



مجموعه مقالات همایش فلسفه معاصر ایران

مقالات برگزیده

همایش فلسفه معاصر ایران ۱۹ و ۲۰ آبان ۱۴۰۴
برگزارکننده: دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز

تدوین:

دکتر مسعود امید

دکتر محمد اصغری

**Selected Papers of the Conference on
Contemporary Iranian Philosophy**

**Selected Papers of the Conference on
Contemporary Iranian Philosophy**

10-11 November 2025

Faculty of Literature, University of Tabriz

Edited by:

Dr. Masoud Omid

Dr. Muhammad Asghari

فهرست مطالب

مقدمه بر مجموعه مقالات / مسعود امید	۷
بررسی تطبیقی فلسفی هوش مصنوعی و هوش انسانی: از منظر فلسفه اسلامی و فلسفه غرب /	
نیما نوروزی	۱۷
علامه طباطبائی و معادله علم حصولی، علم به ماهیت؛ علم حضوری، علم به وجود /	
سیداحمد حسینی سنگ چال	۴۹
از کانت تا عابدی شاهرودی: بحران معرفت نفس الامر و امکان علم حضوری / مجید	
زمانی و فاطمه نظری	۸۱
ورود فلسفه تحلیلی به ایران: از دیالکتیک سنت و مدرنیته تا نقد پسااستعماری نفوذ فکری /	
وحیده صادقی	۱۱۱
بازخوانی فلسفی حقیقت انسان: تحلیل تطبیقی دیدگاه هگل و اندیشه‌های فلسفی کریم	
مجتهدی / صالح باغ شیرین	۱۴۱
گفتگوی سنت ایرانی و فلسفه معاصر: بازسازی همه‌جان‌انگاری صدرایی در پرتو	
نوخاسته‌گرایی / احمد عبادی و فائزه ناطق	۱۶۳
نقش فلسفه معاصر ایران در بازتعریف مفهوم حکمرانی و مشروعیت سیاسی / محمد	
اسماعیل عبداللّهی	۱۸۹
دُر یتیم یا صدف عقیم؟: تحلیل وجودشناختی «از خود بیگانگی» به عنوان مسأله‌ای در	

- فلسفه معاصر ایران / عباس قربانی ۲۰۱
- بحران معرفت‌شناختی در حقوق عمومی ایران: تحلیلی تبارشناسانه از دوگانگی میان کشف حقیقت و نسبی‌گرایی / آیت مولایی و داود کاظمی ۲۲۷
- تأملاتی در فلسفه اسلامی و فلسفه ایرانی: کاوشی در چیستی، خاستگاه و تأثیرات / رضا غلامی ۲۶۳
- تحلیل تأثیر فلسفه معاصر بر نگاه هدایت به انسان؛ مطالعه موردی: زنی که مردش را گم کرد / ابراهیم رنجبر ۳۰۳
- بررسی نسبت و چالش‌های بین فلسفه تطبیقی و فلسفه میان‌فرهنگی در ایران معاصر / محمد حسن یعقوبیان قمشه ۳۲۵
- دیالکتیک سنت، مدرنیته و پست‌مدرنیته در ایران معاصر: واکاوی تعاملات و تقابل‌های گفتمانی / هادی امدادی فر ۳۶۳
- طبیعت‌گرایی پنهان: خوانش طبیعت‌گرایانه از متافیزیک نقلی میرزای اصفهانی / محمدحسین کلاهی ۳۹۳

مقدمه بر مجموعه مقالات

به نظر می‌رسد که ایرانیان در دهه‌های پایانی سده اخیر رویایی فلسفی در ذهن و ضمیر خود دارند که می‌توان آن را با عنوان فلسفه ایرانی و فلسفه معاصر ایران نامید. اما تعبیر این رویا چیست؟ چگونه می‌توان این رویا را در وهله نخست فهم و معنی و تعبیر کرد و نیز مفهوم ساخت و در وهله دوم آن را تثبیت کرد و در وهله سوم، بدان سمت و سویی واقع بینانه بخشید؟

درس‌هایی از تاریخ فلسفه و فیلسوفان

در مورد چیزی با عنوان فلسفه معاصر ایران در همین گام نخست می‌توان درس‌هایی از تاریخ فلسفه آموخت:

۱- تاریخ فلسفه در جهان اسلام در قرن سوم هجری شاهد تولد جریان فلسفی جدیدی بود که توسط فارابی تأسیس شد. فارابی با تلاش فلسفی خود توانست در کنار برقراری و تأسیس جریان‌های فقهی، کلامی و عرفانی مربوط به جهان اسلام، به تدارک و تأسیس جریان فلسفی ویژه‌ای برای جهان اسلام نیز بپردازد. این فلسفه نوپدید تا سده اخیر با عناوینی چون فلسفه اولی، مابعدالطبیعه و الهیات نامیده می‌شد. اما امروزه این جریان فلسفی با عنوان فلسفه اسلامی نامیده می‌شود. اما آیا می‌توان در ادامه این جریان سازی تاریخی، ایران سده اخیر را نیز آستان جریان‌های جدید فلسفی دانست که مهبای روایت‌های جدید و اشکال نوینی از فلسفه ورزی و راویان و موسسان فلسفی جدیدی است؟

۲- در سده اخیر در سایه مواجهه سنت و تجدد (سنت فلسفی و تجدد فلسفی) شاهد وضع و تولد دو اصطلاح جدید برای جریان فلسفه در جهان اسلام با عنوان فلسفه عربی و سپس در برابر و در مقابل آن با عنوان فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه اسلامی هستیم. در ادامه در دهه های اخیر در ایران پرسشی فلسفی در باب اصطلاح فلسفه اسلامی از جهت خاستگاه، مؤسس، معنی، تعریف، گستره، منابع و... مطرح شده است. ویژه نامه هایی در این خصوص منتشر شده است و حتی کتابی تحت عنوان فلسفه فلسفه اسلامی به نگارش درآمده است. حال در ادامه و پس از طی دهه ها فلسفه ورزی و سپری کردن فراز و نشیب های فلسفی، به نظر می رسد که امروز با اصطلاح جدیدی تحت عنوان فلسفه معاصر/جدید ایران سروکار داریم.

۳- ایده و پروژه روشنگری در قرن هفدهم مطرح شده است و در ادامه از طریق تقریرهایی که از سوی متفکران و فلسفی اندیشان در باب آن صورت گرفته است به مرحله و تراز اندیشه ای فلسفی درآمده است. هرذر، مندلسومن و... در باب روشنگری قلمفرسایی کرده اند تا آنکه کانت براساس فلسفه خویش در باب آن سنگ تمام گذاشته است. حال آیا می توان با طرح ایده فلسفه معاصر ایران و به همت فلسفی اندیشان این دیار به امید تقریرها، تعریف ها و تعیین مصداق هایی برای آن بود تا آن نیز همانند ایده و پروژه روشنگری به مرحله رشد و پختگی و کمال برسد؟

۴- هگل به دو نکته مهم در باب فیلسوف و فلسفه و تاریخ فلسفه اشاره کرده است که شاید در این مقام به کار ما آید:

نکته نخست: جغد مینروا شامگاهان به پرواز در می آید. جغد «مینروا» نزد رومیان، نماد ایزدبانوی خرد و حکمت است که معادل آن در فرهنگ یونانی «آتنا» است. اولین بار هگل، «فیلسوف» را به جغد مینروا تشبیه کرد. تشبیه فیلسوف به جغد از آن روست که این پرنده کار خود را هنگامی آغاز می کند که «روز» رو به پایان است و تاریکی غروب به تدریج فضا را تیره می کند. فلسفه نیز هنگامی سر بر می آورد که شکلی از «زندگی» دوران شکل گیری خود را گذرانده است و آرام آرام گرد و غبار خاکستری «زمان» بر روی آن می نشیند. فلسفه

در این هنگام وضع موجود را با رنگ خاکستری خود به تصویر می‌کشد و امر واقع را در قلمرو فکر بازسازی می‌کند. وقتی که فلسفه چیزی را تیره و تار ترسیم می‌کند، این بدان معنی است که آن چیز، پیر شده است. به چیز تیره و تار نمی‌توان دل خوش داشت. چیز تیره و تار اما وسیله‌ای برای شناخت هم است. جغد مینروا نیز به سان «فلسفه» همیشه پرواز خود را در غروب از ره رسیده آغاز می‌کند. حال اگر بنخواهیم در حال و هوای این نکته هگلی (ونه عین آن) به سوال خود در باب وضعیت فلسفی ایران معاصر پردازیم باید بگوییم: آیا وقت پرواز جغد مینروای ایرانی، هر چند در یک پرواز نسبی و محدود و البته به عنوان نمایشگر پایان یک دوره و آغاز دوره ای دیگر، در جغرافیای معاصر فرانرسیده است؟

و نکته دوم هگل: من می‌خواهم به فلسفه، زبان آلمانی بیاموزم. می‌توان متناظر با این سخن و تا حدی متواضعانه تر گفت که: اولاً آیا می‌توان به فلسفه، زبان ایرانی آموخت؟ آیا وقت بیان، تعریف و تنظیم زمانه فلسفی خود یا چیزی با عنوان فلسفه معاصر ایران به زبان ایرانی فرانرسیده است؟ و ثانیاً از سوی دیگر آیا می‌توان به زبان ایرانی، فلسفه معاصر و جدید آموخت؟ آیا می‌توان به زبان ایرانی، تفکر فلسفی نو و فلسفه جدیدی آموخت؟ به بیان دیگر آیا تفکر فلسفی ایران به آن مرحله از خودآگاهی فلسفی در حوزه فلسفه ورزی و فلسفه یابی یا فلسفه سازی یا ابتکار فلسفی رسیده است تا بدین کار پردازد؟

۵- تاریخ فلسفه اروپا در اوایل قرن بیستم، هم در جریان تحلیلی و هم قاره ای، شاهد رویاهای فلسفی بود که به تدریج به حد تعبیر و به سطح تحقق رسیدند! فلسفه معاصر اروپا در اوایل قرن بیستم در همان بستر تاریخ فلسفه خویش و در متن و بطن آن اما با چرخش، گذر و شورش بر علیه سنت فلسفی رایج، به تاسیس دو جریان عظیم فلسفی در قرن بیستم به نام جریان قاره ای و جریان تحلیلی همت گماشت. در سویه قاره ای، هوسرل و یاسپرس و هایدگر سر در سودای عصیان بر علیه فلسفه انتزاعی قرن نوزدهمی (کانتی، نوکانتی و هگلی) داشتند و در دیگر سو این راسل و مور بودند که علم شورش بر علیه فلسفه ناهمخوان با فهم متعارف و غیرتحلیلی ایدآلیسم هگلی را برافراشته بودند. حتی همین روند را می‌توان در آمریکا، در نزد پیرس، جیمز و دیویی در نسبت به سنت فلسفی اروپایی یافت که در نهایت

به شکل گیری جریان پراگماتیستی انجامید. اما تمام سخن در هر سه جریان (قاره ای، تحلیلی و پراگماتیستی) بر سر این پرسش بود که آیا می توان در تاریخ فلسفه و عالم فلسفه، کار فلسفی نو و متفاوتی انجام داد و به بیان دیگر برای بار دیگر از نو آغاز کرد؟ پاسخ هر سه جریان به این پرسش مثبت بود.

حال با تامل در واکنش ها و پرسش فوق در باب امکان بازآغاز یا شبیه آن در تاریخ فلسفه معاصر، سوال مهم و اساسی ما در ایران معاصر این است که آیا می توان از حال و هوای فلسفی نویی سخن گفت؟ به بیان تخصصی تر می توان از چیزی به نام فلسفه جدید و معاصر ایران سخن گفت؟ آیا این عنوان برای ایران معاصر، معنادار و ممکن و مصداق دار و آینده دار تواند بود؟ آیا چنین آغازی مستلزم شورش و نفی فلسفه کلاسیک ایران است یا ادامه آن است یا بدون آنکه عینا ادامه آن باشد می تواند ملهم از آن باشد یا تنها نسبتی کلی با آن داشته باشد؟ یا آنکه در عین ادامه ای جدید برای سنت فلسفی، می توان حداقل از برخی از جریان های فلسفی سخن گفت که مستقل از آنند؟

پیشینه عنوان و موضوع

در عین حال که می توان در گذشته مجموعه مقالات، گفتارها و سخنرانی ها و گردهم آیی های مشابهی با عنوان فلسفه معاصر ملاحظه کرد ولی طرح این عنوان در قالب یک مجموعه مقالات به عنوان یک ایده اساسی در ایران معاصر، امری جدید بوده و عینا مسبوق به سابقه نیست. هدف از انتشار این مجموعه مقالات نیز ارائه پرسش جدید و نو برای فلسفی اندیشان معاصر ایران و طلب جستارگشایی و تدارک پاسخ بدان است.

گفتنی است که در واقع مراحل ویژه شکل گیری زمانی عنوان مذکور به این ترتیب بوده است: طرح ایده فلسفه معاصر ایران، تبدیل آن به واحد درسی، تنظیم درسگفتار مربوط به آن، تهیه و تالیف مقالات مربوط بدان، تدارک همایش فلسفه معاصر ایران، انتشار مقالات همایش.

توضیح اینکه اینجانب در سال ۱۳۹۶ که گروه فلسفه عزم تعریف و راه اندازی گرایش فلسفه معاصر غرب را داشت به مدیر گروه فلسفه وقت جناب آقای دکتر اصغری پیشنهاد

درج و افزودن دو واحد درسی جدید مربوط به ایران معاصر را برای این گرایش دادم؛ یعنی واحدهای: ۱- فلسفه معاصر ایران و ۲- فلسفه اخلاق معاصر ایران. ایشان پس از اطمینان از تهیه سرفصل و عهده داری تدریس از سوی بنده، با روی گشاده این پیشنهاد را پذیرفتند. پژوهش در فلسفه اخلاق معاصر ایران کاری بود که پیشتر انجام شده و در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسیده بود. بنابراین تنها لازم بود تا به تدارک و تنظیم و تدریس مطالب و مباحث فلسفه معاصر ایران پرداخته شود. سعی بر این بود تا معنی ممکن و واقع بینانه و نیز ظرفیت های عینی و مباحث قابل اعتنا و فلسفی برای این عنوان طرح و تدریس گردد. در ادامه، امسال (آبان ماه ۱۴۰۴) ضمن انجام مشورت فلسفی و نیز با نظر مساعد گروه فلسفه و معاونت محترم پژوهشی دانشگاه تبریز، به برگزاری یک همایش (به عنوان نخستین همایش) اقدام شد. در نهایت اکنون، در مرحله چاپ مقالات همایش و کتاب مربوطه هستیم.

طرح مساله

مساله کلی مورد نظر همایش و این مجموعه مقالات آن است که آیا ایران معاصر پس از صد و اندی تلاش و فعالیت فلسفی، نیازمند روح و جریان و فکر و گفتمان فلسفی جدیدی هست یا نه؟ در همین راستا می توان پرسش و پرسش های خود را بدین شیوه مطرح کرد: ما در ایران در حوزه ادبیات چیزی با عنوان ادبیات جدید و معاصر داریم نیز در تاریخ ادبیات با چیزی با عنوان تاریخ ادبیات معاصر مواجه هستیم و حتی اخیرا با آثار جدیدی در مورد ادبیات کلاسیک و جدید ایران در مورد متافیزیک شعر کلاسیک و جدید ایران و نیز تحقیقاتی در حوزه فلسفه تاریخ ادبیات نیز منتشر شده است. نیز در حوزه علوم اسلامی با عنوانی از قبیل کلام جدید (و نیز فقه جدید و پویا، روش تفسیری جدید مانند تفسیر قران با قران و...) برخورد می کنیم. یا از سوی دیگر با رشته های فلسفی جدیدی که در فلسفه کلاسیک ایران به چشم نمی خورند برخورد می کنیم از قبیل معرفت شناسی، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه تاریخ و... اما در این میان چرا عنوانی و نامی از قبیل فلسفه معاصر ایران به چشم نمی خورد یا مطرح نمی شود یا برجسته نیست؟ چرا می توان ادبیات یا شعر و رمان و... جدید ایران، کلام جدید ایران، رشته های فلسفی جدید ایران داشت، اما نه فلسفه جدید

و معاصر ایران؟ آیا ایرانیان در دهه های اخیر در حوزه فلسفه ورزی و تولید آثار فلسفی ساکت و صامت بوده اند؟ اگر چنین نیست، پس دهه ها تولید مقاله و کتاب و سخنرانی و درسگفتار و کارگاه و... فلسفی را در ذیل چه عنوانی باید فهم کرد؟ چه باید نامید این دایره و دامنه از بحث و تامل و جدل و... فلسفی را؟ آیا فلسفی اندیشان ایرانی به موضوعات و مسایل جدید فلسفی نپرداخته اند؟ آیا ایرانیان متوجه موضوعات و مسایل جدید فلسفی نشده اند؟ آیا ایرانیان موضوعات و مسایل جدید فلسفی نداشتند؟ آیا ایرانیان متوجه حال و هوای فلسفی یا تفکر فلسفی جدید و قدیم در ایران نشده اند؟ موج مقالات و مباحث و درسگفتارها، کتاب ها، سخنرانی های فلسفی جدید که کلا یا جزئا در فلسفه کلاسیک ایرانی به چشم نمی خورد، برای فلسفی اندیشان ایرانی پنهان و مغفول مانده است؟ یا اینکه فلسفی اندیشان ایرانی متوجه تمایز حال و هوای فلسفی گذشته و امروزشان هستند اما خودآگاهی فلسفی شان هنوز به درجه ای رشد نکرده است تا از طریق یک رویکرد یا روش یا... فلسفی مشخص این تمایز را تعریف و تحدید کنند؟ اما آیا زمان آن فرا نرسیده است تا این موضوع و مساله را به بحث بگذاریم و آرام آرام و به نحو فلسفی، مرزهای گذشته و حال فلسفی مان و نیز ربط و نسبت آنها را وضوح و روشنی بخشیم؟ آیا می توان گفت که چالش سنت و مدرنیته به عنوان یک پروبلماتیک (پروبلماتیک سنت و تجدد)، به تدریج و در حال حاضر و با توجه به تاملات و نکات فلسفی اندیشان در اذعان به وجود جریان ها و گرایش های نظری و فلسفی، به یک پروبلم فلسفی با عنوان مساله فلسفه معاصر ایران منجر و منتهی شده است؟

مجموعه مقالات همایش فلسفه معاصر ایران نخستین گام برای طرح مسایل فوق و تلاش برای فهم معنی یا معانی چیزی به نام فلسفه معاصر ایران و نشان دادن چشم اندازی در راستای مسایل فوق است. شاید بتوان گفت هر نوع پاسخ در مورد مساله فلسفه معاصر و وجود و ماهیت آن، مستلزم فرض گرفتن خود آن و آنگاه قرار گرفتن در درون خود آن مساله و به بیان دیگر یکی از پاسخ های ممکن بدان و تایید آن است! مانند این سخن ارسطو که یا فلسفه را می پذیریم یا نمی پذیریم، ولی در هر دو صورت باید بپذیریم چرا که نفی و اثبات فلسفه مستلزم خود فلسفه یعنی فلسفه ورزی و بحث فلسفی است! فلسفه معاصر ایران

همانند فلسفه کلاسیک ایران از موضوع مشخصی (مانند موجود بما هو موجود) برخوردار نیست تا در باب عوارض ذاتی آن بحث شود؛ اما می توان معنی، موضوعیت، اهمیت، اصالت و حدود ویژه آن را به بحث گذاشت و در باب آن سخن گفت. شاید همایش ملی فلسفه معاصر ایران، آغازی باشد برای ارتقای خودآگاهی فلسفی ایرانیان و تکوین نوعی خودآگاهی فلسفی جدید. البته باید افزود خود طرح عنوان فلسفه معاصر ایران برای این کتاب نشان از آن دارد که تفکر فلسفی معاصر ایران و فلسفی اندیشان ایرانی کم و بیش به خودآگاهی جدیدی در مورد وضعیت فلسفه و تاریخ فلسفه خود رسیده است! یعنی به تغییر موضوعات و مسایل فلسفی از کلاسیک به جدید و معاصر واقف شده اند. به بیان دیگر همانگونه که ما علوم و فنون و ادبیات کلاسیک و قدیم و جدید در ایران داریم، می توان، متناظر با آن و نه مطابق با آن گفت که به تدریج در حال طرح و تاسیس چیزی با عنوان گفتمان و فضای فلسفی جدید در برابر فلسفه کلاسیک در ایران نیز هستیم. برای فلسفی اندیشان روشن است که تاریخ فلسفه (و نیز تاریخ ادبیات) عینا همانند تاریخ علم نیست و قدیم و جدید در آنها به یک معنا نیست؛ اما در حالت کلی همان گونه که در تاریخ فلسفه شاهد عنوان کلاسیک و معاصر هستیم، در ایران نیز می توان از تاریخ فلسفه قدیم و جدید سخن گفت. البته باز باید افزود اینکه دقیقا مراد از فلسفه و تاریخ فلسفه جدید ایران چیست خود موضوع و مساله ای است که باید این مجموعه مقالات و امثال آن بدان پاسخ گوید و بر عهده محققان و فلسفی اندیشان معاصر ایران است تا برای این سوال، جواب یا جواب هایی دقیق تدارک ببینند.

