

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دو فصلنامه علمی جاویدان خرد

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

با همکاری: انجمن حکمت و فلسفه ایران

سال بیست و دوم • شماره اول • پیاپی ۴۷ • بهار و تابستان ۱۴۰۴

اعضای هیأت تحریریه:

محمد آزادپور / استاد دانشگاه ایالتی سانفرانسیسکو
مهدی امین رضوی / استاد دانشگاه ماری ولشینگتن
غلامحسین ابراهیمی دینانی / استاد بازنشسته دانشگاه تهران
غلامرضا اعوانی / استاد بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
شهبان اعوانی / دانشیار بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
سعید بینای مطلق / استاد دانشگاه اصفهان
شهرام پازوکی / استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
غلامرضا زکیانی / دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی
سیدضیاء موحد / استاد بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
سید محمود یوسف ثانی / دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
سیدحسین نصر / استاد دانشگاه جرج ولشنگتن
ویلیام جیتیک / استاد دانشگاه ایالتی نیویورک - استونی بروک
تو و مینگ / استاد دانشگاه هاروارد

اعضای مشورتی هیأت تحریریه:

نصرالله پورجوادی / استاد بازنشسته دانشگاه تهران
اکبر و ماتسوموتو / استاد دانشگاه سنت توماس اوزاکا - ژاپن
حسین معصومی همدانی / استادیار بازنشسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

صاحب امتیاز:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدیر مسئول:

حسین واله

سر دبیر:

شهرام پازوکی

مدیر اجرایی و دبیر تخصصی:

هادی یساقی

بانکها و نمایه نامهها:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC)؛
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛
بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛
پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)
و گوگل اسکالر (Google Scholar) نمایه می شود.

ناشر: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (IRIP)

نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، شماره ۴، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کد پستی ۱۱۳۳۶-۱۴۸۱۶ - صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۷۱۶۶

آدرس سایت: www.javidankherad.ir پست الکترونیکی: javidankherad@irip.ac.ir

شیوه‌نامه مقالات و راهنمای نویسندگان

«**جاویدان خرد**»، دو فصلنامه‌ای با دسترسی باز (به متن مقالات) است که توسط «مؤسسه پژوهشی و حکمت ایران» و با همکاری «انجمن حکمت و فلسفه ایران» منتشر می‌شود. حکمت ایرانی، فلسفه اسلامی و سایر موضوعات فلسفی از محورهای مورد پذیرش نشریه است و مقالات به زبان‌های فارسی، انگلیسی، عربی، فرانسه و آلمانی پذیرفته می‌شود. در این نشریه از سیاست داوری تخصصی دو سو ناشناس در بررسی مقالات استفاده می‌شود و همه مقالات ارسالی با نرم افزارهای مشابهت‌یاب و ابزارهای هوش مصنوعی بررسی می‌شوند تا از اصالت آنها اطمینان حاصل شده و پس از آن به دقت مورد ارزیابی قرار می‌گیرند. این نشریه در بررسی و انتشار مقالات علمی با احترام به قوانین اخلاق در نشریات، تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین‌نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می‌نماید.

لازم است در مقالات ارسالی، اصول ساختاری و نکات نگارشی زیر مراعات شود:

۱. دقت در تألیف مقاله

نویسنده (یا نویسندگان) مسئول نهایی محتوای کل مقاله ارسالی است. نویسندگان متعهد هستند یافته‌های خود را به طور کامل گزارش کنند و در ارائه یافته‌ها و تفسیر آنها دقت ویژه داشته باشند. مقاله باید حاوی جزئیات و منابع کافی باشد به نحوی که امکان دسترسی سایر پژوهشگران به مجموعه داده‌های یکسان جهت تکرار پژوهش وجود داشته باشد.

۲. عدم سرقت علمی

مقاله ارسالی باید تماماً حاصل تحقیق و پژوهش خود مؤلف باشد و نباید تمام یا جزئی از آن حاصل تحقیق دیگران بدون ارجاع‌دهی مناسب به منبع اصلی باشد. سرقت علمی شکل‌های گوناگونی دارد از جمله:

الف. ثبت مقاله دیگری به نام خود.

ب. درج نام نویسندگان و پژوهشگرانی که در مقاله نقشی نداشته‌اند.

ج. کپی‌برداری یا تکرار بخش‌های قابل توجهی از مقاله دیگر (حتی اگر مقاله کپی شده مربوط به یکی از نویسندگان مقاله جدید باشد).

د. طرح نتایج حاصل از پژوهش‌های دیگران به نام خود.

ه. چاپ مکرر مقاله توسط نویسنده واحد در چند نشریه.

و. بیان نتایج نادرست و خلاف یافته‌های علمی یا تحریف نتایج حاصل از پژوهش.

ز. استفاده از داده‌های نامعتبر یا دست‌کاری در داده‌های پژوهش.

۳. اصالت اثر

مقاله باید کاری جدید و اصیل باشد، به طوری که حاصل مطالعات، تجربه‌ها و پژوهش‌های نویسنده یا نویسندگان باشد. در صورت استفاده از پژوهش‌های دیگران باید به آن آثار استناد شود. سرقت علمی به هر شکلی عملی غیراخلاقی و غیرقابل پذیرش است.

۴. عدم ارائه هم‌زمان مقاله

نویسنده نباید مقاله‌ای را که کل یا بخشی از آن در نشریه دیگری در حال بررسی است و یا قبلاً به مجله یا کنفرانس دیگری ارسال شده است، به این مجله بفرستد. ارائه هم‌زمان یک مقاله به چند نشریه و یا ارائه مقالات منتشر شده و یا پذیرش شده در سایر نشریات خلاف قوانین است.

۵. تضاد منافع

نویسندگان موظف اند هرگونه تضاد منافی را که بر نتیجه پژوهش و یا تفسیر یافته‌های آن تأثیرگذار بوده مطرح کنند، و یا اگر چاپ مقاله به عنوان احتمال ایجاد تعارض منافع سایر مؤسسات تلقی و باعث سود یا زیان آنان شود؛ باید اعلام گردد. منابع مالی حامی پژوهش نیز باید ذکر شود.

۶. دقت

اگر نویسنده‌ای متوجه اشتباه یا بی‌دقتی مهمی در اثر خود شود، موظف است مراتب را به سرعت به سردبیر مجله اطلاع داده و در فرآیند بازبینی و اصلاح مقاله همکاری نماید.

۷. حق کپی رایت

مجله جاویدان خرد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تابع قوانین بین‌المللی (Copyright) است. هنگام استفاده از مقالات این نشریه، استناد به نام نشریه و شماره آن و نیز نام مؤلف یا مؤلفین حتماً باید انجام شود در غیر این صورت تخلف از قانون مذکور خواهد بود.

اجازه‌نامه مشترکات خلافاً: ارجاع + غیر تجاری + بدون اشتقاق

Creative Commons license: BY-NC-ND

نکات مهم:

- * ارجاع دهی و فهرست نویسی مقالات مجله براساس استاداندارد نسخه نهایی APA می‌باشد.
- * برای تنظیم متن مقاله حتماً از قالب پیش‌نویس که در سامانه نشریه بارگذاری شده است استفاده شود.
- * مقالات نشریه جاویدان خرد به صورت رایگان (OpenAccess) از سایت نشریه قابل دریافت است.
- * توضیحات و راهنمایی بیشتر برای نویسندگان و خوانندگان محترم در سامانه نشریه قابل دستیابی و استفاده است: www.javidankherad.ir

فهرست

۷ | کلی و جزئی در فلسفه پروکولوس بر اساس کتاب اصول الهیات

امیرحسین ساکت

۲۹ | مقایسه روش‌شناسی فلسفه اشراق با منطق شهودگرا

محمد شفیعی

۵۵ | آیا زمینه‌گرایی منطقی چالشی جدی برای وحدت‌گرایی منطقی است؟

حمید علایی نژاد

۸۱ | ارزیابی تصحیح‌های «فن شعر» الشفاء

هادی ربیعی

۱۱۰ | سه شهریار تمدن‌آفرین در اوستا و شاهنامه

بابک علیخانی | زهرا زارع

۱۳۸ | از ساختار طبیعی تا الگوی اخلاقی بررسی نقادانه نظریه فضیلت فوت و زگزیسکی

امیرحسین خداپرست

۱۶۶ | خرد جاویدان از منظر ملاصدرا: حکمت تشکیکی

نقیسه مصطفوی

۱۹۷ | تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی در فلسفه اسلامی

مهدی ساعتچی | فائزه بنی خزائی

۲۱۳ | بررسی استدلال‌های میرداماد در مورد نحوه عینیت موجودات

محمد برومند | محمد حسین انصاری | مهدی صفائی اصل

مقایسه نظریه بازنمایی ابن سینا با نظریه افلاطون و ارسطو با تأکید بر حل چالش‌های نوین

۲۳۹ | این نظریه

حسین هاشم نژاد

بررسی امکان تطبیق رتبی میان فلسفه‌ها با تمرکز بر مسئله مواد ثلاث در فلسفه

۲۶۲ | ملاصدرا

حمیدرضا بیات | مهدی منفرد

۲۹۰ | امکان روان‌شناسی به مثابه علم در فلسفه کانت

محمدحسین وفائیان | سیدمهدیار رحیمی

Table of Contents

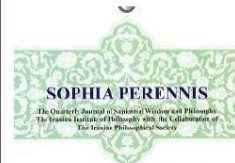
Universal and Particular in Proclus' Philosophy: An Analysis Based on The <i>Elements of Theology</i>	7
Amir Hossein Saket	
A Comparative Study of Suhrawardi's Methodology in His Illuminationist Philosophy and Intuitionistic Logic	29
Mohammad Shafiei	
Is Logical Contextualism a Serious Challenge for Logical Monism?	55
Hamid, Alaeinejad	
Poetics of Avicenna's Cure: A Critical Evaluation of Its Editions	81
Hadi. Rabiei	
Three Civilization-Building Kings in Avestā and Shāhnāmeḥ	110
Babak Alikhani Zahra Zare	
From Natural Structure to Moral Exemplar A Critical Analysis of the Virtue Theories of Foot and Zagzebski.....	138
Amirhossein Khodaparast	
Mulla Sadra and Perennial Philosophy: Gradational Levels of Wisdom.....	166
Nafise Mostafavi	
The Evolution of the Ontology of Perceptual states in the Islamic Philosophy Tradition.....	197
Faezeh Banikhazae Mahdi Saatchi	
Examining Mir Dāmād's Arguments on the Objectivity of Things	213
Mohammad Boroomand Mohammad-Hossein Ansari Mahdi Safaei Asl	
Comparing Avicenna's theory of imitation with the theories of Plato and Aristotle, with an emphasis on solving the new challenges of this theor	239
Hossein Hashemnezhad	
The Possibility of Hierarchical comparison among Philosophical Systems: A Study of the Problem of "Third Matters" in Mullā Ṣadrā's Philosophy..	263
Hamid Reza Bayat Mahdi Monfared	
The Possibility of Psychology as a Science in Kant's Philosophy	290
Mohammad Hossein Vafaiyan Seyed Mahdyar Rahimi	



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

Universal and Particular in Proclus' Philosophy: An Analysis Based on The *Elements of Theology*

Research Article



Amir Hossein Saket 


Assistant Professor of Philosophy Department, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (am_saketof@sbu.ac.ir)

ABSTRACT

“Universal” and “particular” are logical terms that describe concepts, whereas “whole” and “part” belong to metaphysics or natural philosophy and describe objects. There is no logical connection between “universal” and “whole,” but Proclus uses them nearly as synonyms, referring to any first principle as either “universal” and “particular,” or “whole” and “part.” The reason is that these principles are, in essence, concepts: each is considered universal relative to lower concepts and particular relative to higher ones. According to Proclus, the relation between “universal” and “particular” mirrors that of “whole” and “part,” so he regards each universal concept as a whole and each particular concept as its part. Consequently, any principle related to lower principles is a whole or universal, while in relation to higher principles, it is a part or particular. Since these concepts also form a hierarchy of causes, Proclus extends the terminology to causes, describing each cause as a whole or universal with respect to its effects, and as a part or particular with respect to its causes.

Keywords: Proclus, The Elements of Theology, Universal, Particular ,Whole, Part.

Received: 2025/08/07 - Received in revised form: 2025/09/28- Accepted: 2025/10/03- Published online: 2025/11/18

 Saket, Amir Hossein (2025). Universal and Particular in Proclus: An Analysis Based on The Elements of Theology, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 7-28.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.521182.1839>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

1. Proclus broadly uses the terms "universal" and "particular" as well as "whole" and "part" almost interchangeably, without making a clear distinction based on their fundamental meanings. "Universal" (καθόλου) and "particular" (κατὰ μέρος) are derived from "whole" (ὅλον) and "part," (μέρος) but they are used independently of those terms in meaning. The meanings of "whole" and "part" are quite obvious and well-defined: a "whole" is something composed of parts, while a "part" is something that, when combined with other parts, forms a whole.
2. The terms "universal" and "particular," however, have two different common meanings. In the first sense, "universal" refers to a term or concept like "human" that can be applied to more than one individual, as opposed to a "particular" which applies only to a single individual, such as "Socrates." In the second sense, "universal" is a broader concept that includes other concepts, and, conversely, "particular" is a narrower concept within "universal." For example, "animal" is a universal with respect to "human," and "human" is a particular within the broader concept of "animal".
3. Initially, it might seem that there is no direct connection or correlation between "whole" and "part" and "universal" and "particular" in any of the meanings mentioned above. However, there may be some relationship between them. Generally, it is believed that "universal" and "particular" relate to concepts, while "whole" and "part" pertain to physical objects. Today, we often use "universal" and "particular" to compare two concepts and in relation to their instances. Among these two, a "universal" is a term that applies to all instances of a concept, whereas a "particular" applies only to some instances of that concept.
4. For example, "animal" is a universal, and "human" is a particular, since "animal" applies to all instances of "human," but "human" does not apply to all instances of "animal." Nonetheless, the relationship between instances of "human" and "animal" is one of whole and part, because a collection of animals forms a whole that is larger than and includes the collection of humans. In other words, the set of humans is a part of the broader set of animals, which, combined with other species, makes up the entire collection of animals. Based on this, perhaps, in the next stage, the relationship between "animal" and "human" could be viewed purely as whole and part, disregarding their instances — meaning that "animal" could be considered a whole, with "human" and other species as parts within it.
5. It's important to note that this is, in fact, a kind of analogy; the relationship between concepts is not literally one of part and whole. It's possible that the reason behind the names "universal" and "particular" and their derivation from



"whole" and "part" is precisely this — i.e., the idea that a concept containing other concepts has been likened to a whole, with those concepts as its parts, thus earning the names.

6. It seems that Proclus also regards "whole" and "universal" as nearly synonymous and often uses the term "wholeness" (ὁλότης) to refer to both meanings. He employs these terms in relation to principles and forms. He considers principles to be universal and particular because, at their core, these principles are a series of concepts with varying degrees of universality, where each level is more universal than the lower level and more particular than the higher level. For example, "unit" is a more universal concept than "being," and "being" is more universal than "life." Conversely, "life" is particular relative to "being," and "being" is particular relative to "unit".
7. He also views each of these concepts as a whole composed of parts, considering them as whole or parts in relation to each other. For instance, "being" already includes "life" and "intellect," and can be seen as a whole constructed from these parts. For this reason, even when "life" and "intellect" appear as independent principles at lower levels, it can still be said that "being" is a whole relative to them, and they are parts relative to "being".
8. On the other hand, Proclus considers these concepts as a hierarchy of causes, where each level is the cause of the lower levels and the effect of the higher levels. In this view, all four terms are generalized to causes, which are also called whole and universal, as well as parts and particulars. Although these terms are originally characteristics of concepts, applying them to natural or metaphysical causes seems unwarranted.
9. Thus, each cause is considered universal relative to its subsequent causes—its effects—and particular relative to its higher causes—its own causes. As a result of this generalization, each cause is a whole composed of parts, which are, in fact, its effects.

References

- Avecinna (2002), *Esharat va Tanbihat*, Mojtaba Zareei, Qom (in Arabic).
- Dodds, E. R. (1971). *Introduction and Commentary on Proclus' The Elements of Theology*.
- Endress, Gerhard (1973). *Proclus Arabus, Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologia in Arabischer Übersetzung*, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beirut
- Laurence Jay Rosan (1949). *The Philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought*, New York.
- Plato (1970). *Complete Works*, The Loeb Classical Library, London.
- Proclus (2023), *Osul-e Elahiyyat*, translated by Amir Hossein Saket, Tehran (in Persian).
- Proclus (1971). *The Elements of Theology, with Translation, Introduction and Commentary* by E. R. Dodds, Oxford.
- Tousi, Nasireddin (1998), *Asas ol Eqtebas*, edited by Modarres Razavi, Tehran (in Persian).



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

کلی و جزئی در فلسفه پروکلوس بر اساس کتاب اصول الهیات

علمی - پژوهشی



امیر حسین ساکت

استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (am_saketof@sbu.ac.ir)

چکیده

«کلی» و «جزئی» اصطلاحاتی منطقی و از خصوصیات مفاهیم، اما «کل» و «جزء» از اصطلاحات مابعدالطبیعه و طبیعات و از خصوصیات اشیاء است. کل و کلی منطقاً هیچ نسبت و ملازمه‌ای با یکدیگر ندارد، اما پروکلوس اصطلاحات «کل» و «کلی» و نیز «جزء» و «جزئی» را تقریباً به یک معنا و ملازم یکدیگر به کار می‌برد و هر یک از مبادی را کل و کلی یا جزء و جزئی می‌خواند. علت آن است که هر یک از این مبادی در واقع یک مفهوم است که نسبت به مفاهیم پایینی کلی و نسبت به مفاهیم بالایی جزئی است. پروکلوس رابطه کلی و جزئی را همان رابطه کل و جزء می‌داند و از این رو هر یک از این مفاهیم کلی را یک کل و مفاهیم جزئی را اجزاء آن می‌شمارد. در نتیجه در نظر او هر یک از مبادی نسبت به مبادی پایین‌تر کل و کلی و نسبت به مبادی بالاتر جزء و جزئی است. از آنجا که این مفاهیم در عین حال سلسله‌ای از علل است، پروکلوس این اصطلاحات را به این علل نیز تعمیم می‌دهد و هر یک از این علل را نسبت به معلول‌های خود کل و کلی و نسبت به علل خود جزء و جزئی می‌خواند.

کلیدواژه‌ها: پروکلوس، اصول الهیات، کلی، جزئی، کل.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۶ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۱۱ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷

□ ساکت، امیر حسین؛ (۱۴۰۴) کلی و جزئی در فلسفه پروکلوس بر اساس کتاب اصول الهیات، جاویدان خرد، ۴۷ (۱)، ۲۸-۷.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.521182.1839>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





مقدمه

«کلی» و «جزئی» از اصطلاحات منطق و فلسفه و مشتق از کلمات «کل» و «جزء» است، اما به غیر از اشتراک لفظ منطقی هیچ ارتباطی میان آنها وجود ندارد. در یونانی نیز καθόλου (کلی) و μέρος (جزئی) نسبتی مشابه با ὅλον (کل) و μέρος (جزء) دارد و ارتباطی منطقی میان آنها دیده نمی‌شود. با این حال در اصول الهیات، اثر پروکولوس، فیلسوف نوافلاطونی قرن پنجم میلادی، این اصطلاحات نزدیک به یکدیگر و اصطلاح ὁλότης (کلیت) به هر دو معنا به کار رفته است. پروکولوس این دو معنا را با یکدیگر جمع می‌کند و اقانیم نوافلاطونی مانند عقل و نفس و طبیعت و نیز هر صورتی را هم «کلی»، هم «کل» می‌خواند. تحلیل معانی مختلف این اصطلاحات و نسبت میان آنها در فلسفه پروکولوس و مشخصاً در اصول الهیات موضوع این مقاله است. با توجه به ترجمه این کتاب به عربی و لاتین (اندرس، ۱۹۷۳: مقدمه)، بعید نیست که تصورات خاص پروکولوس از معانی و نسبت میان این مفاهیم بر تطور بعدی آنها در فلسفه اسلامی و مسیحی اثر گذاشته باشد.

تعریف کل و جزء موکول به یکدیگر، یعنی دوری و شاید بدیهی است. کل آن است که از اجزائی تشکیل شده و جزء آن است که در ترکیب با دیگر اجزاء کل را تشکیل می‌دهد (طوسی، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۹). مثلاً ساعت یک کل است که از اجزائی مانند چرخ‌دنده‌ها و عقربه‌ها و مانند آنها ساخته شده است. اما کلی و جزئی به دو معنای نسبتاً نزدیک به کار می‌رود و حتی گاهی با یکدیگر خلط می‌شود. بر طبق معنای رایج در منطق، کلی مفهومی است که حمل آن بر افراد متعدد ممکن باشد، مانند «انسان» که می‌توان آن را بر سقراط و افلاطون و ارسطو حمل کرد. جزئی، بر خلاف آن، مفهومی است که آن را تنها بر یک فرد بتوان حمل کرد، مانند «سقراط» و «افلاطون» و «ارسطو» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۴۵). برای اجتناب از تکرار این توضیحات در طول مقاله، این معنا را کلیت یا جزئیت مطلق می‌نامیم. معنای دوم همان عموم و خصوص منطقی است، یعنی هرگاه شمول مفهومی بیش از مفهوم دیگر باشد، آن را کلی و دیگری را جزئی می‌خوانند. مثلاً «حیوان» کلی و «انسان» جزئی است، زیرا مفهوم حیوان اعم از انسان و انسان اخص از حیوان است (طوسی، ۱۳۷۶، ص. ۱۱۷). این معنای دوم را در این مقاله کلیت و جزئیت نسبی می‌نامیم.^۱

این دو معنا چند تفاوت مهم دارد که باید به آنها آگاه بود. تفاوت اول آن است که در معنای نسبی

۱. نصیرالدین طوسی این دو را به ترتیب کلی و جزئی طبعی و اضافی می‌نامد.

غالباً هر دو طرف، کلی مطلق است. مثلاً حیوان و انسان در مثال بالا هر دو کلی مطلق است، زیرا بر طبق تعریف می‌توان آنها را بر افراد متعدد حمل کرد. تفاوت دیگر آن است که کلی و جزئی نسبی، چنانکه از نام آن پیدا است، برخلاف معنای مطلق، کاملاً نسبی است، یعنی هر مفهومی ممکن است نسبت به مفهومی کلی و نسبت به مفهومی دیگر جزئی باشد. مثلاً «انسان» نسبت به «ایرانی» کلی و نسبت به «حیوان» جزئی است. و بالاخره کلی و جزئی نسبی، برخلاف کلی و جزئی مطلق، مفهومی مشکک است و به همین سبب غالباً از «کلی‌تر» و «جزئی‌تر» سخن می‌گویند. مثلاً «انسان» کلی‌تر از «ایرانی» و «حیوان» کلی‌تر از «انسان» است. حال آنکه کلی و جزئی مطلق متواپی است و درجات کلیت و جزئیت در تعریف آنها لحاظ نشده است.

نکته دیگری که باید به آن توجه کرد و در تحلیل ما حائز اهمیت است، این است که دو معنای بالا مبتنی بر دو تعریف کاملاً متفاوت است و حتی اگر نسبتی میان آنها مشاهده شود، هیچ ارتباط و ملازمه‌ای با یکدیگر ندارد. شاید تصور شود که معنای نسبی اعم از معنای مطلق است و در نتیجه هر کلی و جزئی مطلق از جهتی دیگر کلی و جزئی نسبی است. مثلاً «انسان» و «سقراط» از جهتی کلی و جزئی مطلق و از جهتی دیگر کلی و جزئی نسبی است، زیرا شمول «انسان» از «سقراط» بیشتر است، یعنی «سقراط» بر یک تن و «انسان» بر افراد بیشتری حمل می‌شود. اما حتی اگر این مقایسه منطقی درست باشد، باید از آن اجتناب کرد، زیرا اولاً این مقایسه و استنباط هیچ‌گاه در فلسفه یونانی موضوعیت نداشته است و ثانیاً توجه به آن موجب غفلت از تفاوتی بزرگ‌تر میان آنها می‌شود. تفاوت اصلی میان کلی و جزئی مطلق، اشتراک لفظ میان چند چیز یا انحصار آن به یک چیز است. کلی مطلق لفظی است که منحصر به یک چیز نیست، بلکه میان چند چیز مشترک است، اما جزئی مطلق لفظی است که منحصر به یک چیز است و امکان اشتراک در آن وجود ندارد. چنین تفاوتی در تقسیم الفاظ به کلی و جزئی نسبی ملحوظ نیست و این تقسیم صرفاً ناظر بر درجات مختلفی از این اشتراک است.^۱

وانگهی، اگر به مصادیق این الفاظ توجه کنیم، متوجه تفاوتی دیگر میان کلی و جزئی مطلق می‌شویم که آنها را از کلی و جزئی نسبی باز هم دورتر می‌کند. صرف نظر از اختلافات و عقاید خاص فلسفی، عموماً تصور بر این است که همه چیز در جهان خارج، جزئی است و کلی صرفاً در ذهن، یعنی در میان الفاظ و مفاهیم انتزاعی یافت می‌شود. بنابراین با قدری تسامح می‌توان گفت که تمایز میان کلی و جزئی مطلق متناظر با دو ساحت ذهن و عین است. اما چنین تفاوتی میان کلی و جزئی نسبی وجود

۱. نصیرالدین طوسی نیز نسبت میان کل و کلی و نیز جزء و جزئی را اشتراک لفظی می‌داند.



ندارد، زیرا غالباً هر دو از مفاهیم کلی مطلق است که تنها از حیث شمول با یکدیگر تفاوت دارد. این‌ها تفاوت‌های مهمی میان دو قسم کلی و جزئی است که واضعان این اصطلاحات یا کسانی که در طول تاریخ فلسفه درباره آنها بحث کرده‌اند، بی‌آنکه همیشه به آن تصریح کنند، مد نظر داشته‌اند و شاید گاهی از آن غفلت کرده‌اند. فرض ما در این مقاله آن است که موضوع بحث پروکلوس در اصول الهیات و مقصود او از اصطلاحات کلی و جزئی، همواره کلی و جزئی نسبی است و کلی و جزئی مطلق در بحث او هرگز موضوعیت ندارد. بنابراین اگر خودسرانه و بی‌توجه به مقصود پروکلوس، کلی و جزئی مطلق را نوعی کلی و جزئی نسبی و مشمول حکم آنها تلقی کنیم، ولو این استنتاج منطقی درست باشد، از بحث اصلی منحرف شده‌ایم. برای سهولت در بحث و جلوگیری از این اشتباه تا پایان مقاله «کلی» و «جزئی» را به معنای نسبی به کار می‌بریم.

کلیت در اصول الهیات

سلسله مبادی در فلسفه نوافلاطونی شامل واحد و موجود و عقل و نفس و دیگر اقامیمی است که چون صورت‌هایی مفارق در طول یکدیگر قرار گرفته‌اند. هریک از این مبادی علت مراتب بعدی به شمار می‌رود و بدین سان سلسله‌ای از علل و معلول‌ها تشکیل می‌شود که هر مرتبه‌ای علت مراتب بعدی و معلول مراتب قبلی است. علل بالاتر قدرتمندتر و و علل پایین‌تر ضعیف‌ترند. علل بالاتر کم‌شمارتر و دارای معلول‌های بیشتر و علل پایین‌تر پرشمارتر و دارای معلول‌های کم‌ترند. این تفاضل قدرت و تعداد ناشی از نزدیکی و شباهت علل به واحد یا دوری و تفاوت با آن است. همان‌طور که واحد فقط یکی و علت همه‌چیز است، هر علتی که به آن نزدیک‌تر باشد، کم‌شمارتر و دارای معلول‌هایی بیشتر و علتی که از آن دورتر باشد، پرشمارتر و دارای معلول‌های کم‌تر است:

«هر کثیری که به واحد نزدیک‌تر باشد، در شمار [افراد] کوچک‌تر و در قدرت بزرگ‌تر از آنهاست که دورترند. زیرا آنچه به واحد نزدیک‌تر باشد، با آن همسان‌تر است و واحد مقوم نامتکثر همه چیز است. اگر به راستی [واحد] علت همه باشد، پس آنچه با آن همسان‌تر باشد، علت [معلول‌هایی] بیشتر است و اگر [واحد] به راستی واحد باشد، [آنچه با آن همسان‌تر باشد] وحدانی‌تر و نامتجزی‌تر خواهد بود. از این رو چون کم‌تر تکثیر یافته است، با واحد همزادتر است و چون مبدع [موجوداتی] بیشتر، یعنی قوی‌تر است، با علت همه‌چیز [همزادتر است]. بنابراین آشکار می‌شود که طبایع جسمانی بیشتر از نفوس‌اند و نفوس بیشتر از عقول و عقول بیشتر از یگان‌های الهی» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۶-۱۲۷).

پروکلوس این مدارج قدرت و افزایش شمار معلول‌ها را با ابتکاری در نظریه علیت خود تبیین می‌کند.

در این نظریه هر علت بر همه علل پایین تر از خود احاطه دارد و همه معلول آن به شمار می‌آیند، زیرا علت فقط علت معلول مستقیم خود نیست، بلکه همچنین علت معلول آن و همه معلول‌های بعدی است. فعل هر علت به همه معلول‌های بعدی منتقل می‌شود و همه از آن تأثیر می‌پذیرند. در نتیجه در سلسله موجودات هر چیز علت همه موجودات بعدی و معلول همه موجودات قبلی است. پروکلوس این رابطه را این‌گونه بیان می‌کند که فعل هر علت گسترده‌تر از فعل علل بعدی است، زیرا فعل آن قبل از آنها آغاز می‌شود و پس از آنها نیز ادامه می‌یابد:

«فعل هر علت پیش از معلول آن است و پس از آن نیز مقوم [معلول‌هایی] بیشتر است. زیرا اگر علت باشد، از مابعد خود کامل‌تر و قوی‌تر است. و اگر چنین باشد، علت [معلول‌هایی] بیشتر است. زیرا قدرت بزرگ‌تر مبدع [معلول‌هایی] بیشتر است. [...] از این رو اگر علت قوی‌تر [از معلول خود] باشد، مبدع [معلول‌هایی] بیشتر است. اما به راستی که هر چه معلول بتواند، [علت] بیشتر می‌تواند. زیرا هر آنچه را دومین‌ها ابداع کنند، بیش از آنها اولین‌هایی موجب‌تر ابداع کرده‌اند. پس [علت نیز با معلول خود] مقوم هر آن چیزی است که [معلول] طبعاً ابداع می‌کند. قطعاً روشن است که اگر اول [معلول] را ابداع کند، پیش از آن و در [همان] فعلی که مبدع معلول است، فعال است. پس هر علتی هم پیش از معلول و هم با آن فعال است و نیز مقوم [معلول‌هایی] پس از آن است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۰-۱۲۳).

پروکلوس ارتباط میان **واحد و عقل و نفس** را مثال می‌زند. معلول نفس همچنین معلول عقل است، اما عکس آن صادق نیست، یعنی هر آنچه معلول عقل باشد، لزوماً معلول نفس نیست. عقل واهب صورت‌ها و نفس علت حیات است. بدیهی است که هر موجود زنده‌ای صورتی دارد، اما هر آنچه صورتی داشته باشد، زنده نیست. نسبت مشابهی میان **عقل و واحد** برقرار است، زیرا هر آنچه صورتی دارد، لزوماً واحد است، اما هر آنچه واحد باشد، لزوماً دارای صورت نیست. مثلاً فقدان (مانند فقر یا بیماری) نیز از نوعی وحدت برخوردار است، اگرچه فاقد صورت است. پروکلوس این نسبت را چنین بیان می‌کند که فعل **واحد** پیش از **عقل** و فعل **عقل** پیش از **نفس** است و فعل **علت** بالایی تأثیری فراتر از **علت** پایینی دارد و پس از آن نیز ادامه می‌یابد:

«عقل علت هر آن چیزی است که نفس علت آن باشد، اما چنین نیست که نفس علت هر آن چیزی باشد که عقل علت آن است. فعل عقل پیش از نفس است و عقل بیش از آنچه نفس به مابعد خود می‌دهد، به آنها خواهد داد. و چون نفس دیگر فعال نباشد، عقل دهش‌های خود را بر آنها که نفس از خود به آنها نداده است، اشراق می‌کند. زیرا حتی بی‌جان نیز از آن حیث که از صور مستفید می‌شود، از **عقل** و از صنع آن مستفید می‌شود. همانا که هر چه **عقل** علت آن باشد، **نیک** [یعنی **واحد**] نیز علت آن است، اما نه بالعکس. زیرا حتی فقدان صور نیز از [نیک] است، زیرا همه چیز از آن است. اما **عقل** که خود صورت است، مقوم فقدان نیست» (پروکلوس،



۱۴۰۱، ص. ۱۲۲-۱۲۳).

هریک از این مبادی نسبت به مبادی پایین تر کلی و نسبت به مبادی بالاتر جزئی است. واحد کلی تر از موجود و موجود کلی تر از عقل و به همین ترتیب هر مرتبه ای کلی تر از مراتب بعدی است. متقابلاً نفس جزئی تر از عقل و عقل جزئی تر از موجود و به همین ترتیب هر مرتبه ای از مراتب قبلی جزئی تر است.

در وهله اول به نظر می‌رسد که این درجات قدرت و کلیت صرفاً حاکی از نسبتی منطقی میان این مفاهیم است. به عبارتی دیگر، این علل در واقع مفاهیمی منطقی است و تفاضل رتبه و قدرت آنها فقط بدین معنا است که مفاهیم بالاتر کلی تر و دارای مصادیق بیشتریند. مثلاً حیوان فقط بدین معنا بالاتر و قدرتمندتر از انسان است که مفهومی عام تر و دارای مصادیق بیشتری است. اما نکته این است که پروکلوس همزمان این مفاهیم را علت و مصادیق آنها را معلول آنها تلقی می‌کند، چنان‌که وجود و حیات و نطق را مثال می‌زند:

«مثلاً [اگر چیزی انسان باشد] اول باید وجود داشته باشد تا سپس زنده و سپس انسان باشد. و چون قوه نطق او بازیستد، دیگر انسان نیست، اما همچنان زنده است، چه هنوز نفس می‌کشد و حس می‌کند. و آن‌گاه که حیات نیز بازیستد، همچنان هست، زیرا حتی آن‌گاه که زنده نباشد، هنوز وجود دارد. و درباره همه چیز چنین است.» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۶-۱۳۷)

بنابراین مسأله این است که این مبادی در دستگاه پروکلوس هم مفاهیم منطقی و هم علل مابعدالطبیعی است و این اختلاط منطقی و مابعدالطبیعه از ویژگی‌های اصلی فلسفه او است. کلیت مفهومی منطقی و علت مفهومی مابعدالطبیعی است. کلیت رابطه‌ای منطقی میان مفاهیم ذهنی، اما علت رابطه‌ای طبیعی یا مابعدالطبیعی میان اعیان خارجی است. میان مفاهیم رابطه‌ای علی وجود ندارد و کلیت میان علل برقرار نیست. اما پروکلوس این‌ها را با یکدیگر آمیخته و از رابطه‌ای علی میان مفاهیم و از کلیت میان علل سخن می‌گوید. سلسله مبادی در اصل سلسله‌ای از مفاهیم با درجاتی از کلیت است، اما از آنجا که پروکلوس این مفاهیم را علت می‌شمارد، کلیت را نیز به آنها تعمیم می‌دهد و علل بالاتر را کلی تر و علل پایین تر را جزئی تر می‌داند. بدین ترتیب هر علت نسبت به علل بعدی، یعنی نسبت به معلول‌های خود، کلی و نسبت به علل بالاتر، یعنی نسبت به علل خود، جزئی است.

وانگهی، پروکلوس میان کل و کلی یا جزء و جزئی تفاوتی نمی‌گذارد و این‌ها را مترادف یکدیگر می‌داند. هر مفهوم کلی همانند یک کل و مرکب از اجزائی است که همان مفاهیم جزئی تر است.

متقابلا هر مفهوم جزئی همانند یک جزء در ترکیب مفهوم کلی تری است که نسبت به آن همانند یک کل است. مثلا موجود مفهومی کلی و عقل و حیات نسبت به آن جزئی است. از این رو موجود یک کل و عقل و حیات اجزاء آن است. حال اگر این مفاهیم را علت و معلول بدانیم و رابطه کل و جزء را به آنها تعمیم دهیم، علت همانند یک کل و معلولها اجزاء آن خواهد بود. از جهتی دیگر هر مفهومی مرکب از مفاهیمی کلی و جزئی است که پروکلوس آنها را کل و جزء می‌شمارد و به ترتیب به علتی کلی و جزئی نسبت می‌دهد. مثلا حیوان و ناطق در تعریف انسان، دو مفهوم کلی و جزئی است که پروکلوس آنها را به ترتیب کل و جزء انسان می‌شمارد و انسان را معلول آنها می‌داند. حیات علتی کلی تر و علت کل انسان و نطق علتی جزئی تر و علت جزء انسان است:

«هر علتی که [دارای معلول‌هایی] بیشتر باشد، برتر از [علتی] است که قدرت آن به [معلول‌هایی] کم تر می‌رسد و مبدع اجزاء آنهاست که دیگری مقوم کل آنهاست. زیرا اگر بعضی علت [معلول‌های] کم تر و بعضی [علت معلول‌های] بیشتر باشند و آنها جزئی از این‌ها باشند، آن‌گاه هر چه آن می‌کند، این هم خواهد کرد» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۴-۱۲۵).

بدین ترتیب هر یک از مبادی از جهتی کل و کلی و از جهتی دیگر جزء و جزئی است. این معانی گاهی با اصطلاحات «متجزی^۱» و «نامتجزی^۲» بیان می‌شود. تجزی هم بر تقسیم یک کل به اجزاء و هم بر تقسیم مفهومی کلی به مفاهیم جزئی دلالت دارد. علل بالاتر کل و نامتجزی تر است، زیرا هر چه به واحد نزدیک تر باشد، وحدت بیشتر و اجزاء کم تری دارد و هر چه از آن دورتر باشد، وحدت کم تر و اجزاء بیشتری دارد. مفهوم کلی تر نیز بدین معنا نامتجزی تر است که هنوز به مفاهیم جزئی تر تجزیه نشده است. مثلا حیوان نامتجزی تر از انسان است، زیرا هنوز به انواعی مانند انسان و اسب و سگ تجزیه نشده است و انسان نیز درست به همین سبب متجزی تر است که از تجزیه حیوان به این انواع حاصل شده است.

به عقیده پروکلوس به غیر از واحد که بسیط و مطلقا فاقد اجزاء است، هر یک از مبادی مرکب از اجزائی است و از این رو کل نامیده می‌شود. مبادی بالاتر که به واحد نزدیک تر است، دارای اجزاء کم تر و کلیت بیشتر و مبادی پایین تر که از واحد دورتر است، دارای اجزاء بیشتر و کلیت کم تر است. در سلسله علل، هر علت اثری معین بر معلول خود دارد و اثر آن بر اثر علت قبلی افزوده می‌شود و به معلول می‌رسد. هر معلولی ترکیب تأثیراتی است که از علل خود پذیرفته و معلولی که علت‌های

1. μεριστόν

2. ἀμεριστόν



بیشتری داشته باشد، تأثیرات بیشتری پذیرفته و در واقع از اجزاء بیشتری ترکیب یافته است. لذا هر چه علتی به واحد نزدیک تر باشد، علل کم تری دارد، یعنی از اجزاء کم تری تشکیل یافته و در نتیجه کلیت آن بیشتر است و هر چه علتی از واحد دورتر باشد، معلول علل بیشتری است، یعنی مرکب از اجزاء بیشتری است و کلیت کم تری دارد:

«هر آنچه از علل بیشتری ابداع شود، مرکب تر از چیزی است که از علل کم تری ابداع می شود. زیرا اگر هر علتی به آنچه صادر می کند، چیزی بدهد، علل بیشتر دهش های بیشتر می کنند و [علل] کم تر [دهش های] کم تر. بنابراین بعضی مستفیدها از [اجزائی] بیشتر و بعضی از [اجزائی] کم تر [ترکیب یافته اند ...]. آنها که از [اجزاء] بیشتری [ترکیب یافته اند]، مرکب تر و آنها که از [اجزاء] کم تر، بسیط ترند» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۲-۱۲۵).

پروکلوس با استفاده از مفهوم کلیت و تجزی، قدرت و ضعف علل را تبیین می کند. علل عالی تر که به واحد نزدیک تر و نامتجزی ترند، قدرتمندتر و علل سافل که از واحد دورتر و متجزی ترند، ضعیف ترند:

«هر قدرتی اگر نامتجزی باشد، بزرگ تر و اگر متجزی باشد، کوچک تر است. زیرا اگر تجزی بپذیرد به سوی کثیر پیش می رود و اگر چنین باشد، از واحد دورتر می شود. اگر چنین باشد، هر چه از واحد و پیونددهنده خود دورتر بیفتد، قدرتی کوچک تر خواهد داشت و اگر به راستی ثبوت نیکی هر چیز از وحدت آن باشد، ناکامل خواهد بود» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۶-۱۲۷).

چهار نسبت ممکن میان چیزها

فصلی از اصول الهیات به موضوع کل و جزء اختصاص یافته و این حاکی از اهمیت موضوع نزد نویسنده است. رابطه کل و جزء، اعم از معنای منطقی و مابعدالطبیعی آن، تنها رابطه میان چیزها است. به عقیده پروکلوس چهار نسبت میان دو چیز ممکن است. دو چیز یا عین یکدیگر، یا کاملاً غیر از یکدیگرند. اگر کاملاً عین یکدیگر یا غیر از یکدیگر نباشند، یا یکی کل و دیگری جزء آن است، یا هر دو معلول علتی دیگرند و بنابراین اجزاء آن کل به شمار می روند.

«هر موجودی نسبت به دیگری یا کل آن است یا جزئی از آن یا همان است یا غیر از آن. زیرا یا یکی در برمی گیرد و باقی در بر گرفته می شوند، یا هیچ یک در بر نمی گیرد و در بر گرفته نمی شود و [با فرض اخیر] یا منفعل از یک چیزند، چون [هر دو] از یک چیز مستفید می شوند یا جدا از یکدیگرند. اما آنچه در برمی گیرد کل و آنچه در بر گرفته می شود، جزء است. اگر بسیاری از یکی مستفید شوند، از حیث واحد یکی خواهند بود. اما اگر فقط بسیار باشند، از آن حیث که بسیارند، غیر از یکدیگر خواهند بود» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۲-۱۳۳).

باز هم کل و جزء مترادف با کلی و جزئی است و هریک از این چهار نسبت میان دو مفهوم منطقی یا میان علت و معلول برقرار است. آنچه «دربرمی‌گیرد»^۱ مفهوم کلی‌تر و آنچه «دربرگرفته می‌شود»^۲ مفهومی جزئی‌تر است. از جهتی دیگر آنچه «دربرمی‌گیرد» علت و آنچه «در بر گرفته می‌شود» معلول آن است. اما اگر دو چیز کل یا جزء یکدیگر نباشند، قطعاً هر دو اجزاء کل دیگری هستند و علتی مشترک دارند و مفهومی مشترک بر هر دو حمل می‌شود. توضیح آنکه اگر دو چیز کل یا جزء یکدیگر نباشند، هیچ رابطه‌ی علی و منطقی با یکدیگر ندارند، یعنی نه یکی علت دیگری است و نه یکی بر دیگری حمل می‌شود. چنین رابطه‌ای عینیت یا غیریت مطلق است، اما عینیت یا غیریت مطلق در فلسفه‌ی پروکلس ممکن نیست، زیرا مبادی مشترکی وجود دارد و همه چیز معلول واحد یا علل مشترک دیگری است که بر همه چیز حمل می‌شود. بنابراین میان هر دو چیزی که در نظر بگیریم، حداقل یک علت و مفهوم مشترک وجود دارد و آن واحد است. در نتیجه دو چیز از آن جهت که یک علت دارند یا مفهومی بر هر دو حمل می‌شود، عین یکدیگر و از آن جهت که علل متفاوت دارند و مفاهیمی متفاوت بر آنها حمل می‌شود، غیر از یکدیگرند (دادز، ۱۹۷۱، ص. ۲۳۶).

خلاصه اینکه در دستگاه نوافلاطونی پروکلس هر چیز با هر چیز نسبتی دارد و این نسبت همان نسبت کل و جزء است، اعم از اینکه یکی کل و دیگری جزء آن باشد، یا هر دو جزء کل دیگری باشند. زیرا هر چیز در مرتبه‌ای از یک سلسله‌ی علل قرار دارد که نسبت به مراتب بالاتر جزء (یا جزئی) و نسبت به مراتب پایین‌تر کل (یا کلی) است.

جایگاه کل در سلسله‌ی علل

در فلسفه‌ی نوافلاطونی، عموماً عقیده بر این است که هر صفتی که میان چند چیز مشترک باشد، اما مساوی و مترادف با هیچ‌یک نباشد، جوهری مستقل و مفارق از آنها است. این جوهر مستقل علت بروز آن صفت در معلول‌هایی است که از آن بهره‌مند می‌شوند (پروکلس، ۱۴۰۱، ص. ۷۶-۷۹). کلیت نیز از این قاعده مستثنی نیست و این حقیقت که بسیاری چیزها را «کل» یا «کلی» می‌خوانند، به این نتیجه می‌انجامد که کلیت جوهری مفارق و علت کلیت چیزهایی است که بدین نام خوانده می‌شود و چون یک علت در مرتبه‌ای فراتر از آنها تقرر دارد. بنابراین کل یا کلیت نیز در سلسله‌ی مبادی جای می‌گیرد و تعیین دقیق جایگاه آن موضوع قضایای ۷۳ و ۷۴ اصول الهیات است.

1. περιέχει

2. περιέχεται



کل در اقسام عقل و دومین مرتبه در سلسله موجود - کل - صورت است. پروکلوس به تبعیت از گرایش نوافلاطونیان متأخر هر یک از سه اقسام نوافلاطونی واحد و عقل و نفس را به مراتب دیگری تقسیم می‌کند و موجود و کل و صورت در واقع اجزاء اقسام عقل در این تقسیم جدید است. پروکلوس ماهیت کل و نسبت آن با صورت و موجود را به دقت تشریح می‌کند. نسبت میان این سه همانند هر نسبت دیگری، دارای وجهی منطقی و وجهی مابعدالطبیعی است. از لحاظ منطقی کل اعم از صورت و اخص از موجود است و به تعبیر مابعدالطبیعی کل علت صورت و معلول موجود است. بنابراین موجود بیش از کل و کل بیش از صورت معلول و مصداق دارد، زیرا از لحاظ مابعدالطبیعی موجود علت کل و صورت و نیز علت معلول‌های آنها است و از لحاظ منطقی موجود اعم از کل و صورت است و هم بر آنها و هم بر مصادیق آنها حمل می‌شود. نسبتی مشابه میان کل و صورت برقرار است. طبق تعریف، کل آن است که از اجزائی تشکیل یافته باشد یا به تعبیر پروکلوس «هر آنچه قائم به [ترکیب] اجزاء باشد، کل است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۰-۱۴۱). به عقیده پروکلوس هر صورت متشکل از اجزائی و بنابراین کل است. مثلاً انسان یک کل است که از حیوان و ناطق یا همان طور که در مثال بالا بود، از وجود و حیات و عقل ترکیب یافته است. «هر صورت یک کل است، زیرا قائم به [اجزاء] بسیار است که هر یک از آنها صورت را آکنده است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۰-۱۴۱) و همچنین «صورت آن است که پیشاپیش به کثرتی از افراد تقسیم شده است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۰-۱۴۱).

نسبت میان کل و صورت از لحاظ منطقی عموم و خصوص مطلق و کل اعم از صورت است، یعنی هر صورت یک کل است، اما هر کل یک صورت نیست. به عبارتی دیگر درباره هر صورتی می‌توان گفت که یک کل است، اما درباره هر کل نمی‌توان گفت که یک صورت است، یعنی هر چیزی که واجد صورت باشد، در عین حال کل است، اما چیزهایی وجود دارد که کل است، اگرچه فاقد صورت است. پروکلوس اتم یا جزء لایتجزی را مثال می‌زند که «از آن حیث که لایتجزی است، کل است، اگرچه صورت نیست، زیرا هر آنچه قائم به [ترکیب] اجزاء باشد، کل است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۰-۱۴۱). مقصود او این است که اتم نیز بی‌آنکه صورتی داشته باشد، کل است، زیرا مرکب از اجزائی است که البته به آنها تقسیم نخواهد شد. نسبت میان کل و صورت از لحاظ مابعدالطبیعی و در سلسله طولی علل چنین است که کل در مرتبه‌ای فراتر از صورت‌ها قرار دارد و علت کلیت آنها و هر کل دیگری است. بنابراین کلیت خصوصیت ذاتی صورت‌ها نیست، بلکه از کل به آنها رسیده است. تحلیل پروکلوس در اثبات تقدم کل بر صورت مسبوق به فقره‌ای از سوفسطایی (a245) است که در آنجا افلاطون به این موضوع اشاره‌ای گذرا می‌کند.

نسبت میان موجود و کل همانند نسبت میان کل و صورت است، چون موجود از لحاظ منطقی اعم از کل است و از لحاظ مابعدالطبیعی در مرتبه‌ای فراتر از آن قرار گرفته و علت آن است. طبق قضیه ۷۳ «هر کل در عین حال موجودی است و نیز از موجود مستفید می‌شود، اما هر موجودی واقعا یک کل نیست». پروکلوس استدلال می‌کند که «اگر جزء بماهو جزء، هر چند که ذاتا یک کل نیست، موجود باشد (زیرا کل [متشکل] از اجزائی موجود است)، موجود همان کل نیست. زیرا اگر نه جزء موجود نخواهد بود و اگر جزء نباشد، کل هم نخواهد بود». توضیح آنکه درباره هر جزء از اجزاء یک کل می‌توان گفت «موجود است» و پروکلوس از آن نتیجه می‌گیرد که این جزء بماهو جزء از موجود مستفید شده و از مصادیق و معلول‌های آن است. اما مسلما درباره جزء نمی‌توان گفت که «کل است»، زیرا کل از ترکیب اجزاء ساخته می‌شود. این نیز در نظر پروکلوس بدین معنا است که جزء بماهو جزء، قبل از ترکیب با دیگر اجزاء، از کل مستفید نشده و معلول و مصداق آن نیست. در نظر پروکلوس نتیجه این تحلیل منطقی آن است که در سلسله طولی علل، موجود در مرتبه‌ای بالاتر از کل قرار گرفته است و شمول علی آن گسترده‌تر است. وی می‌گوید «اگر کل پیش از موجود باشد، هر موجودی بی واسطه یک کل خواهد بود. پس باز هم هیچ جزئی جزء نخواهد بود. اما این محال است، زیرا اگر کل [نسبت] به جزء کل است، متقابلا جزء هم [نسبت] به کل جزء خواهد بود» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۸-۱۴۱).

پروکلوس در قضایای ۶۷-۶۹ به سه قسم کل اشاره می‌کند. «هر کلیتی یا پیش از اجزاء است یا [مرکب] از اجزاء یا [کلیتی] در جزء است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۲-۱۳۳). «کلیت پیش از اجزاء^۱ همان جوهر مفارق و متعال کل و «کلیت [مرکب] از اجزاء^۲» همان صورت و مثل افلاطونی است. در مرتبه‌ای پایین‌تر موجودات بهره‌مند از این صورت‌ها قرار دارند که «کل در جزء^۳» نامیده می‌شوند. این سه متناظر با سه مرتبه وجودی یا سه نوع تحقق هر یک از صورت‌ها در فلسفه پروکلوس است. در دستگاه فلسفی او هر صورتی یا پیشاپیش در علت خود وجود دارد یا در معلول خود یا میان این دو در مرتبه‌ای مستقل از علت و معلول تحقق دارد. صورت اول که به اصطلاح صورت نامستفاد^۴ نامیده می‌شود، صورتی واحد و تقریبا همانند مثال افلاطونی متعال از افراد است و هیچ فردی از آن مستفید نمی‌شود. در پایین‌ترین مرتبه صورت‌هایی است که در افراد تحقق یافته و به تعبیر پروکلوس افراد از آنها

1. ὁλότης πρὸ τῶν μερῶν
2. ὁλότης ἐκ τῶν μερῶν
3. ὁλότης ἐν τῷ μέρει
4. ἀμέθεκτον



مستفید شده‌اند. این صورت‌ها حال در افراد و تقریباً معادل صورت ارسطویی و متکثر به تعداد افراد است. میان این دو مرتبه سلسله‌ای عرضی از صورت‌هایی مستفاد^۱ قرار گرفته است که ظاهراً ابداع پروکلوس یا اسلاف نوافلاطونی او و کوششی در جمع آراء افلاطون و ارسطو است. این صورت‌های مستفاد که از صورت نامستفاد صادر می‌شوند، برخلاف صورت نامستفاد که واحد و متعال از افراد است، به تعداد افراد تکثر می‌پذیرند و افراد از آنها مستفید می‌شوند. در واقع این طبقه میانی متشکل از همان صورت‌هایی است که در افراد به ظهور می‌رسد، اما مستقل و مقدم بر آنها لحاظ شده است (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۸۴-۸۷؛ دادز، ۱۹۷۱، ص. ۲۱۰-۲۱۲).

پروکلوس این سه نوع تحقق را با اصطلاحاتی دیگر نیز بیان می‌کند. هرچیز یا «به‌طور علی^۲» در علت خود وجود دارد، یا «به‌طور مستفاد^۳» در معلول خود یا «به‌طور ثبوتی^۴» در مرتبه‌ای میان آنها و مستقل از آنها تحقق دارد:

«زیرا صورت هرچیز را یا در علت آن مشاهده می‌کنیم و این قوام قبلی آن در علت را کل پیش از اجزاء می‌نامیم. یا آن را در اجزاء مستفید از آن [علت مشاهده می‌کنیم]. و این به دو گونه است. یا آن را یکجا در همه اجزاء [مشاهده می‌کنیم] و این کلی از اجزاء است که غیاب هریک از اجزاء آن از کل خواهد کاست. یا آن را در هریک از اجزاء [مشاهده می‌کنیم]، همچنان‌که جزء مستفید از کل یک کل می‌شود و [کل] در عین جزئیت از آن یک کل می‌سازد» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۲-۱۳۳).

پروکلوس در این قضیه صورت نامستفاد را «کلیت پیش از اجزاء» و سلسله صورت‌های مستفاد را «کلیت [مركب] از اجزاء» و صورت‌های مندرج در افراد را «کلیت در جزء» نامیده است. صورت نامستفاد «کلیت پیش از اجزاء» نامیده می‌شود، زیرا متعال و مفارق از افرادی است که صورت‌های مستفاد را می‌پذیرند. در مقابل آن صورتی قرار دارد که حال در افراد است و به همین دلیل «کلیت در جزء» نامیده می‌شود. منظور از «جزء» در «کلیت پیش از اجزاء» و «کلیت در اجزاء» همان افراد مستفیدی است که صورت‌های مستفاد را دریافت می‌کنند. این سه کل در طول یکدیگر قرار گرفته است. «کلیت پیش از اجزاء» در رأس، «کلیت [مركب] از اجزاء» در مرتبه میانی و «کل در جزء» که از

1. μετεχόμενον
2. κατ' αἰτίαν
3. κατὰ τὴν μέθεξιν
4. κατὰ τὴν ὑπαρξιν

«کلیت [مرکب] از اجزاء» تقلید می‌کند، در پایین‌ترین مرتبه است. این سه به ترتیب متناظر با وجود «علی» و «ثبوتی» و «مستفاد» است: «از این رو کل [مرکب] از اجزاء به طور ثبوتی و کل پیش از اجزاء به طور علی و کل در جزء به طور مستفاد [وجود دارد]» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۲-۱۳۳).

کلیت در دیگر موضوعات

آنچه در اصول الهیات تازگی دارد و در آثار افلاطون و ارسطو چندان روشن نیست، ارتباط کلیت با دیگر مفاهیم و موضوعات فلسفی است. کلیت در دیگر فصل‌های اصول الهیات نیز به میان می‌آید و از آن در طرح یا اثبات بسیاری از مباحث دیگر از جمله مسأله واحد و کثیر استفاده می‌شود. تقابل واحد و کثیر در تاریخ فلسفه به اشکال مختلف از جمله تقابل میان الوهیت و طبیعت، کمال و نقص، ثبات و تغییر، صورت و ماده ... ظهور کرده است و فیلسوفان همواره در جمع آنها کوشیده‌اند. نوافلاطونیان می‌کوشند تا این تقابل را با فرض واسطه‌ای که از جهتی به واحد و از جهتی به کثیر شباهت داشته باشد، رفع کنند. در اصول الهیات این واسطه اغلب صورتی از کل است که به عقیده پروکلوس حد واسطی میان واحد و کثیر است. در بسیاری از سه‌گانه‌های پروکلوس که در هر یک از آنها سلسله موجودات به سه مرتبه تقسیم شده است، غالباً مرتبه میانی مطابق با تعریف و خصوصیات کل است. مثلاً متحرک بالذات و قائم بالذات و سرمدیت در سه‌گانه‌های «نامتحرک-متحرک بالذات-متحرک بالغیر» و «واحد-قائم بالذات-قائم بالغیر» و «بی‌زمانی-سرمدیت-زمان» نوعی کل است.

کلیت درجه‌ای از وحدت و واسطه‌ای میان واحد و کثیر مطلق است. واحد مطلق آن است که مطلقاً فاقد اجزاء است و در برابر آن کثرت مطلق قرار دارد که تقسیم و تجزیه آن را پایانی نیست. کل آن است که اگرچه از اجزائی تشکیل یافته، به آنها تجزیه نمی‌شود و از این جهت در میان واحد و کثیر مطلق قرار می‌گیرد. از این رو کل اغلب «نامتجزی» نامیده می‌شود و در برابر «متجزی» قرار می‌گیرد. کلیت به معنای حقیقی امری مجرد است و در اجسام یافت نمی‌شود، زیرا جسم ذاتاً متجزی و مانع کلیت است. بنابراین هرکجا کلیتی در اجسام مشاهده شود، باید اثری از ذات یا علتی مجرد یافت.

بر طبق تقسیمی که در قضیه ۱۴ ذکر می‌شود، هرچیز یا نامتحرک است یا متحرک و اگر متحرک باشد، یا متحرک بالذات است یا متحرک بالغیر. عقل نامتحرک و طبیعت متحرک بالغیر است و متحرک بالذات که میان آنها قرار می‌گیرد، نفس است. نفس بسیط و فاقد اجزاء و به اصطلاح کل است، زیرا موجود مرکب نمی‌تواند محرک خود باشد. استدلال پروکلوس بدین شرح است:

«زیرا یا جزئی از آن محرک و جزئی متحرک است، یا کل آن محرک و متحرک است، یا کل آن محرک و جزئی از آن متحرک است یا بالعکس. اگر جزئی محرک و جزئی دیگر متحرک باشد، [کل آن] ذاتاً



متحرک بالذات نخواهد بود، [چون] قائم به اجزائی است که متحرک بالذات نیستند. [...] اگر کل آن حرکت دهد و یک جزء حرکت داده شود یا بالعکس، جزئی [مشترک] در هر دو وجود خواهد داشت که از حیثی واحد محرک و در عین حال متحرک است و این همان است که به نحو اولی متحرک بالذات است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۷۴-۷۷).

کلیت شرط آگاهی یا به تعبیر پروکلوس بازگشت به خود^۱ است و از این رو هیچ جسمی آگاه نیست و به خود بازنمی‌گردد. طبق قضایای ۱۵ و ۱۶ آگاهی مختص موجودات نامتجزی است و موجود متجزی هرگز نمی‌تواند به خود بازگردد. آنچه به خود بازگردد، کل آن به کل آن بازمی‌گردد و به همین دلیل اگر متجزی باشد، هر جزء آن باید به همه اجزاء آن بازگردد و این محال است. بنابراین جسم که ذاتا متجزی است، ممکن نیست به خود بازگردد، یعنی خود را بشناسد و به خود آگاه باشد.

آگاهی یا بازگشت به خود با موضوع حرکت و خصوصا حرکت نفس که محرک خود است، ارتباط دارد. بر طبق قضیه ۱۷ آنچه به خود بازگردد، محرک خود است و این‌ها دو صفت اصلی نفس است که به خود بازمی‌گردد، یعنی خود را می‌شناسد و خود را حرکت می‌دهد. آنچه خود را حرکت دهد، محرک و در عین حال متحرک است، و به تعبیر پروکلوس فعل آن به سوی خود است. به عقیده او «فعل هر چیز به سوی آن است که به سوی آن بازمی‌گردد» و از این رو آنچه محرک خود باشد، به خود بازمی‌گردد.

مفهوم دیگری که با کلیت ارتباط دارد، «قائم بالذات^۲» است. قوام بالذات خصوصیت مشترک بسیاری از مبادی و موجودات الهی و مرتبه‌ای در سلسله علل در میان واحد و اشیاء طبیعی است. واحد فراتر از هر علیت است و علت هیچ چیز نیست. اشیاء طبیعی معلول صرف‌فاند، یعنی از هر جهت معلول عللی دیگرند. قائم بالذات که میان آنها جای می‌گیرد، موجودی است که علت خود باشد. بر طبق قضیه ۴۷ «هر قائم بالذات نامتجزی و بسیط است»، زیرا اگر مرکب و متجزی باشد، قائم به عناصر خود و محتاج آنها است. دلیل دیگر آن است که اگر موجود متجزی قائم بالذات باشد، بعضی اجزاء بهتر و بعضی پست‌تر است و آنگاه جزء پست‌تر از بهتر و جزء بهتر از پست‌تر پدید آمده است. وانگهی، قائم بالذات آن است که «کل آن از کل آن صادر شده باشد»، اما اگر قائم بالذات متجزی باشد، «همه اجزاء آن در همه اجزاء آن و این محال است».

سرمدیت مفهوم دیگری است که در تبیین ماهیت آن از کل و جزء استفاده می‌شود. بر طبق قضیه ۵۲

1. πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν

2. αὐθυπόστατον

«هرچیز سرمدی یک کل با هم است» و منظور از «کل با هم^۱» موجودی است که همه اجزاء آن با هم هست و افزایش و کاهش نمی‌پذیرد، یعنی برخلاف موجود زمانمند که اجزاء هستی‌اش در لحظات زمان پراکنده است، جزئی پیش و جزئی پس از دیگری نیست، بلکه هرآنچه هست، با هم است: «تواند بود که [جزئی از آن] پیش و [جزئی] پس باشد. زیرا [در غیر این صورت] باشنده نیست، بلکه در پیدایش است. آنجا که پیش و پس نباشد، بود و خواهد بود هم نیست و فقط آن هست که هست و هرچیز کل آنچه هست، با هم است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۴-۱۱۵).

سرمدیت غیر از دوام بی‌آغاز و بی‌پایان، و خاص ذوات الهی است که هرگز کون و فساد نمی‌پذیرند. موجودات کائن و فاسد طبیعت، حتی اگر کون و فساد آنها بی‌آغاز و بی‌پایان باشد، سرمدی نیستند. پروکلوس میان دو نوع دیمومت، یا به اصطلاح خود میان دو نوع دهر تمایز می‌گذارد و تفاوت آنها را با مفاهیم کل و جزء توضیح می‌دهد:

«دهر بر دو گونه است، یکی سرمدی و دیگری زمانی است. یکی دهر ایستا و دیگری پدیدآینده است. یکی وجودی یکجا و مجموع چون یک کل دارد و [وجود] دیگری در گستره‌ای زمانی جاری و گشوده است. یکی ذاتا کل است و دیگری [متشکل] از اجزائی است که هر یک پیش یا پس و مفارق از دیگران است» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۴-۱۱۵).

موجود سرمدی ممکن است فقط در جوهر یا علاوه بر آن در فعل خود نیز سرمدی باشد:

«با فقط جوهرش سرمدی است و کل [جوهر] خود را با هم فراهم دارد نه اینکه [جزئی] از آن هم اکنون قائم باشد و [جزئی] هنوز قائم نباشد و سپس قوام یابد، بلکه هرآنچه بتواند باشد، کل آن را هم اکنون دارد، بی‌آنکه افزایش و کاهش بپذیرد یا علاوه بر جوهرش فعلش نیز سرمدی و مجموع است و در همان اندازه از کمال ایستاده است و چنان‌که نامتحرک و نامتغیر در همان حد فسرده باشد» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۴-۱۱۵).

در دستگاه فلسفی پروکلوس، سرمدیت همانند هر صفت دیگری معلول جوهری مستقل به نام سرمد است که مفارق از موجودات سرمدی است. به عبارتی دیگر سرمد علت سرمدیت موجودات سرمدی است، همچنان‌که زمان نیز چون جوهری مستقل و مفارق و علت موجودات زمانمند قلمداد می‌شود:

«سرمد علت چیزهایی است که چون یک کل وجود دارند، چون به راستی هرآنچه در فعل یا جوهرش سرمدی باشد، کل جوهر یا فعل خود را و همه آن را با هم نزد خود فراهم دارد» (پروکلوس، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۴-۱۱۵).

به عقیده پروکلوس «سرمد علت چیزهایی است که چون یک کل وجود دارند» و از آنجا که در قضیه



۷۴ کل را علت هر کلیتی شمرده است، معلوم می‌شود که سرمد همان کل است که در مرتبه‌ای میان موجود و صورت قرار دارد (روزان، ۱۹۴۹، ص. ۱۴۱-۱۴۲).

نتیجه‌گیری

پروکلوس اصطلاحات «کلی^۱» و «جزئی^۲» و نیز «کل^۳» و «جزء^۴» را تقریباً بدون هیچ تمایزی بر مبادی عالم اطلاق می‌کند. «کلی» و «جزئی» مشتق از «کل» و «جزء»، اما در معنا مستقل از آنها است. معنای کل و جزء بدیهی و تعریف آنها تقریباً دوری است. کل آن است که از اجزائی ترکیب شده و جزء آن است که در ترکیب با دیگر اجزاء کل را تشکیل می‌دهد. «کلی» و «جزئی» به دو معنای مختلف مصطلح است. طبق معنای نخست، کلی لفظ یا مفهومی مانند «انسان» است که می‌توان آن را بر بیش از یک فرد حمل کرد و در برابر لفظ یا مفهوم جزئی قرار دارد که تنها بر یک فرد حمل می‌شود، مانند «سقراط». طبق معنای دوم، کلی مفهومی اعم از مفهومی دیگر و متقابلاً جزئی مفهومی اخص از آن است. مثلاً «حیوان» نسبت به «انسان» کلی و «انسان» نسبت به «حیوان» جزئی است. در این مقاله بیان شد که در اصول الهیات هیچ‌کجا معنای اول مد نظر نبوده است و پروکلوس همیشه به معنای دوم توجه دارد.

در وهله اول به نظر می‌رسد که کل و جزء هیچ ارتباط یا ملازمه‌ای با کلی و جزئی به هیچ‌یک از معانی بالا ندارد، اما شاید ارتباطی میان آنها برقرار کنند. معمولاً تصور بر این است که کلی و جزئی مربوط به مفاهیم و کل و جزء مربوط به اشیاء طبیعی است. ما امروز کلی و جزئی را بیشتر در مقایسه دو مفهوم و نسبت به مصادیق آنها به کار می‌بریم. در میان دو مفهوم، کلی آن است که بر همه مصادیق مفهوم دیگر اطلاق می‌شود و جزئی آن است که فقط بر بعضی مصادیق مفهوم دیگر اطلاق می‌شود. مثلاً حیوان کلی و انسان جزئی است، زیرا حیوان بر همه مصادیق انسان اطلاق می‌شود، اما انسان بر همه مصادیق حیوان اطلاق نمی‌شود. با این حال، رابطه میان مصادیق انسان و حیوان رابطه کل و جزء است، زیرا از افراد حیوان یک کل تشکیل می‌شود که بزرگ‌تر از کل متشکل از انسان‌ها و شامل آنها است. به عبارت دیگر مجموعه انسان‌ها یک جزء از مجموعه حیوان‌ها است که در ترکیب با افراد دیگر

1. καθόλου
2. κατὰ μέρος
3. ὅλον
4. μέρος

انواع مجموعه حیوان‌ها را تشکیل داده است. بر این اساس شاید در مرحله بعد نسبت میان حیوان و انسان را نیز صرف نظر از مصادیق آنها به صورت کل و جزء تصویر کنند، یعنی حیوان را یک کل در نظر بگیرند که انسان و دیگر انواع مانند اجزائی در درون آن قرار دارند. باید توجه داشت که این در واقع نوعی تشبیه است، اگر نه رابطه مفاهیم با یکدیگر رابطه جزء و کل نیست. بعید نیست که وجه تسمیه «کلی» و «جزئی» و اشتقاق آنها از کلمات «کل» و «جزء» نیز به همین جهت باشد، یعنی از ابتدا مفهومی که متضمن مفاهیم دیگر است، به یک کل و آن مفاهیم به اجزاء آن تشبیه شده و از این رو آنها را کلی و جزئی نامیده‌اند.

به نظر می‌رسد که پروکلوس نیز با چنین تصویری کل و کلی را تقریباً مترادف با یکدیگر می‌داند و اغلب لفظ «کلیت» را به هر دو معنا استفاده می‌کند. پروکلوس این اصطلاحات را درباره مبادی و صورت‌ها به کار می‌برد. وی مبادی را کلی و جزئی می‌خواند، زیرا این مبادی در اصل سلسله‌ای از مفاهیم با درجاتی از کلیت است و هر مرتبه نسبت به مرتبه پایین‌تر کلی و نسبت به مرتبه بالاتر جزئی است. مثلاً واحد مفهومی کلی‌تر از موجود و موجود کلی‌تر از حیات است. و بالعکس، حیات نسبت به موجود و موجود نسبت به واحد جزئی است. همچنین وی هر یک از این مفاهیم را مانند یک کل و متشکل از اجزائی می‌داند و آنها را نسبت به یکدیگر کل یا جزء می‌خواند. مثلاً موجود پیشاپیش شامل حیات و نطق است و همانند یک کل است که از ترکیب این اجزاء ساخته شده است. به همین علت وقتی حیات و نطق به صورت مبادی مستقل در مراتبی پایین‌تر از موجود ظهور می‌کنند، باز هم می‌توان گفت که موجود نسبت به آنها یک کل و آنها نسبت به موجود جزء هستند.

از سوی دیگر پروکلوس این مفاهیم را سلسله‌ای از علل می‌داند که هر مرتبه علت مراتب پایین‌تر و معلول مراتب بالاتر است. در این صورت هر چهار اصطلاح مذکور به علل تعمیم می‌یابد و این علل کل و کلی و همچنین جزء و جزئی خوانده می‌شوند، اگرچه این اصطلاحات در اصل از خصوصیات مفاهیم است و اطلاق آنها بر علل طبیعی یا مابعدالطبیعی بی‌وجه به نظر می‌رسد. بدین ترتیب هر علت نسبت به علل بعدی، یعنی نسبت به معلول‌های خود، کلی و نسبت به علل بالاتر، یعنی نسبت به علل خود، جزئی است. همچنین در نتیجه این تعمیم، هر علت یک کل و متشکل از اجزائی است که در واقع معلول‌های آنند.

در اصول الهیات از مفهوم کلیت در تبیین چندین موضوع دیگر از جمله مسأله واحد و کثیر نیز استفاده می‌شود. در سه‌گانه‌های معروف پروکلوس، مرتبه اول غالباً عالی‌ترین درجات وحدت و مرتبه سوم پایین‌ترین درجات کثرت است و آنچه در مرتبه دوم و در میان آنها قرار می‌گیرد، اغلب نوعی کلیت



است که همانند واسطه‌ای دوسر این سه‌گانه را به هم پیوند می‌دهد. مثلاً عقول، نامتحرک و اشیاء طبیعی، متحرک بالغیر است. نفس که متحرک بالذات و در طبقه‌ای میان آن دو طبقه است، از نوعی کلیت برخوردار است که علت حرکت بالذات آن است. همچنین موجودات قائم بالذات که در میان واحد و موجودات قائم بالغیر قرار دارند، نوعی کل به شمار می‌آیند و قوام بالذات آنها از کلیت آنها است. و سرانجام سرمدیت که ساحتی میان بی‌زمانی و زمان است، متضمن کلیت و به عقیده پروکلوس همان ذات مفارق کل است.

سپاسگزاری

از آقای دکتر یساقی به خاطر مساعدت در چاپ این مقاله تشکر و قدردانی می‌شود.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). اشارات و تنبیها، به کوشش مجتبی زارعی، قم.
پروکلوس (۱۴۰۱)، اصول الهیات، ترجمه امیرحسین ساکت، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۶)، اساس الاقتباس، به کوشش مدرس رضوی، تهران.

References

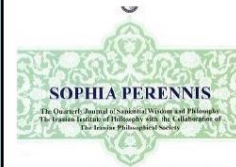
- Avecinna (2002), *Esharat va Tanbihat, Mojtaba Zareei, Qom* (in Arabic).
Dodds, E. R. (1971). Introduction and Commentary on Proclus' *The Elements of Theology*.
Endress, Gerhard (1973). *Proclus Arabus, Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologia in Arabischer Übersetzung*, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beirut
Laurence Jay Rosan (1949). *The Philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought*, New York.
Plato (1970). *Complete Works*, The Loeb Classical Library, London.
Proclus (2023), *Osul-e Elahiyat*, translated by Amir Hossein Saket, Tehran (in Persian).
Proclus (1971). *The Elements of Theology*, with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford.
Tousi, Nasireddin (1998), *Asas ol Eqtebas*, edited by Modarres Razavi, Tehran (in Persian).



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

A Comparative Study of Suhrawardi's Methodology in His Illuminationist Philosophy and Intuitionistic Logic

Research Article



Mohammad Shafiei 

Phd in Philosophy, University of Paris 1, Panthéon-Sorbonne. (mahdiazimi@ut.ac.ir)

ABSTRACT

Suhrawardi begins his book *Hikmat al-Ishraq* with logical discussions, in which he introduces innovations to logical problems and challenges some of the views of traditional logic. In addition, other parts of *Hikmat al-Ishraq* and the philosopher's other works present rules and principles related to the science of logic. This article seeks to shed new light on these principles and rules by analysing them within the broader context of the methodology of illuminationist philosophy. Interestingly, we observe similarities with intuitionist logic and its philosophical foundations, particularly the anti-realist view of logic. Confronting these contemporary theories with the logic behind Suhrawardi's illuminationistic arguments reveals important philosophical insights on both sides. After discussing the thesis that both illuminationism and intuitionism are based on a subjectivist approach, we analyze some of the most significant of these similarities on a case-by-case basis.

Keywords: Suhrawardi, Intuitionism, Logic, Subjectivism, Anti Realism.

Received: 2025/09/03 - Received in revised form: 2025/12/04 - Accepted: 2025/12/09 - Published online: 2025/12/11

Shafiei, M. (2025). A Comparative Study of Suhrawardi's Methodology in His Illuminationist philosophy and Intuitionistic Logic, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 29-54.

<https://doi.org/10.22034/jw.2025.544876.1847>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

In this article, we aim to shed new light on the methodology of Illuminationist philosophy, focusing on some of the principles and rules that are specific to this school of thought .

Suhrawardi (1154–1191) dedicates the first part of his *Hikmat al-Ishraq* to logic, offering innovative discussions that challenge certain tenets of traditional logic. In the other sections of this book and in some of his illuminationistic writings, he introduces principles and rules that could be considered relevant to logic. The main root of the differences with traditional logic lies in Suhrawardi's methodology, which we will argue is essentially different from that of the Peripatetic school. In this paper, we discuss that Suhrawardi developed a subjectivist philosophy, which we will characterize as radical rationalism. Suhrawardi's specific arguments in his illuminationist philosophy align with a logic that supports this subjectivist approach. In this regard, we observe interesting similarities with intuitionist logic and its philosophical foundations, particularly the anti-realist view of logic.

The structure of the paper is as follows:

In the first half of the paper, we discuss the thesis that both aforementioned views are based on a subjectivist approach. In the second half, we will analyze some of the most significant of the similarities between the two on a case-by-case basis.

Section 1 highlights the methodological originality of illuminationism, emphasizing that it is a rationalist and subjectivist philosophy. This makes it radically different from the common philosophical tradition of the time, although Suhrawardi's approach is not without predecessors. Some commentators see illuminationism's differentia in its mystical orientation. Therefore, our discussion of the methodological priority of consciousness in illuminationism, in accordance with a new trend in Suhrawardi scholarship, is to contribute to debates on the proper interpretation of Suhrawardi's work. The focus of our discussion is on the implications of the aforementioned approach for epistemology and, consequently, the status of logic.

Section 2 begins with a brief introduction to intuitionism. I then discuss the philosophical foundations of this approach, developing an interpretation that demonstrates how the formal differences between intuitionistic and classical logic reflect certain philosophical and epistemological characteristics. This demonstrates the proper sense of anti-realism attributed to intuitionism. Understood as a methodological orientation, this anti-realism is clearly akin to Suhrawardi's philosophy of consciousness .

In section 3, I list some of the specific rules and logical remarks of illuminationism, and then in the following section, on the basis of the foundational affinities discussed, I compare them with their counterparts in intuitionistic logic.

The issues raised and discussed in this article are as follows: 1- 'knowledge by presence' in illuminationism corresponds to 'intuition' in Brouwer's intuitionist philosophy. Also, logic is related to acquired science and has no application in presential knowledge, just as according to Brouwer's view, primary intuition is speechless, and mathematics, as a science built from intuition, is independent of logic. 2- The concept of 'rational i'tibar' in Suhrawardi's view, which concerns philosophical concepts such as existence, unity, possibility, attributes and numbers, is similar to the concept of 'transcendental' in the Kantian or, more



precisely, Husserlian sense. For Suhrawardi, categories' being *i'tibar-i aqli* also indicates that the mind (*aql*) is active in articulating objects, just as Brouwer considers the "creating subject" to be constructive, not merely a discoverer (of mathematics, in particular). The peripatetic theory of definition is based on the idea that meanings in the external world are composed of genus and species that exist independently of the mind. This view is akin to the image theory of meaning and is based on a methodological realism. Suhrawardi's denial of the peripatetic theory of definition, that they are essentially combination of genus and species, is akin to anti-realism as in Brouwer's intuitionism. 3- Suhrawardi's considerations in the field of logic may be related to the use of logic in the Illuminationist approach, rather than to the formal structure of logic, which in the latter case, as some contemporary logicians have shown, would present problems. These considerations would be similar to those that exist in intuitionism regarding the use of existential propositions or negative propositions, without the aforementioned considerations demanding the elimination of these propositional forms from the formal structure of logic. This approach is consistent with the general view of Illuminationist philosophy as well as intuitionism in restricting the dominion of formal logic.

References

- Aminrazavi, Mehdi, 2013 [1997], *Suhrawardi and the School of Illumination*, New York: Routledge.
- Ardeshir M. 2008, *Brouwer's notion of intuition and theory of knowledge by presence*. In: van Atten M., Boldini P., Bourdeau M., Heinzmann G. (eds) *One Hundred Years of Intuitionism (1907–2007)*. Birkhäuser Basel .
- Brouwer, L.E.J. (2017) *Unreliability of the logical principles*. Translation and introduction by M. van Atten and G. Sundholm. *History and Philosophy of Logic*, 38(1): 24–47 .
- Corbin, Henry, 1971, *Sohravardi et les Platoniciens de Perse*, Paris: Gallimard [vol. 2 of Henry Corbin, (1971–72), *En Islam iranien*, 4 vols, Paris: Gallimard]
- Dummett, M. 1991, *The Logical Basis of Metaphysics*. London, Duckworth.
- Dummett, M. 2000 ., *Elements of Intuitionism*. Oxford University Press.
- Griffel, Frank 2021. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. New York: Oxford University Press
- Heyting, A. 1930, *Sur la logique intuitionniste*. Académie Royale de Belgique, *Bulletin de la Classe des Sciences*, 16:957–963.
- Kaukua, Jari (2020). *I'tibārī Concepts in Suhrawardī: The Case of Substance*. *Oriens: Journal of Philosophy, Theology and Science in Islamic Societies*, 48 (1-2), 40-66.
- Kaukua, Jari, 2013, "Suhrawardī's Knowledge as Presence in Context," in Sylvia Akar, Jaakko Hämeen-Anttila and Inka Nokso-Koivisto (eds), *Travelling through Time*, Helsinki: Finnish Oriental Society, 309–324.
- , 2011, "I in the Light of God: Selfhood and Self-Awareness in Suhrawardī's *Hikmat al-ishraq*," in *The Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Peter Adamson (ed.), London: Warburg Institute, Turin: Nino Aragno Editore, 141–157.



- Louchakova-Schwartz, Olga, 2015. A Phenomenological Approach to Illuminationist Philosophy: Suhrawardī's Nūr Mujarrad and Husserl's Reduction. *Philosophy East and West*. 65 (4):1052–1081.
- Louchakova-Schwartz, Olga, 2019. The Way into Transcendental Philosophy from the Argument in Suhrawardī's Philosophy of Illumination. *Open Theology*, vol. 5, no. 1, pp. 278–298 .
- Al-Mas'oudi, 2015, "Al-Mabaheth va Al-Shukuk,, in Shihadeh, Ayman, 2015, *Doubts on Avicenna*, Brill. pp. 195-288
- Nasr, Seyyed Hossein 1963. 'Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl'. 372–398 in M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, vol. 1 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz) .
- Nasr, Seyyed Hossein 1964. *Three Muslim Sages: Avicenna—Suhrawardī—Ibn 'Arabī*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shafiei, M. 2018 *Meaning and Intentionality; A Dialogical Approach*, London: College Publications.
- Suhrewardi, 1999, *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq, with English trans., notes, commentary and intro.* John Walbridge and Hossein Ziai, Provo, UT: Brigham Young University Press.
- Ziai, Hossein, 1990, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishraq*, Atlanta, GA: Scholars Press.



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شابای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

مقایسه روش‌شناسی فلسفه اشراق با منطق شهودگرا

محمد شفيعی 

دکترای فلسفه از دانشگاه پانتون - سورین. (shafieei@irip.ac.ir)

چکیده

علمی - پژوهشی



در این مقاله در پی آشکارسازی بصیرت‌های تازه‌ای در مورد روش‌شناسی فلسفه اشراق با نظر به برخی اصول و قواعد ویژه این مکتب هستیم. در این راستا مشابهت‌های جالب توجهی با منطق شهودگرا و مبانی فلسفی آن مشاهده می‌شود. در این مقاله، بعد از بحثی در مورد این ادعا که هر دوی این دیدگاه‌ها مبتنی بر رویکرد آگاهی‌محور هستند به تحلیل موردی شباهت‌های مذکور می‌پردازیم. مولدی که در این مقاله در راستای مذکور مطرح شده و مورد بحث قرار می‌گیرند به قرار زیرند: ۱- «علم حضوری» در فلسفه اشراق متناظر است با «شهود» در فلسفه شهودگرایی براوتر؛ همچنین منطق مربوط است به علم حصولی و در علم حضوری کاربردی ندارد، چنان‌که بر پایه دیدگاه براوتر، شهود اولیه بی‌زبان است و ریاضیات به عنوان علمی برساخته شده از شهود مستقل از منطق است. ۲- مفهوم «اعتبار عقلی» در دیدگاه‌های سهروردی مبنی بر اعتباری بودن مفاهیم فلسفی مانند وجود، وحدت، امکان، صفت، عدد، ... نزدیک به مفهوم «استعلایی» در معنای کانتی، و یا دقیق‌تر، در معنای هوسرلی، است. اعتباری بودن مقولات نیز نزد سهروردی دال بر فعال بودن ذهن و منفعل صرف نبودن آن در مفصل‌بندی اعیان است، چنان‌که براوتر ذهن آفریننده را سازنده و نه صرف‌اکشف‌کننده می‌داند. نظریه‌مشایی تعریف مبتنی است بر مرکب بودن معانی در عالم خارج از ذهن از جنس و فصل که مستقل از ذهن در عالم خارج وجود دارند. این دیدگاه با نظریه تصویری معنی و واقع‌گرایی روش‌شناختی قرابت دارد. انکار ترکیب معانی از جنس و فصل در عالم خارج و انکار نظریه‌مشایی تعریف از سوی سهروردی نزدیک است با ضدواقع‌گرایی در شهودگرایی براوتر. ۳- ملاحظات سهروردی در حوزه منطق می‌تواند مربوط به کاربرد منطق در رویکرد اشراقی باشد نه ساختار صوری منطق، که در صورت اخیر همانطور که بعضی منتقدان معاصر نشان داده‌اند معضلاتی بروز خواهد کرد. این ملاحظات شبیه ملاحظات خواهد بود که در شهودگرایی نسبت به کاربرد گزاره جزئی یا گزاره سلبی وجود دارد بدون اینکه ملاحظات مزبور به معنای حذف این فرم‌های گزاره‌ای از ساختار صوری منطق باشد. این رویکرد با دیدگاه کلی فلسفه اشراق و نیز شهودگرایی در تحدید و تقیید منطق صوری همخوان است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، فلسفه اشراق، شهودگرایی، منطق، پادواقع‌گرایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۲ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۸ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰

□ شفيعی، محمد؛ (۱۴۰۴) مقایسه روش‌شناسی فلسفه اشراق با منطق شهودگرا، *جاویدان خرد*، ۴۷ (۱)، ۲۹-۵۴.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.544876.1847>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons tribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

فلسفه اشراق یکی از مکاتب مهم فلسفه اسلامی است و بعد از گذشت قرن‌ها همچنان وجوه بالقوه‌ای دارد که مستعد پژوهش و آشکارسازی است. سهروردی ابتدای کتاب حکمه الاشراق خویش را به مباحث منطقی اختصاص می‌دهد و در آنجا به نوآوری‌هایی در مسائل منطقی دست زده و برخی دیدگاه‌های منطق مرسوم ارسطویی را به چالش می‌کشد. اما به جز این در قسمت‌های بعدی حکمه الاشراق و نیز دیگر آثار اشراقی این فیلسوف قواعد و اصولی مطرح می‌شوند که با تعمق در آنها می‌توان دریافت در علم منطق نیز ذی مدخل هستند. از مهمترین این اصول، فارغ از اینکه صراحتاً ذیل بحث منطق مطرح شده باشد یا نه، می‌توان به بحث علم حضوری، اعتبار عقلی بودن مقولات، ایده ضرورت بتاته و چند قاعده و نظریه دیگر اشاره کرد.

مبنای اصلی این تفاوت‌ها را باید در روش شناسی فلسفه اشراق جست که اساساً متفاوت از روش شناسی فلسفه مشاء است. در این مقاله نشان می‌دهیم که سهروردی فلسفه‌ای آگاهی محور را بسط می‌دهد و استدلال‌های خاص اشراقی سهروردی منطبق با منطقی هستند که در هماهنگی با این رویکرد فلسفی است، خواه اصول به کار رفته در این استدلال ذیل بخش منطق آثار سهروردی تصریح شده باشند خواه نه.

ما بر آنیم با تاکید بر اصول روشی مضمّن در این قواعد و استدلال‌های خاص اشراقی بصیرت‌های تازه‌ای در مورد کل نظام فلسفه اشراق آشکار می‌شود و همچنین تفسیر مناسب‌تری از بحث انتقادی خاص سهروردی در منطق به دست داده می‌شود. در این راستا مشابهت‌های جالب توجهی با منطق شهودگرایانه^۱ (یا منطق شهودگرا یا آنگونه که بعضاً در فارسی ترجمه شده منطق شهودی)، و مبانی فلسفی آن به خصوص دیدگاه پادواقع‌گرایانه^۲ به منطق خود را نشان می‌دهد، مبانی‌ای که آنها نیز ریشه در دیدگاه‌های آگاهی محور دارند. مقابله این نظریات معاصر با منطق مفروض در پس استدلال‌های اشراقی سهروردی نکات فلسفی مهمی را از هر دو طرف آشکار می‌کند.

پیشینه پژوهش

تا کنون آثار چندی در زمینه صورت‌بندی آرای منطقی سهروردی منتشر شده است که در اینجا مختصراً به ذکر آنها می‌پردازیم. مقاله حاضر البته به دلیلی که در ادامه توضیح می‌دهیم انگیزه‌ای متفاوت از کارهای مزبور را دنبال می‌کند.

1. Intuitionistic logic

2. Anti-Realist



از کارهایی که تا کنون در مورد صورت‌بندی بخش منطق آثار سهروردی انجام شده است مهمتر از همه باید به (عظیمی، ۱۳۹۸) اشاره کرد که شامل شرح مفصلی بر بندهای منطقی کتاب حکمه الاشراق است. این اثر علیرغم اهمیت و فایده آن در جای خود رویکردی متفاوت با پژوهش حاضر دارد، چرا که اولاً محدود به مباحث مطرح شده در بخش منطق است و همچنین معطوف به تبیین این نکات منطقی ذیل دیدگاه کلی فلسفه اشراق، یعنی به زعم ما روش‌شناسی آگاهی‌محور، نیست و از این رو هر چند نوآوری‌های سهروردی را مورد بحث قرار می‌دهد چندان معطوف به واکاوی مبانی فلسفی این نوآوری‌ها نیست. همچنین در صورت‌بندی نکات منطقی همچنان در چارچوب منطق سنتی پیش می‌رود و وارد بحث‌های تطبیقی با منطق‌های جدید نمی‌شود. اثر دیگری که در زمینه مورد بحث ما اخیراً منتشر شده است و باید به آن اشاره کرد (مبلغ، ۱۳۹۸) است. در این کتاب اتفاقاً نویسنده در پی تحلیل ساختار منطقی فلسفه اشراق است و از این حیث به نظر می‌رسد همراستا با پژوهش حاضر باشد. اما به دلیل عمده‌ای که ذیلاً بیان می‌کنیم این کتاب مسیر دیگری را طی می‌کند. نویسنده علیرغم اینکه در ابتدای کتاب تظنن خویش را به اینکه فلسفه سهروردی فلسفه‌ای آگاهی‌محور است نشان می‌دهد، در ادامه در توضیح ساختار منطق منبث از فلسفه او آزادانه از آرای مکاتب فلسفی بعد از وی به خصوص فلسفه‌های وجود‌محور کمک می‌گیرد و در واقع عمده ارجاعات او به این دیدگاه است. بنابراین منطقی که نهایتاً در پی ارائه آن است منطق خاص فلسفه اشراق نیست و از آن رو که شامل بحث‌های فنی نیز نمی‌شود، نتیجه بیشتر شرحی بر معرفت‌شناسی اصالت وجودی است.

ساختار مقاله حاضر به قرار زیر خواهد بود:

در بخش اول، به توضیح و تحلیل روش‌شناسی سهروردی یعنی رویکرد آگاهی‌محور و تبعات کلی این دیدگاه در حوزه مبانی منطق می‌پردازیم. در این بخش همچنین به مرور مختصر تفاسیر موجود از فلسفه سهروردی و نسبت تفسیر خاص ما با بحث‌های جاری در حوزه سهروردی‌شناسی خواهیم پرداخت.

در بخش دوم معرفی مختصری از منطق شهودگرا و مبانی فلسفی آن‌گونه که در آثار براونر^۱ و هیتینگ^۲ مطرح شده است ارائه می‌کنیم.

در بخش سوم مقاله، اهم اصول و قواعدی از فلسفه اشراق که می‌توان نشان داد در ارتباط با مبانی

1. Brouwer

2. Heyting

منطق است از آثار اشراقی سهروردی استخراج می‌گردد و در هر مورد با جنبه‌های فلسفی منطق شهودگرا مورد بررسی تطبیقی قرار می‌گیرد.

فلسفه اشراق همچون فلسفه‌ای آگاهی محور

می‌دانیم که فلسفه اشراق در جریانهای فکری بعد از قرن ششم به طور قابل توجهی اثرگذار بوده است. اما این اثرگذاری عمدتاً محدود به ایران و هند می‌شود و به دلایلی آرای سهروردی در مغرب عالم اسلام ناشناخته می‌ماند. همچنین آثار سهروردی برخلاف برخی دیگر از اندیشمندان برجسته عالم اسلام همچون غزالی یا ابن رشد به اروپای قرون وسطی و عصر رنسانس منتقل نمی‌شود و تنها در دوران جدید است که آثار او در غرب معرفی شده و مورد پژوهش قرار گرفته است؛ جریانی که آغاز آن عمدتاً به تبعات هانری کربن بر می‌گردد. در دوران معاصر دو جریان تفسیری عمده از مکتب اشراق را می‌توان مشاهده کرد. جریان اولیه و متأثر از رویکرد کربن، دیدگاهی است که از آرای سهروردی خوانشی رمزگرایانه و باطنی ارائه می‌دهد و بر جنبه‌های عرفانی فلسفه سهروردی بیشتر تأکید می‌کند تا بر جنبه‌های استدلالی و منطقی. این جریان که هم اکنون نیز توسط برخی پژوهشگران پیگیری می‌شود، آرای سهروردی را در ارتباط با آیین‌های گنوسیستی و آنچه حکمت باستانی ایرانی خوانده می‌شود شرح و تبیین می‌کند. از مهمترین آثار این جریان می‌توان کارهای زیر را بر شمرد: (Corbin: 1971)، (Nasr: 1963) و (Amin Razavi 1997) (1964, 52-82).

جریان متأخرتر آرای سهروردی را همچون فلسفه‌ای نظام مند می‌بیند که می‌تواند مورد پژوهش و بسط تحلیلی و انتقادی قرار گیرد. مطابق این دیدگاه فلسفه اشراق متضمن ایده‌ها و بصیرت‌های بنیادین در حوزه‌های معرفت‌شناسی، نظریه ادراک، متافیزیک و برخی دیگر از حوزه‌های فلسفه است و پژوهش در فلسفه اشراق در بحث‌های معاصر در این حوزه‌ها نیز مرتبط و تاثیرگذار خواهد بود. این جریان به خصوص در دو دهه اخیر مورد اقبال قرار گرفته است.^۱ از پژوهشگران مهم این جریان می‌توان به جان والبریج، فرانک گریفل و یاری کائوکونا اشاره کرد. از آثار عمده این جریان می‌توان کارهای زیر را بر شمرد: (Walbridge and Ziai 1999)، (Walbridge 2000; 2001)، (Walbridge 2000; 2001)، (Kaukua 2011; 2013; 2022)، (Sinai 2016)، (Benevich 2019; 2020) و (Griffel 2021).

قرائت ما هماهنگ با این رویکرد اخیر است. ادعای ما این است که مسئله روش در فلسفه سهروردی اهمیت اساسی دارد. به عبارتی فلسفه او صرفاً متشکل از آموزه‌هایی درباره هستی و اعیان نیست بلکه ارائه

۱. برای مروری اجمالی بر دو جریان فوق‌نک (Kaukua 2022).



دهنده روشی جهت شناخت پدیده هاست. در همین راستا معرفت‌شناسی از ارکان اصلی فلسفه اشراق است. پژوهش حاضر هم در راستای تحلیل منطق سهروردی در ارتباط با معرفت‌شناسی اوست. اما روش فلسفه اشراق بر طبق دیدگاهی که در این مقاله در تبیین آن می‌کوشیم روش آگاهی‌محور است: روش فلسفی‌ای را که نقطه عزیمت خود را آگاهی قرار می‌دهد و به دنبال استخراج مفاهیم روشی و بنیان‌های نظام خود از ساحت آگاهی است، فلسفه آگاهی‌محور می‌نامیم. این روش در برابر روش‌هایی قرار می‌گیرد که آغازگه خود را امر واقع قرار می‌دهد یا آنکه از وجود شروع می‌کند و در پی تبیین بقیه امور در ذیل وجود است.

این فلسفه را خردگری هم می‌توان نامید اگر توجه کنیم که منظورمان خردگرایی روش‌شناختی است نه لزوماً باور به اولویت متافیزیکی خرد و همچنین اینکه مفهوم وسیعی از خرد مد نظر است نه صرفاً محاسبه‌گری. بدین معنا ادعای ما این است که فلسفه سهروردی فلسفه‌ای خردگراست.

در رویکرد مورد بحث، خودآگاهی صرفاً ذیل بحث علم النفس و همچون نکته‌ای برای اثبات مجرد نفس مطرح نمی‌شود، بلکه خودآگاهی مبنای هرگونه شناخت است و از این رو جایگاه بنیادین روش‌شناختی دارد و اصل راهنمای کل پژوهش فلسفی است. مطابق با چنین رویکردی است که سهروردی نفس یا خود را به مثابه مصدر آگاهی یا صرف خودآگاهی تعریف می‌کند. اهمیت این تعریف وقتی معلوم می‌شود که آن را با تعاریف رایج در سنت‌های اندیشگی زمان سهروردی از نفس مقایسه کنیم، تعاریفی که عمدتاً نفس را یا به مثابه مرکز امیال و رذایل معرفی می‌کنند یا به مثابه مدبر یا کمال اول بدن. منظور ما البته این نیست که فلاسفه پیش از سهروردی به موضوع آگاهی است توجه نداشتند یا منکر ارتباط نفس با آگاهی بودند، بلکه بحث بر سر تقلیل‌ناپذیر شمردن آگاهی و متناظرآ بنیادین دانستن نفس با توصیف آن به مثابه خودآگاهی است. البته بازنگری در مفهوم نفس پیشتر از جانب غزالی آغاز شده بود و آثار او زمینه را برای رشد دیدگاه آگاهی‌محور فراهم کرد. از آنجا که در این مورد در جای دیگر ضمن بحث از آرای افضل الدین کاشانی مختصراً توضیح داده ایم (شفیعی ۱۴۰۲)، اینجا وارد بحث تاریخی مربوط به زمینه‌های جریان اندیشه آگاهی‌محور در تمدن اسلامی نمی‌شویم. هر چند بحث ما در مقاله مزبور هم به هیچ وجه مکفی نیست و تنها خطوط کلی مسیری را ترسیم می‌کند که شایسته است در کارهای بعد مورد پژوهش و تحلیل قرار گیرد.

پیوند نور و آگاهی در فلسفه اشراق مشخص و مورد اجماع است. سهروردی نظام فلسفی خود را، در بخش دوم کتاب حکمت الاشراق و بعد از مباحث انتقادی مقدماتی، با این بیان آغاز می‌کند که اگر در

هستی چیزی باشد که بی نیاز از تعریف باشد آن همانا ظاهر است و هیچ چیز ظاهرتر از نور نیست (۱۰۷)^۱ (سهروردی ۱۳۸۰، ص. ۱۰۶). این شیوه ورود به بحث البته اولویت معرفت شناسی و روش شناسی را در رویکرد سهروردی نشان می دهد. یعنی آغاز راه از جایی است که برای آگاهی ظاهر و آشکار باشد. آگاهی خود از آن رو که در پیوند با ظهور است به مثابه مرتبه ای از نور فهمیده می شود و موجود خودآگاه به مثابه نور مجرد معرفی می شود (۱۱۴) (سهروردی ۱۳۸۰، ص. ۱۱۰). همانطور که گفتیم خودآگاهی برای من انسان خصوصیتی در کنار دیگر خصوصیت ها نیست بلکه مقوم هستی اوست:

لیس لک ان تقول انیتی شیء یلزمه الظهور فیکون ذلک الشیء خفیافی نفسه بل هی نفس الظهور و النوریه (۱۱۸) (سهروردی ۱۳۸۰، ص. ۱۱۴).

درست نیست که بگویی من بودگی من چیزی است که ظاهر بودن لازمه آن است چنانکه گویی آن چیز [یعنی من] به خودی خود پنهان است [و خصوصیتی دارد که آن را آشکار می کند] بلکه من بودن خود آشکارگی و نوریت است.

سهروردی در مواضع متعدد بیان می کند که مقوم نفس، یا من، ادراک خود است و از این رو ماهیتش صرف وجودش است (سهروردی، ۱۳۸۸، ب، ص. ۲۸۳). این نکته که اگر خودآگاهی را ملاک من بودن قرار دهیم در این صورت ماهیت من همان هستی اش خواهد بود، یا به عبارت دیگر هستی من مقدم بر هر ماهیتی خواهد بود که به آن نسبت دهیم، نکته ای است که برخی دیگر اندیشمندان با دیدگاه سوپرتکتیویستی به آن توجه کرده و مورد بحث قرار داده اند. این نکته در آثار سهروردی جایگاه محوری دارد. سهروردی امکان شناخت خود فارغ از ماهیت یعنی فارغ از مفاهیم و مقولات پیشینی را به عنوان نمونه اعلایی از شناخت در نظر می گیرد. از اینجا ایده علم حضوری پیش کشیده می شود. این موضوع اخیر به نوبه خود نتایج بنیادینی در مورد مفهوم علم و چگونگی آن خواهد داشت. حتی اگر علم حضوری نوعی از علم در کنار دیگر انواع بود، بازنگری ای در آن مفهوم از علم که آن را گونه ای تصویر ذهنی یا کیفیتی نفسانی می فهمد ضروری می بود، در حالیکه سهروردی نشان می دهد علم حضوری نمونه اعلی شناخت است چرا که موجودی که به خود شناخت ندارد هیچ شناخت دیگری نیز نمی تواند داشته باشد (۱۲۲) (سهروردی ۱۳۸۰، ص. ۱۱۸).

از اینجا خطوط کلی نظریه معرفت در فلسفه اشراق ترسیم می شود. از آنجا که این بحث مدخلی است بر دیدگاه اشراقی نسبت به منطق، در بخش بعدی به طور مختصر به آن می پردازیم.

۱. در ارجاع به کتاب حکمت الاشراق، علاوه بر شماره صفحه مزبور در نسخه مورد استفاده، به منظور سهولت مراجعه به متن در ویرایش ها و ترجمه های مختلف شماره بند مربوطه را نیز آورده ایم.



نظریه معرفت در فلسفه آگاهی محور

مطابق یک استعاره دیرپا و رایج، نفس یا ذهن به مثابه ظرفی فهمیده می‌شود که دانش همچون محتوایی در آن انباشته می‌گردد. یا مطابق نسخه‌ای دیگر از این استعاره، ذهن لوحی است که تصوراتی بر آن نقش می‌بندد و اگر این تصورات منطبق با امر خارجی باشد شناخت به حساب می‌آید و آن باور یا محتوای ذهنی صادق به شمار می‌آید. البته صدق به طور خاص در مورد نوعی خاص از محتوای ذهنی، متناظر با تصدیق یا حکم، به کار می‌رود، اما ایده تطابق در حالت کلی جزئی از قرائت مذکور از چیستی نفس و شناخت است. اما اگر نفس را خودآگاهی محض بدانیم و مقوم هستی آن را خودپیدایی و گشودگی اش به سوی ظهور بدانیم تلقی فوق را ناکارآمد یا دستکم بسیار ناقص خواهیم یافت.

اگر این امر مهم را در نظر بگیریم که من به خودش مستقیماً آگاهی دارد نه به وساطت تصویر، بیشتر مهبای پذیرش این امر خواهیم بود که من حتی از بدن نیز بدو بدینگونه آگاه است نه به وسیله انطباع تصویری از بدن در نفس، و به همین نحو بازه مهمی از شناخت انسان شناخت حضوری است و نه حصول امری ثالث در نفس. این دیدگاه اخیر موضعی است که سهروردی اتخاذ می‌کند و با طرح علم حضوری نظریه‌ای درباره چیستی معرفت معرفی می‌کند. این دیدگاه البته بدون سابقه نیست و از مسائل مهم مورد اختلاف در فضای فکری پساغزالی بوده است. از کسانی که به نقد نظریه انطباعی معرفت پرداخته اند مهمتر از همه باید به ابوالبرکات بغدادی (درگذشته حدود ۵۵۰ ه. ق.)، صاحب کتاب المعبر، و شرف الدین مسعودی (زنده در ۵۸۵ ه. ق.) صاحب کتاب المباحث و الشکوک اشاره کرد. در برابر اینان فیلسوفان مشائی به دفاع از دیدگاه ابن سینا پرداخته و ایراداتی به نظریه معرفت حضوری وارد کرده اند، مثل کار ابن سهلان ساوی در کتاب نهج التقدیس. سهروردی دستکم با آرای بغدادی و ساوی آشنا بوده است (و بعید است با آرای مسعودی آشنا نباشد هر چند شواهد تاریخی برای این موضوع در دست نیست و در کل اطلاعاتی که از زندگی مسعودی داریم خالی از ابهام و تناقض نیست).

به هر حال علیرغم چالش‌ها، نکته اصلی اینجاست که با اتخاذ ایده حضور برای تبیین شناخت رویکرد جدیدی به موضوع گشوده می‌شود که مسائل پیشین می‌بایست مطابق این رویکرد مورد تحلیل و واکاوی قرار گیرند. بدین طریق بصیرت‌های تازه‌ای از چیستی و چگونگی شناخت به دست می‌آید که در نظریه پیشین مغفول بودند. سهروردی این دیدگاه را هم در مورد ادراک حسی، به طور خاص ادراک بصری (۱۰۳) (سهروردی ۱۳۸۰، ص. ۱۰۰)، و هم در مورد معرفت به نفس (۱۱۵) (سهروردی ۱۳۸۰، ص. ۱۱۱) و هم در مورد تبیین علم الهی (۱۶۰-۱۶۱-۱۶۲) (سهروردی ۱۳۸۰، ص. ۱۵۰-۱۵۳) مفصلاً مورد بحث قرار

می‌دهد. بسط این موضوعات البته هدف این مقاله نیست و ما متمرکز به تبعات این دیدگاه در حوزه منطق و فلسفه منطق خواهیم بود. از این رو در بخش بعد به تحلیل مفاهیمی که مستقیماً به منطق مربوط می‌شوند، همچون صدق و اثبات، از دیدگاه نظریه مورد بحث خواهیم پرداخت.

رویکرد آگاهی محور و منطق

همانطور که اشاره کردیم در رویکرد آگاهی محور روش شناسی دارای محوریت ویژه است چرا که موضوع صرفاً بر سر ترسیم مجموعه‌ای از واقعیت‌ها نیست بلکه این است که آگاهی چگونه بدان واقعیات می‌رسد. این نحوه رسیدن در ادبیات سهروردی نهایتاً در ایده حضور و ذوق بیان می‌شود. حال اگر منطق در یک تعریف غیر دقیق اولیه با حرکت از مجهول به معلوم سر و کار داشته باشد می‌توان انتظار داشت که دیدگاه آگاهی محور ملاحظات ویژه‌ای در مورد ساختار و کارکرد منطق داشته باشد.

یکی از مهمترین مفاهیم منطق صدق است. دیدیم که در دیدگاهی صدق به مثابه مطابقت با واقع فهمیده می‌شود. اما از دیدگاه مورد بحث ما صدق نهایتاً باید ریشه در تجربه داشته باشد، از این رو مولفه‌های تجربه معرفت بخش به لحاظ مفهومی مقدم بر مفهوم صدق خواهند بود؛ به طور خاص شهود و اثبات در تحلیل نسبت به صدق اولویت خواهند داشت. از این مساله نتیجه می‌شود که نمی‌توان از صدق یک گزاره صحبت کرد بدون اینکه نحوه رسیدن به صدق آن مشخص باشد. این موضوع ملاحظات در مورد بعضی از قواعد منطق و همچنین بعضی از فرمهای گزاره‌ای در پی خواهد داشت. در ادامه به این موارد خواهیم پرداخت.

پیش از ورود به بحث‌های موردی، معرفی‌ای از منطق شهودگرا به عمل خواهیم آورد که منطقی است که در راستای رویکرد آگاهی محور شکل گرفته است. بررسی تطبیقی بین این منطق و آرای سهروردی بصیرت‌های مضمیر در دو دیدگاه را آشکارتر خواهد کرد به خصوص که منطق شهودگرا از یک ساختار صوری دقیق برخوردار است و توانایی صورت بندی صریح تری از برخی آرای سهروردی به دست می‌دهد. از سوی دیگر در نظر داشتن بصیرت‌های فلسفه اشراق در مورد منطق به تبیین مبانی فلسفی منطق شهودگرا یاری خواهد رساند.

معرفی منطق شهودگرا

منطق شهودگرا ریشه در آرای ریاضیدان هلندی براونر (۱۹۶۶-۱۸۸۱) و پروژه او در مبانی ریاضیات موسوم به شهودگرایی دارد. منطق شهودگرا در معدود آثار فارسی که در این زمینه منتشر شده است گاه منطق شهودی هم ترجمه شده است، اما در کنار اینکه "شهودگرایانه" ترجمه دقیقتری برای intuitionistic است، تا "شهودی" که برای intuitive مناسبتر است، باید توجه داشت که منظور بدواً



این نیست که اینجا نوعی از منطق خواهیم داشت که اصول و قواعد آن به طور سراسر شهودی اند. این نام از ارتباط با ریاضیات شهودگرا نشأت گرفته است و ریاضیات شهودگرا هم به خاطر آغاز از شهود محض چنین نامیده می‌شود.

ریاضیات شهودگرایانه مبتنی بر دو عمل شهودگرایی است. اولی التفات به شهود محض و خالی از محتوا است که همانا شهود گذر زمان است. نتیجه این التفات و تعمق "تجزیه یک لحظه زندگی به دو چیز جدا [ست] که یکی جای خود را به دیگری می‌دهد". بدین سان آگاهی به ایده دوئیت می‌رسد. این ایده شهود پایه‌ای ریاضیات است (فان آتن ۱۳۸۷، ص. ۲۸). عمل دوم امکان تولید هویت جدید به طور آزادانه بر مبنای هویت پیشین است. طبیعتاً اینجا اعداد طبیعی و توابع مختلف به ترتیب معرفی می‌شوند؛ اما ایده‌ای که ویژه ریاضیات شهودگراست مفهوم دنباله‌های انتخاب است که براونر معرفی می‌کند و برخی اثبات‌های خاص را بر اساس آن صورتبندی می‌کند. فاعل این اعمال را براونر ذهن آفریننده می‌خواند، که عنوانی دیگر است برای نفس خودآگاه، برای تأکید بر اینکه در اینجا از کارکردی روانشناختی سخن گفته نمی‌شود.

ریاضیات شهودگرا بخشی از ریاضیات کلاسیک را در بر ندارد. برای برخی بخش‌های دیگر هم در عین پذیرش نتایج، برهان‌های خاص خود را ارائه می‌کند. براونر (Brouwer: 2017) از اعتمادناپذیری قواعد منطق سخن می‌گوید. به طور خاص او کاربرد اصل طرد شق ثالث در ریاضیات را نقد می‌کند. مطابق این اصل برای هر گزاره دلخواه خود آن گزاره یا نفی آن صادق است. این مسئله برای اموری که از پیش متعین شده‌اند مشکلی ایجاد نمی‌کند اما برای فعالیت تعیین بخش آگاهی، آنجا که اعیان می‌بایست با ارجاع نهایی به حقایق پیشین و نهایتاً شهود اولیه معرفی شوند اطلاق صدق به طور پیشاپیش مشکل ساز خواهد بود.^۱ یکی از اصول مرتبط با اصل طرد شق ثالث قضیه زیر از منطق کلاسیک است:

$$\sim\sim P \rightarrow P$$

مطابق قضیه فوق دوبار نفی متوالی معادل ایجاب است. این قضیه هم به همان دلیل فوق از منظر شهودگرایی رد می‌شود. اگر حوزه منطق کلی است یعنی فقط شامل امور تعیین یافته نمی‌شود چگونه می‌توان دوبار نفی را جایگزین ایجاب کرد که بدواً بیانگر اثبات و تجربه یک پدیده است؟

شاگرد سابق براونر، هیتینگ در سال ۱۹۳۰ منطق شهودگرا را معرفی کرد با این قصد که منطقی

۱. برای بحثی پیرامون جنبه‌های فلسفی این اصل و نیز نقد شهودگرایانه به آن نک (شفیعی و مسگری ۱۳۹۷).

منطبق با دغدغه‌های شهودگرایانه و به نوعی اعتمادپذیر باشد. این منطق اصل طردشق ثالث و به تبع آن بخشی از منطق کلاسیک را کنار می‌گذارد. از مهمترین قضایای کنار گذاشته شده اصل حذف طرد مضاعف است که از اصل طردشق ثالث و اصل انفجار (اصلی که می‌گوید از تناقض هر چیزی نتیجه می‌شود) به دست می‌آید. هیتینگ اصل انفجار را می‌پذیرد اما برخی از شهودگرایان این اصل را نیز رد می‌کنند، گرچه که آنچه امروز منطق شهودگرا نامیده می‌شود همان منطقی است که هیتینگ معرفی کرده است. برای بحثی در مورد تاریخ شکل‌گیری منطق شهودگرا نگاه کنید به (van Atten: 2014). برای آشنایی تکنیکی اولیه و در عین حال جامع از منطق شهودگرا (Mints: 2000) مرجع مفیدی است. در زبان فارسی به غیر از کتاب (فان آتن: ۱۳۸۷) که شامل معرفی مفصل فلسفه شهودگرایی می‌شود، (نبوی و دیگران: ۱۳۹۱) و نیز بخش مربوطه در (فلاحی: ۱۳۸۵) شامل مطالب مفیدی در مورد انگیزه‌های فلسفی و منطقی منطق شهودگرا هستند.

گفتیم که شاخصه اصلی منطق شهودگرا در مقایسه با منطق کلاسیک کنار گذاشتن اصل موضوع طردشق ثالث است، و البته به تبع آن کنار گذاشته شدن بخش نامحدودی از قضایای منطق کلاسیک. در ابتدا برخی منطقدانان تصور کردند با کنار گذاشتن اصل طردشق ثالث، منطق شهودگرا به جای منطق دو ارزشی یک منطق چند ارزشی خواهد بود و تلاش کردند توابع ارزش مربوط به ادات‌های منطقی را برای منطق شهودگرا به دست آورند. اما گودل (Gödel: 1932) ثابت کرد که منطق شهودگرا نمی‌تواند یک دلالت‌شناسی متناهی-ارزشی داشته باشد. این مسئله یافتن دلالت‌شناسی مناسب برای منطق شهودگرا را به موضوعی جالب توجه برای ریاضیدانان و منطقدانان تبدیل کرد. امروزه چندین نظام سمانتیکی و تفسیر برای منطق شهودگرا ارائه شده است. مهمترین آنها بدین قرارند: جبر هیتینگ، منطق گفتگویی، تفسیر دیالکتیکای گودل، سمانتیک کریپکی^۱ و سمانتیک بث^۲. برخی از این نظام‌های برای اعمال در منطق‌های دیگر نیز بسط داده شدند.^۳

هر چند در بدو امر ممکن است به نظر آید کنار گذاشتن یک اصل تغییر چندان عمده‌ای نیست اما آشکار شد که این موضوع نتایج بسیار مهمی در پی دارد؛ نتایجی که اتفاقاً هم‌نوا با انگیزه اولیه برای کنار گذاشتن اصل طردشق ثالث هستند. در اینجا برخی از این نتایج را بر می‌شماریم:

۱. مقاله‌ای که کریپکی در آن دلالت‌شناسی خود را معرفی کرده است به فارسی ترجمه شده و همراه با برخی توضیحات مفید منتشر شده است: (بگلری ۱۳۹۷).

2. Beth

۳. برای آشنایی با برخی از این دلالت‌شناسی‌ها نک (شیرمحمدزاده ۱۳۹۹).



۱. منطق شهودگرا منطقی متناهی-ارزشی نیست و ادات‌های منطقی در آن نمی‌توانند به شکل تابع ارزشی بر روی مقادیر گسسته و متناهی تعریف شوند.
 ۲. چهار ادات اصلی منطق، بر خلاف منطق کلاسیک، قابل تعریف توسط یکدیگر نیستند. بنابراین معنای هر یک باید جداگانه تبیین شود.
 ۳. هیچ قضیه‌ای که ادات اصلی آن فصل باشد در منطق شهودگرا وجود ندارد مگر اینکه یکی از طرفین آن قضیه باشد. به عبارت دیگر نمی‌توان گفت الف یا ب درست است مگر اینکه پیشاپیش مشخص باشد کدام درست است.
 ۴. دیدگاه تابع ارزشی به معنی ادات‌های منطقی در واقع بسط نظریه شرایط صدقی معنی^۱ است که خود تعدیل و بسطی از نظریه تصویری معنی^۲ است. با رد اولی در منطق شهودگرا انگیزه و امکانات بیشتری برای روی آوردن به نظریات معنی دیگر فراهم می‌شود.
- نکته اول به خصوص مهم است چون نشان می‌دهد منطق شهودگرا مبتنی بر فرضی واقع‌گرایانه در مورد صدق و کذب گزاره‌های اتمی نیست. اینجا این توضیح لازم است که منظور از عدم ابتنا بر فرض واقع‌گرایی لزوماً انکار واقعیت صدق و کذب گزاره‌ها و قائل شدن به برساختی بودن صدق و کذب نیست. این البته می‌تواند یک قرائت باشد اما قرائت خنثی این است که، همانطور که برای فهم معنی یک گزاره لازم نیست به شرایط صدق یا کذب آن در واقعیت ارجاع دهیم و معنی داری یک گزاره مستلزم بالفعل یا صادق یا کاذب بودن آن در واقعیت نیست، فهم کارکرد یک ادات منطقی نیز که بر روی گزاره‌هایی اعمال می‌شود متوقف بر پیش کشیدن حالت‌های صدق یا کذب آن گزاره‌ها نیست. عدم اطلاق معنی تابع ارزشی (یا تابع صدقی^۳) به ادات‌های منطقی منطقدانان را به سمت معرفی تفسیر نظریه اثباتی^۴ از ادات‌های منطقی سوق داد. مطابق این تفسیر در یک استدلال منطقی وقتی ما از الف به ب می‌رسیم یعنی روشی داریم تا اثباتی را که از الف ممکن است داشته باشیم به اثباتی برای ب تبدیل کنیم. حال ادات‌های منطقی از روی نقشی که در این تبدیل دارند معنی‌دهی می‌شوند. به خاطر این اهمیت عمل اثبات مضمحل در ماهیت منطق شهودگرا و اهمیت عمل آگاهی در آن به جای ارجاع به

-
1. Truth conditional theory of meaning
 2. Picture theory of meaning
 3. Truth-functional
 4. Proof theoretical interpretation

روابط مصداقی، دامت^۱ گرایش مربوط به منطق شهودگرا را پادواقع‌گرایی^۲ می‌نامد. این اصطلاح می‌تواند مناسب باشد، با توجه به اینکه همانطور که گفتیم رویکرد آگاهی‌محور در مقابل واقع‌گرایی روش شناختی قرار می‌گیرد، مشروط بر اینکه توجه کنیم این گرایش هیچ استلزامی بر علیه واقع‌گرایی متافیزیکی ندارد. منظور از واقع‌گرایی روش شناختی ابتدای مولفه‌های معرفتی، همچون معنی، صدق، اثبات و... بر فرض خصوصیات و مفاهیم مربوط به امر واقع است. پادواقع‌گرایی این مولفه‌ها را بدون هیچ ارجاعی به وضع امور فرضی، به طور خاص آنچه در ادبیات معاصر مدل نامیده می‌شود، تعریف می‌کند. این دیدگاه به معنی انکار واقعیت نفس‌الامری در همه موارد نیست. از این رو پادواقع‌گرایی روش شناختی با واقع‌گرایی متافیزیکی منافاتی ندارد.

با این مقدمه در مورد منطق شهودگرا به تحلیل برخی اصول و قواعد فلسفه اشراق و تبیین آنها در موازنه با منطق شهودگرا می‌پردازیم.

نوآوری‌های سهروردی در حوزه قواعد عقلی

رویکرد ما در پژوهش حاضر، مهمتر از رجوع به آثار مشخصاً منطقی شیخ اشراق، تبیین روش فلسفی او و برجسته کردن برخی مولفه‌های معرفت‌شناسی او از جهت تاثیر احتمالی آنها بر منطق صوری است. از این رو فعلاً در این پژوهش حاضر به همه نوآوری‌ها و انتقادات سهروردی در رابطه با منطق سنتی نپرداختیم، کما اینکه در یک مقاله هم نمی‌توان از عهده این کار برآمد. آنچه در ادامه می‌آید برخی از آرای بنیادین و شاخص سهروردی است که تطبیق آنها با جنبه‌هایی از منطق شهودگرا موضوع بحث این مقاله در بخش‌های بعد خواهد بود.

علم حضوری

می‌دانیم که یکی از ایده‌های مهم سهروردی علم حضوری است. البته این ایده پیش از سهروردی نیز سابقه داشته و مهمتر از همه ابوالبرکات بغدادی درباره آن به تفصیل بحث کرده است. ریشه این نگاه را، همچنان که در مورد رویکرد آگاهی‌محور گفتیم، می‌توان به غزالی بازگرداند آنجا که از حضور بنیان‌های شناخت سخن می‌گوید که در اشراق نور الهی آشکار می‌شوند و حصول آنها محال است چون پیشاپیش حاضرند (غزالی، ۱۴۲۴، ص. ۳۴-۳۵)^۳ (غزالی، ۱۳۶۴، ص. ۴۸)^۱. بسط ایده علم حضوری این نتیجه

1. Dummett

2. Anti Realism

۳. "فان الاولیات لیست مطلوبه، فانها حاضره و الحاضر اذا طلب فقد" و در صفحه پیشین گفته است خود بعد از دو ماه شک به لطف نور خدا به ضروریات و اولیات رجوع کرده است [یعنی در پرتو اشراق الهی متوجه حضور بنیان‌های معرفتی شده است]: "ولم یکن ذلک بنظم"





مهم را خواهد داشت که علم اساساً از مقوله کیفیت نیست، یعنی نوعی کیف نفسانی نیست که در شناسنده منطبق شود، بلکه نوعی اضافه است یعنی رابطه‌ای است بین شناسا و امر مورد شناخت^۱. این دیدگاه نتایج مهمی در نحوه علم خداوند به جزئیات دارد که جزو مسائل مهم عصر بوده است که البته موضوع ما در این مقاله نیست. از منظر معرفت‌شناسی، علم حضوری امکان شناخت غیر مفهومی را پیش می‌کشد و نیز اینکه در اینجا بین شناخت امر محسوس و امر معقول انفکاک وجود ندارد و هر دو جنبه‌هایی از تجربه شناخت‌اند^۲.

