



فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت و فلسفه پژوهشگاه علوم و حیان معارج

سال هفدهم - شماره سوم - پیاپی ۵۰ - پاییز ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و حیان معارج

مدیر مسئول: مرتضی واعظ جوادی

سرمدیر: محمدتقی چاوشی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی: هادی یساقی

اعضای هیئت تحریریه

احمد واعظی (استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

حمید پارسانیا (دانشیار دانشگاه تهران)

محمدتقی چاوشی (استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

محسن قمی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

محمدرضا مصطفی پور (استاد حوزه و دانشگاه)

مرتضی واعظ جوادی (استادیار پژوهشگاه علوم و حیان معارج)

یدالله پردانپناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

نشریه «حکمت اسراء» به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۷۳ مورخ ۱۳۸۷/۰۴/۱۶ شورای

عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۸۹/۱۰/۱۴ کمیسیون نشریات علمی حوزه، حائز رتبه علمی - پژوهشی شد.

این دوفصلنامه در پایگاه معتبر جهانی (Philosopher's Index)؛

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛

بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran) و پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)

سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به آدرس <http://hikmat.isramags.ir>

نمایه شده و قابل بازیابی است.

ویراستار: هادی یساقی

امور فنی و صفحه‌آرایی: مهدی احمدی

ناشر: مرکز نشر اسراء

نشانی: قم، ۷۵ متری عمار یاسر، نبش خیابان شهید قدوسی، بنیاد بین‌المللی علوم و حیان اسراء، طبقه سوم، مدیریت نشریات علمی.

صندوق پستی: ۱۳۵۱ - ۳۷۱۹۵ - تلفن و دورنگار: ۰۲۵ ۳۷۱۸۹۲۳۱

آدرس سایت: <http://www.isramags.ir> پست الکترونیکی: israhikmat@yahoo.com



شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

فصلنامه حکمت‌اسرا، پذیرای مقالاتی است که با نگاهی نو در حوزه فلسفه و حکمت متعالیه، تحقیق و تألیف شده‌اند.

بایسته است در مقاله ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر رعایت گردد.

۱. مقاله نباید پیش‌تر چاپ شده یا برای چاپ به جایی ارسال شده باشد.

۲. حجم مقاله، نباید بیش از ۶۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقاله ارسالی باید دربردارنده بخش‌های زیر باشد:

الف. صفحه نخست: عنوان مقاله، چکیده فارسی (حداکثر در ۲۵۰ کلمه)، و کلیدواژه‌ها.

ب. مقدمه، محتوا، نتیجه‌گیری و در پایان، فهرست منابع.

۴. پانویست‌های توضیحی و معادل‌های لاتین اصطلاحات خاص، در پایین صفحه و با شماره‌گذاری مستقل ذکر شود.

۵. ارجاعات، باید به شیوه درون‌متنی باشد و فهرست کامل منابع مقاله با مشخصات کامل کتاب‌شناختی به ترتیب حروف الفبایی نام خانوادگی در پایان مقاله آورده شود.

الف. شیوه مشخصات منبع در متن مقاله: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: جلد/ صفحه) مانند: (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۲۲۲).

ب. شیوه و ترتیب مشخصات کتاب‌ها و مقاله‌ها در فهرست منابع:

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار کتاب)، **عنوان کتاب** (پررنگ **bold**)، مترجم در صورت

ترجمه، نام ناشر، محل نشر، نوبت انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار مقاله یا نشریه)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام نشریه

(پررنگ **bold**)، دوره انتشار، شماره انتشار، صفحات.

۶. برای ذکر متن آیات قرآن کریم و روایات، از نرم‌افزارهای معتبر استفاده شود.

۷. مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها، همراه با نام و تأیید استاد راهنما باشد.

۸. چاپ مقاله، مشروط به رعایت نکات فوق و تأیید هیأت تحریریه و داوران نشریه است.

۹. فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقاله‌های ارسالی، آزاد است.

۱۰. در همه مقاله‌ها نویسنده اول، نویسنده مسئول مقاله شناخته شده و چنانچه مقاله‌ای دارای نویسندگان مسئول باشد در پانویست مشخص می‌شود.

۱۱. مقاله‌ها، ترجمه‌ها و گزارش‌های موجود در بخش کتابشناسی، مقاله علمی پژوهشی شمرده نمی‌شوند.

۱۲. ارسال مقاله به فصلنامه تنها از طریق مراجعه به سامانه نشریات پژوهشگاه معارج به نشانی:

<http://www.isramags.ir> امکان‌پذیر خواهد بود.

فهرست

ضرورت انسان کامل در مسأله وجود رابط در فلسفه اسلامی با تأکید بر دیدگاه جوادی آملی/ ۵

لیلا قمی اوبلی | مهدی صفایی اصل

افاضه و استفاضه از نگاه علامه طباطبایی و فخر رازی/ ۲۷

فروغ السادات رحیم پور | آرزو احمدی

مبانی فلسفی و الهیاتی حق بشر بر منابع طبیعی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی/ ۵۵

نحیب الله تابش | علی محمد حکیمیان

صورت‌بندی کنش اجتماعی از منظر آیت‌الله جوادی آملی/ ۷۷

حسین حاج محمدی

تحلیل اصل واقعیت؛ تنبیه به آثار معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه/ ۹۹

محمد اسمعیل زاده

ترجمه: دانشنامه فلسفه استنفورد: ابن‌سینا/ ۱۲۷

نویسنده: دیمتری گوتاس | مترجم: سید آصف احسانی

المستخلفات/ ۱۷۳

178/ Abstracts

ضرورت انسان کامل در مسأله وجود رابط در فلسفه اسلامی

با تأکید بر دیدگاه جوادی آملی

لیلاقمی اوپلی* | مهدی صفایی اصل**

چکیده

فلسفه اسلامی در یک بستر منسجم از قواعد این قابلیت را دارد که ضرورت وجود امام معصوم در هر زمان را در روش برهانی خود بر پایه وجود رابط اثبات نماید. اهمیت انسان کامل در منظومه هستی شناخت فلسفه اسلامی، نگارنده را بر آن داشت که با روش توصیفی-تحلیلی در یک مطالعه کتابخانه‌ای، با نگاهی به پیشینه افلاطونی و ارسطویی وجود رابط، به این سوال پاسخ دهد که چه تفاوتی بین عین الربط بودن انسان کامل و باقی ممکنات وجود دارد؟ آیا شأن می‌تواند تشکیکی بوده تا بستر شکل‌گیری اصطلاح شأن شأن فراهم آید؟ بر مبنای سازگاری و انسجام یک سیستم فلسفی و بهره‌گیری از قواعد فلسفی (مانند الواحد و وجود رابط)، با استدلال‌هایی منطقی بر پایه فقر وجودی، علم و خلق با تأکید بر نظرات علامه جوادی آملی، طیفی بودن وجود رابط و قاعده جدید شأن شأن اثبات می‌شود که در آن با پذیرش وجود رابط، وجود انسان کامل و معصوم در هر عصری ضرورت دارد و ماسوای انسان کامل معصوم قبل از اینکه بطور مستقیم شأنی از شئون حضرت حق باشند، شأنی از انسان کامل اند و بدون وجود انسان کامل معصوم، عین الربط بودن ممکنات به حق تعالی میسر نیست. همچنین این پژوهش ما را به ضرورت تفکیک مفاهیم در مطالعات فلسفی رسانده است مانند جهت ربط (اشراقی از امکانی)، خلافت کامل از نسبی - ذی شان بالذات از بالعرض، عین ربط فاعلی از غایی و مبدا فاعلی اصلی (ما منه) از واسطی یا واسطه در فیض (ما به).

کلیدواژه‌ها

انسان کامل - معصوم - وجود رابط - شأن - قواعد فلسفی - قاعده الواحد.

* کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی و طلبه جامعه الزهراء سلام الله علیها، قم، ایران. (leila.qomiavili@gmail.com)

** استادیار دانشگاه تهران، دانشکده‌گان فارابی، دانشکده الهیات، گروه فلسفه و کلام اسلامی، قم، ایران. (safaei.a@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۷؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۷/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷)

□ لیلاقمی اوپلی، مهدی صفایی اصل، حسین اسفندیاری (۱۴۰۴). ضرورت انسان کامل در مسأله وجود رابط در فلسفه اسلامی با تأکید بر دیدگاه جوادی آملی، فصلنامه حکمت اسراء، ۳(۵۰)، ۵-۲۶. | doi: 10.22034/isra.2025.537707.2105

مقدمه

قاعده الواحد، صادر اول یا انسان کامل معصوم را به عنوان اولین مخلوقی که خود واسطه فیض دیگر مخلوقات است، ثابت می‌کند. از طرف دیگر در ظرف حیثیت شأنی خلایق، تمام ممکنات شأن حضرت حق‌اند. چنانچه موافق دیدگاه مشهور است همه خلایق عین الربط به حضرت حق تعالی هستند.

پیشینه ذات نداشتن برخی امور و ارجاع آن به یک اصل و حقیقت در افلاطون و ارسطو قابل ردیابی است که در آن‌ها بحث از وجودی است که از خود ذات ندارد و عین ربط و ارجاع به یک اصل و ذات است. پس از آن فلسفه اسلامی شاهد اصلاح و بسط و تعمیق بحث وجود ربط است و بزرگانی چون میرداماد و ملاصدرا و علامه طباطبایی توضیحات خاصی دارند. فیلسوف و مفسر معاصر استاد جوادی آملی در آثار مختلف خود، مسیری از بحث انسان کامل گشوده است که در کنار بحث وجود ربط، ما را به دریچه نویی از ارتباط انسان کامل با قاعده عین الربط فلسفی می‌رساند.

فلسفه اسلامی در پرتو انسجام در اصول، قواعد و روش برهانی خود این قابلیت را دارد که در هستی‌شناسی خود از حقایقی چون اصول اولیه اعتقادی شیعه پرده بردارد. ضرورت وجود انسان کامل معصوم در طلیعه هستی، و نقش او در وساطت فیض الهی که لازمه پذیرش و حرکت در جریان ولایت الهی اوست و نیز ضرورت تبیین جایگاه والای معصوم در منظومه هستی، نگارنده را بر آن داشت تا نقش فلسفه اسلامی در این زمینه از طریق قاعده عین الربط را نشان دهد چرا که اولاً فلسفه به عنوان زیربنای علوم باید بتواند پایه پای‌نقل، از واقعیاتی چون نبوت و امامت بنحو برهانی پرده بردارد. ثانیاً اتقان یک نظام علمی بسته به ویژگیهایی است که انسجام و درهم تنیدگی قواعد و اصول این نظام از نمونه‌های آن است و در این نوشتار نیز انسجام و هماهنگی قواعد فلسفه اسلامی مستلزم آن است که در صورت پذیرش وجود قواعدی چون الواحد و وجود ربطی، ضرورت دیگری

مانند ضرورت وجود انسان کامل اثبات شود. ثالثاً توجه و التفات خاص فلسفه بعنوان علم هستی‌شناسی به مسأله انسان کامل و امام معصوم که از ارکان هستی است ضرورت دارد. این نوشتار در صدد تبیین ارتباط انسان کامل با وجود رابط و نیز پاسخ به این سوال است که اگر همه ممکنات در حیثیت شأنیۀ شأنی از شئون حضرت حق اند چه تفاوتی بین شأن بودن انسان کامل معصوم و شأن بودن باقی خلایق وجود دارد؟ و آیا وجود رابط تشکیکی است و شأن می‌تواند خود ذی شأن دیگر باشد؟ نگارنده برای یافتن پاسخ در این نوشتار در صدد آن است با روش توصیفی - تحلیلی از کنار هم قرار دادن قواعد فلسفی، نتایجی را دنبال کند که هم در فلسفه قابل پذیرش باشد و هم سوالات مذکور را پاسخ بدهد تا بر این اساس به ارتباط قاعده عین الربط فلسفی یا ضرورت وجود انسان معصوم دست یابد، بطوری که بتواند بر پایه استدلال‌های منطقی عین الربط بودن ممکنات را در سایه وجود امام معصوم ثابت کند. لذا مباحث شتی چون اثبات صادر اول و یا بررسی نقدهای وارد بر نحوه کثرت آفرینی تخصصاً از رسالت این نوشتار خارج است.

پیشینه بحث

پیشینه بحث وجود رابط به نحوی در آثار قدما مانند «جمهوری» و «سوفیست» افلاطون و نیز «جمهوری» ارسطو قابل ردیابی است. وجود ربطی از جمله مباحث در فلسفه اسلامی است که رد پای آن به قبل از میرداماد و حتی رگه‌هایی از آن در متون فلسفی افلاطون و ارسطو قابل یافت است. بحث «وجود ناموجود» (οὐσίας ἀποσίαν) (Plato, Sophist: 163, c3) و «تفاوت» (ἕτερον) و تغییر ناموجود موجود (ὄνῃ κίνησις ὄντως οὐκ ὄνέστικαι) (Plato, Sophist: 250a,) Plato, Republic: 477a و 250d, 8-9 & 11-12 ; 250b, 7-10 ; 11-12 از افلاطون مربوط به وجودی است که از خود ذات ندارد و بدون استقلال مفهومی، عین ربط و ارجاع به یک اصل و ذات است و در عبارت افلاطون اینگونه است: «آنچه نیست به گونه ای هست» (τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι) و «آنچه هست به گونه ای نیست» (τό ὄν ὡς οὐκ ἔστι). (Plato, Sophist: 241d, 5-7). ارسطو نیز در

این بحث، وجود را نه بنحو مشترک لفظی و نه مشترک معنوی بلکه به شکل سومی یعنی وجود کانونی و با استفاده از اصطلاح «به مثابه» (ἴσῃ) نشان می‌دهد و با تمایز *κατὰ σθμβεβηκός* (وجود بالعرض) و *ἄπλωως* (آن چه که به هیچ وجه نیست) بدنبال حل وجود ناموجود افلاطون است. (Aristotle, Republic: b10-13; 191 b, 4-10, 13-16). این وجود ناموجود حاکی از وجودی است که مانند وجود رابط در فلسفه اسلامی از خود ذات ندارد و در عین حال موجود است.

مفهوم وجود ربطی تا پیش از میرداماد رابط نام داشت چرا که این وجود را تنها بین جوهر و عرض یا ماده و صورت یافته بودند. در عین حال در برخی از اصطلاحات به همین وجود، وجود ربطی نیز گفته می‌شد و همچنین به وجود های عرض و صورت (یک طرف وجود رابط) هم وجودهای ربطی می‌گفتند. (مطهری، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۲۹، پاورقی) علیرغم اصلاح *خلط* اشتراک لفظی با تفکیک رابط از ربطی (تنها عرض) از سوی میرداماد و پذیرش آن از سوی صدرا، این اصطلاح همیشه در آثار این دو بزرگوار رعایت نشده نیازمند توجه به قراین است.

صدرا با تحلیل عمیق معلول این بحث را ارتقاء داد بنحوی که حقیقت معلول همان حقیقتی است که فیلسوفان بین جوهر و عرض یافتند، و آن را «عین نسبت» نامید و دیگران با ارتقا این واژه، اصطلاح ربط را قرار دادند. تفاوت عین نسبت با رابطه جوهر و عرض در این است که جوهر و عرض اضافه مقولی است و دو طرف دارد و عین نسبت اضافه اشراقی بوده و یک طرف دارد. حاجی سبزواری بحث مستقلی ندارد و ذیل بحث های دیگر از آن بحث کرده است. اولین کسی که این بحث را تحت یک مرحله آورده است، علامه طباطبایی در *بداية الحکمه و نهاية الحکمه* است که تمام مطالب صدرا و ما قبل او را دارد. بعد از علامه هم متاخرین بصورت مبسوط از آن بحث کرده اند. (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص. ۱۱۲)

از نمونه مقالات نزدیک به موضوع این نوشتار موارد زیر را می‌توان نام برد:

«وجود رابط و نقش آن در تثبیت مسائل فلسفی از دیدگاه علامه طباطبایی»، منبع: مجله علامه، دوره اول، آذر ماه ۱۳۸۰، شماره ۱، احمدی، غلامحسین.

«وجود رابط معلول از دیدگاه صدرالمتهلین»، حسن محسنی و سید باقر حسینی کریمی، نسیم خرد، دو فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی، سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۱۷، پاییز و زمستان، ۱۴۰۲.

لکن با صراحت می‌توان گفت تاکنون مقاله‌ای در مورد ضرورت وجود انسان کامل معصوم با توجه به مسأله عین الربط فلسفی نوشته نشده است.

۱. واکاوی و تفکیک مفاهیم

یک تحقیق عمیق و پربار مستلزم واکاوی واژگان اصلی موضوع تحقیق است تا در سایه آن، محل نزاع و نیز قسم خاصی از تقسیمات مختلف بطور متعین مورد بحث قرار گیرد.

الف. وجود مستقل

واژه مستقل حداقل سه اطلاق دارد:

- ۱- بی نیاز از علت: که تنها مصداق آن خداوند متعال است
- ۲- موجودی که در تحقق خارجی اش محتاج به موضوع نیست: که مصداق آن خداوند متعال و تمام جواهر است. در مقابل اعراض که برای تحقق خارجی شان نیازمند موضوع اند.
- ۳- استقلال مفهومی (در هویت نفس وجودی): وجودی که جنس طرد عدم را از خود بروز بدهد و نیاز به چیز دیگری نداشته باشد یعنی استقلال در جنس ذاتی خود و معنای خودش که مصداق آن خداوند متعال، جواهر و اعراض است. (طباطبایی، ۱۴۰۲، ص. ۱۱۵)

مد نظر فلسفه اسلامی از وجود مستقل در مقابل وجود رابط، مورد سوم است که مصداق آن خداوند متعال، جواهر و اعراض بوده و در مقابل آن، وجود رابط، هیچ استقلال مفهومی و در هویت نفس وجودی خود ندارد. اما مد نظر این نوشتار از رابط در مقابل دو معنای اول و سوم از

مستقل است چرا که وجود ربطی مذکور نه تنها معلول است بلکه فراتر از معلولیت، هیچ استقلال مفهومی نیز ندارد و ماسوی الله مصداق آن است؛ چرا که وجود رابط بر پایه شأن، تمام مخلوقات غیر از حضرت حق را شامل می‌شود با این تفاوت که حیثیت تعلیلی آن لحاظ نمی‌شود بلکه حیثیت شائی مورد توجه است.

ب. وجود رابط و رابطی

در مقابل وجودات مستقل، وجودات ربطی است که برای طرد عدم از خود محتاج غیر هستند و دارای معنای حرفی‌اند. به تعبیر دیگر، به ادعای فلاسفه اسلامی وجود حقیقتی است که هم به لحاظ اسمی و هم به لحاظ حرفی در خارج است. باید توجه کرد که معنای حرفی بر خلاف معنای اسمی برای داشتن هویت معنایی خود لازم است در کنار یک معنای اسمی باشد و به تنهایی نمی‌تواند این هویت معنایی را از خود بروز دهد. به عبارت دیگر معانی حرفی با حیثیت تعلیلیه وجود و در دل معانی اسمی و نه کنار آن معنا پیدا می‌کنند. بنابراین نفس «وجود» دو قسم اسمی و حرفی یا ربطی است و وجود حرفی از طبیعت وجود است ولی باید در دیگری باشد که با حیثیت تعلیلیه وجود آن تامین می‌شود نه حیثیت تقییدیه یعنی در اسم معنا پیدا می‌کند نه کنار اسم. (مطهری، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۴۳۴ - ۴۳۸)

ج. انسان کامل معصوم

مفهوم انسان کامل در جای جای آثار استاد جوادی آملی می‌درخشد و نگارنده توفیق یافته است پیوند این بحث با وجود رابط را تحقیق نموده و آثار آن را دریابد. بحث انسان کامل معصوم، صادر اول، بلکه ظاهر اول است و هرچه غیر او فرض شود هر چند به صورت کلام خدا صادر یا ظاهر شده باشد یا باید همتای انسان کامل باشد یا متأخر از آن؛ یعنی برتر از انسان کامل فرض ندارد زیرا چیزی مقدم بر صادر یا ظاهر اول نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۲۰۱)؛ و بر مبنای قاعده الواحد، صادر اول همتا نیز ندارد و به تعبیری تنها عین الربط به خدای متعال است. این وجود

خاص مربوط به انسان کامل معصوم است و نه هر انسان کاملی.

نحوه ارتباط انسان کامل معصوم با دیگر خلایق در آثار استاد، ما را به «شأن شأن» می‌رساند چرا که از طرفی هر چه در جهان امکان وجود دارد از جمله انسان کامل آیت خداوند و عین نیاز به اوست، به گونه‌ای که فقر و نیازمندی به او متن هویت وی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۶، ص. ۴۴۸) و به سخن دیگر شأن حضرت حق هستند. از طرف دیگر ائمه طهار (علیهم السلام) که در مقام نورانیت نور واحدند، «صادر یا ظاهر اول» هستند و در بالاترین مرتبه وجودی قرار دارند. از این جهت هر چه در عین مرتبه آنها یا پایین تر قرار دارد، مشهود آنان است، (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۳، ص. ۴۲۴) و هر چند نظام هستی مست فیض ذات اقدس الهی است و فقر و نیازمندی به خدا متن هویت همه ممکنات است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۶، ص. ۴۴۸)، لکن هیچ موجودی حتی وجود مُلکی انسان کامل بدون وساطت وجود ملکوتی انسان کامل، توان دریافت مستقیم فیض الهی را ندارد؛ یعنی جبرئیل نیز که فرشته مقرب است، وحی الهی را به وساطت وجود ملکوتی انسان کامل دریافت می‌کند، از این رو وجود ملکوتی انسان کامل معصوم، معلم فرشتگان و جبرئیل (علیه السلام) است و آن وجودی که در بیان احکام و آیات الهی منتظر نزول وحی می‌ماند وجود مُلکی انسان کامل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۴، ص. ۳۰۵) به عبارت دیگر تمام خلایق به وساطت انسان کامل معصوم که خود شأن خداست، عین نیاز به خداوند و از شئون حضرت حق‌اند.

د. شأن

در بحث از انواع حیثیات اعم از تقییدی، تعلیلی و شانی، حیثیتی که در آن موجودات عین ربط به حضرت حق‌اند مورد توجه این پژوهش است و در آن ممکناتی که عین ربط به ذی ربط‌اند، از شئون او بشمار می‌آیند که هیچ مفهوم مستقلی جز در پرتو ذی شأن خود ندارند.

۲. ربط در قضایا و در خارج

فهم چیستی وجود ربطی مستلزم پاسخ به این پرسش است که وجود ربطی واقعی در فضای

ذهن است یا خارج؟! تقسیم وجود به مستقل و رابط، یک تقسیم فلسفی و هستی شناختی است یا تقسیمی است به حسب ذهن که در منطق شکل گرفته است؟ به عبارت دیگر آیا وجود رابط واقعیتی ذهنی است یا خارجی؟ در پاسخ هستی شناسانه آن اختلاف دیده شده است. برخی وجود رابط و وجود فی غیره همان رابط در قضایا دانسته و از این رو آن را واقعیتی در فضای ذهن تلقی نمودند بنحوی که این تقسیم در محدوده ی ذهن است. موید آنها روش علامه در شروع این مرحله با بحث قضایا است، لذا رابط صدرایی در معالیل جوهر را با رابط علامه دو تا انگاشته شد. (شهید مطهری، ج. ۹، ص. ۴۳۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص. ۱۹۸-۲۰۰) برخی دیگر آن را واقعیتی در خارج بیان نمودند. از جمله مهم ترین شواهد آنان این است که با وجود اینکه وجود رابط در منطق و ادبیات در تمام گزاره ها وجود دارد ولی از نظر این افراد فقط در گزاره «هلیه ی مرکبه صادقه موجبه» وجود رابط هست. بنابر قول صدرا پیش از وی رابط را تنها در رابطه جوهر و عرض پیدا کرده اند و هنر حکمت متعالیه این بوده است که همان هویت را در هویت معالیل اثبات و تثبیت می کند و تفاوتشان در اضافه اشراقی و مقولی است. ملاک در اضافه اشراقی این است که اگر ذهن و فاعل شناسا حذف شود، باز در خارج وجود رابط داریم. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۷۹)

۳. درک وجود رابط در خارج

انسان با توجه به محکی و مطابق خارجی قضایای خارجی، بنحو منفعلانه رابط را در خارج می یابد. (واژه «نجد» در مرحله دوم نهایة الحکمة) بدین معنا که با توجه به روش تحلیل شهودی و روش تحلیل عقلی شهودی، گزاره های ذهن از واقع یک ما بازاری در خارج دارند که به آنها توجه می کنیم. بنابر بیان علامه، در محکی سه چیز دیده می شود برخلاف سایر قضایا که ممکن است دو چیز داشته باشد و یا هیچ چیز. یعنی علاوه بر موضوع و محمول برای رابط موضوع و محمول هم با استفاده از روش تحلیل شهودی و یا روش تحلیل عقلی شهودی محکی در خارج یافت می شود. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۲۸) با توجه به اصل انفعال، باید همه ی اجزای یک گزاره در خارج ما بازاری داشته باشد که ذهن آنرا بفهمد. به عبارت دیگر این واقع است که انسان را مجبور می کند که

بگوید «الف ب است» (به خلاف گزاره‌های سالبه و کاذبه)

وجود سوم یا رابط که یافت شده است، نمی‌تواند وجود فی نفسه باشد. به عبارت دیگر یافت می‌شود که وجود رابط مانند نحوه وجودی محکی موضوع و یا محکی محمول نیست. دو طرف وجود فی نفسه مستقلی هستند که ربط دهنده آنها نمی‌تواند مانند آن دو ظرف مستقل باشد چراکه وجود مستقل قابلیت ربط دادن دو مستقل دیگر به هم را ندارد. لذا شأن ارتباط و این همانی در گزاره از چیز دیگری غیر از وجود مستقل تامین می‌شود. بنابراین وجود سوم یا رابط باید وجود فی غیره باشد. چرا که از سویی ارتباط بین دو وجود مستقل موضوع و محمول قطعی است و از سوی دیگر انفصال وجودهای فی نفسه قطعی است؛ پس باید وجودی باشد تا منشأ ارتباط طرفین باشد. این عامل ربط باید فانی در طرفین باشد و از خود نفسی نداشته باشد و بی آنکه معنای حرفی ذات یا جزء ذات معنای اسمی شود، در آن معنا می‌شود. توضیح دیگر اینکه تحقق وجود رابط به دو طرفش است یعنی اگر طرفین ذهنی باشند وجود رابط هم ذهنی و اگر خارجی باشند وجود رابط هم خارجی است. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۲۹)

۴. عدم اختلاف نوعی وجود مستقل با وجود رابط

در نسبت سنجی وجود رابط و مستقل، وجود یا عدم اختلاف نوعی در این دو در نگاه استقلالی به وجود ربطی تأثیر دارد. اختلاف نوعی به دو وجه مورد تفسیر واقع شده است. ظاهراً معنایی که از اختلاف نوعی مدنظر صدرا است این است که وجود یک سنخ است که شاخه شاخه شده و این تقسیمات وجود و وجودهای مستقل و رابط انواع الوجود است. بنابراین قسیم بودن این دو نشان از انواع مختلف بودن دارد و وجود رابط و مستقل اختلاف نوعی دارند. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۷۹ و ۸۰) البته از صدرا در آثارش دو سنخ مبنی بر جایز یا محال بودن تبدیل وجود رابط موجود است که اینگونه قابل جمع است: محال بودن تبدیل مربوط به لحاظ واقع (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۸۲) و جایز شمردن آن، لحاظ فضای ذهن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۱۴۰) بنابراین بیانات علامه

مبنی بر جواز تبدل و نگاه استقلالی به وجود رابط، با این بیان صدرا مربوط به تبدل در فضای ذهن قابل توجیه است. در این صورت اختلاف نوعی بین وجود رابط و مستقل وجود ندارد و این دو می توانند به هم تبدیل شوند لذا اختلافی وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۳۰، ۱۵۷ و ۲۴۱)

هدف علامه در اینجا توجه دادن به دیدگاه نهایی صدرا در خصوص نسبت معالیل با حق تعالی و جمع آن با ماهیت نداشتن وجودات رابط است (جمع معلول بودن و ربط بودن). در ادامه علامه براساس دیدگاه نهایی صدرا، تمام معالیل را نسبت به علت یا حق تعالی وجود ربطی دانسته که ماهیت ندارند ولی با توجیه التفات به خودشان تبدیل به معنای اسمی و مستقل می شوند. لذا اختلاف میان اینها اختلاف نوعی نیست. یعنی آنچه صدرا در علت و معلول گفته است، چیزی جز همین وجود رابط نیست. در حالی که معالیل در نگاه صدرا عین الحاجة هستند نه محتاج، عین فقر هستند نه فقیر. تفسیر فقر محض همین هویت فی غیره بودن است. دیگر آنکه می توان گفت وجودهای رابط دارای دو جنبه فی نفسه و لغیره اند. فی نفسه: ماهیت دارند و لغیره: ماهیت ندارند. لذا از یک حیث ماهیت دارند و از حیثی دیگر ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۳۹۲)

ضرورت وجود انسان کامل با پذیرش عین الربط فلسفی

ارتباط بحث انسان کامل با عین الربط بودن تمام مخلوقات و پذیرش این قاعده فلسفی در سایه تنها انسان کامل معصوم و نیز فهم اصطلاح شأن شأن مستلزم تبیین خاص و تفکیک برخی مفاهیم است تا خدا را چونان خدای مفوضه به کناری ننهیم و در عین حال انسان کامل معصوم را لازم لاینفک وجودات ربطی بدانیم.

۵. طیفی بودن وجود رابط

وجود رابط مشکک است و علامه طباطبایی نیز به ارتقایی که صدرا در بحث علت و معلول ایجاد نمود، اشاره نموده و قائل به طیفی از وجود رابط می شوند: ۱. محکی قضایای هلیه ی مرکبه موجب ی صادق: مانند جواهر و اعراض که اضافات مقولی و دو طرفه اند. چرا که با پذیرش نظر صدرا،

وجود های رابط دو طرفه نفی نمی شود. ۲. تمام معالیل نسبت به خداوند متعال در واقع اضافه اشراقی هستند، یعنی فی غیره آن یک طرفه است. ارتقا صدرا در بحث علت و معلول نیز همین بوده است که معلول همان وجود حرفی و هویت فی غیره بودن است و اصل وجود فی غیره را می توان با استدلال های صدرا در بحث علت و معلول اثبات کرد. تحلیل نظام علی معلولی صدرا نشان می دهد که تمام نظام هستی مشمول این تقسیم بوده و وجود فی نفسه تنها خداوند متعال و باقی همه فی غیره اند و حالت تشکیک بین اسمی و حرفی برقرار می شود؛ البته نه به این صورت که معنای اسمی ضعیف شود. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۳۱) ۳. گام برتر و نتیجه شایسته تدقیق و مناسب بحث این نوشتار این است که یک معنای اسمی و یک معنای حرفی وجود دارد. به سخنی دیگر، تمام وجودات فی نفسه (لنفسه و لغیره) و فی غیره در دل بستر یک فی غیره اصلی معنا پیدا می کنند که این معنای حرفی مانند یک پرده آویخته و رق منشوری عالم را پر کرده است و انواع رنگها به آن زده می شود. حقیقت این فی غیره اصلی همان انسان کامل معصوم است که تمام خلائق عین الربط و شئونات این حقیقت اند، فی غیره اند اما تبعی. به عبارت دیگر یک حرف الی الله حقیقت این متن است که سائق تمام مخلوقات بسمت الله است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۸، ص. ۴۴۴؛ طباطبایی، ۱۴۰۲، ص. ۱۲۸-۱۳۱)

۶. ممکنات شأن انسان کامل

این بحث از دو منظر عرفانی و فلسفی مطرح شده است:

در عرفان، عارف بنا بر نص قرآن (نحل / ۱۴ و ۱۶؛ جاثیه / ۱۳) و روایت «لو لا الحجة لساخت الأرض بأهلها» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۱۷۹)^۱ قوام عالم را به وجود انسان کامل گره زده همانگونه که قوام بدن به روح است، و از نظر او انسان موجود به طفیل وجود انسان کامل و بالجمله تمام عوالم امکان، مخلوق و مسخر از برای انسان کامل است. (عصار، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۹) در این نگاه انسان کامل سمت

۱. یا تعبیر مشابه در روایت «لو یقیث الأرض بغير إمام لساخت» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۱۷۹)

ربوبیت و علیت وجود اکوان را دارا است از این جهت که مقاماتی از اصلیت جود و مبدئیت وجود اکوان دارد. (عصار، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۲)

آدم حقیقی که در قرآن «علمه الاسماء» است همان انسان کامل است که به جنبه خلافت از حق «تعالی شأنه» عالم به کمال هر شخصی و عارف به خصایص هر چیزی بحسب تمام نشأت‌های بدنی، صدری، عقلی یا مقام ملک و موطن ملکوت و نشأت جبروت در وی انطواء یافته است و او در این نشأت حاکم است و هر کسی را به کمال لایقه در هر نشأه‌ای به موجب اوامر و نواهی و دستورات خاصه خویش می‌رساند. بنابراین وحدت ذاتی وجود و کثرت عنوانی شؤن در وی منطوقی و مندرج است. (عصار، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۹) به عبارتی دیگر انسان کامل که مظهر اسم الله است مظاهری دارد، و هر مظهری - از باب اتحاد ظاهر و مظهر - با انسان کامل متحد است. (فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص. ۱۰۹)

در نگاه فیلسوف که تمام خلائق را عین الربط حق تعالی می‌داند، انبیا و اولیای الهی نیز در محدوده خطاب «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر/۱۵) قرار می‌گیرد. فیلسوف معاصر با نگاهی دقیق‌تر بین وجود انبیا و اولیای الهی و سایرین تفکیکی لطیف قائل شده است، مبنی بر این که وجود این دسته هر چند مانند حرف، ذاتاً فاقد هرگونه مفهوم مستقل است؛ اما به دلیل شدت نزدیکی آنان به اسم و فعل خدای سبحان اثر اسمی و فعلی پیدا کرده و بر همین اساس به اذن خدا تکیه گاه انسان‌های عادی هستند که جز حقیقت ربطی و هویت حرفی، مفهوم دیگری ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج. ۱۵، ص. ۳۲)

فراتر از انبیا و اولیای الهی، انسان کامل (معصوم) است که چون صادر اول (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۷۵-۷۸)^۱، بلکه ظاهر اول است غیر او هرچه فرض شود هر چند به صورت کلام خدا صادر یا ظاهر شده باشد یا همتای انسان کامل است یا متأخر از آن؛ یعنی برتر از انسان کامل فرض

۱. معنای قاعده «الواحد» در این دو رشته عقلی و شهودی متفاوت است و در نتیجه «صادر اول» در فرهنگ حکیم با «ظاهر اول» در مشهد عارف فرق می‌کند، چنان که معانی عناصر محوری در قاعده مزبور در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه فرق وافر دارند و لذا تفسیر قانون علیت و شرح قاعده «الواحد» در آن دو رشته عقلی، و در نتیجه صادر اول در فلسفه مشاء با صادر اول در حکمت متعالیه متفاوت‌اند.

ندارد؛ زیرا چیزی مقدّم بر صادر یا ظاهر اوّل نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۲۰۱) نکته اینجا است که در این نوشتار با وجود اطلاق صادر اول به معنای مد نظر در فضای علیت حکمت متعالیه (و نه در مشاء) و تفاوت آن با ظاهر اول در عرفان که اساسا مبنای آن بر شأن است، بحث از شئون منطوی در او نیز قابل طرح است و این همان هدف اصلی این نوشتار است.

از نگاه امام خمینی (ره) نیز هر موجودی به موجود عالی تر از خود، ربط دارد؛ بنابراین بحث از ربط مستقیم و غیر مستقیم همه موجودات با خدا مطرح است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۳۶۵) استاد جوادی آملی در تحلیل نهایی گفتار امام (ره) در زمینه وجود رابط و مستقل اینگونه آورده است که فیض نخست که وجود عام و مفاض است، شأن واحد و فراگیری است که تمام شئون در او منطوی است:

«وجودهای خاص شئون حرفی همان حرف عام و ربط محض اند که آن وجود عام و مفاض، شأن واحد و فراگیری است که از واجب واحد مستقل صادر شده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۸، ص. ۴۴۷)

مؤید این مطلب رابطه‌ای است که انسان کامل با فرشتگان دارد. معنای افضلیت انسان بر فرشتگان، برتری همه انسان‌ها نیست، بلکه مراد، تنها برتری انسان کامل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۳۹۳) رابطه انسان کامل، که صادر اوّل یا ظاهر اوّل است با فرشته مأمور ابلاغ وحی و سایر فرشتگان از قبیل رابطه بهشتیان با درخت، نهر و امثال آن است، یعنی انسان کامل می تواند با اراده خود فرشته‌ای خلق کند، او را نازل کرده و وجودش را استمرار ببخشد و... از این جهت گفته می شود فرشته از شئون انسان کامل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ج. ۱، ص. ۱۵۳) این بدان معناست که حقیقت موجودات پس از او از شئون وجود و عین الربط وی هستند و تا اینگونه نباشد خلق آنان معنا ندارد.

استاد در پاسخ به این شبهه که اگر اعتصام ممکنات به صادر و ظاهر نخستین، عین اعتصام به خداست، پس چرا ممکنات، بی واسطه به خدای متعالی معتصم نباشند؟ آورده است:

«نسبت خدای سبحان و هستی نامتناهی به همه اشیا یکسان است؛ از سوی دیگر، همه اشیا با یکدیگر برابر نیستند؛ بلکه برخی علت و برخی معلول، بعضی موضوع و بعضی عرض، گروهی مقدم و عده ای مؤخرند. ساماندهی اشیا بر اساس مساوات با وجود مراتب مجرد عقلی و مثالی و طبیعی، نقص جبران ناپذیر است و کمال در آن است که درجات اشیا محفوظ و نظم و نضد جهان حکیمانه باشد. موجود کامل و کامل تر مجرای فیض خدا نسبت به موجود فروتر است و هرگز چنین وساطتی شرک و مانند آن را به دنبال نخواهد داشت.» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۷، ص. ۲۱۲)

۷. ضرورت تفکیک مفاهیم

از ثمرات نتیجه این تحقیق مبنی بر شکل‌گیری حقیقت شأن‌شان، ضرورت تفکیک برخی مفاهیم در مطالعات دقیق فلسفی و نیز در موضوع حاضر است تا با تبیین بهتر مانع خلط مقام انسان کامل با مبدا هستی بخش و خدای متعال و نیز با ممکنات دیگر گردد.

الف. انسان کامل معصوم از غیر معصوم: انسان کامل اعم از معصوم و غیر معصوم است و آنچه تمام ماسوی الله را از شئون انسان کامل قرار می‌دهد، عصمت اوست. صادر اول و یا ظاهر اولی که در اعلی درجات قرب و عصمت الهی است و نه همه انسان‌های کامل با درجات قرب متفاوت.

ب. مبدا فاعلی اصلی (ما منه) از واسطی (ما به): استاد جوادی آملی با عباراتی خاص نگاهی ذوجهین در رابطه با مبدا فاعلی به ما می‌بخشد و راهی می‌گشاید تا با تفکیک مبدا فاعلی «مامنه» از «مابه» شبهه فاعلیت تام برای انسان کامل و تفویض دفع شود. مبدا فاعلی و غایی بالذات، فقط خداست که وجود و کمالات آن از او نشأت می‌گیرد، لیکن فرشتگان مدبر امور از گزارشگر اسمای حسنای الهی برای خود استمداد جسته و از او بهره می‌برند؛ یعنی فیض خاص الهی از مسیر باطن انسان کامل به منطقه طبیعت او می‌رسد تا زمینه رجوع به باطن خویش را فراهم شده بیند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۲۷۳) در این نگاه امام یا انسان کامل معصوم واسطه فیض و مسیر تحقق ظهورات

حق است. با این نگاه مبدأ تمام انوار متکثره و منبسطه و منبثه بر تمام مظاهر و مریا از نوری است که از مبدأ نور ازلی ابتدا بر آن انسان کامل تافته و دیگران از او این نور و روشنی را یافته‌اند. (عصار، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۱)

ج. عین ربط فاعلی از غایی: همه هستی عین الربط به فاعلیت هستی بخش خدا هستند، اما چنانچه در قسمت قبل بیان شد مسیر تحقق کمالات آنان، باطن امام و واسطه فیض الهی است لذا غایت کمالی همه ممکنات منتهی به انسان کامل است که موجودی از او برتر نخواهد شد و هر میزان به او تقرب یافته شود، به همان میزان انسان به هدف خلقت، سعادت و تقرب حضرت حق رسیده است. انسان کامل که در آئینه اهل بیت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) تبلور یافت، برای خداوند، مصنوع است و دیگر انسان‌ها برای وی به صنع درآمدند: «فإننا صنائع ربنا و الناس بعد صنائع لنا». انسان کامل فقط برای خداست و به همین منظور ساخته و پرداخته شده است و دیگران برای وی به صنع درآمده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۳، ص. ۲۷۰)

مبدأ، (مابه) انسان کامل است، پس عروج کمالی در قوس صعود هم به این انسان کامل منتهی می‌گردد و چون عود به مبدأ عود به حق است، لهذا رد تمام اشیا به انسان کامل خواهد بود. پس انسان کامل غایت اقصی و منتهای تمام غایات است چه آنکه در قوس صعود غایت و منتهای هر طالب غایتی، وصول به آن مقام کمال ممکن در حق ممکن است. (عصار، ۱۳۸۶، ص. ۱۸۱) همه و همه به دور بالاتر از خود می‌چرخند. نبات قبله جمادات است و حیوان قبله نباتات است و انسان قبله حیوانات است و در میان انسان‌ها انسان کامل که قطب عالم امکان است امام همه و قبله همه است، و همه دارند به سوی او می‌روند، و او مظهر اتمّ إله است، و اینها دارند به سوی کمال مطلق می‌روند. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ص. ۵۶۸)

در سخنی دیگر منزلت انسان کامل با دیگر افراد انسان به منزلت افراد انسان با انواع حیوانات است. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص. ۵۸۷) و این بدان معناست که فصل اخیر و غایت حرکت انسان، انسان

کامل است که ورای او برای ممکنات عروجی تصور نمی‌شود.

د. ذی‌شان بالذات از بالعرض: از توضیحاتی که پیشتر بیان شد مانند «شأن واحد فراگیر» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۸، ص. ۴۴۷) اینگونه نتیجه می‌شود که انسان کامل نیز مانند همه ممکنات عین الربط به حق تعالی است، اما او تنها شأن بالذات الهی است اما ماسوای انسان کامل در متن او از شئون او بوده و برای حق تعالی شأن بالعرض محسوب می‌شوند.

ه. خلافت کامل از نسبی: انسان به مقدار علوم و معارفش از دیگر موجودات برتر و به همان اندازه هم خلیفه الله است. خلافت تامه از آن انسان کامل است و انسانهای دیگر برخی از شئون آن خلافت تامه را دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۶، ص. ۱۵۱) شاید این عنوان با تفکیک انسان‌های کامل غیر معصوم از معصوم مرتبط باشد.

و. جهت ربط - از سمت حق تعالی (اضافه اشراقی) یا از سوی ممکن (امکان فقری): خدا طرف همه ممکنات است و اشراق و فیض او بر همه هستی یکسان جاری است، اما ربط ممکنات به حق تعالی بسته به شدت وجودی است و انسان کامل که در شدیدترین رتبه وجودی قرار دارد فقر و ربط او نیز نسبت به حق تعالی در شدیدترین رتبه ممکن است. به تعبیر فیلسوف معاصر اگر وجود مستقل و وجود رابط را علت و معلول بدانیم در این صورت وجود رابط قائم به یک طرف است که از این سو امکان فقری است و از آن سو اضافه اشراقی، *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ*. (نور/ ۳۶) (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۷، ص. ۲۱۲؛ ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۳۹۲)

۸. استدلال‌ات عقلی

در این قسمت از پژوهش، چند استدلال منطقی در اثبات معناداری عین الربط بودن مخلوقات در سایه وجود انسان کامل قابل صورت بندی است که به دلیل ارجاع به شکل اول، قابل پذیرش عقل منطقی است.

الف. استدلال اول (الفقر فخری)

پیامبر اسلام در حدیث اول فرمود: «الفقر فخری و به افتخر علی سائر الانبیاء» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۶۹، ص. ۳۰)؛ فقر باعث فخر من است و به سبب آن بر سایر انبیا افتخار می‌کنم. توضیح آنکه فقر ذاتی به حضرت حق تعبیر دیگری از عین الربط بودن به او است که حضرت ختمی مرتبت (ص) به میزان تقرب الهی، از فقر ذاتی و عین الربط بودن شدیدتر برخوردار است و این وجود درک دقیق تری از این جایگاه کمالی دارد که به آن افتخار می‌کند. آنچه پیامبر ص به آن مفتخر است یقیناً کمال است. این مقدار محتوا، ماده مقدمه اول را کفایت نموده و در ماده مقدمه دوم از بیانات حضرت استاد بهره مند شده که می‌فرماید: کمال هر چیز دیگری در سایه پیوند با انسان کامل است. با این مواد از مقدمات استدلال برهانی زیر قابل صورت‌بندی است:

صورت منطقی استدلال به این شکل است: م ۱. عین ربط بودن به کمال مطلق، فخر و کمال است (الفقر فخری) م ۲. کمال هر چیز دیگری در سایه پیوند با انسان کامل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۳۱۴ و ۳۱۸) نتیجه آنکه عین ربط بودن در سایه پیوند با انسان کامل است. مقدمه اول عقلی است و مقدمه دوم اینگونه قابل تبیین است:

اول: تبیین جامعیت امام و کون جامع بون ایشان

امام، جامع کلام تکوین و تدوین، واجد کتاب حقیقت و شریعت و شامل نشئه حقیقی و اعتباری است و هیچ موجودی به جامعیت انسان کامل نخواهد بود و اوست که می‌تواند «کون جامع» باشد. جامعیت عینی و علمی اهل بیت نبوت و امامت (علیهم السلام) به این معناست که اولاً هر کمال ممکن را واجدند. ثانیاً، هر چه را دارا هستند، مصون از عیب و نقص است. ثالثاً، هر چه را در مرحله حدوث واجد بودند، در مرحله بقا نیز دارا خواهند بود. این مقام جمع الجمعی را می‌توان از عدیل بودن آنان با کتاب بی بدیل الهی، یعنی قرآن، استنباط کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ج. ۱، ص. ۴۶) کون جامع بودن یعنی دارای همه نشئات وجودی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ج. ۱، ص. ۱۵۰ و ۱۷۶؛ ۱۳۹۰، ج. ۷، ص. ۲۳۹) و به عبارت دیگر همه وجودات به حیثیت شأنیه در او مندمج و از شئونات

وی هستند.

دوم: تبیین مجرای فیض بودن انسان کامل

مبتنی بر آیاتی از سوره «بلد» در عظمت مقام نبی اکرم (صلی الله علیه وآله)، انسان کامل کمالش در پرتو تقرب به کمال محض، یعنی خدای سبحان است و هیچ چیزی بیرون از پیوند با خدا مایه کمال انسان نیست و هر چیزی غیر از پیوند با خدا کمال خود را از انسان کامل دریافت می کند و هر کمالی که برای ما حاصل می شود در سایه تقرب به این انسان کامل است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج، ص. ۳۱۴ و ۳۱۸)

ب. استدلال دوم (اشد فقرا)

بحث از فقر وجودی است و معنای فقر در این استدلال، وجودی است و نه سلبی، یعنی هر چه شدت وجودی بیشتر باشد فقر به این معنا نیز شدیدتر است؛ بنابراین انسان کامل معصوم که از اشد وجود برخوردار است، فقر وجودی او نیز اشد است.

صورت استدلال به این شکل است: م ۱. انسان کامل اشد فقرا نسبت به حق تعالی است. م ۲. ممکنات در مقایسه با انسان کامل، اقل فقرا هستند. م ۳. اقل فقرا در فقر وجودی و عین الربط بودن خود، محتاج اشد فقرا است. نتیجه اینکه ممکنات، محتاج انسان کامل در فقر وجودی و عین الربط بودن خود هستند.

ماده در مقدمه اول و دوم، با لحاظ معنای ایجابی و وجودی از فقر، عقلی است و بنابر شدت وجودی صادر اول یا انسان کامل و ضعف وجودی ممکنات دیگر در برابر او، انسان کامل در فقر وجودی اشد از ممکنات دیگر است، چرا که فقر وجودی عبارت اخرای فنای ذاتی است که معصوم در این وصف نیز از تمام خلایق، اشد و اکمل است.

ج. استدلال سوم (علم)

صورت استدلال به این ترتیب است: م ۱. اگر انسان کامل معصوم (علیه السلام) مخزن علم

خداوند شود، علم وی به ممکنات، حضوری است. م ۲. در علم حضوری عین خارجی معلوم است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۱۳۲) نتیجه این است که اگر انسان کامل معصوم (علیه السلام) مخزن علم خدا باشد، مخزن حقایق اشیای عینی خواهد بود، به گونه‌ای که واجد همه آنها است. واجد بودن تمام مراتب و شئون به معنای اندماج همه آن حقایق در این حقیقت و شأن بودن آنها از این حقیقت است.

د. استدلال چهارم (شأن و خلق)

مقام صادر اول یا ظاهر اول مقام انسان کامل است که واسطه بین واجب تعالی و ممکنات است و در مرحله تام محض آن حتی فرشته هم امکان حضور ندارد و ملائکه ای که در مراحل تام غیر محض حضور دارند شأنی از شئون انسان کامل اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۱۵۰)

بنابر موادی که استاد جوادی آملی ارائه فرمودند، صورت استدلال به این شکل است: م ۱. فرشته شأنی از شئون انسان کامل و همتای مرحله وحی و تنزل معارف، حکم و احکام است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۱۵۱) م ۲. تا چیزی شأنی از ذی شأن نباشد وجود و عدم آن به او وابسته نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۱۵۳) یعنی م ۳. خلق منوط به شأن است و تا زمانی که جهان از شئون انسان کامل نباشد انسان کامل نمی‌تواند اموری را از باطن آن خلق کند. و به عبارتی قلب مبارک انسان کامل هر عصری، محل نزول آنهاست یا این که خود انسان کامل، فرشته را از باطن جهان طبیعت، ظاهر و نازل می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱، ص ۱۲۸) نتیجه این که پس جهان از شئون امام و عین ربط به اوست.

نتیجه‌گیری

نتایج زیر از ثمرات اجمالی این تحقیق است:

۱. قواعد فلسفی در صورت صحت می‌تواند ما را به قواعد جدیدی رهنمون باشد که سازگاری و انسجام یک سیستم فلسفی را نشان می‌دهد.

۲. قاعده وجود رابط در پرتو قاعده الواحد در فلسفه اسلامی از مقدمات اثبات ضرورت وجود انسان کامل است.

۳. ماسوی الله همه شأن‌اند و خدا ذی شأن، با این تفاوت که انسان کامل معصوم شأن اصلی و ماسوای او شأن بلاواسطه معصوم، و شأن تبعی خدا بواسطه معصوم هستند. به سخن دیگر، ماسوای معصوم شأن شأن او هستند.

۴. از ثمرات نتیجه این تحقیق مبنی بر شکل‌گیری حقیقت شأن شأن، ضرورت تفکیک برخی مفاهیم در مطالعات دقیق فلسفی و نیز در موضوع حاضر جهت تبیین بهتر و عدم خلط مقام انسان کامل با مبدا هستی بخش، و نیز با ممکنات دیگر است:

الف. انسان کامل معصوم از غیر معصوم

ب. مبدا فاعلی اصلی (ما منه) از واسطی (ما به)

ج. عین ربط فاعلی از غایی

د. ذی شان بالذات از بالعرض

ه. خلافت کامل از نسبی

و. جهت ربط - از سمت حق تعالی (اضافه اشراقی) یا از سوی ممکن (امکان فقری).