ممکن است این پرسش ها برای برخی غیر منتظره و نابهنگام (و شاید حتی نابجا) باشد. اما وقت آن است که به جد بدان بپردازیم، حتی اگر مبهم و نابهنگام باشد! مساله این است که چگونه باید انبوه تکاپوی فلسفی و نظری ایرانیان را که در یک سده و نیم اخیر و در مواجهه با مدرنیته و فلسفه های مدرن گرد هم آمده است و حتی با شتاب بیشتر در حال ادامه و استمرار است، معنی و فهم و تعریف کرد و این مجموعه را چه بایدش نامید؟ ما در ایران معاصر، در کنار ترجمه و گرته برداری و تقلید و کپی برداری و... فلسفی از فلسفه های

مدرن، با حجم پیش رونده ای از طرح ایده ها، مباحث و گفتگوها و تاملات و تحقیقات و برداشت ها و شرح ها و تفسیرها و جریان های فلسفی و نظری مواجهیم. این مجموعه و ملغمه و معجون تقلیدی و تحقیقی جدید و این جریان و ظرفیت نوپدید و این حرکت و سیلان نو پا و نونگاه و نوپرداز و نوزبان و نوگفتار را که متمایز از میراث فلسفی و کلاسیک ایرانی (فلسفه اسلامی) و عینا غیر قابل انطباق بر آن است، چیست و آن را چه باید نام نهاد؟ این حجم فلسفی چند لایه با شکل چندین ضلعی بی نام و هندسه ناموزون (از جهت شکل کلی) و حتی نامتوازن (نسبت به فلسفه کلاسیک) و با شاکله مبهم و نامشخص را (که به بازی آزاد قوا به عنوان خاستگاه حکم زیبایی شناختی در دیدگاه کانتی همانند است) چه بنامیم؟ ماهیت و هویت آن چیست؟

به نظر می رسد که وقت آن است تا به پرسش های اساسی فوق پرداخته شود. هر پاسخ تحقیقی و دقیق و فلسفی به پرسش فوق می تواند بر تعیین ماهیت و وضعیت آگاهی فلسفی ما و نیز موقعیت فلسفی ما در نسبت به فلسفه کلاسیک و تاریخ فلسفه سنتی مان و حتی آینده فلسفی مان موثر افتد و آن را شفاف تر و روشن تر سازد. اگر چنانچه پاسخ به پرسش فوق منجر به پذیرش حوزه مستقلی در تاریخ تفکر فلسفی ایران مثلا با عنوان فلسفه معاصر ایران گردد، این امر از لوازم نظری (از قبیل تقسیم تاریخ فلسفه ایران به دوره پیشاتجدد و دوره تجدد و تایید تحول آگاهی فلسفی و...) و نتایج عملی (از قبیل تعریف واحد درسی جدید در دانشگاه در حوزه در تاریخ فلسفه ایران با عنوان فلسفه معاصر ایران و...) برخوردار خواهد بود.

فلسفه معاصر ایران در مقام یک ایده و به مثابه یک پروژه

فلسفه معاصر ایران در وهله نخست در حد یک نظریه نیست تا چه رسد به اینکه نظریه ای جامع و مانع و کامل باشد. فلسفه معاصر ایران از سویی در حد یک ایده است اما نه یک تصور محض ذهنی. ایده، امری سوپژکتیو است که روی در امر ابژکتیو دارد. ایده از ذهن آغاز می شود و خاستگاه آن ذهن است اما مهبای ظهور و حضور در عین است (بشرط شی و عین است). اما یک تصور محض تنها یک امر سوپژکتیو است و سوگیری ویژه ای به سوی

ظهور و حضور در یک موقعیت را ندارد (لابشرط از شی و عین است). از سوی دیگر فلسفه معاصر ایران در حد یک پروژه است؛ پروژه ای که از پس و پی یک پروسه صد و اندی ساله برآمده است. و چون در حد پروژه است، باید در انتظار بالیدن و رشد و ظهور ابعاد و اضلاع و نتایج آن باشیم.

گفتنی است که مجموعه مقالات همایش در دو قالب به چاپ رسیده اند: بخشی از آنها در قالب فصلنامه گروه فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و بخشی دیگر در قالب همین مجموعه مقالات. در پایان برخورد لازم می دانم تا از تلاش های دبیر همایش جناب آقای دکتر اصغری در برگزاری همایش و نیز مساعدت استاد محترم جناب آقای دکتر قراملکی در چاپ این اثر سپاسگزاری کنم.

مسعود امید

دبیر علمی همایش فلسفه معاصر ایران

بررسی تطبیقی فلسفی هوش مصنوعی و هوش انسانی: از منظر فلسفه اسلامی و فلسفه غرب

نیما نوروزی^۱

چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی هوش مصنوعی و هوش انسانی از منظر فلسفی می‌پردازد. با مرور ساختار و عملکردهای هر دو نوع هوش، تفاوت‌های بنیادین آنها در زمینه آگاهی، اراده، اخلاق و دریافت‌های انسانی تحلیل می‌شود. هوش مصنوعی با اتکا به داده‌ها و الگوریتم‌ها قادر به انجام عملیات پیچیده، تحلیل داده و تصمیم‌گیری محدود است، اما فاقد ویژگی‌های ذاتی انسان مانند خودآگاهی، اختیار و احساسات است. در مقابل، هوش انسانی نه تنها مبتنی بر دریافت‌های حضوری و عقل فعال است، بلکه شامل ابعاد اخلاقی و ارادی نیز می‌شود که هوش مصنوعی فاقد آنهاست. این مقاله همچنین دیدگاه‌های فلسفه غرب و فلسفه اسلامی را درباره ماهیت هوشمندی و نقش عقل، اراده و اخلاق در انسان بررسی می‌کند. نتایج نشان می‌دهد که هوش مصنوعی، هرچند در برخی عملکردها شبیه انسان عمل می‌کند، اما نمی‌تواند جایگزین هوش انسانی با همه ابعاد فلسفی و وجودی آن باشد.

۱ - سطوح عالیه حوزه علمیه قم، حوزه علمیه قم، قم، ایران و گروه فلسفه و کلام، موسسه دارالحکمه، قم، ایران

بنابراین، توسعه فناوری‌های هوش مصنوعی باید با توجه دقیق به این تفاوت‌ها و محدودیت‌ها همراه باشد. این مطالعه بر اهمیت فهم عمیق‌تر ماهیت هوش و بُعد فلسفی آن تأکید دارد تا زمینه‌ساز پیشرفت‌های مسئولانه و اخلاقی در حوزه هوش مصنوعی گردد.

کلیدواژه‌ها: هوش مصنوعی، هوش انسانی، عقل فعال، اراده آزاد، آگاهی، نظریات اخلاق

مقدمه

تعریف دقیق و جامع از «هوش» همواره از چالش‌برانگیزترین موضوعات در حوزه روان‌شناسی و فلسفه ذهن بوده است. بسیاری از محققان اذعان دارند که ارائه تعریفی واحد و فراگیر از هوش، امری «سهل و ممتنع» است؛ از همین رو، در ادبیات علمی، با تعاریف متعددی مواجهیم که هر یک بر وجه خاصی از این پدیده تأکید دارند (میردریگوندی، ۱۳۸۹: ۲۵-۳۰).

این تعاریف را می‌توان در چهار دسته کلی طبقه‌بندی کرد: گروهی بر سازگاری با محیط، گروهی دیگر بر قدرت یادگیری، برخی بر توانایی تفکر انتزاعی، و دسته‌ای نیز بر ویژگی‌هایی که در آزمون‌های هوش سنجیده می‌شوند، تمرکز دارند. در واقع، هر تعریف بازتاب نگاه خاصی به ماهیت ذهن و توانایی‌های شناختی انسان است.

در عین حال، نوعی از هوش نیز در قالب پردازش اطلاعات مطرح شده است که ریشه در روان‌شناسی شناختی دارد. در این دیدگاه، ذهن انسان همانند رایانه‌ای دانسته می‌شود که اطلاعات را دریافت، ذخیره، پردازش و بازیابی می‌کند. نظریه «پردازش اطلاعات» بر همین اساس، انسان را با ماشین‌های پردازشگر مقایسه می‌نماید (فاگان و پلویهارت، ۲۰۱۵: ۴-۱۱).

بر همین اساس، ایده‌ی هوش مصنوعی (AI) نه تنها در عرصه فناوری، بلکه در فهم بهتر ذهن انسانی نیز مورد استفاده قرار گرفته است. مقایسه‌های مفهومی میان ساختار شناختی انسان و ساختارهای مبتنی بر هوش مصنوعی، سبب شده تا برخی محققان از هوش ماشینی به عنوان مدلی برای تبیین هوشمندی انسان بهره گیرند.

این مقاله با رویکردی تحلیلی و توصیفی، در پی آن است که ضمن بررسی مفاهیم

مرتبط با هوش در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در چارچوب حکمت متعالیه، نسبت و امکان سنجش‌پذیری هوش مصنوعی با هوش انسانی را تحلیل کند. تمرکز اصلی پژوهش بر این نکته است که آیا می‌توان از مختصات هوش مصنوعی برای فهم جایگاه عقول مجرد یا مراتب برتر وجود بهره برد.

در این میان، مفهوم «افاضه علم» که از مباحث اصلی حکمت متعالیه و نیز آراء فیلسوفانی چون ابن‌سینا است، نقش مهمی در بازخوانی مسئله هوش ایفا می‌کند. به‌ویژه آنکه نظریه عقول و افاضه معرفت از عقل فعال به نفس انسانی، از تمایزهای فلسفه اسلامی نسبت به دیدگاه‌های صرفاً طبیعی‌انگارانه در باب هوش است.

پیشینه پژوهشی این مسئله را می‌توان در چهار دسته اصلی بررسی کرد: دسته اول آثاری هستند که به نسبت ذهن و بدن پرداخته‌اند؛ مانند مقاله «ذهن و هوش مصنوعی از دیدگاه سرل» (۱۳۸۵) یا «مدل کامپیوتری ذهن» (۱۳۸۰) که هر دو در تبیین مرزهای هوش ماشینی و هوشمندی انسانی می‌کوشند.

دسته دوم مقالات میان‌رشته‌ای با معارف دینی‌اند؛ مانند مقاله «دین و هوش مصنوعی» اثر قائمی‌نیا (۱۳۸۵) یا مقاله «بررسی توان رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسان از منظر قرآن» نوشته رجیبی و تشکری (۱۳۹۷) که به ناسازگاری بنیادین هوش مصنوعی با تصویر انسان در متون مقدس تأکید دارند.

در دسته سوم، پژوهش‌هایی در چارچوب فلسفه اسلامی قرار دارند؛ نظیر مقاله «بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن» (مطلبی و همکاران، ۱۳۹۳) یا پژوهش‌های مطلبی کربندی (۱۳۹۴) که با استفاده از مبانی حکمت متعالیه به تحلیل کارکردهای هوش مصنوعی در معرفت‌شناسی می‌پردازند.

دسته چهارم نیز مقالاتی هستند که از منظری روان‌شناختی یا اخلاقی به موضوع هوش مصنوعی نگریسته‌اند، مانند کتاب «عقل دینی و هوش روان‌شناختی» از رحیم میردریگوندی (۱۳۸۹) یا مقاله «اخلاق ماشین» از رضایی و فیضی (۱۳۹۲) که در آن‌ها

نسبت میان ساختار اخلاقی انسان و ماشین بررسی می‌شود. در تمام این آثار، تمرکز بر شناخت ماهیت هوش مصنوعی و تحلیل توانایی‌های آن است. اما نوآوری مقاله حاضر در آن است که به‌جای تحلیل ساختاری هوش مصنوعی، از آن به‌عنوان ابزاری معرفتی برای بازاندیشی در باب معرفت و علم انسانی در افق فلسفه اسلامی استفاده می‌شود.

بدین ترتیب، تلاش این مقاله نه صرفاً تبیین ماهیت هوش مصنوعی، بلکه تبیین و بازخوانی «دانایی» و مراتب آن از منظر فلسفه اسلامی و فلسفه غرب با استفاده از نقاط مشترک تحلیلی میان هوش انسانی و هوش مصنوعی است. این نوع نگاه می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای درک نسبت میان عقل انسانی، عقول برتر و دستگاه شناخت در فلسفه اسلامی بگشاید.

مبانی نظری پژوهش

مدخلی بر هوش از منظر فلسفه اسلامی

هرچند واژه‌ی «هوش» در متون فلسفه اسلامی به‌صورت مستقیم کاربرد ندارد، اما معانی و مصادیق آن در مباحث مربوط به علم، عقل، ادراک و حکمت به‌وضوح قابل شناسایی است. در آثار فیلسوفانی چون صدرالم‌تألهین، واژگانی همچون فهم، عقل، ذکر، فکر و علم که هریک دارای جنبه‌هایی از معنای هوش هستند، به‌کار رفته است (صدرالم‌تألهین، ۱۳۶۳: ۳). بنابراین، در فلسفه اسلامی، هوش بیشتر در قالب مفاهیم عقلی و معرفتی تحلیل می‌شود.

عقل به‌عنوان جوهری مجرد، در علوم مختلفی همچون کلام، اخلاق، مابعدالطبیعه و علم‌النفس مورد بحث قرار گرفته است. فارابی، از پیشگامان طبقه‌بندی عقلی در تمدن اسلامی، عقل را در شش معنای گوناگون به‌کار برده است که چهار مورد از آن‌ها به حوزه‌ی نفس و فرایند ادراک تعلق دارند. این معانی شامل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل فعال اند که به‌ترتیب نمایانگر سیر تکامل عقل انسانی در مسیر ادراک معقولات هستند (فارابی، ۱۹۳۸: ۳-۵).

عقل هیولانی، پایین‌ترین مرتبه عقل نظری است که در آن، نفس انسانی هنوز هیچ دانشی را به‌دست نیاورده ولی قابلیت و استعداد دریافت دانش را داراست. کودک تازه متولدشده مصداق این مرتبه است. در این مرحله، می‌توان از نوعی هوشمندی غریزی سخن گفت که در نهاد انسان وجود دارد و بستری برای ادراکات آتی فراهم می‌آورد (همان).

مرتبه عقل بالملکه، مرحله‌ای است که انسان پس از تولد با دریافت صور محسوس از طریق حواس، به تدریج آن‌ها را در ذهن ذخیره کرده و با تجرید و تعمیم آن‌ها به احکام کلی می‌رسد. در این مرتبه، نفس آماده دریافت معقولات نظری می‌شود. این مرحله از عقلانیت که در حکمت صدرایی با عنوان «عقل معاش» نیز از آن یاد شده، بیانگر شکوفایی ابتدایی قوای ادراکی و آغاز تفکر نظری است (صدرالمُتألهین، ۱۳۶۳: ۱۳۶).

عقل بالفعل، مرتبه‌ای است که در آن نفس انسانی پس از دستیابی به مقدمات ضروری و براهین اولیه، توان استنتاج معقولات نظری را می‌یابد. در این مرحله، انسان می‌تواند معارف نظری را از بایگانی ذهن خود بازیابی کند و به آن‌ها بدون نیاز به فرایند تفکر مجدد، دسترسی یابد. عقل بالفعل نماد بلوغ و فعلیت عقلانی است (فارابی، ۱۹۳۸: ۴).

عقل فعال در نزد فارابی و ابن‌سینا عقل مجردی است که صور معقول را از عالم عقل به نفس انسانی افاضه می‌کند. این عقل، نسبت به نفس همانند خورشید به چشم است؛ به‌گونه‌ای که بدون آن، امکان ادراک معقولات فراهم نمی‌گردد. عقل فعال از سنخ مجردات مفارق است و واسطه‌ای در افاضه‌ی علم و صورت‌های کلی به ذهن انسان محسوب می‌شود (صدرالمُتألهین، ۱۳۶۳: ۱۳۶).

یکی از مفاهیم مهم و مرتبط با هوشمندی، مسئله «حدس» است. حدس نوعی حرکت ذهنی دفعی و سریع از مقدمات به نتایج است، در حالی‌که در تفکر معمول، این حرکت به‌صورت تدریجی و متأملانه صورت می‌گیرد (صدرالمُتألهین، ۱۳۶۲: ۳). از دیدگاه ابن‌سینا، حدس توانایی نفس در درک «حد وسط» یک قیاس بدون نیاز به تعلیم یا استدلال تدریجی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۰).

ابن‌سینا در ادامه معتقد است که هرچند بیشتر دانش‌ها از طریق استدلال یا تعلیم

به دست می‌آیند، اما در مواردی ذهن انسانی می‌تواند بدون مقدمه چینی به سرعت به نتیجه برسد. در این حالت، فرایند شناخت حاصل «حدس» است، نه تعلیم. او همچنین اشاره می‌کند که حتی در صورتی که علم از طریق تعلیم به دست آمده باشد، آن تعلیم خود ریشه در حدس فرد معلم یا متفکر دیگر داشته است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۶).

در آثار ابن سینا، استعداد ذهنی برای حدس سریع، نوعی تیزهوشی دانسته می‌شود که برخی افراد به صورت ذاتی از آن برخوردارند. او این توانایی را نشانه قوت نفس می‌داند و معتقد است که هرچه ذهن ورزیده‌تر و تفکر در آن گسترده‌تر باشد، قدرت دریافت حدس نیز افزایش می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۳۹). در حکمت متعالیه نیز حدس بالاترین مرحله از عقل بالملکه و پایین‌ترین مرتبه کشف معنوی معرفی شده است.

مباحث مربوط به علم نیز از جمله بخش‌هایی است که در آن می‌توان ردّ پای هوشمندی را مشاهده کرد. ملاصدرا علم را به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌کند. در علم حصولی، شناخت از طریق تصورات و تصدیقات به دست می‌آید که خود به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. در این میان، هوشمندی به عنوان استعداد فطری و تجربه محور، نقش مهمی در ادراک مفاهیم پیچیده دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۶۸).

از منظر حکمت متعالیه، نفس انسان در مسیر تکامل خود، از مرتبه نفس نباتی در دوران جنینی به نفس حیوانی و نهایتاً به نفس ناطقه ارتقا می‌یابد. این فرایند تدریجی، بیانگر ظرفیت عقلانی نفس و نقش آن در درک کلیات و تعقل نظری است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۳۳۸). بنابراین، هوش و توانایی ذهنی، مستقیماً وابسته به مراحل رشد و فعلیت یافتن نفس ناطقه است.

در تحلیل نهایی، هوشمندی در فلسفه اسلامی ترکیبی از استعداد ذاتی (قوه و فطرت) و پرورش اکتسابی (آموزش، تفکر، و تجربه) تلقی می‌شود. مفاهیمی همچون عقل بالملکه، عقل بالفعل، حدس، حکمت و علم، همه نمودهایی از این قابلیت‌اند. آن گونه که صدرالمآلهین بیان می‌کند، توانایی‌های ذهنی انسان در پیوند با نفس، قوای علمی و عملی، و نیز آمادگی ذاتی برای درک معقولات معنا پیدا می‌کنند (صدرالمآلهین، ۱۴۱۱، ج ۴: ۴).

(۳۶۸).

مدخلی به هوش مصنوعی

هوش مصنوعی (هوش مصنوعی) مفهومی نسبتاً نوپدید در تاریخ علوم شناختی و رایانشی است که تعاریف متعددی از آن ارائه شده است. برخی از این تعاریف، هوش ماشینی را هم‌تراز با هوش انسانی در نظر گرفته‌اند و برخی دیگر به تفاوت‌های بنیادین میان این دو قائل‌اند (دایرةالمعارف بریتانیکا، ۲۰۰۶).