ایده علم حضوری با تجربه شخصی و انضمامی و همچنین با بحث ذوق در هم تنیده است. هر چند این درهم تنیدگی ممکن است به تمامی قابل تحلیل نباشد ولی در عین حال نتایج چشمگیری دارد که همه مسائلی را که در نظریات پیشین مورد تحلیل قرار می‌گرفته پوشش می‌دهد و مورد بازبینی قرار می‌دهد. مثلاً کارآمد بودن این نظریه که جسم ترکیبی از صورت و ماده است از این منظر می‌تواند مورد بازبینی قرار گیرد و رد این نظریه توسط سهروردی (۷۲) (سهروردی ۱۳۸۰، ص. ۷۴) بی‌ارتباط با ایده علم حضوری نیست. نظریه فوق در ارتباط با نظریه علم به مثابه کیف نفسانی است، چرا که مطابق با آن جسم از هیولی، که نهایتاً بی‌شکل و ناشناختنی است، و صورت تشکیل شده؛ و در شناخت تصویری از آن صورت در نفس منتقش می‌گردد. در حالیکه می‌توان از منظر سهروردی گفت که اموری وجود دارد که انسان، در تجربه‌ی شناخت از آن، نه صورتی از آن بلکه خود آن را می‌شناسد و این امور شامل بدن و ادراکات حسی نیز می‌شود. از طرف دیگر وجود امر کاملاً نامعقول، بر مبنای دیدگاه آگاهی‌محور، رد می‌شود.

ملاحظات شهودگرایانه: در ریاضیات شهودگرا از شهود محض سخن گفته می‌شود که به نظر می‌آید با علم حضوری در فلسفه اشراق هم‌نوا باشد. اردشیر (2008) به تفصیل و دقت به تطبیق این دو

دلیل و ترتیب کلام، بل بنور قذفه الله تعالی فی الصدر و ذلک النور هو مفتاح اکثر المعارف".

۱. "بدان که عقول در یابنده همه دریافتی‌ها را یکسان و به یک منوال در نمی‌یابند. پاره‌ای از آن (دریافتی‌ها) چنان است که گویی نزد او حضور دارد همانند ضروریات ... بعضی از این معارف در همه حال بر عقل تطبیق نمی‌کنند [و منها ما لا یقارن العقل فی کل حال]، بلکه نیاز به انگیزش توجه و به شعله درآوردن چخماق اندیشه و آگاهی و دقت کامل دارد ... سخن حکمت آمیز عقل را آگاه می‌کند. هنگام تابش [اشراق] نور حکمت عقل از بینای بالقوه به بینای بالفعل تبدیل می‌گردد. بزرگترین حکمت‌ها حکمت کلام خدای تعالی است. ..."
۲. ابوالبرکات بغدادی تصریح می‌کند: "المعرفة والعلم عندنا صفتان اضافيتان لفقوسنا الى الأشياء التي نعرفها ونعلمها" (بغدادی ۱۳۷۳، ج ۳ ص ۲). ابن سهلان ساوی، در دفاع از دیدگاه ابن سینا، آرای ابوالبرکات را مورد نقد قرار می‌دهد (ساوی ۱۳۸۵، ۳۱-۷۰). برای گزارشی تحلیلی درباره دیدگاه ابوالبرکات و ایرادات ساوی بنگرید به (Griffel 2021, 59-69).
۳. این نکته را مسعودی، در ادامه تبیین علم به مثابه اضافه و در ارجاع همدلانه به ابوالبرکات، تبیین می‌کند (مسعودی ۲۰۱۵، ۲۱۵-۲۳۸).

پرداخته و تبعات مشترک آن‌ها را مورد تحلیل قرار داده است. در مورد منطق به طور خاص، همانطور که اردشیر در مقاله فوق بحث کرده است، علم حضوری متعلق قواعد منطقی نیست. این موضوع هماهنگ است با این دیدگاه براونر که شهود اولیه بی زبان است و در کل ریاضیات مستقل از منطق است. پروژه شهودگرایی براونر هم در برابر فرمالیسم هیلبرت قرار می‌گیرد و هم در برابر منطق‌گرایی فرگه-راسل. برای هر دو دیدگاه، هم فلسفه اشراق و هم شهودگرایی، منطق کاربرد مطلق ندارد و حوزه اطلاق محدود خود را دارد. برای سهروردی موضوع منطق حوزه علم حصولی است و همینطور مرتبه حکیمی که فقط طالب استدلال و منطق است پایین تر از حکیمی است که هم متوغل در تاله و ذوق است و هم مجتهد در بحث و منطق (۵) (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۲).

اعتبارات عقلی

در بخشی از حکمت الاشرق (بندهای ۵۶ تا ۷۱) (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۶۴-۷۴) سهروردی مفصلاً بحث می‌کند از اینکه مفاهیمی مثل وجود، وحدت، عدد، امکان، صفت ... مفاهیم ذهنی و اعتبار عقلی اند؛ یعنی به طور عینی جزئی از پدیده نیستند برخلاف مثلاً سیاهی، نرمی، بو و امثالهم. همچنین سهروردی تصریح می‌کند که مقولاتی که مشائیان می‌گویند از لحاظ مقوله بودن اعتبارات عقلی اند. در مورد تفسیر صحیح از مفهوم اعتبار عقلی اختلاف نظر وجود دارد، اما همانطور که یاری کائوکوتا در بحث مفصل خود در این زمینه با بررسی موردی نمونه جوهر نتیجه‌گیری می‌کند (Kaukua: 2020)، مناسب‌ترین فهم از اعتبارات عقلی آن است که در فلسفه مدرن مقولات استعلایی نامیده می‌شود. البته کائوکوتا به درستی به تفاوت نگاه کانت با سهروردی اشاره می‌کند، اما اگر امر استعلایی را به معنایی که هوسرل مطرح کرده بگیریم تفاوت بسیار کمتر می‌شود.^۱

در واقع تاکید سهروردی در اینجا بر معنای اصلی مقوله به مثابه مفاهیم پیشینی شناخت است که خود جزئی از امر عینی نیست، در برابر تلقی از مقوله به مثابه جنس الاجناس که نزد مشائیان رایج بود. اینکه در عین حال مقوله را اعتبار "عقلی" بدانیم تاکید بر فعالیت آگاهی در شناخت است و اینکه ذهن در پذیرش تصویری از عالم خارج منفعل محض نیست بلکه منطق بر اصول عقلانی پدیده‌ای را از وجهی خاص و به اعتباری خاص ملاحظه می‌کند.

اگر نظریه مقولات به مثابه اجناس عالی را کنار بگذاریم بسیاری از آموزه‌های دیگر دستخوش تغییر می‌شوند، از جمله آموزه مربوط به تعاریف. اگر جنس و فصل امری اعتباری باشند، ضرورتی ندارد اول

۱. در مورد هم‌نواپی فلسفه سهروردی با پدیده شناسی استعلایی بیشتر می‌توان سخن گفت اما اینجا وارد این بحث نخواهیم شد. برای بحثی در این زمینه نگاه کنید به (Louchakova-Schwartz 2025;2019).



جنس را بشناسیم و بعد نوع یا شخص را. سهروردی می‌گوید "اینکه گفته می‌شود رنگ را تعقل می‌کنیم سپس سیاهی را تعقل می‌کنیم ادعای بی دلیل است. بلکه کسی می‌تواند بگوید ما اول تعقل می‌کنیم که این سیاهی است سپس بر آن حکم می‌کنیم که رنگ و کیفیت است." (۶۹) (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۷۲). البته سهروردی بلافاصله اضافه می‌کند که این سخن صرفاً جدلی است چرا که جواب درست، از زبان سهروردی می‌توان گفت، این نیست که "سپس حکم می‌کنیم که رنگ است" بلکه در همان ادراک سیاهی آن را به مثابه رنگ ادراک می‌کنیم بی آنکه رنگ را بر خلاف سیاهی همچون امری عینی در نظر گرفته باشیم. پیشتر در بند ۶۴ سهروردی توضیح داده است که رنگ وجودی زائد بر سیاهی ندارد.

سهروردی در بندهای ۱۴ و ۱۵ (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۲۱-۱۹) نظریه مشائی تعریف ذوات را به نقد کشیده و رد می‌کند. برخی پژوهشگران (Walbridge 2000, 143) این موضع را حمل بر مخالفت با ذات‌گرایی کرده‌اند چنانکه گویی سهروردی به ذاتی برای پدیده‌ها قایل نباشد؛ اما تعبیر درست این است که سهروردی تقلیل ذات پدیده‌ها به جنس و فصل و ارجاع به یک مفصل بندی نهایی وجودی (از مقولات واقعی انگاشته شده) را درست نمی‌داند. این موضع سهروردی را می‌توان به مثابه تأکیدی بر شهود مستقیم دید (۷۰) (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۷۳) و همچنین اینکه تعریف قرار است به امور آشکاری که مجموعاً مختص شی اند ارجاع دهد (۱۵) (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۲۰).

ملاحظات شهودگرایانه: رد واقع‌گرایی در مورد مقولات در واقع رد مفصل بندی اونتولوژیک پیش و مستقل از تجربه است. این دیدگاه هماهنگ با گرایشی است که در اصطلاح دامت پادداع‌گرایی نامیده می‌شود. انگیزه دامت در روی آوردن به منطق شهودگرا و تتبعات فلسفی پیرامون آن مسئله معنی است. موضوع نظریه معنی البته موضوعی پردامنه است و پرداختن به آن از عهده این مقاله خارج است؛ اما دستکم می‌توان این ارتباط را دید که همانطور که در شهودگرایی نظریه تصویری^۱ و شرایط صدقی^۲ معنی کنار گذاشته می‌شود، در نظریه تعریف سهروردی نیز معنی صرفاً به تمایزات وجودی حواله نمی‌شود و این تجربه نفس شناساست که معنی بخش و مقوم تعریف است. این مساله اخیراً با بحث‌های دقیق حول آن که سهروردی مطرح کرده است می‌تواند به فهم صحیح‌تر انگیزه‌های پادداع‌گرایی روش شناختی معاصر کمک می‌کند.^۳

1. Picture theory of meaning

2. Truth conditional theory of meaning

۳. برای بحثی مفصل درباره ارتباط نظریه معنی و شهودگرایی نگاه کنید به (Shafiei 2018) و همچنین برای معرفی ای در زبان فارسی از دیدگاه‌های دامت بنگرید به (حسین خانی، ۱۳۸۹).

تعدیلات سهروردی در منطق صوری

همانطور که می‌دانیم سهروردی در بحث اشکال صوری قضیه و نظریه قیاس تعدیلات و نوآوری‌هایی را در مقایسه با منطق سنتی مطرح می‌کند، همچون بحث او در مورد جایگزینی قضایای سالبه با معدوله یا قضایای جزئی با کلی یا دیدگاهش درباره ضرورت بتاته. در عین حال، این آرای سهروردی، اگر به مثابه بدیلی بر منطق سنتی در نظر گرفته شوند، همانطور که در (فلاحی، ۱۳۸۹) نشان داده شده است، خالی از ایراد و حتی تناقض نخواهند بود. از سویی دیگر سهروردی پیش از طرح دیدگاه خود نسبت به منطق، متذکر می‌شود:

[منطق را] در اینجا به طور مختصر و تحت چند ضابطه کم شمار و پرفایده قرار دادیم، و همین برای زیرک و برای کسی که طالب اشراق است کافی است. و هر کس که به دنبال تفصیل است ... می‌تواند به کتب مفصل مراجعه کند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۱۳)

منظور از کتب مفصل در اینجا مشخصاً کتابهایی است که در منطق مشائی توسط خود سهروردی و یا دیگران تالیف شده‌اند. آیا از این سخن نتیجه نمی‌شود که سهروردی، در عین ملاحظاتی که نسبت به منطق سنتی دارد، در آنچه در پی می‌آورد در پی یک بازبینی ریشه‌ای نیست بلکه صرفاً در پی نوعی اختصار و تمرکز بر روابطی است که در فلسفه اشراق مفید و لازم‌اند؟ اگر سهروردی در پی ارائه بدیل برای قواعد منطق سنتی می‌بود، در آن صورت ارجاع دادن خواننده به آنچه در پی جایگزینی آن است وجهی نمی‌داشت. حال با توجه به مطالب فوق در مورد نسبت روش شناسی فلسفه اشراق با منطق می‌توان این حدس را مطرح کرد که تعدیلات مطرح شده توسط سهروردی نه در مورد خود ساختار منطق بلکه در مورد نحوه استفاده از آن در رویکرد اشراقی است.

در ادامه به تحلیل دو مورد از آرای سهروردی در مورد منطق در راستای تفسیر فوق می‌پردازیم و اینکه به چه معنا هر کدام از ملاحظات سهروردی منبعث از دیدگاه آگاهی محور او هستند. در این مسیر از بررسی تطبیقی با منطق شهودگرا بهره خواهیم برد.

تبدیل قضایای جزئی (بعضیه) به کلی (محیطه) یا فردی (شاخصه)

سهروردی در قسمتی از تتبعات منطقی خود این بحث را پیش می‌کشد که سور بعضی می‌بایست تبدیل به سور کلی شود و الا گزاره مهمل (یعنی غیر مسور) باقی می‌ماند (۱۷) (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۲۴). او می‌گوید گزاره‌ای مثل "بعضی الف فلان است" باید با مشخص کردن آن بعضی و نامگذاری برای آن تبدیل شود به "هر ج فلان است". همین مسئله در مورد گزاره‌های شرطی هم برقرار است.

در قضیه "گاهی چنین است که وقتی زید در دریا است، پس او غرق می‌شود" باید آن حالت مشخص شود و این قضیه تبدیل به محیطه [کلی] گردد و گفته شود: "هر گاه زید در دریا است و مرکبی در آن



نداشته باشد و شنا نکند، غرق می‌شود... شما هر گاه علوم را مورد بررسی قرار دهید، در آنها مطلوبی را نخواهید یافت که در مطلوب، حال بعضی چیز، به گونه مهمل، بدون آنکه آن بعض مشخص باشد، طلب گردد. (۱۷) (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۳۹)

در منطق جدید گزاره جزئی را گزاره وجودی می‌نامند. معنی سخن سهروردی این است که هر جا گزاره وجودی بیان می‌شود حتماً بدل از یک گزاره کلی است و برای مفید بودن باید همان گزاره کلی را ذکر کرد^۱. البته این به معنای این نیست که در نحو زبان صورت گزاره‌ای وجودی حذف شود بلکه منظور این است که در استدلال و طلب دانش گزاره وجودی نمی‌تواند مفید فایده باشد، و از این رو مطلوب است که نظریه قیاسی داشته باشیم که فقط مبتنی بر گزاره‌های کلی باشد.

ملاحظات شهودگرایانه: یکی از شاخصه‌های ریاضیات شهودگرا عدم پذیرش برهان وجودی است یعنی برهانی که نتیجه آن گزاره‌ای وجودی باشد، بلکه این ریاضیات در پی "برهان ساختی" است؛ برهانی که نه فقط وجود یک شی با یک خصوصیت مشخص را نشان دهد بلکه نشان دهد کدام شی یا اشیا چنین اند. به عبارتی طریقه ساخت آن اشیاء را (وقتی صحبت در مورد حیطه ریاضی است) نشان دهد. از طرف دیگر گزاره وجودی به نوعی نظیر گزاره‌ای با ادات فصل است همانطور که گزاره کلی با گزاره‌ای با ادات عطف قابل مقایسه است. همانطور که ابراز گزاره فصلی بی آنکه پیشاپیش مشخص باشد کدام طرف مد نظر است نمی‌تواند مورد قبول باشد (و اصل طردشقی ثالث نمونه‌ای ویژه از گزاره فصلی است) گزاره وجودی نیز بی آنکه مشخص باشد کدام فرد یا افراد مد نظر است معرفت افزا نخواهد بود.

موضوع ضرورت

یکی از مفاهیمی که سهروردی مطرح می‌کند بحث ضرورت بتاته است. سهروردی همانند مورد بالا استدلال می‌کند که ما در علوم به دنبال احکام ضروری هستیم چه محتوای این احکام و جوب باشد و چه امکان (۲۱). این بیان تفسیرهای مختلفی را موجب شده است. اگر رشته بحث‌های فوق را پی بگیریم می‌توان در این مورد هم این نتیجه را گرفت که سخن اینجا بر سر اعتبار و تعبیر است نه تبدیلات صوری. یعنی همانطور که ملاحظه سهروردی در مورد گزاره جزئی به معنای ارائه رابطه‌ای

۱. هر چند طبیعتاً ممکن است در مواردی گزاره جزئی بدل از گزاره فردی باشد اما سهروردی در مورد نحوه برگرداندن گزاره جزئی (بعضیه) به گزاره فردی (شاخصه) ساکت است و صرفاً در مورد برگرداندن گزاره بعضیه به گزاره کلی (محیطه) سخن می‌گوید؛ که البته دلیل ناگفته این مسئله آن است که تبدیل فوق اساساً بی فایده است چرا که "شاخصه‌ها در علوم طلب نمی‌شود" (سهروردی، ۱۳۸۰، ص. ۲۵).

صوری برای تبدیل جزئی به کلی نیست و همینطور به معنای حذف ادات جزئی از نحو منطق نیست، اینجا هم منظور ارائه یک نظام موجهاتی خاص نیست. بلکه منظور این است که صورت اصلی معرفت حکم کلی ضروری است.

ملاحظات شهودگرایانه: این مسئله می‌تواند یادآور تعبیر گودل از منطق شهودگرا باشد که مبتنی بر ترجمه آن به منطق موجهاتی S4 است (Gödel: 1933). در این تعبیر هر گزاره بیان شده، از دید منطق شهودگرا، همچون گزاره ضروری، از دید منطق کلاسیک، فهمیده می‌شود و گزاره منفی همچون امتناع، و چون در منطق موجهاتی کلاسیک این طور نیست که هر گزاره‌ای یا ضروری باشد یا ممتنع، اصل طرد شق ثالث در ترجمه مزبور برقرار نخواهد بود. البته طبیعتاً این تمام جزئیات تعبیر گودل نیست و اینجا فقط ایده اصلی را ذکر کردیم. البته گودل در مقاله اصلی خود از ضرورت صحبت نمی‌کند بلکه از اثبات پذیری، اما روابطی که به کار می‌برد منطبق با منطق موجهاتی S4 است. به هر حال ایده فوق تبدیل منطق شهودگرا به منطق موجهاتی نیست بلکه منظور این است که یک تعبیر از منطق شهودگرا می‌توان این باشد که ضرورت یا اثبات پذیری را منطوقی در حکم بدانیم. اینکه شهودگرایی ایجاب را در معنای اثبات پذیری یا ضرورت می‌گیرد، حتی بدون ورود به بحث تکنیکی گودل، تبیین معقولی به نظر می‌رسد همانطور که در (فلاحی: ۱۳۸۵) توضیح داده شده است. با این همه این نکته به این معنا نیست که منطق شهودگرا در سطح صوری یک منطق موجهاتی است یا اینکه اضافه کردن عملگر ضرورت به زبان منطق شهودگرا حشو خواهد بود. این تمایز سطح زبان صوری و نحو از یک سو و سطح سمانتیک و تعبیر از سوی دیگر از دستاوردهای منطق جدید است و طبیعتاً در زمان سهروردی در دسترس نبود. از این رو چه بسا که منظور سهروردی از حکم بتاتاً تأکیدی هنجاری بر اثبات پذیری حکم باشد که متعلق به سطح تعبیر است و نه نکته‌ای در مورد استدلال صوری.

نتیجه‌گیری

با پژوهش در روش شناسی خاص اشراقی سهروردی مولفه‌های اصلی منطق مبنایی فلسفه سهروردی تبیین شده‌اند، مولفه‌هایی که فارغ از اینکه به صراحت توسط خود وی به مثابه منطق صوری و همچون تعدیل یا بازبینی‌ای در منطق ارسطو ارائه شده باشد یا نه مشخصه نوآورانه فلسفه اشراقی وی هستند و اصولاً در حوزه مطالعات منطقی می‌توانند دارای اهمیت و تاثیر باشند. با نگاهی دقیق به این مولفه‌ها می‌توان شباهت‌های اصولی با منطق شهودگرا برقرار کرد. این مسئله به درک بهتر پیوستگی آرای سهروردی و از سوی دیگر به فهم بنیان‌های فلسفی منطق شهودگرا کمک خواهد کرد.



سیاسگزاری

این مقاله حاصل طرحی پژوهشی است که با حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و دانشگاه شهید بهشتی انجام شده است. نویسنده مراتب سپاس صمیمانه خود را از استادان و همکارانی که با نظرات و نکات انتقادی شان به پیشبرد این پژوهش یاری رساندند به ویژه دکتر نصرالله حکمت و همچنین دکتر اسدالله فلاحی، که نسخه ماقبل نهایی مقاله را با دقت مطالعه کرده و نکات راهگشایی را مطرح کردند، ابراز می‌دارد.

منابع

- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، المعبر، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- بگلری، برزویه، ۱۳۹۷. تحلیل دلالت شناسانه منطق شهودی (نوشته سول کریپکی). منطق پژوهی، سال نهم شماره ۱، ۵۳-۹۳.
- حسین خانی، علی. (۱۳۸۹). واکاوی ضد واقع گرایی و رهیافت تحقیق گرایانه مایکل دامت. متافیزیک. ۶۳-۷۸، ۲(۷).
- ساوی، زین الدین ابن سهلان، ۱۳۸۵. نهج التقدیس و اسنله و اجوبه، تصحیح حسن مراغی، تهران: انتشارات شمس تبریزی.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰. حکمة الإشرق. در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲) تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۸. حکمة الإشرق. ترجمه فتحعلی اکبری. تهران: نشر علم.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۸۸ ب). التلویحات اللوحیه و العرشیه، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شفیعی، محمد. (۱۴۰۲). مبانی گفتگویی منطق نزد افضل الدین کاشانی، جاویدان خرد، شماره ۴۴. ۱۳۱-۱۵۵.
- شفیعی، محمد و علی اکبر مسگری، احمد. (۱۳۹۷). آیا اصل طرد شق ثالث یک شرط سلبی برای حقیقت است؟ فلسفه. ۷۹-۹۶، ۱(۱۶).
- شفیعی، محمد و علی اکبر مسگری، احمد. (۱۳۹۸). حکم، گزاره و جمله-نشانه از کانت تا هوسرل. شناخت، ۱۵۷-۱۲۹، ۱(۱۲).
- شیرمحمدزاده ملکی، فاطمه، ۱۳۹۹. معرفی معناشناسی‌های مختلف برای منطق شهودی. منطق پژوهی، سال یازدهم شماره ۱، ۱۳۳-۱۵۰.
- عظیمی، مهدی. ۱۳۹۸. منطق و معرفت در اندیشه سهروردی، شرح منطق حکمت الاشراق. تهران: موسسه حکمت و فلسفه.
- الغزالی، ۱۴۲۴ ه. ق. المنقذ من الضلال، بیروت: المكتبة العصرية.
- غزالی، ۱۳۶۴، مشکات الانوار، ترجمه صادق آینه وند، تهران: امیر کبیر.
- ضیائی، حسین، ۱۳۸۴. معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی. ترجمه سیمین نوربخش. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- فان آتن، مارک، ۱۳۸۷. فلسفه براوتر. ترجمه محمد اردشیر. نشر هرمس.
- فلاحی، اسدالله. (۱۳۸۵). تکررگرایی در منطق. دو فصلنامه علمی هستی و شناخت، ۹۱-۱۱۰.
- فلاحی، اسدالله. (۱۳۸۹). نظریه «ایجاب بتی» نزد سهروردی، دلیل‌ها و پیامدهای آن. جاویدان خرد. ۴۹-۷۲، ۷(۱۶).
- مبلغ، زهرا. ۱۳۹۸. ساختار منطقی فلسفه‌های اشراق. تهران: هرمس.
- مسعودی، شرف الدین. ۲۰۱۵، المباحث و الشکوک، در Shihadeh, Ayman, 2015, Doubts on Avicenna, Brill. pp. 195-288.



نبوی، لطف‌الله، حجتی، سید محمدعلی و علایی نژاد، حمید. (۱۳۹۱). مبانی فلسفی منطق شهودی، متافیزیک. ۴(۱۴)، ۵۱-۶۴.

- Aminrazavi, Mehdi, 2013 [1997], *Suhrawardi and the School of Illumination*, New York: Routledge.
- , 2004, "The Status of Suhrawardi Studies in the West," *Journal of Religious Thought: A Quarterly of Shiraz University*, 1(1): 3-17
- , 2003, "How Ibn Sinian is Suhrawardi's Theory of Knowledge?" *Philosophy East and West*, 53(2): 203-14.
- Ardeshir M. 2008, Brouwer's notion of intuition and theory of knowledge by presence. In: van Atten M., Boldini P., Bourdeau M., Heinzmann G. (eds) *One Hundred Years of Intuitionism (1907-2007)*. Birkhäuser Basel.
- Brouwer, L.E.J. (2017) Unreliability of the logical principles. Translation and introduction by M. van Atten and G. Sundholm. *History and Philosophy of Logic*, 38(1): 24-47.
- Corbin, Henry, 1971, *Sohrwardi et les Platoniciens de Perse*, Paris: Gallimard [vol. 2 of Henry Corbin, (1971-72), *En Islam iranien*, 4 vols, Paris: Gallimard]
- Dummett, M. 1991, *The Logical Basis of Metaphysics*. London, Duckworth.
- 2000, *Elements of Intuitionism*. Oxford University Press.
- Gödel, K. 1932, Zum intuitionistischen Aussagenkalkül. *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien*, 69:65-66, 1932. Also, with English translation, in (Gödel, 1986, pp. 222-225)
- , 1933, "Eine Interpretation des intuitionistischen Aussagenkalküls", *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums*, 4: 39-40. Also, with English translation, in Gödel 1986: 300-303.
- 1986, *Collected Works I: Publications 1929-1936*. Oxford University Press, Oxford.
- Griffel, Frank 2021. *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*. New York: Oxford University Press
- Heyting, A. 1930, Sur la logique intuitionniste. *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Sciences*, 16:957-963.
- Kaukua, Jari (2020). I'tibārī Concepts in Suhrawardī: The Case of Substance. *Oriens: Journal of Philosophy, Theology and Science in Islamic Societies*, 48 (1-2), 40-66.
- Kaukua, Jari, 2013, "Suhrawardi's Knowledge as Presence in Context," in Sylvia Akar, Jaakko Hämeen-Anttila and Inka Nokso-Koivisto (eds), *Travelling through Time*, Helsinki: Finnish Oriental Society, 309-324.
- , 2011, "I in the Light of God: Selfhood and Self-Awareness in Suhrawardi's Hikmat al-ishraq," *The Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, Peter Adamson (ed.), London: Warburg Institute, Turin: Nino Aragno Editore, 141-157.
- Louchakova-Schwartz, Olga, 2015. A Phenomenological Approach to Illuminationist Philosophy: Suhrawardī's Nūr Mujarrad and Husserl's Reduction. *Philosophy East and West*. 65 (4):1052-1081.
- Louchakova-Schwartz, Olga, 2019. The Way into Transcendental Philosophy from the Argument in Suhrawardī's Philosophy of Illumination. *Open Theology*, vol. 5, no. 1, pp. 278-298.
- Mints, G. 2000 *A Short Introduction to Intuitionistic Logic*, New York: Kluwer Academic Publishers.
- Nasr, Seyyed Hossein 1963. 'Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl'. 372-398 in M.M. Sharif



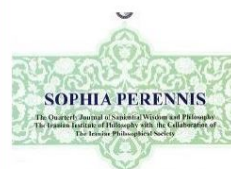
- (ed.), *A History of Muslim Philosophy with Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, vol. 1 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz).
- Nasr, Seyyed Hossein 1964. *Three Muslim Sages: Avicenna—Suhrawardī—Ibn 'Arabī*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Shafiei, M. 2018 *Meaning and Intentionality; A Dialogical Approach*, London: College Publications.
- Suhrawardi, 1999, *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-Ishraq*, with English trans., notes, commentary and intro. John Walbridge and Hossein Ziai, Provo, UT: Brigham Young University Press.
- van Atten, M. 2014, The development of intuitionistic logic. In E. Zalta, editor, *The Stanford encyclopedia of philosophy*.
- Ziai, Hossein, 1990, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishraq*, Atlanta, GA: Scholars Press.



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

Is Logical Contextualism a Serious Challenge for Logical Monism?

Research Article



Hamid, Alaeinejad 

Assistant professor of logic, Department of Logic, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (alaeinejad@irip.ac.ir)

ABSTRACT

According to logical contextualism, there is more than one correct logic, each appropriately evaluating the validity of arguments within its own context of application. Contextualists maintain that this framework successfully responds to two central challenges facing many versions of logical pluralism. The first is the collapse argument, which holds that once the normativity of logic is acknowledged, pluralism ultimately collapses into monism. The second is the meaning-variance objection, according to which pluralism commits us to differences in the meanings of logical constants across systems, thereby reducing substantive disagreements between logics to merely verbal disputes. In this paper, while granting the contextualist replies to these two objections, we argue that logical contextualism is not a serious challenge for logical monism. To establish this claim, we introduce a distinction between local and global monism. We contend that contextualism cannot coherently maintain that more than one logic is correct within a single context, and thus it is incompatible with the denial of local monism. Nor can it successfully reject global monism by arguing that there is either no uniquely correct logic, or more than one correct logic, governing the logical consequence relation as such. In addition, we identify further theoretical difficulties that cast doubt on the viability of logical contextualism as an adequate version of logical pluralism.

Keywords: logical contextualism; logical pluralism; collapse argument; meaning-variance problem; correct logic; logical monism.

Received: 2025/12/21 - Received in revised form: 2026/01/18- Accepted: 2026/02/17- Published online: 2026/02/25

Alaeinejad, Hamid (2026). Is Logical Contextualism a Serious Challenge for Logical Monism?, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 55-80.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.576805.1878>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

1. Introduction

The proliferation of non-classical logical systems in the twentieth century gave rise to a fundamental philosophical question: which logic is correct? Logical pluralism answers that there is more than one correct logic—distinct systems may diverge in their assessments of validity, yet each may be correct. Among the various forms of pluralism, logical contextualism has emerged as a promising candidate. According to contextualism, the correctness of a logical system depends on the context in which it is employed; validity is not absolute but context-relative. Contextualists maintain that this approach enables them to respond to two major objections facing pluralism: the collapse argument and the meaning-variance objection.

This paper argues that even if contextualism successfully addresses these two challenges, it nevertheless fails to qualify as a genuinely viable form of logical pluralism. By distinguishing between local and global monism, we show that contextualism neither refutes local monism nor poses a substantive challenge to global monism.

2. Logical Contextualism

Traditionally, logic has been regarded as topic-neutral and global: the standards of valid inference are independent of subject matter or context. In contrast, logical contextualism maintains that a given argument may be valid in one context and invalid in another. Consequently, the correctness of a logical system depends on the context of application. This view has been developed in different forms by philosophers such as Stewart Shapiro and Colin Caret.

On Caret's formulation, validity contains a parameter for a deductive standard determined by context. Each context fixes its own inferential standard, and the extension of the concept of validity varies accordingly. Contextualism can be understood either indexically (the content of "valid" shifts across contexts) or non-indexically (the content remains fixed, but its extension varies). However, as Shapiro argues, if logical constants retain a stable meaning while extensions vary, contextualism must treat "validity" itself as indexical.

Contextualism is often associated with domain-specific pluralism or localism, according to which different domains—mathematics, physics, everyday reasoning—may require different logics.

3. The Collapse Argument

The collapse argument was originally raised against the influential pluralism of Beall and Restall. Their pluralism accepts multiple correct logics, each satisfying three admissibility conditions: necessity, normativity, and formality. Adopting a generalized Tarskian account of logical consequence, they argue that different legitimate precisifications of "cases" yield different correct consequence relations.

Critics such as Graham Priest contend that the normativity of logic undermines pluralism. If a logic is normative—if one must accept its consequences upon accepting its premises—then in situations of conflict one must defer to the strongest logic. Since classical logic validates all inferences validated by intuitionistic or relevant logic, its normativity effectively overrides the others, collapsing pluralism into monism.

Contextualism proposes a solution: normativity itself is context-relative. The obligation to accept a conclusion arises only within the context governed by a particular inferential standard. Once normativity is relativized, the collapse is



avoided, since no single logic imposes universal normative force across contexts.

4. The Meaning-Variance Objection

The meaning-variance objection claims that pluralism entails that logical constants have different meanings in different logical systems. Drawing on ideas associated with Quine, critics argue that if the meanings of logical constants vary, disagreements between logics reduce to merely verbal disputes.

Contextualists respond by distinguishing between meaning and extension. Logical constants retain stable meanings, but their inferential behavior depends on contextual parameters. On this view, differences between classical and intuitionistic negation, for example, arise not from semantic ambiguity but from differing contextual standards. Thus, contextualism attempts to preserve genuine disagreement while avoiding semantic relativism.

5. Assessment of Contextualism

5.1 Three Senses of “Correct Logic”

To assess whether contextualism constitutes an acceptable pluralism, the notion of a “correct logic” must be clarified. We can distinguish three senses of logic:

1 .Pure logic: a formal system $\langle L, \models \rangle$. Correctness here is purely structural (e.g., consistency, non-triviality). Pluralism at this level is trivial and philosophically uninteresting.

2 .Applied logic: a deductive theory intended to model reasoning in a specific domain. Here, correctness is relative to the domain modeled. Local monism states that for each domain there is exactly one correct logic; pluralism would require more than one correct logic within the same domain.

3 .A theory of logical consequence itself: logic as an account of extra-systematic or absolute validity. Global monism claims that there is exactly one correct theory of logical consequence.

5.2 Contextualism and Monism

This tripartite distinction reveals that debates between monism and pluralism often equivocate between different senses of correctness.

Against local monism, contextualism would need to show that more than one logic is correct within a single context. Yet no existing formulation of contextualism makes such a claim. By definition, each context determines a unique inferential standard. Even when assessment-sensitivity is invoked, a shift in standards entails a shift in context. Thus, contextualism is compatible with local monism.

Against global monism, contextualism would need to claim either that multiple theories correctly capture logical consequence itself or that none does. But contextualism does neither. It denies that there is a single context-independent standard, yet this does not exclude the possibility of a globally correct theory of consequence in the absolute sense. Since contextual correctness is context-indexed, it does not compete with global correctness understood univocally.

Therefore, contextualism neither refutes local monism nor contradicts global monism. It operates at a different level of analysis, rendering its apparent pluralism weaker than advertised.

5.3 Further Difficulties

Additional challenges confront contextualism: the problem of mixed domains, the charge of ad hoc maneuvering, the indeterminacy of context individuation, and the lack of explanation regarding how contexts determine logical standards. While none of these objections is decisive on its own, together they underscore



the theoretical incompleteness of contextualism.

6. Conclusion

Logical contextualism offers an elegant strategy for avoiding the collapse argument and the meaning-variance objection. By relativizing normativity and distinguishing meaning from contextual parameters, it appears to secure a defensible pluralist position. However, once the notion of “correct logic” is carefully disambiguated, contextualism fails to provide a substantive alternative to either local or global monism. In this respect, logical contextualism falls short of being a serious challenge for logical monism.

References

- Antonsen, P. F. (2025). "Logical contextualism". *Inquiry*, 68(2), 854–873. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2022.2075917>
- Benito-Monsalvo, C., Martínez-Fernández, J. (2024). "A localist solution to the problem of mixed inferences by juxtaposition". *Synthese*, Vol. 204, no. 34. <https://doi.org/10.1007/s11229-024-04690-0>.
- Caret, Colin R., (2017), "the Collapse of Logical Pluralism has been Greatly Exaggerated", *Erkenntnis*, 82 (4): 739-760, DOI 10.1007/s10670-016-9841-7.
- Caret, Colin R., (2021), "Why Logical Pluralism?", *Synthese*, 198(S20): 4947–4968. doi:10.1007/s11229-019-02132-w
- Caret, Colin R., (2025), *Logical Pluralism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Keefe, Rosanna, (2018), "Pluralisms: Logic, Truth and Domain-Specificity", in *Pluralisms in Truth and Logic*, Edited by J. Wyatt, N. J. L. L. Pedersen and N. Kellen, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Kouri Kissel, T. (2018). "Logical Pluralism from a Pragmatic Perspective". *Australasian Journal of Philosophy*, 96(3), 578–591: <https://doi.org/10.1080/00048402.2017.1399151>
- Kouri Kissel, T. (2021). "Metalinguistic negotiation and logical pluralism", *Synthese* 198 (Suppl 20), 4801–4812. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02264-z>
- Stein, Erik, (2023), *Logical Pluralism and Logical Consequence*, Cambridge: Cambridge University Press.



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

آیا زمینه‌گرایی منطقی چالشی جدی برای وحدت‌گرایی منطقی است؟

حمید علایی نژاد ^{ID}

استادیار منطق، گروه منطق، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.

علمی - پژوهشی



چکیده

چکیده بر اساس زمینه‌گرایی منطقی، بیش از یک منطق درست وجود دارد که هر یک در زمینه خاص خود اعتبار استدلال‌ها را به درستی ارزیابی می‌کند. زمینه‌گرایان مدعی اند که این رویکرد می‌تواند به دو چالش اساسی پیش‌روی بسیاری از انواع کثرت‌گرایی منطقی پاسخ دهد: نخست، استدلال فروپاشی که بر اساس آن پذیرش هنجارمندی منطق، کثرت‌گرایی را به وحدت‌گرایی فرو می‌کاهد؛ و دوم، اشکال تغایر معنایی که مطابق آن، کثرت‌گرایی منطقی مستلزم پذیرش تفاوت در معنای ادوات منطقی در نظام‌های گوناگون و در نتیجه فروکاستن اختلاف میان آن‌ها به نزاعی لفظی است. در این مقاله، با پذیرش پاسخ زمینه‌گرایی به این دو اشکال، می‌کوشیم نشان دهیم که زمینه‌گرایی منطقی همچنان نمی‌تواند چالشی جدی برای وحدت‌گرایی منطقی به‌شمار آید. بدین منظور، با تفکیک میان وحدت‌گرایی موضعی و وحدت‌گرایی فراگیر، استدلال می‌کنیم که زمینه‌گرایی نه می‌تواند مدعی وجود بیش از یک منطق درست در یک زمینه واحد باشد و بدین ترتیب مدعای وحدت‌گرایی موضعی را نقض کند؛ و نه قادر است با ادعای نبود منطق درست یا وجود بیش از یک منطق درست برای رابطه پیامد منطقی، وحدت‌گرایی فراگیر را ابطال نماید. افزون بر این، ملاحظات انتقادی دیگری نیز وجود دارد که پذیرش زمینه‌گرایی منطقی را به‌عنوان صورتی موجه از کثرت‌گرایی منطقی با دشواری مواجه می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: زمینه‌گرایی منطقی؛ وحدت‌گرایی منطقی؛ کثرت‌گرایی منطقی؛ استدلال فروپاشی؛ اشکال تغایر معنایی؛ منطق درست.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ علایی نژاد، حمید؛ (۱۴۰۴) آیا زمینه‌گرایی منطقی چالشی جدی برای وحدت‌گرایی منطقی است؟، جاویدان خرد،

۴۷ (۱)، ۵۵ - ۸۰.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.576805.1878>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons tribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

با معرفی نظام‌های مختلف منطق در قرن بیستم، این سؤال مطرح شد که کدامیک از این نظام‌های منطق درست است؛ به عبارت دیگر کدام نظام منطق ارزیابی درستی از اعتبار استدلال‌ها ارائه می‌دهد؟! بر اساس کثرت‌گرایی منطقی (logical pluralism) حداقل دو نظام درست منطق وجود دارد؛ به این معنی که اگرچه در برخی از موارد ارزیابی نظام‌های مختلف منطق از اعتبار یک استدلال متفاوت است، همگی درست هستند.^۱ تا کنون انواع مختلفی از کثرت‌گرایی معرفی شده‌اند که برای مثال می‌توان به این موارد اشاره نمود:^۲

۱ - **کثرت‌گرایی کارنپ:** از نظر کارنپ (Camap: 1937) بسته به زبانی که انتخاب می‌کنیم، قواعد استنتاج نیز متفاوت خواهند بود. منطق‌های مختلف دارای زبان‌های مختلف و قواعد استنتاج مخصوص به خود هستند و می‌توانند اعتبار استدلال‌ها را به شیوه‌های متفاوتی ارزیابی نمایند. از نظر کارنپ ارزیابی تمامی این نظام‌های منطق از اعتبار استدلال‌ها بسته به قواعد استنتاجی که در آن زبان مشخص شده درست است.^۳

۲ - **کثرت‌گرایی داکاستا:** از نظر داکاستا (da Costa: 1997) هویاتی که در موردشان استدلال می‌شود دارای ویژگی‌هایی متفاوت از یکدیگر هستند که در اعتبار استدلال مؤثر است. از این رو برای ارزیابی استدلال‌ها در مورد هویات مختلف، به منطق‌های مختلفی نیاز است. بنابراین بیش از یک منطق داریم که بسته به چگونگی ارزیابی استدلال‌های مربوط به خود، همگی می‌توانند درست باشند.

۳ - **کثرت‌گرایی بیل و رستال:** بر اساس آموزه عمومی تارسکی در تحلیل پیامد منطقی (GTT)^۴ یک استدلال معتبر است اگر و تنها اگر در هر حالتی (case) که همه مقدماتش صادق باشند، نتیجه نیز صادق باشد. بیل و رستال (Beall & Restall: 2006) با قبول آموزه عمومی تارسکی و در نظر گرفتن محدودیت‌هایی برای «حالت» در این آموزه، نشان می‌دهند که هر سه منطق کلاسیک، شهودی و ربط درست هستند. از نظر بیل و رستال معنای دقیق «اعتبار» تابعی است از محدودیت‌ها و شروطی که

۱. در مقاله حاضر منظور از «زمینه‌گرایی»، «کثرت‌گرایی» و «وحدت‌گرایی» هنگامی که به تنهایی به کار می‌روند، به ترتیب همان زمینه‌گرایی منطقی، کثرت‌گرایی منطقی و وحدت‌گرایی منطقی است.

۲. برای مشاهده انواع کثرت‌گرایی و شرح آن‌ها به عنوان مثال به (علایی نژاد، حاج حسینی ۱۳۹۸ الف)، (علایی نژاد، حاج حسینی ۱۳۹۸ ب) و (Russell, Black-Turner: 2023) مراجعه نمایید.

۳. خود کارنپ از عنوان کثرت‌گرایی منطقی به صراحت استفاده نمی‌کند. این عنوان توسط منطق دانان و شارحان آثار او به او نسبت داده می‌شود. به عنوان مثال ببینید: (Restall 2002).

۴. GTT مخفف General Tarski Thesis است.



برای تفسیر عبارت «حالت» در GTT وضع می‌شود. از آنجا که می‌توان چندین تفسیر معقول و موجه برای مفهوم «حالت» ارائه داد، چندین معنای متمایز برای «اعتبار» نیز وجود دارد؛ و در نتیجه بیش از یک منطق درست در اختیار داریم.^۱

۴- **کثرت‌گرایی منطقی به عنوان مدل:** نوع دیگری از کثرت‌گرایی توسط شپیر و معرفی شده است که از آن با عنوان «کثرت‌گرایی منطقی به عنوان مدل» یاد می‌شود. از نظر شپیر و یک زبان صوری در واقع یک مدل ریاضی از زبان طبیعی است. هر زبان صوری ویژگی‌های مشخصی از زبان طبیعی را نمایش داده و برخی دیگر را نادیده می‌گیرد. این که در یک مدل به کدام یک از ویژگی‌ها توجه شود و کدام یک در نظر گرفته نشوند، بستگی به هدف ما از تهیه آن مدل دارد (Shapiro 2014, p. 46-7). با این رویکرد می‌توان ادعا نمود که منطق‌های مختلف در واقع مدل‌هایی مختلف هستند که بر حسب مجموعه‌ای از عوامل، از جمله هدف ما از به‌کارگیری منطق، متفاوت از یکدیگر خواهند بود و بیش از یک مورد آن می‌تواند درست باشد.

۵- **کثرت‌گرایی غایت‌محور:** بر اساس نگاه بلک‌ترنر و راسل (Blake-Turner, Russell 2018) منطق هنجارمند نبوده و الزام قبول نتیجه یک استدلال معتبر، ناشی از قبول اهدافی معرفت‌شناختی مشخصی است. این اهداف، به عنوان مثال، می‌توانند صدق، ربط (relevance) و برهان‌پذیری (demonstrability) باشند. از نظر بلک‌ترنر و راسل بر اساس این که هدف معرفتی ما کدامیک از این سه مورد باشد، به ترتیب یکی از منطق‌های کلاسیک، ربط و شهودی کارا و به این معنی درست خواهد بود. در واقع منطق‌های مختلفی بسته به هدف‌های مختلف معرفتی ما درست هستند.

مقاله حاضر به یکی دیگر از انواع کثرت‌گرایی، یعنی زمینه‌گرایی منطقی (logical contextualism)، اختصاص دارد. بر اساس زمینه‌گرایی، درستی یک نظام از منطق به زمینه‌ای وابسته است که در آن به کار گرفته می‌شود؛ به این معنی که درستی ارزیابی یک منطق از اعتبار استدلال‌ها به زمینه کاربرد آن منطق وابسته است (Caret 2017, p. 753).

حداقل دو انگیزه برای قبول ارجحیت زمینه‌گرایی بر دیگر انواع کثرت‌گرایی وجود دارد: یکی پاسخ به اشکالی است موسوم به «استدلال فروپاشی» (collapse argument) که بر اساس آن قبول کثرت‌گرایی و هنجارمندی منطق منجر به فروپاشی آن به وحدت‌گرایی منطقی می‌شود (Priest 2006, p. ۱).

۱. تفصیل این دیدگاه در بخش ۳ آمده است.

203؛ دیگری پاسخ به اشکال «تغایر معنایی» (meaning-variance) است. بر اساس این اشکال پذیرش کثرت‌گرایی مستلزم پذیرش تفاوت معنایی ادوات منطقی در نظام‌های مختلف، و در نتیجه پذیرش وجود ابهام در معنای این ادوات، خواهد بود. در نتیجه چنین امری تقابل میان نظام‌های مختلف منطقی به دعوی لفظی فرو کاسته می‌شود (Griffiths 2013, §4). تقریر اولیه هر دوی این اشکالات علیه کثرت‌گرایی بیل و رستال (Beall, Restall: 2006) ارائه شده‌اند؛ با این حال دامنه تأثیر آن‌ها محدود به این دیدگاه نیست و در مورد سایر انواع کثرت‌گرایی نیز قابل طرح هستند. از این رو ادعای زمینه‌گرایی مبنی بر پاسخی قابل قبول به این دو اشکال، به فرض توفیق، بسیار حائز اهمیت است و وجاهت معرفت‌شناختی پذیرش آن را نسبت به سایر دیدگاه‌های کثرت‌گرایانه افزایش می‌دهد.

هدف این مقاله بررسی این مطلب است که آیا با فرض قبول پاسخ زمینه‌گرایی به اشکالات اخیر، می‌توان زمینه‌گرایی را چالشی جدی علیه وحدت‌گرایی و نوعی قابل قبول از کثرت‌گرایی به شمار آورد یا خیر. برای این منظور ابتدا در بخش ۲ مدعای زمینه‌گرایی با استفاده از تقریرهای موجود از آن طرح می‌شود. پس از آن در بخش ۳ و ۴ به ترتیب به اشکال‌های فروپاشی و تغایر معنایی پرداخته و پاسخ زمینه‌گرایی به آن‌ها بیان می‌شود. سپس در بخش ۵ با تفکیک میان معانی مختلف از وحدت‌گرایی و طرح برخی اشکالات دیگر در مورد زمینه‌گرایی، به ارزیابی زمینه‌گرایی منطقی پرداخته می‌شود. بخش انتهایی مقاله نیز به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی اختصاص دارد.

۱. زمینه‌گرایی منطقی

۱.۱. تقریر مدعای زمینه‌گرایی

بر طبق نگاه معمول به منطق، قواعد استدلال معتبر مستقل از موضوعی است که استدلال در مورد آن انجام می‌شود؛ به بیان دیگر منطق نسبت به موضوع خنثی (topic-neutral) است. در این نگاه، منطق دانشی فراگیر (global) است و وابسته به موضوع یا زمینه‌ای که در آن به کار می‌رود نیست. در برابر این نگاه، زمینه‌گرایی به عنوان یکی از انواع کثرت‌گرایی ادعا می‌کند که یک استدلال مشخص می‌تواند در یک زمینه معتبر و در زمینه‌ای دیگر نامعتبر باشد؛ و در نتیجه درستی یک نظام منطق وابسته به زمینه به‌کارگیری و موضوع آن است (Simard Smith 2013, p. 70, 100).

زمینه‌گرایی منطقی ابتدا توسط شپیر و (Shapiro: 2011) معرفی و بعدها در بسیاری آثار دیگر به آن پرداخته شد (Griffiths 2013; Hjortland 2013; Simard Smith 2013; Shapiro 2014; Caret 2017; Keefe 2018; Kouri). شپیر و در تقریر انواع مختلف کثرت‌گرایی از نوعی کثرت‌گرایی نام می‌برد که بر اساس آن یک اصل منطقی، مانند اصل طرد شق



ثالث، می‌تواند در یک زمینه، مثلاً در ریاضیات، صدق منطقی محسوب شود اما در زمینه‌ای دیگر، مثلاً در اخلاق، چنین نباشد. در چنین شرایطی می‌توان گفت که مثلاً منطق کلاسیک یا شهودی یا غیر از آن در یک زمینه درست است و در زمینه‌ای دیگر چنین نیست؛ از این رو می‌توان چنین نگاهی را زمینه‌گرایی دانست. از نگاه شیپرو این نوع از کثرت‌گرایی تعیین مجموعه مصادیق «پیامد منطقی» را به زمینه مورد بحث وابسته می‌داند (Shapiro 2011, p. 543-4). با توجه به این که زمینه‌گرایی درستی یک نظام منطق را وابسته به زمینه کاربرد آن می‌داند، می‌توان ادعا نمود که در این حالت مفاهیم «پیامد منطقی» و «استدلال معتبر» و، در نتیجه، «منطق درست» مفاهیمی هستند که محتوایشان وابسته به زمینه است. در این شرایط مفهوم مطلق برای اعتبار استدلال و درستی منطق نداریم و این مفاهیم همواره معطوف به یک زمینه مشخص خواهند بود.^۱

کوری کیسل (Kouri Kissel: 2021) و کیف (Keefe: 2018) از این نوع کثرت‌گرایی با عنوان کثرت‌گرایی وابسته به دامنه (domain-specific logical pluralism) یاد می‌کنند. بر اساس کثرت‌گرایی وابسته به دامنه، قواعد منطق، یا در واقع قواعد حفظ ضروری صدق مقدمات به نتیجه، در هر دامنه‌ای متفاوت خواهند بود. اگر تلاش کنیم مثلاً با منطق کلاسیک استدلال‌هایی را که در تمامی زمینه‌ها ارائه می‌شوند ارزیابی کنیم، حداقل در برخی زمینه‌ها با پیامدهایی خلاف شهود و چالش‌هایی مواجه می‌شویم که در واقع انگیزه منطق‌دانان از طرح منطق‌های غیرکلاسیک بوده است. یک راه برای دوری از این چالش‌ها اختصاص یک منطق مشخص به زمینه‌ای است که در تقابل با منطق کلاسیک منجر به ایجاد آن چالش شده است (Keefe 2018, p. 439).

بنیتو-مونسالو و مارتینز-فرناندز (Benito-Monsalvo, Martínez-Fernández: 2024) نیز آن را موضعی‌گرایی (localism) می‌دانند. موضعی‌گرایی نیز در ضدیت با رویکرد فراگیرگرایی (globalism) در مورد منطق، ادعا می‌کند که منطق نسبت به موضوع یا دامنه خنثی نیست. موضعی‌گرایی بیان می‌کند که برای ارزیابی اعتبار استدلال‌ها در دامنه‌های مختلف به منطق‌های مختلفی نیاز است؛ و به این معنا در دامنه‌های مختلف منطق‌های درست متفاوتی خواهیم داشت (Benito-Monsalvo, Martínez-Fernández 2024, p. 2).

۲-۱. تفاوت دامنه و زمینه

بیان این نکته ضروری است که دامنه (domain) متفاوت از زمینه (context) است. دامنه غالباً به یک قلمروی موضوعی یا هستی‌شناختی مانند فیزیک، ریاضیات، اخلاق و غیره گفته می‌شود؛ اما منظور از

۱. این مطلبی است که در ادامه و در پاسخ به اشکال تغایر معنایی و ارزیابی نهایی زمینه‌گرایی به تفصیل به آن پرداخته می‌شود.

زمینه، شرایط موقعیتی و گفتمانی است که می‌تواند شامل اهداف گوینده، فرضیات پس‌زمینه، موقعیت مکانی-زمانی و مانند آن باشد. با این حال در بحث از زمینه‌گرایی میان این دو مفهوم تمایزی دقیق در نظر گرفته نشده و در مقالات مختلف غالباً به جای هم، و با استفاده از صرفاً یکی از دو مفهوم زمینه یا دامنه، به کار رفته‌اند. به عنوان مثال کوری کیسل در (Kouri kissel: 2018) بیان می‌کند که دامنه یک زمینه گفتگویی (conversational context) است که افراد در آن به فعالیت‌های استنتاجی مشغول هستند و بیان خود را نوعی کثرت‌گرایی وابسته به دامنه می‌دانند. در حالی که وقتی شیپرو (Shapiro: 2014) یا کرت (Caret: 2017) از زمینه‌گرایی صحبت می‌کنند دامنه را در واقع یک قلمروی مشخص و یک حوزه معرفتی خاص می‌دانند که غیر از زمینه به معنای اخیر است. اگرچه این ابهام قابل قبول به نظر نمی‌رسد، برای اهداف مقاله حاضر تفکیک دقیق میان آن‌ها لازم، و شاید شدنی، نیست. در این مقاله منظور از «زمینه» اعم از دامنه خواهد بود و علاوه بر قلمروهای خاص معرفتی، می‌تواند شامل شرایط موقعیتی و گفتمانی نیز باشد.

۳-۱. تقریر کرت از زمینه‌گرایی

به بیان کرت (Caret: 2017) زمینه‌گرایی منطقی، یا به عبارتی زمینه‌گرایی در مورد اعتبار، دیدگاهی است که بر اساس آن «اعتبار» دارای مؤلفه‌ای برای استاندارد قیاسی (deductive standard) است که توسط زمینه تعیین می‌شود. بنابراین محتوای مفهوم «اعتبار» توسط زمینه‌ای که موضوع یک منطقی است تعیین می‌شود و در نتیجه مجموعه استدلال‌های معتبر در زمینه‌های مختلف متفاوت خواهند بود (Caret 2017, p. 753-4). تقریر اخیر از زمینه‌گرایی در واقع مفهوم اعتبار را مفهومی نمایه‌ای (indexical) در نظر می‌گیرد. با این حال کرت بیان می‌کند که فرقی ندارد که اعتبار را مفهومی نمایه‌ای در نظر بگیریم و در نتیجه زمینه‌گرایی نمایه‌ای را بپذیریم یا اعتبار را مفهومی غیرنمایه‌ای بدانیم و زمینه‌گرایی غیر-نمایه‌ای را قبول کنیم (Caret 2017, p. 753-4).^۱

۱. بر اساس دسته‌بندی مک‌فارلین در مورد زمینه‌گرایی شناختی (برای مثال در MacFarlane 2009) می‌توان میان دو نوع از زمینه‌گرایی تفاوت قائل می‌شد: ۱- زمینه‌گرایی نمایه‌ای (indexical contextualism): دیدگاهی است که بیان می‌کند محتوایی که توسط یک عبارت اظهار می‌شود بسته به زمینه اظهارش متفاوت خواهد بود؛ ۲- زمینه‌گرایی غیرنمایه‌ای (non-indexical contextualism): دیدگاهی است که بیان می‌کند محتوایی که توسط یک عبارت اظهار می‌شود بسته به زمینه اظهارش متفاوت نخواهد بود ولی بسته به زمینه‌های مختلف اظهار، دامنه‌های مصادیق متفاوتی خواهد داشت (Shapiro: 2014, p. 10-12). اگر در مورد مفهومی مثل مفهوم الف قائل به زمینه‌گرایی نمایه‌ای باشیم، به این معنا است که مفهوم الف در هر زمینه‌ای وابسته به آن زمینه بوده و متفاوت از مفهوم الف در زمینه‌های دیگر خواهد بود. اما پذیرش زمینه‌گرایی غیرنمایه‌ای در مورد مفهوم الف به این معنا است که مفهوم الف در تمامی زمینه‌ها یکسان است ولی تفاوت در زمینه باعث می‌شود که آن مفهوم ثابت در زمینه‌های مختلف مصادیق مختلفی داشته باشد.



به بیان کورت، مشابه آن‌چه در مورد زمینه‌گرایی شناختی (epistemic contextualism) برقرار است و در هر زمینه‌ای استانداردهای شناختی مفهوم «شناخت» یا «دانایی» متفاوت است، در مورد «پیامد منطقی» و «اعتبار» نیز چنین است؛ یعنی هر زمینه‌ای استاندارد قیاسی مربوط به خود را دارد. کورت می‌پذیرد که مفهوم اعتبار یا پیامد منطقی توسط آموزه عمومی تارسکی بیان می‌شود اما از نظر او استاندارد قیاسی هر زمینه متفاوت از زمینه‌های دیگر است و همین معیار است که مصادیق استدلال معتبر در هر زمینه‌ای را مشخص می‌نماید. بنا بر ادعای کورت تمامی انواع کثرت‌گرایی می‌تواند بیانی از زمینه‌گرایی باشد؛ به این معنا که درستی هر منطق مورد قبول کثرت‌گرا، وابسته به استاندارد قیاسی زمینه‌ای مجزا دانسته شود (Caret 2017, p. 755).

۴-۱. تفاوت زمینه‌گرایی و کثرت‌گرایی به عنوان مدل

در انتهای این بخش ذکر این نکته لازم است که زمینه‌گرایی متفاوت از کثرت‌گرایی به عنوان مدل است. چنان‌که در مقدمه بیان شد، بر اساس کثرت‌گرایی به عنوان مدل، منطق‌های مختلف در واقع مدل‌هایی مختلف هستند که بر حسب اهدافشان، متفاوت از یکدیگر خواهند بود. در این شرایط، اگر این اهداف را جزئی از زمینه‌ای بدانیم که قرار است آن منطق مختص به آن باشد، با تقریری از زمینه‌گرایی در مورد منطق روبرو خواهیم بود. با این حال نگاه کثرت‌گرایانه به منطق به عنوان مدل، غیر از معنایی از زمینه‌گرایی است که در بالا بیان شد. در واقع اگرچه با ملاحظاتی می‌توان ادعا نمود که کثرت‌گرایی به عنوان مدل به نوعی زمینه‌گرایی می‌انجامد، اما این دویکسان نیستند؛ زیرا در زمینه‌گرایی نگاه ما به منطق ساختاری نیست که به معنای فوق، مدل یک زمینه با موضوعی مشخص باشد.

۲. اشکال فروپاشی و پاسخ زمینه‌گرایی به آن

۱-۲. کثرت‌گرایی بیل و رستال

کثرت‌گرایی منطقی بیل و رستال (Beall & Restall: 2006) به عنوان جامع‌ترین و منسجم‌ترین صورت‌بندی کثرت‌گرایی شناخته می‌شود. از نظر بیل و رستال وظیفه اصلی دانش منطق سنجش اعتبار صوری استدلال‌ها است. ویژگی‌هایی که ماهیت یک استدلال را به مثابه استدلالی منطقی مشخص کرده و آن را از دیگر اشکال استدلال متمایز می‌کنند عبارتند از: ۱. ضروری بودن (Necessity)؛ ۲. هنجارمندی (Normativity)؛ و ۳. صوری بودن (Formality). این سه شرط را می‌توان به عنوان شرایط مقبولیت (Admissibility Conditions) برای هر نظام منطقی در نظر گرفت؛ به این معنا که استدلال‌هایی که در آن نظام به عنوان استدلالی معتبر مشخص می‌شوند باید دارای این ویژگی باشند.

ضروری بودن بدین معناست که صدق همهٔ مقدمات یک استدلال منطقی معتبر، صدق نتیجهٔ آن را به طور ضروری مستلزم می‌شود. هنجارمندی به این معناست که اگر فردی صدق مقدمات یک استدلال معتبر را بپذیرد، اما از پذیرش صدق نتیجه امتناع کند، مرتکب خطایی شناختی شده است. در واقع ترکیب «پذیرش صدق مقدمات» با «انکار یا تعلیق پذیرش صدق نتیجه» وضعیتی نابه‌هنجار و نامقبول از منظر معرفت‌شناختی است (Beall, Restall: 2006, p.16).^۱ در مورد صوری بودن، دیدگاه رایج حاکی از آن است که منطق با صورت استدلال‌ها سر و کار دارد، نه با ماده و محتوای آن‌ها (Beall & Restall: 2006, p.22).^۲

با در نظر گرفتن مبانی فوق، می‌توان گفت که یک استدلال منطقی معتبر است اگر و تنها اگر: (الف) هر سه شرط مقبولیت را دارا باشد؛ و (ب) در همهٔ حالت‌هایی (cases) که مقدماتش صادق هستند، نتیجه نیز صادق باشد. بند (ب) در واقع بازگویی آموزهٔ عمومی تارسکی در تحلیل پیامد منطقی (GTT) است. با پذیرش GTT به عنوان چارچوب تحلیل مفهوم اعتبار، بیل و رستال ادعای محوری خود را مطرح می‌سازند: معنای دقیق «اعتبار» تابعی است از محدودیت‌ها و شروطی که برای تفسیر عبارت «حالت» در GTT وضع می‌شود. از آنجا که می‌توان چندین تفسیر معقول و موجه برای مفهوم «حالت» ارائه داد، در نتیجه، چندین معنای متمایز برای «اعتبار» نیز حاصل خواهد شد.

بر این اساس برنامهٔ پژوهشی بیل و رستال در دو گام اصلی سامان می‌یابد: نخست، معنای «اعتبار» را برای مهم‌ترین نظام‌های منطقی (از جمله منطق کلاسیک، منطق ربط و منطق شهودی) مبتنی بر تفسیرهای مختلف از «حالت» مشخص می‌سازند. دوم، نشان می‌دهند که هر یک از این نظام‌ها شرایط سه‌گانهٔ مقبولیت را دارا هستند. بر این اساس بیل و رستال نشان می‌دهند که با قبول آموزهٔ عمومی تارسکی در تحلیل مفهوم پیامد منطقی، هر سه منطق کلاسیک، شهودی و ربط درست هستند (Beall, Restall, 2006, p. 54-55).

۲-۲. استدلال فروپاشی

استدلال فروپاشی مهم‌ترین نقدی است که علیه کثرت‌گرایی بیل و رستال طرح گردیده است. این استدلال، با اتکا به اصل بنیادین هنجارمندی منطق، مدعی است که التزام به این اصل، سازگاری

۱. این تقریر از هنجارمندی منطقی از جانب برخی فیلسوفان نقد شده است (برای مثال: Harman 1984; 1986). با این حال می‌توان با تغییراتی در شیوهٔ تقریر آموزهٔ هنجارمندی منطق از پذیرش این اشکالات دوری کرد. برای ملاحظهٔ بحثی در این رابطه بنگرید: (Steinberger: 2022).

۲. با این حال با توجه به دشواری تعیین دقیق معنای صوری بودن، بیل و رستال پیشنهاد می‌کنند که هر تفسیری از صوری بودن باید حداقل دو قید کلیدی را برآورده سازد: نخست، با سنت دیرپا و روش اصلی حاکم بر تاریخ منطق در تعارض نباشد؛ و دوم، بر پایهٔ آن تفسیر، ثوابت منطقی پایه (مانند عطف «∧»، فصل «∨»، تقيض «⊃» و قواعد حاکم بر آنها) صوری تلقی گردند (Beall, Restall 2006: 23).



درونی کثرت‌گرایی بیل و رستال را نقض کرده و آن را به نوعی وحدت‌گرایی فرومی‌کاهد. بر اساس استدلال فروپاشی با توجه به این‌که هر استدلالی که در منطق شهودی یا ربط معتبر باشد در منطق کلاسیک نیز معتبر است، اگر یک استدلال در منطق کلاسیک معتبر باشد، جدا از این‌که در منطق شهودی و ربط معتبر باشد یا نه، هنجارمندی منطق کلاسیک ما را ملزم به پذیرش نتیجه آن استدلال می‌کند. در واقع پذیرش هنجارمندی منطق در عمل موجب می‌شود در مواجهه با چنین تعارضی، به منطق قوی‌تر (یعنی منطقی که دامنه الزام بیشتری ایجاد می‌کند) رجوع کنیم. از آن جایی که استدلالی وجود ندارد که در منطق ربط یا شهودی معتبر و در منطق کلاسیک نامعتبر باشد، هنجارمندی منطق ربط یا شهودی در عمل بی‌تأثیر است. از این رو پذیرش هنجارمندی منطق، کثرت‌گرایی بیل و رستال را به نوعی از وحدت‌گرایی منطقی مبدل می‌شود (Priest: 2006, p. 203).^۱

۲-۲. پاسخ زمینه‌گرایی به استدلال فروپاشی

زمینه‌گرایی ادعا می‌کند که با نسبی کردن اعتبار به زمینه‌ای که منطق در آن استفاده می‌شود، می‌توانیم هنجارمندی منطق را حفظ کنیم، بدون آن‌که به مشکل فروپاشی دچار شویم. چنان‌که دیدیم، بر اساس زمینه‌گرایی «اعتبار» یک عبارت وابسته به زمینه است و، مطابق نظر کرت، محتوای آن به استاندارد قیاسی زمینه‌ای وابسته است که در آن از «اعتبار» استفاده شده است. هر زمینه‌ای، یک استاندارد قیاسی مربوط به خود دارد. در واقع با پذیرش زمینه‌گرایی، هنجارمندی منطق دیگر کلی نیست، بلکه مربوط به زمینه‌ای است که منطق در آن به کار می‌رود. در این حالت بر خلاف آن‌چه در استدلال فروپاشی بیان شد، تعارض دو نظام منطقی در ارزیابی یک استدلال، منجر به قبول نوعی از وحدت‌گرایی منطقی نمی‌شود؛ زیرا هنجارمندی منطق کلی نیست و فرد را تنها موظف به پذیرش نتیجه استدلال در زمینه‌ای می‌کند که صدق مقدمات و اعتبار آن را در آن زمینه پذیرفته است (Caret 2017, p. 753). به بیان دیگر، هنجارمندی منطق در مورد استدلال‌هایی به کار می‌رود که مربوط به زمینه آن منطق هستند. بنابراین با تفاوت میان زمینه‌ها، دیگر هنجارمندی استدلال‌ها در تقابل با یکدیگر نخواهند بود و مشکل فروپاشی نیز ایجاد نخواهد شد.^۲

۱. توجه کنید که در شرایطی که یک استدلال در منطق کلاسیک معتبر نباشد، در منطق‌های ربط و شهودی نیز معتبر نخواهد بود. از این رو هنجارمندی منطق شهودی و منطق ربط در عمل هیچ الزامی ایجاد نخواهند نمود.

۲. برای مشاهده بحثی مفصل در مورد استدلال فروپاشی مراجعه کنید به: (علایی‌نژاد، حاج‌حسینی ۱۳۹۸ ب). تلاش‌هایی برای رد ادعای زمینه‌گرایی در مورد حل اشکال فروپاشی صورت گرفته است (Alaeinejad, Hajhosseini 2020; Meier 2022). باین حال، در این مقاله به ذکر این موارد نمی‌پردازیم.

۳. اشکال تغایر معنایی و پاسخ زمینه‌گرایی به آن

۱.۳. اشکال تغایر معنایی

اشکال تغایر معنایی بر اساس آموزه‌ای علیه کثرت‌گرایی مطرح می‌شود که به آموزه تغایر معنایی (meaning-variance thesis) معروف است. بر اساس این آموزه معنای ادوات منطقی توسط آن نظامی از منطق تعیین می‌شود که ادوات در آن به کار گرفته می‌شوند. پذیرش این آموزه که معمولاً آن را به کواین (Quine: 1986) نسبت می‌دهند، به این معنا است که اختلاف نظر و مجادله در مورد اعتبار قواعد منطقی در نظام‌های مختلف منطق در واقع جدالی لفظی است؛ زیرا اساساً معنای ادوات منطقی، و در نتیجه جملات حاوی آن‌ها، در این نظام‌ها متفاوت بوده و در این شرایط این اختلاف بر سر موضوعی واحد نخواهد بود.

پذیرش آموزه تغایر معنایی منجر به طرح اشکال تغایر معنایی می‌شود.^۱ بر اساس اشکال تغایر معنایی، کثرت‌گرایی به پذیرش تغییر معنای عملگرهای منطقی در نظام‌های مختلف منطقی می‌انجامد (Antonsen 2025, p. 856).^۲ زیرا ادعای کثرت‌گرایی این است که بیش از یک منطق درست داریم و با پذیرش آموزه تغایر معنایی، به ناچار باید بپذیریم که اختلاف این نظام‌های درست منطق در مورد موضوعی واحد نیست؛ به این دلیل که در این حالت اساساً معنای ادوات و اصول و قواعد منطقی در این نظام‌ها مختلف است.

به عنوان مثال امری که باعث می‌شود قاعده نقض مضاعف در منطق کلاسیک برقرار و در منطق شهودی نامقبول باشد، در واقع شرایط صدق ادوات نقض است. با توجه به اینکه معنای ادوات منطقی بر اساس شرایط صدق آن‌ها متعین می‌شود، پذیرش کثرت‌گرایی این نتیجه را به دنبال خواهد داشت که در نظام‌های مختلف منطقی استدلال‌ها به واسطه معانی متفاوتی که ادوات منطقی دارند معتبر یا نامعتبر خواهد بود. در این شرایط کثرت‌گرایی به یک دعوای لفظی فروکاسته می‌شود و اختلاف میان نظام‌های

۱. گاهی از این اشکال به عنوان «مشکل گفت‌و شنود» (the communication problem) نیز یاد شده است (Kouri Kissel 2021). شایان ذکر است که همان‌طور که پذیرش هنجارمندی منطق منجر به طرح اشکال فروپاشی می‌شود، در اینجا نیز پذیرش آموزه تغایر معنایی شرط ارائه اشکال تغایر معنایی است. در نتیجه یک مسیر برای منحل کردن این اشکال عدم پذیرش این آموزه است. مادر این مقاله به این مطلب نمی‌پردازیم و تنها پاسخ زمینه‌گرایی را به این اشکال بررسی می‌کنیم.

۲. باید توجه داشت که پذیرش آموزه تغایر معنایی نه تنها برای کثرت‌گرایی بلکه حتی برای وحدت‌گرایی در مورد منطق نیز مشکل‌ساز است. پذیرش این آموزه باعث می‌شود حتی وحدت‌گرایان نیز قادر به دفاع از نظام منطقی مطلوب خود در برابر نظام‌های رقیب نباشند (Caret 2025: 65). از این رو اگر بتوان نشان داد که با وجود پذیرش این آموزه مشکل تغایر معنایی برای زمینه‌گرایی ایجاد نمی‌شود، دفاعی قابل قبول از این نوع کثرت‌گرایی ارائه شده است؛ اگرچه که عدم توفیق در رد اشکال تغایر معنایی، دفاعی از وحدت‌گرایی محسوب نخواهد شد.



مختلف از منطق در واقع بر اساس ابهامی ایجاد می‌شود که در معنای ادوات منطقی وجود دارد (Griffiths 2013, §۴).

همان‌طور که فیلد (Field 2009, p. 346) و جورتلند (Hjortland: 2013) نیز بیان می‌کنند، تغایر معنایی هم می‌تواند در مورد مفهوم «اعتبار» اتفاق بیافتد و هم در مورد ثوابت منطقی. اگر تغایر معنایی در مورد مفهوم «اعتبار» ایجاد شود، اختلاف‌نظر در مورد این خواهد بود که اساساً چه استدلالی باید استدلالی معتبر شمرده شود؛ و اگر تغایر معنایی در مورد ثوابت منطقی رخ دهد، متعلق استدلال معتبر (یا نامعتبر) متفاوت از یکدیگر خواهد بود. باین‌حال، در هر دو صورت تغایر معنایی امری است که مطلوب کثرت‌گرایان نیست.

۲-۳. پاسخ زمینه‌گرایی از نگاه آنتونسن

هر تقریری از زمینه‌گرایی که بر اساس تغییر معنای واژگان منطقی در زمینه‌های مختلف ارائه شده باشد قادر به حل این مشکل نخواهد بود. باین‌حال آنتونسن تلاش کرده است از جانب یک زمینه‌گرا به این مشکل پاسخ دهند. آنتونسن بیان می‌کند که زمینه‌گرایان می‌توانند ادعا کنند که معنای ادوات منطقی وابسته به زمینه نیست اما همانند تابعی عمل می‌کنند که بسته به زمینه‌ای که در آن به کار می‌روند مصادیقی مختلف خواهند داشت (Antonsen 2025, p. 864).^۱ در این حالت تفاوت در مصادیق استدلال معتبر ناشی از تغییر معنای ادوات نیست، بلکه ناشی از تغییر پارامترهایی است که توسط زمینه تعیین می‌شوند. به عنوان مثال تفاوت در نحوه عمل ادوات نقض در منطق کلاسیک و منطق شهودی به این دلیل نیست که این ادوات در هر یک از این دو منطق معنای متفاوتی دارد، بلکه این تفاوت در نحوه عمل به دلیل تفاوت در زمینه‌ها و استانداردها مختص به هر زمینه است؛ یعنی معنای این ادوات ثابت است اما شیوه عمل آن در این دو زمینه به دو شکل متفاوت بروز می‌کند. در این نگاه ادوات منطقی یک معنای ثابت دارند، ولی نسبت به زمینه‌ای که در آن به کار می‌روند، به شکل‌های مختلف عمل می‌کنند. بر این اساس عملگرهای منطقی در واقع یک معنای ثابت و یکتا دارند، اما شرایط تحقق این معنا به یک پارامتر خارجی وابسته است که توسط زمینه تعیین می‌شود (Antonsen: 2025, p. 867).^۲

۱. آنتونسن (Antonsen 2025) برای توضیح دیدگاه خود یک نظریه معنانشناسی و تحلیلی متفاوت از مفهوم «اعتبار» برای زمینه‌گرایی معرفی می‌کند و با استفاده از آن دیدگاه خود را بیان می‌کند. علی‌رغم اهمیت این نظریه، تشریح این مطلب برای اهداف مقاله حاضر ضروری نیست؛ از این‌رو به دلیل جلوگیری از اطناب، از ذکر آن خودداری کرده‌ام.

۲. از نظر آنتونسن بسته به معنای که از کثرت‌گرایی در نظر داریم، این وابستگی به متن را به دو صورت می‌توان توضیح داد: الف) با استفاده



۴. ارزیابی زمینه‌گرایی

به فرض توفیق زمینه‌گرایی در پاسخ به دو اشکال بخش قبل، ممکن است این رویکرد نوعی قابل قبول از کثرت‌گرایی به نظر برسد. در این بخش به بررسی این مطلب می‌پردازیم که با فرض قبول پاسخ زمینه‌گرایی به این دو اشکال، آیا این رویکرد می‌تواند نوعی قابل قبول از کثرت‌گرایی و چالشی جدی برای وحدت‌گرایی باشد یا خیر. برای این منظور، با توجه به این که کثرت‌گرایی ادعایی در مورد درستی نظام‌های منطق است، در ابتدا به تدقیق معنای «منطق درست» می‌پردازیم.

۱-۴. منطق درست: تدقیق معنا

بر اساس کثرت‌گرایی منطقی بیش از یک نظام درست منطق وجود دارد. برای تدقیق این ادعا، لازم است معنای مورد نظر از «درستی منطق» به خوبی مشخص شوند. به این منظور، ابتدا میان سه معنای متمایز از «منطق» تفکیک می‌کنیم. این تفکیک سه‌گانه از آن جهت حیاتی است که ادعای «درستی» در هر یک از این سطوح معنایی متفاوتی پیدا می‌کند. در نتیجه این تغییر معنا، اساساً منظور از «منطق درست» در سطوح مختلف متفاوت بوده و از این رو ممکن است مناقشه وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در مورد برخی از این معانی اساساً مطرح نباشد. در واقع این تفکیک به ما کمک می‌کند تا از دچار شدن به دام‌های مفهومی که مناقشه کثرت‌گرایی و وحدت‌گرایی را به دعوایی لفظی تنزل می‌دهد جلوگیری کنیم.^۱ این سه معنا عبارتند از:

۱ - **منطق محض (Pure Logic):** منطق محض به عنوان یک نظام صوری با ساختار ریاضی محض، شامل یک زبان صوری (شامل واژگان، دستور و نحو) و رابطه پیامد منطقی (یا همان دستگاه استنتاجی صوری) است. اگر منطق L را به صورت زوج مرتب (L, F) نشان دهیم، به طوری که زبان L شامل تمام جملات زبان صوری باشد و F رابطه پیامد منطقی بین مجموعه‌های جملات L و جملات منفرد L باشد، آنگاه یک منطق محض را مشخص کرده‌ایم.

از رویکرد حساس به زمینه کاربرد (use-sensitive): در این حالت استانداردهای منطقی زمینه به موضوع مورد بررسی یا دامنه اعمال منطق بستگی دارد. ب) با استفاده از رویکرد حساس به زمینه ارزیابی (assessment-sensitive): در این حالت استانداردهای منطقی به زمینه ارزیابی مورد استفاده بستگی دارد (Antonsen 2025: 867-70). با این حال این تفاوت در نحوه تبیین وابستگی به متن تأثیری در اصل پاسخ زمینه‌گرایی به اشکال تغایر معنایی ندارد.

۱. استای در (Stei 2023) به این تفکیک تصریح کرده است. در بسیاری از دیگر متون نیز می‌توان تفکیک میان معانی مختلف منطق و اهمیت آن پیش از مواجهه با مسئله کثرت‌گرایی را مشاهده نمود. با این حال این طور نیست که سایر تفکیک‌های میان معانی مختلف از منطق لزوماً مطابق دسته‌بندی مقاله حاضر باشد. برای مشاهده مواردی دیگر از چنین تفکیکی برای مثال بنگرید به: (Cohnitz, Estrada-Gonzalez 2019: §7; Caret 2021: 4951-3).



۲- **منطق کاربردی (Applied Logic):** منطق کاربردی به عنوان یک نظریه قیاسی (deductive theory) برای کاربرد در مورد یک موضوع یا حوزه مشخص است. اگر منطق L دارای زبان صوری (یا غیرصوری) و معناشناسی‌ای باشد که کاملاً صوری نیست و به حوزه خاصی ارجاع دارد، آن را منطق کاربردی می‌نامیم.

۳- **نظریه‌ای برای پیامد منطقی (Logical Consequence):** منطق به عنوان خود آن موضوعی که توسط نظریه‌های قیاسی بررسی می‌شود. در این حالت موضوع منطق اعتبار فراسیستمی (extra-systematic validity) یا اعتبار مطلق (نه اعتبار در یک زمینه خاص) است و منظور از منطق نظریه‌ای برای خود آن رابطه‌ای است که توسط نظریه منطق مطالعه می‌شود (Stein: 2023, p. 19). کاربرد اصلی و به اصطلاح متعارف (canonical application) منطق، بررسی اعتبار استدلال‌ها یا همان تبیین رابطه پیامد منطقی است.

بر اساس تفکیک سه‌گانه فوق، معنای «منطق درست» نیز متفاوت خواهد بود:

الف) **در مورد منطق محض،** درست بودن یک ویژگی درون‌ساختی و صوری است. یک منطق محض زمانی درست است که بر اساس معیارهایی کاملاً صوری درست دانسته شود. این معیارها مثلاً می‌تواند «سازگاری» (consistency) یا «عدم پیش‌پافتادگی» (non-triviality) باشد؛ یعنی اگر مثلاً از یک دستگاه استنتاج بتوان یک گزاره و نقیض آن را توأمان نتیجه گرفت، آن دستگاه ناسازگار بوده و در نتیجه نامقبول است.

می‌دانیم که نظام‌های مختلفی از منطق موجود است که همگی دارای معیار مذکور و، به این معنا، درست هستند. بنابراین در این حالت وحدت‌گرایی و عدم پذیرش کثرت‌گرایی قابل قبول به نظر نمی‌رسد. با این حال، این نوع از کثرت‌گرایی به لحاظ فلسفی چندان جالب توجه نیست.

ب) **در مورد منطق کاربردی،** با توجه به اینکه یک نظریه هنگامی درست دانسته می‌شود که موضوع مورد بررسی خود را به خوبی تبیین نماید، می‌توان بیان نمود که یک منطق به معنای کاربردی کلمه درست است اگر قواعد و صدق‌های حاکم بر موضوع خود را، که در واقع فرآنظریه‌ای (extra-systematic) هستند، در بر داشته باشد. در این حالت گویی معنای اعتبار وابسته به موضوع مورد بررسی منطق خواهد بود؛ به این معنی که برای مثال یک استدلال مشخص در یک نظام منطق که مربوط به موضوعی مشخص است معتبر -الف است ولی در نظامی دیگر که مربوط به موضوعی دیگر

است معتبر-ب نیست.^۱ بر این اساس درستی منطق نیز در اینجا امری نسبی و مقایسه‌ای است. در واقع معنای درستی منطق شامل جزئی خواهد بود که مربوط به موضوع آن نظام از منطق است. برای مثال، اگر موضوع ما استدلال‌های روزمره در زبان طبیعی باشد، منطقی درست است که بتواند الگوهای اعتبار پذیرفته شده در استدلال‌های زبان طبیعی را بهتر نشان دهد. در این حالت آن منطق برای زبان طبیعی درست است.

وحدت‌گرایی در این حالت، که می‌توان آن را «وحدت‌گرایی موضعی» دانست، به این معنا خواهد بود که در هر دامنه و زمینه‌ای فقط یک منطق درست وجود دارد.^۲ اگر کثرت‌گرایی بخواهد این معنای از وحدت‌گرایی را رد نماید، باید ادعا کند که بیش از یک نظام منطق درست در مورد موضوعی واحد وجود دارد. کثرت‌گرایی در این حالت چالشی جدی برای وحدت‌گرایان محسوب خواهد شد؛ زیرا معنای اعتبار و درستی این نظام‌های منطق درست چندگانه نیست. چنین دیدگاهی، در صورت وجود، به لحاظ فلسفی جالب توجه محسوب می‌شود. با این حال پذیرش چنین دیدگاهی دور از ذهن به نظر می‌رسد.

ج) در مورد نظریه‌ای برای پیامد منطقی، درستی منطق به معنای تطابق یک نظریه با خود آن رابطه پیامد منطقی است. اگر یک نظریه بتواند پیامد منطقی را به معنای اخیر تبیین نماید و بر اساس قواعد خود مشخص نماید که کدام استدلال مطابق قواعد رابطه پیامد منطقی و، در نتیجه، معتبر است و کدام استدلال خیر، در واقع با نظامی از منطق روبرو هستیم که در تمامی زمینه‌ها به کار می‌رود و به این معنا درست است.

وحدت‌گرایی در مورد این معنا از منطق، با عنوان «وحدت‌گرایی فراگیر»، بیان می‌کند که تبیین رابطه پیامد منطقی فقط یکی است و در واقع برای تمامی دامنه‌ها فقط یک منطق درست وجود دارد. در این حالت، کثرت‌گرایی به این معنی خواهد بود که بیش از یک نظریه درست برای تبیین یک رابطه واحد (یعنی پیامد منطقی) داریم. کثرت‌گرایی به این معنا موضعی قوی در برابر وحدت‌گرایی محسوب می‌شود.

۲-۴. وحدت‌گرایی و چالش زمینه‌گرایی منطقی

دیدیم که وحدت‌گرایی اگر در مورد منطق کاربردی به کار رود، وحدت‌گرایی موضعی و اگر در مورد نظریه پیامد منطقی به کار رود، وحدت‌گرایی فراگیر خواهد بود. به منظور ارزیابی این که آیا زمینه‌گرایی چالشی جدی برای وحدت‌گرایی محسوب می‌شود یا خیر، باید معانی مختلفی را که در قسمت قبل

۱. منظور از معتبر-الف «معتبر وقتی موضوع منطق الف باشد» و منظور از معتبر-ب «معتبر وقتی موضوع منطق ب باشد» است.

۲. مشخص است که وحدت‌گرایی موضعی در واقع بیان دیگری از حداقل بسیاری از تقریرهای زمینه‌گرایی است. در ادامه به این مطلب اشاره می‌شود.



بیان شد در نظر گرفت. در ادامه با در نظر داشتن این دسته‌بندی، تقابل زمینه‌گرایی و وحدت‌گرایی را بررسی می‌کنیم:

الف) وحدت‌گرایی موضعی و زمینه‌گرایی

همان‌طور که در بخش‌های قبل دیدیم، زمینه‌گرایی تنها در صورتی می‌تواند چالشی جدی برای وحدت‌گرایی موضعی محسوب شود که ادعا کند بیش از یک منطق درست در زمینه‌ای واحد وجود دارد. با این حال، هیچ‌کدام از تقریرهای موجود از زمینه‌گرایی چنین ادعایی ندارند؛ یعنی ادعا نمی‌کنند که حداقل در یک زمینه بیش از یک منطق درست وجود دارد. بنابراین تضادی میان تقریرهای موجود از زمینه‌گرایی و وحدت‌گرایی موضعی وجود ندارد.

اما آیا علی‌الاصول می‌توان تقریری از زمینه‌گرایی در اختیار داشت که وحدت‌گرایی موضعی را رد نماید؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش منفی است. همان‌طور که در پاسخ به اشکال تغایر معنای دیدیم، زمینه‌گرا تلاش دارد به نحوی توضیح دهد چگونه می‌توان در عین حفظ معنای ثابت برای واژگان منطقی، تفاوت میان منطق‌های مختلف از ارزیابی استدلال‌ها را توضیح داد. این کار بر اساس استانداردهای متفاوت در زمینه‌های مختلف انجام شد. اما یک زمینه واحد نمی‌تواند دارای بیش از یک استاندارد مشخص برای تعیین مصادیق مفاهیم منطقی باشد. بنابراین پاسخ پرسش اخیر منفی است. با پذیرش این نتیجه، می‌توان این‌طور گفت که زمینه‌گرایی همان ادعایی را مطرح می‌کند که وحدت‌گرایی موضعی بیان می‌کند؛ با این تفاوت که در مدعای زمینه‌گرایی (به عنوان نوعی از کثرت‌گرایی) وجود بیش از یک نظام درست منطق پذیرفته شده اما در وحدت‌گرایی موضعی لزوماً چنین نیست. در واقع اگر کسی قائل به وحدت‌گرایی فراگیر باشد، در واقع وحدت‌گرایی موضعی را نیز پذیرفته است اما نمی‌توان او را زمینه‌گرای منطقی دانست.

ب) وحدت‌گرایی فراگیر و زمینه‌گرایی:

بر اساس وحدت‌گرایی فراگیر یک نظریه واحد می‌تواند بر اساس قواعد خود مشخص نماید که کدام استدلال مطابق قواعد رابطه پیامد منطقی، و به این معنا معتبر، است. زمینه‌گرایی تنها در صورتی می‌تواند چالشی جدی برای وحدت‌گرایی فراگیر محسوب شود که یا ادعا کند بیش از یک نظریه منطق درست برای رابطه پیامد منطقی (و در واقع برای همه زمینه‌ها) در اختیار است یا این‌که هیچ نظریه منطقی به عنوان منطق درست در همه زمینه‌ها وجود ندارد.

زمینه‌گرایی ادعا ندارد که بیش از یک منطق درست برای رابطه پیامد منطقی وجود دارد، زیرا اساساً

قائل به وجود یک منطق درست واحد در همه زمینها نیست و تعدد منطق‌های درست را وابسته به تعدد زمین‌های مختلف می‌داند. در واقع زمین‌گرایی علی‌الاصول نمی‌تواند چنین ادعایی مطرح کند؛ زیرا در چنین شرایطی مجموع همه زمینها مانند زمین‌های واحد خواهد بود و نمی‌تواند دارای دو نظریه درست باشد.

اما آیا زمین‌گرایی ادعا می‌کند که هیچ نظریه‌ای به عنوان منطق درست واحد در همه زمینها وجود ندارد؟ در ابتدای امر ممکن است پاسخ به این پرسش مثبت به نظر برسد. زیرا ممکن است این‌طور گفته شود که زمین‌گرایی در واقع یکی از انواع کثرت‌گرایی است و همین که قائل به وجود بیش از یک منطق درست در زمین‌های مختلف باشد، یعنی منطق حاکم بر زمین‌های مختلف یکسان نبوده و در نتیجه یک منطق واحد نمی‌تواند برای همه زمینها درست باشد؛ بنابراین زمین‌گرایی وجود یک منطق فراگیر را منتفی می‌داند.

با این حال بررسی بیشتر نشان می‌دهد که در واقع چنین نیست. زیرا به فرض قبول وحدت‌گرایی فراگیر، معنای اعتبار استدلال در تمامی زمینها ثابت بوده و از این رو معنای «درستی استدلال» نیز برای تمامی زمینها یکسان خواهد بود. در واقع وحدت‌گرایی فراگیر یک منطق را برای تمامی زمینها به معنای واحد درست می‌داند. اما در مورد زمین‌گرایی چنین نیست. اگر زمین‌گرایی مستلزم قبول این مطلب باشد که بیش از یک نظریه منطقی وجود دارد که برای بیش از یک زمینه به معنای واحد درست است، مدعایی در تضاد با وحدت‌گرایی فراگیر مطرح کرده است. اما با التفات به نحوه پاسخ آنتونسن به مشکل تغایر معنایی مشخص می‌شود که زمین‌گرایی نمی‌تواند ادعا کند که منطق‌های مختلف در زمین‌های مختلف به معنای واحد درست هستند. تلاش آنتونسن این بود که بدون قبول تغییر معنای ادوات منطقی در نظام‌های مختلف، تقابل میان نظام‌های منطقی و در عین حال درستی همه را توضیح دهد. اما همان‌طور که شیرو نشان می‌دهد، اگر در مورد واژگان منطقی قائل به زمین‌گرایی غیرنمایه‌ای باشیم، یعنی قائل باشیم که معنای این واژگان در منطق‌های مختلف ثابت است اما مصادیق استدلال معتبر در این منطق‌ها متفاوت است، ناگزیریم در مورد «اعتبار» و «پیامد منطقی» زمین‌گرایی نمایه‌ای را بپذیریم (Shapiro: 2014, p. 124-5). در نتیجه معنای درستی منطق برای نظام‌های مختلفی که در زمین‌های مختلف درست هستند یکسان نخواهد بود. از این رو نمی‌توان زمین‌گرایی را ناقض وحدت‌گرایی فراگیر دانست؛ زیرا علی‌الاصول می‌توان منطق واحد داشت که به معنای واحد برای همه زمینها درست باشد و در عین حال منطق‌هایی داشت که هر یک در زمینه‌ای مشخص به معنای دیگر از درستی، درست هستند. در این حالت نمی‌توان آن منطق‌های موضعی را در تقابل با آن منطق



واحد دانست زیرا معنای درستی منطق در آن منطق واحد و دیگر منطق‌های مربوط به زمینه‌های مختلف یکسان نیست. شایان توجه است که این نتیجه نه فقط در مورد تقریرهای موجود از زمینه‌گرایی، بلکه برای هر تقریری از آن برقرار است.

۳-۴. انتقاداتی دیگر علیه زمینه‌گرایی و پاسخ به آن‌ها

در این قسمت به ذکر برخی از اشکالاتی که ممکن است در مورد زمینه‌گرایی مطرح شوند و پاسخی اجمالی به آن‌ها اشاره می‌شود. هدف در این بخش این نیست که این اشکالات به تفصیل بررسی شوند؛ اما ذکر آن‌ها می‌تواند به عنوان یک راهنما برای پژوهش‌های بعدی در این حوزه یاری رساند.

۱-۳-۴. دامنه‌های مرکب

یک اشکال اولیه به زمینه‌گرایی این است که اگر هر زمینه‌ای دارای منطقی مخصوص به خود است، در استدلال‌هایی که مقدمات آن از زمینه‌های مختلف کنار هم قرار گرفته‌اند چه منطقی به کار می‌رود؟^۱ در چنین شرایطی نمی‌توان منطق حاکم بر زمینه هر یک از مقدمات چنین استدلالی را در مورد آن استدلال به کار برد؛ زیرا با تلفیق این مقدمات در واقع با دامنه‌ای مرکب روبرو خواهیم بود (Keefe: 2018, p. 432-3).

با این حال به نظر نمی‌رسد این اشکال برای زمینه‌گرایی جدی باشد. یک پاسخ اولیه به این اشکال این است که می‌توانیم منطق حاکم بر چنین استدلال‌هایی را منطق مختص به زمینه‌ای بدانیم که حاصل ترکیب زمینه‌های هر یک از مقدمات و در واقع زمینه‌ای مجزا است. ممکن است در تعیین قواعد منطقی حاکم در آن زمینه، و در واقع در تعیین چستی منطق درست برای آن زمینه، با مشکل مواجه باشیم؛ اما صرف این مسئله اشکالی به ادعای زمینه‌گرایی محسوب نمی‌شود. باید توجه داشت که منطق زمینه‌های مرکب می‌تواند بر اساس منطق هر یک از زمینه‌ها (به عنوان مثال با انتخاب ضعیف‌ترین منطق هر یک از زمینه‌ها) یا به نحوی مستقل از آن‌ها تعیین شود. برخی از پژوهش‌گران تلاش کرده‌اند معیار مشخصی برای چگونگی تعیین اعتبار استدلال‌ها در زمینه‌های مرکب ارائه نمایند.^۲ با این حال چگونگی

۱. این اشکال مشابه اشکالی است که در مورد کثرت‌گرایی در مورد صدق (alethic pluralism) مطرح است و از آن با عنوان مشکل گفتمان مرکب (mixed discourse) یاد می‌شود. بر اساس مشکل گفتمان مرکب، در گفتمان‌هایی که محتوای آن‌ها مرکب از زمینه‌های مختلف (مانند ریاضیات، فیزیک، ادبیات، سیاست، و غیره) است، کثرت‌گرایی در مورد صدق نمی‌تواند تبیین مناسبی از چستی صدق ارائه نماید. در مقاله حاضر در مورد این اشکال بحث نمی‌کنیم. برای مشاهده تقریر و تلاشی‌هایی برای حل این مشکل مراجعه کنید به (Pedersen 2012; 2020; Cotnoir 2013).

۲. برای مشاهده تلاشی در این رابطه مراجعه نمایید به: (Benito-Monsalvo, Martínez-Fernández 2024).

تعیین منطق و قواعد استنتاجی آن در دامنه‌های مرکب تأثیری در قبول اصل پاسخ فوق ندارد.

۲-۳-۴. راه حل مقطعی

اشکال دیگری که به زمینه‌گرایی وارد می‌شود این است که این نوع از کثرت‌گرایی در پاسخ به اشکالات وارد بر دیگر انواع کثرت‌گرایی رویکردی مقطعی و موردی (ad hoc) اخذ کرده است؛ به این معنا در پاسخ به اشکالاتی مانند استدلال فروپاشی و تغایر معنایی اساساً کلیت هنجارمندی منطق و وابستگی معنای واژگان منطقی به زمینه و قواعد استنتاج را رد می‌کند. از این رو نمی‌توان پاسخ‌گویی زمینه‌گرایی به این اشکالات را نقطه قوتی برای آن دانست.

با این حال این انتقاد نیز قابل قبول به نظر نمی‌رسد. نمی‌توان از صرف اخذ رویکرد یا انتخاب اصولی خلاف مبانی طرح اشکالاتی که به انواعی از کثرت‌گرایی وارد است، نتیجه گرفت که زمینه‌گرایی اساساً رویکردی مقطعی و موردی است. مسئله‌ای که باید به آن توجه شود این است که آیا زمینه‌گرایی می‌تواند به خوبی توضیح دهد که چگونه می‌توان چندین نظام از منطق را درست دانست و در عین حال با مشکلاتی مانند فروپاشی یا تغایر معنایی مواجه نشد یا خیر. برای قبول یک نوع از کثرت‌گرایی ارائه تقریری که در تضاد با موضع وحدت‌گرایان باشد و در پاسخ به مشکلات فوق و دیگر مشکلات کثرت‌گرایی نیز موفق باشد، کافی است.

۳-۳-۴. نحوه تشخیص زمینه

مشکل دیگر این است که در تقریرهای موجود از زمینه‌گرایی مشخص نشده است که زمینه چطور مشخص می‌شود؛ در نتیجه مرز میان زمینه‌های مختلف مبهم است و مشخص نیست هر نظامی از منطق در چه شرایطی به درستی قابل کاربرد است.

در مورد این اشکال می‌توان گفت که زمینه‌گرایی یک رویکرد کلی در مورد معنایی است که به عنوان نوعی از کثرت‌گرایی مطرح می‌شود. عدم تعیین این که زمینه چطور مشخص می‌شود، در اصل ایده زمینه‌گرایی اختلالی ایجاد نمی‌کند؛ با این حال به نظر می‌رسد لازم است در یک تقریر منقح از زمینه‌گرایی، تعریف و نحوه تشخیص زمینه بیان شده باشد. همان‌طور که در بخش دوم نیز بیان شد، زمینه‌گرایان حتی میان دامنه و زمینه نیز به خوبی تفکیک نکرده‌اند و در محل‌های مختلف، در پاسخ به اشکالاتی که علیه زمینه‌گرایی مطرح می‌شود، به معنایی غیردقیق، و گاهی به جای یکدیگر، به کار برده می‌شوند. از این رو به نظر می‌رسد لازم است تعریف و نحوه تعیین مصداق هر یک از مفاهیم «دامنه» و «زمینه» مشخص شود تا هم در تقریر زمینه‌گرایی و هم در پاسخ به اشکالات وارد بر آن به شیوه‌ای یکنواخت به کار روند.



۴-۳-۴. چگونگی تأثیر زمینه بر منطق

مسئله دیگر این است که زمینه‌گرایی توضیح نمی‌دهد که نحوه ارتباط زمینه با منطق حاکم بر آن چیست و منطق حاکم بر یک زمینه چگونه بر اساس آن زمینه تعیین می‌شود. صرف این‌که اختلاف‌هایی میان زمینه‌های مختلف وجود دارد نتیجه نمی‌دهد که منطق‌های حاکم بر آن زمینه‌ها نیز مختلف است. در پاسخ می‌توان چنین بیان کرد که لزومی ندارد که تبیین چگونگی ارتباط زمینه با منطق حاکم بر آن و نحوه تعیین منطق حاکم بر یک زمینه بخشی از رویکرد کثرت‌گرایانه باشد. این ارتباط را مثلاً می‌توان با استفاده تفاوت در قواعد حاکم بر زبان در زمینه‌های مختلف، تفاوت در حامل اولیه صدق در دامنه‌های مختلف یا بر اساس رابطه‌ای متفاوتی میان هویتات زمینه‌های مختلف و منطق حاکم بر آن‌ها توضیح داد. مسلماً تبیین این ارتباط میان زمینه و منطق حاکم بر آن در جای خود مهم، یا حتی ضروری، است؛ اما عدم پرداختن به آن انتقادی علیه زمینه‌گرایی محسوب نمی‌شود؛ مگر این‌که با ارائه استدلالی بتوانیم نشان دهیم که چنین ارتباطی مثلاً به لحاظ متفاوتی ممکن نیست. به هر حال این مسئله‌ای است که در جای خود نیازمند مطالعه و پژوهش‌های بیشتر است.

نتیجه‌گیری

زمینه‌گرایی منطقی، با اتخاذ رویکردی مبتنی بر وابستگی هنجارمندی منطق به زمینه و محدود کردن دامنه تأثیر آن، از فروپاشی به نوعی از وحدت‌گرایی جلوگیری می‌کند. همچنین با تفکیک میان معنای ادوات منطقی و نحوه عمل آن‌ها که به پارامترهایی وابسته است که توسط زمینه مشخص می‌شوند، از اشکال تغایر معنایی می‌گریزد. از این‌رو زمینه‌گرایی به عنوان دیدگاهی کثرت‌گرایانه که فاقد حداقل برخی از اشکالات انواع رایج کثرت‌گرایی است، نسبت به دیگر رویکردهای کثرت‌گرایانه پذیرفتنی‌تر به نظر می‌رسد.

با این حال نمی‌توان آن را دیدگاهی کثرت‌گرایانه دانست که، به فرض توفیق در پاسخ به اشکالات فوق، ناقض مدعای وحدت‌گرایی و تهدیدی جدی علیه آن محسوب شود. در این مقاله بر اساس تفکیک میان وحدت‌گرایی موضعی و وحدت‌گرایی فراگیر، نشان داده شد که زمینه‌گرایی نه می‌تواند ادعا کند بیش از یک منطق درست در زمینه‌ای واحد وجود دارد و ناقض مدعای وحدت‌گرایی موضعی باشد؛ و نه می‌تواند با ادعای وجود بیش از یک منطق درست برای رابطه پیامد منطقی یا ادعای عدم وجود چنین منطقی تهدیدی علیه وحدت‌گرایی فراگیر محسوب شود.

جدا از این، چالش‌هایی نیز در برابر این رویکرد وجود دارد که نیازمند بررسی بیشتر و ارزیابی دقیق



هستند. این اشکالات عبارتند از: ۱- اشکال دامنه‌های مرکب؛ ۲- اشکال راه‌حل مقطعی؛ ۳- اشکال نحوه تشخیص زمینه؛ و ۴- اشکال چگونگی تأثیر زمینه بر منطق. اگرچه این اشکالات تهدیدی جدی علیه زمینه‌گرایی به نظر نمی‌رسند، در جای خود نیازمند مطالعه و بررسی بیشتر هستند. از این‌رو در مجموع به نظر می‌رسد علی‌رغم وجود برخی نقاط قوت برای زمینه‌گرایی، پذیرش آن به عنوان نوعی قابل قبول از کثرت‌گرایی منطقی هنوز با برخی چالش‌ها مواجه است.



منابع

- علایی نژاد، حمید، حاج حسینی، مرتضی، (۱۳۹۸ الف)، کثرت‌گرایی منطقی بیل و رستال؛ و وحدت‌گرایی حداقلی در مورد منطق، فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، سال ۵۲، شماره ۲، ص ۳۰۹-۲۸۹.
- علایی نژاد، حمید، حاج حسینی، مرتضی، (۱۳۹۸ ب)، بررسی انتقادی کثرت‌گرایی غایت‌محور در مورد منطق منطقی‌پژوهی، دوره ۱۰، شماره ۱، ص ۱۹۵-۲۱۱.
- Alaiejad, H., & Hajhosseini, M. (2020). "The collapse argument reconsidered". *Logos & Episteme*, 11(4), 413-426.
- Antonsen, P. F. (2025). "Logical contextualism". *Inquiry*, 68(2), 854-873.
<https://doi.org/10.1080/0020174X.2022.2075917>
- Beall, J. C., & Restall, G. (2006). *Logical pluralism*. Oxford University Press.
- Benito-Monsalvo, C., & Martínez-Fernández, J. (2024). "A localist solution to the problem of mixed inferences by juxtaposition". *Synthese*, 204, Article 34.
<https://doi.org/10.1007/s11229-024-04690-0>
- Blake-Turner, Russell, (2018), "Logical pluralism without the normativity," *Synthese*, DOI <https://doi.org/10.1007/s11229-018-01939-3>.
- Carnap, R. (1937). *the Logical Syntax of Language*, London: Kegan Paul.
- Caret, C. R. (2017). "The collapse of logical pluralism has been greatly exaggerated". *Erkenntnis*, 82(4), 739-760. <https://doi.org/10.1007/s10670-016-9841-7>
- Caret, C. R. (2021). "Why logical pluralism?" *Synthese*, 198(Suppl 20), 4947-4968.
<https://doi.org/10.1007/s11229-019-02132-w>
- Caret, C. R. (2025). *Logical pluralism*. Cambridge University Press.
- Cohnitz, D., & Estrada-González, L. (2019). *An introduction to the philosophy of logic*. Cambridge University Press.
- Cotnoir, A. J. (2013). "Validity for strong pluralists". *Philosophy and Phenomenological Research*, 83(3), 563-579.
- da Costa, N. C. A. (1997). *Logique Classique et Non Classique: Essai sur les Fondements de la Logique*, Paris: Masson.
- Field, H. (2009). "Pluralism in logic". *The Review of Symbolic Logic*, 2(2), 342-359.
- Griffiths, O. (2013). "Problems for logical pluralism". *History and Philosophy of Logic*, 34(2), 170-182. <https://doi.org/10.1080/01445340.2012.749030>
- Harman, G. (1984). "Logic and reasoning". *Synthese*, 60(1), 107-127.
- Harman, G. (1986). *Change in view: Principles of reasoning*. MIT Press.
- Hjortland, O. T. (2013). "Logical pluralism, meaning-variance, and verbal disputes". *Australasian Journal of Philosophy*, 91(2), 355-373.
<https://doi.org/10.1080/00048402.2011.648945>
- Keefe, R. (2018). "Pluralisms: Logic, truth and domain-specificity". In J. Wyatt, N. J. L. L. Pedersen, & N. Kellen (Eds.), *Pluralisms in truth and logic*. Palgrave Macmillan.
- Kouri Kissel, T. (2018). "Logical pluralism from a pragmatic perspective". *Australasian Journal of Philosophy*, 96(3), 578-591. <https://doi.org/10.1080/00048402.2017.1399151>
- Kouri Kissel, T. (2021). "Metalinguistic negotiation and logical pluralism". *Synthese*,



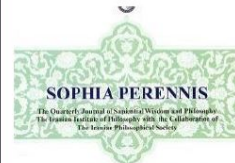
- 198(Suppl 20), 4801–4812. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02264-z>
- MacFarlane, J. (2009). “Nonindexical contextualism”. *Synthese*, 166, 231–250.
- Meier, T. (2022). “The collapse of logical contextualism”. *Inquiry*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2022.2141310>
- Pedersen, N. J. L. L. (2012). “Recent work on alethic pluralism”. *Analysis*, 72(3), 588–607.
- Pedersen, N. J. L. L. (2020). “On moderate pluralism about truth and logic”. *The Philosophical Forum*, 51(2), 143–160.
- Priest, G. (2006). *Doubt truth to be a liar*. Oxford University Press.
- Quine, W. V. O. (1986). *Philosophy of logic* (2nd ed.). Harvard University Press.
- Restall, Greg. (2002). “Carnap’s Tolerance, Meaning, and Logical Pluralism,” *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 8, pp. 426–443.
- Russell, G., & Blake-Turner, C. (2023). “Logical pluralism”. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2023 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/logical-pluralism/>
- Shapiro, S. (2011). “Varieties of pluralism and relativism for logic”. In S. D. Hales (Ed.), *A companion to relativism* (pp. 526–552). Wiley-Blackwell.
- Shapiro, S. (2014). *Varieties of logic*. Oxford University Press.
- Simard Smith, Paul. (2013). *Logic in Context: An essay on the contextual foundations of logical pluralism*, PhD Thesis, Canada: University of Waterloo.
- Stei, E. (2023). *Logical pluralism and logical consequence*. Cambridge University Press.
- Steinberger, F. (2022). “The normative status of logic”. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 ed.): <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/logic-normative>



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

Poetics of Avicenna's Cure:

A Critical Evaluation of Its Editions

Research Article



Hadi. Rabiei 

Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy of Art, Faculty of Theoretical Sciences and Higher Studies of Art, Iran University of Art, Iran. (h.rabiei@art.ac.ir).

ABSTRACT

Objective: Badawī published two critical editions of Poetics of Avicenna's Cure. Both editions have served as foundational sources for translations and scholarly studies. Prior to him, Margoliouth had also produced an edition. This study asks: how reliable are these editions, both textually and codicologically, and is there a need for a new critical edition?

Methods: To address these questions, the two editions are compared in order to assess their textual accuracy. In addition, the earliest surviving manuscripts of the treatise, as well as those used as the basis of the editions, are analyzed.

Results: The findings show that Badawī's first edition suffers from fewer shortcomings than his later one, though it is heavily dependent on Margoliouth's work.

Conclusions: Given the textual and codicological deficiencies of all three editions, and considering earlier and more reliable manuscripts identified in this study, the preparation of a new critical edition of the treatise proves necessary.

Keywords: Avicenna ,Poetics ,Book of the Cure, Badawi, Margoliouth.

Received: 2025/09/16 - Received in revised form: 2025/10/20 - Accepted: 2025/11/17 - Published online: 2025/11/18

Rabiei, Hadi. (2026). Poetics of Avicenna's Cure: A Critical Evaluation of Its Editions, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 81-109.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.547626.1848>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Today, *Fan al-Shi'r* (Poetics) in Avicenna's *Kitāb al-Shifā'* (Book of the Cure) is considered one of the most important sources for studying the philosophy of art among Muslim philosophers. Moreover, the study of this treatise yields significant results concerning our understanding of this philosopher's reception of Aristotle's Poetics. Therefore, it is essential to have an accurate and reliable edition of the text at our disposal.

The main question of this research is: to what extent are the existing editions of this treatise textually and codicologically reliable, and is there a need for a new critical edition? To date, three editions of this work have been published. David Samuel Margoliouth produced an edition in 1887 using four manuscripts. 'Abd al-Raḥmān Badawī published two editions of *Fan al-Shi'r* of Avicenna in 1953 and 1966, both of which have served as sources for numerous translations and scholarly studies. In his first edition, Badawī used not only Margoliouth's edition and the four manuscripts he had relied upon, but also two additional manuscripts. In his second edition, Badawī added two further manuscripts.

Although Margoliouth claimed to have based his edition on the Bodleian Library manuscript (Oxford, Bodleian Library, Pococke 119), this manuscript lacks one of the chapters of the treatise. Furthermore, his edition shows clear discrepancies from that manuscript. This study also demonstrates that Badawī's first edition is heavily dependent on Margoliouth's: apart from names within the text and a few exceptions, the rest of the text in Badawī's 1953 edition is virtually identical to Margoliouth's. Badawī's second edition, by contrast, relies largely on manuscript no. 331 Bakhīt, al-Azhar Library, Cairo. However, this edition suffers from numerous textual problems. In this research, several examples of the differences between Badawī's two editions are enumerated, showing that the second edition contains far more textual inaccuracies.

Following this textual analysis, the editions are also assessed from a codicological perspective, in order to determine whether the editors used the oldest extant manuscripts, and whether they applied due care in doing so. To answer these questions, the oldest available manuscripts are introduced. This research has identified nine manuscripts of *Fan al-Shi'r* dating back to the 7th/13th century (AH/CE). Margoliouth's edition made use of one incomplete 6th/12th-century (AH/CE) manuscript and one reliable 7th/13th-century (AH/CE) manuscript. In Badawī's first edition, no additional early 7th-century (AH) manuscripts were employed. In his 1966 edition, only one of the nine 7th-century (AH) manuscripts (no. 331 Bakhīt) was added, though this copy is undated.

Subsequently, the editions are examined in terms of textual accuracy. For this purpose, the textual discrepancies between Badawī's two editions are analyzed comparatively. The findings show that Badawī's 1953 edition is significantly more accurate than his 1966 edition. Since Badawī's first edition is essentially derived from Margoliouth's, it may be concluded that Margoliouth's edition is in fact considerably more reliable, from a textual perspective, than Badawī's 1966 edition, despite the latter having been the basis for many translations and scholarly works.

Additionally, this study introduces and analyzes the earliest manuscripts of the treatise. The findings reveal that at least seven reliable manuscripts from the 7th/13th (AH/CE) century are available and could be employed in producing a critical edition, but none of these were utilized in the existing editions. Consequently, there are clear mismatches



between the current editions and the earliest manuscripts. To this end, examples are provided of readings that are identical in five of the earliest 7th/13th-century (AH/CE) manuscripts but appear in a different form in some or all of these editions. The results of this research indicate that, given the textual and codicological shortcomings of all three existing editions, and in light of the earlier and more reliable manuscripts identified here, the preparation of a new critical edition of this treatise is both necessary and urgent.

Reference

- Afnan, Suhail (1948). *Nameh-ye Aristotalis Darbareh-ye Honar-e Shi'r*. London: Luzak. (in Persian)
- Margoliouth, D. S. (1887). *Analecta orientalia ad poeticam Aristoteleam*. D. Nutt.
- Margoliouth, D. S. (1911). *The poetics of Aristotle*. Hodder and Stoughton.
- Badawi, 'Abdulrahman (1953). *Fann al-Shi'r: Ma' al-Tarjama al-'Arabiyya al-Qadima wa Shuruh al-Farabi, Ibn Sina, wa Ibn Rushd*. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya.
- Badawi, 'Abdulrahman (1993). *Mawsu'at al-Mustashriqin* (Vol. 2). Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
- Bertolacci, A. (2025). Avicenna@: Philosophy on the border of civilizations and intellectual endeavours: Towards a critical edition of the Metaphysics (Ilāhiyyāt of Kitāb al-Šifā') of Avicenna (Ibn Sīnā). Avicenna Project. <https://www.avicennaproject.eu>
- Esmaeili, Mohammad Javad (2020). "Fann-e Sama' Tab'i al-Shifa': Arzyabi-ye Vaz'-e Konuni-ye Tashih-e Matn va Cheshmandaz-e Ayandeh." *Javidan-e Kherad*, 37 (Spring & Summer), 10–39. (in Persian)
- Gibb, H. A. R. (1940). David Samuel Margoliouth, 1858–1940. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 72(3), 392–394.
- Ibn Abi Usaybi'ah, Ahmad ibn Qasim (2017). '*Uyoon al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba'* (Tahqiq: Nizar Rida). Beirut: Dar Maktabat al-Hayah.
- Ibn Sina (1966). *Fann al-Shi'r min Mantiq al-Shifa'* (Tahqiq va Moqaddameh: 'Abdulrahman Badawi). Cairo: Al-Dar al-Misriyya li al-Ta'lif wa al-Tarjama.
- Mahdavi, Yahya (1954). *Fehrest-e Noskkeh-ha-ye Mosannafat-e Ibn Sina*. Tehran: Entesharat-e Daneshgah-e Tehran. (in Persian)
- Margoliouth, D. S. (1893). *Arabic papyri of the Bodleian Library: With transcription and translation*. Bodleian Library.
- Margoliouth, D. S. (1933). *Catalogue of the Arabic papyri in the John Rylands Library Manchester*. Manchester University Press
- Rabiei, Hadi (2012). "Ta'ammuli dar Bab-e Fann-e Shi'r-e Aristu." *Kimiya-ye Honar*, 1(6), 7–16. (in Persian)
- Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn (2016). *Asās al-Iqtibās*. Edited by Mudarris Raḏavī. Tehran: University of Tehran Press (in Persian)
- Yusef Thani, Sayyid Mahmoud (2017). *Butiqay-e Aristu be Revayat-e Hekama-ye Musulman* (2nd edition). Tehran: Mo'asseseh-ye Pazhouhesh-i Hekmat va Falsafeh-ye Iran (in Persian)
- Zarqani, Sayyid Mahdi & Hasan-zadeh Naieri, Mohammad Hasan (2014). *Rasaleha-ye Shi'ri-ye Filosofan-e Musulman*. Tehran: Sokhan. (in Persian)



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

ارزیابی تصحیح‌های «فن شعر» الشفاء

هادی ربیعی 

استادیار گروه و فلسفه هنر، دانشکده علوم نظری و مطالعات عالی هنر، دانشگاه هنر ایران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (h.rabiei@art.ac.ir)

علمی - پژوهشی



چکیده

عبدالرحمن بدوی دو تصحیح از فن الشعر کتاب الشفاء ابن سینا منتشر کرده که هر دو منبعی برای ترجمه‌ها و آثار پژوهشی متعددی بوده‌اند. مارگولیوٹ نیز پیش از او تصحیحی نگاشته است. این تصحیح‌ها تا چه اندازه از لحاظ محتوایی و نسخه‌شناختی معتبرند؟ و آیا ضرورتی برای تدوین تصحیحی جدید وجود دارد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، با مقایسه این دو تصحیح، میزان صحت محتوای آنها سنجیده می‌شود. همچنین، نسخه‌های خطی اقدم این رساله و نسخ اساس این دو تصحیح معرفی و بررسی می‌شود. نتایج این پژوهش حاکی از آن است که نخستین تصحیح بدوی از کاستی‌های کمتری نسبت به تصحیح بعدی او برخوردار است. هر چند، تا حد زیادی بر تصحیح مارگولیوٹ تکیه دارد. با توجه به اشکالات محتوایی و نسخه‌شناختی هر سه تصحیح و در نظر گرفتن نسخه‌های خطی اقدم و اصحی که در این پژوهش برشمرده می‌شود، نگارش تصحیح جدیدی از این رساله ضروری به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، فن شعر، الشفاء، بدوی، مارگولیوٹ.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۵ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷

□ ربیعی، هادی (۱۴۰۴) ارزیابی تصحیح‌های «فن شعر» الشفاء، جاویدان خرد، ۴۷ (۱)، ۸۱-۱۰۹.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.547626.1848>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





۱. طرح مسأله

در چند دهه اخیر، به سبب رواج دانش زیبایی‌شناسی به رساله بوطیقا ارسطو، به عنوان یکی از متون کلاسیک فلسفی در این حوزه، توجه فراوانی شده و این اثر همواره در فضای آکادمیک رشته زیبایی‌شناسی مطالعه و تدریس می‌شود. به همین ترتیب، شرح‌ها و ترجمه‌های بوطیقا به زبان‌های مختلف نیز در حوزه مطالعات دانش زیبایی‌شناسی اهمیت فراوان دارد. از نخستین ترجمه‌های این رساله می‌توان به ترجمه‌ی آن از سریانی به عربی به دست ابوبشر متی بن یونس قنایی در قرن دهم میلادی اشاره کرد، که امروزه در دسترس است (بدوی، ۱۹۵۳، ص. ۱۴۵-۱۸۵). شرح و تلخیص‌هایی که فیلسوفانی نظیر فارابی، ابن سینا و ابن رشد بر این رساله نگاشته‌اند نیز از جهات مختلف شایان بررسی است. مطالعه این رساله‌ها از سویی، برداشت و تلقی فیلسوفان مسلمان از مباحث فن شعر ارسطو را نشان می‌دهد و از سویی دیگر، سیر انتقال این مباحث را به جهان مسیحیت غربی، به‌ویژه در نیمه دوم قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم، روشن‌تر می‌سازد. یکی از مهم‌ترین شرح و تلخیص‌های فیلسوفان مسلمان بر بوطیقای ارسطو، فن شعر الشفاء ابن سینا است (افنان، ۱۳۲۷، ص. ۷۳). آگاهی دقیق از مباحث این رساله نیز می‌تواند در شناخت دیدگاه‌های بنیادین فلسفه اسلامی در حوزه هنر و زیبایی بسیار رهنمون باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، لازم است اطمینان حاصل کنیم آیا متنی که از رساله فن شعر ابن سینا در دست داریم، متن منقحی است و تصحیح دقیقی از آن صورت گرفته یا خیر. برای پاسخ به این پرسش لازم است که تصحیح‌هایی که از این متن صورت گرفته چه به لحاظ محتوایی و چه به لحاظ نسخه‌شناختی بررسی شود. از لحاظ محتوایی می‌توان بررسی کرد که کلمات و عباراتی که در این تصحیح‌ها آمده، تا چه اندازه معنای درست و مطابق با بحث دارد. از لحاظ نسخه‌شناختی نیز باید روشن شود که این تصحیح‌ها تا چه حد از بهترین نسخه یا نسخه‌های خطی موجود استفاده کرده‌اند و چقدر توانسته‌اند آنچه را در نسخه خطی آمده، به درستی منتقل سازند. بر این اساس، باید مشخص شود کدام تصحیح، از جهت محتوایی و نسخه‌شناختی، دقیق‌تر است و آیا نیازی به نگارش تصحیحی دیگر از این رساله هست؟

پیش از آغاز این بررسی، لازم است به جایگاه رساله فن شعر در کتاب الشفاء توجه کنیم. امروزه برای تقسیم‌بندی هر کتاب به بخش‌ها، زیربخش‌ها و زیربخش‌های آنها، از کلماتی همچون «فصل»، «بخش» و نظایر آنها استفاده می‌کنیم. در گذشته، از کلمات دیگری نیز برای این کار استفاده می‌شده

است. ابن سینا در تقسیم‌بندی کتاب الشفاء به ترتیب، از واژه‌های «جمله»، «فن»، «مقاله» و «فصل» استفاده کرده است. بدین ترتیب، کتاب الشفاء از چهار بخش اصلی تشکیل شده است که به هر یک از آنها «جمله» گفته می‌شود. هر «جمله» به بررسی مباحث بخشی از معرفت اختصاص دارد. این چهار «جمله» به ترتیب عبارتند از: منطق؛ طبیعیات؛ ریاضیات و الاهیات.