منابع

۱. جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۸۹ج). آفاق اندیشه. به تحقیق علی اسلامی. قم: اسرا.
۲. جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۸۸). ادب فنای مقربان. به تحقیق محمد صفایی. قم: اسرا.
۳. جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۸۹الف). ادب فنای مقربان. به تحقیق محمد صفایی. قم: اسرا.
۴. جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۹۰). ادب فنای مقربان. به تحقیق حیدری فرد و ابراهیمی. قم: اسرا.
۵. جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۸۹ب). تفسیر موضوعی قرآن کریم: سیره پیامبران در قرآن. قم: اسرا.
۶. جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۸۴). تفسیر موضوعی قرآن کریم: حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: اسرا.
۷. جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۸۶). ریح مختوم. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسرا.
۸. جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۸۷). عین نضاح: تحریر تمهید القواعد. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسرا.
۹. حسن زاده آملی. حسن. (۱۳۸۷). شرح فارسی الأسفار الأربعة. قم: بوستان کتاب قم.
۱۰. حسن زاده آملی. حسن. (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۱. خمینی. روح الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی قدس سره. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. طباطبایی. محمد حسین. (۱۴۰۲). نهاية الحکمة. با تعلیقات علی امینی نژاد. قم: آل احمد.
۱۳. طباطبایی. محمد حسین. (۱۴۱۶). نهاية الحکمة. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۴. صدرالدین شیرازی. محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. با حاشیه علامه طباطبائی. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۱۵. عصار. محمد کاظم. (۱۳۷۶). رساله بدهاء. در مجموعه آثار عصار. تهران: امیر کبیر.
۱۶. عصار، محمد. (۱۳۸۶). پاسخ نامه: پاسخ به ۲۱ سوال اعتقادی و فلسفی. قم: بوستان کتاب.
۱۷. فاضل تونی. محمد حسین. (۱۳۸۶). تعلیقه بر شرح فصوص الحکم: مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی. قم: مطبوعات دینی.
۱۸. کلینی. محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. تهران: الإسلامیة.
۱۹. مجلسی. محمد باقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار. بیروت: دار الوفا.
۲۰. مصباح یزدی. محمدتقی. (۱۳۷۶). نهایه الحکمه و تعلیقات، مترجم: علی اوجیبی. تهران: الزهراء.
۲۱. مطهری. مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار: شرح مبسوط منظومه. تهران: صدرا.

22. Cooper, J. M., & Hutchinson, D.S. (1997). *PLATO Complete Works*. USA: Hackett Publishing.
23. Aristotle. (1999). *Metaphysics*. translated by W. D. Ross. Green Lion Press.
24. Aristotle. (1984) *RepublicIn: The Complete Works of Aristotle*, the Revised Oxford Translation, Edited by Jonathan Barnes. Published by Princeton University Press.

افاضه و استفاضه از نگاه علامه طباطبایی و فخر رازی

فروغ السادات رحیم پور^{*} | آرزو احمدی^{**}

چکیده

مبحث فیض، افاضه و استفاضه از مباحث بنیادی در فلسفه و کلام اسلامی است که تأثیرات گسترده‌ای در عرصه‌های هستی‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی و کلامی دارد. این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی صورت پذیرفته است به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های دو متفکر بزرگ جهان اسلام، فخر رازی و علامه طباطبایی، در خصوص شرایط و عوامل مؤثر در افاضه و استفاضه می‌پردازد. هر دو متفکر بر این باورند که تحقق افاضه الهی وابسته به صفاتی همچون علم، قدرت و جسمانی نبودن است و موجودات مجرد به‌عنوان واسطه‌های انتقال فیض به عالم ماده عمل می‌کنند. با این حال، فخر رازی بر اساس مبانی کلامی خود، خصوصاً خصوصاً قدرت مطلق الهی و حاکمیت جبر بر افعال انسان، معتقد است که فیض به طور مستقیم از خداوند افاضه می‌شود و انسان تنها زمینه‌ساز دریافت آن است. در مقابل، علامه طباطبایی با پذیرش قاعده الواحد و تأکید بر اراده و اختیار انسان، معتقد است که استفاضه تنها به عنایت الهی وابسته نیست و انسان باید با خواست و اراده خود شرایط بهره‌مندی از فیض را فراهم کند. این تحقیق در نهایت نشان می‌دهد که دیدگاه علامه طباطبایی به دلیل تبیین روشن‌تر و جامع‌تر از نحوه تحقق فیض الهی در قوس صعود و نزول وجود، از استحکام بیشتری برخوردار است.

کلیدواژه‌ها

نظریه فیض، افاضه، استفاضه، قوس نزول، قوس صعود، علامه طباطبایی، فخر رازی.

* دکترای تخصصی و دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول).

(f.rahimpour@tr.ui.ac.ir)

** کارشناسی ارشد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (arezo01220ahmadi@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۶/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷)

□ فروغ السادات رحیم پور، آرزو احمدی، (۱۴۰۴). افاضه و استفاضه از نگاه علامه طباطبایی و فخر رازی، فصلنامه حکمت اسراء،

۳ (۵۰)، ۲۷-۵۴. | doi: 10.22034/isra.2025.527296.2090

مقدمه

نظریه فیض یکی از مباحث بنیادین فلسفه است که ریشه‌های آن به دوره افلاطون بازمی‌گردد. مطابق این نظریه، فیض نوعی ایجاد است که در آن فیاض، در عین مصدریت و صدور، بر کمالات خود باقی می‌ماند. موجودات از او جدا نیستند، اما در عین حال، خود او نیز محسوب نمی‌شوند. از آنجا که هستی حقیقی منحصر در ذات خداوند است، افعال او تابع اغراض نیست و هدفی جز ذات متعالی خویش ندارد. همچنین، ذات الهی که هستی‌بخش ازلی و ابدی است، از منع و امساک منزّه بوده و فاعلیت او همواره استمرار دارد؛ در نتیجه، فیض او نیز ازلی، ابدی و غیرمنقطع خواهد بود.

این نظریه در مکتب نوافلاطونیان گسترش یافت و از طریق حکمای اسلامی، با آموزه‌های وحیانی سازگار شد. فلوطین بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی، پیدایش کثرت از وحدت را بر اساس آموزه فیض تبیین می‌کند. به باور او فیض به نحو ضروری تنها از تعقل مبدأ اول نسبت به ذات خویش پدید می‌آید و نیازمند امری بیرون از ذات او نیست. ضرورت فیض نیز مقتضای کمال و غنای مطلق اوست؛ (فلوطین، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۶۶۸-۶۷۰ و ۷۲۶-۷۲۷) چرا که هر موجودی که به مرتبه کمال برسد، وجودش در خود محصور نمی‌ماند بلکه منشا صدور موجودات دیگر می‌گردد. او بر نقش واسطه‌های فیض تأکید دارد و تصریح می‌کند که تنها عقل اول است که بی‌واسطه از مبدأ اول صادر می‌شود، ولی پیدایش سایر موجودات به واسطه‌ها؛ یعنی عقول مفارق و نفوس فلکی پیوند خورده است. (فلوطین، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۷۱۵-۷۱۶ و ۲۵۵)

کندی مفهوم فیض را برای وجود بخشی و اعطای حقیقت اشیاء به کار می‌برد و با تمایز میان فاعل حقیقی و فاعل مجازی، به تبیین نظریه فیض می‌پردازد. مطابق گفتار او ویژگی فاعل حقیقی که منحصر در خداوند است ایجاد اشیاء از عدم است. در مقابل، ماسوای خداوند، همگی فاعل‌های مجازی‌اند که خود، از مافوق متأثر می‌شوند و در موجودات مادون اثر می‌گذارند،

بی‌آنکه خاصیت وجودبخشی داشته باشند. از دیدگاه او، خداوند به عنوان علت نخستین، وجود را بی‌واسطه به منفعل اول و با واسطه به سایر منفعل‌ها افاضه می‌کند. (کندی، ۱۹۷۸، ص. ۱۳۳-۱۳۶)

نزد فارابی فیض، معلول علم واجب الوجود به ذات خویش است؛ بدین معنا که آفرینش عالم از علم خداوند به ذات خود - که عین علم او به ماسوا نیز هست - سرچشمه می‌گیرد. (فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۵۸-۵۹) پیدایش کثرت در عالم آفرینش از رهگذر وسائط فیض ممکن می‌شود و این کثرت ناشی از دو چیز است: نخست تعقل هر یک از مبادی فیض به ذات خویش و دوم تعقل آنها نسبت به مبدأ خود. (فارابی، ۱۹۸۶، ص. ۶۱)

از دیدگاه ابن سینا فیض منحصر به فاعلی است که فعل او دائمی بوده و بی‌نیاز از عوض و غرض است. بدین سان فاعلیت خداوند و عقول بر سبیل فیض تحقق پیدا می‌کند؛ زیرا صدور موجودات از آنها نه به علت غایتی بیرون از ذات، بلکه به مقتضای کمال و تمامیت ذاتی ایشان است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۸۱ و ۱۰۰) خداوند فاعل حقیقی تمام موجودات است و هر چیزی به طور ضروری از او فیضان می‌یابد. در حقیقت، فیض، معلول علم واجب الوجود به ذات خویش است؛ علمی که عین علم به نظام احسن موجودات است. ابن سینا همچون فارابی کثرت موجود در عالم آفرینش را از طریق سلسله طولی عقول به عنوان وسائط فیض تبیین می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ج. ۲، ص. ۴۰۲ و ۴۰۵-۴۰۷)

نظریه فیض در اندیشه میرداماد متناظر با مبنای او در اصالت ماهیت تبیین می‌شود. از منظر او افاضه، نفس ابداع و تحقق بخشی به ماهیات است. (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۵۶) وجود حق تعالی به نحوی است که منشاء صدور و پیدایش نظام هستی قرار می‌گیرد؛ بدین معنی که پس از تعلق علم ازلی خداوند به این حقیقت که موجودی از ممکنات، قابلیت و استعداد پذیرش فیض را داراست، بر اساس همان علم و به واسطه اراده ناشی از آن، ذات و جوهر معلول تحقق می‌یابد. او مراتب هستی را بر حسب نحوه تعلق و ارتباط آنها با حق تعالی شامل موجودات دهری، همچون عقول که از قید زمان و ماده منزه‌اند؛ موجودات مسبوق به قوه و ماده مانند افلاک و موجودات زمانی که در عالم

طبیعت در بستر دگرگونی و تجدد تحقق می‌یابند، در نظر می‌گیرد. (میرداماد، ۱۳۷۴، ب، ص. ۶۸ و ۷۱-۷۳)

ملاصدرا نیز مانند فیلسوفان پیش گفته، خداوند را مبدأ علی‌الاطلاق فیض و وجود می‌داند و معتقد است که ذات او عین خیریت و فیاضیت است. از این روی افاضه وجود لازمه ذات متعالی اوست و صدور موجودات جز تجلی و ظهور این فیاضیت مطلق نخواهد بود. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۳۳۳) فیض الهی مطلق و نامحدود است و مراتب هستی هریک به اندازه ظرفیت وجودی خویش از آن بهره‌مند می‌شوند؛ زیرا واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع جهات است و از چنین وجودی محال است که تنها برخی از موجودات صادر شوند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۳۹۴) از نظر ملاصدرا تنزل تدریجی و مرتبه به مرتبه فیض از مبدا اعلی، مستلزم نوعی تقرب وجودی میان علت و معلول است. از این روی وجود واسطه‌های فیض ضروری است تا سبب حصول تقرب وجودی میان مراتب نازله وجود و مبدا اعلی شوند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۴۲-۱۴۳)

در میان اندیشمندان فرق اسلامی، إخوان‌الصفاء به نظریه فیض باور داشتند. از نظر آن‌ها خداوند اصل و علت همه موجودات است و او در همه چیز و با همه چیز حاضر است، بی آن‌که این حضور مستلزم امتزاج و اختلاط باشد. رابطه خداوند با عالم آفرینش همانند رابطه متکلم با کلام خویش است؛ همان‌گونه که کلام در فرض سکوت متکلم معدوم می‌شود، موجودات نیز هویت و استقلال‌ی جز در پرتو صدور از علت ندارند. افزون بر این، ایشان کیفیت صدور کثرت از مبدأ واحد را در چهارچوب نظام طولی و سلسله مراتبی تبیین می‌کنند. (إخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۳۴۹-۳۵۲)

مسئله فیض همواره مورد توجه پژوهشگران و متفکران بوده است و تاکنون کتاب‌ها و مقالات متعددی در این زمینه به رشته تحریر در آمده است. از جمله این آثار می‌توان به «فیض و فاعلیت وجودی» نوشته سعید رحیمیان، «تاملی در ازلیت فعل الهی» نوشته محمدحسین قدردان قراملکی، «واکاوی حقیقت حیات طیبیه، مراحل و عوامل وصول به آن از دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته مهدی زندیه، «مفهوم شناسی استعداد به مثابه یکی از عوامل رشد در قرآن از منظر علامه طباطبایی و

صدرالمتالهین» نوشته جمیله علم الهدی، اشاره کرد. این مطالعات عمدتاً به دو محور اساسی پرداخته‌اند: نخست، نظام فیض، تبیین وساطت در خلقت و مسئله قدم و ازلیت فعل الهی؛ دوم، نسبت میان استعداد و ظرفیت وجودی انسان و افاضه الهی. در پژوهش حاضر دیدگاه علامه طباطبایی بر پایه فلسفه متعالیه و کلام شیعه و فخر رازی بر اساس فلسفه مشاء و کلام اشعری درباره شرایط و عوامل موثر در افاضه، چگونگی بهره‌مندی از فیض (استفاضه) و نقش اراده و اکتساب انسان در دریافت مواهب و فیوضات الهی، بررسی و مقایسه شده است. بررسی اجمالی پیرامون این مسئله نشان می‌دهد که تاکنون پژوهش مستقلی در این زمینه انجام نشده است. با توجه به این که تبیین شرایط و عوامل موثر در افاضه و استفاضه، امکان ارائه نگرشی جامع‌تر برای فهم نظام فیض فراهم می‌آورد، همچنین می‌تواند ما را در اتخاذ دیدگاهی صحیح‌تر نسبت به خدا، جهان و انسان یاری کند، این پژوهش بر آن است تا این مسئله را از منظر علامه طباطبایی و فخر رازی مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که فیض، بر اساس قاعده و متناسب با ظرفیت وجودی موجودات، به آن‌ها می‌رسد و تابع تصادف و اتفاق نیست. همچنین، این موضوع در چارچوب قوس نزول و قوس صعود قابل تحلیل است. در قوس نزول، فیاض بودن خداوند مستقل از اراده و کسب انسان است و در عین حال، عدل، حکمت و رحمت او دائمی می‌ماند. در مقابل، در قوس صعود، اراده، اختیار و اکتساب نقش اساسی در نحوه بهره‌مندی از فیوضات الهی ایفا می‌کنند.

۱. دو مستند مبانی فخر رازی و علامه طباطبایی در مبحث فیض و افاضه

در میان اصول و مبانی نظام فکری علامه طباطبایی و فخر رازی، برخی موارد به‌طور خاص در مبحث فیض و افاضه مورد استناد قرار می‌گیرد. از این رو، ضروری است که ابتدا این مبانی به اختصار بررسی شود.

۱-۱. قدرت مطلق الهی و حاکمیت جبر یا اختیار بر فاعلیت انسان

از دیدگاه فخر رازی، قدرت خداوند عام و مطلق است و همه موجودات را در بر می‌گیرد. او با استناد

به ممکن الوجود بودن ماسوای حق تعالی و تساوی نسبت ذات الهی با همه موجودات، به عمومیت قدرت خداوند قائل است. بر این اساس، وی معتقد است که در عالم هستی، تنها خداوند قادر به تأثیر و ایجاد است، درحالی که سایر ممکنات، بدون آنکه بتوانند در غیر خود اثر بگذارند، صرفاً پذیرای فیض الهی اند. (رازی، بی تا/الف، ج. ۱، ص. ۳۳۳-۳۳۵) فخر رازی این اطلاق و عمومیت قدرت الهی را به افعال و اراده انسان نیز تسری می دهد و از این طریق، جبر در اعمال آدمی را اثبات می کند. به اعتقاد او، افعال انسان ممکن الوجود است و در تحقق خود نیازمند علت است. از آن جا که تسلسل محال است، سلسله علل و اسباب درنهایت به واجب الوجود منتهی می شوند؛ در نتیجه خداوند موجد و خالق افعال بندگان است. (رازی، بی تا/ب، ج. ۲، ص. ۵۱۶-۵۱۷) با این حال فخر رازی به منظور تبیین نسبت افعال اختیاری انسان با قدرت مطلق الهی، نظریه کسب اشاعره را می پذیرد؛ اما با توجه به مبانی فلسفی همچون اصل ضرورت علی و معلولی، تقریری متفاوت از این نظریه ارائه می دهد. از منظر فخر رازی منشأ تحقق هر فعل انسانی، قدرت و علم به مصلحت فعل (داعی) است؛ چرا که با پیوستن داعی به قدرت، علت تامه فعل تحقق یافته و فعل ضرورت می یابد. اما مجموع قدرت و داعی، علت موجد و حقیقی فعل نیست بلکه صرفاً سبب حصول فعل به شمار می آید؛ زیرا هم علت و هم معلول هر دو به واسطه قدرت مطلق الهی ایجاد می شوند. (رازی، ۱۴۱۴، ص. ۳۳) بنابراین آن چه از جانب خداوند است، خلق داعی جازم و افاضه قدرت به انسان است و آن چه به بنده وابسته است، صدور فعل هنگام برخورداری از قدرت و داعی جازم است. (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱، ص. ۲۳۲) چنین تقریری گرچه به ظاهر بر نقش علی قدرت انسان در تحقق افعال تأکید دارد اما قدرت و دیگر علل و اسباب تحقق فعل را حاصل افاضه مستقیم خداوند دانسته و درنهایت به نفی اراده و اختیار انسان و در نتیجه اثبات جبر می انجامد.

در مقابل، علامه طباطبایی، هر چند همانند فخر رازی به اطلاق و عمومیت قدرت و اراده الهی باور دارد، اما برخلاف او، این امر را مانع اختیار انسان نمی داند. از منظر وی، موجودات امکانی، از جمله انسان، عین ربط به واجب الوجود بوده و در تمام شئون هستی خود به او وابسته اند؛ باین حال، این

وابستگی با اراده و اختیار انسان منافاتی ندارد، چراکه قدرت و اراده آدمی در طول قدرت و اراده الهی قرار دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۳۰۱) بر این اساس، افعال و آثاری که از انسان صادر می‌شود، پس از تحقق تمامی شرایط وقوع فعل، از جمله اراده، ضروری‌الوجود می‌گردد و همین فعل است که متعلق قدرت و اراده الهی واقع می‌شود. به عبارت دیگر، اراده خداوند بر این تعلق گرفته که انسان از طریق اراده و اختیار خود و در چارچوب علل و شرایط تحقق فعل، به انجام آن پردازد. البته اگر فعل را صرفاً در ارتباط با فاعل بشری و بدون در نظر گرفتن سایر علل و شرایط در نظر بگیریم، ممکن‌الوجود خواهد بود. بدین ترتیب، افعال صادره از انسان در نسبت با اراده الهی، ضروری، اما در نسبت با اراده انسان، ممکن‌الوجود و اختیاری هستند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۱۵۳-۱۵۴)

۲-۱. تأثیر دیدگاه متفکران درباره وجود خداوند بر فاعلیت و افاضه

برداشت هر متفکر از مفهوم وجود خداوند، بر نحوه تبیین او از فاعلیت الهی و افاضه وجود و کمالات تأثیرگذار است. مطابق دیدگاه فخر رازی، معنای «وجود داشتن» همان تحقق در عالم واقع است و این معنا، فارغ از اینکه موجود مورد نظر واجب‌الوجود باشد یا ممکن‌الوجود، تفاوتی نمی‌کند. (رازی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۲۹۱-۲۹۲) از این رو، واجب و ممکن در مفهوم وجود مشترک‌اند. این اشتراک مفهومی، مستلزم آن است که خداوند، ذات و ماهیتی مستقل از وجود داشته باشد، به گونه‌ای که وجود، صفتی عارض بر آن ذات باشد. (رازی، بی‌تا/الف، ج. ۱، ص. ۱۴۳)

در مقابل، علامه طباطبایی نظری متفاوت ارائه می‌دهد و با نفی ماهیت از خداوند، بر آن است که حقیقت وجود، در عین وحدت و بساطت، متضمن کثرت است. به تعبیر دیگر، آنچه موجب اشتراک و تفاوت موجودات است، خود وجود است. از دیدگاه او، وجود، حقیقتی مشکک و ذومراتب است، به این معنا که در مراتب بالاتر، قیود کمتر و سعه وجودی بیشتر می‌شود. بالاترین مرتبه وجود، یعنی ذات واجب‌الوجود، عین وحدت و بساطت است و همه کمالات وجودی را در بالاترین سطح داراست. این تلقی از وجود، مستلزم نفی هرگونه ماهیت از خداوند است. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۱۸-۲۰؛ ۵۳)

۲. مبانی و شرایط افاضه الهی

۱-۲. صفات الهی

علامه طباطبایی بر این باور است که صفات الهی، مظاهر و مراتب ذات‌اند و واسطه‌ای برای رساندن فیض به مادون محسوب می‌شوند. اگر خداوند در مقام احدیت باقی می‌ماند و در مرتبه اسماء و صفات ظهور نمی‌یافت، عالم آفرینش به وجود نمی‌آمد. (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص. ۴۰-۴۶؛ ۶۹) وی نقش مفیض بودن اسماء و صفات الهی را با توجه به مراتب وجودی آن‌ها تبیین می‌کند و معتقد است که میان اسماء و صفات الهی، نوعی ترتب و وابستگی وجودی برقرار است؛ برخی اسماء، فرع بر برخی دیگرند و در نتیجه، مرتبه‌ای پایین‌تر دارند و تأثیر کمتری در افاضه ایفا می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص. ۷۴) در نهایت، همه اسماء الهی به اسمی ختم می‌شوند که جامع کمالات همه اسماء است و از این‌رو، تمامی آثار وجودی جهان هستی به واسطه آن افاضه می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۸، ص. ۴۶۳-۴۶۴) فخر رازی نیز مانند علامه طباطبایی، اسماء و صفات الهی را در افاضه مؤثر می‌داند. با این تفاوت که او صفات الهی را خارج از ذات ربوبی و زاید بر آن می‌داند و معتقد است که خداوند، با اتصاف به این صفات، موجودات را از وجود و کمالات بهره‌مند می‌سازد. (رازی، بی‌تا/الف، ج. ۱، ص. ۲۲۳-۲۳۱) در اینجا، به برخی از صفات الهی که نقش محوری در افاضه دارند پرداخته می‌شود.

۱-۱-۲. علم

از نظر فخر رازی، علم الهی به شرط آنکه جامع، تغییرناپذیر و زوال‌ناپذیر باشد، در افاضه الهی مؤثر خواهد بود. این تأثیر از دو جهت قابل بررسی است:

الف) اتقان و استحکام آفرینش: علم الهی سبب می‌شود که همه چیز مطابق مصلحت و منفعت واقعی‌اش تحقق یابد و هر موجود در جایگاه متناسب با خود قرار گیرد.^۱ در صورت فقدان این

۱. فخر رازی در کتاب المباحث المشرقیه در این مطلب تردید کرده و بر این باور است که اگر سبب اتصاف موجودات به صفات و ویژگی‌های گوناگون، علم خداوند به این مطلب باشد که موجودات صرفاً با برخورداری از این صفات می‌توانند به کمال و غایت وجودی خود دست یابند، صدور افعال از خداوند معطل به اغراض خواهد بود که بطلان آن آشکار است. (رازی، بی‌تا/ب، ج. ۲، ص. ۴۸۰-۴۸۴)

ویژگی، تضاد و تعارض میان موجودات و حتی اجزای یک موجود واحد به وجود می‌آید. به این ترتیب هر جزء به وسیله جزء دیگر و هر موجود به واسطه موجود دیگر از بین می‌رود یا آثار خود را از دست می‌دهد که نتیجه آن، فساد و تباهی آفرینش خواهد بود. (رازی، ۱۳۹۶، ص. ۲۹۴-۲۹۵)

ب) تحقق اراده الهی: فیاضیت الهی مستلزم اراده است و اراده نیز بدون علم معنا نمی‌یابد. در صورت فقدان علم، اراده‌ای محقق نخواهد شد و در نتیجه، جریان افاضه مختل می‌شود. (رازی، ۱۳۷۳، ج. ۳، ص. ۱۲۵-۱۲۸)

علامه طباطبایی نیز بر این باور است که علم خداوند اولاً به جزئیات و دقایق موجودات تعلق دارد و ثانیاً خالی از جهل، نقصان و تغییر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۶، ص. ۵۳۶-۵۳۷) بنابراین، خداوند موجودات را با نظامی دقیق، درنهایت کمال و استحکام می‌آفریند. در غیر این صورت، آفرینش فاسد و تباه می‌گردد؛ زیرا امکان دارد که موجودات به صفاتی متصف شوند که ضد غایت و کمال وجودی آن‌ها باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۱، ص. ۳۵۹)

با مقایسه دیدگاه این دو متفکر، روشن می‌شود که فخر رازی نقش علم را نه تنها در اتقان و استحکام آفرینش، بلکه در تحقق اراده الهی نیز مؤثر می‌داند. درحالی‌که علامه طباطبایی، تنها به نقش علم در استحکام خلقت اشاره می‌کند و به وابستگی اراده به علم در این مبحث نمی‌پردازد.

۲-۱-۲. اراده

فخر رازی اراده را از صفات ذات و یکی از عوامل مؤثر در افاضه می‌داند. او معتقد است که اختصاص یافتن ممکنات به ذوات و اوصاف گوناگون، ناشی از اراده الهی است. زیرا:

از یک سو، ممکنات در حقیقت و ماهیت امکانی خود متمائل‌اند؛ بنابراین، هر صفتی که برای یکی از آن‌ها محقق شود، برای دیگری نیز امکان تحقق دارد.

از سوی دیگر، فاعل طبیعی یا سماوی نمی‌تواند علت ترجیح و تخصیص ممکنات به صفات مختلف باشد، چراکه نسبت آن‌ها به همه موجودات یکسان است.

در نتیجه، مرجح و مخصّصی غیر از این‌ها لازم است که همان اراده خداوند است. (رازی، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۲۱۸-۲۲۱) اگر اراده الهی لحاظ نشود، هیچ موجودی از فیض وجود بهره‌مند نخواهد شد؛ زیرا لازمه وجود داشتن، تمایز از غیر است و این تمایز بدون اراده الهی تحقق نمی‌یابد. علاوه بر این، چون افاضه الهی قدیم است، اراده نیز باید قدیم باشد، نه حادث؛ چراکه هر حادثی به پدیدآورنده‌ای نیاز دارد و اگر پدیدآورنده‌ای برای آن فرض شود، در صورت معدوم بودنش، تحقق اراده در خداوند ناممکن خواهد بود. (رازی، بی‌تا/الف، ج. ۱، ص. ۱۷۰-۱۷۱) این امر، مستلزم انقطاع جریان فیض است، زیرا قدرت، بدون اراده‌ای که خاصیت آن تخصیص موجودات به صفات گوناگون باشد، تحقق نخواهد یافت.

علامه طباطبایی بر خلاف فخر رازی، اراده را صفت فعل خداوند می‌داند نه صفت ذات. از منظر او، اراده کیف نفسانی است و ماهیتی ممکن دارد و برای خداوند که از امکان و ماهیت مبراست، امکان حصول ندارد. به همین سبب، همانند دیگر صفات ذات، نقش و جایگاهی در جریان افاضه ایفا نمی‌کند، بلکه صرفاً از مظاهر فیض الهی انتزاع می‌شود و جلوه‌های گوناگون فیض خداوند را نشان می‌دهد. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۲۹۶-۳۰۰)

۲-۱-۳. قدرت و نقش آن در افاضه

پس از بررسی جایگاه اراده در افاضه، اکنون باید دید که قدرت الهی چه نقشی در این فرآیند ایفا می‌کند. چنان‌که بیان شد، پیوستگی یا عدم پیوستگی علم و اراده برای تحقق افاضه مورد اختلاف دو متفکر است؛ اما در مورد نقش و جایگاه قدرت، اختلاف قابل‌اعتنایی میان آن‌ها به چشم نمی‌خورد. مطابق رأی فخر رازی، برای این که علم و اراده نقش خود را در افاضه به ظهور برسانند، وجود قدرت ضروری است و ضرورت آن برای تکوین و ایجاد است. (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۹، ص. ۲۳۸-۲۳۹) از نظر او، اگر این صفت لحاظ نشود، جز ذات خداوند و علم و اراده او، موجود دیگری در هستی به ظهور نخواهد رسید. قدرت الهی باید از وصف جامعیت و اطلاق برخوردار باشد.

بدون این وصف، گرچه خداوند به همه ماهیات و صفات موجودات عالم احاطه دارد، اما در صورت محدودیت قدرت، قادر بر ایجاد ذات یا صفات همه یا حداقل برخی از موجودات نخواهد بود. به همین سبب، همواره این امکان وجود دارد که آنچه نقش محوری در بقا، حفظ و تکامل موجودات دارد، افاضه نشود. (رازی، بی تا/ج، ص. ۴۱۶-۴۱۷)

علامه طباطبایی نیز به پیوند ضروری علم و قدرت قائل است و می‌گوید: برای این که علم خداوند از مقام ذات به مقام فعل ظاهر شود، وجود صفتی که ویژگی خاص آن فاعلیت و تأثیرگذاری باشد، ضروری است که همان صفت قدرت است. قدرت خداوند هماهنگ با علم و حکمت اوست و واسطهٔ افاضه وجود و کمالات وجودی به مادون است. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۲۲۰) اگر ذات باری تعالی در عین برخورداری از کمال، فاقد قدرت اثرگذاری باشد، علم الهی در مرتبه ذات باقی خواهد ماند. پس ضروری است که خداوند در مقام مبدأ فیض، قدرتی مطلق و عاری از ضعف و محدودیت داشته باشد. اگر قدرت مطلق نباشد، آنچه در وجود (با جمیع اجزاء و مراتبش) مورد نیاز است، گرچه متعلق علم الهی باشد، نمی‌تواند به تمامه ایجاد شود و این امر مستلزم اختلال در نظام آفرینش خواهد بود. (طباطبایی، بی تا/ب، ص. ۱۶۷-۱۶۸)

با مقایسه دیدگاه دو متفکر در این مبحث، روشن می‌شود که از نظر ایشان، قدرت تنها با وصف اطلاق و جامعیت در جریان افاضه مؤثر است و ملحوظ نبودن وصف اطلاق برای آن، مستلزم نقصان در خلقت و تسری تباهی و اختلال در نظام آفرینش خواهد بود. این تفاوت دیدگاه، ریشه در مبانی متفاوتی هر دو متفکر دارد؛ فخر رازی که بر کثرت در صفات الهی تأکید دارد، قدرت را به‌عنوان یک صفت مستقل در نظر می‌گیرد، در حالی که علامه طباطبایی، آن را شأنی از وجود مطلق و بساطت ذات الهی می‌داند.

توجه به این نکته ضروری است که دیدگاه فخر رازی مبنی بر زیادت صفات بر ذات، مستلزم آن است که ذات الهی محدود و فاقد کمال باشد. این امر با وجوب وجود و بساطت ذاتی حق تعالی

منافات دارد و افاضه وجود و کمالات وجودی را از او محال و ممتنع می‌سازد. در مقابل، علامه طباطبایی با پذیرش این حقیقت که اسماء و صفات، تجلیات و مراتب وجودی حق تعالی هستند، صدور فیض را در چهارچوب نظام علی و معلولی و به شیوه‌ای نظام‌مند تبیین می‌کند، به‌گونه‌ای که بدون آن که مستلزم محدودیت ذات الهی یا نیازمندی او باشد، جریان فیض به نحو مستمر محفوظ خواهد ماند. این تفاوت در تبیین افاضه، نشان‌دهنده دو رهیافت متفاوت به مسئله رابطه ذات و صفات الهی است؛ رهیافتی که صفات را زائد بر ذات می‌داند، و رهیافتی که آن‌ها را تجلیات حقیقت واحد وجود تلقی می‌کند. پذیرش هر یک از این دیدگاه‌ها، پیامدهای مهمی در الهیات و نظام علی و معلولی دارد.

۲-۱-۴. نفی و اثبات ماهیت برای خداوند و رابطه با افاضه

گفتیم که مطابق رای فخر رازی خداوند منشا و مبدا فیض است و از آن‌جا که وجود و کمالات وجود از او افاضه می‌شود، ضروری است که اولاً برای ذات الهی علاوه بر وجود، ماهیت هم لحاظ شود و ثانیاً این ماهیت و ذاتی متفاوت از ماهیت سایر موجودات باشد. ضرورت اخیر بدان سبب است که اگر ذات و ماهیت خداوند همانند سایر ذوات باشد آنگاه به حکم قاعده حکم الامثال فیما یجوز و لایجوز واحد، سایر موجودات هم باید بتوانند افاضه داشته باشند، حال آن که برای ذات الهی در این امر مثل و شریکی وجود ندارد. (رازی، بی‌تا/الف، ج. ۱، ص. ۱۳۸-۱۴۲) فرض این که حقیقت خداوند منحصر در وجود باشد نیز منتفی است زیرا در این فرض، خداوند هم فردی از افراد نوع واحدی به نام وجود به شمار می‌رود و از آن‌جا که افراد نوع واحد در لوازم مساوی هستند لازم می‌آید که خداوند هم به صفات ضعف و نقصی که در ممکنات است متصف شود و در نتیجه، جریان فیض از او امکان‌پذیر نخواهد بود. (رازی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۳۰۶)

علامه طباطبایی بر خلاف فخر رازی، ذات خداوند را وجود محض و مطلق می‌داند و به نفی هرگونه ماهیت از ذات الهی می‌پردازد. از نظر او خداوند مبدا و منشا وجود و کمالات وجود است

و باید به لحاظ حقیقت و ذاتش، جامع همه کمالات وجودی باشد. در غیر این صورت یا باید از خداوند که فاقد کمالات است، وجود و کمالات وجود صادر شود که بدیهی البطلان است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۵۱؛ ۲۷۶) یا با فرض نقصان ذات، باید عاجز از افاضه باشد که این امر مستلزم این است که عالم آفرینش - با تمام شئون و مراتبش - از جانب خداوند ایجاد نشده باشد. (طباطبایی، بی تا/الف، ج. ۵، ص. ۱۳۷)

با توجه به استدلال فخر رازی و علامه طباطبایی باید گفت افاضه مشروط به این است که خداوند از حیث ذات و حقیقتش با سایر موجودات متفاوت باشد، با این تفاوت که علامه طباطبایی این تفاوت را در وجود واجب الوجود می داند ولی فخر رازی آن را در ماهیت خداوند جست و جو می کند. نظر فخر رازی پیرامون ذات الهی، خداوند را محدود و مقید به حدود و تعینات ویژه می کند و با بساطت و اطلاق ذاتی او در تعارض است؛ چرا که ماهیت حد و قید وجود است و همواره دلالت بر نوعی محدودیت دارد. پذیرش این دیدگاه مستلزم آن است که جریان فیض منقطع شود و در نتیجه عالم آفرینش فاسد و تباه گردد. در مقابل علامه طباطبایی با پذیرش تشکیک در مراتب وجود، بر بساطت و اطلاق ذاتی خداوند تاکید می کند و او را فیاض علی الاطلاق می داند. از این روی نه تنها تبیین جامع تری از بقا و استمرار افاضات ارائه می دهد، از اشکالات و محدودیت های نظری دیدگاه فخر رازی همچون محدودیت ذات الهی و انقطاع فیض، مصون می ماند. بر این اساس دیدگاه علامه طباطبایی که بر نفی ماهیت از خداوند تاکید دارد، در مقایسه با دیدگاه فخر رازی، قوت و استحکام نظری بیشتری در تبیین مسئله فیض و فیاضیت خداوند دارد.

۲-۱-۵. ارتباط میان جسمانی نبودن خداوند با افاضه

فخر رازی معتقد است میان فیاض بودن خداوند و عدم جسمانیت او رابطه ای انفکاک ناپذیر برقرار است. استدلالی که برای این مدعا آورده است این است که اگر خداوند جسم باشد باید به تمام آثار و لوازم جسمانیت متصف شود و محدود بودن و زوال پذیری از جمله این لوازم است که به

روشنی با فیاض علی الاطلاق بودن منافات دارد. علاوه بر این اجسام حادث‌اند و در فرض جسمانیت خداوند، باید حدوث او را پذیرفت و این به معنای انقطاع جریان فیض و نابودی عالم آفرینش است. (رازی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۸-۳۱) از سوی دیگر اجسام از طریق قوه جسمانی و برقراری نسبت مکانی خاص با اشیاء، بر آن‌ها تاثیر می‌گذارند. اگر خداوند جسم باشد باید به واسطه قوه جسمانی و برقراری نسبت مکانی با موجودات، آن‌ها را به فیض خود اختصاص دهد. این امر موجب تناقض می‌شود به این معنا که موجودات با افاضه الهی موجود می‌شوند و قبل از افاضه، حظی از وجود ندارند تا بتوانند با برقرارکردن نسبت مکانی، از فیض او بهره‌مند شوند. حاصل کلام این‌که لازمه جسم‌بودن خداوند این است که هیچ موجودی مجرد یا مادی از جانب ذات الهی ایجاد نشود. (رازی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۴۹۳-۴۹۵)

علامه طباطبایی جسمانیت را موجب ضعف و نقص ممکنات می‌داند و همانند فخر رازی بر این باور است که میان فیاض‌بودن خداوند و عدم جسمانیت او پیوندی وثیق برقرار است. استدلال‌های علامه طباطبایی برای اثبات این‌که جسمانی بودن، صدور فیض از خداوند را محال و ممتنع می‌سازد همانند استدلال‌های فخر رازی است؛ به این معنا که با استناد به ویژگی‌های جسم از جمله محدود و مقید بودن و همچنین وابستگی فاعلیت جسم به برقرار کردن نسبت مکانی با معلول، به اثبات منافات میان فیاض‌بودن خداوند و جسمانی بودن او می‌پردازد. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۳۲۶)

۳. شرایط و عوامل مؤثر در استفاضه

در حیات دنیوی که جایگاه استکمال و فعلیت تدریجی و اکتسابی است، انسان‌ها از حیث بهره‌مندی از مواهب و فیوضات الهی از یکدیگر متمایز می‌شوند. فخر رازی این تفاوت را به استعداد و ظرفیت وجودی افراد ارجاع می‌دهد و بر این باور است که عوامل و شرایط خاصی در میزان استفاضه اثرگذارند. علامه طباطبایی نیز هم‌نظر با فخر رازی، خداوند را فیاض علی الاطلاق می‌داند و تمام موجودات را متعلق فیض الهی بر می‌شمارد. اما اختلاف در بهره‌مندی از فیض، به

تفاوت استعداد و قابلیت‌های وجودی بازمی‌گردد. در آثار فخر رازی و علامه طباطبایی، ایمان، علم و معرفت، عمل صالح، دعا و مجاهده با نفس از جمله شرایط و عواملی هستند که زمینه‌ساز بهره‌مندی از افاضه الهی محسوب می‌شوند:

۳-۱. ایمان

ایمان نوعی معرفت، تصدیق قلبی (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص. ۲۷۱-۲۷۲) و اعتقاد مبتنی بر برهان و دلیل است که اقرار زبانی را به همراه دارد. (رازی، ۱۳۹۶، ص. ۱۳۱-۱۳۳) فخر رازی، ایمان به ملائک، انبیا، مبدأ و معاد را عاملی برای افزایش استعداد وجودی در دریافت فیض الهی می‌داند. اما با توجه به دیدگاه خاص او در باب قدرت مطلق خداوند در تمام امور هستی و افعال انسان، تحقق شرایط بهره‌مندی از فیض، از جمله ایمان، را امری اکتسابی و وابسته به اراده و اختیار انسان نمی‌داند. او معتقد است که مقدمات ایمان، یعنی علم به منفعت و مصلحت آن و همچنین اراده‌ای که ایمان را بر کفر ترجیح می‌دهد، گرچه با انضمام به قدرت، موجب تحقق ضروری ایمان در نفس است؛ اما این ضرورت به معنای فاعلیت استقلال‌ی انسان نیست، بلکه ایمان و سایر شرایط آن، همگی به افاضه مستقیم خداوند وابسته‌اند. بدین‌سان، هر چند ایمان مستقیماً در اختیار انسان نیست و صرفاً از مجرای قدرت انسان ظهور می‌یابد، نفس را آماده دریافت فیض می‌سازد. (رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص. ۱۴۸؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۷، ص. ۳۰۲)

علامه طباطبایی بر خلاف فخر رازی، عمل را از مقومات ایمان می‌داند. به باور او، ایمان حقیقتی مرکب از دو بعد نظری و عملی است؛ از این‌رو، تنها تصدیق و اذعان قلبی کافی نیست، بلکه التزام عملی به لوازم ایمان و بروز آثار آن در رفتار نیز ضروری است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص. ۳۸۸) وی معتقد است که قدرت، اراده و اختیار انسان در طول قدرت و اراده الهی قرار دارد. بنابراین، اولاً قدرت خداوند با اختیار انسان تعارضی ندارد، ثانیاً جبر بر افعال انسان حاکم نیست، و ثالثاً شرایط مؤثر در استفاضه، از جمله ایمان، اکتسابی و حاصل اراده و اختیار انسان است. اما در هر صورت، این عوامل تنها موجب افزایش ظرفیت وجودی برای دریافت فیض خواهند شد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص. ۱۶۲-۱۶۷)

۳-۲. عمل صالح

فخر رازی انجام عمل صالح را مشروط به تحقق مقدماتی می‌داند که هر یک، شرط لازم و ضروری مقدمه بعدی است. از نظر او، نخستین مرحله در صدور افعال صالح، علم به منفعت و مصلحت آن‌هاست. با افاضه چنین علمی، دیگر مقدمات همچون اراده و قدرت ضرورت می‌یابند و در نتیجه صدور افعال صالح از انسان واجب و ضروری می‌شود. از این رو هر چند عمل صالح از مجرای قدرت انسان تحقق می‌یابد اما قدرت نقشی در صدور آن ندارد؛ زیرا علم، قدرت و سایر شرایط موثر در صدور فعل نه برخاسته از اراده و اختیار انسان، بلکه وابسته به افاضه مستقیم خداوند است. (رازی، ۱۴۰۷، ج. ۹، ص. ۳۹-۴۳؛ رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۷، ص. ۳۰۲) افزون بر این، عواملی چون ماهیت نفس هنگام حدوث، کیفیت خاص مزاج و محیط تربیتی نیز در صدور افعال از نفس نقش دارند. (رازی، ۱۴۰۷، ج. ۷، ص. ۱۴۲-۱۴۳) استمرار در اعمال صالح، موجب شکل‌گیری ملکه‌ای راسخ در نفس می‌شود که به واسطه آن، درجات برتر علم و معرفت بر انسان افاضه خواهد شد. (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۷، ص. ۲۱۴-۲۱۵) در مقابل، علامه طباطبایی بر این باور است که انسان می‌تواند نسبت به افعال صالح آگاهی یافته و با اراده و اختیار خود به سمت آن‌ها حرکت کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲۰، ص. ۵۰۰) از منظر او، بستر زندگی اجتماعی از یک سو، و مزاج و ترکیب بدنی از سوی دیگر، زمینه‌ساز شکل‌گیری ملکات نفسانی خاص و افعال متناسب با آن‌ها هستند. اما تأثیر این عوامل از حد اقتضا فراتر نمی‌رود و موجب ضرورت در صدور افعال نمی‌شود. علامه طباطبایی، با تأکید بر نقش اراده و اختیار در تحصیل اعمال صالح، بر این نکته تأکید دارد که پس از تحقق چنین اعمالی، نفس انسان مستعد دریافت فیض از مبدأ اعلی خواهد شد و به مراتب والاتری از علم و قدرت دست خواهد یافت. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۲، ص. ۴۹۱-۴۹۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۷، ص. ۴۶۵-۴۶۸) این دیدگاه، برخلاف فخر رازی، نشان‌دهنده تعامل علی بین افعال انسان و فیض الهی در قالب یک نظام طولی است که در آن، اختیار انسان نقشی اساسی دارد.

۳-۳. شناخت ذات و صفات الهی

علامه طباطبایی در نگرش خود به معرفت الهی به‌عنوان شرطی بنیادین برای بهره‌مندی از فیض الهی تأکید دارد و معتقد است که دستیابی به این معرفت از طریق شناخت نفس ممکن است، نه از طریق علم حصولی. بر این اساس، در نظرایشان، هنگامی که انسان با پیروی از دستورات الهی و رهایی از تعلقات دنیوی، به تدبر در ذات خود پرداخته و خود را می‌شناسد، مسیر شهود پروردگار برای او گشوده می‌شود. از این منظر، با کسب معرفت خداوند، انسان به تدریج به افاضه‌های الهی دست می‌یابد و مراتب بالاتری از شناخت حقیقت وجودی خود را تجربه می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۷۸-۸۳)

در مقابل، فخر رازی معرفت الهی را شناخت حقیقت خداوند و درک عمیق از صفات جلال و جمال او می‌داند و به‌طور مشابه با علامه طباطبایی، بر ارتباط مستحکم میان معرفت الهی و بهره‌مندی از فیض تأکید می‌کند. به باور او، افاضه چنین معرفتی بر قلب انسان، زمینه‌ساز دستیابی به مراتب برتر علم و معرفت می‌شود. در این فرایند، معرفت به‌گونه‌ای تحقق می‌یابد که با شناخت حصولی تفاوت دارد و موجب رشد و کمال نفس می‌گردد. (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۴، ص. ۵۱۶؛ رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۹، ص. ۹۱-۹۲)

۳-۴. ریاضت و مجاهده با نفس

ریاضت، در نظر فخر رازی، به‌عنوان فرآیندی برای پاکسازی نفس از حجاب‌ها و موانع رسیدن به حقیقت، جایگاه ویژه‌ای دارد. از دیدگاه او، مجاهده با نفس باعث می‌شود که قوه عاقله بر سایر قوا مسلط شود و به تدریج انسان از وابستگی‌های جسمانی خود رها گردد و به عالم مجردات متصل شود. نفسی که در این مسیر گام برمی‌دارد، با استکمال قوای نظری و عملی خود، به تدریج در شمار اولیاء الهی قرار می‌گیرد و در نهایت به مدد فیض الهی به مقام نبوت نائل می‌شود. (رازی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۵۹۰-۶۰۵) با این حال، فخر رازی شرایط و عواملی که به بهره‌مندی از فیض منجر می‌شود را به‌طور کامل اکتسابی نمی‌داند؛ اما در این بخش از دیدگاه او برخی از متعلقات ریاضت به‌طور غیرافاضی و اکتسابی قابل تحقق است.

علامه طباطبایی نیز ریاضت و مجاهده با نفس را شرطی ضروری برای بهره‌مندی از فیض الهی می‌داند. وی همانند فخر رازی بر این باور است که ریاضت موجب رهایی از تعلقات دنیوی و اتصال به عالم مجردات می‌شود. در دیدگاه علامه طباطبایی، انسان‌هایی که با اراده و اختیار خود در مسیر ریاضت گام می‌زنند، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

گروه اول افرادی هستند که به‌طور فطری مزاج معتدلی دارند و قوه عاقله آن‌ها به‌راحتی بر قوای نفسانی مسلط می‌شود. برای این افراد، سیر استکمالی به‌طور طبیعی به اتصال به عالم مثال و عقل منجر می‌شود و برخی از آن‌ها به کمک فیض الهی به مقام نبوت دست می‌یابند. (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص. ۴۰۷-۴۰۹؛ ۴۲۵)

گروه دوم افرادی هستند که به‌واسطه مزاج غیر معتدل فطری خود، لازم است با تلاش بیشتر در مسیر عمل به دستورات الهی و مجاهده با نفس، قوای نفسانی خود را به اعتدال برسانند. این افراد، متناسب با مقام و مرتبه خود یا به اولیاء الهی می‌پیوندند یا به مدد فیض الهی به مقام ولایت و امامت نائل می‌شوند. (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص. ۴۰۹-۴۱۲)

از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی، مقام نبوت و ولایت به‌طور خاص افاضات ویژه‌ای را به دنبال دارد. این افاضات شامل وحی، علوم غیبی، (رازی، بی‌تا/ب، ج. ۲، ص. ۴۱۸-۴۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۲۸، ص. ۴۲۵-۴۲۶) دخل و تصرف در عالم مادی، (رازی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۶۵۶-۶۶۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۹۸-۲۱۰) عصمت از رذایل اخلاقی، (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۵، ص. ۱۲۴-۱۲۷؛ رازی، بی‌تا/الف، ج. ۲، ص. ۱۱۵-۱۱۹) دریافت معانی از عالم مجردات، (رازی، ۱۴۰۷، ج. ۷، ص. ۳۲۹-۳۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۴، ص. ۲۰۷) و اطلاع از اخبار گذشته و آینده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۱، ص. ۳۶۹-۳۷۱؛ رازی، بی‌تا/ب، ج. ۲، ص. ۴۱۸-۴۲۳)

۳-۵. دعا

از منظر فخر رازی، دعا به‌عنوان درخواست عنایت الهی، از ایمان و معرفت غیراکتسابی نفس نسبت به خداوند نشأت می‌گیرد. به باور او، دعا همچون سایر افعال انسان، از آن رو که از مجرای اراده و قدرت انسان ضرورت می‌یابد، به‌ظاهر به قدرت و اراده انسان مستند است؛ اما از آن جا که

قدرت، اراده و افعال انسان همگی به جعل و افاضه مستقیم خداوند وابسته‌اند، فاعل حقیقی دعا خداوند است و انسان بدون آن که تاثیری در فعل خود داشته باشد، مجرای تحقق آن به‌شمار می‌آید. در حین دعا، حالتی خاص در نفس انسان به وجود می‌آید که زمینه‌ساز صدور آثار از واسطه‌های فیض می‌شود. (رازی، ۱۴۰۷، ج. ۷، ص. ۲۷۲؛ رازی، ۱۴۱۴، ص. ۳۳) با این حال، صدور این آثار به شرایط خاصی بستگی دارد، از جمله اینکه درخواست دعا با قضا و قدر الهی هم‌راستا باشد. در این صورت، خداوند درخواست بنده را از طریق ملائک به او افاضه می‌کند. اما اگر درخواست دعا مخالف قضا و قدر الهی باشد، چیزی غیر از آنچه که خواسته شده به بنده داده خواهد شد. (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۵، ص. ۲۶۵)

علامه طباطبایی نیز به اهمیت دعا در فرآیند استفاضه تأکید می‌کند و بر این باور است که تأثیر دعا در نظام آفرینش به علم و معرفت داعی به این حقیقت بستگی دارد که خداوند فاعل حقیقی و مستقل در هستی است و سایر علل مجرای فیض او هستند. با درک این حقیقت، نفس انسان می‌تواند هنگام دعا از سایر علل و اسباب منقطع شده و به عالم مجردات اتصال یابد و از فیوضات الهی بهره‌مند شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۴۵-۴۷؛ ۵۵-۵۷)

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، فخر رازی با تسری قدرت و اراده مطلق الهی به تمامی افعال انسان، جایگاهی برای اراده و اختیار انسانی قائل نیست. از این رو، نفوس انسانی با صفات و ویژگی‌های مختلف، از طریق افاضه مستقیم خداوند استکمال می‌یابند و متناسب با سیر استکمالی خود از فیوضات الهی بهره‌مند می‌شوند. این دیدگاه هرچند به مطلق بودن اراده الهی تأکید دارد و هرگونه محدودیت در افاضه را از بین می‌برد، اما به دلیل نادیده گرفتن اختیار انسان، قادر به تبیین دقیق تفاوت‌های فردی در دریافت فیض نیست. در مقابل، علامه طباطبایی اراده و اختیار انسان را در چارچوب نظام علی و معلولی و در طول قدرت و اراده مطلق الهی می‌داند. از این رو، ایشان معتقد است که انسان با اراده و اختیار خود می‌تواند زمینه و استعداد لازم برای بهره‌مندی از فیض الهی را

فراهم کند. علامه طباطبایی با تأکید بر جایگاه اراده و اختیار انسان در فرآیند استفاضه، نگرشی جامع‌تر از ارتباط میان ظرفیت وجودی فردی و افاضه الهی ارائه می‌دهد.