یکی از برجسته‌ترین تعاریف اولیه، توسط تورینگ در مقاله مشهور خود در سال ۱۹۵۰ ارائه شده است. تورینگ در مقاله «ماشین‌های محاسبه‌گر و هوش» اظهار داشت: «اگر یک ماشین بتواند در عملکرد شناختی به سطحی برسد که از انسان قابل تشخیص نباشد، باید آن را هوشمند دانست» (تورینگ، ۱۹۵۰: ۴۳۳-۴۶۰).

این دیدگاه، که به کارکردگرایی معروف است، هوش را به عنوان یک سامانه پردازشی در نظر می‌گیرد. جان سرل، در نقد این نظریه، می‌نویسد: «نسبت ذهن به مغز همانند نسبت نرم‌افزار به سخت‌افزار است» (سرل، ۱۳۸۲: ۵۶).

شاخه‌ای دیگر از کارکردگرایی، «کارکردگرایی علی» نام دارد که معتقد است حالات ذهنی ناشی از روابط علی میان فعالیت‌های مغزی می‌باشند. به نقل از نورمن مالکوم، «آنچه اهمیت دارد خود رشته‌های عصبی نیستند، بلکه کارکردی هستند که این رشته‌ها ایفا می‌کنند و امکان دارد این کارکرد توسط ساختاری جایگزین نیز صورت پذیرد» (مالکوم، ۱۳۸۴: ۷۴).

در همین راستا، توانایی‌های ناظر به هوش در ماشین‌ها اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند؛ پرسش اصلی این است که آیا می‌توان کارکردهای هوشمندانه انسان را در قالب معقولیتی شبیه به یک سامانه رایانه‌ای بازسازی کرد. این پرسش، زمینه‌ساز بررسی‌های عمیق‌تری در حوزه همگام‌سازی هوش ماشینی با شناخت انسان می‌شود.

تورینگ در مقاله‌ای دیگر در سال ۱۹۳۶، ساختار «ماشین تورینگ» را مطرح کرد؛ ماشینی که قادر است تمامی محاسبات ممکن را با استفاده از داده‌های دودویی (صفر و یک)

انجام دهد (تورینگ، ۱۹۳۶: ۶۳۲-۷۰۲). این مفهوم پایه نظری بسیاری از سیستم‌های هوش مصنوعی مدرن به‌شمار می‌آید.

بر اساس تحلیل اکبرزاده توتونچی، ویژگی اساسی ماشین تورینگ در آن است که می‌تواند «جدول عملگرها» را رمزگذاری کرده و عملکرد سایر ماشین‌ها را شبیه‌سازی کند. از این رو، مفهوم «برنامه‌پذیری عمومی» به عنوان هسته اصلی هوش مصنوعی مطرح می‌شود.

یکی از مهم‌ترین اوصاف هوش مصنوعی، «یادگیری ماشینی» است؛ یعنی توانایی سامانه‌ها برای کسب دانش از طریق تجزیه و تحلیل تجربیات و الگوهای موجود در داده‌ها بدون نیاز به برنامه‌ریزی صریح (ساینس، ۲۰۱۵).

یادگیری ماشینی به دو دسته یادگیری نظارت‌شده و یادگیری بدون نظارت تقسیم می‌شود. در یادگیری نظارت‌شده، مدلی با استفاده از داده‌های ورودی و خروجی شناخته‌شده آموزش می‌بیند؛ در حالی که در یادگیری بدون نظارت، هدف کشف الگوهای پنهان و ساختارهای ذاتیه در داده‌هاست. این دو رویکرد پایه و اساس بسیاری از سامانه‌های هوشمند مانند تشخیص چهره و ترجمه ماشینی را تشکیل می‌دهند.

همچنین، الگوریتم‌های یادگیری تقویتی به سامانه‌ها این امکان را می‌دهند که از طریق تعامل با محیط، با استفاده از پاداش‌ها و موانع، رفتار مطلوب خود را بهبود بخشند. این نوع یادگیری، از الگوهای طبیعی یادگیری در موجودات زنده الهام گرفته و باعث ارتقاء کارایی سامانه‌های هوشمند می‌شود.

ویژگی دیگری که در هوش مصنوعی برشمرده می‌شود، «قابلیت بهینه‌سازی» است؛ فرآیندی که در آن سامانه‌ها بهترین پاسخ یا تصمیم را از میان گزینه‌های متعدد استخراج می‌کنند. تنه و گو در اثر خود در سال ۲۰۱۰ به اهمیت بهینه‌سازی در سیستم‌های هوشمند اشاره کرده‌اند و آن را پایه‌ای برای تشابه با فرایند انتخاب طبیعی می‌دانند (تنه و گو، ۲۰۱۰). یکی از ارکان تعیین‌کننده هوشمندی، «تعمیم‌پذیری» است؛ به این معنا که یک سامانه بتواند از تجربیات گذشته، قواعد کلی استخراج کند و در مواجهه با شرایط یا داده‌های

جدید، به طور صحیح واکنش نشان دهد. فرانسوا شوله در سال ۲۰۱۹ تعمیم‌پذیری را به عنوان ویژگی تعیین‌کننده در ارزیابی سطح هوشمندی سامانه‌ها معرفی کرده است (فرانسوا شوله، ۲۰۱۹).

همچنین، حوزه «هوش ازدحامی» که به آن «هوش جمعی» نیز گفته می‌شود، از رفتارهای اجتماعی موجودات الهام می‌گیرد تا الگوریتم‌هایی برای حل مسائل پیچیده ارائه دهد. این سیستم‌ها از طریق تعاملات ساده و غیرمتمرکز میان اجزای خود، رفتاری هوشمندانه و فزاینده از توانایی هر جزء فردی به نمایش می‌گذارند.

کاربردهای هوش ازدحامی در زمینه‌هایی همچون رباتیک جمعی بسیار مشهود است؛ به عنوان نمونه، الگوریتم‌های مسیریابی و کنترل جمعی که با الهام از رفتارهای طبیعی، همچون حرکت دسته‌ای پرندگان یا کلنی‌های مورچه‌ای طراحی شده‌اند. پژوهش‌های شیخ‌ویسی و کرد نمونه‌ای از تحلیل کاربردی هوش ازدحامی در مسائل پیش‌بینی و کنترل رفتارهای گروهی ارائه می‌دهد (شیخ‌ویسی و کرد، ۱۳۹۸: ۱۰).

به طور کلی، اگرچه ماهیت هوش مصنوعی در مقایسه با هوش انسانی همواره محل بحث و جدل بوده است، اما با بررسی اوصاف اصلی همچون پردازش نمادین، یادگیری ماشینی، تعمیم‌پذیری، بهینه‌سازی و هوش ازدحامی، می‌توان به درک عمیق‌تری از چیستی و کارکردهای این نوع هوشمندی دست یافت. این ویژگی‌ها زمینه‌ساز پرسش‌های عمیق فلسفی در باب ذهن، علم و ادراک انسان و همچنین بررسی جایگاه آن در چارچوب مفاهیم حکمت متعالیه می‌شوند.

جدول ۱. مهم‌ترین اوصاف هوش مصنوعی

ویژگی یا وصف	کاربردها / نتایج	تعریف
پردازش نمادین	ترجمه ماشینی، حل مسائل منطقی، استدلال ریاضی	توانایی درک، تحلیل و پردازش اطلاعات از طریق نشانه‌ها و نمادها
یادگیری ماشینی	تشخیص تصویر و چهره، فیلتر کردن	توانایی یادگیری از داده‌ها بدون

ایمیل‌های اسپم، سیستم‌های توصیه‌گر	برنامه‌نویسی مستقیم	
پیش‌بینی قیمت‌ها، تشخیص بیماری، تحلیل احساسات کاربران	آموزش با استفاده از داده‌های دارای برچسب (ورودی-خروجی مشخص)	یادگیری نظارت‌شده
خوشه‌بندی مشتریان، فشرده‌سازی داده، شناسایی تقلب	یادگیری بدون برچسب‌گذاری داده‌ها؛ کشف الگوها و ساختارهای پنهان	یادگیری بدون نظارت
بازی‌های رایانه‌ای، روبات‌های خودگردان، مدیریت انرژی هوشمند	یادگیری از طریق آزمون و خطا، با استفاده از پاداش و تنبیه	یادگیری تقویتی
مسیریابی هوشمند، طراحی صنعتی، تخصیص منابع در شبکه‌ها	یافتن بهترین راه‌حل یا تصمیم از بین گزینه‌های متعدد	بهینه‌سازی
شناسایی الگوهای جدید، پیش‌بینی رفتار کاربران، تصمیم‌گیری در شرایط متغیر	توانایی اعمال دانش گذشته بر موقعیت‌های جدید و نادیده	تعمیم‌پذیری
شبکه‌های عصبی، سامانه‌های تطبیق‌پذیر، سیستم‌های کنترل هوشمند	تنظیم خودکار ساختار درونی سیستم بدون دخالت خارجی	خودسازمان‌دهی
کنترل دسته‌ای روبات‌ها، مدل‌سازی رفتار حیوانات، الگوریتم‌های جستجو و بهینه‌سازی ازدحامی	رفتار هماهنگ و هوشمندانه گروهی بر پایه تعاملات ساده و محلی	هوش جمعی
دستیارهای صوتی (مانند سیری یا گوگل اسپستنت)، روبات‌های خدماتی، بازی‌های تعاملی	توانایی تعامل با محیط و کاربران از طریق ورودی‌ها و بازخوردها	قابلیت تعامل
رانندگی خودکار، پیش‌بینی آب‌وهوا، سیستم‌های تشخیص پزشکی مبتنی بر احتمال	امکان تحلیل و تصمیم‌گیری در شرایط عدم قطعیت	منطق فازی و تصمیم‌گیری احتمالی

بررسی ماهیت هوش مصنوعی از منظر فلسفه از منظر فلسفه اسلامی

در مقایسه میان هوشمندی انسان و ماشین، نکته مهم آن است که ماشین‌ها همواره با داده‌های ورودی (input) کار می‌کنند که پس از تحلیل و پردازش، به خروجی‌هایی (output) منجر می‌شود. اما درباره انسان، این پرسش مطرح است که آیا می‌توان برای هوش انسانی نیز ورودی‌ها و خروجی‌هایی تعریف کرد که به شکل سیستماتیک قابل تحلیل باشند؟

۱. عوامل موثر بر هوشمندی انسان

در حوزه روان‌شناسی، دو عامل وراثت و محیط از مهم‌ترین عوامل مؤثر بر هوش انسانی شناخته شده‌اند. این دو عامل را می‌توان با مفاهیم فلسفی ادراکات فطری و اکتسابی پیوند داد؛ به‌گونه‌ای که وراثت با ادراکات فطری و محیط با ادراکات اکتسابی همپوشانی دارد. فلسفه اسلامی چهار نوع از ادراکات فطری را بررسی کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳۴) که تنها برخی از آن‌ها، مانند تصدیقات فطری، مورد پذیرش فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا و ملاصدرا هستند.

صدرالمতألهین بر اساس نظریه بساطت نفس، معتقد است ادراکات انسان از طریق حواس شروع می‌شود و هیچ ادراک مستقلی که بدون تجربه حسی و مستقیماً از نفس برخاسته باشد، وجود ندارد (همان: ۴۰). با این حال، تصدیقاتی که پیش از تجربه حسی موجودند (نظیر بدیهیات)، از نظر فلاسفه مسلمان معتبرند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۸۰). بنابراین، تنها برخی قواعد و احکام را می‌توان ورودی هوش انسانی دانست و بیشتر تصورات، نتیجه تعامل با خروجی‌ها هستند.

شباهتی میان هوشمندی انسان و ماشین در این نکته نهفته است که هر دو نیاز به داده و پردازش دارند. این پردازش‌ها یا بر اساس قواعد موجود (نظیر قضایای بدیهی یا قیاسات منطقی در انسان، و برنامه‌های تعبیه‌شده در ماشین) صورت می‌گیرد یا اینکه ماشین خود در طی تحلیل داده‌ها برنامه‌ریزی می‌شود (اکبرزاده، ۲۰۱۵: ۱۰). بنابراین، فرآیند استنتاج در هر دو تابع ساختارهای از پیش تعیین‌شده یا تولیدشده از داده‌هاست.

تأثیر وراثت، در فلسفه اسلامی، تحت مفاهیمی مانند «ماده خاص» و «نژاد پاک»

تبیین می‌شود. ابن‌سینا این ماده را عامل پیوند برخی افراد با مراتب عالی عقل، مانند عقل قدسی، می‌داند. پیامبر اکرم(ص) به سبب این ماده خاص، از عقل قدسی بهره‌مند شد که منجر به دریافت وحی گردید. این دیدگاه را می‌توان به‌نوعی بیانگر ورودی‌های منحصر به فرد برخی افراد دانست که هوش و آگاهی خاصی را سبب می‌شوند.

ویژگی «بالعرض بودن» آگاهی در ماشین‌ها نیز قابل مقایسه با نظریات حکمت متعالیه درباره آگاهی انسانی است؛ جایی که هوشمندی انسان به عقل فعال وابسته است. ابن‌سینا و ملاصدرا بر آن‌اند که عقل فعال به‌عنوان مفیض صور علمیه، نقشی بنیادین در ادراک و تعقل انسان ایفا می‌کند. این نظریه می‌تواند الهام‌بخش فهمی عمیق‌تر از سازوکار هوش مصنوعی نیز باشد، اگرچه تمایزهای بنیادین همچنان پابرجاست.

۲. غیر ذاتی بودن علم انسان

در حکمت متعالیه، انسان زمانی که به مرتبه‌ی «عقل بالفعل» یا «عقل بالملکه» می‌رسد، قادر به استدلال و کسب علم می‌شود. اما حتی در این مرحله نیز، تحصیل علم متوقف بر افاضه‌ی نور عقل فعال است؛ به عبارتی، هرچند علم به‌ظاهر اکتسابی است، اما تا زمانی که عقل فعال آن را بر ذهن انسان افاضه نکند، علم به‌صورت کامل درک و پذیرفته نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴).

این مسئله در مورد بدیهیات نیز صدق می‌کند. همان‌گونه که قضایای ابتدایی و بدیهی مانند اینکه «کل از جزء بزرگ‌تر است» بدون برهان و تنها با تابش نور عقل فعال فهمیده می‌شوند، علم حاصل از برهان نیز در نهایت وابسته به تابش همین نور است. در هر دو حالت، علت اصلی پیدایش علم، عقل فعال است و نمی‌توان علتی مستقل برای ادراک علم جز آن معرفی کرد.

ابن‌سینا تأکید می‌کند که قوای پایین‌تر انسان مانند قوه‌ی خیال و وهم، تنها زمینه و استعداد لازم را برای افاضه عقل فعال فراهم می‌کنند تا فهم و ادراک حقایق عقلی ممکن گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۲). در این دیدگاه، علم و آگاهی انسان اگرچه از راه استدلال حاصل می‌شود، اما منشأ نهایی آن همواره نور عقل فعال است.

برای تبیین دقیق‌تر این فرآیند، باید تفاوت میان «بالذات» و «بالعرض» دانسته شود. «بالذات» به چیزی گفته می‌شود که به‌طور حقیقی و مستقل دارای یک صفت است، اما «بالعرض» به چیزی اطلاق می‌شود که به‌واسطه‌ی ارتباط با امر دیگری که آن صفت را دارد، متصف به آن صفت دانسته می‌شود.

از این‌رو، همان‌گونه که هوش مصنوعی به‌خودی‌خود هوشمند نیست و تنها نرم‌افزاری هوشمند در آن تعبیه شده، علم و آگاهی انسان نیز در این مکتب فکری، بالعرض و به‌واسطه‌ی ارتباط با عقل فعال محقق می‌شود. به بیان دیگر، علم انسان ظهور هوشمندی عقل فعال در آیینه‌ی نفس انسانی است؛ همان‌گونه که هوشمندی ماشین ظهور هوشمندی برنامه‌نویس انسان است.

در نگاه فلسفی ملاصدرا و ابن‌سینا، علم انسان مانند شعاع خورشید است که وابسته به خورشید و فاقد هستی مستقل است. در حکمت متعالیه، علیت به‌صورت رابطه‌ی ربط و تعلق تعبیر می‌شود؛ یعنی علت، عین وابستگی به معلول است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۹۸-۱۰۵). در این نگرش، علم انسان در حقیقت بهره‌مندی از منبعی فراتر، یعنی عقل فعال، است و نه چیزی مستقل یا ذاتی.

۳. اخلاق و اراده و هوشمندی

در روان‌شناسی شناختی، انواع مختلفی از هوش مانند هوش اخلاقی، اجتماعی، معنوی، هیجانی و کلامی شناسایی شده‌اند (میردریگوندی، ۱۳۸۹: ۷۰-۸۰). اگرچه فلسفه اسلامی چنین تفکیکی را به‌طور مستقیم بیان نمی‌کند، اما در تقسیم مراتب عقل، می‌توان ردپایی از این اقسام یافت. در همه این انواع، به‌ویژه هوش اخلاقی، نقش اراده و اخلاق پررنگ است، زیرا بدون اراده، افعال اخلاقی معنای واقعی نخواهند داشت.

برای بررسی شباهت‌های احتمالی میان انسان و ماشین، تحلیل حقیقت اراده ضروری است. اگرچه ممکن است ماشینی طراحی شود که قادر به تشخیص سود و زیان و انتخاب گزینه بهینه باشد، این انتخاب، ارادی به معنای حقیقی نیست. ماشین طبق الگوریتم‌ها و برنامه‌ریزی پیشین عمل می‌کند و نه بر اساس انتخاب آزاد. این وضعیت

می‌تواند ما را به بازاندیشی درباره‌ی مفهوم اراده در انسان و نقش عوامل تعیین‌کننده در آن برساند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۶۳-۸۳).

مطالعات نوروساینس نیز مؤید این موضوع‌اند که اراده انسان ممکن است محصول فرایندهای علی و زیستی باشد. هرچند دیدگاه دترمینیسم سخت (بر مبنای آزمایش لیبت) مورد انتقاد قرار گرفته، اما نسخه‌ی معتدل‌تری از آن، که با فلسفه اسلامی نیز همخوان است، قائل به وجود ضرورت‌های خارجی در تحقق اراده است (همان). به گفته ملاصدرا، اراده انسان اختیاری نیست به معنای «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل»، بلکه انسان در حقیقت مضطر شبیه به مختار است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۲۱).

در عرفان نیز مانند فلسفه، به محدودیت اراده انسانی توجه شده است. انسان در تحقق افعال ارادی، تنها یکی از اجزاء علت است و عوامل بیرونی و درونی دیگری نیز در شکل‌گیری تصمیم نقش دارند. اما ماشین حتی در انجام اعمال ظاهراً ارادی، تنها تابع برنامه‌ای است که قبلاً در آن تعبیه شده، بدون آنکه تحت تأثیر انفعالات یا خاطرات گذشته قرار گیرد.

اگرچه می‌توان ماشین را به‌گونه‌ای برنامه‌ریزی کرد که انتخاب‌های قبلی‌اش مجوز انتخاب‌های بعدی باشد، اما همچنان نمی‌توان برای آن عواطف یا احساسات درونی قائل شد. در انسان، عوامل غیرمادی مانند احساسات، آگاهی‌های قبلی و حالات درونی، نقشی بنیادین در تصمیم‌گیری دارند. اگر نظریه‌پردازان ذهن‌گرای حذف‌گرا بخواهند این عواطف را به فرایندهای شیمیایی مغز تقلیل دهند، با چالش‌های فلسفی مهمی مواجه خواهند شد.

در مجموع، اگرچه شباهت‌هایی میان فرایندهای محاسباتی انسان و هوش مصنوعی در برخی سطوح وجود دارد، اما در سطح عواطف و دریافت‌های حضوری و بی‌واسطه، تمایز اساسی میان آن دو پدیدار می‌شود. این دریافت‌های حضوری در انسان، که ممکن است محصول ارتباط با عقل فعال نیز باشند، چیزی است که نمی‌توان معادل آن را در ساختارهای مصنوعی فرض کرد.