ابن سینا در نخستین «جمله» از الشفاء به علم منطق می‌پردازد. این «جمله» از مهم‌ترین و مفصل‌ترین کتب منطقی در جهان اسلام محسوب می‌شود. جمله اول از کتاب الشفاء، علم منطق، شامل ۹ «فن» است. «فن شعر» در کتاب الشفاء، فن نهم از جمله اول است. این «فن» شامل «مقاله» واحدی است که به هشت «فصل» تقسیم می‌شود. لازم به ذکر است که این تقسیم‌بندی مباحث منطقی و جایگاه فن شعر در آن، بر اساس منطق نه‌بخشی صورت گرفته است (ربیعی، ۱۳۹۱، ص. ۸).

بسیاری از نسخه‌های خطی بجامانده از الشفاء شامل بخش فن شعر نیست. به نظر می‌رسد دلیل این امر، حجم زیاد کتاب الشفاء و نیز اینکه در بسیاری از مدارس علمی، صرفاً بخش‌هایی از این کتاب مطالعه و تدریس می‌شده، باشد. نسخه‌شناسان غالباً با در نظر گرفتن این نکته، میان نسخه‌های بخش‌های مختلف این اثر تفکیک کرده‌اند. مهدوی نسخه‌های خطی الشفاء را به یازده بخش تقسیم می‌کند، که از آن جمله می‌توان به نسخه‌هایی که فقط شامل منطق هستند، و نسخه‌هایی که فقط شامل منطق و یکی از طبیعیات، ریاضیات و الاهیات هستند، اشاره کرد (مهدوی، ۱۳۳۳، ص. ۱۷۲-۱۷۰). افزون بر این، بیشتر نسخه‌های منطق الشفاء نیز کامل و دربردارنده هر نه بخش نیستند. برای نمونه، طبق بررسی‌ای که از میان ۲۱۱ نسخه‌ای که برتولاچی در کاتالوگ نسخه‌های منطق الشفاء گردآوری کرده، انجام شد، کمتر از یک چهارم آنها بخش فن شعر دارند. در آن نسخه‌ها از میان نه فن منطق، غالباً پنج فن نخست و به‌ویژه قیاس و برهان به چشم می‌خورد. در این خصوص نیز به نظر می‌رسد اهمیت فراوان بحث برهان و استدلال فلسفی نزد حکمای مسلمان سبب شده که بحث فن شعر در درجه بعدی اهمیت قرار بگیرد و در نتیجه، بسیاری از نسخ الشفاء، و حتی به طور خاص منطق الشفاء، فاقد فن شعر باشند. با وجود این، در مطالعاتی که برای پژوهش حاضر صورت گرفت، بیش از سی نسخه خطی نفیس از قرن هفتم تا پایان قرن یازدهم هجری شناسایی شد. از قرن دوازدهم به بعد نیز نسخه‌های متعددی در دسترس است.

تاکنون سه تصحیح از فن شعر الشفاء منتشر شده است که عبارتند از: تصحیح مارگولیوٹ (۱۸۷۷) و دو تصحیح که زیر نظر بدوی (۱۹۵۳) و (۱۹۶۶) منتشر شده است. به نظر می‌رسد به دلیل اینکه تصحیح مارگولیوٹ کمتر انتشار یافته، قدمت آن و نیز چون نه به طور مستقل، بلکه در ضمن کتابی با عنوان



گزارش‌نامه‌های شرقی بوطیقای ارسطو انتشار یافته، بسیار کمتر از دو تصحیح بدوی مورد توجه پژوهشگران معاصر قرار گرفته است. نخستین تصحیح بدوی از فن شعر ابن سینا در ضمن کتابی با عنوان فن شعر ارسطو، همراه با ترجمه‌ی عربی قدیمی (متعلق به ابوبشر متی بن یونس) و شرح‌های فارابی و ابن سینا و ابن رشد منتشر شد (بدوی، ۱۹۵۳). دومین تصحیحی که زیر نظر بدوی منتشر شد، و باز هم بیشتر مورد توجه قرار گرفت، به مناسبت هزاره ابن سینا و در ذیل کل کتاب الشفاء منتشر شد (بدوی، ۱۹۶۶). در ترجمه‌های انگلیسی و فارسی فن شعر نیز در درجه اول به تصحیح بدوی مراجعه شده است. اسماعیل داهیات، مترجم انگلیسی فن شعر ابن سینا، تصریح می‌کند که «این ترجمه بر ویراستی از شرح ابن سینا مبتنی است که به دست عبدالرحمان بدوی (۱۹۶۶) صورت گرفته است... من ویراست بدوی را با اولین و قدیمی‌ترین ویراست که متعلق به مارگولیو است تکمیل کرده‌ام» (Dahiyat, 1974, ix). از این سخن بدوی می‌توان چنین نیز نتیجه گرفت که از نظر او تصحیح ۱۹۶۶ بدوی نقایصی داشته است. در ترجمه‌ی زرقانی و حسن‌زاده نیری صراحتاً اشاره نشده که کدام تصحیح، ترجمه شده است. اما با توجه به آنکه قسمتی از مقدمه‌ی بدوی بر دومین تصحیح او (تصحیح ۱۹۶۶) بر فن شعر نیز ترجمه شده (زرقانی و حسن‌زاده نیری، ۱۳۹۳، ص. ۵۸-۵۷) و نیز اینکه در فهرست منابع اصلاً به تصحیح مارگولیو اشاره نشده، آشکار است که ترجمه از روی تصحیح بدوی ۱۹۶۶ صورت گرفته است. متن ترجمه ایشان نیز همین نکته را تأیید می‌کند. برای نمونه، مترجمان در تعلیقات خود بر این رساله، عبارت «النجم فیراد بها البیت» را به شکل «النجم فیراد بها النبت» تصحیح کرده‌اند. (زرقانی و حسن‌زاده نیری، ۱۳۹۳، ص. ۱۱۷). لازم به ذکر است که این ایراد فقط در تصحیح بدوی (۱۹۶۶) دیده می‌شود. در ترجمه فارسی یوسف ثانی به نقص تصحیح بدوی (۱۹۶۶) تصریح شده است: «تصحیح نخست به مراتب دقیق‌تر و دارای اغلاط کمتری نسبت به تصحیح و طبع دوم است، مضافاً اینکه مشحون از تعلیقات و توضیحات و ارائه معادل‌های یونانی اصطلاحات است که بسیاری از آنها در طبع دوم نیست و این امر باز هم لزوم مراجعه به نسخه اقدام را، حتی در کتاب‌های چاپی، به ما یادآور می‌شود» (یوسف ثانی، ۱۳۹۶، ص. ۲۹). البته بر شمردن اشکالات این تصحیح، موضوع آن کتاب نبوده و بدان پرداخته نشده است. به هر روی، در قریب به اتفاق مقالات علمی درباره فن شعر ابن سینا به زبان فارسی از تصحیح‌های بدوی استفاده شده است. لازم به ذکر است که بررسی کیفیت تصحیح سایر آثار ابن سینا نیز امری ضروری به نظر می‌رسد که برخی پژوهشگران پیش‌تر بدان اهتمام ورزیده‌اند. از جمله این آثار می‌توان به بررسی تصحیحات فن سماع طبیعی الشفاء (اسماعیلی، ۱۳۹۹) و بررسی نسخه‌های خطی الهیات الشفاء (Bertolacci, 2025) اشاره کرد.

ابتدا لازم است ضمن معرفی هر یک از سه تصحیح موجود، نسخه‌هایی که برای تألیف آنها مورد استفاده قرار گرفته و نحوه استفاده از آنها بررسی شود. سپس، ضمن معرفی نسخه‌های خطی قرن هفتم هجری که قدیمی‌ترین نسخه‌های فن شعر محسوب می‌شوند، میزان صحت و تطابق این تصحیح‌ها با آن نسخ خطی سنجیده می‌شود. در ادامه، این تصحیح‌ها از لحاظ محتوایی نیز ارزیابی می‌شوند. لازم به ذکر است که اگرچه کل متن این تصحیح‌ها برای این پژوهش مطالعه شده، اما با توجه به کثرت نمونه‌ها، صرفاً منتخبی از آنها که برای افاده نتیجه کفایت کند، در این مقاله ارائه می‌شود.

۲. ارزیابی نسخه‌های خطی استفاده شده در تصحیح‌های فن شعر

چنانکه اشاره شد، تاکنون سه تصحیح از این رساله ارائه شده که در اینجا به ترتیب تاریخ انتشار به معرفی آنها و بررسی نسخه‌های خطی مورد استفاده و نحوه استفاده از آن نسخ می‌پردازیم:

الف) تصحیح مارگولیوٹ (۱۸۷۷)

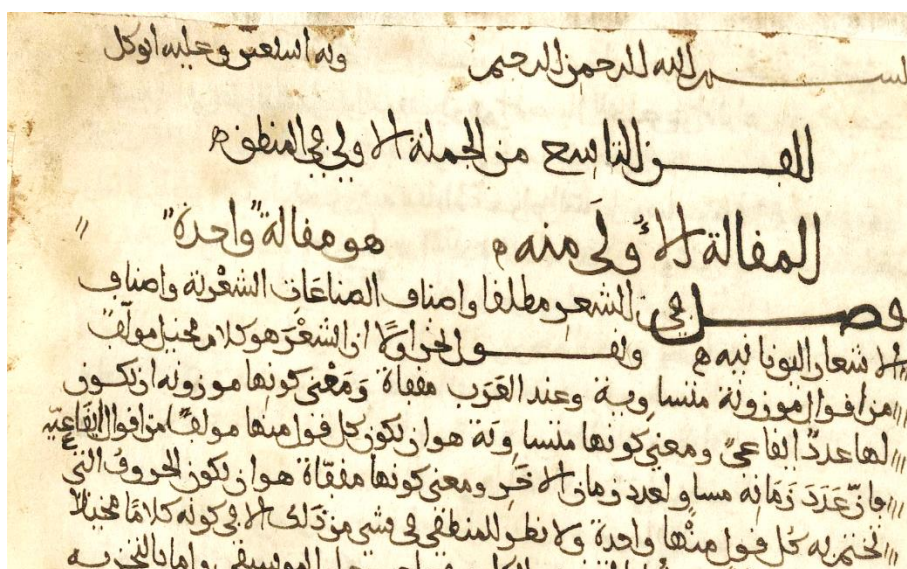
دیوید ساموئل مارگولیوٹ (۱۸۵۸-۱۹۴۰) یکی از مستشرقان برجسته‌ی بریتانیایی بود که بر زبان‌های متعددی از جمله یونانی، لاتینی، عربی، فارسی، ترکی، ارمنی و سریانی تسلط داشت. او سال‌ها کرسی استادی زبان عربی در دانشگاه آکسفورد را در اختیار داشت. آثار مارگولیوٹ در زمینه ادبیات و فرهنگ عربی و اسلامی بسیار تأثیرگذار بوده است. از جمله آثار متعددی که وی تصحیح و ترجمه کرد می‌توان به رسائل ابوالعلاء معری (۱۸۹۸)، معجم الادباء یاقوت حموی (۱۹۰۷-۱۹۲۷) و تجارب الامم ابن مسکویه (۱۹۲۰) اشاره کرد. (بدوی، ۱۹۹۳، ص. ۵۴۶ و سحاب، ۱۳۱۷، ص. ۲۲۴-۲۲۶ و Gibb, 1940, 392-394)

مارگولیوٹ بخش قابل توجهی از رساله دکتری خود را به فن شعر ابن سینا اختصاص داد. رساله‌ی او با عنوان گزارش‌نامه‌های شرقی بوطیقای ارسطو (Analecta Orientalia ad poeticam Aristotelem) در سال ۱۸۸۷ منتشر شد. این کتاب شامل دو بخش کلی است: بخش لاتین، که از چاپ به راست کتاب است و بخش عربی و سریانی که از راست به چپ کتاب شماره‌گذاری شده است (Margoliouth, 1877). در بخش لاتین، مارگولیوٹ پس از بیان تاریخچه‌ی گزارش‌نامه‌های بوطیقای ارسطو (Ibid, 1-45) ترجمه‌ای از رساله فن شعر کتاب الشفاء ابن سینا به لاتین ارائه کرده است (Ibid, 73-90). در بخش عربی و سریانی این کتاب، ترجمه‌ای که ابوبشر متی ابن یونس قنایی از بوطیقای ارسطو، از سریانی به عربی انجام داده، با تصحیحات مارگولیوٹ آورده شده است (Ibid, 1-76). همچنین، فن شعر کتاب الشفاء ابن سینا نیز با تصحیحات مارگولیوٹ ارائه شده است (Ibid, 80-112). بعدها، مارگولیوٹ در کتاب دیگری، ترجمه‌ی انتقادی جدیدی از بوطیقای ارسطو، از یونانی به انگلیسی، به همراه مقدمه و شرح و تفصیل فراوان منتشر کرد. (Margoliouth, 1911) در آن کتاب، او ترجمه‌ی ابوبشر متی ابن یونس قنایی را نیز از عربی به



لاتین ترجمه کرد (Ibid, 231-319). افزون بر این، مارگولیوژ توجه خاصی به شناسایی و معرفی نسخه‌های خطی به زبان عربی داشت. از جمله، او کاتالوگ‌های مفصلی از نسخه‌های خطی عربی کتابخانه بادلیان (Margoliouth, 1893) و نیز نسخه‌های خطی عربی کتابخانه جان رینولدز (Margoliouth, 1933) تدوین و منتشر کرد. چنانکه اشاره خواهد شد، مارگولیوژ از نسخه‌های خطی‌ای که در کتابخانه بادلیان یافت، برای تصحیح فن شعر استفاده فراوانی کرد. مارگولیوژ تصریح می‌کند که تصحیح و ترجمه‌ای که از فن شعر ابن سینا ارائه کرده، بر اساس نسخه‌های خطی زیر است (Margoliouth, 1877, 91):

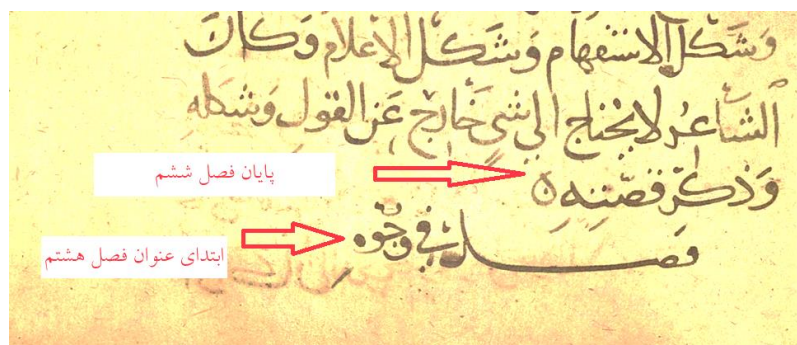
۱. نسخه خطی کتابخانه بادلیان، آکسفورد، هانتینگتون شماره ۱۱۱: این نسخه، چهارمین جلد از مجموعه‌ای خطی از الشفاء است که بخش‌هایی از فن شش، و فنون هفتم، هشتم و نهم منطق الشفاء را شامل می‌شود. (bertolacci, 2024, n. 198) فن شعر این نسخه از برگ ۱۲۵ پشت آغاز می‌شود و تا آخر این جلد، ۱۳۸ رو، ادامه می‌یابد. این نسخه تاریخ ندارد ولی چنانکه بدوی اشاره می‌کند، نسخه‌ای قدیمی به نظر می‌رسد (ابن سینا، ۱۹۶۶، ص. ۱۹). مارگولیوژ در تصحیح خود با حرف H به این نسخه اشاره می‌کند. صفحات این نسخه ۲۵ سطری است.



شکل ۱. نسخه خطی کتابخانه بادلیان، آکسفورد، هانتینگتون شماره ۱۱۱ (نسخه اساس تصحیح مارگولیوژ)

۲. نسخه خطی کتابخانه بادلیان، آکسفورد، پوکوک رقم ۱۱۹: این نسخه یکی از قدیمی‌ترین نسخه‌های باقیمانده از الشفاء است که مشتمل بر فن شعر نیز هست. بخش فن شعر این نسخه از پشت صفحه ۱۷۳ تا روی صفحه ۲۱۶ است. یحیی مهدوی درباره این نسخه می‌گوید نسخه کتابخانه بادلیان

یک دوره الشفاء است که در ۲۵ مجلد (به قطع ۲۰ × ۱۶ و عده‌ی اوراق به طور متوسط در هر جلد ۲۰۰ و سطور ۱۱) نوشته شده بوده و در حال حاضر ۱۶ جلد آن در کتابخانه بادلیان محفوظ مانده است. این دوره‌ی نفیس به خط یک نفر (محمد بن علی بن حسن) بین ۶۰۱ تا ۶۰۴ هجری نوشته شده است (مهدوی، ۱۳۳۳، ص. ۱۷۰). مارگولیوٹ در تصحیح خود با حرف B به این نسخه اشاره می‌کند. لازم به ذکر است که منطق این مجموعه، شامل ده جلد نخست مجموعه است و فن شعر در جلد دهم قرار دارد. با توجه به این نکته، در مورد تاریخ نگارش فن شعر در این مجموعه می‌توان، طبق تاریخی که در خاتمه‌ی بخش منطق آمده، گفت این نسخه در سال ۶۰۳ هجری قمری در حلب استنساخ شده و مهر کتابخانه ابن اللبودی را دارد. نجم الدین الصاحب ابن اللبودی (۶۰۷ - ۶۷۰ هـ / ۱۲۱۰ - ۱۲۷۱ م) حکیم، طبیب، شاعر و ریاضی‌دان متولد حلب بود که در دمشق زندگی کرد و از مناصب حکومتی نیز برخوردار بود. از جمله آثار او، مختصر اشارات و تنبیهات و مختصر عیون الحکمه است. (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۱۷، ص. ۶۶۳ و ۶۶۸) آشنایی تخصصی ابن اللبودی با آثار حکمی ابن سینا و توانایی او در زمینه شعرسرایی از سوئی، و قدمت این نسخه از سوی دیگر، تاحدودی می‌تواند نشانگر اهمیت این نسخه که در اختیار اللبودی بوده هم باشد. با وجود این، عبدالرحمن بدوی معتقد است این نسخه نقص و اهمال زیادی دارد (بدوی، ۱۹۵۳، ص. ۵۴) و نسخه خطی خوبی نیست. او دلیلی بر این مدعای خود ذکر نکرده است (ابن سینا، ۱۹۶۶، ص. ۱۱۹). از بررسی انجام شده، مشخص شد که این نسخه یک نقص نسبتاً مهم دارد و آن اینکه فصل هفتم آن جا افتاده است. لازم به ذکر است که این جاافتادگی نمی‌تواند به دلیل جداشدن صفحات باشد. زیرا فصل هشتم در ادامه‌ی فصل ششم، در صفحه‌ی ۲۱۳ روآمده است.



شکل ۲: عکس صفحه ۲۱۳ رواز نسخه خطی کتابخانه بادلیان، آکسفورد، پوکوک رقم ۱۱۹ که پایان فصل ششم و ابتدای فصل هشتم را نشان می‌دهد. (فصل هفتم جاافتاده است)

۳. نسخه خطی دیوان هندی به شماره ۱۴۲۰: تاریخ نگارش این نسخه، آنگونه که در خاتمه آن ذکر شده ۱۲۴۸ قمری است هر چند چنین ذکر شده که از روی نسخه‌ای متعلق به ۸۹۱ قمری نوشته شده



است. بدوی ذکر می‌کند که خط این نسخه واضح است و البته به نسبت دیگر نسخ مورد استفاده، جدیدتر محسوب می‌شود (ابن سینا، ۱۹۶۶، ص. ۱۹). مارگولیوٹ در تصحیح خود با حرف O به این نسخه اشاره کرده است.

۴. نسخه خطی موزه بریتانیا، شماره ۱۱۳ بخش شرقی: مارگولیوٹ در تصحیح خود با حرف M به این نسخه اشاره کرده (Margoliouth, 1877, p. 91) تاریخ نگارش این نسخه ۵۷۶ هجری ذکر شده است (Bertolacci, 2024, n. 189) بخش انتهایی این متن افتادگی دارد (Margoliouth, 1877).

در مقام بررسی چهار نسخه خطی فوق که مارگولیوٹ برای تصحیح و ترجمه‌ی فن شعر ابن سینا بر آنها تکیه کرده، به نظر می‌رسد که نسخه O نیز به دلیل اینکه قدمت چندانی نداشته نسخه‌ی اساس برای تصحیح قرار نگرفته است. نسخه M به دلیل ناقص بودن متن و نیز ظاهراً به دلیل اینکه به ندرت نقطه‌گذاری در آن صورت گرفته (Margoliouth, 1877, p. 91)، اساس قرار نگرفته است. بنابراین، دو نسخه‌ی متعلق به کتابخانه‌ی بادلیان بیشترین سهم را در تصحیح مارگولیوٹ به خود اختصاص دادند. لازم به ذکر است که آشنایی مارگولیوٹ با نسخه‌های خطی بادلیان و کاتالوگی که او برای معرفی این نسخه‌ها منتشر کرده بود، حاکی از اهمیتی است که او برای این نسخه‌های خطی در نظر داشت. مارگولیوٹ با توجه به کیفیت بهتر نسخه H آن را مبنای اصلی تصحیح خود قرار داده است و تصریح می‌کند که در سراسر متن از آن نسخه پیروی کرده‌ام مگر آنکه خلاف آن را ذکر کنم. (Margoliouth, 1877, p. 91) بر این اساس، به نظر می‌رسد که مارگولیوٹ شیوه‌ی تصحیح بر مبنای نسخه‌ی اساس را برای تصحیح متن فن شعر ابن سینا برگزیده است. لازم به ذکر است، مارگولیوٹ در تصحیح خود، شماره صفحات نسخه B را در متن مصحح ذکر کرده، با آنکه نسخه H را اساس تصحیح قرار داده است. این امر ممکن است خواننده را به اشتباه بیندازد. مشکل دیگر این شماره‌گذاری این است که، چنانکه اشاره شد، نسخه B فاقد فصل هفتم است. بنابراین، شماره‌گذاری صفحات بر اساس آن متن با مشکل مواجه است.

ب) تصحیح بدوی (۱۹۵۳)

چنانکه اشاره شد، مارگولیوٹ از چهار نسخه خطی در تصحیح خود استفاده کرده است. در تصحیح بدوی (۱۹۵۳) به همان چهار نسخه، تصحیح مارگولیوٹ و دو نسخه خطی زیر (مجموعاً هفت متن) به عنوان نسخه‌های مورد استفاده اشاره شده است:

الف) نسخه خطی وقف شده از سوی سلطان احمدخان بن غازی سلطان محمدخان، که در سال ۱۰۱۲ به خلافت رسیده و در سال ۱۰۲۶ هجری درگذشته است. در خاتمه این رساله تاریخ نگارش آن

سال ۶۲۸ هجری ذکر شده است. این نسخه به خط نسخ نوشته شده و صفحات آن ۳۱ سطری است. بدوی به محل نگهداری این نسخه اشاره‌ای نکرده است. این نسخه به شماره ۷۷۲ در کتابخانه سلیمانیه استانبول ثبت شده است.

ب) نسخه خطی دارالکتب المصریه به شماره ۸۹۴. البته بدوی (۱۹۵۳) شماره این نسخه را به اشتباه ۹۸۴ ذکر کرده است. این نسخه تاریخ نگارش ندارد اما تاریخ تملکش سال ۱۱۱۵ هجری ذکر شده و بدوی ظاهراً با توجه به اینکه خطش جدید است، احتمال داده که تاریخ نگارش این نسخه قرن دهم یا یازدهم هجری باشد. (ابن سینا، ۱۹۶۶، ص. ۲۰). این نسخه منقوطة است و صفحاتش ۲۹ سطری است. لازم به ذکر است که نسخ خطی دقیق‌تر متعددی که برخی از آنها متقدم بر این نسخه هستند نیز وجود دارد که احتمالاً در دسترس بدوی نبوده است.

ج) تصحیح بدوی (۱۹۶۶)

در تصحیح بدوی (۱۹۶۶) از هر چهار نسخه تصحیح مارگولیوٹ استفاده شده، اما بر خلاف بدوی (۱۹۵۳) از خود تصحیح مارگولیوٹ به عنوان یکی از منابع مورد استفاده نام برده نشده است. در این تصحیح، از دو نسخه خطی دیگر، استفاده شده که در بدوی (۱۹۵۳) استفاده نشده است:

۱. نسخه شماره ۳۳۱ بخیت، کتابخانه الازهر مصر. این نسخه تمام متن الشفاء را در بر دارد. هر صفحه از این نسخه ۴۱ سطر و به طور میانگین ۲۷ کلمه در هر سطر دارد و با خط نسخ نوشته شده و منقوطة است. این نسخه ۴۴۱ برگ دارد که ۱۴ برگ آن به فهرست و ۴۲۷ برگ دیگر به متن اختصاص یافته است. بدوی این نسخه را از بهترین نسخه‌های الشفاء دانسته است (۱۹۶۶، ۲۰). متن رساله با رنگ مشکی و عناوین فصول با رنگ قرمز نوشته شده است. فن شعر این نسخه شامل ۱۰ صفحه (از پشت برگ ۲۱۲ تا روی برگ ۲۱۷) است.

۲. نسخه شماره ۶۸۲۹ کتابخانه ملی فرانسه. این نسخه شامل منطق و الهیات است. در پایان بخش فن شعر این نسخه، کاتب آن محمد رضا ابن مرحوم شاه محمد کونبانی و تاریخ پایان کتابت این بخش، ذیقعد ۱۰۵۵ هـ (دسامبر ۱۶۴۵ یا ژانویه ۱۶۴۶) ذکر شده است. بدوی (۱۹۶۶، ۲۰) به اشتباه تاریخی را که در بخش الهیات درج شده (۱۰۵۴ هـ) ذکر کرده و سال میلادی معادل آن را ۱۶۴۴ دانسته است. متن رساله به رنگ سیاه و عناوین به رنگ قرمز است. متن فن شعر در این نسخه، ۱۹ صفحه (از روی برگ ۳۸۸ تا روی برگ ۳۹۷) است. این نسخه به خط نستعلیق است و هر صفحه آن ۲۵ سطر دارد. بدوی می‌گوید این بدترین نسخه و پر از تحریف و اشتباه است (بدوی، ۱۹۶۶، ص. ۲۰). این نکته جالب توجه است که اساساً چه ضرورتی داشت که با وجود نسخه‌های متعدد ارزشمند از قرون هفتم تا دهم، بدوی چنین نسخه‌ای از قرن یازدهم هجری را برگزیند.



۳. ارزیابی تصحیح‌های فن شعر از لحاظ میزان اختلاف

برای بررسی صحت محتوایی این تصحیحات، لازم است ابتدا اختلافات این تصحیح‌ها را برشماریم. اگرچه در پژوهش حاضر کل متن این تصحیحات با یکدیگر مقایسه شده، اما برای نمونه صرفاً مقایسه فصل اول از فصول هشتگانه آنها در اینجا ذکر می‌شود. برای این مقایسه، ابتدا تمامی موارد اختلاف میان دو تصحیح بدوی احصاء شد و سپس همه آنها با متن مارگولیوٹ سنجیده شد. جدول مقایسه فصل اول این سه نسخه به شرح زیر است:

مارگولیوٹ ۱۸۸۷	صفحه	تف	بدوی ۱۹۵۳	صفحه	تف	بدوی ۱۹۶۶	صفحه	تف
الاولی من کتاب	۸۰	۲	الاولی من کتاب	۱۶۱	۳	الاولی فی المنطق من کتاب	۲۳	۲
----- ---	۸۰	-		۱۶۱	-	ثمانیة فصول الفصل الاول	۲۳	۴ و ۳
أصناف الصیغ الشعریة	۸۰	۵	أصناف الصیغ الشعریة	۱۶۱	۶	أصناف الصنعات الشعریة	۲۳	۵
ونقول	۸۰	۶	ونقول	۱۶۱	۷	نقول	۲۳	۷
هو ان یکون الحرف الذی	۸۰	۱۰	هو ان یکون الحرف الذی	۱۶۱	۱۰	هو ان تكون الحروف التي	۲۳	۱۱
کل قول منها واحدا	۸۰	۱۱	کل قول منها واحدا	۱۶۱	۱۱	کل قول منها واحدا	۲۳	۱۱ و ۱۲
بالتجزیة	۸۰	۱۳	بالتجزیة	۱۶۱	۱۳	بالتجربة	۲۴	۱
غیر مصدق	۸۰	۱۸	غیر مصدق	۱۶۱	۱۷	غیر مصدق به	۲۴	۵
اخری انفعلت النفس عنه طاعة للتخییل لا للتصدیق. فکثیرا	۸۰	۲۰ و ۲۱	اخری انفعلت النفس عنه طاعة للتخییل لا للتصدیق. فکثیرا	۱۶۲	۱	اخری. فکثیرا	۲۴	۷ و ۸
للتخییل	۸۱	۳	للتخییل	۱۶۲	۵	للتخییل	۲۴	۱۱
استکرهها	۸۱	۴	استکرهها	۱۶۲	۶	استکرهها	۲۴	۱۲
لا طرأة له	۸۱	۵	لا طرأة له	۱۶۲	۷	لا طرأة له	۲۴	۱۳
التصدیق و	۸۱	۷	التصدیق و	۱۶۲	۹	التصدیق و	۲۴	۱۵



مارگولیوٹ ۱۸۸۷	صفحہ	رقم	بدوی ۱۹۵۳	صفحہ	رقم	بدوی ۱۹۶۶	صفحہ	رقم
التخیل معاً			التخیل معاً			التخیل		
يفعله القول لما هو عليه	۸۱	۱۱	يفعله القول لما هو عليه	۱۶۲	۱۲	يفعله القول بما هو عليه	۲۵	۱
يفعله القول بما المقول فيه عليه	۸۱	۱۱ و ۱۲	يفعله القول بما المقول فيه عليه	۱۶۲	۱۳	يفعله القول بما القول فيه عليه	۲۵	۱
أى يلتفت	۸۱	۱۲	أى يلتفت	۱۶۲	۱۳	أن يلتفت	۲۵	۱
و القريب و المشهور غير كل	۸۱	۱۹	و القريب و المشهور غير كل	۱۶۳	۲ و ۱	غير كل	۲۵	۱۰
من غير صنعة	۸۱	۲۶	من غير صنعة	۱۶۳	۸	من غير صنعة فيه	۲۵	۱۷
أن يكون المتعجب منه	۸۱	۲۷	أن يكون التعجب منه	۱۶۳	۹	أن يكون المتعجب منه	۲۵	۱۸
إما بمشكلة	۸۲	۴	إما بمشكلة	۱۶۳	۱۲	و النسبة إما بمشكلة	۲۶	۳
إما بحسب	۸۲	۶	إما بحسب	۱۶۳	۱۳	إما أن يكون بحسب	۲۶	۵
و إما بحسب المعنى	۸۲	۶	و إما بحسب المعنى	۱۶۳	۱۴	أو بحسب المعنى	۲۶	۵
إن من الصيغات	۸۲	۱۲	إن من الصيغات	۱۶۳	۱۸	إن الصيغات	۲۶	۱۰
تشابه أو آخر المقاطع	۸۲	۱۳	تشابه أو آخر المقاطع	۱۶۳	۱۹	نسبة أو آخر المقاطع	۲۶	۱۰
و النظم	۸۲	۱۳	و النظم	۱۶۳	۱۹	فالنظم	۲۶	۱۱
مخالفتها	۸۲	۱۶	مخالفتها	۱۶۴	۱	تخالفتها	۲۶	۱۴
فالتى بالمشكلة	۸۲	۱۸	فالتى بالمشكلة	۱۶۴	۳	فالتى بالمشكلة	۲۷	۱
فهى أن يتكرر	۸۲	۱۸	فهى أن يتكرر	۱۶۴	۳ و ۴	فهو أن يتكرر	۲۷	۲
متفقة التصريف متخالفة الجوهر	۸۲	۱۹	متفقة التصريف متخالفة الجوهر	۱۶۴	۴	متفقة	۲۷	۲
متفقة الجوهر متخالفة	۸۲	۱۹	متفقة الجوهر متخالفة	۱۶۴	۴	متفقة الجوهر متخالفة	۲۷	۲



مارگولیوٹ ۱۸۸۷	صفحه	رقم	بدوی ۱۹۵۳	صفحه	رقم	بدوی ۱۹۶۶	صفحه	رقم
التصريف			التصريف			التصريف		
العين و الغين	۸۲	۲۱	العين و الغين	۱۶۴	۶	العين و الغين	۲۷	۴
مثال الثالث	۸۲	۲۲	و مثال الثالث	۱۶۴	۷	مثال الثالث	۲۷	۵
و هذا هو التشاكل	۸۲	۲۳	و هذا هو التشاكل	۱۶۴	۸	هذا هو التشاكل	۲۷	۷
و أحدهما مقولا	۸۲	۲۵	و أحدهما مقولا	۱۶۴	۱۰	أو أحدهما مقولا	۲۷	۹
مناسب الآخر	۸۲	۲۶	مناسب الآخر	۱۶۴	۱۰	مناسب الأجزاء	۲۷	۹
و يراد به التبت	۸۲	۲۷	و يراد به التبت	۱۶۴	۱۱	فيراد به البيت	۲۷	۱۰
بجهة لفظيته	۸۳	۲	بجهة لفظيته	۱۶۴	۱۳	من جهة لفظيته	۲۷	۱۳
فمعناه ما يخالف	۸۳	۲	فمعناه ما يخالف	۱۶۴	۱۳	فمعناه أن يخالف	۲۷	۱۳
أو يناسبه	۸۳	۵	أو يناسبه	۱۶۴	۱۶	و يناسبه	۲۷	۱۶
و الرحمة	۸۳	۷	و الرحمة	۱۶۴	۱۷	أو الرحمة	۲۷	۱۷
و أما الصيغات	۸۳	۷	و أما الصيغات	۱۶۴	۱۸	و أما الصنعات	۲۸	۱
و تجتمع منها	۸۳	۹	و تجتمع منها	۱۶۴	۱۹	و يجتمع منها	۲۸	۲
جملة ذات ترتيب	۸۳	۹	جملة ذات ترتيب	۱۶۴	۱۹	جملة ذوات ترتيب	۲۸	۳
إحد الصيغات	۸۳	۱۰	إحدى الصيغات	۱۶۴	۲۰	إحدى الصنعات	۲۸	۴
إما في أجزاء مشتركة	۸۳	۱۳	إما في أجزاء مشتركة	۱۶۴	۲۲	إما أجزاء مشتركة	۲۸	۶
فأن يكون هناك	۸۳	۱۶	فأن يكون هناك	۱۶۵	۳	فأن تكون هناك	۲۸	۹
متضادة أو متناسبة	۸۳	۱۷	متضادة أو متناسبة	۱۶۵	۳	متضادة أو مناسبة	۲۸	۹
مثال الثاني	۸۳	۲۰	مثال الثاني	۱۶۵	۶	و مثال الثاني	۲۸	۱۲
أو بين نظيرى ضدين	۸۳	۲۶	أو بين نظيرى ضدين	۱۶۵	۱۱	و بين نظيرى ضدين	۲۸	۱۸
يتشاكل ترتيبهما	۸۴	۲	يتشاكل ترتيبهما	۱۶۵	۱۴	يتشاكل تركيبها	۲۹	۱
و يدخل فى هذه القسمة	۸۴	۴	و يدخل فى هذه القسمة	۱۶۵	۱۶	أو يدخل فى هذه القسمة	۲۹	۳
أنت و فلان	۸۴	۶	أنت و فلان بحر	۱۶۵	۱۷	أنت و فلان و	۲۹	۵

مارگولیوٹ ۱۸۸۷	صفحہ	رقم	بدوی ۱۹۵۳	صفحہ	رقم	بدوی ۱۹۶۶	رقم	صفحہ
بحر						نحن		
لکن أنت للمغارة	۸۴	۶	لکن أنت للمغارة	۱۶۵	۱۷	لکن أنت للعمامة	۲۹	۵
ذاك للزعاقة	۸۴	۶	ذاك للزعاقة	۱۶۵	۱۸	ذلك للزعامة	۲۹	۵
یرجا ویتقی	۸۴	۷	یرجى ویتقى	۱۶۵	۱۸	یرجى ویتخشی	۲۹	۶
الصیغات الشعرية	۸۴	۸	الصیغات الشعرية	۱۶۵	۲۰	الصنعات الشعرية	۲۹	۷
لذیذ ظریف	۸۴	۱۲	لذیذ ظریف	۱۶۶	۱	طریف لذیذ	۲۹	۱۰
نوع یذکر فیہ	۸۴	۱۷	نوع یذکر فیہ	۱۶۶	۷	نوع تذکر فیہ	۳۰	۱
و ربما زادوا	۸۴	۱۸	و ربما زادوا	۱۶۶	۸	و كانوا ربما زادوا	۳۰	۲
لیذکر القبائح التي تشترك	۸۴	۱۸ و ۱۹	لتذکر القبائح التي تشترك	۱۶۶	۸	لیذکروا القبائح التي یشارك	۳۰	۲
والغضب و الضجر	۸۴	۲۱	والغضب و الضجر	۱۶۶	۱۱	و فی معانی الغضب و الضجر	۳۰	۵
أنه یراد	۸۴	۲۲	أنه یراد	۱۶۶	۱۲	أنه كان یراد	۳۰	۶
دیقرا	۸۴	۲۴	دیقرامی	۱۶۶	۱۴	دیقرا	۳۰	۷
ایثی	۸۴	۲۵	ایثی	۱۶۶	۱۶	أنثی	۳۰	۹
و غرابتها	۸۴	۲۶	و غرابتها	۱۶۶	۱۷	أو لغرابتها	۳۰	۱۰
کل بما یجانسه	۸۵	۴	کل بما یجانسه	۱۶۷	۵	کل ما یجانسه	۳۱	۲
انفیجانا ساووس	۸۵	۵	ایفیجانا ساوس	۱۶۷	۶	ایفحبا باساردس	۳۱	۳
أوقوستقی	۸۵	۶	أوقوستقی	۱۶۷	۸	أوتوستقی	۳۱	۴

جدول ۱: مقایسه موارد اختلاف سه تصحیح فن شعر

از مشاهده جدول فوق آشکار می‌شود که در قریب به اتفاق موارد اختلافی میان دو تصحیح بدوی، تصحیح اول بدوی (۱۹۵۳) بر اساس تصحیح مارگولیوٹ است. به غیر از چند استثناء که تأثیر چندانی هم بر محتوا ندارند، صرفا اسم برخی ژانرهای شعری در تصحیح بدوی (۱۹۵۳) با تصحیح مارگولیوٹ اختلاف دارد، مثلا در تصحیح بدوی (۱۹۵۳) ایفیجانا ساوس به جای انفیجانا ساووس یا دیقرامی به جای دیقرا آمده است. لازم به ذکر است که طبق بررسی انجام شده در این پژوهش، این مطابقت میان کل متن تصحیح بدوی (۱۹۵۳) و مارگولیوٹ برقرار است. علاوه بر این، با مقایسه‌ای که در این



پژوهش میان پانوشته‌های تصحیح بدوی (۱۹۵۳) و توضیحات نسخه‌شناختی تصحیح مارگولیوژت صورت گرفت، مشخص شد که قریب به اتفاق آن دسته از پانوشته‌های تصحیح بدوی (۱۹۵۳) که اختلاف نسخه‌ها را توضیح می‌دهد، عینا همان توضیحات نسخه‌شناختی ای است که مارگولیوژت ذکر کرده است. (Margoliouth, 1877, p. 91-100). با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد اساسا تصحیح بدوی (۱۹۵۳) را می‌توان رونویسی از تصحیح مارگولیوژت با تغییرات جزئی، عمدتا در اسامی، به همراه چند پانوشته توضیحی بدانیم.

۴. ارزیابی تصحیح‌های فن شعر از لحاظ میزان صحت محتوی

با توجه به تطابق تصحیح مارگولیوژت و بدوی (۱۹۵۳) با هم، و اختلاف آن دو در موارد متعددی با تصحیح بدوی (۱۹۶۶)، این پرسش مطرح می‌شود که کدام تصحیح از لحاظ محتوایی صحیح‌تر است؟ برای پاسخ به این پرسش، موارد اختلافی میان دو تصحیح بدوی به لحاظ صحت محتوایی با یکدیگر سنجیده شد. به طور خلاصه، تعدادی از این موارد در جدول زیر آمده و در هر ردیف در جلوی عبارت نقل شده، تعابیر صحیح یا ناصحیح به ترتیب با علامت تیک یا ضربدر مشخص شده است. پس از آن، ضمن توضیح متن مربوط به هر ردیف از جدول، دلیل درستی یا نادرستی آن بیان شده است.

ردیف	تصحیح بدوی ۱۹۵۳	تصحیح بدوی ۱۹۶۶	تصحیح بدوی ۱۹۶۶	تصحیح بدوی ۱۹۵۳	تصحیح بدوی ۱۹۶۶	تصحیح بدوی ۱۹۵۳	ردیف
۱	المقول فيه عليه	۱۳	القول فيه عليه	۱۶۲	۱	المقول فيه عليه	۱
۲	ان من الصیغات	۱۸	ان الصیغات	۱۶۳	۱۰	ان من الصیغات	۲
۳	تشابه	۱۹	نسبة	۱۶۳	۱۰	تشابه	۳
۴	حسنت	۲۰	حسنت	۱۶۳	۱۲	حسنت	۴
۵	کلمت	۲۰	کلمت	۱۶۳	۱۳	کلمت	۵
۶	الآخر	۱۰	الاجزاء	۱۶۴	۹	الآخر	۶
۷	النبت	۱۱	البيت	۱۶۴	۱۰	النبت	۷
۸	إما فی أجزاء	۲۲	إما أجزاء	۱۶۴	۶	إما فی أجزاء	۸
۹	محصلا و مما	۱۸	محصلا مما	۱۸۱	۱۰	محصلا و مما	۹
۱۰	بأعراضه	۸	بأعراضه	۱۸۲	۳	بأعراضه	۱۰
۱۱	حربا	۱۷	حربا	۱۸۲	۱۳	حربا	۱۱
۱۲	یتکلم فیما	۱۸	متکلم فیها	۱۸۳	۱۴	یتکلم فیما	۱۲
۱۳	الخیر	۸	الجزء	۱۸۴	۱۰	الخیر	۱۳
۱۴	بالتشبيه	۷	بالتشبيد	۱۸۸	۱۸	بالتشبيه	۱۴



ردیف	لغوه	تلفظ	بدوی ۱۹۶۶	تلفظ	لغوه	بدوی ۱۹۵۳	ردیف
۱۵	بل لأن	۱۳	بل لا	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۸۸	بل لأن	۵
۱۶	ویکون	۱۳	أو یکون	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۸۸	ویکون	۶
۱۷	لذک	۱۶	کذلک	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۸۸	لذک	۱۰
۱۸	فاما	۱۱	و إما	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۸۹	فاما	۱۰
۱۹	یقال یلوح	۲	یقال و یلوح	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۹۱	یقال یلوح	۱۳
۲۰	لفظة	۱۵	نقطة	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۹۱	لفظة	۹
۲۱	و کان	۱	فکان	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۹۳	و کان	۵
۲۲	للإغراب و التحییر	۷	للإغراب و التحسین	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۹۳	للإغراب و التحییر	۱۰
۲۳	یثنی ... الأخیار	۱۶	یثنی ... الإخبار	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۹۳	یثنی ... الأخیار	۱
۲۴	المنقولات شديدة	۲۰	المنقولات الشديدة	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۹۳	المنقولات شديدة	۴
۲۵	رقصية	۵	و قضية	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۹۵	رقصية	۱۳
۲۶	کما یشب	۱۲	کما ینسب	<input checked="" type="checkbox"/>	۱۹۵	کما یشب	۱

جدول ۲: مقایسه صحت موارد اختلافی میان دو تصحیح بدوی از فن شعر

چنانکه از بررسی جدول فوق پیداست، تصحیح بدوی (۱۹۵۳) به طرز معناداری از لحاظ محتوایی از تصحیح بدوی (۱۹۶۶) صحیح تر است. از آنجا که نخستین تصحیح بدوی، در واقع برگرفته از تصحیح مارگولیوٹ بوده، می توان چنین نتیجه گرفت که در اصل تصحیح مارگولیوٹ از لحاظ محتوایی از تصحیح بدوی (۱۹۶۶)، که مبنای بسیاری از ترجمه ها و آثار پژوهشی قرار گرفته، بسیار صحیح تر است. در ادامه، با تحلیل محتوایی بحث ها، بر صحت مواردی که در جدول فوق آمد، استدلال می شود:

۱. عبارت صحیح چنین است: «التصديق يفعلُه القول بما المقول فيه عليه» زیرا معنای عبارت این است که تصدیق را نفس قول ایجاد نمی کند، بلکه تصدیق از این جهت حاصل می شود که به مقول فیه توجه می شود. به بیان دیگری که ابن سینا (۱۹۶۶، ۲۴) ذکر می کند تصدیق اذعانی به سبب لذت از نفس قول نیست، بلکه اذعانی است به سبب قبول اینکه چیزی (مقول فیه) به همان صورت است که قول درباره اش ذکر شده است.

۲. عبارت صحیح چنین است: «ان من الصیغات التي بحسب القسم الأول تشابه ... و منها ...». در این عبارت، ابن سینا دونوع از صیغات مربوط به قسم اول را ذکر می کند. بنابراین، عبارت به شکل «ان الصیغات...» نادرست است.



۳. عبارت صحیح‌تر چنین است: «تشابه اواخر المقاطع و اوائلها». همان‌طور که از مثالی که ابن سینا در ادامه ذکر می‌کند پیداست، در اینجا از «شبهات» اول و آخر مقاطع سخن گفته می‌شود. اما «نسبت»، در اینجا ابهام دارد و اعم از شبهات و عدم شبهات است. حال آنکه، هر گونه نسبتی میان اول و آخر مقاطع نمی‌تواند نوعی از قسم اول محسوب گردد.

۴ و ۵. در این بیت «فلا حسمت من بعد فقدانه الظبی - و لا کلمت من بعد هجرانه السمر»، «فلا حسمت» و «و لا کلمت» به ترتیب به معنای «نبردند» و «جراحت وارد نکردند» است. بنابراین، اعراب این افعال به شکل «حسمت» و «کلمت» معنای کلی این بیت نیز چنین است: «بعد از فقدان او، شمشیرها دیگر نبردند و بعد از هجران او، نیزه‌ها دیگر جراحتی وارد نکردند».

۶. عبارت صحیح چنین است: «و هو أن يكون لفظان اشتها مترادفين أو أحدهما مقولا على مناسب الآخر أو مجانسه». توضیح اینکه، در اینجا ابن سینا می‌گوید گاهی تشاکل میان الفاظ به حسب معانی آنهاست. این نوع تشاکل بر دو گونه است: یکی اینکه دو لفظ به گونه‌ای باشند که معنای مشهورشان مترادف هم باشد و دیگر اینکه دو لفظ به گونه‌ای باشند که معنای یکی مناسب یا مجانس دیگری باشد. بنابراین، در این عبارت کلمه «الآخر» صحیح است نه «الأجزاء».

۷. عبارت صحیح چنین است: «و استعمال علی غیر تلک الجهه کالکوکب و النجم فیراد به النبت». در اینجا، در ادامه مطلبی که در بند قبلی ذکر شد، گفته می‌شود که در دو حالت قبلی، هنگامی تشاکل لفظی به حسب معنا صورت می‌گیرد که در غیر از آن جهت به کار برده شوند. در ادامه، برای هر یک از دو نمونه مثالی ذکر می‌شود. مثال اول، دو لفظ کوکب و نجم است. معنای مشهور این دو لفظ با یکدیگر مترادف است. حال اگر معنای غیر مشهور این دو کلمه، یعنی نبت (به معنای گیاه) مراد شود، تشاکل حاصل می‌شود. بنابراین، در این عبارت کلمه «النبت» صحیح است نه «البيت».

۸. عبارت صحیح چنین است: «إما في أجزاء مشتركة فيهما، أو أجزاء غير مشتركة فيهما». در اینجا توضیح داده می‌شود که مخالفت ترتیب اجزاء، یا در اجزای مشترک در آن دو جمله رخ می‌دهد یا در اجزای غیر مشترک آنها. بنابراین، حذف «فی» خللی در معنا ایجاد می‌کند.

۹. عبارت صحیح‌تر چنین است: «كذلك يجب أن يكون الطول في الخرافات محصلا و مما يمكن أن يحفظ في الذكر». معنای این عبارت، این است که خرافه [پیرنگ] نیز باید همچون تراژدی طول معینی داشته باشد و چنان باشد که در یاد بماند.

۱۰. عبارت صحیح چنین است: «ولهذا ما يكون الشيء الواحد الفعل بالنوع غير واحده بانقسامه»

بأعراضه و أحواله یقترن به بشخصه». معنای این عبارت چنین است: زیرا اگرچه ممکن است که چیزی فعلش واحد بالنوع باشد، اما همان فعل به سبب اعراض و احوالی که با شخص آن فعل مقرون می‌شود، انقسام پیدا می‌کند و غیر واحد می‌شود. بنابراین، در اینجا کلمه «بأعراضه» درست نیست.

۱۱. عبارت صحیح چنین است: «و أورد لهذا أمثلة فی شعر او میروس أنه لما ذکر إنسانا أو حربا...». در این مثال، از آثار هومر که در توصیف یک انسان یا یک جنگ است، استفاده شده است. بنابراین کلمه «حرب» مناسب است نه «حزب».

۱۲. عبارت صحیح چنین است: «فأحد هذین یتکلم فیما وجد و یوجد و الآخر یتکلم فیما وجوده فی القول فقط». بدین معنا که یکی از این دو [یعنی شعر] درباره آنچه وجود یافته یا وجود می‌یابد سخن می‌گوید، اما دیگری [یعنی امثال و قصص] درباره چیزی سخن می‌گوید که وجودش فقط در قول است. بنابراین، عبارت «یتکلم فیما» صحیح است نه «متکلم فیها».

۱۳. عبارت صحیح چنین است: «مثل جعلهم الخیر کشخص واحد». در اینجا گفته می‌شود که گاهی اسمی ساخته می‌شود که موجودی نظیر آن در خارج نیست، بلکه این اسم را به عنوان بدل معنایی کلی وضع می‌کنند. مثالی که برای این موضوع مطرح می‌شود، ساختن اسم خیر به عنوان یک شخص است. به همین ترتیب، خواجه نصیر طوسی نیز در اساس الاقتباس می‌گوید «شعراء قدیم خیر را بمثابت مردی نهادندی و از او حکایت‌ها کردند» (طوسی، ۱۳۹۵، ص. ۵۹۳).

۱۴. عبارت صحیح چنین است: «وقد کان بعضهم یقدمون مقدمات الشعریه للتعجیب بالتشبیه و المحاکاه فقط». معنای عبارت چنین است که برخی از شاعران، مقدماتی شعری بیان می‌کنند صرفاً برای آنکه با تشبیه و محاکات سبب تعجیب [به شگفت آوردن] شوند. بنابراین، در اینجا «تشبیه» (به معنای استحکام بخشیدن)، مناسب نیست.

۱۵. عبارت صحیح چنین است: «...فلیس یكون ممدوحا أو مذموما لذلك، بل لأن یكون مع ذلك صدیقا أو عدوا». در اینجا گفته می‌شود که دشمن دشمن و دوست دوست و دوست دشمن و دشمن دوست به این سبب که نسبت به دوست یا دشمن، دوستی یا دشمنی دارند، ممدوح یا مذموم نیستند، بلکه بدان سبب ممدوح یا مذمومند که سوای از آنچه گفته شد، دوست یا دشمن باشند. بنابراین، در این عبارت «لأن یكون» درست است نه «لا یكون».

۱۶. در ادامه عبارت پیشین در اینجا اضافه می‌شود که «و یكون المدح بذكر أفعال تصدر عن علم». بدین معنا که مدح آن دوستان نیز با ذکر افعالی که از روی آگاهی انجام داده‌اند صورت می‌گیرد. بنابراین در ابتدای این جمله «و» مناسب است نه «أو».



۱۷. عبارت صحیح چنین است: «وقد حکى لذلك من الاستدلال أمثله لهم». ارسطو در خصوص این موضوع، یعنی محاکاتی که از نوع تشبیه صرف است، از حکایتی که به نحو استدلال است، مثال‌هایی یونانی بیان کرده است. بنابراین در اینجا «لذلك» مناسب است نه «کذلك».
۱۸. عبارت صحیح چنین است: «فإما أمور ممكنة أن توجد». در این بخش ابن سینا، انواع استدلال‌هایی که در آنها از تخیل استفاده می‌شود را برمی‌شمرد و عبارتی که نقل شد، اولین قسم آنهاست. بنابراین، «فإما» درست است نه «وإما».
۱۹. عبارت صحیح چنین است: «يكون بحيث يقال يلوح صدقه» یعنی به گونه‌ای که چون گفته شوند، صدقشان آشکار شود». بنابراین، به شکل «يقال ويلوح» صحیح نیست.
۲۰. عبارت صحیح چنین است: «و الرباط الذى يسمى واصله، وهى لفظه لا تدل بانفرادها على معنى». بدین معنا که رباط واصله لفظی است که به تنهایی دلالت بر معنا نمی‌کند. بنابراین در اینجا «لفظه» درست است نه «نقطه».
۲۱. عبارت صحیح چنین است: «وكان كل اسم فى اليونانية...» این عبارت، بخشی از عبارت قبلی یا تفریعی بر آن نیست، بنابراین به شکل حاضر صحیح‌تر است تا به شکل «فكان...».
۲۲. عبارت صحیح چنین است: «اللغة تستعمل للأعراب». اعراب به معنای آوردن امری غریب است و بنابراین، این عبارت به معنای آن است که لغتی که از زبان دیگری آورده شده باشد، برای ایجاد غرابت و شگفت به کار می‌رود. بنابراین، «إعراب» در اینجا درست نیست.
۲۳. عبارت صحیح چنین است: «هو الذى يثنى فيه على الأختار». این عبارت تعریفی مختصر از اشعار دیتی رامبیک بر اساس موضوع این اشعار ارائه می‌دهد: آن شعری است که در آن انسان‌های نیک، بدون تعیین (به طور مطلق) تمجید می‌شوند. بنابراین، «یثنى فيه على الإخبار» صحیح نیست.
۲۴. عبارت صحیح چنین است: «وكذلك المنقولات، شديدة الملائمة لاجغرافى». معنای این عبارت این است که منقولات با شعر لاجغرافی مناسبت زیادی دارند. بنابراین، «المنقولات الشديدة» یعنی، منقولات شدید، در اینجا نامناسب است.
۲۵. عبارت صحیح چنین است: «إيامبو... و تحرك إلى هيئة رقصيه مع التحريك الانفعالى». در این عبارت، درباره شعر ایامبیک گفته می‌شود که این نوع شعر با تحریک انفعالی، فرد را به حالت رقص وامی‌دارد». بنابراین، «رقصيه» صحیح است نه «وقصيه».
۲۶. عبارت صحیح چنین است: «و أما اوميروس فكان كما يشب يسيرا يتخلص إلى المحاكاه مرأه»

أورجل أُو...». در این بخش، گفته می‌شود که ارسطو هومر را از دیگر شاعران یونان برتر می‌دانست زیرا هومر آگاهانه کلامی را که در آن محاکات نبود، کوتاه می‌کرد. بدین صورت که پس از آنکه اندکی تشبیب را شروع می‌کرد (توصیفی مقدماتی که بدون محاکات بود) بلافاصله به محاکات مردی یا زنی یا ... می‌پرداخت. بنابراین، در اینجا «یشبب» صحیح است نه «ینسب».

۵. بررسی قدیمی‌ترین نسخه‌های خطی در دسترس از فن شعر (قرن هفتم ه.ق)

پس از آنکه تصحیح‌ها از لحاظ محتوایی با یکدیگر سنجیده شدند، لازم است از لحاظ نسخه‌شناختی نیز ارزیابی شوند. در بخش معرفی تصحیح‌ها، نسخه‌های خطی مورد استفاده در آنها معرفی و بررسی شد. اما جای این سوال وجود دارد که آیا آنها از قدیمی‌ترین نسخه‌ها استفاده کرده‌اند؟ و اینکه آیا در استفاده از قدیمی‌ترین نسخه‌ها دقت لازم را به کار برده‌اند؟ برای پاسخ به این سوال‌ها ابتدا قدیمی‌ترین نسخه‌های در دسترس معرفی می‌شوند. در بررسی‌های انجام شده برای این پژوهش، ۹ نسخه خطی از فن شعر متعلق به قرن هفتم هجری (حدود سیزدهم میلادی) یافت شد.

چنانکه اشاره شد، در تصحیح مارگولیو، از نسخه خطی کتابخانه بادلیان، آکسفورد، پوکوک رقم ۱۱۹ استفاده شده که متعلق به قرن هفتم است. اگرچه تاریخ نسخه‌ی خطی موزه بریتانیا، شماره ۱۱۳ بخش شرقی به قرن ششم باز می‌گردد، اما این نسخه ناقص بوده و چندان مورد استفاده مارگولیو قرار نگرفته است. در تصحیح بدوی (۱۹۵۳) از نسخه خطی قدیمی دیگر که به قرن هفتم متعلق باشد، استفاده نشده است. در تصحیح بدوی (۱۹۶۶) نیز صرفاً یکی دیگر از ۹ نسخه خطی قرن هفتم (نسخه شماره ۳۳۱ بخیت، کتابخانه الازهر مصر) به عنوان منبع افزوده شده است. البته این نسخه تاریخ کتابت ندارد. بدوی معتقد است که تاریخ کتابت این نسخه نباید چندان از قرن هفتم هجری متاخر باشد (بدوی، ۱۹۶۶، ص. ۲۰). ضمناً باید توجه داشت که این نسخه، به عنوان نسخه اساس تصحیح بدوی (۱۹۶۶) نبوده است. در هشت نسخه خطی دیگر قید شده که تاریخ کتابت آنها قرن هفتم است. این نسخه‌ها عبارتند از:

۱. نسخه خطی کتابخانه بادلیان، آکسفورد، پوکوک رقم ۱۱۹ که متعلق به سال ۶۰۳ میلادی است و در بخش به عنوان یکی از نسخه‌های مورد استفاده‌ی مارگولیو معرفی شد.
۲. نسخه شماره ۷۷۲ مسجد جدید، کتابخانه سلیمانیه استانبول که در سال ۶۲۸ کتابت شده است. این نسخه ۲۲۰ برگه دارد و فن شعر که در انتهای نسخه قرار دارد از روی برگه ۳۱۴ تا پشت برگه ۳۲۰ است. هر صفحه ۳۱ سطر دارد. عنوان فصول با رنگ قرمز و قلم درشت‌تر متمایز شده است. در حاشیه برخی صفحات، عباراتی تصحیح شده است.



۳. نسخه شماره ۲۷۱۰ کتابخانه نور عثمانیه استانبول که در سال ۶۶۶ ه. (۱۲۶۸ م.) نگارش آن به قلم عبدالکافی ابن عبدالمجید ابن عبدالله التبریزی پایان یافت. این نسخه به خط نسخ و کامل است. فن شعر این نسخه از پشت برگه ۱۴۳ تا روی برگه ۱۴۷ (۸ صفحه) است. عنوان‌ها به خط قرمز نوشته شده است.
۴. نسخه شماره ۲۴۴۲ کتابخانه سلیمانیه استانبول که کتابت آن از ۶۷۱ تا ۶۷۴ ه. به طول انجامیده است. این نسخه کامل است و از روی برگه ۱۵۰ تا پشت برگه ۱۵۳ (۸ صفحه) این نسخه به فن شعر اختصاص دارد. نسخه به خط نسخ و رنگ مشکی با عناوین قرمز است و هر صفحه حدود ۵۵ سطر دارد این نسخه را امیرالدین مانیول برای بخت النصر بن شمعون المططب از قلعة الروم کتابت کرده است.
۵. نسخه شماره ۱۴۲۴ جارالله کتابخانه سلیمانیه استانبول که در سال ۶۹۳ ه. به قلم ابوبکر عبدالله بن احمد بن عبدالله النساخ التبریزی کتابت شده است. این نسخه کامل است و از روی برگه ۱۹۶ تا پشت برگه ۲۰۰ (۱۰ صفحه) به فن شعر تعلق دارد. هر صفحه ۳۵ سطر دارد. شماره فصل‌ها با قلم درشت‌تر و عناوین فصل‌ها با رنگ قرمز متمایز شده است. آن گونه که مهدوی (۱۳۳۳، ص. ۱۷۰) اشاره کرده، این نسخه برای کتابخانه قطب الدین شیرازی نوشته شده بوده است.



شکل ۳. نسخه خطی به قلم نساخ تبریزی برای کتابخانه قطب الدین شیرازی

۶. نسخه شماره ۸۲۳ داماد ابراهیم پاشا کتابخانه سلیمانیه استانبول. این نسخه کامل است و ۵۵۶ برگه دارد و فن شعر آن از روی برگه ۲۲۰ تا روی برگه ۲۲۵ (۹ صفحه) است و هر صفحه حداکثر ۳۷ خط دارد و عناوین فصول با قلم درشت‌تر نگاشته شده است. این نسخه در سال ۶۹۷ ه. به قلم شهاب الکریمینی در مدرسه‌ی اورخان تبریز کتابت شده است.
۷. نسخه شماره ۹۵ کتابخانه جامعه جوادیه (بنارس - هند) به تاریخ ۷۰۲-۶۹۳ هجری [۱۳۰۲ - ۱۲۹۳]. کاتب این نسخه حسین بن حیدر الرضوی الهاشمی است. به طور میانگین در هر صفحه ۲۹

سطر و ۲۲ کلمه دارد. در ابتدای این نسخه که منطق کتاب الشفاء را در بر دارد، افتادگی دارد و نسخه از ص ۴۸ (فن ۱، مقاله ۱، فصل ۹) تا آخر منطق الشفاء را شامل می‌شود. فن شعر این نسخه در ۱۳ صفحه (از پشت برگ ۲۸۵ تا پشت برگ ۲۹۱) و در انتهای نسخه آمده است.

۸. نسخه شماره ۸۸۹ کتابخانه مجلس شورای اسلامی: این نسخه مشتمل بر منطق و دو مقاله از طبیعیات الشفاء است. هر صفحه آن دارای ۴۱ سطر است. فن شعر این نسخه از صفحه ۴۹۹ تا صفحه ۵۰۹ (۱۱ صفحه) است. این کتاب در ابتدا در تملک ماجد بن محمد حسینی بحرانی بوده است. چنانکه روشن شد، حداقل هفت نسخه خطی معتبر و متعلق به قرن هفتم هجری در دسترس است که می‌تواند مورد استفاده مصححان قرار بگیرد، اما در هیچ یک از تصحیح‌های کنونی استفاده نشده است.

۶. ارزیابی تصحیح‌ها از لحاظ نسخه‌شناختی

چنانکه نشان داده شد، تصحیح مارگولیوٹ و به تبع آن تصحیح بدوی (۱۹۵۳)، از تصحیح بدوی (۱۹۶۶) به لحاظ محتوایی بسیار بهتر هستند، هر چند خود آنها اشتباهاتی دارند. اکنون با توجه به نسخه‌های خطی فن شعر که به قرن هفتم تعلق دارند، به برخی از موارد عدم تطابق تصحیح‌های مارگولیوٹ، بدوی (۱۹۵۳) و بدوی (۱۹۶۶) با این نسخه‌های اقدم اشاره می‌شود. برای تسهیل در مقایسه، در اینجا برخی از عباراتی که در پنج نسخه اقدم، متعلق به قرن هفتم، یکسان است اما در این تصحیحات به شکل دیگری آورده شده، بر شمرده می‌شود. پنج نسخه‌ی مورد استفاده در اینجا، نسخه‌های شماره ۱۱۹، ۷۷۲، ۲۷۱۰، ۲۴۴۲ و ۱۴۲۴ هستند که در بخش قبل معرفی شدند.

پنج نسخه خطی قرن هفتم	مارگولیوٹ ۱۸۸۷	بدوی ۱۹۶۶	بدوی ۱۹۵۳
أصناف الصیغات الشعرية	أصناف الصیغ الشعرية	أصناف الصنعات الشعرية	۲۳
تقول	و تقول	تقول	۲۳
تكون الحروف التي	يكون الحرف الذي	تكون الحروف التي	۲۳
منها واحدة	منها واحدا	منها واحدة	۲۳
اخرى. فكثرها	اخرى انفلت النفس عنه طاعة للتخييل لا للتصديق. فكثرها	اخرى. فكثرها	۲۴
التصديق و التخييل	التصديق و التخييل معا	التصديق و التخييل	۲۴
لما هو عليه	لما هو عليه	بما هو عليه	۲۵
بما المقول فيه	بما المقول فيه	بما القول فيه	۲۵
غير كل	و القريب و المشهور غير كل	غير كل	۲۵
من غير صنعة فيه	من غير صنعة	من غير صنعة فيه	۲۵
النبت	النبت	البيت	۲۷



ردیف	بدوی ۱۹۶۶	ردیف	مارگولیوٹ ۱۸۸۷	پنج نسخه خطی قرن هفتم
۲۸	إما أجزاء	۸۳	إما فی أجزاء	إما فی أجزاء
۵۵	الجزء	۱۰۱	الخیر	الخیر
۵۵	بنفع قليل	۱۰۱	يقع قليل	نفع قليل
۶۰	بالشید	۱۰۴	بالتشبيه	بالتشبيه
۶۵	وهی نقطة	۱۰۷	وهو لفظة	وهی لفظة
۶۷	للإعراب و التحسين	۱۰۸	للإعراب و التحییر	للإعراب و التحییر
۶۹	و قضیة	۱۱۰	رقصیة	رقصیة

جدول ۳. مقایسه اختلاف تصحیح‌های مارگولیوٹ و بدوی با پنج نسخه قرن هفتم

چنانکه از جدول سه مشخص است، نمونه‌هایی از جدول‌های یک و دو انتخاب شده و انطباق یا عدم انطباق آنها با پنج نسخه از قدیمی‌ترین نسخه‌های در دسترس سنجیده شده است. جدول فوق نشان می‌دهد که هم تصحیح مارگولیوٹ (و به تبع آن، تصحیح نخست بدوی) و هم دومین تصحیح بدوی (۱۹۶۶)، اختلافاتی با نسخه‌های اقدم دارند و با آنها منطبق نیستند.

نتیجه‌گیری

تاکنون سه تصحیح از فن شعر الشفاء منتشر شده است. قدیمی‌ترین تصحیح که به دست مارگولیوٹ نگاشته شده، نزدیک به ۱۵۰ سال و از جدیدترین تصحیح که بدوی نگاشته نزدیک به ۶۰ سال می‌گذرد. پژوهش حاضر بیانگر آن است که این تصحیح‌ها با اشکالات متعددی روبرو هستند. این اشکالات را می‌توان به طور خلاصه به شکل زیر دسته‌بندی کرد:

۱. نقص از لحاظ شناسایی و دسترسی به نسخه‌های خطی اقدم و اصح: در هر سه تصحیح، نسخه‌های خطی‌ای که در دسترس نویسنده بوده، اعم از نسخه‌های معتبر و نامعتبر، قدیمی و جدید، معرفی شده است. بررسی فهرست این نسخه‌ها نشان می‌دهد که این مصححان بیشتر نسخه‌های معتبر را (بالغ بر سی نسخه) در دسترس نداشته‌اند یا اصولاً از وجود آنها آگاهی نداشته‌اند. چنانکه مشخص شد، مارگولیوٹ صرفاً یک نسخه‌ی متعلق به قرن هفتم که بخشی از آن ناقص است را استفاده کرده است، حال آنکه حداقل ۹ نسخه متعلق به قرن هفتم برای این تصحیح قابل بررسی است. بدوی نیز صرفاً به یک نسخه‌ی قرن هفتمی دیگر دسترسی داشته است. این امر سبب شده که این مصححان نتوانند نسبت میان نسخه‌های خطی متعدد از فن شعر را در نظر گیرند و بهترین نسخه را برگزینند.

۲. نقص از لحاظ استفاده از نسخه خطی اساس: در این پژوهش مشخص شد که مارگولیوٹ نسخه خطی کتابخانه بادلیان، آکسفورد، هانتینگتون شماره ۱۱۱ را نسخه اساس خود قرار داده است. اما در عین حال، بررسی تصحیح مارگولیوٹ نشان داد که او چندان تابع این نسخه نبوده و در موارد متعددی از آن عدول کرده است. بدوی هم در هر دو تصحیح خود، نسخه اساس ندارد. در عین حال، ملاک مشخصی برای تصحیح ارائه نمی‌دهد. این امر سبب شده که در موارد متعددی، عباراتی در تصحیح راه پیدا کند که با قدیمی‌ترین نسخه‌ها ناسازگار باشد.

۳. اشکالات محتوایی: هر سه نسخه دارای اشکالات محتوایی متعدد هستند که در طی پژوهش نمونه‌هایی از آن معرفی شد. با این حال، به نظر می‌رسد که جدیدترین تصحیح، بدوی (۱۹۶۶) پر اشکال‌تر و قدیمی‌ترین تصحیح، مارگولیوٹ (۱۸۷۷)، کم اشکال‌تر است.

۴. رونویسی از تصحیح قبلی: نخستین تصحیح بدوی (۱۹۵۳) تا حد قابل توجهی کپی‌برداری از تصحیح مارگولیوٹ است. حتی توضیحات نسخه‌شناسی این متن نیز برگرفته از تصحیح مارگولیوٹ است.

۵. بی‌دقتی در شیوه تصحیح: در موارد متعددی در تصحیح بدوی (۱۹۶۶)، دو روایت مختلف در متن تصحیح آمده است. حال آنکه طبق روش معمول و خود آن تصحیح، صرفاً باید یک روایت در متن باشد و بقیه موارد در پانویس ذکر شود.

با توجه به آنچه گفته شد، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که نگارش تصحیحی جدید ضروری به نظر می‌رسد که نکات مثبت تصحیح‌های قبلی را دارا بوده، و فاقد اشکالات تصحیح‌های قبلی باشد.



منابع

- ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم (۲۰۱۷). عیون الأنباء فی طبقات الأطباء، تحقیق نزار رضا. بیروت: دار مکتبه الحیاه.
- ابن سینا. (۱۹۶۶). فن الشعر من منطق الشفاء، (تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی)، قاهره: الدار المصریه للتألیف و الترجمه.
- ابن سینا. (۱۰۵۵ هـ). الشفاء [نسخه خطی، شامل منطق و الهیات؛ متن فن شعر از روی برگ ۳۸۸ تا روی برگ ۳۹۷؛ کاتب: محمد رضا ابن مرحوم شاه محمد کونبانی]. کتابخانه ملی فرانسه، شماره ۶۸۲۹.
- ابن سینا. (۱۲۴۸ هـ). الشفاء [نسخه خطی، استنساخ شده از روی نسخه‌ای متعلق به ۸۹۱ هـ]. کتابخانه دیوان هندی، شماره ۱۴۲۰.
- ابن سینا. (۵۷۶ هـ). الشفاء [نسخه خطی، دارای افتادگی در بخش پایانی]. موزه بریتانیا، بخش شرقی، شماره ۱۱۳.
- ابن سینا. (۶۰۳ هـ). الشفاء [نسخه خطی، جلد دهم از منطق، شامل فن شعر از پشت صفحه ۱۷۳ تا روی صفحه ۲۱۶؛ استنساخ شده در حلب به خط محمد بن علی بن حسن؛ دارای مهر کتابخانه ابن اللبودی]. کتابخانه بادلیان، آکسفورد شماره ۱۱۹ پوکوک.
- ابن سینا. (۶۲۸ هـ). الشفاء [نسخه خطی، شامل فن شعر از برگه ۲۱۴ تا پشت برگه ۲۲۰]. مسجد جدید، کتابخانه سلیمانیه، استانبول، شماره ۷۷۲.
- ابن سینا. (۶۶۶ هـ). الشفاء [نسخه خطی، متن فن شعر از پشت برگه ۱۴۳ تا روی برگه ۱۴۷؛ کتابت شده توسط عبدالکافی ابن عبدالمجید ابن عبدالله التبریزی]. کتابخانه نور عثمانیه، استانبول، شماره ۲۷۱۰.
- ابن سینا. (۶۷۱-۶۷۴ هـ). الشفاء [نسخه خطی، متن فن شعر از برگه ۱۵۰ تا پشت برگه ۱۵۳؛ کتابت شده توسط امیرالدین مانیول برای بخت النصر بن شمعون المطیب]. کتابخانه سلیمانیه، استانبول، شماره ۲۴۴۲.
- ابن سینا. (۶۹۳ هـ). الشفاء [نسخه خطی، متن فن شعر از برگه ۱۹۶ تا پشت برگه ۲۰۰؛ کتابت شده توسط ابوبکر عبدالله بن احمد بن عبدالله النساخ التبریزی برای کتابخانه قطب الدین شیرازی]. کتابخانه سلیمانیه، استانبول، شماره ۱۴۲۴ جارالله.
- ابن سینا. (۶۹۳-۷۰۲ هـ). الشفاء [نسخه خطی، متن فن شعر از پشت برگ ۲۸۵ تا پشت برگ ۲۹۱؛ کتابت شده توسط حسین بن حیدر الرضوی الهاشمی]. کتابخانه جامعه جوادیه، بنارس، هند، شماره ۹۵.
- ابن سینا. (۶۹۷ هـ). الشفاء [نسخه خطی، متن فن شعر از برگه ۲۲۰ تا روی برگه ۲۲۵؛ کتابت شده توسط شهاب الکریمینی در مدرسه اورخان تبریز]. کتابخانه سلیمانیه، استانبول، شماره ۸۲۳ داماد ابراهیم پاشا.
- ابن سینا. (بی تا). الشفاء [نسخه خطی، تاریخ تملک ۱۱۱۵ هـ]. دارالکتب المصر، شماره ۸۹۴.
- ابن سینا. (بی تا). الشفاء [نسخه خطی، جلد چهارم، شامل بخش‌هایی از منطق: فن ششم تا نهم؛ فن شعر از برگ ۱۲۵ پشت تا ۱۳۸ رو]. کتابخانه بادلیان، آکسفورد شماره ۱۱۱ هانتینگتون.
- ابن سینا. (بی تا). الشفاء [نسخه خطی، شامل فن شعر از پشت برگ ۲۱۲ تا روی پشت برگ ۲۱۶]. کتابخانه الازهر، مصر، شماره ۳۳۱ بخیت.
- ابن سینا. (بی تا). الشفاء [نسخه خطی، شامل منطق و دو مقاله از طبیعیات؛ متن فن شعر از صفحه ۴۹۹ تا صفحه



- ۵۰۹؛ ابتدا در تملک ماجد بن محمد حسینی بحرانی. [کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۸۸۹.
- اسماعیلی، محمد جواد. (۱۳۹۹). «فن سماع طبیعی» الشفاء: ارزیابی وضع کنونی تصحیح متن و چشم‌انداز آینده، جاویدان خرد، ۳۷ (بهار و تابستان)، ۳۹-۱۰.
- افنان، سهیل. (۱۳۲۷). نامه ارسطو طالیس درباره هنر شعر، لندن: لوزاک.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۵۳). فن الشعر: مع الترجمة العربیة القدیمة و شروح الفارابی و ابن سینا و ابن رشد. قاهره: مکتبه النهضه المصریة.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۹۳). موسوعه المستشرقین (ط. ۲). بیروت: دارالعلم للملایین.
- ربیعی، هادی. (۱۳۹۱). تأملی در باب فن شعر ارسطو. کیمیای هنر، ۱ (۶)، ۱۶-۷.
- زرقانی، سید مهدی و حسن زاده نیری، محمد حسن. (۱۳۹۳). رساله‌های شعری فیلسوفان مسلمان. تهران: سخن.
- سحاب، ابوالقاسم. (۱۳۱۷). فرهنگ خاورشناسان: در شرح حال و خدمات دانشمندان ایران شناس و مستشرقین. تهران: شرکت طبع کتاب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۵). اساس الاقتباس. به تصحیح مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مهدوی، یحیی. (۱۳۳۳). فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- یوسف ثانی، سید محمود. (۱۳۹۶). بوطیقای ارسطو به روایت حکمای مسلمان (چاپ دوم). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

References

- Afnan, Suhail (1948). *Nameh-ye Aristotalis Darbareh-ye Honar-e Shi'r*. London: Luzak. (in Persian)
- Margoliouth, D. S. (1887). *Analecta orientalia ad poeticam Aristotelem*. D. Nutt.
- Margoliouth, D. S. (1911). *The poetics of Aristotle*. Hodder and Stoughton.
- Badawi, 'Abdulrahman (1953). *Fann al-Shi'r: Ma' al-Tarjama al-'Arabiyya al-Qadima wa Shuruh al-Farabi, Ibn Sina, wa Ibn Rushd*. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya.
- Badawi, 'Abdulrahman (1993). *Mawsu'at al-Mustashriqin* (Vol. 2). Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
- Bertolacci, A. (2025). Avicenna@: Philosophy on the border of civilizations and intellectual endeavours: Towards a critical edition of the *Metaphysics* (Ilāhiyyāt of Kitāb al-Šifā') of Avicenna (Ibn Sīnā). Avicenna Project. <https://www.avicennaproject.eu>
- Esmaili, Mohammad Javad (2020). "Fann-e Sama' Tab'i al-Shifa': Arzyabi-ye Vaz'-e Konuni-ye Tashih-e Matn va Cheshmandaz-e Ayandeh." *Javidan-e Kherad*, 37 (Spring & Summer), 10–39. (in Persian)
- Gibb, H. A. R. (1940). David Samuel Margoliouth, 1858–1940. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 72(3), 392–394.
- Ibn Abi Usaybi'ah, Ahmad ibn Qasim (2017). *'Uyoon al-Anba' fi Tabaqat al-Atibba'* (Tahqiq: Nizar Rida). Beirut: Dar Maktabat al-Hayah.
- Ibn Sina (1966). *Fann al-Shi'r min Mantiq al-Shifa'* (Tahqiq va Moqaddameh: 'Abdulrahman Badawi). Cairo: Al-Dar al-Misriyya li al-Ta'lif wa al-Tarjama.
- Mahdavi, Yahya (1954). *Fehrest-e Noskkeh-ha-ye Mosannafat-e Ibn Sina*. Tehran: Entesharat-e Daneshgah-e Tehran. (in Persian)
- Margoliouth, D. S. (1893). *Arabic papyri of the Bodleian Library: With transcription and translation*. Bodleian Library.
- Margoliouth, D. S. (1933). *Catalogue of the Arabic papyri in the John Rylands Library* Manchester. Manchester University Press



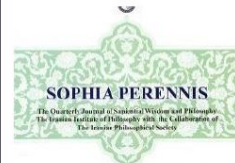
- Rabiei, Hadi (2012). "Ta'ammuli dar Bab-e Fann-e Shi'r-e Aristu." *Kimiya-ye Honar*, 1(6), 7–16. (in Persian)
- Ṭūsī, Khwāja Naṣīr al-Dīn (2016). *Asās al-Iqtibās*. Edited by Mudarris Rażavī. Tehran: University of Tehran Press (in Persian)
- Yusef Thani, Sayyid Mahmoud (2017). *Butiqay-e Aristu be Revayat-e Hekama-ye Musulman* (2nd edition). Tehran: Mo'asseseh-ye Pazhouhesh-i Hekmat va Falsafeh-ye Iran (in Persian)
- Zarqani, Sayyid Mahdi & Hasan-zadeh Naieri, Mohammad Hasan (2014). *Rasaleha-ye Shi'ri-ye Filosofan-e Musulman*. Tehran: Sokhan. (in Persian)



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

Three Civilization-Building Kings in Avestā and Shāhnāmeḥ

Research Article



Babak Alikhani¹  | Zahra Zare² 

1. Associate Professor in Iranian Institute of Philosophy. (babak.alikhani1342@gmail.com)
2. Assistant Professor, Department of Anthropology, Research Institute of Cultural Heritage and Tourism, Tehran, Iran (z.zare@richt.ir)

ABSTRACT

The three civilization-building kings mentioned in the Shāhnāmeḥ, also described as the first kings in the Zāmyād Yasht of the Avesta, are Hushang, Tahmureth, and Jamshid. These three kings are considered the embodiment of the creative power of God Almighty, and they embark on a process of innovation and invention in six stages, and then in the seventh stage, they undertake a task more wondrous than any other. In Zoroastrian doctrine, the six creations of Ahura Mazda are, in order: the stony or metallic sky, water, earth, plants, animals, and humans. Especially Hushang, in his constructive works, followed precisely this divine plan and model. This article seeks to explain the correspondence between the three aspects of Ahura Mazda -that is "Zamān", "Den", and "Gāh"- and the attributes and works of the three culture heroes.

Keywords: Zāmyād Yasht, Ferdowsi's Shāhnāmeḥ, Hushang, Tahmureth, Jamshid.

Received: 2025/07/14 - Received in revised form: 2025/12/19 - Accepted: 2025/12/22 - Published online: 2026/02/25

□ Alikhani, Babak; Zare, Zahra (2026). Three Civilization-Building Kings in Avestā and Shāhnāmeḥ, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 110-137.

<https://doi.org/10.22034/iw.2024.467640.1798>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

By carefully examining the deeds and attributes of the three first kings mentioned in the ZāmyādYasht (Yasht 19 of the Younger Avesta), as well as in other parts of the Avesta, Pahlavi texts, sources of the Islamic period, and particularly Ferdowsi's Shahnameh, we can gather clear evidence and documentation that each of these kings represents a creative attribute of Ahura Mazda, the Supreme God.

In the Bundahishn, Ahura Mazda is described as "Dae," meaning "Creator". According to the Bundahishn, Ahura Mazda's three attributes are:

- (Zamān): Represents power and ability.
- (Den): Represents knowledge and awareness.
- (Gāh): Represents light and the manifestation of existence.

In Islamic teachings, "Zaman", "Den" and "Gah" are respectively symbolic of the Divine attributes of "Power", "Knowledge," and "Mercy". Therefore, Hushang is the embodiment of "Zaman", Tahmureth is the manifestation of "Den," and Jamshid is the embodiment of "Gah."

Hushang: Embodiment of Ahura Mazda's Power

Hushang founded the Pishdadian dynasty, who, according to Pahlavi texts, introduced the institution of kingship for the protection and administration of creation, which can be considered the embodiment of divine power.

In Zoroastrian doctrine, the six creations of Ahura Mazda are mentioned in order: the stony or metallic sky, water, earth, plants, animals, and humans. Hushang, in his constructive works, followed precisely this divine plan and model, thus becoming the embodiment of the Creator. Moreover, considering the discovery of fire and the Sadeh festival, which represents the final stage of Hushang's innovations, his reign should be regarded as the complete manifestation of "Dae-be-azar".

Tahmureth: Embodiment of Ahura Mazda's Knowledge

The seven civilization-building innovations of Tahmureth-e Divband are another manifestation of God's attribute and the seven creations of Ahura Mazda.

Tahmureth guided by the enlightened sage of his time - Shahrasp, who is not mentioned in the Shahnameh - adopted the practice of staying awake at night and fasting to attain Kavyan Glory and became the embodiment of divine knowledge and the manifestation of "Dae-be-den".

Moreover, among Tahmureth's other attributes mentioned in the ZāmyādYasht is "azinauuant", which some have interpreted as meaning "intelligent, clever, and wise," which aligns with the description of "Harvesp-Agahi" as one of Ahura Mazda's prominent attributes, meaning the Absolute Knower. Some scholars, however, have translated it as "wearing a buckskin," which could be interpreted as a symbol of donning a Sufi robe under the guidance of his enlightened elder, Shahrasp. Therefore, this emergence of mysticism and spiritual journey during his reign indicates that he is the embodiment of "Dae-be-den".

Jamshid: Embodiment of Ahura Mazda's Mercy

According to the ZāmyādYasht, Jamshid is the third king endowed with Kavyan Glory, who rules over the seven climes. The Shahnameh mentions his seven civilization-building inventions and actions, and this evidence suggests that he is the manifestation of Ahura Mazda's name as the Creator(Dae) and Jamshid's close



association with the Mehr has led to his being called the embodiment of Mehr Izad (Mithra in Avestan and Miθra in Old Persian). According to the second Vendidad, Jamshid expanded the earth three times and took actions such as building the Var of Jamshid and preserving the species of life, all of which testify to the fact that his reign is a manifestation of his attribute of "Dae-be-Mehr".

Furthermore, in historical sources, we find Jamshid, the owner of fine flocks, with a shepherd's staff and in the guise of a good shepherd, responsible for the upbringing and elevation of souls, all of which point to mercy.

Bibliography

The Holy Quran

Nahj al-balāgha

Aogəmadaēca: a Zoroastrian liturgy, (1982). [ed.] Kaikhusroo M. JamaspAsa, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Bartholomae, Christian. (1961). Altiranisches Wörterbuch, Strasbourg 1904, repr. Berlin.

Birūnī, Abū Rayhān Muhammad ibn Ahmad (2007). Kitāb al-āthār al-bāqiyah `an al-qurūn al-khāliyah. By Akbar Daneshpazhuh, Tehran: Ibn Sina. [In Persian]

Bundahishn. (1990). Translation by Mehrdad Bahar. Tehran: Tous. [In Persian]

Dinkard. (1911). Edited by Dhanjishah Mehrjibhai Madan. Ganpatrao Ramajirao sindhe: Bombay.

Ferdowsī, Abul Qasim. (2015). Shāhnāme. Edited by Jalal Khaleghi Motlaq. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]

Helmut Humbach and Pallan R. Ichaporia. (1998) Zamyād Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

Ibn Balkhi, Farsnameh of Ibn Balkhi. (1374), edited by Mansour Manşur Rastigār Fasayī.

Khwafi, Fasih Ahmad ibn Jalal al-Din Muhammad. (2007). Majmal-e Fasihi. Edited by Mohsen Naji Nasrababadi. Tehran: Asatir. [In Persian]

MacKenzie, D. N. (1971). A Concise Dictionary of Pahlavi, London.

Maybudī, Rashīd al-Dīn. (1992). Kashf al-Asrar wa Uddat al-Abrār, Tehran: Amirkabir.

Minuy-e Xerad (1984). Translated by Ahmad Tafazzoli. Tehran: Tous. [In Persian]

Nyberg, H. S. (1974). A Manual of Pahlavi, Wiesbaden.

Nyberg, H. S. (1931). Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, II: Analyse des données», JA, vol. CCXIX.

Pahlavi Narrative, (1988), a text in Middle Persian, Sassanid Pahlavi, translated by Mahshid Mirfakhraei, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]

Pourdavoud, Ibrahim (1947). Ancient Iranian Culture. Tehran: Tehran University Press.

Shahrazuri, Muḥammad ibn Maḥmūd. (2005). Nuzhatul-arwāḥ wa Rawḍatul-afrah (Tārīkhul-ḥukamā), Translated by Maqşūd `Alī Tabrīzī. Tehran: Cultural and Scientific Publishing Company. [In Persian]

Skjaervø, P. O. (2012), «Jamšid», Encyclopædia Iranica, vol. XIV, pp. 501-522.

Suhrawardī, Yahya ibn Habash. (2001). Majmū`ah-yi Muşannafāt-i Shaykh-i Ishrāq. Edition and introduction by Henry Corbin and others. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]

Tabari, Abu Ja`far Muhammad b. Jarir. (2004). The History of the Prophets and Kings (Ta`rikh al-rusul wa'l-muluk), Translated by Abu'l-Qasem Payandeh. Vol. 1. Tehran: Asatir. [In Persian]

Tha`alibī Neishaburi, Abū Manşur `Abd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ismā`il. (1989). Ghurar akhbār mulūk al-Furs wa-siyarihim. Mohammad Fazaeli. Tehran: Noghreh pub. [In Persian]

Yasht-ha. (2014). Tr. by Ebrahim Pourdavoud, Vol. 2, Tehran: Asatir. [In Persian]



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

سه شهریار تمدن آفرین در اوستا و شاهنامه

بابک عالیخانی^۱ | زهرا زارع^۲

علمی - پژوهشی



۱. گروه ادیان و عرفان. موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. (babak.alikhani1342@gmail.com)

۲. استادیار پژوهشکده مردم‌شناسی، پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری، تهران، ایران. (z.zare.62@gmail.com)

چکیده

سه شهریار تمدن آفرین مذکور در شاهنامه که به مثابه نخستین شهریاران در زامیادیشست اوستا توصیف شده‌اند، هوشنگ و طهمورث و جمشید نام دارند که مظهر آفرینندگی و خلاقیت خدای تعالی به شمار می‌روند. این سه شهریار فرهمند، همانند خالق جهان هستی، در شش مرحله به ابداع و نوآوری دست می‌یازند، و سپس در مرحله هفتم به کاری شگفت‌تر از شگفت می‌پردازند که نقطه اوج کارهای ششگانه پیشین آنان است. این نوشتار بر آن است تا بر پایه روش اشراقی به شرح تناظر موجود در میان سه شأن یا وصف دادار اورمزد - یعنی «گاه» و «دین» و «زمان» - با اوصاف و احوال آن سه شهریار بپردازد.

کلیدواژه‌ها: زامیادیشست، شاهنامه فردوسی، هوشنگ، طهمورث، جمشید.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۳ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ عالیخانی، بابک؛ زارع، زهرا (۱۴۰۴) سه شهریار تمدن آفرین در اوستا و شاهنامه، جاویدان خرد، ۴۷ (۱)، ۱۱۰-۱۳۷.

<https://doi.org/10.22034/iw.2024.467640.1798>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مطلع سخن

نوزدهمین یشت از اوستا زامیادیش^۱ نام دارد که مشتمل است بر پانزده فصل و ۹۶ بند که به نام‌های کیان‌یشت و خورنه‌یشت - به معنای یشت ویژه «فر» - نیز شهرت یافته و در بزرگداشت و ستایش «خورنه کیانی» سروده شده است. این یشت نسبتاً مبسوط، به طور کلی، مرکب از سه بخش است: نخست، بخش جغرافیایی یا قاف‌یسن که شامل بندهای اول تا هشتم می‌شود و به توصیف کوهها و شماره آنها می‌پردازد. بخش دوم را که مشتمل است بر بندهای نهم تا بیست و چهارم، به اعتبار سخن گفتن از اهوره‌مزدا و ایزدان و امشاسپندان، اله‌یسن می‌توان خواند. و سدیگر، بخش انسانی یا کیان‌یسن که از بند بیست و پنجم تا پایان این یشت را دربر می‌گیرد.

بخش نخست زامیادیش، یعنی قاف‌یسن، را با الهام از تعالیم مزدایی می‌توان با «گاه» که در لغت به معنی «مکان»، و در اصطلاح، به معنی «روشنی یا ظهور هستی» است، منطبق دانست که به اعتبار شرح جبال و رشته‌کوه‌هایی^۲ که اطراف زمین را احاطه کرده‌اند، جز شرح انبساط رحمت حق نخواهد بود. بخش دوم یا اله‌یسن، با «دین» مناسبت دارد که در اصطلاح، به معنی «همه آگاهی» است و مقصود از آن، شناخت نورالانوار و انوار قاهره اعلون و انوار قاهره عرضی و انوار محسوس عارضی، و به ویژه هورخش، است. و بخش سوم یعنی کیان‌یسن که در آن به شرح گردش خره کیانی پرداخته شده است، با «زمان» مناسبت دارد که در اصطلاح، به معنی «توان» است و مقصود، این است که إذا تغییر السلطان تغییر الزمان^۳ و گردش اقتدار در جهان بشری را در این بخش سوم به نظاره می‌توان نشست.

بخش سوم زامیادیش که موضوع سخن ماست، خود مرکب از سه بخش است: یکم، داستان سه شهریار خلاق که مظاهر خلاقیت «دی»^۴ یا دادار اورمزد به‌شمار می‌روند و عبارت‌اند از: هوشنگ و

۱. واژه زامیاد (پهلوی: Zamyād) برگرفته از zəmə Huδāñhō اوستایی به معنای "زمین‌بخشنده" است (Humbach and Ichaporia, 1998: 13).

۲. نقطه ثقل مطالب این بخش را کوه اوشیدرنه باید دانست که قله اشراق است و راز این مطلب را در بحث محور عالم (Axis mundi) از نوشته‌های رنه گون می‌توان طلب کرد، به‌ویژه کتاب سمبول‌های بنیادین او. هانری کربن در این باب می‌نویسد: «آن کوه که نخستین کوه روشن شده با شعله‌های سپیده‌دمان است، خود نیز روشنی‌بخش خرد است. پس دیگر شگفت زده نمی‌شویم از اینکه می‌بینیم در آغاز زامیادیش ذکر کوهها به میان آمده است و این ذکر را نیز صرفاً فهرست نقشه‌نگارانه و تهی از هرگونه محتوای دینی نمی‌دانیم» (کربن ۱۳۹۵، ۱۱۸-۱۲۰).

۳. علی (ع) می‌فرماید: «هرگاه سلطان (حکومت) تغییر کند، زمانه (جامعه) نیز دیگرگون شود» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

۴. نام دی از واژه اوستایی -daθuāh- (نیز -daθuāh-؛ از ریشه dā به معنای «دادن، آفریدن»)، و فارسی میانه day به معنای «دادار و آفریدگار» (وصف اهوره‌مزدا) است که صورت اخیر آن به فارسی نو رسیده است (Bartholomae, 1961, 678-679)؛





طهمورث و جمشید. در دومین بخش، از جویندگان خرة ناگرفتنی یعنی ضحاک و افراسیاب سخن به میان آمده است. این دو البته ناکام ماندند و به مراد خود نرسیدند. بخش سوم، به شرح احوال کیقباد و دودمان او اختصاص یافته که در نهایت به ذکر سوشیانس پیروزگر می‌انجامد. در این مجال، رموز اشراقی داستان سه شهریار یاد شده را از نظر خواهیم گذراند.

هوشنگ و طهمورث و جمشید مذکور در بخش نخست کیان یسن، در عین اینکه هر سه، مظاهر دادار یا دی‌اند، هریک نمایانگر شأنی از شئون دادار به شمار می‌آیند و مظهریت دی به آذر را در سیمای هوشنگ و شهر یاری او می‌توان دید و طهمورث مظهر دی به دین است و جمشید مظهر دی به مهر. به عبارت دیگر، هوشنگ مظهر «زمان» است، و طهمورث مظهر «دین»، و جمشید مظهر «گاه». مطابق نخستین صفحات کتاب بندهش، «زمان» عبارت است از توان، و «دین» عبارت است از آگاهی، و «گاه» عبارت است از روشنی.

سه شأن اورمزد

پیش از ورود به بحث، بایسته است که نظری کوتاه به شئون سه‌گانه دادار اورمزد بنا بر معارف مزدایی بیفکنیم. در کتاب بندهش از سه دی (دادار) به نام‌های «گاه»، «دین» و «زمان»^۱، به‌عنوان سه شأن اورمزد یاد شده که این سه دی همیشه بوده‌اند (بندهش، ۱۳۶۹، ص. ۴۷). توضیح آنکه حق تعالی را بنا بر تعالیم اسلامی، اسماء و صفاتی است که عین ذات اویند. اهم این اوصاف عبارت‌اند از: علم و رحمت و قدرت که از ذات باری تعالی جدایی ناپذیرند و به ترتیب با دین، گاه و زمان در تعلیم مزدایی منطبق می‌افتند. اگرچه صفات حق تعالی بی‌شمارند و آنها را محدود نمی‌توان ساخت، اما اوصاف ذاتی حق که کلیدهای آفرینش‌اند، عبارت‌اند از این سه اسم، و امشاسپندان نیز که بنا بر سنت مزدایی، کارگزاران اهوره‌مزدا به شمار می‌روند، هریک مظاهر صفات گاه و دین و زمان‌اند؛ براساس کتاب بندهش، سه امشاسپند جانب راست عبارت‌اند از: بهمن، اردیبهشت و شهریور، و سه فرشته در جانب چپ، اسفند، خرداد و امرداد

. (Nyberg, 1974, II / 56; MacKenzie, 1971, 25)

در گاه‌شماری زرتشتی، ماه دهم (به‌صورت daθušō) و نیز چهار روز ماه -روزهای یکم، هشتم، پانزدهم و بیست و سوم- به نام خدای بزرگ خوانده شده است: روز نخست با نام اهوره‌مزدا، و سه روز دیگر با لقب او (دثوش در اوستایی، دی در پهلوی). برای بازشناسی این سه روز از یکدیگر نیز این نام را به نام روز بعد عطف کرده، و به ترتیب، دی به آذر، دی به مهر و دی به دین خوانده‌اند (Nyberg, 1974, ff128).

۱. بدیهی است که در باب حق تعالی از زمان و مکان (گاه) نمی‌توان سخن به میان آورد و این تعبیر در اینجا تعبیر سمبولیک است، چنانکه عرفای زروانی از زمان، معنی دیمومت و سرمدیت حق را در نظر داشته‌اند.

هستند و یکی برابر ایستاده و پیش رو که سپنته مینیوست. بهمن، جلوه «حکمت الهی» و مظهر «دین» است و اردیبهشت، جلوه «رحمت پروردگار» و مظهر «گاه» و شهر یور، جلوه «قدرت» و مظهر «زمان». نیز اسفند، جلوه صفت «حکمت الهی» و مظهر «دین» است و خرداد، جلوه صفت «رحمت الهی» و مظهر «گاه» و امرداد، جلوه صفت «قدرت الهی» و مظهر «زمان» (بندهش ۱۳۶۹، ص. ۴۸-۴۹).

«گاه» در تعالیم مزدایی به «روشنی» تفسیر شده است و «زمان» برابر با «توان» و «دین» برابر با «آگاهی» نهاده شده است. بنابراین، «گاه» و «دین» و «زمان» به ترتیب رمزی است از «نور» (ظهور) و «علم» و «قدرت» حق مطلق. در تقویم ماهیانه زردشتی نیز این شئون سه گانه در «دی به آذر»، «دی به مهر» و «دی به دین» تبلور یافته است و این سه روز منطبق اند با سه شأن هر مزد: گاه، زمان، دین (رحمت، قدرت و حکمت) که این سه گانه در شریعت مزدیسنا را با سه گانه طریقت زروان (اشوکر، زروکر و فرشوکر به ترتیب، به معنای آنکه می سازد، آنکه پیرمی گرداند و آنکه از نو می سازد)، و با سه گانه طریقت مهر (کوتس، کوتوپاتس و میتراس) و با سه گانه طریقت مزدک (آب، خاک و آتش) می توان مقایسه کرد و سه گانه مهر و سروش و رشن^۱ نیز با سه شأن دادار یا سه دی و سه شأن زروان منطبق می افتد.

تجلی این سه شأن حق تعالی در حکمت فهلوی را در این سه آموزه اخلاقی زردشتیان نیز می توان یافت:

اندیشه نیک که منطبق است با «علم و حکمت الهی» و با «دین».

گفتار نیک که با «گاه» مناسبت دارد، چنان که گفتار خلاق حق که «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له کن فیکون»^۲ عبارت است از انبساط رحمت الهی و ظهور هستی.

کردار نیک که با «زمان یا توان» مطابق می افتد و با «قدرت الهی».

بدین اعتبار و نظر به این اسما سه گانه دادار، مزداییان کمر بند مقدس (کستی) را به نشانه پیروی از اندیشه، گفتار و کردار نیک، سه بار به دور کمر می پیچند (آذرگشسب، ۱۳۴۵، ص. ۱۵۰۴). برین سان، سه طبقه بهشت نیز اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک و سه طبقه دوزخ، اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد نامیده شده اند (مینوی خرد ۱۳۶۴، ص. ۲۶-۲۷).

سه شهر یار، آینه اوصاف دادار

نظر به مقدمات گفته شده و نظر به آفرینندگی و ابداعات سه شهر یار مذکور در زامیادیش و شاهنامه

۱. در اوستا، رشنو Rašnu و در پهلوی رشن Rašn به معنای عادل و دادگر است. رشن در اوستا اغلب با صفت رزیشته Razišta (در پهلوی رزیستک Razistak) و به صورت رشنو رزیشته به معنای رشنوی بسیار عادل آمده است.

۲. یس، ۸۲.



فردوسی می‌توان آنها را مظاهر این سه شأن اورمزدی تلقی نمود:

هوشنگ پیشدادی را نظر به مظهریت قدرت، جلوه «دی به آذر» می‌توان انگاشت و طهمورث دیوبند را نظر به مظهریت علم و حکمت، جلوه «دی به دین» می‌توان وصف کرد و جمشید را نظر به مظهریت رحمت، مظهر «دی به مهر» می‌توان خواند.

لطیفه نهفته در شاهنامه این است که هوشنگ و طهمورث و جمشید به عنوان مبتکر فنون و صنایع و نهادهای اجتماعی معرفی شده‌اند و چون آفریدگاری دادار اورمزد در هفت مرحله - به ترتیب، خلقت آسمان و آب و زمین و گیاه و جانور و مردم و آتش - به منصف ظهور رسیده، نوآوری‌های آن شهریاران نیز در هفت نوبت ذکر شده است. بی‌تردید، تبیین عمیق این هفت مرحله بدون مراجعه به سمبولیسم بنیادین شش جهت مکان به علاوه مرکز، میسر نخواهد بود. همان‌گونه که اندازه گرفتن زمان بی ارجاع به مکان ممکن نیست، بازگشت سمبولیسم زمانی نیز به سمبولیسم مکانی است. رنه گنون^۱، حکیم نواشراقی فرانسوی، در کتاب معانی رمز صلیب در این باره سخن گفته است و درباب انطباق شش دوره زمانی بر شش منطقه مکانی از کلمنت اسکندرانی نقل می‌کند که: «از خدا که قلب عالم است، هر شش جهت مکان در امتداد کما غیرمتناهی صدور یافت. یکی بالا، یکی پایین، یکی راست، یکی چپ، یکی پس و یکی پیش. چون نظر خود را در این شش جهت که امتداد هیچ یک را بر دیگری زیادتی نیست، بگردانید عالم صورت ابداع پذیرفت. اول اوست و آخر اوست. شش دوره زمانی در او خلق گردید و از او امتداد کما غیرمتناهی خود را یافت. سر عدد هفت در این نکته نهفته است» (گنون ۱۳۷۴، ص. ۶۵)

سه شهریار نخستین، هر یک ابداعاتی خاص خود دارند که متناسب با مظهریت آنهاست، لیکن تشبه به اله را در آفرینش‌های هفتگانه در داستان هر یک از سه شهریار می‌توان آشکارا دید، با این تفاوت که تنها در داستان هوشنگ است که نوآوری‌های شهریار، طابق النعل بالنعل با مراحل هفتگانه خلق و آفرینش در دکتین مزدایی وفق دارد، بدین قرار که:

ابتدا به استخراج آهن از دل سنگ، ذوب آهن و ساختن ابزار پرداخت، سپس آب را از دریا به هامون کشید و در جداول و نهرها روان ساخت، و زمین را برای کشاورزی مهیا نمود،

و آنگاه شیوه کشت و برداشت محصول را به مردم تعلیم کرد،

سپس جانوران اهلی را تربیت کرد،

و آنگاه از پوست جانورانی مانند روباه و قاقم و سنجاب و سمور بهره‌برداری و برای مردمان لباس

تهیه کرد:

نخستین، یکی گوهر آمد به چنگ	به آتش ز آهن جدا کرد سنگ ^۱
چو بشناخت، آهنگری پیشه کرد	گراز ^۲ و تبر، اره و تیشه کرد
چون این کرده شد، چاره آب ساخت	ز دریا به هامونش اندر بتاخت
به جوی و به کشت آب راراه کرد	به فرکی رنج کوتاه کرد
چراگاه مردم بدان برفزود	پراگندن تخم و کشت و درود
بدان ایزی جاه و فرکیان	ز نخچیر و گور و گوزن ژبان،
جدا کرد گاو و خر و گوسپند	به ورز آورد آنچه بد سودمند
ز پویندگان هر چه مویش نکوست	بکشت و به سرشان برآهیخت پوست
چو روباه و قاقم، چو سنجاب نرم	چهارم، سمورست، کش موی گرم
برین گونه از چرم پویندگان	بپوشید بالای گویندگان

(فردوسی ۱۳۹۷، ۱، ص. ۱۵-۱۶)^۳

و سرانجام کشف آتش و نهادن جشن آذر (سده) هفتمین ابداع هوشنگ است، چنان‌که در سنت مزدایی آخرین مرحله خلقت آفریدگار، آفرینش آتش است (بندهش ۱۳۶۹، ص. ۳۹). در ادامه این نوشتار به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت.

ابداعات و خلاقیت هفتگانه هوشنگ بر حسب آفرینش‌های هفتگانه اورمزد بدین قرار است:

۱. استخراج و ذوب و ابزارسازی از فلز مجموعاً مرحله واحدی به شمار می‌رود. آسمان در اصل، چنان‌که در گاهان می‌بینیم، از جنس سنگ تصور می‌شده است، ولی در سیر تاریخ و با آشنایی تدریجی با فلزاتی مانند مس و مفرغ و سپس آهن، روایت آفرینش دگرگونی می‌یابد. بنابراین، در صورت اصلی قصه مقدس هوشنگ، سخن از آتش و فلز آغاز نمی‌شده، بلکه از ساختن ابزارهای سنگی آغاز می‌شده است.

۲. گراز نوعی بیل است.

۳. ابیات شاهنامه نسخه دکتر خالقی مطلق در این مقاله، با اندکی تصرف آمده است.



ابداعات هوشنگ پیشداد	آفرینش هفتگانه اورمزدی	
صنعت استخراج و ذوب فلز و آهنگری	آفرینش آسمان (که بنا بر کیهان‌شناخت قدما از آهن است)	۱
کانال سازی آب	آفرینش آب	۲
مهیا ساختن زمین	آفرینش زمین	۳
پرورش غلات و محصولات ^۱	آفرینش گیاه	۴
در کار آوردن جانوران اهلی	آفرینش جانور	۵
صنعت پوستین و تهیه لباس برای انسان	آفرینش انسان	۶
کشف آتش	آفرینش آتش	۷

ابداعات هوشنگ به تبع آفرینش دادار، از طرح و الگوی دو، دو، به علاوه یک پیروی می‌کند، چراکه میان آسمان و آب، و بین زمین و گیاه، و نیز جانور و انسان پیوندی دیده می‌شود، به علاوه آتش که از سایرین ممتاز است.^۲

نوآوری‌های طهمورث نیز بر حسب همین الگو و طرح بوده و بر اساس شاهنامه فردوسی از این قرار است:

طهمورث در ابتدارشتن نخ را به مردم آموخت^۳،
و سپس بافتن جامه و گستر دنی را،

۱. آماده ساختن زمین و پرورش غلات، دو مرحله به شمار می‌رود، و نه یک مرحله.

۲. آتش بنا بر تعالیم مغانی و از باب تنزل معقول به محسوس به مثابه برترین جلوه حق (اهوره مزدا) انگاشته می‌شود، چنان‌که در شرح تائیه ابن فارض می‌خوانیم که آنان آتش را مظهر نور هدایت و الوهیت حق تعالی می‌انگاشتند (فرغانی ۱۳۷۹، ۷۵۰) و در روایت پهلوی می‌خوانیم: «اورمزد آتش را از خرد خود و فروغ آن را از روشنایی بیکران و تن آدمیان را از آتش آفرید» (فصل ۱۸، بند ۵). سهروردی با توجه به مبانی حکمت اشراق که آینه تمام‌نمای حقیقت نور و روشنایی است و به تبع سنت فرزندان ایران باستان، بر آن است که آتش از جهت حرکت و حرارت و نزدیک بودن به طبیعت حیات، به مبادی نوریه شبیه است و از همین رو شریف‌تر از دیگر عناصر است. شیخ اشراق تصرف و تأثیر آتش در جهان مادی را با تدبیر و تأثیر نفس ناطقه انسانی در ولایت بدن مقایسه کرده و بر آن است که: «اگر نفس ناطقه را به سان جانشین مهتر (خلیفه کبری) خدای تعالی به شمار آوریم، آتش نیز جانشین کهتر (خلیفه صغری) او خواهد بود» (سهروردی ۱۳۸۰، ۱۹۶-۱۹۷).

۳. رشتن نخ به وسیله دوک است که نموداری از فلک به شمار می‌رود؛ و علیکم بدین العجائز. بافتن در گرو شناختن تار و پود است و گره زدن آنها، سمبولیسم دوک و سمبولیسم تار و پود، هر دو به دوره ظهور علم لدنی باز می‌گردد.

و پس از آن، تربیت جانور تیزرویی مانند اسب را،
و آنگاه تربیت سیه گوش و یوز را از میان جانوران،
و سپس پرورش باز و شاهین را از میان پرندگان،
و آنگاه تربیت ماکیان و خروس را از میان پرندگان رواج داد:

پس از پشت میش و بره پشم و موی	برید و به رشتن نهادند روی
به کوشش از او کرد پوشش به جای	به گسترندی بد هم او رهنمای
ز پویندگان هر که بد نیکرو	خورش کردشان سبزه و کاه و جو ^۱
رمنده ددان را همه بنگرید	سیه گوش و یوز از میان برگزید
ز مرغان همان را که بد نیک ساز	چو باز و چو شاهین گردن فراز
بیاورد و بآموختن شان گرفت	جهانی بدو مانده اندر شگفت
چون این کرده شد، ماکیان و خروس	کجا بر خروشد گه زخم کوس،
بیاورد و یکسر به مردم کشید	نهفته همه سودمندی گزید

(فردوسی ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۱۷)

و سرانجام، نزدیک به سی نوع خط و کتابت را به مردمان آموخت:

یکایک بر آراست با دیو جنگ	نبد جنگشان را فراوان درنگ
از ایشان دو بهره به افسون بیست	دگرشان به گرز گران کرد پست
کشیدندشان خسته و بسته خوار	به جان خواستند آن زمان زینهار،
که "ما را مکش تا یکی نوهنر	بیاموزنیمت که آید به بر"
کی نامور دادشان زینهار	بدان تا نهانی کنند آشکار
چون آزادشان شد سر از بند اوی	بجستند ناچار پیوند اوی
نباشتن به خسرو بیاموختند	دلش را چو خورشید بفر وختند

۱. مقصود از این مصراع که «ز پویندگان هر که بد نیکرو»، همان اسب و شتر است، چرا که اهلی کردن گاو و خر و گوسپند به عهد هوشنگ تعلق دارد، و نه به عهد طهمورث.



نہشتہ یکی نی، چہ نزدیک سی
 چہ رومی، چہ تازی و چہ پارسی
 چہ سغدی، چہ چینی و چہ پہلوی
 نگاریدن آن کجا بشنوی

(فردوسی ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۱۸-۱۹)

ابداعات جمشید را نیز بر حسب همان طرح و الگوی دوشهریار پیشین، یعنی ساختار سه ضربی دو و دو و دو و یک می توان دسته بندی کرد:

او نخست به ابداع گونه ای از جنگ افزارها از قبیل خود وزره و جوشن و خفتان و برگستوان پرداخت، سپس فراهم آوردن جامه های فاخر از کتان و ابریشم و مانند آن را به مردم آموخت، یعنی علاوه بر ملبوس رزم، پوشاک بزم را هم به همگان هدیه کرد.^۱
 آنگاه تقسیم کار در شهر و تفکیک کاستها و طبقات اجتماعی چهارگانه (روحانیان، نظامیان، کشاورزان و صنعتگران) را بنیاد نهاد،

پس از آن، به معماری و ساختن بناهای گوناگون چون گرمابه و کاخ و ایوان پرداخت، سپس به استخراج گوهرهای قیمتی همچون یاقوت و بیجاده و سیم و زر اهتمام نمود، و آنگاه فنون داروسازی و پزشکی را به بشر ارزانی داشت.

نخست، آلت جنگ را دست برد	در نام جستن به گردان سپرد
به فرکیی نرم کرد آهنا	چو خود وزره کرد و چون جوشنا
چو خفتان و چون تیغ و برگستوان	همه کرد پیدا به روشن روان
بدین اندرون، سال پنجاه رنج	ببرد و ازین چند بنهاد گنج
دگر پنجه، اندیشه جامه کرد	که پوشند هنگام ننگ و نبرد
ز کتان و ابریشم و موی قز	قصب کرد و پر مایه دیبا و خز
بیاموختششان رشتن و تافتن	به تار اندرون پود را بافتن
چو شد بافته، شستن و دوختن	گرفتند از و یکسر آموختن

۱. ابیات مربوط به رشتن و تافتن و شستن و دوختن جامه قدری نابهنگام می نماید، زیرا که پاره ای از این امور را در بخش متعلق به عهد طهمورث خوانده ایم.

چون این کرده شد، ساز دیگر نهاد
ز هر پیشه‌یی انجمن کردمرد
هر آنچ از گل آمد چو بشناختند
به سنگ و به گچ، دیو دیوار کرد
چو گر مابه و کاخ‌های بلند
ز خارا گهر جست یک روزگار
به دست آمدش چند گونه گهر
ز خارا به افسون برون آورید
چو بان و چو کافور و چون مشک ناب
پزشکی و درمان هر درمند

زمانه بدو شاد و او نیز شاد
بدین اندرون پنجه‌ی نیز خورد
سبک خشت را کالبد ساختند
به خشت از برش هندسی کار کرد
چون ایوان که باشد پناه از گزند
همی کرد از او روشنی خواستار
چو یاقوت و بیجاده و سیم و زر
شد آراسته بندها را کلید
چو عود و چو عنبر، چو روشن گلاب
در تندرستی و راه گزیند

(فردوسی ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۲۱-۲۲)

و در مرحله هفتم، سرانجام جمشید به کاری شگفت پرداخت و تخت شهریاری خود را تا به خورشید برافزاید.

ساختار سه ضربی در این داستان نیز دیده می‌شود و این الگوی تمدنی همچون خلقت دادار دارای مراتب هفتگانه است، کما اینکه تخت مرصع و جواهر نشان جمشید که تا به آفتاب می‌رفت، مرحله هفتم داستان جمشید است:

به فرکیانی یکی تخت ساخت
که چون خواستی، دیو برداشتی
چو خورشید تابان میان هوا
جهان انجمن شد بر آن تخت اوی
چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت
ز هامون به گردون برافراستی
نشسته بر او شاه فرمانروا
شگفتی فرو مانده از بخت اوی
به جمشید بر گوهر افشانند

(فردوسی ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۲۳)



هوشنگ و مظهریت دی به آذر

نام هوشنگ (پهلوی: hōšang) از واژه اوستایی haošyangha- است، به معنی «کسی که منازل خوب فراهم می‌سازد یا بخشنده خانه‌های خوب» (بهار ۱۳۸۱، ۱۸۹-۱۹۰)، و لقب او در اوستا پرذاته: para.dāta- است^۱ که جزء نخست این ترکیب، یعنی para به معنای «مقدم» و برابر با purá ودایی است و به احتمال ضعیف‌تر از parə/parō اوستایی و puráh ودایی. این لقب در پهلوی به صورت pēš-dād (دینکرد هشتم، فصل ۱۳، بند ۶) و در فارسی به شکل «پیشداد» آمده است، به معنای «نخستین واضع قانون»؛ بدین اعتبار که نخستین کسی است که قانون شهریار را آورد (بهار ۱۳۸۱، ۱۸۹) یا به معنی «پیش‌آفریده». هومباخ «پرذاته» را نامی کهن برای شهریاران دانسته برابر با paralatai یونانی، یکی از سه قبایل اسکیتی (سکایی) که هرودت از آنها گزارش داده است (Humbach and Ichaporria, 1998, 99). و بعدها منابع دوره اسلامی، «پیشداد» را به معنی «نخستین دادگستر» گفته‌اند: «هوشنگ نخستین کس بود که احکام و حدود نهاد و لقب از آن گرفت و پیشداد نامیده شد؛ یعنی نخستین کسی که با عدل و داد حکومت کرد» (طبری ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۱۱۱-۱۱۲). و در فارسنامه می‌خوانیم: «هوشنگ نخستین کسی بود که میان آدمیان داوری و حکم نهاد و داد و عدل گسترد و انصاف مظلومان از ظالمان گرفت و به این علت او را پیشداد لقب نهادند» (ابن بلخی، ۱۳۷۴، ص. ۹۲) و نیز در باب او آمده است: «هوشنگ قوانین و مقررات وضع کرد و عدل و داد نهاد و به آن خوانده شد. او را پیشداد می‌گفتند و معنی آن به پارسی نخستین کسی است که داد فرمود» (ثعالبی، ۱۳۶۸، ص. ۸).

لقب «پیشداد» برای هوشنگ چه به معنای نخست آفریده و چه به معنای نخستین پادشاه و دادگر، در روایت شاهنامه ذکر نشده است. شاید ذکر لقب «پرذاته» در زهمیادیش را از این رو بتوان دانست که گردش «خورنه کیانی»^۲ در میان بنی آدم در کیان یسن از هوشنگ آغاز می‌شود. خره کیانی فروغی الهی است که بنا بر زهمیادیش: «... [نخست] به هوشنگ پیشداد پیوست، به روزگار طولانی، آنکه بر زمین با هفت اقلیم فرمانروا بود، بر دیوان و بر مردمان، بر جادومردان و بر جادوزنان، بر جبارها و بر کوی‌ها و بر کرین‌ها، آنکه از پای درافگند دوسوم دیوان غول‌آسا را و دروغزنان اهل هوی را»^۳ (فصل ۴، بند ۲۶)

۱. یشت ۵: بند ۲۱؛ یشت ۹: بند ۳؛ یشت ۱۵: بند ۷؛ یشت ۱۷: بند ۲۴.

۲. خورنه یا فر در اوستا به صورت xardnah، و در کتیبه‌های هخامنشی (فارسی میانه) به صورت Farnah آمده است.

۳. در بندهای ۲۱ تا ۲۳ آبان یشت درباب هوشنگ آمده است که او بر پای کوه هرا (البرز) برای اردویسور ناهید صد اسپ نر، هزار گاو و ده هزار گوسفند را قربانی کرد و بر دوسوم دیوان غول‌آسا و دروغزنان هواپرست غالب آمد و شهریار سرآمد گشت بر همه کشورها و بر دیوان و بر مردمان و بر جادومردان و بر جادوزنان و بر جبارها و بر کوی‌ها و بر کرین‌ها. مضامینی چون قربانی هوشنگ برکوه هرا (البرز کوه)، نثار زهر و نیز از پای درآوردن دیوان و دروغزنان در یشت‌های نهم، بند ۳، سیزدهم، بند ۱۳۷، پانزدهم، بند ۷ و هفدهم، بند ۲۴ آمده است.

در باب هوشنگ و برادرش ویگرد^۱ در دینکرد هشتم چنین می‌خوانیم: «بنیاد نهادن قانون و آیین دهقانی برای کشاورزی و پرورش جهان بر اساس [کوشش] ویگرد پیشداد است، و قانون فرمانروایی (دهیوبدیه) برای پاسبانی و اداره آفریدگان که بر اساس [کوشش] هوشنگ پیشداد پایه‌گذاری شده است» (فصل ۱۳، بندهای ۵-۶) که این اوصاف گواه بر قدرت و اقتدار شهریاری هوشنگ و جلوه «دی به آذر» بودن وی تواند بود.

از دیدگاه انتروپولوژی، در بحث انسان ابزارساز این پرسش مطرح می‌شود که در شاهنامه از ابزار آهنی هوشنگ سخن گفته شده، در حالی که در طلیعه تاریخ از ابزارهای سنگی استفاده می‌شده و استخراج آهن در هزاره اول ق.م محقق شده است. بنابراین گفته فروسی سخن صائبی به شمار نمی‌رود و با مستندات علمی همخوانی ندارد.

در پاسخ باید گفت که راوی داستان هوشنگ مطابق با تطورات پدیدآمده در تاریخ زندگی بشر، مطلب اصلی را به صورتی بازمی‌گوید که برای مردم زمانه قابل درک باشد. اصل موضوع، ساختن ابزار توسط شهریار است و درک این امر که مدنیت و شکل‌گیری تمدن با هوشنگ پیشدادی آغاز شده است. در اصل، صورت نخستین ابزارها سنگی بوده است ولی روی سخن راوی با مردم عصر پارینه سنگی نیست و لذا او به زبان متعارف و قابل درک برای مخاطبان قصه را حکایت می‌کند؛ در گاهان، آسمان-asman پوششی سنگی است که زمین را دربر گرفته است (هات ۳۰، بند ۵). پس از تطورات گوناگون، مغان در اعصار بعد آسمان را از آهن گفته‌اند: «آفرینش آسمان از گوهر آهن درخشنده است» (مینوی خرد، پرسش ۸) و به همین سبب، او همکار و یاور شهریور است، زیرا خویشکاری شهریور، حمایت از فلزات است و استواری فلز از آسمان، و بن آسمان، گوهر آبگینه‌گون فلز است (بندهش ۱۳۶۹، ص. ۴۰). ۱۱۲ و ۱۱۳. نیز برای آسمان صفت خماین، به معنی فلز گداخته، به کار رفته است، و خماین را سنگی تیره‌رنگ یا سیاه و سفید نیز معنی کرده‌اند، و با توجه به خویشکاری آسمان، می‌توان چنین اندیشید که خماین بودن آسمان هم صفتی برای فلزین بودن آن است و هم نشانه سنگ بودن آن (بهار ۱۳۸۱، ص. ۱۸). به هر ترتیب، قصد گویندگان از سنگی و یا آهنی بودن آسمان، بیان استحکام و زوال‌ناپذیری و لایتعیر بودن عالم بالا برخلاف عالم گیتی است و مغان از این دو سمبول برای نفوذناپذیری آسمان و راندن شیاطین مددگرفته‌اند.