۴. واسطه‌های فیض و افاضه

در بررسی ساحت الهی و ضرورت فیاض بودن خداوند، اشاره شد که ایصال فیض به موجودات در یک سلسله طولی و منظم از موجودات تحقق می‌یابد. در این راستا، بر اساس دیدگاه فخر رازی، ملائک به‌عنوان واسطه‌های فیض، در مراتب مختلف وجود قرار دارند و هر یک به تناسب مرتبه خود، نقش واسطه‌ای در رساندن فیض به عالم ماده ایفا می‌کنند. مراتب ملائک از این قرار است:

الف) ملائک مقرب

ملائک مقرب به‌عنوان جواهر قدسی، در دریای معرفت الهی غوطه‌ورند، اما این غوطه‌وری در معرفت خداوند، آن‌ها را از تدبیر عالم ماده غافل نمی‌سازد. (رازی، ۱۴۰۷، ج. ۷، ص. ۱۷-۱۸) افاضه‌ی نفس به بدن یکی از فیوضاتی است که از طریق این ملائک تحقق می‌یابد و به‌ویژه در انتقال حیات و نفس به موجودات مادی، نقشی حیاتی ایفا می‌کنند. (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۸، ص. ۱۶۲)

ب) ملائک عملی

در مقابل ملائک مقرب، ملائک عملی به جسم تعلق دارند و از این طریق در عالم ماده تأثیر می‌گذارند. یکی از مراتب این ملائک، «ارواح مدبر» هستند که به‌واسطه‌ی خود و تأثیرگذاری در امور عالم، موجودات مادی را از فیض الهی بهره‌مند می‌سازند. در مرتبه‌ی دیگر، ملائک عملی شامل نفوس بشری می‌شود که در قوای نظری و عملی به استكمال رسیده‌اند. این نفوس به‌ویژه قادرند با استفاده از قوه‌ی نظری خود، از انوار قدسی ملائک بهره‌مند شوند و به‌طور تدریجی در مسیر کمال گام بردارند. همچنین از طریق قوه‌ی عملی خود در عالم ماده به طرق مختلف در فرآیندهای مختلف دخالت کرده و موجودات مادی را از فیض بهره‌مند می‌سازند. (رازی، ۱۴۰۷، ج. ۷،

از دیدگاه فخر رازی، این وسائط فیض تنها به واسطه‌ی اذن و فرمان الهی عمل می‌کنند و آنچه که خداوند اراده کرده است، به وسیله‌ی آن‌ها افاضه می‌شود. در این دیدگاه، خالقیت و ایجاد منحصر به خداوند است. بدین ترتیب، هر امری که به واسطه ملائک و نفوس در عالم ماده تحقق می‌یابد، در حقیقت به افاضه‌ی مستقیم خداوند بستگی دارد. (رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۹، ص. ۱۷۰؛ رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۴، ص. ۲۷۵)

علامه طباطبایی نیز وساطت ملائک در فرآیند افاضه را ضروری می‌داند، اما منشاء این ضرورت را در وحدت و بساطت ذات واجب‌الوجود می‌جوید. به باور ایشان، خداوند از تمام جهات خارجی و عقلی واحد و بسیط است و هیچ‌گونه کثرتی در او متصور نیست. از این رو، تنها یک موجود بسیط و مجرد عقلانی از او صادر می‌شود و سایر موجودات در یک نظام علی و معلولی و از طریق وساطت موجودات شریف و روحانی خلق می‌گردند. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۱۶۵-۱۶۶)

علامه طباطبایی برای تبیین نقش و جایگاه هستی‌شناختی واسطه‌های فیض، از کارکرد آن‌ها در دو عالم خلق و امر سخن می‌گوید. در عالم امر، که عالم مجردات است، وسائط فیض به شرح زیر عمل می‌کنند:

الف) عقول طولی یا عقول فعال

این عقول علاوه بر افاضه‌ی صور عالم عناصر، عقول انسان‌ها را (بر اساس استعداد و ظرفیت وجودی آن‌ها) از قوه و امکان به فعلیت و کمال می‌رسانند و بدین‌سان نقش حیاتی در تکامل عقلانی انسان‌ها دارند. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۲۴۹)

ب) عقول عرضی

برای هر یک از انواع مادی موجودات در عالم عناصر، یک عقل عرضی وجود دارد که به‌عنوان واسطه‌ی فیض، وجود و کمالات وجودی آن نوع را تحقق می‌بخشد و در تدبیر آن‌ها نقش آفرینی می‌کند. تمام آثار و کمالاتی که در انواع مادی مشهود است، از طریق این عقول عرضی افاضه

می‌شود. (طباطبایی، بی‌تا/ب، ص. ۱۷۴-۱۷۵)

ج) ملائک

ملائک، به عنوان موجودات مجرد و جواهر قدسی، در مراتب مختلف خود فیض الهی را نازل کرده و آن را در مسیر مناسب به جریان می‌اندازند. حتی در جزئی‌ترین حوادث عالم ماده، ملائک تأثیر دارند و موجودات عالم ماده را از فیوضات الهی بهره‌مند می‌سازند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۷، ص. ۱۱۳)

در عالم خلق یا عالم ماده، که آمیخته با ضعف و محدودیت است، تنها انسان‌هایی که روند استکمالی آن‌ها در جهت خیر قرار دارد، شایسته‌ی آن هستند که واسطه‌ی رساندن فیض به موجودات مادی شوند. (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص. ۴۲۱) انسانی که در برابر ابتلائات صبر پیشه کرده و به فیض الهی متصل گردیده، از طریق قوه‌ی ربانی خود با عالم مجردات ارتباط برقرار می‌کند و بر نفوس دیگر انسان‌ها تأثیر گذاشته و آنان را به مراتب بالاتری از کمال رهنمون می‌سازد. این انسان‌ها همچنین از طریق وساطت خود، فیوضات ظاهری را به عالم ماده می‌رسانند و موجودات مادی را از آن بهره‌مند می‌سازند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱، ص. ۴۱۰-۴۱۵)

علامه طباطبایی با توجه به ماهیت جوهری وسائط فیض، که عقل آن‌ها را مستقل و ضروری می‌داند، بر این باور است که این وسائط در حقیقت علت‌های ایجادی هستند که تحت فرمان الهی، وجود و کمالات وجود را افزایه می‌کنند. اما اگر به حقیقت وجود نظر شود، این وسائط در واقع وجودهای رابط و غیرمستقل هستند که از هیچ حکمی از جمله علیت و تأثیر برخوردار نیستند. آن‌ها صرفاً معداتی هستند که شرایط لازم برای تقرب موجودات به فیض الهی را فراهم می‌کنند. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص. ۱۷۳؛ ۱۷۶-۱۷۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۷، ص. ۳۹۷)

چنان‌که در بحث‌های پیشین مطرح شد، فخر رازی با تأکید بر قدرت مطلق الهی و علامه طباطبایی با تفکیک میان وجود رابط و مستقل و پذیرش فاعلیت بالتسخیر، جایگاه غیرمستقل وسائط فیض را به‌طور دقیق تبیین کرده‌اند. در این‌جا نکته‌ی مهم این است که نظام فکری فخر رازی در مورد وسائط فیض از انسجام کافی برخوردار نیست. او از یک سو بر قدرت مطلق خداوند و نفی ضرورت وسائط تأکید می‌کند (رازی، بی‌تا/ب، ج. ۲، ص. ۴۳۶-۴۶۶؛ ۵۱۳-۵۱۴) و از

سوی دیگر نقش وسائط فیض را در جریان افاضه و استفاضه می پذیرد و آن‌ها را به طور مفصل شرح می دهد. این تناقض‌ها باعث می شود که دیدگاه فخر رازی در زمینه‌ی وسائط فیض فاقد انسجام و هماهنگی نظری باشد و نتواند به طور روشن و کامل نحوه‌ی تحقق فیاضیت الهی در قوس صعود و نزول وجود را توضیح دهد. در مقابل، علامه طباطبایی با پذیرش قاعده‌الواحد و تنظیم دقیق جایگاه وسائط فیض در چهارچوب نظام علی و معلولی، ارتباط میان وسائط فیض و فیض الهی را به طور منسجم و روشن تری ترسیم کرده و تبیینی جامع از این فرآیند ارائه داده‌اند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، تلاش شد تا شرایط و عوامل مؤثر در افاضه و استفاضه از منظر دو متفکر برجسته، علامه طباطبایی و فخر رازی، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. برآیند دیدگاه‌های این دو متفکر در مورد این موضوع، در نکات زیر به طور جامع و سیستماتیک منعکس شده است:

۱. مبنای اندیشه فخر رازی در باب افاضه به قدرت مطلق الهی و در باب استفاضه به حاکمیت جبر بر افعال انسان و انفعال‌پذیری او در بهره‌مندی از فیض تعلق دارد. از منظر فخر رازی، افاضه و استفاضه تنها وابسته به عنایت و اعطای الهی است و نقش انسان تنها به‌عنوان زمینه‌ساز و بستر دریافت فیض قابل توجه است. در مقابل، علامه طباطبایی با پذیرش مبنای متفاوتی، در موضوع افاضه به قاعده الواحد و در موضوع استفاضه به جایگاه اراده و اختیار انسان و عدم منافات آن با قدرت مطلق الهی استناد می‌کند. از نگاه ایشان، استفاضه و افاضه صرفاً متکی به عنایت و اعطای الهی نیستند، بلکه انسان باید زمینه و استعداد لازم برای بهره‌مندی از فیض را از طریق خواست و اراده خود فراهم آورد.

۲. فخر رازی مفهوم فیاض بودن خداوند را با در نظر گرفتن ذات و ماهیت متفاوت او توضیح می‌دهد، در حالی که علامه طباطبایی این مفهوم را بر اساس وجود صرف و مطلق خداوند تبیین می‌کند.

۳. تحقق افاضه الهی از منظر هر دو متفکر مستند به اوصاف کمالیه‌ای نظیر علم و قدرت و همچنین وجود موجودات مجرد به‌عنوان واسطه‌های فیض است. علاوه بر مجردات، نفوس برخی انسان‌ها نیز می‌توانند واسطه‌های فیض باشند و موجودات عالم ماده را از فیوضات الهی بهره‌مند سازند. در این خصوص، هرچند هر دو متفکر به وجود چنین واسطه‌هایی اشاره دارند، اما در تعیین مصادیق دقیق آن‌ها تفاوت‌هایی میان دیدگاه‌هایشان مشاهده می‌شود.

۴. هر دو اندیشمند بر این باورند که نفس انسان با اتصاف به ویژگی‌های خاصی نظیر ایمان و معرفت الهی مستعد اتصال به عالم مجردات می‌شود و در نتیجه، متناسب با مرتبه وجودی خود از فیوضات الهی بهره‌مند می‌شود. فخر رازی با تأکید بر حاکمیت جبر بر افعال انسان، سایر عوامل مؤثر در استفاضه را ناشی از اراده خداوند می‌داند و برای انسان هیچ نقشی در اکتساب آن‌ها قائل

نیست. در مقابل، علامه طباطبایی با پذیرش اراده و اختیار انسان، به صراحت به نقش انسان در تحقق شرایط و عوامل بهره‌مندی از فیض اشاره می‌کند. بدیهی است که در صورت فقدان این شرایط، نفس از استعداد لازم برای استفاضه بی‌بهره می‌ماند و از فیوضات الهی محروم می‌شود.

۵. به‌طور کلی می‌توان اذعان کرد که نظام فکری علامه طباطبایی در مقایسه با منظومه فکری فخر رازی از استحکام و انسجام نظری بیشتری برخوردار است. دیدگاه علامه طباطبایی، بدون آنکه با تناقضات درونی نظریه فخر رازی مواجه شود، تبیین جامع‌تر و دقیق‌تری از نحوه تحقق فیض الهی در قوس صعود و نزول وجود ارائه می‌دهد. از سوی دیگر، دیدگاه فخر رازی در خصوص افاضه و استفاضه با محدودیت‌ها و اشکالات متعددی مواجه است که از جمله آن‌ها محدودیت‌های ناشی از دیدگاه او در خصوص ذات الهی است. بنابراین، این دیدگاه قادر به ارائه نگرشی جامع و منسجم از نحوه تحقق فیض الهی نیست.

منابع

۱. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ الف). التعليقات. قم: مكتبة الإعلام الإسلامی.
۲. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ب) الشفاء (الإلهیات). قم: مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۳. إخوان الصفاء (۱۴۱۲). رسائل إخوان الصفاء و خلال الوفاء. بیروت: دار الإسلامیة.
۴. كندی. یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۸). رسائل الكندی الفلسفیة. قاهره: دار الفكر العربی.
۵. رازی. فخرالدین. (۱۴۲۰). التفسیر الكبیر. قاهره: مكتب الكلیات الازهریة.
۶. رازی. فخرالدین. (۱۴۰۷). المطالب العالیة من العلم الاهی. بیروت: دار الكتاب العربی.
۷. رازی. فخرالدین. (بی تا الف). الأربعین فی الاصول الدین. قاهره: مكتبه الكلیات الازهریة.
۸. رازی. فخرالدین. (۱۴۱۴). القضاء و القدر. بیروت: دار الكتاب العربی.
۹. رازی. فخرالدین. (بی تا ب). المباحث المشرقیة. قم: بیدار.
۱۰. رازی. فخرالدین. (بی تا ج). المحصل. عمان: دارالرازی.
۱۱. رازی. فخرالدین. (۱۳۸۴). شرح الاشارات و التنبیهاة. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. رازی. فخرالدین. (۱۳۷۳). شرح عیون الحکمة. تهران: موسسه الصادق (ع).
۱۳. رازی. فخرالدین. (۱۳۹۶). شرح اسماء الحسنی للرازی. قاهره: مكتبه الكلیات الازهریة.
۱۴. صدرالدین شیرازی. محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مكتبة المصطفوی.
۱۵. طباطبایی. محمدحسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیرالمیزان. محمدباقر موسوی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
۱۶. طباطبایی. محمدحسین. (۱۴۱۶). نهاية الحکمة. قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلیمة قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۷. طباطبایی. محمدحسین. (بی تا الف). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۱۸. طباطبایی. محمدحسین. (بی تا ب). بدایه الحکمة. قم: جامعه المدرسین فی الحوزة العلیمة قم، موسسه النشر الاسلامی.
۱۹. طباطبایی. محمدحسین. (۱۳۸۸). رسائل توحیدی. علی شیروانی؛ به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: موسسه بوستان کتاب.

۲۰. طباطبائی. محمدحسین. (۱۴۲۸). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی (رساله منامات و نبوات). قم: باقیات.
۲۱. طباطبائی. محمدحسین. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل (رساله ای درباره اعجاز و معجزه). قم: موسسه بوستان کتاب.
۲۲. طباطبائی. محمدحسین. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل (رساله الولایه). قم: موسسه بوستان کتاب.
۲۳. فارابی، محمد بن محمد (۱۹۸۶). آراء اهل المدينة الفاضلة. بیروت: دار المشرق.
۲۴. طباطبائی. محمدحسین. (۱۴۰۵). فصوص الحکم. قم: بیدار.
۲۵. فلوطین. (۱۳۶۶). دوره آثار فلوطین. محمد حسین لطفی. تهران: خوارزمی.
۲۶. میرداماد. محمدباقر بن محمد. (۱۳۷۴ الف). القبسات. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۲۷. میرداماد. محمدباقر بن محمد. (۱۳۷۴ ب). نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء. قم: هجرت.

مبانی فلسفی و الهیاتی حق بشر بر منابع طبیعی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

نحیب الله تابش* | علی محمد حکیمیان**

چکیده

حق بشر بر منابع طبیعی، از مهم‌ترین مفاهیم حقوق محیط زیست و فلسفه اخلاق به شمار می‌آید که در اندیشه اسلامی با تأکید بر مسئولیت، امانت‌داری و عدالت مورد توجه قرار گرفته است. این مقاله با رویکرد تحلیلی-تبیینی، مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حق بشر بر منابع طبیعی را با تأکید بر دیدگاه آیه الله جوادی آملی، بررسی کرده است. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در نظام اسلامی، منابع طبیعی ملک مطلق انسان نیست، بلکه امانتی الهی به شمار می‌آیند و بهره‌برداری انسانی باید در چارچوب اصول توحیدی، اخلاقی، عدالت اجتماعی و رعایت حقوق نسل‌های آینده انجام شود. مفاهیمی همچون خلافت انسان، امین بودن، کرامت و عقل انسان، مبانی الهیاتی و فلسفی بهره‌برداری مسئولانه از منابع طبیعی هستند. در نتیجه، حق بشر بر منابع طبیعی از نظر علامه جوادی آملی، نه به شکل مالکیت مطلق، بلکه به صورت حق مسئولانه و امانت‌دارانه تعریف می‌شود که تحقق آن مستلزم هماهنگی میان مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است.

کلیدواژه‌ها

حق بشر، منابع طبیعی، مالکیت، امانت‌داری، فلسفه اسلامی، عدالت، خلافت انسان.

* دانشجوی دکتری حقوق خصوصی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول). (najibtabesh1994@gmail.com)

** استادیار گروه حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. (amhakimyan@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۷؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۴؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷)

□ نحیب الله تابش، علی محمد حکیمیان (۱۴۰۴). مبانی فلسفی و الهیاتی حق بشر بر منابع طبیعی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی،

doi: 10.22034/isra.2025.499850.2051

فصلنامه حکمت اسراء، ۳ (۵۰)، ۵۵-۷۶.

مقدمه

در اندیشه اسلامی، خداوند متعال خالق و مالک مطلق جهان هستی و منشأ همه حقوق و ارزش‌هاست. انسان در این نظام هستی، نه مالک مستقل، بلکه خلیفه‌ی الهی در زمین است: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰). بر اساس این جایگاه، انسان در برابر نعمت‌ها و منابع طبیعی، امانت‌دار و مسئول است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (احزاب/۷۲). از این رو، بهره‌برداری از منابع طبیعی باید در چارچوب عدالت، رعایت حدود الهی و حفظ حقوق نسل‌های آینده صورت گیرد.

در نگرش اسلامی، رابطه‌ی انسان و طبیعت رابطه‌ای سه‌سویه میان خداوند، انسان و جهان آفرینش است؛ بدین معنا که مالکیت حقیقی از آن خداست، انسان به عنوان خلیفه‌ی الهی مآذون در تصرف است و طبیعت به مثابه امانتی الهی، دارای حرمت و حق بهره‌برداری عادلانه است. این رویکرد، مبنای تفاوت اساسی دیدگاه اسلام با نگرش‌های سکولار و انسان‌محور به محیط زیست و منابع طبیعی است که اغلب بر محور سلطه یا مالکیت مطلق انسان بر طبیعت استوارند.

با وجود اهمیت بنیادین این موضوع در نظام فکری اسلام، بررسی مبانی فلسفی و الهیاتی حق بشر بر منابع طبیعی در آثار متفکران اسلامی، به‌ویژه از منظر آیت‌الله جوادی آملی، کمتر به صورت منسجم مورد مطالعه قرار گرفته است. اندیشه‌های ایشان، با تأکید بر خالقیت، ربوبیت و مالکیت مطلق الهی از یک‌سو و خلافت انسان و امانت‌داری او از سوی دیگر، ظرفیت ویژه‌ای برای بازسازی مفهوم حق بشر بر منابع طبیعی در چارچوب فلسفه‌ی اسلامی دارد.

از این رو، مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی، تفسیری و بر پایه‌ی آثار تفسیری، فلسفی و اخلاقی آیت‌الله جوادی آملی، درصدد تبیین مبانی فلسفی حق بشر بر منابع طبیعی است. این پژوهش تلاش دارد با واکاوی مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اندیشه ایشان، زمینه‌ای برای شکل‌گیری چارچوب نظری منسجم در حوزه‌ی حقوق بشر و عدالت زیست‌محیطی از منظر اسلام فراهم آورد.

۱. مفهوم‌شناسی

برای تحلیل «حق بشر بر منابع طبیعی» ضروری است که مفاهیم کلیدی هم از منظر سنت اسلامی و هم از منظر گفتمان غربی/بین‌المللی روشن شوند. فقدان تمایز میان مفاهیم موجب ابهام و تعارض در موضع‌گیری‌های بعدی می‌گردد؛ از این رو این بخش چهار محور را روشن می‌کند: (الف) چارچوب‌های غربی (تعاریف و تمایزات کلیدی)، (ب) تفاوت «طبیعت» و «منبع طبیعی»، (ج) تفاوت «بشر» و «انسان» و (د) تعریف تلفیقی.

۱-۱. حق

واژه «حق» در لغت، معانی متعددی دارد؛ از جمله می‌توان به «ثبوت»، «نقیض (باطل)»، «اثبات کلام بدون شک»، «یقین در امری» و نیز «مال و ملک» اشاره کرد (اباذری فومشی، ۱۳۹۲، ج. ۲، ص. ۵۹۷؛ زبیدی، ۱۹۹۴، ج. ۱۳، ص. ۷۹). این واژه همچنین به معنای وجود مطلق، یعنی «ذات خداوند» نیز به کار رفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۴؛ تهاونی، ۱۹۹۶، ج. ۱، ص. ۶۸۳). از این رو، این واژه صرفاً یک اصطلاح حقوقی نبوده، بلکه واجد بار معنایی عمیق هستی‌شناختی و الهیاتی است و همین غنای مفهومی، امکان بررسی کارکردهای حقوقی و فلسفی آن را در نظام‌های فکری مختلف فراهم می‌سازد.

در ادبیات حقوق بین‌الملل غربی، مفهوم «حق بشر بر منابع طبیعی» بیش از هر چیز از رهگذر اصل «حاکمیت دائمی بر منابع طبیعی» (Permanent Sovereignty over Natural Resources) تبیین شده است. این اصل نخستین بار در قطعنامه شماره ۱۸۰۳ مجمع عمومی سازمان ملل متحد (۱۴ دسامبر ۱۹۶۲) مورد شناسایی قرار گرفت. مطابق بند نخست این قطعنامه: «حق ملل و کشورهای جهان بر حاکمیت دائمی بر ثروت‌ها و منابع طبیعی خود باید در راستای تأمین منافع توسعه ملی و رفاه مردم کشور مربوطه اعمال شود.» بنابراین، بهره‌مندی از منابع طبیعی در حقوق بین‌الملل نه صرفاً یک امتیاز اقتصادی، بلکه حقی بنیادین مرتبط با توسعه و رفاه ملی تلقی می‌شود. با این حال در فلسفه و حقوق غربی دو نوع گفتمان متمایز حول آن شکل گرفته است که برای

بحث حاضر اهمیت بنیادین دارد: الف) حق داشتن / حق دسترسی بشر^۱: این گونه حقوق معمولاً حقوق انسان به عنوان دارنده را نشانه می‌گیرد. برای مثال «حق آب»، «حق محیط زیست سالم» یا «حق برخورداری از طبیعت» (Sho, 1996, p.23). این نوع «حق» معمولاً مبتنی بر ادعاهای انسانی است؛ به معنای اینکه افراد یا جمعیت‌ها می‌توانند مطالبه‌گر دسترسی، حفظ یا بهره‌برداری عادلانه از منابع باشند. سازوکارهای حقوقی مرتبط با این نوع حق شامل قوانین توزیع، حقوق اجتماعی-اقتصادی، و رویه‌های بین‌المللی است (Smith, 2002). ب) حقوق طبیعت / حقوق موجودات زیستی^۲: این جریان، که در فلسفه زیست‌محیطی و برخی قوانین نوین دیده می‌شود، صیانت از طبیعت را نه صرفاً از منظر منافع انسانی، بلکه به عنوان داشتن حقوق ذاتی یا ایستایی حقوقی مطرح می‌سازد (Stone, 2010). نمونه‌های عملی آن در جنبش «حقوق طبیعت» دیده می‌شود که گاهی به اعطای شخصیت حقوقی به رودخانه‌ها، جنگل‌ها یا طبیعت کلی منجر شده است.

۲-۱. نسبت «طبیعت» و «منبع طبیعی»

طبیعت: واژه طبیعت و منبع طبیعی در بسیاری از متون به جای یکدیگر به کار می‌روند، اما از منظر مفهومی و حقوق تفاوت مهمی دارند. قلمرو و گستره زیست اکولوژیک شامل کلیت اکوسیستم‌ها، چرخه‌های زیستی و فرایندهای خودپایدار می‌شود (Brown, 2005). منبع طبیعی: عناصر مشخص و قابل بهره‌برداری طبیعت که در خدمت نیازهای انسانی به کار می‌روند (آب قابل استحصال، معادن، خاک قابل کشت، جنگل به عنوان منابع چوب و خدمات اکوسیستمی مشخص). منابع طبیعی معمولاً در پروژه‌های مدیریتی و اقتصادی محور سیاست‌گذاری قرار می‌گیرند (Jones, 2011). این اصطلاح به موادی از طبیعت اطلاق می‌شود که بدون دخالت مستقیم انسان وجود داشته و قابلیت بهره‌برداری اقتصادی، صنعتی یا زیستی دارند؛ مانند آب، خاک، هوا، معادن، جنگل‌ها و مراتع (صدر، ۱۳۷۵، ص. ۵۴۹؛ فراهانی، ۱۳۹۴، ص. ۲۹). این منابع علاوه بر جنبه توصیفی، واجد وجوه ارزشی، حقوقی و

۱. Right to

۲. Right of

سیاست‌گذارانه نیز شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که جایگاه آن‌ها در نظام حقوقی و اقتصادی دولت‌ها و نقش‌شان در تأمین منافع عمومی و پایداری زیست‌بوم اهمیتی بنیادین یافته است. در سنت اسلامی نیز هرچند اصطلاح «منابع طبیعی» به معنای مدرن آن به کار نرفته، اما مفاهیمی چون «انفال»، «نِعَم الهی» و «اموال عمومی» جایگاهی نزدیک به آن دارند. برخی اندیشمندان مسلمان، منابع طبیعی را بخشی از نعمت‌های الهی می‌دانند که برای تأمین رفاه انسان و تحقق عدالت در اختیار بشر قرار داده شده‌اند. به عنوان نمونه، البهی الخولی تأکید می‌کند که منابع طبیعی از آن خداوند هستند و انسان امانت‌دار آن‌هاست و باید در چارچوب عدالت و توازن از آن‌ها بهره‌برداری کند (البهی الخولی، ۱۴۰۱ق، ص. ۲۲۵).

۳-۱. نسبت «بشر» و «انسان» (در متون مدرن و اسلامی)

واژه «بشر»، به معنای انسان و آدم، مفرد بوده و برای مذکر، مؤنث، مفرد، تثنیه و جمع یکسان به کار می‌رود. (قیم، ۱۳۸۶، ص. ۱۶۸). همچنین «انسان» از ماده «انسیان» مشتق شده و آن نیز از ریشه «نسیان» گرفته شده است؛ زیرا انسان عهد خود با خداوند را به فراموشی سپرده است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۳۱؛ زبیدی، ۱۹۹۴، ج ۴، ص. ۱۰۲). با این حال، مفهوم «بشر» در گفتمان مدرن و سنت اسلامی یکسان نیست. واژه «بشر» در ترکیب مفهومی «حق بشر بر منابع طبیعی» صرفاً ناظر به معنای لغوی یا سنتی آن در متون دینی نیست، بلکه واجد بار معنایی مدرن و حقوق‌محور است که از گفتمان معاصر حقوق بشر و حقوق محیط‌زیست نشأت گرفته است. از این‌رو، تبیین تفاوت دیدگاه سنتی و مدرن درباره‌ی «بشر» ضروری است.

در متون حقوقی-بین‌المللی، «بشر» غالباً اشاره به نوع انسان و حقوق بنیادین نوعی دارد؛ یعنی حقوق همگانی و جهان‌شمول افراد به عنوان اعضای گونه انسانی (United Nations, 1948). این مفهوم علاوه بر جنبه حقوقی و عمومی ادعاهای انسان بر استقلال فردی و اولویت آزادی‌های انسان تأکید دارد. (دونلی، ۱۳۹۰، ص. ۲۵-۳۵) اما در متون اسلامی (به ویژه در آثار آیت‌الله جوادی آملی)،

انسان حامل مفاهیمی معنوی و اخلاقی چون خلافت، تکلیف، کرامت و امانت‌داری است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۱۲۶) و بشر به بعد جسمانی انسان اشاره دارد. (روم/۲۰، حجر/۲۶) گفتمان غربی معمولاً حقوق را در چارچوب ادعاها و تکالیف متقابل اجتماعی می‌بیند، اما گفتمان اسلامی حقوق را در نسبت با تکلیف و امانت‌داری انسان نسبت به خداوند قرار می‌دهد.

۴-۱. تعریف تلفیقی

با توجه به پیچیدگی‌های نظری، «حق بشر بر منابع طبیعی» را می‌توان چنین تعریف کرد: مجموعه‌ای از ادعاها و ادله حقوقی-اخلاقی است که به نوع انسانی اجازه بهره‌برداری، دسترسی و استفاده معقول از عناصر طبیعت (منابع طبیعی) را می‌دهد؛ اما این حق به صورت مشروط و مقید به اصولی چون مالکیت حقیقی خداوند (در چارچوب نظری اسلامی)، امانت‌داری، عدالت توزیعی، حفاظت از اکوسیستم و رعایت حقوق نسل‌های آینده است. بدین‌سان «حق» نه صرفاً امتیاز فردی و مالکیتی مطلق، بلکه یک حق-تکلیف تلقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۱۳۰).

۲. مبانی فلسفی حق بشر بر منابع طبیعی

حق بشر بر منابع طبیعی در نظام معرفتی اسلام، صرفاً یک مقوله فقهی یا حقوقی نیست، بلکه بر بنیادهای فلسفی و کلامی عمیقی استوار است. این حق در نگاه اسلامی، ریشه در آموزه‌های وحیانی قرآن و سنت دارد و در پیوندی تنگاتنگ با عقلانیت فلسفی، جایگاه بنیادین در سامان‌دهی رابطه انسان و طبیعت پیدا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۴۵). از منظر آیت‌الله جوادی آملی، مبانی فلسفی این حق را می‌توان در دو سطح اصلی تحلیل کرد؛ مبانی هستی‌شناختی و مبانی انسان‌شناختی. بر این اساس، حق بشر بر منابع طبیعی، تنها یک حق اجتماعی یا قراردادی نیست، بلکه بر دستگاہی فلسفی-توحیدی مبتنی است که نسبت خداوند، انسان و طبیعت را در یک رابطه سه‌جانبه بازتعریف می‌کند. این چارچوب نه تنها مبنای نظری برای تبیین جایگاه انسان در جهان است، بلکه زمینه‌ساز الگوی اخلاق زیست‌محیطی و بهره‌برداری پایدار از طبیعت نیز به شمار

می‌رود. در ادامه، هر یک از این مبانی را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

۲-۱. مبانی هستی‌شناختی

هستی‌شناسی، شاخه‌ای بنیادی از فلسفه است که نه تنها به بررسی چیستی و ماهیت هستی می‌پردازد، بلکه پیش‌فرض‌های اساسی برای حقوق، اخلاق و مناسبات انسانی با طبیعت را فراهم می‌کند. دیدگاه انسان نسبت به خود، طبیعت و خدا مستقیماً بر نحوه بهره‌برداری و استفاده او از منابع طبیعی اثر می‌گذارد. به عنوان نمونه اشاره‌ای بر انواع پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه خواهیم کرد:

مکتب دئیسم؛ در این مکتب، خدا خالق اولیه جهان است اما دخالت او در هدایت انسان و قوانین اجتماعی نفی می‌شود. این نگاه، مالکیت مطلق انسان بر طبیعت را ممکن می‌سازد، اما پایه اخلاقی یا مسئولیت‌پذیری در بهره‌برداری از منابع طبیعی ندارد (باربور، ۱۳۷۹، ص. ۷۵-۷۶) در هستی‌شناسی دئیستی، خداوند صرفاً به‌عنوان «علت نخستین» و «منشأ قوانین طبیعی» در نظر گرفته می‌شود. در این نگرش، عالم هستی همچون ماشینی عظیم و خودکار تلقی می‌گردد که بر پایه قوانینی ثابت و عقلانی عمل می‌کند و قابل کشف از طریق علم و عقل است؛ از این رو، راه شناخت خدا و جهان نه وحی، بلکه عقل و تجربه علمی دانسته می‌شود. بر اساس این دیدگاه، خداوند از جایگاه یک «مدیر فعال و حاضر در جهان» به «عامل آغازگر و سپس منفعل» تنزل می‌یابد.

● ناتورالیسم (طبیعت‌گرایی)؛ در این مکتب طبیعت نظام خودبنیاد دارد و قوانین آن مستقل از اراده الهی است. بهره‌برداری انسان از منابع طبیعی تابع صرفاً قانون طبیعی و اقتصاد می‌شود، بدون الزام اخلاقی یا الهی (تفضلی، ۱۳۷۲، ص. ۸۶). بنا بر این در هستی‌شناختی ناتورالیسم وجود به طبیعت مادی تنزل پیدا کرده که به نوعی به گسست هستی‌شناختی میان خدا و عالم منتهی می‌شود. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی: «اگر جهان از مبدأ غیبی خود منقطع گردد، موجودات طبیعی به صورت اجسام صامت و بی‌روح درمی‌آیند و انسان از مقام خلیفه‌اللهی به حیوان ناطق فرو می‌کاهد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۲۸۷).

● اومانیسیم؛ در مکتب اومانیسیم انسان محور همه چیز است و تجربه فردی بشر معیار شناخت است. در این مکتب منابع طبیعی به عنوان ابزار در اختیار انسان است و هیچ الزامی برای رعایت عدالت یا حقوق نسل‌های آینده وجود ندارد (تونی، ۱۳۹۶، ص. ۱۷۰). بنابراین، رابطه اومانیسیم با وجودشناسی چنین است که اومانیسیم با تغییر بنیاد هستی‌شناختی، «انسان» را جایگزین «خدا» در مرکز وجود قرار داد. این دگرگونی، بنیان حقوق مدرن را شکل داد و موجب پیدایش حقوق بشر انسان‌محور به جای حقوق بشر الهی‌محور گردید.

● جهان‌بینی اسلامی؛ در جهان‌بینی اسلامی خدا محور هستی است و تمام موجودات در پرتو رابطه خالقیت و ربوبیت او معنا پیدا می‌کنند. در مکتب اسلام انسان خلیفه و امانت‌دار منابع است و حق بهره‌برداری انسان از طبیعت محدود به چارچوب اخلاقی و الهی است (طباطبایی، ۱۴۰۴، ص. ۱۲۰). در جهان‌بینی توحیدی، هستی سراسر مخلوق خداوند و تحت مالکیت حقیقی و مطلق اوست: «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (بقره/۲۸۴). منابع طبیعی در این چارچوب «امانت الهی» تلقی می‌شوند که به بشر سپرده شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج. ۳، ص. ۲۴۷). بنابراین، هیچ‌گونه تصرفی در آن‌ها مستقل از اراده الهی و خارج از حدود عدالت، جایز نیست. تمایز میان «مالکیت حقیقی» خداوند و «مالکیت اعتباری» بشر، مبنای اصلی محدودیت‌ها و مسئولیت‌های انسان در بهره‌برداری از منابع طبیعی است.

۱-۱-۲. خالقیت خداوند

در مکتب اسلام خداوند، مبدأ و استمرار وجود همه موجودات است. همه چیز در عالم هستی از اراده او نشأت می‌گیرد و هیچ موجودی به‌طور مستقل وجود ندارد. آیاتی همچون «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد/۱۶) و «هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ...» (لقمان/۱۱)، به‌صراحت بر یگانگی خداوند در خالقیت و نفی استقلال وجودی دیگر موجودات دلالت دارند.

براساس مبنای اسلام در تأثیر خالقیت بر حق بشر نسبت به منابع طبیعی، چون انسان مالک مستقل نیست بلکه امین منابع طبیعی است؛ بهره‌برداری انسان از منابع طبیعی باید در چارچوب احکام الهی، عدالت و مسئولیت اخلاقی صورت گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۶۱). لذا مفهوم خالقیت، زمینه‌ای برای فهم رابطه انسان با طبیعت و محدودیت‌های بهره‌برداری ایجاد می‌کند؛ منابع طبیعی، بخشی از آفرینش الهی هستند و حق تصرف انسان محدود و مشروط است، تا آسیب به حقوق دیگران وارد نشود. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره/۲۹)، تمام آنچه در زمین است به منظور بهره‌مندی انسان آفریده شده است.

۲-۱-۲. ربوبیت خداوند

واژه‌ی «رب» در زبان عربی به معنای «مالک»، «سرپرست» و «تدبیرکننده» است و در معنای مطلق آن، تنها برای خداوند به کار می‌رود؛ چراکه او تأمین‌کننده‌ی نیازها و مصالح آفریده‌هاست (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج. ۱، ص. ۳۹۹). از این رو، خداوند افزون بر آفرینش، عهده‌دار تربیت و پرورش موجودات نیز هست. آیه شریفه «قُلْ أَعْبُدُوا اللَّهَ ابْتِغَاءَ وَجْهِهِ رَبَّكُمْ وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام/۱۶۴) به روشنی بر سرپرستی فراگیر خداوند بر کل هستی دلالت دارد و وابستگی ذاتی همه موجودات را به او یادآور می‌شود. این نگرش، که با مبانی فلسفه‌ی اسلامی و اصل «وجود رابط» نیز هماهنگ است، بیانگر نقش فعال خداوند در نظام هستی و پیوستگی وجودی مخلوقات با ذات اقدس الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۱۲۷). بنابر ربوبیت تکوینی که تدبیر و سرپرستی جهان توسط خداوند است و تمام موجودات وابسته به تدبیر او هستند. نیز با توجه به ربوبیت تشریحی که قانون‌گذاری و هدایت انسان‌ها برای تحقق اهداف الهی توسط خداوند انجام شده است؛ هیچ قانون و حق انسانی بدون مشروعیت الهی معتبر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص. ۱۷۲).

طبق این مبنا، انسان باید از منابع طبیعی به صورت اخلاقی و متعهدانه بهره‌برداری کند و هرگونه تصرف خارج از چارچوب قوانین الهی، نقض ربوبیت تشریحی است. این دیدگاه باعث می‌شود

که حق بشر بر منابع طبیعی، حق مسئولانه و محدود به اهداف الهی باشد، نه حق سلطه‌جویانه و مطلق و بر اساس همین مبنا فقه اسلامی حدود و ثغور حق بشر بر منابع طبیعی را مشخص کرده است. الف) اذن شارع: مشروعیت بهره‌برداری مشروط به رعایت نصوص شرعی است؛ مثلاً استفاده از منابع حرام (خمر، خوک) یا بهره‌گیری مضر برای سلامت عمومی، فاقد جواز شرعی است. ب) عدم اضرار به غیر: بر اساس قاعده «لاضرر و لااضرار»، تصرف در منابعی که موجب ضرر به دیگران یا نسل‌های آینده گردد، ممنوع است. این اصل، مرز میان «حق فردی» و «مصلحت جمعی» را تعیین می‌کند. (البورنو، ۱۴۱۵، ص. ۱۹۲ ج) مصالح عمومی: انفال و ثروت‌های عمومی (مانند معادن و منابع طبیعی کلان) بر اساس مبانی فقهی باید در راستای رفاه عمومی مسلمانان مصرف شود، نه در جهت منافع محدود اشخاص.

در اخلاق اسلامی نیز، بهره‌برداری از منابع طبیعی محدود به قیود خاصی است: ۱. شکر و مسئولیت‌پذیری: شکر واقعی با رعایت اعتدال، پرهیز از اسراف و پذیرش هدایت الهی تحقق می‌یابد (سوره اعراف، آیه ۳۱). انسان در برابر نحوه مصرف منابع طبیعی مسئول است، زیرا این منابع به‌عنوان «امانت الهی» در اختیار او قرار گرفته‌اند (نساء/ ۵). امانت‌داری مستلزم رعایت حدود و ضوابط مشخص است و شامل بهره‌برداری مشروع، حفاظت از منابع و پرهیز از افراط و تفریط می‌شود. ۲. عدالت و تعادل: هرگونه اسراف، تخریب محیط‌زیست یا بهره‌برداری نامتوازن، با اصل «عدل الهی» ناسازگار بوده و مصداق نقض امانت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۱، ص. ۳۳۱). استفاده عاقلانه و اعتدال از مواهب طبیعی از جمله پوشش و تغذیه صحیح و همچنین راه تجمل‌پرستی، اسراف و تبذیر را در پیش نگرفتن مورد تأکید آیات قرآن است. (اعراف/ ۳۱. اسراء/ ۲۶-۲۷) زیرا اسراف کاران برادران شیطان و از لطف محبت الهی به دور هستند چرا که استعداد و توان الهی خودشان را در غیر موردش صرف کرده‌اند.

۲-۱-۳. مالکیت خداوند

مالکیت خداوند بر جهان، اساسی‌ترین اصل جهان بینی اسلامی است. «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ

وَمَا فِي الْأَرْضِ» (آل عمران/۱۰۹) «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ» (آل عمران/۲۶) این مالکیت شامل اصل وجود، تدبیر و حاکمیت بر همه اجزای هستی است؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۷۲) بر این اساس خداوند چون خالق و مالک موجودات است، حق تصرف مطلق در جهان دارد و می‌تواند حدود بهره‌برداری انسان از طبیعت را تعیین کند. از همین رو، فقها تأکید دارند که محدوده ای حق بشر باید از سوی خالق مطلق تعریف شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۳۸). در این چارچوب، حقوق انسان در قبال طبیعت، صرفاً با رجوع به وحی و آموزه‌های الهی قابل شناسایی است. چنانچه علامه طباطبایی در تفسیر آیه‌ی «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء/۵) می‌نویسد: «اموال، ابزار قوام زندگی‌اند که ملک حقیقی خداوند بوده و نباید بی‌ضابطه در اختیار افراد نابخرد قرار گیرند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۷، ص. ۲۸۸).

در این نگاه منابع طبیعی به عنوان امانت الهی شامل جنگل‌ها، مراتع، معادن و دریاها در اختیار انسان قرار گرفته‌اند (انفال/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۵۲) انسان امانت‌دار است نه مالک مستقل «وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ» (نور/۳۳)، این آیه بیانگر آن است که اموال، گرچه در اختیار انسان قرار دارد، اما همچنان «مال الله» به شمار می‌روند. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی: «انسان اگر مالک چیزی شد، این مالکیت در قیاس با دیگران پذیرفته می‌شود، اما در قیاس با خداوند، او فقط امین است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۳۴۰).

پیامد عملی مالکیت خداوند: مالکیت مطلق خداوند بر عالم، از جمله منابع طبیعی، بدین معناست که انسان هیچ‌گونه سلطه ذاتی و استقلالی بر طبیعت ندارد، بلکه صرفاً «امین» و «خلیفه» الهی در بهره‌برداری است. از حیث فلسفی، این نگرش، رابطه مالکانه بشر با طبیعت را نفی کرده و جای آن را به رابطه امانت‌داری و مسئولیت‌پذیری می‌دهد. از حیث حقوقی، چنین مبنایی به محدودسازی تصرفات انسان منجر می‌شود، زیرا هرگونه استفاده باید در چارچوب عدالت، عدم اضرار به دیگران و رعایت مصالح عمومی باشد. بنابراین اصل «مالکیت مطلق

الهی» می‌تواند پشتوانه‌ای برای نظام حقوقی محیط زیست و تنظیم عادلانه بهره‌برداری از منابع طبیعی در حقوق اسلامی و ملی باشد.

۲-۱-۴. رازقیت خداوند

در جهان بنی اسلامی خداوند رازق مخلوقات است و منابع طبیعی برای تأمین نیازهای انسان و سایر موجودات قرار داده شده است. «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود/۶) بر این اساس منابع طبیعی به مثابه جلوه‌ای از رزق الهی، برای تأمین رفاه مادی، آرامش روانی و رشد معنوی انسان آفریده شده است. چنان‌که آیت‌الله جوادی آملی می‌فرماید: «محتاج محض در ارتباط با غنی صرف، همه نیازهای خود را می‌طلبد، و این مطلب هماهنگ با توحید ربوبی و مناسب با دستور درخواست نمک طعام از خداست» (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج. ۲۴، ص. ۲۵۹). این بیان، نه تنها فقر ذاتی انسان را در برابر غنای مطلق الهی برجسته می‌سازد، بلکه نشان می‌دهد که توسل انسان به خداوند برای رفع نیازهای خود، از جمله نیاز به منابع طبیعی، بخشی از نظام توحیدی است.

بر اساس جهان بینی توحیدی خداوند عالم هستی را بر محور عدالت آفریده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج. ۱۰، ص. ۲۵۴) و به گونه‌ای منابع طبیعی را قرار داده است که استفاده متوازن از آن‌ها موجب تداوم حیات و کمال انسان می‌شود و هر گونه بهره‌برداری نابه‌جا، موجب اختلال در نظام هستی می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۱۱۲۷). این معنا در آیه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر/۴۹) نیز مورد تأکید قرار گرفته است. نابرابری‌های موجود در دسترسی به این منابع، برخلاف نظام رزق الهی، ناشی از عملکرد ناعادلانه انسان‌هاست، نه نقص در آفرینش (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج. ۲۶، ص. ۳۷۵؛ ایروانی، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۲). بنابراین، بهره‌برداری انسان از مواهب طبیعی، تجلی مسئولیت اخلاقی و رعایت عدالت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج. ۲، ص. ۴۳۲) و بهره‌برداری ناعادلانه موجب اختلال در نظم آفرینش و فساد می‌شود «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»، (القمر/۴۹) این آیه ناظر بر اصل نظام‌مندی و قانون‌مندی آفرینش است و به روشنی دلالت می‌کند که همه موجودات عالم، اعم از منابع طبیعی و سایر

پدیده‌ها، بر اساس اندازه، ظرفیت و تقدیر خاصی خلق شده‌اند. مقصود از «قدر»، حدود و اندازه‌ای است که برای هر موجود در عالم تعیین گردیده و هماهنگی و تعادل جهان در گرو رعایت همین نظام مقدر است؛ هر موجود برای مصالح ویژه خود دارای اندازه و حدودی است و بر هم خوردن این نظام به فساد و نابسامانی می‌انجامد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۹، ص. ۹۳). بر پایه همین معنا، هستی بر اساس «حساب دقیق و اندازه‌گیری» سامان یافته و انسان به‌عنوان خلیفه‌الله موظف است در بهره‌برداری از منابع از این حدود فراتر نرود. بی‌اعتنایی به اصل «قدر» در تصرفات، نوعی ظلم به طبیعت و در نهایت ظلم به خویشتن به شمار می‌آید؛ زیرا تخریب و مصرف بی‌رویه منابع طبیعی، تعادل نظام آفرینش را مختل ساخته و پیامدهای ناگواری برای انسان به همراه خواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۱۸، ص. ۴۲۵). از این رو، این آیه می‌تواند مبنایی برای اصل محدودیت در بهره‌برداری از منابع طبیعی تلقی شود و نشان دهد که تجاوز از اندازه مقدر در استفاده از نعمت‌های الهی، مصداقی از فساد و نقض نظام حکیمانه آفرینش است.

پیامد فلسفی و حقوقی رازقیت: رازقیت مطلق خداوند بدین معناست که تأمین نیازهای انسان و موجودات از ناحیه اوست و منابع طبیعی ابزار تحقق این رزق‌اند. از نگاه فلسفی، این اصل وابستگی وجودی و معیشتی بشر به خدا را یادآور شده و هرگونه غرور و سلطه‌جویی انسان در بهره‌برداری مطلق از طبیعت را محدود می‌سازد. از منظر حقوقی، رازقیت الهی به این نتیجه می‌انجامد که منابع طبیعی ملک شخصی یا مطلق انسان نیست، بلکه عطایای الهی برای رفع نیاز عادلانه همه بشریت‌اند. بنابراین، بهره‌برداری بشر باید بر اساس عدالت پرهیز از اسراف و منع تبعیض سامان یابد و هر نظام حقوقی برخاسته از این مبنا، ناگزیر قواعدی برای جلوگیری از انحصار و تضییع حقوق دیگران در استفاده از منابع طبیعی وضع خواهد کرد.

۲-۲. مبانی انسان‌شناختی

در نظام هستی‌شناسی اسلامی، انسان به‌عنوان غایت و هدف خلقت جهان تعریف شده است؛ به

گونه‌ای که هویت و چیستی او بدون توجه به خداوند قابل درک نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۱۲۶). بر همین اساس، همه آنچه در زمین آفریده شده، برای انسان است (بقره/۲۹). پس تحلیل حق بشر بر منابع طبیعی مستلزم بررسی ابعاد انسان‌شناختی و جایگاه انسان در نظام خلقت است. قرآن کریم انسان را به عنوان «خلیفه‌الله» معرفی می‌کند و او را به عنوان امانت‌دار الهی، مسئول بهره‌گیری عادلانه از طبیعت می‌داند («ثُمَّ لِنُسْئِلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ» (تکواثر/۸). آیت‌الله جوادی آملی بر این نکته تأکید دارد که کرامت ذاتی انسان، ملازم با مسئولیت اوست: هرگونه بهره‌برداری از منابع طبیعی باید در چارچوب اخلاقی - توحیدی، و با رعایت حقوق دیگران و نسل‌های آینده صورت گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۹۹).

۲-۱-۲. خلافت انسان

صفت «خلافت» بیانگر پیوند عمیق انسان با خداوند و مسئولیت ویژه او در زمین است. قرآن در آیات متعددی به جایگاه اشاره کرده است. «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۰) این آیه نشان می‌دهد که انسان نماینده خداوند در زمین است. در آیاتی دیگر همچون «إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ» (اعراف/۱۲۸) و «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء/۱۰۵)، خلافت را در قالب وراثت مشروط صالحان تبیین می‌سازد. از این رو، انسان در مقام خلیفه، نماینده خداوند در زمین است و حق تصرف در منابع طبیعی را تنها در محدوده اذن الهی دارد. با این حال، خلافت انسان به معنای مالکیت مطلق و خودسرانه نیست؛ بلکه انسان موظف است تصرفات خود را مطابق اراده و قوانین الهی انجام دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۲). خروج از این حدود، هم شرافت انسانی را خدشه‌دار می‌کند و هم اساس خلافت الهی را مخدوش می‌سازد. از منظر حقوقی، مالکیت منابع طبیعی به صورت حقیقی متعلق به خداوند است و انسان‌ها صرفاً در مقام امانت‌دار یا وکیل، حق بهره‌برداری دارند. منابع اسلام تصریح دارند که تصرفات انسانی باید عادلانه و مستند به اخلاق و قانون باشد؛ از همین رو، اسراف و تبذیر نهی شده‌اند (عاملی، ۱۴۰۹، ج. ۱۷، ص. ۶۵).

بر اساس این نگرش، بهره‌برداری از منابع طبیعی صرفاً یک حق فردی یا نسلی نیست، بلکه

تکلیفی امانت‌دارانه در برابر خداوند و جامعه بشری است که تعهد انسان را به نسل آینده ثابت می‌کند. زیرا نظام حقوقی اسلام نه تنها بهره‌برداری بی‌رویه و تخریب‌گرایانه را منع کرده، بلکه با قواعدی همچون «لا ضرر و لا ضرار» (کلینی، ۱۴۰۷، ج. ۵، ص. ۲۹۴)، نهی از فساد در زمین (قصص/۷۷) و پرهیز از اسراف و تبذیر (اسراء/۲۶-۲۷؛ اعراف/۳۱) چارچوبی روشن برای مدیریت منابع و تعهد انسان نسبت به نسل آینده تعیین کرده است. تخریب محیط زیست و نابودی منابع، مصداقی از اضرار و افساد است و در نتیجه بهره‌برداری مشروع از طبیعت تنها زمانی امکان‌پذیر است که با عدالت، حکمت و رعایت حقوق دیگران سازگار باشد.

۲-۲-۲. امانت‌داری و مسئولیت انسان

اصل امانت‌داری انسان نسبت به منابع طبیعی، یکی از مبانی اساسی حق بشر بر این منابع است. منابع طبیعی، امانتی الهی‌اند و بهره‌برداری از آن‌ها مشروط به رعایت عدالت، تعادل و حفظ حقوق نسل‌های آینده است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره/۳) وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (معارف/۲۴-۲۵) «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب/۷۲) مفسران، امانت را ناظر به تکالیف الهی و مسئولیت خلافت دانسته‌اند؛ مسئولیتی که تنها انسان توان پذیرش آن را دارد و بر همین اساس موظف به رعایت حدود الهی در بهره‌برداری از طبیعت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج. ۱۵، ص. ۴۹۴-۴۹۶. طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۶، ص. ۳۴۳). مفهوم عام امانت نیز به منابع طبیعی تسری یافته و بهره‌گیری از آن‌ها تنها در صورتی مشروع است که در جهت مصالح عمومی و رضای الهی باشد؛ در غیر این صورت، خیانت در امانت محسوب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج. ۳، ص. ۲۵۲).