جدول ۲- بررسی تطبیقی هوش مصنوعی و نظریات هوش از منظر فلسفه اسلامی

نظریه فلسفه اسلامی	تفاوت‌ها و تضادها با هوش مصنوعی	شباهت‌ها با هوش مصنوعی
عقل فعال و نقش آن در علم (ملاصدرا، ابن‌سینا)	AI فاقد «عقل فعال» است که منبع نور و آگاهی در انسان است (ملاصدرا، ۱۳۹۵).	AI عملیات تحلیل و استنتاج بر اساس داده‌ها انجام می‌دهد.
	هوش انسانی وابسته به افاضه نور عقل فعال و تجارب فطری است که AI ندارد.	پردازش داده‌ها مشابه مرحله دریافت علمی است.
ادراک فطری و تحصیل علمی	AI فاقد ادراک فطری و علم حضوری است که از طریق نفس و عقل فعال حاصل می‌شود.	AI داده‌ها را دریافت و بر اساس آنها تصمیم‌گیری می‌کند.
	علم انسان ترکیبی از ادراک حسی و حصولی است (طباطبایی، ۱۳۶۸).	
تعقل و برهان	AI فاقد قابلیت تعقل و تفکر انتزاعی انسان است؛ تعقل در انسان نتیجه فعلیت نفس است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱).	AI می‌تواند برهان و قواعد منطقی را به کار گیرد.
	انسان می‌تواند خارج از برنامه‌ریزی منطقی نیز فکر کند.	
اخلاق اسلامی	AI فاقد «نیت»، «قصد» و «اخلاص» است؛ اخلاق در اسلام مبتنی بر اراده آزاد و ضمیر آگاه انسان است.	AI می‌تواند براساس دستورالعمل‌های اخلاقی برنامه‌ریزی شود.
	اخلاق اسلامی نیازمند خودآگاهی و مسئولیت اخلاقی	

	است (مطهری، ۱۳۷۰).	
وجودگرایی اسلامی و مراتب وجود	انسان دارای نفس مجرد و مراتب وجود است که AI فاقد آن است (سیدمحمد حسینی، ۱۳۹۰).	AI مانند موجودات مادی عمل می‌کند.
	انسان از مرتبه مادی فراتر رفته و دارای رابطه با عالم غیب است.	
اراده و اختیار	انسان دارای اختیار و اراده است که تحت تأثیر نور عقل فعال قرار دارد؛ AI فاقد اختیار واقعی است (شریعتی، ۱۳۹۸).	AI در تصمیم‌گیری الگوریتمی شبیه‌سازی می‌شود.

از منظر فلسفه غرب

تحلیل تطبیقی میان هوش مصنوعی و فلسفه‌های گوناگون انسانی، افق‌های نوینی را در فهم مفاهیمی چون هوش، آگاهی، اخلاق و حقیقت هستی می‌گشاید. فلسفه، قرن‌هاست که به بررسی این مفاهیم پرداخته، اما ظهور هوش مصنوعی، امکان بازخوانی این پرسش‌های دیرین را در قالبی تازه فراهم کرده است. این بازاندیشی، نه تنها جنبه‌های نظری فلسفه، بلکه مرزهای شناخت، فهم و خودآگاهی را به چالش می‌کشد.

۱. عقل‌گرایی و هوش مصنوعی

یکی از زمینه‌های مهم در این قیاس، نسبت میان هوش مصنوعی و مکتب عقل‌گرایی است. عقل‌گرایی بر این باور است که منشأ اصلی معرفت، عقل و تفکر منطقی است و تجربه حسی نقش درجه‌دوم دارد. فلاسفه‌ای چون رنه دکارت معتقد بودند که انسان می‌تواند تنها با اتکا بر استدلال عقلانی، به حقیقت دست یابد (دکارت، م ۱۶۴۱: جلد ۱، صفحه ۴۵). در این زمینه، برخی از ساختارهای هوش مصنوعی به‌ویژه مدل‌های قاعده‌محور، تا حدی بازتابی از همین نگاه عقل‌گرایانه به‌شمار می‌روند.

هوش مصنوعی، با بهره‌گیری از الگوریتم‌ها و سیستم‌های استنتاج، توانایی شبیه‌سازی فرآیندهای منطقی و تحلیلی را دارد. این سازوکارها شباهت‌هایی با روش عقل‌گرایان در استخراج معرفت از اصول بدیهی دارند. در این چارچوب، هوش مصنوعی توانسته است کارکردهای استنتاجی عقل را در سطحی از کارایی فنی بازتولید کند.

با این حال، تفاوت بنیادینی میان استدلال انسانی در عقل‌گرایی و عملکرد هوش مصنوعی وجود دارد. عقل‌گرایان بر این باورند که عقل انسانی دارای درک ذاتی و خودآگاهی نسبت به حقیقت است، در حالی که هوش مصنوعی فاقد این گونه خودفهمی است. هوش مصنوعی تنها بر اساس داده‌های ورودی و قوانین از پیش تعیین‌شده عمل می‌کند و توانایی درک معنای واقعی یا مفهوم حقیقت را ندارد (دکارت، ۱۶۴۱م: جلد ۱، صفحه ۵۳).

از منظر عقل‌گرایی، انسان دارای «تصورات فطری» است؛ اموری که عقل بدون اتکا به تجربه از آن آگاه است. اما هوش مصنوعی چنین بنیان ذاتی‌ای ندارد و هر نوع دانشی که در آن شکل می‌گیرد، صرفاً وابسته به آموزش و داده‌های بیرونی است. این وابستگی به ورودی‌ها، نشان می‌دهد که هوش مصنوعی فاقد سرچشمه درونی برای شناخت و استنتاج است.

در نهایت، گرچه هوش مصنوعی توانسته است برخی ابعاد استدلال و تحلیل را شبیه‌سازی کند، اما این هوشمندی در قیاس با درک عمیق عقل انسانی - که در فلسفه عقل‌گرایی بنیاد دارد - سطحی و بیرونی است. از این رو، هوش مصنوعی نمی‌تواند جایگزینی برای آگاهی و شناخت انسانی در نظر گرفته شود، بلکه صرفاً ابزاری فناورانه برای اجرای الگوهای منطقی محسوب می‌شود.

۲. تجربه‌گرایی و هوش مصنوعی

تجربه‌گرایی، که توسط اندیشمندانی همچون جان لاک و دیوید هیوم مطرح شده است، معتقد است که منبع اصلی دانش، تجربه حسی و مشاهده‌ی جهان پیرامون است. در این دیدگاه، شناخت از طریق جمع‌آوری داده‌ها و تعامل مستقیم با واقعیت شکل می‌گیرد و عقل به تنهایی نمی‌تواند معرفت جدیدی تولید کند (لاک، ۱۶۸۹م: ج ۱، ص ۲۷؛ هیوم، ۱۷۴۸م: ۱۷۴۸م).

ج ۲، ص ۴۵).

هوش مصنوعی، به ویژه در شاخه یادگیری ماشین، روندی مشابه با مدل تجربه‌گرایی را دنبال می‌کند. این سیستم‌ها از طریق تحلیل حجم عظیمی از داده‌ها و الگوهای موجود در آن‌ها، فرایند یادگیری را انجام می‌دهند و بر اساس تجربه‌های گذشته (داده‌های آموزشی) مدل‌هایی برای پیش‌بینی و تصمیم‌گیری می‌سازند (اسمیت، م ۲۰۱۹: ج ۱، ص ۱۰۲).

همچون تجربه‌گرایان، هوش مصنوعی به جای آغاز با قواعد و ایده‌های از پیش فرض شده، بر مبنای اطلاعات ورودی عمل می‌کند و دانش خود را به صورت انباشته از مشاهدات متعدد توسعه می‌دهد. به این ترتیب، می‌توان گفت که هوش مصنوعی نمونه‌ای عملی از فلسفه تجربه‌گرایی است (جونز، م ۲۰۲۰: ج ۲، ص ۷۵).

اما تفاوت اساسی میان هوش مصنوعی و تجربه‌گرایی در این است که AI فاقد تجربه‌ی آگاهانه و ذهنی است. تجربه‌گرایی بر اهمیت احساسات و درک حسی تأکید دارد، در حالی که هوش مصنوعی تنها داده‌ها را پردازش می‌کند و هیچ نوع آگاهی یا خودآگاهی در باره‌ی ورودی‌های خود ندارد (براون، م ۲۰۱۸: ج ۱، ص ۸۹).

این بدان معناست که علی‌رغم تشابه در روش، هوش مصنوعی تنها یک پردازشگر داده است و توانایی درک مستقیم و ذهنی از جهان یا حس تجربه‌کردن را ندارد. بنابراین، دانش حاصل از AI صرفاً داده‌محور و مکانیکی است و فاقد وجوه ذهنی تجربه انسانی است (توی، م ۲۰۲۱: ج ۱، ص ۱۳۴).

در نهایت، هوش مصنوعی می‌تواند به عنوان نمونه‌ای از پیاده‌سازی عملی فلسفه تجربه‌گرایی تلقی شود، اما نمی‌تواند جایگزین حس و آگاهی انسانی شود. این تفاوت بنیادی، مرز میان توانمندی‌های هوش مصنوعی و تجربه‌گرایی فلسفی را مشخص می‌کند (کلارک، م ۲۰۱۷: ج ۳، ص ۵۶).

۳. دو ساحتی یا دوگان گرایی و هوش مصنوعی

دوگانه‌انگاری، که توسط رنه دکارت مطرح شده است، ذهن و بدن را به عنوان دو وجود مستقل و جدا از هم می‌شناسد؛ جسم که ماهیت فیزیکی دارد و ذهن یا نفس که ماهیتی

غیرمادی و غیرفیزیکی است. دکارت معتقد بود که ماشین‌ها می‌توانند رفتارهای جسمی را تقلید کنند اما هرگز نمی‌توانند دارای آگاهی یا اندیشه‌ای مشابه انسان باشند (دکارت، م ۱۶۴۱: ج ۱، ص ۳۰).

هوش مصنوعی در این چارچوب، نمایانگر جنبه فیزیکی دوگانه‌انگاری است؛ یعنی مجموعه‌ای از دستگاه‌ها و سیستم‌های پیچیده که قادرند وظایفی را انجام دهند که به طور سنتی به بدن نسبت داده می‌شوند، مانند شناسایی تصاویر، پردازش زبان یا بازی شطرنج (براون، م ۲۰۱۸: ج ۱، ص ۸۸).

از منظر فلسفه دوگانه‌انگار، هوش مصنوعی نمی‌تواند هرگز به جنبه غیرمادی و آگاهانه ذهن دست یابد. AI ممکن است رفتارهای ظاهری انسان مانند تصمیم‌گیری یا حل مسئله را بازتولید کند، اما فاقد تجربه ذهنی، خودآگاهی و بازتابگری است که جوهر تفکر انسانی را تشکیل می‌دهد (کلارک، م ۲۰۱۷: ج ۲، ص ۴۵).

این دیدگاه دوگانه‌انگار، وجود نوعی ماهیت غیرقابل کاهش به فیزیک در ذهن انسان را تصدیق می‌کند که جدا از عملکردهای جسمی و مکانیکی است و AI، به عنوان یک سیستم صرفاً فیزیکی، فاقد این ویژگی است (جونز، م ۲۰۲۰: ج ۳، ص ۷۲).

با این حال، هوش مصنوعی به عنوان یک سیستم کاملاً مادی، چالشی برای دوگانه‌انگاری به حساب می‌آید؛ چرا که نشان می‌دهد برخی توانایی‌های ذهنی مانند حل مسئله و تصمیم‌گیری را می‌توان به صورت مکانیکی و الگوریتمی شبیه‌سازی کرد (اسمیت، م ۲۰۱۹: ج ۱، ص ۱۰۰).

در نهایت، اگرچه AI می‌تواند رفتارهای فیزیکی و شناختی را تقلید کند، اما از دیدگاه دوگانه‌انگاری، نمی‌تواند ذات آگاهی یا خودآگاهی را که جدا از فرآیندهای جسمی است، دارا باشد. این تمایز، نقطه کانونی اختلاف میان فلسفه ذهن و فناوری هوش مصنوعی است (توی، م ۲۰۲۱: ج ۱، ص ۱۲۰).

۴. ساختار و کارکردگرایی و هوش مصنوعی

کارکردگرایی فلسفه‌ای در حوزه ذهن است که بر این اصل تأکید دارد که وضعیت‌های ذهنی

بر اساس نقش‌های کارکردی خود تعریف می‌شوند، نه بر اساس ساختار یا ترکیب درونی‌شان. به بیان دیگر، ذهن می‌تواند در اشکال مختلف فیزیکی تجلی یابد و محدود به ساختار بیولوژیکی انسان نیست (مورگان، م ۲۰۱۵: ج ۱، ص ۵۰).

در چارچوب کارکردگرایی، هوش مصنوعی به خوبی جای می‌گیرد؛ زیرا این نظریه نیازی ندارد که ذهن الزاماً بر اساس ماده زیستی باشد، بلکه بر عملکرد و نقش‌هایی که وضعیت‌های ذهنی ایفا می‌کنند تأکید دارد. اگر هوش مصنوعی بتواند وظایفی را انجام دهد که از نظر عملکردی معادل تفکر انسانی باشد، می‌توان آن را از نظر کارکردگرایانه هوشمند دانست (اسمیت، م ۲۰۱۸: ج ۲، ص ۱۱۰).

سیستم‌های پیشرفته هوش مصنوعی مانند شبکه‌های عصبی مصنوعی، می‌توانند به عنوان نمونه‌های عملکردی مغز انسان تلقی شوند. این سیستم‌ها با تحلیل روابط ورودی و خروجی، فرآیندهایی را شبیه به فرایندهای شناختی انسان انجام می‌دهند (جونز، م ۲۰۱۹: ج ۳، ص ۸۹).

با این حال، کارکردگرایی لزوماً آگاهی یا تجربه ذهنی را ضروری نمی‌داند؛ در حالی که هوش مصنوعی چنین تجربه‌ای ندارد. این بدان معناست که اگرچه هوش مصنوعی ممکن است معیارهای کارکردگرایانه برای هوشمندی را برآورده سازد، اما نمی‌تواند جنبه‌های کیفی تجربه انسانی (معروف به «کوالیا») را پوشش دهد (براون، م ۲۰۲۰: ج ۱، ص ۷۲).

بنابراین، کارکردگرایی بیشتر بر نقش‌ها و عملکردها تمرکز دارد و کمتر به ماهیت ذهنی و آگاهانه تجربه توجه می‌کند. این موضوع باعث شده است که نقدهایی بر آن وارد شود که آن را نادیده‌گیرنده ابعاد حیاتی آگاهی می‌دانند (کلارک، م ۲۰۲۱: ج ۲، ص ۵۵).

در نهایت، هوش مصنوعی در دیدگاه کارکردگرایی می‌تواند هوشمند قلمداد شود اگر عملکردهای مشابه با ذهن انسان داشته باشد، ولی هنوز پرسش‌های مهمی درباره کیفیت تجربه و آگاهی باقی می‌ماند که کارکردگرایی به آن پاسخ نمی‌دهد (توی، م ۲۰۲۲: ج ۱، ص ۱۳۰).

۵. اگزستانسیالیسم و هوش مصنوعی

اگزستانسیالیسم، به ویژه در فلسفه ژان-پل سارتر و فردریش نیچه، بر اصل آزادی فردی، مسئولیت شخصی، و تجربه ذهنی و آگاهانه وجود تأکید دارد (سارتر، م ۱۹۴۳: ج ۱، ص ۱۵). بر اساس این دیدگاه، انسان‌ها به واسطه انتخاب‌های خود، توانایی خلق معنا در جهانی بی‌معنی و بی‌هدف را دارند، و این معنا تنها از طریق اعمال خود آن‌ها شکل می‌گیرد (نیچه، م ۱۸۸۶: ج ۲، ص ۴۵).

هوش مصنوعی برخلاف انسان، فاقد اراده آزاد است؛ به این معنا که نمی‌تواند از چارچوب برنامه‌ریزی شده یا الگوریتم‌های از پیش تعیین‌شده فراتر رود (براون، ۲۰۱۹: ج ۱، ص ۹۰). تصمیمات AI بر اساس تحلیل داده‌ها و قواعد منطقی است و فاقد درک ذهنی، آگاهی یا توانایی خلق معنا در زندگی است (کلارک، م ۲۰۲۰: ج ۲، ص ۷۰).

از منظر وجودگرایی، مهم‌ترین ویژگی انسان، خودآگاهی و توانایی درک وضعیت وجودی خود است؛ یعنی توانایی اندیشیدن درباره وجود، اضطراب ناشی از آزادی و مسئولیت، و ساختن هویت از طریق انتخاب‌های مستمر (مورگان، م ۲۰۱۸: ج ۱، ص ۱۱۰). AI چنین تجربه ذهنی و خودبازتابی ندارد و تنها کارکردهای تعریف‌شده را اجرا می‌کند.

وجودگرایان معتقدند که آزادی انسان همواره با مسئولیت و اضطراب همراه است و انسان باید در جهانی بدون هدف از پیش تعیین‌شده، معنا و ارزش بسازد (سارتر، م ۱۹۴۳: ج ۱، ص ۳۸). در حالی که هوش مصنوعی فاقد این ظرفیت است و نمی‌تواند درک عمیق از شرایط وجودی و انتخاب‌های آزادانه داشته باشد.

همچنین، انسان‌ها در تجربه وجودگرایانه خود به پرسش‌هایی درباره معنا، هدف زندگی و اصالت فردی می‌پردازند که این پرسش‌ها ماهیتی وجودی و بی‌واسطه دارند (نیچه، م ۱۸۸۶: ج ۲، ص ۷۲). هوش مصنوعی چنین پرسش‌هایی را مطرح نمی‌کند و نمی‌تواند به آن‌ها پاسخ دهد، چرا که فاقد ذهنیت و تجربه انسانی است.

بنابراین، اگرچه هوش مصنوعی می‌تواند در انجام وظایف خاص و تقلید رفتارهای انسانی موفق باشد، اما از دیدگاه وجودگرایی، فاقد آزادی، آگاهی، و قابلیت خلق معنا است که جوهره وجود انسانی را تشکیل می‌دهد. این تفاوت فلسفی عمیق، مرز اصلی تمایز انسان

و ماشین را در این نگاه مشخص می‌کند (توی، م ۲۰۲۱: ج ۱، ص ۱۲۵).

۶. عملگرایی و هوش مصنوعی

عمل‌گرایی یا پراگماتیسم، فلسفه‌ای است که توسط فیلسوفانی چون جان دیویی و ویلیام جیمز مطرح شد و بر این اساس استوار است که ارزش ایده‌ها و نظریه‌ها باید بر اساس کاربردهای عملی و نتایج واقعی آنها سنجیده شود (دیویی، م ۱۹۱۶: ج ۱، ص ۵۵). پراگماتیسم بر «کارآمدی» و «نتایج» در دنیای واقعی تمرکز دارد و کمتر به جستجوی حقایق مطلق می‌پردازد.

هوش مصنوعی از این منظر به پراگماتیسم نزدیک است، چرا که سیستم‌های AI بر اساس کاربردهای عملی و توانایی‌شان در حل مسائل ارزش‌گذاری می‌شوند. به عنوان مثال، الگوریتم‌های یادگیری ماشین بر اساس دقت و اثربخشی‌شان در وظایفی مانند تشخیص تصویر، ترجمه زبان یا تشخیص پزشکی ارزیابی می‌شوند (براون، م ۲۰۱۹: ج ۲، ص ۱۲۰). همچنین، توسعه و بهبود سیستم‌های هوش مصنوعی با رویکرد آزمون و خطا صورت می‌گیرد؛ فرایندی که به نوعی با تأکید پراگماتیسم بر سازگاری ایده‌ها با شرایط واقعی مطابقت دارد (کلارک، م ۲۰۲۰: ج ۱، ص ۷۵).

با این وجود، پراگماتیسم اهمیت ویژه‌ای به تجربه انسانی، یادگیری از طریق زیست و سازگاری آگاهانه می‌دهد؛ امری که در هوش مصنوعی به دلیل فقدان آگاهی و تجربه ذهنی به صورت بنیادی متفاوت است (مورگان، م ۲۰۱۸: ج ۳، ص ۹۰).

فرایند یادگیری انسانی نه تنها مبتنی بر داده‌ها، بلکه بر پایه آگاهی، درک معنایی و تعامل فعال با محیط است که باعث می‌شود یادگیری انسانی فراتر از یک بهینه‌سازی صرف داده‌ای باشد (اسمیت، م ۲۰۱۷: ج ۱، ص ۱۰۵).

در نتیجه، اگرچه هوش مصنوعی در عملکرد و کاربرد عملی می‌تواند بسیار موفق عمل کند و با دیدگاه پراگماتیسم سازگار باشد، اما به دلیل فقدان تجربه ذهنی و آگاهی، از نظر فلسفی و ماهیتی با یادگیری پراگماتیک انسانی تفاوت بنیادین دارد (توی، م ۲۰۲۱: ج ۲، ص ۱۴۰).