کشف آتش و جشن آذر (سده) که مرحله نهایی ابداعات هوشنگ به شمار می‌رود، مهم‌ترین قرینه و شاهد مدعای ماست برای آنکه هوشنگ پیشداد را تجلی تام «دی به آذر» بدانیم. نظر به اینکه جنبه

۱. نام برادر هوشنگ با صورت‌های متعددی در متون پهلوی آمده است: «ویگرد/وینگرد/وینکرد» (Wēkard/Vaēgered/Waykard).



سمبولیک و آیینی آتش بر جنبه سودمندی آن تقدم دارد - تذکرة و متاعا للمقوين^۱ - به نظر می‌رسد که جای درست روایت کشف آتش در پایان ابداعات هوشنگ باشد. در این صورت، آوردن آتش - مظهر سپنتمینیو در گاهان - در ختام قصه هوشنگ، با آوردن قلم^۲ در پایان قصه طهمورث هماهنگی کامل خواهد داشت. افزون بر این، آتش را هم اول و هم آخر در نظر می‌توان گرفت، چنان‌که جمعه در تقویم اسلامی و یا شبت در تقویم یهودی هم آغاز هفته و هم انجام آن تواند بود.

در باب داستان کشف آتش و آیین سده در روزگار هوشنگ ذکر این نکته خالی از لطف نخواهد بود که برخی محققان از جمله جلال خالقی مطلق و میرجلال الدین کزازی این داستان را از ملحقات شاهنامه دانسته‌اند، لیکن ابوالفضل خطیبی با قول به قدیمی بودن روایت و تأیید آن در دیگر منابع معتبر، الحاقی بودن این روایت را رد کرده است (خطیبی ۱۳۹۷، ص. ۱۳۲)، ضمن آنکه از دلالت‌های رمزی این قصه از جمله اهریمن‌ستیزی هوشنگ^۳ غافل نمی‌توان بود، اعم از اینکه ابیات مربوط به کشف آتش سروده فردوسی باشد یا سراینده دیگری.

بنا بر روایت شاهنامه، روزی هوشنگ با همراهان خود به جانب کوه می‌رفت که ماری سیاه رنگ و تیره‌تن و تیزتاز بر سر راه دید که هیبت این مار در شاهنامه به اژدها^۴ در داستان فریدون و گرشاسپ می‌ماند و هوشنگ به قصد از بین بردن مار، به زور و قوت کیانی دست بر سنگ می‌برد که نشان از قدرت و اقتدار این شهریار دارد و سنگی به جانب او پرتاب کرد. آن سنگ به سنگ دیگری برخورد و از این برخورد، فروغی پدیدار شد و آتشی پدید آمد که تا آن روزگار ناشناخته بود. هوشنگ به شکرانه پیدایش این فروغ ایزدی و به پاس این موهبت الهی به نیایش و آفرین جهان آفرین پرداخت و این فروغ ایزدی را قبله‌گاه قرارداد و جشنی برپا ساخت که آن را «جشن سده» گویند.

بدین ترتیب، هوشنگ بنا بر شاهنامه کاشف آتش است که برای ایرانیان نعمتی بس گرانبها بود و مظهر دی به آذر بودن او را نشان می‌دهد. آتش (اوستایی: ātar؛ فارسی میانه: ādur، ātaxš) هم

۱. واقعه، ۷۳.

۲. قلم همچون آتش، رمزی از صادر نخست به شمار می‌رود. صادر نخست در دکتین زردشت، به نام سپنتمینیو یا خرتو - خرد - خوانده می‌شود با رمز آتش. قلم در دکتین گاهانی جایی ندارد، و خط و کتابت نیز مانند لوح و قلم از اقوام سامی گرفته شده است. در حکایت شاهنامه، طهمورث کتابت و خط را از دیوها فرا گرفته است!

۳. حشمت‌الله ریاضی در برگردان روایت گونه دلستان‌ها و پیام‌های شاهنامه فردوسی، به تأویل عرفانی قصه نبرد هوشنگ با مار پرداخته و وی را انسانی آگاه و پیروزمند بر دیو نفس خوانده و آتش را نماد عشق الهی دانسته است (۱۳۸۴، ۴۴).

۴. در اوستا، مار را «اژی» می‌گویند و در فرهنگ دهخدا، اژدها، ماری بزرگ توصیف شده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واژه).

روشنایی بخش بود و هم گرمابخش روزهای سرد و هم می‌توانست مردمان را از گزند درندگان در امان بدارد و برای ابزارسازی و پخت خوراک به کار آید. برخی این سودمندی فراوان آتش را تنها سبب اهمیت آتش دانسته‌اند تا ایرانیان برای آن ارزشی بسیار والا در نظر گیرند و آتش را هدیه‌ای از جانب خدا بدانند، لیکن از ابعاد سمبولیک و آیینی جشن سده نیز نمی‌توان چشم پوشید؛ چراکه کشف آتش از رهگذر جدال همیشگی میان سپننه‌مینو و انگره‌مینو تحقق یافت و پیدایش آتش امری تصادفی نیست. داستان کشف آتش، داستانی رمزی است که محور آن، نبرد انسان خرهمند با مار به عنوان «قطب شر» است.

دانسته است که در باور مزدایی، مار مظه‌ری از اهریمن است و در بندهش آمده است: «پس اهریمن با همه نیروهای دیوی به مقابله روشنان برخاست... او چون ماری، آسمان زیر این زمین را بسفت و خواست که آن را فراز بشکند...» (۱۳۶۹: ۵۲). همچنین رنگ سیاه مار در این داستان به روشنی نشان از اهریمنی بودن او دارد، چنانکه بنا بر تعالیم مزدایی، اهریمن زمانی که از زروان متولد می‌شود، سیاه رنگ و تاریک است و در داستان ضحاک، دو ماری را که بردوش او رستند، سیاه می‌یابیم. و نیز نکشتن مار که مضمونی است مشترک با داستان فریدون و نکشتن ضحاک و دربند کردن او در دماوند، ریشه در جهان بینی مزدایی دارد؛ چراکه بنا بر کتاب بندهش: «خرفستر همه جادو است و مار جادوتر، اما او را کشتن نگوید» (۱۳۶۹: ۹۸). زیرا زمینه‌های آزمون و ابتلا همواره باید در زمین برقرار باشد و زمین عرصه نبرد مداوم میان حق و باطل است و این نکته که هوشنگ دوسوم دیوان و دروغ‌زن را از پای درآورده است و نه تمامی آنان را، دال بر همین نظرگاه قابل تبیین خواهد بود.

تبیین انفسی این قصه مقدس که عبارت است از نبرد میان نور و ظلمت در اندرون آدمی و بازتاب این میراث معنوی در تعالیم عرفای اسلامی به خوبی مشهود است؛ چنانکه در آثار اهل معرفت، نفس آزمند اماره و صفات رذیله نفس در قالب تمثیل مار یا اژدها، تصویر شده است؛ فی‌المثل در باب مجاهدات نفس کشف‌المحجوب می‌خوانیم که «شیخ ابوالقاسم کرکانی از ابتدای حال نشان داد که من او [نفس] را به صورت ماری دیدم» (هجوری، ۱۳۹۸، ص. ۳۱۰) و مولانا در دفتر نخست مثنوی معنوی از تمثیل مار برای معرفت به نفس آدمی مدد گرفته است:

مادر بت‌ها بت نفس شماست ز آن که آن بت، مار و این بت اژدهاست

(مولوی ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۷۷)

و در دفتر سوم مثنوی معنوی نفس اماره را به ماری همانند کرده است که در بیابانی سرد مانده و با تابش آفتاب گرم تبدیل به اژدهایی هولناک می‌شود:

نفس اژدهاست، او کی مرده است؟ از غم بی‌آلتی افسرده است

(مولوی ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۷۷)



طهمورث و مظهریت دی به دین

بنا بر زاهدیادداشت، خرد کیانی پس از هوشنگ «به طهمورث پوستینه پوش پیوست، به روزگار طولانی، آنکه بر زمین با هفت اقلیم فرمانروا بود، بر دیوان و بر مردمان، بر جادومردان و بر جادوزنان، بر جبارها و برکوی‌ها و برکرپن‌ها. آنکه چیره آمد بر جملگی دیوان و بر جملگی مردمان، بر جملگی جادومردان و بر جملگی جادوزنان، آنکه از اهرمن سواری گرفت، به صورت اسبی، به مدت سی سال، بر پیرامون دو کرانه زمین (فصل ۵، بند ۲۸ و ۲۹).

نام طهمورث/تهمورث (اوستایی: taxma Urupi-؛ پهلوی: Tahmurit) در رامیشت و زامیادداشت آمده و مرکب از دو جزء است: taxma- و Urupa-. جزء نخست، taxma-، به معنای تخمه و تبار، صورت کهن تر تهم به معنای دلیر و پهلوان است، که در پهلوی و فارسی نام‌های تهمینه، تهمتن و گسته‌م دیده می‌شود اما درباره معنای جزء دوم آن یعنی Urupa- توافق نظر وجود ندارد. در وندیداد (فرگرد ۱۳، فقره ۱۶؛ فرگرد ۵، فقره ۳۳) نیز این واژه آمده و آن را قسمی سگ یا روباه گفته‌اند (پورداوود ۱۳۹۳، ۲: ۱۳۹؛ Humbach and Ichaporia, 1998: 101).

می‌دانیم که در ایران باستان، روباه در شمار جانوران موزی (خرفستران) به شمار نمی‌رفته و در اوستا، روباه در ردیف سگان و با صفت «تندرو» توصیف، و مجازات کشتن آن ۵۰۰ تازیانه تعیین شده است (وندیداد، فرگرد ۱۳، ص. ۱۶). در بندهش نیز روباه در ردیف یکی از ۱۰ گونه سگ آمده و جزئی از سپاه اهورایی، و در زمره آفرینش‌های مزدایی به شمار رفته است که او را برای مبارزه با خفگ‌دیو آفریده‌اند (۱۳۶۹، ۷۹ و ۱۰۳). به باور مردمان باستان، روباه نمادی از خیر و برکت، خجستگی و سعادت به شمار می‌رفته است و بیرونی نیز در آثار الباقیه به شرح جشن‌هایی پرداخته که در آذرماه برگزار می‌شده است و ضمن آن، به اجرای رسم «کوسه برنشین»، در روز نخست از این ماه اشاره کرده است؛ همو بیان می‌کند که این روز را «اسال و هاروگان» یا «یوم‌الثعلب» (روز روباه) نیز می‌نامیدند، بدان سبب که در عصر کیانیان روباه‌هایی بال‌دار به نام «شباحیره» بودند که کیانیان اعتقاد داشتند برکت‌زا و نویدبخش شادی و کامیابی و سعادت‌اند و در این روز نگریستن به روباه را فرخنده و مبارک می‌شمردند (۱۳۸۶، ۵۴۲-۵۴۳). گذشته از این، یکی از وجوه فولکلوریک روباه در افسانه‌ها، داستانها و روایت‌های شفاهی «مکر» اوست و چه بسا این خصیصه نیز با تسلط طهمورث بر اهریمن و دیوان پیوند داشته باشد، زیرا اگرچه مکر از آن دیوان است، لیکن حق و پاکان درگاه لزوماً بایستی از چنان چاره‌گری

و مکرری برخوردار باشند که مکر دیوان را درهم شکنند: و مکر و او مکر الله والله خیر الماکرین^۱.
طهمورث دومین شهریار فرهنگدوستار در یشتها با صفت *azinauuant-* می‌یابیم که برخی آن را به معنی هوشیار، زیرک و دانا گفته‌اند (Bartholomae, 1961, 228) و می‌دانیم که «هروسپ آگاه» از صفات بارز اورمزد است به معنی دانای مطلق، و شاید این هوشمندی و دانایی را بتوان با مظهر «دی به دین»^۲ بودن طهمورث و آینه علم الهی بودن او همسو دانست.

پورداوود این واژه را معادل با «زیناوند» در کتاب *اٹوگمدنچا و آفرین زرتشت* و در نزد حمزه اصفهانی و *مجمل التواریخ مفروض* داشته، از *zaena* به معنی «مسلح و دارای زین و ساز و برگ جنگی» (۱۳۹۳، ۲: ۱۳۹) و صورت‌های تصحیفی دیگری از آن از جمله *زیباوند*، *ریباوند*، *ریناوند* و *دیباوند* به همراه معنای یادشده به منابع دوره اسلامی نیز راه یافته است (ابن بلخی، ۱۳۷۴، ص. ۹۵؛ *مجمل التواریخ* ۱۳۷۸، ص. ۲۴ و...). لیکن هوفمان در شرح واژه *azinavant-*، آن را از *azina-* (برابر با *ajína-* و دایی) به معنی پوست بز یا قوچ^۳ در نظر گرفته و آن را «پوشیدن پوستینه روباه» ترجمه می‌کند (Humbach and Ichaporia, 1998, p. 102) و پوستینه پوشی شهریار را می‌توان به منزله خرّقه‌ای قلمداد کرد که پیر رهدان او، شهرسپ، بدو پوشانده است.

یکی از قرائنی که ما را بر آن می‌دارد تا طهمورث را مظهر «دی به دین» بدانیم، حضور پیری به نام شهرسپ و ظهور عرفان و علم لدنی در زمانه اوست. در زهدیادشت درباره طهمورث آمده است که «آنکه چیره آمد بر جملگی دیوان و بر جملگی مردمان، بر جملگی جادو مردان و بر جملگی جادوزنان، آنکه از اهرمن سواری گرفت، به صورت اسبی، به مدت سی سال، بر پیرامون دو کرانه زمین» (فصل ۵، بند ۲۹) و در شاهنامه ملقب به «دیوبند» است و دیوبندی او بی‌تردید در پرتو تعالیم سلوکی پیر وی است. به گواهی منابع پهلوی و آثار تاریخی دوره اسلامی نیز طهمورث اهریمن را همچون اسبی رام کرد^۴ و نظیر این

۱. آل عمران، ۵۴.

۲. دین از واژه *daenā* اوستایی است به معنی شناخت و معرفت و آگاهی. دننا یا دین اسم روز بیست و چهارم ماه است، به این معنی که نگهبانی این روز به ایزد دین سپرده شده است. این واژه در فارسی میانه به صورت *dēn* درآمد، بنا بر یسن ۲۶، بند ۴، یکی از پنج نیروی روحانی یا معنوی انسان است. "این نام از ریشه *di* به معنی دیدن است. دننا لطیفه‌ای است معنوی که دیدن حقیقت دین که در نزد حق تعالی است به وسیله آن میسر است. دننا «چشم دل» آدمی است که بدان می‌توان عالم معنی را کشف کرد و اسرار و انوار الهی را دریافت نمود (عالیخانی، ۱۳۷۹، ۱۱۲).

۳. نظر به اینکه سمبولیسم قوچ حامل معنای خرّه کیانی است، در اینجا «قوچ» نسبت به بز ارجح می‌نماید.

۴. این قصه از حیث مضمون شبیه به داستان بایزید است در تذکرة الاولیاء که: «احمد خضرویه که یکی از سران صوفیه بود، روزی نزد بایزید آمد و گفت: ای شیخ! ابلیس را بر سر کوی تو بردار کرده بودند. گفت: آری، با ما عهد کرده بود که گرد بسطام نگرده، اکنون یکی را وسوسه کرد تا خونی اتفاق افتاد، و شرط است که دزدان را بر درگاه پادشاه بردار کشند!» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۰، ۱۵۱).



مرکوب ساختن نفس را در خطبه ۳۲۷ نهج البلاغه می‌یابیم که امیر مؤمنان، علی(ع)، نفس را بسان مرکبی سرکش توصیف می‌کند که باید او را به لگام [تقوا] مهار کرد و افسار آن را در اختیار گرفت و میبیدی ذیل آیه ۱۴ سوره آل عمران می‌نویسد: «اسب‌های مسومه، اسب‌های ملون یا اسب‌های رهاشده در علفزارهایند که معمولاً تربیت نیافته‌اند و وسیله گرایش آدمی به شهوات و دوری از تقرب می‌باشند» (میبیدی ۱۳۷۱، ج. ۲، ص. ۳۶) و شواهد بسیاری از متون عرفانی دال بر این تمثیل می‌توان ارائه نمود. اسبی را که مرکوب طهمورث بود، شاید سیاه رنگ بتوان تصور کرد؛ چراکه در تیشتریش، «اپوش» (اوستایی: -apaoša)، دیو خشکسالی، با اسب سیاه و تیشتر با اسب سفید نشان داده شده و نیز در کتاب طومار نقالی شاهنامه (۱۳۷۷، ۱۶۰)، نام دیوی که طهمورث به بند کشیده، سیه دیو ذکر شده است. طرفه آنکه قصه مرکوب شدن اهریمن به دست طهمورث، به روایت ثعالبی چنان در نزد ایرانیان شهرت داشته است که در کتاب‌ها و قصرها و عمارت‌های خود طهمورث را سوار بر اهریمن تصویر می‌کرده‌اند (ثعالبی ۱۳۶۸، ۹-۱۰).

کتابت و خط آموختن از دیوان نیز از نتایج تسلط بر اهریمن است و در این قصه مقدس آمده است که دیوان ملزم شدند که به طهمورث خط را بیاموزند. زیرا بنا بر مندرجات ائوگم‌نچا و مینوی خرد، خط و کتابت هنری ایزدی است و آفریده سپینته مینیو که چندی اهریمن آن را از بشر پنهان نموده بود (پوردوود ۱۳۹۳، ج. ۲، ص. ۱۴۴).

بنابر کتاب هفتم دینکرد، طهمورث راه و رسم بت پرستی را برانداخت و مردمان را به ستایش پروردگار فراخواند (فصل ۱، فقره ۱۹). خوافی نیز به روزه داری، و نیز آتشگاه و عبادتخانه ساختن وی اشاره کرده است (۱۳۸۶، ۴۰) که همگی به روایت شاهنامه مرهون تربیت دستور (مشاور) دانایی به نام شهرسپ است که نماز شب و روزه آیین او بود و راه و رسم نیکی و راستی را به طهمورث آموخت و پس از پالودن زنگارها از جان او، فره ایزدی از او بتافت، تا به قوت فره، دیوان را به بند کشید:

مر او را یکی پاک دستور بود	که رایش ز کردار بد دور بود
همه روزه بسته ز خوردن دولب	به پیش جهاندار بر پای شب

۱. امرؤ ألجم نفسه بلجامها و زمها بزمامها، فأمسکها بلجامها عن معاصي الله وقادها بزمامها إلى طاعة الله.

۲. زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب.

نماز شب و روزه آیین اوست	چو جان بر دل هر کسی بود دوست
همه راستی خواستی پایگاه	همه راه نیکی نمودی به شاه
بتابیبند از او فرۀ ایزدی	چون آن شاه پالوده گشت از بدی
چو بر تیزروبارگی بر نشست	برفت اهرمن را به افسون بیست

(فردوسی ۱۳۹۷، ج. ۱، ص. ۱۸)

یکی دیگر از وجوه علم و دانایی در طهمورث را در گزارش سهروردی و شهرزوری می‌توان دید. سهروردی در منطق کتاب مطارحات آورده است که ارسطو منطق خویش را از خزاین فرس اخذ کرده است و علم منطق را میراث طهمورث دیوبند قلمداد می‌کند: «وزعم الدهقان ان الفن العتیق الذی اطلع منه ارسطو علی المنطق اخذ من خزائن الفرس و كان اسمه بالفهلویة ما معناه علم تشحید الفكرة و مفتاح العلوم و كان فی الحکمة التي دفنها طهمورث من آل فیشداد. واللہ اعلم بکیفیه ذلک» (سهروردی ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۳۱۶-۳۱۷) و شهرزوری در نزهة الارواح، طهمورث را ملک فاضل دوست‌دارنده علم و اهل علوم خوانده که پیش از طوفان عمارتی بنا نهاد و از هر نوع و جنس علوم کتابی که بود، در آن نهاد. وی به دانای عصر طهمورث نیز اشاره کرده که شخصیتی مرکزی است و عصر او، عصر علم و حکمت و آگاهی بوده است (شهرزوری ۱۳۶۵، ص. ۲۹-۳۰).

جمشید و مظهریت دی به مهر

نام جمشید که از چهره‌های برجسته هندوایرانی است، در گاهان و بعدتر در یشت‌ها به صورت یمه آمده، نامی که متشکل از دو جزء است: جزء نخست، جم (اوستایی: yima-؛ سنسکریت: yama-) به معنی «جفت، توأمان»، و بخش دوم، شید (اوستایی: xšaēta-)، که یکی از صفات جمشید است. برای واژه شید (xšaēta-) از ریشه $\sqrt{xšay}$ - که بخش دوم «خورشید» را نیز تشکیل می‌دهد - دو معنا پیشنهاد شده است: «درخشان، نورانی و تابان»، و «حاکم، فرمانروا» (Skjaervø, 2012, 520) و به نظر می‌رسد که در باب جمشید هر دو دلالت را بتوان توأمان پذیرفت؛ چنان‌که خورشید (اوستایی: hvarə-xšaēta-) هم رئیس السماء یا ملک السماء است و هم تابان و مشعشع است، در لفظ جمشید هم به جز تابندگی، توانایی و شهریاری را نیز لحاظ باید کرد.

جمشید بر طبق زامیادیشْت فرزند ویونگهان (متون پهلوی: Vivanghân؛ اوستایی: Vivanghvant)، نخستین کسی است که گیاه هوم را فشرده و در پاداش این کار، پسری به او بخشیده شد که درخشان،



دارای رمه‌های خوب^۱، زیبا^۲ بود و برخوردار از خرة کیانی. او نگاهی همچون خورشید داشت و در شهریاری اش انسانها و جانوران نمی‌مردند، گیاهان و آبها خشک نمی‌شدند و اثری از سرما، گرما، پیری، مرگ و رشک دیو آفریده وجود نداشت (یسناس، ج. ۹، ص. ۴-۵؛ یشتها، ج. ۵، ص. ۲۵-۲۶، ج. ۹، ص. ۸-۹).

بنا بر زامیادیش، خرة کیانی پس از طهمورث، «به جمشید صاحب گله‌های نیکو پیوست، به روزگار طولانی، آنکه بر زمین با هفت اقلیم فرمانروا بود، بر دیوان و بر مردمان، بر جادو مردان و بر جادو زنان، بر جبارها و بر کوی‌ها و بر کرپن‌ها، آنکه سلب کرد از دیوان، هم مال را و هم منال را، هم چارپای کوچک را و هم چارپای بزرگ را، هم کامیابی را و هم نیکنمایی را، آنکه در فرمانروایی او بود از بهر خوردن، هم شراب تمام ناشدنی و هم طعام، هم جانور، نامردنی و هم مردم، هم آب، ناخشکیدنی و هم گیاه، آنکه در عهد فرمانروایی او، نه سرمایی در میان بود و نه گرمایی، نه پیری در میان بود و نه مرگی، و نه رشکی در میان بود منبعت از دیو، به سبب آنکه دروغی در میان نبود، تا وقتی که او آن سخن دروغ را، بر اثر گراییدن به سوی باطل، به زبان آورد و بگفت. وقتی که او آن سخن دروغ را، بر اثر گراییدن به سوی باطل، به زبان آورد و بگفت، خره از او در برابر بیننده، به صورت پرنده‌ای پر کشید و رفت. چشم دوخته به خره، آن مخلوع، آن جمشید صاحب رمه‌های نیکو، با دلی بی‌رامش، شیون آغاز کرد، و دستخوش دشمنی دشمن، بر بسیط زمین متواری بود» (فصل ۶، بندهای ۳۱-۳۴).

موضوع فرگرد دوم و ندیداد نیز به تمامی درباره جم و فرمانروایی درخشان اوست و بر پایه این گزارش، او پیش از زرتشت با اهوره مزدا همپرسگی داشته است: «جم هورچهر خوب رمه، نخستین کس از مردمان بود که پیش از تو - زرتشت - من - اهوره مزدا - با او همپرسگی کردم و آنگاه دین اهوره و زرتشت را بدو فراز نمودم» (فرگرد ۲، بند ۲).

همچنین بنا بر وندیداد، جمشید دین‌آگاه و دین‌بردار شدن را نمی‌پذیرد، اما فراخ نمودن جهان را می‌پذیرد: «من جهان تو را فراخی بخشم. من جهان تو را ببالانم و به نگاهداری [جهانیان] سالار و نگاهبان آن باشم» (فرگرد ۲، بند ۵) و بدین ترتیب، جمشید سه بار زمین را به فرمان هر مزد بسط داد: «پس جم این زمین را سه برابر بیش از آنچه پیش تر بود، فراخی بخشید و بدانجا رمه‌ها و ستوران و مردمان فراز رفتند، به خواست و کام خویش، چونان که کام هر کس بود» (فرگرد ۲، بند ۱۹). به همین سبب، جمشید را مظهر رحمت الهی و شأن «دی به مهر» دادار می‌توان گفت. پیوند ژرف

1. Hvāθva

2. Srīra

مهر (اوستایی: *miθra-*) و جمشید در باب خویشکاری‌های مشترک آنها گواه بر این مدعاست تا جایی که مهرداد بهار جمشید را تجسم مهرایزد خوانده و به طور مبسوط به این مسئله پرداخته است (بهار ۱۳۸۱، ص. ۲۲۸-۲۲۶). از جمله این قرابت‌ها می‌توان به تعبیر *vouro. gaoyaoitī-* به معنی «فراخ چراگاه» اشاره کرد که یکی از صفات و القاب مهر است که در مهریشت پیوسته تکرار می‌شود. مراد از چراگاه فراخ، هرگز وجه ظاهری آن نیست، بلکه ویژگی بارز مهر، گشایش و رهایش از تنگنا و ضیق است، همان‌طور که وجهه رحمانی جمشید به مثابه شهریار هفت اقلیم، بسط رفاه و فراخی برای همگان است.

در آثار دوره اسلامی نیز مانند منابع زردشتی، سخن از آن است که در پی فراخی و بسطی که جم پدید آورد، جهان چون عروسی آراسته و از همه رنج‌ها آسوده بود و مردم از هیچ رنج و دردی خبر نداشتند و در ایمنی و نعمت می‌زیستند (ابن بلخی، ۱۳۷۴، ص. ۱۰۴-۱۰۵؛ طبری ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۱۲۰) و در روایت بیرونی (۱۳۸۶، ص. ۲۸۳) از سبب برپاداشتن نوروز آمده است که چون ابلیس با بردن برکت از جهان، مردم را سیری‌ناپذیر کرده بود و نیز با جلوگیری از وزش باد، خشکی و خشکسالی را سبب شده بود، آنگاه جم، به امر خداوند، به سوی جنوب شد و با چیره شدن بر ابلیس، این بلا را برطرف کرد. پس چون سبزی و خرمی به جهان بازگشت، مردم این روز را روز نو یا نوروز گفتند و جشن گرفتند.

مهر را در مهریشت «بخشنده و پاسبان گله» (فصل ۱۱، بند ۱۲ و فصل ۲۲، بند ۳۲-۳۱) می‌یابیم و صفت «دارنده رمه خوب» برای جمشید در اوستا و درخواست او برای پروردن گله‌های آفریدگان مزدا (گوش یشت، فصل ۲، بند ۹) نیز بیانگر پیوند وثیق میان این دو است. در «آفرین زردشت» نیز که در ویسپرد (۱۳۸۱، ص. ۸۰) آمده است، زردشت و یشتاسپ را دعا کرده و برای او بر خورداری از گله و رمه جم را از اهوره مزدا مسئلت می‌کند.

براین سان، جمشید صاحب رمه‌های نیکو با عصای چوپانی نشان داده می‌شود (ابن بلخی ۱۳۷۴، ص. ۹۷) و در قامت شبانی نیکو رخ می‌نماید که دال بر شهریاری و بسط رحمت برای نفوس است، چنان‌که رسول خدا (ص) به علی (ع) فرمود: «من و تو دو راعی (چوپان و عهده‌دار تربیت) این امت هستیم...» (مجلسی ۱۹۸۳، ج. ۳۶، ص. ۵-۶).

ساخت و ر (دژ، اوستایی: *vara-*) جمکرد (فارسی میانه: *war ī jam-kart*) به فرمان اهوره مزدا را نیز دال بر وجهه مهری و بسط رحمت جمشید می‌توان خواند، بدین اعتبار که بنا بر فرگرد دوم و نندیداد، همه گونه‌های حیات اعم از گیاهان و جانوران و مردم را از زمستان نابودکننده‌ای (موسوم به ملکوسان^۱) محفوظ نگاه داشت و تابستان و زمستان بر او چیره نگردد (بند هشتاد و نه، ۱۳۶۹، ص. ۱۳۷، ۱۴۲؛ مینوی خرد، پرسش ۶۱، بند ۵۱).

۱. مالکوس / ملکوس (*malkūs*)، نام دیو یا باران و برف‌سنگینی است که دست به ویرانگری هستی زند.



هفتمین کار جمشید چنان که گفته شد، تشبیه به اله بود در استواء بر عرش^۱ و فراز بردن تخت شهرياری خویش تا به خورشید، وليکن او دچار پندار عظیمی شد و خود را خدا پنداشت. جم تنها شهرياری است که نام او در گاهان زردشت آمده است و در آنجا سخن از گناه جم است، نه کارهای شگفت او. بر طبق زامیادیش، همین که کلمه دروغ^۲ - آفریدگار خواندن خود - از دهان او به در آمد، خرة کیانی از او گسسته شد و به منابع مینوی خود بازگشت (فصل ۶، بند ۳۳ - ۳۸) و لذا بر او آمد آنچه بر او آمد، از مخلوع شدن از سلطنت، و متواری شدن در زمین و سرانجام بریده شدن با ارة هزار دندانه توسط سپیتوره^۳. در متون پهلوی نیز از خطای بزرگ جمشید سخن به میان آمده است و این خطا آن بود که وی خود را آفریدگار خواند (روایت پهلوی ۱۳۶۷، ص. ۵۷).

جم روحانیان حقیقی و عرفاء بالله را رهسپار کوهها ساخت، و تنها پاره‌ای از وعاظ السلاطین بی مقدار را بر درگاه خویشتن نگاه داشت؛ همین وعاظ السلاطینی که وقتی سخن دروغ جم را در دعوی الوهیت شنیدند، هیچ یک دم بر نیاوردند. از همین جا بود که زمینه سقوط شهريار فراهم شد؛ چون جم برخلاف پدرش، از وجود عارف روشن روانی همچون شهرسپ در کنار خود بهره نداشت تا او را از طغیان و زیاده روی باز دارد. اگر از داستان طهمورث دریافتیم که خرة کیانی با تربیت استاد حقیقی و با قبول رنج و ریاضت به دست می افتد، از داستان جمشید پی می بریم که کیان خره، بر اثر غفلت از وحدت و گرایش به سوی کثرت، پاک پر می کشد و از دست می رود. شیخ اشراق در آثار خود به خوبی تبیین نموده که تحصیل خره در گرو تقدیس و عبودیت است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج. ۳، ص. ۸۰-۸۱). آنکه دم از ربوبیت می زند، فوراً مقام و موقعیت خود را می بازد و به ورطه هلاکت می افتد.

ختم سخن

با مذاقه و امعان نظر در احوال و افعال سه شهريار نخست مذکور در زامیادیش و در سایر مدارک اوستا و نیز در کتب پهلوی و منابع دوره اسلامی و به طور خاص در شاهنامه فردوسی می توان قرائن و مستندات روشنی اقامه نمود که هریک از این شهرياران فرهمند، مظهر و مجلای صفت آفریننده و خلاق حق تعالی هستند که در کتاب بندهش، با وصف «دی» یا دادار آمده است.

۱. الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش (سجده: ۴).

۲. دروج (druj-) در برابر اشه (اوستایی: aša-)، فارسی میانه: arta-)، عبارت است از کژرفتاری و انحراف از نظم عادی و طبیعی حاکم بر نظام هستی.

۳. سپیتوره (اوستایی: spityura)، نام پیک انگره مینوی در زامیادیش.

شئون سه گانه اهوره مزدا مطابق کتاب بندهش، عبارت اند از: گاه و دین و زمان؛ و «زمان» بنا بر معارف مزدایی عبارت است از توانایی و قدرت، «دین» عبارت است از آگاهی و «گاه» عبارت است از روشنی و ظهور. «گاه»، «دین» و «زمان» به ترتیب رمزی است از ظهور «رحمت» و «علم» و «قدرت» حق مطلق. براین اساس، هوشنگ مظهر «زمان» است، و طهمورث تجلی «دین»، و جمشید آینه دار وصف «گاه».

هوشنگ پیشداد را که بنا بر متون پهلوی، با خود رسم فرمانروایی (دهیوبدیه) برای پاسبانی و اداره آفریدگان آورد، مظهر قدرت الهی توان خواند. در دکترین مزدیسنا، از خلقت های ششگانه اورمزد یاد شده که به ترتیب عبارت اند از: آسمان سنگی یا فلزی، آب، زمین، گیاه، جانور، و مردم. و هوشنگ پرذاته از باب تشبه به اله در کارهای سازنده خویش دقیقاً از همین طرح و سرمشق الهی پیروی کرده و مظهر آفریدگار است. از دیگر سو، نظر به کشف آتش و جشن آذر، یعنی مرحله نهایی ابداعات هوشنگ، شهریاری وی را تجلی تام «دی به آذر» باید خواند.

ابداعات و نوآوری های هفتگانه تمدن آفرین طهمورث دیوبند نیز جلوه دیگری است از تشبه او به اله و خلقت هفتگانه اورمزد. این شهریار فرهمند را که به راهنمایی عارف روشن روان روزگار خویش - یعنی شهرسپ مذکور در شاهنامه - رسم شب بیداری و روزه داری در پیش گرفت تا به خرد کیانی فائز گشت، مظهر علم الهی و تجلی «دی به دین» باید دانست. وانگهی، از دیگر اوصاف طهمورث در یشتها - azinauuant است که برخی آن را به معنی «هوشیار، زیرک و دانا» گفته اند (که منطبق است با وصف «هروسپ آگاه» از صفات بارز اورمزد به معنی دانای مطلق)، و عده ای از محققان، آن را به «پوستینه پوش» ترجمه کرده اند که پوستین پوشیدن شهریار را می توان به منزله خرقه ای قلمداد کرد که پیر روشن روان او، شهرسپ، بدو پوشانده است. لذا این ظهور عرفان و علم لدنی در زمانه او دلالت روشنی است بر مظهریت «دی به دین» بودن طهمورث.

جمشید همچو خورشید بر طبق زامیادیش، سومین شهریار برخوردار از کیان خرد است که بر هفت اقلیم فرمانرواست و در شاهنامه سخن از ابداعات و اقدامات تمدن ساز هفتگانه اش به میان آمده است که آشکارا بر تجلی دادار بودن وی دلالت دارد. و در باب شأن «دی به مهر» او این بس که قرابت بسیار جمشید به مهر، سبب شده است که وی را تجسم مهر ایزد بخوانند. جمشید بر طبق وندیداد دوم، در سه وهله زمین و مافیها را فراخ تر کرد و دست به اقداماتی چون ساخت ورمکرد و حفظ نوع حیات زد که همگی گواهی بر این مدعاست که شهریاری او جلوه ای از شأن «دی به مهر» اوست. همچنین در منابع تاریخی، جمشید صاحب رمه های نیکو را با عصای چوپانی و در قامت شبانی نیکو می یابیم که عهده دار تربیت و ارتقاء نفوس است و این تصویر را در راستای شأن رحمتی وی باید جست. یافته های



تحقيق را به طور خلاصه در قالب جدول زير مي توان ترسيم کرد:

شهريار فرهمنده	صفت خلاقه حق (دی/دادار)	تجلی شئون اهورامزدا	شان خاص در سنت مزدیسنا	مستندات و قرائن اصلی
هوشنگ پيشدای	مظهریت قدرت الهی	زمان	(دی به آذر)	آوردن رسم فرمانروایی (دهیوبدیه)؛ کشف آتش و جشن آذر
طهمورث دیوبند	مظهریت علم الهی	دین	(دی به دین)	ظهور عرفان و علم لدنی با راهنمایی شهرسپ؛ شب بیداری و روزهداری برای کسب خرد کیانی
جمشید	مظهریت رحمت الهی	گاه	(دی به مهر)	تجسم مهرایزد؛ ساخت ورمجمکرد برای حفظ نوع حیات؛ شبانای معنوی و تربیت نفوس (شان رحمتی)

منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
آذرگشسب، اردشیر. (۱۳۴۵). آیین سدرهپوشی زرتشتیان، تهران: کانون زرتشتیان شریف‌آباد یزد مقیم مرکز.
ابن بلخی. (۱۳۷۴). فارسنامه، بر اساس چاپ گیلسترنج و رینولد الین نیکلسون توضیح و تحشیه منصور رستگار فسایی. شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
بندش. (۱۳۶۹). ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
بهار، مهرداد. (۱۳۸۱). پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: آگاه.
بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد. (۱۳۸۶). آثار الباقیه عن القرون الخالیة، به قلم اکبر داناسرشت، تهران: ابن سینا.
پورداوود، ابراهیم. (۱۳۲۶). فرهنگ ایران باستان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ثعالی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل. (۱۳۶۸). تاریخ ثعالی (غر اخبار ملوک و سیرهم)، محمد فضائلی. تهران: نشر نقره.
خطیبی، ابوالفضل. (۱۳۹۷). «تحقیقات ایران شناسی: آیا روایت جشن سده در شاهنامه الحاقی است؟»، نامه فرهنگستان، دوره شانزدهم، شماره ۳، صص ۱۳۱-۱۵۲.
خوافی، احمد بن محمد. (۱۳۸۶). مجمل فصیحی، محسن ناجی نصرآبادی، ج ۱، تهران: اساطیر.
روایت پهلوی. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میرفخرایی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۶۵). نزهة الأرواح و روضه الافراح، ترجمه مقصودعلی تبریزی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۳). تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوكه ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۱. تهران: اساطیر.
فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). شاهنامه، تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: انتشارات سخن.
فرغانی، سعید بن محمد. (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فرض، مقدمه و تعلیق جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
کربن، هانری. (۱۳۹۵). ارض ملکوت، کالبدرستاخیزی انسان از ایران مزدايي تا ایران شیعی، ترجمه و تحقیق: انشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا.
عالیخان، بابک. (۱۳۷۹). بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، تهران: هرمس.
گنون، رنه. (۱۳۷۴). معانی رمز صلیب (تحقیقی در فن معارف تطبیقی)، ترجمه بابک عالیخان، تهران: سروش.
مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۳). بحارالانوار، ج ۳۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مولوی. جلال الدین محمد (۱۳۸۱). مثنوی معنوی، شرح عبدالباقی گولپینارلی، ترجمه توفیق سبحانی، ج ۱ و ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
مهلپ پسر محمدپسر شادی. (۱۳۷۸). مجمل التواریخ و القصص، ویرایش سیف‌الدین نجم‌آبادی. زیگفرید وبر. آلمان: دومونده، نیکارهوژن.



- میبدی، رشیدالدین. (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری)، تهران: امیرکبیر.
- مینوی خرد. (۱۳۶۴). ترجمه احمد تفضلی، تهران: توس.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- هفت‌لشکر: طومار جامع نقالان، از کیومرث تا بهمن (۱۳۷۷)، چاپ مهران افشاری و مهدی مدائنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یشت‌ها. (۱۳۹۳). تفسیر و تألیف ابراهیم پورداوود، ج ۲، تهران: اساطیر.

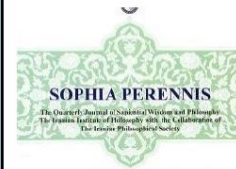
- Aogəmadaēca: a Zoroastrian liturgy, (1982). [ed.] Kaikhusroo M. JamaspAsa, Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Bartholomae, Christian. (1961). *Altiranisches Wörterbuch*, Strasbourg 1904, repr. Berlin.
- Dinkard. (1911). Edited by Dhanjishah Mehrjibhai Madan. Ganpatrao Ramajirao sindhe: Bombay.
- Helmut Humbach and Pallan R. Ichaporia. (1998). *Zamyād Yasht. Yasht 19 of the Younger Avesta. Text, Translation, Commentary*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- MacKenzie, D. N. (1971). *A Concise Dictionary of Pahlavi*, London.
- Nyberg, H. S. (1974). *A Manual of Pahlavi*, Wiesbaden.
- Nyberg, H. S. (1931). *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes, II: Analyse des données*, JA, vol. CCXIX
- Skjaervø, P. O. (2012), «Jamšid», *Encyclopædia Iranica*, vol. XIV, pp. 501-522.



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

From Natural Structure to Moral Exemplar A Critical Analysis of the Virtue Theories of Foot and Zagzebski

Amirhossein Khodaparast

Assistant professor, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. (khodaparast@irip.ac.ir)

Research Article



ABSTRACT

Virtue ethics, revived in the twentieth century through the influential work of Philippa Foot and Linda Zagzebski, represents two major contemporary reinterpretations of the Aristotelian tradition. Although both thinkers draw heavily on Aristotle, their approaches differ significantly in their foundations, methods, and views of moral normativity. Philippa Foot offers a naturalistic and teleological account of virtue. She argues that virtues are not social conventions but objective excellences necessary for human flourishing. Using the idea of "Aristotelian necessities," she claims that just as plants and animals flourish by realizing their characteristic functions, humans flourish by cultivating virtues such as justice, courage, and temperance. Central to her view is practical wisdom (phronesis), which enables agents to apply virtues appropriately in concrete situations and links factual understanding of human life to normative ethical judgment. In contrast, Linda Zagzebski develops an exemplarist and motivational model of virtue ethics that highlights the emotional and psychological dimensions of moral experience. For her, moral understanding begins with admiration for exemplary individuals. By observing and reflecting on such moral exemplars, we identify the traits that count as genuine virtues. Virtue, on this view, depends not only on correct action but on the quality of motivation—especially the sincere desire to promote the good for its own sake. Despite their shared Aristotelian background, Foot and Zagzebski diverge sharply: Foot grounds normativity in human nature and objective flourishing, while Zagzebski grounds it in the authority of exemplars and the affective power of admiration. Yet their theories can be seen as complementary. Foot provides a structural account of the conditions for flourishing, whereas Zagzebski explains how moral motivation and character are formed. Together, they suggest a two-level model of virtue ethics that integrates natural, rational, emotional, and psychological dimensions into a unified ethical framework.

Keywords: Virtue Ethics; Philippa Foot; Linda Zagzebski; Practical Reason; Moral Exemplar.

Received: 2025/09/24 - Received in revised form: 2025/11/19- Accepted: 2025/11/19- Published online: 2025/11/20

□ Khodaparast, Amirhossein. (2026). From Natural Structure to Moral Exemplar A Critical Analysis of the Virtue Theories of Foot and Zagzebski *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 138-165.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.549017.1849>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Virtue ethics, one of the three principal traditions of normative ethical theory alongside consequentialism and deontology, experienced a significant revival in the twentieth century, particularly through the seminal contributions of Philippa Foot and Linda Zagzebski. Their theories represent two of the most influential and philosophically sophisticated attempts to reinterpret and rearticulate virtue ethics within a contemporary framework. Both thinkers draw extensively on Aristotelian thought, yet they diverge markedly in foundational assumptions, methodological strategies, and conceptions of normativity. Together, their approaches illuminate central debates in modern ethical theory, including the grounding of moral obligation, the relationship between moral cognition and motivation, the nature of moral judgment, and the interplay between reason and affect in ethical deliberation.

Philippa Foot advances a naturalistic and teleologically informed account of virtue ethics, situating moral evaluation within the objective conditions necessary for human flourishing. She rejects the notion that virtues are mere social conventions or subjective preferences, arguing instead that they constitute species-relative excellences indispensable to living well as human beings. Drawing on the concept of "Aristotelian necessities," Foot maintains that just as the flourishing of plants or animals depends upon the proper realization of their characteristic traits and functions, human flourishing requires the cultivation and exercise of dispositions such as justice, temperance, and courage. Central to her framework is practical wisdom (*phronesis*), which enables the agent to discern the appropriate application of virtues in particular contexts, thereby bridging the descriptive aspects of human life with normative ethical evaluation. In doing so, Foot seeks to overcome the persistent gap between factual understanding and moral prescription, grounding normative claims in the teleological structure of human nature.

Linda Zagzebski, by contrast, develops an exemplarist and motivational model of virtue ethics that emphasizes the affective and psychological dimensions of moral life. According to her approach, moral understanding originates not in abstract principles or purely teleological reasoning but in the immediate experience of admiration for morally exemplary individuals. By observing and reflecting upon such exemplars—whose character inspires deep moral respect—we identify the traits that constitute genuine virtue. On this account, virtue is defined not only by the external conformity of action to moral standards but also by the internal quality of motivation, especially the sincere desire to promote the good for its own sake. Moral knowledge and judgment emerge through processes of affective response, imitation, habituation, and careful reflection on exemplars, highlighting the formative role of admiration and the cultivation of moral sensibilities.

Despite their shared Aristotelian heritage, Foot and Zagzebski diverge in fundamental ways. Foot's approach is realist, externalist, and teleological,



grounding normativity in the objective requirements of human nature and the conditions for flourishing. Zagzebski's account, in contrast, is phenomenological, internalist, and motivational, locating normativity in the authority of exemplars and the affective power of moral admiration. Foot emphasizes rationality, natural function, and the continuity between biological and ethical evaluation, whereas Zagzebski foregrounds the emotional, motivational, and psychological dimensions of virtue, stressing character development and the internal cultivation of moral motivation. These differences reflect broader debates within contemporary virtue ethics regarding the relationship between reason and emotion, nature and culture, and objectivity and subjectivity.

Comparative analysis further shows how each thinker addresses contemporary challenges confronting virtue ethics, including conceptual circularity, the problem of action guidance, the empirical challenges posed by situationism, the threat of cultural relativism, and the is–ought gap. Foot responds by emphasizing the teleological organization of human nature and the central role of phronesis in mediating between facts and norms. Zagzebski, meanwhile, appeals to the epistemic and motivational authority of exemplars and the educative function of moral admiration, highlighting how virtuous dispositions are formed and sustained in practical life.

Taken together, the two approaches suggest not opposition but potential complementarity. Foot's emphasis on natural teleology and objective normativity provides a firm account of the structural foundations of ethical evaluation, while Zagzebski's focus on exemplarity, motivation, and moral psychology enriches our understanding of how virtue is perceived, internalized, and enacted. Integrating these insights points toward a two-level model of virtue ethics: one level articulating the objective, species-relative conditions for human flourishing, and a second level elucidating the subjective processes of moral perception, motivation, and character formation. Such a synthesis offers a comprehensive and dynamic conception of virtue, uniting natural and psychological, rational and emotional, and universal and particular dimensions within a coherent and practically relevant ethical framework.



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

از ساختار طبیعی تا الگوی اخلاقی بررسی نقادانه نظریه فضیلت فوت و زگزبسکی

امیرحسین خداپرست 

استادیار مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران. (khodaparast@irip.ac.ir)

علمی - پژوهشی



چکیده

نظریه‌ی فضیلت، به منزله‌ی یکی از رویکردهای اصلی در اخلاق هنجاری، در قرن بیستم با آثار فیلسوفانی چون فیلیپا فوت و لیندا زگزبسکی احیا و به بدیلی برای پیامدگرایی و وظیفه‌گرایی بدل شد. فوت، در چارچوبی که می‌توان آن را طبیعی‌گرایی ارسطویی نامید، فضیلت‌ها را نه ساخته‌های ذهنی یا قراردادهای اجتماعی بلکه ویژگی‌هایی آفاقی می‌داند که در جهت تحقق غایت طبیعی و شکوفایی گونه‌ی انسانی عمل می‌کنند. او با ارجاع به مفهوم ضرورت‌های ارسطویی و نقش عقل عملی، استدلال می‌کند که داوری‌های اخلاقی در ساختار طبیعی زندگی انسان ریشه دارند و از شرایطی برمی‌خیزند که امکان شکوفایی حیات انسانی را فراهم می‌کنند. در سوی دیگر، زگزبسکی نظریه‌ای الگومدار و انگیزشی از فضیلت ارائه می‌کند که بر تجربه‌ی زیسته‌ی فاعل اخلاقی، تحسین الگوها و کوشش برای تشبیه به منش آنان متمرکز است. در این چشم‌انداز داوری اخلاقی نه صرفاً محصول استدلال عقلانی یا تحلیل مفهومی بلکه برآمده از واکنش‌های عاطفی و شهودهایی اخلاقی است که در مواجهه با الگوهای تحسین‌برانگیز پدید می‌آیند و راهنمای عمل اخلاقی می‌شوند. به‌رغم این تفاوت‌ها، امکان تلفیق عناصر اساسی این دو رویکرد وجود دارد. پیوند دادن بنیان‌های طبیعی و عقلانی نظریه‌ی فوت با مؤلفه‌های شهودی و الگومدار زگزبسکی می‌تواند زمینه‌ساز شکل‌گیری چشم‌اندازی دوسطحی و در اخلاق فضیلت شود که در آن عقل و طبیعت، از یک سو، و شهود و انگیزش، از سوی دیگر، در تبیین و راهبری زندگی اخلاقی نقش اساسی دارند.

کلیدواژه‌ها: نظریه‌ی فضیلت، فیلیپا فوت، لیندا زگزبسکی، عقل عملی، الگوی اخلاقی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۲ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۸/۲۹

خداپرست، امیرحسین؛ (۱۴۰۴) از ساختار طبیعی تا الگوی اخلاقی بررسی نقادانه‌ی نظریه‌ی فضیلت فوت و زگزبسکی، جاویدان

خرد، ۴۷ (۱)، ۱۳۸-۱۶۵.

<https://doi.org/10.22034/iw.2025.549017.1849>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

نظریه‌ی فضیلت یکی از سه رویکرد اصلی در فلسفه‌ی اخلاق هنجاری است که در کنار وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی قرار می‌گیرد. در این رویکرد داوری‌های اخلاقی نه بر حسب قواعد کلی (مانند آنچه در نظریه‌ی کانتی دیده می‌شود) و نه صرفاً بر پایه‌ی پیامدهای افعال (مانند فایده‌گرایی)، بلکه بر اساس منش فاعل و ویژگی‌های پایدار شخصیتی او ارزیابی می‌شوند (Rachels, 2019, p. 168-171). پس از دوره‌ای نسبتاً طولانی از افول این سنت در اخلاق مدرن، بازگشت به نظریه‌ی فضیلت در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، از جمله در آثار فیلیپا فوت و لیندا زگزیسکی، آغازگر فصلی جدید در تحلیل اخلاقی شد. فوت و زگزیسکی هر دو از مدافعان برجسته‌ی احیای نظریه‌ی فضیلت‌اند اما هر یک این نظریه را در چارچوب فلسفی متفاوتی صورتبندی کرده است. فوت نظریه‌ی فضیلت را بر مبنای نوعی واقع‌گرایی و طبیعی‌گرایی اخلاقی بنیاد می‌نهد و می‌کوشد مفاهیم اخلاقی را به مثابه‌ی مفاهیمی هنجاری ولی درون‌جهانی و مرتبط با صورت خاصی از زندگی انسانی بازسازی کند (Foot, 2001, p. 28). در مقابل، زگزیسکی نظریه‌ی فضیلت را در چارچوبی بسط می‌دهد که در آن فضیلت اساس تبیین مفاهیمی چون فعل درست، ارزش اخلاقی و معرفت اخلاقی است. نظریه‌ی او به‌ویژه بر نقش الگوهای اخلاقی، انگیزه‌ی خوب، و تشبه اخلاقی تأکید دارد (Zagzebski, 2004, p. 111-113).

این مقاله با هدف تحلیل و مقایسه‌ی این دو تقریر از نظریه‌ی فضیلت سامان یافته است. پرسش اصلی این است که هر یک از این دو نظریه چگونه مفاهیم بنیادین اخلاقی، مانند فضیلت، درستی، خوبی، فاعلیت اخلاقی و ارزش، را تبیین می‌کنند و چه تفاوت‌ها و نقاط اشتراکی بین آن‌ها وجود دارد. برای پرداختن به این پرسش، نخست، طرحی کلی از نظریه‌های معاصر درباره‌ی فضیلت ترسیم می‌شود. سپس، به نظریه‌ی فضیلت در اندیشه‌ی فیلیپا فوت می‌پردازیم. تمرکز بر آن است که چگونه فوت با استفاده از مفاهیم خیر طبیعی، عقل عملی، و هنجارمندی طبیعی تلاش می‌کند فضیلت را به مثابه‌ی یک مفهوم عینی و درون‌جهانی تعریف کند. پس از آن، به تحلیل نظریه‌ی فضیلت در دیدگاه لیندا زگزیسکی می‌پردازیم و بر مؤلفه‌هایی مانند الگوگرایی، انگیزه‌ی خوب، تشبه و پیوند فضیلت با معرفت تمرکز می‌کنیم. در بخش بعد مقایسه‌ای تحلیلی بین این دو نظریه صورت می‌گیرد که هدف از آن آشکار کردن مبانی نظری، روش‌شناختی و هنجاری هر یک از آن‌ها است. پس از آن هر دو تقریر از نظریه‌ی فضیلت را در مقابل نقدهای عام به این نظریه می‌نشانیم و تاب‌آوری آن‌ها را در مقابل این نقدها می‌سنجیم. در پایان، نتیجه‌ی مقاله به ارزیابی قابلیت‌ها و محدودیت‌های این دو رویکرد برای صورتبندی نظریه‌ی فضیلت در اخلاق معاصر اختصاص دارد.



۱. طرحی کلی از نظریه‌های معاصر درباره‌ی فضیلت

فضیلت‌گرایی ارسطویی در نیمه‌ی دوم قرن بیستم در بستر فلسفه‌ی تحلیلی شکلی تازه یافت. مقاله‌ی اثرگذار الیزابت انسکم با عنوان «فلسفه‌ی اخلاق مدرن» (Anscombe, 1958) نقطه‌ی عطفی در این تحول بود. انسکم در این مقاله استدلال کرد که زبان تکلیف و وظیفه، که میراث سنت مسیحی و کانتی بود، در جهان سکولار و بدون فرض وجود خدای قانون‌گذار بی معنا است. او پیشنهاد کرد که فلسفه‌ی اخلاق باید به مفاهیمی ارسطویی چون فضیلت، منش و بهروزی بازگردد. این رأی مسیر تازه‌ای را گشود که به تدریج به شکل‌گیری جنبشی زنده در فلسفه‌ی اخلاق انجامید. در دهه‌های بعد، السدیر مک‌این‌تایر در کتاب در پی فضیلت^۱ نشان داد که اخلاق مدرن دچار گسست معنایی شده است زیرا مفاهیم غایت‌باورانه‌ی ارسطویی را کنار گذاشته و، در عوض، نظام‌هایی هنجاری ساخته است که یا به احساسات فردی متکی‌اند یا به قواعد صوری. او بازگشت به فضیلت را تنها راه برای بازسازی عقلانیت عملی و انسجام اخلاقی دانست. بدین ترتیب، مک‌این‌تایر زمینه‌ی نظری گسترده‌ای فراهم کرد که در آن فضیلت نه فقط موضوعی فردی بلکه عنصر محوری یک سنت اجتماعی و تاریخی در نظر گرفته می‌شود (MacIntyre, 1981).

هم‌زمان، چهره‌های دیگری این سنت را به طور نظام‌مند بسط دادند. رزالیند هرستهاوس^۲ در باب اخلاق فضیلت^۳ کوشید نظریه‌ی فضیلت را همچون یک نظریه‌ی هنجاری مستقل در کنار وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی سامان دهد. او با تأکید بر فضیلت به منزله‌ی معیار عمل درست، این دیدگاه را در مقابل نقدهایی چون مسئله‌ی راهنمایی در عمل تقویت کرد. جولیا آناس در فضیلت هوشمندانه^۴ فضیلت‌ها را مهارت‌هایی هوشمندانه دانست که نیازمند آموزش و تمرین‌اند. او، بدین ترتیب، بر پیوند بین عقلانیت عملی و پرورش تدریجی منش فضیلت‌مندانه تأکید کرد. مارتا نوسبام نیز در چارچوب رویکرد قابلیت‌ها^۵ ابعاد اجتماعی، سیاسی و جهانی فضیلت را وارد بحث کرد و نشان داد که فضیلت‌گرایی صرفاً اخلاق فردی نیست بلکه با عدالت اجتماعی و سیاست نیز پیوند دارد (Nussbaum, 1990).

1. After Virtue
2. Rosalind Hursthouse
3. On Virtue Ethics
4. Intelligent Virtue
5. Capabilities Approach

حوزه‌ی معرفت‌شناسی نیز تحولی مشابه رخ داد. با انتشار فضایل ذهن^۱، اثر لیندا زگزیسکی، رویکردی تازه با عنوان معرفت‌شناسی فضیلت شکل گرفت. زگزیسکی نشان داد که می‌توان به جای تمرکز صرف بر باور موجه، بر منش معرفتی فاعل معرفتی تمرکز کرد. این اندیشه را فیلسوفانی دیگر پی گرفتند و به جریانی عمده در معرفت‌شناسی معاصر بدل ساختند. بدین ترتیب، مفهوم فضیلت به پلی میان اخلاق و معرفت‌شناسی تبدیل شد و مباحث فضیلت‌گرایی از دایره‌ی اخلاق عملی به گستره‌ی معرفت نیز گسترش یافت.

در چنین جغرافیایی، فیلیپا فوت و لیندا زگزیسکی هر یک جایگاهی شاخص دارند. فوت را می‌توان از نخستین نظریه‌پردازانی دانست که تلاش کرد فضیلت را بر بنیانی طبیعی و آفاقی استوار کند. او، به ویژه در خیر طبیعی^۲، با ارجاع به صورت زندگی انسانی، مدعی شد داوری درباره‌ی خوبی و بدی در انسان همچون داوری درباره‌ی خوبی و بدی گیاهان و حیوانات است و فضیلت بخشی ضروری از شکوفایی نوعی انسان است. زگزیسکی اما نظریه‌ای الگومدار ارائه داده است که بر تجربه‌ی تحسین و ارجاع مستقیم به افراد فضیلت‌مند مبتنی است. در اینجا، فضیلت نه در تحلیل طبیعی بلکه در الگوهای انسانی تحسین‌برانگیز ریشه دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد این دو متفکر، دو قطب شاخص از سنت نوارسطویی معاصر را نمایندگی می‌کنند: یکی «طبیعی‌گرا» و دیگری «الگومدار». مقایسه‌ی این دو رویکرد به ویژه از آن رو اهمیت دارد که به ما نشان می‌دهد فضیلت‌گرایی معاصر جبهه‌ای واحد و یکنواخت نیست بلکه مجموعه‌ای از کوشش‌های نظری است که هر کدام بر بعدی از سنت ارسطویی تکیه می‌کنند. فوت در پی آن است که اخلاق را در واقعیت‌های طبیعی و نوعی حیات انسانی ریشه‌دار سازد در حالی که زگزیسکی کوشیده است اخلاق را بر تجربه‌های انسانی تحسین و سرمشق‌گیری بنا کند.

۲. نظریه‌ی فضیلت در اندیشه‌ی فیلیپا فوت: عقلانیت عملی و خیر طبیعی

نظریه‌ی فضیلت در آثار فیلیپا فوت از دل نوعی نارضایتی عمیق از سنت‌های غالب در فلسفه‌ی اخلاق قرن بیستم پدید می‌آید. فوت، تحت تأثیر مقاله‌ی تأثیرگذار الیزابت انسکم (Anscombe, 1958)، معتقد بود که اخلاق مدرن با قطع پیوند خود با مفاهیمی سنتی چون منش، فضیلت و زندگی خوب، به مفاهیمی چون باید اخلاقی معنایی ناپایدار داده است که دیگر قابل دفاع نیست. انسکم به روشنی گفته بود که در

1. Virtues of the Mind

2. Natural Goodness



غیاب بنیان‌های دینی یا فرادینی، مفاهیمی کانتی چون قانون اخلاقی یا امر مطلق، در واقع، از معنا تهی شده‌اند. فوت، با پذیرش این ارزیابی، اما با رویکردی تحلیلی‌تر، طرحی را آغاز کرد که هدف آن بازسازی نظریه‌ی اخلاقی بود که هم از لحاظ معرفتی قابل دفاع باشد هم عمل اخلاقی و فضیلت را به شکلی توانمند تبیین کند. او در نخستین آثار خود، از جمله مقاله‌ی «فضیلت‌ها و رذیلت‌ها» (Foot, 1978a)، کوشید نشان دهد که فضیلت را باید همچون ویژگی‌ای انسانی فهمید که در ارزیابی اخلاقی فاعلان و افعال آنان نقش بنیادی دارد. برخلاف دیدگاه رایج، که مفاهیم ارزشی را اساساً غیرتوصیفی یا احساسی می‌دانست، فوت معتقد بود که می‌توان درباره‌ی فضیلت‌ها همان‌گونه سخن گفت که درباره‌ی سایر ویژگی‌های انسانی، یعنی به نحوی عقلانی، واقعی و صدق‌پذیر (Foot, 1978a, p. 5-7). به این ترتیب، او نخستین گام را برای بازسازی اخلاق فضیلت‌محور در سنت تحلیلی برداشت و تلاش کرد مفاهیمی هنجاری چون درستی، خوبی و فضیلت را از تحلیل صرف زبانی یا روان‌شناختی به حوزه‌ی عقلانیت عملی بازگرداند.

به نظر فوت، هر دو سنت رقیب هیومی و کانتی در توضیح پیوند بین الزام اخلاقی و زندگی انسانی ناکام مانده‌اند. هیوم، به زعم فوت، اخلاق را صرفاً بر احساسات و تمایلات بنا نهاده و، در نتیجه، معیاری آفاقی برای تشخیص فضیلت از رذیلت به دست نداده است، دیدگاهی که نمی‌تواند توضیح دهد چرا برخی فضایل برای تداوم حیات انسانی ضروری‌اند، حتی اگر همه‌ی افراد در مورد آن‌ها احساس تأیید نداشته باشند. کانت با صورت‌بندی صوری اصل اخلاقی در قالب امر مطلق، به نوعی در سوی مقابل قرار دارد. او الزام‌های اخلاقی را مستقل از ویژگی‌های خاص انسانی و صرفاً بر پایه‌ی عقل محض بنا می‌کند. اما، به نظر فوت، تصویری از الزام اخلاقی که کاملاً از شرایط و نیازهای انسانی بریده باشد الزام را به امری صوری و تهی بدل می‌سازد. برای او، اخلاق نه صرفاً احساس است و نه صورتی فاقد محتوا بلکه ریشه در واقعیت‌های طبیعی و نوعی زندگی انسانی دارد. بنابراین، نقد فوت بر هیوم و کانت نه صرفاً نقدی تاریخی بلکه بخشی از راهبرد نظری او برای بازسازی اخلاقی نوارسطویی است که بتواند هم الزام‌آور باشد هم در بستر زندگی انسانی ریشه داشته باشد.

فوت، همچنین، ناقد نظریه‌های اراده‌گرایانه در اخلاق، چه در نسخه‌ی دینی (مانند نظریه‌ی امر الهی) چه در نسخه‌ی سکولار (نظریه‌ی کانتی)، است. به نظر فوت، تکیه بر اراده‌ی نیک یا احترام به قانون به مثابه‌ی بنیان اخلاق موجب نوعی قطع ارتباط بین انگیزش اخلاقی و علایق واقعی فاعل می‌شود. در مقابل، او خواهان صورتی از اخلاق است که در آن فضیلت بخشی از زندگی عملی فاعل و

درهم تنیده با خواست‌ها، علایق و تمایل‌های معقول او باشد (به‌ویژه، نک: (Foot, 1978b, p. 305-316). این نقطه‌ی عزیمت فوت را به سمت احیای مفاهیمی ارسطویی همچون منش و شکوفایی سوق می‌دهد، بی‌آنکه لزوماً به تلقی سنتی از غایت‌باوری یا پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی کلاسیک متعهد شود.

نقطه‌ی اوج طرح فوت را می‌توان در کتاب خیر طبیعی^۱ یافت که در آن کوشیده است نظریه‌ای درباره‌ی هنجارمندی اخلاقی ارائه دهد که بر خیر طبیعی مبتنی باشد. اندیشه‌ی بنیادین کتاب آن است که می‌توان درباره‌ی افعال انسانی به همان شیوه‌ای داوری کرد که درباره‌ی افعال موجودات زنده‌ی دیگر، یعنی در نسبت با الگوهای نوعی زیستن آن موجود. درست همان‌گونه که می‌گوییم یک گیاه خوب است اگر برگ‌های سالم، ریشه‌ی قوی و رشد طبیعی داشته باشد، درباره‌ی انسان نیز می‌توان گفت شخص زمانی خوب است که اعمال، عواطف و استدلال‌های او با ساختارهای نوعی زندگی انسانی مطابقت داشته باشد (Foot, 2001, p. 29-33). مفهوم کلیدی فوت در اینجا ضرورت ارسطویی^۲ است، ضرورتی که نه از جنس قوانین منطقی یا طبیعی بلکه از شرایط حیاتی موجود زنده ناشی می‌شود: «وقتی می‌گوییم قلب باید خون را پمپاژ کند یا ریشه باید آب و مواد معدنی را جذب کند، سخن ما درباره‌ی ضرورتی ارسطویی است، ضرورتی که از صورت زندگی یک نوع موجود زنده برمی‌خیزد» (Foot, 2001, p. 44).

او این الگو را به حوزهی خاص حیات انسان تعمیم می‌دهد. همان‌طور که سلامت گیاه یا حیوان با برآورده شدن شرایط طبیعی حیات سنجیده می‌شود، سلامت اخلاقی انسان نیز با تحقق شرایطی خاص سنجیده می‌شود که بدون آن‌ها شکوفایی انسانی ممکن نیست: «انسان‌ها برای زیستن نیازمند صادق بودن، عدالت‌ورزی و مراقبت از یکدیگرند، درست همان‌گونه که گیاهان برای حیات خود به ریشه‌های سالم نیاز دارند» (Foot, 2001, p. 45). به این معنا، الزام اخلاقی در نظریه‌ی فوت یک ضرورت عملی است که در خود زندگی انسان ریشه دارد. ما به صداقت یا عدالت نیازمندیم، نه به این دلیل که عقل محض چنین حکم می‌کند یا احساسات ما چنین اقتضایی دارند، بلکه چون بدون این فضایل، حیات انسانی فرومی‌پاشد. بنابراین، داوری‌های اخلاقی نزد فوت از سنخ داوری‌های طبیعی - نوعی هستند: می‌گوییم «انسان باید راستگو باشد»، درست همان‌طور که می‌گوییم «قلب باید خون را پمپاژ کند».

پس، خوبی یک انسان، همچون خوبی قلب یا بینایی، مفهومی هنجاری ولی برآمده از واقعیت‌های طبیعی است. بر اساس این طرح، اخلاق بخشی از درک ما از چگونگی کارکرد موفق و سالم انسان به مثابه‌ی یک موجود زنده‌ی عقلانی است. بنابراین، مفاهیم اخلاقی به قلمرو خاصی از واقعیت تعلق

1. Natural Goodness (2001)

2. Aristotelian Categoricals



دارند و می‌توان آن‌ها را از حیث صدق و کذب ارزیابی کرد. برخلاف نظریه‌های غیر واقع‌گرایانه یا نسبی‌گرایانه در اخلاق، فوت بر این باور است که می‌توان درباره‌ی بی‌عدالتی، ظلم یا بخشش به مثابه‌ی مفاهیمی آفاقی و قابل تحلیل فلسفی سخن گفت. اما، در عین حال، این مفاهیم از طریق توصیف ویژگی‌های رفتاری و شناختی فاعلان انسانی و ارجاع به ساختار نوعی عمل عقلانی به دست می‌آیند، نه از طریق توسل به قواعد فراتجربی یا امر الهی.

فوت در این نظریه، به روشنی میان دو نوع عقلانیت تمایز قائل می‌شود: ۱. عقلانیت ابزاری^۱ که متضمن تناسب میان وسایل و اهداف است و ۲. عقلانیت عملی^۲ که ناظر به مناسبت اهداف خود با زندگی انسانی است. به نظر او، اخلاق ناظر به سطح دوم است و فضیلت‌ها آن ویژگی‌هایی‌اند که قابلیت فاعل را برای زیستن به نحوی عقلانی و منسجم در جهان انسانی افزایش می‌دهند (Foot, 2001, p. 63-65). از این رو، فضیلت نه صرفاً خصلتی ستوده بلکه مؤلفه‌ای از عقلانیت عملی است.

یکی از دستاوردهای مهم نظریه‌ی فضیلت در تقریر فیلیپا فوت بازتعریف رابطه‌ی بین فضیلت و عمل درست است. برخلاف اخلاق وظیفه‌گرایانه‌ی کانتی، که عمل درست را مقدم بر فضیلت می‌داند (یعنی ابتدا باید مشخص کرد که چه رفتاری مطابق تکلیف است و سپس، فضیلت به تبع آن تعریف می‌شود)، فوت بر این باور است که مفهوم عمل درست خود تابعی از فهم ما از فضیلت است. به بیان دیگر، درستی عمل به این دلیل است که عمل از سر فضیلت انجام شده است، نه برعکس (Foot, 2001, p. 5). این الگوی تبیینی، که در سنت ارسطویی نیز مشاهده می‌شود، فضیلت را عامل اولیه‌ی هنجارمندی عمل معرفی می‌کند. فوت در مقابل این پرسش که چه چیزی فضیلت‌ها را از رذیلت‌ها متمایز می‌کند به نقش آن‌ها در موفقیت انسان در زیستن به مثابه‌ی موجودی ناطق و وابسته به زندگی اجتماعی و روابط متقابل اشاره می‌کند. به طور خاص، فضیلت‌هایی چون صداقت، شجاعت، بردباری یا انصاف برای حیاتی هماهنگ با ساختار نوعی انسان ضروری‌اند. در نتیجه، اگر فاعلی فضیلت‌مندانة عمل می‌کند، این عمل نه تنها با عقلانیت عملی او هم‌ساز است بلکه از حیث طبیعی نیز سازگار با زندگی گونه‌ی انسانی تلقی می‌شود (Foot, 2001, p. 45-47).

از منظر فوت، داوری‌های اخلاقی بخشی از داوری‌های عقل عملی‌اند. یعنی وقتی می‌گوییم فلان فعل ظالمانه است یا چنین رفتاری ناعادلانه است، صرفاً احساس خود را بیان نمی‌کنیم یا صرفاً به عرف

1. instrumental rationality

2. practical rationality

اجتماعی اشاره نمی‌کنیم بلکه درباره‌ی رفتار انسانی در بستر زندگی انسانی حکمی عقلانی صادر می‌کنیم. همین نکته موجب می‌شود که فوت، در تقابل با سنت هیومی، از شناخت‌پذیری داوری‌های اخلاقی دفاع کند (cf. Hursthouse, 1999, p. 35; Foot, 1978, p. 168). نکته‌ی مهم دیگر در نظریه‌ی فوت توجه او به پیوند بین فضیلت و انگیزه است. برخلاف دیدگاه‌های قصدگرایانه‌ی افراطی، فوت انگیزش اخلاقی را لزوماً مستقل از احساس یا خواست نمی‌داند اما آن را به نوعی هماهنگی عقلانی در زندگی انسانی وابسته می‌سازد. فاعل فضیلت‌مند، به نظر او، نه تنها دارای انگیزه‌ی درستی است بلکه انگیزه‌اش مبتنی بر تشخیص عقلانی است، نه صرفاً واکنش احساسی یا اطاعت از قاعده (Foot, 2001, p. 54-56).

توجه فوت به عقل عملی او را، به طور خاص، به سوی چیزی سوق می‌دهد که در اخلاق ارسطویی با عنوان حکمت عملی یا فرونسیس^۱ شناخته می‌شود. او توضیح می‌دهد که فضیلت‌ها به تنهایی فهرستی از خصلت‌ها نیستند بلکه شبکه‌ای از توانایی‌ها هستند که در موقعیت‌های خاص با حکمت عملی جهت‌دهی می‌شوند. به تعبیر او، «داوری‌های ما درباره‌ی آنچه باید انجام شود تنها در پرتو فهمی از زندگی انسانی و آنچه برای آن ضروری است قابل درک‌اند» (Foot, 2001, p. 66). بدین ترتیب، فرونسیس نقشی تنظیم‌گر دارد: این فضیلت به فاعل اخلاقی امکان می‌دهد تا تشخیص دهد که در موقعیتی معین کدام فضیلت باید چگونه اعمال شود. مثلاً، شجاعت گاه به مقاومت و گاه به عقب‌نشینی حکیمانه منجر می‌شود. این فرونسیس است که راه درست را در نسبت با خیر طبیعی تعیین می‌کند. فرونسیس، برخلاف عقل محض کانتی، ریشه در تجربه‌ی زیسته دارد و با وابستگی‌های واقعی انسان پیوند می‌خورد. این تأکید بر فرونسیس نظریه‌ی فوت را به سنت ارسطویی نزدیک‌تر می‌کند و هم‌زمان پاسخی می‌تواند باشد به نقدهایی که اخلاق ارسطویی را به ناکارآمدی در راهنمایی عملی متهم می‌کنند. او نشان می‌دهد که فضیلت‌ها با حکمت عملی سامان می‌یابند و حکمت عملی نیز در بستر فهمی از شکل زندگی انسانی معنا پیدا می‌کند.

با این همه، نظریه‌ی فوت با محدودیت‌هایی نیز روبه‌رو است. نخست، ابهام در تبیین مفهوم خیر طبیعی است. گرچه او تلاش می‌کند مفاهیم اخلاقی را با رجوع به ساختار طبیعی حیات نوع انسان توجیه کند، مشخص نیست این تبیین تا چه حد از ابهام‌های مابعدالطبیعی یا زیست‌شناسی فلسفی می‌گریزد. به گفته‌ی جان مک‌داول، هر چند فوت کوشیده است اخلاق را به شیوه‌ای طبیعی‌گرایانه توجیه کند، نتیجه‌ی کار او «طبیعی‌گرایی‌ای بیش از حد متواضعانه» است که از ارائه‌ی توجیه‌ی هنجاری کامل برای اخلاق ناتوان می‌ماند (McDowell, 1995, p. 177). دوم، نظریه‌ی فوت گرچه بر نقش عقل عملی تأکید

1. phronesis



دارد، در مقام نظریه‌ی اخلاق، فاقد منابعی برای پرداختن به تفاوت‌های فرهنگی، تاریخی و شخصی در شهادهای اخلاقی است. در نتیجه، خطر بازتولید نوعی اخلاق طبیعی‌گرایانه‌ی ایستا، با تأکید بیش از حد بر «نوع انسان به طور کلی»، وجود دارد. البته، به‌رغم این نقدها، دستاورد اصلی نظریه‌ی فوت را باید در بازسازی امکان تحلیل عقلانی و غیرنسبی‌گرایانه‌ی اخلاق در بستر زندگی انسانی دانست. این طرح، با همه‌ی پیچیدگی‌هایش، کوششی است برای پاسخ به این پرسش کلاسیک که فضیلت چیست و چرا باید فضیلت‌مند بود.

۳. نظریه‌ی فضیلت در اندیشه‌ی لیندا زگزبسکی: سر‌مشق‌گیری از الگوهای فضیلت

نظریه‌ی فضیلت در آثار لیندا زگزبسکی جایگاهی بنیادین دارد و، در عین حال، با سایر حوزه‌های فلسفی، به‌ویژه معرفت‌شناسی و الهیات، پیوندی ساختاری برقرار می‌کند. برخلاف بسیاری از روایت‌های معاصر از فضیلت‌گرایی که کوشیده‌اند نظریه‌ی فضیلت را در چارچوبی سکولار، انسان‌محور و عمدتاً مستقل از دغدغه‌های مابعدالطبیعی صورت‌بندی کنند، زگزبسکی با صراحت از نظریه‌ای دفاع می‌کند که از حیث مفهومی و هنجاری، با مفاهیمی چون انگیزه‌ی اخلاقی، الگوهای اخلاقی و حتی تشبیه به خدا پیوندی وثیق دارد (Zagzebski, 2004, p. 110-115). در طرح کلی زگزبسکی، اخلاق و معرفت‌شناسی دو حوزه‌ی به‌ظاهر مستقل نیستند بلکه از لحاظ نظری تحت یک الگوی کلان یکپارچه قرار می‌گیرند: الگوی فضیلت‌محور. او در فضایل ذهن^۱ از این اندیشه دفاع می‌کند که همان‌گونه که در اخلاق فاعل فضیلت‌مند واجد ویژگی‌هایی است که عمل درست را از آن او می‌سازد، معرفت نیز فاعل معرفتی فضیلت‌مند، کسی است که اعمال معرفتی او، مانند باور داشتن، داوری کردن، تحقیق کردن، و قضاوت، از سر فضیلت‌هایی فکری مانند صداقت، ژرف‌نگری و دقت صادر می‌شود (Zagzebski, 1996, p. 270-273). از همین رو، تحلیل او از فضیلت در قلمرو اخلاق، در عین حال، تحلیلی از نقش عامل انسانی در شکل دادن به معرفت و رفتار مسئولانه است.

در نظریه‌ی زگزبسکی فضیلت‌ها به مثابه‌ی خصلت‌هایی درونی و پایدار فهم می‌شوند که نه تنها عمل اخلاقی را برمی‌انگیزند بلکه خود حامل ارزش‌اند. به بیان دیگر، درستی فعل اخلاقی برآمده از فضیلت نه صرفاً ناشی از پیامدهای آن یا تطابقش با قاعده بلکه به دلیل صدور آن از سر انگیزه‌ی اخلاقی فاعل فضیلت‌مند است (Zagzebski, 2004, p. 113). در اینجا، فضیلت نه فقط سازنده‌ی خوبی بلکه منشأ معیار

1. Virtues of the Mind (1996)

برای سایر مفاهیم اخلاقی، مانند درستی، الزام و پیامد، است. این جهت‌گیری موجب می‌شود که در نظریه‌ی زگزبسکی، فضیلت مفهومی بنیادین^۱ تلقی شود، نه صرفاً تابع. از نظر او، خطای نظریه‌های مدرن اخلاق، چه وظیفه‌گرایانه چه پیامدگرایانه، در آن است که ساحت انگیزه، شخصیت و ساختار روانی فاعل را به حاشیه رانده‌اند. آنان اخلاق را همچون دستگاهی بیرون از قواعد یا روش‌های محاسبه در نظر می‌گیرند و از این رو، فهمی تقلیل‌گرایانه از آن به دست می‌دهند. نظریه‌ی او کوششی برای بازگرداندن ساحت درونی، انگیزشی و عاطفی فاعل اخلاقی به کانون نظریه‌پردازی است. به نظر او، در یک نظریه‌ی خالص فضیلت مفهوم عمل درست تابعی از مفهوم فضیلت یا انگیزش است. بنابراین، بدون ارجاع به منش فاعل و انگیزه‌ی اخلاقی، تبیین اخلاقی ناقص باقی می‌ماند (Zagzebski, 1996, p. 79).

این دیدگاه بنیادین در نظریه‌ی اخلاق زگزبسکی به چهار اصل کلیدی می‌انجامد که ساختار هنجاری نظریه او را شکل می‌دهند: ۱. فضیلت مقدم بر وظیفه است: یعنی وظایف اخلاقی از دل فضیلت‌های اخلاقی پدید می‌آیند، نه برعکس. ۲. فضیلت درونی و انگیزشی است؛ صرفاً رفتاری نیست بلکه برآمده از انگیزه‌ای معطوف به خیر است. ۳. فضیلت تبیینگر است، نه قابل تحلیل مفهومی به عناصر نااخلاقی. ۴. فضیلت با الگوهای اخلاقی شناخته می‌شود، نه از طریق مفاهیم انتزاعی. این چهار اصل، در واقع، چارچوب کلی نظریه‌ی فضیلت زگزبسکی را رقم می‌زنند، نظریه‌ای که به تحلیل دقیق‌تر اجزاء آن خواهیم پرداخت.

یکی از ویژگی‌های ممتاز نظریه‌ی فضیلت زگزبسکی جایگاهی بنیادین است که در ساختار هنجاری نظریه برای الگوهای اخلاقی^۲ در نظر گرفته شده است. برخلاف بسیاری از نظریه‌های اخلاق، که به تحلیل مفهومی واژگان اخلاقی یا تدوین قواعد عام اخلاقی متکی‌اند، زگزبسکی بر آن است که مفاهیم بنیادین اخلاقی را نمی‌توان به طور انتزاعی تعریف کرد بلکه باید آن‌ها را از طریق ارجاع مستقیم به اشخاص خاصی شناخت که خود الگوهای فضیلت‌اند (Zagzebski, 2006, p. 56-59). این اندیشه با الگوبرداری از نظریه‌ی ارجاع مستقیم در معناشناسی تحلیلی صورت‌بندی شده است. نظریه‌پردازی چون سول کریپکی و هیلاری پاتنم در خلال انقلاب معناشناختی دهه‌ی ۱۹۷۰ نشان دادند که بسیاری از مفاهیم طبیعی، مانند آب، طلا یا درد، از طریق ارجاع به نمونه‌های واقعی، نه تعریف تحلیلی، فهمیده می‌شوند (کریپکی، ۱۳۸۱ و Putnam, 1975, p. 215-271). زگزبسکی، با بهره‌گیری از این الگو، استدلال

1. foundational

2. moral exemplars



می‌کند که مفاهیمی چون خوبی، فضیلت، و زندگی مطلوب نیز از طریق ارجاع مستقیم به اشخاصی مانند سقراط، مسیح، گاندی یا بودا فهم پذیر می‌شوند. بدین معنا، نظریه‌ی اخلاق، پیش از آنکه تحلیل مفهومی باشد، نوعی تحلیل الگومدار است (Zagzebski, 2012, p. 92-94).

در این چارچوب، شناخت مفاهیم اخلاقی از مسیر تجربه‌ی زیسته‌ی دیگران، داوری تحسین‌آمیزی فاعل و خواست تشبه به الگوهای فضیلت ممکن می‌شود. بر اساس نظریه‌ی الگوگرایی‌ی زگزبسکی، ما نمی‌توانیم معیارهای خوب بودن را پیشاپیش تعریف کنیم بلکه نخست، افراد تحسین‌برانگیز را می‌شناسیم و، پس از آن، درمی‌یابیم چه چیزی آن‌ها را ارزشمند می‌سازد: «شکوفایی»، یعنی «زندگی مطلوب»، مفهوم مبنایی اخلاق نیست که ما چستی فضیلت را در نسبت با آن بفهمیم. در عوض، مطابق طرح من، مبنای اخلاق اصلاً مفهوم نیست بلکه مبنا را الگوهای خوبی فراهم می‌آورند که ارجاع مستقیم به آن‌ها ما را در تعریف «فضیلت»، «زندگی مطلوب» و «زندگی تحسین‌برانگیز» یاری می‌کند» (Zagzebski, 2006, p. 65). به این ترتیب، نقش تحسین اخلاقی^۱ در نظریه‌ی زگزبسکی محوری است. تحسین نه تنها نوعی پاسخ عاطفی بلکه نوعی ادراک ارزش است که موجب شکل‌گیری انگیزش درونی به تشبه به الگو می‌شود (Zagzebski, 2013, p. 201). در اینجا، فاعل اخلاقی صرفاً از بیرون به قواعد نگاه نمی‌کند بلکه خود را به مثابه‌ی فاعلی می‌بیند که باید بکوشد خویش را از طریق اراده و تمرین اخلاقی به الگویی نزدیک کند که منشأ انگیزش او بوده است (زگزبسکی، الگوگرایی در اخلاق، ص. ۱۷۹-۲۱۳). این ساختار تشبیه‌ی^۲ اخلاق، به‌ویژه در سنت‌های دینی اخلاق، مانند اخلاق مسیحی و اخلاق کنفوسیوسی، نقش اساسی داشته و در نظریه‌ی زگزبسکی بازخوانی مدرنی از آن عرضه شده است (Zagzebski, 2012, p. 103-105).

زگزبسکی از نظریه‌ای دفاع می‌کند که در آن انگیزه‌ی اخلاقی نه محصول اطاعت از قانون و نه نتیجه‌ی محاسبه‌ی عقلانی بلکه حاصل عمل عواطف و ادراک ارزش نسبت به الگوی فضیلت است. بر خلاف کانت، که فاعل اخلاقی را کسی می‌دانست که از سر تکلیف و بدون وابستگی به میل یا عاطفه عمل می‌کند، زگزبسکی بر آن است که عاطفه‌ی اخلاقی بخش ساختاری انگیزش اخلاقی است، نه مانعی در مقابل آن. او به‌ویژه با خوانش هیومی تأثیر عاطفه در انگیزش اخلاقی مخالف نیست اما می‌کوشد نشان دهد که می‌توان عاطفه را به نحوی عقلانی‌تر، به مثابه‌ی ادراک ارزش، بازفهم کرد (Zagzebski, 2003, p. 104-).

1. moral admiration
2. imitative structure

124). انگیزه‌ی اخلاقی، از نظر او، زمانی اصیل و به‌واقع اخلاقی است که واجد دو شرط باشد: اولاً، از فاعلی برخیزد که دارای منش فضیلت‌مندانه است؛ ثانیاً، ناظر به هدفی باشد که ذاتاً ارزشمند تلقی شود (مانند نفع رساندن به دیگران، صداقت یا عدالت). در نتیجه، افعالی که از انگیزه‌ی فضیلت‌مندانه برخاسته‌اند به خودی خود ارزش اخلاقی دارند، حتی اگر در مواردی به نتایج نامطلوب منتهی شوند یا به نتیجه‌ی مطلوب منتهی نشوند. این نظریه در تقدم نیت و استقلال آن از نتیجه با سنت کانتی هماهنگ است اما با تفسیر رفتاری یا تکلیف‌محور کانتی تفاوت دارد زیرا نیت در اینجا برآمده از تشبه، تحسین و درونی‌سازی منش‌های اخلاقی است.

در نظریه‌ی زگزیسکی معرفت اخلاقی نیز تابع همین ساختار الگومدار و انگیزشی است. برخلاف دیدگاه‌هایی که شناخت اخلاقی را تابع قواعد قیاسی یا استنتاجی می‌دانند، او استدلال می‌کند که بسیاری از داورهای اخلاقی ما از طریق شهود اخلاقی^۱، یعنی ادراک مستقیم موقعیت‌های ارزشی از درون منش اخلاقی فاعل، حاصل می‌شود. این شهود از طریق درونی‌سازی تجربه‌ی اخلاقی الگوها و تمرین مداوم فضیلت شکل می‌گیرد. در اینجا نقش تجربه‌ی اخلاقی زیسته برجسته می‌شود. برای مثال، شناخت مفهوم وفاداری یا بخشایش نه از طریق تعریف تحلیلی بلکه از طریق مواجهه با اشخاصی که در زندگی‌شان این صفات را مجسم کرده‌اند به تدریج برای ما روشن می‌شود. به همین دلیل، در تربیت اخلاقی نقش سرگذشت‌نامه‌ها، زندگی‌نامه‌های اخلاقی و تجربه‌ی تاریخی اشخاص الگو بسیار برجسته است (Zagzebski, 2012, p. 96-99).

یکی از نوآوری‌های مهم زگزیسکی در صورت‌بندی نظریه‌ی فضیلت تلفیق ساختارهای انگیزشی با نظریه‌ای درباره‌ی مرجعیت اخلاقی^۲ و اعتماد معرفتی و اخلاقی است. در این طرح زگزیسکی می‌کوشد از ساختار معرفت‌شناسی مبتنی بر اعتماد برای تبیین برخی ابعاد اخلاقی، به‌ویژه درباره‌ی مسائلی چون سرمشق‌پذیری اخلاقی، انتقال باورهای ارزشی و نقش تعلیم و تربیت اخلاقی در نهادهای اجتماعی و دینی، استفاده کند. به‌طور مشخص، او در کتاب مرجعیت معرفتی^۳ استدلال می‌کند که فاعل معرفتی، به دلیل درک محدود از خود و جهان، ناگزیر است به دیگران اعتماد کند، به‌ویژه در حوزه‌هایی که خود فاقد تجربه یا تخصص است (Zagzebski, 2012, p. 17-21). این اعتماد صرفاً امری روان‌شناختی یا اجتماعی

-
1. moral intuition
 2. moral authority
 3. Epistemic Authority (2012)



نیست بلکه یک عمل عقلانی است که از خوداندیشی معرفتی فرد درباره‌ی محدودیت‌ها و نقایصش^۱ ناشی می‌شود. زگزبسکی این تحلیل را به قلمرو اخلاق نیز تعمیم می‌دهد.

از منظر زگزبسکی، همان‌گونه که در معرفت‌شناسی فاعل به سخنان صاحب‌نظران اعتماد می‌کند، در اخلاق نیز به زندگی و داوری‌های اشخاص فضیلت‌مند و الگو اعتماد دارد. او نشان می‌دهد که اعتماد معرفتی در افراد معمولاً به دلیل اعتماد به خودآگاهی معرفتیشان شکل می‌گیرد و این نوع اعتماد به خود دلیلی است برای اعتماد به افرادی که ساختارهای معرفتی مشابهی دارند. بنابراین، مبنای اعتماد اخلاقی نیز همان ساختار استدلالی است که ما را به پذیرش داوری فاعلان فضیلت‌مند می‌رساند (Zagzebski, 2012, p. 69-70). این اندیشه مرجعیت اخلاقی را نه امری تحمیلی یا صرفاً نهادی بلکه پدیده‌ای انگیزشی و مبتنی بر تحسین اخلاقی معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، ما به کسانی اعتماد اخلاقی داریم که انگیزه‌هایشان را درک می‌کنیم، منششان را ستایش می‌کنیم و سبک زندگی‌شان را تجسم فضیلت می‌دانیم. در این چارچوب، نقش آموزگاران، والدین، پیشوایان دینی و حتی چهره‌های فرهنگی و تاریخی در تعلیم و تربیت اخلاقی توجیه پذیر می‌شود (مثال‌های زگزبسکی کسانی مانند لئوپولد سوشا^۲، ژان وانیه^۳ و کنفسیوس را شامل می‌شوند. برای توضیح بیشتر، نک: زگزبسکی، ۱۴۰۱: ۱۰۲-۱۳۶). اما زگزبسکی هم‌زمان بر فعلیت یابی شخصی فضیلت نیز تأکید دارد. اعتماد اخلاقی باید در نهایت، به تأمل درونی و خودتحکیمی فاعل اخلاقی منتهی شود. اعتماد کورکورانه یا پیروی مکانیکی فاقد ارزش اخلاقی است. بنابراین، فاعل باید بتواند منش و انگیزه‌ی مرجع اخلاقی را بفهمد، بسنجد و در خود درونی سازد (Zagzebski, 2004, p. 120-122).

باری، نظریه‌ی زگزبسکی، با مفروض گرفتن پیوند ذاتی بین انگیزش اخلاقی و شناخت اخلاقی، به نوعی معرفت‌شناسی فضیلت‌محور اخلاقی منتهی می‌شود. یعنی شناخت درست اخلاقی تنها در دسترس کسانی است که منش اخلاقی درونی‌یافته دارند و از سر انگیزه‌ی خوب داوری می‌کنند. این اندیشه، برخلاف دیدگاه‌های عقل‌گرایانه‌ی محض یا شهودگرایانه‌ی غیرشخص محور، نشان می‌دهد که ادراک درست اخلاقی نه مستقل از منش بلکه تابع آن است. در نتیجه، معیار صدق یا اعتبار داوری‌های اخلاقی در نظریه‌ی زگزبسکی، برخلاف نظریه‌های عقل‌محوری مانند نظریه‌ی فوت، نه صرفاً در تطابق

1. self-reflective awareness of one's limits
2. Leopold Socha
3. Jean Vanier

با ساختار طبیعی حیات انسانی بلکه در هماهنگی با منش فضیلت‌مندان‌ه‌ی فاعل و انگیزه‌ی او برای تشبه به الگوهای اخلاقی قرار دارد و این تفاوت یکی از مهم‌ترین نقاط افتراق نظریه‌ی او با نظریه‌ی فیلیپا فوت است. نظریه‌ی زگزبسکی، در تحلیل نهایی، مدلی از اخلاق ارائه می‌دهد که در آن مفاهیمی اساسی همچون درستی، خوبی و وظیفه از دل ساختاری انگیزشی، عاطفی، شهودی و الگومدار به دست می‌آیند. برخلاف سنت تحلیل‌محور یا قانون‌محور، زگزبسکی از نظریه‌ای دفاع می‌کند که فضیلت را مبنای هنجاری نخستین و سازنده‌ی سایر مفاهیم اخلاقی معرفی می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت از نظر ساختاری، روایت زگزبسکی از نظریه‌ی فضیلت با این ویژگی‌ها مشخص می‌شود: تقدم مفهومی و هستی‌شناختی فضیلت بر سایر مفاهیم اخلاقی، تأکید بر انگیزه و منش به جای قاعده و پیامد، ادغام معرفت‌شناسی و اخلاق در قالب نظریه‌ی عام فضیلت، نقش بنیادین الگوهای اخلاقی در شناخت مفاهیم اخلاقی، و پذیرش اعتماد و مرجعیت به مثابه‌ی عناصر عقلانی عمل اخلاقی.

۴. تحلیل مقایسه‌ای تقریرهای فوت و زگزبسکی از نظریه‌ی فضیلت

مقایسه‌ی نظریه‌های فضیلت در اندیشه‌ی فیلیپا فوت و لیندا زگزبسکی، در نخستین گام، ما را با تفاوت‌هایی عمیق در چارچوب‌های فلسفی، روش‌شناسی و مفروضات معرفتی این دو متفکر مواجه می‌کند. این تفاوت‌ها صرفاً در جزئیات نیستند بلکه در ساختارهای مفهومی هر نظریه ریشه دارند و نحوه‌ی تبیین آن‌ها از فضیلت، ارزش و عمل اخلاقی را به طور بنیادی متمایز می‌سازند. نخستین تمایز مهم مربوط به نوع عقلانیت حاکم بر نظریه است. فیلیپا فوت از سنت فلسفه‌ی تحلیلی بریتانیا برآمده و در تحلیل مفاهیم اخلاقی به دنبال نوعی بازسازی عقلانی اخلاق در چارچوب طبیعی‌گرایی اخلاقی است. به نظر او، مفاهیم اخلاقی از سنخ مفاهیمی هستند که می‌توانند در چارچوب تحلیل عقل عملی و در نسبت با نمونه‌های موفق و شکوفای زیستن انسانی معنا پیدا کنند (Foot, 2001, p. 30-36). به همین دلیل، فضیلت‌ها برای او صرفاً مطلوب‌های اخلاقی نیستند بلکه سازوکارهایی عقلانی برای زیستن به نحوی هماهنگ با طبیعت انسان‌اند. در این نظریه خیر ناظر به تحقق چیزهایی است که در گونه‌ی انسان بالقوه‌اند و بنابراین، عقلانیت اخلاقی با عقلانیت زیستی و عملی پیوندی وثیق دارد. در مقابل، زگزبسکی بر این باور است که عقلانیت عملی به‌تنهایی نمی‌تواند مفاهیم اخلاقی را تبیین کند. او ساختار اخلاقی را شهودی، عاطفی و الگومدار می‌بیند و، به جای تحلیل مفاهیم، بر ادراک ارزش، تحسین اخلاقی و خواست تشبه به اشخاص فضیلت‌مند تأکید می‌کند. در نظریه‌ی او، منابع اخلاقی نه در طبیعت انسان بلکه در تجربه‌ی اخلاقی فاعلان و ارتباط بین‌الذهانی با الگوهای اخلاقی جای دارند. به تعبیر خود او، «ما با تحسین اشخاص فضیلت‌مند به شکلی شهودی درک می‌کنیم که فضیلت



چیست و بر اساس خواست تشبیه، منش خود را در جهت ارزش‌هایی سامان می‌دهیم که در آن الگوها مجسم شده است (Zagzebski, 2004, p. 114). در نتیجه، اگر در نظریه‌ی فوت، اخلاق محصول تحلیل عقلانی کارکرد انسان به مثابه‌ی موجود زنده‌ی عقلانی است، در نظریه‌ی زگزبسکی اخلاق نتیجه‌ی فرایندی انگیزشی - شهودی است که در تجربه‌ی تحسین و سرمشق‌پذیری ریشه دارد.

این تفاوت موجب دو شیوه‌ی متفاوت در تبیین فضیلت می‌شود. در نظریه‌ی فوت فضیلت خصلتی است که کارکرد موفق و شکوفای فاعل انسانی را در نسبت با طبیعت و عقلانیت او امکان‌پذیر می‌سازد. به طور مثال، عدالت، شجاعت یا بردباری برای زیستن هماهنگ در جامعه ضروری‌اند و، بنابراین، بر حسب نقش کارکردیشان در حیات انسانی فضیلت محسوب می‌شوند (Foot, 2001, p. 45). در نظریه‌ی زگزبسکی فضیلت خصلتی است که از انگیزه‌ی خوب برمی‌خیزد، با منش فضیلت‌مند فاعل در هم تنیده است و از طریق ارجاع به الگوهای اخلاقی قابل شناسایی است. نقش کارکردی یا طبیعی خصلت در این نظریه جایگاهی حاشیه‌ای دارد. برای زگزبسکی، صداقت، سخاوت یا شجاعت فضیلت‌اند اما نه به سبب کارکرد اجتماعیشان بلکه به سبب انگیزه‌ی نیک و منش فضیلت‌مندانه‌ای که در الگوهای اخلاقی بروز یافته است (Zagzebski, 1996, p. 137-139).

از منظر روش‌شناسی نیز این دورویکرد با هم ناسازگارند. فوت از روشی فلسفی - تحلیلی استفاده می‌کند که بر مبنای تحلیل مفاهیم، بازسازی عقلانیت عملی و ارجاع به ساختار طبیعی گونه‌ی انسانی سامان یافته است. اما زگزبسکی، هرچند از فلسفه‌ی تحلیلی به‌قوت بهره می‌برد، نظریه‌ی خود را بیشتر بر اساس بازسازی درونی تجربه‌ی اخلاقی، شهود ارزشی و حتی شاید بتوان گفت نوعی پدیدارشناسی تشبیه بنا می‌کند. نتیجه آنکه برای فوت امکان‌پذیر است که بدون ارجاع به اشخاص خاص یا تجربه‌های اخلاقی شهودی، نظریه‌ای آفاقی درباره‌ی فضیلت ارائه دهد در حالی که برای زگزبسکی، داوری‌های اخلاقی همواره وابسته به تجربه‌ی زیسته‌ی فاعل و شبکه‌ی معنایی اطراف او است.

تا اینجا روشن شد که نظریه‌ی فضیلت در اندیشه‌ی فوت و زگزبسکی بر چارچوب‌های فلسفی و معرفت‌شناختی متفاوتی استوار است. اما تفاوت آن‌ها در سطح مفاهیم بنیادین اخلاقی، به‌ویژه در تبیین مفاهیمی مانند خوبی، درستی، نیت اخلاقی و ارزیابی آفاقی نیز به‌وضوح نمایان است. برای نمونه، در نظریه‌ی فوت خوبی مفهومی طبیعی و آفاقی است، به این معنا که ما می‌توانیم همان‌گونه که درباره‌ی خوبی قلب، خوبی بینایی یا خوبی گیاه داوری کنیم، درباره‌ی خوبی انسان و منش اخلاقی نیز داوری کنیم. این داوری‌ها بر اساس ساختار طبیعی و نوعی موجود زنده ممکن‌اند. معنای خوب در مورد انسان

درست مانند معنای آن در مورد گیاهان یا حیوانات است: در هر دو مورد، ارزیابی بر اساس کارکرد نوعی و ساختار طبیعی گونه صورت می‌گیرد. دعوی فوت این است که وقتی از خوبی حرف می‌زنیم و خوب بودن ریشه‌ی گیاه را با خوبی ویژگی‌های اراده‌ی انسانی می‌سنجیم، هیچ تغییری در معنای خوبی به وجود نمی‌آید (Foot, 2001, p. 39). در نتیجه، خوبی انسان هم، متناسب با شرایط حیات او، در تطابق با کارکرد نوعی عقل عملی و رفتارهای وابسته به زندگی اجتماعی و وابسته‌ی انسانی معنا پیدا می‌کند. فضیلت‌ها، به منزله‌ی ویژگی‌هایی که این کارکرد را ممکن می‌سازند، به نحوی آفاقی قابل شناسایی‌اند. اما در نظریه‌ی زگزیبسکی خوبی مفهومی ارجاعی - الگویی است. یعنی ما نمی‌توانیم آن را مستقل از نمونه‌ها و اشخاص خوب تحلیل کنیم. در واقع، شناخت ما از خوبی، به جای تطابق با الگوی طبیعی، مبتنی بر ادراک شهودی ما از اشخاص تحسین‌برانگیز است. نمی‌توان معیار اخلاقی زندگی خوب یا فضیلت را مستقل از اشخاص فضیلت‌مند تعریف کرد. ما ابتدا این اشخاص را با تحسین اخلاقی شناسایی می‌کنیم و، سپس، درک می‌کنیم چرا آن‌ها ارزش اخلاقی دارند. یعنی شناخت اخلاقی از طریق تجربه‌ی الگو و تحسین شکل می‌گیرد. این تفاوت بنیادین به تفاوت در نوع تبیین و، همچنین، ملاک داوری در دو نظریه منجر می‌شود: در نظریه‌ی فوت معیار خوبی به کلی برون‌ذهنی، وابسته به نوع و آفاقی است؛ در نظریه‌ی زگزیبسکی، تا حدی شهودی، ادراکی و متکی بر تجربه‌ی فاعل است.

یکی از نقاط قوت کانونی نظریه‌ی زگزیبسکی تحلیل انگیزش اخلاقی است. برخلاف نظریه‌ی فوت، که فضیلت را به منزله‌ی ساختاری کارکردی در عقلانیت انسانی می‌فهمد، زگزیبسکی نیت و انگیزه‌ی اخلاقی را منشأ ارزش اخلاقی می‌داند. برای او، فعل خوب است اگر از انگیزه‌ای خوب و از شخصی با منش اخلاقی صادر شود (Zagzebski, 1996, p. 137). در این الگو ساختار نیت نه تنها درون بلکه ناظر به تمایل فاعل برای تحقق ارزش‌های بنیادین اخلاقی، مانند شفقت، احترام یا انصاف، است. در نظریه‌ی فوت، اگرچه انگیزه و نیت اهمیت دارند، منشأ هنجارمندی عمل، تناسب آن با عقل عملی در چارچوب طبیعت انسانی است، نه خصلت‌های درونی و انگیزشی فاعل. به بیان دیگر، در نظریه‌ی فوت، حتی اگر نیت فاعل، از لحاظ درونی، چندان شایسته نباشد، مشروط بر آنکه عمل به طور آفاقی با زندگی عقلانی هماهنگ باشد، می‌توان آن را درست دانست. اما برای زگزیبسکی، ارزش اخلاقی فعل وابسته به منشأ انگیزشی آن است. به همین دلیل، فعل بی‌نیت یا برخاسته از انگیزه‌ی نادرست، هر چند به ظاهر درست باشد، فاقد ارزش اخلاقی است. در اینجا دو برداشت کاملاً متفاوت از فاعل اخلاقی دیده می‌شود: در دیدگاه فوت فاعل اخلاقی کسی است که ساختارهای عقلانی طبیعی انسان را به درستی در زندگی خود محقق می‌کند. اما در دیدگاه زگزیبسکی فاعل اخلاقی کسی است که از درون،



با منش اخلاقی شکل یافته و انگیزه‌ی اصیل، به تشبه به الگوهای خوبی گرایش دارد. در ارتباط با داوری اخلاقی نیز دورویکرد قابل تفکیک اند. فوت به وضوح از داوری اخلاقی آفاقی دفاع می‌کند، به این معنا که مفاهیم اخلاقی را می‌توان در پیوند با واقعیت‌های زیستی و ساختارهای نوعی انسان تبیین کرد. بنابراین، مفاهیمی مانند بی‌عدالتی، نامهربانی، ظلم یا بخشش را می‌توان به کفایت به نحو عقلانی تحلیل و ارزیابی کرد (Foot, 2001, p. 43-46). زگزیبسی نیز از نوعی آفاقی بودن داوری اخلاقی دفاع می‌کند اما آفاقی بودن که نه بر پایه‌ی طبیعت انسان بلکه بر پایه‌ی تجربه‌ی درونی فاعل و رابطه‌ی او با مرجع اخلاقی و الگوهای زیسته شکل می‌گیرد. داوری اخلاقی آفاقی در این الگو یعنی شناخت مفاهیم ارزشی بر اساس تشبه، تحسین و شهود بجا. در اینجا، معیار درستی داوری اخلاقی در نسبت آن با منش فضیلت‌مندانه فهمیده می‌شود. (Zagzebski, 2004, p. 118). اگرچه داوری‌ها می‌توانند خطاپذیر باشند، به شرط برخورداری از منش و انگیزه‌ی درست، فاعل می‌تواند به داوری‌های معتبر اخلاقی دست یابد.

در مورد این تمایزها، شاید بتوان گفت که در مجموع، نظریه‌ی فوت از وضوح مفهومی بالاتری برخوردار است و تلاش مؤثری برای احیای عقلانیت اخلاقی در سنت تحلیلی انجام می‌دهد. اما، در عین حال، این نظریه، از لحاظ روان‌شناختی و انگیزشی، نسبتاً سرد است و در تبیین نقش انگیزه و تشخیص اخلاقی فاعل سخن‌چندانی ندارد. از سوی دیگر، نظریه‌ی زگزیبسی، هرچند تصویری غنی از فاعل اخلاقی، منش، انگیزه و تعلیم و تربیت اخلاقی ترسیم می‌کند، ممکن است بیش از اندازه به شهود شخصی و عاطفه اتکا کند و، از این لحاظ، در مقابل نقدهایی درباره‌ی نسبی بودن اخلاق شهودی یا وابستگی به الگوهای فرهنگی خاص آسیب‌پذیر باشد.

همچنین، گرچه روشن است که روایت‌های فوت و زگزیبسی از نظریه‌ی فضیلت، به طور صریح یا ضمنی، خود را در امتداد سنت ارسطویی معرفی می‌کنند، خوانش آن‌ها از ارسطو تفاوت‌هایی معنا دار با هم دارد. فوت ارسطو را همچون متفکری می‌داند که تلاش کرد اخلاق را در نسبت با غایت طبیعی زندگی انسان بفهمد. برای او، سنت ارسطویی قابل احیا است، به شرط آنکه غایت‌مندی به معنای مابعدالطبیعی آن کنار گذاشته شود و مفهوم زندگی خوب انسانی در پرتو عقلانیت عملی بازسازی گردد (Foot, 2001, p. 45-49). بنابراین، او تصویر مدرنی از ارسطو عرضه می‌کند که طبیعی‌گرایانه، غیرالهیاتی و تحلیل‌محور است. در مقابل، زگزیبسی خوانشی از سنت ارسطویی ارائه می‌دهد که به وضوح رنگ‌وبوی دینی دارد و انگیزشی و الهام‌گرفته از سنت‌های معنوی است. او به صراحت از آنچه در منابع

مسیحی درباره‌ی تشبه به مسیح آمده است سخن می‌گوید و ساختار نظریه‌اش، با تأکید بر الگوهای اخلاقی، شهود اخلاقی، تشبه و اعتماد، واجد عناصر معنوی آشکاری است. او داوری اخلاقی را، در نهایت، به گرایش به خیر متعالی پیوند می‌زند و زندگی خوب را به مثابه‌ی نوعی پاسخ درونی به جذابیت ذاتی خوبی درک می‌کند (Zagzebski, 1996, p. 247-249). در نتیجه، رویکرد او به ارسطو صرفاً تفسیری اخلاقی نیست بلکه تفسیری معنوی از نظریه‌ی فضیلت به چشم می‌آید.

در واقع، این تفاوت‌های در خوانش ارسطو بازتاب تفاوت‌هایی بنیادی‌تر در نسبت دین و اخلاق در این دو نظریه است. فوت عامدانه نظریه‌ی خود را در بستری سکولار قرار می‌دهد و هیچ نیازی به مفروض‌های الهیاتی احساس نمی‌کند. او حتی به‌صراحت از رویکردهای اراده‌گرایانه و روایت‌های نظریه‌ی امر الهی فاصله می‌گیرد و بر این باور است که توجیه‌ی هنجاری اخلاق را می‌توان با ارجاع به ساختار طبیعی انسان و عقلانیت عملی توضیح داد (Foot, 2001, p. 66-69). در مقابل، زگزیسکی، اگرچه استدلال‌های خود را به زبان تحلیلی می‌نویسد، متأثر از مفاهیمی دینی مانند اعتماد، جذب‌هی خیر، تشبه و مرجعیت اخلاقی است. مفهوم الگوی اخلاقی در نظریه‌ی او اغلب با شخصیت‌هایی مانند عیسی مسیح، قدیسان یا شهیدان اخلاقی گره می‌خورد. این رویکرد، به‌ویژه در سنت ابراهیمی، برای کسانی که خواهان پیوند اخلاق و دین‌اند بسیار جاذبه دارد.

به این ترتیب، می‌توان گفت که فوت و زگزیسکی دو پاسخ بنیادین به مسئله‌ی هنجارمندی اخلاق ارائه داده‌اند. فوت کوشیده است با زبانی فلسفی - تحلیلی اخلاق را در بستر طبیعی و عقلانی زیستن انسان بازسازی کند، بدون آنکه به ماوراءالطبیعه دست یازد. زگزیسکی، در مقابل، کوشیده است نشان دهد که بدون تحلیل انگیزش اخلاقی، شهود تحسین‌آمیز، تشبه و تجربه‌ی درونی، هیچ نظریه‌ی فضیلت‌محوری به موفقیت نمی‌رسد. روشن است که نظریه‌ی او برای بازاندیشی نسبت اخلاق و دین، اخلاق و تربیت و منش امکان‌اتی گسترده فراهم می‌کند. با این حال، آیا می‌توان این دو نظریه را به‌نحوی با یکدیگر تلفیق کرد؟ در یک سطح، ممکن است چنین به‌نظر برسد که هر دو نظریه خواهان بازگشت به فاعل اخلاقی‌اند، منش را در مرکز تحلیل قرار می‌دهند و از محدودیت‌های وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی آگاه‌اند. این‌ها البته همان محورهای اساسی نظریه‌ی فضیلت‌اند. اما اگر از این سطح فراتر رویم و به مفروض‌های معرفتی، روش‌شناختی و تحلیل مفاهیم بنیادین نظر کنیم، به نظر می‌رسد فاصله‌ی آن‌ها از یکدیگر به قدری است که تلاش برای تلفیق نظریشان با مشکل روبه‌رو می‌شود. برای نمونه، اگر بخواهیم همراه با فوت، خوبی را در نسبت با ساختار طبیعی حیات انسانی بفهمیم و، در عین حال، به شیوه‌ی زگزیسکی، آن را محصول شهود تحسین‌آمیز فاعل نسبت به الگوهای اخلاقی



بدانیم، دچار دو معیار ناسازگار در داوری اخلاقی خواهیم شد: یکی آفاقی و وابسته به نوع و دیگری شخصی و انگیزشی. آنچه می‌تواند این روایت‌ها را کمی به هم نزدیک کند این است که روایت فوت را چارچوبی آفاقی برای تحلیل ساختار هنجاری اخلاق بگیریم و از نظریه‌ی زگزبسکی به مثابه‌ی مکمل انگیزشی و تربیتی آن استفاده کنیم. در این صورت، ساختار اخلاقی در سطح مفهومی بر پایه‌ی عقل عملی و خیر طبیعی تحلیل می‌شود اما آموزش و رشد اخلاقی افراد از طریق ارجاع به الگوها و تحسین اخلاقی خواهد بود. چنین دیدگاهی مستلزم تمایز سطح تبیین فلسفی از سطح کارکرد تربیتی در اخلاق خواهد بود که البته مشخص نیست برای صاحبان این دو نظریه به طور کامل پذیرفته باشد، به ویژه برای زگزبسکی که کارکرد تربیتی نظریه‌ی فضیلت را آشکارا مزیتی برای آن می‌داند (زگزبسکی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴-۱۶).

۵. فوت و زگزبسکی در مقابل نقدها به نظریه‌ی فضیلت

نظریه‌های فضیلت، اگرچه مزیت‌های مفهومی و تاریخی قابل توجهی دارند و توانسته‌اند بار دیگر اخلاق را به قلمرو پرسش‌های بنیادین درباره‌ی منش و بهرورزی انسانی بازگردانند اما همواره در معرض نقدهایی بوده‌اند. این نقدها تنها متوجه تقریر خاصی نیستند بلکه مجموعه‌ای از پرسش‌های نظری و تجربی‌اند که به نحوی فراگیر همه‌ی نسخه‌های فضیلت‌گرایی را به چالش می‌کشند. پرداختن به این نقدها شرط لازم برای داوری منصفانه درباره‌ی قوت‌ها و ضعف‌های تقریرهای فوت و زگزبسکی است زیرا روشن می‌سازد کدام مسائل عمومی‌اند و کدام یک به یکی از این دو صورت‌بندی اختصاص دارند.

یکی از بنیادی‌ترین و دیرینه‌ترین نقدها به نظریه‌های فضیلت مسئله‌ی دور مفهومی است. مطابق این نقد، اگر ما عمل درست را صرفاً عمل فرد فضیلت‌مند تعریف کنیم و فرد فضیلت‌مند را صرفاً کسی بدانیم که اعمال درست انجام می‌دهد، در واقع، توضیح تبیینی یا معیار مستقل هنجاری ارائه نکرده‌ایم. این تعریف متقابل، به طور بالقوه چرخه‌ای بسته و بی‌پاسخ را بازتولید می‌کند و نقدهای بعدی، از جمله پرسش درباره‌ی بنیاد هنجاری یا راهنمایی برای عمل، بدون رفع این اشکال، مبهم باقی می‌مانند. فیلسوفانی مانند تامس هرکا به‌صراحت به این اشکال اشاره و بر ضرورت ارائه‌ی معیار یا توضیحی فراتر از تعریف متقابل تأکید کرده‌اند (Hurka, 2001, p. 201).

فوت تلاش کرد با پیوند دادن فضیلت به خیر طبیعی و صورت زندگی انسانی از این دور مفهومی اجتناب کند. به بیان دقیق‌تر، او می‌گوید درست همان طور که رشد ناکارآمد یک گیاه نتیجه‌ی کم‌کاری ریشه یا نارسایی در ساختار طبیعی گیاه است، بی‌صدافتی یا بی‌عدالتی نیز موجب اخلال در کارکرد نوعی انسان می‌شود (Foot, 2001, p. 30-35). این راهبرد دور مفهومی را تا حدی می‌شکنند زیرا فضیلت

دیگر صرفاً تعریف متقابل نیست، بلکه با کارکرد طبیعی انسان و نقش آن در زندگی خوب مرتبط می‌شود. با این حال، پرسش بنیادی همچنان باقی است: چگونه می‌توان پیوند بین کارکرد طبیعی و ارزش هنجاری را توجیه کرد؟ اگر نتوان این پیوند را توضیح داد، دور مفهومی ممکن است از سطح تعریف فضیلت به سطح رابطه‌ی «است» و «باید» منتقل شود و نظریه همچنان آسیب‌پذیر باقی بماند. زگزبسکی رویکردی متفاوت در پیش می‌گیرد. او تلاش می‌کند با تکیه بر الگوها و مفهوم تحسین از دور مفهومی فاصله بگیرد. به نظر او، ما ابتدا افراد فضیلت‌مند را تحسین می‌کنیم و سپس، مفاهیم اخلاقی را بر اساس منش آنان شکل می‌دهیم (Zagzebski, 2017, p. 42-46). این رویکرد، برخلاف راهکار فوت، مبتنی بر تجربه‌ی پدیدارشناختی و شناخت عاطفی انسان است و سعی می‌کند پایه‌ی هنجاری اخلاق را از تجربه‌ی تحسین استخراج کند. با این حال، پرسش‌ها همچنان باقی است: چه چیزی تضمین می‌کند تحسین ما معتبر و متوجه یک الگوی اخلاقی واقعی باشد؟ اگر معیاری مستقل برای اعتبار تحسین وجود نداشته باشد، تعریف الگو بر پایه‌ی تحسین و تعریف تحسین بر اساس الگو می‌تواند دوباره ما را گرفتار دور مفهومی کند.

دومین نقد رایج به فضیلت‌گرایی مسئله‌ی راهنمایی آن برای عمل است. منتقدان می‌پرسند آیا فضیلت‌گرایی می‌تواند دستورالعمل‌هایی روشن و عملی برای موقعیت‌های خاص ارائه دهد، به‌ویژه هنگامی که دو فضیلت در تعارض قرار گیرند، مانند صداقت و شفقت یا شجاعت و احتیاط. این پرسش برای نقد فضیلت‌گرایی اهمیت حیاتی دارد زیرا اگر نظریه نتواند در موقعیت‌های واقعی و پیچیده عمل درست را مشخص کند، کارکرد هنجاری آن محدود و نظری باقی خواهد ماند. فوت پاسخ خود را از طریق مفهوم فرونسیس ارائه می‌دهد. فرونسیس نوعی خرد عملی است که مبتنی بر درک نیازهای نوعی انسان و شناخت شرایط واقعی زندگی انسانی شکل می‌گیرد (Foot, 2001, p. 42-47). به عبارت دیگر، داوری عملی صحیح نیازمند فهم عمیق از کارکرد طبیعی انسان و تحقق زندگی خوب است. فرونسیس به فرد امکان می‌دهد در موقعیت‌های پیچیده، جایی که فضایل با یکدیگر تعارض دارند، تشخیص دهد کدام عمل مطابق خیر نوعی انسان و زندگی خوب است. این رویکرد راهنمایی عملی را نه از طریق قواعد کلی بلکه از طریق خرد عملی و شناخت زمینه‌ای فراهم می‌آورد. با این حال، پرسش‌هایی همچنان باقی است: فرونسیس چگونه پرورش می‌یابد؟ چه معیارهایی برای ارزیابی صحت آن وجود دارد؟ آیا داوری عملی می‌تواند جانشین معیارهای شفاف و قابل ارزیابی شود؟ برخی منتقدان معتقدند که فرونسیس خود نیازمند اصول راهنما است و بدون آن ممکن است در موقعیت‌های واقعی ناکارآمد باشد.



زگزبسکی رویکردی متفاوت دارد و بر تربیت مبتنی بر الگو و درونی‌سازی منش از طریق مشاهده‌ی افراد تحسین‌برانگیز تأکید می‌کند (Zagzebski, 2017, p. 50-55). او معتقد است مشاهده و تحسین افراد فضیلت‌مند به تدریج توانایی داوری در موقعیت‌های خاص را ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، تربیت اخلاقی بر اساس مدل‌سازی رفتاری و عاطفی به فرد امکان می‌دهد در شرایط متعارض تصمیم درست بگیرد. این رویکرد تلاش می‌کند مسیر یادگیری عملی را از طریق تجربه و الگو برداری فراهم آورد، نه از طریق قواعد صریح یا دستورالعمل‌های منطقی. با این وجود، پرسش مهم این است که آیا این فرایند می‌تواند جانشین معیارهای شفاف و قابل ارزیابی شود یا صرفاً محدود به تجربه و ذهن فرد است. اگر تربیت بر اساس الگو فقط یک فرایند روان‌شناختی باشد، ممکن است داوری‌های عملی شخصی متفاوت و حتی متعارض با یکدیگر باشند. این نقد نشان می‌دهد که قابلیت نظریه‌های فضیلت برای ارائه‌ی راهنمایی عملی هنوز محدود و نیازمند توضیح دقیق‌تر است.