از منظر فلسفه اسلامی، انسان به‌عنوان موجود «عین‌الربط» با خداوند تلقی شده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص. ۱۶۹) و انسان هیچ استقلال‌لی در وجود و مالکیت ندارد. این وابستگی، مسئولیت اخلاقی انسان را در قبال استفاده از منابع طبیعی تقویت می‌کند و هرگونه تصرف خودسرانه را

ناسپاسی نسبت به فیض الهی تلقی می‌نماید.

در جهان بینی اسلامی «امین بودن» صرفاً یک وصف اخلاقی نیست، بلکه واجد تعهدات مشخص حقوقی و اخلاقی در قبال منابع طبیعی است. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء/۵۸)، انسان موظف است نه تنها در امانت خیانت نرزد، بلکه در حفظ و بهره‌برداری صحیح از آن نیز کوتاهی نکند. مفسران در ذیل این آیه تأکید کرده‌اند که مفهوم «امانت» اطلاق و شمول دارد و هرگونه سرمایه مادی و معنوی را در بر می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج. ۳، ص. ۴۳۱).

بر همین اساس، امانت‌داری در حوزه منابع طبیعی مستلزم رعایت اصول زیر است:

۱. حفظ اصل امانت: هرگونه تخریب محیط زیست یا بهره‌برداری بی‌رویه از منابع طبیعی، مصداق بارز خیانت به امانت الهی است.

۲. عدالت و توزیع عادلانه: قرآن کریم بلافاصله پس از امر به ادای امانت، عدالت را به‌عنوان قاعده حاکم بر روابط انسانی مطرح می‌سازد: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء/۵۸).

۳. رعایت حقوق نسل‌های آینده: بر اساس قاعده «لاضرر و لا ضرار»، هر نوع مصرف منابع طبیعی که به زیان آیندگان منتهی گردد، غیر مشروع و خارج از حدود تصرف مشروع خواهد بود (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۱۵). زیرا احکام اسلام بر محور عدالت و نفی ضرر استوار است و هرگونه تصرف در اموال یا طبیعت، اگر موجب زیان به دیگران یا نسل‌های آینده گردد، از محدوده‌ی اذن الهی خارج خواهد بود؛ چراکه انسان در نظام آفرینش، امین خدا در زمین است، نه مالک مستقل آن (جوادی آملی، ۱۳۸۸ق، ج. ۲، ص. ۳۹۴-۳۹۵).

این تفسیر عمیق از قاعده‌ی «لاضرر»، با مبانی فلسفی آیت‌الله جوادی آملی در فلسفه‌ی حقوق بشر نیز هماهنگ است؛ آنجا که می‌فرماید: «حق، آن‌گاه معنا دارد که در چارچوب عدل و حکمت الهی تعریف شود، و عدل الهی اقتضا دارد که نعمت‌ها میان همه‌ی انسان‌ها در طول زمان، به‌طور متوازن تقسیم گردد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص. ۱۱۵-۱۱۷)

بر این اساس، هرگونه بهره‌برداری از منابع طبیعی که منجر به تخریب محیط زیست یا نابودی

سرمایه‌های حیاتی بشر شود، تجاوز از حدود امانت الهی و نقض حقوق نسل‌های آینده به شمار می‌آید. ۴. مصرف در چارچوب مصالح عمومی: منابعی همچون انفال و اموال عمومی باید در راستای رفاه عمومی و تأمین منافع همگانی به‌کار گرفته شوند و بهره‌برداری اختصاصی یا فردگرایانه از آن‌ها با اصل امانت‌داری منافات دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق.ج. ۴، ص. ۳۸۰). در اندیشه‌ی فقهی آیت‌الله جوادی آملی، اموال عمومی و انفال، ملک شخصی یا گروهی خاص نیستند، بلکه «ملک الله» و تحت ولایت الهی‌اند که در عصر غیبت از طریق حاکم اسلامی در جهت مصالح عمومی اداره می‌شوند. ایشان تصریح می‌کند «همه‌ی آنچه در زمین است، از آن خداست و انسان‌ها تنها در محدوده‌ی اذن الهی حق تصرف دارند. لذا بهره‌گیری از انفال و منابع طبیعی باید در خدمت عدالت اجتماعی و رفاه همگانی باشد، نه در جهت منافع فردی یا طبقاتی.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ص. ۲۱۵-۲۱۷)

از منظر ایشان، عدالت توزیعی در بهره‌برداری از منابع طبیعی، لازمه‌ی تحقق توحید ربوبی در عرصه‌ی اجتماع است؛ زیرا ربوبیت الهی شامل تدبیر عادلانه‌ی جهان است و هرگونه تصرف برخلاف مصلحت عمومی، به معنای شرک در ربوبیت و نقض امانت الهی است.

۳-۲-۲. کرامت انسانی و ارتباط آن با منابع طبیعی

طبق مبانی اسلامی همه انسان‌ها، فارغ از رنگ، نژاد، قومیت، دین یا مکان، از کرامت ذاتی برخوردار است. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/ ۷۰) این کرامت ذاتی، انسان را واجد عقل، تشخیص ارزش‌های اخلاقی و قابلیت تبعیت از هدایت الهی می‌سازد. عقل ناطق انسان، او را قادر می‌کند تا در بهره‌برداری از منابع طبیعی، مسئولانه و عدالت‌محور عمل کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص. ۲۸۳). روح الهی که در انسان دمیده شده نیز (سجده/ ۹)، جایگاه ممتاز او را نسبت به سایر مخلوقات نشان می‌دهد و حق انسان بر منابع طبیعی را در چارچوب مسئولیت اخلاقی توجیه می‌کند.

از دیدگاه فلسفی و حقوقی، کرامت انسانی واقعی‌تی وجودی است نه اعتباری، و از همین رو، در نظام حقوقی اسلام، منشأ بسیاری از ارزش‌های بنیادین، مانند حق حیات، آزادی، عدالت، و

برخورداری از منابع طبیعی است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص. ۱۶۲). یکی از جلوه‌های مهم کرامت انسانی، نحوه بهره‌برداری از منابع طبیعی است که باید به گونه‌ای عادلانه و مسئولانه مدیریت شوند. بی‌توجهی به این اصل و اختصاص این منابع به نهادها یا گروه‌های خاص، نه تنها با اهداف شریعت و اصول عدالت در تضاد است، بلکه باعث نابرابری اجتماعی، افزایش فقر و بحران‌های زیست‌محیطی می‌گردد. مانند سدسازی‌های بی‌رویه کشور ترکیه که منجر به خشک شدن تالاب هورالعظیم و افزایش ریزگردها در کشورهای عراق و ایران شده است. این منابع، میراثی طبیعی و مشترک میان چند کشور هستند و بهره‌برداری انحصاری از آن‌ها با اصول اسلامی و کرامت انسانی در تعارض است. از منظر شریعت، مالکیت یک کشور بر منابع طبیعی، به معنای حق مطلق و بدون قید و شرط در تصرف نیست؛ به‌ویژه اگر این تصرفات موجب محروم‌سازی دیگر ملت‌ها از حقوق خود.

نتیجه‌گیری

۱. مباحث مطرح‌شده در این مقاله نشان داد که حق بشر بر منابع طبیعی در اندیشه اسلامی، فراتر از یک حق صرفاً اقتصادی یا مالکیتی است و در چهارچوبی توحیدی، فلسفی، اخلاقی و حقوقی قابل تحلیل است. بررسی مفاهیم و مبانی نشان داد که مفهوم حق بشر بر منابع طبیعی در منابع غربی غالباً با رویکرد مالکیتی و حقوق فردی تحلیل می‌شود، در حالی که در منظومه فکر اسلامی، این حق نه به صورت مطلق، بلکه در قالب امانت‌داری، مسئولیت اجتماعی و اخلاقی معنا پیدا می‌کند. تفاوت مفهومی میان Right to و Right of و نیز تأکید بر رابطه انسان با منابع طبیعی، در فهم درست جایگاه انسان در نظام حقوقی و اخلاقی اهمیت دارد.
۲. مبانی فلسفی و هستی‌شناختی نشان داد که خداوند خالق و مالک مطلق جهان است و تمام موجودات، از جمله انسان و منابع طبیعی، در پرتو اراده و فیض او وجود دارند. انسان به عنوان خلیفه خداوند، تنها می‌تواند در چارچوب قوانین و احکام الهی و بر اساس مسئولیت اخلاقی و اجتماعی با منابع طبیعی تعامل کند.
۳. مفاهیمی همچون ربوبیت، مالکیت و رازقیت الهی، مبنای حقوقی و فلسفی بهره‌برداری انسان از منابع طبیعی هستند و آزادی اقتصادی انسان را محدود به رعایت عدالت، حفظ منابع و حقوق نسل‌های آینده می‌کنند.
۴. مبانی انسان‌شناختی نیز جایگاه ویژه انسان را در بهره‌برداری از منابع طبیعی تبیین می‌کند.
۵. خلافت انسان، او را نماینده خداوند و مسئول مدیریت منابع طبیعی می‌سازد، نه مالک مطلق آنها.
۶. اصل امانت‌داری، انسان را ملزم به رعایت اخلاق، عدالت و حفظ توازن در استفاده از منابع می‌کند.
۷. کرامت ذاتی انسان، عقل ناطق و روح الهی، زیربنای اخلاقی و فلسفی بهره‌برداری مسئولانه از منابع است و حق بشر بر منابع طبیعی را با معیار عدالت اجتماعی و احترام به حقوق دیگران پیوند می‌دهد.
۸. با توجه به مبانی فوق‌الذکر، می‌توان نتیجه گرفت که حق بشر بر منابع طبیعی در نظام اسلامی یک حق مطلق و سلطه‌جویانه نیست، بلکه حقی محدود، مسئولانه و اخلاق‌مدار است.

بهره‌برداری از منابع طبیعی، تنها در پرتو رعایت اصول عدالت، حفظ حقوق نسل‌های حاضر و آینده، و پیروی از اراده و قوانین الهی مشروعیت می‌یابد.

در نهایت، می‌توان گفت که تحقق حق بشر بر منابع طبیعی، بدون توجه همزمان به مبانی فلسفی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، ممکن نیست و هرگونه سیاست‌گذاری یا مدیریت منابع طبیعی باید با رعایت این اصول همراه باشد. چنین نگرشی، علاوه بر تضمین بهره‌برداری عادلانه و پایدار، زمینه‌ساز توسعه اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی متوازن و ارتقای کرامت انسانی است.

منابع

۱. اباذری فومشی، منصور. (۱۳۹۲). ترمینولوژی حقوق، تهران: انتشارات شهید داریوش نور الهی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸) لسان العرب؛ بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳. ایروانی، جواد. (۱۳۸۴) اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۴. باربور، ایان. (۱۳۷۹) علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. البورنو، محمد صدقی بن أحمد. (۱۴۱۵) الوجیز فی إيضاح قواعد الفقه الکلیة، ریاض: مکتبة التوبة.
۶. البهی الخولی. (۱۴۰۱) الثروه فی ظل الاسلام، الکویت: دارالقلم.
۷. تفضلی، فریدون، (۱۳۷۲) تاریخ عقاید اقتصادی، تهران: نشر نی.
۸. تونی دیویس، (۱۳۹۶) اومانیسیم، مترجم، عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴) حق و تکلیف در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ الف) اسلام و محیط‌زیست، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ ب) تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ الف) تفسیر موضوعی، قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ب) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۴) تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱) فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶) رحیق مختوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. دونلی، جک، (۱۳۹۰) مبانی نظری حقوق بشر، ترجمه محمدرضا زمریدیان، تهران: انتشارات سمت.
۱۸. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۳) لغت‌نامه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه.
۱۹. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، (۱۹۹۴) تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: علی شیری.
۲۰. صدر، محمدباقر (۱۳۷۵) اقتصادنا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷) تفسیر المیزان، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۰۴) نهایت‌الحکمة، قم: نشر هجرت، .
۲۳. فراهانی فرد، سعید، (۱۳۹۴) فقه منابع طبیعی، قم، مرکز نشر بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۲۴. قیم، عبدالنبی، (۱۳۸۸) فرهنگ معاصر میانه عربی، فارسی، تهران: نشر فرهنگ معاصر.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷) اصول کافی، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.

۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹) خداشناسی، تحقیق و نگارش امیررضا اشرفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ه)
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶) نظریه حقوقی اسلام، نگارش محمدمهدی نادری و محمدمهدی کریمی نیا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۹) و دیگران، تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
29. Sho. R. (1996). *Environmental rights and access to nature*. New York: Green Press.
30. Smith. J. (2002). *International law and human rights*. London: Routledge.
31. Stone. C. (2010). *Should trees have standing?* Oxford: Oxford University Press.
32. Brown. L. (2005). *Ecosystems and environmental management*. Boston: Academic Press.
33. Jones. M. (2011). *Natural resources governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
34. United Nations. (1948). *Universal Declaration of Human Rights*. New York: United Nations.

صورت‌بندی کنش اجتماعی از منظر آیت الله جوادی آملی

حسین حاج محمدی*

چکیده

صورت‌بندی کنش‌های اجتماعی یکی از مباحث اساسی در فلسفه اجتماعی است. آیت‌الله جوادی آملی، با اتکا به مبانی حکمت متعالیه، رویکردی نوین در این زمینه ارائه می‌دهد که بر فطرت الهی انسان به‌عنوان مبنای اصلی زیست اجتماعی تأکید دارد. وی اجتماع را نه صرفاً حاصل ضرورت‌های طبیعی، بلکه تجلی حرکت جوهری و فعلیت یافتن مراتب فطری انسان می‌داند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ایشان، اجتماع را نه صرفاً پاسخ به نیازهای طبیعی، بلکه عرصه‌ای برای تحقق کمالات فطری و الهی انسان می‌داند. بنابراین اجتماع می‌تواند در دو سطح طبیعی و فطری تحقق یابد: سطح طبیعی که مبتنی بر رقابت و منافع فردی است، و سطح فطری که بر عدالت، تعاون و تعالی معنوی استوار است و نوع جامعه‌ای که شکل می‌گیرد وابسته به نحوه مواجهه انسان با طبیعت یا فطرت خویش است. مقاله با صورت‌بندی چهارگانه کنش اجتماعی، تصویری جدید از جامعه انسانی بر پایه حکمت اسلامی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

فلسفه اجتماعی، طبیعت، فطرت، کنش اجتماعی، حکمت متعالیه.

* استادیار دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (h.hajmohamadi@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۲؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷)

□ حسین حاج محمدی، (۱۴۰۴). صورت‌بندی کنش اجتماعی از منظر آیت الله جوادی آملی، *فصلنامه حکمت اِسرائ*، ۳ (۵۰)، ۷۷-۹۸.

مقدمه

یکی از مباحث اساسی در حوزه فلسفه اجتماعی، تبیین صورت‌بندی کنش اجتماعی است. این پرسش که در دل خود مبتنی بر پاسخ به دو پرسش دیگر است: «بنیاد اجتماع چیست و منشأ کنش‌های اجتماعی انسان کدام است»، همواره مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و پاسخ‌های متعددی را در مکاتب گوناگون به همراه داشته است. درک این مسئله بر فهم عمیق از فرایند شکل‌گیری اجتماع بشری و نیز کنش‌های اجتماعی انسان نقشی بنیادین ایفا می‌کند.

بیان مسئله و سوالات پژوهش

مسئله منشأ اجتماع و کنش‌های اجتماعی، از یونان باستان تا متفکران مسلمان همواره مورد توجه بوده است. بسیاری از فیلسوفان همچون ارسطو، فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمتألهین، به ضرورت زندگی اجتماعی انسان پرداخته‌اند و دیدگاه‌هایی ارائه داده‌اند که اغلب مبتنی بر نیازهای مادی، امنیتی و نقص‌های طبیعی انسان بوده است (ارسطو، ۱۳۶۴، ص. ۱۲؛ فارابی، ۱۳۶۱، ص. ۲۵۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۴۴؛ خواجه نصیر، ۱۴۰۵، ج. ۳، ص. ۳۷۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۴۲۲). علامه طباطبایی با طرح نظریه «اصل استخدام» تلاش کرد تا تبیینی دقیق‌تر از چرایی و چگونگی شکل‌گیری اجتماع انسانی ارائه دهد، اما همچنان محوریت تحلیل او بر ضرورت‌های طبیعی و زیستی باقی ماند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج. ۲، ص. ۱۷۲).

در ادامه‌ی جریان فلسفه اسلامی از فارابی تا علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی با اتکا به مبانی حکمت متعالیه صدرایی، کوشیده است تا نظریه‌ای جامع و اصلاح‌شده درباره نسبت انسان و اجتماع ارائه دهد. دیدگاه او نه صرفاً بازخوانی سنت فلسفی، بلکه تلاشی برای بازاندیشی در برخی مفاهیم کلیدی مانند «اصل استخدام» و تبیین دوباره مدنیت انسان بر پایه فطرت الهی است. به‌ویژه با طرح نظریه‌ی «مدنی بالفطره و توحش بالطبع»، جوادی آملی کوشیده است ریشه‌های فطری و اخلاقی زیست اجتماعی انسان را برجسته کند و آن را از

نیازمندی صرف مادی فراتر ببرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج، ص. ۳۸۳).

آیت‌الله جوادی آملی در آثار خود همچون شریعت در آینه معرفت (۱۳۸۶، ج)، فلسفه حقوق بشر (۱۳۷۵)، تفسیر تسنیم (۱۳۸۶، ب) و فطرت در قرآن (۱۳۸۷، ج) به تفصیل درباره این مسئله بحث کرده است. او معتقد است که انسان به دلیل ویژگی‌های فطری خود، به زندگی اجتماعی گرایش دارد و این امر ناشی از نیازهای او نیست، بلکه بخشی از سرشت انسانی اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ب، ص. ۲۴). وی با تفکیک میان «طبیعت» و «فطرت» انسان، معتقد است که انسان به لحاظ طبیعت مادی، گرایش‌هایی فردگرایانه و سلطه‌جویانه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج، ص. ۳۸۳؛ ۱۳۸۷، ب، ص. ۲۴)، اما به اعتبار فطرت الهی، موجودی مدنی و اجتماعی است که بر پایه تعاون، ایثار و اخلاق به زندگی اجتماعی روی می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج، ص. ۳۸۳). از نظر ایشان، مدنیت انسانی تنها در پرتو حرکت جوهری و شکوفایی فطرت الهی تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج، ص. ۱۲۱) و اجتماع بشری صرفاً محصول اجبارهای بیرونی یا نیازهای مادی نیست، بلکه ریشه در سرشت متعالی انسان دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص. ۴۵).

از این‌رو، پرسش اصلی این پژوهش آن است که: بنیاد اجتماع و منشأ کنش‌های اجتماعی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی چیست و چه تفاوتی با دیدگاه‌های پیشینیان دارد؟ پاسخ به این پرسش، می‌تواند مبنایی برای بازخوانی جامعه‌شناسی معاصر با رویکردی دینی فراهم آورد. در این نوشتار، تلاش می‌شود تا با استناد به تحلیل آیت‌الله جوادی آملی از حقیقت انسان و هستی‌شناسی او، به پرسش اصلی این پژوهش پاسخ داده شود. پاسخ به این پرسش از طریق تحلیل سه محور اصلی حاصل می‌شود: ۱. هستی‌شناسی انسان در منظومه‌ی فکری آیت‌الله جوادی آملی (تحلیل مراتب وجودی، حرکت جوهری، صورت‌های نوعیه و جایگاه انسان در هستی). ۲. دیدگاه انسان‌شناختی آیت‌الله جوادی آملی و بنیاد اجتماع (تبیین نسبت عقل، فطرت، طبیعت و کنش‌گری اجتماعی). ۳. دسته‌بندی انواع کنش انسانی (تبیین چهار نوع کنش مبتنی بر فطرت و طبیعت و نسبت آن با اجتماع).

اهمیت و نوآوری پژوهش

اهمیت و نوآوری این پژوهش در پاسخ به شکاف نظری موجود میان فلسفه اسلامی و نظریات اجتماعی مدرن نهفته است. در اغلب نظریات اجتماعی معاصر (از ویر تا تیلور) منشأ اجتماع و کنش انسانی، بر پایه‌ی عقلانیت ابزاری، سودگرایی، یا نیاز طبیعی انسان تبیین می‌شود (Weber, 1978; Taylor, 1989). در مقابل، در فلسفه اسلامی نیز اگرچه متفکرانی چون فارابی، ابن سینا و علامه طباطبایی به ضرورت زندگی اجتماعی پرداخته‌اند، اما تحلیل آنان غالباً بر جنبه‌های طبیعی، زیستی و کارکردی اجتماع متمرکز مانده است. این امر موجب شده است که بُعد فطری و الهی کنش اجتماعی انسان در چارچوب فلسفه اسلامی، به‌ویژه در نسبت با مبانی حکمت متعالیه، به‌صورت نظام‌مند واکاوی نگردد. نوآوری این پژوهش در آن است که با تکیه بر منظومه فکری آیت الله جوادی آملی، برای نخستین‌بار تلاش می‌کند بنیاد اجتماع و منشأ کنش‌های اجتماعی را بر مبنای دوگانه‌ی فطرت و طبیعت بازسازی نماید و از رهگذر آن، چارچوبی فلسفی برای تبیین کنش اجتماعی در بستر حکمت اسلامی ارائه کند. این رویکرد، شکافی را پر می‌کند که تاکنون میان تحلیل فلسفی از انسان در آثار فیلسوفان اسلامی و تحلیل جامعه‌شناختی از کنش اجتماعی در علوم اجتماعی مدرن وجود داشته است. به‌ویژه، با تحلیل مفاهیمی چون «مدنی‌الطبیع و متوحش‌الطبیع»، «حرکت جوهری انسان»، و «نقش فطرت در مدنیت» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲۴)، پژوهش حاضر گامی در جهت ایجاد پیوند معرفتی میان فلسفه وجودی انسان و نظریه کنش اجتماعی برمی‌دارد. همچنین پژوهش حاضر می‌تواند مبنای تدوین چارچوبی بومی برای علوم اجتماعی اسلامی باشد و از این رهگذر، به بازسازی انسان‌شناسی اجتماعی از منظر حکمت اسلامی باری رساند.

روش پژوهش

این پژوهش از نوع مطالعات نظری و تحلیلی است و با رویکرد کتابخانه‌ای انجام شده است. در این روش، داده‌ها از طریق مطالعه و تحلیل آثار مکتوب به‌ویژه آثار آیت الله جوادی آملی گردآوری شده‌اند. مراحل انجام پژوهش به صورت زیر سامان یافته است: ۱. گردآوری منابع: در گام

نخست، آثار اصلی آیت‌الله جوادی آملی در حوزه انسان‌شناسی و اجتماع‌شناسایی و استخراج شد. محور اصلی تحلیل، کتاب شریعت در آینه معرفت (۱۳۸۶ج) قرار گرفت. ۲. بررسی و تحلیل متون: آثار دیگر ایشان همچون تفسیر تسنیم (۱۳۸۶ب)، ریحیق مختوم (۱۳۸۶الف)، تحریر تمهیدالقواعد (۱۳۸۷الف)، نسبت دین و دنیا (۱۳۸۷ب)، توحید در قرآن (۱۳۸۹)، و حیات حقیقی انسان در قرآن (۱۳۸۴ب) نیز به صورت موضوعی و مقایسه‌ای بررسی شدند تا مبانی فلسفی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی نظریه وی درباره اجتماعی بودن انسان تبیین گردد. ۳. تحلیل و استنتاج نظری: پس از تحلیل محتوای آثار، یافته‌ها بر اساس یک چارچوب منطقی و تحلیلی تنظیم شد تا ابعاد مختلف نسبت انسان و اجتماع در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی آشکار گردد. ۴. هدف نهایی این پژوهش، تبیین نظام‌مند دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره نسبت انسان و اجتماع و استخراج دلالت‌های آن برای تحلیل انواع کنش‌های اجتماعی انسان است.

یافته‌های پژوهش

۱. هستی‌شناسی انسان در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی

در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی که بر مبانی حکمت متعالیه استوار است، تبیین نسبت انسان و اجتماع مستلزم درکی عمیق از حقیقت و مراتب وجودی انسان است. در این چارچوب، سه محور کلیدی ساختار انسان را شکل می‌دهند: نخست، قاعده‌ی «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» که بر حرکت تدریجی نفس از ماده به سوی تجرد و مراتب عالی‌تر هستی دلالت دارد؛ دوم، نظریه‌ی «نوع متوسط بودن انسان» که سیالیت، تحول‌پذیری و نقش علم و عمل را در تکوین هویت انسانی برجسته می‌سازد؛ و سوم، تبیین «دوگانه فطرت و طبیعت» که تعادل میان جنبه‌های مادی و ملکوتی انسان را نشان می‌دهد. این منظومه انسان‌شناختی، زمینه‌ساز فهمی جامع و هستی‌محور از جایگاه انسان در نظام اجتماعی است.

۱-۱. هویت مراتب‌مند انسان در پرتو قاعده‌ی جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء

جوادی آملی معتقد است که شناخت جایگاه اجتماعی انسان بدون درک صحیح از ماهیت او

امکان‌پذیر نیست. این دیدگاه، مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه و به‌ویژه برهانی است که از قاعده‌ی «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» انتزاع می‌شود؛ قاعده‌ای که در تبیین نحوه‌ی تحقق وجود انسان در مراتب هستی نقشی محوری دارد. بر اساس این تلقی، انسان دارای هویتی واحد و یکپارچه است که از مبدأ خاکی آغاز می‌گردد و به سوی منتهای قرب الهی سیر می‌کند. او نه موجودی بسیط و تک‌ساحتی، بلکه حقیقتی ذومراتب و چندلایه است که در قوس صعود و نزول وجود، از عالم ماده تا عالم عقل و از نشئه‌ی طبیعت تا حضرت الهی امتداد دارد. در این منظومه‌ی فکری، انسان مظهر جامع تمامی عوالم وجود است و به تعبیر دیگر، نسخه‌ی فشرده‌ی عالم کبیر به شمار می‌رود؛ چنان‌که ساحت ملکوت در وجود او به‌واسطه‌ی روح الهی و فطرت توحیدی متجلی است و ساحت مُلک به‌واسطه‌ی طبیعت جسمانی و بدن خاکی او نمود می‌یابد. این تبیین، ناظر به سنخیت وجودی انسان با نظام هستی است، به‌گونه‌ای که همان مراتبی که در عالم خارجی از ماده تا مثال و از عقل تا اله تحقق دارد، در ساختار وجودی انسان نیز عینیت می‌یابد. بر این اساس، مراتب چهارگانه‌ی وجود انسان - مادی، مثالی، عقلی و الهی - با مراتب هستی بیرونی در تطابق و تناظر کامل قرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۱۶۵-۱۶۸).

۲-۱. سیر تکوینی انسان در پرتو حرکت جوهری و افاضه‌ی صور نوعیه

بر پایه‌ی نظریه‌ی «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء»، وجود انسانی در آغاز ظهور خویش چیزی جز نحوی از وجود مادی نیست و تنها از رهگذر اشتداد وجودی در بستر حرکت جوهری است که به مرتبه‌ی تجرد می‌رسد و صورتی روحانی می‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۳۲۰). در این دستگاه فلسفی، نفس انسانی حقیقتی جوهری و سیال تلقی می‌شود که سیر تکوینی آن از ساحت مادیت آغاز گشته و در امتداد صعودی خویش به مراتب بالاتر هستی، به ساحت تجرد تام نائل می‌گردد. بر این مبنا، انسانیت انسان نه امری دفعی و ایستا، بلکه فرآیندی تدریجی و پیوسته است که از مرتبه‌ی جسمانی آغاز شده و با عبور از لایه‌های هستی، به مرتبه‌ی روحانیت و تجرد از ماده می‌رسد. نفس، در بدایت وجودی خویش، عین ماده است؛ اما در بستر حرکت جوهری و از طریق

تحولات مستمر وجودی، به مرتبه‌ی تجرد و فراروی از طبیعت صعود می‌کند. در این چارچوب، رابطه‌ی نفس و بدن، نه پیوندی صرفاً عَرَضی یا مکانیکی، بلکه اتحادی وجودی و وحدتی در عین تکثر است. از این‌رو، انسان حقیقتی بسیط در عین داشتن مراتب گوناگون است و میان نفس و بدن تعامل و تأثیری متقابل برقرار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۳۲۹).

بر این اساس، انسان حقیقتی است که هویت او نه امری ایستا و ثابت، بلکه ماهیتی سیال و متحرک در طول مراتب وجودی است. وجود انسانی از مرتبه‌ای آغازین که صرفاً جوهری مادی است، با بهره‌گیری از حرکت جوهری، به سوی مراتب بالاتر هستی اشتداد می‌یابد. در نخستین مرحله از این سیر تکاملی، صورت نباتی بر جوهر جسمانی انسان افزوده می‌شود و زمینه‌ی تحقق حیات و تغذیه و رشد فراهم می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۲۶، ص. ۲۴۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۵۴). پس از حصول کمالات مربوط به ساحت نباتی، صورت حیوانی بر وجود انسان افزوده می‌گردد. این مرتبه، حاوی قوا و استعدادهایی است که انسان را به ادراک و تحرک فعالانه قادر می‌سازند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج. ۸، ص. ۵۶-۵۵).

در امتداد سیر تکاملی وجود، صورت حیوانی پس از وصول به مرتبه‌ی کمال و فعلیت یافتن قوا و استعدادهای خویش، آماده‌ی دریافت صورت انسانی می‌گردد. این صورت، نقطه‌ی عطفی در مراتب وجود انسان است و با افزای آن، انسان به مرتبه‌ای از هستی نائل می‌شود که مختص به او و ممیز از سایر موجودات است. صورت انسانی واجد دو قوه‌ی اساسی است که در حکمت متعالیه از آن‌ها به «علامه» و «عماله» تعبیر می‌شود. قوه‌ی علامه منشأ ادراکات عقلی همچون تصور، تصدیق، و شکل‌گیری باورهای راست و ناراست نسبت به مدرکات است که به آن عقل نظری اطلاق می‌شود. در مقابل، قوه‌ی عماله متکفل جهت‌دهی به افعال و رفتارهای ارادی انسان در عرصه‌هایی نظیر صناعات و افعال عملی است که از آن به عقل عملی تعبیر می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۵۱۵؛ ۱۳۷۵، ص. ۱۹۹). انسان در عین برخورداری از مراتب گوناگون وجودی، حقیقتی واحد و یکپارچه است. قوا و شئون نفس، گرچه در ظاهر متکثر و متنوع‌اند، همگی مظاهر و

تجلیات همان حقیقت بسیط و ذومراتب‌اند. بنابراین، تمایز میان قوای نفسانی به معنای انفصال و گسست وجودی نیست؛ بلکه قوا در ذات نفس مندمج‌اند و اتحاد وجودی میان آن‌ها برقرار است. در همین راستا، هرگونه تحول در قوا، مستقیماً بر نفس انسانی تأثیر می‌گذارد و خود نفس نیز از رهگذر این تحولات، مسیر کمال را می‌پیماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص. ۲۰۰).

۳-۱. انسان؛ نوع متوسط و حقیقتی در حال تکون در منظومه حکمت متعالیه

از منظر حکمت متعالیه، وجود انسان دارای مراتب تشکیکی است که در پرتو حرکت جوهری و بر اساس قاعده‌ی «لُبْسُ فَوْقَ لُبْسٍ» به تدریج از صورت‌های مادون به صورتی مافوق ارتقاء می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۲۴). این قاعده ناظر بر این معناست که صورت‌های نوعیه‌ی لاحق، نه به‌جای صورت‌های پیشین، بلکه به‌طور طولی و در قالبی استعلایی بر آن‌ها عارض می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که صورت نباتی در مرتبه‌ای فرودین قرار می‌گیرد، سپس صورت حیوانی بر آن افزوده می‌شود، و در ادامه، صورت انسانی به‌مثابه مرتبه‌ی اعلی، با حفظ مراتب سابق، بر کل بنای وجودی انسان حاکم می‌گردد. در این نظام مراتب، صورت لاحق نه تنها ناسخ صورت سابق نیست، بلکه حاکم بر آن و مستعلی نسبت به آن است؛ به این معنا که تمامی قوای موجود در مراتب پایین‌تر، در استخدام صورت برتر قرار می‌گیرند و بدین ترتیب، نظامی هماهنگ و مراتب‌مند از قوا پدید می‌آید. از این‌رو، انسانی که به مرتبه‌ی صورت انسانی رسیده است، قوا و استعداد‌های حیوانی او در تحت تدبیر عقل عملی و نظری انسانی قرار می‌گیرند، و به همان قیاس، قوای نباتی نیز در خدمت قوای حیوانی خواهند بود. علی‌رغم تنوع صور و تکرر قوا، نفس انسانی وحدت هویتی خویش را در تمامی این مراتب حفظ می‌کند و به‌منزله‌ی حقیقتی بسیط و واحد، جامع تمامی شئون و مراتب پیشین خویش است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج. ۱، ص. ۱۵۷).

هر انسانی برخوردار از قابلیت درونی شکل‌دهی به هویت وجودی خویش است و از امکان انتخاب میان مسیر کمال و طریق انحطاط بهره‌مند می‌باشد. حرکت جوهری به‌منزله‌ی محرک بنیادین این پویایی درونی، انسان را از مرتبه‌ی محسوس و طبیعی فراتر می‌برد و مسیر تعالی او را

تا مراتب مثالی، عقلانی و در نهایت الهی هموار می‌سازد. در بستر این صعود وجودی، اتحاد انسان با مراتب برتر هستی - اعم از حقایق مثالی، عقلانی و الهی - تحقق می‌یابد، و این اتحاد، به مثابه وجهی از گسترش وجودی انسان، ظرفیت وجودی او را فزونی می‌بخشد. گسترش وجودی به این معناست که انسان می‌تواند از مرتبه‌ی وجودی بسیط و محصور خویش، عبور کرده و به ساحت جامعیت و احاطه‌ی وجودی دست یابد، به گونه‌ای که از موجودی صغیر به مرتبه‌ی «عالم کبیر» ارتقاء یابد. عالم کبیر، حقیقتی است که به واسطه‌ی سعه‌ی وجودی خویش، جمیع مراتب و شؤون مادون خویش را در بر گرفته و در خود مستهلک می‌سازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ج. ۳، ص. ۱۶۶). در افق چنین نگرشی، انسان نه نوع اخیر و نهایی، بلکه نوع متوسط است؛ ماهیتی که در میانه‌ی سیر وجودی خویش قرار دارد و از سرشت بسته و ثابت برخوردار نیست. ماهیت انسانی، محدود به حدی معین و از پیش تعیین شده نمی‌باشد، بلکه در پرتو علم و عمل خویش، صورت وجودی او تکوین می‌یابد. در این چارچوب، علم و عمل، عوارضی زائد بر ذات انسان تلقی نمی‌شوند، بلکه مقومات و مُعَرِّفات ذات انسانی‌اند که هویت نهایی او را شکل می‌دهند. انسان در جریان حرکت جوهری می‌تواند ماهیتی را وانهد و ماهیتی نوین را اتخاذ کند؛ امری که مبین قابلیت تحول‌پذیری جوهری وجود انسانی است.

۴-۱. دوگانه فطرت و طبیعت؛ بُعد ملکوتی و مادی در ساختار وجودی انسان

در بیانی دیگر، آیت‌الله جوادی آملی با استناد به آموزه‌های اسلامی و بر مبنای تفکر حکمی متعالی، انسان را دارای دو بُعد طبیعت و فطرت می‌داند. طبیعت انسان به جنبه‌های حیوانی و زیستی او تعلق دارد و به‌طور عمده تحت تأثیر نیازهای غریزی و طبیعی شکل می‌گیرد. در مقابل، فطرت ناظر به بُعد الهی و عقلانی وجود انسان است، که در آن جاذبه‌ای برای کمال و رشد معنوی و فکری وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۲۴). این دو بُعد در تعامل با یکدیگر، حقیقت انسانی را شکل می‌دهند و انسان را قادر می‌سازند تا از ساحت طبیعت فراتر رفته و در مراتب بالاتر عقل

و الهییت تعالی یابد.

آیت‌الله جوادی آملی فطرت انسانی را دارای دو بُعد «بینش» و «گرایش» می‌داند؛ بدین معنا که انسان از یک سو به صورت شهودی حقیقت قدسی هستی را درک می‌کند و از سوی دیگر، میل درونی به سوی خداوند دارد. این ویژگی ذاتی، هویت انسان را به گونه‌ای خاص شکل می‌دهد و در هر دو بُعد معرفتی و تمایلی، نقش آفرین است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴). در این چارچوب، فطرت انسانی نه یک مفهوم ذهنی و حصولی که مستعد خطا باشد، بلکه واقعیتی عینی و جهت‌دار تلقی می‌شود که از انحراف و خطاپذیری به دور است. برخلاف طبع انسان که ممکن است تحت تأثیر امیال نفسانی دچار افراط، تفریط یا طغیان گردد، فطرت همواره گرایشی اصیل و پایدار به سوی هدایت، حقیقت و کمال دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۲۴).

در این دیدگاه، با وجود تفاوت‌های ظاهری و ویژگی‌های فردی متنوع، نوع بشر از یک سرشت مشترک و بنیادین برخوردار است. این سرشت مشترک دربرگیرنده اصولی عقلانی نظیر امتناع اجتماع نقیضین، ارزش‌های اخلاقی همچون عدالت‌دوستی و ظلم‌ستیزی، و گرایش‌های درونی مانند حقیقت‌طلبی و میل به کمال است که در میان همه انسان‌ها به طور طبیعی قابل شناسایی است. در این میان، فطرت و طبیعت دو ساحت اصلی این سرشت را تشکیل می‌دهند: فطرت، گوهر باطنی و مرتبه‌ای متعالی از وجود انسان است که با ساحت روح و ادراک قدسی مرتبط است؛ در حالی که طبیعت، سطحی پایین‌تر و ناظر به جنبه‌های مادی و تدبیر بدن است که وظایف زیستی و طبیعی را به عهده دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۲۵۷).

فطرت انسانی از ویژگی‌های مادی همچون زمان‌مندی، مکان‌مندی و تغییرات میراست؛ از این رو، در مرتبه‌ای فراتر از طبیعت مادی قرار می‌گیرد. این تمایز، جایگاه متعالی فطرت را به عنوان حقیقتی ثابت، غیرمتحول و بنیادین در وجود انسان نشان می‌دهد که بر خلاف طبیعت، دستخوش دگرگونی‌های محیطی و جسمانی نمی‌شود (همان، ۱۳۸۷، ص. ۵۸). طبیعت انسان به بُعد مادی و

جسمانی او مربوط می‌شود و از آن‌رو که تحت تأثیر محدودیت‌ها و کاستی‌های عالم ماده است، امکان نقص و انحراف در آن وجود دارد. در مقابل، فطرت انسانی از سنخ روح و متصل به عالم ملکوت است؛ از همین‌رو از آغاز برخوردار از کمال، اعتدال و استواری در خلقت است. این استواری، ریشه در الهام الهی دارد که بر اساس آیه «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» به صورت شهودی و حضوری در جان انسان نهاده شده است. چنین علمی، از سنخ علم حضوری است که پیش از هر تجربه‌ی آموزشی یا آموزشی، در عمق وجود انسان جای می‌گیرد و به دلیل ارتباط مستقیم با ذات انسانی، یقینی و تردیدناپذیر است. بر این اساس، آگاهی از خیر و شر، همراه با گرایش درونی به سوی نیکی و گریز از بدی، در نهاد ملکوتی انسان تثبیت شده و بنیاد کنش‌های فردی و اجتماعی او را شکل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۳۹۵-۳۹۷).

۲. دیدگاه انسان‌شناختی آیت الله جوادی آملی و بنیاد اجتماع

دیدگاه انسان‌شناختی آیت‌الله جوادی آملی، که بر پایه مفهوم حرکت جوهری انسان استوار است، دلالت‌های مهمی در فهم چگونگی شکل‌گیری اجتماع انسانی دارد که در ادامه به اهم آنها اشاره می‌شود.

۱-۲. حرکت جوهری انسان؛ بنیاد شکل‌گیری اجتماع

رویکرد انسان‌شناختی حکمت متعالیه بر این حقیقت دلالت دارد که حرکت جوهری انسان، تنها در ساحت درونی و فردی رخ نمی‌دهد، بلکه امتداد حرکت جوهری انسان در راستای نیل به کمالات انسانی، نیازمند دیگر انسان‌ها و حضور در اجتماع انسانی است و همین امر منشأ شکل‌گیری اجتماع انسانی می‌شود؛ براساس حرکت جوهری، ادامه حرکت انسانی در بستر ارتباط با دیگران رخ می‌دهد و اجتماع انسانی به‌عنوان بستری ضروری برای تحقق این تکامل عمل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۹۶).

بر اساس این نگرش، انسان موجودی پویا و متکامل است که تکامل او صرفاً در عرصه فردی محقق نمی‌شود، بلکه نیازمند حضور در جمع و تعامل با دیگران است. حرکت جوهری انسان،

که معنای تغییر و ارتقا در ذات و وجود او را در بر می‌گیرد، در بستر ارتباط با دیگر انسان‌ها ادامه می‌یابد و همین امر موجب شکل‌گیری انواع اجتماعات می‌شود. به بیان دیگر، اجتماع انسانی نه تنها پاسخی به نیازهای مادی و طبیعی انسان است، بلکه بستری برای تحقق کمالات معنوی و رشد جوهری او محسوب می‌شود.

۲-۲. از طبیعت تا فطرت: اجتماع و تمدن انسانی در اندیشه جوادی آملی

اجتماع نه تنها ابزاری برای رفع نیازهای انسان، بلکه بستری برای رسیدن او به کمال نهایی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۶۶) آیت‌الله جوادی آملی اجتماع را نه تنها یک ضرورت طبیعی، بلکه تجلی‌ای از حقیقت وجودی انسان می‌داند. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، انسان در مسیر تکاملی خود، باید از سطح طبیعت عبور کرده و به فطرت الهی خویش بازگردد که این فرآیند در تعامل اجتماعی او متجلی می‌شود. بر اساس این دیدگاه، تفاوت اصلی انسان با سایر موجودات زنده، برخوردار بودن او از اختیار و اراده است. این اختیار به انسان امکان می‌دهد که مسیر خود را میان طبیعت و فطرت انتخاب کند. براساس نگاه ایشان می‌توان نتیجه گرفت که انسان در دو سطح می‌تواند در اجتماع حضور یابد:

سطح طبیعت: در این سطح، انسان اجتماع را صرفاً ابزاری برای تأمین نیازهای مادی خود می‌بیند و روابط اجتماعی او بر اساس غلبه بر دیگران و کسب منافع بیشتر شکل می‌گیرد.

سطح فطرت: در این سطح، انسان اجتماع را بستری برای تحقق کمالات معنوی و الهی خود می‌بیند و در آن، روابط انسانی بر مبنای تعاون، ایثار و تحقق عدالت شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۳۹۰).

این دیدگاه نشان می‌دهد که جوامع انسانی می‌توانند در دو سطح شکل گیرند: سطح طبیعت که مبتنی بر رقابت و منافع فردی است و سطح فطرت که بر عدالت، تعاون و تعالی معنوی استوار است؛ بنابراین، اساس و کیفیت اجتماع بستگی به جهت‌گیری انسان‌ها به سوی طبیعت یا فطرت دارد. به عبارت دیگر اجتماع می‌تواند دو بُعد داشته باشد: ۱. بُعد طبیعی که در آن اجتماع، انسانها

به دنبال رفع نیازهای زیست‌جسمانی خود هستند. ۲. بُعد فطری که در آن اجتماع، انسان‌ها در مسیر تحقق کمال خویش قرار می‌گیرند. انسان در مسیر حیات اجتماعی خود، یا به سمت رشد و تعالی حرکت می‌کند و جامعه‌ای مبتنی بر عقلانیت و معنویت می‌سازد، یا در دام طبیعت و تمایلات حیوانی خود گرفتار می‌شود که نتیجه آن شکل‌گیری جوامعی بر اساس ظلم و فساد است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۶۶).

بر اساس این دیدگاه، جامعه‌ای که تنها بر اساس نیازهای طبیعی شکل بگیرد، به رقابت، استثمار و سلطه‌جویی می‌انجامد، اما اگر بر پایه فطرت انسانی بنا شود، می‌تواند بستری برای رشد و تکامل همگان باشد. اگر انسان به طبیعت خویش تکیه کند، زندگی اجتماعی او بر اساس رقابت، سلطه‌جویی و منفعت‌طلبی شکل خواهد گرفت؛ اما اگر مسیر فطرت را در پیش گیرد، جامعه‌ای مبتنی بر عدالت، تعاون و تعالی معنوی خواهد ساخت. این دو مسیر، دو نوع اجتماع را نیز رقم می‌زنند: اجتماع طبیعی که در آن اصل رقابت حاکم است و اجتماع فطری که در آن اصل تعاون و هم‌گرایی جریان دارد.

اجتماع زمانی به شکوفایی حقیقی می‌رسد که انسان‌ها به فطرت الهی خود بازگردند و از سطح تعاملات طبیعی و مادی عبور کنند. به عبارت دیگر، اجتماع بشری تنها زمانی می‌تواند به سعادت برسد که بر پایه ارزش‌های فطری و الهی بنا شود و نه صرفاً بر اساس منافع فردی و استخدام دیگران. بر اساس این نظریه، اجتماع انسانی نیز مانند فرد، دارای حرکت جوهری است و می‌تواند از مراتب نازل اجتماعی به مراتب متعالی‌تر حرکت کند. در نتیجه، جوامع انسانی نیز باید از سطح طبیعت که در آن روابط اجتماعی بر پایه منافع شخصی و استخدام دیگران است، عبور کرده و به سطح فطرت که در آن روابط انسانی بر پایه کرامت، معنویت و عدالت اجتماعی بنا می‌شود، دست یابند.

۲-۳. حرکت جوهری اجتماع انسانی به عنوان تبلور حرکت جوهری فرد

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره اجتماع تنها بر پایه ضرورت بیرونی و رفع نیازهای مادی تحلیل نمی‌شود، بلکه اجتماع انسانی نیز به مثابه موجودی زنده و دارای حرکت جوهری مستقل تلقی

می‌گردد که تداوم و تعالی آن، بازتابی از حرکت جوهری فردی انسان‌هاست. بر این اساس، اجتماع واجد نوعی حیات و پویایی درونی است که از مسیر عبور انسان‌ها از طبیعت به فطرت، معنا و جهت می‌یابد. به بیان دیگر، همچنان‌که فرد انسانی از طریق اختیار، اراده و انتخاب میان طبیعت و فطرت، مسیر تکامل را طی می‌کند، اجتماع نیز با تجمیع و جهت‌گیری اراده‌های انسانی، وارد حرکت جوهری می‌شود و می‌تواند از سطح نازل طبیعت (اجتماع طبیعی) به سطح متعالی فطرت (اجتماع فطری) عبور کند. این حرکت درونی و تدریجی جامعه، بیانگر آن است که جامعه نه صرفاً ساختاری اعتباری و قراردادی، بلکه یک پیکره زنده و متحرک در مسیر کمال است. بر اساس این نگاه، «اجتماع» دیگر نه صرفاً معلول تعامل انسان‌ها، بلکه محمولی برای تحقق جمعی فطرت و تجلی اراده‌های متکامل انسانی است. به عبارت دیگر، اجتماع واجد غایتی فراتر از کارکردهای ابزاری خود است و می‌تواند با قرار گرفتن در مسیر فطرت، در قالب یک کل متحرک به سوی تعالی معنوی و عدالت اجتماعی حرکت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۴، ص. ۱۹۶؛ ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۱۶۶ و ۳۹۰).

۳. دسته‌بندی انواع کنش انسانی

بر اساس آنچه تاکنون در زمینه نسبت فطرت، طبیعت، و بنیاد اجتماع گفته شد، می‌توان انسان‌ها را در نسبت با منشأ کنش‌های اجتماعی‌شان به چهار دسته تقسیم کرد. این دسته‌بندی نه تنها بیانگر سطوح مختلفی از تعامل اجتماعی است، بلکه نشان می‌دهد که هر سطح چگونه با یکی از دو منشأ اصلی (طبیعت یا فطرت) پیوند دارد. از نگاه حکمت متعالیه و به‌ویژه بر اساس تبیین آیت‌الله جوادی آملی، انسان موجودی است دارای مراتب وجودی، که از نشئه طبیعت تا مرتبه عقل و فطرت سیر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۳۸۱). بنابراین کنش‌های او نیز می‌توانند بازتابی از مرتبه‌ای باشند که در آن قرار گرفته است.

۱-۳. کنش طبیعی خودمحور (توحش مطلق)

نخستین دسته، کسانی‌اند که کنش اجتماعی آنان تنها بر پایه طبیعت حیوانی و منافع شخصی

شکل گرفته است. اینان نه تنها قانون‌گریز، بلکه به تعبیر قرآن کریم، از حیوان نیز گمراه‌ترند: «أُولَئِكَ لَئِذَا لَأَنعَمَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹). جوادی آملی این افراد را «وحشی بالطبع» می‌نامد که نه تنها به قوانین الهی و حتی قواعد مدنی پایبند نیستند، بلکه غریزه‌ی سودجویی و سلطه‌طلبی آن‌ها چنان شدید است که به استثمار و استعمار گسترده می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۱). در اینجا، کنش اجتماعی اساساً بر مبنای تجاوز، بهره‌کشی و سلطه بر دیگران است. این کنش محصول طبیعت انسان بدون هدایت فطرت است و از آن می‌توان به «تمدن طبیعی وحشی» تعبیر کرد. این گروه شامل افرادی است که به هیچ قانونی پایبند نیستند و تنها در پی استخدام و استثمار دیگران هستند. چنین افرادی، حتی اگر در جامعه حضور داشته باشند، واجد ویژگی‌های اجتماعی نیستند، زیرا اجتماع انسانی بر پایه تعاون متقابل شکل می‌گیرد.

۲-۳. کنش طبیعی عقلانی (استخدام متقابل حیوانی)

دسته دوم، کسانی هستند که گرچه هنوز در چارچوب طبیعت حیوانی‌اند، اما به نوعی استخدام متقابل تن می‌دهند. آن‌ها حیات اجتماعی را در سطحی پایین و حیوان‌وار تجربه می‌کنند؛ به تعبیر جوادی آملی، همچون برخی حیوانات که به زندگی اجتماعی خو گرفته‌اند اما از عقل و فهم متعالی بهره‌ای ندارند. این گروه «حیات جمعی» دارند اما نه در پرتو عقل برهانی یا معارف و حیوانی، بلکه صرفاً برای تأمین منافع متقابل و رفع نیازهای حیوانی. در این سطح، کنش اجتماعی از «خودمحوری صرف» فاصله می‌گیرد و به سطحی از تعامل عقلانی ابزاری می‌رسد، اما همچنان در دایره‌ی طبیعت محصور است. جوادی آملی این نوع زندگی را «حیات حیوانی جمعی» می‌نامد که از اندیشه‌ی توحیدی، غایت‌گرایی و نگاه به ابدیت محروم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۲). این شکل از رابطه اجتماعی را می‌توان مشابه دیدگاه توماس هابز در نظریه قرارداد اجتماعی دانست؛ جایی که انسان‌ها به منظور اجتناب از وضعیت طبیعی آکنده از هرج و مرج و ناامنی، با یکدیگر بر سر قواعدی توافق می‌کنند، اما در نهایت، انگیزه‌ی اصلی آنان از پذیرش قانون، حفظ منافع شخصی و بقای فردی است (Hobbes, 1996, 1651). جوادی آملی بر این

باور است که این نوع تعامل اجتماعی، اگرچه بر اساس قراردادهای اجتماعی تنظیم می‌شود، اما همچنان در چارچوب نیازهای حیوانی انسان قرار دارد و فاقد انگیزه‌های عقلانی و اخلاقی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۳۹۱-۳۹۲).