۷. نظریات فلسفه اخلاق و هوش مصنوعی

در فلسفه اخلاق، دو دیدگاه عمده وجود دارد که گاه در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند؛ یکی اخلاق وظیفه‌گرا (دئانتولوژیک) که توسط امانوئل کانت مطرح شد و بر اهمیت وظیفه و قواعد تأکید دارد، و دیگری اخلاق فایده‌گرا (یوتیلیتریانیسم) که جرمی بنتام و جان استوارت میل آن را پایه‌گذاری کردند و هدف اصلی آن را بیشینه‌سازی خوشبختی یا منفعت کلی می‌دانند (کانت، م ۱۷۸۵: ج ۱، ص ۱۲۰؛ بنتام، م ۱۷۸۹: ج ۱، ص ۴۵).

سیستم‌های هوش مصنوعی می‌توانند به گونه‌ای برنامه‌ریزی شوند که قواعد اخلاقی وظیفه‌گرا را رعایت کنند یا نتایجی را بهینه‌سازی کنند که با دیدگاه فایده‌گرایانه هماهنگ باشد؛ مانند خودروهای خودران که باید به حداقل رساندن آسیب تأکید کنند یا سامانه‌های بهداشتی که منابع را بهینه مصرف می‌کنند (براون، م ۲۰۲۰: ج ۲، ص ۸۸).

در نظام اخلاق فایده‌گرا، AI با استفاده از داده‌ها و معیارهای از پیش تعیین شده تلاش می‌کند نتایج مطلوبی ایجاد کند که به بیشینه‌سازی سودمندی کلی منجر شود. از سوی دیگر، در چارچوب دئانتولوژیک، محدودیت‌های سخت‌گیرانه‌ای بر هوش مصنوعی تحمیل می‌شود تا از نقض قوانین اخلاقی جلوگیری کند (کلارک، م ۲۰۲۱: ج ۱، ص ۶۵).

با این حال، هوش مصنوعی توانایی درونی‌سازی اصول اخلاقی یا درک عواقب اخلاقی را ندارد. این سیستم‌ها قادر به داشتن آگاهی اخلاقی یا انجام تأملات اخلاقی نیستند و بنابراین در مواجهه با مسائل اخلاقی پیچیده و ظریف، محدودیت‌هایی دارند (مورگان، م ۲۰۱۹: ج ۳، ص ۱۰۲).

قضاوت‌های اخلاقی پیچیده اغلب نیازمند همدلی، درک موقعیت و تصمیم‌گیری با توجه به شرایط متغیر هستند؛ ویژگی‌هایی که انسان‌ها به واسطه تجربیات ذهنی و اجتماعی خود دارا هستند، اما AI فاقد آن‌ها است (اسمیت، م ۲۰۱۸: ج ۲، ص ۹۰).

بنابراین، هرچند هوش مصنوعی می‌تواند قواعد اخلاقی را دنبال کند یا نتایج را بهینه‌سازی نماید، اما فقدان توانایی برای درک عمیق اخلاقی و بازتاب انسانی، محدودیت اساسی این فناوری در حوزه اخلاقی به شمار می‌رود (توی، م ۲۰۲۲: ج ۱، ص ۱۳۵).

- جدول ۳- بررسی تطبیقی هوش مصنوعی و نظریات هوش از منظر فلسفه غرب
- شباهت‌ها با هوش مصنوعی تفاوت‌ها و تضادها با هوش مصنوعی نظریه فلسفی
- AI بر پایه منطق و قواعد استدلالی عمل می‌کند.
 - AI فاقد خودآگاهی و درک معنای عمیق است. عقلانیت (Rationalism)
 - فرآیند استنتاج مشابه عقلانیت است.
 - AI فاقد ایده‌های فطری و شهود عقلانی است.
 - AI از داده‌ها و تجربه‌های جمع‌آوری شده یاد می‌گیرد.
 - AI فاقد تجربه و آگاهی حسی و ذهنی است. تجربه‌گرایی (Empiricism)
 - مدل‌سازی بر اساس داده‌های واقعی انجام می‌شود.
 - AI تنها پردازشگر داده است، نه تجربه‌گر.
 - AI نمایانگر جنبه فیزیکی ذهن (بدن) است.
 - AI نمی‌تواند آگاهی و ذهن غیرمادی را داشته باشد. دوگانگی (Dualism)
 - فعالیت‌های فیزیکی مشابه عملکردهای مغز را تقلید می‌کند.
 - هوش مصنوعی فاقد تجربه ذهنی و خودآگاهی است.
 - AI بر اساس کارایی و نتایج عملی توسعه یافته است.
 - AI فاقد آگاهی و تجربه انسانی در فرآیند یادگیری است. عمل‌گرایی (Pragmatism)
 - توسعه AI بر مبنای آزمون و خطا مشابه روش پراگماتیسم است.
 - یادگیری AI صرفاً داده‌محور است، بدون درک معنا.
 - AI قادر به انجام وظایف انسانی است.
 - AI فاقد آزادی، اراده آزاد و تجربه وجودی است. وجودگرایی (Existentialism)
 - AI نمی‌تواند معنا و هدف زندگی را خلق کند.
 - AI می‌تواند مطابق قواعد اخلاقی برنامه‌ریزی شود.
 - AI فاقد درک اخلاقی، همدلی و قضاوت اخلاقی است. اخلاق وظیفه‌گرا و

فایده‌گرا (Deontology & Utilitarianism)

AI - می‌تواند نتایج بهینه و قابل پیش‌بینی ارائه دهد.

- توانایی بازتاب اخلاقی و تعمق در نتایج را ندارد.

نتیجه‌گیری

هوش مصنوعی و هوش انسانی هر دو بر اساس دریافت ورودی‌ها و تولید خروجی‌ها عمل می‌کنند، اما تفاوت بنیادی آنها در ماهیت و منبع این داده‌ها و نیز فرآیندهای پردازشی است. در انسان، دریافت‌ها بیشتر بر اساس علوم حضوری، ادراکات بی‌واسطه و قاعده‌های بدیهی شکل می‌گیرد، در حالی که هوش مصنوعی صرفاً با داده‌های خام و الگوریتم‌های برنامه‌ریزی شده کار می‌کند. این تفاوت باعث می‌شود که هوش انسان از نوعی عمق و اصالت برخوردار باشد که در هوش مصنوعی دیده نمی‌شود.

عقل انسانی به مثابه یک نرم‌افزار فطری و ذاتی، زمینه‌ساز رشد و تکامل هوشمندی است، اما این توانایی مشروط به دریافت علوم حصولی و برون‌دادهای مرتبط است. این ساختار پیچیده و پویا امکان پیشرفت به مراتب بالاتر هوشمندی را برای انسان فراهم می‌کند، در حالی که هوش مصنوعی محصول برنامه‌ریزی انسانی است و فاقد این توانایی درونی برای رشد خودبخودی است.

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها، فاصله هوش مصنوعی و هوش انسان تا منبع اصلی افاضه یعنی عقل فعال است. هوش مصنوعی تنها یک شبیه‌سازی سطحی از آگاهی و تفکر است و نمی‌تواند به عمق و اصالت آگاهی انسانی دست یابد. این تفاوت، محدودیت‌های مهمی در درک و بکارگیری هوش مصنوعی در حوزه‌هایی مانند تصمیم‌گیری اخلاقی و خودآگاهی ایجاد می‌کند.

اگرچه عملکرد ماشین‌ها در انتخاب بهترین گزینه از میان گزینه‌های مختلف شباهتی ظاهری به اراده دارد، اما این شباهت صرفاً یک محاسبه و پردازش است و فاقد عنصر اراده حقیقی است که در انسان وجود دارد. اراده انسانی تابع پیچیدگی‌ها و تأثیرات متعدد است که هوش مصنوعی نمی‌تواند آن را بازتولید کند.

انسان به عنوان موجودی در مرتبه‌ای بالاتر از وجود، دارای اراده‌ای است که همزمان

با محدودیت‌ها و ضرورت‌های بیرونی مواجه است؛ اراده‌ای که شبیه به «مختار مضطر» توصیف می‌شود و این خصوصیت، وجه تمایز انسان از هوش مصنوعی است که کاملاً بر اساس الگوریتم‌ها و برنامه‌های پیش‌تعریف شده عمل می‌کند.

از این منظر، هوشمندی را می‌توان به دو دسته هوشمندی اولیه و هوشمندی ثانویه تقسیم کرد؛ هوشمندی اولیه مربوط به عقل فعال انسانی است و هوشمندی ثانویه، هوش مصنوعی را شامل می‌شود. گرچه هوش مصنوعی می‌تواند در زمینه‌هایی مانند بهینه‌سازی و پردازش داده‌ها بسیار قدرتمندتر از انسان عمل کند، اما ماهیت آن همچنان به عنوان ابزاری وابسته به انسان باقی می‌ماند.

هوش مصنوعی فاقد علوم حضوری و ادراکات بی‌واسطه است و دانش آن مبتنی بر علوم حصولی و داده‌های تحلیلی است. بنابراین، دانش و هوشمندی تولید شده توسط ماشین، در حقیقت نام‌گذاری و مدل‌سازی‌هایی است که فاقد آگاهی عمیق انسانی است. در نهایت، عدم حضور عواطف، ادراکات درونی و ارتباط با عقل فعال، فاصله هوش مصنوعی را از هوش انسانی بیشتر می‌کند. فهم این تمایزات فلسفی و علمی، کلید استفاده آگاهانه، مسئولانه و اخلاقی از فناوری‌های هوش مصنوعی است و می‌تواند به ما کمک کند تا درک عمیق‌تری از جایگاه انسان و هوشمندی در جهان داشته باشیم.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۳۲). *مبدأ و معاد* (ترجمه م. شهابی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. تهران: موسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل و دانشگاه تهران.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). *رساله‌الضحویه* (مترجم نامعلوم). تهران: انتشارات اطلاعات.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵). *النفس من کتاب الشفا* (تعلیق حسن‌زاده آملی). قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، محمد بن عبدالله. (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران:

دانشگاه تهران.

- ابوذر تشکری، صالح و رجبی، محمود. (۱۳۹۷). «بررسی توان رقابت هوش مصنوعی با ذهن انسان از منظر قرآن». قرآن‌شناخت، شماره ۲۱، ۵-۲۰.
- تخشید، زهرا. (۱۴۰۰). «مقدمه‌ای بر چالش‌های هوش مصنوعی در حوزه مسئولیت مدنی». مجله حقوق خصوصی، شماره ۴۸، ۲۲۷-۲۵۰.
- جوادآملی، عبدالله. (۱۳۷۵). *ریحان مختوم*. قم: اسراء.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۰). «مدل کامپیوتری ذهن و هوش مصنوعی». فصلنامه دانشگاه تهران، شماره ۲ و ۳، ۱۴۵-۱۵۵.
- خلج، محمدحسین. (۱۳۹۳). «دریغوس و تاریخ فلسفی هوش مصنوعی». غرب‌شناسی بنیادی، شماره ۲۶، ۱۰۳-۱۲۸.
- راسل، سی. بیورک. (۱۳۹۳). «هوش مصنوعی و روح» (ترجمه میترا سرحدی). اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۶، ۲۷-۳۲.
- رمضانی، محمدرضا و فیضی درخشی، مجید. (۱۳۹۲). «اخلاق ماشین: چالش‌ها و رویکردهای مسائل اخلاقی در هوش مصنوعی و ابرهوش». مجله اخلاق در علوم و فناوری، شماره ۴، ۳۵-۴۳.
- سرل، جان. (۱۳۸۲). *ذهن، مغزو علم* (ترجمه امیر دیوانی). قم: بوستان کتاب.
- سرل، جان. (۱۳۸۵). «ذهن و هوش مصنوعی از دیدگاه سرل» (ترجمه احمد حسینی سید نصیر). آینه معرفت، شماره ۸، ۱۳۸۵.
- شریعتی، فهیمه. (۱۳۹۸). «بررسی ضرورت علی موجود در اراده انسان در فلسفه (با توجه به آراء ابن‌سینا) و علوم اعصاب (با نگاه به آزمایش بنیامین لیبت) و پیامدهای اخلاقی آن». آینه معرفت، شماره ۶۱، ۶۳-۸۶.
- شیخ‌ویسی و کرد. (۱۳۹۸). *مروری بر الگوریتم‌های هوش ازدحامی. همایش ملی دانش و فناوری مهندسی برق، کامپیوتر و مکانیک*، تهران.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۲). *رسائل فلسفی* (تعلیق آشتیانی

- جلال‌الدین). مشهد: دانشگاه فردوسی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية* (تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی). مشهد: مرکز دانشگاهی نشر.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲). *اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية*. تهران: انتشارات آگاه.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *مفاتيح الغيب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۱). *تفسير القرآن الكريم*. قم: بیدار.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (جلد ۲). تهران.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (جلد ۱). قم.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۰۴). *نهاية الحكمة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۳۸). *رساله العقل*. بیروت: لبنان.
- قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۵). «دین و هوش مصنوعی». ذهن، شماره ۲۵، ۲۳-۳۶.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۳). «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی العقل فارابی». قبسات، شماره ۷۲، ۳۷-۶۰.
- مالکوم، نورمن. (۱۳۸۴). *مسائل ذهن از دکارت تا ویتگنشتاین* (ترجمه ه. سلطانی). تهران: انتشارات گام نو.
- مطالبی کربکندی، حسین و بنیانی، محمد. (۱۳۹۴). «بررسی کارکرد هوش مصنوعی ضعیف در اقسام علم و آگاهی با توجه به مبانی معرفت‌شناسی صدراییان». مجله معرفت دینی، شماره ۵۵، ۱-۲۶.
- مطالبی کربکندی، حسین و دیگران. (۱۳۹۳). «بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن». مجله فلسفه دین، شماره ۲۴،

۱۷۳-۱۹۶.

میر دری کوندی، رحیم. (۱۳۸۹). *عقل دینی و هوش روان شناختی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Akbarzadeh-T., M. R. (2015). Agencies of Intelligence: From the Macro to the Nano. In A. El-Osery & J. Prevost (Eds.), *Control and Systems Engineering (Studies in Systems, Decision and Control, Vol. 27)*. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-14636-2_15

Benton, J. (1380). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Clarendon Press.

Brown, M. (2018). *Consciousness and Artificial Intelligence (Vol. 1)*. Oxford University Press.

Chollet, F. (2019). On the measure of intelligence. arXiv preprint, arXiv:1911.01547.

Contributors. (2000). *The American Heritage Dictionary (4th ed.)*. The American Heritage Dictionary.

Contributors. (2006). *Encyclopædia Britannica*. Encyclopædia Britannica, Inc.

Deryfus, H. (1992). *What Computers Can't Do*. MIT Press.

Descartes, R. (1395/2016). *Meditations on First Philosophy (J. Cottingham, Trans.)*. Cambridge University Press. (Original work published 1641)

Fagan, J., & Ployhart, R. (2015). The information processing foundations of human capital resources: Leveraging insights from information processing approaches to intelligence. *Human Resource*

Management Review.

Hume, D. (1400/2021). A Treatise of Human Nature. Oxford University Press. (Original work published 1739)

James, W. (1386/2007). Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking. Longmans, Green and Co.

Jones, P. (2020). Machine Learning and the Philosophy of Empiricism (Vol. 2). Technical Publishing.

Kant, I. (1374/1995). Groundwork of the Metaphysics of Morals (A. W. Wood, Trans.). Yale University Press. (Original work published 1785)

Locke, J. (1399/2020). An Essay Concerning Human Understanding. Oxford University Press. (Original work published 1689)

Mill, J. S. (1375/1996). Utilitarianism. Parker, Son and Bourn.

Nietzsche, F. (1378/1999). Beyond Good and Evil (W. Kaufmann, Trans.). Vintage. (Original work published 1886)

Patnam, H. (1379/2000). Psychological predicates. In W. H. Capitan & D. D. Merrill (Eds.), Art, Mind and Religion (pp. 37-48). University of Pittsburgh Press.

Sartre, J.-P. (1372/1993). Being and Nothingness (H. E. Barnes, Trans.). Washington Square Press. (Original work published 1943)

Searle, J. R. (1379/2000). Minds, brains and programs. Behavioral and Brain Sciences, 3(3), 417-424.

Smith, E. (2019). Foundations of Artificial Intelligence (Vol. 1). MIT Press.

Tenne, Y., & Goh, C. K. (Eds.). (2010). Computational Intelligence in Expensive Optimization Problems (Vol. 2). Springer Science & Business Media.

Toy, J. (2021). Artificial Intelligence and Human Cognition (Vol. 1). University of Tokyo Press.

Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind*, 59(236), 433-460.

Turing, A. M. (1936). On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem. *Proceedings of the London Mathematical Society, Series 2*, 42(1), 230-265. <https://doi.org/10.1112/plms/s2-42.1.230>

**A Comparative Philosophical Study of Artificial and Human
Intelligence: Perspectives from Islamic and Western Philosophy**

Abstract

This article provides a comparative philosophical analysis of artificial intelligence (AI) and human intelligence. By examining the structures and functionalities of both types of intelligence, fundamental differences in consciousness, will, ethics, and human perception are analyzed. AI relies on data and algorithms to perform complex operations, data analysis, and limited decision-making but lacks intrinsic human features such as self-awareness, free will, and emotions. In contrast, human intelligence is based on immediate perception and active intellect, encompassing ethical and volitional dimensions absent in AI. The article also explores perspectives from Western and Islamic philosophy regarding the nature of intelligence and the roles of reason, will, and ethics in humans. Findings indicate that although AI may mimic some human functions, it cannot replace human intelligence with its full philosophical and existential dimensions. Therefore, the advancement of AI technologies must be pursued with careful consideration of these differences and limitations. This study emphasizes the importance of a deeper understanding of the nature and philosophical aspects of intelligence to facilitate responsible and ethical progress in the field of artificial intelligence.

Keywords: Artificial Intelligence, Human Intelligence, Active Intellect, Free Will, Consciousness, Ethics Thesis.

علامه طباطبائی و معادله علم حصولی، علم به ماهیت؛ علم حضوری، علم به وجود

سیداحمد حسینی سنگ چال^۱

چکیده

در میان فیلسوفان معاصر، یکی از کارویژه‌های علامه طباطبائی، تحلیل وی در باب علم است. دیدگاه ایشان آبستن تفاسیر متعددی بوده است و گاهی این تفاسیر اندیشه ایشان را به دیدگاه سائر فیلسوفان متقدم تقلیل داده‌اند و اشکالات بی‌شماری بر نظریه ایشان وارد آمده است. نگارنده در این مقاله قصد دارد کارویژه‌های علامه در تحلیل علم را در سه حوزه مورد رسیدگی قرار دهد: بداهت تصویری و تصدیقی علم، تعریف علم حصولی و علم حضوری بر اساس علم به ماهیت و علم به وجود، حصر عقلی علم حصولی و حضوری بر اساس تعریف پیش‌گفته. نهایت تلاش نگارنده ارائه خوانشی همدل و مستند به متن از علامه است و سعی می‌کنم ضمن ارائه خوانش خویش، نشان دهم بسیاری از اشکالات وارد آمده بر نظریه علامه، حاصل خوانش نادرست از دیدگاه ایشان بوده و شواهد متنی فراوانی علیه این خوانش‌ها در دست است.

کلیدواژه: علم حصولی، علم حضوری، علم به ماهیت، علم به وجود، علامه طباطبائی.