نقد سوم از منظر روان‌شناسی اجتماعی و تحت عنوان چالش وضعیت‌گرایی مطرح شده است. جان دوریس و دیگران نشان داده‌اند که رفتار انسان‌ها در بسیاری موارد تابع عوامل موقعیتی است نه خصلت‌های پایدار منش. از این رو، ادعای وجود فضایل پایدار زیر سؤال می‌رود (Doris, 2002, p. 25-40). این مطالعات، شامل آزمایش‌هایی درباره‌ی تأثیر عوامل جزئی محیطی بر تصمیم‌های اخلاقی، مانند حضور ناظر، فشار گروهی یا ویژگی‌های ظاهری موقعیت، هستند و نشان می‌دهند که حتی افراد تربیت‌شده‌ی اخلاقی ممکن است در شرایط متفاوت رفتارهایی متعارض از خود نشان دهند. این یافته‌ها اعتبار ادعای وجود فضایل پایدار و ثابت را زیر سؤال می‌برند و به ویژه نظریه‌ی فوت را به چالش می‌کشند زیرا او بر پیوند فضیلت با صورت زندگی انسانی و تحقق خیر طبیعی تأکید دارد. اگر رفتار انسانی بیشتر تحت تأثیر موقعیت‌ها باشد، پرسش این است که آیا می‌توان همچنان از ثبات فضایل و تحقق زندگی خوب سخن گفت. فوت، البته، بر این نکته تأکید می‌کند که فضیلت‌ها صرفاً رفتارهای قابل مشاهده نیستند بلکه ویژگی‌های ساختاری و هدفمند منش انسان‌اند که در چارچوب صورت زندگی انسانی معنا پیدا می‌کنند (Foot, 2001, p. 30-47). او می‌گوید حتی اگر عوامل موقعیتی رفتارها را تغییر دهند، تحلیل هنجاری بر اساس کارکرد طبیعی و هدفمند زندگی انسان می‌تواند معیار ارزیابی عملکرد اخلاقی و فضیلت را فراهم آورد. با این حال، این پاسخ همچنان به بررسی تجربی نیاز دارد: آیا آموزش فضیلت و تجربه‌ی زندگی خوب می‌تواند در مواجهه با فشارهای موقعیتی ثبات کافی ایجاد کند؟

زگزبسکی نیز تا حدی به این نقد توجه کرده اما راهکار او مبتنی بر تربیت اخلاقی الگومدار و نهادهای اجتماعی است (Zagzebski, 2017, p. 59-62). او معتقد است که پرورش فضیلت از طریق مشاهده و تحسین الگوها، همراه با آموزش در نهادهای اجتماعی، می‌تواند ثباتی نسبی در منش ایجاد کند و افراد را در مقابل تغییرات موقعیتی مقاوم‌تر سازد. به عبارت دیگر، او بر نقش محیط تربیتی و فرهنگی در تثبیت رفتار فضیلت‌مندانه تأکید دارد و می‌کوشد نشان دهد فضیلت‌ها قابلیت تقویت و پایداری دارند. با این حال، می‌توان پرسید که آیا این آموزش‌ها و نهادها در مقابل فشارهای موقعیتی توان مقاومت واقعی دارند و آیا چنین ثباتی کافی است تا فضیلت‌ها را به معیاری اعتمادپذیر برای عمل تبدیل کند.

چهارمین نقد، به طور خاص، متوجه تقریر زگزبسکی است و مسئله‌ی تنوع الگوها و خطر نسبی‌گرایی فرهنگی را پیش می‌کشد. اگر جوامع مختلف افراد متفاوتی را تحسین کنند و الگوهای اخلاقی متعارض ارائه دهند، نظریه‌ی الگومدار زگزبسکی ممکن است ناگزیر به نسبی‌گرایی فرهنگی بینجامد و دیگر نتواند معیار هنجاری واحد و آفاقی برای فضیلت ارائه دهد. برای مثال، شخصیتی که در یک فرهنگ نمونه‌ی فضیلت شناخته می‌شود ممکن است در فرهنگی دیگر قابل تحسین شمرده نشود یا حتی رفتار خلاف ارزش‌های آن جامعه تلقی شود. این پرسش نشان‌دهنده‌ی محدودیت نظریه‌های مبتنی بر الگو و تجربه‌ی تحسین در شرایط چندفرهنگی است. زگزبسکی در آثار خود کوشیده نشان دهد که تحسین، اگر به درستی پرورش یابد، قابلیت بازشناسی آفاقی خصلت‌های فضیلت‌مندانه را دارد. به بیان دیگر، او معتقد است که با تربیت درست، انسان‌ها می‌توانند ویژگی‌های اخلاقی مشترک و جهان‌شمول را در افراد فضیلت‌مند شناسایی کنند، حتی اگر الگوهای فرهنگی متفاوت باشند. این راهکار مبتنی بر ترکیب تجربه‌ی عاطفی و شناختی است و تلاش می‌کند معیارهای اخلاقی را فراتر از محدودیت‌های فرهنگی و موقعیتی تثبیت کند. فووت نیز با مشکلی مشابه مواجه است، هرچند رویکرد او متفاوت است. او بر مفهوم صورت زندگی انسانی و پیوند فضیلت با کارکرد طبیعی نوعی انسان تأکید می‌کند. در این دیدگاه، اگرچه فرهنگ‌های گوناگون ممکن است تفسیرهایی متفاوت از صورت زندگی ارائه دهند، معیارهای طبیعی و ساختاری انسان می‌توانند مبنایی برای تشخیص فضیلت ارائه دهند. به عبارت دیگر، هر چند تفسیرهای فرهنگی متنوع است، وجود کارکردهای طبیعی مشترک امکان سنجش نسبی و تعیین حدود درست بودن را فراهم می‌آورد. با این حال، پرسش مهم این است که آیا هر دو رویکرد واقعاً می‌توانند فراتر از نسبی‌گرایی صرف عمل کنند. زگزبسکی به صراحت نشان داده است که پرورش تحسین و شناخت آفاقی می‌تواند قابلیت شناسایی فضایل مشترک را ایجاد کند اما هنوز پرسش



این است که آیا این فرایند قادر است از سوگیری‌های فرهنگی، اقتدارهای اجتماعی و تفاوت‌های زمینه‌ای کاملاً رهایی یابد.

نتیجه‌گیری

تحلیل مقایسه‌ای نظریه‌های فیلیپا فوت و لیندا زگزبسکی آشکار می‌سازد که سنت فضیلت‌گرایی معاصر نه یک دستگاه نظری یکپارچه بلکه شبکه‌ای متنوع از تقریرهای نظری است که هر یک به بازاندیشی در اخلاق از زاویه‌ای خاص می‌پردازند. نقطه‌ی مشترک این تقریرها نقد محدودیت‌های پیامدگرایی و وظیفه‌گرایی و تأکید بر ضرورت بازگشت به منش، بهروزی و فضیلت در بستر زندگی انسانی است. مسیرهای انتخاب‌شده برای این بازگشت، با وجود هم‌پوشانی‌ها، تفاوت‌ها و گاه حتی تعارض‌های مفهومی دارند.

فوت نماینده‌ی دیدگاهی است که اخلاق را بر بنیان خیر طبیعی و ضرورت ارسطویی استوار می‌کند. او تلاش می‌کند نشان دهد همان‌طور که درباره‌ی سلامت گیاهان و حیوانات می‌توان داوری کرد، درباره‌ی حیات انسانی نیز می‌توان بر اساس کارکرد طبیعی آن قضاوت کرد. در این رویکرد فضیلت نه صرفاً برساخته‌ای فرهنگی یا روان‌شناختی بلکه شرط لازم شکوفایی نوع انسان است. اهمیت کار فوت در این است که اخلاق را به بستر طبیعی حیات انسانی بازمی‌گرداند اما نظریه‌ی او کمتر به سازوکارهای روان‌شناختی، انگیزش و تجربه‌ی عملی توجه دارد. زگزبسکی مسیری متفاوت را انتخاب می‌کند. او به جای تکیه بر بنیان‌های طبیعی، بر تجربه‌ی تحسین و نقش الگوهای اخلاقی تمرکز دارد. در نظریه‌ی الگومدار او مفاهیم اخلاقی از طریق ارجاع به اشخاص تحسین‌برانگیز معنا پیدا می‌کنند. این رویکرد بین اخلاق و روان‌شناسی اخلاقی پیوندی نزدیک برقرار می‌کند و امکان پرورش توانایی داوری عملی و انگیزش اخلاقی را فراهم می‌آورد. دستاورد اصلی زگزبسکی، به ویژه در پیوند بین معرفت‌شناسی و اخلاق، این است که نشان می‌دهد می‌توان از تجربه‌ی انسانی تحسین همچون منبعی هنجاری بهره برد. با این حال، نظریه‌ی او با چالش‌های نسبی‌گرایی فرهنگی و تنوع الگوها روبه‌رو است و پرسش‌هایی درباره‌ی معیارهای شناسایی الگوهای واقعی و استقلال از سوگیری‌های اجتماعی باقی می‌ماند.

بررسی نقدهای کلی نشان می‌دهد که برخی چالش‌ها هر دو نظریه را درگیر می‌کنند. مسئله‌ی دور مفهومی، راهنمایی عملی، وضعیت‌گرایی روان‌شناختی و خطر نسبی‌گرایی فرهنگی از جمله‌ی این نقدهای مشترک هستند. فوت با تمرکز بر کارکرد طبیعی و فرونیسیس و زگزبسکی با تأکید بر تربیت

الگومدار و تحسین پاسخ‌هایی ارائه داده‌اند اما هر دو نظریه با پرسش‌هایی درباره‌ی ثبات و معیارهای ارزیابی روبه‌رویند. با توجه به این تحلیل، می‌توان پیشنهادی برای تلفیق دو دیدگاه مطرح کرد. چنین ترکیبی می‌تواند محدودیت‌های هر یک را جبران کند و قابلیت نظریه‌های فضیلت را افزایش دهد: (۱) ثبات هنجاری و بنیاد طبیعی (فوت): بهره‌گیری از بنیان طبیعی فضیلت و صورت زندگی انسانی امکان تعریف معیارهای هنجاری مستقل از تفاوت‌های فرهنگی و موقعیتی را فراهم می‌آورد و از درافتادن به نسبی‌گرایی اخلاقی جلوگیری می‌کند. (۲) پرورش عملی و انگیزش فردی (زگزبسکی): تکیه بر تجربه‌ی تحسین و الگوبرداری از افراد فضیلت‌مند انگیزش و توانایی داوری عملی را تقویت می‌کند و امکان تحقق فضیلت در زندگی روزمره را فراهم می‌آورد. (۳) پاسخ به نقدهای مشترک: تلفیق این دو رویکرد می‌تواند بسیاری از نقدهای مطرح‌شده را هم‌زمان پاسخ دهد. برای مثال، در مورد راهنمایی عملی، فرونسیس و معیارهای کارکردی فوت همراه با تربیت الگومدار و تجربه‌ی عملی در نظریه‌ی زگزبسکی می‌توانند هم معیارهای هنجاری هم توانایی عمل در موقعیت‌های واقعی را فراهم کنند؛ در مسئله‌ی دور مفهومی، پیوند طبیعی و آفاقی فضیلت نزد فوت، همراه با تمرکز زگزبسکی بر تحسین و الگو، می‌تواند امکان گذر از طبیعت به هنجار را با پشتوانه‌ی عملی و تجربی تقویت کند؛ و در مورد نسبی‌گرایی و وضعیت‌گرایی، تلفیق بنیان طبیعی و صورت زندگی با تربیت الگومدار و تحسین امکان می‌دهد فضیلت هم آفاقی هم پایدار در عمل باشد. در نتیجه، تلفیق دیدگاه‌های فوت و زگزبسکی نه تنها محدودیت‌های هر یک را کاهش می‌دهد بلکه چارچوبی فراهم می‌کند که هم متوجه بنیان طبیعی و آفاقی فضیلت باشد هم از تجربه‌ی زیسته‌ی تحسین و نقش الگوها بهره‌مند گردد.



منابع

زگزیبسکی، ل. (۱۴۰۱). الگوگرایی در اخلاق. ترجمه‌ی امیرحسین خداپرست. کرگدن. کریپکی، س. (۱۳۸۱). نامگذاری و ضرورت، ترجمه‌ی کاوه لاجوردی. هرمس.

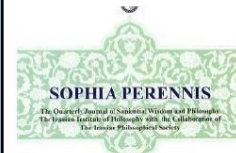
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1–19.
- Foot, P. (1978a). *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. University of California Press.
- Foot, P. (1978b). Morality as a system of hypothetical imperatives. *The Philosophical Review*, 81(3), 305–316.
- Foot, P. (2001). *Natural goodness*. Oxford University Press.
- Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press.
- McDowell, J. (1995). Two sorts of naturalism. In R. Hursthouse, G. Lawrence, & W. Quinn (Eds.), *Virtues and reasons: Philippa Foot and moral theory* (pp. 149–179). Oxford University Press.
- Montmarquet, J. A. (2000). Epistemic virtue. *Midwest Studies in Philosophy*, 25, 184–196.
- Putnam, H. (1975). The meaning of "meaning." In *Mind, language and reality* (pp. 215-271). Cambridge University Press.
- Rachels, J. (2019). *The elements of moral philosophy* (9th ed.). McGraw-Hill Education.
- Zagzebski, L. T. (1996). *Virtues of the mind: An inquiry into the nature of virtue and the ethical foundations of knowledge*. Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2003). Emotion and moral judgment. *Philosophy and Phenomenological Research*, 66(1), 104-124.
- Zagzebski, L. (2004). *Divine motivation theory*. Cambridge University Press.
- Zagzebski, L. (2006). The admirable life and the desirable life. In T. Chappell (Ed.), *Values and virtues: Aristotelianism in contemporary ethics* (pp. 53-66). Oxford University Press.
- Zagzebski, L. T. (2012). *Epistemic authority: A theory of trust, authority, and autonomy in belief*. Oxford University Press.
- Zagzebski, L. (2013). Moral exemplars in theory and practice. *Theory and Research in Education*, 11(2), 193–206.



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

Mulla Sadra and Perennial Philosophy: Gradational Levels of Wisdom

Nafise Mostafavi 

Corresponding Author, Associate Professor, General Department, Multimedia Faculty, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran. E-mail: (na.mostafavi@gmail)

Research Article



ABSTRACT

The strength of Perennial Philosophy in the contemporary world, with its cultural, political, and intellectual tensions, lies in its emphasis on commonalities and its capacity to lay the groundwork for dialogue among nations and religions. This study adopts a comparative-analytical approach to examine the relationship between Mullā Ṣadrā's Transcendent Wisdom (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah) and this philosophical school. It addresses the critical ambiguity concerning their compatibility and seeks to determine, if they are compatible, the precise position of Ṣadrā's thought within established Perennialist models. The research therefore answers this core question :

What is the precise relationship between Mullā Ṣadrā's philosophical doctrines and both traditional Perennial Philosophy (Ḥikmat al-Khālidah) and its "soft perennialist" variant?

Is Ṣadrā's system compatible with the Perennial Philosophy, and if so, which of its specific variants best accommodates his worldview ?

Based on the research findings, Mullā Ṣadrā recognizes intuitive discovery and rational demonstration as two paths parallel to revelation for attaining truth. Although, in pursuit of uncovering common truths across various traditions, he acknowledges similarities in mystical experiences, he does not overlook the fundamental distinctions between divine and human religions. From his perspective, truth is like a deep sea; individuals from different traditions can retrieve gems from varying depths and find parallels in their spiritual experiences, and these commonalities can serve as the basis for dialogue and interaction. In divine religions, wisdom can be attained through the esoteric dimension of the religious law (shar'ah); in human religions, through "intellectual liberation" (ḥurriyyah) from false beliefs; and for secular societies, through heightened spiritual intelligence and divine attraction. Based on Mulla Sadra's ontology, this stance can be characterized as the "gradational levels of wisdom." The study concludes by clarifying how Mulla Sadra's framework both diverges from and partially intersects with soft perennialism .

Keywords: Hads-e kashfī, Mullā Ṣadrā, Mystical Experiences. Perennial Philosophy, Soft Perennialis, Gradational Levels of Wisdom.

Received: 2025/10/05 - Received in revised form: 2025/12/06- Accepted: 2024/02/03- Published online: 2025/02/25

Mostafavi, Nafise (2026). Mulla Sadra and Perennial Philosophy: Gradational Levels of Wisdom, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 166-196.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.528175.1843>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Mullā Ṣadrā's Transcendent Theosophy (Ḥikmat al-Muta'āliyah) provides a sophisticated metaphysical framework that allows for the interpretation of the diversity of religious traditions and spiritual experiences. It establishes a distinctive *via media* that transcends conventional dichotomies of religious pluralism and exclusivism.

A core contribution of his methodology lies in its systematic approach to discerning authentic spiritual paths. This methodology distills three universal soteriological principles, deemed essential to all genuine divine religions: divine unity (*tawḥīd*), prophecy (*nubuwwah*), and eschatology (*ma'ād*). This triad constitutes the foundational criterion for evaluating spiritual experiences and religious traditions. Rooted in his gradational ontology, Ṣadrā's system accords ontological primacy to divinely revealed religions. Although he rejects reincarnation and polytheism, he does not dismiss the authentic spiritual experiences of adherents to these faiths, recognizing their value within his framework. Ṣadrā's framework fundamentally transcends the classical Perennialist model (*Sophia Perennis*). It aligns more closely with "soft perennialism," acknowledging profound phenomenological parallels in cross-cultural spiritual experiences while maintaining essential ontological distinctions between divine and non-divine traditions. His system formally recognizes three parallel, hierarchically ordered paths to truth: divine revelation (*waḥy*), rational reasoning, and mystical inspiration (*ilhām*). This triadic approach facilitates the seamless integration of demonstrative reasoning and intuitive knowledge.

Within this framework, rational argumentation, intuition, and inspiration (*ilhām*) are conceptualized as complementary epistemic channels operating in conjunction with revelation. True wisdom (*ḥikmah*) is construed as a product of divine illumination possessing an inherently hierarchical nature. Crucially, Ṣadrā posits that such wisdom, while constituting a form of epistemic felicity, does not guarantee ultimate salvation without concomitant faith (*īmān*) and adherence to the divine path. Its authentic acquisition necessitates rigorous prerequisites: ascetic practice (*zuhd*) and intellectual emancipation (*ḥurriyyah*)—the liberation of the intellect from egocentric attachments and erroneous beliefs.

Mullā Ṣadrā further elaborates on the concept of "instinctive wisdom" (*ḥikmat gharīziyyah*), postulating that individuals possessing a potent innate faculty of intuition (akin to profound spiritual intelligence) may apprehend partial truths and undergo valid spiritual experiences irrespective of formal religious adherence. With appropriate guidance, such individuals can attain advanced wisdom expeditiously. However, in the absence of faith in divine principles, this intuitive knowledge remains soteriologically insufficient.

The pivotal concept within Mullā Ṣadrā's system is thus emancipation. This liberation from carnal desires and human-constructed doctrines enables a broad apprehension of truth, elucidating how seekers across diverse traditions can access authentic, truths and mystical experiences.

In contrast to monotheistic religions, where wisdom (*ḥikmah*) may be attained through the esoteric dimension of the sacred law (*sharī'ah*), wisdom in human-originated religions is accessible via emancipation (*ḥurriyyah*) from fallacious beliefs. Consequently, these commonalities do not imply an endorsement of all their constituent doctrines.



Ṣadrā's model is masterfully articulated through the metaphor of a limitless ocean: individuals from diverse traditions access its depths at varying levels, discerning genuine parallels. However, these phenomenological commonalities do not signify a philosophical endorsement of all belief systems. For systematic discernment, Ṣadrā introduces four evaluative criteria predicated on the methodology, content, ontological origin, and soteriological scope of any religious experience. He ultimately proposes the guidance of an accomplished, discerning sage (al-ḥakīm al-musallam) as indispensable for earnest seekers.

While fully acknowledging phenomenological parallels present within spiritual experiences, Ṣadrā's system consistently emphasizes the fundamental ontological distinction between divinely revealed and human-originated traditions. Consequently, it neither confers absolute validation upon all paths nor simplistically denies their shared features. Instead, it adopts a critically open-minded stance to uncover transcendent truth as refracted through the multifaceted layers of human spiritual experience, thereby offering a sophisticated via media between reductionist pluralism and rigid exclusivism.

Although this approach bears certain similarities to soft perennialism, a significant methodological distinction clearly sets it apart from that perspective. A salient methodological distinction segregates this perspective from soft perennialism. Mullā Ṣadrā's approach, grounded in rational demonstration and mystical intuition, identifies a common epistemological content in mystical experiences without necessarily endorsing all associated doctrines. He articulates a fourfold criterion—pertaining to the mode of epistemic acquisition, the source of inspiration, the phenomenological domain, and the noetic content—for evaluation. In contrast, a psychological framework, such as Taylor's, primarily focuses on the thematic content, qualitative character, and transformative effects of experiences upon individual consciousness. Lacking a robust philosophical and rational foundation, this phenomenological approach is restricted to conceptualizing the divine as "an immanent substance present within things," thus it cannot grasp the "transcendent Absolute Reality."

References

- Almond, Philip. (1979). On the varieties of mystical experience. *Sophia*, 18, 1-9.
- Aslan, Adnan. (1998). *Religious pluralism in Christian and Islamic philosophy: The thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Richmond: Curzon Press.
- Babaei, Ali (2020) Concept of "Perennial Essence" and the Problem of "Revival or Establishment" in Suhrawardī's Philosophy, *History of Philosophy*, 3 (10) 45 – 68 .[In Persian]
- Bano, Neelam, Ahmad, Humaira, Hassan, Javaria, & Razaq, Rafia. (2023). Principles of religious pluralism. *Religions*, 14(2), 1-12. <https://doi.org/10.3390/rel14010020>
- Baqli, Ruzbihan. (2007). *Taqsim al-khawatir*. (A. F. al-Mazidi, Ed.). Cairo: Dar Al-Afaq Al-Arabiyyah. [In Arabic]
- Baqli, Ruzbihan. (2014). *Kashf al-Asrār (The Unveiling of Secrets)*. (M. Famoori, Ed.). Yasouj: Rozbar. [In Arabic]
- Barbour, Ian G. (1995). *Issues in Science and Religion*. (B. Khorramshahi, Trans.). Tehran: The University Publication Center.
- Bledow, Nona. (2022). The epistemic value of non-religious mystical experiences. *Religion*, 13(11), 1-25. <https://doi.org/10.3390/rel13111116>
- Bina, Mahmoud , Karimi Ziarani Alireza (2020) *Philosophy of Science in the Light of the Perennial Wisdom*, New York: Simon and Schuster.
- Capra, Fritjof. (1975). *The Tao of physics: An exploration of the parallels between modern*



- physics and Eastern mysticism. Boulder: Shambhala Publications.
- Chittick, William C. (1994). *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity*. Albany: State University of New York Press.
- Danesh, Javad. (2007). Sophia Perennis and the Transcendent Unity of Religions: A Critique of the Thought of Seyyed Hossein Nasr. *Marefat*, 120, 41-58. [In Persian]
- Ehsani Behsudi, Hasibullah, & Mohseni, Mohammad Salem. (2018). *Sophia Perennis (An Examination of the Foundations and Claims of the Traditionalist School of Thought)*. Parto Kherad, 15, 129-152. [In Persian]
- Emam Jome, S. Mahdi, & Talebi, Zahra. (2011). Tradition and Traditionalism from the Viewpoint of Fritjhof Schuon and Dr. Nasr. *Comparative Theology*, 3(7), 37-56. [In Persian]
- Fales, Evan. (1996). Mystical experience as evidence. *Philosophy of Religion*, 40(1), 19-46. <https://doi.org/10.1007/BF00141751>
- Ferrer, Jorge. (2000). The perennial philosophy revisited. *Journal of Transpersonal Psychology*, 32(1), 7-30.
- Ferrer, Jorge (2002). *Revisoning transpersonal theory: A participatory vision of human spirituality*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Ferrer, J. N. (2011). Participation, metaphysics, and enlightenment: Reflections on Ken Wilber's recent work. *Transpersonal Psychology Review*, 14(2), 3-24.
- Ghaemina, Alireza. (2006). Sacred Science in Perennial Philosophy. *Zehn*, 26, 37-56.
- Grof, Stanislav. (1988). *The adventure of self-discovery; Dimensions of consciousness and new perspectives in psychotherapy and inner exploration*. Albany: SUNY Press.
- Hanegraaff, Wouter J. (1998). *New age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Albany: SUNY Press.
- Hick, John. (1993). *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. New Haven: Yale University Press.
- Hojjat, Eesa. (2015). Traditionalists' Tradition and Architects' Traditionalism. *Journal of Fine Arts: Architecture and Urban Planning*, 20(1), 5-16. <https://doi.org/10.22059/jfaup.2015.56367> [In Persian]
- Hartelius, G. (2016). Taylor's soft perennialism: A primer of perennial flaws in transpersonal scholarship. *International Journal of Transpersonal Studies*, 35 (2). 42-47 <http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2016.35.2.42>
- Huxley, Aldous (1945) *The perennial philosophy*. New York: Harper and Row
- Ibn Arabi. (n.d.). *Al-Futuhat Al-Makkiyah* (4 volumes). Beirut: DarSader. [In Arabic]
- Imam Khomeini. (1993). *Sharhe Hadith Jonod eAql o Jahl*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Jones, R. H. (2022). Perennial Philosophy and the History of Mysticism. *Sophia*, 61, 659-678. <https://doi.org/10.1007/s11841-021-00847-3>
- Johnson, Jeff. (2001). Explanation, evidence, and mystical experience. *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 5(1), 63-93.
- Jones, Richard H. (2016). *The philosophy of mysticism: Raids on the ineffable*. Albany: SUNY Press.
- Katz, Steven T. (1978). Language, epistemology, and mysticism. In *Mysticism and Philosophical Analysis* (pp. 22-74). New York: Oxford University Press.
- Legenhausen, Mohammad, & Nasiri, Mansour. (2007). Why I am not a traditionalist. *Kherad Name Hamshahri*, 15, 14-17.
- Mahdavi, Mansour, & Parsania, Hamid. (2012). Evaluation of Khaleda's Wisdom.



- Philosophical Knowledge, 35, 101-124. [In Persian]
- Maharaj, Ayon. (2018). A Cross-Cultural Defense of the Epistemic Value of Mystical Experience: Sri Ramakrishna, Self-Authentication, and the Argument from Experience. In *Infinite Paths to Infinite Reality: Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*. 196–237. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190868239.003.0007>
- Martin, Michael (1986) The Principle of Credulity and Religious Experience, *Religious Studies*, 22 (1), 79-93. <https://www.jstor.org/stable/20006259>
- Mostafavi, Nafise. (2022). Comparative Evaluation of Wisdom Intelligence with Spiritual Intelligence and Its Relationship with Education. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 111-126. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.51084.3293> [In Persian]
- Mostafavi, Nafise. (2024b). Transcendent wisdom from structuralism to post-structuralism. *Journal of Mystical Literature Alzahra University*, 16(37). <http://jml.alzahra.ac.ir> [In Persian]
- Mostafavi, Nafise. (2024a) Intuition in the Transcendental Philosophy, *Journal of Religious Thought*, 24(4), 67-79. <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.51206.3112>
- Mostafavi, Nafise (2025) Mystical Paradox: A Comparative Study of Baqli and Stace, *Religious Inquiries* (2025), 14(2): 81-98. <https://doi.org/10.22034/ri.2025.425117.1818>
- Molavi, Jalal al-Din Mohammad (1994) *Masnavi-ye Manavi*, edited by Tofiq Hashempour Sobhani, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Manzoor A. Shah & Maroof M. (2008), Krishnamurti's environmentalist critique of traditional religion: A critical appraisal from perennialist perspective, *European Journal of Science and Theology*, 4(2), 61-78.
- Nasr, Seyyed Hussein. (2003). *Javedan Kherad (Collected Works of Dr. Seyyed Hossein Nasr)*. (H. Hosseini, Ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hussein. (2005). *Religion and the Order of Nature*. (M. H. Ghafouri, Trans.). Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Nasr, Hossein (1989) *Knowledge and the sacred*. Albany: NY: SUNY Press
- Otto, Rodolf. (1932). *Mysticism East & West: A comparative analysis of the nature of mysticism*. New York: The Macmillan Company.
- Plato. (2001). *Plato's works (4 volumes)*. (M. H. Lotfi & R. Kaviani, Trans.). Tehran: Kharazmi Publishing. [In Persian]
- Prothero, Stephen. (2010). *God is not one: The eight rival religions that run the world and why their differences matter*. New York: Harper Collins.
- Quinn, William W. (1997). *The only tradition*. Albany, NY: SUNY Press.
- Rahnavard, Zahra. (2002). *Interdisciplinary Study: Perennial Philosophy and New Interpretation of Islamic Art*. *University Texts, Research and Writing*, 7, 79-88. [In Persian]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1975). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*. (J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1981). *Asrar al-Ayyat*. (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1987). *Tafsir al-Quran al-karim*. (M. Khajavi, Ed.). Qom: Bidar.
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1989). *Al-Hikma al-muta'aliya fi l-asfar al-'aqliyya*. Qom: Mustafavi. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (2003). *Al-shawahid al-rububiyah fil Manahij al-Sulukiyyah*. (M. M. Damad, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]



- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (n.d) *al-Hashiya Ala al-Elahiyat*, Qom: Bidar. [In Arabic]
- Schuon, Frithjof. (1981). *Esoterism as principle and as way*. Pates Manor, Bedford, Middlesex: Perennial Books.
- Schuon, Frithjof. (1984). *The transcendent unity of religions*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Shahrestani, Mohammad. (1995). *Melal-Va-Nehal*. (A. A. Muhanna & A. H. Fa'ur, Research). Beirut: Dar Al Maarifah. [In Arabic]
- Stace, Walter T. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Press Ltd.
- Steinbock, Anthony J. (2007). *Phenomenology and mysticism: The verticality of religious experience*. Bloomington: Indiana University Press.
- Smart, Ninian (1965) *Interpretation and Mystical Experience*. in *Religious Studies* 1(1), 75-87.
- Suhrawardi, Yahya ibn Habash (1991) *Collected Works of Sheikh Ishraq, Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin and Najafgholi Habibi* (Ed.), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Swinburne, Richard. (1991). *The existence of God: Revised edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, S. (2012). Transformation through suffering: A study of individuals who have experienced positive psychological transformation following periods of intense turmoil and trauma. *Journal of Humanistic Psychology*, 52, 30–52. DOI: 10.1177/0022167811404944
- Taylor, Steve (2016) *From Philosophy to Phenomenology: The Argument for a "Soft" Perennialism*, *International Journal of Transpersonal Studies* 35(2):17-41. DOI:10.24972/ijts.2016.35.2.17
- Taylor, Steve (2017). The return of perennial perspectives? Why transpersonal psychology should remain open to essentialism. *International Journal of Transpersonal Studies*, 36 (2). 75-92. <http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2017.36.2.75>
- Taylor, Steve. (2023). A new day for perennialism: The case for a perennial phenomenology, or 'soft' perennialism, *Sophia*, 63(4), 675-697: <https://doi.org/10.1007/s11841-023-00985-w>
- Zaehner, Rabert C. (1970). *Concordant discord*. Oxford: Clarendon Press.



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

خرد جاویدان از منظر ملاصدرا: حکمت تشکیکی

نقیسه مصطفوی 

دانشیار، گروه عمومی، دانشکده چندرسانه‌ای، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول). (na.mostafavi@gmail.com)

علمی - پژوهشی



چکیده

نقطه قوت حکمت خالده، در دنیای معاصر با تش‌های فرهنگی، سیاسی و فکری آن تکیه بر اشتراکات و زمینه‌سازی برای گفتگوی فرهنگی ملت‌ها و ادیان است. اما این رویکرد دارای خوانشهای متفاوتی است. در این میان، نسبت سنجی حکمت متعالیه ملاصدرا با این نظریه، مسئله‌ای است که این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی به آن می‌پردازد. تعیین جایگاه دقیق آن در میان مدل‌های حکمت خالده خلایی است که این تحقیق در صدد پر کردن آن است. بنابراین پرسش اصلی تحقیق عبارت است از اینکه نسبت آرای ملاصدرا با اقسام حکمت خالده و پرنیالیزم نرم چیست؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که ملاصدرا کشف شهودی و برهان عقلی را به عنوان دو مسیر موازی با وحی برای دستیابی به حقیقت به رسمیت می‌شناسد. اگرچه او با هدف کشف حقایق مشترک، مشابهات موجود در تجارب عرفانی را می‌پذیرد، اما تمایزات بنیادین میان ادیان الهی و بشری را نادیده نمی‌گیرد. از منظر او، حقیقت همچون دریایی عمیق است که افراد از سنتهای گوناگون می‌توانند گوهرهایی را از اعماق متفاوت صید و مشابهت‌هایی را در تجارب معنوی خود بیابند و همین اشتراکات موضوع گفتگو و تعامل باشد. در ادیان الهی از باطن شریعت و در ادیان بشری، با «حریت» از عقاید باطل و برای جوامع سکولار با هوش معنوی بالا و جذبه الهی می‌توان به حکمت دست یافت. این موضوع‌گیری را براساس وجودشناسی صدرایی، می‌توان «حکمت تشکیکی» نامید. در این تحقیق تفاوتها و شباهتهای رویکرد ملاصدرا با پرنیالیزم نرم بیان شد.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، حکمت خالده، پرنیالیزم نرم، حدس کشفی، تجارب عرفانی، حکمت تشکیکی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ مصطفوی، نقیسه؛ خرد-جاویدان از منظر ملاصدرا: حکمت تشکیکی، جاویدان خرد، ۴۷ (۱)، ۱۶۶-۱۹۶.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.528175.1843>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons tribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





مقدمه

برای آشنایی با رویکرد پرنیالیزم نرم مرور پرنیالیزم^۱ یا حکمت خالده و دسته بندی فرر از اقسام آن مفید خواهد بود (Ferrer, 2000, p. 10-13):

۱. **بنیادی:** بنابر این دیدگاه تنها یک راه و یک هدف برای رشد معنوی وجود دارد. تفاوت‌ها توصیفی و نتیجه زبان‌های مختلف، آموزه‌های مذهبی و پیشینه‌های فرهنگی است: «عرفا در سنت‌های مختلف، واقعیت و ذات مشترکی را درک می‌کنند، ولی مطابق با زمینه‌های مذهبی خود به گونه‌ای متفاوت توصیف و تفسیر کنند (Marshall, 2014, p. 7) اسمارت دیدگاه مونیستی (یگانه انگاری) را با دیدگاه خدا باورانه تطبیق داده و تفاوت در بیان را منشعب از تعالیم و دکترین معرفی می‌کند (smart, 1965, p. 83).

۲. **باطنی‌گرا:** شکل دوم تنوع مسیرها و اشتراک اهداف را می‌پذیرد که بر اساس تعالیم سنت‌ها، به طور متفاوتی تفسیر و توصیف شده است. این دیدگاه، معمولاً با سنت‌گرایانی مانند شوآن و اسمیت و نصر شناخته شده است. در این نظریه، وحدت معنوی بشر را فقط می‌توان در هسته باطنی یا عرفانی سنت‌های مذهبی یافت و نه در سطوح ظاهری و اعتقادی آنها. «نقص در دیگر برداشتها از این تمایز در این است که شتابزده، در سطوحی که باطنی نیستند، ادعای وحدت در ادیان می‌کنند، در حالی که وحدت واقعی در آن سطوح وجود ندارد و تنها با تحمیل عقاید از پیش تعیین شده یا سطحی‌نگری می‌توان آن را مطرح کرد.» (xiii Schuon 1984) فرر استعاره‌های این مدل را به رودخانه‌های منتهی به یک اقیانوس، مسیرهای متفاوت به سمت یک قله و یا آبشارهای گوناگون از یک سرچشمه تشبیه می‌کند. (Ferrer, 2000, p. 10).

۳. **بعدگرا:** در این دیدگاه، وجود مسیرها و اهداف بسیار را می‌پذیرد، اما اهداف را به عنوان ابعاد یا تجلیات مختلف بنیاد هستی یا واقعیت غایی تصور می‌کند. برای مثال، گروف (Grof 1998, p. 26) تنوع غایات معنوی (خدای شخصی، برهمن غیرشخصی، سوناتا، نیستی، تانو، آگاهی خالص و غیره) را به عنوان راه‌های مختلفی برای تجربه یک اصل عالی کیهانی توضیح می‌دهد.

۴. **گونه‌شناختی:** مطابق این نظریه، تعداد محدودی از انواع عرفان در تمام سنت‌های مختلف وجود دارد، به عنوان مثال، تجارب عرفانی بیرونی و درونی اتو (Otto, 1932, p. 40) تجارب برون‌گرا و درون‌گرای

1. Perennialism
2. Esotericist
3. Perspectivist
4. Typological

استیس (Stace, 1960, p. 61) یا تجارب طبیعت گرایانه، وحدت‌گرایانه و خداپاورانه زوهر (Zaehner, 1970) این تنوع حاصل بیان‌های مختلف و تجربه‌هایی از ظهورات متنوعی از واقعیت غایی هستند.

۵. ساختارگرا: قبل از آنکه به معرفی این قسم پردازیم، معرفی تفکر ساختارگرایانه در عرفان بی‌فایده نیست. بر پایه دیدگاه ساختارگرایی، پارادایم یا الگو و چارچوب فکری عارف نقش واسطه‌گری بر شکل‌گیری نظرات و تجارب عرفانی او دارد و به این ترتیب ساختارهای فردی در تجارب وارد شده و بدان تعیین می‌بخشد (نک. مصطفوی، ۱۴۰۳ ب)؛ اما مدلی که فرر در اقسام حکمت خالده از ساختارگرایی قرار می‌دهد، تفاوت دارد؛ زیرا در این مدل، با اینکه کثرت ظاهری مسیرها و اهداف عرفانی را می‌پذیرد؛ اما لایه زیرین مشترکی برای این کثرات قائل است. به گفته ویلبر اگرچه عوامل تاریخی و فرهنگی، سطوح اشکال معنوی را تعیین می‌کنند، معنویت انسان در نهایت جهانی است، زیرا توسط یک سلسله مراتب تکاملی از ساختارهای عمیق یا سطوح بینش معنوی ثابت تشکیل شده. استعاره ویلبر برای به تصویر کشیدن این مدل، نردبانی است که پله‌های آن با سطوح مختلف معنوی مطابقت دارد که تفاوتها سطحی و شباهتها عمقی است. (Wilber, 1984 quoted in Ferrer, 2000, p. 13)

تیلور این اقسام را که موضوع اشتراک آنها آموزه‌های سنت‌ها به لحاظ ظاهری و باطنی است، حکمت خالده سخت می‌نامد که متفاوت از نظریه او یعنی «پرنیالیزم نرم»^۲ و به اعتبار روش پدیدارشناسانی تجارب عرفانی «پدیدارشناسی پرنیالیستی»^۳ است (Taylor, 2016). این دیدگاه بجای یافتن اشتراک در تعالیم و دکترین سنتها، بر درونمایه مشترک تجارب معنوی متمرکز است (Taylor, 2023, p. 682) و بجای تکیه بر مفاهیم انتزاعی، مبتنی بر شواهدی از گزارش‌های مردم‌نگارانه^۴، متون معنوی، اشعار و گزارش‌های تجارب معنوی است (Taylor, 2017, p. 82).

پیشینه پژوهش

پیشینه در حدود پژوهش با محوریت موضوع خردجاودان در دو حوزه داخلی و خارجی بدین قرار است:

۱. مطالعات داخلی

در تحقیقات داخلی مقاله‌ای با مضمون پرنیالیزم نرم و دیدگاه تیلور مشاهده نشده و تحقیقات در مورد

1. Structuralist
2. Soft Perennialism
3. Perennial Phenomenology
4. anthropological reports



حکمت خالده با رویکرد سنت گرایان تدوین شده که در سه رویکرد تبیینی (امامی جمعه و طالبی ۱۳۹۱)، معرفت شناسی (Bina & Karimi, 2020) و بینای مطلق و کریمی زیارانی، ۱۴۰۰)، میان رشته‌ای با هنر (رهنورد، ۱۳۸۰ و حجت، ۱۳۹۴) و انتقادی (قائمی نیا، ۱۳۸۵؛ دانش، ۱۳۸۶؛ مهدوی و پارسائیا، ۱۳۹۱؛ احسانی و محسنی، ۱۳۹۷) گردآوری شده‌اند. آنچه که این مقاله را متمایز می‌کند، بررسی تطبیقی حکمت متعالیه و رویکرد پرنیالیزم نرم است.

۲. مطالعات خارجی

احتمالاً حکمت جاودان با اولین کتاب «حکمت جاودان» هاکسلی شناخته شد که در قلب همه ادیان بزرگ، یک حقیقت واحد و جاودانه قائل شد (Huxley, 1945). این رویکرد، عمدتاً توسط سنت گرایان حمایت شد. (Quinn, 1997, p. 81) شوآن در کتاب «وحدت متعالی ادیان» به هسته باطنی مشترک ادیان اشاره داشت (Schuon 1984 شوآن ۱۳۹۷) و سید حسین نصر منشأ همه معرفت‌های حقیقی را امر متعالی و الوهی دانست (Nasr, 1989؛ نصر، ۱۳۹۶) علاوه بر سنت گرایان، برخی دیگر طرفدار پرنیالیزم شدند (Chittik 1994 & Grof, 1998 smart, 1965; Marshall, 2014) و به دلیل خوانشهای متفاوت، فرر این نظرات را به پنج دسته کلی تقسیم نمود (Ferrer, 2000). هارتلیوس بر تیلور اعتراض کرد که تحقیقات مبتنی بر روان‌شناسی و علوم اعصاب می‌توانند ساده‌تر و معتبرتر از پرنیالیزم، شباهت‌های تجربی بین فرهنگ‌ها را توضیح دهد (Hartelius, 2016, p. 43). تیلور پاسخ داد که ارتباط مستقیم بین نورولوژی و تجربه آگاهانه، ساده‌انگارانه است. مثال نقض او تجربه نزدیک به مرگ در افرادی است که به لحاظ بالینی مرگ مغزی دارند، اما دارای آگاهی و تجربه هستند (Taylor, 2017, p. 80) آنچه که محور این تحقیق است، مطالعه تطبیقی آرای ملاصدرا با نظریه تیلور است.

روش پژوهش

در این تحقیق ابتدا با روش کتابخانه‌ای به جمع‌آوری داده‌های مرتبط با موضوع حکمت خالده و اقسام آن در دسته‌بندی فرر و منتقدان آن پرداخته شد. سپس آرای ملاصدرا درباره حکمت، به لحاظ محتوا، روش حصول و معیارهای اعتبار سنجی علوم حکمی بیان و در نهایت با روش تحلیلی - تطبیقی برخی مسائل معاصر فلسفه عرفان حول موضوع حکمت خالده با نصوص ملاصدرا مقایسه و پاسخ داده می‌شود. مسئله محوری این تحقیق بدین شرح است که نسبت رویکرد ملاصدرا با اقسام حکمت خالده چیست؟

برای پاسخ به این پرسش، سوالات فرعی دیگری لازم است تا بررسی شوند که بدین قرارند:

آرای ملاصدرا با کدام یک از اقسام حکمت خالده قابل تطبیق است؟
آیا ملاصدرا قائل به وحدت ادیان است؟ و اگر پاسخ مثبت است، هسته مشترک ادیان را چه می‌داند؟
ارتباط دین با تجارب عرفانی چیست و چرا با وجود تفاوت ادیان و عقائد، تجارب عرفانی مشترک
وجود دارد؟ چرا در میان عرفای هم‌کیش، تجارب عرفانی متضاد رخ می‌دهد؟

۱. پرنیالیزم نرم از منظر تیلور

بنابر نظر تیلور، نوعی خردجاودان‌گرایی ضروری است؛ اما حکمت خالده سنتی بیش از حد انعطاف‌ناپذیر است و ادعاهای آن در ماهیت واقعیت، غیرقابل توجیه‌اند (Taylor, 2016: 677). علیرغم حمایت سنت‌گرایان از یک «دین جهانی»، تنوع عظیم آموزه‌های فلسفی و مفهومی که زیربنای برخی از ادیان هستند، به هیچ وجه با هم سازگار نیستند (Taylor, 2023: 677). می‌توان یک جاودان‌گرایی نرم‌تر را تصور کرد که تفاوت‌های زمینه‌ای سنت‌ها را بپذیرد؛ این دیدگاه به جای صحبت از ویژگی‌ها و مراحل سلوک، از روندها و تم‌های مشترک صحبت می‌کند. منظور از تم، الگوی مشترک تجارب جمعی بالقوه است که زیربنای سنت‌های مختلف است. در این مسیرهای خودسازی، جهت‌گیری کلی و درونمایه‌های مشترکی وجود دارد. این مسیرها ممکن است دقیقاً به سمت یک هدف حرکت نکنند - برای مثال، به این معنا که مفهوم بودایی از بودی با مفاهیم هندوی یوگی از موکشا یا ساهاجا سامادی یا مفهوم عرفانی مسیحی از الوهیت متفاوت است - اما در یک جهت کلی حرکت می‌کنند. هفت تم یا درونمایه مشترک سنت‌ها عبارتند از (۱) افزایش و تشدید آگاهی؛ (۲) حرکتی فراتر از جدایی و به سوی ارتباط و اتحاد؛ (۳) پرورش سکون و پوچی درونی؛ (۴) ایجاد ثبات درونی، خودکفایی و آرامش بیشتر؛ (۵) حرکتی به سوی افزایش همدلی، شفقت و نوع‌دوستی؛ (۶) کنار گذاشتن اختیار شخصی؛ و (۷) حرکتی به سوی بهبود رفاه. این موارد در سنت‌های خاص با درجات مختلفی مورد تأکید هستند. به عنوان مثال، جنبه نوع‌دوستی جمعی رشد بیشتر در عرفان یهودی و صوفیانه، پرورش آرامش و خودکفایی بیشتر در بودیسم، جنبه رها کردن اختیار شخصی به نحو بارز در دانتویسم تأکید شده است. برخلاف تأکید بسیاری سنت‌ها بر نیل به اتحاد، در بودیسم تراوادا بحث اتحاد وجود ندارد و بجای آن پرورش آرامش و از خودگذشتگی مطرح است (Taylor, 2023, p. 682).

وی در تبیین ضرورت رویکرد پدیدارشناسی، علاوه بر تأکید بر اشتراکات درونمایه، به تجارب بیداری فراسنتی در عارفان طبیعی با پیشینه غیر مذهبی و حتی کودکان تکیه می‌کند (ibid, p. 683-685). رابطه سنت و تجارب آن است که سنت‌ها نیز از طیف وسیعی از تجربیات روانشناختی که به طور جمعی توسط انسان‌ها به اشتراک گذاشته شده است، الهام گرفته و آنها را تفسیر و مفهوم‌سازی می‌کنند



(Taylor, 2016, p. 20). به عبارتی نه تنها ادیان بشری که حتی ادیان ابراهیمی نیز ناشی از تجارب عرفانی پایه‌گذاران آنها از طریق وحی هستند. نکته دیگر آنکه اصطلاح فلسفه جاودانگی ممکن است برای توصیف این طیف از تجربه جمعی بالقوه که زیربنای سنت‌های مختلف است و به آنها شکل می‌دهد، مناسب نباشد. اصطلاح فلسفه مجموعه‌ای رسمی از اصول ثابت، یک سیستم مفهومی فراگیر را نشان می‌دهد که به دقت ساختار یافته و در همه موارد اعمال می‌شود. رویکرد پرنیالیزم نرم در درجه اول پدیدارشناختی است تا فلسفی یا مفهومی. بنابراین، بهتر است به عنوان یک «پدیدارشناسی پرنیالیزم» در نظر گرفته شود (ibid., p. 21).

تیلور در میان پنج قسم پرنیالیزم فرر، مدل خود را به مدل سوم یعنی بعدگرایی یا پرسپکتیویستی شبیه می‌داند؛ با این تفاوت که دارای پایان باز است و فاقد مفهوم یک نقطه پایان خاص برای توسعه معنوی است و همچنین در توضیح نحوه توسعه معنوی - به عنوان تعمیق و گسترش رابطه فرد با جهان پدیداری به جای تعالی آن - متفاوت است. به لحاظ هستی‌شناختی، هدف غایی آن، نیروی معنوی فراگیر بنیادی است و نه یک مطلق متعالی. توسعه معنوی، فرآیندی از بیداری و گشودگی آگاهی تعریف می‌شود و نه لزوماً مواجهه با یک حقیقت مطلق. این نگرش، در قیاس با رویکرد بعدگرایی سنتی، عامتر و فراگیرتر است (ibid., p. 35). تیلور یک روان‌شناس فرافردی است که به دنبال آمیختن تجربیات معنوی و متعالی انسان در قالب دیدگاهی روان‌شناسی با تحلیل داده‌های تجربی است؛ اما ملاصدرا یک فیلسوف و حکیم است و به این بحث از منظر فلسفی پرداخته است. بنابراین قبل از مقایسه تطبیقی نظرات ملاصدرا و تیلور لازم است که چارچوب معرفتی ملاصدرا در مورد حکمت و حکمت خالده بیان شود.

۲. حکمت خالده از منظر ملاصدرا

بنابر نظر صدرالدین، حکمت، آگاهی انکشافی (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص. ۲۵۵) یا شناخت ابداعی و غیر منتظره (هیوریستیک^۱) است. این شناخت، حاصل قیل و قال، بحث و جدال و در معنای کلی علم گزاره‌ها نیست؛ اما بقای آن در گروهی تعلیم و تعلم نتایج آن است (همان). و به همین جهت است که ملاصدرا ذوقیات خود را با بحث و برهان مستدل نموده است (همان، ج. ۸، ص. ۱۴۳). این آگاهی از سنخ شهود است؛ اما شهودی غیر از معنای شهود عقلی در فلسفه است (نک. مصطفوی، ۱۴۰۳، الف، ص. ۷۱-۷۵). حکمت مختص عرفان و فلسفه نیست و به همین جهت، ملاصدرا بقراط پزشک و ارشمیدس

1. heuristic

ریاضیدان در یونان باستان را موفق به شناخت مراتبی از حکمت می‌داند (همان، ج. ۵، ص. ۲۰۷؛ صدرالدین، بی‌تا، ص. ۷۱). به عبارتی، موضوع حکمت از عالم ماده شروع و تا معرفت شهودی اسماء و صفات الهی قابل توسعه است (نک. مصطفوی، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۶). حکمت، نور است. نور به معنای اشراق و جرقه‌ای است که باعث تکامل و جهش در بینش فرد می‌شود. بنابراین هر تجربه معنوی و عرفانی از سنخ حکمت نیست و حکمت قسم شناختی تجارب معنوی است. ملاصدرا، تجربه حکمی خود را اینگونه توصیف می‌کند: نورهایی روح را دربرگرفت ... به اسراری دست یافتم که پیش از این هرگز به آن‌ها پی نبرده بودم و رموزی برایم آشکار شد که پیش از این آشکار نشده بود (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸-۶). کشف و شهود مانند ستاره قطبی، هدایتگر جهت فعالیت فکری و برهانی صدرالدین بوده و براین اساس، حکمت متعالیه ملاصدرا را روایتی از حکمت خالده دانسته‌اند (نصر، ۱۳۸۲، ص. ۱۱۶).

یکی از محققان، کمترین دانش تجربی و آگاهی در تجارب معنوی را آگاهی از دغدغه کلی در مورد وجود، جهان یا واقعیت به مثابه یک کل معرفی می‌کند (Bledow, 2022, p. 1) این نگرانی و دغدغه مرتبط با مفهوم هوش وجودی است که به دنبال پاسخ سوالات اساسی هدف و معنای زندگی و رابطه ما با جهان و آینده است (Gardner, 1999, p. 54). اما از نظر ملاصدرا، حکمت نوعی سعادت علمی است (۱۳۶۰، ص. ۲۵۵) و نتیجه‌ای فراتر از دغدغه و احساس دارد. این سعادت علمی، غایتی عملی دارد و «مبدء افعال نیک است و غایت آن اتصاف به خصوصیات فرشتگان است» (صدرالدین، ۱۳۶۱، ج. ۷، ص. ۱۶۶). بنابراین سطوح عالی تجارب حکمی، «تجارب تحول آفرین»^۱ است که منجر به تغییر در سبک زندگی شود. به عنوان مثال مشاهده اسمای الهی، باعث تحقق و فعلیت همان اسماء در رفتار و شخصیت تجربه‌گر و گشاده رویی با دیگران می‌شود (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۱۹۰).

ملاصدرا با دیدگاهی جهان‌شمول، وحی و شهود را دو طریق موازی برای رسیدن به حقائق مشترک می‌داند و معتقد است حکما از طریق اشراق به مطالبی اشاره می‌کنند که انبیاء از طریق وحی بدان رسیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۶). این دیدگاه بدیع نشان می‌دهد که حکمت نه تنها ضددین نیست (همان، ج. ۷، ص. ۳۲۶)، بلکه مکمل آن است. ملاصدرا در یک بحث درون‌دینی، رابطه حکمت و شریعت را به جسم و روح تشبیه می‌کند؛ یعنی پرداختن به ظاهر عبادات بدون توجه به باطن آنها، مانند جسد بی‌روح است و روی آوردن به علوم حقیقی و عقلی بدون التزام به ظواهر شرعی، مانند روحی است که پوشش خود را از دست داده و بی‌پناه مانده است. چنین حکمتی نارسا و آسیب‌پذیر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۳۷۵-۳۷۷). بنابراین، پیروان ادیان به بهانه رسیدن به باطن شریعت و حکمت، نباید از آداب شریعت



عدول کنند. حتی حالات عرفانی شدید (سکر) چنانچه منجر به ترک تکالیف شرعی شود، علامتی از بقایای منیت است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص. ۸۰). در نهایت، باطن شریعت، سلوک به سوی وجود حقیقی است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص. ۱۶۱) و وصول به این حقیقت، با بندگی و عمل به شریعت ملازمه دارد؛ به گونه‌ای که غایت قصوای دین، همان حد اعلای حکمت است.

نقطه اشتراک طرفداران حکمت خالده، پیگیری اشتراکات در ظاهر یا باطن تمام ادیان است. عده‌ای به سخن جنید اتکا می‌کنند که رنگ آب، تابع ظرف است، تا نشان دهند که این طبیعت بشر است که گوناگونی آموزه‌ها را ایجاد می‌کند (Bano et al. 2023, p. 5). سنت‌گرایان، سنت را در ناب‌ترین معنای متافیزیکی خود، همان حکمت جاودانه‌ای می‌دانند که می‌توان آن را در تمام کتب مقدس یافت (ibid, p. 6)؛ و ادیان غیروحيانی مانند بودیسم و حتی ادیان چینی، ژاپنی و سرخ‌پوستی را به لحاظ باطن، متحد با ادیان وحيانی می‌دانند (نصر، ۱۳۸۲، ص. ۳۱۶). ابن عربی عبارتی دارد مبنی بر اینکه پیامبر خاتم (ص) مانند خورشیدی درخشان ظاهر شد. هر حکمی تحت الشعاع حکم او پنهان و هر شریعتی تسلیم او گردید (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۳۷). ویلیام چیتیک، از این عبارت ابن عربی، چنین نتیجه می‌گیرد که عرفا برای ادیان الهی نور قائل هستند و دین اسلام مانند نور خورشید در میان نور ستارگان است (Chittik 1994, p. 125). در این تعبیر سایر ادیان نیز نور الهی هستند. شون درباره هندوها، ابراز می‌کند که اگرچه به معنای خاص سامی "یکتاپرست" نیستند، اما قطعا "چندگانه پرست" نیستند، زیرا آگاهی از وحدت متافیزیکی در سراسر تکثر نامحدود اشکال، یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های روح هندوست (Schuon 1984, p. 86).

ملاصدرا در تفسیر آیه ۱۶ از سوره بقره - که محتوای آن ناظر بر این است که مسلمانان، یهود، نصاری و صابئان به شرط ایمان به خدای واحد و عمل نیکو، اهل نجات هستند - تفسیر قتاده از تعبیر «صابئین» به ستاره پرستان را رد و ابراز می‌دارد که نزد ما اصحاب امامی (شیعیان) درست نیست؛ چون ستاره پرستان کتاب ندارند (ج ۶: ۲۶۲). این بدان معناست که صدرا تنها صاحبان شریعت و کتاب را اهل نجات می‌داند. بنابر نظر وی، دین انبیای الهی واحد است و هسته مشترک آنها معرفت به خداوند، ملائکه، کتب، رسل و آخرت و صعود به عالم قدس است (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص. ۸). اختلاف این ادیان الهی در مسائل عملی فرعی به اقتضای زمان و شرایط است (همان، ص. ۱۰). درجات معرفت در این اصول مشترک، متفاوت است و هرچه ادیان به زمان نبی خاتم (ص) نزدیکتر می‌شود، این معرفت کاملتر، قویتر، نورانی‌تر و خالص‌تر می‌گردد (صدرالدین، ۱۳۶۱، ج ۳، ص. ۱۹۱). در این نگاه، ادیان بشری و غیرتوحیدی در الگوی وحدت ادیان نمی‌گنجد.

در میان محققان معاصر نیز بیشترین انتقادی که به رویکرد حکمت خالده در معنای سنتی آن ایراد شده، دفاع از وحدت ادیان غیرتوحیدی است (مهدوی و پارسانیا، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۷). با وجود تفاوت‌های اساسی ادیان به سادگی نمی‌توان از وحدت ادیان دم زد (باربور، ۱۳۷۴، ص. ۲۷۳). ایرادی که به مارتین لینگز وارد است اینکه چرا از نظام طبقات هندویی دفاع می‌کند (لگنهاوزن و نصیری، ۱۳۸۶، ص. ۱۵-۱۶). بودیسم تراوادا^۱ خدا باورانه نیست. پیش زمینه فلسفی پرنیالیزم نامعتبر است (Taylor, 2023, p. 678). پرنیالیزم از همان تنش درونی طرح‌های شمول‌گرا رنج می‌برد که مداراگرا و فراگیر است، چون همه سنت‌های دینی را در بر می‌گیرد و ادعا می‌کند که همه آنها حداقل حاوی هسته‌ای از حقیقت هستند؛ اما در عین حال، اصالت واقعی باورها را مشروط به پذیرش پیش‌فرض‌های حکمت خالده سنتی می‌داند... مدارای دینی بر پایه نسبی‌گرایی، که دیگر دیدگاه‌های دینی متباین را می‌پذیرد، غیرقابل قبول است، چون ایده یک حقیقت بنیادین [دیدگاه توحیدی] را قربانی می‌کند. (Hanegraaff 1998, p. 329-330)

نسبیت‌گرایی، عدم امکان ارزیابی سنتها، قرار دادن تعالیم و حیانی در کنار سنتهای بشری، تاکید بر بازگشت به عقب، تاکید بر شهود‌گرایی خنثی و بریده از شریعت از جمله مواردی است که جای بحث و گفتگو دارد (احسانی بهسودی و سالم محسنی، ۱۳۹۷، ص. ۱۴۳). مهم‌ترین اشکال، تکیه به عقل‌شهودی و عدم استنباط آن بر استدلال عقلی است (دانش، ۱۳۸۶، ص. ۵۴).

همانطور که بیان شد، ملاصدرا، ادیان بشری را در الگوی ادیان ابراهیمی نمی‌پذیرد و نظریه وحدت ادیان را به ادیان و حیانی و صاحب کتاب محدود می‌نماید. نه تنها بحث توحید، بلکه بحث رستگاری و نجات در ادیان بشری متفاوت است. مفاهیم بودایی مبتنی بر تولدهای متعدد است و سعادت در رستن از این تناسخ و رسیدن به نیرواناست و زندگی جاودان در بهشت و جهنم جایی ندارد. در نگاه صدرالدین، یوژاسف تناسخی رییس شیاطین، منکر قیامت و بعث معرفی می‌شود (صدرالدین، ۱۳۵۴، ص. ۴۰۸). ابن عربی، منشأ این لغزش در پذیرش تناسخ را را اشتباه در تأویل گفتار انبیاء در بحث تجسم خلیقات می‌داند. یعنی انبیاء از تشکل حیوانی صور برزخی گفتند و مبدعان تناسخ پنداشتند که این [تشکل حیوانی] مربوط به بازگشت دوباره به دنیا با صورت حیوانی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص. ۶۶).

در بحث خدایان نیز خدای مسیحی غیر از خدایان متعدد هندوئیسم و دیدگاه آنیمیستی و جاننداری در ادیان بومی است. نویسنده کتاب «تائوی فیزیک» اذعان دارد که ذهن هندوها هزاران خدای مختلف را خلق کرده که به طرق بی‌شماری ظاهر می‌شوند (Capra, 1975, p. 89)؛ وی این الهه‌های متفاوت را جلوه‌هایی از برهمن معرفی نموده و ماهیت یکتاپرستی برای آیین هندو قائل می‌شود (ibid, p. 88). برهمن



تهی^۱ است و لائوتسه از چندین استعاره برای نشان دادن این تهیگی استفاده می‌کند. او اغلب تائو را به یک دره تو خالی یا به ظرفی تشبیه می‌کند که برای همیشه خالی است و بنابراین پتانسیل در بر گرفتن بی‌نهایت چیز را دارد. (Ibid. p. 211-212). به نظر می‌رسد که این توصیف بیشتر با هیولای اولی در حکمت متعالیه همخوانی دارد تا با خدای واجد تمام کمالات. ملاصدرا به «اصحاب اشخاص» در تعبیر شهرستانی (۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۳۶۰) اشاره نموده و سپس درباره آنها چنین ابراز می‌دارد که این افراد بت پرستانی هستند که به نیت شفاعت و نزدیکی به روحانیات و خداوند، به بت‌ها متوسل می‌شوند، چنین افرادی کافرند (صدرالدین، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۱۲۰) و دلیل کفر آنها تصدیق غیر خدا به عنوان خداست (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص. ۱۴۴). بنابراین تاجایی می‌توان آرای ملاصدرا را همسو با حکمت خالده در معنای سنتی آن دانست که ناظر بر ادیان توحیدی و وحیانی و بری از شرک و اندیشه‌های تناسخی باشد.

از منظر ملاصدرا، حقیقت عینی، همان وجود است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۳۷) و وجود نیز امری اصیل، مشکک و ذومراتب است (همان، ج. ۱، ص. ۶۹). از سویی، حکمت «آگاهی انکشافی از مراتب حقیقت» است. هر اندازه که انسان در مراتب وجود صعود کند، آگاهی او از حقیقت نیز عمیق‌تر خواهد شد. بر این اساس، می‌توان مدعایی بنیادین را صورتبندی کرد: اگر حقیقت، و ذومراتب است، پس کشف حقیقت یا حکمت، دارای مراتب خواهد بود؛ بدین معنا که گاهی تفاوت در محتوای حکمت، ناشی از انکشاف مراتب متفاوت حقیقت است. این دیدگاه را می‌توان «حکمت تشکیکی» نامید. البته این مراتب انکشاف، دلیل تمام تمایزات شهودی نیست، گاهی ممکن است یک مرتبه از حقیقت شهود شود و تفاوت مرتبط با تحلیل و توصیف تجربه باشد مانند اینکه فلاسفه یونان باستان، پس از شهود وحدت در کثرت و انکشاف «وجود منبسط» از توصیف آب، هوا، آتش و آرخه بهره گرفتند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۲۰۸). در چنین مواردی نباید به ظاهر الفاظ حکما بسنده کرد (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۲۰۷) ملاصدرا علاوه بر فلاسفه یونان باستان، اندیشمندانی از فارس و خسروانی را در دسته حکما معرفی می‌کند (همان، ج. ۱، ص. ۱۰۸) و این رویکرد در راستای آرای شیخ اشراق است که حکمت خسروانی و حکمت یونانی را جلوه‌هایی از خمیره ازلی دانسته و یکی از مشخصات حکیم را دست یافتن بر خمیره مقدس می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۵۰۳؛ نک. بابایی، ۱۳۹۸)

۳. مقایسه آرای ملاصدرا و تیلور

برخی تجارب معنوی برای افراد فاقد هرگونه پشتوانه‌ای از سنت و مذهب رخ می‌دهد. صاحبان این تجارب، «عارفان طبیعی»^۱ هستند. (Taylor, 2023, p. 683) این افراد بدون پیشینه مشخصی از معرفت یا سلوک عملی، تجارب عرفانی ناگهانی را گزارش کرده‌اند (Jones, 2016, p. 64). برای نمونه، فریتیوف کاپرا از تجربه ناگهانی خود در ساحل اقیانوس یاد می‌کند که در آن، تمام محیط اطراف را به‌عنوان بخشی از یک «رقص کیهانی» ادراک کرده است (Capra, 1975, p. 11). ریتم و هارمونی کیهانی، در سنت صدرایی «نغمه افلاک» است که هم با ذوق کشفی و هم از طریق برهان قابل اثبات است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۱۷۷). این پدیده، این پرسش اساسی را برمی‌انگیزد: چگونه ممکن است افرادی در بزرگسالی یا حتی کودکی، بدون هیچ تلاش علمی و عملی آشکاری، به مراتبی از شناخت حقیقت دست یابند؟ پاسخ ملاصدرا به این پرسش، طرح مفهوم «حکمت غریزی» است. به باور وی، برخی افراد از «حدس کشفی» نیرومندی برخوردارند که موجب می‌شود حتی در دوره کودکی و بدون آموزش به حکمت دست یابند (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۸۷). منشأ این حکمت، «جذب الهی» است، و شدت این جذب، با میزان حدس کشفی فرد مرتبط است. در مسیر حکمت کسانی که از حدس کشفی بالایی برخوردارند، در زمره «مجدوبان» قرار می‌گیرند و در سلوک عرفانی، زمان و مکان معمول را درمی‌نوردند (سیزوری، ۱۳۶۹، ج. ۵، ص. ۱۷۳). بنابراین، دستیابی به حکمت در کودکان یا افراد فاقد سلوک ارادی، هرچند نادر اما امکان‌پذیر است و دلیل اصلی آن، قدرت بالای قوه حدس کشفی (هوش معنوی بالا) و جذب عنایت الهی است. این افراد اگر تحت نظام تعلیم و تربیت صحیح قرار گیرند، می‌توانند بسیار سریع‌تر و عمیق‌تر از افراد عادی به مراتب عالی حکمت دست یابند.

علاوه بر کودکان و افراد بدون سابقه سلوک، تیلور در یک مطالعه میدانی، گزارشی از ۳۲ نفر ارائه داد که پس از دوره‌های آشفتگی شدید حاصل از بیماری‌های جدی (عمدتاً سرطان)، استرس شدید، ناتوانی، سوگ، افسردگی و اعتیاد به الکل، به تحول روانی مثبتی رسیده بودند (Taylor, 2012, p. 34-35). ملاصدرا، این پدیده را اینگونه بیان می‌کند: نفس از عالم ملکوت است و در ذاتش دارای شنوایی، بینایی، بویایی، چشایی و لامسه است، اشتغال به قوای بدنی و تدبیر بدن، موجب حرمان از این حواس باطنی در بیداری و هوشیاری است. گاهی عواملی مانند ترس و بیماری موجب می‌شود تا مزاحمت قوای حسی کمتر شود و نفس فرصتی یابد تا به ذات خود برگردد و از این حواس باطنی بهره گیرد (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۷۷-۱۷۸).



یکی از مسائل عمده، تعارض عرفا در تجربه حقیقت غایی است. بنابر رویکرد حکمت خالده، اختلافات عرفا مرتبط با حوزه توصیف تجارب است. این رویکرد، دارای طرفداران معروفی است (Stace, 1961, p. 75; smart, 1965, p. 83; Forman, 1990, p. 3). در مقابل، رویکرد ساختارگرایی یا زمینه‌گرایی متون شرعی و عقائد پیشینی را تعیین‌کننده موضوعات غایی تجارب عرفانی می‌داند. به همین دلیل، عارف هندو، برهمن و عارف مسیحی خدا یا مسیح را تجربه می‌کند (Katz, 1978, p. 26) و هیچ تجربه خالصی بدون وساطت ساختارهای تجربه‌گر وجود ندارد (Katz, 1978, p. 26). از منظر هیک، سنتها در قالب مفاهیم، داستان‌ها، شیوه عملی و سبک‌های هنری مانند لنزهای ذهنی واسطه تجارب عرفانی هستند (Hick, 1993, p. 159). در مقابل فورمن با رویکرد زمینه‌زدایی پاسخ می‌دهد که تجارب بدعت گونه عرفا - مانند ادعای «أنا الحق» منصور حلاج و ادعای وارد شدن بر الوهیت با تجربه عشق توسط مایستر اکهارت - دلیل واضحی بر شکاف بین تجارب عرفانی و ادیان هستند (Forman, 1998, p. 28)، بعلاوه اگر عقائد دینی، پایه تجارب باشد؛ تجارب مشابه و موازی در ادیان متفاوت مانند تشابه تجربه نیروانا در بودیسم با دوقوت در یهودیت و تجربه سامادی با تجربه شونیاتا نباید معنا داشته باشد. در این موارد متون شرعی، تنها باعث تفاوت در توصیفات است، مانند اسم ستاره قطبی و ستاره شمالی که به یک ستاره اشاره می‌کنند. (ibid. , p. 17-18).

تیلور در مقابل جونز که بدلیل چالش‌های نظری جدی از سوی ساختارگرایان، مرگ جاودان‌گرایی را مطرح کرده بود (Jones, 2002; 659) مدل نرم‌تر آن را پیشنهاد داد (Taylor, 2023, p. 659). وی مانند فورمن از تجارب بدعت گونه منصور حلاج، مارگریت پورته و مایستر اکهارت و تجربیات معنوی کودکان (قبل از شرطی‌سازی فرهنگی) و ساکنان جوامع سکولاری و همسانی‌های قوی تجربیات عرفانی برون‌سنتی به عنوان دلایل نقض ساختارگرایی بهره گرفت (ibid. , p. 679-680).

بنابر دیدگاه تیلور نظریه‌های روایت^۱ سارین و برونر - که تمایل به نظم بخشیدن به تجربه‌های آشفته را عامل شکل‌دهی روایت‌ها و تحمیل روایت‌ها بر تجارب می‌داند - به دلایل متفاوت نامعتبر است. نخست آنکه در موارد بسیاری، تغییرات روانشناختی پایه‌ای (مانند آرامش درونی پایدار یا دگرگونی خلق) بلافاصله و پیش از هر آشنایی نظام‌مند با سنت‌های معنوی رخ داده‌اند و تنها سال‌ها بعد، افراد مفاهیم متناظر را در آن سنت‌ها بازشناخته‌اند و از اینرو نمی‌تواند عامل تحمیل بر تجارب باشد. دوم،

دگرگونی‌های عمیق و پایداری در سبک زندگی (نظیر تغییر شغل یا پایان روابط) رخ داده که حاکی از تحولی ریشه‌دار فراتر از یک بازسازی شناختی ساده است. سوم، تداوم این تغییرات در بلندمدت با ماهیت ناپایدار و جایگزین‌پذیر خودفریبی شناختی ناسازگار است. چهارم، نشانه‌های عینی افزایش تعامل با واقعیت (مانند کاهش خودمحوری و افزایش همدلی) در تضاد با ماهیت فرارگرایانه خودفریبی است و سرانجام، احساس سردرگمی بعد از تجربه با روایت‌سازی آرامش‌بخش خودفریبی آمیز همخوانی ندارد (Taylor, 2016, p. 28).

سوال اینجاست که بنابر نظر ملاصدرا، تأثیر عقائد در تجارب عرفانی، چگونه است؟ آیا این عقائد باعث روایت‌سازی تجارب است؟

ملاصدرا نه تنها جایگاه عقاید را در ساحت شهود و تأویل تعیین‌کننده می‌داند، بلکه تجلی حق تعالی را نیز تابعی از استعدادها و وجودی (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۱۲۲) و ظرفیت‌های وجودی انسان می‌انگارد (همان، ج. ۱، ص. ۱۱۵). وی نفس انسان را به آینه‌ای تشبیه می‌کند که اشیاء را از طریق آن می‌بیند. همانطور که آینه می‌تواند کدر یا محدب و معقر باشد و در مصورسازی اشیاء نقش تداخلی داشته باشد، ساختارهای ذهنی و حتی گناه جوارحی در کیفیت انعکاس حقایق مؤثر است (صدرالدین، ۱۳۸۱، ص. ۹۰-۹۱).

اما اگر عقائد در تجارب عرفانی مؤثر است، چگونه اشخاص با عقائد متفاوت به تجارب و مشهودات یکسان می‌رسند؟ پاسخ ملاصدرا بر محور دو مفهوم «حریت» و جذب استوار است. رسیدن به تجارب ناب^۱ که عقائد، انتظارات و تمایلات کمترین مداخله را داشته باشند، نیازمند زهد و حریت حداکثری است. فناء، نهایت حریت از التفات به ذات است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۱۱۵) و منجر به عالی‌ترین مراتب حکمت می‌شود. به عبارتی حکمت، باطن عقائد باطل نیست؛ بلکه ناشی از رهایی و حریت از این عقائد است. عقائد التقاطی مانند تناسخ و تعدد خدایان زیربنای حکمت نبوده و مانند پرده مانع انعکاس حقیقت است و شرط رسیدن به مراتب حکمت، حریت از این عقائد است. حریت و زهد مربوط به تلاش و خواستن عارف است؛ اما بخشی از تجارب معنوی در کودکان و جوامع سکولار است. این تجارب در دسته حکمت‌های غریزی و غیراقتسابی است و به اراده و عنایت الهی منوط است و ممکن است اشخاص با عقائد باطل یا حتی پوچ‌گرا را با یک تجربه معنوی در مسیر تحول معنوی قرار دهد و البته این فیض الهی، صدفه نبوده و مطابق استعداد و استحقاق است (همان، ج. ۷، ص. ۱۲۲).

یکی از مسائل مهم فلسفه عرفان، تعارض در تجربه حقیقت‌گایی است که برخی این تعارضات، را دلیلی بر تناقض و پوچی قسمی از آنها قلمداد کرده‌اند. چگونه خدایی که فراتر از جهان است، با جهان

1. pure experiences



یکسان و خدایی که یک شخص است، غیر شخصی باشد؟ (Martin, 1986, p. 86-87)

در پاسخ به این مشکل پاسخهایی داده شده است:

مهاراج از تشبیه توصیفات متفاوت سه نفر از یک شی پرنده در آسمان دلیل می آورد. تضاد گزارشها نشان فریبده بود تجربه یا نبود شی متحرکی نیست؛ بلکه ماهیت دقیق آن را زیر سوال می برد. به طور مشابه، تناقض اظهارات عرفا، باعث نفی واقعیت نهایی نیست و قابلیت اطمینان در مورد ماهیت دقیق آن را خدشه دار می کند. (Maharaj 2018, p. 232) تمثیل مهاراج، شبیه تعبیر ملاصدرا در درک حقایق عقلی توسط نفوس ضعیف است که آنرا به نگاه در آینه در فضای نیمه تاریک تشبیه می کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۴۳). در مکاشفات معنوی، ضعف قوای ادراک باطنی، به ابهام در محتوای تجربه منجر می شود. در چنین شرایطی، ساختارهای ذهنی سوژه در تحلیل ماهوی ابژه تداخل می کنند و منشأ برخی تعارضات در توصیف و گزارشات می شود.

راه حل جان هیک در پاسخ به تعارضات این است که بین «خدا به خودی خود» و مستقل از آفرینش با خدایی که می آفریند و با «خدا برای ما» تمایز در نظر بگیریم (Hick, 1993, p. 134). این همان تمایز کانت بین شی فی نفسه^۱ با شی درک شده است (ibid, p. 157-158) بر همین اساس هیک پیشنهاد می کند که از اصطلاح حقیقت استفاده شود که معادل سانسکریت «سات»، عربی «الحق»، و چینی «زن» است. یهودیت در شاخه عرفانی کابالیستی بین واقعیت الهی نامتناهی «ان سوف»^۲ و خدای ملموس در کتاب مقدس تمایز قائل شده؛ اسلام در شاخه صوفی بین واقعیت نهایی «حق» و خدای نازل کننده وحی تمایز قائل شده؛ در هندو نیز بین نیروگونا برهمن^۳ فراتر از محدوده تمامی مفاهیم و ساگونا برهمن که به عنوان ایشووارا، خداوند شخصی شناخته می شود، تمایز قائل شده و بودیسم مهیانه بین دارماکایا، که ذات نهایی و بی شکل و وصف ناپذیر همه بوداهاست و سامبوگا کایا (بدن معنوی بودا) و نیرمانا کایا (بدن مادی بودا) شکل های فردی بودا تمایز قائل است. (Hick, 1993, p. 165-166) ایراد هیک آن است که هستی شناسی غایات ادیان مختلف جهان را به مرتبه پدیداری تنزل داده. اکثریت قریب به اتفاق عارفان ادعا می کنند که خداوند را به عنوان یک واقعیت کاملاً عینی تجربه کرده اند، نه به عنوان یک نقاب پدیداری از یک نومن غیر قابل تجربه. راهبرد گلمن، امیدوارکننده تر است که عارفان مختلف، جنبه های

1. Ding an sich
2. En Soph
3. nirguna Brahman

واقعی متفاوتی از خداوند را تجربه می‌کنند، اما در عین حال خداوند یک کثرت بی‌اتنهاست که فراتر از آن چیزی است که در هر تجربه‌ای از او آشکار می‌شود (Maharaj 2018, p. 233).

مهاراج معتقد است که هرکسی به بخشی از حقیقت دست می‌یابد. مانند چند مرد نابینا که قسمت‌های مختلف یک فیل را لمس می‌کنند (Maharaj 2018, p. 236). در این تمثیل که مولوی آنرا برای شناخت افراد بینا در فضای کاملاً تاریک از یک فیل حکایت کرده (مولوی، ۱۳۷۳، ج. ۲، ص. ۳۵۲)، هرکسی با قسمتی از حقیقت آشنا می‌شوند؛ اما نکته اینجاست که گاهی توصیفات عرفا از حقیقت غایی، مانند اعضای یک فیل یا پدیده‌های یک شیء قابل جمع نیست؛ بلکه در تناقض با یکدیگر است.

تیلور در برابر این تعارضات، «نیروی معنوی فراگیر بنیادی» را در بطن تجارب و سنتها معرفی می‌کند. یک نیروی فراگیر و درون‌ماندگار که در ماده نفوذ می‌کند. نیروی بنیادین یا ذاتی و نه متعالی و فراتر (Taylor, 2016, p. 20). این نیرو جوهر اشیاء است (ibid, p. 35) و در تجربیات معنوی فراسنتی و کودکان با زبان عمومی‌تر، انرژی ضربان‌دار و در سنت‌های معنوی برهمن، دائو، دارماکایا، الوهیت، واحد، ان سوف کابالیستی و هوپی سرخپوستان توصیف می‌شود. (Taylor, 2024, p. 692).

بر اساس مدل «جاودان‌گرایی نرم»، آگاهی در کل جهان فراگیر است. تجربه معنوی نه از مواجهه با یک مطلق متعالی جدا، بلکه از فراروی از خود مجزا و درک وحدت با جهانی سرشار از نیروی روحانی همذات با خویشتن حاصل می‌شود. رشد فراشخصی، در راستای بسط بی‌پایان دامنه هویت، عمق ادراک و شدت ارتباط با پدیده‌های جهان معنا می‌یابد (Taylor, 2016, 35). پذیرش یک جهت کلی در بیداری لزوماً مستلزم یک هدف یا مقصد واحد نیست. هیچ نقطه پایان و مطلق معنوی که بشریت به سمت آن حرکت کند، وجود ندارد (ibid, p. 21).

تیین ملاصدرا از تعارض تجارب خدای شخصی و مطلق چیست؟ بر پایه حکمت متعالیه، ذات الهی، «وجود غیرمقید» و مطلق است و از دایره هرگونه تعین و تجربه مستقیم بشری بیرون است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۲، ص. ۳۲۷). آنچه در افق ادراک انسان جای می‌گیرد، صرفاً مظاهر، تجلیات و آثار وجود الهی است (همان، ج. ۷، ص. ۳۲۶). محدودیت ذاتی قوای ادراکی انسان و نامحدود بودن وجود حق و شدت و نورانیت آن، هرگونه معرفت حقیقی کامل به ذات را ناممکن می‌سازد (همان، ج. ۱، ص. ۷۰).

خداوند، هم از قید اطلاق (تعین‌زدایی مطلق) و هم از قید تعین رهاست؛ وجود او «لا بشرط شیء» است و شمول آن نه از نوع شمول منطقی کلی بر مصادیق، بلکه ناشی از گستردگی و سعه بی‌کران مرتبه وجود است (همان، ج. ۲، ص. ۳۲۱). این دقیقاً نقطه مقابل نگرشی است که چارلز تیلور صورتبندی کرده و با تمرکز بر «حقیقت ساری» در متن تجربه انسانی، وجود «حقیقت مطلق متعالی» را به چالش می‌کشد.



ملاصدرا، با تمسک به «اصل بساطت»، استدلال می‌کند که حقیقت بسیط، در عین آنکه تمام اشیاء است (به اعتبار ظهور و تجلی)، هیچ‌یک از آنها نیست (به اعتبار ذات و حقیقت بی‌تعین) (همان، ج ۷، ص. ۳۳). این دوگانه‌انگاری معرفتی، در دو ساحت «تنزیه» و «تشبیه» بازنمایی می‌شود: از منظر تنزیهی، ذات در مرتبه‌ای مطلق و در نهایت شدت نورانیت قرار دارد (همان، ص. ۲۲-۲۳). از منظر تشبیهی، هر وجود ممکن، عین ربط به آن وجود حقیقی و همچون شعاعی از نور ازلی و محاط در آن است (همان، ج ۱، ص. ۱۸۷). تعینات وجودی سالک را از دستیابی بی‌واسطه (شناخت حضوری) «وجود محض» باز می‌دارد. بنابراین، شناخت وجودی و حضوری حق، نه از طریق انباشت معرفت مفهومی، که تنها از مجرای فناء سالک از خویشتن محدود و اضمحلال «منیت» (در گفتار تیلور گسترش بی‌پایان افق هویت) ممکن می‌گردد (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص. ۲۳). از این رو، اتصال وجودی انسان و خدا، بنیاد هرگونه معرفت حضوری است و نامشهود بودن ذات، هرگز به معنای انکار عینیت و حقیقت متعالی او نیست. تفاوت بنیادین رویکرد عقلی ملاصدرا با رویکرد تجربه‌بنیاد تیلور در اینجاست که تیلور، با محوریت دادن به تجربه، هر آنچه را متعلق بی‌واسطه تجربه نباشد، نامعتبر می‌شمارد؛ حال آنکه ملاصدرا، با تکیه بر برهان عقلی، وجود فراتر از تجربه یا حقیقت مطلق را به‌طور استوار اثبات می‌کند و تجارب متنوع را نه نافی یکدیگر، که ناظر به مراتب گوناگون ظهور آن حقیقت یگانه تفسیر می‌نماید.

نکته دیگر آنکه خداوند در این شناخت، نقش فعال و کنشگر را دارد؛ یعنی خود را متناسب با وعای وجودی اشخاص ظاهر می‌سازد (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۱۵). به عنوان نمونه، در قلوب عشقی، تجلیات اسمای جمالی و در قلوب خوفی، تجلیات جلالی غالب است و در قلوب معتدل هر دو تجلی به اعتدال است (امام خمینی، ۱۳۷۱، ص. ۱۴۲-۱۴۳).

در این راستا ابن عربی و روزبهان به روایتی از نبی اکرم (ص) استناد می‌کنند که پروردگار در قیامت ابتدا در صورتی ناقص تجلی می‌کند که مردم آنرا انکار می‌کنند؛ سپس در صورتی که مردم بشناسند متجلی شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۳۱۴ و بقلی، ۱۴۲۸، ص. ۳۲۵). روزبهان بقلی، بارها از تجربه خدا در قالب یک شخص سخن می‌گوید. در اوائل سلوک این تجارب را رد می‌کند (بقلی، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۸) اما این مشاهدات تکرار و در یکی از آنها، به او خطاب می‌شود: آیا تو در من شک می‌کنی در حالی که خود را در چشمت ممثل کردم تا به من خوگیری و شیدایم گردی؟ (روزبهان، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۸). به تدریج، رویکرد روزبهان، تبیین و دفاع از نظریه تمثل انسانی خداوند در تجارب عرفانی است و به حدیث معراج نبوی «رأیت ربی فی أحسن صورته» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۳، ص. ۲۲۶، بقلی، ۱۴۲۸، ص. ۳۲۲) و دلایل عقلی استناد می‌کند تا اثبات کند

که صورت مرئی مثال ذات و نه عین ذات است. (بقلی، ۱۴۲۸، ص. ۳۲۳) در این استدلال روزبهان می‌خواهد به این نکته تاکید کند که همه صورتها، فعل الهی است (Mostafavi, 2025, p. 90-91)

مشکل اینجاست که در برخی از تجارب، این صورت متمثل دارای صفات انسانی مانند خوردن است. به عنوان مثال همزمان راماکریشنا و راهبی به نام جاتادرای، خدای رامالالا (شکل کودک راما) را در حال خوردن، بازی کردن و مشغول به شیطنت دیدند (Maharaj, 2018, p. 222). به دلیل عقلی از صفات الهی، غناست و غذا خوردن صورت متمثل نه تنها برای خدا که برای صورت متمثل فرشتگان نیز شایسته مقام تجرد نیست (ذاریات، ۲۸). مهاراج برای تأیید این تجربه، از روش بررسی متقابل بهره می‌گیرد که آنرا همزمان دو نفر تجربه کردند (ibid, p. 222-223)؛ درحالی‌که این معیار تنها برای غربالگری توهمات مفید است؛ اما برای تشخیص تمثلات شیطانی کافی نیست. به همین جهت صدرالدین، هر آگاهی فراحیسی - به تعبیر استاینباک، داده‌های عمودی^۱ (Steinbock, 2007, p. 1) - را معتبر نمی‌شمارد و چهار معیار کلی را برای سنجش این داده‌ها دارد: روش رسیدن به آگاهی، آبخشور الهام، قلمرو و محتوای آگاهی (نک. مصطفوی، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۷-۱۱۸) گرچه عقل استدلالی در بسیاری از مشهودات موضع لا‌أدری دارد؛ اما در بسیاری از آنها ضابطه دارد و «اگر عقل استدلالی ضابطه برای داده‌های عقل شهودی نباشد، تمییز شهود عقلی و شهود وهمی مشکل خواهد بود.» (Aslan, 1998, p. 88) بنابراین برخلاف اصل باورپذیری آسوینبورن (Swinburne 1991, p. 254) باورپذیری تجارب باطنی مانند تجارب حسی آسان نیست و گاهی تنها راه عرضه تجربه به حکیم مسلم است (صدرالدین، ۱۳۵۴، ص. ۴۷۳)

بنابراین ملاصدرا نه تنها برخی آموزه‌های ادیان بشری که برخی تجارب متافیزیکی را جهالت و شقاوت می‌داند. با این حال، او با پذیرش این که با نهایت زهد یا قدرت حدس کشفی می‌توان در میان همه سنت‌ها به حقایق مشترکی دست یافت، راه گفت‌وگوی بین اقوام و فرهنگ‌ها را مسدود نمی‌کند. به عنوان مثال در حکمت متعالیه وجود، مساوق با علم و حیات است و هرآنچه که از وجود بهره دارد، از حیات و آگاهی برخوردار است (صدرالدین، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۲۳۲-۲۳۳). همین مطلب را مهاراج از اوپانیشادها نقل می‌کند: ناگهان بر من آشکار شد که همه چیز مملو از آگاهی است. (K394 quoted in Maharaj 2018, p. 204)

بر این اساس، می‌توان تمایزی بنیادین میان رویکرد ملاصدرا و طرفداران مکتب «حکمت خالده» قائل شد؛ در حالی که پیروان حکمت خالده عمدتاً در پی یافتن اشتراکات ظاهری و باطنی در میان تعالیم مذهبی است، رویکرد صدراپی در جستجوی اشتراک نسبی در «یافته‌های شهودی» است و این

1. vertical givenness
2. The principle of credulity



رویکرد، مطلق‌گرا و «همه یا هیچ» نیست؛ یعنی ممکن است نظریه‌ای از یک اندیشمند بپذیرد و نظریه‌ی دیگر او را مردود بداند. نمونه این مواجهه در نکوهش نظریه «تناسخ» یوذاسف (احتمالا بودیستوه) (همان، ج ۵، ص. ۲۰۷) و پذیرش نظریه «ادوار و اکوار» او (همان، ج ۹، ص. ۸) و بکارگیری آن در تفسیر آیات (صدرالدین، ۱۳۶۰، ص. ۹۴) است. این نگاه ظریف، همان رویکردی است که، زمینه را برای شنیدن صدای حقیقت در لابلای سنت‌های مختلف بشری فراهم می‌سازد.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا کشف شهودی شامل حدس و الهام را به‌عنوان دو مسیر موازی در کنار وحی برای دستیابی به حقیقت به رسمیت می‌شناسد. از نظر او، حکمت، محصول اشراق و بارقه الهی است، اما لزوماً منجر به سعادت غایی نمی‌شود. وی زهد و حریت را به‌عنوان پیش‌شرط‌های نیل به معرفت شهودی برمی‌شمارد و معتقد است کسانی که از غریزه حکمی و قوه حدس کشفی قوی برخوردارند، حتی بدون التزام به شرایع الهی و سلوک علمی و عملی، ممکن است به بخشی از حقایق دست یابند که از آن به حکمت غریزی تعبیر می‌نماید. چنین شهودی هر چند سعادت علمی محسوب می‌شود، اما بدون ایمان به اصول الهی، ضامن نجات نخواهد بود.

مدل ملاصدرا از حقیقت، همچون دریایی عمیق تصویر می‌شود که افراد از سنت‌های گوناگون می‌توانند در سطوح متفاوت از آن گوه‌هایی مشابه را صید نمایند. به همین جهت می‌توان این رویکرد را «حکمت تشکیکی» نامید. تشکیک در حکمت به این معناست که این تجارب، مراتب گوناگون دارند؛ برخی ناقص و برخی کامل، برخی سطحی و برخی عمیق هستند. در تشکیک شهودی، برخلاف تشکیک وجودی، میان مراتب طولی، رابطه‌ی علی برقرار نیست. یعنی ممکن است فردی بدون سابقه شهود، با جذب الهی به مکاشفه‌ای عالی دست یابد. در این نگاه، امکان وصول به مراتب عالی بدون طی مراتب پیشین (از طریق جذب) نه تنها نافی حکمت تشکیکی نیست، بلکه مؤید آن است که حکمت، آزادانه و بر اساس ظرفیت وجودی، ممکن است.

تعارض تجارب عرفا، دلایل زیادی دارد. گاهی تمایز بدان جهت است که خداوند در این شناخت نقش فعال دارد و متناسب با استعداد و عقائد فرد تجلی می‌کند و تمام این تجلیات معتبر، چه بصورت مقید و چه بصورت اطلاقی، آثار اوست و ذات الهی نسبت به این صور یکسان است؛ گاهی تعارضات ناشی از ابهام در تجربه و ضعف قوای ادراک باطنی و تداخل ساختارهای ذهنی تجربه‌گر در توصیف و تحلیل سوژه‌شناساست و گاهی تمایز به دلیل مراتب طولی حقیقت است.

ملاصدرا، با اصالت بخشیدن به ادیان الهی و طرد ادیان بشری و تناسخی، توحید، نبوت و معاد را هسته مشترک و نجات بخش این ادیان می داند. وی ضمن تأکید بر تمایز ذاتی ادیان الهی از غیرالهی، در پی کشف حقایق مشترک در میان سنت های مختلف است و باب گفت و گو را همواره گشوده نگه می دارد. برخلاف ادیان الهی که از باطن شریعت، به حکمت می توان رسید؛ در ادیان بشری، با حریت از عقائد باطل می توان به حکمت رسید. به عبارتی این اشتراکات به معنای تأیید تمامی باورهای آنان نیست. این نگاه با خردجاودان گرایی نرم اشتراکاتی دارد؛ زیرا بر تشابه تجارب اشراقی در سنن مختلف تأکید می ورزد، نه بر وحدت باطنی متعالی همه ادیان.

تفاوت بارز این دیدگاه با پرنیالیسم نرم در روش شناختی آن است: ملاصدرا با تکیه بر برهان عقلی و شهود عرفانی، به محتوای مشترک تجارب عرفانی اشاره می کند، بدون آنکه همه تعالیم آنها را تصدیق کند. وی چهار معیار کلی بر مبنای روش رسیدن به آگاهی، آبخور الهام، قلمرو و محتوای آگاهی در سنجش این تجارب ارائه می دهد؛ در مقابل، رویکرد تیلور، بیشتر روان شناختی است و بر درون مایه، کیفیت و آثار تجارب عرفانی بر آگاهی و زندگی افراد متمرکز است. این نگاه تجربی، که فاقد پشتوانه فلسفی استوار است، خدا را به عنوان «جوهر حاضر در اشیاء» می شناساند و از درک «حقیقت مطلق متعالی» باز می ماند.



منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا) الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر.
- احسانی بهسودی، حبیب‌الله و محسنی، محمد سالم (۱۳۹۷) خرد جاویدان (برسی مبانی و مدعیات جریان سنت‌گرایی)، پرتو خرد، ش ۱۵، ۹-۱۵۲.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون (۴ جلدی)، ترجمه محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امامی جمعه، مهدی؛ طالبی، زهرا (۱۳۹۱) سنت و سنت‌گرایی از دیدگاه فریتیوف شوان و دکتر سید حسین نصر، الهیات تطبیقی، ۷، ۳۷-۵۶.
- باربور، ایان (۱۳۷۴) علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بابایی، علی (۱۳۹۸) تعبیر «خمیره ازلی» و مساله «احیاء یا تاسیس؟» در حکمت اشراق سهروردی، تاریخ فلسفه، ش ۳: دوره ۱۰، ۴۵-۶۸.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۹۳) کشف الاسرار، تصحیح و تحقیق مهدی فاموری، یاسوج: رزبار.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۸ق) تقسیم الخواطر. محقق و مصحح: احمد فرید المزیذی، قاهرة: دار الآفاق العربیة.
- بینای مطلق، محمود و کریمی زیارانی، علیرضا (۱۴۰۰) فلسفه علم در پرتو حکمت خالده، ترجمه علیرضا ابراهیم زاده، تهران: حکمت.
- حجت، عیسی (۱۳۹۴) سنت سنت‌گرایان و سنت‌گرایی معماران هنرهای زیبا-معماری و شهرسازی، ۲۰ (۱) ۵-۱۶.
- دانش، جواد. (۱۳۸۶) حکمت خالده و وحدت متعالی ادیان؛ نقد اندیشه سید حسین نصر، معرفت، ۱۲۰، ۴۱-۵۸.
- رهنورد زهرا (۱۳۸۰) مطالعه میان رشته‌ای: حکمت خالده و تأویلی جدید از هنر اسلامی، پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی، ۷، ۷۹-۸۸.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، هانزی کربن و نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۵) المشارع و المطارحات، ترجمه صدرالدین طاهری، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس.
- شهرستانی، محمد (۱۴۱۵ق) الملل و النحل، تحقیق امیر علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دار المعرفة.
- شوان، فریتیوف (۱۳۹۷) وحدت متعالی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نقد فرهنگ.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴) المبدء و المعاد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.



صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰) اسرارالایات، تصحیح محمد خواجهی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجهی، قم: بیدار.

صدرالدین شیرازی، محمد (بی تا) الحاشیه علی الإلهیات، قم: بیدار.

قایمی نیا، علی رضا (۱۳۸۵) علم قدسی در حکمت خالده، ذهن، ش ۲۶، ۳۷ - ۵۶.

لگنهاوزن، محمد و نصیری منصور. (۱۳۸۶) چرا سنت گرا نیستیم (نقلی بر آراء و اندیشه های سنت گرایان)، خردنامه همشهری، ش ۱۵، ۱۴-۱۷.

مصطفوی، نفیسه (۱۴۰۱) ارزیابی تطبیقی هوش حکمی با هوش معنوی و نسبت آن با تعلیم و تربیت، پژوهش های فلسفی، شماره ۴۰، صص ۱۱۱-۱۲۶.

مصطفوی، نفیسه (۱۴۰۳ الف) شهود از منظر حکمت متعالیه، اندیشه دینی، ۲۴(۴)، ۶۷-۷۹.

مصطفوی، نفیسه (۱۴۰۳ ب) حکمت متعالیه از ساختارگرایی تا پاسا ساختارگرایی، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء ۳۷ (۱۶)، ۱۰۲-۷۳.

مولوی، جلال الدین محمد ۱۳۷۳، مثنوی معنوی، تصحیح توفیق هاشم پور سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مهدوی، منصور؛ پارسانیا، حمید. ارزیابی حکمت خالده، معرفت فلسفی، ش ۳۵، ۱۰۱ تا ۱۲۴، ۱۳۹۱.

نصر، سید حسین (۱۳۹۶) معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران: فروزان فر.

نصر، سید حسین (۱۳۸۲) جاودان خرد (مجموعه مقالات دکتر سید حسین نصر)، به اهتمام حسن حسینی، تهران: سروش.

Almond, Philip (1979) On the varieties of mystical experience. *Sophia* 18, 1-9.

Aslan, Adnan (1998) *Religious pluralism in Christian and Islamic philosophy: The thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Richmond: Curzon Press.

Maharaj, Ayon. "A Cross-Cultural Defense of the Epistemic Value of Mystical Experience: Sri Ramakrishna, Self-Authentication, and the Argument from Experience", *In Infinite Paths to Infinite Reality: Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 2018:196-237. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190868239.003.0007>

Bano, Neelam, Humaira Ahmad, Javaria Hassan, and Rafia Razaq (2023) Principles of religious pluralism. *Religions* 14(2), 1-12. <https://doi.org/10.3390/rel14010020>

Bledow, Nona. The epistemic value of non-religious mystical experiences. *Religion* 13(11), 2022: 1-25. <https://doi.org/10.3390/rel13111116>

Capra, Fritjof (1975) *The Tao of physics: An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. Boulder: Shambhala Publications.

Chittick, William C. (1994) *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity*. Albany: State University of New York Press.

Grof, Stanislav. The adventure of self-discovery; Dimensions of consciousness and new perspectives in *psychotherapy and inner exploration*. Albany: SUNY Press, 1988.

Fales, Evan (1996) Mystical experience as evidence. *Philosophy of Religion* 40(1): 19-46. <https://doi.org/10.1007/BF00141751>

Ferrer, Jorge (2000) The perennial philosophy revisited. *Journal of Transpersonal Psychology* 32(1): 7-30.

Hanegraaff, Wouter J. (1998) *New age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Albany: SUNY Press.



- Hick, John (1993) *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. New Haven: Yale University Press.
- Hartelius, G. (2016). Taylor's soft perennialism: A primer of perennial flaws in transpersonal scholarship. *International Journal of Transpersonal Studies*, 35 (2). 42-47
<http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2016.35.2.42>
- Huxley, Aldous (1945) *The perennial philosophy*. New York: Harper and Row
- Jones, Richard H. (2016) *The philosophy of mysticism: Raids on the ineffable*. Albany: SUNY Press.
- Katz, Steven T. (1978) Language, epistemology, and mysticism. In *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, 22-74.
- Manzoor A. Shah & Maroof M. (2008), Krishnamurti's environmentalist critique of traditional religion: A critical appraisal from perennialist perspective, *European Journal of Science and Theology*, 4(2), 61-78.
- Martin, Michael (1986) The Principle of Credulity and Religious Experience, *Religious Studies*, 22 (1), 79-93. <https://www.jstor.org/stable/20006259>
- Mostafavi, Nafise (2025) Mystical Paradox: A Comparative Study of Baqli and Stace, *Religious Inquiries* (2025), 14(2): 81-98. <https://doi.org/10.22034/ri.2025.425117.1818>
- Nasr, Hossein. (1977) One is the spirit and multiple its earthly reflections: Thoughts on the human condition today. *Sophia Perennis* 3: 155-163.
- Nasr, Hossein (1989) *Knowledge and the sacred*. Albany: NY: SUNY Press.
- Otto, Rodolf (1932) *Mysticism East & West: A comparative analysis of the nature of mysticism*, New York: The Macmillan Company.
- Prothero, Stephen (2010) *God is not one: The eight rival religions that run the world and why their differences matter*. New York: Harper Collins.
- Quinn, William W. (1997). *The only tradition*. Albany, NY: SUNY Press.
- Schuon, Frithjof (1981) *Esoterism as principle and as way*. Pates Manor, Bedford, Middlesex: Perennial Books.
- Schuon, Frithjof (1984) *The transcendent unity of religions*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Stace, Walter T. (1961) *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan Press Ltd.
- Smart, Ninian (1965) Interpretation and Mystical Experience. in *Religious Studies* 1(1), 75-87.
- Swinburne, Richard (1991) *The existence of God: Revised edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Steinbock, Anthony J. (2007). *Phenomenology and mysticism :the verticality of religious experience*, Bloomington: Indiana University Press.
- Suhrawardi, Yahya ibn Habash (1991) *Collected Works of Sheikh Ishraq, Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin and Najafgholi Habibi (Ed.)*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Taylor, Steve (2016) From Philosophy to Phenomenology: The Argument for a "Soft" Perennialism, *International Journal of Transpersonal Studies* 35(2):17-41:
DOI:10.24972/ijts.2016.35.2.17
- Taylor, Steve (2017). The return of perennial perspectives? Why transpersonal psychology should remain open to essentialism. *International Journal of Transpersonal Studies*, 36 (2). 75-92. <http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2017.36.2.75>
- Taylor, Steve (2023) A new day for perennialism: The case for a perennial phenomenology, or 'soft' perennialism. *Sophia* 63(4): 675-697. <https://doi.org/10.1007/s11841-023-00985-w>
- Zaehner, Rabert. C. (1970) *Concordant discord*. Oxford: Clarendon Press.



References

- Almond, Philip. (1979). On the varieties of mystical experience. *Sophia*, 18, 1-9.
- Aslan, Adnan. (1998). *Religious pluralism in Christian and Islamic philosophy: The thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Richmond: Curzon Press.
- Babaei, Ali (2020) Concept of “Perennial Essence” and the Problem of “Revival or Establishment” in Suhrawardī’s Philosophy, *History of Philosophy*, 3 (10) 45 – 68 .[In Persian]
- Bano, Neelam, Ahmad, Humaira, Hassan, Javaria, & Razaq, Rafia. (2023). Principles of religious pluralism. *Religions*, 14(2), 1-12. <https://doi.org/10.3390/rel14010020>
- Baqli, Ruzbihan. (2007). *Taqsim al-khawatir*. (A. F. al-Mazidi, Ed.). Cairo: Dar Al-Afaq Al-Arabiyyah. [In Arabic]
- Baqli, Ruzbihan. (2014). *Kashf al-Asrār (The Unveiling of Secrets)*. (M. Famoori, Ed.). Yasouj: Rozbar. [In Arabic]
- Barbour, Ian G. (1995). *Issues in Science and Religion*. (B. Khorramshahi, Trans.). Tehran: The University Publication Center.
- Bledow, Nona. (2022). The epistemic value of non-religious mystical experiences. *Religion*, 13(11), 1-25. <https://doi.org/10.3390/rel13111116>
- Bina, Mahmoud , Karimi Ziarani Alireza (2020) *Philosophy of Science in the Light of the Perennial Wisdom*, New York: Simon and Schuster.
- Capra, Fritjof. (1975). *The Tao of physics: An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. Boulder: Shambhala Publications.
- Chittick, William C. (1994). *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity*. Albany: State University of New York Press.
- Danesh, Javad. (2007). Sophia Perennis and the Transcendent Unity of Religions: A Critique of the Thought of Seyyed Hossein Nasr. *Marefat*, 120, 41-58. [In Persian]
- Ehsani Behsudi, Hasibullah, & Mohseni, Mohammad Salem. (2018). *Sophia Perennis (An Examination of the Foundations and Claims of the Traditionalist School of Thought)*. Parto Kherad, 15, 129-152. [In Persian]
- Emam Jome, S. Mahdi, & Talebi, Zahra. (2011). Tradition and Traditionalism from the Viewpoint of Fritjhof Schuon and Dr. Nasr. *Comparative Theology*, 3(7), 37-56. [In Persian]
- Fales, Evan. (1996). Mystical experience as evidence. *Philosophy of Religion*, 40(1), 19 -46. <https://doi.org/10.1007/BF00141751>
- Ferrer, Jorge. (2000). The perennial philosophy revisited. *Journal of Transpersonal Psychology*, 32(1), 7-30.
- Ferrer, Jorge (2002). *Revisioning transpersonal theory: A participatory vision of human spirituality*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Ferrer, J. N. (2011). Participation, metaphysics, andenlightenment: Reflections on Ken Wilber’s recentwork. *Transpersonal Psychology Review*, 14(2), 3–24.
- Ghaemini, Alireza. (2006). *Sacred Science in Perennial Philosophy*. Zehn, 26, 37–56.
- Grof, Stanislav. (1988). *The adventure of self-discovery; Dimensions of consciousness and new perspectives in psychotherapy and inner exploration*. Albany: SUNY Press.
- Hanegraaff, Wouter J. (1998). *New age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Albany: SUNY Press.
- Hick, John. (1993). *Disputed questions in theology and the philosophy of religion*. New Haven: Yale University Press.
- Hojjat, Eesa. (2015). Traditionalists’ Tradition and Architects’ Traditionalism. *Journal of*



- Fine Arts: Architecture and Urban Planning, 20(1), 5-16.
<https://doi.org/10.22059/jfaup.2015.56367> [In Persian]
- Hartelius, G. (2016). Taylor's soft perennialism: A primer of perennial flaws in transpersonal scholarship. *International Journal of Transpersonal Studies*, 35 (2). 42-47
<http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2016.35.2.42>
- Huxley, Aldous (1945) *The perennial philosophy*. New York: Harper and Row
- Ibn Arabi. (n.d.). *Al-Futuhat Al-Makkiyah* (4 volumes). Beirut: DarSader. [In Arabic]
- Imam Khomeini. (1993). *Sharhe Hadith Jonod eAql o Jahl*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Jones, R. H. (2022). Perennial Philosophy and the History of Mysticism. *Sophia*, 61, 659–678. <https://doi.org/10.1007/s11841-021-00847-3>
- Johnson, Jeff. (2001). Explanation, evidence, and mystical experience. *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 5(1), 63-93.
- Jones, Richard H. (2016). *The philosophy of mysticism: Raids on the ineffable*. Albany: SUNY Press.
- Katz, Steven T. (1978). Language, epistemology, and mysticism. In *Mysticism and Philosophical Analysis* (pp. 22-74). New York: Oxford University Press.
- Legenhausen, Mohammad, & Nasiri, Mansour. (2007). Why I am not a traditionalist. *Kherad Name Hamshahri*, 15, 14-17.
- Mahdavi, Mansour, & Parsania, Hamid. (2012). Evaluation of Khaleda's Wisdom. *Philosophical Knowledge*, 35, 101-124. [In Persian]
- Maharaj, Ayon. (2018). A Cross-Cultural Defense of the Epistemic Value of Mystical Experience: Sri Ramakrishna, Self-Authentication, and the Argument from Experience. In *Infinite Paths to Infinite Reality: Sri Ramakrishna and Cross-Cultural Philosophy of Religion*. 196–237. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780190868239.003.0007>
- Martin, Michael (1986) *The Principle of Credulity and Religious Experience*, *Religious Studies*, 22 (1), 79-93. <https://www.jstor.org/stable/20006259>
- Mostafavi, Nafise. (2022). Comparative Evaluation of Wisdom Intelligence with Spiritual Intelligence and Its Relationship with Education. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 111-126. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.51084.3293> [In Persian]
- Mostafavi, Nafise. (2024b). Transcendent wisdom from structuralism to post-structuralism. *Journal of Mystical Literature Alzahra University*, 16(37). <http://jml.alzahra.ac.ir> [In Persian]
- Mostafavi, Nafise. (2024a) Intuition in the Transcendental Philosophy, *Journal of Religious Thought*, 24(4), 67-79. <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.51206.3112>
- Mostafavi, Nafise (2025) *Mystical Paradox: A Comparative Study of Baqli and Stace*, *Religious Inquiries* (2025), 14(2): 81-98. <https://doi.org/10.22034/ri.2025.425117.1818>
- Molavi, Jalal al-Din Mohammad (1994) *Masnavi-ye Manavi*, edited by Tofiq Hashempour Sobhani, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Manzoor A. Shah & Maroof M. (2008), Krishnamurti's environmentalist critique of traditional religion: A critical appraisal from perennialist perspective, *European Journal of Science and Theology*, 4(2), 61-78.
- Nasr, Seyyed Hussein. (2003). *Javedan Kherad* (Collected Works of Dr. Seyyed Hossein Nasr). (H. Hosseini, Ed.). Tehran: Soroush. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hussein. (2005). *Religion and the Order of Nature*. (M. H. Ghafouri, Trans.). Tehran: Hikmat. [In Persian]



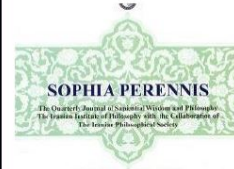
- Nasr, Hossein (1989) Knowledge and the sacred. Albany: NY: SUNYPress
- Otto, Rodolf. (1932). *Mysticism East & West: A comparative analysis of the nature of mysticism*. New York: The Macmillan Company.
- Plato. (2001). *Plato's works (4 volumes)*. (M. H. Lotfi & R. Kaviani, Trans.). Tehran: Kharazmi Publishing. [In Persian]
- Prothero, Stephen. (2010). *God is not one: The eight rival religions that run the world and why their differences matter*. New York: Harper Collins.
- Quinn, William W. (1997). *The only tradition*. Albany, NY: SUNYPress.
- Rahnavard, Zahra. (2002). *Interdisciplinary Study: Perennial Philosophy and New Interpretation of Islamic Art*. University Texts, Research and Writing, 7, 79-88. [In Persian]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1975). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*. (J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1981). *Asrar al-Ayyat*. (M. Khajavi, Ed.). Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1987). *Tafsir al-Quran al-karim*. (M. Khajavi, Ed.). Qom: Bidar.
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (1989). *Al-Hikma al-muta'aliya fi l-asfar al-'aqliyya*. Qom: Mustafavi. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (2003). *Al-shawahid al-rububiyah fil Manahij al-Sulukiyah*. (M. M. Damad, Ed.). Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [In Arabic]
- Sadr ad-Dīn Shirazi, Mohammad I. (n.d) *al-Hashiya Ala al-Elahiyat*, Qom: Bidar. [In Arabic]
- Schuon, Frithjof. (1981). *Esoterism as principle and as way*. Pates Manor, Bedford, Middlesex: Perennial Books.
- Schuon, Frithjof. (1984). *The transcendent unity of religions*. Wheaton, IL: Quest Books.
- Shahrestani, Mohammad. (1995). *Melal-Va-Nehal*. (A. A. Muhanna & A. H. Fa'ur, Research). Beirut: Dar Al Maarifah. [In Arabic]
- Stace, Walter T. (1961). *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan Press Ltd.
- Steinbock, Anthony J. (2007). *Phenomenology and mysticism: The verticality of religious experience*. Bloomington: Indiana University Press.
- Smart, Ninian (1965) *Interpretation and Mystical Experience*. in *Religious Studies* 1(1), 75-87.
- Suhrawardi, Yahya ibn Habash (1991) *Collected Works of Sheikh Ishraq, Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin and Najafgholi Habibi* (Ed.), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Swinburne, Richard. (1991). *The existence of God: Revised edition*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, S. (2012). *Transformation through suffering: A study of individuals who have experienced positive psychological transformation following periods of intense turmoil and trauma*. *Journal of Humanistic Psychology*, 52, 30–52. DOI: 10.1177/0022167811404944
- Taylor, Steve (2016) *From Philosophy to Phenomenology: The Argument for a "Soft" Perennialism*, *International Journal of Transpersonal Studies* 35(2):17-41. DOI:10.24972/ijts.2016.35.2.17
- Taylor, Steve (2017). *The return of perennial perspectives? Why transpersonal psychology should remain open to essentialism*. *International Journal of Transpersonal Studies*, 36 (2). 75-92. <http://dx.doi.org/10.24972/ijts.2017.36.2.75>
- Taylor, Steve. (2023). *A new day for perennialism: The case for a perennial phenomenology, or 'soft' perennialism*, *Sophia*, 63(4), 675-697: <https://doi.org/10.1007/s11841-023-00985-w>
- Zaehner, Rabert C. (1970). *Concordant discord*. Oxford: Clarendon Press.



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

The Evolution of the Ontology of Perceptual states in the Islamic Philosophy Tradition

Faezeh Banikhazae ¹ | Mahdi Saatchi ²

Research Article



1. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Iranian Institute of Philosophy, Iran. (banikhazae94@yahoo.com)
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Motahari University, Iran (m.saatchi@motahari.ac.ir)

ABSTRACT

Epistemological discussions in the tradition of Islamic philosophy have not been discussed separately to metaphysical discussions before the contemporary period. This point emphasizes the necessity of research and extraction of Islamic philosophers' opinions in epistemology and its relation to their ontological views. On this basis, the present study deals with the understanding of the evolution of the ontology of perceptual states in the philosophy of three major founder philosophers in Islamic philosophy tradition: Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra. For this purpose, regarding the phenomenal analysis of perception in the framework of the metaphysical system of each philosopher, we have inferred his image of the perceiver and the basis of his epistemological system. Since in Islamic philosophy, epistemology is based on ontology, the evolution of the ontology of perceptual states takes place where the philosopher finds a fundamental disagreement in the foundations of perception and the characteristics of perception phenomenon with the views of the previous philosopher. Ibn Sina believes that there is a need for the congruity between perceiver and its object of perception. Suhrawardi by passing of essentialism and necessity of congruity between perceiver and its object of perception, puts forward the term of illuminated relation. Through his own innovative principles, Mulla Sadra has studied the concept of essentialism and congruity in the new way. In Ibn Sina's view, the Soul is as a mirror for the representation of perceptual states. For Suhrawardi, the soul is as an eye and observes the world directly. According to Mulla Sadra, the soul is as a creator and dedicated to the reconstruction of the outside world in the internal world.

Keywords: Perceptual States, Ontology of Perception, Ibn Sina, Suhrawardi, Mulla Sadra.

Received: 2025/12/13 - Received in revised form: 2026/02/02 - Accepted: 2026/02/17 - Published online: 2026/09/25

□ Banikhazae, Faezeh. Saatchi, Mahdi (2026). The Evolution of the Ontology of Perceptual states in the Islamic Philosophy Tradition, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 197-212.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.565942.1866>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Introduction

The most common viewpoint - can be called standard reading of Islamic philosophy - is that perceptual phenomena are derived from matters outside of our essence and the result of our interaction from outside as well as the potentiality within our essence represents external things and reveals to us. This view is known with the metaphor of mirror, our soul or mind is as a mirror and the perceptual phenomena are images in it. In conventional education, the definition of theoretical knowledge as the form of object in mind is based on this theory. Now the question is, "is the metaphor of mirror mind and this explanation of the knowledge the only viewpoint of all Islamic philosophers and has it remained unchanged in the history of philosophical thoughts in the Islamic world?" According on current analysis in this paper, the answer is no.

We will explain that after Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra, in some way, in accordance with their own philosophical foundations, some changes have caused in the explanation and limitation of the existential aspects of human perceptual states, and after the twofold theory of perceptions the theories of unity have been focused. Also based on these fundamental changes, it is impossible to attribute the metaphor of mirror mind into philosophers such as Suhrawardi and Mulla Sadra, and consequently to the whole Islamic philosophers.

In Ibn Sina's intellectual system, the human soul, as the main perceiver of perceptions, acts as a mirror which reflects the essences of external things according to its immaterial type and in the next stage, by abstraction of the primitive forms, the soul is represented and reflected such as concepts and universals which are extracted from the original ground. The similarity of this metaphor with the passive role of the soul is shown to be well represented in the representation of perceptions. It is clear that in the metaphor of mirror, there are two objects of perception. The first is the thing outside of the soul and the second is the essence of that thing in the mirror of the soul. So, the latter is in presence for the self directly and the former is perceived via the other one.

Suhrawardi, like previous peripatetic philosophers, holds the soul as perceiver of perceptual states. In his thought the beginning of the illumination system is the soul and its cognitive identity which he called it the light. The light is the source of lucidity and revealed the origin of the creation and the elucidation of other bodies and observation of other cognitive existences (the lights). This thesis, together with Suhrawardi's epistemological model, based on connection and direct relation with the worlds and the objects of perceptions, can lead to the conclusion that in his theory of knowledge, the soul is acting like an eye without any intermediary observing the objects in all universes. In fact, the lucidity and transparency in perception are important for Suhrawardi, therefore when perception is reduced to perceptual form and mental existence, its lucidity is lost. In this metaphor, the purpose of the eye is to have visual identity and direct and clear vision of sensory. So, there are not two kinds of objects for perception. There is only one- the external things. Based on this model, the distinction between mind and world is eliminated.

The main difference between Mulla Sadra and the previous philosophers, which emerges his innovative theory, is that the soul as a perceiver is not only a passive agent from the world but also an active one. Unlike other philosophical schools that do not believe in perceiver soul as a creator, Mulla Sadraian soul can create and have a causal relationship with his object of perception. This is the model of perceptual reality in his intellectual system. Based on this view, the perceiver soul



acts as a creator and creates internal world in accordance with external world. According to this theory we have also two objects of perception, an inner one which is created by the soul and the other in the external world.

Conclusion

In all three schools of Islamic philosophy, the epistemology is formed on the basis of ontology. In this tradition ontology is the base and the existence of perceptions is explained on the principles of ontology. In Ibn Sina's view, perception is based on "representation" and the mind is twofold, the realm of rational reasoning that represents the universals and essences and the material and sensory realm that represents the individuals and the attributes of the external objects. In Suhrawardi, perception is based on "vision"- there is no distinction between the perceiver and the objects of perception. The soul as an eye observes everything directly. For Mulla Sadra: the perception is based on "existential unity"; the soul is a hierarchy existence; it , as an active agent, creates its object of perception in the imagination level and connects with the above intellects in the intellectual level. In both of these levels it has an existential unity with the object of perception. So, there is three metaphors of perception in the Islamic philosophy tradition which each of them is based on a specific ground: the soul is as a mirror on the ground of representation in the philosophy of Ibn Sina, the soul is as an eye on the basis of vision in the philosophy of Suhrawardi and finally the soul is as a creator on the basis of existential unity in the philosophy of Mulla Sadra .

References

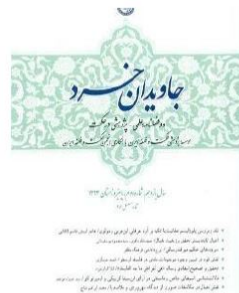
- Ibn Sīnā. (1984). *Al-Shifā'* (10 vols.). Maktabat Ayatollah al-'Uzma al-Mar'ashi al-Najafi. (Original work published 1027).
- Ibn Sīnā. (1998). *Al-Najāh* (S. Y. Yathrabi, Trans.). Fekr-e Rooz.
- Hosseini Shahroudi, S. M., & Salhashur Sefid-Sangi, Z. (2014). Suhrawardī and Mullā Sadrā on Presential Knowledge. *SADRĀ'I Wisdom*, *2*(2), 23–34.
- Qadiri, S. J., & Qadiri, S. R. (2021). An Inquiry into the Roots of Mulla Sadra's Principles in Body-and-Mind Union in Suhrawardī's Theory of Mind. *Islamic Wisdom*, *8*(3), 11–26.
- Razi, F. D. (2008). *Al-Mabāḥith al-mashriqīyah fī 'ilm al-ilāhiyāt wa-l-ṭabī'iyyāt* (2 vols.). Bidar. (Original work published 1210).
- Razavi, A. (2000). Ibn Sīnā and Suhrawardī's views on the quality of knowledge acquisition. *Islamic Studies*, (47-48), 297–310.
- Shīrāzī, S. M. (Mullā Ṣadrā). (2004). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyah al-arba'ah* (9 vols.). Sadra Islamic Philosophy Foundation. (Original work published 1628) .
- Suhrawardī, S. D. (2017). *Majmu'ah-ye mosannafāt-e Suhrawardī* (H. Corbin, Ed.). Iranian Institute of Philosophy. (Original work published 1191) .
- Zar'i, Z., & Shirzad, A. (2019). Analysis and study of the components of Suhrawardi's theory of knowledge with regard to Sadra's critiques. *SADRĀ'I Wisdom* *8*(1), 71–87.