۳-۳. کنش فطری عقلانی (استخدام متقابل مؤمنانه)

دسته سوم کسانی‌اند که کنش اجتماعی آن‌ها از فطرت الهی انسان سرچشمه می‌گیرد. آنان با هدف تأمین کمالات عقلی و اغراض فطری وارد اجتماع می‌شوند و تلاش می‌کنند قوانین الهی را در تعاملات خود پیاده کنند. در این سطح، عدالت و احسان متقابل هنوز وجود دارد، اما هدف از این تعامل‌ها چیزی فراتر از منافع دنیوی است. این گروه شامل افرادی است که علاوه بر پذیرش قراردادهای اجتماعی، به عقلانیت و عدالت نیز توجه دارند. آن‌ها تنها به استخدام و منفعت متقابل نمی‌اندیشند، بلکه به دنبال استقرار عدالت در جامعه هستند. این افراد معتقدند که سعادت انسانی تنها در پرتو عقل و قوانین الهی تحقق می‌یابد. بنابراین، کنش‌های اجتماعی آن‌ها نه تنها از روی اضطرار بلکه بر اساس آگاهی و درک از ضرورت نظم اجتماعی صورت می‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۳۹۱-۳۹۲).

به تعبیر جوادی‌آملی، اینان با رعایت حدود الهی و با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی، به دنبال سعادت ابدی هستند. رفتار اجتماعی این گروه شاید ظاهری مشابه گروه دوم داشته باشد، اما مبنا و انگیزه‌ی آن‌ها متفاوت است. این گروه «اجتماع فطری عقلانی» را نمایندگی می‌کنند که عقل را در خدمت فطرت قرار داده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص. ۳۹۲). از منظر جوادی‌آملی، این گروه در نقطه مقابل گروه نخست قرار دارند، چراکه آن‌ها نه برای استخدام دیگران بلکه برای تحقق عدالت اجتماعی فعالیت می‌کنند.

۴-۳. کنش فطری الهی (ایثار و احسان خالص)

در بالاترین سطح از تعاملات اجتماعی، گروهی قرار دارند که نه تنها به استخدام دیگران و عدالت بسنده نمی‌کنند، بلکه هدف آن‌ها خدمت و ایثار در راه خداست. این گروه بر اساس فطرت الهی خود، کنش‌هایشان را در جهت خیر عمومی و رضایت الهی شکل می‌دهند. دسته چهارم

افرادی اند که نه تنها از فطرت خود پیروی می‌کنند، بلکه در قله‌ی اخلاق الهی جای دارند. اینان وارد جامعه نمی‌شوند برای سود شخصی یا حتی عدالت متقابل؛ بلکه برای احسان، ایثار، و خدمت به خلق به جامعه روی می‌آورند. کنش این دسته برخاسته از وجه الهی انسان است و نمود آن را می‌توان در گفتار و رفتار پیامبران، اولیای الهی و مؤمنان مخلص یافت. جوادی آملی این دسته را کسانی می‌داند که در «خدمت برتر از عدالت» قرار دارند و کنش اجتماعی آن‌ها از جنس «وجه‌اللّهی» است. این سطح از کنش اجتماعی نه تنها مبتنی بر فطرت است، بلکه اوج تجلی آن در وجود انسان کامل محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ج، ص. ۳۹۲).

از نظر جوادی آملی، این افراد جامعه‌ای مبتنی بر تعاون، اخوت و مهرورزی ایجاد می‌کنند که در آن روابط انسانی بر پایه محبت و فداکاری شکل می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ج، ص. ۱۴۳-۱۴۵). چنین نگرشی به اجتماع، که مبتنی بر فطرت الهی، کرامت ذاتی انسان و گرایش درونی به خیر است، با ایده‌ی «مدینه فاضله» در فلسفه‌ی فارابی همخوانی دارد؛ جامعه‌ای که در آن انسان‌ها با هدایت عقل و وحی، به غایت کمال و سعادت نائل می‌شوند (فارابی، ۱۳۶۱).

نتیجه‌گیری

یکی از مسائل اساسی در علوم اجتماعی، تبیین نسبت انسان و اجتماع و تحلیل کنش اجتماعی است؛ موضوعی که در مکاتب مختلف با پاسخ‌های گوناگون مواجه شده و در فلسفه اسلامی نیز از متقدمین تا معاصران پی‌گیری شده است. آیت‌الله جوادی آملی با بهره‌گیری از مبانی حکمت متعالیه صدرایی، نظریه‌ای متمایز درباره منشأ اجتماع و کنش‌های انسانی ارائه می‌دهد. ایشان با نقد رویکردهای مادی‌گرایانه و طبیعت‌محور پیشینیان، فطرت الهی انسان را بنیاد واقعی زیست اجتماعی می‌داند و بر نقش حرکت جوهری و رشد عقل عملی در تحقق کنش‌های اخلاقی و اجتماعی تأکید می‌کند.

براساس یافته‌های این پژوهش، انسان در منظومه فکری جوادی آملی موجودی ذومراتب و در حال تکوّن است که هستی او از ماده آغاز و با حرکت جوهری به مراتب تجرد و روحانیت ارتقاء می‌یابد. انسان «نوع متوسط» است که هویت او در مسیر صعودی هستی و در پرتو علم و عمل شکل می‌گیرد؛ این سیر تکوینی با افاضه صور نوعیه و تحقق مراتب وجود، امکان تحقق اجتماعی و معنوی انسان را فراهم می‌سازد. دو بُعد طبیعت (مادی و غریزی) و فطرت (ملکوتی و الهی) در انسان، مبنای تعادل و تکامل اوست و تفسیر اجتماعی از انسان بر همین اساس معنا دار می‌شود. بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، شکل‌گیری اجتماع انسانی ریشه در حرکت جوهری انسان دارد و تنها در بستر روابط اجتماعی به تکامل می‌رسد. اجتماع، عرصه‌ای برای تحقق کمالات فطری و الهی انسان است و می‌تواند در دو سطح تحقق یابد: سطح طبیعی مبتنی بر رقابت و منافع فردی، و سطح فطری که بر عدالت، تعاون و تعالی معنوی استوار است. بدین ترتیب، نوع جامعه‌ای که شکل می‌گیرد، به میزان بازگشت انسان به فطرت الهی و عبور از سطح طبیعی بستگی دارد.

دسته‌بندی چهارگانه کنش اجتماعی از منظر آیت‌الله جوادی آملی، مبتنی بر دوگانه طبیعت و

فطرت، طیفی از سطوح تعامل انسانی را نشان می‌دهد: از کنش‌های خودمحور و سلطه‌گر (توحش مطلق) تا تعامل عقلانی مبتنی بر منفعت متقابل (استخدام حیوانی)، و از همکاری فطری عقلانی برای تحقق عدالت (استخدام مؤمنانه) تا ایثار خالصانه و کنش وجه‌اللّهی. این مراتب، نه تنها بازتاب مراتب وجودی انسان‌اند، بلکه نشان می‌دهند چگونه رشد اخلاقی و معرفتی، بنیان نوع کنش اجتماعی را دگرگون می‌سازد و جامعه را از عرصه استعمار به سوی مدینه فاضله هدایت می‌کند.

منابع

۱. افلاطون. (۱۳۷۴)، جمهور (ترجمه فؤاد روحانی)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن خلدون. (۱۳۷۵)، مقدمه (ترجمه محمد گنابادی)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). النجاة، تهران: مکتب مرتضویه.
۴. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
۵. ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵)، الشفاء، قم: نشر البلاغه.
۶. ارسطو، (۱۳۶۴)، اخلاق نیکوماخوسی (ترجمه رضا مشایخی)، تهران: انتشارات دهخدا.
۷. خمینی. روح الله. (۱۳۸۰)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ الف)، تفسیر انسان به انسان، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ ب)، حیات حقیقی انسان در قرآن (تحقیق غلامعلی امین)، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ الف)، ریح مختوم؛ شرح حکمت متعالیه (تدوین حمید پارسانیا)، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ب)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ج)، شریعت در آینه معرفت (چاپ پنجم)، قم: نشر اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ الف)، تحریر تمهید القواعد، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ ب)، نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ ج)، فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹)، توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۸. حاج محمدی، حسین. (۱۴۰۳)، چیستی علوم انسانی اسلامی از منظر آیت الله جوادی آملی، فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسراء، ۱۶(۳)، ۳۳-۶۰.
۱۹. خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۵ ق)، تلخیص المحصل، قم: نشر البلاغه.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۵ ق)، اخلاق ناصری، قم: مکتبه الداوری.

۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب (مقدمه و تصحیح محمد خواجوی)، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۵)، شواهد الربوبیه (در مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق حامد ناجی اصفهانی)، تهران: حکمت.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۲)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۸)، الشواهد الربوبیه، قم: بوستان کتاب.
۲۶. صدرالدین شیرازی، (۱۳۸۸)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، قم: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۳)، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۵۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم (با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری)، قم: صدرا.
۲۹. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۲)، تفسیر المیزان (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. فارابی، ابونصر. (۱۳۶۱)، آراء اهل المدینه الفاضله، تهران: کتابخانه طهوری.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷ب)، مجموعه آثار (جلد ۱۳: نقدی بر مارکسیسم)، تهران: انتشارات صدرا.
32. Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1651)
33. Rousseau, J. J. (2002). *The Social Contract*. New York: Cambridge University Press.
34. Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
35. Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds). Berkeley: University of California Press.

تحلیل اصل واقعیت؛ تنبه به آثار معرفت شناسانه و هستی شناسانه

محمد اسمعیل زاده*

چکیده

«انسان از طریق ذهن است که با واقعیت ارتباط برقرار می‌کند» این تصور رایج فلسفی است؛ اما آیا قابل تردید نیست؟ آیا با مواجهه مستقیم با ذهن و به واسطه آن است که انسان نیل به واقعیت می‌یابد، یا اینکه مواجهه بی‌واسطه با واقعیت است که امکان شکل‌گیری ذهن را فراهم می‌کند؟ انسان از آنجایی که بخشی شناخت‌مند از واقعیات است با اصل واقعیت به صورت مستقیم اتصال و مواجهه داشته، و آن را شهود می‌کند. این مقاله با روش تحلیل ملازمات عامه پیش می‌رود. در این مقاله تلاش می‌شود، اصل واقعیت مشهود تحلیل شود و ویژگی‌های هستی شناسانه و معرفت شناسانه آن مورد توجه قرار گیرد. این ویژگی‌ها به ترتیب ظاهر نمی‌شوند بلکه در نسبت باهم است که امکان ظهور می‌یابند. در نتیجه آثار معرفت شناسانه و هستی شناسانه به ترتیب بیان نمی‌شوند. در این تحلیل نه تنها گزاره‌های بدیهی با ارجاع به اصل واقعیت اعتبار می‌یابند؛ بلکه در تحلیل آثار هستی شناسانه نیز تقریری متفاوت از برهان صدیقین به دست می‌آید. بنا بر مدعا در تحلیل اصل واقعیت تنها تنبه و توجه داده می‌شود و از آنجایی که این تحلیل پیش شرطها و امکان استدلال عقلی را فراهم می‌کند، نمی‌تواند از استدلال استفاده کند.

کلیدواژه‌ها

اصل واقعیت، واقعیت مقید، واقعیت مطلق، مبانی معرفت شناسانه، برهان صدیقین، حکمت متعالیه، صدرالمآلهین، علامه طباطبائی.

* طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران و دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (mo.esmailzadeh@ut.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۵/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷)

□ محمد اسمعیل زاده، (۱۴۰۴). تحلیل اصل واقعیت؛ تنبه به آثار معرفت شناسانه و هستی شناسانه. *فصلنامه حکمت ابراهیم*، ۳(۵۰)، ۹۹-۱۲۶.

doi: 10.22034/isra.2025.501665.2054

مقدمه

انسان به عنوان موجودی دارای آگاهی در صدد شناخت واقعیت برمی آید. او از طریق مفاهیم و گزاره‌ها استدلال می‌کند و یا از طریق همان مفاهیم و گزاره‌ها، دیگری را نقد می‌کند. به عبارت دیگر پل ارتباطی انسان با واقعیت و چند و چون آن، مفاهیم و گزاره‌ها و استدلال‌هایی که از آن‌ها شکل می‌گیرند، بوده،^۱ و اساساً آن‌ها ابزار کار فیلسوف هستند. به عبارت سوم انسان از طریق ذهن است که با واقعیت ارتباط برقرار می‌کند. می‌توان گفت این دیدگاه رایج است؛ اما آیا قابل تردید نیست؟ آیا ذهن است که واقعیت را برای انسان دست یافتنی می‌کند یا مواجهه با واقعیت است که ذهن را برای انسان ممکن می‌سازد؟ و یا شاید ارتباطی دو سویه برقرار است؟

در هر صورت می‌توان پرسید ارتباط اساسی کدام است که بنیان‌های اولیه را برقرار می‌کند؟ ذهن است که بی‌واسطه در دست‌رس انسان است و آگاهی از واقعیت‌های دیگر را ممکن می‌کند یا نفس واقعیت است که در دست‌رس انسان است و بنیان‌های ذهن را به عنوان ابزار شناخت فراهم می‌کند؟ مقاله پیش رو شورشی بر علیه آن تصور رایج است. این مقاله ملهم از مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم صدرالمآلهین در صدد بیان این است که واقعیتی که بی‌واسطه در دست‌رس انسان است بنیان‌های فکری را فراهم می‌کند و بنیان‌های فکری در ارجاع به آن است که ارزش معرفت‌شناختی پیدا می‌کنند. از آنجایی که انسان بخشی دارای آگاهی از واقعیت است، در اتصال با واقعیت بوده، و بی‌واسطه با واقعیت مواجه شده، و آن را ادراک می‌کند. بنیان‌های فلسفی و معرفت‌شناختی از این نقطه تکون پیدا می‌کنند. از این رو گزاره‌های بدیهی با ارجاع به بداهتشان توجیه نمی‌شوند؛ بلکه با ارجاع به اصل واقعیت مشهود است که اعتبار می‌یابند. در این مقاله اصل واقعیت مشهود مورد تحلیل قرار می‌گیرد و به ویژگی‌های آن توجه داده می‌شود و همچنین با برخی از ویژگی‌های

۱. معرفت محدود به معرفت حصولی نمی‌شود؛ اما از آنجایی که بنابر تصور رایج عموم معرفت‌ها از طریق حصولی به دست می‌آید، محور توجه قرار گرفته است.

آن به برخی از ویژگی‌های دیگرش توجه داده می‌شود؛ به عبارت دیگر با توجه به برخی لوازم آن، لازم دیگری از آن آشکار می‌شود. برخی از این ویژگی‌ها ویژگی‌های معرفت شناسانه و برخی نیز هستی شناسانه هستند و هر کدام در تعامل با دیگری نمود می‌یابد. در نتیجه نمی‌توان آن‌ها را کاملاً از هم جدا کرد و مثلاً ابتدا آثار معرفت شناسانه و سپس آثار هستی شناسانه را آورد.

منظور از اصل واقعیت، واقعیت فی الجمله است نه واقعیت مطلق و نه همه تعینات واقعیت و نه حتی یک تعین خاص از واقعیت. وقتی واقعیت فی الجمله گفته می‌شود، این واقعیت بی تردید در یک مصداق خاص تحقق یافته است، این قابل انکار نیست؛ اما خصوصیت آن مصداق خاص می‌تواند به خاطر انگیزه‌های تحلیلی نادیده گرفته شود و تنها از آن جهت که نفس واقعیت را به صورت فی الجمله در بر دارد مورد توجه قرار گیرد. از طرف دیگر اصل واقعیت که گفته می‌شود نه مفهوم کلی و یا جزئی واقعیت، بلکه نفس واقعیت که به صورت فی الجمله و بی واسطه آشکار گشته است، منظور است؛ فی الجمله نفس واقعیت و واقعیت مقید در مصداقی خاص آشکار شده است، اما خصوصیات مورد لحاظ نمی‌شود و بدون اینکه به ساحت مفهوم منتقل شویم تنها از این جهت که فی الجمله نفس واقعیت است مورد توجه قرار می‌گیرد. از آنجایی که خاص شدن واقعیت و تعین یافتن آن به صورت واقعیت مقید آن را از واقعیت بودن نمی‌اندازد، می‌توان چنین ادعایی داشت که در مواجهه با واقعیت خاص، نفس واقعیت نیز هر چند فی الجمله به آغوش کشیده می‌شود.

همچنین باید توجه داشت مراد از واقعیت در این مقاله نه واقعیت در معنای عام خود، بلکه واقعیت تحصیلی است. واقعیت در معنای عام شامل واقعیت عدمی نیز می‌شود. به عنوان مثال اگر گفته شود «هیچ کودکی در اتاق نیست» اگر واقعاً در اتاق مورد نظر هیچ کودکی نباشد، این گزاره یک واقعیت را بیان می‌کند اما این یک واقعیت عدمی است و صدقش نیز به این است که واقعاً در اتاق هیچ کودکی نباشد. اما واقعیت تحصیلی چنین نیست بلکه امری وجودی است و مراد از امر

تحصلی و وجودی هر چیزی که نیستی و بطلان محض نباشد را شامل می‌شود (به‌عنوان مثال چون در آن اتاق مفروض بودنِ کودکی در آن، نیستی و پوچی محض است یعنی هیچ کودکی در آنجا نیست، واقعیتِ تحصلی و وجودی آن را شامل نمی‌شود).

از آنجایی که هر انسانی به‌اندازه موجودیت خود با واقعیت اتصال و مواجهه مستقیم دارد، اصل واقعیت همگانی است و می‌توان آن را زبان مشترک موجودهای دارای آگاهی قرار داد.

اصل واقعیت پیش از مباحث اصالت وجود و یا اصالت ماهیت مورد توجه است. مدعا این است که اصل واقعیت پیش از مباحث اصالت وجود و یا اصالت ماهیت، برخی لوازم معرفت شناسانه و هستی شناسانه مهمی دارد که باید به آن‌ها توجه کرد. حتی می‌توان بنا بر ویژگی‌هایی که از راه این تحلیل به دست می‌آید، نتیجه گرفت که کدام یک از وجود یا ماهیت اصیل است؟ به عنوان مثال وقتی اطلاق واقعیت مورد توجه قرار می‌گیرد، یکی از نتایج آن اصالت وجود است، چرا که در ماهیت که عین حد است اطلاق معنایی ندارد.

پیشینه تحقیق

پیشینه تحقیق در مورد اصل واقعیت را می‌توان در دو دسته هستی شناسانه و معرفت شناسانه قرار داد. برای اولین بار مرحوم علامه طباطبایی اصل واقعیت را مورد توجه قرار داد و تلاش کرد برهان صدیقین مبتنی بر آن ارائه دهد (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج. ۶، ص. ۱۴، ۱۳۶۴، ص. ۷۷-۸۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص. ۲۲۴-۲۳۱). این تقریر مورد نقض (مرورید، ۱۳۸۶؛ ۱۳۸۸) و ابرام (عسکری سلیمانی، ۱۳۸۶؛ ۱۳۸۷) قرار گرفته است. برخی آثار دیگر توجه معرفت شناسانه به اصل واقعیت داشته‌اند. در این آثار بیشتر نسبت معرفت شناسانه اصل واقعیت و اصل تناقض مورد توجه قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۲-۱۴۳؛ کرامت، ۱۴۰۰، فرحانی، ۱۴۰۱). در اثری دیگر (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۶، ص. ۲۵۳-۲۵۶) مفاهیم و اصول بدیهی با تکیه بر علم حضوری به نفس و قوای نفس توضیح داده می‌شود. همچنین در اثری دیگر (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵) تلاش شده است از اثبات مطلق، که حکم عقل است، شناسه‌ها و اصول اولیه اندیشه به صورت

تحلیلی و یا استنباطی استخراج شود.

مقاله پیش رو از چند جهت از تحقیق‌های پیش گفته تمایز می‌یابد؛ که عبارت‌اند از:

۱. از اصل واقعیت که به صورت حضوری ادراک می‌شود شروع می‌کند.
۲. شناسه‌ها و اصول معرفت‌شناختی به طور منظم از راه تحلیل اصل واقعیت مشهود (نه واقعیت خود) به دست می‌آیند.
۳. در بیان آثار هستی‌شناختی اصل واقعیت مشهود، تقریری از برهان صدیقین به دست می‌آید که این تقریر نه از ضرورت، بلکه از اطلاق و حد ناپذیری اصل واقعیت شروع می‌کند. این تقریر ملهم از تقریر مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم صدرالمآلهین به دست می‌آید و به یک معنا تلفیقی از نگاه این دو فیلسوف بزرگ است که در ادامه بیان خواهد شد.
۴. آثار هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، به اقتضای موضوع بحث، توأمان و در نسبت با هم توجه داده می‌شوند.

روش شناسی

در این مقاله به حسب سنخ مباحثی که دارد نه از استدلال عقلی و نه از تجربه حسی (با حواس پنجگانه) استفاده نمی‌شود. چرا که مدعا این است که مباحث مورد طرح پیشا استدلال عقلی و تجربه حسی هستند و بنیان آن‌ها را می‌سازند. طبق مدعا تنها اتفاقی که در متن پیش رو رقم می‌خورد تبه و توجه است به عبارت دیگر تلاش می‌شود نه علم جدید، بلکه علم به علم به دست آید. به عبارت دیگر روش این مقاله تحلیل لوازم عامه واقعیت است (طباطبایی، ۱۴۳۴ ق، ص. ۱۲). با توجه به اصل واقعیت لوازمی از آن مورد توجه قرار می‌گیرد که انکار آن‌ها مساوی با انکار اصل واقعیت است و یا با توجه به لوازمی که از وضوح بیشتری برخوردارند، لوازمی که از وضوح کمتری برخوردارند آشکار می‌شوند. همچنین به حسب سنخ بحث آنچه راه گشا خواهد بود توجه به واقعیت مشهود است و از آنجایی که آنچه مورد توجه قرار می‌گیرد، پیش شرط شکل‌گیری ذهن

است، دخالت دادن مفاهیم و عادت‌های ذهنی ممکن است امکان ادراک را به شدت محدود کند - البته باید توجه کرد که حتی ذهن و مفاهیم و گزاره‌های ذهنی نیز در دایره واقعیت بوده، و از اصل واقعیت خارج نیستند.

۱. اصل شناخت به مثابه یک واقعیت

انسان موجودی دارای آگاهی است و به عبارتی دیگر دارای قوه‌ی شناخت در مقابل قوه‌ی احساس (عواطف) و قوه‌ی اراده است. این عام‌ترین معنا از آگاهی است که قبل از هر تقسیمی برقرار است و شامل هر گونه شناختی اعم از صادق و کاذب، حصولی و حضوری، کلی، جزئی و شخصی، تصور و تصدیق را می‌شود. این معنا از آگاهی در غایت وضوح برای هر انسانی آشکار است و از آنجایی که به غایت آشکار است دیگر تعریف پذیر نخواهد بود؛ چرا که تعریف برای آشکار سازی است و جایی که معنایی از وضوح بالایی برخوردار باشد آنچه را که تعریف می‌خواهد به دست دهد از قبل برخوردار است. بنابراین تعریف ناپذیری نه از سر نقص بلکه از سر وضوح و بی‌نیازی به چیزی است که از جانب تعریف اعطا می‌شود.

صدرالمتألهین در مورد بداهت علم می‌نویسد:

هیچ چیز شناخته‌تر از علم نیست، چرا که آگاهی حالتی است وجدانی و نفسانی که شخص زنده‌ی آگاه آن را نخست بی‌هیچ ابهام و اشتباهی از ذات خویش - با علم حضوری - می‌یابد و چیزی که چنین جایگاهی داشته باشد، تعریفش به چیزی آشکارتر و ظاهرتر متعذر است. به‌علاوه ظهور هر چیزی نزد عقل - ذهن - از راه علم به آن چیز است پس چگونه علم، از راه چیزی جز علم، ظاهر می‌گردد؟ (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۳، ص. ۲۷۸).

آگاهی نه تنها معنای آشکاری دارد، بلکه واقعیت انکارناپذیر نیز دارد. اذعان ایجابی و یا سلبی و یا حتی شک در مورد چیزی از اقسام شناخت به معنای عام و مقسمی هستند. اگر کسی آگاهی را بپذیرد طبیعتاً آگاهی را به‌عنوان یک واقعیت پذیرفته است. اگر آگاهی را انکار کند، همچنان آگاهی را به‌عنوان یک واقعیت پذیرفته است؛ چرا که انکار چیزی خود آگاهی است. همچنین اگر

در آگاهی شک کند نیز واقعیت همچنان برقرار است؛ چرا که شک در چیزی خود از سنخ آگاهی در معنای عام است. در نتیجه انکار یا شک در نسبت با آگاهی خاص است نه اصل آگاهی و آگاهی در معنای مقسمی و به طور کلی اثبات و انکار و شک همه در ساحت آگاهی اتفاق می افتند.

۲. شناخت اصل واقعیت

انسان به عنوان یک واقعیت، بخشی از واقعیت است. انسان بخشی آگاه از واقعیت است و از همین راه بدون اینکه واسطه‌ای به کار گیرد با واقعیت ارتباط برقرار می کند و از همین راه اتصال به واقعیت و به صورت مستقیم با واقعیت مواجه بوده و آن را می یابد و ادراک می کند. انسان به میزان بهره‌ای که از واقعیت دارد، خود واقعیت است. بنابراین برای ادراک واقعیت به طور خطاناپذیر موجود شناخت مند باید به خود مراجعه کند. نزدیک ترین واقعیت برای هر موجود شناخت مندی خود اوست؛ چرا که بدون هیچ ابزار و واسطه‌ای در دست رس او قرار دارد. حتی تعبیر به «در دست رس بودن» نیز تعبیر درستی نیست؛ چرا که دلالت بر دوگانگی دارد «در دست رس بودن چیزی برای چیزی». در حالی که هیچ دوئیتی در کار نیست. همانی که ادراک می کند، چیزی را اراده می کند، و در نسبت با چیزی عواطفش می جوشد، خودش را به عنوان یک واقعیت از درون می یابد. به عبارت دقیق تر از آنجایی که انسان بخشی از واقعیت است وقتی به خود توجه می کند، در حقیقت این واقعیت است که به واقعیت توجه می کند. انسان واقعیت مقید است و این تقید او را از واقعیت بودن ساقط نمی کند، در نتیجه در ادراک حضوری خود که واقعیت مقید است، نقس واقعیت را نیز به صورت فی الجمله ادراک می کند.

همانطور که بیان شد این اتصال، مواجهه، و ادراک واقعیت حتی قبل از به کار گیری قوا و واسطه برقرار است. با این حال قوا و وسائط، از جمله صورت های ذهنی و یا قوای حسی، نیز واقعیت هستند. قوا و وسائط به عنوان یک واقعیت خاص برای ادراک واقعیت خاصی دیگر به کار گرفته می شوند. به عنوان مثال انسان برای اینکه به درختی که در کنارش است آگاهی پیدا کند باید به

وسیلۀ چشم آن را ببیند و یا با قوای دیگر، ادراکی از آن حاصل کند.

واقعیت امری است حتی در صورت انکار نیز برقرار است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص. ۱۸۱)؛ چرا که واقعیتی در صدد نفی واقعیت بر می آید اگر واقعیت را اثبات کند اذعان به واقعیت کرده است اگر واقعیت را نفی کند اذعان به عدم واقعیت کرده است (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶، ص. ۳۴۵). بنابراین می توان پرسید این کیست که اذعان به عدم واقعیت می کند؟ این چیست که سخن از انکار واقعیت می گوید؟ آیا جز واقعیت است؟ اگر در واقعیت تردید کند و شک داشته باشد، همچنان شک کننده، شک و شناخت برقرار است و همچنان در بستر واقعیت است که واقعیت مورد تردید واقع می شود. بنابراین آنچه مورد تردید واقع می شود واقعیت خاص است و نه اصل واقعیت.

بنا بر آنچه بیان شد، اصل واقعیت از راه حضور و بی واسطه به ادراک انسان در می آید و برای تنبه به آن بیان شد که نفی آن همواره مسبوق به برقراری آن ممکن می شود و در نتیجه انکار آن از سر عدم تنبه است.

۳. تحلیل اصل واقعیت

همانطور که بیان شد انسان بخشی آگاه از واقعیت است و از همین راه اتصال به واقعیت دارد و با مواجهۀ مستقیم واقعیت را شهود کرده و می یابد. این واقعیت مشهود از طرفی مصداقی از واقعیت است و از طرفی چون واقعیت است، هر چند مصداقی از واقعیت، نفس واقعیت نیز در این شهود و مواجهه حاضر است. به عبارتی دیگر انسان با ادراک واقعیت خاص که واقعیت خودش باشد سنخ و نفس واقعیت را نیز ادراک می کند؛ یعنی در دل واقعیت خودش اصل واقعیت و خود واقعیت (واقعیت فی الجمله و نه واقعیت بالجمله) را که در یک مصداق خاص تحقق پیدا کرده است می یابد و به آن آگاهی پیدا می کند. به عبارت سوم انسان با واقعیت هر چند در یک مصداق خاص مواجه شده و آن را می یابد.^۱ از طرف دیگر این مصداق، واقعیت خاص و محدود است؛ به عبارتی

۱. مرحوم صدرا این مواجهه‌ی شهودی را در حقیقت وجود طرح می کند (اسفار، ج ۶، ص. ۱۳۷).

دیگر واقعیت محدودی را یافته است. می‌یابد که واقعیت علم را به صورت مطلق ندارد، واقعیت قدرت را به صورت مطلق ندارد. هر علمی را نمی‌داند و هر کاری را که بخواهد نمی‌تواند انجام دهد. این یعنی محدودیت در واقعیت خاص.^۱ بنابراین او واقعیت را هر چند در یک مصداق خاص با همه وجود به آغوش کشیده است.

۳-۱. مورد تحلیل؛ اصل واقعیت مشهود

دو نکته مهم که در این بخش باید مورد توجه قرار بگیرد، عبارت‌اند از اینکه اولاً آنچه مورد تحلیل قرار می‌گیرد اصل واقعیت است و نه واقعیت خاص و ثانیاً آنچه مورد تحلیل قرار می‌گیرد و آثار و لوازمش آشکار می‌شود، آن واقعیت مشهود به علم حضوری است و نه مفهوم واقعیت. که در ادامه به ترتیب به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳-۱-۱. تحلیل اصل واقعیت و نه واقعیت خود

همانطور که بیان شد در دل واقعیت خاص و محدود، اصل و سنخ واقعیت ادراک شد. در ادامه آنچه از ویژگی‌ها تحلیل می‌شود مبتنی بر اصل واقعیت است و نه واقعیت خاص. در نتیجه اگر ویژگی تحلیل شده، ویژگی نفس و سنخ واقعیت باشد، در هر مصداقی از واقعیت که باشد همان ویژگی را خواهد داشت. در ادامه بحث خواهد شد که نفس واقعیت این است که طرد ناواقعیت می‌کند و غیر از ناواقعیت و نیستی و پوچی، هر نحوه تحقیقی که فرض شود خارج از نفس و سنخ واقعیت نیست و مصداقی از آن حقیقت و سنخ است. در نتیجه اگر ویژگی، ویژگی نفس واقعیت است به عبارت دیگر می‌توان گفت ویژگی هر واقعیتی است؛ چرا که آنچه فرض شده است یا از

۱. مدعا این نیست که علم یا قدرت مطلق واقعیت دارد و من آن نیستم. تنها چیزی که یافت شده واقعیت خود است؛ اما در این یافت واقعیت خود، به عنوان مثال قدرت و علم خود نیز یافت می‌شود. اما این قدرت و علم به هر چیزی تعلق نمی‌گیرد به عنوان مثال نمی‌داند (به نحو دانستن حضوری) که واقعیت‌های دیگری غیر از خودش وجود دارند یا نه؟ و خود این محدودیت در دانش است. برای محدودیت در قدرت هم کافی است چیزی را اراده کند و نتواند آن را انجام دهد. حتی اگر ادراک محدودیت نیازمند مقایسه باشد، همچنان نیاز نیست چیز واقعی دیگری احراز شود؛ بلکه همین که واقعیت را درک کرد، می‌تواند فرض واقعیت بیشتر یا کمتر کند و واقعیت خود را با آن مقایسه کند و محدودیت خود را درک کند.

سنخ واقعیت نیست که مورد بحث نیست و یا اگر از سنخ واقعیت است، ویژگی مزبور را نیز خواهد داشت. در غیر این صورت خلف فرض لازم می‌آید؛ یعنی لازم می‌آید، فرض واقعیت فرض واقعیت نباشد به عبارت دیگر آنچه مکشوف است خود واقعیت است حالا هر کجا در هر مصداق که تحقق بیابد، اگر واقعیت است محال است این ویژگی را نداشته باشد و نفی این ویژگی نفی خود واقعیت است.

به عبارتی دیگر، باینکه مواجهه با یک مصداق صورت گرفته است اما معنا و سنخ واقعیت امری خارج از مصداق نیست و در دل آن مشهود واقع شده است. واقعیت وسیع‌ترین حیثیت مصداق است و تنها امر لا واقع خارج از آن تعریف می‌شود و دخالتی در تحقق واقع ندارد؛ اما غیر از عدم و بطلان و ناواقعیت محض، به هر نحو که باشد تحت معنای واقعیت قرار می‌گیرد و هر حیث و قیدی که لحاظ شود خارج از حیث واقعیت نیست و تنها امری که واقعیت آن را طرد می‌کند و گستره‌اش آن را شامل نیست عدم و نیستی و بطلان محض است. غیر از آن هر امری با کم و زیاد کردن هر ویژگی همچنان معنا و مصداقی از واقعیت است. غیر از بطلان و نیستی محض بودن هیچ ویژگی و هیچ قید و معنایی هیچ امری را از مصداق واقعیت بودن ساقط نمی‌کند. نفس واقعیت از جنس امور ماهوی نیست که هزاران معنا در آن به صورت هم عرض محقق باشند و با کم و زیاد شدن قیود، امکان عدم احصاء همه قیود به میان آید. در نسبت با واقعیت همانطور که بیان شد هر قیدی با هر نحوه تفریری که داشته باشد در دایره سنخ واقعیت قرار می‌گیرد و تنها چیزی که از آن دایره طرد می‌شود نیستی و بطلان محض است که محل بحث نمی‌باشد. در نتیجه در خصوص واقعیت که عام‌ترین سنخ است گذر از مصداق به معنا و بر عکس، بدون نگرانی از احصاء قیود، امکان پذیر می‌شود. بنابراین ویژگی‌هایی که از نفس مشهود واقعیت آشکار می‌شود، می‌تواند در قالب گزاره‌هایی کلی بیان شود. در نتیجه به عنوان مثال، «واقعیت طرد عدم می‌کند» مساوی است با این که بگوییم «هر واقعیتی به حکم اینکه واقعیت است طرد عدم می‌کند».

با آنکه در قالب واقعیت محدود (واقعیت خود) مواجهه و اتصال با واقعیت صورت گرفته است؛ اما نفس واقعیت به خودی خود محدود به آن مصداق خاص نیست (طباطبایی، ۱۴۳۴، ص. ۱۱) و ممکن است مصداق دیگری نیز از این سنخ باشد. در نتیجه می‌توان گفت اصل و سنخ واقعیت مشهود با هر واقعیت دیگری که فرض شود هم سنخ است و به همین معنا، و نه بیشتر، شامل هر واقعیت مفروض می‌شود. از این تبیین روشن می‌شود که بحث‌های مربوط به چگونگی کلی‌سازی مفاهیم چه مقدار دچار کج‌تابی هستند. بلکه تعبیر به کلی‌سازی خود رهن است بلکه تعبیر مناسب کلی‌یابی است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۷) و همچنین قید کلی نیز تعبیر رهنی است که در جای خود باید مورد تحقیق قرار گیرد.^۲

۲-۱-۳. تحلیل اصل واقعیت مشهود و نه مفهوم اصل واقعیت

آنچه مورد تحلیل واقع می‌شود و آثار و لوازمش مورد توجه قرار می‌گیرد، نه مفهوم واقعیت بلکه آن نفس و سنخ واقعیت که مشهود هر موجود ذی‌شعور واقع می‌شود، است. هرگز ضرورتی ندارد چیزی که مورد تحلیل قرار می‌گیرد از سنخ مفهوم باشد؛ بلکه آنچه مهم است این است که از سنخ مدرک باشد و این اعم از این است که آن مورد تحلیل حاضر نزد نفس از سنخ مفهوم باشد یا نه. تنها شرط امکان تحلیل این است که آن امر مورد تحلیل نزد نفس و عقل حاضر باشد تا عقل بتواند آن را مورد تحلیل قرار دهد.^۳ البته ویژگی‌هایی که از راه تحلیل مورد توجه قرار می‌گیرند، در برخی موارد که نزد نفس حاضر نیستند تنها راه ادراک آن‌ها راه مفهومی است. اما اصل واقعیت و برخی ویژگی‌هایی که در دل واقعیت خاص گنجده‌اند همچنان مورد توجه حضوری خواهند بود.

۲-۳. ویژگی‌های اصل واقعیت؛ ویژگی‌های تحلیلی و پیشین

تحلیل فعل نفس است که بر روی اصل واقعیت انجام می‌شود. می‌توان پرسید گزاره‌هایی که از راه

۱. «... الموجود الشامل لكل شيء» (طباطبایی، ۱۴۳۴، ق، ص. ۱۱). اینکه اصل واقعیت شامل هر واقعیتی می‌شود غیر از اطلاق

و نامحدود بودن است. شامل بودن فقط می‌گوید شامل همه‌ی واقعیت‌ها می‌شود اما نمی‌گوید که نامحدود است.

۲. ر. ک: مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۶۳ و ۲۶۴، قم، صدرا.

۳. از نظر مرحوم علامه طباطبایی عقل قوه‌ای در عداد سایر قوا نیست بلکه همان نفس مدرک است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص.

۴۰۵). در نتیجه می‌توان گفت حضور شیء برای تحلیل ملاک است و نه از جنس مفهوم بودن.

این تحلیل شکل می‌گیرند. خود تحلیلی و یا ترکیبی هستند؟ و همچنین پیشینی و یا پسینی هستند؟ اگر نفی حکم در یک قضیه مستلزم نفی موضوع و در نتیجه مستلزم تناقض باشد، آن قضیه تحلیلی است (کریر، ۱۳۹۴، ص. ۱۴۸-۱۴۹). در فلسفه‌ی اسلامی احکامی که نفی‌شان مساوی با نفی موضوع است و در نتیجه سر از تناقض در می‌آورند دو قسم هستند؛ یکی محمولاتی که داخل در موضوع بوده، ذاتی و مقوم موضوع و یا تکرار موضوع هستند و دیگری لوازم بین موضوع که از تحلیل موضوع به دست آمده‌اند.^۱

از آنجایی که اصل واقعیت، که معلوم به شهود حضوری است، انکار ناپذیر است، ویژگی‌ها و لوازم آن نیز، که بر فرض انکار شدن منجر به انکار اصل واقعیت می‌شوند، انکار ناپذیر خواهند بود؛ چرا که مقتضا و ویژگی خود واقعیت‌اند و به همین جهت ادراک واقعیت، ادراک آن‌ها را نیز به دنبال دارد هر چند در معنا داخل در موضوع نبوده و لازم بین باشند. همچنین از آنجایی که این قضایای شکل گرفته بر اساس تحلیل، پيشا تجربه حسی (با حواس پنجگانه) هستند، پیشینی خوانده می‌شوند. به عبارت کامل گزاره‌های شکل گرفته از راه تحلیل اصل واقعیت، پیشینی تحلیلی هستند. نکته مهمی که وجود دارد این است که تحلیلی و پیشینی بودن قضایا به این معنا نیست که محکی واقعی نداشته باشند و از واقع خبر ندهند. همانطور که بیان شد گزاره‌های شکل گرفته از اصل واقعیت و ویژگی‌های تحلیلی آن خبر می‌دهند و این یعنی در عین پیشینی و تحلیلی بودن مطابق واقعی نیز دارند.

سؤالی که ممکن است مطرح شود این است که آیا اگر گزاره‌های برساخته از راه تحلیل اصل واقعیت تحلیلی بودند به این معنا نیست که شناخت جدید به دست نمی‌دهند و از موضوع فراتر نمی‌روند؟

پاسخ کاملاً مثبت است. آنچه از راه این تحلیل و گزاره‌های برآمده از آن نتیجه می‌شود نه معرفت

۱. به اولی ذاتی باب کلیات خمس و به دومی محمول من صمیمه گفته می‌شود (مظفر، ۱۴۳۰ ق، ص. ۹۳ و ۳۷۸).

و شناخت جدید بلکه تبه جدید است به عبارتی دیگر نه علم بلکه علم به علم است که از راه این تحلیل نتیجه می‌شود. آنچه محل بحث است مفاهیم و اصول پیشین هستند که امکان تجربه و استدلال را فراهم می‌کنند، بنابراین برای توضیح آنها نمی‌توان از تجربه (حواس پنجگانه) و یا استدلال استفاده کرد.

نکته مهم دیگری که باید مورد توجه قرار بگیرد این است که آنچه مورد تحلیل واقع شده است نه یک موضوع فرضی بلکه اصل واقعیت انکارناپذیر است. و با هر تحلیلی ابعاد و لوازمی از آن واقعیت مشهود مورد توجه قرار می‌گیرد که در نهایت، همانطور که در ادامه خواهد آمد، می‌تواند بنیان‌های معرفت شناسی را سامان دهد. اگر موضوعی فرضی مورد تحلیل واقع شود، اولاً هیچ ارزش معرفت شناختی به دست نمی‌دهد و ثانیاً با تغییر موضوع فرضی مسیر جدیدی پیش رو قرار می‌گیرد.

اگر در مورد واقع سخن گفته می‌شود، باید از خود واقع شروع کرد و اگر واقع مورد بحث نبود هر فرض و اعتباری می‌توان داشت و اعتبار قائم به معتبر است، اما معتبر هرگز مجاز نیست چنین تحلیلی را به واقع نسبت دهد؛ بلکه مستند آن همان اعتبار معتبر است و نسبت به واقع هیچ ارزش معرفت شناختی نخواهد داشت.

در ادامه تلاش می‌شود برخی مفاهیم، اصول، و ویژگی‌های اصل واقعیت از راه تحلیل مورد توجه قرار گیرد.

۳-۳. اصل واقعیت و سه اصل پایه تفکر

معنای مقابل واقعیت، ناواقعیت است که پوچی و بطلان و نابودی را می‌رساند. این معنا از طریق واقعیت خاص و مقید، که واقعیت خود هست، درک می‌شود. واقعیت خاص بخشی از واقعیت است و از نبود همه‌ی واقعیت در یک بخش از واقعیت که واقعیت خودمان است با معنای نیستی و عدم و پوچی آشنا می‌شویم. به عبارت دیگر تا پای برخی نداری‌ها به میان نیاید واقعیت خاص شکل نمی‌گیرد. واقعیت خاص که به معنای بخشی از واقعیت است در معنای خود آمیخته با

نداری‌ها است در غیر این صورت بخشی از واقعیت نمی‌شد بلکه همه‌ی واقعیت‌های مفروض می‌شد و هر واقعیتی را که فرض شود، شامل می‌شد. از اصل واقعیت معنای هست و از نداری‌های خود معنای نیستی را می‌فهمیم. همچنین معنای نیستی را از واقعیت‌های ناپایدار به دست می‌آوریم مثلاً صور ذهنی یا حالات درونی که در حال آمد و شد هستند.

اصل واقعیت و نفس واقعیت که در قالب واقعیت خاص و محدود مکشوف است در حقیقت مشهود خود طرد ناواقعیت و بطلان می‌کند؛ یعنی با ناواقعیت ناسازگار است. به عبارت دیگر واقعیت، ناواقعیت را در خود نمی‌پذیرد و اگر فرض شود که واقعیت طرد از عدم و ناواقعیت و بطلان نکند و بطلان را در خود بپذیرد واقعیت نخواهد بود بلکه ناواقعیت است. همین که واقعیت هست یعنی طرد ناواقعیت کرده است. با واقعیت دیگر ناواقعیت صدق نخواهد کرد. به بیان دیگر فرض اینکه واقعیت و بود ناواقعیت و نابودی را در خود بپذیرد فرض نیستی واقعیت است. فرض نیستی و بطلان، فرض نفی واقعیت است و با نفی واقعیت، دیگر واقعیت در کار نخواهد بود در حالی که به نحو خطاناپذیری واقعیت مورد ادراک واقع شده است.

اصل واقعیت صرف نظر از ویژگی واقعیت‌های خاص و مقید، طارد اصل نابودی و نیستی محض است در نتیجه هر آنچه را که بهره‌ای از واقعیت داشته باشد و نیستی محض نباشد، شامل است. همچنین نیستی و بطلان که نه واقعیت و نه هست است همه‌ی فروض غیر از هست و واقعیت را در بر می‌گیرد و هر آنچه بهره‌ای از واقعیت نداشته باشد ناواقعیت بوده و بطلان محض است و هر آنچه بطلان و نابودی محض نبوده بهره‌ای از واقعیت و بود دارد و در دایره‌ی واقعیت قرار می‌گیرد. از همین رابطه تقابل، مکملیت بین دو معنای واقعیت و ناواقعیت ادراک می‌شود که این دو معنا در کنار هم همه‌ی فروض را شامل‌اند و هیچ فرضی خارج از واقعیت و ناواقعیت نیست.

تا اینجای سخن سه اصل پیشین فلسفی توجه داده شد. از راه اتصال به واقعیت، واقعیت به‌طور خطاناپذیر یافت شد، که در ذات خود طارد ناواقعیت و عدم بود و با توجه به تقابلی که با معنای

عدم و بطلان داشت مکملیت بین دو معنا را ادراک کردیم. این سه یافته را به عبارت دیگر می توان چنین گفت:

«واقعیت واقعیت است و از خودش سلب نمی شود» و یا «واقعیت، خودش است.»

«اجتماع واقعیت با ناواقعیت، هستی با نیستی، بود با نابود، وجود با عدم محال است.»

«ارتفاع واقعیت با ناواقعیت، هستی با نیستی، بود با نابود، وجود با عدم محال است.»

همانطور که گذشت از آنجایی که ویژگی اصل واقعیت ویژگی هر واقعیت مفروض است، می توان سه اصل پیش گفته را به صورت قضیه کلی تعبیر کرد:

«هر واقعی واقعیت است» یا «هر چیزی خودش است» یا همان اصل «هو هویت».

«هیچ واقعی با ناواقعیت جمع نمی شود» یا اصل «امتناع اجتماع نقیضین».

«هیچ چیزی خارج از واقعیت و ناواقعیت قرار نمی گیرد» یا اصل «امتناع ارتفاع نقیضین».

محور همه‌ی این اصول به دست آمده، واقعیت است حتی عدم و بطلان که مقابل واقعیت است نیز تعبیری از سلب واقعیت است. حال این سلب می تواند سلب واقعیت مقید باشد یا واقعیت مطلق و یا مطلق واقعیت اما به هر حال «سلب واقعیت» و «ناواقعیت» است که از آن عدم و نیستی تعبیر می شود و تحقق آن تعبیری از عدم تحقق واقعیت است و بیشتر از این نیست.

همین طور به نظر می رسد طاردیت که امر محصلی است تنها از جانب واقعیت نسبت به نیستی و بطلان محض است و اگر بگوییم نیستی و بطلان محض هم نسبت به واقعیت طاردیت دارد تعبیری حقیقی نخواهد بود؛ چرا که نیستی و بطلان محض امر محصلی نیست و صرفاً تعبیری از سلب واقعیت است و معنا ندارد بطلان محض ویژگی طاردیت داشته باشد. آیا نیستی و بطلان محض ویژگی تحصلی به خود می گیرد؟ در نتیجه به نظر می رسد تعبیر به تطارد بین واقعیت و ناواقعیت تعبیر دقیقی نیست و طرد تنها از جانب واقعیت است و ناواقعیت صرفاً سلب «واقعیت طارد» است. اما این تعبیر به صورت کامل درست است که بگوییم یا واقعیت و یا ناواقعیت؛ یکی

باید تحقق داشته باشند و محال است این دو معنا در یک تحقق جمع شوند و این یعنی اجتماع نقیضین محال است. استحاله اجتماع نقیضین بیشتر از این را نمی‌طلبد و ضرورتی ندارد حتماً تطارد اثبات شود.

همانطور که در کشف اصول معلوم است اصل استحاله تناقض مقدم بر اصل «هو هویت» نیست؛ بلکه ترتیب از اصل «هو هویت» شروع می‌شود و اصل استحاله تناقض در رتبه‌ی دوم قرار می‌گیرد چرا که واقعیت تا واقعیت نباشد ویژگی طاردیت از عدم را نخواهد داشت (احمدی، ۱۳۹۲، ص. ۴۵). بلکه به نظر می‌رسد حتی فرع هم نیست بلکه در یک ردیف تعبیری از یک واقعیت هستند. هم واقعیت واقعیت است و هم واقعیت طرد ناواقعیت می‌کند که اولی اصل هو هویت را و دومی استحاله اجتماع نقیضین را می‌سازند؛ در یک مرتبه، اصل واقعیت را توصیف می‌کنند. به این معنا که طاردیت واقعیت نسبت به عدم و بطلان محض ویژگی متأخر (هر چند رتبی یا تحلیلی) واقعیت نیست بلکه همان واقعیت و واقعیت دار بودن عیناً طرد ناواقعیت است.^۱

۳-۴. اصل واقعیت و ویژگی اطلاق

از بیانات قبلی روشن شد که موجود دارای آگاهی خود را به عنوان واقعیت محدود و بخشی از واقعیت می‌یابد. این واقعیت مکشوف از دو جهت قابل بررسی است و دو حیث دارد؛ از طرفی اصل واقعیت و نفس واقعیت به صورت فی الجمله است و از طرفی نیز مصداق محدودی از این حقیقت است. این دو با هم احکام متفاوتی دارند. مثلاً واقعیت من همانطور که توضیح داده شد یک واقعیت خاص و مقید است اما در نفس واقعیت حد وجود ندارد. واقعیت به دلیل بخشی از

۱. مرحوم علامه طباطبایی در مقاله‌ی هفتم از اصول فلسفه و روش رئالیسم با شرح شهید مطهری اصل واقعیت را به عنوان اصل اولی پذیرفته است (مطهری، ج ۶، ص. ۲۸۵)؛ اما در جاهای مختلف دیگر اصل تناقض را به عنوان اصل اولی پذیرفته است (مطهری، ج ۶، ص. ۳۷، ۱۰۲ و ۱۰۴). شهید مطهری نیز در مقدمه‌ی مقاله‌ی هفتم اصل تناقض را مقدم بر اصل واقعیت دانسته است. (مطهری، ج ۶، ص. ۴۷۵).

واقع بودن انسان، نزد انسان حاضر است. واقعیت، واقعیت است نه بیشتر از آن و حد امر زائد بر آن است.^۱ چرا که حد یا از سنخ واقعیت است یا ناواقعیت. اگر واقعیت باشد دیگر حد واقعیت نیست بلکه امتداد واقعیت است و اگر ناواقعیت است یا از درون واقعیت اقتضای آن وجود دارد و یا از بیرون اعمال می شود؛ از آنجایی که واقعیت طرد ناواقعیت می کند اقتضای ناواقعیت نخواهد داشت و در بیرون از واقعیت نیز چیزی نیست تا واقعیت را حد بزند.

به عبارت دیگر نفس واقعیت اقتضای اطلاق دارد و نفی اطلاق از طبیعت واقعیت مکشوف و فرض حد در آن مساوی با نفی واقعیت است. چرا که واقعیت مشهود هر چند محدود است، اما این محدودیت مقتضای اصل واقعیت نیست و اگر به نفس و سنخ واقعیت که در دل واقعیت خاص حاضر است نظر شود خبر از حد نمی دهد؛ بلکه بیشتر از واقعیت را آشکار نمی کند. بیرون از اصل واقعیت نیز برای واقعیت محدودیت فرض نمی شود چرا که محدودیتی که خارج از اصل واقعیت می خواهد بر واقعیت عارض شود از دو حالت خارج نیست یا واقعیت است یا ناواقعیت. واقعیت نمی تواند باشد چون اصل واقعیت همان طور که در گذشته گفته شد مکمل نیستی و عدم است و شامل هر واقعیت مفروض می شود. در نتیجه خارج از اصل واقعیت واقعیتی فرض نمی شود که بخواهد مانع اطلاق اصل واقعیت شود. اگر هم نیستی و بطلان است، نیستی، بطلان چیز است نه اینکه چیزی باشد و مانع اطلاق واقعیت شود. باید توجه داشت اطلاق امری زیاده از واقعیت نیست چرا که واقعیت که در آن محدودیت نیست دیگر حد یقینی برای آن فرض نمی شود؛ اگر فرض شد فرض زائد بر واقعیت است و این یعنی اطلاق واقعیت.