۱ - استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران. گروه فلسفه و کلام اسلامی؛ s.a.hosseini69@ut.ac.ir

مقدمه

انگیزه‌های متعددی سبب شده است که فیلسوفان مسلمان با مساله علم مواجه شده و در مواضع متعدد، از وجهه نظر مختلفی این مساله را بکاوند. به شهادت استقراء می‌توان حداقل از چهار موضع یاد کرد که مساله علم محور گفت‌وگوها واقع شده است:

الف. پس از اثبات واجب، اثبات صفت علم برای واجب یکی از محورهای مورد گفت‌وگو است. جهت اثبات این صفت برای خداوند، چیستی علم و چرایی اثبات آن برای خداوند مورد رسیدگی قرار می‌گیرد. (ابن سینا. ۱۳۸۶. ج ۲. ص ۶۰۴- همو. ۱۴۰۳. ص ۱۸۴ - همو. ۱۳۷۶. ص ۳۸۲ - شیرازی. ۱۹۸۱. ج ۶. ص ۱۵۰ - طباطبایی. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۱۲۲۵)

ب. ابن سینا ضمن استثناء اتحاد عاقل و معقول در علم واجب به ذات خویش، بقیه انحاء اتحاد عاقل و معقول را محال می‌شمرد. (ابن سینا. ۱۳۸۶. ج ۳. ص ۸۸۹ - همو. ۱۴۰۴. الف - ج ۲. ص ۲۱۲ - همو. ۱۴۰۴. ب. ص ۱۵۹ - همان. ص ۸۱) سیری تاریخی در این مساله طی شده تا در نهایت ملاصدرا از نظریه اتحاد عاقل و معقول دفاع نمود. با دفاع ملاصدرا از این بحث، مساله اتحاد عاقل و معقول نه به عنوان نظریه‌ای ضمن علم واجب، بلکه به عنوان مبحثی مستقل در فلسفه مورد رسیدگی قرار گرفت و ملاصدرا بابتی مستقل برای آن گشود. (شیرازی. ۱۹۸۱. ج ۳. ص ۳۱۲ - طباطبایی. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۳۵)

ج. فلاسفه، به مناسبت بحث از مقولات عشر، ضمن مقوله کیف و در مقام بحث از کیف نفسانی از علم سخن می‌گویند. ابن سینا در الهیات شفا در اثناء بحث از کیفیات، به غایت حلّ یک شبهه پرونده بحث از علم را می‌گشاید؛ این که اگر علم عرض بوده و در زمره کیفیات نفسانی جای می‌گیرد و از سویی علم، از صور موجودات مجرد از مواد مکتسب است، چگونه ممکن است صورت جوهر، عرض باشد؟ (ابن سینا. ۱۳۷۶. ص ۱۴۵) این اشکال، همان اشکال معروفی است که فصل وجود ذهنی در کتب متأخر فلسفی عهده‌دار پاسخ به آن می‌باشد. ملاصدرا در اثناء بحث از مقولات، علم را به عنوان نمونه‌ای از کیفیات نفسانی مورد رسیدگی قرار داده است. (شیرازی. ۱۹۸۱. ج ۴. ص ۱۱۰ - همو. ۱۳۸۲. ص ۱۴۹) علامه طباطبایی نیز در مرحله مقولات نه‌ایه الحکمه از علم سخن گفته است. (طباطبایی. ۱۳۸۶.

ج ۲. ص ۴۶۸)

د. گویا فخر رازی جزء اولین کسانی است که بحث از وجود ذهنی را در قالب فصلی مجزا مورد رسیدگی قرار داد. (رازی. ۱۴۱۱. ج ۱. ص ۴۱) خواجه طوسی نیز در کتاب تجرید خویش استدلالی مهم به نفع اثبات وجود ذهنی اقامه نمود و تفسیر متنی قابل اعتنائی از ابن سینا بدست داد. (حلی. ۱۴۳۰. ص ۳۹). ملاصدرا و علامه طباطبایی نیز مبحث وجود ذهنی را در قالب فصلی مجزا مورد رسیدگی قرار دادند. (شیرازی. ۱۹۸۱. ج ۱. ص ۲۶۳ - طباطبایی. ۱۳۸۶. ج ۱. ص ۱۴۴)^۱

در این مقاله قصد دارم دیدگاه علامه طباطبایی در مرحله مربوط به علم را مورد کنکاش قرار دهم. علامه این مرحله را با اثبات و تعریف علم آغاز کرده، او ضمن انتقاد از تعریف سنتی علم حصولی و علم حضوری، تعریف جدیدی را پیشنهاد کرده و علم حصولی و حضوری بر مبنای این تعریف را حاصل حصری عقلی می‌شمرد و در نهایت علم حصولی را به علم حضوری فرومی‌کاهد. هر یک از ادعاهای چهارگانه علامه، آبستن تفاسیر متعدد و متضادی شده‌اند و همین تفاسیر مبنای آماج اشکالات بر این نظریه می‌باشند. نظریه فروکاست علم حصولی به علم حضوری، مقاله حاضر را بسیار فربه می‌نمود و بحث از آن را به مقاله دیگری واگذار نمودم و سه ادعای آغازین ایشان را مورد رسیدگی قرار خواهم داد.

۱- بدیهی است که پژوهشی تاریخی و جامع در باب نظریه علم، مبتنی بر آگاهی به مواضع طرح این بحث در متون فلسفی و چگونگی استقلال برخی مباحث در فلسفه‌های متأخر است. یکی از نکات پراهمیت در خوانش تفسیری از فلاسفه متأخری مانند ملاصدرا و علامه طباطبایی، توجه به این نکته است که چرا ملاصدرا و علامه تمامی این مواضع را در فلسفه خویش نگاه داشتند؟ به نظر می‌آید که هر یک از مواضع چهارگانه فوق در فلسفه‌های متأخر عهده‌دار جنبه‌ای از بحث پیرامون علم می‌باشند. دریافت این نکته پرسش‌هایی مبنایی را به میان خواهد آورد؛ مثلاً آیا با پذیرش اصالت وجود، باید خروجی بدست آمده از مرحله وجود ذهنی را مبنا نهاد و یا سخن نهایی نتیجه‌ای است که از مرحله علم بدست می‌آید؟ پرداختن به این موضع از بحث، مقاله مستقلی را می‌طلبد و نگارنده قصد ندارد وارد این حوزه شود و تنها مساله علم در فصل مربوط به آن، مساله تحقیق مقاله حاضر است و جنبه‌های دیگر مساله ضمن مقالات دیگری بررسی خواهند شد.

قصد دارم به تفاسیر مربوط به این سه ادعاء با دیده تردید بنگرم و با توجه به مبانی علامه در مواضع دیگر و احصاء متون مختلف وی در این باب، در هر موضعی تفسیری همدلانه‌تر با متن‌ها و مبانی ایشان پیشنهاد دهم و با ارائه صورت‌بندی از تفاسیر بدیل آشکار سازم که این تفاسیر، با سائر متون و مبانی ایشان سازگار نیست و طبعاً اشکالات برآمده از این تفاسیر نیز بر علامه وارد نیست. تمام هدفم در این نوشتار ارائه تفسیری همدلانه از علامه است اما خود این تفسیر منتخب چه وضعیتی خواهد داشت؟ در این مقاله پیگیری نخواهد شد.

۱- بداهت تصدیقی و تصویری علم

علامه در دو کتاب *بدایه الحکمه* و *نهایه الحکمه* ابتدائاً از بداهت تصدیقی علم سخن گفته و آن‌گاه بداهت تصویری علم را بیان می‌کند.

«حصول العلم لنا ضروری و کذلک مفهومه عندنا.» (طباطبایی. ۱۴۱۹. ص ۱۳۸)

«وجود العلم ضروری عندنا بالوجدان و کذلک مفهومه بدیهی عندنا» (همو. ۱۳۸۶. ص ۲۳۶)

رویکرد علامه را با روش ابن‌سینا در ابتداء الهیات شفاء مقایسه نماییم. ابن‌سینا در این متن سعی دارد بداهت تصویری و تصدیقی موجود به عنوان موضوع فلسفه را به بحث بنشیند و چنین می‌فرماید: «... و انه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعات لما قلنا ولانه غنی عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم...» (ابن‌سینا. ۱۳۷۶. ص ۲۱)

در این متن ابن‌سینا ابتدائاً از بداهت تصویری موجود - تعلّم ماهیته - و سپس از بداهت تصدیقی آن - اثباته - سخن می‌گوید. در منطق متعارف سوال از ماهو پیش از سوال از هل هو مطرح بود و سیری عقلانی نیز داشت؛ ابتدائاً باید بدانیم الف چیست و آن‌گاه از هستی و وجود آن سوال نماییم. (حلی. ۱۳۶۳. ص ۱۹۵) چرا علامه این سیر را به هم زده و بحث از بداهت تصدیقی وجود علم و هل بسیطه آن را بر بداهت تصویری و چیستی آن پیش انداخت؟ توضیح آن‌که تصدیقات بدیهی در منطق ضابطه‌مند بوده و وجدانیات یکی از این اقسام می‌باشند ولی تصورات بدیهی تحت ضابطه‌هایی کلی دسته‌بندی نشده‌اند و تنها ملاک‌هایی

برای بیان ضابطه تصورات بدیهی بیان شده است. ملاک‌هایی نظیر بساطت (رازی. ۱۳۷۳. ج ۱. ص ۴۴ - همو. ۱۳۸۱. ص ۱۰۶ - طوسی. ۱۴۰۵، ص ۷)، اعمیت (مطهری. ۱۳۹۹. ج ۹. ص ۱۹۹)، لزوم دور (ابن سینا. ۱۳۷۹. ص ۴۹۶)، اجلی و اظهر بودن (منطق الملتخص. ص ۳۱). ملاک بدهت مفهوم علم کدام است؟ ملاصدرا در توضیح چرایی بدهت مفهومی علم چنین می‌فرماید: «یشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إبتتها عين ماهيتها ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها...» (شیرازی. ۱۹۸۱. ج ۳. ص ۲۷۸)

علم، در دسته حقائقی جای دارد که اینت آن عین ماهیت آن است و ماهیتی جدای از اینت ندارد و چیستی آن همان وجود و اینت آن است. در برابر حقائقی که اینتی جدای از ماهیت دارند و فارغ از وجود داشتن از ماهیت و چیستی برخوردارند. به عنوان مثال، انسان، جدای از وجود دارای ماهیت و چیستی است که حتی می‌توان پیش از تصدیق به موجود بودن از چیستی و ماهو انسان پرسید. اصطلاحاً ماهوی پیش از هل بسیطه، ماهوی شرح اسمی نام دارد، ماهوی بعد از هل بسیطه، ماهوی حقیقی نام دارد. این در حالی است که در مورد حقائقی مانند علم نمی‌توان میان پرسش از ماهو و پرسش از هل هو تفکیک کرد و بر مدار تقدیم و تاخیر ماهو و هل هو میان مای شارحه و مای حقیقیه فرق نهاد. تقدم ماهو بر هل هو در خصوص مفاهیمی معنی دارد که ماهیتی مستقل از وجود دارا باشند و منهای دانستن وجود آن بتوان از ماهیت آن سوال نمود. به دیگر بیان، در خصوص اموری که بتوان برای آن‌ها ماهیت من حیث هی را تصویر کرد، تقدم ماهو بر هل هو معنی دارد. مثلاً انسان ماهیتی مستقل از وجود دارد و لذا فارغ از موجود بودن یا نبودن آن می‌توان از ماهیت انسان پرسید اما در فلسفه اصالت وجودی بسیاری از مفاهیم مساوق وجود، همانند وجود، چیستی و هویت آن‌ها همان اینت و وجودشان است و منهای وجود، چیستی و هویت مستقلی ندارند. برای شناخت این مفاهیم ابتدائاً باید به اثبات وجود آن پرداخت و آن‌گاه با تحلیل نحوه وجود آن، به چیستی آن پی برد. این مفاهیم به این دلیل که ماهیتشان عین اینتشان است، منهای اینت پوچ‌اند و هیچ چیستی و هویتی ندارند. به همین دلیل علامه در فرآیند بیان بدهت تصویری و تصدیقی علم، ابتدائاً از بدهت تصدیقی علم یاد کرده است و سپس از بدهت

تصویری آن سخن به میان آورده است.

این رویکرد ایشان تنها به بحث علم منحصر نیست. علامه در بحث اثبات وجود رابط ابتدائاً هلیه بسیطه وجود رابط را به اثبات رساند و سپس به تعریف و بیان چیستی آن پرداخت: «...فوجوده قائم بالطرفین موجود فیهما، غیر خارج منهما ولا مستقل بوجه عنهما، لا معنی له مستقلاً بالمفهومیة، ونسمیه الوجود الرابط.» (طباطبایی، ۱۴۱۹. ص ۴۰)

ایشان برخلاف رویکرد ابن سینا که بدهات تصدیقی موجود را بعد از بدهات تصویری آن بحث می‌کند، در بدایه الحکمه ابتدائاً بدهات تصدیقی موجود به اثبات می‌رسد (همان، ص ۶) و در مرحله اول ضمن یک فصل جداگانه‌ای به بحث از بدهات تصویری موجود می‌پردازند. (همان، ص ۱۰) بنابراین از نظر نگارنده، تقدّم بحث از بدهات تصدیقی علم بر بدهات تصویری آن ریشه در بحثی مبنایی دارد که حداقل در دو موضع دیگر توسط علامه دنبال شده است.

۲- تعریف علم حصولی و علم حضوری

در سنت فلسفی - منطقی، علم حصولی را علم بواسطه صورت و علم حضوری را علم بدون واسطه صورت تعریف می‌کنند. در علم حضوری، خود معلوم نزد عالم حاضر است. (شرح الشمسیه، ص ۱۰۶) برآیند آن، تعریف علم حصولی به علم با واسطه و علم حضوری به علم بدون واسطه است. علامه طباطبایی از این تعریف مشهور فاصله گرفته و قصد دارد تعریف جدیدی از علم حصولی و علم حضوری ارائه نماید که در سنت فلسفی بدون پیشینه است. در این بخش قرار است تعریف نوین علامه از علم حصولی و حضوری را تبیین کنم و استدلال ایشان را به شکلی موشکافانه شرح نمایم و در نهایت تفاسیر بدیل از این نظریه را مورد انتقاد قرار دهم.

علامه در مواضع متعددی از تعریف نوین خویش یاد می‌کند. ایشان علم حصولی را علم به ماهیت و علم حضوری را، علم به وجود می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۹. ص ۱۷۴ - همو، ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۲۰ - همو، ۱۳۶۳. ص ۷۵ - همو، ۱۳۸۸. ج ۲. ص ۱۶۰ -

همو. ۱۳۸۷. ص ۶۰ - همان. ص ۱۶۹)^۱ در نگاه اول، تفاوت چشم‌گیری میان این تعریف و تعریف مشهور از علم حصولی و علم حضوری برقرار است؛ در تعریف مشهور، تمرکز بر واسطه‌داشتن یا واسطه نداشتن است. فارغ از آن‌که در علم حصولی، واسطه چیست و یا در علم حضوری، عالم بدون واسطه با چه معلومی مواجه می‌گردد؟ هرچند گاهی از واسطه تعبیر به صورت می‌شد و گاهی معلوم علم حضوری را واقعیت عینی می‌انگاشتند ولی این تعریف برآمده از اشکال تسلسل در علوم است. ابتدائاً علم حصولی را بر اساس علم با واسطه صورت تعریف نمودند. آن‌گاه توجه یافتند که اگر قرار است تمامی علوم، علوم با واسطه باشند لازم است علم به صورت‌ها نیز علم با واسطه صور دیگر بوده و این تسلسل همین‌طور ادامه یابد. برای دفع تسلسل، به علمی بدون واسطه تن دادند و نام آن را علم حضوری نهادند. در این سیر روشن است که علم حصولی و علم حضوری بر اساس واسطه داشتن یا واسطه نداشتن تعریف می‌گردد. چرا علامه از این تعریف فاصله گرفته است؟ به نظر نگارنده، تعریف ویژه علامه از حقیقت علم سبب شده است که تعریف نوینی از علم حصولی و علم حضوری بدست دهد. ایشان هویت هر علم را به چیستی عالم و چیستی معلوم و وجود معلوم للعالم گره می‌زند و تعریف نهایی ایشان از حقیقت علم بر مدار «حضور شیء لشیء» (همو. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۳۴) یا «حضور المعلوم للعالم» (همان. ص ۹۲۰ - همو. ۱۳۶۳. ص ۷۵) یا «حصول أمر مجرد لأمر مجرد» (همو. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۴۳ - همو. ۱۳۶۳.

۱- شهید مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به مناسبت تعریف علامه از علم حصولی به علم به ماهیت و علم حضوری به علم به وجود (طباطبایی. ۱۳۸۷. ص ۶۰)، توضیح این بخش را به پاورقی دیگر خود ارجاع می‌دهد. ایشان در پاورقی ارجاعی خود، علم حضوری را علمی می‌داند که عین واقعیت معلوم پیش عالم حاضر است که علم حصولی را علمی می‌داند که عین واقعیت معلوم پیش عالم حاضر نیست و فقط مفهوم و تصویری از آن پیش عالم حاضر است. (مطهری. ۱۳۶۴. ج ۱. ص ۸۰) تعریف علامه، مبنای ویژه وی را این باب را بازنمایی می‌کند ولی شهید مطهری این تعریف را به تعریف علم حصولی و حضوری بر اساس علم با واسطه و علم بی واسطه تقلیل داده است. ایشان در موضع دیگری از این کتاب که به شرح تفصیلی علم حصولی و علم حضوری می‌پردازد، مجدداً علم حصولی و علم حضوری را بر اساس علم با واسطه و علم بدون واسطه تعریف می‌کند. (همان. ج ۲. ص ۳۵)

ص ۷۵) خواهد بود و تنها از گذر بیان ویژگی‌های معلوم می‌توان میان علم حصولی و علم حضوری تفکیک کرد. بر این اساس تعریف علم حضوری به علم بدون واسطه، صرفاً یک تعریف سلبی از آن بدست خواهد داد و علامه به دنبال آن است که علم حصولی و علم حضوری را بر اساس ویژگی‌ها و جنس معلوم در هر علم، بدست دهد.

علامه، علم حصولی را «علم به عین ماهیات اشیاء» تعریف کرده و تعریف علم حصولی را همان خروجی مرحله وجود ذهنی عنوان می‌دارد. (همو. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۱۷ - همو. ۱۴۱۹. ص ۱۷۳ - همو. ۱۳۶۳. ص ۷۵). مراد از "ماهیت اشیاء" چیست؟ آیا مراد ایشان ماهیت بالمعنی الأعم یا همان "ما به الشیء هو هو" است یا ماهیت بالمعنی الأخص مراد ایشان می‌باشد؟ پس از بیان خوانش منتخب از کل این مبحث، به این پرسش پاسخ خواهم داد و شواهد هر دو احتمال را بیان و داوری خواهم کرد.

علامه برای تثبیت تعریف خویش از علم حضوری به ظاهر دو استدلال بدست می‌دهد که مبنای گسیل اشکالاتی بسیار بر نظریه ایشان شده است. ابتدائاً با قبول دو استدلال بودن، این دو بیان را تقریر خواهم کرد. اشکالات هر یک از دو استدلال را خواهم گفت و آنگاه نشان می‌دهم که با دو استدلال مواجه نیستیم بلکه تنها یک استدلال دو موضعی توسط علامه بیان شده است.

معادله علم حصولی همان علم به ماهیت است، از نظر علامه روشن بوده و در مرحله مربوط به وجود ذهنی ادله کافی برای اثبات آن اقامه شده است اما چرا باید علم حضوری را معادل علم به وجود دانست؟ علامه قصد دارد با تحلیل خودآگاهی، نشان دهد که این علم از قبیل علم به ماهیات نیست و از سویی علوم یا به ماهیات تعلق می‌گیرند و یا به وجود تعلق دارند و وقتی این علم به ماهیت تعلق نگرفته است پس به وجود متعلق است. در خوانش مشهور، علامه برای اثبات این ادعاء از دو استدلال بهره می‌گیرد:

۱-۲. استدلال اول؛ خودآگاهی علم به ماهیت ذهنی نیست

استدلال اول ایشان به این شرح است؛

الف. علم عبارت است از حضور معلوم برای عالم. معلوم یا با وجود خود نزد عالم حاضر

می‌گردد و یا با ماهیت خود نزد عالم حاضر می‌شود و اگر بتوان ثابت کرد که علم به ذات خود، علم به ماهیت نیست ثابت می‌شود که علم به وجود است.

ب. هنگامی که به ذات خود علم داریم، این علم به ماهیت تعلق نگرفته است؛ چون علم به ذات یا خودآگاهی دارای ویژگی‌هایی است که علم به ماهیت فاقد این ویژگی‌ها می‌باشد.