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شابای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی در فلسفه اسلامی

مهدی ساعتچی^۱ | فائزه بنی خزائی^۲

۱. استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (Saatchi.edu@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران (Banikhazae94@yahoo.com)

علمی - پژوهشی



چکیده

مباحث معرفت‌شناسی در سنت فلسفه اسلامی پیش از دوره معاصر مجزا از مباحث مابعدالطبیعی مطرح نشده است و همین امر ضرورت پژوهش و استخراج آراء فیلسوفان اسلامی در مباحث معرفت‌شناسی و نسبت آن با آراء هستی‌شناختی ایشان را گوشزد می‌کند. بر این اساس پژوهش پیش‌رو با دغدغه‌ی فهم سیر تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی در سنت فلسفه اسلامی، به بررسی ابعاد مختلف مسئله هستی‌مندی ادراکات و سیر تحول آن، در آراء سه فیلسوف مکتب‌ساز، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا می‌پردازد. بدین منظور با فرارگیری تحلیل‌پدیداری ادراک در چارچوب نظام متافیزیکی فیلسوف تصویر او از مدرک و مبنای نظام معرفتی‌اش استنباط می‌شود. از آنجا که در فلسفه اسلامی، معرفت‌شناسی مبتنی بر هستی‌شناسی است، تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی، آنجا که فیلسوف، اختلافی مبنایی در مبنای هستی‌مندی و شاخصه‌های پدیدار ادراک با آراء فیلسوف پیش از خود پیدا می‌کند و تحول در اصول و شاخصه‌ها منجر به تحول در تبیین فرایند ادراک و مدرک می‌شود. ابن‌سینا ذات‌گرا و قائل به ضرورت وحدت سنخی میان مدرک و مدرک است. سهروردی با عبور از ذات‌گرایی و ضرورت وحدت سنخی میان مدرک و مدرک، اضافه اشراقیه را مطرح می‌کند. ملاصدرا با مبنای نوین خود به خوانش تازه‌ای از ذات‌گرایی و وحدت سنخی می‌پردازد. نفس همواره مدرک است، اما تبیین‌های گوناگون می‌یابد؛ در نگاه سینوی، نفس به مثابه آینه‌ای برای تمثیل حالات ادراکی است؛ از منظر سهروردی، نفس همچون بصر است و هویتی چشم‌گونه دارد که به مشاهده عوالم می‌پردازد. منطبق با آراء صدرالمتهالین، نفس بازآفریننده‌ای است که به بازسازی جهان بیرون در جهان درون می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: حالات ادراکی، هستی‌شناسی ادراکات، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۲ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ ساعتچی، مهدی؛ بنی خزائی، فائزه (۱۴۰۴) تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی در فلسفه اسلامی، *جاویدان خرد*، ۴۷ (۱)، ۱۹۷-۲۱۲.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.565942.1866>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





مقدمه

اصل تحقق حالات ادراکی برای نوع انسان در فلسفه اسلامی امری مسلم و غیر قابل مناقشه است. تمام حکمای اسلامی در باب علم مباحثی را طرح می‌کنند، برای آن تعریف ارائه می‌دهند، تقسیمات و عوارضی برای علم و مشتقات آن قائلند که در اکثر این موارد شاهد اتفاق نظر و وحدت رای میان آنان هستیم، اما در تبیین کیفیت هستی‌مندی این حالات و پدیدارهای ادراکی، اختلاف نظر وجود دارد. رایج‌ترین دیدگاه - که می‌توان آن را خوانش رسمی منسوب به فلسفه اسلامی نامید - آن است که پدیدارهای ادراکی برگرفته از اموری بیرون از ذات ما و حاصل نحوه‌ای انفعال ما از خارج است و قوه‌ای درون ذات ما امور بیرونی را بازنمایی کرده و برای ما متمثل می‌سازد. این دیدگاه به نظریه‌ی آینه‌ای ذهن مشهور شده است و تعریف علم به «صورت حاصل از شیء در ذهن» در آموزش‌های متداول همچون منطق قدیم مبتنی بر همین نظریه است. اما آیا استعاره‌ی آینه‌ای ذهن و این تبیین از نحوه‌ی هستی علم، دیدگاه همه‌ی فیلسوفان مسلمان است و با وجود سیر تطور اندیشه‌های فلسفی در جهان اسلام ثابت مانده و دستخوش تحول نشده است؟

مدعای ما این است که پس از ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا هر کدام به نحوی متناسب با مبانی فلسفی خود در تبیین و تحدید گستره‌ی وجودی حالات ادراکی انسان تحولاتی ایجاد کرده و رفته رفته از تبیین دو ساحتی و کثرت‌گرایانه‌ی موطن ادراکات به دیدگاه‌های وحدت‌گرایانه معطوف شده‌اند. همچنین بر اساس این تحولات مبنایی، دیگر نمی‌توان استعاره‌ی آینه‌ای ذهن را به فیلسوفانی چون سهروردی و ملاصدرا - و در نتیجه به کل فیلسوفان اسلامی - نسبت داد.

در پژوهش پیش رو برآنیم تا قلمرو هستی‌شناختی حالات ادراکی را نزد هر یک از فیلسوفان مکتب‌ساز در سنت اسلامی مشخص کنیم؛ رویکرد تقلیل‌گرایانه یا تحویل‌گرایانه‌ی این فیلسوفان، فراروی از مادی‌گرایی در ساحت وجودی حالات ادراکی و گرایش به مجرد دانستن آن، تحول مرحله‌ای جایگاه وجودی حالات ادراکی و نحوه پدیداری آن در مدرک نیز از مواردی است که در این پژوهش به آن پرداخته خواهد شد. برای توضیح بیشتر باید گفت، نزد ابن‌سینا محور ادراک بر «تمثل» است و ذهن دو ساحتی است، ساحت تجردی عقلانی که بازنماینده‌ی کلیات، طبیعت و ذوات اشیاء است و ساحت مادی حسی و خیالی که بازنماینده‌ی جزئیات و عوارض اشیاء اکنون و گذشته است. در سهروردی محور ادراک بر «ابصار» است. دوگانه‌ی معلوم بالذات و بالعروض کنار گذاشته می‌شود و با رویکردی تقلیل‌گرایانه ساحت مادی ذهن به زمینه‌سازی برای اتصال به عوالم بیرونی همچون عالم مثال منفصل

در ادراک خیالی فروکاسته می‌شود و ساحت تجردی آن نیز مستقیماً و بدون واسطه تمثالات و مفاهیم، موجودات عوالم ظلمت (محسوسات) و نور (معقولات) را شهود می‌کند و از نظر ملاصدرا محور ادراک بر «اتحاد وجودی» است، ذهن امری ذومراتب است و ساحت مادی ذهن با حرکت جوهری به ساحت تجرد می‌رسد و ساحت تجردی مثال متصل موطن ادراکات حسی و خیالی است. و ادراک عقلی غیر مشوب به خیال از دسترس اکثر آدمیان خارج می‌شود، بر این اساس ذهن قابل گسترش است و همه مراتب آن در دسترس همگان نیست. چنانکه در ابن سینا نیز می‌توان چنین دیدگاهی را در خصوص قوه قدسی پیگیری کرد.

پیشینه پژوهش

یافت قلمرو وجودی حالات ادراکی در هر یک از نظام‌های فلسفه اسلامی و تطور آن نیازمند تبیین تاثیر مبانی فلسفی مرتبط با این مسئله و طرح تحول این مبانی در اندیشه فیلسوف بعدی است که تا کنون از این منظر به آن نگریسته نشده و به طور جدی و مشخص ایضاح نشده است؛ اما پژوهش‌هایی در جهت تطبیق و بررسی آراء فیلسوفان اسلامی در باب معرفت‌شناسی شده است. بحث علم و مباحث پیرامون آن در جای جای آثار سهروردی به طور پراکنده مطرح شده که تبیین نظر نهایی وی را دشوار ساخته است که می‌توان این اقوال و آرای پراکنده را در دو جزء سنت زدایی و نظریه اشراقی بازسازی کرد. در جزء سنت زدایی به نقد مشائین بر علم به واسطه تعریف، ادراک حسی، مفاهیم اولی یا مقدم بر تجربه و در جزء دیگر به بررسی نظریه اشراقی او پرداخت. (زارعی و شیرزاد، ۱۳۹۸، ص. ۷۱-۸۷) تلاش‌هایی نیز در راستای تطبیق اندیشه‌ی فلاسفه گوناگون در این زمینه شده است که به رغم اختلافات ظاهری و تعلق به دو مکتب فکری متفاوت، ابن سینا و سهروردی در بن و بنیاد نظریه‌ای واحد در خصوص علم پیشنهاد می‌کنند و سوگیری مشایی ابن سینا و چشم‌انداز اشراقی سهروردی هر دو به یک نظام معرفت‌شناسی تعلق دارند و این در حالی است که زبان فلسفی آنان در نظام معرفتی‌شان با یکدیگر مغایر است. (رضوی، ۱۳۷۹، ص. ۲۹۷-۳۱۰) به طور کلی، در فلسفه اسلامی طرح مسئله علم حضوری به صراحت در آثار سهروردی یافت می‌شود و پس از او صدرالمتالهین آن را بسط داده است. سهروردی علم را به ظهور و نور تعریف کرده و ملاصدرا از این تعریف سود جسته است. هر چند ملاصدرا در مسئله ابصار با سهروردی مخالفت می‌کند، اما در مواردی همچون حصول مدرکات خیالی از او متأثر است. (حسینی شاهرودی و سلحشور، ۱۳۹۳، ص. ۲۳-۳۴) سهروردی در تبیین رابطه نفس و بدن، از فلسفه مشاء فاصله گرفته و گام‌های اولیه را در این راه فلسفی به خوبی برداشته، اما توفیق اتمام آن را پیدا نکرده است. هر چند سهروردی به عینیت و وحدت نفس و بدن صدرایی دست نیافت، اما زمینه‌هایی را براساس نظام نوری و



ارتباط حقیقی مراتب نور و حقیقت نوری نفس در اختیار صدرا گذاشت تا صدرا براساس آن، به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» دست یابد. (قادری و قادری، ۱۴۰۰، ص. ۱۱-۲۶)

روش پژوهش

روش و رویکردی که ما برای فهم تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی در پژوهش حاضر پیش گرفته ایم آن است که ابتدا ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی که هریک از فیلسوفان از «ادراک» به مثابه یک پدیدار برشمرده‌اند را احصاء کرده‌ایم، سپس تحولات مبنایی هریک از فیلسوفان در هستی‌شناسی را بررسی کرده‌ایم، و در نهایت تحلیل نهایی فیلسوف از نحوه هستی ادراک را تصویر کرده‌ایم. در واقع نشان خواهیم داد که این تحول مرحله‌ای در مبانی هستی‌شناسی فیلسوفان، باعث تغییر نگاه به مدرک حالات ادراکی شده و تطور هستی‌شناسی ادراکات را رقم می‌زند. در ادامه استعاره‌های به دست آمده از نمای کلی تبیین هر فیلسوف از هستی‌مندی حالات ادراکی، منطبق بر مدل پدیداری ادراکات و تعریف ایشان از نفس مدرک بیان می‌شود و برای روشن شدن تطور مدنظر از هستی‌مندی حالات ادراکی، به تبعات آن نظریه پرداخته می‌شود؛ در نهایت نیز انتقادات و اشاراتی به خلل‌هایی که به نظر می‌رسد در این نظریات وجود دارد، اشاره خواهد شد.

۱. ابن سینا و مدرک به مثابه‌ی آینه

ابن سینا منطبق بر اصول وجودشناسی خود و با توجه به ویژگی‌هایی که در ادراکات، مشاهده کرده‌است، به سامان‌دهی و نظام‌پردازی چگونگی پدیدار شدن حالات ادراکی در انسان می‌پردازد؛ او نفس را در ادراک، منفعل و متأثر از خارج می‌داند و مدل معرفتی ارتسام‌صور برای ادراکات حسی و تقشیر از این ادراکات را مستلزم یافت و حصول سایر ادراکات خیالی، وهمی و عقلی بیان می‌کند.

به نظر می‌رسد اولین اصل وجودشناسی موثر در نحوه تبیین پدیداری حالات ادراکی برای ابن سینا، نگاه جوهر-عرضی به موجود ممکن و در نتیجه به کل عالم است؛ بر همین اساس است که ابن سینا در تبیین هستی‌شناسی ادراک، علم را عرضی برای نفس جوهری می‌داند و آن را به کیفیت نفسانی تعریف می‌کند و به طور کلی، این مسئله که تحول و تغییر برای شیخ‌الرئیس، صرفاً به نحو عرضی ممکن است و تحول در ذات راه ندارد، تحول مدرک از جهل به معرفت نیز همواره به شکل تحولات عرضی تبیین می‌شود. این اصل به همراه موثر دانستن علیت در ایجاد ادراکات حسی به این نحو که امر خارجی علت موجد تصویر ذهنی و ادراک از شیء مد نظر است و اگر چنین نباشد، مطابقت عین و ذهن از بین می‌رود؛ او را به سمت ذات‌گرایی سوق می‌دهد و باید گفت همین توجه به ذات‌گرایی است که مانع او

از پذیرش اتحاد مدرک و مدرک می‌شود.

ذات‌گرایی در آراء ابن‌سینا، هم جنبه هستی‌شناختی دارد که مطابق آن، وجود ذات برای اشیا ضروری است و از آنجا که معرفت‌شناسی ابن‌سینا منطبق بر هستی‌شناسی اوست، این امر سبب می‌شود تا ذات‌گرایی در معرفت‌شناسی او نیز اثر بگذارد. نمود ذات‌گرایی در معرفت‌شناسی چنین است که تمایز اشیا از یکدیگر و تمایز صفات ذاتی شیء از صفات عرضی آن را مشخص می‌کند. بر همین اساس، ابن‌سینا به تاسی از ارسطو، هدف از تعریف را شناخت ذات شیء می‌داند و تعریف حقیقی را حد می‌نامد که در آن تمام ذاتیات شیء متشکل از جنس و فصل بیان می‌شود و اگر نتوان تمام ذاتیات شیء را بیان کرد باید از تعریفی متشکل از ذاتیات و عرضیات استفاده کرد که آن را رسم می‌نامد. او همه کلیات را به دو دسته ذاتی و عرضی تقسیم می‌کند و معتقد است امری ذاتی است که می‌تواند قوام‌بخش شیء باشد و شیء در ذاتش به آن متصف گردد؛ مانند حرارت برای آتش، اما عرضی نقشی در قوام ماهیت شیء ندارد و شیء بعد از قوام ذاتش بدان متصف می‌گردد؛ مانند سیاهی و سفیدی برای انسان، هر چند ممکن است برخی امور عرضی، ثبوت و دوام داشته و هیچ‌گاه از معروض خود جدا نشوند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۷، ص. ۹) از نظر او، جواهر و اعراض به یک‌گونه از تعریف برخوردار نمی‌شوند و جواهر به طور اولی و حقیقی تعریف دارند؛ اما اعراض همانطور که وجودشان به جواهر وابسته است، در تعریف نیز به جواهر وابسته‌اند. (همو، ۱۴۰۴، ج ۳، ص. ۲۴۳-۲۴۴) تعهد ابن‌سینا به ذات‌گرایی در معرفت‌شناسی، امکان ارائه شناخت از بسیاری امور را سلب می‌کند؛ واقعیت این است که دست‌یابی به فصول همه اشیا، امری غیرممکن است؛ انتقادی که بعدها سهروردی به مدل معرفتی ابن‌سینا وارد می‌سازد.

از دیگر آثار و تبعات کلی‌ای که بر سراسر نظام معرفتی ابن‌سینا حاکم است، برقراری وحدت‌سنخی میان مدرک و ادراکات می‌باشد. او با التفات به مسئله وجود ذهنی مدرک که مطابق وجود خارجی آن است، به این نکته اذعان دارد که تفاوت وجود خارجی و ذهنی امری در همین سنخیت وجود ذهنی با نفس خلاصه می‌شود؛ در توضیح این مهم باید گفت وجود خارجی شیء همراه با آثار و عوارض خارجی است اما وجود ذهنی فاقد این اثرات است و این مسئله را می‌توان علت وحدت‌سنخی وجود ذهنی شیء با مدرک یا همان نفس دانست. با باور به همین وحدت‌سنخی است که نفس مجرد می‌تواند ادراکات مجرد را از عقل فعال مجرد دریافت نماید. یکی از دلایل مجرد نفس، اثبات مجرد مدرکات آن است که مطابق آن، انسان، توانایی ادراک امور کلی؛ مانند مفهوم انسان، حیوان و... را دارد؛ مفاهیم کلی، مفاهیمی هستند که نه دارای جرم و ماده‌اند و نه عوارض و اوصاف مادی دارند. مجرد ادراک عقلی به نحو شهودی و حضوری، ثابت می‌شود و بعد از اثبات مجرد



ادراک، تجرد مدرک (نفس) نیز ثابت می‌شود؛ زیرا مطابق نگاه سینوی که قیام ادراکات بر مدرک به نحو حلولی و ارتسامی است؛ صورت‌ها و مفاهیم ادراکی عارض بر نفس‌اند و حلول در آن دارند، می‌توان نتیجه گرفت عارض و حال مجرد، معروض و محل مجرد می‌طلبد و این امر به عنوان یک اصل که مدرک با جایگاه ادراکی خودش، وحدت سنخی داشته‌باشد، در معرفت‌شناسی سینوی حائز اهمیت و مبرهن است. (رازی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۳۶۴)

در نهایت با توجه به تمام نکاتی که مطرح شد، به نظر می‌رسد در منظومه فکری سینوی، نفس ناطقه‌ی انسانی به عنوان مدرک اصلی ادراکات به مثابه آینه‌ای عمل می‌کند که منعکس‌کننده ذات، صور و ماهیات امور خارجی متناسب با سنخ تجردی خود است و در مرحله‌ی بعد با تجرید صور اولیه، ابعاد عمیق‌تر، همچون مفاهیم و کلیات را که از متن همان ماهیات اولیه استخراج شده‌است را بازنمایی و منعکس می‌کند. مشابهت این استعاره با نقش انفعالی نفس در بازنمایی مدرکات به خوبی نشان داده می‌شود و پر واضح است که در استعاره آینه‌ای بودن نفس، مدرک بالذات همان ذات منعکس شده در آینه‌ی نفس که به نحو حضوری و بی‌واسطه موجود یافت می‌شود و مدرک بالعرض، ذات خارجی امر منعکس‌شونده است که به واسطه حضور صورتش در نفس، معلوم واقع می‌شود. بر همین اساس غایت دانش و کمال انسان نزد ابن‌سینا، انتقاش ذوات اشیاء در نفس آدمی و در نتیجه صیروت انسان به عالمی عقلی مضاهمی عالم عینی خواهد بود. و این غایت هر چند در فلسفه ملاصدرا نیز مطرح می‌شود اما معنایی متفاوت می‌یابد.

۲. سهروردی و مدرک به مثابه‌ی بصر

تبیین سهروردی از هستی‌شناسی حالات ادراکی، کاملاً متعارض با ذات‌گرایی است و همین امر، سرآغاز اختلاف او با مشائین و بیان انتقاداتی ناظر به همین مسئله است؛ به عبارت دیگر بخشی از تطور هستی‌شناسی حالات ادراکی با آغاز انتقادات سهروردی به دیدگاه‌های معرفتی مشائی رخ می‌دهد و در پی آن مدل هستی‌شناسی معرفتی مختص به خودش را بیان می‌کند. او ذات‌گرایی را یکی از خطاهای مهم در حکمت مشاء می‌داند و با نقد آن می‌کوشد تا هم هندسه معرفتی مشائیان را به چالش بکشد و هم ستون‌های اندیشه فلسفی خود را استوار نماید. او صراحتاً آنچه را که فیلسوفان مشایی در نظریه حد تام به عنوان معتبرترین وجه شناخت و تعریف اشیا ذکر کرده‌اند، غیرقابل دسترس می‌داند و دستیابی به فصل به عنوان آن امر ذاتی که در واقع بنیان اندیشه ذات‌گرایی است را غیرممکن می‌پندارد و معتقد است به هیچ وجه نمی‌توان به ذاتیات اشیا رسید. سهروردی دو دلیل برای ابطال آنچه مشائین

در باب شناخت امور از طریق حدتام بیان می‌کنند، اقامه می‌کند.

مطابق استدلال نخست، سهروردی معتقد است فصل که رکن اصلی تعریف در فیلسوفان مشایی است اگر هیچ جنبه محسوس در عالم خارج نداشته باشد و جای دیگری هم قابل دسترس نباشد و خودش از طریق اوصاف دیگری هم قابل تعریف نباشد، یک فرض غیرممکن است و ما به چنین چیزی هم نمی‌توانیم دسترسی پیدا کنیم. سهروردی، حیوان ناطق در تعریف انسان را از فیلسوفان مشایی را به عنوان مثال نقل می‌کند؛ آن‌ها، این تعریف را تعریف حقیقی و کامل می‌دانند؛ به این عبارت که حیوان جنس و نطق فصل حقیقی برای انسان است و این تعریف، تعریف به حد تام است. سهروردی به همین تعریف اشاره می‌کند و آن را به چالش می‌کشد و معتقد است که این نطق برای خود فیلسوفان مشایی نیز مبهم است. به نظر سهروردی، اشتباه فیلسوفان مشایی در تعریف این است که آن‌ها از فهم عرفی فاصله گرفته‌اند و حتی به وضع لغت نیز توجه‌ای نکرده‌اند؛ اگر بخواهیم خفاش را تعریف کنیم یا اسب و سیاهی را معرفی کنیم ابتدا باید به سنت واضعان لغت برویم و ثانیاً به دنبال فهم عرفی باشیم و این هر دو برای سهروردی معتبر است؛ البته ذکر این نکته مهم است که از نظر او، اعتبار این دو امر از حیث اعتبار نخستین مواجهه است، نه اینکه عرف بما هو عرف معتبر باشد. در واقع، عرف برای سهروردی شاهد راستی مدعای اوست و برهان و اصل مقبول او نیست. او معتقد است برای رسیدن به حد تام آن‌گونه که فیلسوفان مشایی تصور کرده‌اند ما نیاز داریم ذاتیات همه اشیا را در اختیار داشته باشیم تا بتوانیم بگوییم که این فصل به عنوان ذاتی اختصاصی در این هست و در آن نیست؛ در واقع، پیش فرض چنین ادعایی این است که ما از ذاتیات تمام اشیا مطلع باشیم، در حالی که چنین امری، نه ممکن و نه مطلوب است. بنابراین مطابق دیدگاه سهروردی باید تعریف‌های مفهومی که از ویژگی‌های اختصاصی اشیا ساخته شده است جایگزین تعریف‌های ماهوی شود. بر این اساس سهروردی می‌پذیرد که اساساً شناخت جهان خارج مبتنی بر ذاتیات نیست؛ بلکه مبتنی بر تشخیص خارجی امور است. (سهروردی،

۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۱۹-۲۰)

سهروردی در استدلال دوم، وارد مسئله مطابقت می‌شود و به خلط ذهن و عین در معرفت‌شناسی سینوی اشاره می‌کند؛ او بحث خود را از دلالت‌ها آغاز می‌کند و برخلاف الگوی سینوی حرکت می‌کند. ابن سینا بر اساس مبانی فلسفی خود معتقد است که ما یکی از اقسام دلالت را دلالت مطابقی می‌نامیم؛ اگر ما از برف سخن می‌گوییم، منظور ما همان واقعیت خارجی سفید سرد برف است که لفظ برف منطبق بر آن است. نظریه انطباق، محور اندیشه ابن‌سیناست که به واسطه آن صدق مفهوم ذهنی با خارج تضمین می‌شود. سهروردی، مخالف نظریه انطباق است؛ زیرا آنچه در فلسفه مشاء ماده



قضیه نامیده می‌شود و ضابطه صدق قضیه است و دلالت بر انطباق محتوای گزاره با جهان خارج می‌کند، از نظر سهروردی، امری اعتباری و صرفاً ساخته ذهن است؛ بنابراین وقتی ماده قضیه را اعتباری بدانند، منطقی است که نظریه هم نظریه مطلوبی نیست. در بحث ادراکات حسی هم سهروردی، مشابه همین نقد مطرح می‌کند و معتقد است در رویت جهان خارج، فیلسوفان مشایی دچار ذهن‌گرایی شدند. به نظر می‌رسد از دید سهروردی به جای نظریه انطباق که نظریه مطلوب فیلسوفان مشایی است باید نظریه اضافه اشراقیه را مطرح کرد و با تأکید بر ادراک بر مبنای تشخیص به تبیین هستی‌شناسی ادراکات پرداخت. (همان، ج. ۲، ص. ۲۱)

سهروردی در نهایت، با بیان انتقادات فوق از ذات‌گرایی عدول می‌کند؛ چراکه ذات‌گرایی ما را حواله می‌دهد به امری که اساساً شاهد متقنی بر وجودش نداریم. ذات‌گرایی نمی‌تواند قسمت‌هایی از علم را توضیح دهد که شخص فاقد تجربه است. زمانی می‌توان از مدل ذات‌گرایی استفاده کرد که از قبل، شخص مواجه مستقیم با واقعیت را داشته باشد اما اگر مواجهه مستقیم نداشته باشد، نمی‌تواند ادراک کند. در واقع سهروردی بین شناخت و حکایت از شناخت تفکیک قائل است. آنچه مشائیان تحت عنوان رسم و حد مطرح می‌کنند، تبیین حکایت از شناخت‌هاست نه خود شناخت؛ وقتی حد را به کسی که تجربه نکرده، ارائه می‌کنیم؛ این حد او را به شناخت نمی‌رساند؛ پس این حدود و رسوم خود شناخت نیست و شناخت در جای دیگری اتفاق می‌افتد.

سهروردی مسئله ضرورت وحدت سنخی بین مدرک و مدرک را که در مشاء به عنوان یک اصل خدشه‌ناپذیر مطرح بود؛ نیز زیر سوال می‌برد. او این اصل را هم نشأت گرفته از خلط بین ذهن و عین در مشا می‌داند و ضرورت آن را با تأکید بر اینکه علم باید متشخص باشد، نفی می‌کند و اذعان می‌دارد که لزوم وحدت سنخی میان مدرک و ادراکاتش صرفاً امکان دست‌یابی به امور کلی را ممکن می‌سازد؛ در حالی که ادراک و معرفت زمانی حاصل می‌شود که امر مشخص و جزئی مورد ادراک قرار گیرد.

سهروردی بعد از بررسی مدل معرفت سینوی و خدشه وارد ساختن به آثار و تبعات آن، از این نظریه عدول می‌کند و نظام معرفتی خودش را با محوریت نفس نورانی با اتصال به عوالم مختلف تبیین می‌کند.

شیخ اشراق، مطابق با اصول حاکمه بر نظام نوری، مدل معرفت‌شناسانه خود را ارائه می‌دهد که در این مدل معرفتی نفس با بهره‌گیری از اشراقاتش به شهود بی‌واسطه می‌پردازد و این امر خود موبد نفی ضرورت و لزوم وحدت سنخی مدرک و مدرک در فلسفه اشراقی است؛ چرا که نفس نوری در بخشی از

ادراکش به مشاهده مستقیم جواهر غاسقه و ظلمانی می‌پردازد و همون مشاهده مستقیم و بدون وساطت امری دیگر مثل صورت شیء خارجی، تعهد و پابندی سهروردی به تشخیص را نشان می‌دهد؛ چراکه بر منطق اشراقی، صرفا مشاهده مستقیم است که تشخیص مدرک حفظ می‌شود و صورت ذهنی مطرح در مشاء ادراک را به نحو کلی، قابل انطباق بر کثیرین و غیر متشخص مطرح می‌کند و در واقع می‌توان گفت از نظر سهروردی بر اساس منطق سینوی، ادراکی حاصل نمی‌شود.

نکته بدیع و حائز اهمیتی که سهروردی آن را بنیان می‌گذارد و بعدها ملاصدرا نیز از آن استفاده می‌کند، مبحث اضافه اشراقی است که نوعی علیت در معرفت‌شناسی را بیان می‌کند. مدرک نوری با حضور در موطن مدرک به ادراک آن بدون واسطه می‌پردازد و در عالم ماده نیز با اشراق خود، سبب می‌شود تا مدرک خارجی، قابل ادراک واقع شود. اضافه اشراقی بیان‌گر نوعی فاعلیت در مدرک است و با اشراق خود هویت ادراکی به مدرک خارجی می‌دهد. (همان، ج. ۱، ص. ۴۸۹)

در نهایت باید گفت شیخ اشراق نیز همچون مشائیان، نفس را مدرک حالات ادراکی می‌داند و اساسا نقطه‌ی آغاز نظام نوری در اندیشه او، نفس و هویت نوری آن است. او نفس را سراسر خودآشکارگی و به موجب نورانیتش منشا پیدایش و آشکارشدن سایر برازخ و مشاهده‌بی واسطه سایر انوار می‌داند. این مسئله همراه با مدل معرفت‌شناسی سهروردی مبتنی بر اتصال و ارتباط مستقیم با عوالم و مدرکات که در فصول گذشته به نحو مبسوط توضیح داده‌شد، می‌توان این نتیجه را در پی داشته‌باشد که در نظام معرفت‌شناسی او، نفس مدرک همچون بصر عمل می‌کند و از دریچه‌های گوناگون و متناسب با ادراک ناظر به هر عالم به صورت مستقیم و بدون هیچ واسطه‌ای به نظاره مدرک مدنظر در همان عالم می‌پردازد. در واقع، آشکارگی و وضوح برای سهروردی حائز اهمیت است و هنگامی که ادراک به صورت وجود ذهنی تقلیل داده می‌شود، آشکارگی آن از بین می‌رود. در این استعاره مقصود از بصر، داشتن هویت چشمی و بینندگی مستقیم و مشخصا شهود بی‌واسطه مدرکات توسط نفس نوری مدنظر است؛ در این صورت دوگانه‌ی معلوم بالذات و بالعرض از منظومه فکری سهروردی حذف و ادراک حضور در جهان تعریف می‌شود و فاصله‌ای بین ذهن و عین باقی نمی‌ماند.

اگرچه سهروردی نظریه‌ای بسیار بدیع و متفاوت با سنت رایج ماقبل از خود در فلسفه اسلامی ایجاد می‌کند و به نظر می‌رسد مطابق دیدگاه او، انعطاف بیشتری در حوزه معرفت‌شناسی وجود دارد؛ با این حال تبیین او از هستی‌شناسی حالات ادراکی بدون خلل و نقد نیست. یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل پیش‌رو در نظام معرفتی سهروردی، مسئله ادراکات عقلی است؛ سهروردی تبیین دقیقی از کیفیت ادراکات عقلی و پدیداری آن‌ها ارائه نمی‌دهد و به نظر می‌رسد ادراک کلی را که در مرتبه عقلانی می‌توان



به آن دست یافت را به کلی نادیده می‌گیرد و آن از منظومه ادراکی را حذف می‌کند و بحث حمل و تصدیق را نوعی گزارش پساشناختی از ادراک می‌داند که گویی همانند یک سیستم عامل در نفس عمل می‌کند و مرتبه‌ای از ادراک نیست. با بررسی آثار سهروردی و تحقیق در آن‌ها به نتیجه‌ای مشخص در مورد شهود عقلی در سهروردی نمی‌رسیم و این نقص به تبیین هستی‌شناسی معرفتی او وارد است.

۳. ملاصدرا و مدرک به مثابه‌ی بازآفریننده

صدرالمتالهین برای تبیین هستی‌شناسی معرفتی خود به آراء هر دو فیلسوف پیشین، نظر دارد و مقدمات نظریه‌ی او را می‌توان در آراء ابن‌سینا و سهروردی مشاهده کرد که البته تمام این مقدمات را بر اساس مبانی و اصول خودش سامان می‌دهد؛ برای مثال صدرا در ذات‌گرایی مشابه ابن‌سینا عمل می‌کند و برخلاف سهروردی، اشیا را فقط پدیدار به معنای اعراض مشهود نمی‌داند اما ذات‌گرایی را مبتنی بر حرکت جوهری مطرح می‌کند که بر اساس آن، هر امری واجد ذاتی است؛ اما ذاتی که متحول و پویاست و ثبات ندارد. در رعایت اصل وحدت‌سنخی میان مدرک و مدرک نیز بر اساس الگوی مشائی سخن می‌گوید؛ اما نه به این شکل که صورتی در جزء مادی قرار بگیرد یا جاری از عقل فعال باشد؛ بلکه بر اثر فعل نفس، صورت ادراکی مجرد در مدرک مجرد انشاء می‌شود و این انشاء و فاعلیت نفس در ملاصدرا مستلزم نوعی رابطه‌ی علی و معلولی بین مدرک و ادراک است که به نظر می‌رسد آن را از نظریه اضافه اشراقی سهروردی الهام گرفته است؛ اگرچه صدرا نظریه اضافه اشراقی سهروردی را بر مبنای اصالت وجود و نفی مجعولیت ماهیت، مورد انتقاد قرار می‌دهد و آن را مردود اعلام می‌کند، با این حال در هر دو نظریه اضافه اشراقی و منشئی بودن نفس صدراپی، وجه علی و فاعلی مشهود است.

هویت ادراکی در ملاصدرا بر دو پایه‌ی تجرد ادراک و مدرک و اتحاد مدرک و ادراک استوار است و این دو امر باید در تمام مراحل ادراکی صادق باشند و این امر تا بدان جا برای ملاصدرا مهم است که علم و ادراک را به حضور مجرد نزد مجرد تعریف می‌کند؛ تعریفی که بر همه‌ی مراتب ادراک مشائی منطبق نمی‌گردد. به همین علت ملاصدرا نظریه اضافه اشراقی را آن‌گونه که در فلسفه‌ی سهروردی مطرح شده است، نمی‌پذیرد؛ چراکه مطابق این نظریه، مدرک در ادراک محسوسات امری مادی است و وحدت‌سنخی بین مدرک و مدرک رعایت نشده است و قابلیت اتحاد با نفس نیز در این ادراکات از بین رفته است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۸، ص. ۱۷۹-۱۸۱)

اصلی‌ترین تفاوت مدل ادراکی صدرا با سایر فلاسفه که نظریه بدیع او را پدید می‌آورد، این عامل است که نفس به عنوان مدرک حالات ادراکی از منظر او، فاعلیت دارد. برخلاف سایر مکاتب فلسفی

که برای نفس، شان ایجاد قائل نیستند، نفس صدراایی می‌تواند خلق کند و رابطه علی با مدرک خود داشته‌باشد و اعتقاد به همین امر، اساس مدل هستی‌مندی ادراکات در منظومه فکری او قرار می‌گیرد. نفس منشی در برخورد با مدرک خارجی و معلوم بالعرض، مستعد ایجاد و پدیداری حالات ادراکی متناسب با آن مدرک می‌شود و به انشاء همان مدرک در ذات خود می‌پردازد؛ این خلق و ایجاد ابتدایی و ابداعی نیست بلکه نوعی بازآفرینی از مدرک خارجی است. بر این اساس نفس مدرک به مثابه بازآفریننده در فلسفه صدراایی عمل می‌کند و جهانی دورنی را منطبق بر جهانی بیرونی ایجاد می‌کند. طبیعتاً منطبق بر این نظریه معلوم بالذات، ادراک ایجادشده توسط نفس است و مدرک خارجی، معلوم بالعرض قرار می‌گیرد.

با وجود اینکه نظریه ابداعی صدرا در مورد فاعلیت مدرک و نحوه تبیین پدیداری حالات ادراکی بر اساس انشاء نفس از مقبولیت بالایی میان اهالی فلسفه برخوردار است، اما به نظر می‌رسد منطبق بر نظریه تفسیر سینوی بناشده و تفاوت چندانی بین این دو نظریه نباشد و عملکرد نفس نیز از حیث فعل و انفعال یکی باشد. در باب عملکرد نفس در این دو نظریه باید گفت، مطابق نظریه تفسیر، نفس با تجرید ادراک حسی به سایر ادراکات تجردی دست می‌یابد و چون نفس به فرایند چگونگی و کیفیت تفسیر، آگاهی ندارد، حکم به انفعالش در این عملکرد داده می‌شود؛ این در حالی است که، بر اساس نظریه انشاء صدراایی نیز نفس، آگاهی به فرایند چگونگی و کیفیت انشاء ادراکات ندارد؛ اما نقش فعالانه‌ای برایش در نظر گرفته می‌شود. اگر در نظریه انشاء با وجود عدم الثبات مدرک به چگونگی ایجاد و انشاء ادراکات، نفس دارای فعالیت به شمار می‌آید و همین انشاء غیرالثباتی و ناآگاهانه، فعل اوست، پس تجرید ادراکات توسط مدرک، در نظریه تفسیر نیز بر همین اساس باید فعل نفس به حساب آید و نفس را فعال و نه منفعلانه در معرفت‌شناسی سینوی معرفی کند. در باب کیفیت پدیداری ادراکات هم باید گفت، ابن‌سینا تلاش می‌کند تا نحوه ایجاد ادراکات را با تبیین تفسیر و تجرید از ماده و عوارض مادی روشن سازد؛ در حالی که صدرا فقط بر ابهام امر می‌افزاید و صرفاً به نتیجه نهایی آنچه پدید می‌آید با عنوان انشاء یاد می‌کند. چه بسا انشاء ادراکات توسط نفس در پی فرایند تفسیر حاصل شود.

نتیجه‌گیری

می‌توان به این نکته بدیهی تصریح کرد که به طور کلی در هر سه مکتب فلسفه اسلامی، معرفت‌شناسی مبتنی بر هستی‌شناسی شکل می‌گیرد. اصالت با وجود شناسی است و هستی‌مندی ادراکات نیز بر اساس اصول وجودشناسی تبیین می‌گردد. هر رأی و اندیشه‌ای در فلسفه اسلامی ناظر به مدرک و فرایند ادراکی آن، به نوعی از اندیشه پیشین خود تبعیت می‌کند؛ به این شکل که فیلسوف، قسمتی از نظریه



قبل از خود را می‌پذیرد و بخشی از آن را تکمیل کرده یا تغییر می‌دهد و هیچ‌گاه به طور کامل نظریه ماقبل از اندیشه فیلسوف بعدی حذف نمی‌شود و این امر موجب می‌شود تا با صراحت بیان داشت که سیر مرحله‌ای یا همان تطور در باب هستی‌مندی ادراکات در فلسفه اسلامی از سنخ فراروی است که با مرور مبانی وجودشناسی تاثیرگذار در معرفت‌شناسی هر فیلسوف و انتقاد و تحول آن‌ها در آراء فیلسوفان بعدی قابل مشاهده است.

به طور کلی هستی‌مندی ادراکات سیری از مادی-تجردی به مجرد بحث طی کرده است و هر چه در نظرات ابتدایی فلسفه اسلامی یعنی آراء بوعلی، نفس برای یافت و ادراک به خارج از ذات خود و عالم ماده وابستگی داشته است، این وابستگی در ادامه مسیر فلسفه اسلامی کم‌رنگ‌تر و به مواجهه مستقیم بر اساس آراء سهروردی تغییر می‌کند و در نهایت، منطبق بر نظرات صدرا، ارتباط نفس با خارج از ذات خود، صرفاً جنبه اعدادی داشته و ادراکات در اثر خلق مدرک و از سنخ تجردی او پدید می‌آیند.

در باب مدرک نیز باید بیان داشت، همواره در فلسفه اسلامی، نفس به عنوان مدرک حالات ادراکی ثابت و مقبول همه فلاسفه بوده اما در هر یک از این مکاتب فلسفی، نفس مدرک منطبق بر اصول ذکر شده، دارای مراتب و مناظر گوناگونی می‌باشد؛ در فلسفه سینوی، مدرک، نفس ناطقه‌ی جوهری‌ای است که مانند آینه عمل می‌کند و در آن تمثال اشیاء و امور رخ می‌دهد، از منظر سهروردی، مدرک نور اسفهبندی است که به مثابه بصری عمل می‌کند که در حال مشاهده عالم است و ملاصدرا، نفس مجرد را منشئی می‌داند که عالم را در خود بازآفرینی می‌کند. نفس در فلسفه سینوی مدرکی منفعل است که فرایند انطباق حالات ادراکی در آن رخ می‌دهد و تفاوت ادراکاتش به تمایز در میزان و درجه تجرید از ادراک اولیه باز می‌گردد؛ در فلسفه اشراقی مدرکی است که همواره در حال مواجهه با عالم است در اثر ارتباط و اتصال با عوالم مختلف به ادراک و مشاهده مدرکات می‌پردازد و در اثر رفع حجب و مراتب ارتباطی گوناگون با عوالم مختلف به ادراکات متمایز دست می‌یابد و در فلسفه صدرایی، نفس، مدرکی فعال معرفی می‌شود که به ایجاد و انشاء حالات ادراکی در ذات خود می‌پردازد و به خاطر ارتباط با معادلات گوناگون، ادراکات متفاوتی نیز پدید می‌آورد.



منابع

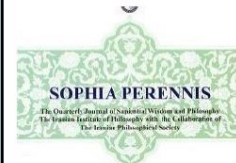
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق. الشفاء، ده جلدی، قم، مکتب آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۷. النجاه، ترجمه: سید یحیی یشربی، تهران، فکر روز.
- رازی، فخرالدین، ۱۳۸۷. المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات و الطبیعیات، دو جلدی، قم، بیدار.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۹۶، مجموعه مصنفات، تحقیق: هانری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۳. الحکمه المتعالیه العقلیه فی الاسفار اربعه، ۹ جلدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- رضوی، امین، ۱۳۷۹، نظر ابن سینا و سهروردی درباره کیفیت اکتساب علم، مطالعات اسلامی، بهار و تابستان، شماره ۴۷ و ۴۸.
- زارعی، زهره، شیرزاد، ۱۳۹۸، امیر، تحلیل و بررسی اجزای نظریه سهروردی درباره علم با ملاحظه نقدهای صدرایی، حکمت صدرایی، پاییز و زمستان، شماره ۱.
- قادری، سیدجعفر، ۱۴۰۰، قادری، سید رضی، ریشه‌یابی مبانی نظریه ملاصدرا در اتحاد نفس و بدن در علم النفس سهروردی، حکمت اسلامی، پاییز، شماره ۳.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، ۱۳۹۳، سلحشور سفیدسنگی، زهره، علم حضوری از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا، حکمت صدرایی، بهار و تابستان.



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

Examining Mir Dāmād’s Arguments on the Objectivity of Things

Mohammad Boroomand¹ | Mohammad-Hossein Ansari² | Mahdi Safaei Asl³

Research Article



1. MA, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran; Level Four (Advanced Seminar), Qom Seminary. (mohammad.b1214@gmail.com)
2. MA, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus, University of Tehran; Level Four (Advanced Seminar), Qom Seminary. (ansarimh1379@gmail.com)
3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Farabi Campus University of Tehran. (safaei.a@ut.ac.ir)

ABSTRACT

considering that the manner of the objectivity of things (originality and authenticity) is the specifier of the real and innate instance of the topic of philosophy, it can be considered as one of the most influential issues in philosophy.

The present study examines this question within the philosophy of Mir Dāmād in order to clarify his position on the matter, the major criticisms raised against it, and the manner in which he responds to such critiques. Using a descriptive-analytical method, the research first explicates Mir Dāmād’s thesis and then evaluates his arguments. It shows that by distinguishing between objective being (*wujūd mawṣūfī*) and relational being (*wujūd waṣfī*), he denies the objectivity of both in relation to the Necessary being and possible beings.

In rejecting the objectivity of *wujūd mawṣūfī*, Mir Dāmād appeals to consequences such as sophistry and the necessitation of all beings. In refuting the objectivity of *wujūd waṣfī*, he points to implications such as the collapse of the “simple whetherness” (*ḥilya basīṭa*), the reduction of concrete reality to a mere concept, and the occurrence of an infinite regress. His approach to the Necessary being and possible beings, however, is not uniform: drawing on the doctrine of the Natural universal, Mir Dāmād affirms the objectivity of quiddity in possible beings, yet he denies even the objectivity of quiddity with respect to the Necessary being. The final section addresses several critiques advanced by certain students and commentators of Mir Dāmād—such as Mullā Ṣadrā and Āghājānī—and responds to them on the basis of Mir Dāmād’s philosophical framework.

Keywords: being; Mir Dāmād; objectivity of possible beings; objectivity of the Necessary being; quiddity.

Received: 2025/11/27 - Received in revised form: 2026/02/23 - Accepted: 2026/02/17 - Published online: 2026/02/25

Boroomand, Mohammad; Ansari, Mohammad-Hossein; Safaei Asl, Mahdi (2026). Examining Mir Dāmād’s Arguments on the Objectivity of Things, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 213-238.

<https://doi.org/10.22034/jw.2026.562603.1863>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Introduction

The primacy of Existence or Quiddity is an issue seeking to determine the referent "per se" and the true subject of philosophy, namely "being qua being". This issue elucidates what constitutes the true objectivity of things and upon what being is essentially predicated; whether upon Existence, Quiddity, or something else. Given the centrality and influence of the subject of every science on its problems, this discussion can be regarded as one of the most influential issues in Islamic philosophy.

The aim of this writing is to discover Mir Damad's view on this issue through his arguments, and to establish the result, explicit texts by him have also been used in a summary manner. Considering that objections have been raised to the main view and arguments of Mir Damad, the second part of the writing is dedicated to these objections and Mir Damad's responses to them, so that through this path, the precision and complexities of Mir Damad's philosophy are clarified, and it becomes evident that the transition from his philosophy, as the founder of the Isfahan School and "Yamani Wisdom", is not as simple as is imagined in the contemporary period.

Obtaining Mir Damad's opinion in both parts has been based on his texts, and if necessary, first-tier commentators such as Allavi have been consulted.

It is worth mentioning that due to Mir Damad's non-use of the term "Primacy" (Asalat), this term has not been used in the text and title of the research. Furthermore, "Described Existence" refers to existence that is the very "essence" (*ain*) of a thing, as opposed to "Descriptive Existence" which is an additional existence and an accident supervening on the thing.

Research Background

In general, the following books and articles have addressed Mir Damad's theory regarding the mode of objectivity of existents:

Volume 1 of the book "Selected Works of Divine Philosophers of Iran" by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani; the book "Mir Damad" by Seyyed Mohammad Khamenei; Ali Ojebi (1998); Reza Akbarian, Ghazaleh Navisi (2014); Mohammad Mostafai, Abdolhossein Khosrowpanah (2015); Mohammad Mehdi Kamali, Seyyed Mohammad Musavi Baygi, Mohammad Hadi Kamali (2017); and Morteza Jafarian, Ahmad Faramarz Qaramaleki (2016) and Sharif al-Bukhati. (۲۰۲۱)

Specifically, only Dr. Davood Hosseini has examined Mir Damad's arguments. The book "Existence and Essence; An Interpretation of Sadr al-Din in Historical Context" and articles by Hosseini (2017a), Hosseini (2017b) are his writings in this regard.

The feature of the present writing compared to the first group is the detailed treatment of arguments. In addition to differing with all of them—except Sharif al-Bukhati—in the formulation of Mir Damad's main theory, because they either believe in the objectivity of "Existence" or "Quiddity" in the Necessary, or have entirely interpreted Mir Damad as holding the primacy of existence, or have fundamentally regarded the dispute as verbal. In comparison with the writings of Dr. Hosseini, it must be said that there are differences in the formulation of some arguments. Also, he has not examined Mir Damad's arguments regarding "Described Existence" the negation of "Quiddity" from the Necessary, and the



proof of the objectivity of Quiddity in contingents, and furthermore, he has given no response on behalf of Mir Damad to the objections of Sadra and commentators.

The recent research has had a more extensive survey than both groups and has paid attention to more primary and secondary sources. This has led to attention being paid to theories of Mir Damad that were less noticed in previous studies. Cases such as: the restriction of the true cause to God, a specific formulation of "congeniality", etc. Neglect of these foundations is the basis of some objections to Mir Damad.

Conclusion

Based on the analyses presented, "Existence"—absolutely, whether as a descriptive or an essential attribute—possesses no objectivity (external reality) either in the Necessary or the Contingent; meanwhile, it is Quiddity that solely constitutes the objectivity of contingents, and it is negated from the Necessary just like "Existence."

Mir Damad considers the lack of objectivity of "Described Existence" to be self-evident and regards its acceptance as entailing the "conversion of the predication (sophism)" as well as the necessitation of all contingents. He rejects the objectivity of "Descriptive Existence" through a series of "reductio ad absurdum" and infinite regress proofs.

From his perspective, the objectivity and reality of the Necessary and the Contingent cannot be of the same nature, and the congeniality between the two is merely in the sense of the proportionality between cause and effect in perfections and attributes.

The effect is essentially connected to its bestower, and this very connection makes it possible to justify the distinction between "mental" and "external" existence, as well as individuation, union, predication, and gradational attributes. Finally, it was concluded that for the predication and abstraction of "Existence" from contingents, the mere aspect of "causality suffices"; whereas, in the Necessary Existent, there is no need for even this aspect.

Reference

- Ibn Sina, Husayn ibn Abdallah 2019. *Metaphysics of the al-Shifa*. Qom: Bustan-e Ketab Institute (Center for Printing and Publication Affiliated with the Office of Islamic Public Relations), 6th Edition.
- Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. 1999. *Selections from the Works of Iranian Theosophers*. Qom: Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom, 1st ed.
- Āghājānī Astarābādī, Muḥammad b. ʿAlī-Rezā. n.d. *Sharḥ-i Qabasāt* [manuscript]. Tehran: Library, Museum, and Archives of the Islamic Consultative Assembly.
- Akbarian, Rezā, and Ghazāleh Navīsī. 2014. "Mīr Dāmād on Being and Quiddity." *Āyineh-ye Maʿrifat* 14 (41): 1–31.
- Owjabī, ʿAlī. 1998. "An Overview of Mīr Dāmād's Thought and Doctrines." *Kheradnāmeḥ-ye Ṣadrā* (14): 64–70.
- Jaʿfarīān, Mortazā, and Aḥad Faramarz-e Qarāmalekī. 2016. "Mīr Dāmād's Analysis of Secondary Intelligibles and Its Relation to the Notional Theory of Being." *Hekmat-i Moʿāṣer* 7 (21): 81–105.



- Hoseynī, Dāvūd. 2017a. "Creation and Being: An Examination of Mīr Dāmād's View." *Islamic Philosophy and Theology* 50 (2): 167–185.
- Hoseynī, Dāvūd. 2017b. "Being, Conjunction, and Derivation: A Study of Mīr Dāmād's Theory of Existence and Predication." *Kheradnāmeḥ-ye Ṣadrā* 23 (89): 5–14.
- Hoseynī, Dāvūd. 2019. *Being and Essence: A Historical Interpretation of Ṣadrā's Doctrine*. Qom: Hekmat-e Eslāmī Publications, 1st ed.
- Hoseynī, Dāvūd. 2023. "The 'Having Being' of Being and the Argument from Infinite Regress." *Hekmat-i Mo'āṣer* 14 (37): 165–188.
- Khāmeneyi, Seyyed Moḥammad. 2005. *Mīr Dāmād*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation, 1st ed.
- Sabzevārī, Hādī b. Maḥdī, and Ḥasan Ḥasan-zādeh Āmolī. 1990. *Sharḥ al-Manẓūmah*. Edited by Mas'ūd Ṭālebī. Tehran: Nāb, 1st ed.
- Suhrawardī, Yaḥyā b. Ḥabash. 1993. *Collected Works of Shaykh al-Ishrāq*. Edited by Henry Corbin, Najaf-Qolī Ḥabībī, and Ḥossein Naṣr. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 2nd ed.
- Sharīf al-Bukhātī, al-Sayyid Sa'd. 2021. "The Primacy of Essence in the Philosophy of Sayyid al-Dāmād." *International Journal of the Seminary of Isfahan (Special Issue on Mīr Dāmād – Part I)* 6 (8–9): 145–161.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). 1984. *al-Mashā'ir*. Translated by Badī' al-Mulk b. Emām Qolī 'Emād al-Dowlah and Henry Corbin. Tehran: Tahūrī, 2nd ed.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1989. *al-Ḥikma al-Muta'āliya fī al-Asfār al-'Aqliyya al-Arba'a*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī, 2nd ed.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 2009. *al-Shawāhid al-Rubūbiyya fī al-Manāhij al-Sulūkiyya*. Edited and annotated by Seyyed Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Bustān-e Ketāb, 5th ed.
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm, and Moḥammad-Ja'far b. Moḥammad-Ṣādeq Lāhijī. 2007. *Sharḥ al-Mashā'ir*. Edited by Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Bustān-e Ketāb, 1st ed.
- Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad Ḥossein. 2016 (1437 AH). *Bidāyat al-Ḥikma*. Edited by Moslem Qolipour Gilānī. Qom: Seminary Administration Center, 3rd ed.
- Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad Ḥossein, and Mortazā Moṭahharī. 2011. *The Principles of Philosophy and the Method of Realism*. Qom: Sadra Publications, 15th ed.
- Ṭabāṭabā'ī, Moḥammad Ḥossein. 2016 (1437 AH). *Nihāyat al-Ḥikma*. Edited by Moslem Qolipour Gilānī. Qom: Seminary Administration Center, 2nd ed.
- Kamālī, Moḥammad-Maḥdī, Seyyed Moḥammad Mūsavī Bāyegī, and Moḥammad-Hādī Kamālī. 2017. "The Semantic Implications of the Primacy of Being and Its Role in Differentiating the Philosophies of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā." *Ontological Studies* 6 (11): 63–84.
- Lāhijī, 'Abd al-Razzāq 'Alī b. Ḥossein. 2012. *al-Kalima al-Ṭayyiba*. Edited by Ḥamīd 'Aṭā'ī Naẓarī. Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 1st ed.
- Moṣṭafā'ī, Moḥammad, and 'Abd al-Ḥossein Khosrowpanh. 2015. "A Critique of Mīr Dāmād's View on the Primacy or Notionality of Being." *Jāvidān-e Kherad* 12 (28): 126–146.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad. 1995. *al-Qabasāt*. Edited by Maḥdī Moḥaqiq. Tehran: University of Tehran Press, 2nd ed.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad. 2001. *al-Rawāshih al-Samāwiyya*. Edited by Na'mat-Allāh Jalīlī. Qom: Dār al-Ḥadīth Institute.



- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad. 2002. *Collected Works of Mīr Dāmād*. Prepared by ‘Abdullāh Nūrānī, with a preface by Mahdī Moḥaqiq. Tehran: Association for Cultural Heritage and Honors, 1st ed.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad. 2012. *al-Ufuq al-Mubīn*. Edited by Ḥāmed Nājjī-ye Esfahānī. Tehran: Mīrāth-e Maktūb Research Center.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad. 1989 (1409 AH). *Shar‘at al-Tasmiyya*. Edited by Rezā Ostādī. Isfahan: Mahdiyya-ye Mīr Dāmād.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad; ‘Alavī ‘Āmelī, Aḥmad b. Zayn al-‘Ābedīn; and Nūrī, ‘Alī b. Jamshīd. 1997. *Taqwīm al-Īmān wa Sharḥuhu Kashf al-Ḥaqā‘iq*. Edited by ‘Alī Owjabī. Tehran: Mīrāth-e Maktūb Research Center, 1st ed.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad, and ‘Alī b. Jamshīd Nūrī. 1995. *Nibrās al-Ḍiyā’ wa Taswā’ al-Sawā’ fī Sharḥ Bāb al-Badā’ wa Ithbāt Jadwā al-Du‘ā’*. Edited by Ḥāmed Nājjī-ye Esfahānī. Qom: Hejrat.
- Mīr Dāmād, Moḥammad-Bāqir b. Moḥammad, and ‘Alī b. Jamshīd Nūrī. 2001. *Jadhawāt wa Mawāqīt*. Edited by ‘Alī Owjabī. Tehran: Mīrāth-e Maktūb Research Center.



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

بررسی استدلال‌های میرداماد در مورد نحوه عینیت موجودات

محمد برومند^۱ | محمد حسین انصاری^۲ | مهدی صفائی اصل^۳

۱. کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، سطح چهار (درس خارج) حوزه علمیه قم. (mohammad.b1214@gmail.com)

۲. کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، سطح چهار (درس خارج) حوزه علمیه قم. (ansarimh1379@gmail.com)

۳. استادیار دانشگاه تهران. پردیس دانشکده‌گان فارابی (safaei.a@ut.ac.ir)

علمی - پژوهشی



چکیده

با توجه به اینکه مسئله عینیت موجودات (اصالت و اعتباریت) مشخص کننده مصداق حقیقی و بذات موضوع فلسفه است، می‌توان آن را از تاثیرگذارترین مسائل فلسفه اسلامی در نظر گرفت. پرسش این پژوهش بررسی این مسئله در فلسفه میرداماد بوده تا روشن شود دیدگاه او در این باره چیست و چه نقدهایی بر آن وارد شده و او چگونه به دفاع از خود برآمده است. پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، ابتدا ادعای میرداماد را تبیین کرده و پس از آن استدلال‌های او را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد وی ضمن تفکیک میان «وجود موصوفی» و «وجود وصفی»، عینیت هر دو را در «واجب» و «ممکن» مردود می‌داند. میرداماد در نفی عینیت «وجود موصوفی» به سفسطه و واجب بودن همه موجودات تمسک کرده و در نفی «وجود وصفی» به پیامدهایی مانند از بین رفتن «هلیه بسیطه»، مفهومی شدن امر عینی و وقوع تسلسل اشاره دارد. البته رویکرد او در باب «واجب» و «ممکن» یکسان نیست؛ میرداماد بر اساس اتحاد «کلی طبیعی» با مصداق خود قائل به عینیت ماهیت در «ممکنات» شده، اما در «واجب» حتی عینیت «ماهیت» را هم نفی می‌کند. در بخش نهایی به برخی از انتقادات مطرح شده توسط عده‌ای از شاگردان و شارحین میرداماد - مانند ملاصدرا و آقا جانی - پرداخته شده و بر اساس فلسفه وی به آن‌ها پاسخ داده شده است.

کلیدواژه‌ها: میرداماد، عینیت واجب، عینیت ممکنات، وجود، ماهیت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۶ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۲/۰۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ برومند، محمد؛ انصاری، محمد حسین؛ صفائی اصل، مهدی (۱۴۰۴) بررسی استدلال‌های میرداماد در مورد نحوه عینیت موجودات، جاویدان خرد، ۴۷ (۱)، ۲۱۳ - ۲۳۸.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.562603.1863>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





مقدمه

اصالت وجود یا ماهیت، مسئله‌ای است که به دنبال تعیین مصداق بذات و حقیقی موضوع فلسفه یعنی موجود بما هو موجود است. این مسئله روشن می‌کند که عینیت حقیقی اشیا را چه چیزی رقم زده و موجود ذاتا بر چه چیزی حمل می‌شود؛ بر وجود، ماهیت یا امر دیگری. با توجه به محوریت و تأثیری که موضوع هر علم بر مسائل آن علم دارد، می‌توان این بحث را از تأثیرگذارترین مسائل فلسفه اسلامی به شمار آورد.

هدف از این نوشته پی بردن به دیدگاه میرداماد در این مسئله، از طریق استدلال‌های اوست و برای تثبیت نتیجه به دست آمده به شکل اجمالی از متون صریح وی نیز استفاده شده است. با توجه به اینکه به اصل دیدگاه و استدلال‌های میرداماد اشکالاتی وارد شده، قسمت دوم نوشته به این اشکالات و پاسخ‌های میرداماد به آن‌ها اختصاص یافته است تا از این مسیر دقت‌ها و پیچیدگی‌های فلسفه میرداماد روشن شده و مشخص گردد گزار از فلسفه وی، به عنوان بنیان‌گذار مکتب اصفهان و حکمت یمانی، به سادگی آنچه در دوره معاصر تصور می‌شود، نیست.

به دست آوردن نظر میرداماد در هر دو قسمت بر اساس متون او بوده و در صورت لزوم به شارحین درجه اولی مانند علوی مراجعه شده است.

قابل ذکر است که به دلیل بهره نگرفتن میرداماد از اصطلاح «اصالت»، در متن و عنوان تحقیق از این اصطلاح استفاده نشده است. ضمناً منظور از «وجود موصوفی»، وجودی است که «عین» شیء باشد در مقابل «وجود وصفی» که وجودی زائد و عارض بر شیء است.

پیشینه پژوهش

به طور عام کتاب‌ها و مقالات زیر به نظریه میرداماد در مورد نحوه عینیت موجودات پرداخته‌اند: جلد اول از کتاب منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، سید جلال‌الدین آشتیانی، کتاب میرداماد، سید محمد خامنه‌ای، علی اوجبی (۱۳۷۷)، رضا اکبریان، غزاله نویسی (۱۳۹۳)، محمد مصطفائی، عبدالحسین خسروپناه (۱۳۹۴)، محمد مهدی کمالی، سید محمد موسوی بایگی، محمد هادی کمالی (۱۳۹۶) و مرتضی جعفریان، احد فرامرز قراملکی (۱۳۹۵) و شریف البختی (۱۴۰۰). به شکل خاص صرفاً دکتر داود حسینی به بررسی استدلال‌های میرداماد پرداخته است. کتاب وجود و ذات؛ تفسیری از صدررا در سیاق تاریخی و مقالات حسینی (۱۳۹۶ الف)، حسینی (۱۳۹۶ ب) نوشته‌های وی در این مورد است.

ویژگی نوشته حاضر نسبت به دسته اول پرداخت مفصل به استدلال‌ها است. علاوه بر اینکه در تقریر اصل نظریه میرداماد با همه آن‌ها جز شریف البخاتی اختلاف نظر دارد، چراکه یا قائل به عینیت «وجود» یا «ماهیت» در واجب هستند یا به کل میرداماد را اصالت وجودی تقریر کرده‌اند یا اصولاً نزاع را لفظی دانسته‌اند. در نسبت‌سنجی با نوشته‌های دکتر حسینی نیز باید گفت: در تقریر برخی از استدلال‌ها تفاوت وجود دارد. همچنین او استدلال‌های میرداماد در ناحیه «وجود موصوفی»، نفی «ماهیت» از واجب و اثبات عینیت ماهیت در ممکنات را بررسی نکرده و ضمناً از طرف میرداماد به اشکالات صدراییان و شارحین پاسخی نداده است.

پژوهش اخیر نسبت به هر دو دسته دارای تتبع گسترده‌تری بوده و به منابع درجه اول و دوم پیش‌تری توجه کرده است. این امر سبب شده به نظریاتی از میرداماد توجه شود که در تحقیقات قبلی کم‌تر مورد توجه بوده‌اند. مواردی مانند: انحصار علت حقیقی در خداوند، تقریر خاص از سنخیت و... غفلت از این مبانی اساس برخی از اشکالات به میرداماد است.

۱. عینیت موجودات از نگاه میرداماد

بررسی استدلال‌های میرداماد مستلزم آن است که ابتدا اصل دیدگاه او به صورت منسجم تقریر شود. از این رو، در این بخش، چارچوب کلی نظر میرداماد درباره‌ی نحوه‌ی عینیت موجودات تبیین می‌شود و در بخش‌های بعدی، استدلال‌های وی به تفصیل بررسی خواهد شد.

همان‌طور که در مقدمه گفته شد، برای «وجود» دو نحوه‌ی عینیت قابل تصور است: عینیت موصوفی و عینیت وصفی. از نگاه میرداماد، «وجود» هیچ‌کدام از این عینیت‌ها را ندارد و چیزی جز مفهوم مصدری «بودن» که از اشیاء مقرر انتزاع می‌شود، نیست. با این تفاوت که در ممکنات، برای انتزاع آن نیاز به لحاظ حیثیت تعلیلیه و جعل جاعل است، در حالی که در واجب، بنفسه و بدون لحاظ هیچ حیثیتی انتزاع «وجود» صورت می‌گیرد.

برای فهم سخن میرداماد می‌توان به این مثال توجه کرد: اگر شخصی پارچه‌ای را در صندوقی قرار دهد، «قرار داده شدن پارچه در صندوق» و «تقرر پارچه در صندوق» همانا و انتزاع «وجود» از نفس پارچه قرار داده شده همانا. صرفاً پارچه در صندوق قرار داده شده است و فقط پارچه را داریم؛ اما از نفس این پارچه، «بودن» انتزاع شده و گفته می‌شود: «پارچه در صندوق هست». حال اگر فرض شود که چیزی بنفسه در صندوق باشد، عقل از این امر نیز «بودن» در صندوق را انتزاع می‌کند؛ با این تفاوت



که دیگر نیازی به قرار داده شدن توسط غیر نیست.^۱

اگر صندوق در مثال بالا مابازای عینیت باشد، ممکنات مصداق پارچه‌ای هستند که بنفسه بیرون از صندوق قرار دارد و واجب مصداق پارچه‌ای است که بنفسه در صندوق موجود است؛ زیرا ممکنات بذاته «لا به شرط» از موجودیت و معدومیت بوده و نسبت به این دو حالت تساوی دارند.^۲ بر این اساس، برای انتزاع «بودن» از نفس آن‌ها^۳ و متحقق شدن، نیاز به علت و جاعلی دارند (حیثیت تعلیلیه^۴) که آن‌ها را از حالت تساوی خارج کرده و متحقق کند؛ درحالی‌که ذات واجب عین تحقق و عینیت است و لذا ماهیت و حالت امکانی از آن نفی شده و بدون لحاظ هیچ حیثیتی^۵، «بودن» از آن انتزاع می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۷۳).^۶ میرداماد دیدگاه خود در مورد عینیت موجودات را دارای سبقه تاریخی و موافق با بزرگان قداما، به‌ویژه ابن‌سینا، دانسته و به آن‌ها مستند می‌کند (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۳۷؛ ۲۱، ص. ۱۳۹۱).

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، هدف از این نوشته، تبیین دیدگاه میرداماد از طریق استدلال‌های اوست؛ اما در این مرحله و برای تثبیت تقریر اخیر، به برخی از منابع وی که صریح در این برداشت هستند، به شکل اجمالی اشاره می‌شود. در این منابع، پس از نفی عینیت «وجود»، میرداماد این حکم را به‌طور توأمان بر واجب و ممکن تطبیق می‌دهد؛ بنابراین هیچ‌یک از این دو نمی‌توانند از این حکم مستثنی باشند (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۷۳؛ ۱۳۷۴ ب، ص. ۶۷؛ ۱۳۸۰ ب، ص. ۹۳).^۷

۱. اقتباسی از مثال لاهیجی در لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۰ است.

۲. عینیت ممکنات را «ماهیت» رقم می‌زند و هر ماهیتی نسبت به اوصاف مختلف، حالت «لا به شرط» دارد. برای مثال انسان چیزی جز حیوان ناطق نیست و اینچنین ذاتی می‌تواند موجود باشد یا نباشد و لذا امکان که به معنای سلب هر دو ضرورت است، لازمه هر ماهیتی است.

۳. بدون لحاظ حیثیت تقییدیه.

منظور از حیثیت تقییدیه در نگاه میرداماد قیدی است که در کنار موضوع قرار گرفته و محمول بر مجموع آن و موضوع به عنوان موضوع جدید، حمل می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۳۴۸).

۴. منظور از حیثیت تعلیلیه، لحاظ عامل رقم‌زننده تحقق شیء است.

۵. تعلیلیه، تقییدیه و حینیه.

۶. در نگاه میرداماد واجب نه وجود است و نه ماهیت؛ صرفاً ذاتی است که بدون لحاظ هیچ حیثیتی می‌توان «بودن» را از آن انتزاع کرد و از طریق ضرورت و وجوب تحققش، تمام صفات کمالیه را بعین ذاتش برای او ثابت نمود (میرداماد، ۱۳۷۴ ب: ۶۳ و ۶۴؛ میرداماد، ۱۳۸۰ ب: ۳۷ و ۱۵۸؛ میرداماد، ۱۴۰۹: ۵۱ و ۵۲). توضیح تفصیلی ویژگی‌های واجب نیاز به مقاله‌ای مستقل دارد.

۷. بررسی دیدگاه میرداماد از طریق متون وی نیاز به نوشته‌ای مستقل دارد.

۲. استدلالات

چنان‌که در بخش پیشین نشان داده شد، میرداماد مطلقاً عینیت «وجود» را نفی می‌کند و «ماهیت» را صرفاً در ممکنات دارای عینیت می‌داند. وی برای اثبات این ادعاها، ادله‌ای اقامه کرده است که در این بخش، به ترتیب به بررسی و تحلیل آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۲. وجود مطلقاً هیچ عینیتی ندارد

نخستین ادعا این است که «وجود» مطلقاً هیچ عینیتی ندارد. این مدعی قابل تحلیل به دو بخش متمایز است که در ادامه هرکدام به طور مستقل بررسی می‌شود.

۱-۱-۲. وجود به نحو موصوفی عینیتی ندارد

همانطور که گذشت، میرداماد در آثار مختلف خود به صراحت عینیت «وجود» را مطلقاً نفی کرده است. با این حال، وی به طور روشن و تفصیلی به تبیین چرایی این نفی در «وجود موصوفی» نپرداخته و این امر موجب شده که برخی از شاگردان و شارحان او، از این حیث به دیدگاه وی اشکال کرده و طرح او را ناقص قلمداد کنند.

با این حال، با تتبع در آثار میرداماد و تأمل در نقل قول‌های باقی‌مانده از او، می‌توان استدلال وی در این مورد را بازسازی کرد. نقطه آغاز این استدلال، نحوه ادراک انسان از «وجود» است. به نظر میرداماد، درک انسان از «وجود»، بدهتا و فطرتاً به صورت وصفی و متأخر از ذات است (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۵۳). شاهد این ادعا آن است که «وجود» همواره در ناحیه محمول قرار گرفته و به عنوان وصفی برای موضوع درک می‌شود.

بر این اساس، اگر فرض شود که «وجود» به نحو موصوفی دارای عینیت بوده و حقیقت و ذات اشیا را رقم بزند، لازم می‌آید که به عکس‌الحمل ملتزم شده و «وجود» از حالت وصفی خارج شود (لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۴). زیرا در این فرض، «وجود» اساس حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد، نه اینکه صرفاً حالتی عارض بر آن باشد. پذیرش چنین چیزی مستلزم مخالفت با امر بدیهی و التزام به عدم مطابقت ساختار ذهنی با ساختار عینی است و این نتیجه، چیزی جز سفسطه نیست.^۱ از این رو، فرض عینیت «وجود» به نحو موصوفی نمی‌تواند صحیح باشد.

با توجه به این‌که میرداماد وصفی بودن «وجود» را امری بدیهی تلقی می‌کند، می‌توان ماهیت این

۱. با توجه به اینکه میرداماد «وجود» را دارای عینیت نمی‌داند، واضح است که منظور از مطابقت این نیست هرآنچه در ذهن است، باید در عین هم باشد؛ بلکه مورد ادعا این است که نمی‌توان برخلاف ساختار ذهنی، ساختار خارجی را پیش برد. برای مثال اگر امری «وصفی» فهم شود، در عین نمی‌تواند حالت «موصوفی» به خود بگیرد یا برعکس. میرداماد به این تحلیل به صراحت اشاره نکرده است و این امر استنباطی است از اشکال عکس‌الحمل ایشان به صدرا که توسط لاهیجی نقل شده است.



استدلال را از سنخ تنبیه دانست. چه بسا همین نکته سبب شده که وی در آثار رسمی خود تفصیلی که در پاسخ به لاهیجی دارد را نداشته باشد.

در کنار این استدلال، میرداماد دلیل دیگری نیز در رد عینیت «وجود موصوفی» مطرح می‌کند. به بیان او، اگر عینیت موجودات را «وجود» رقم بزند، لازم می‌آید که همه موجودات واجب‌الوجود باشند^۱ و چون این لازمه باطل است، نتیجه آن خواهد بود که «وجود» نمی‌تواند به نحو موصوفی عینیت داشته باشد (لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۴). نکته قابل توجه آن است که این استدلال یا تنبیه، برخلاف استدلال پیشین، مورد توجه کامل شارحان و ناقدان قرار گرفته و به بررسی آن پرداخته‌اند.^۲

۲-۱-۲. وجود به نحو وصفی عینیت ندارد

میرداماد سه استدلال بر این ادعا دارد که دو مورد اول از کتاب القبسات بوده و مورد آخر از کتاب الافق المبین است.

قبل از پرداختن به استدلال‌ها مناسب است توضیحی از انواع وصف در نگاه میرداماد داده شود. از نظر او، وصف یا انضمامی است یا انتزاعی. ویژگی مشترک هر دو این است که حالتی زائد بر موضوع دارند،^۳ با این تفاوت که در وصف انتزاعی، بر خلاف انضمامی، با ثبوت خارجی مخصوصی روبه‌رو نیستیم؛ بلکه ذات در خارج به گونه خاصی است که این وصف از آن انتزاع می‌شود^۴ (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۵۹ و ۱۱۰). برای مثال سفیدی امری است که ثبوت ویژه خود را دارد، اما در عین حال به جسم نیز منضم می‌شود، در حالی که فوقیت و تحتیت چیزی جز ملاحظه ذات در لحاظی خاص و در نسبت با شیء دیگر نیستند.^۵

۱. چراکه در این صورت ذات آن‌ها متساوی النسبه به وجود و عدم نبوده و در نتیجه هالک و باطل نخواهند بود؛ بنابراین، نیازی به حیث تعلیلیه نیز برای تحقق پیدا نمی‌کنند. ضمناً واضح است که نمی‌توان «وجود» را در ممکنات عین شیء و در واجب زائد بر آن دانست و واجب را در موضع ضعیف‌تری قرار داد.

۲. به نقد شارحین در این مورد در ادامه پرداخته خواهد شد.

۳. این نقطه، دقیقاً نقطه‌ای است که «وجود» را از آن‌ها جدا می‌کند.

۴. انتزاع و انتزاعی متفاوت هستند. انتزاع اشاره به برداشت ذهنی دارد اما انتزاعی اشاره به وصف انتزاعی می‌کند. وجود انتزاع می‌شود، اما چون زائد بر شیء نیست، انتزاعی نیست. این نکته از ابتدای کتاب الافق المبین قابل برداشت است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۰۹).

ضمناً قید «خاص» برای ذات از این جهت است که میان اوصاف انتزاعی و معقولات ثانیه تفاوت گذاشته شود؛ چراکه معقولات ثانیه از جهت خاص ذات انتزاع نشده‌اند و لذا حالتی اشتراکی میان ذوات مختلف دارند. بحث مفصل از معقولات ثانیه و تمایز آن‌ها از اوصاف انتزاعی نیاز به نوشته‌ای جداگانه دارد.

۵. همانطور که تذکر داده شد، صرف ذات ملاحظه نمی‌شود؛ بلکه ذات با لحاظی زائد بر نفس خود زمینه انتزاع این وصف را فراهم می‌کند.

ادعای میرداماد این است که «وجود» نه تحقق انضمامی دارد و نه تحقق انتزاعی.

استدلال اول

تقریر استدلال اول به این شکل است (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۳۷):

مفاد هل بسیط، «ثبوت الشیء» و مفاد هل مرکب، «ثبوت شیء لشیء» است. تحقق «وجود» به عنوان وصفی عینی لازم می‌آورد که مفاد «هلیه بسیطه» به «هلیه مرکبه» تبدیل شود؛ چراکه در این صورت، «وجود» چیزی است در کنار ذات که برای آن، یعنی ذات، اثبات می‌شود؛ بنابراین، در این حالت اثبات چیزی برای چیزی را خواهیم داشت، درحالی‌که طبق فرض، «وجود الشیء» در مقابل «وجود شیء لشیء» بود. از این رو، تحقق «وجود» به عنوان وصفی عینی باطل است و صرفاً باید آن را از نفس ذات انتزاع کرد.

اینکه مفاد «هل بسیط» به عنوان فرض مطرح می‌شود از این جهت است که با محتوای «هل بسیط» است که محتوای «هل مرکب» اثبات می‌شود؛ چراکه «هل مرکب» شکل نمی‌گیرد مگر اینکه موضوع آن ثبوت داشته باشد. بر این اساس در مرحله قبل از «اثبات شیء لشیء» باید ثبوت خود شیء را داشته باشیم؛ درحالی‌که با تبدیل «هل بسیط» به «هل مرکب» هیچگاه ثبوت خود موضوع شکل نمی‌گیرد. به عنوان نمونه، اتصاف انسان به سفیدی ممکن نیست مگر این که ثبوت خود انسان در مرحله قبل ثابت شود؛ درحالی‌که با فرض وصفی بودن «وجود»، ثبوت خود انسان ممکن نیست، چراکه در این صورت، «وجود» مانند سفیدی چیزی غیر از خود انسان و جدای از او بوده و نمی‌تواند اثبات خود او باشد.^۱ با توجه به نفی زائد بودن «وجود» می‌توان گفت: استدلال این قدرت را دارد که وصف بودن «وجود» را چه به نحو انضمامی و چه به نحو انتزاعی نفی کند؛ چراکه در هر دو حالت با امری زائد بر ذات روبه‌رو هستیم.

استدلال دوم

استدلال دوم نیز در کتاب القبسات طرح شده و در قالب یک برهان خلف سامان می‌یابد (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۳۷):

نخست فرض می‌شود که «وجود وصفی» دارای عینیت باشد. «وجود وصفی»، به اعتبار وصف بودن، هویتی وابسته به غیر دارد و از این رو نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد و در شمار امور ممکن قرار می‌گیرد؛ چراکه واجب‌الوجود بنفسه موجود بوده و در تحقق به امری وابسته نیست.^۲

۱. قسمت اخیر اقتباسی از حسینی، ۱۳۹۸: ۷۴ است.

۲. ماهیت و امکان با یکدیگر ملازمه دارند و لذا میرداماد در قسمتی از متن می‌گوید «لکان الوجود {وصفی} نفسه مهیة ما من المهیات» و در ادامه می‌گوید «کما سائر المهیات الممكنة»



هر امر ممکن، بالذات نسبت به وجود و عدم علی السویه است و از این رو، بذاته تهی از وجود بوده و هالک و باطل است؛^۱ بنابراین، تحقق آن نیازمند به علت و متوقف بر لحاظ حیثیت تعلیلیه خواهد بود. بر این اساس، «وجود وصفی» به عنوان امری ممکن، ذاتاً فاقد «وجود» است و نمی‌تواند بذاته منشأ تحقق موضوع خود باشد.

در نتیجه، برای توجیه موجود بودن موضوع، ناگزیر باید به «وجود انتزاعی» یا همان «وجود مصدری» ملتزم شد و نظریه اتصاف به وجود عینی وصفی راه‌گشا نخواهد بود.^۲ نکته مهم‌تر اینکه «وجود وصفی» خود امری ممکن و تهی از «وجود» است؛ بنابراین، اتصاف آن به «وجود» نیز جز از طریق «وجود مصدری» و با لحاظ «حیثیت تعلیلیه» امکان‌پذیر نیست؛ حال آنکه در فرض نخست قرار بر این بود که «وجود وصفی» خود دارای عینیت باشد.

بدین ترتیب، فرض عینی بودن «وجود وصفی» در نهایت به انتزاعی و غیر عینی بودن آن منتهی شد و این نتیجه خلاف فرض اولیه و مستلزم تناقض است؛ پس فرض عینی بودن «وجود وصفی» باطل خواهد بود.^۳ در مورد دامنه این استدلال باید گفت که صرفاً وصف انضمامی را در برمی‌گیرد؛ زیرا وصف انتزاعی وجودی مضاعف بر ذلت ندارد تا بتوان آن را به عنوان امری ممکن در نظر گرفت و برهان را در مورد آن جاری کرد.

استدلال سوم

در ادامه و با حفظ فرض بحث، یعنی عینی بودن «وجود وصفی»، می‌توان استدلال سوم را چنین صورت‌بندی کرد:

با توجه به آنکه در بخش پیشین عینیت «وجود موصوفی» مردود دانسته شد، وجود «وجود وصفی» نمی‌تواند عین آن باشد. در نتیجه، وجود آن زائد بر ذاتش بوده و خود به نحو وصفی دارای عینیت است. از سوی دیگر، به همان دلیل قبلی، وجود این «وجود وصفی» نیز نمی‌تواند عین آن باشد؛ از این رو، ناگزیر وجودی زائد بر آن خواهد داشت و بار دیگر به صورت وصفی تحقق می‌یابد. این تحلیل درباره

۱. هالک و باطل بودن ویژگی ماهیت است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۲۷۴؛ میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۲۱ و ۳۲۱).

۲. با توجه به رد وجود موصوفی در بخش قبل و رد تحقق بذاته وجود وصفی در این بخش، گزینه‌ای جز «وجود مصدری» باقی نمی‌ماند.

۳. برخی از محققان متن جناب میرداماد در القبسات راناقص دانسته و برای تکمیل تقریر استدلال متنی از میرداماد (میرداماد، ۱۳۹۱: ۲۵۵) را به متن القبسات ضمیمه کرده و برهان را به طریق تسلسل پیش می‌برند (حسینی، ۱۳۹۸: ۷۶، حسینی، ۱۳۹۶: ۷)؛ در حالی که وقتی میرداماد به این مقدار از متن کفایت کرده، یعنی بیان خود را تام دانسته و نیازی به تسلسل ندیده است. تسلسل برهان دیگری است که به عنوان استدلال سوم به آن پرداخته خواهد شد. البته چه بسا بتوان از فحوای برخی از کلمات ایشان نیز تقریری مشابه تقریر بالا را استخراج کرد (حسینی، ۱۳۹۸: ۸۳)؛ کما اینکه در دیدار حضوری نیز این محتوا را تایید کردند.

وجود این وجود نیز عینا جاری است و بدین ترتیب، سلسله‌ای از «وجودات وصفی» به صورت نامتناهی شکل می‌گیرد.

افزون بر این، مجموع این سلسله نیز خود واجد وجود است و وجود آن نیز، به همان بیان، مستلزم سلسله نامتناهی دیگری از وجودات خواهد شد.

بنابراین، عینی بودن «وجود وصفی» تنها در صورتی قابل فرض است که به تحقق بالفعل سلسله‌ای نامتناهی از وجودات بینجامد و چون چنین تسلسلی محال است، فرض عینی بودن «وجود وصفی» باطل خواهد بود^۱ (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۲۵۵).

این استدلال بر خلاف دو مورد قبل، به صورت کامل از ابتکارات میرداماد نبوده و می‌توان تاریخچه آن را تا زمان سهروردی پیگیری کرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص. ۶۴ و ۶۵).

برخلاف تصور عمومی، همان‌طور که از تقریر استدلال مشخص است، استدلال هیچ تکیه‌ای بر مفهوم وجود یا بحث مشتق نداشته و کاملا در بستری عینی تقریر شده است؛ بنابراین، اشکالاتی از قبیل خلط ذهن و عین به آن وارد نیست.^۲

دامنه استدلال صرفا تحقق وجود به عنوان وصفی انضمامی را در بر می‌گیرد؛ چراکه، وصف انضمامی است که تحقق متفاوت داشته و برای موجود شدن نیاز به اتصاف به «وجود» دیگری را دارد.

۲-۲. ماهیت صرفا عینیت ممکنات را رقم می‌زند.

دومین ادعای اساسی میرداماد این است که «ماهیت» صرفا عینیت ممکنات را رقم می‌زند. این ادعا به دو بخش قابل تحلیل است؛ نخست اینکه عینیت «واجب» را «ماهیت» رقم نمی‌زند و دوم اینکه رقم‌زننده عینیت ممکنات، «ماهیت» است. برای هر یک از این دو بخش میرداماد ادله‌ای را ذکر کرده که به ترتیب بررسی می‌شوند.

۱-۲-۲. ماهیت، عینیت واجب را رقم نمی‌زند.^۳

میرداماد با بهره‌گیری از زوایا و حد وسط‌های مختلف در قالب مجموعه‌ای از ادله عینیت ماهیت را از واجب نفی می‌کند.

۱. باید توجه داشت وجوداتی که وجود اصلی بر آنها متوقف است، در ناحیه علل قرار می‌گیرند و نه در ناحیه معالیل که میرداماد تسلسل آن را محال نمی‌داند (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۴۱)؛ زیرا تحقق پیدا کردن هر «وجودی» براساس اتصاف آن به وصف «وجود» است.

۲. برای مثال می‌توان به طباطبائی، ۱۴۳۷: ۱۷ مراجعه کرد.

توضیح مفصل این مطلب نیاز به نوشته مستقلی دارد. در این مورد می‌توان به: حسینی، ۱۳۹۶: ۱۴۰۲ نیز مراجعه کرد.

۳. ماهیت در دو معنا به کار می‌رود. ماهیت به معنای اعم که همان «ما به الشیء هو هو» است و ماهیت به معنای خاص که «ما یقال فی جواب ما هو» باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۲: ۳). محل بحث اصطلاح دوم است. در برخی از متون این دو اصطلاح همزمان استفاده شده و نیاز به دقت دارد. برای مثال در میرداماد، ۱۳۷۴: الف: ۷۶.



اولین دلیل این است که ذات واجب به دلیل صرافت کثرت بردار نیست^۱ (میرداماد، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۴۶ و ۱۵۳ و ۱۵۴؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۲۶۶) در حالی که ذات ماهیت به سبب هویت «لا به شرط»^۲ خود امکان تعدد، شرکت و اعتبارات مختلف را دارد (میرداماد، ۱۳۷۴، الف، ص. ۱۴۳ و ۱۴۴) پس ذات واجب نمی‌تواند عین ماهیت باشد؛ چراکه آنچه کثرت بردار است، نمی‌تواند عین آنچه کثرت بردار نیست، باشد.

دومین دلیل به این نحو است که «وجود» یا عین واجب است یا لازمه او، چراکه در غیر این صورت اصولاً شیء واجب الوجود نخواهد بود؛ بنابراین، اگر «ماهیت» که در ذات خود خالی از «وجود» است، عین واجب فرض شود، به ناچار «وجود» لازمه واجب خواهد بود. در حالی که فرض لازمه و اقتضا داشتن برای امری که تحقق ندارد، متصور نیست؛ پس ضروری است که ماهیت در مرحله قبل از لازمه خود، یعنی وجود، متحقق به آن باشد و این امر محذور تقدم شیء علی نفسه را به دنبال آورده و باطل است. پس اینکه عینیت واجب را ماهیت رقم بزند، صحیح نیست^۳ (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۲۳۴ و ۲۳۵). سومین دلیل می‌گوید: اگر واجب ماهیت یا به تعبیری طبیعت مرسله باشد، ناگزیر جنس یا نوع خواهد بود. جنس و نوع برای تحقق و تحصیل نیاز به فصل و مشخصات دارند؛^۴ در حالی که واجب ضرورت ذاتی داشته و نمی‌تواند برای تحقق به غیر خود محتاج باشد. از این رو، واجب نمی‌تواند عین ماهیت باشد (میرداماد، ۱۳۷۴، الف، ص. ۷۶ و ۷۸).

چهارمین دلیل نیز از حد وسط تشخیص بهره برده و اینطور تقریر می‌شود که تشخیص عین مرتبه ذات واجب است؛^۵ در حالی که در ماهیات به دلیل هویت «لا به شرط» آن‌ها، متأخر از مرتبه ذات است. پس، ماهیت نمی‌تواند عین واجب باشد (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۲۳۵ و ۲۳۶).

۲-۲-۲. ماهیت، عینیت ممکنات را رقم می‌زند.

در مقابل، میرداماد ماهیت را به عنوان عینیت ممکنات در نظر گرفته و با استفاده از کلی طبیعی^۶ بر آن استدلال می‌کند:

۱. امر «صرف» هیچ گونه خلیطی ندارد؛ بنابراین، چیزی ندارد تا با او تفاوت ایجاد کرده و کثرت پیدا کند.

۲. امر «لا به شرط» یعنی امری که قابلیت جمع و یکی شدن با قیود مختلف را دارد و لذا به تعدد قیود، می‌تواند متعدد شود.

۳. می‌توان یک فرض دیگر را مطرح کرد که وجود ماهیت، غیر از وجود در ناحیه محمول باشد تا تقدم شیء علی نفسه رخ ندهد؛ اما این وجود نیز عین ماهیت نخواهد بود و سوال در مورد آن تکرار می‌شود و این امر به تسلسل خواهد انجامید. میرداماد در نوشته خود به این فرض اشاره نکرده است.

۴. برای آشنایی مفصل با این قاعده لازم است به کتاب‌های فلسفی مراجعه شود.

۵. همانطور که در ادله دیگر ذکر شده است، اگر تشخیص عین واجب نباشد، در تحقق محتاج به غیر خواهد بود.

۶. کلی طبیعی همان ماهیت یا طبیعت مرسله است.

کلی طبیعی "لا به شرط" از قیود و مشخصات است. طبیعت "لا به شرط" و "مرسل" امکان اجتماع و یکی شدن با قیود و مشخصات را دارد. برخی از موارد کلی طبیعی افرادشان در خارج موجود هستند؛ برای مثال افراد متعددی از درخت، انسان، آب و... با قیود مختلفی در خارج محقق اند؛ پس، کلی طبیعی آن‌ها نیز به عین این افراد در خارج عینیت پیدا کرده و ذات افراد خود را رقم زده است (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۷۷).

۳. اشکال به طرح و استدلال‌های میرداماد

در این بخش، به برخی از اشکالات که به اصل طرح و یا استدلال‌های میرداماد وارد شده است، پرداخته شده و ضمن آن ظرفیت‌های فلسفه میرداماد در پاسخ به آن‌ها سنجیده می‌شود.

۳-۱. اشکال به اصل طرح

یکی از مهم‌ترین اشکالات وارد بر دیدگاه میرداماد، نقض اصل سنخیت میان علت و معلول است. این اشکال به این نحو تقریر می‌شود: معلول حقیقت خود را از ناحیه علت دریافت می‌کند و علت نمی‌تواند آنچه را که ندارد، به معلول بدهد؛ بنابراین، حقیقت علت و معلول یکسان بوده و میان این دو سنخیت برقرار است. درحالی‌که میرداماد حقیقت واجب و ممکن را متفاوت در نظر می‌گیرد و این امر نقض اصل سنخیت است. پس، طرح وی در مورد نحوه عینیت موجودات مورد اشکال قرار می‌گیرد (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۶۸).^۱

پاسخ میرداماد این است که: تفسیر سنخیت به عینیت و یگانگی حقیقت علت و معلول صحیح نیست، بلکه توجه به حقیقت علت و معلول یا دست‌کم واجب و ممکن^۲ ایجاب می‌کند که حقیقت این دو یکسان فرض نشود (میرداماد، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۴۰ و ۱۴۱) چراکه این فرض نتایج نامعقولی را به بار می‌آورد؛ از جمله:

الف: هیچ تفاوتی در احکام آن‌ها وجود نخواهد داشت، درحالی‌که ذات یکی هالک و باطل است و ذات دیگری عین تحقق (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۶۰۶).

ب: لازم می‌آید واجب در هنگام افاده معلول، خودش را افاده کند که امری واضح البطلان است (همان). در نگاه میرداماد معنای صحیح از سنخیت این است که کمالات معلول ریشه در کمالات علت داشته و میان کمالات این دو تناسب برقرار باشد. نمی‌توان از ذاتی که علم و قدرت برای آن ثابت

۱. نگاه مشترک سید جلال‌الدین آشتیانی و این مقاله این است که عینیت واجب و ممکن یکسان نیست؛ هرچند وی بر خلاف ما، حقیقت واجب از نگاه میرداماد را «وجود» در نظر می‌گیرد.

۲. میرداماد علیت حقیقی را صرفاً برای حق تعالی قائل است (میرداماد، ۱۳۷۶: ۲۳۲) لذا این تنزل صرفاً از باب همراهی است.



نیست، معلولی با این ویژگی‌ها را به دست آورد یا از علت واحد نمی‌تواند معلول کثیر محقق شود (میرداماد، ۱۳۸۰، ص. ۵۰-۵۴) یا از علتی که در اوج علم و قدرت است، معلولی که در اوج جهل و ضعف است، صادر نمی‌گردد. بنابراین، سنخیت به معنای یگانگی در ذات نیست، بلکه به معنای تناسب صفات و ذات علت و معلول یا حداقل واجب و ممکن هست؛^۱ باید بتوان صفات معلول را به تناسب از ذات متفاوت علت نیز انتزاع کرده و به دست آورد.

۲-۳. اشکال به استدلال‌ها

نظریه «وجود» میرداماد بر نفی «وجود موصوفی» استوار است، به گونه‌ای که رد این اصل، سایر استدلال‌های او را دچار تزلزل کرده و مخدوش می‌سازد. این نکته مورد توجه منتقدان قرار گرفته و بسیاری از انتقادات آنان بر همین محور استوار شده است. بنابراین، مباحث اصلی این بخش به بررسی این پرسش اختصاص یافته که آیا می‌توان عینیت «وجود موصوفی» را ثابت کرد و بدین ترتیب دیدگاه میرداماد را به چالش کشید؟

در پایان، به جهت هر چه روشن‌تر شدن جایگاه نفی «وجود موصوفی» و آشنایی با برخی از انتقادات، به اشکالات آقاجانی، شارح قبسات، نسبت به سه استدلال میرداماد در رد «وجود وصفی» به شکل اجمالی اشاره می‌شود.

۱-۲-۳. نقد استدلال‌های مربوط به نفی وجود موصوفی

منتقدان در نقد استدلال‌های میرداماد دو مسیر را دنبال کرده‌اند: یکی بیان اثباتی که در آن ادله‌ای در تأیید عینیت «وجود موصوفی» ارائه می‌شود و دیگری بیان سلبی که در آن استدلال میرداماد مورد خدشه قرار می‌گیرد.

۱. با توجه به این که میرداماد یگانگی در ذات را نفی می‌کند و در کنار آن قاعده الواحد را که براساس سنخیت است، می‌پذیرد و ضمناً صفات کمالی را توأمان برای واجب و ممکن اثبات کرده و ریشه آن را به واجب بر می‌گرداند (میرداماد، ۱۳۷۶: ص ۳۴۴ و ۳۴۵)، باید نوعی از سنخیت را در نگاه ایشان پذیرفت که دومین معنای مورد اشاره در متن است.

ریشه نزاع در تفسیر سنخیت را می‌توان به ابن سینا برگرداند که در فصل سوم از مقاله ششم الهیات شفاء، به نوعی به عدم لزوم عینیت علت و معلول حکم کرده است و صدرا اعتراضاتی را به ایشان وارد می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۹۵). بیان صدرا را می‌توان منشأ اشکال مرحوم آشتیانی در نظر گرفت.

۳-۲-۱. بیان اثباتی^۱

اشکال اول

معلول آن چیزی است که در تحقق خود وابسته به علت است، بنابراین ذره‌ای استقلال برای آن قابل تصور نیست؛ چراکه فرض استقلال با وابستگی به غیر همخوانی ندارد. به همین دلیل معلول چیزی جز وابستگی نبوده و ذات او «عین الربط» به علت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۱).

از طرف دیگر ماهیت و طبیعت مرسله به لحاظ ذات خود، چیزی جز خود و ذاتیاتش نیست و از این رو هر امری جز این موارد در مرتبه خارج از ذات آن قرار می‌گیرد؛ بنابراین، اموری مانند وابستگی یا عدم وابستگی نمی‌توانند عین ماهیت باشند و در مرتبه خارج از ذات اخذ می‌شوند.

در این راستا، نمی‌توان نفس ماهیت را مجعول و معلول در نظر گرفت و گفت عینیت ممکنات را ماهیت رقم می‌زند، چراکه معلول آن چیزی است که عین وابستگی باشد، درحالی‌که وابستگی قابلیت اخذ در ذات ماهیت را ندارد؛ پس، عینیت ممکنات را امر دیگری یعنی «وجود» رقم می‌زند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۴۱۴).

میرداماد در الافق المبین (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۴۹) و میر سید احمد علوی در شرح تقویم الایمان (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۶۸۷) به این اشکال پاسخ داده و نشان داده‌اند که می‌توان «عین الربط بودن» و «ماهیت من حیث هی هی» بودن را با یکدیگر جمع کرد.^۲

میرداماد توضیح می‌دهد که ماهیت و طبیعت مرسله «لا به شرط» از حالات مختلف است؛ پس می‌تواند قیود و حالات مختلف را، که از جمله آن‌ها «عین الربط» بودن است، بپذیرد و با آن‌ها «یکی» شود. در واقع مستشکل دچار خلط ماهیت «به شرط لا» و ماهیت «لا به شرط» شده است؛ وگرنه همان‌طور که انسان عین علی، حسن و... است (هرکدام قیودی دارند)، می‌تواند عین مجعولیت و ربطیت نیز باشد و در غیر این صورت اصولاً «لا به شرط» نخواهد بود.^۳

همچنین علوی تأکید می‌کند که در مورد ماهیت می‌توان اعتبارات عقلی مختلفی داشت^۴ و ضمناً این قابلیت برای انسان وجود دارد که اعتبار واحد عقلی را به لحاظات مختلف ملاحظه کند. برای مثال ماهیت به شرط خلط و تعریه (به شرط شیء) را می‌توان یک‌بار به این لحاظ که در ذهن ارتسام دارد دید و بار دیگر این لحاظ را برای آن نداشت. در حالت اول حکم به موجودیت آن می‌شود، اما در حالت دوم این اثر و حکم نیست.

۱. برخی از این استدلال‌ها به نوعی اشکال به اصل طرح نیز هستند؛ اما با توجه به بیان اثباتی که در مورد عینیت وجود دارند، در این قسمت قرار داده شدند.

۲. میرداماد به در مواضع متعددی مانند: میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۰۸؛ میرداماد، ۱۳۹۱: ۳۶۹ به اصل این دیدگاه اشاره کرده است.

۳. میرداماد این جواب را عیناً در پاسخ به اجتماع «وجود» و «ماهیت من حیث هی» نیز مطرح می‌کند.

۴. منظور از اعتبارات عقلی، اعتبار به شرط لا، لا به شرط و... است.



این بیان در مورد ماهیت من حیث هی می نیز جاری است. در یک لحاظ ماهیت من حیث هی لیست الاهی، اما در لحاظ دیگر^۱ می‌توان او را عین مجعولیت دانسته و این حکم و اثر را برای آن ثابت کرد؛ بنابراین، اشکال مستشکل بر اساس یکی از لحاظات بوده و بر اساس لحاظ دیگر اشکال بر طرف می‌شود.^۲

اشکال دوم

عده‌ای از اشکال‌کنندگان می‌گویند: همه موجودات «بالوجود» متحقق می‌شوند. پس، «وجود» احق الاشیاء برای تحقق و عینیت بوده و نمی‌توان قائل به عینت آن نشد و به سمت ماهیتی رفت که بذاتها خالی از «وجود» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۴؛ آقاجانی استرآبادی، بی‌تا، ص. ۱۲۲). ماهیت با توجه به خلو ذاتی که از «موجودیت» دارد، به نحو مجازی به آن متصف می‌شود و هر اتصاف مجازی نیاز به یک واسطه دارد که در بحث اخیر این واسطه «وجود» است که دارای موجودیت ذاتی است (طباطبایی، ۱۴۳۷ الف، ص. ۱۱۴).

از نگاه میرداماد اساس اشکال فوق این است که ماهیت برای اتصاف به تحقق و موجودیت نیازمند به حیثیت تقییدیه است؛ در حالی که از نظر وی صرف توجه به حیثیت تعلیلیه و جعل جاعل برای انتزاع «بودن» و اتصاف ماهیت به «وجود» کفایت می‌کند (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۷۳؛ لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۴). در بخش اول و در قالب مثال لباس و صندوقچه تذکر داده شد که از نفس لباس قرار داده شده در صندوق، «بودن» انتزاع می‌شود و ممکنات را نیز باید به همین شکل فهم کرد؛ یعنی این طور در نظر گرفت که از نفس ماهیت قرار داده شده، بدون نیاز به امر دیگری، «بودن» انتزاع می‌شود.^۳ مستشکل اینطور ادامه می‌دهد که یا حالت ماهیت بعد از جعل تغییر کرده است یا تغییر نکرده؛ اگر تغییر نکرده است، انقلاب در ذات رخ داده و اگر تغییر کرده است، پس «ما به التفاوتی» مطرح است که این «ما به التفاوت» چیزی جز «وجود» نیست؛ هر چند میرداماد می‌تواند نام آن را هر چه دوست دارد، بگذارد (طباطبایی، ۱۴۳۷ الف، ص. ۱۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ص. ۷۲ و ۷۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص. ۱۹۱ و ۱۹۳).

۱. خلط و تعریه.

۲. دقت شود که اعتبار و لحاظ عقلی واحد است. یعنی یک تصویر از ماهیت است که به دو لحاظ، ملاحظه می‌شود. در مقام تقریب به ذهن می‌توان به تفاوت اعتبارات ماهیت و بحث لحاظ اجمالی و تفصیلی آن در مبحث جنس و فصل و نوع توجه کرد. در بحث اول با تغییر اعتبار، تصویر تغییر می‌کند؛ اما در بحث دوم یک ذات است که به لحاظات مختلف دیده می‌شود و لذا می‌توان میان آن‌ها اتحاد و عینیت برقرار کرد.

۳. میرداماد در پاسخ به صدرابه این نکته تصریح دارد. لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۴

میرداماد این نقد را نیز وارد ندانسته و می‌گوید: فرضیه انقلاب در ذات صحیح نیست؛ چراکه تفاوت با جعل جاعل حاصل شده است و در پاسخ به مسئله «ما به التفاوت» می‌توان گفت: لازم نیست در ذات ماهیت تفاوتی رخ بدهد تا «وجود» انتزاع شود، بلکه کافی است که ماهیت جعل شده باشد. تفاوت «ماهیت من حیث هی» با «ماهیت مجعوله» در همین جعل شدن است؛ مانند تفاوت پارچه‌ای که بیرون صندوق است و پارچه‌ای که در صندوق قرار گرفته است. ماهیت پارچه تغییر نکرده، اما از حالتی از آن می‌توان انتزاع «بودن» کرد و از حالت دیگر نمی‌توان. به عبارت دیگر، با جعل جاعل، ماهیت لحاظ عین الربطی را در نسبت با علتی که عین تحقق است را می‌پذیرد^۱ و به این ترتیب، زمینه انتزاع «بودن» از نفس آن فراهم می‌شود؛ زیرا موجودی که «عین الربط» است، حکمی از خود ندارد و هر آنچه دارد از جانب امر مستقل است.

اشکال سوم و چهارم

اشکال سوم و چهارم بر این مبنا استوار است که اگر وجود عینیت اشیا را رقم نزنند، تفکیک وجود «ذهنی» از «خارجی» و بحث تشخیص قابل توجیه نیست.

تقریر اشکال نخست چنین است که برای یک شیء، دو نوع تحقق متصور است؛ تحقق همراه با آثار متوقع و تحقق بدون آثار متوقع. حالت اول را «وجود خارجی» و تحقق دوم را «وجود ذهنی» همان شیء می‌نامند. برای مثال آتش در ذهن نمی‌سوزاند؛ اما در خارج از ذهن همراه با سوزاندگی است. حالت اول را «وجود ذهنی» آتش و حالت دوم را «وجود خارجی» آن می‌گویند که همراه با اثر سوزاندگی است که از آتش توقع می‌رود.

اگر صرفاً «ماهیت» متحقق باشد و «وجود» تحقق در خارج نداشته باشد، تفاوت میان ذهن و عین منتفی می‌شود؛ چراکه، ماهیت (برای مثال آتش) در هر دو وعاء یکسان بوده و نمی‌تواند توجیه‌کننده تفاوت باشد، در حالی که تفاوت وجود دارد (صدرالدین شیرازی و عمادالدوله، ۱۳۶۳، ص. ۱۲).

اشکال دیگر نیز به این شکل صورت‌بندی می‌شود: هر امر موجودی متشخص است. در حالی که ماهیات و طبایع مرسله بنفس ذاتها ابایی از شرکت و تکثر نداشته و بنفسها متشخص نیستند. با توجه به این ویژگی ذاتی، از انضمام ماهیت‌های مختلف به یکدیگر نیز نمی‌توان به تشخیص رسید. در نتیجه، اگر صرفاً ماهیات عینیت معلولات را رقم بزنند، تشخیص آن‌ها قابل توجیه نخواهد بود و در این صورت سخن گفتن از موجودیت آن‌ها نیز ممکن نیست. پس، عینیت آن‌ها را امری غیر از ماهیات رقم می‌زند

۱. در پانوش اشکال سنخیت گفته شد که میرداماد علت حقیقی را صرفاً واجب می‌داند.



که همان «وجود» باشد (صدرالدین شیرازی و عمادالدوله، ۱۳۶۳، ص. ۱۴ و ۱۵).

میرداماد اصل این نکته را می‌پذیرد که ماهیت و طبیعت مرسله بذاتها متشخص نیست و لذا از انضمام کثیری از ماهیات نیز نمی‌توان تشخیص را به دست آورد (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۲۳۵)، اما می‌گوید مشکل تشخیص ممکنات را می‌توان با واجب که تشخیص بذات دارد حل نمود و نیازی به مراجعه به «وجود» نیست. به این نحو که هر معلول و طبیعت مرسله‌ای جعل و ارتباط مخصوص به خود را با واجب دارد و این ارتباط، با توجه به «عین الربط» بودن مجعول عین هویت اوست.^۱ بنابراین، هر ماهیتی هویت مخصوص به خود را پیدا کرده و از طریق واجب متشخص می‌شود (همان، ص. ۲۳۶).^۲ با روشن شدن مسئله تشخیص، مسئله تفکیک وجود ذهنی و خارجی به سادگی قابل حل است: «وجود ذهنی» نفس وقوع ماهیت در ذهن بوده و «وجود عینی» نفس وقوع ماهیت در عین است (میرداماد، ۱۳۷۴ الف، ص. ۳۷). به عبارت دیگر «وجود ذهنی» یعنی تشخیص ذهنی ماهیت و «وجود عینی» یعنی تشخیص عینی ماهیت (میرداماد، ۱۳۷۶، ص. ۶۳۴). تشخیص بر اساس جعل خاص واجب و ارتباط خاص با او محقق می‌شود. بنابراین، نوعی از ارتباط با جاعل، «وجود ذهنی» و نوعی دیگر از آن «وجود عینی» را محقق می‌کند. بدین ترتیب عامل تفاوت، ارتباط مختلف با جاعل بوده و به این نحو اشکال برطرف می‌شود.

مستشکل به این پاسخ ایراد می‌گیرد که نسبت چیزی به چیزی بعد از تحقق طرفین است و تحقق طرفین بعد از تشخیص آن‌ها تصویر می‌شود. در حالی که ماهیت بذاتها تشخیص ندارد تا بتواند متحقق باشد و با واجب نسبتی برقرار کند و تشخیص یابد (صدرالدین شیرازی و عمادالدوله، ۱۳۶۳، ص. ۱۴ و ۱۵). جواب اشکال کننده این است: نسبتی که او در نظر گرفته، نسبت دوطرفه است، در حالی که نسبت حاضر یک طرفه بوده و با نفس جعل جاعل ایجاد می‌شود (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۲۲)؛ در واقع هویت معلول چیزی جز این ربط به جاعل و علت خود نیست.^۳

اشکال پنجم

اشکال دیگری که مطرح شده، ناظر به امتناع اتحاد و حمل در صورت نفی عینیت «وجود» است. به این نحو که:

۱. گفته شد که ایشان علت و جاعل حقیقی را صرفاً خداوند می‌داند.

۲. بحث عین الربط بودن با توجه به مبنای میرداماد به مطلب اضافه شده است.

۳. لاهیجی، شارح المشاعر، نیز اذعان دارد که با یک طرفه کردن اضافه مشکل برطرف می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۸۲ و ۱۹۲).

هر ماهیتی غیر از ماهیت دیگر است. برای مثال انسان غیر از درخت بوده و سبزی متمایز از هر دو است. بنابراین، ماهیات بذاتها مثار کثرت بوده و یگانگی با یکدیگر ندارند. از طرف دیگر بدهاها اتحاد و حمل تحقق دارد، حال آنکه با توجه به غیریت و کثرت ماهیات نمی‌توان از یگانگی و اتحاد آن‌ها صحبتی کرد.^۱ پس عینیت ممکنات را ماهیت رقم نزده و باید قائل به عینیت امر دیگری در ناحیه آن‌ها شد که «وجود» باشد (طباطبایی، ۱۴۳۷ الف، ص. ۱۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۷۴). میرداماد می‌پذیرد که ماهیات بذاتها مثار کثرت هستند، اما مانند موارد قبلی با وارد کردن مقوله جاعل، مشکل را حل می‌کند. به این صورت که: ممکنات به وسیله جاعل تحقق یافته^۲ و مشخص می‌شوند. تشخیصی که جاعل به ممکنات می‌دهد زمینه‌ای است که ظرف تحقق آن‌ها عینا یا به نحو بالعرض یکی شده و این امر زمینه‌ای برای اتحاد بذات و بالعرض آن‌ها است.^۳

اشکال ششم

ششمین اشکال به نظریه میرداماد ناظر به ناتوانی آن در تبیین تشکیک و اوصاف تشکیکی به عنوان اموری عینی است:

بدهاها در خارج صفاتی مانند شدت و ضعف، تقدم و تأخر، فعلیت و قوه... وجود دارند.^۴ از سوی دیگر، میرداماد تشکیک در ماهیت را باطل می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۳۶). بر این اساس، اگر در ناحیه ممکنات صرفاً ماهیت عینیت داشته باشد، نمی‌توان واقعیت هیچ کدام از این صفات را توجیه کرد. پس، نظریه وی در باب ممکنات قابل دفاع نیست (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۶۹).

از نگاه میرداماد این طور می‌توان پاسخ داد که: مستشکل مانند اشکال نخست، دچار خلط ماهیت «لا به شرط» و ماهیت «به شرط لا» شده است. ماهیت «به شرط لا» قابلیت جمع شدن با این قیود را ندارد، اما ماهیت «لا به شرط» این قابلیت را دارد تا بعینه با این قیود در لحاظ مناسب اجتماع کند و زمینه این اجتماع نیز با جعل جاعل و تشخیصی که به وسیله آن ایجاد می‌شود، فراهم می‌گردد؛ یعنی جعل جاعل است که سبب می‌شود یک ماهیت علت بوده و متقدم شود و ماهیت دیگر معلول باشد و متأخر. ضمن اینکه میرداماد این اوصاف را از سنخ معقولات ثانیه می‌داند که از نظر وی تحقیقی عینی نداشته

۱. قدرمقیّن حمل شایع است.

۲. در نگاه میرداماد یعنی «وجود مصدری» از آن‌ها انتزاع می‌شود.

۳. برای مثال ذاتیات شیء دارای ظرف تحقق یکسانی هستند و اتحاد بذات دارند؛ اما ظرف تحقق اعراض بالضمیمه متفاوت بوده و لذا اتحاد آن‌ها با معروض به نحو بالعرض است (میرداماد، ۱۳۹۱: ۸۳-۸۱).

۴. برای مثال علت مقدم بر معلول بوده و شدیدتر از آن است.



و صرفاً دارای منشأ انتزاع خارجی اند (میرداماد، ۱۳۹۱، ص. ۱۰۹-۱۱۰). بنابراین، همین‌که منشأ انتزاع آن‌ها به نحوی توجیه شود، برای رفع اشکال کفایت می‌کند و این امر نیز از طریق جعل جاعل حاصل می‌گردد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۱۴۰-۱۴۱).

۳-۲-۱-۲. بیان سلبی

میرداماد در رد عینیت «وجود موصوفی» به دو پیامد تمسک می‌کرد: نخست، لزوم تحقق سفسطه از طریق لزوم «عکس الحمل» و دوم، واجب‌الوجود شدن همه موجودات. با این حال، مستشکل تنها پیامد دوم را مورد انکار قرار می‌دهد و به پیامد نخست اشاره‌ای ندارد.

از نگاه مستشکل، می‌توان ممکنات را در اصل وجودشان محتاج و فقیر دانست و از این طریق، میان «وجود» آن‌ها و «وجود» واجب‌تماز نهاد. به بیان دیگر، این‌که در حمل «وجود» بر ممکنات نیازی به حیثیت تقییدیه نیست، به معنای بی‌نیازی آن‌ها از جعل جاعل و حیثیت تعلیلیه نخواهد بود و لزوم حیثیت تعلیلیه موجود را در دسته ممکنات قرار می‌دهد. بر این اساس، میرداماد میان حیثیت تعلیلیه و تقییدیه دچار خلط شده و به عینیت «وجود موصوفی» اشکال کرده است (لاهیجی، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۴؛ صدرالدین شیرازی و عمادالدوله، ۱۳۶۳، ص. ۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۳۷، ص. ۱۸؛ آقاجانی استرآبادی، بی‌تا، ص. ۱۲۳).

با این حال، می‌توان این‌طور از میرداماد دفاع کرد که تحلیل مستشکل ریشه در نفی عینیت «ماهیت» و التزام به عینیت «وجود» دارد که او را مجبور می‌کند همه چیز را با «وجود» توضیح دهد؛ حال‌آنکه نیازمندی یک موجود، تنها در جایی معنا دارد که آن موجود فاقد امری باشد. درحالی‌که در فرض مستشکل، «وجود» ذاتی و عین شیء انگاشته شده است. بنابراین، چگونه می‌توان پذیرفت شیء در امری که عین ذات اوست، محتاج به غیر باشد؟ پس لزوماً این‌چنین موجودی واجب‌الوجود خواهد بود.

۳-۲-۲. نقد استدلال‌های مربوط به نفی وجود وصفی

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، تمام نقدهایی که در این بخش به استدلال‌های میرداماد وارد شده، مبتنی بر پذیرش تحقق «وجود موصوفی» است. در ادامه، این نقدها به صورت اجمالی مطرح می‌شوند. استدلال اول به این نحو نقد شده است که «وجود»، رقم‌زننده تحقق «شیء» است. از این رو «ما به الشیء» است، نه چیزی در کنار شیء تا مفاد «ثبوت الشیء لشیء» تحقق یابد. بنابراین، تبدیل «هل بسیط» به «مرکب» رخ نمی‌دهد (آقاجانی استرآبادی، بی‌تا، ص. ۱۲۲).^۱

۱. فرض «هل بسیط» توسط آقاجانی به شکل سلمنا بی است. از نگاه وی، «ما به الشیء» مفاد «هل بسیط» و «مرکب» به شکل توأمان نیست.

نقد استدلال دوم با این عبارات است: «وجود» همان چیزی است که اصل تحقق و عینیت «شیء» به آن باز می‌گردد. پس، نمی‌تواند چیزی زائد بر شیء بوده یا تحقق‌ی مصدری و ذهنی داشته باشد (آقاخان‌ی استرآبادی، بی‌تا، ص. ۱۲۵).

نقد استدلال سوم نیز به این صورت است که «وجود» بنفس ذات خود موجود است. بنابراین، برای اثبات «وجودش» نیازی به امر دیگر نبوده و بدین ترتیب تسلسلی رخ نمی‌دهد.^۱ میرداماد به هر سه اشکال یک پاسخ می‌دهد: با توجه به اینکه در همه این ایرادات به نوعی «وجود»، عین شیء فرض شده است، همه آن‌ها مبتنی بر پذیرش «وجود موصوفی» است که نقد آن گذشت و لذا هیچکدام از این انتقادات وارد نیست.

نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل‌های ارائه‌شده، «وجود» مطلقاً — اعم از وصفی و موصوفی — نه در واجب و نه در ممکن، واجد عینیت نیست؛ ضمناً ماهیت صرفاً عینیت ممکنات را رقم زده و از واجب مانند «وجود» نفی می‌شود.

میرداماد عدم عینیت «وجود موصوفی» را بدیهی دانسته و پذیرش آن را مستلزم عکس‌الحمل (سفسطه) و نیز واجب شدن همه ممکنات می‌داند. او عینیت «وجود وصفی» را از طریق مجموعه‌ای از براهین خلف و تسلسل مردود می‌کند.

از منظر وی، عینیت و حقیقت واجب و ممکن نمی‌تواند به یک نحو باشد و سنخیت میان آن دو صرفاً به معنای تناسب علت و معلول در کمالات و صفات است.

معلول عین ارتباط با جاعل خویش است و همین ارتباط، امکان توجیه تفکیک «وجود ذهنی» و «خارجی»، تشخیص، اتحاد و حمل و اوصاف تشکیکی را فراهم می‌کند.

در نهایت این نتیجه حاصل شد که برای حمل و انتزاع «وجود» از ممکنات، صرف حیثیت تعلیلیه کفایت می‌کند؛ در حالی که در واجب‌الوجود، به این حیثیت نیز احتیاجی نیست.

۱. گفته شد آقاخان‌ی عین «وجود» بودن ممکنات را باعث واجب شدن آن‌ها نمی‌داند.



منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۸) الالهیات من کتاب الشفاء. قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی)، چاپ ششم.
- اکبریان، رضا؛ نویسی، غزاله (۱۳۹۳). میرداماد و وجود و ماهیت. آینه معرفت، ۱۴ (۴۱)، ص ۳۱-۱.
- اوجیبی، علی (۱۳۷۷). دورنمایی از اندیشه‌ها و نظریات میرداماد. خردنامه صدره، ۱۴ (۱۴)، ص ۶۴-۷۰.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- آقاچانی استرآبادی، محمد بن علیرضا (بی‌تا). شرح قبسات {نسخه خطی}، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
- جعفریان، مرتضی؛ فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۹۵). تحلیل میرداماد از معقول ثانی و رابطه آن با اعتباری انگاری وجود. حکمت معاصر، ۲۱ (۷)، ص ۸۱-۱۰۵.
- حسینی، داود (۱۳۹۶). جعل و وجود: بررسی دیدگاه میرداماد. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۰ (۲)، صص ۱۶۷-۱۸۵.
- حسینی، داود (۱۳۹۶). وجود، انضمام و اشتقاق؛ تاملی در نظریه میرداماد درباره موجودیت و اشتقاق. خردنامه صدره، ۲۳ (۸۹)، ص ۵-۱۴.
- حسینی، داود (۱۳۹۸). وجود و ذات؛ تفسیری از صدرادر سیاقی تاریخی، قم: انتشارات حکمت اسلامی، چاپ اول.
- حسینی، داود (۱۴۰۲). دارای وجود بودن وجود و استدلال تسلسل. حکمت معاصر، ۱۴ (۳۷)، ص ۱۶۵-۱۸۸.
- خامنه‌ای، سید محمد، (۱۳۸۴). میرداماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدره، چاپ اول.
- سبزواری، هادی بن مهدی؛ حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۹). شرح المنظومة، به تحقیق مسعود طالبی، تهران: ناب، چاپ اول.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح هانری کربن و نجف‌قلی حبیبی و حسین نصر، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ دوم.
- شریف البخاتی، السید سعد (۱۴۰۰). اصالة الذات فی فلسفة السید الداماد. فصلنامه بین‌المللی مؤسسه آموزش عالی حوزه علمیه اصفهان (کتاب گلزار ویژه‌نامه میرداماد - پاره اول)، ۶ (۹ و ۸)، ص ۱۴۵-۱۶۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر، ترجمه بدیع‌الملک بن امام قلی عماد الدولة و هانری کربن، تهران: طهوری، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: موسسه بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ پنجم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق (۱۳۸۶). شرح المشاعر ملاصدرا،

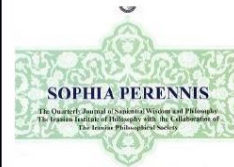
- به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۳۷ه.ق). بدائة الحکمة، به تحقیق مسلم قلی‌پور گیلانی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۳۷ه.ق). نهاية الحکمة، به تحقیق مسلم قلی‌پور گیلانی، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
- کمالی، محمد مهدی؛ موسوی بایگی، سید محمد؛ کمالی، محمد هادی (۱۳۹۶). لوازم معنایی اصالت وجود و نقش آن در تمایز اندیشه‌های میرداماد و ملاصدرا، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۶ (۱۱)، صص ۸۴-۶۳.
- لاهیجی، عبدالرزاق علی بن حسین (۱۳۹۱). الکلمة الطیبة، به تحقیق حمید عطائی نظری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- مصطفائی، محمد؛ خسرویناه، عبدالحسین (۱۳۹۴). نقد و بررسی دیدگاه میرداماد در اصالت یا اعتباری بودن وجود. جاویدان خرد، ۱۲ (۲۸)، صص ۱۴۶-۱۲۶.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴). القبسات، به تصحیح مهدی محقق، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۰). الرواشح السماویة، به تحقیق نعمت‌الله جلیلی، قم: سازمان چاپ و نشر مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی و با مقدمه مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۹۱). الأفق المبین، به تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۴۰۹ه.ق). شرعة التسمیة، به تصحیح رضا استادی، اصفهان: مهدیه میرداماد.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ علوی عاملی، احمد بن زین‌العابدین؛ نوری، علی بن جمشید (۱۳۷۶). تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، به تحقیق علی اوجبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، چاپ اول.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ نوری، علی بن جمشید (۱۳۷۴). نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، به تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: هجرت.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ نوری، علی بن جمشید (۱۳۸۰). جذوات و مواقیت، به تحقیق علی اوجبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

Comparing Avicenna's theory of imitation with the theories of Plato and Aristotle, with an emphasis on solving the new challenges of this theor

Research Article



Hossein Hashemnezhad

Associate Professor, Faculty of Education and Islamic Thought, University of Tehran. (hashemnezhad48@ut.ac.ir)

ABSTRACT

The theory of representation of Plato and Aristotle is the oldest theory in the field of philosophy of art, which had no rival until the nineteenth century. Throughout the nineteenth, twentieth, and contemporary centuries, numerous criticisms of the theory of representation have been raised. In this research, after analyzing the theory of representation of Plato and Aristotle and quoting the most important criticisms raised, we have proposed and explained the theory of representation from the perspective of Avicenna. The aim of this research is to demonstrate the fact that Avicenna's representation theory is different and can respond to most of the contemporary challenges and criticisms of the theory of imitation. The method of this research is analytical-comparative. According to the findings of this research, Avicenna's theory of representation is different from Plato's and Aristotle's theory of representation, both quantitatively and qualitatively. Avicenna has discussed in more detail the types of representation, its origin and purpose. Avicenna considers representation to be the essence of imagination. Therefore, wherever imagination exist, representation is also present. The power of imagination in the works of Ibn Sina is a power that intervenes in imaginary forms and other forms of mental stock and invents new forms. The innovation of this research is in explaining and proving the claim that with Avicenna's theory of imaginary and imaginative imitations, it is possible to explain and interpret the works of art of contemporary centuries (modernism and postmodernism) and to provide a logical response to the criticisms raised.

Keywords: representation, imagination, Avicenna, Plato, Aristotle.

Received: 2025/12/10 - Received in revised form: 2026/01/04 - Accepted: 2026/02/17 - Published online: 2026/02/25

Hashemnezhad, Hossein. (2026). Comparing Avicenna's theory of imitation with the theories of Plato and Aristotle, with an emphasis on solving the new challenges of this theor, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 239-262. <https://doi.org/10.22034/iw.2026.565482.1865>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Introduction

The theory of representation of Plato and Aristotle is the oldest theory in the field of philosophy of art, which had no rival until the nineteenth century. In the 19th century, with the emergence of new styles in painting and sculpture, as well as the emergence of new examples for art, the weaknesses and shortcomings of this theory in explaining these new works became apparent. In this century, the theory of expressionism was first proposed by Leo Tolstoy, ending the twenty-five centuries of dominance of the theory of imitation. Throughout the nineteenth, twentieth, and contemporary centuries, numerous criticisms of the theory of representation have been raised. In this research, after analyzing the theory of representation of Plato and Aristotle and quoting the most important criticisms raised, we have proposed and explained the theory of representation from the perspective of Avicenna. Therefore, the main question of this research is: What is the difference between Avicenna's theory of imitation and Plato's and Aristotle's theory of imitation? The sub-question of this research is: To what extent and how does Avicenna's theory of imitation respond to contemporary criticisms of the theory of imitation?