واقعیت هم واحد به وحدت حقیقی است و هم مطلق است. اگر وحدت انکار شود کثرت پذیرفته شده است و اگر کثرت پذیرفته شود از آنجایی که هر کدام باید محدود باشند حدود پذیرفته شده است و باز همان سؤال مطرح می شود که حد، واقعیت است یا ناواقعیت؟ و همین طور اگر

۱. مرحوم صدرالمآلهین زیادت حد را در حقیقت وجود مطرح می کند (۱۳۶۸، ج ۶، ص. ۲۲ و ۲۴).

اطلاق نفی شود باز حد پذیرفته شده است و باید پرسید این حد واقعیت است یا ناواقعیت؟ اگر واقعیت است که امتداد واقعیت است و مانع پیوستگی و وحدت حقیقی و همین‌طور اطلاق واقعیت نخواهد بود اما اگر ناواقعیت است، ناواقعیت نفی چیز است نه اینکه چیزی باشد و مانع پیوستگی یا اطلاق واقعیت شود.

نتیجه آنکه واقعیت و هست مورد شناخت که از راه واقعیت خاص و محدود به آن شناخت پیدا کرده‌ایم در طبیعت و حقیقت خود حد ندارد و اقتضای اطلاق و لاحدی دارد چرا که تا خود واقعیت هست و طبیعت واقعیت، محدودیت در معنای آن نیست. واقعیت واقعیت است و تنها خبر از واقعیت می‌دهد و محدودیت در معنی و طبیعت آن نهفته نیست^۱ و به خودی خود نامحدود^۲ است. این واقعیت غیر بردار نیست و حتی فرض دوم هم برای آن نمی‌شود چرا که مطلق است و سراسر تحقق و هستی را فراگرفته است و هر واقعیت خاص و مقیدی در نسبت با آن باید تحلیل شود. هر واقعیت مقیدی با واقعیت مطلق واقعیت دار می‌شود و جلوه‌ای از آن واقعیت مطلق هست که در متن واقعیت مطلق معنا می‌شود؛ چرا که مطلق و نامحدود موطنی برای غیر نمی‌گذارد و تحقیقی خارج از آن فرض نمی‌شود. در این صورت شامل هستی واقعیت خاص نیز می‌شود. اگر شامل نشود مطلق و نامحدود نخواهد بود. با رسیدن به واقعیت مطلق آنچه از آن به واقعیت محدود و مقید تعبیر می‌کنیم معنای دقیق خود را می‌یابد. آنچه مقید و محدود است واقعیت نیست بلکه بروز و ظهور واقعیت است. یعنی واقعیت مطلق به صورت محدود خودش را نشان می‌دهد و بروز و ظهور می‌یابد. حد، ابرازات است. چون ابرازات محدود است، بروزات و ظهورات محدود هستند و چون بروزات و ظهورات محدود هستند، شناخت واقعیت از جانب آن‌ها محدود خواهد

۱. مرحوم صدرالمآلهین این تحلیل را پس از اثبات اصالت وجود در حقیقت وجود انجام می‌دهد (۱۳۶۸، ج ۶، ص. ۲۴؛ ۱۳۹۲، ج ۴، ص. ۲۴؛ ۱۳۶۳، ص. ۴۶). همچنین کمال را اقتضای اصل حقیقت می‌داند در (۱۳۶۸، ج ۶، ص. ۱۷).
 ۲. معنای اطلاق و بی‌حدی به صورت تفصیلی به ادراک واقعیت مقید در نمی‌آید. تنها می‌توان فهمید که حدی نمی‌توان فرض کرد؛ اما اینکه عدم فرض حد و ثبوت اطلاق به چه حقیقتی می‌انجامد، هرگز به ادراک واقعیت مقید در نمی‌آید.

بود. واقعیت با وصف اطلاقش برای واقعیت‌های مقید معلوم نمی‌شود و آن‌ها از دریچه‌های محدودی به واقعیت می‌نگرند. هر واقعیت مقید دریچه‌ای محدود به سوی واقعیت است و با نمایی از واقعیت مواجه است، نه با واقعیت به اطلاقش. هرگز نمی‌تواند واقعیت را کماهو حقه بشناسد، اما این به این معنا نیست که هیچ شناختی از واقعیت ممکن نیست.

در عین حال که واقعیت مطلق، واقعیت مقید را شامل است محدود به واقعیت مقید نیست و به همین معنا با هم یکی نمی‌شوند و احکام متفاوتی دارند. به‌عنوان مثال یکی مطلق است و دیگری مقید و محدود است. واقعیت مطلق واقعیت مقید را شامل می‌شود، اما حد و قید واقعیت مقید را شامل نمی‌شود. تنها دارایی وجودی واقعیت خاص را شامل است نه محدودیت آن را؛ چرا که واقعیت مطلق شامل محدودیت نمی‌شود در غیر این صورت لازم می‌آید مطلق نباشد به عبارتی دیگر واقعیت مطلق، واقعیت مقید را شامل است اما نه به‌عنوان واقعیت خاص و مقید بلکه واقعیت ملغی از محدودیت را شامل است. در نتیجه لازم نمی‌آید واقعیت خاص واقعیت مطلق باشد.

همچنین واقعیت مطلق مجموعه‌ی واقعیت‌های خاص هم نیست؛ چرا که در تحلیل اصل واقعیت که اطلاق آن آشکار شد، واقعیت در سرتاسر اطلاقش وحدت خود را حفظ می‌کند. واقعیت مکشوف و مشهود از آن جهت که واقعیت است مطلق است؛ یعنی واقعیت یکی است و فرض دومی برای او محال است. چون بی‌نهایت و مطلق است تحقیقی برای غیر باقی نمی‌گذارد. اما مجموعه‌ی واقعیت‌های خاص مجموعه‌ای از محدودهاست درحالی که اصل واقعیت نفی حد می‌کند نه اینکه مجموعه‌ای از حدها را شامل شود. در صورت شمول مطلق نخواهد بود؛ بلکه مجموعه‌ای کثیر از حدها و محدودها خواهد بود.^۱

۱. این تقریر از برهان صدیقین از آنجایی که اصل واقعیت (قبل از اثبات اصالت وجود) را مورد توجه قرار می‌دهد، ملهم از برهان صدیقین مرحوم علامه طباطبایی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ص. ۱۴) و از آنجایی که از اطلاق و لا حدی آن شروع می‌کند و نه از ضرورت آن، ملهم از برهان صدیقین مرحوم صدرالمآلهین است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۶، ص. ۲۲ و ۲۴). البته ممکن

۳-۵. اصل واقعیت و معنای علیت

می‌توان پرسید رابطه واقعیت مطلق با واقعیت مقید چگونه ارتباطی است؟ کنه این ارتباط شاید برای موجود خاص و ممکن هرگز آشکار نشود و در حیطه‌ی توان فهم او قرار نگیرد. تنها چیزی که می‌توان گفت و مستند به واقعیت انکار ناپذیر ساخت، این است که واقعیت مطلق به لحاظ اطلاق و سعه‌ی آن که دارد نامشروط است چون غیری برای او فرض نمی‌شود تا شرط تحقق آن قرار گیرد. و همچنین مقوم واقعیت خاص و مقید است و واقعیت مقید تمام قوام و قیامش به واقعیت مطلق است و مطلقاً هیچ دارایی از خودش ندارد.

حال علیت معنای راقی‌تری می‌یابد و رابطه‌ی ایجاد دقایق‌تر معنا می‌شود و معلوم می‌شود که تعبیر به رابطه‌ی ابرازی مناسب‌تر است. اما روح علیت که توقف بین دو امر است همچنان برقرار است بروز و ظهور واقعیت نحوه‌ی توقفی دارد به واقعیت مطلق و فعل اوست. و نیز معلوم می‌شود تسلسل و دور در علل وجودی محال است چرا که به واقعیتی می‌رسیم که مطلق و نامحدود و نامشروط است که قیام همه‌ی واقعیت‌های خاص به اوست.

۳-۶. اصل واقعیت و مفاهیم پایه تفکر

در اتصال و مواجهه با اصل واقعیت، از جمله مفاهیمی که به دست می‌آیند و اعتبار معرفت شناختی پیدا می‌کنند عبارت‌اند از، ص. هست، است، و نیست، وجوب، امکان، و امتناع، تقدم، تأخر، و معیت، علیت.

«هست» مفهومی است که مفاد هل بسیطه دارد و برای اثبات واقعیت بسیط برای چیزی به کار می‌رود. «است» نیز مفاد هل مرکبه دارد و برای اثبات چیزی برای چیزی به کار می‌رود. مفهوم «نیست» می‌تواند نفی مفاد هل بسیطه باشد و هستی چیزی را نفی کند و هم می‌تواند نفی مفاد

است از تعبیر «لایقبل البطلان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ص. ۱۴) مرحوم علامه طباطبایی علاوه از دلالت بر ضرورت، برای نفی حد و اطلاق واقعیت نیز استفاده شود.

هل مرکبه کرده و ثبوت چیزی برای چیزی دیگر را نفی کند. از مفهوم واقعیت معنای «هستن و بودن» به دست می آید و از اینکه واقعیت دارای ویژگی، مانند طاردیت، است، ثبوت چیزی به چیزی یعنی «معنای استن» به دست می آید. از فرض نبودن واقعیت نیز معنای «نیستی و نبودن» فهمیده می شود. به این شکل مفاهیم سه گانه ای که هیچ گزاره ای از آن ها خالی نیست ارزش معرفت شناسانه خود را به دست می آورند.

همین طور نامشروط بودن اصل واقعیت، وصف وجوب، از اینکه واقعیت خاص تمام قوام و قیامش به اصل واقعیت است وصف امکان و از آنجایی که واقعیت با ناواقعیت جمع نمی شود و واقعیت در ذات خود طارد عدم است وصف امتناع کشف می شود.

همچنین از آنجایی که اصل واقعیت واقعیت مقید را ایجاد می کند و مقوم اوست و این واقعیت مقید قیام و قوامش به اوست، در عین حال که اصل واقعیت تقدم به نحو مقومیت بر واقعیت مقید دارد یک همراهی هم با او دارد که مایه ی برقراری واقعیت خاص شده است. از این رابطه بین اصل واقعیت و واقعیت خاص معنای تقدم، تأخر و معیت و همچنین علیت ادراک و کشف می شود.

۳-۷. اصل واقعیت و معیار صدق در شناسه ها و گزاره ها

۳-۷-۱. معنای صدق

خصوصیت علم کشف است به عبارت دقیق تر علم عین کشف است یعنی از واقعیتی مستقل از دستگاه شناخت خبر می دهد - اعم از اینکه در این اخبار صادق یا کاذب باشد. حتی اگر گفته شود که چنین نیست و علم از واقعیت و ورای خودش خبر نمی دهد همچنان گزاره ای که در نفی حکایتگری علم است حکایتگری را برای علم اثبات می کند و خبر از واقع خود می دهد (چرا که خود خبری است که درصدد این برآمده است که حکایت و کشف از ویژگی غیر حکایی و کشفی بودن قضایای علمی بکند). بنا بر این نمی توان حیث علم را از حیث کشف و حکایتگری جدا

دانست.^۱

علم که از ویژگی کشف برخوردار است یا مطابق با واقعی که از آن حکایت می‌کند است و یا مطابق نیست - حالت سوم به دلیل استحاله تناقض غیر ممکن است. معنای صدق نیز به این است که شناسه و گزاره‌ای مطابق با واقع مستقل از قوه‌ی شناخت باشد اگر چنین بود صادق است و اگر مطابق نبود و در نفس الامر اعم و عالم تحقق مطابق نداشت کاذب خواهد بود. بنا بر این معنای صدق معرفت را، به عنوان مثال، در مفید فایده دانستن و کذب را در بی فایده دانستن یک اعتبار و یک فرض است. چنین اعتبار و فرضی می‌توان انجام داد اما ارزش شناختی پیدا نمی‌کند و واقع را تغییر نمی‌دهد و همچنان یک علم یا مطابق با واقع خود است یا مطابق نیست. اما اینکه نفس الامر چیست و واقع و تحقق اعم کدام است و چطور باید تبیین شود نیازمند نوشته‌ای مستقل است.^۲

۳-۷-۲. معیار صدق

آنچه در بخش قبلی بیان شد تنها معنای صدق در قضایا را روشن می‌کند؛ اما درباره‌ی اینکه معیار صدق کدام است و چگونه می‌شود احراز کرد که یک قضیه صادق است و یا کاذب چه باید کرد؟ دلالتی به دست نمی‌دهد.

در این مقاله سرآغاز معرفت واقعیت معرفی شد. واقعیتی که انسان دارای آگاهی از آنجایی که بخشی از واقعیت است و اتصال به واقعیت دارد، آن را می‌یابد. سپس آن را به تحلیل برده و مفاهیم و اصول پیشین و پایه را به دست می‌آورد که انکار آن‌ها انکار واقعیت است و واقعیت هم با توضیحی که داده شد انکار ناپذیر است. بنابراین شناخت بی‌واسطه واقعیت سرآغاز معرفت‌های حصولی است و هر آنچه مستلزم انکار واقعیت شود کاذب است و هر آنچه از تحلیل واقعیت به دست بیاید صادق است. معیارهای صدق شناسه‌ها و قضایا را می‌توان چنین برشمرد:

۱. هر شناسه و گزاره‌ای که از راه تحلیل اصل واقعیت و نسبت آن با واقعیت مقید و یا با نیستی

۱. این بیان مربوط به علم باواسطه مفهوم است. اما در مواردی که معلوم بی‌واسطه معلوم باشد احتمالاً قابل طرح نباشد.
۲. ر.ک: اردستانی، محمدعلی (۱۳۹۱)، نفس الامر در فلسفه‌ی اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

محض به دست آمده باشد.

۲. هر شناسه و گزاره‌ای که توسط اصول و مبانی فلسفی، معرفت شناختی، و منطقی که از اصل واقعیت به دست آمده‌اند، به اصل واقعیت برگردد. معیاری که می‌توان داد این است که هر شناسه و گزاره‌ای که از تحلیل اصل واقعیت برآید و یا در نهایت به اصل واقعیت برسد و نفی آن مستلزم نفی واقعیت باشد و یا مستقیم بدون واسطه در حوزه شناخت قرار بگیرد ارزش کامل پیدا می‌کند.

۸-۳. اصل واقعیت و مفاهیم و اصول منطقی

پس از اینکه از راه ارتباط با اصل واقعیت، مفاهیم و اصول اولیه کشف شد. مفاهیم و اصول متکثری آشکار می‌شوند. این مفاهیم به حسب نحوه حکایتشان از واقع (به‌عنوان مثال حکایت از یک شیء بخصوص داشته باشد یا از یک امر کلی) به حسب نسبت و اضافه‌ای که در ذهن با یکدیگر پیدا می‌کنند (به‌عنوان مثال موضوع یا محمول گزاره واقع می‌شوند) احکامی را به خود می‌گیرند. از اینجا هست که علم منطق شکل می‌گیرد و در صدد آشکار سازی و توضیح این احکام برمی‌آید و روابط بین معانی حاکی از واقع را تنظیم می‌کند. از آنجایی که این بحث ارتباطی غیرمستقیم با موضوع این نوشته پیدا می‌کند، باید در مقاله‌ای دیگر به آن پرداخت و به همین اشاره‌ی کوتاه اکتفا می‌شود.

نتیجه گیری

در این تحقیق ابتدا شناخت و آگاهی انسان به عنوان یک واقعیت مقید مورد توجه قرار گرفت و بیان شد که اصل شناخت و آگاهی انسان انکار ناپذیر است به نحوی که انکار آن مستلزم اثبات آن است. در ادامه بیان شد که انسان از آنجایی که بخشی آگاه از واقعیت است، در اتصال با واقعیت بوده و با واقعیت بی واسطه مواجه بوده و آن را ادراک می کند. معرفت شهودی به اصل واقعیت و همین طور اصل واقعیت انکار ناپذیر است. به نحوی که نفی آن مستلزم اثبات آن است. آنچه مورد تحلیل قرار می گیرد این واقعیت مشهود است و نه مفهومی برگرفته از آن و اساساً چنین مفهوم گیری در ابتدا ضرورتی ندارد و هیچ محذوری وجود ندارد که یک عین خارجی که مشهود انسان واقع شده است مورد تحلیل قرار بگیرد و نه یک مفهوم. تنها معیار امکان تحلیل، ادراک یک چیز است.

از راه تحلیل واقعیت مشهود ویژگی های آن مورد توجه قرار می گیرد. این ویژگی ها برخی معرفت شناسانه و برخی هستی شناسانه هستند. ویژگی های معرفت شناسانه مثل اصل هو هویت، اصل تناقض و همچنین شناسه هایی مثل مفهوم هستن، استن، و نیستی، علیت و ... ویژگی هستی شناسانه اصل واقعیت حد ناپذیری آن بود که به معنای اطلاق و نامحدود و در نتیجه نامشروط بودن آن بود. این ویژگی از اصل واقعیت، تقریری از برهان صدیقین است که ترکیبی از برهان صدیقین مرحوم علامه طباطبایی و مرحوم صدرالمآلهین است.

گزاره های آشکار شده از آنجایی که نفس واقعیت را توصیف می کنند و نه واقعیتی خاص را، قابل تعمیم هستند. هر واقعیتی به حکم اینکه از سنخ مشهود است، و خارج از این سنخ بطلان محض است، چنین حکمی را به خود می گیرد.

از آنجایی که اصل واقعیت مشهود انکار ناپذیر است، ویژگی های به دست آمده از راه تحلیل آن نیز از راه ارجاع به آن انکار ناپذیر می شوند؛ به نحوی که انکار هر کدام از آن ها منجر به انکار اصل

واقعیت مشهود خواهد شد.

گزاره‌های برآمده واقعیت مشهود، گزاره‌هایی پیشینی و تحلیلی اند؛ اما این به معنای این نیست که از هیچ واقعیتی حکایت نمی‌کنند؛ چرا که همانطور که بیان شد از تحلیل اصل واقعیت مشهود که متن واقع است به دست آمده‌اند و از این طریق اعتبار یافته‌اند.

هر گزاره‌ای حکایت از واقعی می‌کند، اعم از اینکه صادق و یا کاذب باشد و معنای صدق گزاره‌ها مطابقت و صحت حکایت از آن واقع است. حکایت‌گری گزاره انکار ناپذیر است، به نحوی که نفی آن مستلزم اثبات آن است.

معیار صدق شناسه‌ها و گزاره‌ها نیز ارجاع آن‌ها به اصل واقعیت مشهود است، از طریق شناسه‌ها و اصول معرفتی و منطقی که از اصل واقعیت برآمده‌اند.

منابع

۱. احمدی، احمد (۱۳۹۲)، بن لایه‌های شناخت، تهران، سمت.
۲. امیری، عسکری سلیمانی (۱۳۸۶)، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، نقد و نظر، ۱۴ (شماره ۴۸-۴۷)، ۲۵۴-۲۷۲.
۳. امیری، عسکری سلیمانی (۱۳۸۷)، «تقریری بدیع از برهان صدیقین علامه طباطبایی»، دو فصل نامه معارف عقلی، ۳(۲)، ۵۷-۷۰.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲)، تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسرا.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۱، قم، اسرا.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۲۰، قم، اسرا.
۷. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران، طهوری.
۸. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۲)، حکمت الاشراف با تعلیقه صدرالمآلهین، ج ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه با حاشیه‌ی علامه طباطبایی، ج ۳، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۰. صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه با حاشیه‌ی علامه طباطبایی، ج ۶، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۳۴ ق)، نه‌ایه الحکمه، ج ۱، قم، مؤسسه‌ی نشر اسلامی.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱)، المیزان، ج اول، قم، اسماعیلیان.
۱۴. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۸۵)، «نقد عقل به عقل»، روش شناسی علوم انسانی، ۱۲(۴۷)، ۱۰-۴۱.
۱۵. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۶)، نقد فوهی شناخت، به کوشش محمدعلی اردستانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۶. فرحانی، عبدالکریم (۱۴۰۱)، «حسم مبانی فلسفه غرب مبتنی بر اصل واقعیت»، نشریه آفاق فقهت، ۳(۷)، ۹-۳۶.

۱۷. کرامت، محمد علی (۱۴۰۰)، «اولی الاوائل بودن اصل امتناع تناقض با اصل واقعیت»، نشریه آفاق فقهت، ۲(۴)، ۷۳-۸۳.
۱۸. کرر، اشرفان (۱۳۹۴)، فلسفه‌ی کانت، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
۱۹. مروارید، محمود (۱۳۸۶)، «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی»، نقد و نظر، ۱۲ (شماره ۴۶-۴۵)، ۲-۲۴.
۲۰. مروارید، محمود (۱۳۸۸)، «باز هم برهان صدیقین علامه طباطبایی»، نقد و نظر، ۱۴(۵۳)، ۱۴۵-۱۸۶.
۲۱. مصباح، محمدتقی (۱۳۹۶)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۶، قم، صدرا.
۲۳. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ ق)، المنطق، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۷)، تأملاتی در فلسفه‌ی فلسفه‌ی اسلامی، قم، کتاب فردا.

دانشنامه فلسفه استنفورد: ابن سینا

نویسنده: دیمتری گوتاس* | مترجم: سید آصف احسانی**

اشاره

این مقاله به تحلیل نظام فلسفی جامع ابن سینا می‌پردازد و نشان می‌دهد که او سنت ارسطویی، متافیزیک نوافلاطونی و تحولات فلسفی و کلامی اسلامی را در قالب یک نظام خودسازگار و کامل تلفیق کرده است. گوتاس نشان می‌دهد که ابن سینا فلسفه را نه به عنوان مجموعه‌ای پراکنده از گزاره‌ها، بلکه به عنوان یک طرح کلی برای سازمان‌دهی معرفت و تحلیل تاریخ فلسفه در نظر می‌گیرد و آن را از طریق بازبینی و اصلاح میراث پیشینیان، حذف نظریات غیرقابل دفاع، شفاف‌سازی مباحث، و افزودن موضوعات جدید به‌ویژه در حوزه دین و پدیده‌های فراطبیعی، به‌روزرسانی می‌کند. در مرکز معرفت‌شناسی او، منطق قیاسی و «حدس» قرار دارند؛ عقل انسانی با استفاده از حواس بیرونی و درونی و توانایی حدس حد وسط معقولات را دریافت می‌کند، فرآیندی که امکان ارتباط عقل انسانی با عقل فعال و عقول فلکی و جریان «فیض الهی» را فراهم می‌آورد. این مدل به ابن سینا امکان می‌دهد تا وحی، نبوت، غیب، الهام، رؤیاها و دیگر پدیده‌های فراطبیعی را تحلیل و در چارچوب عقلانی توضیح دهد. افزون بر جنبه نظری، او فلسفه عملی را توسعه داده و شاخه‌هایی همچون اخلاق، سیاست، تدبیر منزل و صنعت شریعت‌گذاری را در نظام خود گنجانده است تا دانش نظری و عملی انسان در زندگی فردی و اجتماعی همزمان تحقق یابد. مقاله همچنین بر اهمیت نگاه تکاملی ابن سینا به تاریخ فلسفه تأکید دارد؛ دانشی که هر فیلسوف از طریق قیاس و نظریه حدس، میراث پیشینیان را بازبینی و به مرحله‌ای از فهم نزدیک‌تر به واقعیت معقول ارتقا می‌دهد. در نهایت، نظام فلسفی ابن سینا هم یک جهان‌بینی علمی و عقلانی است و هم برنامه‌ای عملی برای تربیت عقل انسانی و آماده‌سازی آن برای سعادت اخروی، که در آن زندگی تأملی و تعقل معقولات نقش محوری دارد.

* محقق آمریکایی و استاد بازنشسته در زمینه مطالعات عربی و اسلامی در دپارتمان زبان‌ها و تمدن‌های خاور نزدیک در دانشگاه ییل - آمریکا.

** دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه. (asifehsani2008@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹؛ تاریخ اصلاحات: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۴؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷)

□ نویسنده: دیمتری گوتاس، مترجم: سید آصف احسانی (۱۴۰۴). دانشنامه فلسفه استنفورد: ابن سینا، *فصلنامه حکمت اسراء*، ۳ (۵۰)، ۱۲۷ - ۱۷۲.

doi: 10.22034/isra.2025.525495.2085

مقدمه

ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا (حدود ۹۷۰-۱۰۳۷ میلادی) برجسته‌ترین فیلسوف و پزشک جهان اسلام بود. [۱] وی در آثار خود جریان‌های پراکنده‌ی تفکر فلسفی/علمی [۲] در دوران یونان باستان متأخر و اوایل اسلام را در یک نظام علمی به‌لحاظ عقلی منسجم و خودسازگار گردآورد که تمامی واقعیت، از جمله اصول دین و حیانی و تفسیرهای کلامی و عرفانی آن را، دربرمی‌گرفت و تبیین می‌کرد. این نظام، با تبیین یکپارچه و جامع علم و فلسفه، نقطه‌ی اوج سنت هلنیستی محسوب می‌شود؛ سنتی که پس از قرن ششم میلادی در زبان یونانی از میان رفت اما در قرن نهم میلادی به زبان عربی احیا شد (گوتاس ۲۰۰۴، ۲۰۱۰). این نظام فکری برای قرن‌ها بر حیات فکری جهان اسلام سلطه داشت و واکنش‌های گوناگون به آن - از پذیرش تا اصلاح، از رد تا جایگزینی با ساختارهای شبه‌فلسفی - توسعه‌های بعدی در فلسفه، علوم، دین، کلام و تصوف را تعیین کرد. فلسفه‌ی ابن سینا، از طریق ترجمه‌های لاتینی که از قرن دوازدهم میلادی آغاز شد، تأثیری بس عظیم بر فلاسفه و دانشمندان قرون وسطی و رنسانس بر جای گذاشت. همچنین، ترجمه‌ی لاتینی کتاب پزشکی او «القانون» (AGMed)، که مکرراً مورد بازنگری قرار گرفت، تا قرن هفدهم میلادی مبنای آموزش پزشکی در دانشگاه‌های اروپا بود. دانشمندان یهودی و مسیحی عرب‌زبان در جهان اسلام، تا جایی که برای جوامع خود و نه به‌عنوان اعضای جامعه‌ی اسلامی می‌نوشتند، بیشتر اندیشه‌های ابن سینا را پذیرفتند؛ به‌ویژه موسی بن میمون در اثر عربی خود «دلالة الحائرين» و ابن العبری در اثر سریانی خود «خلاصه‌ی حکمت». جوامع یهودی اروپا برخی از آثار ابن سینا را از طریق ترجمه‌های عبری مطالعه کردند، اما به‌اندازه‌ی هم‌تابان کاتولیک رومی خود‌پذیرای این آثار نبودند و ابن رشد را ترجیح می‌دادند.

مسیحیان ارتدکس رومی در قسطنطنیه نسبت به تحولات فلسفی خارج از مرزهای خود کاملاً بی‌تفاوت بودند (و حتی نسبت به این تحولات در داخل سرزمین خود نیز خصومت می‌ورزیدند) و فلاسفه‌ی مدرسی لاتینی تنها از طریق ترجمه‌های یونانی که پس از جنگ صلیبی چهارم آغاز

شد، نام ابن سینا را شناختند. به لحاظ تأثیرگذاریش بر تاریخ فکری جهان غرب (از هند[به این سو])، وی پس از ارسطو در رتبه‌ی دوم قرار دارد، همان‌گونه که این جایگاه به‌صورت شهودی در جهان اسلام به رسمیت شناخته شده است، جایی که او را «الشیخ‌الرئیس» می‌نامند، در حالی که ابن سینا خود، ارسطو را «المعلم الأول» خطاب کرده است.

۱. زندگی و آثار

۱-۱. زندگی

ابن سینا در برهه‌ای از سال‌های پایانی حیات خود، برای شاگرد، همراه و منشی خود، ابوعبید جوزجانی، زندگی‌نامه‌خودنوشت (اتوبیوگرافی) خود را نگاشت یا برای او املا کرد. این زندگی‌نامه تا میانه‌ی سال‌های زندگی او، یعنی زمانی که نخستین بار با جوزجانی ملاقات کرد، ادامه دارد. جوزجانی پس از آن، روایت زندگی استاد خود را ادامه داد و این زندگی‌نامه را مدتی پس از درگذشت ابن سینا در سال ۱۰۳۷ میلادی تکمیل کرد. این مجموعه‌ی زندگی‌نامه‌خودنوشت/ زندگی‌نامه که شامل کتاب‌شناسی نیز هست، و به‌عنوان یک سند واحد منتقل شده است (Gohlman, 1974)، نمونه‌ای نخستین از یک ژانر ادبی عربی محسوب می‌شود که در میان دانشمندان و اندیشمندان قرون میانه اسلامی بسیار رایج بوده است (Gutas 2015). این اثر همچنین جامع‌ترین منبع در دسترس درباره‌ی زندگی و دوران ابن سینا به شمار می‌آید. طبق این سند، ابن سینا در افشنه، روستایی در حومه‌ی بخارا، در دهه‌ی هفتاد قرن دهم میلادی زاده شد؛ شاید در اوایل ۹۶۴ میلادی، اما تاکنون تعیین دقیق‌تر سال تولد او امکان‌پذیر نیست. [۳] پدر او، که اصالتاً اهل بلخ، در فاصله‌ی جنوب شرقی بخارا، بود، در جوانی به سمت شمال مهاجرت کرده بود، ظاهراً در جست‌وجوی شغل بهتر. او کارگزار دولتی و حاکم منطقه‌ی خرمیث در نزدیکی بخارا بود و در دولت سامانیان که (از ۸۱۹ تا ۱۰۰۵) بر ماوراءالنهر و خراسان و بخارا به عنوان پایتخت حکومت می‌کردند، مشغول به کار بود. خانواده‌ی ابن سینا هنگامی که او هنوز کودکی بیش نبود، به بخارا نقل مکان کردند. وی در این

شهر رشد یافت، تحصیل کرد، و فعالیت فلسفی خود را به عنوان عضوی از نخبگان تحصیل کرده در محافل سیاسی نزدیک به سامانیان آغاز کرد. بخارا در یکی از مسیرهای اصلی تجاری جاده ابریشم بین سمرقند و مرو قرار دارد و مانند این شهرها و دیگر شهرهای واقع در امتداد این مسیر، از دوران پیش از اسلام از نظر اقتصادی و فرهنگی فعال بوده است. در دوران سامانیان در قرون نهم و دهم میلادی، که سیاستی آگاهانه برای احیای زبان فارسی و همچنین ترویج فرهنگ عالی عربی-اسلامی مشعشع از مرکز جهان اسلام، یعنی بغداد، را دنبال می‌کردند، بخارا محیطی پیشرفته و فرهیخته برای رشد هنر و علوم فراهم آورد.

کتابخانه کاخ سامانیان که ابن‌سینای نوجوان پس از درمان موفقیت‌آمیز حاکم بیمار اجازه یافت از آن بازدید کند و به مطالعه پردازد، شامل کتاب‌هایی در تمام موضوعات، از جمله ترجمه‌های عربی آثار یونانیان باستان، بود که او نه تا آن زمان دیده بود و نه پس از آن دید (Gohlman, 1974, p. 37). این امر نتیجه جنب‌وجوش فرهنگی، علمی و فلسفی‌ای بود که در بغداد، با توجه به دیدگاه عقل‌گرایانه در امور سیاسی و اجتماعی که توسط سلسله عباسیان پس از به قدرت رسیدن در سال ۷۵۰، اتخاذ شده بود، و همچنین [در اثر] جنبش ترجمه آثار یونانی به عربی، در جریان بود (گوتاس ۱۹۹۸؛ گوتاس ۲۰۱۴ الف، ص. ۳۵۹-۳۶۲). بخارا شهری دورافتاده و عقب‌مانده نبود، بلکه پر از خردمندانی بود که در آن اقامت داشتند یا به آنجا سفر می‌کردند.

ابن‌سینا در همه علوم آموزش عالی دیده بود، اما در زندگی نامه خودنوشت درباره مطالعه علوم عقلی، یعنی برنامه درسی فلسفی که در مدارس عالی یونانی در اواخر دوران باستان، به‌ویژه در اسکندریه، رایج بود، به تفصیل سخن می‌گوید. این علوم شامل منطق به‌عنوان ابزار فلسفه (ارگانون)، علوم نظری - فیزیک (علوم طبیعی)، ریاضیات (چهار شاخه اصلی: حساب، هندسه، نجوم و موسیقی)، متافیزیک و علوم عملی؛ اخلاق، تدبیر منزل (مدیریت خانه) و سیاست، بودند. ابن‌سینا به‌طور خاص تأکید می‌کند که این موضوعات را شخصاً و به‌تنهایی، به همین ترتیب در سطوح

فزاینده‌ای از دشواری، مطالعه کرده و تا سن هجده‌سالگی در آن‌ها مهارت یافته است. در حدود همان زمان، اجازه یافت که از کتابخانه حاکم سامانی که در بالا ذکر شد، بازدید کند. او می‌گوید: «آن کتاب‌ها را خواندم، آموزه‌هایشان را فرا گرفتم و دریافتم که هر کس در علم خود تا چه اندازه پیشرفت کرده است» (Gohlman, 1974, p. 36؛ ترجمه گوتاس ۲۰۱۴ الف، ص. ۱۸). کمی بعد، نخستین اثر خود، رساله «خلاصه‌ای درباره نفس» (GP 10) را که به نظر می‌رسد در سپاس از اجازه ورود به کتابخانه به حاکم تقدیم کرده بود، نوشت. شهرت او افزایش یافت و در سن بیست‌ویک‌سالگی، همسایه‌ای به نام عروسی از او خواست که کتابی جامع درباره تمام فلسفه بنویسد؛ ابن سینا این درخواست را پذیرفت (و کتاب فلسفه برای عروسی (GS 2) را نوشت)، که در آن به تمام موضوعات مذکور، به جز ریاضیات، پرداخته است. همسایه‌ای دیگر به نام برقی از او خواست که بر کتاب‌های فلسفی در این موضوعات - که اساساً آثار ارسطو بودند - شرح بنویسد و ابن سینا این درخواست را در قالب کتابی بیست جلدی با عنوان «الحاصل و المحصول» (یعنی حاصل و محصول فلسفه، GS 10) اجابت کرد و همچنین اثری دو جلدی در علوم عملی با نام «البر و الاثم» (GPP 1) تألیف کرد. در همین دوران، پدرش درگذشت و او مجبور شد برای تأمین مخارج زندگی تلاش کند، هرچند که به وضوح برای بدست آوردن شغلی در اداره مالی سامانیان مشکلی نداشت.

اما تاریخ ضربات خود را وارد کرد و به زندگی آرمانی ابن سینا، که شامل اشتغال باثبات، شهرت علمی، و تحسین هم‌وطنانش بود، پایان داد. در سال ۹۹۹ میلادی، قاراخانیان ترک عملاً به حکومت سامانیان خاتمه دادند و کنترل بخارا را به دست گرفتند. ابن سینا، به دلیل ارتباط نزدیکی با سلسله حاکم و جایگاه بالایی که در دستگاه اداری سامانیان داشت، صلاح را در آن دید که از بخارا فرار کند. او در زندگی‌نامه خود نوشت خود به سیاق سیاسی تصمیم خود هیچ اشاره‌ای نمی‌کند و تنها می‌گوید: «ضرورت، مرا وادار کرد که بخارا را ترک کنم» (Gohlman, 1974, p. 40-41)، هرچند که ماهیت این «ضرورت» برای معاصرانش و حتی برای ما کاملاً آشکار است. بدین

ترتیب، دوران سرگردانی ابن سینا و جستجوی او برای حمایت و اشتغال آغاز شد (Reisman, 2013). او ابتدا به شمال، به گرگانج در خوارزم (۹۹۹-۱۰۱۲) رفت، اما در نهایت مجبور شد دوباره آنجا را ترک کند و به سمت غرب سفر کند. ابتدا مدتی را در گرگان (۱۰۱۲-۱۰۱۴؟) در نزدیکی جنوب شرقی دریای خزر گذراند و سپس وارد مناطق مرکزی ایران شد و در ری (۱۰۱۴-۱۰۱۵)، همدان (۱۰۱۵-۱۰۲۴؟) و سرانجام در اصفهان (۱۰۲۴-۱۰۳۷) در دربار علاءالدوله کاکویی حاکم آن منطقه، اقامت گزید (Gutas, 2014, B-I, p. 6-9). بدون تردید ابن سینا در این شهرها در نقش دوگانه‌اش به عنوان پزشک و مشاور سیاسی که پیش‌تر نیز در وطنش بر عهده داشت، بلکه همچنین به عنوان دانشمند درباری، به حکمرانان محلی خدمت می‌کرد. در سه قرن نخست خلافت عباسی (۷۵۰-۱۰۵۰)، فعالیت علمی و فلسفی عمدتاً تحت حمایت سیاسی حاکمان و نخبگان حاکم انجام می‌شد. این افراد نه تنها پشتیبان علوم، بلکه خود از مصرف‌کنندگان تولیدات علمی نیز بودند. برای یک حاکم، حضور برترین دانشمندان روزگارش در دربار، مایه افتخار محسوب می‌شد، اما حمایت از علوم، از لحاظ سیاسی نیز اهمیتی حیاتی داشت، چراکه مشروعیت سلطنت او را تقویت می‌کرد. در نتیجه، بسیاری از حاکمان، نه تنها برای نمایش دانش خود، بلکه از سر علاقه‌ی واقعی به علم، در مباحث علمی که معمولاً در محافل سیاسی برگزار می‌شدند، حضور می‌یافتند.

به همین دلیل است که می‌بینیم ابن سینا در برخی از شهرهایی که در آن‌ها اقامت داشت، درگیر مناقشات سیاسی و فکری می‌شد و به جای سخنرانی‌های سیاسی در دفاع از خود، رساله‌ای علمی خطاب به نخبگان سیاسی می‌نوشت (Michot, ۲۰۰۰؛ ریسمن ۲۰۱۳، ۲۲-۱۴؛ Gutas, ۲۰۱۴ الف، نوشته‌های شخصی فهرست‌شده در ص. ۵۰۳). در این دوره، علم ارتباطی تنگاتنگ با زندگی و گفتمان اجتماعی و سیاسی داشت که این امر نیز عامل مهمی در گسترش و توسعه‌ی سریع علوم در جهان اسلام بود. سرانجام، ابن سینا در دربار علاءالدوله کاکویی در اصفهان، جایی که او حدود سیزده سال پایانی عمر خود

را سپری کرد، قدر و منزلتی را که شایسته‌اش بود، به دست آورد. بهره‌وری علمی او حتی در این سال‌های به لحاظ نظامی و سیاسی پرآشوب هرگز کاهش نیافت. او در همین دوران، مهم‌ترین اثر خود، کتاب شفا (الشفاء، GS 5) را به پایان رساند و چهار مجموعه‌ی جامع دیگر در فلسفه، همراه با رساله‌های کوتاه‌تر نگاشت. همچنین، او مکاتبات فلسفی پویایی با شاگردان و پیروان خود داشت و به پرسش‌های آنان در زمینه‌های گوناگون منطق، فیزیک و متافیزیک پاسخ می‌داد. ابن سینا در سال ۱۰۳۷ میلادی در همدان درگذشت و همان‌جا به خاک سپرده شد. امروزه، مقبره‌ای در این شهر وجود دارد که گفته می‌شود آرامگاه اوست.

۲-۱. آثار

با وجود زندگی پرمشقت و جابجایی‌های مداوم ابن سینا در دوران‌های تاریخی پرآشوب و در مناطقی ناآرام - و افزون بر آن شرایط شخصی نامساعدی که در آن پرتاب شده بود (بارها در زندگی‌نامه خودنوشت و زندگی‌نامه‌اش نقل شده است (Gohlman, 1974) - او به طرز شگفت‌آوری پُرکار بود، حتی در مقایسه با نویسندگان پرکار جهان اسلام در سده‌های میانه که به زبان عربی می‌نوشتند. او در دزدگی‌نامه‌خودنوشت می‌گوید، تا سن هجده‌سالگی، تمامی موضوعات فلسفی را فراگرفته بود و پس از آن دیگر مطلبی نو بر او افزوده نشده است (Gohlman, 1974, p. 30-39) هرچند زندگی‌نامه‌خودنوشت به دنبال مقاصد فلسفی خاص است (که در بخش بعدی بررسی خواهد شد)، اما صرفاً یک خودستایی نیست. روایت‌هایی موجود است که او بخش‌های مهمی از اثر بزرگ خود، «شفاء» را بدون هیچ کتابی برای مراجعه به آن، به نگارش درآورده است (Gohlman, 1974, p. 58): ترجمه و تحلیل Gutas ۲۰۱۴ الف، ۱۱۵-۱۰۹. همچنین گفته شده که او در یک شب، از غروب تا سپیده‌دم، رساله‌ی در منطق را در صد صفحه‌ی قطع رحلی (بزرگ) تألیف کرده است (Gohlman, 1974, p. 76-81). افزون بر این، کتاب «نجات» (GS ۶) را در طول یک لشکرکشی نظامی و «در مسیر» تألیف کرده است - ظاهراً در حین سواری یا هنگام استراحت‌های بین راه - درحالی‌که

همراه با اربابش علاءالدوله کاکویی در سفر نظامی بود (Gohlman, 1974, p. 66-67). هرچند برخی از این گزارش‌ها ممکن است مبالغه‌آمیز و رنگ‌وبوی اسطوره‌ای داشته باشند، اما روشن است که ابن‌سینا برنامه‌ی درسی فلسفی را نه تنها به‌طور کامل درونی‌سازی کرده بود (نه اینکه گفته شود حفظ شده بود)، بلکه قادر بود آن را با تحلیلی ساختار یافته و بازسازی‌شده، به‌دلخواه بازنویسی کند.

این امر همچنین در بی‌توجهی (و نه غفلت؟) او برای حفظ نسخه‌های آثارش مشهود است؛ ظاهراً در موارد متعدد، هنگامی که از او خواسته می‌شد یا سفارش داده می‌شد درباره موضوعی که قبلاً نوشته بود، اثری جدید بنگارد، بازنویسی از نسخه‌ی پیشین برایش به همان اندازه آسان بود که نگارش یک اثر جدید از ابتدا. ابن‌سینا با سرعتی بالا و دقتی بی‌نظیر می‌نوشت، بدون اینکه چیزی از عمق تحلیلی آثارش کاسته شود. با این حال، با توجه به شهرت بلامنازع و اقتدار فکری عظیمی که او اندکی پس از مرگش کسب کرد، جعل آثار و انتساب نوشته‌های دیگران به او به‌عاملی مهم در افزایش تعداد آثار منتسب به او تبدیل شد (Reisman, 2004 & 2010). از این رو، برخی از فهرست‌های کتاب‌شناختی قرون وسطایی از آثار ابن‌سینا (و نیز برخی از فهرست‌های مدرن که بر اساس همان‌ها تدوین شده‌اند)، نزدیک به سیصد عنوان را به او نسبت داده‌اند. با این حال، بررسی‌های علمی دقیق‌تر در سال‌های اخیر، تعداد واقعی آثار اصیل او را به کمتر از صد اثر کاهش داده است که از مقالاتی چندصفحه‌ای تا مجموعه‌هایی چند جلدی را دربر می‌گیرند. همچنین، در این بررسی‌ها، آثاری که به‌نظر می‌رسد جعلی‌اند، شناسایی و برای بررسی و تأیید صحت‌شان مشخص شده‌اند (Gutas ۲۰۱۴ الف، پیوست، ۳۸۷-۵۴۰). با این حال، هنوز کارهای بسیاری در این زمینه باقی مانده است.

ابن‌سینا به سبک‌های مختلفی می‌نوشت، اما نوآوری بزرگ او در توسعه‌ی مجموعه‌های فلسفی جامع بود؛ آثار فراگیری که تمامی بخش‌های فلسفه را - مطابق با سنت فلسفی متأخر اسکندریه و اوایل دوره‌ی اسلامی (که پیش‌تر به آن اشاره شد) - در بر می‌گرفت. این رویکرد، تا اندازه‌ای ناشی

از آموزش فلسفی خود او بود که بر اساس همین نظام درسی شکل گرفته بود، و تاحدی نیز تحت تأثیر اولین سفارش‌هایی بود که برای تألیف آثاری که تمامی فلسفه را پوشش دهند، دریافت می‌کرد، درحالی که هنوز در بخارا بود. البته، چنین سفارش‌هایی خود بازتابی از فرهنگ فلسفی گسترده‌ی آن دوران بود، که در آن علم و فلسفه به‌عنوان یک کل یکپارچه در نظر گرفته می‌شدند. ابن سینا از قبل در نخستین رساله‌ی فلسفی خود، «خلاصه‌ای در نفس»، همان‌طور که بیان شد آن را به امیر سامانی تقدیم کرد، معرفت نظری (یعنی صور معقولی) را که نفس ناطقه باید کسب کند، دقیقاً مطابق با طبقه‌بندی درسی فلسفی آن دوران تقریر کرد (Gutas ۲۰۱۴، الف، ۸۶). در دومین اثر خود، مجموعه فلسفی که به درخواست عروسی تألیف کرد، این طرح کلی را بسط داد و نخستین دوره‌ی فلسفی نظام‌مند و جامع را نگاشت. در طول دوران حرفه‌ای خود، او هفت اثر دیگر از این دست نوشت، که از نظر حجم بسیار متنوع بودند - از جزوه‌ای شصت صفحه‌ای (با عنوان «عناصر فلسفه» یا همان «عیون‌الحکمه»، ۳GS)، که در سال‌های نخست فعالیتش نگاشته بود، تا اثر سترگ «شفا» که در دوره‌ی میانی زندگی خود تألیف کرد. کتاب «شفا» در چاپ قاهره (۱۹۵۲-۱۹۸۳) بیست‌ودو مجلد بزرگ را شامل می‌شود و تمامی بخش‌های فلسفه‌ی موجود در سنت ارسطویی در آن گنجانده شده‌اند که این بخش‌ها در این اثر به شرح ذیل بازتولید، اصلاح، تنظیم، گسترش و بازنویسی می‌شوند:

الف. منطق

۱. ایساغوجی (ایساغوجی فروریوس)
۲. مقولات (مقولات ارسطو)
۳. درباره‌ی تعبیر (درباره‌ی تعبیر ارسطو)
۴. قیاس (تحلیل‌های پیشین ارسطو)
۵. برهان (تحلیل‌های پسین ارسطو)

۶. جدل (جدلیات ارسطو)

۷. سفسطه (ابطال‌های سوفیستی ارسطو)

۸. خطابه (خطابه‌ی ارسطو)

۹. بوطیقا (بوطیقای ارسطو)

ب. فلسفه نظری

۱. فیزیک (طبیعیات)

۱-۱. درباره‌ی فیزیک (فیزیک ارسطو)

۱-۲. درباره‌ی آسمان (درباره‌ی آسمان ارسطو)

۱-۳. درباره‌ی کون و فساد (درباره‌ی کون و فساد ارسطو)

۱-۴. هواشناسی (کتاب چهارم هواشناسی ارسطو)

۱-۵. هواشناسی (کتاب‌های اول تا سوم هواشناسی ارسطو)

۱-۶. درباره‌ی نفس (درباره‌ی نفس ارسطو)

۱-۷. گیاه‌شناسی (درباره‌ی گیاهان، منسوب به نیکلاس دمشقی)

۱-۸. جانورشناسی (تاریخ حیوانات، اعضای حیوانات و زایش حیوانات ارسطو)

۲. ریاضیات

۲-۱. هندسه (عناصر اقلیدس)

۲-۲. حساب (نیکوماخوس گراسایی، دیوفانت، اقلیدس، ثابت بن قره و دیگران)

۲-۳. موسیقی (عمدتاً هارمونیکای بطلمیوس همراه با مطالب دیگر)

۲-۴. نجوم (المجسطی بطلمیوس)

۳. الهیات / متافیزیک

۳-۱. علم کلی: مطالعه‌ی وجود بماهو وجود، فلسفه‌ی اولی، الهیات طبیعی (متافیزیک

ارسطو)

۲-۳. متافیزیک یک نفس ناطقه (بررسی پدیده‌های دینی و فراطبیعی به‌عنوان عملکردهای نفس

ناطقه)

ج. فلسفه عملی

۱. قانون‌گذاری پیامبرانه به‌عنوان مبنای سه بخش فلسفه عملی

۲. سیاست (فرمان‌های پیامبر قانون‌گذار برای اداره‌ی عمومی و جانشین سیاسی او؛ [کتاب‌های

افلاطون و ارسطو درباره‌ی سیاست])

۳. تدبیر منزل (فرمان‌های پیامبر قانون‌گذار برای قوانین خانواده؛ [کتاب «اقتصاد» بریسون و

دیگر آثار مرتبط])

۴. اخلاق (چنان‌که توسط یک خلیفه قانون‌گذاری شده است؛ [اخلاق نیکوماخوسی

ارسطو]) [۴]

ابن سینا هم‌همی این موضوعات را در هر یک از آثار جامع خود بررسی نکرده است، بلکه بسته به هدف خاصی که برای نگارش هر اثر داشته است، محتوای آن‌ها را تغییر داده یا بر بخش‌هایی از آن‌ها تأکید بیشتری نموده است. او سبک نثر توضیحی روان عربی را که با اصطلاح‌شناسی فلسفی فنی کامل می‌شد، بسط داد، به گونه‌ای که پس از او به‌عنوان سبک معیار باقی ماند. پس از نگارش کتاب شفا، از او خواسته شد که شرحی مختصر درباره موضوعات فلسفی بنویسد، که این کار را با گردآوری و کنار هم گذاشتن - و گاه حتی تلفیق کردن - مطالبی از نوشته‌های پیشین خود انجام داد و کتاب «نجات» را تألیف کرد. او همین کار را برای حامی خود، علاءالدوله کاکویی، این بار به زبان فارسی، در قالب کتاب «دانشنامه علائی» (GS 7) انجام داد. در هر دو کتاب، او علوم ریاضی و موضوعات فلسفه‌ی عملی را حذف کرد که بعدها شاگردش جوزجانی بخش ریاضیات را نخست به زبان عربی و سپس به فارسی بر اساس نوشته‌های پیشین ابن سینا تکمیل کرد.