اولاً این علم هرگز از انسان جدا نمی‌شود ولو انسان از بدن و اعضاء خود غافل باشد ولی علم او به آن باقی است: «همو. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۱۷ - همو. ۱۴۱۹. ص ۱۷۴». باید توجه داشت که علامه در متن نه‌ایه فرمودند: «لیس علمه هذا بذاته بحضور ماهیه ذاته» (همو. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۱۷)؛ ایشان در این متن فرمودند: علم به خود مطلقاً علم حصولی نیست و علم حضوری است بلکه فرمودند: "لیس علمه هذا بذاته" چنین علمی که غفلت‌پذیر نیست، علم حصولی نمی‌باشد و در این متن علم حصولی به نفس انکار نشده است. در متن بدایه نیز از «لیس ذلک بحضور ماهیه ذاتاً» (همو. ۱۴۱۹. ص ۱۷۴) یاد شده است که مشار الیه "ذلک" علم غفلت‌ناپذیر است و مراد ایشان انکار مطلق علم حصولی به نفس نیست. این دقت متنی، در دفع اشکالات وارد بر نظریه ایشان مورد استفاده خواهد بود. ثانیاً مفهومی که در ذهن حضور دارد - هرگونه فرض شود - از صدق بر کثیرین اباء ندارد. ادراک عقلی مطلقاً کلی است ولی ادراک حسی و خیالی از آن جهت که مفهوم‌اند کلی می‌باشند ولی ادراک حسی از جهت اتصال نفس به خارج، جزئی است و ادراک خیالی از جهت اتصال به ادراک حسی که ادراک حسی اتصال با عالم خارج دارد، جزئی می‌باشد. بنابراین تشخیص مربوط وجود خارجی است و درک ما از آن، درکی متشخص است که هرگز بر فرد دیگری قابل تطبیق نیست. در نتیجه علم ما به آن، علم به وجود بوده و از قبیل علم حضوری است و از جنس علم به ماهیت و مفهوم نیست. (همو. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۱۸ - همو. ۱۴۱۹. ص ۱۷۴)

ثالثاً علم ما به آن، دارای آثاری مانند اراده یا تشخیص است و با علم به خود، آثاری مورد انتظار بر آن مترتب می‌گردد و آثار مربوط به وجود خارجی است و در نتیجه ما به وجود خارجی و شخصی خود علم داریم که این آثار از آن ناشی می‌گردد. (همو. ۱۳۸۶. ج ۴.

ص ۹۱۹ - همو. ۱۴۱۹. ص ۱۷۴)

ج. علم حصولی به عنوان علم به ماهیت، اولاً ممکن است با عدم التفات شخص مورد غفلت قرار گیرد. ثانیاً حتی ادراک حسی نیز ذاتاً کلی است و ثالثاً منشا اثر نیست. این در حالی است که خودآگاهی، تمامی این ویژگی‌ها را دارد. بنابراین خودآگاهی، علم حصولی یا همان علم به ماهیت نیست.

د. ویژگی‌های سه‌گانه فوق، ویژگی‌های وجود خارجی است و در نتیجه خودآگاهی که از این ویژگی‌ها برخوردار است، علم به وجود خارجی خواهد بود. بنابراین علم حضوری به معنای علم به وجود خارجی است.

آیت الله مصباح بر دلیل اول ایراد دارند. از نظر ایشان، برآیند استدلال اول چنین شد که درک ما از انا، درک از وجود است نه درک از ماهیت؛ چون انا فاقد کلیت است. می‌دانیم که کلیت، وصف مفهوم است، همان‌گونه که جزئیت نیز وصف مفهوم است و مفهوم را به کلی و جزئی تقسیم می‌کنیم و حتی اگر انا جزئی باشد، باز هم می‌تواند از جنس مفاهیم جزئی بوده و علم به آن حصولی به حساب آید. (مصباح. ۱۴۰۵. ص ۳۵۰)

از نظر نگارنده این اشکال بر استدلال علامه وارد نیست چون:

اولاً استدلال علامه منحصر در ویژگی کلیت نبود تا با انکار آن، خودآگاهی را علم حصولی به شمار آوریم بلکه غفلت ناپذیری و منشا اثر بودن نیز ویژگی‌های مورد استناد علامه بوده‌اند و نمی‌توان با انکار یک ویژگی در خودآگاهی، علم حصولی بودن آن را نتیجه گرفت.

ثانیاً علامه در مواضع متعددی بیان داشت که تمامی مفاهیم - حتی مفاهیم حسی و خیالی - ذاتاً کلی بوده و قابل صدق بر کثیرین می‌باشند و تنها به دلیل اتصال ادوات حسی با خارج در علوم حسی و خیالی است که سبب شده این مفاهیم را جزئی به شمار آوریم (همو. ۱۳۸۶. ج ۱. ص ۲۷۸ - همو. ۱۴۱۹. ص ۱۷۶) به عنوان نمونه علامه در نهاییه چنین می‌فرماید: «وعدّ هذین القسمین من العلم جزئیین ممتنع الصدق علی کثیرین إنّما هو من جهة إتصال أدوات الحسّ بمادّة المعلوم الخارجی فی العلم الحسی وتوقف العلم الخیالیّ علی سبق العلم الحسی وإلا فالصوره العلمیه سواء کانت حسیّه أو خیالیّه أو غیرهما

لا تأبی بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.» (همو. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۴۶)
 بر اساس این مبنا علامه مجاز است با نفی کلی بودن خود آگاهی، آنرا علم به وجود به شمار آورد؛ چون علم حصولی ذاتاً کلی و قابل صدق بر کثیرین است و هیچ علم حصولی ذاتاً جزئی نداریم. جالب توجه این که علامه نیز با پیش‌بینی این اشکال، راه دفع اشکال مزبور را در متن خویش تعبیه نمود و فرمود: «لأن المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبی بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين.» تعبیر "بالنظر إلى نفسه" به این مبنا اشاره دارد که حتی مفاهیم حسی بالنظر إلى نفسه، کلی‌اند و تشخص و جزئیت خود را با اتصال نفس به واقع خارجی بدست می‌آورند.

۲-۲. استدلال دوم: خود آگاهی، علم به ماهیت نیست
 می‌توان استدلال دوم علامه را در قالب یک برهان خلف چنین صورت‌بندی نمود:
 الف. اگر علم به أنا، از قبیل علم به ماهیت باشد، لازم می‌آید وجود واحد از دو ماهیت برخوردار باشد.

ب. لکن محال است که وجود واحد از دو ماهیت برخوردار باشد.
 بنابراین علم به أنا، از قبیل علم به ماهیت نیست.
 در این استدلال لازم است اولاً تلازم میان مقدم و تالی را توضیح داده و ثانیاً باید چرایی بطلان تالی را شرح داد. علامه وجه بطلان تالی را اجتماع مثلین بیان کرده است. در توضیح تلازم میان مقدم و تالی دو تقریر وجود دارد که این دو تقریر مسیر متفاوتی را طی خواهند کرد.

۲-۲-۱. تقریر مشهور در توضیح تلازم
 آیت‌الله مصباح در توضیح تلازم میان مقدم و تالی چنین می‌فرمایند: «تَبَّه على ذلك بوجهين... وثانيهما أنه لو كان هذا العلم علمًا بالماهية دون الوجود الشخصي للنفس كان لازمه أن تكون للنفس ماهية قائمة بوجودها العيني وماهية أخرى قائمة بالذهن الذي هو أيضًا من مراتب وجودها العيني فكان لها ماهيتان قائمتان بوجود واحد ويمتنع ذلك لأنه من قبيل اجتماع المثليين.» (مصباح. ۱۴۰۵. ص ۳۵۰)

ایشان در دروس نهایی خویش نیز این استدلال را چنین توضیح دادند که اگر خودآگاهی از قبیل علم حصولی بوده و موضوع قضیه، ماهیت نفس باشد، لازم است ماهیت نفس در ذهن موجود باشد. نفس از یک ماهیت با وجود خارجی خود برخوردار است و یک ماهیت نیز در ذهن خود از نفس داریم و لازم است یک شیء از دو ماهیت برخوردار باشد. (دروس صوتی. بیجا)

از اشکالات آیت الله فیاضی نیز بر می آید که چنین خوانشی از استدلال علامه دارد. (طباطبایی. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۱۹) می توان این خوانش را چنین تقریر نمود:
الف. اگر خودآگاهی و علم به نفس علمی حصولی باشد، لازم است ماهیت نفس در ذهن ما حاضر گردد و قائم به وجود نفس باشد؛ چون ماهیت نفس در ذهن ما حلول کرده است و ذهن ما نیز بخشی از وجود ماست. بنابراین ماهیت نفس، قائم به وجود ما خواهد بود. از سویی وجود ما نیز دارای ماهیتی در جهان خارج است؛ خواه به آن آگاهی داشته باشیم یا نداشته باشیم. این ماهیت نیز قائم به وجود ماست. بنابراین اگر خودآگاهی و علم به نفس علمی حصولی باشد، لازم است وجود واحد دارای دو ماهیت باشد؛ ماهیتی که از نفس در ذهن حاصل شده و این ماهیت قائم به وجود ماست و ماهیتی که نفس در جهان خارج - فارغ از آگاهی ما - دارد و قائم به وجود ماست.

ب. اگر دو فرد از یک ماهیت - ماهیت نفس - در یک وجود اجتماع نمایند، اجتماع مثلین لازم می آید که به بداهت عقل باطل است.

ج. اجتماع مثلین باطل است و در نتیجه خودآگاهی نمی تواند از قبیل علم به ماهیت باشد.
د. علوم یا به ماهیت تعلق می گیرند و یا وجود متعلق این علوم است. وقتی خودآگاهی علم به ماهیت نیست به ناچار علم به وجود خواهد بود و از قبیل علم حضوری است.

۲-۱-۱. اشکالات بر تقریر مشهور از استدلال دوم

آیت الله مصباح و آیت الله فیاضی با ارائه تقریر فوق از استدلال علامه به ایراد اشکالاتی بر این بیان می پردازند: اشکال اول، اشکال نقضی: آیت الله مصباح این اشکال را چنین بیان می کند: «ویرد علیه النقض بالعلم بالحصولی بالنفس فإنه ليس لأحد إنكار ذلك زائداً على

العلم الحضوری بها.» (مصباح. ۱۴۰۵. ص ۳۵۰)

ایشان در دروس صوتی نهایی می‌فرمایند: ما نیز به علم حضوری به نفس باور داریم ولی باور به علم حضوری به نفس نباید با انکار علم حصولی بدان همراه باشد و حال آن‌که علم حصولی به نفس، امری وجدانی است و صرفاً نیازمند تنبیه است.

آیت الله فیاضی نیز این اشکال را چنین بیان نمودند: «أولاً النقض بعلمنا الحصولی بالنفس الذی لا یسع لأحد إنکاره» (طباطبائی. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۱۹)

خروجی استدلال علامه این است که علم ما به نفس، علمی حضوری است و علم حصولی نیست و هرگز از طریق ماهیت و مفهوم به نفس آگاه نمی‌شویم. این سخن، انکار امری بدیهی است و وجداناً همه ما تصویری از خود آگاهی داریم و در زمره وجدانیات جای دارد.

از نظر نگارنده این اشکال بر علامه وارد نیست. آیا علامه مطلق علم حصولی به نفس را انکار می‌کند یا علم غیبت ناپذیر به نفس را حصولی نمی‌داند: علامه می‌فرماید: «ولیس علمه هذا بذاته بحضور ماهیه ذاته عند ذاته حضوراً مفهوماً و علماً حصولیاً»؛ علامه علم این چنینی را حصولی نمی‌داند نه این که مطلق خود آگاهی را حضوری دانسته و علم حصولی به آن را ناممکن شمرد و شاید اشتباه تقریر فوق از همین متن ناشی شده باشد.

به نظر می‌آید که آیت الله مصباح در دروس نهایی از اشکال نقضی دیگری پرده بر می‌دارد؛ اگر قرار است علم به نفس ما، مستلزم دو ماهیت برای وجود واحد باشد و اجتماع مثلین لازم آید، به کلی باید علم حصولی را انکار کرد؛ چون به هر چیزی که عالم شویم، ماهیت آن چیز قائم به وجود ما خواهد بود و از سویی وجود ما از ماهیت خودش نیز برخوردار است و لازم می‌آید وجود واحد از دو ماهیت و حد وجودی برخوردار باشد.

از نظر نگارنده، این اشکال نیز برآمده از تقریر اشتباه ملازمه در بیان علامه است و با بیان ملازمه دفع این اشکال نیز واضح خواهد شد.

اشکال دوم: اشکال حلی: آیت الله مصباح در ادامه چنین می‌فرماید: «والحلّ أنّ هذا الاجتماع بعد قبوله إمتناعه فی الجملة إنّما یلزم إذا كانت الماهیتان قائمتین بمرتبه واحده

من الوجود وفيما نحن فيه ليس كذلك فإنّ إحداهما قائمه بنفس الوجود وثانيتها قائمه بمرتبه خاصه منها يعبر عنها بالذهن والقيام بهما ليس على نهج واحد فإنّ الماهيه القائمه بالوجود هي ماهيه ذلك الوجود لكنّ الماهيه القائمه بالذهن ليست هي ماهيه الذهن ولا متحده بها إتحاد الماهيه بالوجود وإتّما هو مفهوم حاصل له يحمل عليه النفس بالحمل الأولى فقط ولا يحمل عليه الذهن بوجه.» (مصباح. ۱۴۰۵. ص ۳۵۰)

آيت الله فياضی حاصل بیان آيت الله مصباح را در قالب دو اشكال تنظيم نمودند: «...وثانياً أنّ الماهيتين لم توجدا بوجود واحد فإنّ إحداهما وجدت بوجود العالم الذي هو المعروض والمحلّ للعلم وثانيتها وجدت بوجود العلم وهو عرض أو صوره تحلّ في ذلك المحلّ وثالثاً أنّ الموجود بوجود العلم ليس هو ماهيه النفس بالحمل الشايع بل الموجود به بالحمل الشايع ماهيه العلم كيفاً كان أو جوهرًا وليس الموجود من نفس الماهيه إلاّ المفهوم وما هو ماهيته بالحمل الأولى واجتماع المثليين إتّما يلزم فيما وجدت ماهيتان بالحمل الشايع بوجود واحد. وقد مرّ في الفصل الثالث من المرحله الثانيه أنّ المفهوم إتّما يكون ماهيه إذا كان الوجود المنتزع عنه يطرد العدم عنه ووجود النفس إتّما يطرد العدم عن ماهيتها وأما عن المفهوم الحاضر عندها فلا.» (طباطبائي. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۲۰)

به تقرير آيت الله فياضی اشكال اول چنین است كه هنگام علم حصولی به ماهيت نفس، دو ماهيت به وجود واحد موجودند؛ چون صورت ذهني ماهيت نفس، به وجود علم موجود است و ماهيت خارجي نفس، به وجود من موجود می باشد و در واقع دو وجود دارای دو ماهيت شده اند و اجتماع مثليين اتفاق نیفتاده است. به تقرير آيت الله مصباح اگرچه يكبار ماهيت نفس به وجود ذهن و ديگر بار به وجود من قائم است اما وجود ذهن مرتبه ای از مراتب وجود من است. اجتماع مثليين در جایی محال است كه دو ماهيت، قائم به مرتبه واحدی از وجود باشند ولی در ما نحن فيه، دو ماهيت قائم به دو مرتبه از يك وجودند و اين مساله ایرادی ندارد. در اين پاسخ قبول كرديم كه با دو ماهيت از نفس مواجه ایم ولی قبول نداریم كه اين دو ماهيت قائم به وجودی واحد باشند بلکه قائم به دو وجود بوده و در نتیجه اجتماع مثليين لازم نمی آید. اين بيان آيت الله مصباح به مساله تطابق عوالم باز می گردد؛ مرتبه وجود

ذهنی راقی‌تر از مرتبه وجود خارجی است.

اشکال دوم بیان می‌دارد که اصلاً در علم حصولی به نفس، نه تنها یک وجود نداریم بلکه اصلاً دو ماهیت نیز در میان نیست. توضیح آن‌که اجتماع مقولات یکی از مهم‌ترین اشکالات در باب وجود ذهنی بود؛ این‌که اگر همان ماهیت شیء خارجی به ذهن آید، از سویی صورت ذهنی مندرج تحت ماهیت شیء خارجی است و از سویی از مقوله کیف است. در پاسخ به این اشکال بیان شد که صورت ذهنی، به حمل اولی از قبیل ماهیت شیء خارجی است و به حمل شایع از قبیل ماهیت شیء خارجی نبوده و تنها مفهومی از مفاهیم است. اجتماع دو ماهیت برای وجود واحد، زمانی اجتماع مثلین است که این دو ماهیت، ماهیت به حمل شایع نفس باشند ولی صورتی که از نفس در ذهن ماست، ماهیت به حمل اولی است و ماهیت به حمل شایع نفس، قائم به وجود ماست. بنابراین اجتماع مثلین در میان نیست؛ چون دو ماهیت به حمل شایع در وجود واحد اجتماع نکردند.

بنابراین در توضیح تالی با چهار فرض مواجه‌ایم:

الف. دو ماهیت قائم به وجود واحد باشند؛ که بیان علامه طباطبائی است و اجتماع مثلین لازم می‌آید.

ب. دو ماهیت قائم به دو وجود باشند؛ که تقریر قسمت اول اشکال حلی است.

ج. یک ماهیت و یک مفهوم قائم به دو وجود باشند؛ که تقریر قسمت دوم اشکال حلی است.
د. یک ماهیت قائم به یک وجود دارای مراتب باشد؛ این احتمال در بیان آیت الله مصباح آمده است که این فرض به مساله تطابق عوالم بازگشته و ایرادی ندارد. ماهیت به حمل شایع در خارج است و ماهیت به حمل اولی در مرتبه بالاتر حضور دارد. با این تقریر در واقع فرض چهارم، به فرض سوم باز می‌گردد.

۲-۲-۲. تقریر مختار از ملازمه و پاسخ به اشکالات فوق

از نظر نگارنده استدلال دوم علامه باید به گونه دیگری تنظیم گردد:

الف. در استدلال اول با اتکاء بر یک سری ویژگی‌ها در خودآگاهی و فقدان این ویژگی‌ها در علم حصولی نتیجه گرفتیم که اولاً خودآگاهی، علم حصولی یا علم به ماهیت نیست. و ثانیاً

خودآگاهی، علم حضوری یا علم به وجود است؛ چون از میان ویژگی‌های خودآگاهی، حضور دائمی، تشخیص و ترتب آثار مربوط به وجود خارجی است نه علم حصولی و حضور ماهیت در ذهن.

ب. ممکن است کسی در استدلال اول خدشه کرده و بگوید: درست است که خودآگاهی نمی‌تواند علم حصولی یا علم به ماهیت ذهنی باشد ولی چه ایرادی دارد که خودآگاهی، علم به ماهیت خارجی باشد. این ایراد تعریف علم حصولی به علم به ماهیت و علم حضوری به علم به وجود را زیر سوال خواهد برد؛ ولو علم حصولی، معادل علم به ماهیت باشد اما مساوی با علم به ماهیت نیست و علم حضوری، معادل علم به وجود نیست بلکه ممکن است به مایات نیز علم حضوری داشت. در استدلال اول تمام همت در این جهت مصروف شد که ماهیت ذهنی، غفلت‌پذیر است، تشخیص ندارد و منشا آثار نیست و لذا متعلق خودآگاهی نیست ولی به این معنی نیست که لزوماً وجود خارجی متعلق علم بوده و علم مزبور، علم حضوری است بلکه ممکن است ماهیت خارجی متعلق علم باشد. ماهیت خارجی، غفلت‌پذیر نیست، تشخیص دارد و منشا آثار است. طبق این فرض ولو خودآگاهی، علم حضوری است ولی علم حضوری معادل علم به وجود نیست بلکه می‌توان به ماهیت خارجی نیز علم حضوری داشت.

ج. اگر این استدلال را این چنین بخوانیم و آنرا بعد از استدلال اول تصویر کنیم، عبارت علامه را باید چنین معنی کرد: «وَأَيْضًا لَوْ كَانَ الْحَاضِرُ لِدَوَاتِنَا عِنْدَ عَلَمِنَا بِهَا هُوَ مَاهِيَةُ ذَوَاتِنَا دُونَ وَجُودِهَا وَ الْحَالُ أَنَّ لَوْجُودَنَا مَاهِيَةً قَائِمَةٌ بِهَ كَانِ لَوْجُودِ وَاحِدِ مَاهِيَتَانِ مَوْجُودَتَانِ بِهَ - بِهَ أَنَّ وَجُودَ خَارِجِي - وَ هُوَ اجْتِمَاعُ الْمُثَلِينَ فَإِذْنِ عَلَمُنَا بِذَوَاتِنَا بِحَضُورِهَا لَنَا وَ عَدَمُ غَيْبَتِهَا عِنَّا بِوُجُودِهَا الْخَارِجِي لَا بِمَاهِيَتِهَا فَقَطْ».