The aim of this research is to demonstrate the fact that Avicenna's representation theory is different and can respond to most of the contemporary challenges and criticisms of the theory of imitation. And the secondary goal is to take a small step towards formulating the philosophy of Islamic art or the philosophy of art of Muslim philosophers.

The method of this research is comparative analysis. In this method, by describing and analyzing theories and then comparing them in different contexts, the similarities and differences, advantages and disadvantages of theories are discovered. In this method, the goal is to clarify concepts by comparing systems, to resolve theoretical challenges and criticisms raised.

Conclusion

According to the findings of this research, Avicenna's theory of representation is different from Plato's and Aristotle's theory of representation, both quantitatively and qualitatively. Avicenna has discussed in more detail the types of representation, its origin and purpose. Avicenna considers representation to be the essence of imagination. Therefore, wherever imagination exist, representation is also present. The power of imagination in the works of Ibn Sina is a power that intervenes in imaginary forms and other forms of mental stock and invents new forms. Therefore, since every work of art is mixed with imagination or imagination is the proximate origin of all works of art, it is better to analyze and explain works of art with Avicenna's theory of representation. Modern and postmodern works of art are not free from imagination, but the presence of imagination is significant in these works.

The innovation of this research is in explaining and proving the claim that with Avicenna's theory of imaginary and imaginative imitations, it is possible to explain and interpret the works of art of contemporary centuries (modernism and postmodernism) and to provide a logical response to the criticisms raised.



Reference

- Ahmadi, Babak(2007).Truth and Beauty. Tehran: Markaz Publishing House. [In Persian]
- Amir Hossein Arianpour(.n.d). Origin of Music.Tehran: Chavoshan Internet Publishing. [In Persian]
- Aristotle(2008). The Art of Poetry. translated by: Abdolhossein Zarrinkoob. Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
- Carroll, Noel(2007). Philosophy of Art. translated by Saleh Tabatabaei. Tehran: Art Academy Publications. [In Persian]
- Hashemnejad, Hossein(2013). Aesthetics in the Works of Ibn Sina, Sheikh Ishraq and Sadr al-Mutalahin. Tehran: Samt Publications. [In Persian]
- Hospers, John and Scruton, Roger (2016).Philosophy of Art and Aesthetics. translated by Dr. Yaghoub Ajhand. Tehran: Tehran University Press. [In Persian]
- Ibn-Sina(1953).Rasalah Fi-Ma tqrrara eindah min alhukuma. research by Helmi Zia Olkin. Istanbul:Istanbul University of Literature. [In Arabic]
- Ibn Sina(1979). The Letters. Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
- Ibn Sina, Al-Shifa (1984).Logic, Theology, Mathematics).Research: Ibrahim Madkur, Alab Qanawati. Qom:Ayatollah Murashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
- Ibn Sina(2004). Five Treatises. edited by Ehsan Yar Shatri. Hamedan: Hamedan University Press. [In Persian]
- Irwin, Robert(2010). Islamic Art, translated by Roya Azadfar. Tehran: Farhangestan Honar Publications. [In Persian]
- Magee, Brian,(1993). Great Philosophers.translated by Ezatollah Foladvand. Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Molavi (1985). Masnavi Manavi. Tehran: Tolo Publications. [In Persian]
- Levinson, Jerold(2008).General Problems of Aesthetics. translated by Faribars Majidi. Tehran:Art Academy Publications. [In Persian]
- Nahm ,M.C (1968)."Creativity in Art" in: Dictionary of the history of Ideas.vol,1.New York: Charles Scribners.
- Osborne, Chilvers and others(2007). Artistic Styles and Schools. translated by Farhad Goshayesh.Tehran: Marlik Publications. [In Persian]
- Plato(2001).Collected Works. translated byMohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian].
- Shepard, Ann(2006).Fundamentals of the Philosophy of Art.translated by Ali Ramin, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad(1989).Asfar (Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar). Beirut: Dar al-Ahiya al-Tarath al-Arabi.vol. 9. [In Arabic]
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad(2001)Origin and Return. researched by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani.Qom:Bostan Kitab. [In Arabic]
- Tolstoy, Leon(2008).What is Art?. translated by Kaveh Dehghan.Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Tusi, Nasir al-Din(1988).Asas-al-Egtebas.Tehran:Tehran University Press.[In Arabic]
- Warburton, Nigel(2009). The Question of Art. translated by Morteza Abedini Fard Tehran: Qognoos Publications.[In Persian].



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

مقایسه نظریه بازنمایی ابن سینا با نظریه افلاطون و ارسطو با تأکید بر حل چالش‌های نوین این نظریه

حسین هاشم نژاد

علمی - پژوهشی



دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (hashemnezhad48@ut.ac.ir)

چکیده

نظریه بازنمایی افلاطون و ارسطو کهن‌ترین نظریه در عرصه فلسفه هنر است که تا قرن نوزدهم رقیب نداشت. در طول قرن نوزدهم، بیستم و معاصر، نقدهای متعددی به نظریه بازنمایی مطرح شده است. این نقدها در دو دسته کلی جامع افراد و مانع اغیار نبودن این نظریه، قابل دسته بندی اند. در این پژوهش بعد از تحلیل نظریه بازنمایی افلاطون و ارسطو و نقل مهم‌ترین نقدهای مطرح شده، به طرح و تبیین نظریه بازنمایی از منظر ابن سینا پرداخته ایم. هدف این پژوهش نشان دادن این حقیقت است که نظریه بازنمایی ابن سینا متفاوت است و می‌تواند به اکثر چالش‌ها و نقدهای معاصر به نظریه بازنمایی را پاسخ بدهد. روش این تحقیق تحلیلی-تطبیقی است. طبق یافته‌های این پژوهش، نظریه بازنمایی ابن سینا، هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی، متفاوت از نظریه بازنمایی افلاطون و ارسطوست. ابن سینا به طور مبسوط‌تر به اقسام بازنمایی، منشاء و غایت آن پرداخته است. ابن سینا بازنمایی را ذاتی خیال و تخیل می‌داند. بنابراین هر جا خیال و تخیل هست، بازنمایی هم حضور دارد. ابن سینا بین قوه خیال و تخیل تفکیک قائل می‌شود. قوه تخیل در آثار ابن سینا قوه‌ای است که در صور خیالی و دیگر صور مخزون ذهنی، دخل و تصرف می‌کند و صور جدید ابداع می‌نماید. نوآوری این پژوهش از جهت تبیین و اثبات این ادعاست که با نظریه بازنمایی خیالی و تخیلی ابن سینا می‌توان آثار هنری قرون معاصر (مدرنیسم و پست مدرنیسم) را تبیین و تفسیر کرد و به نقدهای مطرح شده، پاسخ منطقی داد.

کلیدواژه‌ها: بازنمایی، افلاطون، ارسطو، ابن سینا، چالش‌های بازنمایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۹ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ هاشم نژاد، حسین؛ (۱۴۰۴) مقایسه نظریه بازنمایی ابن سینا با نظریه افلاطون و ارسطو با تأکید بر حل چالش‌های نوین این نظریه، جاویدان خرد، ۴۷ (۱)، ۲۳۹-۲۶۲.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.565482.1865>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

مسئله اصلی در فلسفه هنر یافتن تعریفی برای هنر است که همه مصادیق هنر را پوشش دهد. از نیمه دوم قرن نوزدهم با پیدایش مصادیق جدید برای هنر و همچنین سبک‌های جدید در شاخه‌های متعدد هنر، مسئله فوق تبدیل به یک معضل فلسفی شده است. بنابراین وجود تعریف، ملاک و معیاری برای تشخیص هنر از غیر هنر ضرورت پیدا کرده است. گاهی گستره این ضرورت از مباحث نظری فراتر می‌رود و وارد عرصه‌های عملی و کاربردی هنر می‌شود. فراوان اتفاق افتاده که به جشنواره‌های ملی یا بین‌المللی در کشورهای گوناگون آثاری ارسال شده است که تشخیص هنر بودن یا نبودن آن آثار، هیئت داوران را دچار چالش جدی نموده است.

در سال ۱۹۱۷ میلادی مارسل دوشان هنرمند شهیر فرانسوی آبریزگاه سفیدی را با امضاء نام مستعار ر. مات^۱ به انجمن نمایش آثار هنرمندان مستقل در نیویورک ارائه نمود. داوران جشنواره به این نتیجه رسیدند که این اثر نمی‌تواند یک اثر هنری نامیده شود (واربرتون، ۱۳۸۸، ص. ۱۳). اما همین اثر در تاریخ هنر اروپا به عنوان یکی از برجسته‌ترین آثار هنری قرن نوزدهم مشهور شده است. یا جعبه مقوایی صابون بریلو، منتخب اندی وارهول که در بنیاد هنرهای تجسمی اندی وارهول شهر پیتسبرگ به عنوان یک اثر هنری نفیس، نگه‌داری می‌شود، محل بحث‌های جنجالی فلاسفه هنر بوده که آیا این قوطی مقوایی ساده صابون که از میان هزاران قوطی مشابه آن انتخاب شده است، اثر هنری هست یا نه؟ بنابراین لزوم وجود یک تعریف برای هنر که جامع افراد و مانع اغیار باشد، صرفاً اهمیت نظری نداشته بلکه ضرورت عملی و کاربردی قابل توجهی دارد.

کهن‌ترین تعریف، ملاک و معیار برای تشخیص هنر از غیر هنر، توسط افلاطون ارائه شده است. طبق نظریه افلاطون (که در ادامه به طور مبسوط و مستند مطرح خواهد شد) هنر بازنمایی است. هنرمند گویا آینه‌ای در مقابل طبیعت و اشیاء عینی قرار می‌دهد و تصویری از آنها را بازنمایی می‌کند. بنابراین کار هنرمند تقلید کردن است و هنر تقلید است. این نظریه تا زمان پیدایش مکتب بیان‌گروی (اکسپرسیونیسم) حدود بیست و پنج قرن، نظریه بلامنازع و بی‌رقیب در عرصه فلسفه هنر بود. اگر دیدگاهی و نظریه‌ای در تبیین ماهیت هنر ارائه می‌شد، شرح و تفسیر یا قبض و بسط همین دیدگاه افلاطون بود.

1. R.Mutt

آثار هنری مدرن، نظریه بازنمایی را به مثابه یک نظریه فلسفی عام، ابطال کرد. چون خاطر نشان کرد که محتمل است، چیزهایی که بازنمایی یا تقلید از طبیعت نباشند، هنر برشمرده شوند (کارول، ۱۳۸۶، ص. ۴۰). در چنین وضعیت جدید که نظریه بازنمایی با بحران جدی مواجه شده بود، نظریه بیان‌گروی نخستین بار توسط لئون تولستوی مطرح شد. که مطابق آن هنر عبارت بود از انتقال احساسات و بیان عواطف. نظریه بیان‌گروی خوش درخشید، ولی دولت مستعجل بود. با انبوه نقدهای که به این نظریه شد، این نظریه جای خود را به نظریه صورت‌گروی یا فرمالیسم داد. که مدعی بود هنر عبارتست از ایجاد صورت دلالت‌گر و معنا دار. اما این تعریف جدید هم به زودی با چالش‌های جدی مواجه شد. با شکست دو مکتب جدید در تعریف هنر، کم‌کم این ایده در ذهن فلاسفه هنر تقویت شد که اساساً هنر تعریف ناپذیر است (لویسون، ۱۳۸۷، ص. ۲۵). این ذهنیت با رواج فلسفه تحلیلی ویتگنشتاین تقویت و تشدید شد و به گونه‌ای با آن ترکیب یافت و به ایده تعریف ناپذیری هنر مشهور شد. این دیدگاه نتوانست اذهان فلاسفه هنر را قانع کند و آنها را از جستجوی تعریفی جامع و مانع برای هنر باز دارد. در نتیجه تا به امروز دهها تعریف متنوع و متفاوت برای هنر ارائه شده است که هر کدام مدعی‌اند ملاک و معیار دقیق برای تشخیص هنر از غیر هنر را ارائه نموده‌اند.

فرضیه روشن و واضح پژوهش حاضر، این ادعاست که در آثار ابن‌سینا و شارح فلسفه او خواجه نصیرالدین طوسی، بازنمایی به گونه‌ای تعریف شده است که همه یا بسیاری از معایب و نواقص تعریف اولیه بازنمایی توسط افلاطون و ارسطو را ندارد. تعریف شیخ‌الرئیس و خواجه نصیرالدین طوسی قابلیت و توانمندی تبیین و پوشش دادن به مصادیق جدید هنر و سبک‌های جدید هنر را دارد. بنابراین مسأله اصلی این جستار تحلیل و تبیین تعریف ابن‌سینا و خواجه نصیر از بازنمایی و مقایسه آن با تعریف افلاطون و ارسطوست. به تبع این بحث، به این مسأله اصلی پرداخته می‌شود که چگونه تعریف ابن‌سینا و طوسی از بازنمایی، مصادیق جدید هنر را پوشش می‌دهد و به نقدهای مطرح شده به نظریه بازنمایی، پاسخ منطقی ارائه می‌کند.

پیشینه پژوهش

در باره بازنمایی در نزد ابن‌سینا، مقالاتی نوشته شده است. در مقاله «تطور مفهوم بازنمایی در نوشتارهای فلسفی - اسلامی» نوشته آقای دکتر سیدمهدی زرقانی، مجله جستارهای ادبی، سال ۱۳۹۰، شماره ۱۷۲، به بحث محاکات پرداخته شده است. اما وجه تمایز این نوشتار با مقاله فوق به این شرح است: (۱) در مقاله فوق به محاکات از منظر ارسطو، فارابی، ابن‌سینا، ابوالبرکات بغدادی، خواجه نصیر و قرطاجنی، یعنی هفت شخصیت فلسفی و فکری پرداخته شده، بدیهی است در یک مقاله محدود،

فقط بصورت موجز و اشاره وار می‌توان دیدگاه‌های هفت فیلسوف و متفکر را مقایسه و نقد و ارزیابی نمود. محدودیت‌ها اجازه نمی‌دهد به وجه مبسوط بین این همه دیدگاه، بررسی تطبیقی انجام داد. اما نوشتار حاضر فقط به مقایسه نظریه محاکات ابن سینا با نظریه محاکات افلاطون و ارسطو می‌پردازد. بنابراین زمینه، امکان و فرصت بررسی تطبیقی مفصل فراهم می‌شود. (۲). مقاله فوق عمدتاً به محاکات در شعر پرداخته است. اما مقاله حاضر به محاکات در همه مصداق هنری رایج در روزگار ارسطو، افلاطون و شیخ الرئیس می‌پردازد. (۳). مقاله حاضر در صدد حل یکی مشکل و چالش از تعریف هنر بر اساس محاکات است. این چالش عبارت است از نقدهای گسترده به نظریه محاکات، مبنی بر جامع افراد نبودن و مانع اغیار نبودن این نظریه. اما نظریه فوق چنین رویکردی و دغدغه‌ای ندارد.

مقاله دیگری با عنوان «نگاهی به سیر آراء و عقاید در باره نظریه بازنمایی» (نوشته آقای محمد طاهری، مجله جستارهای ادبی، سال ۱۳۹۴، شماره ۱۰) هم به بحث محاکات پرداخته است. وجه تمایز نوشته حاضر با مقاله فوق به این شرح است. مقاله فوق در واقع نوعی تاریخچه بحث محاکات است. که از فیثاغورث شروع می‌شود و به فلاسفه معاصر مانند ژاک دریدا ختم می‌شود. در این سیر تاریخی به نظرات

و دیدگاه فیثاغورث، سقراط، فلاطون، ارسطو؛ افلوپین، فارابی، ابن سینا، ابن رشد، خواجه نصیر الدین طوسی، فلاسفه قرون وسطی و دوره معاصر پرداخته می‌شود. روشن است در یک مقاله نمی‌توان به طور مبسوط دیدگاه‌های این همه فیلسوف را بررسی و مقایسه نمود. به همین سبب فقط یک صفحه از مقاله به ابن سینا اختصاص یافته است. از طرف دیگر مقاله فوق به هیچ وجه در صدد بررسی تعریف هنر بر اساس محاکات و رفع چالش‌های معاصر آن نیست.؛ همچنین در مقاله «مبانی فلسفی هنر در آثار ابن سینا» (نوشته حسین هاشم نژاد، مجله جاویدان خرد شماره ۳۲) به بحث بازنمایی در ضمن مبانی دیگر پرداخته شده است. در این مقاله به مباحث: زیبایی، منشاء زیبایی، آثار زیبایی، صورت، منشاء هنر، خیال، تخیل و محاکات پرداخته شده است. از فهرست مباحث این مقاله روشن می‌شود که به بحث محاکات نه به شکل تطبیقی بلکه به وجه اختصار در ضمن مبانی دیگر پرداخته شده. محتوای مقاله هیچ ربطی و پیوندی با چالش‌های معاصر نظریه محاکات ندارد. بنابراین در هیچ یک از آثار فوق، به شکل تطبیقی و با رویکرد برطرف نمودن ایرادات و انتقادهای مطرح شده برای نظریه بازنمایی در دهه‌های اخیر پرداخته نشده است. جستار حاضر از این جهت بدیع است. بویژه اینکه با تحلیل و تبیین دیدگاه ابن سینا در باره بازنمایی و بیان تفاوت آن با دیدگاه افلاطون و ارسطو، مبنای محکمی برای فلسفه هنر اسلامی یا فلسفه هنر از منظر فلاسفه اسلامی ارائه می‌دهد.

هدف و روش پژوهش

فلسفه هنر اگرچه در غرب از مدت‌ها پیش به شکل یک فلسفه مضاف مجزا و مدون عرضه شده است. اما در دنیای اسلام نوشته مستقلی، توسط فلاسفه اسلامی در این زمینه تألیف نشده است. مباحث پراکنده مربوط به فلسفه هنر، در لابلاهای کتابهای فلاسفه بزرگ مسلمان، همانند فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالمتهلین و دیگران، نهفته است. این مباحث بیشتر در بحث خیال و قوه خیال و متخیله درج شده است. همچنین در بحث عشق، زیبایی و شعر، هم مطالبی در باب فلسفه هنر یافت می‌شود. استخراج، تحلیل، تبیین و تدوین فلسفه هنر اسلامی یا فلسفه هنر از منظر فلاسفه مسلمان، یکی از ضروری‌ترین کارهای پژوهشی است. پژوهش حاضر با هدف برداشتن یک گام کوچک در این راستا انجام گرفته است.

این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تحلیلی- تطبیقی سامان یافته است و شامل مراحل زیر است: الف) جمع‌آوری اطلاعات از منابع موجود نویسندگان مورد بحث در این جستار (تا حد امکان دست اول). ب) تبیین درست سؤال و مسأله تحقیق و توضیح روشن فرضیه (مدعا). ج) بررسی تحلیلی و تطبیقی دیدگاه‌های فلاسفه مورد بحث. د) یافتن و ارائه شواهد و ادله حمایت‌کننده از فرضیه. (جوابگو بودن تعریف ابن سینا از بازنمایی برای تبیین و تعریف هنر در دوره معاصر) و نتیجه‌گیری نهایی.

نظریه بازنمایی افلاطون

آلفرد نورث وایتهد تا حدودی محق بود در گفتن این سخن که فلسفه غرب بعد از افلاطون، حاشیه‌ای است بر فلسفه او (مگی، ۱۳۷۲، ص ۵). ممکن است در این سخن نوعی اغراق و مبالغه نهفته باشد، اما آشنایان با فلسفه غرب، صدق فی‌الجمله آن را تصدیق خواهند کرد. به هر تقدیر همانند بسیاری از سوژه‌ها و ایده‌های فلسفه و فلسفه‌های مضاف، نخستین بار افلاطون [شاید هم سقراط] به تعریف هنر همت گماشت. نباید از نظر دور داشت که در زمان افلاطون همه مصادیق کنونی هنر هنوز متولد نشده بودند. در تعریف هنر تعداد معدودی از هنرها همانند نقاشی، مجسمه‌سازی، شعر، داستان و موسیقی، مد نظر افلاطون بوده است. این نکته را هم باید در نظر داشت که هنر یا به یونانی "تخنه" دو استعمال عام و خاص داشته است. این واژه در کاربرد عام خود، شامل همه صنایع و مصنوعات بشری می‌شده (احمدی، ۱۳۸۶، ص ۲۸) و با صنعت، فن و فن‌آوری مترادف بوده است. اما استعمال خاص این واژه به معنای هنر مصطلح امروزی (هنرهای زیبا= صنایع مستظرفه) است که به همین معنای خاص افلاطون در گفتگوی جمهوری پیشنهاد می‌دهد هنرمندان را محترمانه و با اکرام و احترام از مدینه فاضله اخراج کنند. چون به تقلید می‌پردازند در حالی که مدینه فاضله، جای تحقیق است نه تقلید. بعد از



یادآوری دو نکته فوق به بیان نظریه بازنمایی از زبان و قلم خود افلاطون می‌پردازیم
«افلاطون: گفتم سه نوع تخت هست: یکی تخت اصلی مثالی (= ایده مثالی) که آن را لااقل به عقیده
من خدا ساخته است یا این که برای آن صانع دیگری می‌شناسی؟

گفت: نه، سازنده آن جز خدا نیست.

گفتم: دوم تختی است که نجار می‌سازد.

گفت: درست است.

گفتم: تخت سوم را نقاش می‌سازد (نقاش تصویر تخت و میز را می‌کشد)

گفت: درست است.

گفتم: پس خداوند، نجار و نقاش سه سازنده‌اند که سه نوع تخت ساخته‌اند.

گفت: درست است.

گفتم: نجاری را که حرفه‌اش ساختن تخت است به چه نامی بخوانیم؟ آیا می‌توانیم او را سازنده تخت
بنامیم؟

گفت: آری

گفتم: درباره نقاش چه می‌گویی؟ او را هم می‌توان سازنده تخت نامید؟

گفت: نه

گفتم: پس در مورد تخت، او چه کاره است؟

گفت: به عقیده من او از چیزی که آن دو می‌سازند، تقلید می‌کند.

گفتم: بسیار خوب، آیا سازنده چیزی را که از حقیقت سه مرحله دور است، مقلد می‌نامی؟

گفت: آری

گفتم: پس باید بگوییم نویسنده نمایشنامه نیز مقلدی بیش نیست. زیرا وقتی که مثلاً پادشاهی را
مجسم می‌کند، در واقع تصویری در برابر ما قرار می‌دهد که از اصل سه مرحله دور است. مقلدان نیز
کاری جز این نمی‌کنند.

گفت: ظاهراً درست است» (افلاطون، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۷۰)

معنای بازنمایی از منظر افلاطون تا حدودی روشن و شفاف است. فرایندی که در آن هنرمند از عالم
طبیعت و به طور کلی از جهان عینی تقلید می‌کند و دست به بازنمایی و اقتباس می‌زند. گویا آینه‌ای در
مقابل طبیعت و جهان بیرون می‌نهد و تصویر اشیاء عینی را به ما منعکس می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۶۸)

«گفتم: آسانترین راه‌ها این است که آینه‌ای بدست گیری و به هر سوی بگردانی. از این راه هم خورشید را می‌توانی بسازی و هم ستارگان را. حتی خودت و دیگر جانوران و همه چیزهایی را که ساخته صنعت یا طبیعت‌اند، می‌توانی بوجود آوری.»

گفت درست است. ولی بدین‌سان نمود آنها را می‌سازم نه حقیقت آنها را.

گفتم: خوب گفتی، به عقیده من هنر نقاش نیز همین است»

درک معنای بازنمایی به آن معنای که مدنظر افلاطون است در هنرهایی همچون نقاشی و مجسمه‌سازی و حتی نمایشنامه‌نویسی، چندان دشوار بنظر نمی‌رسد. اما در برخی مصادیق رسمی و دیگر هنر مانند شعر، پی بردن به عنصر تقلید و این‌که شالوده شعر بازنمایی باشد، اندکی دشوار است «پس روشن شد که تقلید همواره از حقیقت دور است... این حکم منحصر به نقاش نیست بلکه در باره همه تقلیدکنندگان صادق است...؛ وقت آن است که به شاعران تراژدی نویسی، خصوصاً به هومر که آموزگار و پیشوای ایشان است، پردازیم گفتم:

آیا شنیده‌ای که هومر سرداری سپاهی را به عهده داشته یا در اثنای جنگی مشاور سپاهی بوده باشد؟ گفت: چنین جنگی نشنیده‌ام. گفتم شاید در این امور صاحب‌نظر بوده. گفت: نه... گفتم: بنابراین با اطمینان خاطر می‌توانیم گفت که همه استادان شعر تقلیدی، اعم از هومر و دیگران چه در مورد فضیلت انسانی و چه در دیگر موارد، فقط اشباح و سایه‌هایی به ما می‌نمایند و از درک فضیلت راستین و دیگر حقایق ناتوانند...؛ بنابراین بجاست که شاعر مقلد را با نقاش برابر شماریم. زیرا او نیز از مجسم ساختن حقیقت، ناتوان است و اثری که پدید می‌آورد، شبیحی بیش نیست» (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۱۶۸)

بنابراین به زعم افلاطون عنصر ثابتی که در همه مصادیق هنر حضور دارد، تقلید است و تقلید فعلی مذموم و بی‌ارزش است. چون چندین مرحله از حقیقت دور افتادن است. به خاطر این، هنر و هنرمند هم ارزش منفی پیدامی‌کنند و هنرمندان جایی و جایگاهی در (اتویا) شهر آرمانی افلاطون ندارند.

بازنمایی از نظر ارسطو

ارسطو هم به تبع افلاطون، تقلید را اساس و پایه هنر تلقی می‌کند. ارسطو به نحو مبسوط‌تری به تبیین اقسام تقلید (بازنمایی) در هنرها پرداخته است. به نظر ارسطو تقلیدی که شالوده همه هنرهاست، در عین یکسانی و وحدت از سه جهت می‌تواند متفاوت باشد: الف) از جهت وسایل و ابزارهای تقلید ب) از جهت موضوع و متعلق تقلید ج) از جهت شیوه و سبک تقلید.

در تفاوت نخست، گاهی ابزار تقلید کلمات و الفاظ هستند. چنان‌که در شعر و نمایشنامه چنین است. گاهی ابزار تقلید، رنگ‌ها و نقوش و اشکال هستند، چنانچه در نقاشی چنین است. گاهی تقلید



با اعضاء و جوارح است، در هنر تئاتر، هنرپیشه‌ها رفتارهای یک شخصی را تقلید می‌کنند. از جهت دوم یعنی تفاوت بازنمایی در موضوع، برای مثال گاهی در شعر، نیکی‌ها و زیبایی‌ها یک شخص یا یک قهرمان توصیف می‌شود و گاهی معایب و زشتی‌های یک فرد بازگو می‌گردد. از جهت تفاوت سوم یعنی شیوه‌ها و سبک‌ها، به نظر ارسطو هنرمند گاهی موضوع تقلید خود را والا تر و بهتر از واقعیت عینی توصیف می‌کند و چه بسا مبالغه هم بکند، گاهی هم بدتر؛ که این هم به جهت گیری و سبک و شیوه بازنمایی برمی‌گردد

«شعر حماسی و شعر تراژدی و همچنین شعر کمدی و همچنین بخش عمده هنر نی زنی و چنگ نوازی به طور کلی انواع تقلید به شمار می‌آیند. اما در عین حال در سه جهت با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا یا وسایل تقلید در آنها مختلف اند یا موضوع متفاوت است و یا شیوه تقلید در آنها تفاوت دارد...، کسانی که تقلید می‌کنند کارشان توصیف کردارهای اشخاص است و این اشخاص نیز به حکم ضرورت یا نیکان هستند یا بدان. چون اختلاف در سیرت، تقریباً همواره به همین دو گونه منتهی می‌شود...، اما کسانی که شاعران وصف می‌کنند یا از جهت سیرت آن‌ها را برتر از آنچه هستند، توصیف می‌کنند یا فروتر از آنچه هستند و یا آنها را در حد میانه وصف می‌کنند و در این باب شاعران نظیر نقاشانند» (ارسطو، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۳-۱۱۵).

اما یک فرق اساسی بین دیدگاه افلاطون و ارسطو در بازنمایی است. نگاه افلاطون به بازنمایی و به تبع بازنمایی به هنر منفی است. اما نگرش ارسطو به بازنمایی و هنر چنین نیست. ارسطو نگاه مثبتی به تقلید دارد. این مطلب، تفاوت بسیار مهم و چشمگیری بین دیدگاه استاد و شاگرد است. از منظر ارسطو تقلید یک امر غریزی و ذاتی در انسان است. انسان از طریق بازنمایی به تعلیم و تعلم نائل می‌شود و انسانها از بازنمایی لذت می‌برند (ارسطو، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۳).

«...تقلید در آدمی غریزی است و از دوره کودکی ظاهر می‌شود...، انسان معارف اولیه خود را از همین طریق تقلید به دست می‌آورد. همچنین همه مردم از تقلید لذت می‌برند. شاهد این ادعا اموری است که در عالم واقع جریان دارد. چه بسا موجوداتی که چشم انسان از دیدن آنها ناراحت می‌شود، اما اگر آنها را خوب تصویر نمایند، از مشاهده آنها لذت حاصل می‌شود. چنانچه تصویر نقاشی شده جانوری پست، سبب التذاذ نیز می‌شود»

نکته مهم دیگر این که به نظر ارسطو بازنمایی می‌تواند سبب کسب معرفت گردد. این نکته هم باز تفاوت بنیادین دیگر بین نگرش ارسطو به بازنمایی با نگرش افلاطون است. در نگرش افلاطون بازنمایی

یعنی سه مرحله از حقیقت دور بودن. در واقع سه مرحله از معرفت دور بودن. اما در نگاه ارسطو هنر که شالوده آن بازنمایی است، می‌تواند معرفت بخش هم باشد.

«مشاهده تصاویری که شبیه اصل باشند، موجب خوشایندی می‌شود. زیرا ما از مشاهده این تصاویر اطلاع و معرفت به احوال اصل صورت‌ها پیدا می‌کنیم» (ارسطو، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۷)

نکته نهایی و خیلی با اهمیت در دیدگاه ارسطو نسبت به هنر و شالوده آن بازنمایی، بحث مشهور و جنجالی کاتارسیس است. ارسطو در کتاب پوئیتیک در بحث تراژدی می‌گوید: تراژدی... شفقت و هراس را برانگیزد تا سبب کاتارسیس نفس انسان از این عواطف و انفعالات گرد (ارسطو، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۱)

مفسران تفسیرهای متعددی از واژه کاتارسیس ارائه داده‌اند که مشهورترین آنها معنای تزکیه، پالایش روح و تصفیه روان است (احمدی، ۱۳۸۶، ص. ۶۹). مطابق این تفسیر، ارسطو معتقد است هنر، بویژه تراژدی باعث پاکی، تزکیه و پالایش روح و روان انسان می‌شود. طبق این بیان، هنر به مرتبه و مقام والایی ارتقاء می‌یابد و این آشکارا در نقطه مقابل نظر افلاطون است که نگاهی تحقیرآمیز به هنر و هنرمند داشت.

نگرش‌های انتقادی به نظریه بازنمایی

نظریه بازنمایی تا قرن نوزدهم میلادی، سلطان بلامنازع قلمرو فلسفه هنر بوده است. حتی فلاسفه بزرگی همانند دکارت و کانت هم بر همین مبنا در باره هنر سخن گفته‌اند و ایده جدیدی در باره ماهیت هنر ارائه نکرده‌اند. در سال ۱۷۴۷ م نویسنده شهیر فرانسوی شارل باتو با نوشتن کتاب؛ هنرهای زیبا مؤول به اصلی واحد، تبیین و تحلیل روزآمدی از این نظریه ارائه نمود و قوت و استحکام مضاعفی به آن بخشید. اما در قرن نوزدهم با گسترش کمی و کیفی هنرها و پیدایش مصادیق جدید برای هنر، اندک اندک در نظریه بازنمایی رخنه ایجاد شد. در نهایت نظریه بیان‌گروی نخستین بار توسط لئون تولستوی نویسنده و متفکر نامدار روسی به عنوان جایگزین نظریه بازنمایی مطرح شد تا به سلطه بیش از بیست قرن نظریه بازنمایی پایان داده شود. اما این که آیا به این سلطه واقعا پایان داده شد؟ پرسش بسیار مهمی است که در ادامه این نوشتار اندکی به آن خواهیم پرداخت. به نظریه بازنمایی نقدهای متعدد و متنوعی مطرح شده است که موارد مهم آن مطرح می‌شود:

۱. در قرن نوزدهم، بیستم و قرن معاصر مکتب‌های جدیدی، در هنر شکل گرفته‌اند که نمی‌توان گفت آثار هنری ارائه شده در این مکاتب، تقلیدی از طبیعت یا بطور کلی از جهان خارج‌اند. مانند نقاشی آبستره، مکتب کوبیسم، مکتب کنش‌گرا، مکتب مینی‌مالیسم در نقاشی.
۲. یا آثار هنری پیش ساخته مکتب مارسل دوشان، هنرمند مشهور فرانسوی، برگزیده‌ها از هنر

تجسمی مانند جعبه صابون بریلو اثر اندی وارهول در بنیاد پیتسبرگ که طبق این آثار شاخص هنری قرن بیستم، هنرمند صرفاً دست به انتخاب یکی مصنوع خارجی می‌زند و آن را نامگذاری می‌کند و به عنوان اثر هنری به جشنواره‌های بزرگ بین‌المللی معرفی می‌کند. هرگز در چارچوب نظریه بازنمایی نمی‌گنجد (واربرتون، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰).

۳. ممکن است بر اساس نقدهای فوق چنین تصور شود که نظریه بازنمایی تا قرن نوزدهم کاملاً معتبر بوده است و در قرن نوزدهم با پیدایش سبک‌های جدید نقاشی و مجسمه‌سازی، این مکتب زیر سؤال رفته است. اما وقتی تاریخ هنر را ملاحظه می‌کنیم می‌بینیم این نظریه از اول ایراد اساسی داشته است. در تاریخ هنر و در فرهنگ‌های گوناگون شاهد طیف وسیعی از هنرها هستیم که نمی‌توان گفت بر مبنای تقلید و بازنمایی شکل گرفته‌اند. مانند هنر طراحی محض، هنر سفالینه بویژه کوزه‌گری، هنر تذهیب کاری، نقوش دیواری اسلامی، تزیینات دیواری محض مانند آینه کاری و... (کارول، ۱۳۸۶، ص ۲۱).

۴. علاوه بر موارد نقض فوق از هنرهای دیداری، شاهد برخی هنرهای شنیداری هستیم که نمی‌توان بر اساس نظریه بازنمایی آنها را تبیین کرد. مانند برخی از انواع متنوع موسیقی‌ها در ملل و فرهنگ‌های مختلف. بفرض بعضی از مصادیق موسیقی را بتوان الهام گرفته از طبیعت تلقی کرد، این تبیین شامل همه مصادیق موسیقی نمی‌شود. مانند مارش نوازی نظامی، موسیقی تعزیه، بخصوص موسیقی سمفونیک با این نظریه قابل تبیین نیست (کارول، ۱۳۸۶، ص ۲۱) و (شپرد، ۱۳۸۵، ص ۱۵).

«به مفهومی که نقاشی منظره، تندیس چهره، یا ادبیات واقع‌گرا، ماهیت نسخه بردارانه دارند، کمتر قطعه موسیقی چنین ماهیتی دارد. مواردی همچون صدای کوبش بر سندان که در اپرای طلای رایین واگنر آمده است از عجایب موسیقی است. به طور معمول هیچ‌گاه نمی‌گوییم که کقطعات موسیقی برانندبورگ باخ یا پیانوهای موتسارت یا کوارتت زهی هایدن از چیزی تقلید می‌کنند»

حیثیت و اعتبار موسیقی، دست کم یک نمونه بارز هنر غیر بازنمودی به دست می‌دهد

«موسیقی بخودی خود (بدون کلمات و تصویر حرکات، نظیر تلفیق موسیقی و نمایشنامه در اپرا)

قادر به بازنمایی چیزی نیست» (استکر، لوینسون، ۱۳۸۷، ص ۱۱)

۵. علاوه بر موارد فوق، با اندکی تأمل در می‌یابیم که هرگز ادبیات به حد کفایت در چارچوب نظریه بازنمایی نگنجیده است. شاید بتوان با نظریه بازنمایی، ادبیات به معنای شعر نمایشنامه‌ای یا حتی شعر غنایی و دیگر سبک‌های شعری را که در زمان افلاطون و ارسطو متداول بوده‌اند، تبیین کرد، اما وقتی به ادبیات بر پایه رمان‌ها و داستان‌های کوتاه بیندیشیم، وجه تقلیدگرایانه آنها بدین معنا که نسخه‌برداری از

ظواهر و بازسازی آنها باشد، آسیب می‌بیند. زیرا رمان‌ها از واژگان شکل گرفته‌اند و واژگان به مدلول‌هایشان شبیه نیستند (هاسپرس، ۲۰۱۶، ص. ۴۲).

۶. آنچه در نقدهای فوق مطرح شد، همگی دلالت بر جامع افراد نبودن نظریه بازنمایی دارند. به این معنا که مصادیق متعددی برای هنر وجود دارد که بر اساس بازنمایی قابل تبیین نیستند. اما در نقد بدیع دیگری می‌توان گفت این نظریه مانع اغیار هم نیست. طبق تاریخ دینی مذکور در کتاب آسمانی، دفن مردگان در خاک نخستین بار از پرندگان الهام گرفته شده و در واقع بازنمایی رفتار آنها بوده است. نخستین طراحی‌ها برای پرواز انسان در آسمان، توسط لئوناردو داوینچی بازنمایی از پرواز پرندگان بود. در ساختن زیردریایی‌ها از وال‌ها و نهنگ‌ها تقلید شده است. در ساختن برخی مین‌یاب‌ها در صنایع نظامی، از هزارپایان تقلید شده است و بخصوص در دهه‌های معاصر که فن‌آوری ساخت ربات، جهش فوق‌العاده‌ای داشته است، در ساخت ربات بویژه ربات‌های انسان‌نما از خود انسان تقلید و بازنمایی می‌شود. بنابراین اگر شالوده هنر بازنمایی است، می‌بینیم بازنمایی در اکثر شاخه‌های صنعت و فن‌آوری حضور پررنگی دارد. شاید به همین سبب بوده که تا قبل از قرن نوزدهم هنر مترادف واژه فن بوده و در بیشتر موارد از واژه فن، بجای هنر استفاده می‌شد. اگر هنر به معنای عام مدنظر باشد که مترادف با فن و صنعت است، دیگر مرز و حد فاصلی بین هنر به معنای آفرینش‌های زیباشناختی و صنعت و فن باقی نخواهد ماند.

بازنمایی در آثار ابن سینا

محاکات یا همان بازنمایی، در آثار ابن سینا مفهوم وسیعی دارد که با تعریف افلاطون و ارسطو از بازنمایی تفاوت دارد. محاکات از دیدگاه افلاطون و ارسطو مساوی با تقلید است. اما محاکات از نظر ابن سینا و پیروان مکتب او یعنی مشائیان اسلامی، همچون خواجه نصیرالدین طوسی، بیشتر به مفهوم حکایت‌گری است که سه مؤلفه و مقوم دارد: حاکی، محکی و حکایت. به همین معنا تعلیم و تعلم را نوعی محاکات تلقی می‌کنند.

«المحاكاة فكالعلم و المعلوم و الحس و المحسوس، فإن بينهما محاكاة، فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم و الحس يحاكي هيئة المحسوس» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۱۵۳) «بازنمایی مانند علم و معلوم و حس و محسوس، همانا بین آنها بازنمایی است. علم از شکل و شمایل معلوم حکایت می‌کند و حس از شکل و شمایل محسوس حکایت دارد»

توضیح این‌که شناخت حصولی، حضور صورت‌های ذهنی اشیاء در ذهن است و این تصورات ذهنی از واقعیت عینی حاکی هستند. تصورات، صور حکایت‌گرند و واقعیت‌های خارجی محکی‌اند و



بازنمایی این تصورات از آن اعیان و موجودات خارجی، حکایت است. پس معنای محاکات از نظر شیخ الرئیس، عام‌تر از تعریف آن از نظر افلاطون و ارسطو است. خواجه نصیر الدین طوسی در توضیح عبارت شیخ الرئیس می‌نویسد:

«تعلیم هم نوعی از محاکات بود. چه تصویر امری موجود است در نفس و همچنین تعلم» (طوسی، ۱۳۶۷، ص. ۵۹۱). عین تعریف ابن سینا از بازنمایی چنین است: «المحاكاة هي أيراد مثل الشيء و ليس هو هو» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۳۷) «محاکات ایراد مثل چیزی بود، بشرط آنکه هو هو نباشد» (طوسی، ۱۳۶۷، ص. ۵۹۱). یعنی بازنمایی (محاکات) بوجود آوردن همانند یک شیء است. مشروط به اینکه بوجود آمده، همان شیء نباشد که الگو و مرجع است. برای نمونه نقاشی یک پرنده با خود آن پرنده شبیه هم هستند اما عین هم نیستند. یا تصور آتش، بازنمایی وجود خارجی آن است، اما عین واقعیت خارجی نیست. چون اگر تصور ذهنی آتش، عین واقعیت خارجی آن بود، محل عروض و استقرارش یعنی مکان استقرار ذهن را می‌سوزاند.

اقسام بازنمایی (محاکات) در آثار ابن سینا

تقسیم بندی‌های متعددی از بازنمایی در آثار شیخ الرئیس یافت می‌شود. بازنمایی از نظر مبدا و سرچشمه به سه گونه تقسیم می‌شود:

۱. محاکات طبعی؛ در این قسم از محاکات، منشأ محاکات طبع مدرک است. مانند تقلید طوطی از صدای آدم‌ها. انسانها هم گاهی آگاهانه و گاهی ناخودآگاه، اینگونه بازنمایی‌ها را دارند. «ذلك كما يحاكي الحيوان الطبيعي بصورة في الظاهر كالتبعية ولذلك يتشبه بعض الناس في أحواله ببعض و يحاكي بعضهم بعضا و يحاكون غيرهم» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۳۷)
 ۲. محاکات از روی عادت. مانند تقلید شاگرد از نوع حرکات و سکنات معلم و مریدی که به او علاقه شدید دارد. یا تقلید برخی جوانان از ستاره‌های ورزشی و هنری. [Ibn] «ومن ذلك ما يتبع العادة» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۳۷)
 ۳. محاکاتی که از روی خلاقیت هنری رخ می‌دهد. مانند محاکاتی که در شعر و نقاشی موجود است. «فمن ذلك ما يصدُر عن صناعة» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۳۷)
- از طرف دیگر بازنمایی در آثار ابن سینا تقسیم شده است به محاکات قولی و فعلی. «من ذلك ما يكون بفعل و من ذلك ما يكون بقول» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۳۷) «محاکات به قول یا به فعل است» (طوسی، ۱۳۶۷، ص. ۵۹۱). بازنمایی گفتاری همانند شعر یا بازنمایی هنرپیشه‌ها از شخصیت واقعی و لحن و

صدای قهرمانان یا شخصیت‌های تاریخی. بازنمایی رفتاری مثل تقلید با حرکات و کنش‌های اعضای بدن و خود زبان بدن و گستره وسیعی از هنرهای نمایشی.

رابطه بازنمایی (محاکات) با خیال

از نظر ابن‌سینا خیال از جنس محاکات است و کار قوه متخیله محاکات است. « و اما گزاره‌های خیالی، مقدماتی هستند که به منظور حصول تصدیق بیان نمی‌شوند بلکه به خاطر پدید آمدن تخیل، به سبب بازنمایی بیان می‌شوند که در نتیجه آن در نفس قبض و بسط بوجود می‌آید. مانند سخن کسی که در توصیف عسل بگوید: "انه مرة مقیئة" تا فردی که قصد خوردن آن را دارد، حالت اشمئزاز پیدا کند، بدون اینکه تصدیقی در کار باشد» (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۱۰۰)

«ویژگی قوه متخیله استمرار حرکت است تا جایی که غلبه ننموده است. حرکت قوه متخیله بازنمایی اشیاء است به مشابه آن‌ها و ضد آن‌ها. گاهی بازنمایی مزاج است، مانند کسی که سوداء بر او چیره شده است، در نتیجه تصورات سودایی می‌کند. گاهی بازنمایی خاطرات گذشته است یا بازنمایی آرزوهایی که در سر می‌پروراند» (ابن‌سینا، ۱۹۵۳، ص. ۱۰۰)

طبق نظر خواجه نصیرالدین طوسی، بزرگترین شارح فلسفه ابن‌سینا، هم خیال نوعی محاکات است. «و خیال به حقیقت محاکات نفس است اعیان محسوسات را ولیکن محاکاتی طبیعی» (طوسی، ۱۳۶۷، ص. ۵۹۱) یک معنای محاکات بودن خیال این است که گاهی ما انسان‌ها به یاد خاطرات ایام گذشته می‌افتیم به گونه‌ای که برای لحظاتی یا دقایقی جغرافیای ذهن ما با تصورات آن ایام، پر می‌شود در این فرایند، پرده ذهن و توجه فعلی فرد با تصورات آن حوادث پر می‌شود، این احضار صور از بایگانی حافظه و توجه بالفعل به آنها، نوعی خیال است و بالطبع از جنس محاکات است. چون این تصاویر احضار شده به صفحه بالفعل ذهن، حاکی از حوادث عینی و اتفاق افتاده گذشته هستند. (هاشم نژاد، ۱۳۹۲، ص. ۸۴)

معنای دوم محاکات بودن خیال این است که گاهی انسان در آرزوها و آمالی که به آینده تعلق دارند، فرو می‌رود. در ذهن خود یک دنیای خیالی می‌سازد. انسان‌ها به طور معمول به این نوع تخیلات می‌پردازند. آرزوها و تخیلات از این قسم، برای هر فردی، با سطح فکر، اندیشه و شخصیت او تناسب دارند. این نوع تخیلات، هم محاکات هستند. چون فرد صوری را تصور می‌کند که این صور حاکی از اعیان خارجی در ظرف زمانی آینده‌اند که ممکن است هرگز تحقق پیدا نکنند. (هاشم نژاد، ۱۳۹۲، ص. ۸۴)

سومین معنای محاکات بودن تخیل این است که انسان گاهی با تصرف در صور موجود در نزد ذهن خود، صور دیگری می‌سازد. برای مثال دریای از طلا، یا اسبی با یک سر انسانی یا اسبی بالدار تصور می‌کند. نظیر صور فرشتگان در نقاشی‌های مینیاتوری. این هم نوعی تخیل است. این نوع بازنمایی در

هنر دو سه قرن اخیر حضور چشمگیری دارد. شاید بتوان گفت فرق اساسی هنر دو قرن اخیر با هنر پیش از آن در پررنگ بودن عنصر تخیل به معنای فوق در آثار هنری است. (هاشم نژاد، ۱۳۹۲، ص. ۸۴)

توانمندی تفسیر حکمت سینوی از بازنمایی در پاسخ به نقدها

با اندکی تأمل در می‌یابیم که اکثر نقدهای مذکور به نظریه بازنمایی طبق بیان و تبیین افلاطون و ارسطو، موضوعیت دارند و برای این نظریه چالش برانگیزند. اما وقتی قرائت ابن سینا و خواجه نصیر از بازنمایی را مد نظر قرار می‌دهیم، همه یا بسیاری از این نقدها، پاسخ منطقی پیدا می‌کنند که وجه اختصار به آنها می‌پردازیم.

۱. در نقد نخست گفته شد بسیاری از آثار نقاشی و مجسمه‌سازی که در دو قرن اخیر بوجود آمده‌اند، دارای سبک‌های متفاوت هستند که به نظر نمی‌رسند تقلیدی از جهان خارج باشند.

با در نظر گرفتن این که در آثار ابن سینا بین قوه خیال و قوه تخیل تفاوت هست. قوه تخیل در صورت موجود در ذهن و حافظه دخل و تصرف می‌کند و آن‌ها را به اشکال گوناگون و دلخواه خود در می‌آورد، همه این طیف از نقاشی‌ها و مجسمه‌سازی‌ها با این مبنا قابل تبیین هستند. تصرف مارسل دوشان در تابلوی مشهور مونالیزا از همین صنف است. یا نقاشی‌های سبک کمینه‌گرایی دخل و تصرف قوه متخیله در اشکال هندسی است. یا اثر مشهور پابلو پیکاسو (ترکیب سر حیوان با فرمان دوچرخه) دقیقاً عملکرد قوه متخیله و بازنمایی تخیلی است و به همین منوال است سایر آثار مکتب‌های اشاره شده که بررسی یکایک آنها در گنجایش این نوشتار نیست.

۲. در خصوص آثار پیش ساخته مارسل دوشان و اندی وارهول و آثار دیگر از این دست، لازم به ذکر است که اولاً توده مردم چنین آثاری را اثر هنری تلقی نمی‌کنند. چنان‌که بسیاری از صاحب نظران عرصه زیباشناسی و فلسفه هنر مانند متفکران مکتب فرمالیسم، مکتب زیباشناختی هنر و... هم این آثار را اثر هنری بحساب نمی‌آورند (واربرتون، ۱۳۸۸، ص. ۴۷). ثانیاً با دقت منطقی در می‌یابیم که این آثار در واقع یادمان، یادبودی از هنرمندان بزرگانند نه اثر هنری. بفرض اگر بجای مارسل دوشان، یک کارگر معمولی، آبریزگاهی را امضاء می‌کرد و به جشنواره هنری نقاشی می‌فرستاد، متصدیان امر چه واکنشی نشان می‌دادند؟ یا بجای هنرمند مشهور، اندی وارهول اگر یکی از کارگران همان کارخانه جعبه صابون بریلو، یکی از جعبه‌های مقوایی را از بین هزاران انتخاب می‌کرد، آیا ارزش این را می‌یافت که در موزه آثار هنری نگه داشته شود؟

تفسیر و تحلیل واقعی این است که بزرگان و فرهیختگان هر رشته و عرصه‌ای، اگر دست به انتخابی بزنند یا یادبود و یادمانی از خود بجا نهند، مورد توجه، اقبال و اکرام می‌گردد. چنان‌که درسنت دینی،

جای پای یک پیشوای دینی متبرک می‌شود یا قلم، کتاب و وسایل عادی اتاق کار یک دانشمند بزرگ هم گرمای داشته می‌شود و چه بسا همان محل کار او تبدیل به موزه می‌گردد.

۳. در باره آثار هنری دیگر همانند تذهیب، آینه‌کاری و نقوش دیواری اماکن دینی و مذهبی بایستی گفت که همه این آثار هنری دارای شکل و فرمی هستند که یا عینا در جهان خارج از ذهن وجود دارند، مانند اشکال هندسی و شبه هندسی یا اشکال موجود در طبیعت با دخل و تصرف قوه متخیله به اشکال جدید و خلاقانه‌ای تبدیل شده‌اند که در هر دو صورت مشمول بازنمایی خیالی یا تخیلی‌اند. غالب آینه‌کاری‌ها در قالب اشکال هندسی‌اند. نقوش دیواری و تذهیب، اکثرا بازنمایی گل و درخت و طبیعت با دخل و تصرف حدقلی یا حداکثری قوه متخیله‌اند. اما اشیاء و ظروف سفالینه در شرق و بخصوص در هنر اسلامی عمدتاً به مثابه بوم نقاشی و آرایه‌های هنری دیگر بوده که روی آنها تصاویر طبیعی اعم از درختان، حیوانات و غیره را بازنمایی می‌کردند (ایروین، ۱۳۸۹، ص. ۲۴۰).

۴. در باره منشاء پیدایش موسیقی، نظریه‌های متنوع و متفاوتی ارائه شده است. در مکتب فیثاغورس به این منشاء اشاره شده است که انسان‌های تعالی یافته که قلب آنها همچون جام جهان بین است، نخستین بار موسیقی را از موسیقی آهنگ حرکات افلاک، اجرام آسمانی و سیارات اقتباس نموده‌اند (ناهم، ۱۹۶۸، ص. ۵۸۰). در عرفان اسلامی و حکمت متعالیه طائر قدسی مبدا و مبدع موسیقی معرفی شده است. موسیقی و نغمه‌های خوشایند و لذیذ همه برمی‌گردند به الهامات طائر قدسی (صدر، ۱۳۸۰، ص. ۳۵۹ و ۱۴۱۰، ج. ۹، ص. ۱۴۴).

همچنین در عرفان اسلامی گفته شده روح قبل از هبوط به این عالم ملک و طبیعت، در عوالم دیگری بوده است. در آن نشئه‌های پیشین، آوازه‌ها و نغمه‌های لذیذ را شنیده است که در این دنیا آنها را به گونه ضعیف بازنمایی و بازنمایی می‌کند.

«مؤمنان گویند کآثار بهشت	نغز گردانید هر آواز زشت
ما همه اجزای آدم بوده‌ایم	در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
گرچه بر ما ریخت آب گل شکی	یادمان آید از آنها اندکی»

(مولوی، ۱۳۶۴، ۶۵۸)

طبق نظریه دیگر، موسیقی با الهام از صدا و آواز خوش پرندگان معمولی و موجود در طبیعت (بلبل‌ها، فناری‌ها و...)، یا جریان آب در رودهای باریک و پر پیچ و خم و همچنین آبشارها بوجود آمده است. برای مثال در موسیقی هندی صدای طبیعی جانوران مانند فیل و طاووس به حد وفور تقلید شده است (آریانپور، بی‌تا، ص. ۶). به هر تقدیر هر کدام از این منشاءها را صحیح تلقی کنیم، حضور پررنگ

بازنمایی در آنها کاملاً محسوس است. از این رو موسیقی با بازنمایی از طبیعت و جهان خارج ابداع شده است. سپس با مسقیدان یا آهنگساز بکار بستن قوه تخیل، حالت‌های روحی و روانی خود؛ خانواده، قوم و قبیله، جامعه و میهن خویش را با موسیقی به دیگران حکایت و بازنمایی می‌کند. برخی از موسیقی‌ها بیانگر غم، حزن و ماتم هستند. برخی بیانگر شادی، خوشحالی، پیروزی و غیره‌اند. ۵. ادبیاتی که هنر تلقی می‌شود، بیشتر شامل شعر، رمان، نمایشنامه و... است. اما صرف و نحو، دستور زبان و گرامر و اموری از این دست، چندان در قالب هنرهای تعریف شده، نمی‌گنجد. با قدری تأمل در می‌یابیم که شالوده شعر، رمان و نمایشنامه، خیال و تخیل است. تا جایی که اساساً شعر تعریف شده است به: «ان الشعر هو كلام مخيل مؤلف من أقوال موزونة متساوية» (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۷۳). «شعر سخنی از جنس خیال است که از کلمات موزون و برابر شکل گرفته است»

حضور خیال و تخیل در رمان‌ها، داستان‌ها و نمایشنامه‌ها بدیهی و غیر قابل انکار است. شاید با نظریه بازنمایی افلاطون و ارسطو نتوان همه اشعار و داستان‌های را تبیین کرد، ولی با در نظر گرفتن دو قسم بازنمایی خیالی و تخیلی و این حقیقت تصریح شده در آثار شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی که بازنمایی ذاتی خیال و تخیل است و از آن تمکیک ناپذیر است، به راحتی این طیف از ادبیات قابل تبیین با نظریه بازنمایی است.

۶. در مجموعه نقدها، آخرین نقد به بازنمایی این بود که این نظریه مانع اغیار نیست. چون برخی صنایع بشری هم به نوعی بازنمایی از طبیعت هستند.

این نقد مشکل‌ترین چالش پیش روی نظریه بازنمایی است. ابتدا چنین به نظر می‌رسد که با افزودن دو قید خیالی و تخیلی به بازنمایی، شاید بشود دایره عام بازنمایی را تخصیص زد و آن را محدود به هنر به معنای مصطلح در دوره معاصر نمود. با این بیان که هر بازنمایی هنر نیست. چنان‌که طبق بیان شیخ و خواجه تعلیم و تعلم هم بازنمایی‌اند. تنها بازنمایی خیالی و تخیلی هنر محسوب می‌شوند. اما این حدس از دقت کافی برخوردار نیست. چون در بازنمایی صنایع هم رد پای خیال و تخیل به وضوح دیده می‌شود. اشیای پرنده دست‌ساخت بشر، بازنمایی از طبیعت با اضافه دخل و تصرف قوه تخیل و خلاقانه انسان‌های مبتکر و مخترع هستند.

بنظر می‌رسد گریزی نیست از این که دنبال قیدهای دیگری باشیم تا دایره عام و گسترده بازنمایی خیالی و تخیلی را ضیق‌تر و محدودتر کند، تا فقط هنر در آن بگنجد. آیا این قید و فصل ممیز، قید زیباگرایانه است و بازنمایی زیباشناختی است یا قیدهای دیگر؟ پاسخ منطقی یافتن به این پرسش، مستلزم پژوهش‌ها و تتبعات گسترده‌تر و عمیق‌تری است.

نظریه نو بازنمایی^۱

با گسترده شدن نقدها به نظریه بازنمایی، متفکرانی در غرب که به این نظریه تعلق خاطر داشتند، خواستند با ارائه نسخه جدید و تفسیر جدید از این نظریه، ایرادها و نقدهای مطرح شده را برطرف نمایند. مشهورترین این تلاش‌ها نظریه بازنمایی است. شرح مبسوطی از این نظریه در کتاب^۲ مشهور دانتو آمده است. این نظریه تفسیر خاصی از محاکات ارائه می‌دهد. طبق این تفسیر اثر هنری حاکی از چیزی است. یعنی از چیزی به مخاطب گزارش می‌دهد. یا در باره موضوعی، مطلبی به ما می‌گوید یا خاطر نشان می‌سازد یا توجه ما را به چیزی جلب می‌کند. طبق این تفسیر محاکات خیلی به معنای تقلید نیست، بلکه به معنی حکایت‌گری از امری است. برای مثال در توجیه آثار پیش ساخته مارسل دوشان، مانند چرخ معلق دوچرخه، یا پاروی برف روبی می‌توان گفت که این آثار حاکی و حکایتگر از چیزی هستند. آن چیز می‌تواند انتخاب و گزینش خود مارسل دوشان به عنوان یک نقاش بزرگ باشد. یعنی چون این هنرمند انگشت گذاشته روی این اشیاء، همین انتخاب، آنها را از هزاران بلکه میلیون‌ها چرخ دوچرخه دیگر یا آبریزگاه یا پاروی برف روبی متمایز می‌نماید. (کارول، ۱۳۸۶، ص. ۴۵)

در بیان دیگری از این نظریه، بیشتر روی تعلق و متعلق داشتن و در باره چیزی بودن تأکید می‌شود. اثر هنری، چیزی است که متعلق دارد. به امری تعلق دارد. درباره چیزی است. معنادار است. قابل تفسیر است. چنانکه در فرهنگ اسلامی گفته می‌شود: هر پیراهنی، متبرک، متیمن و شفا بخش نیست. پیراهن حضرت یوسف (ع) چنین بوده است. در واقع تفاوتی بین پیراهن حضرت یوسف (ع) و هزاران پیراهن دیگر وجود نداشت. فقط تعلق آن پیراهن به حضرت یوسف (ع)، به آن پیراهن شرف و قداست بخشیده بود. یا در فرهنگ معاصر غرب، آدامسی که متعلق به یک مربی ورزشی است و در موزه نگه داری می‌شود، با هزاران آدمس دیگر در ذات و ماهیت چندان فرقی ندارد. اما تعلق آن به این مربی آن را ویژه و قابل توجه می‌سازد.

پس آثار پیش ساخته مارسل دوشان مثل آبریزگاه یا جعبه صابون بریلو اثر اندی وارهول در بنیاد پیترسبرگ صابون بریل و...، بخودی خود اثر هنری نیستند، بلکه تعلق آنها به یک هنرمند مشهور، آنها را تبدیل به آثار هنری می‌کند. یا به عبارت دقیق‌تر اینکه این آثار انتخاب یک هنرمند بزرگ بوده اند، به آنها جنبه هنری بخشیده است.

بنابراین صورتبندی منطقی این نظریه چنین می‌شود: صرفاً آن دسته از مصنوعات بشری اثر هنری

1. The neo-representational theory of art.

2. Arthur Danto, The Transfiguration of commonplace. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981)

هستند که حاکی از یک معنا باشند. قابل تفسیر باشند. متعلق به امری باشند. «الف اثر هنری است، فقط اگر حاکی از چیزی باشد؛ یا متعلق به چیزی باشد؛ یا دارای معنا و تفسیر پذیر باشد»

نقد نظریه نو بازنمایی

نظریه نو بازنمایی از این جهت که افق جدیدی در فلسفه هنر باز می‌کند و به جنبه دیگری از هنر و آثار هنری می‌پردازد و همچنین از این جهت که برخی از دشوارترین چالش‌ها را در فلسفه هنر حل و فصل می‌کند، قابل احترام و ستایش است. اما آیا این نظریه می‌تواند مشکلات و نواقص نظریه بازنمایی (محاکات) افلاطون و ارسطو را حل بکند؟

با اندکی تأمل درمی‌یابیم که چنین نیست. این نظریه نه می‌تواند مشکل جامع افراد نبودن نظریه بازنمایی را حل بکند و نه معضل مانع اغیار نبودن آن نظریه را. برای نمونه کوزه سفالی یا کاسه سفالی بیانگر چه معنایی است؟ حاکی از چه امر هنری است؟ متعلق اش چیست؟ و چگونه قابلیت تفسیر دارد؟ همچنین این نظریه از جهت مانع اغیار بودن هم دچار مشکل است. در فرهنگ و تمدن بشری پر شمار اشیاء و پدیده‌ها وجود دارد که حاکی از چیزی هستند. دارای معنا و تفسیر پذیرند. متعلق دارند. ولی آثار هنری تلقی نمی‌شوند. تصویر جمجمه و استخوان ضربداری روی بشکه‌های مواد منفجره یا آتش‌زا، دارای معناست و حکایت از خطرناک بودن آنها دارد. ولی اثر هنری تلقی نمی‌شود. تابلو راهنمایی و رانندگی که روی آن تصویر حیوانات نقش بسته است، دارای معناست. حکایت از این دارد که: «این مکان، محل عبور حیوانات است، احتیاط نمایید»؛ اما این تابلوها آثار هنری شمرده نمی‌شوند.

نتیجه‌گیری

تعریف ابن سینا از بازنمایی و تبیین دیگر مسائل بازنمایی از قبیل اقسام بازنمایی، منشاء و غایت بازنمایی ضمن داشتن اشتراکات، متفاوت و متمایز از نظریه بازنمایی افلاطون و ارسطوست. این تفاوت هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی است. به لحاظ کمی مطالب ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی در باره بازنمایی و تنوع آن، چندین برابر مطالب افلاطون و ارسطوست. به لحاظ کیفی تعریف بازنمایی از منظر ابن سینا بسیار عام‌تر است. ابن سینا به تفکیک و تقسیم دقیق اقسام بازنمایی پرداخته است و به طور مبسوط در باره هر یک سخن گفته است و به طور مفصل به تبیین رابطه خیال با بازنمایی پرداخته است. طبق نظر ابن سینا بازنمایی، ذاتی خیال و تخیل است. هر جا خیال و تخیل وجود دارد، بازنمایی هم هست. از آنجا که در همه آثار هنری، خیال و قوه تخیل، مقوم اصلی است، این دیدگاه ابن



سینا می‌تواند آن دسته از ایرادها و نقدها بر نظریه بازنمایی را که ناظر بر جامع افراد نبودن این نظریه است، برطرف نماید. در آثار ابن سینا بین قوه خیال و تخیل فرق نهاده شده. در حالی که خیال به معانی متفاوت بکار رفته است، قوه متخیله عمدتاً به معنای دخل و تصرف ذهن در صور خیالی و بایگانی شده در ذهن و ابداع صور جدید، استعمال شده است.

با نظریه بازنمایی ابن سینا با توجه به ذاتی بودن بازنمایی برای خیال و تخیل در این نظریه، به راحتی می‌توان آثار هنری جدید را که قابل تبیین با نظریه بازنمایی افلاطون و ارسطو نیستند، تبیین و تحلیل کرد.



منابع

- آریانپور، امیرحسین، (بی‌تا) منشأ موسیقی، تهران، نشر اینترنتی چاووشان.
- ابن سینا، (۱۹۵۳م) رساله فی ما تقرر عنده من الحکومة، تحقیق: حلمی ضیاء اولکن؛ استانبول، دانشکده ادبیات استانبول، ۱۹۵۳.
- ابن سینا، (۱۴۰۵ق) الشفاء المنطق، الهیات، الرياضیات، تحقیق: ابراهیم مدکور، الاب قنواتی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن سینا، (۱۴۰۰ق)، الرسائل، قم: انتشارات بیدار.
- طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۷) اساس الاقتباس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، پنج رساله (۱۳۸۳)، تصحیح احسان یار شاطری، همدان: انتشارات دانشگاه همدان.
- احمدی، بابک، (۱۳۸۶)، حقیقت و زیبایی، تهران: نشر مرکز.
- ارسطو، (۱۳۸۷)، فن شعر، ترجمه: عبدالحسین زرین کوب، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- افلاطون، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ایروین، روبرت، (۱۳۸۹)، هنر اسلامی، ترجمه: رویا آزادفر، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- تولستوی، لئون، (۱۳۸۷)، هنر چیست؟ ترجمه کاوه دهقان، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- شپرد آن، (۱۳۸۵)، مبانی فلسفه هنر، ترجمه علی رامین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۰)، مبداء و معاد، تحقیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۱۰ق)، اسفار الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ج ۹.
- کارول، نول، (۱۳۸۶)، فلسفه هنر، ترجمه: صالح طباطبائی، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- لویسون، جروولد، (۱۳۸۷)، مسائل کلی زیبایی شناسی، ترجمه: فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات فرهنگستان هنر.
- مگی، برایان، (۱۳۷۲)، فلاسفه بزرگ، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
- واربرتون، نایجل، (۱۳۸۸)، پرسش از هنر، ترجمه: مرتضی عابدینی فرد تهران: انتشارات ققنوس.
- هاسپرس، جان و اسکراتن، راجر؛ (۱۳۹۵)، فلسفه هنر و زیباشناسی، ترجمه دکتر یعقوب آژند، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

Reference

- Ahmadi, Babak(2007). Truth and Beauty. Tehran: Markaz Publishing House. [In Persian]
- Amir Hossein Arianpour(n.d). Origin of Music.Tehran: Chavoshan Internet Publishing. [In Persian]
- Aristotle(2008). The Art of Poetry. translated by: Abdolhossein Zarrinkoob. Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
- Carroll, Noel(2007). Philosophy of Art. translated by Saleh Tabatabaei.



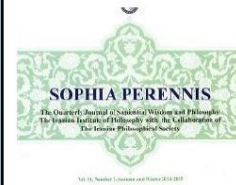
- Tehran: Art Academy Publications. [In Persian]
- Hashemnejad, Hossein(2013). Aesthetics in the Works of Ibn Sina, Sheikh Ishraq and Sadr al-Mutalahin. Tehran: Samt Publications. [In Persian]
- Hospers, John and Scruton, Roger (2016).Philosophy of Art and Aesthetics translated by Dr. Yaghoub Ajhand. Tehran: Tehran University Press [In Persian]
- Ibn-Sina(1953).Rasalah Fi-Ma tqrara indah min alhukuma. research by Helmi Zia Olkin. Istanbul:Istanbul University of Literature. [In Arabic]
- Ibn Sina(1979). The Letters. Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
- Ibn Sina, Al-Shifa (1984).Logic, Theology, Mathematics).Research: Ibrahim Madkur, Alab Qanawati. Qom: Ayatollah Murashi Najafi Library Publications. [In Arabic]
- Ibn Sina(2004). Five Treatises. edited by Ehsan Yar Shatri. Hamedan: Hamedan University Press. [In Persian]
- Irwin, Robert(2010). Islamic Art, translated by Roya Azadfar. Tehran: Farhangestan Honar Publications. [In Persian]
- Magee, Brian,(1993). Great Philosophers.translated by Ezatollah Foadvand. Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Molavi (1985). Masnavi Manavi. Tehran: Tolo Publications. [In Persian]
- Levinson, Jerold(2008).General Problems of Aesthetics. translated by Faribars Majidi. Tehran:Art Academy Publications. [In Persian]
- Nahm ,M.C (1968). "Creativity in Art" in: Dictionary of the history of Ideas.vol,1.New York: Charles Scribners.
- Osborne, Chilvers and others(2007). Artistic Styles and Schools. translated by Farhad Goshayesh.Tehran: Marlik Publications. [In Persian]
- Plato(2001).Collected Works. translated byMohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi Publications. [In Persian].
- Shepard, Ann(2006).Fundamentals of the Philosophy of Art.translated by Ali Ramin, Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad(1989).Asfar (Al-Hikma al-Muttaaliyyah fi al-Asfar). Beirut: Dar al-Ahiya al-Tarath al-Arabi.vol. 9. [In Arabic]
- Shirazi, Sadr al-Din Muhammad(2001)Origin and Return. researched by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani.Qom:Bostan Kitab. [In Arabic]
- Tolstoy, Leon(2008).What is Art?. translated by Kaveh Dehghan.Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Tusi, Nasir al-Din(1988).Asas-al-Egtebas.Tehran:Tehran University Press.[In Arabic]
- Warburton, Nigel(2009). The Question of Art. translated by Morteza Abedini Fard Tehran: Qognoos Publications.[In Persian].



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

The Possibility of Hierarchical comparison among Philosophical Systems: A Study of the Problem of “Third Matters” in Mullā Ṣadrā’s Philosophy

Hamid Reza Bayat¹  | Mahdi Monfared² 

Research Article



1. Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom. (bayat_hr@yahoo.com)
2. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom. (mmonfared86@gmail.com)

ABSTRACT

In the comparative study of philosophies, as emphasized by Henry Corbin, attention must be given to both commonalities and differences between intellectual systems. By identifying shared elements, one can establish a basis for examining divergences and conducting meaningful comparison. On this basis, and acknowledging that all philosophical systems contain certain common elements, it is possible to situate them within a hierarchical framework and undertake what may be termed a “hierarchical comparison.” This approach goes beyond mere juxtaposition, aiming instead to foster a rational and scholarly dialogue through which the limitations of each system can be identified and pathways for their internal development proposed. Using an analytical–descriptive method, this study first outlines the key features of such a hierarchical comparison and then explains its implementation in two forms: ascending and descending. As a case study, it introduces Mulla Sadra, whose works can be interpreted through this comparative lens. By examining his treatment of the problem of the three modalities in a section of *Asfar al-Arba'ah*, the paper demonstrates the possibility of a descending hierarchical comparison among three philosophical systems: the Peripatetic tradition, the doctrine of specific gradation, and the doctrine of the unity of existence. Furthermore, it analyzes the realization and multiplicity of beings across these systems from a hierarchical perspective, thereby presenting an example of the ascending form of such comparison.

Keywords: hierarchical comparison” (taṭbīq-i rotbī).three fundamental categories” (al-mavād ath-thulāth).ascending method . descending method. ontological scope

Received: 2026/01/03 - Received in revised form: 2026/01/28- Accepted: 2026/02/17- Published online: 2026/02/25

□ Bayat, Hamid Reza; Monfared, Mahdi (2026). The Possibility of Hierarchical comparison among Philosophical Systems: A Study of the Problem of “Third Matters” in Mullā Ṣadrā’s Philosophy, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 263-289.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.573991.1874>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

Thinkers like Corbin argue that the comparative study of philosophies must consider both similarities and differences. Initially, common elements are identified, followed by an exploration of divergences in relation to these shared features. Since all philosophical systems contain universal elements, they can be assessed within a hierarchical framework called “hierarchical comparison” (taṭbīq-i rotbī). This method is not limited to comparison; it also reveals deficiencies in each system and suggests ways to improve them internally.

The main criterion for ranking philosophical systems is their “most general conceptual principle,” typically their fundamental conception of existence. Its rank is determined by its “ontological scope,” the range of reality the system can theoretically comprehend. Other conceptual and propositional principles also influence the ranking. Hence, “extent of ontological coverage” becomes the key measure, with broader systems ranked higher. The relationship between higher and lower systems is analogous to that of Environment and enclosed.

Hierarchical comparison starts with selecting a specific issue, determining each system’s ontological scope, and establishing their rank, a stage called “external critique.” Comparison then proceeds in two ways: ascending or descending. In the ascending method, analysis begins with the lowest-ranked system. The issue is examined, and logical shortcomings are identified through “internal critique.” During or at the end of this process, the weakness of the system in correctly explaining the issue in question in some areas of reality becomes apparent, and it is shown how this weakness stems from some of the system’s conceptual and confirmation principles. By modifying or replacing them, the system rises to a higher rank, repeating this process until the highest system is reached. In the descending method, first, the problem is explained at the highest-ranked system, after which corresponding elements are identified in lower-ranked systems for comparison.

Mulla Sadra’s treatment of the “three fundamental categories” (al-mavād ath-thulāth) exemplifies the ascending method. He ranks the systems as follows: the “personal unity of existence” (absolute divided existence) at the highest level, “specific gradation” (absolute existence with degrees) at the intermediate level, and the Peripatetic (Mashā’ī) system (concept of existence) at the lowest rank. Sadra begins using Peripatetic terminology but subjects it to internal critique, reconstructing the concepts of necessity, impossibility, and possibility. Necessity (wujūb) is defined as “existent by itself” (bayn bi-nafsihi), affirming existence and correcting logical inconsistencies in the Peripatetic framework.

External critique reveals the Peripatetic system’s ontological limitations due to its emphasis on conceptual spaces and essences (māhiyāt). Its threefold division fails to explain the actual existence of the Necessary Being. Sadra replaces these principles with the conceptual principle of “existential truth” and the propositional principle of “primacy of existence in the external world.” The Necessary Being is an entity whose existence derives from its essence, whereas possible beings require something else for realization. This shift from conceptual space to external reality forms the basis of Sadra’s reconstruction and the correct explanation of existence.

After analyzing the Peripatetic system and confirming specific gradation, Sadra establishes the “personal unity of existence.” Here, essences are realized through the unfolding of existential truth. Specific gradation acknowledges multiplicity across levels of existence, but personal unity of existence negates external multiplicity, treating all reality as a single being. Possible entities, attributes, and



manifestations are aspects of this one being.

In the descending method, beings and their multiplicity are compared across the three systems. In the personal unity of existence, the primary principle is “absolute, undivided, unconditional existence,” which is limitless; reality consists of only one being. Multiplicity is explained via “aspect” (*shan*) and “essential connection” (*‘ayn al-rabṭ*), showing beings as relational manifestations of the single truth. Variations among beings reflect differences in intensity and weakness in “aspect-being,” arising from successive impositions of limitations.

In specific gradation, the principle is “absolute, unconditional existence with degrees.” Its propositional principle, the primacy of existence, affirms unity within multiple levels. Essences exist derivatively (*mawjūd bi-tabi’*), realized according to their existential level. Multiplicity arises from variations in existential intensity and imposed limits, with the Necessary Being occupying the limitless highest level.

In the Peripatetic system, the conceptual principle is the “concept of existence” in the mind. Reality consists of multiple existents, with unity preserved only in conceptual understanding. Multiplicity is explained through general gradation (*taškīk-i ‘āmī*), reflecting differences in applying the general concept of existence to particular entities and distinctions in their essential limits.

Sadra’s hierarchical comparison demonstrates both the evaluation of systems according to their ontological breadth and their internal reconstruction, whether ascending from simpler frameworks or descending from the most comprehensive. Deficiencies are identified, principles refined, and a coherent system emerges that accounts for both unity and multiplicity, exemplified by Sadra’s personal unity of existence.

hierarchical comparison” (*taṭbīq-i rotbī*). three fundamental categories” (*al-mavād ath-thulāth*). ascending method . descending method. ontological scope



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

بررسی امکان تطبیق رتبی میان فلسفه‌ها با تمرکز بر مسئله مواد ثلاث در فلسفه ملاصدرا

علمی - پژوهشی



حمیدرضا بیات^۱ | مهدی منفرد^۲

۱. دانشجوی دکترا دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم. bayat_hr@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم. mmonfared86@gmail.com

چکیده

در تطبیق فلسفه‌ها بنا بر آن چه که پیشگامانی هم چون کرین در نظر دارند، هم باید به مشترکات دو دستگاه فکری نظر داشت و هم بر تمایزات؛ در واقع با یافتن نقاط مشترک و بر مبنای آنها، به مقارنه دو تفکر در موارد اختلافی پرداخت. بر اساس این و نیز با پذیرش این واقعیت که در همه دستگاه‌های فلسفی، عنصر و یا عناصری مشترک هستند، می‌توان همه این نظام‌های فکری را در ضمن ساختاری سلسله‌مراتبی، مورد تطبیق قرارداد و آن را «تطبیق رتبی» نامید، هدف این نوع تطبیق، می‌تواند چیزی بیش از مقارنه صرف دستگاه‌های فلسفی باشد و شاید بتواند در بستر مفاهیم علمی و منطقی، نقص هر دستگاه را نشان داده و متناسب با خود آن دستگاه، راه ارتقاء آن را نشان داد. لذا در این نوشتار با بهره از روش تحلیلی، توصیفی، پس از بیان مختصات چنین تطبیقی میان دستگاه‌های فلسفی، چگونگی پیاده‌سازی آن در قالب دو شکل صعودی و نزولی، بیان شده و به منظور ارائه یک نمونه از هر دو شکل، ابتدا با معرفی ملاصدرا به عنوان فیلسوفی که می‌توان از منظری خاص، چنین تطبیقی را در آثارش صورت‌بندی نمود، تلاش گردید که با بررسی نوع مواجهه او با مسئله مواد ثلاث در بخش کوچکی از کتاب اسفار اربعه، امکان و چگونگی شکل نزولی این تطبیقی، میان سه دستگاه فلسفی مشائی، تشکیک خاصی و وحدت شخصی وجود در مسئله مذکور، نشان داده شود. هم‌چنین؛ مسئله نحوه تحقق موجودات و کثرت آن‌ها در سه دستگاه مذکور از این منظر رتبی، مورد تطبیق قرار گرفت تا نمونه‌ای برای شکل صعودی تطبیق مذکور، ارائه شود.

کلیدواژه‌ها: تطبیق رتبی، مواد ثلاث، شکل صعودی، شکل نزولی، حیطة هستی‌شناختی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۱۱/۰۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۸ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ بیات، حمیدرضا؛ منفرد، مهدی (۱۴۰۴) بررسی امکان تطبیق رتبی میان فلسفه‌ها با تمرکز بر مسئله مواد ثلاث در فلسفه ملاصدرا، *جاویدان خرد*، ۴۷ (۱)، ۲۶۳ - ۲۸۹.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.573991.1874>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

بنابر نظری قابل اعتنا، مراد از تطبیق فلسفه‌ها یا نظام‌های نظری فکری، ایجاد مقارنه میان این دستگاه‌ها در مسئله‌ای خاص است، که با اتکا بر مشترکات و با پرداختن به تمایزات انجام می‌شود، تا فاصله نظرگاه دو دستگاه مورد تطبیق در آن مسئله، کاهش یابد. با پذیرش این نظر، می‌توان از رویکردی در تطبیق میان فلسفه‌ها، سخن گفت که تاکنون به صورت مجزا و مدون به آن پرداخته نشده است و آن را «تطبیق رتبی» نامید. هدف این نوشتار نشان دادن امکان پیاده‌سازی چنین تطبیقی در دو شکل «صعودی» و «نزولی» است.

ایده ابتدایی این رویکرد رتبی از این فرض که همه علوم نظری دارای ریشه‌ای واحد هستند، برآمده و آن ریشه «مفهوم وجود» است. در واقع، هرکدام از مبادی تصویری اصلی این علوم، در نتیجه ترتب قید یا قیودی بر مفهوم عام وجود، شکل گرفته است. بر این اساس، هر دستگاه فکری که موضوع آن با قیود کمتری شکل گرفته، نسبت به دستگاه دیگری که موضوع آن با قیود بیشتری به دست آمده، دارای شمول معرفتی بیشتری است. همچنین لازمه دیگر این فرض این است که می‌توان میان هر دو دستگاه فکری، گفتگویی تطبیقی برقرار کرد؛ چراکه، همه این دستگاه‌ها، در بنیاد ساختار خود، دارای اشتراک - هر چند اندک - هستند که این اشتراک، می‌تواند مبنای گفتگو قرار گیرد.^۱ اما، نحوه پیاده‌سازی این رویکرد تطبیقی، ابداعی است. البته، شکل صعودی آن، از سلوک فلسفی صدرالمآلهین الهام گرفته شده، اما شکل نزولی، به طور کامل ابداع نویسنده است.

در این پژوهش تلاش می‌گردد دو نمونه از دو شکل صعودی و نزولی، در قالب دو مسئله فلسفی از

۱. به عنوان نمونه، می‌توان از تطبیق دو پارادایم به ظاهر قیاس‌ناپذیر یعنی فلسفه‌های تحلیلی زبان‌محور و فلسفه‌های قاره‌ای پدیدارشناسانه بایکدیگر سخن گفت. هر دو این سنت‌ها در صدد بررسی فرایندهای ذهنی شناخت هستند و در هرکدام، نوعی خاص از شناخت، موضوع دستگاه است. دستگاه‌های زبان‌محور که بر اساس ساختار زبان بنا شده‌اند، بر اساس نوع خاصی از آگاهی تدوین شده که در قالب زبان، ظهور یافته است، به عنوان مثال در ویتگنشتاین متأخر، معنای یک کلمه در کاربرد آن در "بازی‌های زبانی" مختلف نهفته است. (معنا = کاربرد). اگر همین «معنا» را نوعی آگاهی بدانیم، ملاحظه می‌شود که در برخی از فلسفه‌های پدیدارشناسانه، مانند فلسفه هوسرل، آگاهی در معنای عامتری مدنظر است. شاید بتوان گفت هوسرل با اصولی مانند «اپوخه» و «بازگشت به خود چیزها» سعی دارد از نوعی آگاهی ناب سخن بگوید که قیود مختلف از آن ازاله شده، برخلاف ویتگنشتاین که علاقه دارد از نوعی آگاهی صحبت کند که تحت قیودی خاص شکل گرفته است. از این رو به نظر می‌رسد، بتوان با صرف دقت و وقت کافی، تطبیقی رتبی بین دستگاه‌های متعلق به این دو سنت برقرار نمود. همچنین، یادآور می‌شود که سایمون کریچلی، نویسنده کتاب «فلسفه قاره‌ای (A Very Short Introduction)» در این کتاب، ضمن ارائه دیدگاهی کلان از سنت قاره‌ای، نشان می‌دهد که چگونه پدیدارشناسی می‌تواند پلی ارتباطی میان فلسفه قاره‌ای و تحلیلی باشد.

حکمت متعالیه ارائه شود، تا امکان پیاده‌سازی چنین رویگری در تطبیق فلسفه‌ها نشان داده شود. از این رو، ابتدا مختصات و نحوه اجراء این رویکرد تطبیقی بیان می‌شود. سپس برای ارائه نمونه‌ای از شکل صعودی، طریقه مواجهه صدرالمتألهین با مسئله «مواد ثلاث» مورد تحلیل و بازخوانی قرار خواهد گرفت تا از این رهگذر، تطبیقی میان سه دستگاه فلسفی مشائی، تشکیک‌خاصی و وحدت‌شخصی وجود، با رویکرد مذکور انجام شود. سپس در بخش پایانی به عنوان نمونه‌ای از شکل نزولی، تطبیقی میان سه دستگاه مذکور در مسئله «نحوه تحقق موجودات و تحقق کثرت» به عنوان مساله‌ای که با مساله مواد ثلاث، درهم تنیده است، ارائه می‌گردد.

پیشینه پژوهش

با توجه به اینکه رویکرد رتبی در تطبیق فلسفه‌ها، برای اولین بار در این نوشتار معرفی و پیاده‌سازی می‌شود، با موضوع خاص این پژوهش، کتاب یا مقاله‌ای یافت نمی‌شود. بطور کلی در فلسفه تطبیق، کتب و مقالات زیادی نوشته شده است، اما تطبیقی در مسئله مواد ثلاث، آن هم در نظام‌های فلسفی اسلامی یافت نشد، نزدیک‌ترین پژوهش به موضوع این نوشتار که هر چند دارای عنوان تطبیقی نیست، ولی حکایت از سیر تکامل این مسئله در فلسفه صدرا دارد و با نمونه شکل صعودی مطرح در این نوشتار به لحاظ توجه خاص به نحوه تکامل مسئله مذکور در فلسفه صدرا نزدیکی دارد، مقاله «ام‌واد ثلاث»^۱ بر رویکرد فلسفی ص درالمتألهین «ثرت ه فی ای غی ببلایی لست».

اما در خصوص نگاهی نو به خود مسئله مواد ثلاث که در این نوشتار نیز مورد نظر بوده، می‌توان از مقاله «تیینی نوین از مبحث مواد ثلاث در فلسفه بر اساس نظام حکمت متعالیه» نوشته آقایان مهدی گل‌پرور و زوبهانی و سیدمحمد یوسف ثانی یاد کرد. هم‌چنین، در خصوص بررسی نقش مبادی حکمت متعالیه بر نحوه تبیین صدرا از مواد ثلاث که آن هم مورد بررسی این نوشتار بوده، می‌توان به مقاله «تأثیر اصالت وجود» بر تحول معنایی «مواد ثلاث»^۲ نوشته آقای داود آتشگاهی اشاره نمود.

روش پژوهش

پژوهش پیش‌رو، از نظر هدف، نظری و به لحاظ روش، کیفی است که با رویکرد تحلیلی-توصیفی انجام شده است. داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و از طریق مطالعه و تحلیل متون اصلی فلسفی، به ویژه آثار صدرالمتألهین، گردآوری شده‌اند.

۱. مختصات تطبیق رتبی

پیش از بیان مختصات، بیان این نکته لازم است که پژوهش حاضر، موارد مشابه خود، مطالعه‌ای نظری

است. بنابراین افزون بر عالم مفاهیم، گزارش از دو حیطة هستی‌شناختی خارج از ذهن که در ادامه می‌آید نیز از منظر ذهن انجام می‌شود. اما تفاوت مطالعه دو حیطة مذکور با مطالعه عالم مفاهیم، در این است که در دستگاه‌های مفهومی، مبادی تصویری و تصدیقی دستگاه، به طور روشنی برای متفکر، قابل درک هستند. اما در مطالعه دستگاه‌های متعلق به دو حیطة دیگر، شناخت نظری واضحی نسبت به برخی از مبادی دستگاه‌ها مانند «حقیقت وجود»، «تجلی یا تشأن» (عرفانی)، «اصالت وجود» و... وجود ندارد. در واقع این حقایق متعلق نوع دیگری از شناخت، غیر از شناخت مفهومی هستند. از این رو، متفکر علوم نظری، بدون آنکه درک روشنی از آن مبادی داشته باشد، با پذیرش آن‌ها و با ابزار منطق، می‌کوشد ساختار آن دستگاه‌ها را مطالعه و بررسی کند.

۱.۱. تطبیق رتبی چیست؟

در جریان چنین تطبیقی میان دو یا چند نظام فکری و در یک مسئله، پیش از هر چیز، بر مبادی تصویری و تصدیقی نظام‌های مورد نظر، تمرکز می‌گردد؛ یعنی ابتدا با تحلیل احکام مسئله در هر دستگاه، مبادی مذکور، به ویژه مبدأ تصویری اصلی هر دستگاه، مشخص می‌شوند؛ سپس بر اساس ملاکی خاص دستگاه‌های مورد تطبیق، رتبه‌بندی می‌شوند و در نهایت؛ بر اساس این رتبه‌بندی، تطبیق در مسئله مورد نظر، صورت می‌پذیرد.

۲.۱. هدف از تطبیق رتبی چیست؟

چنین رویکردی، این امکان را فراهم می‌کند که به چیزی فراتر از مقارنه صرف دستگاه‌های فلسفی دست‌یافت و علاوه بر مقارنه، به رفع محدودیت معرفتی برخی از دستگاه‌ها کمک نمود؛ چراکه در جریان این تطبیق، نشان داده می‌شود که چرا دایره هستی‌شناختی دستگاهی، نسبت به دستگاه دیگر محدودتر است؟ و چگونه می‌توان این محدودیت را برطرف نمود؟ با این توضیح، در نگاه نخست، حاصل چنین تطبیقی، طبقه‌بندی دستگاه‌های فکری در یک ساختار تشکیکی یا سلسله‌مراتبی است. در ضمن و پس از این طبقه‌بندی، با توجه به جایگاه هر دستگاه در این نظام سلسله‌مراتبی، راه برای گسترش محدوده مورد شناخت دستگاه‌های دارای دایره شناخت محدودتر، هموار می‌گردد.

۳.۱. ملاک رتبه‌بندی

در تطبیق رتبی، ابتدا باید مبادی تصویری و تصدیقی دستگاه‌ها، مورد تطبیق قرار گیرند؛ از این میان نیز، آنچه پیش از همه باید مقایسه شود، عام‌ترین مبدأ تصویری هر دستگاه است. در واقع، اساس رتبه‌بندی دستگاه‌ها؛ نخست، رتبه این مبدأ تصویری اصلی است. مبنای تعیین رتبه این مبدأ، نیز «احاطه

هستی‌شناختی» آن است. پس از این مبدأ اصلی نیز، سایر مبادی تصویری و مبادی تصدیقی دستگاه در تعیین رتبه آن دستگاه دخیل هستند.

در واقع، برابند مبادی مذکور، ملاک رتبه‌بندی موردنظر را بدست می‌دهد. آن ملاک، عبارت است از «وسعت حیطة هستی‌شناختی» یک دستگاه فکری و منظور از آن «گستره‌ای از واقعیت که امکان شناخت آن وجود دارد» است. با این ملاک، می‌توان نظام‌های مذکور را رتبه‌بندی نمود. به عبارتی، هر دستگاهی که امکان شناخت حیطة وسیع‌تری از واقعیت را فراهم کند در رتبه بالاتری قرار دارد. براساس این ملاک، نسبت دستگاه دارای رتبه بالاتر به پایین‌تر، نسبت محیط به محاط است.

در سطح کلان یا جهان‌شمول این رویکرد، پیشنهادی در خصوص تعیین حیطة هستی‌شناختی دستگاه‌ها براساس معرفی حیطة‌های واقعیت ارائه می‌شود، بدین ترتیب که واقعیت، عبارت از سه حیطة اصلی متداخل است و هر حیطة می‌تواند شامل تعداد نامشخصی حیطة فرعی باشد که براساس دستگاه‌های فکری ذیل آن حیطة اصلی، معین می‌گردند. همچنین، این امکان وجود دارد که دو دستگاه فکری، علی‌رغم تفاوت موضوع و شاخه تخصصی، دارای یک حیطة هستی‌شناختی باشند که در این صورت دو دستگاه را «هم‌ارز» می‌نامیم. هر چند تبیین روشنی از این سطح کلان در ذهن نویسنده وجود دارد، در این جا، به خاطر کمی مجال به آن پرداخته نمی‌شود.

۴-۱. روش پیاده‌سازی این نوع تطبیق

۴-۱-۱. تعیین حیطة هستی‌شناختی و رتبه دستگاه فکری

به‌عنوان اولین گام، پس از انتخاب مسئله مشترک، در هر دستگاه، احکام اصلی مربوط به آن مسئله به روش تحلیلی؛ یعنی از نوع مدنظر دکارت، مورد تحلیل قرار می‌گیرند، تا به مبادی تصدیقی و درپایان تحلیل، به مبادی تصویری رسیده شود که همان «تعریف نشده‌ها»ی دستگاه یا به قول دکارت، حقایق مابعدالطبیعی منشأ بنای ساختمان فکری مذکور هستند (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۹۸). می‌رسیم. در این مرحله که مبدأ تصویری اصلی و سایر مبادی تصویری و هم‌چنین مبادی تصدیقی دستگاه، نمایان شده‌اند، حیطة هستی‌شناختی دستگاه مشخص می‌شود، سپس براساس ملاکی که بیان شد، دو یا چند دستگاه مذکور، رتبه‌بندی می‌شوند، آن‌که حیطة هستی‌شناختی وسیع‌تری دارد در رتبه بالاتر و دیگری در رتبه پایین‌تر قرار می‌گیرد. این طبقه‌بندی دستگاه‌ها را می‌توان «نقدبیرونی» آن‌ها دانست. ادامه فرایند به دو شکل متفاوت انجام می‌شود که در هر دو، ساختار رتبی حفظ شده:

۴-۱-۲. شکل صعودی

در این شکل که در ادامه، نمونه آن در قالب بازخوانی سلوک فلسفی ملاصدرا، ارائه گردیده، نخست، تبیین

مسئله در پایین‌ترین دستگاه، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این مرحله، در ضمن سیری ترکیبی از مبادی به سوی احکامی که نقطه عزیمت تحلیل در مرحله قبل بودند، ایرادات منطقی احتمالی دستگاه نیز شناسایی و برطرف می‌گردد؛ این رفع نواقص منطقی را «نقد درونی» دستگاه می‌نامیم، هم‌چنین در جریان و یا پایان این سیر، ضعف دستگاه در تبیین صحیح مسئله در برخی حیطه‌های هستی‌نمایان می‌شود و نشان داده می‌شود که چگونه این ضعف، ناشی از برخی مبادی تصویری و تصدیقی دستگاه است. با جایگزینی یا تغییر آن مبادی، حیطه هستی‌شناختی وسعت می‌یابد و به عبارتی دیگر رتبه دستگاه ارتقاء می‌یابد. البته دستگاه ارتقاء یافته، دیگر همان دستگاه قبلی نیست و به نظامی با رتبه بالاتر، تبدیل شده، این روند ادامه می‌یابد تا در پایان، تبیین مسئله مورد نظر در بالاترین دستگاه، شکل گیرد. در ضمن این سیر صعودی، تطبیقی در آن مسئله میان دستگاه‌ها، به انجام می‌رسد.

۱-۴-۳. شکل نزولی

این شکل که نمونه‌ای از آن، در جریان تطبیق در مسئله نحوه تحقق موجودات و تحقق کثرت، به عنوان یک مساله موثر در مسئله مواد ثلاث، در بخش پایانی این نوشتار ارائه می‌شود، تفاوتش با شکل قبلی، از این قرار است که پس از انتخاب مسئله و طبقه‌بندی دستگاه‌ها، به شکلی که بیان شد، به جای آنکه تبیین مسئله در پایین‌ترین دستگاه مبنا قرار گیرد، ابتدا، تبیین مسئله در بالاترین دستگاه انجام می‌شود و پس از «نقد درونی» احتمالی دستگاه، به معنایی که در شکل قبلی بیان شد، عناصر دخیل در تبیین مشخص می‌شوند؛ آنگاه به وسیله برقراری تناظری میان این عناصر و عناصر متناظر در نظام‌های در رتبه‌های پایین‌تر، تطبیق مورد نظر، انجام می‌شود.

۲. نمونه شکل صعودی

همان‌گونه که در مقدمه اشاره شد، ایده شکل صعودی رویکرد حاضر، از سلوک فلسفی صدرالمآلهین، الهام گرفته شده است. از این رو، ابتدا، نحوه صورت‌بندی این شکل در کل فلسفه او بیان می‌شود، تا دلیل و چگونگی چنین برداشتی مشخص شود. و در ادامه، از این منظر خاص به مواجهه او با مسئله مواد ثلاث، پرداخته می‌شود، تا نمونه‌ای از شکل صعودی تطبیق رتبی، ارائه گردد.

۱-۲. صورت‌بندی شکل صعودی تطبیق رتبی در فلسفه صدرا

این رویکرد تطبیقی در سراسر فعالیت فلسفی صدرا، خصوصاً در کتاب اسفار اربعه، جاری است. خود او نیز برای این سلوک تصریح دارد: «ما نیز در اکثر اهداف خاص مان همین راه را می‌رفتیم؛ یعنی با مسلک

قوم در ابتدا و اواسط بحث‌ها موافق بودیم و در غایات جدا شدیم. « (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۵). در آثار صدر، معمولاً به دلیل نوع مکاتب مورداعتنای عصر او، آن حیطه هستی‌شناختی که طرح مسئله و شکل صعودی تطبیق‌رتبی از آن شروع می‌گردد، دایره یا حیطه مفاهیم است، البته نه از جنبه معرفت‌شناختی، بلکه از منظر هستی‌شناختی.

۱-۲. بدایات، اواسط و غایات در سلوک تطبیقی صدر

این مواجهه در بیش‌تر موارد، بدین‌صورت است که درابتدا طرح هر مسئله را با همان مبادی تصویری و تصدیقی پایین‌ترین دستگاه فکری آغاز می‌نماید (ابتدای سلوک) - که در واقع برخی یا همه آنها «حالت خاص» مبادی دستگاه نظریه‌نهایی خود او هستند - و تا آن‌جا و به عبارتی تا آن گستره هستی‌شناختی که آن دستگاه و مبادیش ظرفیت پذیرش دیدگاه برگزیده خود او را داشته‌باشند، این همراهی را ادامه می‌دهد (اواسط سلوک).

تا این‌جا، اگر صدر به دستگاه موردنظر نقدی وارد می‌نماید، نقد درونی و برای رفع نواقص «بنایی» دستگاه است، به این‌معناکه اشکالات منطقی و انحرافات گزاره‌های دستگاه از مبادی خود دستگاه را گوش‌زد و اصلاح می‌کند و می‌کوشد خطاهای منطقی آن را برطرف نماید. اما آن‌جا که قرار است از حیطه‌ای از هستی‌سخن گوید که آن دستگاه در موردش سکوت نموده و مبادی آن نیز ناظر به آن حیطه انتخاب نشده‌اند، ناچار از آن دستگاه، عبور می‌کند؛ این ضرورت عبور، مویذ و در جهت نقد بیرونی است که رتبه دستگاه را پایین‌تر از دستگاه مترقی‌تر، تعیین نموده‌بود. (جدایی در غایات).

این ارتقاء، ناظر به نواقص «مبنایی» دستگاه به‌وقوع می‌پیوندد و به‌صورت توسعه درمعانی هستی‌شناختی مبادی تصویری دستگاه موردنظر و به‌تبع آن، تغییر در مبادی تصدیقی دستگاه ظاهر می‌گردد. تغییری که موجب دگرگونی در برخی قضایای دستگاه می‌شود؛ بدین‌صورت که این قضایای تحول‌یافته، گستره وسیع‌تری از واقعیت را روشن می‌نمایند و این‌جاست که دستگاه دیگری با رتبه‌ای بالاتر، رخ می‌نماید.

۲-۲. تطبیق در مسئله مواد ثلاث

اکنون از این منظر تطبیقی، به مواجهه صدر با مسئله مواد ثلاث پرداخته می‌شود. این مواجهه، نماینده شکل صعودی تطبیقی رتبی بین سه دستگاه مشائی، تشکیک خاصی و وحدت‌شخصی وجود است. بنابراین، براساس الگویی که پیشنهاد شد، ابتدا، باید حیطه هستی‌شناختی و رتبه سه دستگاه مذکور مشخص گردد:

۱-۲-۲. حیطة هستی‌شناختی و رتبه سه دستگاه مورد تطبیق:

باتوجه به این که سه دستگاه مورد تطبیق در نزد بیش‌تر متفکرین معاصر علوم عقلی اسلامی، شناخته‌شده هستند و در تعیین مبادی تصویری و تصدیقی و حیطة هستی‌شناختی آنها نیز تاحد بسیاری، اتفاق نظر وجود دارد؛ در این جا، جهت خودداری از تطویل، به مرحله اول تطبیق؛ یعنی تحلیل برای رسیدن به مبادی و نحوه طبقه‌بندی پرداخته نمی‌شود. از این رو، در این بخش، نسبت به حیطة هستی‌شناختی آنها و به عبارتی «محدوده‌ای از واقعیت که دستگاه امکان ارائه شناخت از آن را دارد» یادآوری می‌شود، و در ضمن آن، تعیین رتبه یا «نقد بیرونی» هر دستگاه، بیان می‌گردد؛ اما پیش از آن، توضیح دو اصطلاح «اطلاق قسمی» و «اطلاق مقسمی» که در کاربرد اصلی خود در شرح اعتبارات ماهیت به کار رفته‌اند (مطهری، ۱۳۷۶، ج. ۸، ص. ۱۸۱)، اما در کاربردی دیگر توسط برخی عرفا، برای بیان نحوه تحقق حقیقت خارجی استعمال شده‌اند، ضروری به نظر می‌رسد:

الف. اطلاق قسمی، در مورد حقایقی در خارج به کار می‌رود که دارای نحوه وجود سریان و انبساطی هستند؛ به عبارتی وجود آنها به قید سریان و عموم، مقید است. بدین معنا که این وجود خاص در متن خارج، این طور تحقق می‌یابد که هویت وجودی اش، همان اطلاق است و این اطلاق، قیدی در نحوه وجود او است (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص. ۲۱۲- این‌ترکه / آشتیانی، ۱۳۶۰، ص. ۱۲۵)

ب. اطلاق مقسمی، درباره حقیقتی مطلق به کار می‌رود که حتی از قید اطلاق نیز رها است؛ بدین معنا که حتی این اطلاق نیز قید هویت وجودی او و نحوه وجود و تحققش در خارج نیست (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص. ۲۱۲- آشتیانی، ۱۳۷۶، ص. ۷۹).

بر اساس آنچه بیان شد، نظام هستی‌شناختی وحدت‌شخصی وجود؛ به‌عنوان نظریه نهایی حکمت‌متعالیه صدرایی، دارای وسیع‌ترین حیطة هستی‌شناختی است، چراکه مبدأ تصویری اصلی یا موضوع آن، وجود مطلق به اطلاق مقسمی است (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص. ۲۱۱- آشتیانی، ۱۳۷۶، ص. ۷۹) در دستگاه تشکیک خاصی، مبدأ تصویری اصلی، وجود مطلق به اطلاق قسمی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۷)؛ یعنی مبدأ تصویری اصلی نظام وحدت‌شخصی وجود؛ در نتیجه پذیرفتن قیدی - که همان قید اطلاق باشد - محدودتر شده و تبدیل به مبدأ تصویری این دستگاه می‌شود که در حکمت‌متعالیه از آن با عبارت «حقیقت وجود» یاد می‌شود که دارای اطلاق سریان در تمام موجودات است. بنابراین باتوجه به این که شمول هستی‌شناختی این دستگاه، کم‌تر از نظام قبلی است، در رتبه بعدی قرار می‌گیرد.

مبدأ تصویری اصلی دستگاه مشائی، «مفهوم وجود» است که در خارج از ذهن، دارای مصادیق متکثر و متمایز است. بنابراین حیطه هستی‌شناختی این دستگاه ذهن است که، به‌عنوان بخشی از خارجیت مطلق، زیرمجموعه حیطه دستگاه تشکیک خاصی بوده و لذا این دستگاه در رتبه‌بندی مورد نظر، در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد.

۲-۲-۲. هم‌داستانی در بدایات

او ابتدا، در هم‌داستانی با دستگاه هستی‌شناختی مشائی که مبادی خود را متناسب با بخش کوچکی از هستی؛ یعنی ذهن انسان یا عالم مفاهیم برگزیده و البته با ادبیات ایشان، بحث مواد ثلاث را آغاز می‌کند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۲)

۲-۲-۳. همراهی در اواسط با نقد درونی

صدرا که در فضای مفهومی، همراهی خود را آغاز نموده، پس از بیان نوع مواجهه و نظر این دستگاه در خصوص مواد ثلاث، نقدهای درونی خود را ارائه می‌کند، بدین‌صورت که نخست به جای تعریف دوری ارائه شده از سوی برخی پیروان مکتب مذکور که اشکال منطقی آن را یادآور شده، در همان فضا و با استفاده از دو مفهوم «ضرورت» و «لاضرورت» تبیینی متقن در معرفی این مواد سه‌گانه مفهومی، ارائه می‌دهد. بدین‌صورت که اگر «ضرورت»، به «وجود»، نسبت داده‌شود، معنای «وجوب»، بدست می‌آید و اگر به «عدم»، نسبت داده‌شود، معنای «امتناع»، حاصل می‌شود. اگر «لاضرورت» به یکی یا هر دو آنها، نسبت داده‌شود، «امکان عام یا خاص»، حاصل می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۴)؛ در واقع در جریان اولین نقد درونی، نقص منطقی دستگاه را در این بخش، برطرف نموده است. سپس با بیان نقد درونی دوم که یادآور خلل موجود در تلقی دستگاه مذکور از وجوب، امتناع و امکان و بیان تلقی صحیح از این مفاهیم است، بازهم یک نقص تصویری دیگر دستگاه را در این مساله برطرف نموده است. بدین ترتیب که مفهوم واجب را به‌عنوان مفهومی که از عدمش، محال لازم می‌آید، معرفی نمی‌کند، بلکه خود عدمش را محال می‌داند؛ یعنی ممکن است حتی از عدمش، محال دیگری هم لازم نیاید. هم‌چنین نفس ممتنع را محال می‌داند، نه آن‌چه که از فرض وجودش، عدم لازم آید، تعریف امکان را نیز از همین قسم می‌داند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۴).

در ادامه او قصد دارد مخاطب را در راستای نقد بیرونی و عبور از فضای مفهومی - که در آن، اشیاء مورد بررسی از مفاهیم ناظر به خارج هستند - آماده کند. برای این منظور، در ضمن ارائه معرفی جدیدی از مواد سه‌گانه مذکور، براساس مبنای خود که اصالت وجود است، توجه مخاطب را به حقیقت وجود در خارج معطوف می‌نماید.

این ارتقاء مقدماتی را بدین صورت انجام می‌دهد که ابتدا، «وجوب» را بین بنفسه (بدیهی) منظور می‌نماید، چراکه آن را تأکد وجود می‌داند؛ از دگرسو، وجود نیز به دلیل این که به ذات خودش شناخته می‌شود، آشکارتر از عدم است، عدم نیز، به وجهی از وجوه، به واسطه وجود شناخته می‌شود. امکان هم، به سلب وجوب از طرفین و امتناع نیز به اثبات وجوب برای سلب معرفی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۴)؛ ملاحظه می‌شود که، وجوب را به عنوان بدیهی برمی‌گزینند، تا بواسطه آن، دو معنای دیگر را روشن نماید.

اما در ضمن بیان دلیل انتخاب وجوب به عنوان معنای پایه، همان عبور از حصار تنگ مفهوم و ذهن به خارج، کلیدی خورد. معنایی که از آن در این جهت کمک می‌گیرد، معنای «تأکد» است. البته در این جا تصریحی از صدرا درباره این عبور نیامده، لذا در این بخش برای اثبات این که با جای گذاری لفظ «تأکد» به جای ضرورت یا وجوب، دایره سخن از مفاهیم به عالم خارج منتقل می‌گردد، شواهدی ارائه می‌شود؛ از آن جمله بیان علامه حسن زاده آملی در شرح این عبارت است:

« این حقیقت مبدأ، «من حیث هوهو» وجودی واجب دارد و سلسله کائنات به او منتهی می‌شوند. اکنون نیز از این‌ها به «تأکد وجود» تعبیر می‌شود و معنای تاکد وجود، وجوب بالذات است به خلاف ماسوای او که متکی به این حقیقت واجب بالذات هستند. پس واجب بالذات؛ یعنی این تأکد وجودی.» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۳۰۲).

ابن سینا نیز، حقیقت وجوب وجود را چیزی جز تأکد وجود نمی‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۵۸) استاد شهید مطهری معتقد است که این جمله شیخ بوی اصالت وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۶، ج. ۸، ص. ۱۵۹) هم چنین از این بیان شیخ نتیجه می‌گیرد که وجود هستی، هنگامی که تأکد پیدا کرد و شدت و کمال یافت، «وجوب وجود» نام می‌گیرد. (مطهری، ۱۳۷۶، ج. ۸، ص. ۱۵۳)

همان گونه که بیان شد، صدرا در عبارت اخیرش، تقسیم مذکور را از نگاه وجودی و بر اساس اصالت وجود، بازسازی کرده، تا بر مبنای آن ضعف دستگاه مفهومی و لزوم ارتقاء از آن را بیان کند.

۴-۲-۲. جدایی «در» غایات در راستای نقد بیرونی نظام مشائی

در ادامه، صدرا، به ناتوانی این نظام عقلی در صورت بندی تقسیم سه گانه، بطوری که همه ساحت های هستی را دربرگیرد، می‌پردازد. او بیان می‌کند که خود متفکرین این دستگاه نیز، دریافتند که در تقسیم بندی مذکور برای ماهیات، جایی برای تبیین نحوه وجود خارجی واجب الوجود منظور نشده است. البته باید توجه داشت که این ناتوانی، ناشی از مبادی برگزیده این دستگاه است؛ مبادی ای

که متناسب با عالم مفاهیم و ماهیات انتخاب شده‌اند. بدین صورت که اصلی‌ترین مبدأ تصویری آن «مفهوم وجود» است و یک مبدأ تصدیقی مهمش نیز عبارت است از این اصل که: «مفهوم وجود» در خارج از ذهن، دارای مصادیقی کثیر است که این مصادیق درتخالف بایکدیگر هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۵۰) خود این مبادی، اجازمنمی‌دهند که متفکر متعلق به این سنت فلسفی بتواند، این نارسایی دستگاه را رفع نماید.

وی وقوف متفکرین مذکور را این طور بیان می‌نماید: آنها در ابتدای بحث تقسیم شیء به اقسام ثلاثه، در فضای مفهومی به‌سرمی‌بردند و دراین تقسیم، نسبت ماهیات کلیه به وجود در خارج را در نظر داشته‌اند و درصدد نبودند که تحقق یا عدم تحقق چیزی را در خارج با برهان ثابت کنند. پس به حصر عقلی، برای نسبت مذکور، چهار قسم متصور بودند که یک قسم آن، به دلیل حکومت اصل بدیهی عدم اجتماع نقیضین - که در همان فضای مفهومی، حکم فرما است - باطل است، پس سه قسم باقی‌ماند، که قابل اتکا و بحث نظری هستند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۴)

سپس متفکرین مذکور، وقتی در همان فضای مفهومی خود در مقام اقامه برهان برآمدند، دریافتند که قسم اول؛ یعنی این که «ماهیت کلی، مقتضی وجود خود باشد» محال است، پس بدون آن که بتوانند برای نحوه وجود واجب بالذات، تبیینی قابل قبول ارائه دهند، معنای واجب الوجود را بر قسم اول نهند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۴) بدین ترتیب، صدرا پس از بیان سیر تثبیت مسئله موادسه‌گانه در این دستگاه و نمایان شدن محدودیت هستی‌شناختی دستگاه مذکور، ارتقاء نهایی خود را از این مرحله، آغاز می‌کند. بیان این نقص هستی‌شناختی دستگاه مفهومی و ارتقاء از آن، در راستا و موید نقد بیرونی بر این دستگاه است، نقدی که در جریان آن، رتبه این نظام فکری به‌عنوان پایین‌ترین رتبه در میان سه دستگاه مورد تطبیق، تعیین گردید.

صدرا پس از نشان دادن نقص مبنایی این نظام فکری و اذعان متفکرینش به آن، تقسیم مذکور را با مبادی برگزیده خویش - که متناسب با خارجیت مطلق (یعنی آن ساحتی که دستگاه مذکور در تبیین آن ناتوان بود) انتخاب شده‌اند - بازتدوین می‌کند. اما او براساس سلوک خاص خود که به آن اشاره شد، در این مسیر، به آهستگی گام برمی‌دارد. بنابراین نخست، تقسیم جدید را به‌شکلی که بیشترین قرابت را با تقسیم قبلی داشته‌باشد، بازسازی می‌کند. بدین صورت که پس از وعده تغییر در معنای ممکن، در این بازتدوین، به جای ماهیت، «موجود» را مقسم قرار می‌دهد و در جریان معرفی موجودب‌الغیر و نوع وابستگی وجود او به امر دیگر، شروع به تغییر معنای ممکن می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۶)؛ در واقع او در حال زمینه‌سازی برای گام نهایی خود؛ یعنی، جایگزینی مبدأ تصویری «حقیقت

وجود» به جای «مفهوم وجود» و مبدأ تصدیقی «اصالت وجود در خارج» به جای «عمومیت حمل مفهوم وجود در خارج» است.

صدرا پس از تبیین جدید خود از واجب‌الوجود به عنوان موجودی که موجودیتش از ذاتش و به ذات خودش، انتزاع می‌شود، در معرفی ممکن، می‌گوید: انتزاع وجود از «ممکن»، نیازمند ملاحظه امری ورای «نفس ذات» و «حقیقت» «ممکن» است؛ مانند «انتساب» او به شیئی یا «انضمام» شیئی به او (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۶). در این جا مراد از نفس ذات، همان ماهیت است؛ بنابراین، می‌توان گفت: عبارت «وراء نفس الذات» حکایت از فضای مفهومی دارد؛ چراکه آن امر وراء، مفهومی غیر از مفهوم کلی ماهیت شیء است، اما عبارت «حقیقة» حتما اشاره به امر متحقق در خارج دارد؛ همان طور که علامه حسن زاده در شرح خود، آورده است:

«حقیقت را در آن جا می‌آورند که پای وجود درکار باشد.... بنابراین در آن اولی که نفس ذات بود، ماهیت باید ضمیمه وجود بشود و در این دومی که حقیقت، عین وجود است، وجود نباید ضمیمه بشود، بلکه تنها باید ربط به علت درست شود و این جا ضمیمه راه ندارد؛ چون خود وجوداتند» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۶۳۸)

پس، در این مقام، صدرا با نام بردن از ذات به معنای ماهیت و کلمه انضمام، برای نشان دادن نحوه وابستگی وجود آن به غیر، از فضای مفهومی حکایت می‌کند. اما، در استفاده از کلمه «حقیقت» و سپس کلمه «انتساب» برای نشان دادن نحوه وابستگی وجود آن به غیر، به عالم خارج نظر دارد. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۶۳۸).

در این مرحله، صدرا عبور خود از فضای مفهومی و نیل به فضای خارج که بر مبنای اصالت وجود، قابل تبیین است، را آغاز نموده است. او در راستای ایجاد انس بیشتر مخاطب با این آغاز، در بیان اسامی اقسام مذکور در تقسیم بالا، هم عبارات متناسب با فضای مفهومی و هم معانی متناسب با فضای اصالت وجود، را به کار می‌گیرد:

«قسم اول، همان مفهوم واجب لذاته است که در لسان اشراق، از آن به حق اول و نورالانوار یاد می‌شود و پیروان فیثاغورث به آن وحدت حقیقیه می‌گویند و در نزد صوفیه حقیقة الحقایق نامیده می‌شود؛ دومی...، پس چه ماهیت باشد و چه انیت، [فرقی نمی‌کند] جز این که موجودیت برای ماهیت، توسط انضمام و انصبغ وجود برای او است و موجودیت برای وجودات (انیات) به صدور از جاعل تام است؛

مانند شعاعات نور و سایه‌ها بر هیاکل و قوایل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۶)

در این عبارت، مراد از قسم اول، موجودی است که موجودیت از نفس ذاتش، انتزاع می‌شود. صدرا در بیان اسامی این قسم، از کلمه «واجب الوجود» برای فضای مفهومی استفاده می‌کند؛ سپس سه اصطلاح دیگر از سه دستگاه مورد اعتنای دیگر را می‌آورد. جالب است که در هر سه این اصطلاحات، به نوعی حق و حقیقت بکاررفته است، به ویژه اصطلاح آخر که متعلق به لسان صوفیه است؛ یعنی «حقیقه الحقائق» که تصریحی بر حقیقت خارجی مطلق است که شامل ذهن نیز هست.

سپس، قسم دوم؛ یعنی ممکن را موجودی می‌داند که در انتزاع وجودش، نیازمند امر دیگری است. او در تبیین «ممکن» و در عمل به وعده خود در عبور از مفاهیم به خارج، با طرح دوگانه «ماهیت و انیت»، می‌خواهد طرفداران الهیات مفهومی را با فضای وسیع‌تری آشنا کند که در ابتدای این عبارت از آن با لفظ «حقیقت» یاد نموده‌بود. به عبارتی نشان می‌دهد که شاید سخن‌شان، با اصلاحاتی که انجام شده، در حیطه مفهومی، قابل قبول باشد و بتوانند تحقق یک ماهیت را با «انضمام وجود به آن» تبیین کنند؛ اما اگر ساحت هستی‌شناختی وسعت یابد و از ذهن به خارجیت مطلق، گسترش یابد، مقبولیت نظرشان از دست می‌رود و دیگر عبارت «انضمام وجود» نمی‌تواند تبیین صحیحی از نحوه تحقق یک موجود باشد.

۲-۵. توسعه در معانی مبادی، عامل ارتقاء رتبه دستگاه

از آن چه بیان شد مشخص می‌شود که دستگاه جدیدی که صدرا در صدد معرفی آن است، دارای حیطه هستی‌شناختی وسیع‌تری نسبت به دستگاه مفهومی است؛ بنابراین از منظر تطبیقی این نوشتار و ملاکی که بیان شد، رتبه دستگاه جدید، بالاتر از دستگاه قبلی است.

همان‌گونه که اشاره شد در فضای ماهوی، موجودیت برای ماهیت با «انضمام» مفهوم وجود به آن تثبیت می‌گردد، ولی در نگاه دیگر که وجودی است و اصالت با وجود اشیاء است، این حقیقت متأصل؛ یعنی «وجود» است که از جاعل تام صادر می‌شود. کلمه «انیت» نیز در عبارت صدرا، حکایت از تحقق در آن فضای وجودی را دارد.

ظرفیت این ارتقاء در تبیین حقیقت «ممکن» را، دستگاه فلسفی صدرا، وام‌دار یک مبدأ تصدیقی مهم خود؛ یعنی اصل «اصالت وجود» است، اصلی که خود بر مبدأ تصویری اصلی این دستگاه سرشته است؛ این مبدأ تصویری، عبارت است از «وجود»؛ اما «تعبیری»^۱ از آن که در این تعبیر، وجود، حقیقتی واحد و ذومراتب در خارج است؛ به عبارتی «وجود»، در این تعبیر، همان «خارجیت مطلق

۱. برای آشنایی بیش‌تر با تعریف علمی «تعبیر» مراجعه شود به مقاله نقش «تعریف نشده‌ها» و «روش اصل موضوعی» در آغاز تطبیق فلسفه‌ها، با تمرکز بر سه نظام فلسفی اسلامی. فصل نامه حکمت و فلسفه، شماره ۶۸. نویسندگان حمیدرضایات، حسن عباسی.

«است. در واقع، توسع در مبدأ تصویری دستگاه قبلی؛ یعنی «مفهوم وجود» که متعلق به عالم ذهن به‌عنوان بخشی از خارجیت مطلق بود و تبدیل آن به «حقیقت وجود» که مساوق با خارجیت مطلق است، زمینه این ارتقاء را فراهم نموده است. «کم کم، معنای جاعل و مجعول و خالق و خلق از آن چه در اذهان هست به نحو شریف‌تر، خود را نشان می‌دهد، نه آن‌که آن معنای ذهنی در ذهن همه مطلبی باطل باشد، بلکه همان به معنای عالی‌تری می‌رسد». (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷، ج. ۱، ص. ۶۴۱)

۶-۲-۲. جدایی «از» غایات در راستای نقد بیرونی نظام تشکیک خاصی

تا این‌جا، با بیان نحوه مواجهه صدرا با نظام فکری غالب زمانه‌اش، به سه مرحله سلوک فلسفی او اشاره شد که در ضمن آن، نحوه جدایی یا ارتقاء او از دستگاه مفهومی در مسئله مواد ثلاث و برتری رتبه هستی‌شناختی نظام جدیدش نسبت به دستگاه پیشین نشان داده شد. این جدایی یا ارتقاء، مصداق «جدایی در غایات»؛ یعنی مرحله سوم سلوک مذکور و در عین حال؛ موید نقدی بیرونی برای دو دستگاه مورد بحث بود، چراکه نشان داد، دستگاه‌مثنائی در مرتبه پایین و تشکیک خاصی در مرتبه بالا قرار دارد. اما صدرا در ادامه، از غایاتی که در مواجهه با دستگاه‌مثنائی داشت، هم ارتقاء می‌یابد و با توسع در مبدأ تصویری اصلی دستگاه تشکیک خاصی (که خود در نتیجه توسع مبدأ تصویری نظام‌مثنائی به دست آمده بود)، نظام دیگری را بنامی‌کند به نام نظام «وحدت شخصی وجود»، که در بردارنده نظریه هستی‌شناختی نهایی او است: «بلکه به طور به‌طور شدن او (وجود) به اطوار وجودی که [یا] منسوب به ماهیات هستند، به این نحو که ماهیت رنگ تحقق به خود می‌گیرد و متصف به وجود می‌شود و با این اتصاف کمال می‌یابد و [یا منسوب هستند] به قیوم جاعل به نحو قیام و نزول و تشعشع و التماع و تجلی و فیض و رشح و غیره از معانی که مناسب ساحت قدس او و غنای او از غیر هستند»^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۶).