ابن سینا در اواخر زندگی خود دو اثر جامع دیگر تألیف کرد که به لحاظ سبک تا حدی متفاوت بودند. در یکی از آنها، که آن را فلسفه‌ی مشرقی (المشرفیون یا الحکمة المشرقیة، AGS) نامید تا محل زندگی خود را در شرق جهان اسلام، یعنی خراسان بزرگ (مشرق)، بازتاب دهد، بر موضوعات مورد اختلاف پژوهشگران در منطق، فیزیک و متافیزیک تمرکز کرد، اما به ریاضیات یا موضوعات فلسفه‌ی عملی (جز قانون‌گذاری پیامبرانه که آن را مطرح کرد؛ نگاه کنید به ادامه‌ی متن) نپرداخت، چراکه درباره‌ی آنها اختلاف چندانی وجود نداشت. رویکرد او در این اثر تعلیمی بود، نه تاریخی؛ او در مقدمه می‌نویسد که این اثر شامل «اصول اساسی فلسفه‌ی حقیقی است که توسط کسی که بسیار بررسی کرده، طولانی اندیشیده و به نهایت توانایی در استدلال قیاسی دست یافته است، یعنی خود او، کشف شده است» (GS 8، ص ۲ و ۴؛ ترجمه و تحلیل: Gutas ۲۰۱۴، ص ۳۵-۴۰). در اثر دوم، که آخرین اثر جامع او نیز بود، ابن سینا حتی بیش از پیش از روش‌های سنتی نگارش فاصله گرفت و سبکی رمزی و اشاره‌ای را بسط داد که آن را «اشارات و تنبیهات» (الإشارات والتنبیهات، GS 9) نامید. هدف او از این سبک، که آن را از سنت شارحان ارسطویی در اواخر دوره‌ی باستانی الهام گرفته بود - که می‌گفتند ارسطو سبکی رمزی در نگارش برگزیده است - تربیت دانشجو بود، به این صورت که به جای ارائه‌ی استدلال‌های کامل و تبیین نظریه‌های به‌طور کامل، فقط اشارات و یادآوری‌هایی درباره‌ی آنها را ارائه دهد تا دانشجو خود آنها را تکمیل کند. این کتاب در دو بخش تنظیم شده است: بخش نخست به منطق می‌پردازد و بخش دوم شامل فیزیک، متافیزیک، و متافیزیک نفس ناطقه است. این اثر به دلیل بیان مختصر اما گاه مبهم فلسفه‌ی پخته‌ی ابن سینا بسیار محبوب شد و ظاهراً همان‌گونه که ابن سینا قصد کرده بود برای تفسیر گشوده بود و در طول قرن‌ها موضوع شرح و تفسیرهای مکرر قرار گرفت. این کتاب متنی دشوار است و همواره باید با ارجاع مداوم به بیان روشن‌تر نظریات ابن سینا در کتاب شفا خوانده شود. به‌طور سنتی، این کتاب معمولاً به ندرت بدون شرح خوانده می‌شود و از مهم‌ترین شروح آن می‌توان به شرح

فخرالدین رازی و به‌ویژه شرح نصیرالدین طوسی اشاره کرد. [۵]

افزون بر این آثار جامع، ابن سینا در دو اثر بسیار حجیم و عمده، که هر کدام حدود بیست جلد بودند و هر دو از بین رفته‌اند، به‌طور گسترده در باره تمام شاخه‌های فلسفه نوشت. همانگونه که بیان شد، اولین اثر شرح دوره جوانیش بر آثار ارسطو بود که به سفارش همسایه‌اش برقی تألیف کرد، کتاب «الحاصل و المحصول» [فلسفه]. دومین اثر، «الانصاف» (GS 11)، که در سال ۱۰۲۹ نوشته شد، شرح مفصل بر «مواضع دشوار» کل آثار ارسطو بود، که در آن حتی کتاب مجعول «الهیات ارسطو» (که در واقع برگرفته از شش‌گانه‌های چهارم تا ششم فلوطین است) نیز ضمیمه شده بود. عنوان این کتاب به داوری ابن سینا بین تفسیرهای سنتی ارسطویی و دیدگاه‌های خودش اشاره دارد، به گونه‌ای که او در این کتاب استدلال‌هایی را به حمایت از دیدگاه‌های خود ارائه داده است. ابن سینا درباره‌ی عنوان کتاب چنین توضیح می‌دهد: «من [در این کتاب] دانشمندان را به دو گروه تقسیم کردم: غربیان [یعنی سنت تفسیری یونانی و ارسطوییان بغداد] و مشرقیان [دیدگاه‌های خود ابن سینا]، و اجازه دادم که مشرقیان علیه غربیان استدلال کنند، تا زمانی که خودم برای داوری منصفانه در مواردی که اختلاف واقعی وجود داشت، مداخله کردم.» (GS 14، ص ۳۷۵؛ ترجمه‌ی Gutas 2014a، ص ۱۴۵). متأسفانه این کتاب در جریان یک آشوب نظامی از بین رفت و تنها شرح او بر کتاب لامبدا (بخش‌های ۶ تا ۱۰) از متافیزیک ارسطو باقی مانده است (GS 11a؛ گفروی و همکاران، ۲۰۱۴)، به همراه دو نسخه‌ی ناقص از شرح او بر «الهیات ارسطو» (GS 11b؛ واجدا، ۱۹۵۱). برخی حواشی بر کتاب «درباره نفس» که به‌طور مستقل در نسخه‌ای خطی باقی مانده‌اند، همان رویکرد را دنبال می‌کنند و آشکارا به همان دوره و پروژه تعلق دارند (GS 11c؛ گوتاس، ۲۰۰۴b). رساله‌های مستقل ابن سینا در موضوعات مختلفی تألیف شده‌اند، اما عمدتاً به حوزه‌هایی که درخواست بیشتری از سوی حامیانش برای آن‌ها وجود داشت و نیز در زمینه‌هایی که خود او به‌طور خاص علاقه‌مند بود، نظیر منطق، نفس، و متافیزیک نفس ناطقه می‌پردازند. او برای دستیابی به دامنه‌ی

مخاطبان وسیع‌تر، نظریات خود درباره نفس ناطقه را در قالب دو تمثیل فلسفی بیان کرد: «حی بن یقظان» (زنده پسر بیدار، GM7؛ گونیچون، ۱۹۵۹) «الطیر» (پرنده) (GM8؛ هیث، ۱۹۹۰) و او همچنین برخی از این نظریات را به نظم درآورد، از جمله: «الجمانة الإلهية»؛ (مروارید الهی)، درباره وحدانیت خدا و فیض آفرینش، شامل ۳۳۴ بیت (۹GM). «علم المنطق»، شامل ۲۹۰ بیت (۴GL). «الطب»، منظومه‌ای در پزشکی، شامل ۱۳۲۶ بیت (۲۷GMed)، که ابن رشد بر آن شرح نوشته است. افزون بر این، او مشغول مکاتبات طولانی با دانشمندانی که درباره مسائل خاص از او پرسش می‌کردند یا به او اعتراض می‌نمودند، بود؛ از جمله مهم‌ترین این مکاتبات، پاسخ‌های او به پرسش‌های است که بیرونی [۸GP]، دیگر نابغه علمی زمانش، درباره فیزیک و کیهان‌شناسی ارسطویی از او پرسیده بود. به‌ویژه دو مجموعه از پاسخ‌ها و مباحثات او که پس از مرگش، تحت عناوین «تعلیقات» (a۱۲GS) و «مباحثات» (۱۴GS) در دسترس است. او همچنین نامه‌های باز گونه‌ای نوشت که در آن‌ها جنجال‌هایی که درگیر آن‌ها بود را توصیف کرده و به دنبال حکمیت بود یا اتهامات افتراآمیز علیه خود را رد می‌کرد (۱GPW-۳).

ابن سینا فلسفه‌ی خود را زیست، و تمایل او برای انتقال آن فراتر از الزاماتی که شرایط شخصی‌اش به‌عنوان یک اندیشمند در معرض دید عموم ایجاب می‌کرد، در سبک‌های گوناگون نگارش و سطوح مختلف زبانی که به کار می‌برد، آشکار است. او با هدف دستیابی به تمامی اقشار (با سواد) جامعه می‌نوشت، اما در عین حال نگاهی به آیندگان نیز داشت. دامنه‌ی تأثیر او به همان اندازه جهان‌شمول بود که نظام فکری‌اش همه‌جانبه و فراگیر؛ و تاریخ نیز درستی این امر را تأیید کرد.

۲. اهداف فلسفی

زندگی‌نامه خودنوشت ابن سینا، که در دوران بلوغ فلسفی وی نگاشته شده است، به مسائلی می‌پردازد که او آن‌ها را در تکوین شخصیت خود به‌عنوان یک متفکر بسیار مهم ارزیابی می‌کرد و به این ترتیب مسیر نگرش وی به فلسفه و اهداف فلسفی او را نشان می‌دهند. نخست، درک او

از ساختار دانش فلسفی (و به طور کلی تمامی دانش های عقلی) به عنوان یک کل منسجم است که در طبقه بندی علوم مورد مطالعه اش انعکاس پیدا می کند. دوم، ارزیابی انتقادی او از کل علوم و فلسفه ی گذشته است، همان گونه که در سنجش دستاوردها و کاستی های فلاسفه ی پیشین پس از مطالعه ی آثارشان در کتابخانه ی سامانیان نمود یافت. این امر او را به این نتیجه رساند که فلسفه باید به روزرسانی شود. سوم، تأکید او بر خودآموختگی نشانگر باور او به توانایی عقل انسانی در دستیابی مستقل به عالی ترین معارف است. این امر او را به مطالعه ی جامع تمامی کارکردهای نفس ناطقه و نحوه ی کسب دانش (معرفت شناسی) رهنمون ساخت و همچنین پژوهشی درباره ی خاستگاه، سرنوشت، فعالیت ها و پیامدهای آن (معادشناسی) را ضروری کرد. بر این اساس، ابن سینا خود را متعهد ساخت تا: ۱. در باره فلسفه به عنوان یک کل یکپارچه و نه به صورت پراکنده و موردی بنویسد و بحث کند؛ ۲. فلسفه را به روز کند، ۳. چگونگی شناخت نفس انسانی (عقل) را به عنوان بنیان نظریه ی معرفت، روش شناسی منطقی، و ارتباط میان عوالم علوی و سفلی، یا میان الهی و انسانی، مورد مطالعه قرار دهد.

انجام وظیفه نخست، یعنی بررسی تمامی فلسفه به عنوان یک کل یکپارچه، اگرچه از نظر تاریخی دسترس ناپذیر به نظر می آمد، توسط ابن سینا تقریباً بدون تلاش این کار تکمیل شد. خود ارسطو در ابتدای این فرآیند قرار دارد. او به وضوح تصویری از یگانگی تمام فلسفه داشت که می توانست بر اساس ساختار منطقی که در تحلیل های پسین بیان کرده است، به گونه سیستماتیک ارائه شود، در عین حال طبقه بندی علوم توسط او در متافیزیک (E و VK) نشان داد که طرح کلی چنین ارائه ی سیستماتیکی چه خواهد بود. در میان صداهای متنوع فلسفی و نظام های فلسفی که پس از مرگ او در سال ۳۲۲ پیش از میلاد و در طول دوره هلنستی (۳۳۶-۳۱ پیش از میلاد) بر پا بود، پیشنهادات او به طور عمده توسط مشائیین نادیده گرفته شد و فقط در پایان آن دوره، توسط آندرونیکوس از رودس دنبال شد، اگرچه فقط برای مقاصد مربوط به ترتیبی که او رساله های مدرسه ای ارسطو (آثار باقی مانده او) را در نخستین ویراست خود از آن ها گنجانده. در قرون بعد،

زمانی که تنوع صداها به تنها دو صدا، یعنی افلاطونی‌ها و ارسطویی‌ها تقلیل یافت و این دو به دلایل سیاسی مجبور شدند به‌طور یکپارچه ارائه شوند (برای مقابله با صدای واحد « الهی » امپراتوری روم که به‌سرعت در شرق و غرب مسیحی می‌شد)، گرایش به بازگشت به متون آن دو استاد (ad fontes) برای دفاع از آن‌ها، که حتی پیش از تسلط مسیحیت آغاز شده بود، شدت یافت. به این ترتیب، در حالی که طبقه‌بندی بخش‌های مختلف فلسفه همچنان به‌عنوان یک طرح واقعی برای یک مجموعه فلسفی بالقوه ارائه می‌شد، اصلی‌ترین شکل گفتمان فلسفی، رساله‌های فردی در مورد یک یا چند موضوع مرتبط و عمدتاً شرح درباره آثار « الهی » افلاطون و از قرن ششم به بعد، آثار « الهی » ارسطو بود. هنگامی که فلسفه پس از یک وقفه حدوداً دو قرنه (حدود ۶۰۰ تا ۸۰۰) با ترجمه و تفسیر متون اصلی و معتبر، این بار به زبان عربی، احیا شد (Gutas 2004a)، این شیوه‌های نگارشی دوباره ظاهر شدند. اما بستر اجتماعی که فلسفه اکنون در آن قرار داشت تغییر کرده بود. جمعیت نخبه در شرق نزدیک و دور اسلامی در اوایل دوره عباسی نسبت به فلسفه به عنوان یک نظام علمی عقلانی نگرش مساعدی داشتند. با در نظر گرفتن اینکه اجزای مختلف این نظام - یعنی برنامه درسی فلسفی - دست‌کم از نظر دامنه (اگر نه در جزئیات) به‌طور گسترده شناخته شده بودند، این امر ممکن بود و حتی انتظار می‌رفت که فردی فرهیخته اما غیرمتخصص، مانند همسایه ابن سینا در بخارا، ابوالحسن احمد بن عبدالله عروسی (نام کامل او را می‌آورم، چرا که شایسته ذکر در تاریخ فلسفه است)، علاقه‌مند باشد که شرحی جامع از کل این رشته را در اختیار داشته باشد و آن را بخواند، و سفارش تألیف چنین اثری را نیز به ابن سینای جوان ارائه کند. ابن سینا پذیرفت و بدین ترتیب نخستین مجموعه فلسفی متولد شد که به شیوه‌ای نظام‌مند و منسجم در داخل جلد‌های یک کتاب واحد به تمام شاخه‌های منطق و فلسفه نظری که در سنت ارسطویی طبقه‌بندی شده‌اند، می‌پرداخت. اینکه ابن سینا توانست چنین اثری را تولید کند (و از آن پس هفت بار دیگر آن را تکرار کند) البته نشانه نبوغ اوست (که هم در آن زمان و هم اکنون به‌طور

جهانی تصدیق شده است)، اما اینکه درخواست آن باید از جامعه او می‌آمد، گواه گویایی از نگرش فرهنگی آن جامعه نسبت به علم است.

خلق مجموعه فلسفی - و نه فقط این مجموعه خاص برای 'عروضی بلکه به‌ویژه اثر بزرگ او، « شفا»، و همچنین « اشارات و تنبیهات » جذاب و تلویحی - پیامدهای مهمی داشت. این مجموعه برای نخستین بار به جهان یک روایت جامع، یکپارچه و دروناً خودسازگار از واقعیت ارائه کرد، همراه با ابزارهای روش‌شناسی که برای اعتبارسنجی آن کاربرد داشت (منطق) - این مجموعه یک سیستم علمی را به‌عنوان یک نگرش جهانی ارائه می‌کرد، که مقاومت در برابر آن یا حتی رد کردن آن به دلیل ویژگی‌های خوداعتباری که داشت، دشوار بود. این مجموعه برای مطالعه فلسفه و ترویج آن مفید بود. اما به همان میزان و به‌طور ذاتی، این نگرش جهانی که به‌گونه واضح ارائه، مستند و اعتبارسنجی شده بود، خود را در برابر ایدئولوژی‌های دیگر در جامعه با نگرش‌های جهانی رقیب قرار می‌داد. تا آن زمان، رساله‌های فلسفی در موضوعات مختلف و شرح‌های پیچیده، دو شکل غالب گفتمان فلسفی بودند، همان‌طور که اشاره شد، مسائلی برای متخصصان بودند که ادعای تأیید یا وفاداری از سوی جامعه به مثابه یک کل را نه داشتند و نه می‌توانستند داشته باشند؛ اما این مجموعه فلسفی چنین ادعای را داشت. و همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، ابن‌سینا که در سبک‌ها و ژانرهای مختلف می‌نوشت تا به بیشترین تعداد از مردم برسد، به‌وضوح چنین قصدی داشت. به‌عنوان نتیجه، سیستم فلسفی بر هر دو بخش تاریخ فکری اسلام، شیعه و بیشتر اهل سنت، (Gutas 2002) تسلط داشت، و از طریق واکنش‌های مختلفی که برانگیخت و اکنون می‌توان آن را توضیح داد، نه تنها تحولات در فلسفه بلکه در الهیات و عرفان را تعیین کرد و چندین شاخه از آنچه می‌توان فرا-فلسفه نامید را تولید کرد: [۶] الهیات با استفاده از گفتمان فلسفی برای بیان (یا پنهان کردن) محتوای اسلامی (آیین غزالی و پیروان و مقلدانش)، عرفان‌گرایی « فلسفی » (آیین ابن‌عربی، که به‌عنوان « استاد اعظم » [الشیخ الاکبر] شناخته می‌شد تا با « استاد برتر »

[الشیخ الرئیس] ابن سینا رقابت کند، علوم غریبه، عددشناسی، حروف‌گرای.

انجام وظیفه نخست، لزوماً مستلزم انجام وظیفه دوم، یعنی به‌روز کردن فلسفه بود. دانشی که ابن‌سینا به دست آورد، نه کامل بود و نه همگن. او به تمامی اطلاعات فلسفی، حتی همان اطلاعات ناقص و پراکنده‌ای که امروزه در اختیار داریم، درباره جنبش‌های فلسفی در طول ۱۳۳۰ سالی که او را از ارسطو جدا می‌کرد (عددی که خود ابن‌سینا با دقت بیان کرده است)، دسترسی نداشت، اما توانست کل این سنت را اساساً ارسطویی ببیند. افلاطون در زبان عربی، جز در قالب گزیده‌های کوتاه، چکیده‌های جالینوس، مجموعه‌های گزین‌گویانه، و گزارش‌های دست‌دوم در آثار ارسطو و جالینوس (گوتاس، ۲۰۱۲)، در دسترس نبود و به این ترتیب، ابن‌سینا توانست او را کنار بگذارد. مکتب‌های فلسفی کوچک‌تر دوران باستان - رواقیان، اپیکوریان، شکاکان و فیثاغوریان، که مدت‌ها پیش از اواخر دوران باستان از میان رفته بودند - برای او عمدتاً در حد نام‌هایی شناخته شده بودند که برخی دیدگاه‌ها یا گزاره‌های اساسی به آن‌ها نسبت داده می‌شد. کسانی که ما آن‌ها را نوافلاطونی می‌نامیم، برای ابن‌سینا همانند دیگران، به‌عنوان شارحان ارسطو شناخته می‌شدند، و حتی فلوطین و پروکلس نیز در قالب گزیده‌های ترجمه‌شده تحت نام ارسطو، به‌ترتیب با عنوان «الهیات ارسطو» و «الخیر المحض»، در دسترس او بودند. با این حال، هم تنوع محتوایی و هم تفاوت‌های زمانی این منابع در سنت فلسفی، تناقضات جدی و گرایش‌های متباین، و چه‌بسا آثارشسیسم‌هایی را به همراه داشت، درحالی‌که آثار باقی‌مانده از خود ارسطو نیز شامل تناقضات و مباحث ناتمام بود. افزون بر این، سنت اسلامی پیش از ابن‌سینا نیز به همان اندازه نامتجانس بود، زیرا از سوی اشخاصی همچون الکندی و شاگردان التقاطی او، ارسطوییان بغداد، و زکریای رازی - که ابن‌سینا حتی به‌عنوان پزشک نیز او را چندان معتبر نمی‌دانست - نمایندگی می‌شد.

به این فلاسفه باید متکلمان فلسفی مشرب شاخه‌های مختلف معتزله را نیز افزود (که یکی از برجسته‌ترین نمایندگان آن‌ها، قاضی عبدالجبار، ممکن است میان سال‌های ۱۰۱۳ تا ۱۰۱۵ در

ری با ابن سینا ملاقات کرده باشد). ابن سینا در مواجهه با این وضعیت، خود را متعهد می‌دانست تا فلسفه را به‌عنوان نظامی درونی، خودسازگار و کامل که تمام واقعیت را در بر می‌گیرد و به لحاظ منطقی قابل اثبات است، از طریق اصلاح اشتباهات موجود در سنت، حذف استدلال‌ها و نظریات غیرقابل دفاع، شفاف‌سازی و برجسته‌سازی برخی مباحث، و گسترش یا افزودن موضوعاتی که نیاز به بحث داشتند، بازبینی و به‌روزرسانی کند. یکی از حوزه‌هایی که بیش از همه در هر دو بُعد نظری و عملی فلسفه نیاز به افزودن داشت، به‌ویژه اگر قرار بود نظام او همه‌ی واقعیت را پوشش دهد، تمامی جلوه‌های زندگی دینی و پدیده‌های فراطبیعی بود. چنان‌که خود او بیان کرده است: «شایسته است که جانشینان او [ارسطو] پراکندگی‌هایی را که او بر جای نهاده، گردآورند، شکاف‌هایی را که در بنای او می‌یابند، ترمیم کنند، و لوازم و نتایج اصول بنیادینی را که ارائه کرده است، تکمیل نمایند.» (GS 8, 2-3؛ ترجمه‌ی گوتاس، ۲۰۱۴، ص ۳۶).

انجام این وظیفه دوم، به نوبه خود، مستلزم وظیفه سوم بود، یعنی دقت و قابلیت اعتبارسنجی دانشی که محتوای فلسفه به‌روز شده‌ی ابن سینا را تشکیل می‌داد. اعتبارسنجی برای فردی که این کار را انجام می‌دهد، به دو عامل وابسته به هم بستگی دارد: پیروی از یک روش ثمربخش و داشتن توانایی ذهنی برای به‌کارگیری آن روش و درک نتایج آن. روشی که ابن سینا از ابتدای دوران حرفه‌ای خود اتخاذ کرد، منطقی بود و نفس ناطقه که دست اندرکار درک و مطالعه انسان بود، همان ابزار ذهنی‌ای بود که به وسیله‌ی آن معرفت حاصل می‌شود. از این رو، منطق و نظریه‌ی نفس، به‌عنوان مبنای معرفت‌شناسی، دو نیروی محرک فلسفه‌ی ابن سینا هستند. او بیش از هر موضوع دیگری و به‌گونه متعاقب، درباره‌ی این دو حوزه بیش از هر چیز دیگر نوشته است.

۳. منطق و تجربه‌گرایی

نقطه‌ی آغاز منطق ابن سینا این است که تمام دانش یا پروردن مفاهیم (تصور) از طریق تعاریف است - یعنی به شیوه‌ی دقیقاً ارسطویی، تشخیص جنس و فصل یک شیء - یا تصدیق حقیقت

یک گزاره‌ی حملی از طریق قیاس‌ها است. آغاز کتاب تحلیلات پسین ارسطو به وضوح الهام‌بخش این دیدگاه بوده است (نگاه کنید به لمیر، ۲۰۰۶). ابن سینا این کتاب را جدی گرفت و همچنین از برنامه‌ی درسی که در آن این کتاب به‌عنوان محور تمرین منطقی در نظر گرفته شده بود و به‌ویژه از دو پیشگام مشائی خود در بغداد، ابوبشر متا و فارابی، که آن را سنگ‌بنای فلسفه‌ی خود قرار داده بودند و فضایل آن را تبلیغ می‌کردند، پیروی کرد. (نگاه کنید به مرمورا، ۱۹۹۰).

تصدیق حقیقت یک گزاره‌ی حملی به معنای اثبات آن بود، و این امر تنها با در نظر گرفتن آن گزاره به‌عنوان نتیجه‌ی یک قیاس و سپس ساختن قیاسی که به آن نتیجه منتهی شود، ممکن بود. از آنجا که در یک قیاس سه حد وجود دارد که دو مورد از آن‌ها، یعنی حد اصغر و حد اکبر، در نتیجه حضور دارند، قیاسی که به آن نتیجه منجر می‌شود تنها زمانی می‌تواند ساخته شود که فرد بتواند حد وسطی را که ارتباط میان دو حد طرفین را توضیح می‌دهد، تشخیص داده یا به درستی حدس بزند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم گزاره‌ی «A، همان C است» را اثبات کنیم، باید یک «B» مناسب پیدا کنیم تا قیاسی به این شکل بسازیم: «A همان B است، B همان C است، پس A همان C است.» اهمیت حد وسط در تحلیلات پسین (۳۴۱.) مورد بحث قرار گرفته است، جایی که ارسطو به‌طور دقیق‌تر بیان می‌کند: «ذکاوت یک استعداد برای یافتن (εὐστοχία/eustochia) حد وسط در زمانی غیرقابل ادراک است» (ترجمه بارنز، ۱۹۹۴). ابن سینا دقیقاً همین مفهوم استعداد یافتن حد وسط را اخذ کرد و آن را که در نسخه‌ی عربی به‌عنوان حدس (حدس زدن درست، به درستی یافتن پاسخ) ترجمه شده بود، به سنگ بنای معرفت‌شناسی خود تبدیل کرد (گوتاس، ۲۰۰۱). این نظریه، هسته‌ی اساسی اثبات قیاسی از طریق یافتن حد وسط را به‌عنوان عنصر ضروری هر نوع دانش عقلی یقینی معرفی کرد و توضیح داد که چرا افراد، با این فرض که آن‌ها در میزان استعدادشان برای این کار، همانند دیگر قوای انسانی، متفاوت‌اند، در توانایی به‌کارگیری این روش قیاسی با یکدیگر تفاوت دارند.

در اصل، برای ابن سینا پیروی از این روش اثبات منطقی به معنای بررسی متون ارسطو، خواندن آن‌ها به ترتیبی که در برنامه درسی ارائه شده بودند، و آزمودن اعتبار هر پاراگراف بود. اینکه او چگونه این کار را در عمل انجام داد و اشکال و صورت‌های قیاسی را که در متون ارسطو به‌طور ضمنی وجود داشتند استخراج کرد، در بخش‌های متعددی از آثارش دیده می‌شود. او تا هجده‌سالگی برنامه درسی فلسفی را به‌طور کامل درونی کرده و آن را به شکلی که خود از آن رضایت داشت، به‌عنوان یک نظام منسجم با ساختاری منطقی که تمام واقعیت را توضیح می‌دهد، مورد تأیید قرار داده بود.

بر اساس دیدگاه علمی درباره جهان در زمان ابن سینا که او در برنامه درسی مطالعه کرده بود - جهان زیرقمری ارسطویی همراه با کیهان‌شناسی بطلمیوسی و نظریه صدور نوافلاطونی در جهان فوق‌قمری - همه معقولات (همه مفاهیم کلی و اصول همه جزئیات، یا به تعبیر ابن‌سینا، «صورت‌های اشیا همان‌گونه که در ذات خود هستند») موضوع اندیشه ازلی توسط مبدأ نخستین بودند و سپس، به ترتیب سلسله‌مراتب نزولی، توسط عقل‌های افلاک که از مبدأ نخستین صادر شده و در نهایت به عقل فعال، یعنی عقل مربوط به عالم خاکی، ختم می‌شدند. تشخیص ابن‌سینا از به‌چنگ آوردن حد وسط به‌عنوان عنصر مرکزی در تحلیل منطقی، از سویی، این اصل را بنا نهاد که ساختار قیاسی همه دانش همان‌گونه است که توسط عقول فلکی ادراک می‌شود، و از سوی دیگر، او را قادر ساخت که سطوح مختلف کسب دانش توسط عقل انسانی را در یک مدل توضیحی واحد متحد و یکپارچه کند. در نتیجه، او توانست مفاهیمی مانند الهام، اشتیاق، شهود عرفانی و وحی نبوی را رمز و رازدایی کند و همه آن‌ها را به‌عنوان کارکردهای طبیعی نفس ناطقه توضیح دهد. در سطح پایه، تفکر استدلالی وجود دارد که در آن عقل به کمک حواس درونی و بیرونی، گام‌به‌گام به ساختن قیاس‌ها می‌پردازد و معقولات را از طریق به‌چنگ آوردن حدود وسط کسب می‌کند چیزی که در چارچوب نظریه صدور، - اما همچنین به‌گونه نهانی‌تر در

ارسطوگرایی، - به عنوان «اتصال» با عقل فعال توصیف شده است که در ادامه، در یادداشت ۶ بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت). در سطحی بالاتر، ابن سینا تفکر غیرگفتمانی را تحلیل کرد، تفکری که زمان بر نیست و موضوع خود را در یک فعل واحد از تعقل درک می کند، هر چند دانشی که به دست می آید همچنان دارای ساختار قیاسی است و شامل حدود وسط می شود (زیرا در جایگاه خود، یعنی عقل فعال، این دانش چنین ساختاری دارد) (آدمسون، ۲۰۰۴). ابن سینا همچنین به نوعی توانایی یا عادت در تعقل پرداخت که آن را مشاهده یا تجربه مستقیم معقولات نامید. این توانایی پس از درگیری طولانی مدت با تکنیک‌های عقلانی از طریق روش‌های قیاسی به وجود می آید، تا جایی که عقل انسانی دیگر توسط حواس درونی یا بیرونی دچار مانع نمی شود و با موضوع خود نوعی آشنایی یا «انس» پیدا می کند، «بی آنکه البته حد وسط از میان برداشته شود.» این نوع تعقل با حالتی عاطفی از شادی و لذت همراه است (گوتاس، ۲۰۰۶ الف و ب). بالاترین سطح تعقل متعلق به پیامبر است که به دلیل توانایی کاملاً تکامل یافته خود در به چنگ آوردن حدود وسط، معقولات را «یا به صورت آنی یا تقریباً اینچنین... در نظمی که شامل حدود وسط است» به دست می آورد (GS 6, 273-274؛ ترجمه گوتاس، ۲۰۱۴ الف، ۱۸۴).

ابن سینا مدعی است، این دانش، که نمایانگر واقعیت و تبیین کننده چگونگی تحقق امور است، با آنچه در کتاب‌ها یافت می شود، یعنی با فلسفه، یا به طور مشخص تر، با علوم فلسفی که در سنت ارسطویی طبقه بندی و تدریس شده اند، نیز مطابقت دارد. با این حال، اینهمانی میان دانش مطلق، در قالب معقولاتی که در عقول افلاک تحقق دارند، و فلسفه، آن گونه که در سنت ارسطویی ثبت شده است، کامل نیست. ابن سینا می گوید، هر چند ارسطوگرایی شایسته ترین سنت فلسفی برای پیروی است، اما با این وجود کامل نیست و وظیفه فیلسوفان این است که با کسب معقولات بیشتر از طریق فرآیندهای قیاسی، آن را اصلاح و تکمیل کنند. این درک همان چیزی است که به ابن سینا امکان داد تا نگاهی تکاملی به تاریخ فلسفه داشته باشد و چارچوبی برای پروژه فلسفی خود ایجاد

کند. زیرا اگرچه دانشی که باید کسب شود، در ذات خود و در سطح متعالی عقول ازل و آسمانی، نظامی بسته و در نتیجه ایستا است، اما در سطح انسانی و در تاریخ، فرایندی تکاملی دارد. هر فیلسوف، از طریق استدلال قیاسی خود و توانایی اش در به چنگ آوردن صحیح حد وسط، آثار پیشینیان را اصلاح و تکمیل می‌کند و به سطحی از دانش می‌رسد که همواره تقریب دقیق‌تری از جهان معقول، از معقولاتی که در عقول فلکی نهفته‌اند، و در نتیجه از حقیقت خود به شمار می‌آید. ابن‌سینا آگاه بود که در مسیر حقیقت فلسفی و تأیید آن به سطحی جدید دست یافته است، اما هرگز ادعا نکرد که همه آن را به پایان رسانده است؛ او در آثار متأخر خود از محدودیت‌های دانش انسانی اظهار تأسف کرده و خوانندگان را به ادامه کار در جهت بهبود فلسفه و افزودن بر اندوخته دانش تشویق نموده است.

همان‌گونه که ابن‌سینا مکرراً مورد تأکید قرار می‌دهد، عقل انسانی می‌تواند در یک فرآیند قیاسی به ترتیبی که شامل حدود وسط باشد و اینکه با عقل‌های فلکی به این دلیل ساده اینهمان است که عقل انسانی و عقل‌های فلکی هر دو از یک جنس (مجانس) و از جمله ی جواهر غیر مادی هستند، مشارکت کند. با این حال، نحوه کسب معرفت آن‌ها به دلیل شرایط متفاوت‌شان، با یکدیگر فرق دارد: عقل انسانی از یک حالت بالقوگی مطلق به وجود می‌آید و برای فعلیت یافتن، نیازمند ارتباط با بدن فانی است، در حالی که عقل‌های فلکی با بدن‌های جاودان مرتبط بوده و به طور دائمی در حالت فعلیت قرار دارند. از این‌رو، عقل‌های فلکی که از قیود مادی آزادند، می‌توانند معرفتی کاملاً عقلی داشته باشند، چرا که آن‌ها معقولات را از طریق علل آن‌ها ادراک و دریافت می‌کنند، در حالی که عقل انسانی برای ادراک اثر یک معقول، که از طریق آن بتواند به نحوی قیاسی بر علتش استدلال کند، نیازمند حواس جسمانی، چه بیرونی و چه درونی، است. این مسئله ابن‌سینا را بر آن می‌دارد که نظریه‌ای تجربی درباره معرفت داشته باشد، که بر اساس آن «حواس، ابزارهای هستند که به واسطه آن‌ها نفس انسانی انواع مختلف معرفت را کسب می‌کند» و استعداد

انسان برای پذیرش تصورات و اصول اولیه معرفت، که ناخودآگاه به او می‌رسند، خود با تجربه جزئیات فعلیت می‌یابد (GS 12a, 23؛ ترجمه و تحلیل در Gutas 2014b-VII، به‌ویژه صفحات ۲۵-۲۷). بنابراین، در فرآیند معرفت انسانی، عقل به عنوان پردازش‌کننده اطلاعاتی که حواس بیرونی و درونی فراهم می‌آورند، عمل می‌کند. مهم است که دریابیم این مسئله از آن جهت نیست که عقل از حیث ذات، توانایی داشتن معرفتی صرفاً عقلی، همچون عقول فلکی، را ندارد، بلکه از آن روست که وجود آن در جهان تحت‌قمر که در زمان و ماده فانی قرار دارد، امکان درک معقولات از طریق علل آن‌ها را از او سلب می‌کند. از این رو، عقل انسانی ناگزیر است از طریق دریافت آثار آن‌ها، به سوی معقولات رهسپار شود. اما هنگامی که نفس پس از مرگ از بدن رها شود، و چنانچه در دوران حیات خود همراه با بدن از طریق تمرین فلسفی استعداد لازم برای دریافت معقولات از طریق علل آن‌ها را کسب کرده باشد، در این صورت می‌تواند معقولات را از طریق علل آن‌ها نظاره کند و دقیقاً مانند عقول فلکی گردد؛ حالتی که ابن‌سینا آن را به زبان فلسفی سعادت، و به زبان دینی بهشت توصیف می‌کند.

۴. متافیزیک نفس ناطقه؛ فلسفه عملی

تجربه‌گرایی عقل‌گرایانه ابن‌سینا دلیل اصلی این مساله است که او در فلسفه خود، از یک سو، برای تکمیل و اصلاح روش منطقی تلاش کرد و از سوی دیگر، به مطالعه نفس انسانی (ناطقه) و فرایندهای شناختی‌ای که از طریق به‌کارگیری روش‌های عقلانی و تجربی معرفت را فراهم می‌کنند، در سطحی بی‌سابقه از دقت و پیچیدگی پرداخت. او در بخش‌های مختلف و فصل‌های پیاپی آثار متعدد خود، نه تنها به تحلیل مسائل منطقی‌صوری می‌پردازد، بلکه مکانیزم‌هایی را که از طریق آن‌ها نفس ناطقه معرفت را کسب می‌کند، بررسی می‌کند، به‌ویژه شرایطی که در فرآیند دستیابی به حد وسط مؤثرند؛ اینکه چگونه می‌توان برای رسیدن به آن تلاش کرد، در کجا باید به دنبال آن گشت، و اسباب و فعالیت‌های نفس که منجر به یافتن آن می‌شوند، کدامند (گوتاس، ۲۰۰۱). این امر مستلزم مطالعه گسترده‌ای

درباره فعالیت‌های نفس در کلیت آن و در تمام قوای آن است، اعم از قوای عقلانی، حیوانی، یا نباتی. ابن سینا عملکرد تمام حواس را با جزئیات بسیار دقیق ترسیم می‌کند، چه حواس پنج‌گانه بیرونی و چه به‌ویژه حواس پنج‌گانه درونی که در مغز قرار دارند: حس مشترک، خیال (جایی که صور اشیا ذخیره می‌شوند)، مُتَخَيِّلَه، وهم (که معنای غیر محسوس و دلالت‌های اشیای محسوس برای ما، مانند دوستی و دشمنی را، که شامل درک غریزی نیز می‌شود، تشخیص می‌دهد) و حافظه - و اینکه حواس چگونه می‌توانند به عقل در به چنگ آوردن حد وسط و درک کلی معقولات مدد رسانند یا مانع آن شوند. هنگامی که در پایان تمام این فرآیندهای توصیف‌شده، عقل حد وسط را به چنگ می‌آورد یا معقولی را درک می‌کند که پیش‌تر درباره آن نیندیشیده بود، معقول مدنظر را کسب می‌کند (و به همین دلیل این مرحله از تعقل «عقل مستفاد» نامیده می‌شود)، یا به بیانی دیگر، آن را از عقل فعال دریافت می‌کند؛ عقلی که همواره و فارغ از زمان بدان می‌اندیشد، چرا که عقل فعال در حقیقت جایگاه همه معقولات است و جایی دیگر برای آن‌ها وجود ندارد که همیشه در حالت فعلیت باشند. عقل انسانی می‌تواند برای مدتی به معقولی بیندیشد، اما سپس آن را از دست می‌دهد، چرا که برای عقل غیرمادی امکان «ذخیره‌سازی» یا داشتن خاطره از امر معقول وجود ندارد؛ برخلاف دو حس درونی، یعنی خیال و حافظه، که کارکرد ذخیره‌سازی را برای موضوعات خاص خود (یعنی صور و دلالت‌های ضمنی) دارند، زیرا این دو دارای پایگاهی مادی در مغز هستند. ابن سینا این فرآیند کسب یا ادراک معقولات را «اتصال» میان عقل انسانی و عقل فعال می‌نامد. [۷] با توجه به زبان فیض‌گرایانه‌ای که او از سنت نوافلاطونی به ارث برده بود و آن را در درک خود از کیهان‌شناسی افلاک متحدالمركز، با عقول و نفوس مرتبط به یکدیگر، وارد کرده است، ابن سینا جریان معرفت از جهان علوی به سوی عقل انسانی را «فیض الهی» می‌نامد. دلیل امکان‌پذیری این فرآیند نیز ماهیت مشترک جوهری و تجانس همه عقول، اعم از انسانی و فلکی، است. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، فقط با این تفاوت که عقول فلکی به سبب شرایط متفاوت خود، معقولات را به صورت مستقیم، دائمی و فارغ از زمان ادراک می‌کنند، در حالی که عقل انسانی باید در بستر زمان و از طریق ابزارهای فنی، که با کمک تمام قوای دیگر نفس و بدن، آن

را به کشف حد وسط رهنمون می‌سازند، از قوه به فعلیت برسد.

خود تعبیر این فرآیند کسب معرفت توسط عقل انسانی - «اتصال با عقل فعال» یا دریافت «فیض الهی» - شاگردان ابن‌سینا را به اشتباه انداخته است، به‌گونه‌ای که گمان کرده‌اند این «جریان» معرفت از عقل الهی به عقل انسانی، امری خودکار و ناشی از عنایت الهی است، یا اینکه امری توصیف‌ناپذیر و عرفانی محسوب می‌شود. اما این برداشت کاملاً بی‌اساس است؛ این «جریان» هیچ‌گونه بُعد عرفانی ندارد، بلکه تنها بدین معناست که معقولات به‌طور دائمی برای عقول انسانی که در پایان یک فرآیند تفکر، از طریق تجرید و قیاس، به دنبال به‌چنگ آوردن حد وسط یا سایر معقولات هستند، در دسترس‌اند. ابن‌سینا کاملاً با صراحت بر این امر تأکید می‌کند که عقل انسانی باید آمادگی داشته باشد و خود در پی به‌چنگ آوردن حد وسط یا به‌گونه فعال در پی کشف یک معقول باشد تا بتواند آن را دریافت کند. او به‌طور مشخص می‌گوید: «اصل فعال [یعنی عقل فعال]، متناسب با تقاضای نفس، صورت را یکی پس از دیگری بر نفس ناطقه‌ی انسانی جاری می‌سازد؛ و زمانی که نفس از آن [عقل فعال] روی‌گردان شود، در این هنگام فیض قطع می‌شود.» (منبع: GS 5، درباره نفس، صفحات ۲۴۵-۲۴۶؛ ترجمه گوتاس ۲۰۱۴، صفحه ۳۷۷؛ همچنین رجوع کنید به: هاس ۲۰۱۳، صفحه ۱۱۸).

همین امر در مورد سایر اشکال ارتباط از جهان علوی نیز صدق می‌کند. در مورد پیامبر، او تمام معقولاتی را که دانش را شکل می‌بخشند، همراه با حدود وسط، همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، کسب می‌کند، زیرا ظرفیت عقلانی نفس ناطقه او برای دستیابی به حدود وسط و کسب معقولات به‌شکلی خارق‌العاده بالا است. این ظرفیت با قوه خیال درونی بسیار پیشرفته‌ای همراه است که می‌تواند این معرفت عقلانی را به زبان و تصاویری (در قالب کتاب وحی شده) ترجمه کند، به‌گونه‌ای که اکثریت انسان‌ها بتوانند آن را به‌آسانی درک کنند. اما افزون بر معرفت معقول، فیض الهی از عقول و نفوس افلاک آسمانی شامل اطلاعاتی درباره رویدادهای زمین، اعم از گذشته،

حال و آینده، نیز می‌شود. چیزی که ابن سینا آن را «غیب» می‌نامد. و عقول و نفوس افلاک آسمانی مستقیماً مسئول آن هستند. این اطلاعات می‌تواند به اشکال گوناگون توسط انسان دریافت شود، از جمله به صورت رؤیاهای بیداری یا خواب، مشاهدات، و پیام‌هایی برای غیب‌گویان، که نوع دریافت آن بستگی به سطح تعادل مزاجی دریافت‌کننده، عملکرد صحیح حواس درونی و بیرونی او، و استعداد عقل وی دارد. به‌عنوان مثال، فردی که حس درونی خیال یا وهم او بیش فعال باشد، ممکن است در دریافت واضح تصاویر رؤیا دچار اختلال شود، به‌گونه‌ای که رؤیاهای او نیاز به تعبیر داشته باشند، در حالی که فرد دیگری که چنین مشکلی ندارد، ممکن است پیام‌های روشن‌تری دریافت کند. همچنین، غیب‌گویی که مایل به دریافت اطلاعاتی درباره آینده باشد، باید به مدت طولانی و به‌شدت بجوید تا از طریق این تلاش، تعادل مزاجی لازم را در خود ایجاد کرده و عقل خود را برای دریافت پیام آماده سازد.

بنابراین، فرآیند منطقی دریافت اطلاعات از جهان علوی بسته به آنچه که منتقل می‌شود و شخصی که آن را دریافت می‌کند، متفاوت است، اما در تمامی موارد، دریافت‌کننده باید آمادگی و استعداد لازم برای دریافت آن را داشته باشد. همه انسان‌ها هم از لحاظ جسمانی و هم از لحاظ ذهنی دارای ابزار لازم برای کسب معرفت معقول و دانش علوی هستند و همچنین ابزارهای دستیابی به آن را در اختیار دارند، اما باید برای به‌دست آوردن آن تلاش کنند، دقیقاً همان‌گونه که باید در زمانی که نفوس ناطقه جاودان آن‌ها هنوز با بدن پیوند دارد، برای سعادت اخروی خود آماده شوند. هیچ فیضی از معقولات به‌گونه آزاد بر «انسان‌های تنبل» جاری نمی‌شود، همان‌طور که هیچ تأملی در حقایق جاودانه و همنشینی با عقول فلکی (بهشت ابن سینا) برای آن‌ها وجود نخواهد داشت. چنین پنداشتی، کل نظام فلسفی را که ابن سینا با زحمت و دقت فراوان بنیان نهاده بود، نقض می‌کرد.

این تحلیل و درک از نفس ناطقه، که به‌طور دقیق بر اساس نظریه ارسطویی بسط یافته اما از آن

عبور نیز می‌کند، ابن‌سینا را قادر می‌سازد که به‌طور نظام‌مند، نخست با تمامی ابعاد دین - اعم از شناختی و اجتماعی - و در گام بعدی با آنچه که ما امروزه پدیده‌های فراطبیعی می‌نامیم (مانند پیشگویی آینده، حرکت اجسام توسط ارواح، چشم زخم و غیره) مواجه شود. او تمام مسائل مربوط به جنبه شناختی دین را به محتوای سنتی متافیزیک افزود و مسائل مرتبط با جنبه اجتماعی آن را در زمره علوم عملی قرار داد. در مورد نخست، او متافیزیک راستین نفس ناطقه (Gutas 2012b) را بنا نهاد و آن را به مباحث سنتی متافیزیک (یعنی وجود بماهو وجود، فلسفه اولی، و الهیات طبیعی) به‌عنوان موضوعی فرعی، تحت عنوان «علم الهی» (العلم الإلهی، الصنعة الإلهیة) ضمیمه کرد. محتوای این علم را می‌توان در بررسی گسترده‌ای که وی در پایان بخش متافیزیک کتاب شفا قرار ذیل بدان پرداخته است، مشاهده کرد.

«کتاب نهم، فصل هفتم: سرنوشت نفس ناطقه در آخرت و سعادت و شقاوت آن؛ سعادت حقیقی، تکامل نفس ناطقه از طریق معرفت است.

کتاب دهم، فصل اول: تأثیرات افلاک بر جهان: الهام، رؤیاها، دعا، مجازات آسمانی، نبوت، ستاره‌بینی.»

به لحاظ جنبه اجتماعی دین، ابن‌سینا (علاوه بر اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست) شاخه چهارمی را به فلسفه عملی افزود که آن را «صنعت شریعت‌گذاری» (الصناعة الشارعة) نامید (Kaya 2012; Kaya 2014; Gutas 2014a, 470-471, 497). چنان‌که پیش‌تر ذکر شد، پیامبر، به دلیل توانایی عالی خود در به‌چنگ آوردن حدود وسط در قیاس‌ها، تمام علوم (تمام معقولاتی که بالفعل توسط عقل فعال ادراک می‌شوند) را «یا به یک‌باره یا تقریباً نزدیک به آن» کسب می‌کند. این کسب معرفت «یک دریافت غیرانتقادی [از این دانش] صرفاً از روی تقلید نیست، بلکه به ترتیبی رخ می‌دهد که شامل حدود وسط است؛ زیرا باورهایی که صرفاً از روی تقلید پذیرفته شده‌اند و درباره اموری هستند که تنها از طریق علل آن‌ها شناخته می‌شوند، هیچ قطعیت عقلانی ندارند»

(Gutas 2014a, 183–184; GS 5, De anima, 249–250). با این دانش مستحکم و به صورت قیاسی اثبات شده، پیامبر در جایگاهی قرار می‌گیرد که بتواند قانون‌گذاری کرده و زندگی اجتماعی را تنظیم کند، و همچنین مبنای مشروعی برای کسب پذیرش و رضایت عمومی داشته باشد. موضوعات تمام بخش‌های فلسفه عملی که در پایان کتاب شفا به اختصار مورد بحث قرار گرفته‌اند، به شرح ذیل است: «کتاب دهم، فصل دوم: اثبات نبوت بر اساس نیاز به قوانینی که باید توسط پیامبر شارع وضع شود، در راستای تنظیم زندگی اجتماعی که برای بقای انسان ضروری است.

فصل سوم: اعمال عبادی به عنوان یادآوری‌هایی از آخرت و تمرین‌هایی برای آماده‌سازی نفس ناطقه جهت اشتغال به تعقل (مقایسه شود با Gutas 2014a, 206–208).

فصل چهارم: تدبیر منزل.

فصل پنجم: سیاست (خلافت و قانون‌گذاری)؛ اخلاق.»

برای مطالعه بیشتر، به مدخل‌های مربوط به متافیزیک ابن سینا و فلسفه طبیعی ابن سینا مراجعه کنید.

نتیجه‌گیری

ابن سینا گرایش‌های گوناگون اندیشه فلسفی را که به ارث برده بود - سنت‌های باقی مانده هلنیستی همراه با تحولات فلسفی و کلامی درون اسلام - را در یک نظام علمی خودسازگار که تمام واقعیت را تبیین می‌کرد، ترکیب کرد. بنای علمی او بر پایه فیزیک و متافیزیک ارسطویی استوار بود که با نظریه فیضان نوافلاطونی در چارچوب کیهان‌شناسی بطلمیوسی تکمیل شده بود، و تمام این عناصر توسط او بازنگری، بازاندیشی و به‌طور انتقادی ارزیابی شدند. دستاورد او در این بود که این اجزای پراکنده را به یک کل عقلانی هماهنگ تبدیل کرد و به‌ویژه، جهان‌های تحت‌قمر و فوق‌قمر را در یک ارتباط معقول قرار داد که برای آن به گونه منطقی استدلال کرد. از این رو، این نظام هم یک برنامه پژوهشی بود و هم یک جهان‌بینی. اخلاق ارسطویی بنیان این بنا را شکل می‌داد. الزام به دانستن و شناخت عقلانی که انگیزه پنهانی تکوین و بدین‌سان تحقق نظام علمی ابن سینا بود،

بر پایه مفهوم خوشبختی ارسطویی به مثابه فعالیتی توسط عقل که انسان را از دیگر موجودات زنده متمایز می‌سازد، مبتنا یافته بود (اخلاق نیکوماخوسی، کتاب دهم، بند ۷، 1177-25b19): «به نظر می‌رسد فعالیت عقل با تلاش مشقت‌بار (σπουδή، اجتهاد) متمایز می‌گردد، زیرا نظریه را به کار می‌گیرد و هیچ هدف دیگری جز خود نمی‌خواهد؛ و لذت خاص خود را دارد... خوشبختی کامل (εὐδαιμονία، سعادت) همین است.» [۸]

ابن‌سینا کاملاً به این دیدگاه درباره سعادت انسانی در این جهان پایبند بود و آن را بسط داد تا آن را همچنین مبنای سعادت در جهان دیگر قرار دهد. در حقیقت، او آن را پیش‌شرطی برای سعادت در آخرت ساخت. تنها زندگی تأملی در دوران حضور در بدن است که عقل را آماده می‌کند؛ عقلی که ناگزیر است از حواس ظاهری و باطنی جسمانی برای کسب دانش و دستیابی به آمادگی جهت اندیشیدن به معقولات استفاده کند تا برای زندگی تأملی پس از مرگ آماده شود. ابن‌سینا برای فهم هدف زندگی انسانی به این شیوه، بار دیگر به دیدگاه ارسطویی درباره سعادت الهی به‌عنوان یگانگی اندیشنده، اندیشیدن و اندیشه وفادار بود (متافیزیک، کتاب دوازدهم، بند ۷، 1072-26b18). ابن‌سینا، با استفاده از کلمات ارسطو، این بخش را به گونه ذیل تفسیر می‌کند: «اما فهم (noësis) برتر، در ذات خود به امری تعلق می‌گیرد که در ذات خود بهترین است؛ و اما آنچه خود را درک می‌کند، جوهر عقل است آنگاه که معقول را کسب می‌کند، زیرا بلافاصله معقول می‌شود، برای مثال درست همانند حالتی که گویی آن را لمس می‌کند. و عقل، آنچه تعقل می‌کند، و معقول با توجه به ذاتِ شیء در ارتباط با خودش، یکی و همانند هستند... و اگر حالت الوهی همیشه مانند حالتی باشد که ما گاهی در آن هستیم، پس این شگفت‌انگیز است؛ و اگر فراتر از آن باشد، پس حتی شگفت‌انگیزتر است.» (جفری و همکاران، ۲۰۱۴، ص ۵۹). [۹]

بدین‌سان، در نظام فلسفی ابن‌سینا، بُعدی عمیقاً اخلاقی وجود دارد. مفهوم محوری، حیات نفس ناطقه است: از آنجا که عقول نظری ما - ذوات ما - با عقول فلکی هم‌جنس هستند، وظیفه

کیهانی ما این است که عقول خود را به ظرفیت کامل شان برسانیم و مانند عقول فلکی رفتار کنیم، یعنی معقولات را تعقل نماییم (ر.ک. لیزینی، ۲۰۰۹). و از آنجا که به ما (یعنی هسته ذاتی که به ما هویت می‌بخشد و باقی می‌ماند؛ نفوس ناطقه ما) بدنی داده شده است و مادیت ما مانع تعقل بی‌مانع و مطلق است که موجودات فلکی، از جمله عقل اول، از آن برخوردارند، باید از هر طریق ممکن، رفتاری (مانند اعمال دینی و سلوک اخلاقی) و دارویی - به بدن توجه کنیم تا مزاج اخلاقی آن را به سطحی از تعادل برسانیم که به عملکرد عقل در این زندگی کمک کند و آن را برای تعقل بی‌مانع و مستمر، همانند تعقل الهی، در جهان دیگر آماده سازد. این، اخلاقی انسان‌گرایانه است که از دیدگاهی علمی نسبت به جهان نشأت می‌گیرد.

کتاب‌شناسی

علاوه بر ارجاعات موجود در متن، این کتاب‌شناسی شامل چندین پژوهش اخیر درباره ابن سینا به همراه برخی آثار مرجع نیز می‌شود. برای فهرست کاملی از آثار ابن سینا به زبان عربی و فارسی، شامل نسخه‌های منتشرشده، ترجمه‌ها و مطالعات مربوطه، همچنین برای منابع کتاب‌شناختی بیشتر به فهرست ارائه‌شده در گوتاس ۲۰۱۴ مراجعه کنید.

آثار ابن سینا

GL4: The Science of Logic, in verse (Urjūza fī 'ilm al-mantiq). Text in *Mantiq al-mashriqiyyīn wa-l-Qaṣīda almuzdawija, taṣnīf al-Ra'īs Abī 'Alī Ibn Sīnā*, Cairo 1910, pp. 1–18. Modern Latin translation in Aug. Schmoelders, *Documenta philosophiae Arabum*, Bonn 1836, pp. 26–42.

GM 7: Alive, Son of Awake (Ḥayy Ibn-Yaḡzān). Text in M.A.F. Mehren, *Traité mystiques d'Abou Alī al-Hosain b. Abdallah b. Sīnā ou d'Avicenne*, I, Leiden 1889–1899. French translation by Goichon 1959.

GM 8: The Bird (al-Ṭayr). Text in Mehren (as in GM 7), II, 27–32. English translation in Heath 1990.

GM 9: The Divine Pearl: On Professing the Unity of God (AlJumāna al-ilāhiyya fī l-tawḥīd). No edition or translation available.

GMed 1: The Canon of Medicine (al-Qānūn fī l-ṭibb). Text in E. alQashsh and 'Alī Zay'ūr, eds., *Al-Qānūn fī l-ṭibb*, 4 vols., Beirut 1413/1993. For various partial translations see Janssens 1991, 30–35, and Janssens 1999, 17–18.

GMed 27: Medicine, in verse (Urjūza fī l-ṭibb). Text and French translation in H. Jahier and A. Nouredine, eds., *Avicenne, Poème de la médecine*, Paris 1956.

GP 8: Answers to Questions Posed by Bīrūnī (Al-Ajwiba 'an masā'il Abī Rayḡān al-Bīrūnī). Text in S.H. Nasr and M. Mohaghegh, *Abū Reyḡān Bērūnī va Ebn-e Sīnā*, Al-As'ila wa-l-ajwiba, Tehran 1352Sh/1974. English translation in R. Berjak and M. Iqbal, "Ibn Sīnā - al-Bīrūnī Correspondence," *Islam & Science* 1 (2003) 91–98, 253–260; 2 (2004) 57–62, 181–187; 3 (2005) 57–62, 166–170.

GP 10: Compendium on the Soul (Kitāb fī l-Nafs ‘alā sunnat aliḥtišār). Text and German translation in S. Landauer, “Die Psychologie des Ibn Sīnā,” Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 29 (1875) 335–418.

GPP 1: Piety and Sin (al-Birr wa-l-ithm). The work does not survive except in some fragments of questionable provenance; see Gutas 2014a, 498. A fragment in a MS going under that title was published in ‘A.Z. Shamsaddīn, ed., Al-Madhhab al-tarbawī ‘inda Ibn Sīnā, Beirut 1988, pp. 353–368.

GPW 1: Letter to the Scholars of Baghdad (Risāla ilā ‘Ulamā’ Baghdād yas’aluhum al-inṣāf baynahu wa-bayna rajul Hamadhānī yadda’ī l-ḥikma). Text in E. Yarshater, ed., Panj Resāle, Tehran 1332Sh/1953, pp. 73–90. German translation in R. Arnzen, Platonische Ideen in der arabischen Philosophie, Berlin 2011, pp. 355–370.

GPW 2: Letter to a Friend (R. ilā Ṣadīq yas’aluhu l-inṣāf baynahu wa-bayna l-Hamadhānī alladhī yadda’ī l-ḥikma). Text and French translation in Y. Michot, Ibn Sīnā. Lettre au vizir Abū Sa’d, Beirut and Paris 2000.

GPW 3: Repudiating Charges of Imitating the Qur’ān (R. fī Intifā’ammā nusiba ilayhi min mu’āraḍat al-Qur’ān). Text and French translation in Y. Michot, “Le Riz trop cuit du Kirmānī,” in Mélanges offerts à Hossam Elkhadem, F. Daelemans et al., eds., Archives et Bibliothèques de Belgique, Numéro Spécial 83, Brussels 2007, pp. 81–129.

GS 2: The Compilation / Philosophy for ‘Arūḍī (al-Majmū’ / al-Ḥikma al-‘Arūḍiyya). Text in M. Ṣāliḥ, Kitāb al-Majmū’ aw al-Ḥikma al-‘Arūḍiyya, Beirut 1428/2007. No full translation yet available.

GS 3: Elements of Philosophy (‘Uyūn al-ḥikma). Text in ‘A. Badawī, ed., Avicennae Fontes Sapientiae [Mémorial Avicenne - V], Cairo 1954. No translation available.

GS 5: The Cure (al-Shifā’). Edition by various scholars in 22 volumes, Cairo 1952–1983. De anima (part of The Cure). Text in F. Rahman, ed., Avicenna’s De anima, London: Oxford University Press, 1959. No full translation available. For parts in English translation see The Salvation.

GS 6: The Salvation (al-Najāt). Text in M.T. Dāneshpajūh, ed., Al-Najāt, Tehran 1364Sh/[1985]. English translation of the logic part in A.Q. Ahmed, Avicenna’s Deliverance: Logic, Karachi: Oxford University Press, 2011. English translation of parts on the soul in F.

Rahman, Avicenna's Psychology. An English Translation of Kitāb alNajāt, Book II, Chapter VI, London: Oxford University Press, 1952.

GS 7: Philosophy for 'Alā'-ad-Dawla (Dāneshnāme-ye 'Alā'ī). Text in M. Meshkāt, Mantīq and Ṭabī'iyāt; M. Mo'īn, Ilāhiyyāt; and M. Mīnovī, Riyāḍiyyāt, Tehran 1331Sh/[1952]. French translation in M. Achena and Henri Massé, Le Livre de science, Paris: Les Belles Lettres/ UNESCO, 21986.

GS 8: The Easterners; Eastern Philosophy (al-Mashriqiyyūn; alḤikma al mashriqiyya). Text in Mantīq al-mashriqiyyīn wa-l-Qaṣīda al-muzdawija, taṣnīf al-Ra'īs Abī 'Alī Ibn Sīnā, Cairo 1910.

GS 9: Pointers and Reminders (al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt). Text in J. Forget, Ibn Sīnā. Le livre des théorèmes et des avertissements, Leiden 1892, and in M. Zāre'ī, Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt li-l-Shaykh al-Ra'īs Ibn Sīnā, Qum 1381Sh/2002. French translation in Goichon 1951; English translation in Inati 1984, 1996, and 2014.

GS 10: The Available and the Valid [of Philosophy] (al-Ḥāṣil wal-maḥṣūl). Not extant.

GS 11: Fair Judgment (al-Inṣāf). Only the following parts are extant:

(a): Commentary on [Metaphysics] Lambda (Sharḥ Kitāb allām). Text and French translation in Geoffroy et al. 2014.

(b): Commentary on the Theologia Aristotelis (Tafsīr/Sharḥ Kitāb Uthūlūjiyā). Text in Badawī 1947, pp. 37–74. French translation in Vajda 1951.

(c) : Marginal Glosses on Aristotle's De anima (al-Ta'liqāt 'alā ḥawāṣī Kitāb al-Nafs li-Aristūṭālīs). Text in Badawī 1947, pp. 75–116; no translation available.

GS 12a: Notes (al-Ta'liqāt). Text in 'A. Badawī, Ibn Sīnā, al-Ta'liqāt, Cairo 1973. No full translation available.

GS 14: Discussions (al-Mubāḥathāt). Text in M. Bīdārfar, AlMubāḥathāt, Qum 1371Sh/1992.

منابع دسته دوم

1. Adamson, P., 2004, "Non-Discursive Thought in Avicenna's Commentary on the Theology of Aristotle," in Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam, J. McGinnis (ed), Leiden: Brill, pp. 87–111.

2. —, (ed), 2013, *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press. Akasoy, A., and A. Fidora, 2005, *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, Leiden: Brill.
3. Badawī, ‘A., 1947, *Aristū ‘inda l-‘Arab*, Cairo: Maktabat an-nahḍa almiṣriyya.
4. Barnes, J., 1994, *Aristotle. Posterior Analytics*, Oxford: Clarendon Press.
5. Bertolacci, A., 2006, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Šifā’*, Leiden: Brill.
6. Biesterfeldt, H.H., 2000. “Medieval Arabic Encyclopedias of Science and Philosophy,” in *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*, S. Harvey (ed), Boston: Kluwer, pp. 77–98.
7. —, 2002, “Arabisch-islamische Enzyklopädien: Formen und Funktionen,” in *Die Enzyklopädie im Mittelalter vom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Ch. Meier (ed), München: Wilhelm Fink, pp. 43–83.
8. Black, D., 2008, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows,” in *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, S. Rahman, T. Street, and H. Tahiri (eds), N.p.: Springer, pp. 63–87.
9. Davidson, H.A., 1987, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
10. —, 1992, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford / New York: Oxford University Press, 1992.
11. Eichner, H., 2009, *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy: Philosophical and Theological Summae in Context*, unpublished professorial dissertation (Habilitationsschrift), Halle.
12. Geoffroy et al., 2014, *Commentaire sur le Livre Lambda de la Métaphysique d’Aristote (Chapitres 6–10) par Ibn Sīnā (Avicenne)*, M. Geoffroy, J. Janssens, and M. Sebti (eds), Paris: Vrin.

13. Gohlman, W.E., 1974, *The Life of Ibn Sina*, Albany, NY: SUNY Press.
14. Goichon, A.-M., 1938, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā*, Paris: Desclée de Brouwer.
15. —, 1939, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*, Paris: Desclée de Brouwer.
16. —, 1951, *Ibn Sīnā (Avicenne). Livre des directives et remarques*, Paris: Vrin
17. —, 1959, *Le récit de Ḥayy ibn Yaḡzān commenté par des textes d'Avicenne*. Paris: Desclée de Brouwer.
18. Gutas, D., 1987–88, "Avicenna's Maḡhab, With an Appendix on the Question of His Date of Birth," *Quaderni di Studi Arabi*, 5–6: 323–36; repr. in Gutas 2014b-II.
19. —, 1998, *Greek Thought, Arabic Culture*, London and New York: Routledge.
20. —, 2000, "Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy: Nature, Contents, Transmission," *Arabic Sciences and Philosophy*, 10: 159-180.
21. —, 2001, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology," *Princeton Papers. Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* 9: 1-38; repr. in *Aspects of Avicenna*, R. Wisnovsky (ed), Princeton: Markus Wiener, 2001, pp. 1-38.
22. —, 2002, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 - ca. 1350," in Janssens and De Smet 2002: 81–97.
23. —, 2004a. "Geometry and the Rebirth of Philosophy in Arabic with al-Kindī," in *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea, Studies ... Dedicated to Gerhard Endress on his Sixty-fifth Birthday*, ed. R. Arnzen and J. Thielmann, 195–209. Leuven: Peeters.
24. —, 2004b, "Avicenna's Marginal Glosses on *De anima* and the Greek Commentatorial Tradition," in *Philosophy Science & Exegesis in Greek, Arabic & Latin Commentaries*, ed. P. Adamson, H. Baltussen, and M.W.F. Stone, II, 77–88, London: *Bulletin of the Institute of Classical Studies Supplement* 83.2.
25. —, 2006a, "Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna," in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale (Actes du XIe Congrès International de*

- Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., Porto, du 26 au 31 août 2002), M. C. Pacheco and J.F. Meirinhos (eds), Turnhout: Brepols, pp. 351–372; repr. in Gutas 2014b, article XII.
26. —, 2006b, “Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna,” in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, J.E. Montgomery (ed.), Leuven: Peters, pp. 337–354; repr. in Gutas 2014b, article XI.
27. —, 2010, “Origins in Baghdad,” in *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, R. Pasnau (ed), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11–25
28. —, 2012a, “Platon. Tradition Arabe,” in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, R. Goulet (ed), Paris: CNRS.
29. —, 2012b, “Avicenna: The Metaphysics of the Rational Soul,” *Muslim World*, 102: 417–425.
30. —, 2014a, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works. Second, Revised and Enlarged Edition*, Leiden: E.J. Brill.
31. —, 2014b, *Orientations of Avicenna’s Philosophy*, Ashgate/Variorum: Surrey/Burlington.
32. —, 2014b-I, “Avicenna: Biography,” in Gutas 2014b, article I.
33. —, 2014b-VII, “The Empiricism of Avicenna,” in Gutas 2014b, article VII.
34. —, 2015, “The Author as Pioneer[ing Genius]: Graeco-Arabic Philosophical Autobiographies and the Paradigmatic Ego,” in *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*, L. Behzadi and J. Hameen-Anttila (eds), Bamberg: University of Bamberg Press, pp. 47–62
35. Hasse, D.N., 2013, “Avicenna’s Epistemological Optimism,” in Adamson 2013, pp. 109–119.
36. Hasse, D.N., and A. Bertolacci (eds), 2012, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics [Scientia Graeco-Arabica7]*, Berlin: De Gruyter.

37. Heath, P., 1990, "Disorientation and Reorientation in Ibn Sina's Epistle of the Bird: A Reading," in *Intellectual Studies on Islam. Essays written in honor of Martin B. Dickson*, Michel M. Mazzaoui and Vera B. Moreen, eds., Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, pp. 163-183.
38. Inati, S.C., 1984, *Ibn Sīnā, Remarks and Admonitions. Part One: Logic*, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
39. —, 1996, *Ibn Sīnā and Mysticism. Remarks and Admonitions: Part Four*, London and New York: Kegan Paul International.
40. —, 2014, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*, New York: Columbia University Press.
41. Janssens, J., 1991, *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā (1970-1989)*, Leuven: Leuven University Press.
42. —, 1999, *An Annotated Bibliography on Ibn Sīnā: First Supplement (1990-1994)*, Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
43. —, 2006, *Ibn Sīnā and His Influence on the Arabic and Latin World [Variorum Collected Studies 843]*, Aldershot, Hampshire: Ashgate.
44. Janssens, J., and D. De Smet (eds), 2002, *Avicenna and His Heritage*, Leuven: Leuven University Press.
45. Kaya, M.C., 2012, "Prophetic Legislation: Avicenna's View of Practical Philosophy Revisited," in *Philosophy and the Abrahamic Religions: Scriptural Hermeneutics and Epistemology*, T. Kirby, R. Acar, and B. Baş, eds., Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 205-223.
46. —, 2014, "In the Shadow of 'Prophetic Legislation': The Venture of Practical Philosophy after Avicenna," *Arabic Sciences and Philosophy* 24: 269-296.
47. Lameer, J., 2006, *Conception and Belief in Šadr al-Dīn Shīrāzī (ca 1571- 1635)*, Tehran: Iranian Institute of Philosophy.

48. Langermann, T., 2009, *Avicenna and His Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout: Brepols.
49. Lizzini, O., 2009, "Vie active, vie contemplative et philosophie chez Avicenne," in *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Ch. Trottmann (ed), Rome: École Française de Rome, pp. 207–239.
50. Mahdavī, Y., 1954, *Fehrest-e noṣṣahā-ye moṣannafāt-e Ebn-e Sīnā*, Tehran: Dānešgāh-e Tehrān, 1333Š.
51. Marmura, M.E., 1990, "The Fortuna of the Posterior Analytics in the Arabic Middle Ages," in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, M. Asztalos, J.E. Murdoch, I. Niiniluoto (eds), Helsinki: Acta Philosophica Fennica, v. I, pp. 85–103; repr. in Marmura 2005: 355–373.
52. —, 2005, *Probing in Islamic Philosophy*, Binghamton, N.Y.: Global cademic Publishing.
53. McGinnis, J., with the assistance of D.C. Reisman, 2004, *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, Leiden: Brill.
54. McGinnis, J., 2010, *Avicenna*, Oxford: Oxford University Press.
55. Michot, Yahya (Jean R), 1986, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād) et l'imagination*, Leuven: Peeters.
56. —, 2000, *Ibn Sīnā. Lettre au vizir Abū Sa'd*. Editio princeps d'après le manuscrit de Bursa, traduction de l'arabe, introduction, notes et lexique [Sagesses musulmanes 4], Beirut/Paris: Al-Bouraq.
57. Rahman, F., 1958, *Prophecy in Islam*, London : George Allen & Unwin; repr. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
58. Reisman, D.C., 2002, *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structure of Ibn Sīnā's al-Mubāḥaṭāt (The Discussions)*, Leiden: Brill.
59. —, 2004, "The Pseudo-Avicennan Corpus, I: Methodological Considerations," in McGinnis with Reisman 2004, pp. 3–21.

60. —, 2010, "The Ps.-Avicenna Corpus II: The Šūfistic Turn," in Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale, 21: 243–258.
61. —, 2013, "The Life and Times of Avicenna. Patronage and Learning in Medieval Islam," in Adamson 2013, pp. 7–27.
62. Swain, S., 2013, Economy, Family, and Society from Rome to Islam, Cambridge: Cambridge University Press.
63. Treiger, A. 2011. Inspired Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and Its Avicennian Foundation. London: Routledge.
64. Vajda, G., 1951, "Les notes d'Avicenne sur la «Théologie d'Aristote»,» Revue Thomiste 51: 346–406.
65. Wisnovsky, R, 2003, Avicenna's Metaphysics in Context, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

ابزارهای علمی

نحوه استناد به این مدخل: پیش‌نمایش نسخه PDF این مدخل در وب‌سایت «انجمن دوستان دایرةالمعارف فلسفه استنفورد». جست‌وجوی موضوع این مدخل در «پروژه هستی‌شناسی فلسفی ایندیانا» (InPhO) کتاب‌نامه بسط پیدا کرده این مدخل در پایگاه PhilPapers، همراه با پیوندهایی به پایگاه داده آن.

منابع اینترنتی دیگر: [لطفاً برای پیشنهادات با نویسنده تماس بگیرید].

مدخل‌های مرتبط: فلسفه عربی و اسلامی، موضوعات تاریخی و روش‌شناختی در منابع یونانی؛ ابن‌سینا: منطق / ابن‌سینا: متافیزیک / ابن‌سینا: فلسفه طبیعی

یادداشت‌هایی درباره ابن‌سینا

۱. این مدخل بر اساس کتاب گوتاس ۲۰۱۴a، «نتیجه‌گیری»، صفحات ۳۵۹–۳۸۶ تدوین شده است و بخش‌های ۳ و ۴ آن آزادانه از این منبع اقتباس شده‌اند. برای ارائه‌ای جامع‌تر و مستندتر از نظریه‌های مطرح‌شده در

اینجا، خواننده به آن منبع ارجاع داده می‌شود. کدهای داخل پرانتز که پس از نخستین ذکر یک اثر از ابن سینا آورده شده‌اند، برای شناسایی آن اثر به شماره سریالی آن در فهرست آثار ابن سینا در آن کتاب اشاره دارند. بیشتر ترجمه‌های نقل قول‌های ارائه‌شده نیز از همان منبع گرفته شده‌اند.

۲. باید در نظر داشت که در دوران نخستین اسلام، همانند دوران باستان و (تا حد زیادی) دوران متأخر باستان، فلسفه و علم مترادف بودند. فلسفه اصطلاحی عام بود که هم به آنچه ما امروزه علم می‌نامیم اشاره داشت و هم به علوم انسانی، چنان‌که از آثار خود ارسطو (متافیزیک، زیست‌شناسی، فیزیک، و همچنین سیاست و شاعری) و از طبقه‌بندی بخش‌ها یا موضوعات مختلف فلسفه که در بخش ۱/۱ زیر ارائه شده است، آشکار می‌شود. برای پرهیز از به‌کارگیری اصطلاح طولانی «فلسفه/علم» در هر بار استفاده، این دو واژه به‌طور متناوب استفاده شده‌اند، با این درخواست از خواننده که به یاد داشته باشد منظور از این اصطلاحات همان موضوعاتی است که در سه دسته‌بندی علوم مورد بررسی ما جای می‌گیرند: علوم انسانی (آنچه ما فلسفه، اخلاق، بلاغت، ادبیات/شاعری می‌نامیم)، علوم اجتماعی (سیاست، اقتصاد)، و علوم دقیق (زیست‌شناسی، ریاضیات و غیره).

۳. سال ۹۸۰ میلادی (۳۷۰ هجری قمری) که در برخی منابع به‌صورت سنتی ذکر شده است، بر اساس یک محاسبه اشتباه است (گوتاس ۱۹۸۷-۱۹۸۸/۲۰۱۴-II-b).

۴. ابن سینا موضوعات فلسفه عملی سنتی را به‌طور مختصر در پایان شفا بررسی کرده و عمدتاً از منظر قانون‌گذاری توسط یک پیامبر به آن پرداخته است. در سایر آثار خود، او نشانه‌های فراوانی ارائه می‌دهد که اگر قصد داشت این موضوع را به شیوه سنتی بررسی کند، از کتاب‌هایی که در گروه‌های مربعی بالا ذکر شده‌اند، استفاده می‌کرد. برای مطالعه سنت مدیریت خانوار یونانی-عربی (اقتصاد) به متون گردآوری‌شده توسط سوابین (۲۰۱۳) مراجعه کنید. برای آشنایی با دیدگاه‌های ابن سینا درباره فلسفه عملی، به بخش ۴ مراجعه نمایید.

۵. از میان دو ترجمه مدرن اروپایی، ترجمه گویشون (۱۹۵۱) به زبان فرانسوی به راهنمایی‌های طوسی نزدیک‌تر است، در حالی که ترجمه انگلیسی ایناتی (۱۹۸۴، ۱۹۹۶، و ۲۰۱۴)، با وجود تلاش ارزشمندش، نیاز به کار بیشتری دارد.

۶. یعنی از نظر ابن‌سینا، که اعتقاد داشت: «اعتقادات پذیرفته‌شده بر اساس اقتدار [یعنی اقتدار متن مقدس

وحی شده] درباره اموری که تنها از طریق عللشان شناخته می‌شوند، هیچ‌گونه یقین عقلی ندارند» (De ΔGS , anima، ۲۵۰؛ ترجمه گوتاس ۲۰۱۴، ص ۱۸۴، که در ادامه نیز ذکر شده است)، چنین باورهایی علم محسوب نمی‌شوند، صرف‌نظر از این که چگونه برای آن‌ها استدلال شود. از دوران باستان تا به امروز، متفکران با ابن‌سینا موافق بوده‌اند که علم تنها پژوهشی عقلانی و گشوده به سوی واقعیت است، و نه توجیهی برای اصول تغییرناپذیر و غیرقابل مذاکره‌ای که بر مبنای اقتدار و حیانی پذیرفته شده‌اند. این که برخی پژوهشگران تعریف گسترده‌تری از فلسفه ارائه می‌دهند تا نوعی الهیات را در آن بگنجانند، به تفاوت معنایی میان اصطلاحات «علم» و «فلسفه» در دوران معاصر باز می‌گردد، به گونه‌ای که «الهیات فلسفی» می‌تواند اصطلاحی معنادار با ارجاعات پذیرفته‌شده (یا حداقل قابل قبول) باشد، اما «الهیات علمی»، اگر جدی گرفته شود و صرفاً بیانگر دیدگاهی حاشیه‌ای نباشد، مسئله‌ساز خواهد بود و نیاز به توضیح بیشتری دارد. اما در دوران باستان و قرون وسطی، و قطعاً تا زمان ابن‌سینا، که علم همان فلسفه بود و بالعکس (چنان‌که در یادداشت شماره ۱ نیز بیان شد)، چنین تعریف گسترده‌ای از علم/فلسفه امکان‌پذیر نبود. برای فیلسوفانی مانند فارابی و ابن‌سینا، متن و حیانی می‌بایست با علم سازگار می‌شد (یا به‌وسیله آن تبیین می‌گشت)، نه این که علم تابع متن و حیانی باشد، امری که به‌طور فزاینده‌ای در تحولات شبه‌فلسفی تاریخ فکری اسلام پس از ابن‌سینا رخ داد.

اصطلاح عربی اتصال که ابن‌سینا به کار می‌برد، به اشتباه توسط برخی مترجمان به «پیوند» (که اخیراً توسط ژفروآ و همکاران، ۲۰۱۴، ص ۹۶، «jonction» ترجمه شده است) برگردانده شده است. پیوند به معنای پیوستن است و پیوستن یعنی «گرد هم آوردن به گونه‌ای که پیوسته شده یا یک واحد را تشکیل دهد» (تعریف واژه‌نامه). اما هیچ نشانه یا متنی از ابن‌سینا وجود ندارد که بگوید روح انسانی با عقل فعال یکی می‌شود یا، همان‌طور که در تفسیر او بر متافیزیک لمبدا آمده (ژفروآ و همکاران، ۲۰۱۴، ص ۵۸ و ۹۶، یادداشت ۴۴)، با مبدأ نخستین یکی می‌شود. چنین برداشتی چندین مشکل اساسی دارد: اول، این دیدگاه به این معنا خواهد بود که روح عقلانی انسان هویت خود را از دست می‌دهد، زیرا با عقل فعال یکی می‌شود (یا، به شکلی کفرآمیز، با مبدأ نخستین). دوم، این دیدگاه بدین معناست که روح انسانی، پس از یکی شدن با عقل فعال، تمامی معقولات را می‌داند، درست مانند عقل فعال؛ اما اگر روح انسانی کاملاً با عقل فعال یکی شده باشد، چگونه می‌تواند تنها

یک معقول خاص از میان بی‌شمار معقولاتی که عقل فعال همواره می‌شناسد را دریافت کند؟ سوم، این دیدگاه نشان می‌دهد که همه این وقایع - یعنی الهی شدن روح انسانی از طریق اتحاد با عقل فعال یا مبدأ نخستین - در حالی رخ می‌دهد که روح هنوز در بدن است. این، تحریفی از اندیشه‌های ابن سینا است.

در حقیقت، اتصال راهی استعاره‌ی برای توصیف (و این مسئله تنها می‌تواند به صورت استعاره‌ی توصیف شود، زیرا هم روح عقلانی انسان و هم عقل فعال جواهر غیرمادی هستند و واژه‌ای برای توصیف «تماس» دو جوهر غیرمادی وجود ندارد) نوع ارتباط روح انسانی با عقل فعال است، زمانی که روح انسانی یک معقول را دریافت می‌کند. این معقول، به واسطه ذات خود، همواره به صورت فراتاریخی (atemporally) توسط عقل فعال اندیشیده می‌شود، یا اگر بخواهیم از استعاره‌ای دیگر استفاده کنیم، در عقل فعال «ذخیره» می‌شود، زیرا تنها مکان واقعی برای وجود معقولات به طور پایدار، عقل فعال است (زمانی که ما در حال اندیشیدن به آن‌ها نیستیم). ابن سینا در همان بخش تفسیر بر لمبدا که پیش‌تر به آن اشاره شد، دقیقاً توضیح می‌دهد که این «تماس» به چه معناست، آنجا که او ارسطو را بازگو می‌کند: «و اما» آن‌که خود را درک می‌کند»، همان جوهری است که، در حالی که عقل، معقول را دریافت می‌کند، خود نیز معقول می‌شود، درست همانند این‌که «آن را لمس می‌کند» (یُلَامِسُهُ)، برای مثال» (زُفِرُوا وَ هَمَكَارَان، ۲۰۱۴، ص ۵۹؛ همچنین در بخش پایانی این متن نقل شده است).

در اینجا، واژه «لمس کردن» (یُلَامِسُهُ) مفهوم «تماس» (اتصال) را توضیح می‌دهد. این همان مطلبی است که ارسطو در همان بخش از لمبدا (۲۱b۱۰۷۲) بیان می‌کند، جایی که ادراک معقول توسط عقل را به «لمس کردن» آن توسط عقل تشبیه می‌کند (thigganōn در یونانی). این واژه یونانی به درستی به «یُلَامِسُهُ» ترجمه شده است و این همان چیزی است که ابن سینا نقل می‌کند. بسیار محتمل است که این استفاده از استعاره‌ی لمس کردن توسط ارسطو (که او در جاهای دیگر نیز به کار برده است) نخستین بار ابن سینا را بر آن داشته باشد تا واژه‌ی اتصال را برای توصیف این رابطه بین متفکر و معقول در لحظه‌ی اندیشیدن به کار ببرد. معنای این استعاره در ارسطو، همان‌گونه که و. د. راس توضیح داده است، به شرح زیر است: «استعاره‌ی تماس در توصیف دریافت ساده... در ۲۱b۱۰۷۲. پیامدهای آن عبارتند از: (۱) فقدان هرگونه امکان خطا...، (۲) ظاهراً نبود هرگونه واسطه

در مورد لمس کردن. اصطلاح یونانی 'thigein' (لمس کردن) به معنای دریافت یا ادراکی است که بی خطا و مستقیم است. (و. د. راس، متافیزیک ارسطو: متنی بازبینی شده همراه با مقدمه و تفسیر، آکسفورد: کلارندون پرس، ۱۹۵۸، جلد ۲، ص ۲۷۷). این دقیقاً همان چیزی است که ابن سینا از آن برداشت کرده است - او دانش آموز ممتازی از ارسطو بود، کمتر از ابن رشد نبود، اما بسیار اصیل تر - و این همان شیوه‌ای است که او از آن استفاده کرده است. به همین دلیل، دانشی که از یک معقول در پایان فرایند قیاسی کسب می‌شود، زمانی که حد وسط به درستی حدس زده شده باشد - که به طور استعاری با تماس یافتن عقل انسانی با عقل فعال بیان می‌شود - دانشی است بی خطا و مستقیم.

خواندن واژه‌های « اتصال » یا « اتحاد » در آثار ابن سینا، چه به صورت عرفانی یا غیره، نه تنها از نظر زبان بلکه از نظر تفکر ابن سینا نیز پشتیبانی نمی‌شود.

۸. این ترجمه‌ای است که نویسنده از ترجمه عربی ارائه داده است، چون این همان متنی است که ابن سینا خوانده است، در آکاسوی و فیدورا، ۲۰۰۵، صفحات ۵۶۰-۵۶۱. این ترجمه با اندکی تغییرات از ترجمه دی. ام. دانلپ که در همان جا آمده، پیروی می‌کند.

۹. متن عربی در اثر ابن سینا در اینجا، همانطور که در ترجمه متافیزیک از استاد آمده است، که او نیز آن را پیروی کرده، به این صورت است: فا-إن كان الإله أبداً كحالنا في وقتٍ ما، که باید به این صورت تکمیل شود تا عربی قابل قبول شود، همانطور که در ترجمه آمده است: فا-إن كان <حال> الإله أبداً كحالنا في وقتٍ ما (بدون این تکمیل، عربی به معنای «اگر خدا همیشه مانند حال ما در زمانی خاص باشد»، به طور لغوی معنی کمی دارد). اضافه کردن واژه‌ی « حال » معادل یونانی οὕτως ἔχει است، و سپس جمله دقیقاً با یونانی اصلی تطابق دارد. εἰ οὖν οὕτως [εἶ] ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτὲ ὁ θεὸς ἀεί... دقت از آن پیروی کرده، به این صورت است: فا-إن كان ما هو لله دائماً بمنزلة ما هو لنا في بعض الأوقات، (بدوی ۱۹۴۷، صفحات ۱۷-۱۸) که در آن « ما » تکراری معادل « حال » تکراری در ترجمه استاد است. از آنجا که واژه « حال » در تمام نسخه‌های موجود از ترجمه استاد (با فرض صحت نسخه‌های موجود) غایب

است، باید خیلی زود از متن در فرآیند انتقال افتاده باشد (به عنوان یک اشتباه اولیه). برعکس، واژه $\epsilon\lambda\lambda\alpha$ در یونانی در عربی ترجمه نشده است (و بنابراین در متن فوق به صورت جداگانه آمده است) اما این به دلیل غیبت آن در نسخه یونانی است که استاد از آن استفاده کرده است، همانطور که در نسخه یونانی موجود λ نیز غایب است (و در بازنویسی تفسیری تمیستیوس نیز همینطور)، که در سنت آن نسخه یونانی برای ترجمه استاد و نسخه‌های تمیستیوس باید به هم تعلق داشته باشند.

المستخلقات

ضرورة الإنسان الكامل في إشكالية وجود العلاقة في الفلسفة الإسلامية

مع التركيز على وجهة نظر جوادى آملی

ليلا قمي اويلي¹

مهدي صفائي أصل²

الملخص

تمتلك الفلسفة الإسلامية، في إطار قواعد متماسكة، القدرة على إثبات وجوب وجود الإمام المعصوم في أي وقت، وذلك بأسلوبها البرهاني القائم على وجود الرابطة. وقد دفعت أهمية الإنسان الكامل في المنظومة الوجودية للفلسفة الإسلامية الكاتب إلى استخدام المنهج الوصفي التحليلي في دراسة مكتبية، باحثاً في الخلفية الأفلاطونية والأرسطية لوجود الرابطة، للإجابة على السؤال التالي: ما الفرق بين كون الإنسان الكامل هو الرابطة وسائر الإمكانيات؟ هل يمكن أن تكون لشأن مُشككة تُشكل أساساً لتكوين مصطلح شأن الشأن؟ بناءً على اتساق وترابط النظام الفلسفي واستخدام القواعد الفلسفية (مثل الواحد ووجود الرابط)، مع الحجج المنطقية المبنية على الفقر الوجودي والعلم والخلق مع التركيز على آراء العلامة الجوادى الآملی، يتم إثبات طيف وجود الرابط والقاعدة الجديدة شأن الشأن التي بموجبها، بقبول وجود الرابط، فإن وجود إنسان كامل ومعصوم ضروري في كل عصر وما سوى الإنسان الكامل والمعصوم قبل أن يكون مباشرة شأن من شأن الله، فهو مرتبة من إنسان كامل وبدون وجود الإنسان الكامل والمعصوم لا يمكن أن تكون نفس الإمكانيات عين الربط إلى الله. كذلك فإن هذا البحث قادنا إلى ضرورة فصل مفاهيم في الدراسات الفلسفية مثل اتجاه الربط (الاشراقي من الإمكاني)، الخلافة المطلقة عن النسبية - صاحب الشأن بالذات من بالعرض، عين الربط الفاعلي من الغايي، ومبدأ الفاعلي الاصلی (ما منه) عن الوسيط أو الواسطة في الفيض (ما به).

الكلمات المفتاحية

الإنسان الكامل - المعصوم - الوجود الرابط - الشأن - القواعد الفلسفية - قاعدة الوحدة.

1. ماجستير في الفلسفة الإسلامية، جامعة الزهراء، قم، إيران. (مؤلفة مراسلة). (leila.qomiavili@gmail.com)

2. أستاذ مساعد، جامعة طهران - كليات الفارابي، قم، إيران. (safaei.a@ut.ac.ir)

الإفاضة والاستفاضة من وجهة نظر العلامة الطباطبائي والفخر الرازي

فروغ السادات رحيم پور^١
آرزو احمدی^٢

الملخص

إنّ مبحث الفيض والإفاضة والاستفاضة يُعدّ من المباحث الأساسية في الفلسفة والكلام الإسلامي، وله تأثيرات واسعة في مجالات الوجوديات والأنثروبولوجيا الفلسفية والكلامية. هذا البحث الذي أُنجز بالمنهج الوصفي-التحليلي يتناول دراسةً ومقارنةً لآراء مفكّرين كبيرين من مفكّري العالم الإسلامي، فخر الرازي والعلامة الطباطبائي، حول الشروط والعوامل المؤثرة في الإفاضة والاستفاضة. ويرى كلا المفكّرين أنّ تحقّق الإفاضة الإلهية متوقف على صفات كالعلم والقدرة والتنزّه عن الجسميّة، وأنّ الموجودات المجردة تؤدّي دور الوسائط في نقل الفيض إلى عالم المادّة. ومع ذلك، فإنّ فخر الرازي، استناداً إلى مبادئه الكلاميّة، ولا سيّما القدرة المطلقة الإلهيّة وسلطان الجبر على أفعال الإنسان، يعتقد أنّ الفيض يُفاض مباشرةً من الله تعالى، وأنّ الإنسان ليس إلّا ممهداً لتلقّيه. أمّا العلامة الطباطبائي، فمع قبوله لقاعدة الواحد وتشديده على إرادة الإنسان واختياره، فيعتقد أنّ الاستفاضة لا تقتصر على العناية الإلهيّة وحدها، بل ينبغي للإنسان أن يُهيئ بشُوره وإرادته شروط الانتفاع من الفيض. وفي النهاية يُظهر هذا البحث أنّ رؤية العلامة الطباطبائي، لما تتسم به من بيانٍ أوضح وأشمل لكيفيّة تحقّق الفيض الإلهي في قوس الصعود والنزول الوجودي، تتمتع بقدر أكبر من المتانة والرسوخ.

الكلمات المفتاحية

نظرية النعمة، المنفعة، النفع، قوس النزول، قوس الصعود، العلامة الطباطبائي، الفخر الرازي

1. الدكتوراه التخصصية - أستاذ مشارك - قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، كلية الإلهيات، جامعة أصفهان، أصفهان، إيران. (المؤلف المسؤول)

(f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir)

2. ماجستير - قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، كلية الإلهيات، جامعة أصفهان، أصفهان، إيران (arezoo1220ahmadi@gmail.com)

الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان على الموارد الطبيعية مع التركيز على آراء آية الله جوادى آملى

نجيب الله تابش^١

علي محمد حكيمان^٢

الملخص

يُعَدُّ حقَّ الإنسان في الموارد الطبيعية من أبرز المفاهيم في قانون البيئة وفلسفة الأخلاق، وقد حظي باهتمام بالغ في الفكر الإسلامي من خلال التأكيد على المسؤولية والأمانة والعدالة. تتناول هذه المقالة، بمنهج تحليلي تفسيري، الأسس الفلسفية والأنطولوجية (الوجودية) والأنثروبولوجية (الإنسانية) لحقَّ الإنسان في الموارد الطبيعية، مع التركيز على رؤية آية الله جوادى آملى. وتُظهر الدراسة أنَّ الموارد الطبيعية في المنظور الإسلامي ليست ملكاً مطلقاً للإنسان، بل هي أمانة إلهية ينبغي استثمارها في إطار المبادئ التوحيدية والأخلاقية والعدالة الاجتماعية، مع مراعاة حقوق الأجيال القادمة. وتشكل مفاهيم الخلافة الإنسانية، والأمانة، والكرامة، والعقل الأساس الأخلاقي والفلسفي للاستفادة الرشيدة والمسؤولة من الموارد الطبيعية. وبناءً على ذلك، فإنَّ حقَّ الإنسان في الموارد الطبيعية في الإسلام لا يُعَدُّ ملكيةً مطلقةً، بل حقاً مسؤولاً وأمانةً إلهيةً، يتحقق من خلال التوازن والتكامل بين الأسس الأنطولوجية والأنثروبولوجية والفلسفية والأخلاقية.

الكلمة المفتاحية

حقَّ الإنسان، الموارد الطبيعية، الملكية، الأمانة، الفلسفة الإسلامية، العدالة، الخلافة الإنسانية.

1. باحث دكتوراه في القانون الخاص، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. (المؤلف المسؤول) (najibtabesh1994@gmail.com)

2. أستاذ مساعد في قسم الحقوق، مركز بحوث الحوزة والجامعة. (amhakimyan@yahoo.com)

تشكيل الفعل الاجتماعي من منظور آية الله جوادى آملی

حسين حاج محمدی^۱

الملخص

تشكّل الأفعال الاجتماعية أحد الموضوعات الأساسية في الفلسفة الاجتماعية. يقدم آية الله جوادى آملی، اعتماداً على أسس الحكمة المتعالية، نهجاً جديداً في هذا المجال، مؤكداً على الفطرة الإلهية للإنسان كأساس رئيسي للحياة الاجتماعية. يرى أنّ الاجتماع ليس مجرد نتيجة للحاجات الطبيعية، بل هو تجلٍ للحركة الجوهرية وتحقيق مراتب الفطرة الإنسانية. تشير نتائج البحث إلى أنّه يرى الاجتماع ليس مجرد استجابة للاحتياجات الطبيعية، بل مجال لتحقيق كمالات الفطرة والإنسانية الإلهية. لذلك، يمكن أن يتحقق الاجتماع على مستويين: المستوى الطبيعي القائم على المنافسة والمصالح الفردية، والمستوى الفطري القائم على العدالة والتعاون والسمو الروحي، وأن نوعية المجتمع المشكّل تعتمد على كيفية تعامل الإنسان مع الطبيعة أو فطرته. تقدّم المقالة، من خلال صياغة رباعية للفعل الاجتماعي، رؤية جديدة للمجتمع البشري استناداً إلى الحكمة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية

الفلسفة الاجتماعية، الطبيعة، الفطرة، الفعل الاجتماعي، الحكمة المتعالية

1. أستاذ مساعد، عضو كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران، طهران، إيران. (h.hajmohamadi@ut.ac.ir)

تحليل أصل الواقعية: تنبّه إلى آثاره المعرفية والوجودية

محمد إسماعيل زاده^١

الملخص

يُعدّ القول بأنّ «الإنسان يتّصل بالواقع عن طريق الذهن» تصوّرًا فلسفيًا شائعًا، غير أنّ التساؤل يظلّ مطروحًا: أهو بالتماسّ المباشر مع الذهن وبواسطته يظفر الإنسان بالواقع، أم أنّ المواجهة المباشرة مع الواقع هي التي تُمكن من تكوّن الذهن ابتداءً؟ إنّ الإنسان بما أنّه جزءٌ معرفي من الوجود، فإنّه متّصلٌ بأصل الواقعية اتصالًا مباشرًا ويشهده شهودًا عيانيًا. تمضي هذه المقالة على منهج تحليل الملازمات العامة، وتُعنى بتحليل أصل الواقعية المشهود، وتبين خصائصه الوجودية والمعرفية. وهذه الخصائص لا تظهر متتابعةً على نحوٍ ترتيبي، بل إنّها تتجلى في تساندها وترابطها بعضها ببعض؛ ومن ثمّ لا تُعرض الآثار المعرفية والوجودية فيها على نحوٍ ترتيبي. وفي سياق هذا التحليل، لا تكتسب القضايا البديهية اعتبارها إلاّ بالإحالة إلى أصل الواقعية نفسه؛ كما يُقضي تحليل الآثار الوجودية إلى صياغةٍ مختلفةٍ لبرهان الصديقين. وبحسب الدعوى الرئيسة في هذه الدراسة، فإنّ تحليل أصل الواقعية يقتصر على التنبه والإلفات، إذ إنّه يوفّر شروط إمكان الاستدلال العقلي ومقدّماته، ولا يمكنه في ذاته أن يعتمد على الاستدلال أو أن يستمدّ منه برهانه.

الكلمات المفتاحية

أصل الواقعية، الواقعية المقيّد، الواقعية المطلق، الأسس المعرفية، برهان الصديقين، الحكمة المتعالية، صدر المتألّهين، العلامة الطباطبائي.

1. طالب درجة أربع في العلوم الدينية، الحوزة العلمية في قم، قم، إيران / طالب دكتوراه في علم الاجتماع الثقافي، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة طهران، طهران، إيران. (mo.esmailzadeh@ut.ac.ir)

**Analysis of Asl-e-Vaqe'iat:
Awareness of Its Epistemological and Ontological Aspects**

Mohammad Esmailzadeh ¹

Abstract

“Man communicates with reality through the mind” is a common philosophical notion; but isn't it open to question? Is it the direct encounter with the mind and through it that man attains reality, or is it the direct encounter with Asl-e-Vaqe'iat that makes possible the very formation of the mind? Since man is a cognitive aspect of reality itself, he has a direct connection and encounter with Asl-e-Vaqe'iat and intuitively apprehends it. This article proceeds by employing the method of analyzing the al-Mulāzāmāt al-‘Āmmah (the General Concomitants of Being), as used in al-Ḥikmah al-Muta‘āliyyah. It seeks to analyze Asl-e-Vaqe'iat and to attend to its ontological and epistemological characteristics. These characteristics do not appear sequentially, but emerge only in relation to one another. Consequently, the epistemological and ontological aspects are not presented in order. In this analysis, self-evident propositions are validated only by referring to Asl-e-Vaqe'iat; moreover, the ontological analysis yields a distinct formulation of Burhān al-Ṣiddīqīn. According to the main claim of this paper, the analysis of Asl-e-Vaqe'iat involves only awareness and attentiveness and since such analysis provides the preconditions and the very possibility of rational reasoning, it cannot itself employ reasoning as its instrument.

Keywords: Asl-e-Vaqe'iat, bound reality, absolute reality, epistemological foundations, Burhān al-Ṣiddīqīn, al-Ḥikmah al-Muta‘āliyyah, Sadr al-Muta'allihin, Allameh Tabatabaei.

1. Seminary Student, Level 4, in Religious Sciences, Qom Seminary, Qom, Iran/ PhD Student in Cultural Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (mo.esmailzadeh@ut.ac.ir)

The Formulation of Social Action from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Hosein Hajmohamadi¹

Abstract

the formulation of social action is one of the central concerns in social philosophy. Ayatollah Javadi Amoli, drawing on the principles of Transcendent Philosophy (Hikmat al-Muta‘aliyah), offers a novel approach that grounds social life in the divine nature (fitrah) of the human being. He conceives society not merely as a response to natural or material necessities but as an expression of substantial motion and the actualization of humanity’s innate and spiritual dimensions. The findings of this study reveal that, in his thought, social existence serves as a domain for the realization of human moral and divine perfections rather than a mere arena of biological survival. Accordingly, society can be actualized on two levels: the natural level, characterized by competition and self-interest, and the fitri (innate) level, founded on justice, cooperation, and spiritual transcendence. By proposing a fourfold typology of social action, this paper introduces a new philosophical framework for understanding human society within the paradigm of Islamic social philosophy.

Keywords: social philosophy, nature (ṭabī‘at), innate disposition (fitrah), social action, Transcendent Philosophy (ḥikmat-e mota‘āliyah).

1. Assistant Professor, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (h.hajmohamadi@ut.ac.ir)

The philosophical foundations of human rights over natural resources with an emphasis on the views of Ayatollah Javadi Amoli

Najibullah Tabesh ¹

Ali Mohammad Hakimiyan ²

Abstract

The human right to natural resources is one of the most significant concepts in environmental law and moral philosophy. In Islamic thought, it has received special attention based on the principles of responsibility, trusteeship, and justice. This article, using an analytical-explanatory approach, examines the philosophical, ontological, and anthropological foundations of the human right to natural resources, with a particular focus on the views of Ayatollah Abdullah Javadi Amoli. The study reveals that, within the Islamic system, natural resources are not the absolute property of humankind but rather a divine trust. Human utilization of these resources must be conducted within the framework of monotheistic, ethical, and social justice principles, while observing the rights of future generations. Concepts such as human vicegerency (khilāfah), trusteeship (amānah), human dignity, and reason constitute the philosophical and ethical bases for responsible exploitation of natural resources. Consequently, the human right to natural resources in Islam is not conceived as an absolute ownership right but as a responsible and trust-based right, realized through harmony among ontological, anthropological, philosophical, and ethical foundations.

Keyword: Human right, Natural resources, Ownership, Trusteeship, Islamic philosophy, Justice, Human vicegerency.

1. Ph. D. Candidate in Private Law, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (Responsible author)
(najibtabesh1994@gmail.com)

2. Assistant Professor, Department of Law, Research Institute for Hawzah and University. (amhakimyan@yahoo.com)

Effusion and emanation from the perspective of Allameh Tabataba'i and Fakhr Razi from the perspective of Allameh Tabataba'i and Fakhr Razi

Rahimpoor, Forough al-sadat ¹

Ahmadi, Arezoo²

Abstract

The topics of effusion and emanation are fundamental topics in Islamic philosophy and theology, which have had widespread effects in the fields of ontology and philosophical and theological anthropology. This research, which was conducted using a descriptive-analytical method, examines and compares the views of two great thinkers of the Islamic world, Fakhr Razi and Allameh Tabataba'i, regarding the conditions and factors affecting effusion and emanation. Both thinkers believe that the realization of divine effusion depends on attributes such as knowledge, power, and non-corporeality, and that abstract beings act as intermediaries for the transmission of effusion to the material world. However, based on his theological principles, especially divine omnipotence and the rule of predestination over human actions, Fakhr al-Razi believes that effusion is bestowed directly from God and that man is only the means to receive it. In contrast, Allama Tabataba'i, by accepting the principle of oneness and emphasizing human will and free will, believes that emanation does not depend solely on divine grace and that humans must create the conditions for benefiting from effusion through their own will and desire. This research ultimately shows that Allameh Tabataba'i's view is more robust due to its clearer and more comprehensive explanation of how divine effusion is realized in the arc of ascent and descent of being.

Keywords:

Theory of Emanation †Effusion †Emanation †Arc of descent †Arc of ascent †Allameh Tabatabai †Fakhr Razi

1. Ph.D- Associate Professor- Department of Philosophy and Islamic Theology. Faculty of Theology. University of Isfahan. Isfahan. Iran- (Responsible author). (f.rahimpour@ltr.ui.ac.ir)

2. M.A.-Department of Philosophy and Islamic Theology. Faculty of Theology. University of Isfahan. Isfahan. Iran.. (arezoo1220ahmadi@gmail.com)

The necessity of the perfect human being in the issue of the copulative existence in Islamic philosophy with emphasis on the view of Javadi Amoli

Leila Qomiavili ¹

Mehdi Safaei Asl ²

Abstract

Islamic philosophy, within a coherent framework of rules, has the ability to prove the necessity of the infallible Imam existence, in its demonstrative method based on the copulative existence. The importance of the perfect human being in Islamic philosophy prompted the author to use a descriptive-analytical method, looking at the Platonic and Aristotelian background, to answer: What is the difference between being copulative among contingent beings? Can sh'an be analogical that provides the basis for the formation of the term sh'an of sh'an? Based on the consistency and coherence of a philosophical system and the use of philosophical rules (such as Alvahed and Ein Al Rabt), with logical arguments based on existential poverty, knowledge and creation, with emphasis on the views of Allamah Javadi Amoli, the spectrality of the copulative existence and the rule – sh'an of sh'an - in which, by accepting the copulative existence, the existence of a perfect and infallible human being is necessary in every era, and all but perfect human being are his sh'an before being directly Almighty's sh'an, and without his being copulative to the Almighty, the same is not possible for contingent beings. This research has also led us to the necessity of distinguishing concepts in philosophical studies, such as illuminative relation from contingent), absolute vicegerency from relative one - essential sh'an from accidental one, efficient copulative from the ultimate one, and the immediate origin (ma minh) from mediate one or divine agency (ma beh).

Keywords: Perfect human being – Infallible – copulative existence – sh'an – Philosophical rules – Rule of the One.

1. MA in Islamic Philosophy, Al-Zahra University, Qom, Iran. (Corresponding Author) (leila.qomiavili@gmail.com)

2. Assistant Professor, University of Tehran - Farabi Colleges, Qom, Iran. (safaei.a@ut.ac.ir)

Table of Contents

The necessity of the perfect human being in the issue of the copulative existence in Islamic philosophy with emphasis on the view of Javadi Amoli.....	182
Leila Qomiavili	
Mehdi Safaei Asl	
Effusion and emanation from the perspective of Allameh Tabataba'i and Fakhr Razi from the perspective of Allameh Tabataba'i and Fakhr Razi	181
Rahimpoor, Forough al-sadat	
Ahmadi, Arezoo	
The philosophical foundations of human rights over natural resources with an emphasis on the views of Ayatollah Javadi Amoli	180
Najibullah Tabesh	
Ali Mohammad Hakimiyan	
The Formulation of Social Action from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli	179
Hosein Hajmohamadi	
Analysis of Asl-e-Vaqe'iat: Awareness of Its Epistemological and Ontological Aspects	178
Mohammad Esmailzadeh	

In the name of Allah the compassionate the merciful



Isra Hikmat

A Scholarly-Research quarterly Journal of Philosophy
Affiliated to the Ma'arij Research, Center for Revelatory Sciences
seventeenth Year, No. 3, (Serial 50), autumn 2025

Publisher: Isra' Research and Cultural Institute

Manager in Charge: Murtaza Waiz Jawadi

Editor in Chief: Mohammad Taqi chavoshi

Managing Editor: Hadi Yasaqi

Editorial Board:

Ahmad Waezi

Ghulamriza Fayyazi

Hamid Parsania

Masoud Azarbajejani Mohammad Taqi
chavoshi

Mohsin Qummi

Muhammadriza Mustafapur

Murtaza Waeze Jawadi

Yadullah Yazdanpanah

Isra is a Bi-quarterly Journal of Islamic Sciences which has been granted the "Scholarly-Research Grade" by the Council of Authorizing and Evaluating Scholarly Ranks of Journals of the Higher Council of Islamic Seminaries (Hawzas) on January 4, 2011.

Editor: Hadi Yasaqi

Affairs Technical & Typesetting: Mahdi Ahmadi



Address: Isra' Journal, the Third Floor Isra' International Foundation of Revelatory Sciences
Ammar Yasir St., at Quddusi St., Qom, Islamic Republic of Iran - **PO Box:** 37195- 1351

Tel: +9825-37189231- **Fax:** +9825-37189231

Site Address: <http://hikmat.isramags.ir> **Email:** israhikmat@yahoo.com