از ابتدای این عبارت، مسئله نحوه تحقق ماهیات در فضای «وجودی» مطرح است و دیگر خبری از بستر مفهومی نیست؛ یعنی تحقق وجود ماهیات را نتیجه «تطور» «وجود» به‌عنوان حقیقتی خارجی می‌داند. به عبارتی ماهیات را حالات وجود و یا منتزع از حالات مختلف وجود برشمرده است. اما در همین‌جا، تبیین این «تطور» را در دو سطح هستی‌شناختی، انجام می‌دهد:

۱. «بل بظوره بالأطوار الوجودية المنسوبة إلى الماهیات بنحو الانصباع و الاتصاف و الاستكمال و إلى القیوم الجاعل علی نحو القیام و النزول و التشعشع و التماع و التجلی و فیض و الرشح إلى غیر ذلك مما یلیق بقدمه و غناه»

سطح اول این تبیین در نظام تشکیک خاصی، شکل گرفته است که به مبادی تصویری و تصدیقی اصلی آن اشاره شد و گفته شد که مصداق مبدأ تصویری اصلیش، حقیقت واحد و ذومراتب وجود است. در این عبارت، صدرا هرکدام از مراتب این حقیقت ذومراتب، را با عبارت «اطوار وجود» یاد نموده است. از هریک از این مراتب یا اطوار وجود، ماهیتی انتزاع می شود. وجود، در این تعبیر، حقیقتی مطلق، به اطلاق لابشرط قسمی و دارای هویتی سریانی است که توضیح آن قبلاً آمد. در عبارت صدرا، لفظ تطورات، بالاصاله متعلق به وجود و بالعرض منسوب به ماهیات است؛ اما از آن جا که عموم انسان ها در مواجهه با موجودات، ماهیت شناس هستند، در نگاه ابتدایی، این تطورات را متعلق به ماهیت می دانند، لذا صدرا با عبارت «به تطورات وجودی منسوب به ماهیت» از این نحوه تحقق یاد نموده است. ملاحظه می شود که هر چند در این نظام، حقیقت وجود واحد است؛ اما در خارج، نوعی تکثر به رسمیت شناخته شده است که ناشی از همان مراتب مختلف وجود است، خود صدرا نیز بر این واقعیت تصریح دارد و از حیث قول به کثرت در واقعیت خارجی، میان این نظام و دستگاه مشائی، تفاوتی قائل نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۷)

اما سطح دوم تبیین، در دستگاه وحدت شخصی وجود قابل ارائه است؛ دستگاهی که براساس توسع مبدأ تصویری اصلی از «وجود مطلق به اطلاق لابشرط قسمی» به «وجود مطلق به اطلاق لابشرط مقسمی» و تبدیل مبدأ تصدیقی «وحدت وجود ذومراتب» به «وحدت موجود»، بنا شده است. در این جا، دیگر خبری از کثرت واقعیت خارجی و به تبع آن ماهیات کثیره نیست تا از نگاه ذهنی فاعل شناسا، تطور به ماهیات، نسبت داده شود.

در مقایسه این دو سطح تبیین می توان گفت؛ که در دستگاه تشکیک خاصی که در رتبه میانی بین دستگاه مشائی و وحدت شخصی وجود واقع است، آن واقعیت مستقل از ذهن، دارای کثرتی تشکیکی است و ماهیت شناسی ذهن موجب انتساب تطور به ماهیات و پذیرش نوعی استقلال در تحقق و حکم برای آنها می شود.

اما در دستگاه وحدت شخصی وجود، همه واقعیت که شامل ذهن و عین می شود، عبارت از «یک موجود» است؛ به عبارتی یک موجود، همه واقعیت را پر نموده و جایی برای غیری باقی نمانده تا بتوان تطورات را به او نسبت داد. بنابراین تطور مشاهده شده در واقعیت، منسوب به همان موجود واحد است؛ لذا، نحوه تحقق ماهیات یا ممکنات از نوع تشآن و تجلی و... است که حاکی از عدم هرگونه استقلال در تحقق و حکم برای ماهیات است.

بدین ترتیب معرفی جدیدی از واجب الوجود و ممکن در دستگاه جدید ارائه می شود؛ بدین صورت که

واجب الوجود، همان موجود واحد است که همه واقعیت را فراگرفته و آن چه در دو دستگاه قبلی ممکن الوجود خوانده می‌شد، نیز در این جا، عبارت است از شأن، تجلی، رشح و... برای همان یک موجود فراگیر بسیط.

۳-۲. شمول هستی‌شناختی دستگاه وحدت شخصی وجود بر دو دستگاه دیگر

در بخش مختصات تطبیق رتبی، بیان گردید که نسبت دستگاه با رتبه بالاتر به دستگاه با رتبه پایین‌تر، نسب محیط به محاط است. اکنون که نمونه‌ای از پیاده‌سازی شکل صعودی این رویکرد تطبیقی، بر اساس سلوک فکری صدرا، ارائه گردید، برای روشن شدن احاطه هستی‌شناختی دستگاه وحدت شخصی بر دو دستگاه دیگر نیز از عبارات صدرا بهره گرفته می‌شود:

«اما در ممکن؛ انتزاع این مفهوم عام وجود، بواسطه حیثیتی دیگر است، [که ارتباط آن با موجود مذکور] انضمامی اتحادی است؛ اگر نظر به ماهیت ممکن باشد و ارتباط [حیثیت مذکور با موجود اگر ممکن را] نحوه‌ای از وجود بدانیم، ارتباطی تعلقیه است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۸۶) او پس از آن که ارتقاء خود را کامل نمود، از منظر عام بلندمرتبه‌ترین دستگاه به تبیین مسئله مورد نظر در هر سه دستگاه می‌پردازد.

در واقع، در این عبارت اخیر، نظریه هر سه دستگاه در خصوص مسئله مورد نظر را به عنوان سطوح مختلف یک واحد فراگیر که همان نظام هستی‌شناختی وحدت شخصی وجود است طرح می‌کند، تا نشانه‌ای باشد بر شمول حیطه هستی‌شناختی نظام مذکور بر دو دستگاه دیگر. در بخش اول عبارت، نظر به نظام مفهومی دارد و در بخش دوم؛ یعنی این عبارت که «اگر نظر به نحوه وجود داشته باشیم، ارتباط تعلقیه است»، حکایت از هر دو دستگاه تشکیک خاصی و وحدت شخصی دارد، چرا که صدرا در این بستر دو نوع نحوه وجود را قائل است که عبارتند از «ربطی» و «رابطی» که هر کدام مربوط به یکی از دو دستگاه مذکور هستند.

۳. تطبیق مسئله نحوه تحقق موجودات و کثرت آن‌ها، به عنوان نمونه شکل نزولی

در این بخش خلاصه‌ای از شکل نزولی تطبیق رتبی میان سه دستگاه مذکور، در مسئله «نحوه تحقق موجودات و تحقق کثرت» - که می‌توان گفت در ارتباطی بنیادین با مسئله مواد ثلاث است - ارائه می‌شود. در این شکل، چنانچه اشاره شد، پس از تعیین حیطه هستی‌شناختی دستگاه‌ها - که در ابتدای بخش ۵ بیان شد و در این جا تکرار نمی‌شود؛ در ادامه، مسئله در بالاترین نظام فکری از لحاظ رتبه‌بندی، تبیین می‌گردد. سپس تلاش می‌شود، متناظر با عناصر دخیل در تبیین مسئله در دستگاه مذکور، عناصری

در هرکدام از دو دستگاه دیگر معرفی کردند که با کمک آن‌ها تبیین مسئله در هرکدام از آن دو نیز انجام شود. تا از این رهگذر، تطبیقی میان سه دستگاه، ارائه گردد.

۳-۱. نحوه تحقق موجودات و کثرت آنها در نظام وحدت شخصی وجود یا عرفانی نظری

نظام وحدت شخصی وجود یا عرفان نظری، دارای یک مبدأ تصوری اصلی؛ یعنی وجود مطلق به اطلاق لا بشرط مقسمی است که از هر قیدی، حتی قید اطلاق (به معنای عمومیت و سریان)، رها است. مصداق این تصور، حقیقتی است بی قید، بی حد، بی نهایت و بی شرط. عقل انسانی در مواجهه با چنین حقیقتی، بطور بدیهی به مبدأ تصدیقی اصلی این دستگاه می‌رسد که عبارت است از «واقعیت یا حقیقت، عبارت از همین وجود مطلق واحد است»، چراکه اگر قرار باشد واقعیت، متشکل از دو امر باشد، باید هرکدام از آن دو، حدی داشته باشند، تا مجال برای تحقق یا بروز دیگری باشد، درحالی که در این جا، مبدأ تصوری اصلی دستگاه، حاکی از حقیقتی است بی حد که مجال برای تحقق غیر باقی نمی‌گذارد.

اما در عین حال، انسان اموری متکثر را ادراک می‌کند و نمی‌تواند حقیقت مستقل از ذهن آن‌ها را منکر شود. بنابراین در جهت تبیین نحوه تحقق هریک از این کثرات، باید مبدأ تصوری دیگری را نیز برگزید و آن معنای «شأن» است، بر این مبنا و در توضیح نحوه تحقق مدرکات، مبدأ تصدیقی دوم دستگاه، بدین صورت بیان می‌شود: «هر مدرکی، شأنی از وجود مطلق است»، صدرا برای توضیح این معنای «شأن» برای ما و متفکرین عصر خود که عمدتاً محصور در حصار مفاهیم هستیم، از مفهوم «رابط» کمک می‌گیرد. وی همه آن‌چه به ادراک فاعل شناسا درمی‌آید را «عین الربط» به همان موجود واحد می‌داند و مرادش این است که مدرکات، دارای ذات یا حقیقتی مستقل نیستند که میان آن‌ها و موجود مطلق، رابطه‌ای برقرار باشد، بلکه آن‌ها، همان «رابط» هستند و هیچ حقیقتی جز «رابط بودن» ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۳۱۰) و حتی مفاهیم «موجود» یا «شیء» بر آن‌ها صدقی نمی‌کند و لفظ «وجود» در دو عبارت «وجود مستقل» و «وجود رابط» به اشتراک لفظی، اطلاق می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۷۹).

بر اساس آن‌چه که گفته شد؛ هر مدرکی، شأنی از شئون آن موجود یگانه و یا عین ربط به او است؛ اما برای وقوع کثرت مورد ادراک فاعل شناسا، عامل دیگری نیز نیاز است، تا تمایزات که منشأ کثرت هستند به وسیله آن تبیین شوند؛ این عامل «شدت و ضعف» است؛ یعنی همه مدرکات متکثر، در «شأن بودن»، مشترکند و اختلاف آن‌ها در شدت و ضعف در «شأن بودن» است.

برای تبیین نظری منشأ این شدت و ضعف، از مفهوم «قید» استفاده می‌شود که به عنوان سومین مبدأ

تصویری مطرح می‌گردد. در واقع، تازمانی که یک حقیقت مطلق بی‌حد، هیچ قیدی را نپذیرفته باشد، نمی‌توان سخنی از کثرات به میان آورد و برای سخن از کثرت، لاجرم باید آن حقیقت مطلق، از مقام اطلاق خود، تنزل نماید. این تنزل را می‌توان با وقوع قیود مترتب بر یک دیگر تصور نمود. بر این اساس، هر مدرکی که در نتیجه ترتب قیود کم‌تری ظهور یافته، شدیدتر است از موجودی که در نتیجه ترتب تعداد بیش‌تری از قیود، ظهور یافته است. از این رو مبدأ تصدیقی سوم از این قرار است: «اختلاف مدرکات کثیر، به شدت و ضعف در «شان بودن» است و منشأ این شدت و ضعف، وقوع قیود مترتب بر یک دیگر است». همچنین، بر مبنای این شدت و ضعف، سلسله‌ای تشکیکی از شئون یا مظاهر، شکل می‌گیرد که در آن هر مرتبه بالاتر محیط بر مرتبه پایین‌تر است.

هم‌چنین، به دلیل این که حیطة هستی‌شناختی این نظام، وسیع‌ترین حیطة واقعیت و شمول آن فراگیر است، در این دستگاه می‌توان از نحوه تحقق هر حقیقتی، سخن گفت؛ از صقع ربوبی گرفته تا عالم ذهن و مفاهیم؛ بر همین اساس است که برخی از محققان معاصر، از ابن عربی به عنوان نماینده اصلی نظریه وحدت وجودی در شاخه عرفان‌نظری، این گونه یاد می‌کنند: «شهرت عظیم او در قرن‌ها، مربوط به این است که «او برای همه چیز جواب دارد»» (چیتیک، ۱۳۸۵، ص. ۳۲)

۳-۲. نحوه تحقق موجودات و تحقق کثرت در دستگاه تشکیک‌خاصی

در ادامه، عناصری از دستگاه تشکیک‌خاصی معرفی می‌گردند که در تناظر با عناصر دخیل در تبیین مسئله در دستگاه بارتبه بالاتر (وحدت‌شخصی) هستند؛ سپس، با استفاده از این عناصر، تبیینی از مسئله در این دستگاه ارائه می‌شود.

همان‌گونه که بیان شد، اولین مبدأتصوری این دستگاه، «وجودمطلق به اطلاق قسمی» است که توسط صدرا، به «حقیقت وجود» معرفی شده است. در واقع، این مبدأتصوری دستگاه، در نتیجه وقوع قیود «اطلاق» یا «عمومیت» بر مبدأتصوری اول دستگاه بالاتر که هیچ قیدی نداشت، به دست آمده است؛ بنابراین می‌توان «حقیقت وجود» را به عنوان مبدأتصوری اصلی دستگاه تشکیک‌خاصی، متناظر با مبدأتصوری دستگاه وحدت‌شخصی، قرارداد.

نخستین مبدأتصدیقی این دستگاه نیز همان اصل «اصالت وجود» است که می‌تواند این‌طور بیان شود: «واقعیت، عبارت از همین حقیقت وجود واحد است که در عین وحدت، ذومراتب است» که متناظر با اولین مبدأتصدیقی دستگاه وحدت‌شخصی است. این مبدأ علاوه بر حفظ عنصر وحدت، برخلاف مبدأ متناظر خود در دستگاه قبلی، مصحح نوعی کثرت است که از عبارت «ذومراتب» برمی‌آید.

درنگاه این دستگاه، ماهیات متکثر، به تبع وجود، موجودند و این وجودی که یک ماهیت به تبع آن موجودیت یافته، مرتبه‌ای از مراتب همان حقیقت واحد ذومراتب وجود است. به عبارتی هرماهیت، به این دلیل به عنوان موجود درک می‌شود که متحد با یکی از مراتب وجود گشته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۷). بنابراین «تحقق هر ماهیت موجودی، تبعی است و تابع یک مرتبه خاص از مراتب حقیقت وجود است. از این رو، هرماهیت موجودی، «موجود بالتبع» است» (زنوزی، ۱۳۸۱، ص. ۶۳). این اصل، می‌تواند مبدأ تصدیقی دوم دستگاه باشد که در تناظر با مبدأ تصدیقی دوم دستگاه وحدت شخصی است. براساس این، به دومین مبدأ تصویری دستگاه می‌رسیم که عبارت است از «موجود بالتبع» که در تناظر با مبدأ تصویری دوم دستگاه وحدت شخصی؛ یعنی «شان» است.

اما در تبیین نحوه بروز کثرت نیز، مبدأ سوم تصدیقی بدین صورت طرح می‌گردد که «اختلاف موجودات کثیر، به شدت و ضعف در وجود است و عامل این شدت و ضعف، وقوع حدود مترتب بر یک دیگر است» این مبدأ نیز در تناظر با مبدأ تصدیقی سوم دستگاه وحدت شخصی است. از این مبدأ به مبدأ تصویری سوم دستگاه می‌رسیم که مفهوم «حد وجودی» است که در تناظر با مبدأ تصویری سوم دستگاه وحدت شخصی؛ یعنی «قید» است. در این جا هم، مانند دستگاه قبلی، وقتی حقیقتی مطلق (مطلق در این جا، به اطلاق قسمی و؛ به معنی عمومیت و متفاوت از مطلق در دستگاه قبلی است) و بی حد بخواهد در مراتب متکثر بروز یابد، لاجرم باید حدود مترتبی را بپذیرد و در واقع موجودات، از همین حدود وجود، اعتبار می‌گردند (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ۳۹۷).

در این دستگاه نیز؛ مانند دستگاه قبلی، شاهد یک ساختار تشکیکی هستیم، با این تفاوت که در این جا، آن چه که در مراتب مختلف مشترک است و شدت و ضعف می‌یابد، خود «حقیقت واحده وجود» است، در این سلسله مراتب تشکیکی، آن مرتبه‌ای که فاقد حد است، همان واجب الوجود است که در بالاترین مرتبه سلسله واقع شده و مراتب دیگر در پی وقوع حدود مترتب بر آن حقیقت بی حد، تحقق می‌یابند و بدین ترتیب؛ کثرت نیز واقع می‌گردد. در این جا نیز مانند دستگاه قبلی هر مرتبه بالاتر، محیط بر مرتبه پایین تر است.

۳-۳. نحوه تحقق موجودات و تحقق کثرت در دستگاه مشائی

در این بخش، نیز در ادامه شکل نزولی تطبیق‌رتبی، عناصری از دستگاه مشائی معرفی می‌گردند که متناظر با عناصر دخیل در تبیین مسئله در دو دستگاه رتبه بالاتر (وحدت شخصی و تشکیک خاصی) هستند که در بخش‌های قبل ارائه گردید. سپس، با استفاده از این عناصر، تبیینی از مسئله در این دستگاه ارائه می‌شود.

همان‌گونه که در بخش ۱-۲-۵ بیان شد، مبدأتصوری اصلی این دستگاه «مفهوم وجود» است که متعلق به عالم مفاهیم یا ذهن است، عالمی که به عنوان بخشی از «خارجیت مطلق» مطرح است. از منظر رتبی این نوشتار، می‌توان گفت، مبدأتصوری دستگاه قبلی؛ یعنی «حقیقت وجود» که حاکی از خارجیت مطلق است، با پذیرفتن یک قید که می‌توان آن را «قید بشریت» نامید، محصور در عالم مفاهیم شده. به عبارتی دیگر، «حقیقت وجود» رتبه‌اش تنزل یافته و تبدیل به حقیقت دیگری شده که به لحاظ هستی‌شناختی، مبدأ موجودات این عالم مفاهیم است و این مبدأ، «مفهوم وجود» است. در خصوص نظر فلسفه مشاء در مورد نحوه تحقق موجودات، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است. برخی از محققین معاصر نیز، انتساب پاره‌ای از نظرات به ایشان؛ از جمله در مسئله «نحوه کثرت موجودات» و «نحوه زیادت وجود بر ماهیت» را اشتباه می‌دانند، (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص. ۹۰-۱۰۶). در این جا، برای ما دیدگاه صدرا ملاک است؛ چراکه در بیان شکل صعودی نیز از نگاه او به این دستگاه فکری پرداختیم.

صدرا عقیده دارد که برخلاف خودش که واقعیت را متشکل از حقیقت یگانه وجود می‌داند، متفکرین مشاء، واقعیت را دربردارنده وجودات کثیره می‌دانند:

«وجودات، نزد ایشان، حقایقی متخالف و متکثرند به خود ذاتشان، نه صرفاً به سبب عارض شدن نسبت اضافه به ماهیات، تا حقیقتاً متمائل باشند؛ و نه به واسطه فصول، تا وجود مطلق جنس آن‌ها باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۵۰).

باتوجه به این عبارت و لحاظ جوانب دیگر، اولین مبدأ تصدیقی این دستگاه این‌طور معرفی می‌شود: «واقعیت از وجودات حقیقی که هر کدام مصداق «مفهوم وجود» یگانه هستند تشکیل شده است»، این مبدأ در تناظر با مبدأ تصدیقی اول دو دستگاه دیگر است. ملاحظه می‌شود در این مبدأ نیز مانند نظائرش در دو دستگاه دیگر، عنصر وحدت هم‌چنان حفظ شده، ولی از عین به ذهن منتقل شده است.

از آنجاکه صدرا قول به اصالت وجود را به مشاء، نسبت می‌دهد، می‌توان مبدأ تصدیقی دوم را این‌طور بیان کرد: «وجود هر موجودی، اصیل است. از این رو، هر موجود ماهیت‌داری نیز، «موجود اصیل ممکن» است» که در تناظر با مبدأ تصدیقی دوم دو دستگاه دیگر است. براساس این، به دومین مبدأ تصویری دستگاه می‌رسیم که عبارت است از «موجود اصیل ممکن» که در تناظر با مبدأ تصویری دوم دستگاه وحدت شخصی؛ یعنی «شان» و مبدأتصوری دوم دستگاه تشکیک خاصی؛ یعنی «موجود بالتابع» است. باتوجه به تعریف «ممکن» در این دستگاه، تحقق موجود ممکن وابسته به غیر؛ یعنی

واجب الوجود است. از این رو، ملاحظه می‌شود که ویژگی مشترک هر سه این مبادی «وابستگی در تحقق» است، هر چند معنای وابستگی هر کدام از آن‌ها متناسب با دستگاه خودش است.

در خصوص، تحقق کثرت در این نظام فکری، باید گفت که مبادی تصدیقی اول و دوم، خود، متضمن کثرت موجودات در این دستگاه هستند. اما، در این جا در جهت رویکرد تطبیقی خاص حاضر، سعی می‌شود که تبیینی از این کثرت، ارائه شود که در بردارنده عنصری متناظر با «تشکیک»؛ یعنی بستر اصلی تبیین کثرت در دو دستگاه قبلی باشد؛ البته تبیینی که در تضاد با نگاه خود دستگاه نباشد.

۱-۳-۳. تبیینی خاص از تحقق کثرت در دستگاه مشائی از منظر رتبی حاضر

باید گفت که در این دستگاه هم، شاهد نوعی تشکیک هستیم که از آن به «تشکیک عامی» یاد می‌شود و در قالب مبدأ تصدیقی سوم دستگاه می‌توان آن را این طور بیان نمود: «مفهوم عام وجود بر موجودات به طور یکسان حمل نمی‌شود، بلکه در این حمل، دارای شدت و ضعف است». این نوع تشکیک از آثار ابن سینا، قابل استنباط است:

«برای اینکه وجود بر مصادیقش به تشکیک حمل می‌شود» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۱۸)

از لفظ «حمل وجود» بر می‌آید که تشکیک مدنظر او در فضای مفهومی شکل گرفته. اما عباراتی نیز از او وجود دارد که الفاظ دال بر مفهوم در آن‌ها نیست:

(در پاسخ به پرسشی در باب وجود که اشاره به تشکیک آن دارد)، باید دانست که وجود در موجودات

از انواع مختلف نیست، بلکه دارای تأکید و ضعف است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۴۱).

براین اساس، برخی از محققین بر این باور هستند که ابن سینا قائل به تشکیک در وجود خارجی نیز بوده. البته، بیانات او در این زمینه، دارای اختلاف است؛ به عنوان نمونه در بیان اخیری که آورده شد، تأکید و ضعف را عامل تشکیک دانسته، اما در کتاب شفا، ضمن رد اختلاف در وجودها و وجود به تأکید و ضعف، این اختلاف منشأ تشکیک را به سه نوع تقدم و تأخر، وجوب و امکان، استغنا و حاجت، محصور دانسته (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۲۷۹) و در تعلیقات بر اختلاف تشکیکی وجودهای علت و معلول تصریح نموده (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۲۱۶).

باتوجه به عدم پختگی تبیین این تشکیک خارجی و عدم بسط لوازمش در آثار مشاء، برخی از محققان در صدد وضوح بخشیدن به آن برآمده‌اند، از جمله گروهی آن را نتیجه اختلاف مصادیق وجود؛ یعنی ماهیاتی که وجود بر آن‌ها حمل می‌شود دانسته، آن را بر حسب تباین ماهیات از یک دیگر تبیین کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص. ۳۵۳). بر مبنای این نظر در این جا، تلاش می‌شود تا تبیینی از عامل این تشکیک در راستای هدف این پژوهش ارائه گردد؛ بدین ترتیب که ذهن انسان، پس از انتزاع مفاهیم کلی از ماهیات



مختلف، آن ماهیات را از نظر «قابلیت صدق آن مفهوم کلی بر آن‌ها» به لحاظ و یا لحاظ‌های مختلفی بایک‌دیگر مقایسه می‌نماید و یکی را در صدق آن مفهوم کلی بر دیگری، به لحاظ خاصی، دارای فزونی یا شدت می‌داند.

از جمله این مفاهیم کلی، مفهوم وجود است که عام‌ترین مفهوم نیز است. در نگاه اول این مفهوم بر همه موجودات به یک معنا حمل می‌شود، اما ذهن می‌تواند در تحلیل همان موجودات، لحاظ‌هایی را در خصوص نحوه وجودشان تشخیص دهد که آن‌ها در آن لحاظ‌ها با هم فرق دارند؛ مثلاً عقل در نگاه به خارج، دو موجود را می‌یابد که یکی از آن دو در تحقق، بر موجود دیگر، به نوعی، تقدم دارد، سپس می‌بیند که موجود سوم هست که بر موجود اول (متقدم قبلی)، تقدم دارد و همچنین موجود دوم (که از میان دو موجود مفروض ابتدایی، متأخر بود) بر موجود چهارمی تقدم دارد، بدین ترتیب یک سلسله مراتب چهار عضوی از موجودات تشکیل داده که به لحاظ تقدم و تأخر در «وجود» رتبه‌بندی شده‌اند، که یکی به عنوان مقدم‌ترین در این چهارتا، در رتبه اول تقدم وجودی و دیگری، دوم و یکی هم سوم و یکی هم در مرتبه چهارم قرار دارد. ملاحظه می‌شود که سلسله مراتب مذکور، تشکیکی است؛ چراکه مبنای تشکیل آن یک عامل؛ یعنی میزان یا شدت و ضعف «تقدم وجودی» است و نه هیچ چیز دیگری. این سلسله را می‌توان به تمام دایره واقعیت سرایت داد و همه موجودات را براساس آن نوع از تقدم و تأخر، رتبه‌بندی نمود.

بر همین منوالی که بیان شد، می‌توان وجودات را براساس لحاظ‌های مختلف وجودی، مانند شدت و ضعف در «تأکد وجودی»، یا «علیت وجودی»، یا «استغناء وجودی» و... رتبه‌بندی کرد.

باید توجه داشت که بستر تشکیل این تشکیک، ذهن؛ یعنی همان حیطة هستی‌شناختی مشائی است. تشکیک مورد ملاحظه در سلسله‌های مذکور که براساس شدت و ضعف «لحاظی از مفهوم عام وجود»، تشکیل شده‌اند را می‌توان همان «تشکیک عامی» دانست و عامل این شدت و ضعف را «حد ماهوی» نامید که مبتنی بر تمایز ماهیات مختلف از یک‌دیگر و امکان مقایسه آن‌ها در یک مفهوم مشترک است. این «حد ماهوی» به عنوان مبدأ تصویری سوم دستگاه مشائی، در تناظر با مبدأ تصویری سوم دو دستگاه قبلی است؛ یعنی «قید» و «حد وجودی» است.

این تطبیق را به طور خلاصه می‌توان این طور ارائه نمود: در دستگاه اول، کل واقعیت یگانه بود و کثرات، شئون همان حقیقت واحد بودند، در دستگاه دوم واقعیت عبارت بود از حقیقتی یگانه اما ذومراتب که کثرت از مراتب آن انتزاع می‌شود و در این دستگاه سوم، در واقعیت مستقل از ذهن، اثری از یکانگی



نیست، بلکه وحدت وصف یک مفهوم فرارگرفته است و کثرات زائیده مراتب حمل آن مفهوم واحد بر مصادیق خود هستند.

نتیجه گیری

در این پژوهش با تبیین امکان و چگونگی پیاده‌سازی تطبیق‌رتبی در دو شکل صعودی و نزولی، با پرداختن به دو مسئله در فلسفه اسلامی، نشان داده شد که چطور میزان شمول مبادی تصویری و به تبع آن، مبانی تصدیقی در تعیین گستره مورد شناخت یک دستگاه فکری، موثر هستند و چطور می‌توان این دستگاه‌های فکری را با توجه به شمول حیطة هستی‌شناختی‌شان طبقه‌بندی نمود. این طبقه‌بندی دستگاه‌های مذکور که در پی آن، هر دستگاه با شناخت نقطه ضعف خود، می‌تواند راه ارتقاء را بیابد، یک مزیت تطبیق‌رتبی نسبت گونه‌های دیگر تطبیق دستگاه‌های فکری است، هم چنین به نظر می‌رسد که بتوان این نوع مقایسه را میان همه نظام‌های فکری، به عنوان گفتگویی مثمر ثمر در جهت نشان دادن نقاط قوت و ضعف هر دستگاه در پاسخ‌گویی به سطوح گوناگون پرسش‌های پیش‌رو برقرار نمود، چراکه از این منظر، هیچ دستگاه فکری نیست که روایت‌گر حیطة‌ای از حقیقت - هرچندانک - نباشد و همین روایت‌گری حقیقت، می‌تواند به عنوان نقطه اشتراک همه دستگاه‌های مذکور، مبنای برقراری گفتگو قرارگیرد.

منابع

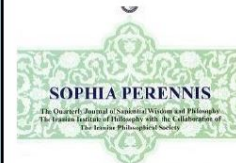
- ابن ترکه، صائن الدین علی. محقق / مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تمهید القواعد (مقدمه سید جلال الدین آشتیانی)، ۱۳۶۰ ه. ش، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی. تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. محقق حسن حسن زاده آملی، الإلهیات من کتاب الشفاء (تحقیق علامه حسن زاده آملی)، ۱۳۷۶ ه. ش.، قم - ایران، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. مرکز انتشارات.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله، التعليقات. تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی. چاپ چهارم. قم. دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. محقق محسن بیدارفر.، المباحثات، ۱۳۷۱ ه. ش.، بیدار، قم - ایران.
- آشتیانی، سید جلال الدین. هستی از نظر فلسفه و عرفان، ۱۳۷۶. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. قم. چاپ سوم.
- آشتیانی، مهدی. مصحح جلال الدین آشتیانی، اساس التوحید، ۱۳۷۷ ه. ش.، تهران - ایران، امیر کبیر.
- چیتیک، ویلیام، ترجمه نجیب الله شفق، عوالم خیال، ۱۳۸۵، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات، قم، چاپ اول.
- حائری یزدی، مهدی، هرم هستی، صفحه: ۱۵۱، ۱۳۶۱ ه. ش.، تهران - ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- حسن زاده آملی، حسن. مصحح محمد حسین نائجی، ۱۳۸۷ ه. ش.، شرح فارسی الأسفار الأربعة (حسن زاده)، قم - ایران، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی، مصحح سید جلال الدین آشتیانی، لمعات الهیه، ۱۳۸۱، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. تهران. چاپ ۲.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۳۶۸ ه. ش.، قم - ایران، مکتبة المصطفوی.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۱۳۶۰ ه. ش.، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، جلد چهارم، ترجمه غلامرضا اعوانی، انتشارات علمی فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۹۳.
- کرد فیروزجایی، یارعلی. حکمت مشاء، ۱۳۹۳، انتشارات حکمت اسلامی. قم. چاپ اول.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶ ه. ش.، مجموعه آثار استاد شهید مطهری (درسهای اشارات، نجات، الهیات شفا)، تهران - ایران، صدرا،
- یزدانپناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات، قم، چاپ پنجم، ۱۳.



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 47



E-ISSN: 6140-2676

The Possibility of Psychology as a Science in Kant's Philosophy

Mohammad Hossein Vafaiyan¹  | Seyed Mahdyar Rahimi² 

Research Article



1. Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Science and Technology Studies, Amirkabir University of Technology, Tehran, Iran. mh.vafa@aut.ac.ir
2. M.A. Student in Counseling, University of Tehran, Tehran, Iran. sedmah.rahimi@ut.ac.ir.

ABSTRACT

More than a century and a half after the emergence of psychology as a scientific discipline in the nineteenth century, both the nature and the very possibility of this science—which seeks to furnish a scientific account of consciousness or conscious experience—remain matters of dispute among psychologists and philosophers alike. The source of this dispute may be located in the account of the architectonic of cognition developed by Kant in his transcendental philosophy, above all in the Critique of Pure Reason—an account that gives rise to a lasting tension concerning the very possibility of psychology. Yet, in Kant's philosophy, the possibility or impossibility of psychology as a science is neither self-evident nor absolute; rather, it depends upon a careful distinction among the different senses in which "psychology" is understood by Kant. The present article seeks to clarify these different senses. By distinguishing among empirical (experimental) psychology, rational psychology, and pragmatic anthropology, it focuses primarily on the first two and attempts to elucidate, as far as possible, both their respective meanings and the possibility of establishing psychology as a science under each of these conceptions, especially in its empirical form. On the basis of this clarification, the article further examines the concrete historical realization of psychology as a science in the nineteenth century and, more broadly, in the post-Kantian period.

Keywords: Kant; consciousness; empirical psychology; rational psychology.

Received: 2025/10/25 - Received in revised form: 2025/12/21 - Accepted: 2026/02/03 - Published online: 2026/02/25

Vafaiyan, Mohammad Hossein; Rahimi, Seyed Mahdyar (2026). The Possibility of Psychology as a Science in Kant's Philosophy, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 47 (1), 290-319.

<https://doi.org/10.22034/jw.2026.555343.1854>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





Extended Abstract

This article addresses one of the most fundamental problems in the history and philosophy of psychology: whether psychology can be established as an exact science. Its point of departure is the claim that, despite more than a century and a half of psychological inquiry, the scientific status of psychology, the nature of its object, and its relation to empirical cognition remain deeply contested. If psychology is understood, in its classical sense, as the science of consciousness or of immediate conscious experience, then its central difficulty becomes clear: how can what is inward, fluid, first-personal, and given only in inner awareness become the object of an objective, systematic, and law-governed science? In its modern form, this difficulty emerges with particular force in Kant's critical philosophy. There, inner appearances are given in inner sense under the form of time, yet they cannot be brought under the form of outer intuition, namely space, in the manner required for mathematically exact natural science. The present study reconstructs this problem and argues that the status of psychology in Kant is neither simply negative nor univocal, but rather internally differentiated and decisive for the later history of psychology.

To clarify this issue, the article distinguishes among three different senses of psychology in Kant: empirical psychology, rational psychology, and pragmatic anthropology. This distinction is essential, since Kant's denial of psychology as a science does not apply to all three in the same manner. Pragmatic anthropology belongs to a practical rather than a strictly theoretical domain: it concerns education, cultivation, character, and the art of living, and it does not aspire to exact scientific status in the sense exemplified by physics. The real problem therefore concerns the first two senses. On the one hand, empirical psychology seeks to derive from inner experience a science analogous to the natural sciences. On the other hand, rational psychology attempts, by means of a priori reasoning, to secure cognition of the soul, the self, and their essential predicates. The discussion thus moves beyond generalized claims about Kant's rejection of psychology and offers instead a differentiated reconstruction of the distinct targets of his critique.

With respect to empirical psychology, the analysis turns on two fundamental obstacles: the impossibility of mathematization and the impossibility of strict experimentation. For Kant, an exact science is possible only where its object can be given in intuition such that lawful determination, measurement, and mathematical construction become possible. Yet psychic states and inner appearances are given only in time, not in space. For this very reason, they cannot be constituted as objects of possible experience in the same sense as bodies in nature. Psychology therefore cannot assume the form of an exact science comparable to Newtonian physics. Moreover, introspection cannot provide the kind of epistemic stability required by science proper, since observation alters the state observed, and what is observed cannot be fixed, repeated, or externally controlled in the required way. The problem, then, is not merely that consciousness is difficult to measure; rather, the domain of inner appearance lacks the transcendental conditions under which exact natural science becomes possible.

With respect to rational psychology, the problem shifts from the limits of inner experience to the Paralogisms of Pure Reason. The issue is no longer simply that the soul is not given in experience, but that reason falls into a specifically



transcendental illusion by mistaking the formal condition of thought for cognition of a real object. The proposition “I think” accompanies all representations and expresses the formal unity of apperception, yet it yields neither an intuition of a substance nor any legitimate basis for metaphysical inferences concerning the soul’s substantiality, simplicity, persistence, or immortality. Rational psychology thus fails not merely empirically but critically: it extends the categories beyond the bounds of possible experience. At the same time, the idea of the soul is not simply eliminated. It retains a regulative, rather than constitutive, function: it may guide the systematic unification of inner appearances without yielding theoretical cognition of the soul as object. This displacement from constitutive cognition to regulative employment is one of the central claims established in the article.

The inquiry further shows that Kant’s critique did not merely close off the possibility of psychology, but also opened the principal lines along which later psychology would develop. Nineteenth-century efforts to quantify psychic phenomena and to stabilize experimental procedures can be understood, in large measure, as responses to the two Kantian obstacles just identified. The discussion therefore extends to what later interpreters have called transcendental psychology: a label not used by Kant himself, but often applied to those dimensions of his philosophy concerned with the faculties, synthesis, sensibility, and understanding as conditions of the possibility of experience. In this context, the enduring question becomes whether Kant’s critical project ought to be read strictly as transcendental philosophy, or whether it also contains the elements of a theory of cognition that later traditions could appropriate in psychological terms.

The article concludes that what Kant declares impossible is not every inquiry into the mind, but psychology as an exact science in the strict sense. His critique imposes an epistemological limit, yet at the same time serves as a methodological provocation: by identifying the structural obstacles facing any science of consciousness, Kant helped define the very horizon within which later psychology was compelled to situate itself. The crisis of psychology, on this view, is not an accidental difficulty that later befell the discipline, but something rooted in its very constitution as a science of consciousness.

Main Contributions and Findings

1. Conceptual differentiation of the meanings of psychology in Kant

The article distinguishes systematically among empirical psychology, rational psychology, and pragmatic anthropology. This differentiation shows that Kant’s negative judgment on psychology is not indiscriminate, but directed toward distinct projects in different ways.

2. Reconstruction of Kant’s argument against empirical psychology as an exact science

It is shown that empirical psychology fails, in the Kantian framework, not merely because of practical difficulties of measurement, but because inner appearances are given only in time and therefore cannot satisfy the transcendental conditions of mathematized natural science.

3. Reconstruction of Kant’s critique of rational psychology through the Paralogisms

The article clarifies that rational psychology rests on a transcendental illusion: it mistakes the formal unity of apperception for cognition of the soul as object, and thereby illegitimately extends the categories beyond the bounds of possible experience.

4. Clarification of the regulative status of the idea of the soul

Although the soul cannot be known theoretically, its idea is shown to retain a regulative function in the systematic unification of inner appearances. Kant’s



critique is therefore restrictive, but not simply eliminative.

5 .Reinterpretation of the nineteenth-century development of psychology in light of the Kantian problem

The study shows that major nineteenth-century attempts to quantify mental phenomena and to stabilize experimental psychology can be understood as responses to the two principal obstacles identified by Kant: mathematization and experimentation.

6 .Extension of the Kantian problematic into transcendental and cognitive approaches to mind

The inquiry demonstrates that the Kantian question concerning consciousness and science does not end with Kant, but continues into later debates on transcendental psychology, psychologism, and contemporary cognitive approaches to mind.

Reference

- Brook, A. (2004). Kant on the mind. In R. Copenhaver (Ed.), *Philosophy of mind in the early modern and modern ages* (pp. 342-361). Routledge.
- Descartes, R. (1984). *The philosophical writings of Descartes* (Vols. II, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans.). Cambridge University Press.
- Dyck, C. W. (2014). *Kant and rational psychology*. Oxford University Press.
- Friedman, Michael (2013), *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science* (Cambridge University Press).
- Gardner, S. (1999). *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*. United Kingdom: Taylor & Francis.
- Hartnack, Justus (1390). *Nazariyeh-ye Ma' refat dar Falsafeh-ye Kant (The Theory of Knowledge in Kant's Philosophy)*. Translated by Gholamali Haddad Adel. Hermes Publications.
- Hatfield, G. (1992). Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (pp. 200–227).
- Kant, Immanuel (1401). *Naghd-e Aghl-e Mahz (Critique of Pure Reason)*. Translated by Behrouz Nazari. Qoqnoos Publications.
- Kant, Immanuel. (2004). *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Translated by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trans. Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press.
- Körner, Stephan (1394). *Falsafeh-ye Kant (Kant's Philosophy)*. Translated by Ezzatollah Fouladvand. Kharazmi Publications.
- Kraus, K. (2020a). *Kant on self-knowledge and self-formation*. Cambridge University Press.
- Kraus, K. (2020b). Rethinking the Relationship between Empirical Psychology and Transcendental Philosophy in Kant. In D. Emundts & S. Sedgwick (Ed.), *15/2017 Psychologie* (pp. 47-76). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Kraus, K. T. & Sturm, T. (2017). "An attractive alternative to empirical psychologies both in his day and our own"? a critique of Frieson's Kant's empirical psychology. «studi kantiani», xxx, 203-223. <https://doi.org/10.19272/201702901013>



- Leahey, T. H. (2018). *A history of psychology: From antiquity to modernity* (8th ed.). Routledge.
- Leary, David E. (1982). "Immanuel Kant and the Development of Modern Psychology" *In the Problematic Science: Psychology in Nineteenth Century Thought*, edited by William Ray Woodward and Mitchell G. Ash, 17-42. New York, NY: Praeger.
- Miller, G. A. (1985). *The constitutive problem of psychology*. In S. Koch & D. E.
- Nayak, A. C., & Sotnak, E. (1995). Kant on the impossibility of the "soft sciences". *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1), 133–151.
- Pecere, P. (2020). *Soul, mind and brain: from Descartes to cognitive science: a critical history*. Routledge.
- Textor, Mark. (2021). *The Disappearance of the Soul and the Turn against Metaphysics in Austrian Philosophy 1874-1918*. Oxford university press.
- Weimer, W. B. (1974). The history of psychology and its retrieval from historiography: I. The problematic nature of history. *Science Studies*, 4(3), 235–258. <https://doi.org/10.1177/030631277400400302>
- Williams, Jessica, (2024). Kant on special sciences in *The Oxford Handbook of Kant*. United Kingdom: Oxford University Press.



وب سایت مجله

دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره اول - پیاپی ۴۷



شاپای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

امکان روان‌شناسی به‌مثابه علم در فلسفه کانت

محمدحسین وفائیان^۱ | سیدمه‌دی‌ار رحیمی^۲

علمی - پژوهشی



۱. گروه مطالعات علم و فناوری، دانشکده مدیریت، علم و فناوری، دانشگاه امیرکبیر، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) mh.vafa@aut.ac.ir

۲. سیدمه‌دی‌ار رحیمی، دانشجوی ارشد مشاوره، دانشگاه تهران، ایران. sedmah.rahimi@ut.ac.ir

چکیده

پس از گذشت حدود یک قرن و نیم از تأسیس علم روان‌شناسی در قرن نوزدهم، هنوز چپستی و امکان این علم که درصد تبیین علمی آگاهی یا تجربه آگاهانه است، هم نزد روان‌شناسان و هم فیلسوفان محل پرسش و نزاع است. خاستگاه این نزاع را می‌توان در طرحی جست که کانت در فلسفه استعلایی خود به‌ویژه در نقد عقل محض، از معماری شناخت پیش می‌نهد؛ طرحی که تنشی پایدار درباره «امکان» روان‌شناسی پدید می‌آورد. اما امکان یا امتناع علم روان‌شناسی در فلسفه کانت، امری کاملاً بدیهی یا مطلق نیست و خود نیازمند تفکیک بین معانی ملحوظ از روان‌شناسی نزد کانت است. جستار پیش رو، تلاشی برای فهم این معانی مختلف است و با تفکیک بین سه‌گانه: روان‌شناسی تجربی (آزمایشگاهی)، روان‌شناسی عقلی و انسان‌شناسی پراگماتیک، تمرکز خود را بر دوگانه اول قرار داده و سعی بر آن دارد تا چپستی هر یک از آنها و امکان تأسیس روان‌شناسی به‌مثابه علم را در هر یک از این دو تلقی، مخصوصاً در گونه تجربی، تا حد ممکن آشکار سازد. در پی این آشکارسازی، تحقق انضمامی علم روان‌شناسی در قرن نوزدهم و به شکل کلی پس از کانت نیز، بررسی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: کانت، آگاهی، روان‌شناسی تجربی، روان‌شناسی عقلی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۰۳ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۴ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۰۶

□ وفائیان، محمدحسین؛ رحیمی، سیدمه‌دی‌ار؛ (۱۴۰۴) امکان روان‌شناسی به‌مثابه علم در فلسفه کانت، *جاویدان خرد*، ۴۷

(۱)، ۲۹۰-۳۱۹.

<https://doi.org/10.22034/iw.2026.555343.1854>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons attribution 4.0
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



مقدمه

اینکه پس از حدود ۱۵۰ سال از تأسیس علم روان‌شناسی، برخی از علت یا چگونگی تأسیس و حتی تحقق آن علم می‌پرسند (نک: Miller, 1985)، به این معناست که بنیاد و حتی امکان آن علم هنوز برای ما مسئله‌ای زنده و معنادار است. پرسش از چگونگی تأسیس یک علم، اغلب با نوعی کنجکاوی فلسفی همراه است که نمی‌خواهد صرفاً بداند این علم «چه زمانی» یا «توسط چه کسی» آغاز شده؛ بلکه در پی آن است که بفهمد یک علم حول کدام پرسش بنیادین سامان یافته است.

اگر روان‌شناسی را اجمالاً، همچون وونت و برنتانو، علم آگاهی یا تجربه‌های آگاهانه بی‌واسطه بدانیم (Titchener, 1921)، در قرن نوزدهم و هنگامه شکل‌گیری اولیه‌اش، این علم وارث بحرانی بود که در نقد عقل محض ریشه داشت؛ بحرانی که از جایگاه پدیدارهای درونی در معماری شناخت کانت برمی‌خاست. تجربه‌های روانی همچون بازنمایی‌ها، احساس‌ها، اندیشه‌ها، تردیدها، یادآوری‌ها و مانند آن، در شهود درونی و ذیل صورت زمان داده می‌شوند و از همین رو، روان‌شناسی می‌تواند توصیف‌هایی تجربی از حیات ذهنی به دست دهد. اما گویی این تجربه‌ها نمی‌توانند ذیل مکان یعنی صورت محض شهود بیرونی قرار گیرند تا روان‌شناسی مانند فیزیک نیوتنی به علمی کمی و آزمایشگاهی بدل شود. در این صورت، دعوی روان‌شناسی به‌مثابه علمی همانند علوم طبیعی با مانعی جدی روبه‌رو می‌شود.

کانت اگرچه علم روان‌شناسی را ناممکن اعلام می‌کند، اما این ادعایی سراسر است، بدیهی و کاملاً روشن نیست. اگر چنین بود، مدعیان علم روان‌شناسی در بدو تأسیسش در قرن نوزدهم، اساساً کوششی طاقت‌فرسا برای پاسخ یا رفع آن نمی‌کردند. پرسش از امکان علم روان‌شناسی، امروزه در پرتوی چالش‌های فلسفه ذهن و علوم شناختی نیز همچنان زنده و معنادار است؛ علمی که در پی تعیین نسبت آگاهی و علم تجربی‌اند. این نسبت نخستین‌بار در دستگاه نقادانه کانت طرح شد.

جستار پیش رو، کوششی برای فهم دقیق و بازسازی تفصیلی استدلال‌های کانت در ناممکنی علم روان‌شناسی و بررسی امکان یا امتناع رفع این ناممکنی در تداوم سنت کانتی است. آیا او با نظر به نظام فلسفی معرفت‌شناختی‌اش، به واقع این علم را ناممکن دانسته؟ اگر این چنین است، استدلال کانت چیست و آیا او مطلق روان‌شناسی را ممتنع دانسته یا در این مسئله، به برداشت‌های متفاوت از روان‌شناسی قائل است؟ به بیان دیگر، آیا از نظر کانت، تأسیس علم روان‌شناسی اصولاً ناممکن است، یا صرفاً در قالب خاص علم تجربی ناممکن است؟ در پایان نشان می‌دهیم این نقد چگونه به دو مسیر پاسخ در قرن نوزدهم انجامید.



در بخش اول معنای روان‌شناسی تجربی و عقلانی نزد کانت را از یکدیگر متمایز کرده و در بخش دوم نشان می‌دهیم چرا کانت روان‌شناسی تجربی را از علم دقیق فروتر می‌نشاند. در بخش سوم نیز به واکنش‌های قرن نوزدهم اشاره خواهیم کرد.

۱. آگاهی؛ آغازگاهی غریب - آشنا

انسان را می‌توان حیوانی بازتابی^۱ تعریف کرد او نمی‌تواند از این خودداری کند که دربارهٔ خودش به گونه‌ای فکر و صحبت کند که گویی دو نفر است؛ دو نفری که یکی می‌تواند بر دیگری عمل کرده و او را مشاهده کند. بنابراین او به «خودش» رحم می‌کند، عشق یا نفرت می‌ورزد و...؛ مهم‌تر از همه، او می‌تواند با خودش در رابطه‌ای باشد که من آن را *consciring* (هم‌دانستن) نامیدم. او از اعمال خود آگاه است، *conscius* یا همدست خود است و البته این همدست درونی سایه‌وار، تمام ویژگی‌های یک همدست بیرونی را دارد^۲ (Lewis, 2013, p.126).

آگاهی برگردان واژه «Consciousness» است. لفظ *Conscious* ریشه‌ای لاتینی دارد و مرکب است از دو جزء *Con* به معنای با هم‌دیگر و *Scio* به معنای شناختن. این دو جزء در کنار یکدیگر به معنای شناختن به وسیلهٔ یا شناختن چیزی مشترک بین چند نفر است که معمولاً به یک راز اشارت دارد. در واقع محتوای رازآمیز پنهان و مشترک شناخت آدمیان بوده که نام آگاهی به خود گرفته و از همین روست که قرین وجدان انسان است (Lewis, 2013, p. 126-128). آگاهی تجربه‌ای بدیهی و قریب به وجدان پنهان افراد است: آنچه میان همه مشترک است و همه از آن باخبرند اما نمی‌دانند حقیقتش چیست.

هیچ دو مفهوم دیگری در فرهنگ غرب چنین اهمیتی ژرف نداشته‌اند: اولی وجدان^۳ که هم انسانیت‌ها و هم ضدانسانیت‌های غرب را درون خود پنهان دارد و دیگری آگاهی^۴ که جهان دانش مدرن را به دو بخش ظاهرآشتی‌ناپذیر تقسیم کرد: از یک سو علم عینی که مسئلهٔ حیات و جهان را حل کرده است و از سوی دیگر ذهن که برخلاف همهٔ تلاش‌ها برای توضیحش همچنان معمایی باقی مانده. (Stephenson, 1980, p.74,75)

هابز نیز در بخش اول لویاتان، چنین بینشی را ارائه داده بود:

وقتی دو یا چند تن نسبت به حقیقت واحدی شناخت داشته باشند می‌گوییم که آنها از آن چیز

1. Reflexive

۲. منظور از واژه همدست در اینجا شراکت در دانش مشترک است نه معنای منفی رایج آن.

3. Conscience

4. Consciousness

متقابلا آگاه‌اند، که به این معنی است که آنها آن چیز را مشترکاً می‌شناسند و چون این کسان بهترین گواه و شاهد امور مربوط به یکدیگر و یا مربوط به شخص ثالثی هستند؛ پس هر کس که بر ضد وجدان [یعنی آگاهی مشترک] خود سخن بگوید و یا دیگری را بفریبد یا وادار به چنین کاری کند، عمل او همواره عملی شرارت‌آمیز خواهد بود. (p.115, ۱۴۰۰)

و سی. اس. لویس حیرتش را پس از مطالعه این سطور چنین بیان کرده است:

هابز در عبارتی عجیب که شاید چندان با انگلیسی مصطلح زمانش سازگار نباشد، به واژه انگلیسی *conscious* دقیقاً معنای کلاسیک *conscious* را می‌دهد... (p.124, ۲۰۱۳).

همه ما آگاهی را طوری تجربه می‌کنیم که گویی روشن‌ترین چیزها برای انسان است؛ اما به‌سختی می‌توانیم درباره آن با دیگری به‌گونه‌ای صحبت کنیم که فهمی مشترک پدید آید. همین ویژگی، آن را به یکی از سرسخت‌ترین موضوعات علم بدل می‌سازد؛ چه آنکه علم زمانی تأسیس می‌شود که پس از عینی‌سازی^۲ ناحیه‌ای از هستی، سخنی معقول^۳ و محاسبه‌پذیر از موضوعش بگوید. کوشش برای محاسبه‌پذیری آگاهی که هابز از مدافعان جدی آن است، یعنی یافتن سازوکاری عقلانی برای آگاهی که به‌نوعی ضامن علم آگاهی باشد، در هابز نام‌گرا^۴، با فروکاست آگاهی به محاسبه پیوند می‌خورد (نک: Hobbes, 1400, p.98-100; Tuck, 1387, p.69; Chadwick, 2020). البته آغازگاه توجه به آگاهی، نه هابز بلکه تولد سوژه و ذهن به‌دست دکارت است. او که بادقت تمام، عزم چرخشی کامل از نفس به ذهن را دارد (Descartes, 1984, p.114)، با تمایز قلمروی انسان از چیز ممتد^۵، حقیقت آن را در آگاهی و اندیشه^۶ می‌جوید. در واقع دکارت در چرخش خود، تنها جنبه‌ای از نفس ارسطویی را حفظ کرد که منحصر به انسان بود: اندیشه. برای دکارت چیزی بیش از ذهن به‌مثابه امر اندیشنده برای نفس وجود ندارد: من هستم تا آنجا که می‌اندیشم (Descartes, 1391, p. 40-42). من آگاه، صرفاً مبدایی است که دانش مفهومی خرد را حول خود، سامان می‌بخشد. چنین سوژه‌ای، یقینی متافیزیکی دارد و از آن، خودآگاه است. سوژه، محض و تهی و در هر لحظه با خودش این‌همان است و خود را می‌یابد. از همین جهت است که عین خودآگاهی است. آگاهی، همواره در فاصله گرفتن از اندیشه و در رفت‌وبازگشت متولد می‌شود. بنابراین، همواره ضمن آگاهی به هر چیز، آگاهی به خود، یعنی من هستم نیز وجود دارد (نک:

1. Conscious
2. Objectify
3. Rational
4. Nominalist
5. Res extensa
6. Thought



(Descartes, 1984, p. 382; Descartes, 1391, p. 40-42).

موضوع روان‌شناسی در بدو تأسیس، همین من آگاه است که در ضمن تمام حالات آگاهانه، حاضر است؛ همان چیزی که کانت درباره امکان یا امتناع علم به آن سخن می‌گوید (نک: Textor, 2021, Ch.2; Leahey, 2018, Ch.8). کل پرسش علم روان‌شناسی حول همین موضوع می‌گردد، اما موضوعی که اگرچه همچون وجدان بسیار آشنا و فهم‌پذیر است، اما هم‌زمان همچون راز مشترکی است که به‌سختی می‌توان از آن سخن گفت و معیاری برای علم‌بودگی‌اش، وضع کرد. موضوع مطالعه روان‌شناسی همین آگاهی رازآلود، آشنا و در عین حال غریبه است. گویی دکارت آن‌هنگام که علم را در چیز ممتد مکانیکی و نه ذهن می‌جوید، از دشواری این کار خبر می‌دهد:

اینکه «من» وجود دارم همچون هر چیز دیگری در جهان پذیرفتنی است، اما این «من» است که با ارجاع به خود وارد دانشی مشترک می‌شود. چیزی جز این *conscio* نبود که بتوان آن را «ذهن» نامید: خواه به صورت وجدان، آنجا که توطئه و راز مطرح است و خواه به صورت *conscire* روزمره... دکارت رازآلودگی ذهن را تا انتها پیش بردن ذهنی که برای همیشه درون هر فرد قفل شد، درحالی که پیش از این لغزش، اصلاً هیچ رازی در کار نبود! (Stephenson, 1980, p.78)

۲. کانت و تلقی‌ها از موضوع علم روان‌شناسی

تلاش‌های تجربه‌گرایانی همچون لاک و هیوم در قرن هجدهم برای فهم فرآیندهای ذهنی، نویددهنده امکان مطالعه تجربی روان یا همان روان‌شناسی علمی بود که در نهایت با دشواری‌هایی مواجه شد. تردیدهای هیوم سخت‌تجربه‌گرا که می‌کوشد همه قواعد عقلی را در مسیری از پایین به بالا بر ادراک حسی برنهد، ضرورت دفاع از علم را نزد افرادی مانند کانت، برانگیخت؛ فیلسوفی که درصدد است با طرحی نو و چرخشی کوپرنیکی، از امکان علم دفاع نماید. چرخش کانتی به معنای تثبیت این امر است که شناخت بر ساختار (قواعد) و استعدادهای ذهنی و فاهمه مبتنی است. بدان معنا که دقیقاً این ساختار سوپروکتیو است که صورت ابژه را در مقام پدیدار شدن تعیین می‌کند (Kant, 1401, A44&A45).

درواقع آنچه در کانت محقق شد، تبدیل اندیشه و آگاهی محض به تفکر و قواعد صوری محض بود و این امکان را به علم می‌داد که اندیشه را به قواعدی پیشینی تحویل برد. اما نکته بغرنج ماجرا دقیقاً همین جاست. کانت اگرچه چگونگی و امکان شناخت و داشتن تجربه‌ای معنادار را شرح می‌دهد، معترف است که شناخت علمی خودآگاهی (ذهن)، یعنی شناخت آگاهی آنچنان که تجربه می‌شود و آنگاه که به مثابه ابژه روان‌شناسی تلقی گردد، ناممکن است (Williams, 2024, p. 218-219).

کانتی که درصدد توضیح چگونگی ضرورت، پیشینی بودن و کلیت در علم است، این ویژگی‌ها را در

مورد روانی که سیال و متغیر است، ممکن نمی‌داند. اگر به کشف قواعد حاکم بر اندیشه انسانی به نحوی ریاضیاتی و پیشینی قائلیم، قسمی تعیین و ضرورت را به آن عرصه وارد و به این ترتیب سیالیت آن را به نحوی را از صحنه خارج کرده‌ایم. البته این بحران، صرفاً مسئله‌ای مختص اندیشه کانت نبود، بلکه تقریباً تمام روان‌شناسان قرن نوزده و بیست درگیر چنین بحرانی بودند. چگونه می‌توان از چیزی که اساساً درونی و نهفته است فهمی مشترک به دست آورد که در عین برآورده کردن شرایط علم مطمئن کانتی، اول شخص‌بودگی و نهفتگی را نیز تضمین کند؟^۱ این چیزهای درونی و نهفته هر بار به شکلی ظاهر می‌شوند و علم درست به دنبال آن وجه ثابت همیشگی این چیزهاست. آیا راهی برای حل این معضل وجود دارد؟ علم فقط امور آشنا را می‌پژوهد و چه باید کرد اگر چیزی در عین آشنایی، غریب و اول شخص باشد؟ اگر آموزه‌های خاص طبیعت، تنها به میزان ریاضیاتی که در آن نهفته شده است، می‌توانند نزد کانت علمی دقیق باشند (نک: Cassirer, 1374, p.100)، پس روان که با تور ریاضیات صید نمی‌شد، گویا نمی‌توانست جامعه علم دقیق را بر تن کند (نک: Nayak & Sotnak, 1995).

کانت بارها تصریح کرده است که روان‌شناسی هرگز نمی‌تواند «علم» به معنای دقیق کلمه باشد (نک: Friedman, 2013)، اما دشواری اصلی از آنجا برمی‌خیزد که کانت «روان‌شناسی» را در معانی متفاوتی به کار می‌برد. از این روی پیش از هر چیز مهم است که تفاوت این کاربردهای گوناگون را نزد کانت بیابیم؛ چراکه فهم دقیق نقد کانت از روان‌شناسی و بحرانی که برای تأسیس این علم پیش رویش می‌گذارد، در گروی آن است که نخست این معانی چندگانه تفکیک و تبیین شوند و سپس نقدهای او در برابر هر یک روشن گردد.

کانت حداقل بین سه معنا از روان‌شناسی تفکیک می‌کند: روان‌شناسی تجربی، روان‌شناسی نظری یا عقلانی و روان‌شناسی به مثابه علم عام رفتارهای اقوام انسانی که البته کانت نام انسان‌شناسی پراگماتیک^۲ بر آن می‌گذارد. ما در ادامه جستار، صرفاً بر دو برداشت نخست تمرکز می‌کنیم چراکه بیش از سایر معانی با علم و اتقان مورد انتظار علم کانتی درگیر است؛ البته پیش از شروع بحث روان‌شناسی نزد کانت با روان‌شناسی تجربی، به اختصار توضیحی درباره انسان‌شناسی پراگماتیک ارائه می‌شود.

انسان‌شناسی پراگماتیک بیش از آنکه ادعای علمی سامان‌مند داشته باشد به اخلاق نزدیک است و

۱. روشن است که مقصود از بحران در این موضع، معنای هوسرلی آن که به معنای پوشیدگی بداهت و سرزندگی سرآغازین است و معنای کوهنی آن در ساختار انقلاب علمی نیست، چه آنکه علم روان‌شناسی طبق آنچه گفته خواهد شد، اساساً وارد دوره علم عادی نیز نمی‌شود تا به نقطه بحرانی اش نزدیک شود (Weimer, 1974; Weimer & Palermo, 1973).



اساساً مناقشه‌ای در امکان و علمیت آن نیز وجود ندارد^۱. انسان‌شناسی پراگماتیک ناظر به کاربرد عملی دانش از ذهن برای زندگی روزمره، آموزش، تربیت و تعامل اجتماعی است و کانت آن را نه در مقام شناخت‌شناسی نظری محض، بلکه همچون دانشی عملی تعریف می‌کند: علمی درباره «آنچه انسان آزاد فاعل می‌تواند و باید از خود بسازد» (Kant, 2021, p. 119). در این چارچوب، تأکید بر قوای ارادی و عقل عملی است؛ نه فقط فهم شرایط شناخت انسان، بلکه بررسی امکانات تغییر و پرورش خلیقات و عادات او در جهت آزادی مسئولانه. کانت در انسان‌شناسی پراگماتیک با کنار گذاشتن تأملات متافیزیکی، به بررسی تجربی قوای ذهنی، عادات، انگیزه‌ها و خلیقات می‌پردازد تا از رهگذر آن راهی برای پرورش آزادی اخلاقی بگشاید. در واقع این شاخه نه بخشی از فلسفه استعلایی، بلکه دانشی کاربردی و غیرفلسفی است که بر مصلحت‌ورزی و فن زیستن تکیه دارد. به بیانی دیگر، انسان‌شناسی پراگماتیک عرصه‌ای است که در آن، کانت آگاهانه دو منظر نظری و عملی را درمی‌آمیزد تا انسان را نه همچون موجودی صرفاً طبیعی، بلکه به منزله فاعلی آزاد و خودآیین در نظر گیرد. از این رو، انسان‌شناسی پراگماتیک طرحی برای تربیت اخلاقی و پرورش آزادی مسئولانه است که میان عقل عملی و زندگی اجتماعی نقش میانجی ایفا می‌کند. (نک: Kalar, 2004; Wood, 2003; Frierson, 2014, p. 2)

۱.۲ روان‌شناسی تجربی^۲

داستان در جانب امتناع تجربه آگاهی و خود، قدیمی است؛ به ویژه جایی که هیوم با انتقادهای خود از شناخت و بلکه وجود جوهر اندیشنده در مقابل دکارت، معتقد است ما هنگام اندیشیدن، احساس یا ادراک، کاملاً از یک «خود»، یعنی حامل بسیط ویژگی‌ها، آگاهی بی‌واسطه نداریم. ما تنها از حالات (ادراکات، کنش‌ها و فعالیت‌های) روانی آگاهیم، نه «خود»ی که این موارد را حمل می‌کند (Textor, 2021, p. 45; Hume, 1402, p. 329-332). مشابه این سخنان اگرچه در نقد عقل محض نیز دیده می‌شود، اما نزد کانت، این امتناع عقلی شناخت سوژه و نه امتناع وقوعی آن است که تثبیت می‌شود. این بدان معناست که در امتناع تجربه آگاهی تفاوتی عمیق بین تجربه‌گرایان با کانت وجود دارد (Mendos, 1403)؛ نزد کانت تجربه سوژه و من، عقلاً ناممکن است.

در واقع در اینجا دو معضل وجود دارد که نباید با یکدیگر خلط شوند. از یک سو من استعلایی ذاتاً

۱. هر چند به نظر می‌رسد معنای انسان‌شناسی عمل‌نگر نزد کانت قرابت بیشتری با علم روان‌شناسی اجتماعی یا روان‌شناسی قومی وونت دارد.

موضوع علم روان شناسی نیست و از سوئی من تجربی نیز چنین امکانی ندارد. اما در جانب نخست: من که کاملاً تهی از محتوا است و درباره آن حتی نمی‌توان گفت که یک مفهوم است، صرفاً خودآگاهی محضی است که قرین تمام مفاهیم است. گزاره من می‌اندیشم که صورت هر نوع حکم فاهمه را شامل می‌شود و همه مقولات را همراهی می‌کند، فقط نوعی کاربرد صرفاً استعلایی فاهمه است که هر نوع آمیختگی تجربه را کنار می‌گذارد. من، هیچ نوع معنای ابرکتیوی ندارد که بتواند موضوع تجربه و علم دقیق و ریاضیات باشد؛ بلکه صرفاً شرط صوری هرگونه تجربه است (Kant, 1401, A343-A347 & A363 & B409).

در کل تفکر ما، من عبارت است از سوژه‌ای که تفکرات فقط به عنوان تعینات، لازم ذاتی آن هستند، و این من نمی‌تواند به عنوان تعین یک شیء دیگر به کار رود. بنابراین، هر کس باید خود را به شیوه‌ای ضروری به عنوان جوهر تصور کند، اما تفکرش را فقط باید به عنوان اعراض وجود خود و تعینات حالت خود تلقی نماید. من هرگز نمی‌توانم نتیجه بگیرم که من، به عنوان یک موجود اندیشنده، برای خود استمرار دارم، و طبیعتاً نه به وجود می‌آیم و نه از بین می‌روم، و البته تنها به همین دلیل است که مفهوم جوهریت سوژه اندیشنده من، می‌تواند برایم مفید باشد؛ و بدون این فایده، من این مفهوم را به خوبی می‌توانستم کنار بگذارم... اگر ما دقیقاً بر تجربه تکیه کنیم، از طریق هیچ مشاهده مطمئنی چنین ماندگاری ای [برای خود] را نمی‌توانیم اثبات کنیم. زیرا اگرچه من در همه تفکرات وجود دارم اما این بازنمایی به کوچک‌ترین شهودی وصل نیست... سوژه منطقی پایدار، تفکر را به عنوان شناخت سوژه واقعی لازم ذات جا می‌زند، اما ما از چنین سوژه‌ای کوچک‌ترین اطلاعی نداریم، و حتی نمی‌توانیم داشته باشیم (Kant, 1401, A349-A350).

اما در جانب دوم یعنی من تجربی، نقد اصلی کانت این بود که داده‌های تجربی روان، بعد مکانی ندارند و بنابراین صرفاً در بعد زمان و شهود درونی قرار خواهند گرفت؛ تنها امر مشروط واقع در زمان و مکان است که می‌تواند ابژه تجربه و شناخت قرار گیرد. این دقیقاً به معنای امتناع روان‌شناسی در مقام علم دقیق است، وقتی بخواهد موضوعش را من یا آگاهی قرار دهد (نک: Teo, 1397, p.95-103).

همین نقد سبب شد که روان‌شناسی نزد کانت صرفاً به فنی تجربی بدل شود که با داده‌های بسیار زیاد و متنوع تجربی سروکار دارد، اما هیچ مبنای ریاضیاتی یا پیشینی در آن وجود ندارد که آن داده‌ها را به نحوی علمی سامان دهد (Leary, 1982, p.24; Kant, 2004, 4:471). روان‌شناسی از نظر کانت نمی‌تواند به مثابه علمی دقیق و ریاضیاتی بنیاد نهاده شود، نه فقط به این دلیل که نمی‌تواند کمی شده یا امور روانی اندازه‌پذیر نیستند، بلکه به این دلیل بنیادین که روان‌شناسی فاقد پیش شرط‌هایی استعلایی است که علم نیوتنی-کانتی را ممکن می‌سازند.

ریاضیات نزد کانت تنها در صورتی ممکن است که بر شهودهای پیشینی مکان و زمان مبتنی باشد؛



یعنی تجربه‌ای پدیداری که در آن، اشیاء در مکان و زمان معین حاضر شده و تجربه شوند. در حالی که داده‌های روان‌شناسی اگرچه شرط زمانی (نااین‌همانی) شهودها را تامین می‌کنند، اما فاقد شرط مکان و این‌همانی بوده و از این رو، تحقق ابژه‌هایی روانی به مثابه تجربه‌ای پدیداری، ممتنع است. تجربه درونی و درون‌نگری، نه در مکان بلکه تنها در توالی زمان جاری است و از این رو، امکان این‌همانی بیرونی را که شرط تحقق ابژه و موضوع علم است، از دست می‌دهد. به همین دلیل، روان‌شناسی حتی اگر بتواند داده‌هایی عددی فراهم کند، در افق فلسفه کانت واجد آن ساختار پیشینی‌ای نیست که علم دقیق ممکن می‌سازد. پس علم‌شدنش ممتنع است؛ دیدگاهی که کنت^۱ نیز تأییدش کرد (Goldstein, 2003, p.133).

در واقع اساسی‌ترین معضلی که مانع شکل‌گیری علم تجربی روان‌شناسی می‌شود مسئله تفکر بازتابی و مشاهده‌پذیری سوژه‌ای است که قرار است خود در جایگاه ابژه بنشیند. ما می‌توانیم اشیاء گوناگون اطرافمان را ابژه تجربه خویش گردانیم اما نمی‌توانیم خودمان را هم ابژه تجربه و موضوع تأمل کنیم؛ شناخت علمی نمی‌تواند به شرط شناخت تعلق گیرد.

[نزد کانت،] «از آنجاکه در روان‌شناسی کثرت مشاهده درونی تنها به وسیله اندیشه صرف مجزا می‌شود اما نمی‌توان به محض اراده، آن‌ها را مجدداً به یکدیگر پیوند داد»، این علم بیمار است. به‌طور خلاصه، روان‌شناسی نمی‌تواند پدیدارهای پژوهشش را کنترل کند، در نتیجه «آزمایشگاهی» نخواهد بود. افزون بر این، روان‌شناسی از کیفیت پایین و محدودۀ مقید مشاهده‌ای که در دسترس روان‌شناس است رنج می‌برد از یک سو «خود مشاهده، حالت ابژه مشاهده [یعنی پدیده روانی] را معوج و دیگرگونه می‌کند» و از سوی دیگر «سوژه اندیشنده دیگری که به مقاصد تحقیقی ما تن دهد، کمتر یافت می‌شود». بنابراین روان‌شناسان صرفاً می‌توانند پدیده‌های روانی خودشان را گزارش کنند، اگر چه نمی‌توانند گزارش‌های تماماً دقیقی عرضه کنند. (Leary, 1982)

به تعبیر کاپلستون، از آنجاکه کانت کلیه حوادث پدیداری را موجب (متعین) می‌داند و عرصه پدیدارها را عرصه علل شناختی ریاضیاتی، پس انسان برای آنکه بتواند از حریم اراده و آزادی و مسئولیت انسانی خویش دفاع کند، باید خود را در عرصه‌ای ورای پدیدارها نگه دارد (Copleston, 1398, 6, p. 297).

۲-۲. روان‌شناسی نظری^۱ یا عقلانی^۲

در ابتدا، سروری متافیزیک، تحت سیطره جزم‌اندیشان، مستبدانه بود. اما چون قوانینش کماکان نشانه‌هایی از توحش دوران باستان را در خود داشت، حکومتش به واسطه جنگ‌های داخلی به تدریج به ورطه هرج و مرج کامل سقوط کرد؛ و در این میان شکاکان، همچون کوچ‌نشینان که از کشت و زرع دائم زمین متنفرند، گاه و بی‌گاه اتحاد شهرنشینان را به هم می‌زدند. (Kant, 1401, p.34)

کانت در این عبارت، از استعاره شهر و جنگ استفاده می‌کند. سپاه جزم‌اندیش متافیزیک همیشه در برابر شورش‌های سفسطه مقاومت کرده است. گویی کانت می‌خواست آزادی (فلسفه راستین) را به شهر برگرداند و هرآنچه برای گام استوار دانش لازم است را فراهم آورد و یک‌بار برای همیشه موانع پیش‌پای علم (و متافیزیک همچون علم) را بردارد. او برای پیش‌روی دانش در محدوده‌های ریاضیاتی مشروع، ناگزیر باید موضوعاتی که فقط سرگرمی متافیزیک و درجا زدنش را به دنبال دارند منقح می‌گرداند. چنانکه خود کانت می‌نویسد، کل پروژه نقادی عقل دادگاهی برای همین مقصود است؛ دادگاهی که چیزها را به جایگاه طبیعی‌شان برمی‌گرداند و به هر چیز هرآنچه را باید عطا می‌کند (AIX, ۱۴۰۱).

از مهم‌ترین وظایف این دادگاه بیرون راندن چیزهایی است که مانع قضاوت درست می‌شوند و وقت فیلسوف را بی‌جهت تلف می‌کنند؛ چیزهایی (مثل نفس یا «من می‌اندیشم») که پایانی ندارند چراکه آغازگاهشان از همان ابتدا ماهیتا بحران‌خیز بوده است. این مسئله از غفلتی ناشی می‌شود که عقل به خوبی تحدیدنشده را تهدید می‌کند:

عقل بشر در یکی از انواع شناخت‌های خود این تقدیر به‌خصوص را دارد که پرسش‌هایی برایش مطرح می‌شوند که عقل نمی‌تواند از آن‌ها چشم‌پوشد، زیرا این مسائل به وسیله خود طبیعت عقل در برابرش نهاده شده‌اند؛ اما عقل قادر به پاسخ به آن‌ها نیست، زیرا این پرسش‌ها از کل ظرفیت عقل بشری فراتر می‌روند. (AVIII, ۱۴۰۱)

کانت در کتاب دوم دیالکتیک (جدل) استعلایی از قیاس‌هایی سخن می‌گوید که ساختاری سفسطه‌آمیز دارند و عقل، به سبب توهمی استعلایی، به‌طور اجتناب‌ناپذیر در آن‌ها گرفتار می‌شود. ابژه این قیاس‌ها نه متعلق شناخت تجربی‌اند و نه حتی مفهومی دارند که بتوان آن را در یک تجربه ممکن شهود کرد. کانت تصریح می‌کند که منشأ این توهم، خلط میان شرط استعلایی اندیشیدن و شرط امکان ابژه‌های تجربه است (Kant, 1401, A341). به همین دلیل، «من می‌اندیشم» نه دلالت بر شناخت نفس به مثابه ابژه دارد و نه مبنای استنتاجی پیشینی درباره ماهیت آن فراهم می‌آورد (Kant, 1401, A346).

1. Speculative

2. Rational



البته اینکه نمی‌توانیم این مفاهیم را به تجربه درآوریم، تنها معضلی نیست که کانت در این دست ابژه‌ها شناسایی می‌کند. در غیاب تجربه محصل، انتظار می‌رود از طریق قیاس عقلی ضروری به این ایده‌ها برسیم. اما مسئله این است که در این قیاس‌های عقلی، از آنچه بالفعل می‌شناسیم، چیزی دیگر را نتیجه می‌گیریم که خود آن «چیز دیگر» نه شهودپذیر است و نه دارای مفهوم تجربی. باین حال، عقل از رهگذر توهمی اجتناب‌ناپذیر، به آن واقعیتی ایزکتیو می‌بخشد (Kant, 1401, A399). این سفسطه‌ای است که عقل نسنجیده دچارش می‌گردد. سوژه و نفس از این دست ابژه‌هایند (Kant, 1401, A338-A340). آنها نه تنها امکان موضوع شناخت تجربی (که پیشتر بدان پرداختیم) را ندارند، نمی‌توانند موضوع نظرورزی‌های عقلی نیز قرار گیرند.

چنین مواجهه‌ای از سوی کانت، سنت دیرپای نفس‌شناسی فلسفی را متوقف می‌کند؛ آن را به تفننی نظرورزانه بدل می‌گرداند که با آموزه علم جدید نسبتی ندارد و بنابراین به تاریخ می‌پیوندد. این نفس‌شناسی فلسفی همان روان‌شناسی عقلانی یا نظری است که پیش از کانت سابقه‌ای طولانی داشته است و حتی پس از او نیز تاملتی دوام آورده.

بسیاری از فیلسوفان پیش از کانت و بعضی فلاسفه بعد از او (از جمله فیخته که زمانی مرید وی بود) معتقد به امکان گونه‌ای علم نفس بودند که بتوان آن را مانند ریاضیات محض یا منطق، صرفاً به شیوه پیشین یعنی بدون توسل به هیچ قسم مشاهده یا آزمایش، تأسیس کرد و بسط داد. (Kömer, 1394, p.252-253)

البته نفس پیش از کانت در تفکر متافیزیکی همواره جایگاهی مبهم داشته است (Klempe, 2020, p.96). به همین دلیل کانت می‌کوشد موضوع نفس، نفس‌شناسی و حتی روان‌شناسی تجربی را از عرصه متافیزیک حذف کند: «روان‌شناسی تجربی صرفاً غریبه‌ای است که از قدیم در خانه متافیزیک بوده است...» (Kant, 1401, A849)

کانت در درس‌گفتارهای متافیزیک و انسان‌شناسی^۱ که به دوره پیشانقدی و تاحدی دوره نقدی تعلق دارند، روان‌شناسی را در درجه اول، در تقابل با فیزیک تعریف می‌کند و در این کار از سنت عقل‌گرایی پیروی می‌کند که از جمله توسط کریستیان وولف و الکساندر باومگارتن بسط یافته بود. طبق این سنت، فیزیک و روان‌شناسی از نظر موضوع خاص خود با یکدیگر تفاوت دارند. در حالی که فیزیک به بررسی ابژه‌های حس بیرونی، یعنی اجسام متحرک در فضا می‌پردازد روان‌شناسی با ابژه و محتویات حس درونی، یعنی نفس و حالات ذهنی آن سروکار

دارد به طور سنتی، هر دو آموزه به یک بخش عقلانی که از طریق شناخت عقلانی پیشینی پیش می‌رود و یک بخش تجربی که از طریق تجربه عمل می‌کند، تقسیم می‌شوند. کانت در فلسفه نقدی اش، یک دوگانگی را برحسب دو نوع تجربه حفظ می‌کند: تجربه بیرونی و درونی. باین حال، دیدگاه‌های او درباره روان‌شناسی پس از کشف مغالطات عقل محض^۱ به طور بنیادین تغییر می‌کند. این مغالطات او را به رد تبیین سنتی از روان‌شناسی عقلانی متعالی^۲ سوق می‌دهد؛ زیرا این نوع روان‌شناسی ادعاهای پیشینی بی‌اساسی را درباره نفس مطرح می‌کند که از مرزهای تجربه فراتر می‌روند. (Kraus, 2018)

نزد کانت مغالطات عقل محض دو نوع‌اند. یکی از آن‌ها ناظر به خطایی در صورت منطقی قیاس است که به سادگی و با منطق عمومی اصلاح‌پذیر و تشخیص دادنی است و دیگری مغالطه‌ای بنیادین که آن را استعلایی می‌نامد. این خطاهای استعلایی چنان در ذات عقل ریشه دوانده‌اند که مشاهده‌گر تربیت نشده اصلاً خطا بودنشان را تشخیص نمی‌دهد. گویی خطا به عقل چسبیده است.

مغالطه استعلایی نوعی خطا در استنتاج است که ماهیت صوری ندارد بلکه برخاسته از طبیعت خود عقل است. خطای استعلایی در مقایسه با خطای مغالطات منطقی، خطایی است که عقل از آن اجتناب نتواند کرد اگرچه به شرط آنکه تعلیم مناسبی ببیند، ممکن است بتواند خود را از خطر گمراهی حفظ کند، درست همانطور که اجتناب از خطای باصره ممکن نیست اما می‌توان با آموزش مناسب از خطر گمراهی ناشی از خطای باصره در امان ماند. (Hartnack, 1390, p.113-114)

افزون بر مغالطاتی که کانت ذیل نفس‌شناسی فلسفی بدان‌ها می‌پردازد، اساسی‌ترین وجهه نقد او را باید در «نامشروعیت براهین سنتی در فراروی‌شان از مرزهای تجربه ممکن و در نتیجه طرح ادعاهایی جست که از قلمروی معرفت متافیزیکی ممکن فراتر می‌روند» (Hatfield, 1992, p.203). ممکن است گمان کنیم این نقد کانت از روان‌شناسی عقلانی همچنان از پایگاه تجربه‌گرایی علمی صورت گرفته است؛ به طوری که کانت سمت تجربه‌گرایی را بیشتر از عقل‌گرایی گرفته و از آن جانب است که روان‌شناسی عقلانی را نیز مردود اعلام می‌کند. اما انتقاد کانت به روان‌شناسی عقلانی صرفاً این نبود که از موضوعی بحث می‌کند که در تجربه آن را نمی‌یابیم؛ مسئله فراتر بود. روان‌شناسی عقلانی دیگر نمی‌توانست نقشی در متافیزیک ایفا کند چون حالا دیگر خود متافیزیک چرخشی بنیادین (کپرنیکی) کرده بود. متافیزیک به نوعی علم‌شناسی فلسفی تبدیل شده بود و نتایج حاصل از فرض جوهر پایدار نفس از ابتدا دچار مغالطات یا چنانکه پیشتر گفتیم، قیاس‌های توهمی انگاشته می‌شد.

البته نباید از این غفلت کرد که روان‌شناسی عقلانی که کانت مستقیماً با آن درگیر بود، سنت

1. Paralogisms of Pure Reason

2. Transcendent rational psychology



عقل‌گرای محضی نبود که با تجربه کاری نداشته باشد و دائما در دام مغالطات منطقی و استعلایی بیفتد. سنت آلمانی پیروان کریستیان وولف^۱، اصلا تجربه را نفی نمی‌کردند. در واقع، این سنت معتقد بود که روان‌شناسی عقلانی اساسا بر روان‌شناسی تجربی متکی است؛ روان‌شناس آلمانی نیز می‌پذیرفت که «اتکا به آنچه از طریق تجربه آشکار می‌شود، برای هرگونه شناختی از نفس که روان‌شناسی عقلانی می‌تواند ارائه دهد، ضروری است» (Dycke, 2014, p.11). بنابراین، هدف کانت در انتقاد از نفس‌شناسی عقلانی، صرفا این نبود که آن‌ها تجربه را نادیده گرفته‌اند یا حتی اینکه در تجربه نشانی از نفس یافت نمی‌شود؛ هدف این بود که اساسا کشف و استنتاج ایده‌ها و مقولاتی واضح و پیشینی در حیطه نفس، ناممکن است و هر چه به دست آید، توهمی بیش نیست (Kant, 1401, A399 & A341).

پس نقد عمیق و اصلی کانت بر خطایی ظریف‌تر از به تجربه درنیامدن نفس متمرکز است؛ هر چند که به تجربه درنیامدن نفس بخشی از این خطای اساسی است: توهم یا پندار استعلایی^۲. کانت معتقد است روان‌شناس عقل‌گرا، قربانی این پندار می‌شود و به اشتباه گمان می‌کند که به نفس یا «من» دسترسی تجربی و شهودی دارد. از آنجاکه شرط لازم معرفت، مقولاتی‌اند که جز بر آنچه به شهود درمی‌آید اطلاق‌شدنی نیستند، اطلاق مقولات در موضوعی همچون نفس تنها در این صورت ممکن است که نشانی از نفس در شهود محض بیابیم. حالا که چنین یافتی در شهود محض نداریم، کار بست مقولات درباره نفس نوعی پندار استعلایی به‌شمار می‌رود (Hartnack, 1390, p.107).

خطا دقیقا در این نکته نهفته است که روان‌شناس عقلانی «وحدت در ترکیب اندیشه‌ها را با وحدت ادراک شده در اندیشنده این اندیشه‌ها اشتباه می‌گیرد» (Dycke, 2014, p.12)؛ یک مغالطه استعلایی تمام‌عیار. «عقل‌گرایان در ادعای اینکه نفس بسیط، جوهری، ماندگار و... است، بر خطا هستند. آنها با طرح چنین ادعایی، قضیه‌ای درست اما تحلیلی و پیش‌پا افتاده را با قضیه‌ای تالیفی و شورانگیز اشتباه می‌گیرند» (Mendos, 1402, p.76). بنابراین کانت فراتر از مسئله تجربه‌محوری، تضادی را در خود عقل شناسایی کرد:

کانت نشان می‌دهد که چنین است به‌واقع سرنوشت تراژیک خرد: هر جا که ادعای مطلقیت کند، گرفتار تناقض می‌شود. تا پیش از کانت به این موضوع این‌گونه نمی‌نگریستند؛ اگر مواضع فلسفه، همدیگر را نقض می‌کردند، اغلب عده‌ای جانب این موضع را می‌گرفتند و عده‌ای دیگر

1. Christian Wolff

2. Transcendental illusion

جاناب موضع متضاد را... اما به نظر او [کانت] بنیاد تضاد را نباید در رهیافت‌های گوناگون مکتب‌های مختلف فلسفی جست، بلکه آن را باید در خود خرد [غیر محض] یافت، که تضاد جزوی از طبیعت‌اش است. (Ludwig, 1387, p. 148؛ افزودنی از ما)

با این همه، کانت کاربردی برای ایده‌های عقل محض (در اینجا نفس) برمی‌شمارد که جالب توجه است. کانت گمان می‌کند اصل حضور ایده‌های عقل از سر ضرورتی است و این ایده‌ها چیزی اضافه و بی‌هوده بر سر راه اندیشه نیستند اما از طرف دیگر کاربرست آن‌ها در شناخت، نه توجیه عقلانی دارد (به دلیل تضاد درونی) و نه تجربی (چون مابزه‌اثری ندارند). پیشنهاد کانت، اعطای نقشی تنظیمی^۱ به ایده‌هاست:

ایده‌ها در ساختار شناخت دخالتی ندارند بلکه به آن نظم می‌بخشند یعنی دارای خلصت نظم‌دهنده (regulative) هستند. کانت می‌گوید: «ایده نمایانگر شناخت ما نیست، بلکه بیانگر عدم شناخت ما است.»^۲ به نظر کانت اگر ما ایده‌ها را به جای واقعیت‌ها تصور کنیم، در مورد روح دچار نتیجه‌گیری‌های غلط (Paralogismus) و در مورد جهان گرفتار احکام متضادی (Antinomie) می‌شویم که از جنبه استدلالی هم‌وزن هستند؛ به طوری که یکی بر دیگری غالب نمی‌گردد. (Zakerzadeh, 1388, p.66)

پس تمنای کانت به هیچ وجه دور ریختن همه آن ایده‌هایی نیست که سال‌های سال پابند علم متافیزیک بوده‌اند. کانت می‌کوشد حدود آن‌ها را مشخص کند و اجازه ندهد چوب لای چرخ پیش‌روی علم بگذارند. آن‌ها همچنان می‌توانند حضور داشته باشند و بلکه حضورشان مفید فایده باشد. در عین حال که نباید در ساختار شناخت دخالتی داشته باشند اما حضور تنظیمی آن‌ها می‌تواند سودمند باشد:

ما باید با کاربرد ایده‌های فوق‌الذکر هر نوع پذیرندگی ذهنمان را مطابق با رشته راهنمای تجربه درونی، طوری به هم مرتبط کنیم که گویی ذهن یک جوهر بسیط است که (حداقل در این زندگی) به شکلی ماندگار، در وحدت شخصی وجود دارد اگرچه حالات آن جوهر که حالات جسم فقط به عنوان شروط بیرونی به آن‌ها متعلق‌اند، دایما تغییر می‌کنند. (Kant, 1401, A672)

۱. Regulative در برابر Constitutive از آنجاکه طبق نظر کانت اگر از ایده‌ها در مقام قوام‌بخشی بهره بگیریم دچار پندار استعلایی می‌شویم، پیشنهاد او استفاده تنظیمی یا نظام‌بخش از آن‌هاست. در اولی ما می‌پذیریم که به‌ازای هر تصور، ایزه‌ای عینی وجود داشته باشد؛ حال آنکه نتایج بخش جدل استعلایی به ما نشان داده بود که چنین مواجهه‌ای با ایده نفس خطاست. ما باید با نفس چنان مواجه شویم که گویی وجود دارد؛ نه اینکه واقعا وجود دارد اما باز هم نه اینکه حتما وجود ندارد. کانت اساسا منکر این است که بتوانیم این فاصله را طی کنیم؛ فاصله‌ای که با قرار دادن که گویی در جمله قبل ایجاد شد. ایده نفس باید ما را به وحدت‌بخشی به تجربیات و پدیدارها براند اما هیچ‌گاه هم به مقصد نرسیم تا همواره افق پژوهش باز باشد (Hartnack, 1390, p.153-154).



و در توصیف کاپلستون:

ایدهٔ نفس، به عنوان یک موضوع بسیط مداوم، موجب توحید بیشتر پدیدارهای نفسانی مانند امیال و هیجانات و اعمال تخیل و غیره است. و روانشناسی تجربی سعی می‌کند آنها را تحت قوانین مجتمع سازد و طرح متحدی تشکیل دهد. در ایفای این وظیفه، از طرف ایدهٔ استعلایی نفس، به عنوان موضوع بسیط مداوم، به آن یاری می‌شود. راست است که این نفس استعلایی در تجربه عرضه نشده است و اگر به واسطهٔ حضور ایدهٔ دچار اشتباه شویم و جز ما به وجود یک عین مابازائی قائل شویم از حدود مجاز و مشروع فراتر خواهیم رفت. لیکن این مانع از آن نیست که ایدهٔ نفس از لحاظ حقیقی و تجسسی^۱ فایده داشته باشد. (p.311, 6, 1398)

این پیشنهاد کانتی بعدها توسط نوکانتی‌هایی همچون راینینگر^۲ و فاهینگر^۳ بسط پیدا می‌کند و معنای تام خود را به دست می‌آورد. آن‌ها نفس متافیزیکی عقل‌گرایانه را از حقیقت تهی می‌گردانند. با این کار دیگر چیزی ناشناختنی در نفس وجود ندارد بلکه همهٔ آنچه هست، جعل و اعتباری است که کارکردی روان‌شناختی یا زبان‌شناختی دارد.

«نوکانتی اتریشی، روبرت راینینگر (۱۸۶۹-۱۹۵۵) گزارش کرد که در گفتمان فلسفی، معنای «نفس» تغییر یافته است: نام «نفس» [...] تقریباً و منحصر اکوته‌نوشتی برای همهٔ آن چیزی است که «روانی»^۴ نامیده می‌شود و در این معنا در مقام جعلی اختصاری یا تلخیصی^۵ عمل می‌کند. (Reininger, 1916, p.14)

این پیشنهاد فاهینگر است که نفس یک «فرض شخصیتی یا تلخیصی» است (۱۹۲۲، ۴۱۲-۳؛ ویرایش اول ۱۹۱۱). جعل تلخیصی نوعی جعل نیست، بلکه عبارتی است که از نظر دستوری، اصطلاحی مفرد است؛ اما خلاصه‌ای از مجموع یا چیدمان اصطلاحات مفرد را بیان می‌کند. «نفس X» توصیفی معین نیست که توسط یک نفس برآورده شود؛ بلکه کوتاه‌نوشتی است برای فهرستی از کنش‌های روانی. (Textor, 2021, p.17)

نوکانتی‌ها نشان دادند که نفس، دیگر به عنوان ابژه‌ای ماوراء تجربی، محور نظریه پردازی نیست، بلکه نقش آن در انسجام پدیدارهای روانی و راهنمایی تجربه درونی و تحلیل رفتاری محفوظ می‌ماند. این تغییر بنیادین در فهم نفس، مسیر بازسازی روان‌شناسی به مثابه علم تجربی و کاربردی را هموار کرد و امکان مطالعه

1. heuristic
2. Robert Reininger
3. Vaihinger
4. Mental
5. Personative or summative fiction

نظام‌مند ذهن و رفتار انسان بدون ورود به مفروضات متافیزیکی غیرقابل اثبات را فراهم آورد.

۳. امتداد ایده‌های کانتی

با توجه به معانی متفاوت روان‌شناسی، استدلال‌های کانت نیز متنوع‌اند. او در قبال روان‌شناسی عقلانی که سنتی دیرپاست بر مغالطات ذاتی خود عقل تکیه می‌کند تا نشان دهد با عقلی چنین در آستانه خطا، نمی‌توان به یقین راه برد. انسان‌شناسی عمل‌نگر نیز اصلاً تمنایی برای علمی شدن ندارد و بنابراین محل مناقشه نیست. اما استدلال‌های کانت درباره روان‌شناسی تجربی بیشتر است چرا که مشکلات فراوان تری تهدیدش می‌کنند: ریاضیات‌ناپذیری و آزمایش‌ناپذیری.

در واقع مسیری که کانت درباره ایده‌های تنظیمی عقل محض آغاز کرد، به مناقشه‌ای دامن زد که در نهایت به تأسیس علم روان‌شناسی تجربی در ۱۷۸۹ منجر شد. غالب متونی که به بررسی رابطه کانت و روان‌شناسی پرداخته‌اند روان‌شناسی تجربی را مدنظر قرار داده‌اند و براساس نقل‌قول‌های مشهور کانت در مبادی متافیزیکی علوم طبیعی، نظر او درباره این قسم روان‌شناسی را تفسیر کرده‌اند. طبق این دست تفاسیر، روان‌شناسی تجربی نمی‌تواند به همان معنایی علم باشد که فیزیک علم است و بنابراین صرفاً مجموعه‌ای از مشاهدات بی‌نظم و مرکز‌زدوده است. به همین جهت در نهایت باید در انسان‌شناسی عمل‌نگر هضم شود و در نتیجه امکان شناخت تجربی از تجربه درونی منتفی است (نک:

Leary, 1982; Teo, 1397, p.86-103; Danziger, 1401, p.24-25).

اگرچه نزد کانت تنها راه علمی شدن پژوهش روان‌شناختی توسل به ریاضیات و شهودهای زمانمند از تجربه درونی است، اما به نظر می‌رسد وجود ایده‌های تنظیمی پیشینی کانتی، ظرفیت پیشنهادی بدیل را نیز داشت؛ پیشنهادهایی که از جهتی با تفاسیری که روان‌شناسی را ممتنع جلوه می‌دادند، متفاوت بود. «در کنار تعهد کانت به فیزیک به‌عنوان پارادایم علم طبیعی، یک رشته ضد فروکاست‌گرایانه [یعنی ضد فروکاست روان‌شناسی به فیزیک] در سراسر رویکرد کانت به روان‌شناسی تجربی، شیمی و زیست‌شناسی جریان دارد، هرچند این ضد فروکاست‌گرایی در هر یک از این رشته‌ها شکلی متفاوت به خود می‌گیرد.» (Williams, 2024, p.214). دو مانع محوری در نقد کانت برجسته است: ریاضیاتی‌سازی و اعتمادپذیری خودمشاهده‌گری. واکنش‌های قرن نوزدهم را می‌توان تا حد زیادی ذیل همین دو مانع خواند.

۱. Kraus (2020a, p.6)، عده‌ای دیگر از این شارحان را نام برده است:

Strawson (1966), Mischel (1967), Gouaux (1972), Washburn (1976), Nayak and Sotnak (1995), Westphal (2004), Friedman (2013).



کسانی که بلافاصله پس از کانت آمدند، [اعلام] ممنوعیت او برای روان‌شناسی درون‌نگرانه را یک چالش دیدند. ملاحظات کانت به وضوح بیان شده بود: (۱) او معتقد بود که روان‌شناسی نمی‌تواند به نحوی شکل بگیرد که فرمول‌های ریاضیاتی به دست دهد و (۲) نمی‌توان خودمشاهده‌گری نظام‌مند را پایا و قابل اعتماد ساخت. یوهان فردریش هربارت و گوستاو فخنر چالش اول را برعهده گرفتند. [تلاش برای فائق آمدن بر] چالش دوم توسط ویلهلم وونت و پیروانش، پس از یادگیری روش آزمایشگاهی از هرمان فون هلمهلتز و به روشی کاملاً متفاوت توسط روان‌شناسان گشتالت صورت گرفت. (Cox, 2019, p.141)

موضوع روان‌شناسی همه‌جا همان آگاهی است؛ اما اینکه چگونه می‌توانیم از این آگاهی به شیوه‌ای علمی سخن به میان آوریم، در قرن نوزدهم جلوه‌های متفاوتی به خود گرفت. اینکه چگونه می‌توانیم از رازی مشترک اما نگفتنی حرفی دقیق بزنیم، مسئله‌ای بود که تمام دوره اولیه تکوین روان‌شناسی را به خود مشغول کرد. فخنر، برنتانو، وونت و حتی فروید چهره‌هایی بودند که هم‌نهایی‌شان را کشف راز آگاهی قرار دادند و به راستی شایستگی عنوان موسسان روان‌شناسی علمی را به دست آوردند. مسئله اصلی آن‌ها ریاضیات‌ناپذیری پدیده روانی نزد کانت است، اما اینکه این ریاضیات‌ناپذیری تا چه حد و چگونه روان‌شناسی را از علم بودن بازمی‌دارد، محل اختلاف است. این اختلاف وابسته به برداشت هر یک از آنان از درجه سخت‌گیری کانت نسبت به معیار علم (ریاضیات‌پذیری) و میزان کلیت و ضرورت لازم برای علم واقعی است.

این موضوع در شارحان معاصر کانت امتداد یافته است. مسئله اصلی میان شارحان کانت، ریاضیات‌ناپذیری پدیده روانی و تأثیر آن بر امکان علمی بودن روان‌شناسی است. چارلز گواکس و کنت وستفال بر این باورند که روان‌شناسی نمی‌تواند کلیت و ضرورت مطلق مورد انتظار در علم کانتی را برآورده کند، در حالی که پاتریک فرایرسون و توماس استورم ضمن پذیرش این نقد، امکان نوعی کلیت تجربی را برای روان‌شناسی مطرح می‌کنند. با این حال، حتی دفاع فرایرسون نیز نمی‌تواند روان‌شناسی تجربی را به یک نظام علمی منسجم بدل کند، زیرا داده‌های آن فاقد گزاره ترکیبی پیشینی و کلیت مطلق اند (نک: Kraus and Sturm, 2017). کانت تصریح کرده است که روان‌شناسی تجربی می‌تواند به بهبود زندگی عملی کمک کند، اما همچنان از معیارهای علم واقعی کانتی بازمی‌ماند؛ از این رو، لیری یادآور می‌شود که انسان‌شناسی عمل‌نگر جایگزینی است که امکان افزایش درک ما از رفتار انسان را فراهم می‌کند، اما محدودیت‌های علم تجربی را همچنان حفظ می‌کند (Leary, 1982).

۱-۳. از روان‌شناسی استعلایی تا شناختی^۱

صرف‌نظر از سرنوشت روان‌شناسی تجربی و انسان‌شناسی پراگماتیک، در امتداد ایده‌های کانتی باید به جریان‌های دیگر نیز توجه کرد که روان‌شناسی استعلایی نام دارد. هر چند خود کانت هیچ‌گاه اصطلاح «روان‌شناسی استعلایی» را به کار نبرد. پس از او در کار شارحان بسیار به چشم می‌خورد و «منظور از آن، همه گفته‌های کانت درباره ساختار و عملکردهای سوژه است، به ویژه نظریه او درباره ترکیب^۲ و تمایز قوا» (Gardner, 1999, p.107). روان‌شناسی استعلایی اصلاً مدعی علمی تجربی نیست، بلکه پروژه‌ای فلسفی است که در نقادی کانت خلاصه می‌شود؛ افزون بر آنکه این عنوانی است که شارحان کانت به پروژه وی، آن هم با تسامح داده‌اند و او خود قائل به این نیست که نوعی روان‌شناسی استعلایی نوشته است.

کنار هم‌نشینی روان‌شناسی و استعلایی حاصل معضلی در متن نقد عقل محض است. وجود مفهوم روان‌شناسی استعلایی خبر از مناقشه‌ای در تفسیر کلیت پروژه نقادی می‌دهد. همه مسئله این است که آیا روایت کانت از فرایند فراگیری شناخت قسمی روان‌شناسی است یا بخشی از فلسفه وی قلمداد می‌شود؟ یعنی آیا کانت در حال ارائه طرحی روان‌شناختی از فاهمه است که ممکن است با پژوهش‌های بعدی نقض یا اصلاح شود و یا اینکه طرح رابطه انسان و جهان است که در روان‌شناسی، منطق، فیزیک و سایر علوم جریان دارد؟

این به هیچ وجه معضلی جدید نیست. ریشه آن را باید در آثار یاکوب فردریش فریس^۳ جست؛ کسی که «فلسفه کانت را به مکتب روان‌شناسی‌گرایی یا روان‌گرایی مبدل ساخته است» (Zakerzadeh, 1388, p.455). «البته فریس قاطعانه منکر این بود که کارکرد ذهن را به شیوه‌ای روان‌شناسانه توضیح می‌دهد، ... اگرچه او هرگز روشن نکرد که جایگزینش برای این شیوه چیست و لذا اتهام «روان‌شناسی‌گری» هنوز و تا به امروز در مورد او به کار می‌رود» (Pinkard, 1399, P.313). بیان پینکارد درباره این اتهام بسیار همدلانه است؛ به ویژه زمانی که درمی‌یابیم ویندل‌باند^۴ نیز فریس و سپس مهم‌تر از او بنکه^۵ را در زمره روان‌شناسی‌گرایان کانتی قرار داده است:

[بنکه] متمرکزترین و رادیکال‌ترین طرفدار روان‌شناسی‌گرایی [است]... او نه تنها مانند فریس بر

1. Transcendental psychology
2. Synthesis
3. Jakob Friedrich Fries
4. Windelband
5. Beneke



این باور است که معرفت‌شناسی و سایر رشته‌های دیگر باید بر روان‌شناسی بنا شوند، بلکه حتی انکار می‌کند که وظیفه روان‌شناسی می‌تواند شناسایی شناخت پیشینی باشد؛ نزد او، هیچ شناخت پیشینی‌ای وجود ندارد و موضوع روان‌شناسی چیزی جز تاریخ تکوین آگاهی تجربی نیست. (Kuch, 1995, p.100؛ به نقل از p.393, ۱۸۸۰)

به شهادت ویندل‌باند، بنکه چهره مهم‌تری در تفسیر روان‌شناختی کانت است؛ تاجایی که خود واژه روان‌شناسی‌گرایی به خاطر نقدی که اردمان به فلسفه بنکه وارد کرده بود در زبان انگلیسی جا افتاد (Kuch, 2024). هوسرل نیز در مروری که بر جدال دیرینه منطق و روان‌شناسی‌گرایی دارد، از بنکه به عنوان مدافعی سرسخت یاد می‌کند و او را در کنار میل می‌نشانند (Husserl, 1402, p.78).

خود هوسرل اساسی‌ترین منتقد روان‌شناسی‌گرایی به طور کلی و مشخصاً در قبال پروژه نقادی کانت است. او صورت‌بندی ویژه‌ای از مناقشه به دست می‌دهد. نزد او منطقی که کانت از آن صحبت می‌کند، همچون ریاضیات ماهیتی پیشینی و برهانی دارد که به دستاوردهای سایر علوم وابسته نیست. اما طبق صورت‌بندی روان‌شناسی‌گرایان، منطق در نهایت به بخش‌های کوچکی از سایر علوم محدود و بنابراین تجربی می‌انجامد (Husserl, 1402, p.77).

بنکه در این مناقشه موضعی خاص برگرفت. او نه تنها می‌خواست تفسیری روان‌شناختی از فلسفه نقدی کانت به دست دهد، بلکه معنایی کاملاً از اصطلاح روان‌شناختی مراد می‌کرد که باعث می‌شود هدف اصلی نقد هوسرل قرار بگیرد. منظور او از روان‌شناسی صرفاً کوششی نظری در جهت کشف و تحلیل فرایندهای پیشینی شناخت نبود؛ کاملاً برعکس. او می‌کوشید «روان‌شناسی را از روان‌شناسی نظری به روان‌شناسی تجربی تبدیل کند و آن را با علم فیزیک هموزن نماید... بنکه تصمیم می‌گیرد روش علوم طبیعی را در بررسی امور روانی به کار برد» (Zakerzadeh, 1388, p.471).

کیچر (1990) روان‌شناسی استعلایی را برای نامیدن بخشی از نقد عقل محض به کار می‌برد که به تحلیل شرایط امکان شناخت اختصاص دارد. منظور او بررسی آن ساختارها و فرایندهای ذهنی است که بدون آن‌ها تجربه عینی ناممکن می‌شود: مقولات فاهمه، صورت‌های پیشینی زمان و مکان، سنتز و... . با این حال، این پژوهش تماماً پیشینی نیست و مرزهایی مشترک و بعضاً آشفته با روان‌شناسی تجربی دارد؛ درست همانطور که بنکه آرزو می‌کرد.

نسل جدیدی از کانتی‌ها که در حوزه فلسفه تحلیلی پرورش یافته و در معرفت‌شناسی طبیعی شده و علم شناختی تعلیم دیده‌اند، به دفاع از حیث استعلایی روان‌شناسی کانت

پرداخته‌اند. شاخص‌ترین این دسته از کانتی‌ها پاتریشیا کیچر^۱ است که در کتاب خود تلقی خاصی از روان‌شناسی استعلایی مضمون در نقد عقل محض ارائه کرده و آرای استراوسن را جسورانه به چالش کشیده است. (Saadati Khamseh, 1391)

پس روان‌شناسی استعلایی قسمی روان‌شناسی در معنای مصطلح نیست که به پدیدارهای روانی و ذهنی درونی بپردازد، یا قوای نفس را بپژوهد. موضوع روان‌شناسی استعلایی شرایط شناخت یقینی است. «پژوهش استعلایی درباره‌ی خاستگاه‌های معرفت که ویژگی کلی و ضروری شناخت بشری را آشکار می‌کند» (Saadati Khamseh, 1391).

شاید بتوانیم «روان‌شناسی استعلایی» را اسم رمز کسانی بدانیم که با وجود سال‌ها فاصله تاریخی با بنکه، پروژه فکری‌شان خواناخواه در همان جایگاه قرار می‌گیرد. قرابت‌هایی که بین آن‌ها مشاهده می‌گردد به هیچ وجه اتفافی نیست. روان‌شناسی استعلایی برملاکننده درهم‌آمیزی پیشینی است که امروزه در بستر علم شناختی از نو صورت‌بندی شده است. روان‌شناسی شناختی در امتداد روان‌شناسی استعلایی، تفسیر روان‌شناختی مجددی از کانت ارائه می‌دهد؛ در این صورت کانت پشتوانه علم شناختی قرار می‌گیرد (نک: Brook, 2018; Pecere, 2020, p.69-70). بنابراین یا روان‌شناسی شناختی روان‌شناسی به معنای مصطلحش نیست؛ چون امتداد فلسفه استعلایی کانت است که اساسا روان‌شناسی نبود، یا فلسفه استعلایی کانت نه فلسفه که اساسا قسمی روان‌شناسی نظرورزانه بود.

از آنجاکه «روان‌شناسی استعلایی اغلب به دلیل ماهیت ادعایی و نظرورزانه‌اش به عنوان امری زائد و عنصری مضر برای فلسفه استعلایی طرد شده است» (Gardner, 1999, p.107)، می‌توان شق نخست را برگزید و روان‌شناسی شناختی را بیش از نوعی روان‌شناسی، امتداد فلسفه روان‌شناختی بنکه دانست؛ امتدادی که از قضا درست به شیوه مطلوب بنکه عمل می‌کند و از روش‌های علوم طبیعی بهره می‌گیرد؛ روان را چنان پژوهش می‌کند که شیئی طبیعی را. اکنون معنای این گفته کراوس (2020b) را بهتر متوجه می‌شویم که پیشنهاد روان‌شناسی استعلایی کیچر در صدد است بین فلسفه استعلایی و روان‌شناسی تجربی، پل بزند.

این خط تفسیری عمدتاً توسط کسانی دنبال شده است که امروزه می‌توانیم آن‌ها را روان‌شناسان شناختی بنامیم؛ از فریس گرفته تا هلمهلتز و کیچر که کانت را پیشگام پروژه‌ای مشابه پروژه خودشان و بیش از هر چیز، روان‌شناس ادراک فضایی می‌دانند. با این حال، به نظر می‌رسد این خط تفسیری، بعد استعلایی آموزه حسگانی کانت را به طور کامل دربرنمی‌گیرد. صورت‌های شهود نه تنها صورت‌های

1. Patricia Kitcher



سوپرژکتیو دریافت داده‌ها که مختص گونه انسان است در نظر گرفته می‌شوند، بلکه بخشی از چیزی تلقی می‌شوند که الیسون^۱ آن را «شرایط معرفتی»^۲ می‌نامد؛ یعنی شرایط امکان شناخت ما از جهان پدیداری. (Nan, 2019)

شاید ختم این نوشتار با نقل نسبتاً طولانی از لاو، روشنی‌بخش باشد:

کانت پژوهان برجسته‌ای چون استراوسون، گایر و الیسون برخلاف تفاسیر متفاوتشان از ماهیت ایدئالیسم استعلایی، بر سر تفسیر ضدروان‌شناختی متفق‌اند. توصیف الیسون از موضعش با عنوان «از مد افتاده» (147: 2004)، تغییری جالب در چشم‌انداز کانت پژوهی را برجسته می‌کند و به روند روبه‌رشدی در میان کانت پژوهان معاصر اشاره دارد که از خوانشی روان‌شناختی از «نقد» کانت دفاع می‌کنند. این جهت‌گیری عمدتاً توسط پژوهشگرانی با گرایش‌های فیزیکیالیستی یا ناتوریالیستی تأیید می‌شود که بر فلسفه تحلیلی معاصر حاکم است. این مفسران بیشتر به استخراج بینش‌هایی از کار کانت علاقه‌مندند که در مباحث فلسفی امروزی کاربرد دارند و کمتر بر دفاع از آموزه‌های متافیزیکی او مانند چارچوب ایدئالیسم استعلایی و ایدئال بودن مکان و زمان تمرکز می‌کنند.

از نظر الیسون، «یک نمونه بارز از این رویکرد [کتاب] روان‌شناسی استعلایی کانت اثر کیچر است» (474: 2004). تفسیر کیچر (1990; 1984) در چارچوب رویکردی عموماً کارکردگرایانه به کانت قرار می‌گیرد که پژوهشگرانی چون بروک (2007; 1994)، میربوت (1991)، پاول (1990) و روزنبرگ (1986) نیز آن را پذیرفته‌اند.

این رویکرد بر تحلیل کانت از قوای شناختی مختلف و روابط متقابل آن‌ها به‌عنوان [امری] بنیادین برای فرایندهای شناختی ما تأکید دارد. این پژوهشگران ادعا می‌کنند که بینش‌های کانت درباره ماهیت و کارکردهای ذهن، به‌ویژه آنجا که به چگونگی پردازش و سازماندهی داده‌های حسی به تجربه‌ای منسجم مربوط می‌شود، می‌تواند به عنوان سهمی اولیه در آنچه ما امروز روان‌شناسی شناختی می‌نامیم، نگریسته شود. (Lau, 2024)

جمع‌بندی

تنوع معنایی و نقدهای متناظر با آن‌ها نشان می‌دهد که موضع کانت بسیار پیچیده‌تر از انکار ساده روان‌شناسی در مقام علم است؛ آن هم صرفاً به این دلیل که تجربه پدیدارهای درونی به ریاضیات یا نفس به تجربه در نمی‌آیند. مسئله روان‌شناسی بسیار فراتر از این موانع سطحی است. کانت به بحران

۱. برای انتقادی از پروژه کیچر، نک: Allison (1995) و برای جستاری همدلانه با وی نک: Hatfield, 1992.

ساختاری موجود در روان‌شناسی اشاره می‌کند: دانشی که همواره میان توصیف تجربی و تحلیل فلسفی، میان علم طبیعی و اخلاق انسانی در نوسان است.

آنچه مشاهده می‌شود، شکست نسبی همه تلاش‌ها در جهت کشف علمی معمای آگاهی است و نتایج هیچ‌یک به آن شکوهمندی نویده‌های اولیه‌اش نبوده. این شکست خوردن مدام در ارائه تصویری یکپارچه از آگاهی آدمی بود که کوهن^۱ را سوق داد تا روان‌شناسی را رشته‌ای پیشاپارادایمی^۲ بداند (Teo, 1397, p.65). همچنین میلر (1985, p.40) که از پیش‌قراولان روان‌شناسی شناختی به حساب می‌آید، زمانی نوشته بود که روان‌شناسی باغ وحشی فکری است. چنین قضاوت‌هایی درباره‌ی یک علم به معنای آشفستگی بنیادینی است که گویی در اساس آن ریشه دارد؛ بحران اساسی و مدام در هرگونه روان‌شناسی.

آنچه کانت ناممکن می‌داند روان‌شناسی تجربی در مقام علم دقیق است نه هرگونه پژوهش تجربی درباره‌ی روان. دلیل او نبود امکان ریاضیاتی‌سازی و نیز دشواری آزمایش‌پذیری و تکرارپذیری درون‌نگری است. با این همه همین نقد دو مسیر را گشود: کوشش برای کمی‌سازی پدیده‌های روانی و کوشش برای تثبیت روش آزمایشگاهی. پس میراث کانت برای روان‌شناسی دوگانه است: محدودیت‌گذاری معرفت‌شناختی و انگیزش روشی.

1. Kuhn

۲. از آنجاکه مطابق فلسفه علم کوهنی، علوم در مرحله‌ای از رشدشان به تثبیت پارادایم می‌رسند، عبارت پیشاپارادایمی دقیقاً به این نکته اشاره دارد که علوم اجتماعی و به‌ویژه روان‌شناسی به این مرحله تثبیت و سکون نرسیده‌اند و هنوز درباره‌ی مسائل بنیادین این علوم پرسش‌هایی گشوده وجود دارد، بنابراین فاقد پارادایم تثبیت‌شده‌اند.



منابع

- Brook, A. (2004). Kant on the mind. In R. Copenhaver (Ed.), *Philosophy of mind in the early modern and modern ages* (pp. 342-361). Routledge.
- Cassirer, Ernst (1374). *Russo, Kant, Gūteh (Rousseau, Kant, Goethe)*. Translated by Hassan Shamsavari et al. Tehran: Markaz Publications.
- Chadwick, A. (2020). From soul to mind in *Hobbes's The elements of law. History of European Ideas*, 46(3), 257-275.
- Chong-Fuk Lau (2024) Kant's Transcendental-Psychological Approach to Metaphysics, *International Journal of Philosophical Studies*, 32:5, 516-537.
- Copleston, Frederick Charles (1398). *Tārikh-e Falsafeh, az Volf tā Kant (A History of Philosophy: From Wolff to Kant)*. Translated by Esmaeili Saadat and Manouchehr Bozorgmehr. Soroush Publications.
- Danziger, Kurt (1401). *Barsākt-e Āzmodani (Constructing the Subject)*. Translated by Khosrow Bagheri and Vahid Ghamari. University of Tehran Press.
- Descartes, R. (1984). *The philosophical writings of Descartes* (Vols. II, J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans.). Cambridge University Press.
- Descartes, René (1391). *Ta'ammolāt dar Falsafeh-ye Oulā (Meditations on First Philosophy)*. Translated by Ahmad Ahmadi. Tehran: SAMT Publications.
- Dyck, C. W. (2014). *Kant and rational psychology*. Oxford University Press.
- Friedman, Michael (2013), *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science* (Cambridge University Press).
- Gardner, S. (1999). *Routledge Philosophy Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*. United Kingdom: Taylor & Francis.
- Hartnack, Justus (1390). *Nazariyeh-ye Ma' refat dar Falsafeh-ye Kant (The Theory of Knowledge in Kant's Philosophy)*. Translated by Gholamali Haddad Adel. Hermes Publications.
- Hatfield, G. (1992). Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (pp. 200–227).
- Hobbes, Thomas (1400). *Leviathan*. Translated by Hossein Bashiriyeh. Ney Publications.
- Hume, David (1402). *Resāleh'i darbāreh-ye Tabi'at-e Ādami, Ketāb-e Avval: Darbāb-e Fahm (A Treatise of Human Nature, Book I: Of the Understanding)*. Translated by Jalal Peykani. Qoqnoos Publications.
- Husserl, Edmund (1402). *Pazhouheshhā-ye Manteghi, Jeld-e Avval (Logical Investigations, Volume I)*. Translated by Taleb Jaberī. Ney Publications.
- Kalar, B. (2004). *Review of Essays on Kant's Anthropology* (B. Jacobs & P. Kain, Eds.). Notre Dame Philosophical Reviews, 2004 (10).
- Kant, Immanuel (1401). *Naghd-e Aghl-e Mahz (Critique of Pure Reason)*. Translated by Behrouz Nazari. Qoqnoos Publications.
- Kant, Immanuel. (2004). *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Translated by Michael Friedman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trans. Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press.
- Körner, Stephan (1394). *Falsafeh-ye Kant (Kant's Philosophy)*. Translated by Ezzatollah Fouladvand. Kharazmi Publications.



- Kraus, K. (2020a). *Kant on self-knowledge and self-formation*. Cambridge University Press.
- Kraus, K. (2020b). Rethinking the Relationship between Empirical Psychology and Transcendental Philosophy in Kant. In D. Emundts & S. Sedgwick (Ed.), *15/2017 Psychologie* (pp. 47-76). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Kraus, K. T. & Sturm, T. (2017). "An attractive alternative to empirical psychologies both in his day and our own"? a critique of Frieson's Kant's empirical psychology. «studi kantiani», xxx, 203-223. <https://doi.org/10.19272/201702901013>
- Kraus, K. T. (2018). The soul as the "guiding idea" of psychology: Kant on scientific psychology, systematicity, and the idea of the soul. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 71, 77-88
- Kusch, M. "Psychologism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).
- Kusch, M. (1995). *Psychologism: The Sociology of Philosophical Knowledge*. London: Routledge.
- Leahey, T. H. (2018). *A history of psychology: From antiquity to modernity* (8th ed.). Routledge.
- Leary, David E. (1982). "Immanuel Kant and the Development of Modern Psychology" In *the Problematic Science: Psychology in Nineteenth Century Thought*, edited by William Ray Woodward and Mitchell G. Ash, 17-42. New York, NY: Praeger.
- Lewis, C. S. (2013). *Studies in words* (2nd ed.). Cambridge University Press.
- Ludwig, Ralph (1387). *Rāhnamā-ye Motāle'eh-ye Sanjesh-e Kherad-e Nāb (Guide to the Study of the Critique of Pure Reason)*. Translated by Rahman Afshari. Mehrandish Publications.
- Mendus, Susan (1402). *Āmūzeh-ye Kant darbāreh-ye Khod (Kant's Doctrine of the Self)*, in *Naghādi-ye Naqd-e Aghl-e Mahz (Critiques of the Critique of Pure Reason)*. Translated by Mahdi Mohammadi Asl and Mohammadmahdi Ardabili. Bidgol Publications.
- Miller, G. A. (1985). *The constitutive problem of psychology*. In S. Koch & D. E. Leary (Eds.), *A century of psychology as science* (pp. 40-59). American Psychological Association.
- Nan, X. (2019). Is There a "Transcendental Psychology" in Kant's Theoretical Philosophy? In V. Waibel, M. Ruffing & D. Wagner (Ed.), *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses* (pp. 2715-2724). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Nayak, A. C., & Sotnak, E. (1995). Kant on the impossibility of the "soft sciences". *Philosophy and Phenomenological Research*, 55(1), 133-151.
- Pecere, P. (2020). *Soul, mind and brain: from Descartes to cognitive science: a critical history*. Routledge.
- Pinkard, Terry (1399). *Falsafeh-ye Ālmāni (German Philosophy)*. Translated by Nedā Ghatrūyī. Qoqnoos Publications.
- Saadati Khamseh, Esmaeil (1391). "Ravān-shenāsi-ye Este'l āyi-ye Kant" (*Kant's Transcendental Psychology*). *Pazhouheshhā-ye Falsafi-Kalāmi (Philosophical-Theological Research)*, 14(2), 79-104.
- Stephenson, W. (1980). Conscience and consciousness. *Operant Subjectivity*, 3(3), 74-82.
- Teo, Thomas (1397). *Naghdi bar Ravān-shenāsi (A Critique of Psychology)*. Translated by Touraj Salahshour. Andisheh Ehsan Publications.
- Textor, Mark. (2021). *The Disappearance of the Soul and the Turn against Metaphysics in Austrian Philosophy 1874-1918*. Oxford university press.
- Titchener, E. B. (1921). Brentano and Wundt: Empirical and experimental psychology. *The American Journal of Psychology*, 32(1), 108-120.
- Tuck, Richard (1387). *Hābz (Hobbes)*. Translated by Hossein Bashiriyeh. Tehran: Tarh-e No Publications.
- Weimer, W. B. (1974). The history of psychology and its retrieval from historiography: I. The problematic nature of history. *Science Studies*, 4(3), 235-258:



<https://doi.org/10.1177/030631277400400302>

Weimer, W. B., & Palermo, D. S. (1973). Paradigms and normal science in psychology. *Science Studies*, 3(3), 211–244. <https://doi.org/10.1177/030631277300300301>

Williams, Jessica, (2024). Kant on special sciences in *The Oxford Handbook of Kant*. United Kingdom: Oxford University Press.

Wood, A. W. (2003). Humanity as an end in itself. In B. Jacobs & P. Kain (Eds.), *Essays on Kant's Anthropology* (pp. 42–48). Cambridge University Press.

Zakerzadeh, Abolghasem (1388). *Ide'ālistm-e Ālmāni: az Volf tā Peyravān-e Jadid (German Idealism: From Wolff to the New Followers)*. Porsesh Publications.