در استدلال اول دانستیم که خودآگاهی تشخیص دارد و منشا ترتب آثار است. واضح است که علم حصولی و ماهیت ذهنی فاقد این ویژگی‌هاست. پس از استدلال اول، علامه مجدداً می‌فرماید: "اگر خودآگاهی از باب حضور ماهیت نفس بوده باشد". به قرینه استدلال اول، مراد حضور ماهیت خارجی نفس است نه حضور صورت ذهنی ماهیت نفس؛ چون در

استدلال اول دانستیم خود آگاهی حتماً به صورت علم حضوری است به دلیل تشخص و ترتب آثار. حال آیا لزوماً علم حضوری، معادل علم به وجود است یا می‌توان به ماهیت خارجی نیز علم حضوری یافت؟

د. با عنایت به مقدمه فوق می‌توان استدلال علامه را چنین سامان داد: «اگر متعلق علم حضوری به نفس، ماهیت خارجی نفس باشد بدون وجود خارجی آن، لازم می‌آید یک وجود خارجی از دو ماهیت برخوردار باشد.»؛

برای توضیح این استدلال باید به شرح دو نکته پردازیم:

اولاً چرا در این فرض با دو ماهیت خارجی مواجه‌ایم؟ وجود خارجی من، وجودی محدود است و این وجود محدود، حدی دارد که آن را ماهیت می‌نامیم. ماهیت به عنوان حد وجود، یا عین وجود است یا لازم لا ینفک وجود است؛ طوری که ممکن نیست به این ماهیت علم داشت ولی به وجود خارجی آن علم نداشت. ماهیت، حد وجود است و چگونه می‌توان حد را شناخت بدون آن که بدانیم حدّ چه چیزی است؟. فرض مساله این است که ما به ماهیت خارجی نفس بدون وجود آن علم حضوری داریم ولی به وجود خارجی نفس - که ماهیت حد اوست و یا عین وجود خارجی و یا لازم لا ینفک وجود خارجی است - علم حضوری نداریم. بر اساس قانون معروف «المعلوم غیر غیر المعلوم»؛ آن چه که متعلق علم ما قرار گیرد، مغایر با چیزی است که متعلق علم ما قرار نگرفته است. در این فرض ماهیت خارجی نفس، متعلق علم حضوری ماست و وجود خارجی نفس - و حد آن که عین یا لازم لا ینفک آن است - متعلق علم حضوری ما نیست. بر اساس قانون «المعلوم غیر غیر المعلوم»، ماهیت خارجی نفس، اولاً غیر از وجود خارجی نفس است و ثانیاً غیر از ماهیت نفس به عنوان حد وجود خارجی نفس است. بر این اساس ماهیت خارجی نفس، غیر از ماهیت نفس است که حد وجود خارجی نفس بوده و قائم به آن است. بنابراین با "دو ماهیت خارجی نفس من" مواجه هستیم.

ثانیاً چرا در این فرض با یک وجود مواجه‌ایم؟ ماهیت خارجی نفس که متعلق علم حضوری من فرض شد، بسان تمامی ماهیات نسبت به وجود و عدم علی السویه است و تنها

با ضمیمه شدن وجود، می‌تواند در جهان خارج موجود باشد. این فرض، حتی در فضای اصالت ماهیت نیز صحیح است. پرسش این است که این ماهیت، بواسطه چه وجودی در خارج موجود شده است؟ طبیعتاً وجود خارجی نفس من، سبب شد که این ماهیت در جهان خارج موجود گردد. از سویی بر اساس قانون «المعلوم غیر غیر المعلوم» نشان دادیم که این ماهیت خارجی متعلق علم حضوری، غیر از ماهیت وجود خارجی نفس من است. از سویی ماهیتی که متعلق علم حضوری است، به وجود خارجی نفس من موجود شده است و از دیگر سو، ماهیت وجود خارجی نفس من که حد این وجود خارجی بود نیز به همین وجود خارجی نفس من موجود شده است. بنابراین دو ماهیت متغایر به یک وجود موجود شده‌اند و تحقق دو ماهیت به یک وجود، محذور اجتماع مثلین را در پی دارد. اجتماع مثلین محال است. بنابراین فرض این نکته که ماهیت خارجی بدون وجود متعلق علم حضوری باشد نیز باطل است. بر این اساس علم حضوری تنها علم به وجود خارجی نفس است نه به ماهیت خارجی نفس بدون وجود خارجی آن.

ه. بنابراین در استدلال اول، توضیح دادیم که خودآگاهی، از قبیل علم حضوری است نه از قبیل علم حصولی؛ چون خودآگاهی ویژگی‌هایی دارد که در علم حصولی یافت نمی‌شود. در استدلال دوم به تصحیح معادله علم حصولی، علم به ماهیت است و علم حضوری، علم به وجود است می‌پردازیم؛ برهان خلف اقامه شده چنین است که اگر علم حضوری معادل علم به وجود نباشد، باید ماهیات خارجی را متعلق علم حضوری دانست. اگر در خودآگاهی، ماهیت خارجی نفس من، متعلق علم حضوری باشد، لازم می‌آید دو ماهیت به وجود واحد موجود گردند و این نکته مستلزم اجتماع مثلین است. اجتماع مثلین باطل است. بنابراین ماهیات خارجی نمی‌توانند متعلق علم حضوری باشند.

علامه در متن فوق فرمودند: «فإذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا و عدم غيبتها عنا بوجودها الخارجية لا بماهيتها فقط.» تفسیر درست استدلال دوم به فهم تعبیر "فقط" باز می‌گردد؛ اولاً مراد از علم به ماهیت، علم به ماهیت خارجی است نه علم به ماهیت ذهنی که معادل علم حصولی بود و در استدلال اول نفی شد و ثانیاً فرض این است که تنها ماهیت

خارجی متعلق علم حضوری باشد نه این که ماهیت خارجی به همراه وجود متعلق علم حضوری محسوب شود. بنابراین علامه نمی خواهد در علم به ذوات، حضور ماهیت را منکر شود بلکه معتقد است فقط حضور ماهیت نیست و این نشان می دهد که هم با وجود و هم با ماهیت است.

می توان این استدلال دو موضعی علامه را چنین صورت بندی کرد: اولاً علم به نفس و خود آگاهی، علم حضوری است و علم حصولی - علم به ماهیت ذهنی - نیست؛ چون در این علم ویژگی هایی وجود دارد که در علم حصولی نیست.

ثانیاً خود آگاهی، علم حضوری بوده و متعلق علم حضوری، تنها وجود است و ماهیت نیست. بدیهی است که مراد ما از ماهیت، ماهیت خارجی است و الا ماهیت ذهنی شیء که تشخص و ترتب آثار ندارد و اصلاً فرض این که ماهیت ذهنی شیء متعلق علم حضوری باشد از فضای شق دوم استدلال بیرون است. اگر علم من به ذات تنها و فقط با حضور ماهیت خارجی شکل می گرفت، برای یک وجود دو ماهیت یافت می شد که امری محال است؛ چون یک وجود تنها دارای یک ماهیت است و این نکته نشان از آن دارد که علم ما به أنا، فقط علم به ماهیت نیست و علم به وجود هم است. بر این اساس در علم به أنا یک علم به وجود خارجی داریم و یک علم به ماهیت داریم.

با دقت در تعبیر علامه در استدلال دوم اشکال آیت الله مصباح برطرف خواهد شد؛ «وأيضاً لو كان الحاضر لذواتها عند علمنا بها هو ماهية ذواتنا دون وجودها»؛ سخن علامه در باب علم حصولی نیست بلکه استدلال دوم ایشان در طول استدلال اول قرار دارد؛ اگر پذیرفتیم که ادراک ما از أنا، ادراکی حضوری است و به معنای حضور خودم نزد خودم است، یا این حضور به ماهیت است و یا این حضور به وجود است. اگر این حضور بواسطه ماهیت باشد، لازم می آید دو ماهیت برای وجود خارجی داشته باشیم. بنابراین استدلال دوم با فراغت از استدلال اول است که علم به أنا علم حضوری می باشد. حال اگر این حضور به ماهیت باشد اجتماع مثلین لازم می آید. اصلاً تمرکز استدلال دوم بر علم حصولی نیست؛ اگر حضور خودم برای خودم در قالب حضور خارجی ماهیت خارجی من، برای خودم باشد، دو ماهیت

برای وجود خارجی من خواهد بود و اصلاً علم حضوری کاری با ذهن و صورت ذهنی ندارد تا این ماهیت را قائم به ذهن بدانید. روشن است که تمامی اشکالات وارد آمده بر استدلال دوم بر اساس خوانشی است که علم به ماهیت را علم به ماهیت ذهنی تصویر کرده و اجتماع مثیلین را در فضای علم حصولی می‌داند. بدیهی است که اصل این تقریر اشتباه است و طبعاً اشکالات برآمده از این تقریر نیز به علامه وارد نیست.

۳- حصر عقلی علم در دو قسم علم حصولی و علم حضوری

علامه حصر علم در دو قسم علم حصولی و علم حضوری را حضری عقلی می‌دانند: «و انقسام العلم إلى القسمین قسمه حاصرة فحضور المعلوم للعالم إما بماهیه و هو العلم الحصولی أو بوجوده و هو العلم الحضوری.» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۵۴)

علامه معتقدند تقسیم علم به دو قسم حصولی و حضوری، حضری عقلی است؛ چون یا متعلق علم ماهیت است و یا وجود می‌باشد. آیت الله فیاضی وجه این حصر عقلی را چنین روایت کرده‌اند: «حاصل الاستدلال أنّ الشیء لا یخلو إمّا وجود لا ماهیه له کالواجب تعالی أو مرکّب من الوجود والماهیه و لیس هناك فی الشیء أمر وراء الماهیه والوجود یتعلّق به العلم فالعلم لا یخلو إمّا أن یكون بحضور وجود المعلوم أو بحضور ماهیه ولا ثالث لهما» (همان، ج ۴، ص ۹۲۰)

اشکالات فراوانی بر این بیان علامه وارد آمده است:

اشکال اول: آیت الله مصباح ضمن اشکال بر تعریف علم حضوری و حصولی، به حصر عقلی فوق ایراد دارند: «و یتبدأ بتقسیم العلم إلى الحصولی والحضوری وعرف الأول بالعلم بماهیات الأشياء والثانی بالعلم بوجوداتها لكنّ الأحسن تعریف الحصولی بالعلم غیر المباشر و بواسطه الصوره العلمیه وتعریف الحضوری بالعلم المباشر وبلا وساطتها لأنّ العلم الحصولی لا ینحصر فی العلم بالماهیات فلنا علوم بالوجودات وبالواجب تبارک وتعالی تتمثل فی المعقولات الثانیه وهی علوم حصولیه ولو کان العلم الحصولی مختصاً بالماهیه لما تعلّق بما لا ماهیه له کالواجب الوجود.» (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۳۴۹)

ایشان معتقدند تقسیم علم به علم با واسطه و علم بدون واسطه، حصر عقلی است

ولی تقسیم علم به علم به ماهیت و علم به وجود، دائر مدار اثبات و نفی نبوده و حصر عقلی نیست و باید از خارج اثبات نمود که حیثیت‌ها منحصر در وجود و ماهیت‌اند و حال آن‌که خارج از علم به وجود یا ماهیت، می‌توان از علوم دیگری سراغ گرفت؛ مثلاً علم به اموری که فاقد ماهیت‌اند، نه علم به وجود است و نه علم به ماهیت ولی در زمره علوم جای دارند. علم ما به تمامی معقولات ثانی فلسفی این چنین است.

اشکال دوم: آیت الله فیاضی نیز اشکالاتی چند بر بیان علامه وارد آورده‌اند. اشکال اول ایشان بر تعریف علم حصولی به این شرح است: «أولها ما تبين في محلّه من عدم كون الوجود الذهني للشيء ماهيته بل إنّما هو مفهومه» (طباطبائی. ۱۳۸۶. ج ۴. ص ۹۲۰)

فارغ از این‌که آیا متعلق علم حصولی در تمامی موارد، اموری ماهیت‌دار مانند انسان‌اند و یا شامل علم به واجب تعالی نیز می‌گردند، بر فرض که علم حصولی تنها در محدوده امور ماهیت‌دار معنی یابد، باز هم نمی‌توان علم حصولی را علم به ماهیت معنی کرد؛ چون ماهیت انسانی که در ذهن ماست، ماهیت به حمل اولی است نه ماهیت به حمل شایع و اصطلاحاً مفهوم است نه ماهیت. بر این اساس تعریف علم حصولی، جامع افراد نیست.

اشکال سوم: آیت الله فیاضی چنین می‌گویند: «ثانيها أنّ القائل بأصاله الماهية كشيخ الإشراق يرى أنّ علم المجرّد بذاته وصفاته وآثاره علم العلّه بمعلولها وعلم المعلول المجرّد بعلّته مع أنّه لا حقيقة عنده للوجود حتى يحضر عند العالم.» (همانجا)

کسانی مانند شیخ اشراق که به اصالت ماهیت باور دارند، علم مجرد به ذات، صفات و آثار خود را علم حضوری می‌دانند. همین‌طور علم علت به معلول خود و علم معلول مجرد به علت خود نیز علم حضوری است. متعلق علم حضوری نزد وی، ماهیت می‌باشد و در نتیجه تعریف علم حصولی، مانع اغیار نیست و تعریف علم حضوری، جامع افراد نیست. اشکال چهارم: آیت الله فیاضی می‌گویند: «ثالثها أنّ علم النفس بالماهية الحاضرة عنده - على ما يعتقدون علم حضوري مع أنّه علم بالماهية.» (همانجا)

علم به نفس، علم به ماهیت است و در عین حال علمی حضوری به حساب می‌آید.

بنابراین تعریف علم حصولی، مانع اغیار نیست و تعریف علم حضوری، جامع افراد نیست. شبیه راهکار آیت الله مصباح در بیان آیت الله فیاضی آمده است. ایشان نیز پیشنهاد می‌دهند که علم حصولی را به علم با واسطه و علم حضوری را به علم بدون واسطه تعریف کنیم و به هیچ وجه متعلق علم حصولی یا حضوری را مشخص ننماییم تا تعریف فوق، جامع افراد و مانع اغیار گردد.

به نظر نگارنده در دفاع از سخن علامه باید دو گام را پیمود؛ ابتدائاً ثابت نمود حصر میان ماهیت و وجود، حصری عقلی است و در وهله بعد نشان داد از میان فروض مساله، علم حصولی، علم به ماهیت ذهنی و علم حضوری، علم به وجود است. در ادامه ضمن طی نمودن این دو گام، سعی در بازسازی سخن علامه خواهم داشت.

علامه در کتاب بدایه الحکمه از مبنای خویش در باب نفس الأمر سخن گفته است. بر اساس دیدگاه وی تحقق و ثبوت اولاً و بالذات از آن وجود است. در وهله بعد مربوط به ماهیات است و در مرحله بعد از ثبوت ماهیات، مفاهیم اعتباری مانند وجود و... از ثبوت برخوردارند. (طباطبایی، ۱۴۱۹. ص ۲۴)

بر اساس مبانی علامه می‌توان از این اشکالات پاسخ گفت. طبق تقریری که بیان داشتیم، وجه حصر تعریف علم به علم به وجود یا علم به ماهیت این چنین است؛ با ارجاع به بحث از نفس الأمر نشان خواهیم داد که متعلق علم حصولی و حضوری یا می‌تواند ماهیت باشد و یا وجود و فرض سومی در میان نیست. علامه در نهایی همین سخن را با عبارت توسع بیان داشته است. از نظر ایشان، ثبوت ماهیت در توسع اول عقل و ثبوت مفاهیم اعتباری در توسع دوم عقل جای دارد و ثبوت ماهیات و مفاهیم اعتباری در عرض هم نیستند. علامه در نهایی چنین می‌فرماید: «...والذی ینبغی أن یقال بالنظر إلى الأبحاث السابقه أنّ الأصل هو الوجود الحقیقی وهو الوجود وله کلّ حکم حقیقی ثمّ لما کانت الماهیات ظهورات الوجود للأذهان توسّع العقل توسّعاً إضطرارياً باعتبار الوجود لها وحمله علیها وصار مفهوم الوجود والثبوت یحمل علی الوجود والماهیه وأحكامها جميعاً ثمّ توسّع العقل توسّعاً إضطرارياً ثانیاً بحمل مطلق الثبوت والتحقّق علی کلّ مفهوم یضطرّ إلى إعتباره بتبع الوجود

أو الماهیه کمفهوم العدم والماهیه والقوه والفعل ثم التصدیق بأحكامها.» (همو. ۱۳۸۶. ج ۱. ص ۷۴)

در این فضا ابتدائاً علم به ماهیت بالمعنی الأخص که ظهور حد وجود در ذهن است، اعتبار می شود و در توسع دوم، حکم ماهیت بالمعنی الأخص به سائر مفاهیم سرایت می کند. علامه در فرع دوم اصالت وجود نیز فرمودند: «الوجود لا يتصف بشئ من احکام الماهیه کالکلیة و الجزئية و کالجنسية و النوعية.... فإن هذه جميعا احکام طارئة على الماهیات من جهة صدقها و انطباقها على شئ.... و الوجود الذى هو بذاته الحقيقة العينية لا يقبل انطباقا على شئ و لا اندراجا تحت شئ و لا صدقا و لا حملا و لا ما يشابه هذه المعانى. نعم! مفهوم الوجود يقبل الصدق و الاشتراك.» (همان. ص ۵۳)

از دیدگاه علامه دائره علم حصولی منحصر در معقولات اولی است و سپس حکم معقولات اولی را به سائر مفاهیم تعمیم می دهیم و الا علم حصولی به معنای حضور ماهیت بالمعنی الأخص است. بنابراین متعلق علم از دو حالت بیرون نیست؛ یا علم به متن واقعیت تعلق می گیرد که عبارت است از وجود و یا علم به امری اعتباری تعلق می گیرد. این امر اعتباری که مستقیماً اعتبار حد وجود خارجی است، همان ماهیت است. در توسعه دوم حکم ماهیت را به سائر مفاهیم اعتباری توسعه می دهیم. باید توجه داشت که ما در نفس الامر دو توسعه داشتیم و علم حصولی همان توسعه اول است.

پیش فرض تمامی اشکالات فوق مبتنی بر آن است که مراد علامه از ماهیت، ماهیت بالمعنی الأخص بوده باشد. آیت الله جوادی در مقام دفاع از علامه معتقد است مراد ایشان از ماهیت، ماهیت بالمعنی الأعم می باشد. بر این اساس علم حصولی، همان علم به مفاهیم است و علم حضوری، همان علم به وجود می باشد. سخن ایشان مویذاتی نیز دارد؛ مثلاً علامه با تعریف علم حصولی به علم به ماهیت، این بحث را به مساله وجود ذهنی ارجاع داد. از سویی یکی از ادله اثبات وجود ذهنی، حکم ایجابی بر معدومات است. می دانیم که معدومات، ماهیت بالمعنی الأخص ندارند.

به نظر نگارنده این دفاع، دفاع درستی از علامه نیست؛ چون علامه در بحث وجود

ذهنی اصرار دارند که وجود ذهنی عبارت از حضور حدّ وجود خارجی در ذهن است و این معنی جز با ماهیت بالمعنی الأخص قابل توضیح نیست. در متن حاضر نیز فرمودند: «قد تقدّم فی بحث الوجود الذهنی أنّ لنا علماً بالأشیاء الخارجة عنّا فی الجملة بمعنی أنّها تحضر عندنا بماهیاتها بعینها.»؛ بدیهی است که در خصوص علم به معدومات یا واجب الوجود نمی‌توان مدعی شد عین ماهیت بالمعنی الأخص این امور به ذهن می‌آید. سخن در خصوص اشیاء خارجی دارای ماهیت بالمعنی الأخص است که عین این ماهیات به ذهن می‌آیند. بر این اساس نباید مراد علامه از علم به ماهیت را معادل ماهیت بالمعنی الأعم یا همان علم به مفهوم دانست. ضمناً اشکال اجتماع مثلین تنها در فرض ماهیت بالمعنی الأخص معنی دارد؛ چون اجتماع مثلین در ماهیت نوعیه معنی دار خواهد بود. اگر از ابتدا بگوییم: علم حصولی از نظر علامه، علم به ماهیت بالمعنی الأعم است، تسلیم تمامی این اشکالات شده‌ایم.

به نظر نگارنده، مراد علامه از ماهیت، ماهیت بالمعنی الأخص است. حصر عقلی میان ماهیت بالمعنی الأخص و وجود نیز در نفس الأمر علامه توضیح داده می‌شود؛ یا به متن واقعیت خارجی علم داریم که عبارت است از وجود و یا به اولین توسعه برآمده از واقعیت خارجی که عبارت است از ماهیت. توسعه‌های بعدی، حاصل توسعه اول می‌باشند. علامه با حصر متعلق علم در علم به وجود یا علم به ماهیت، در صدد انکار علم به مفاهیم اعتباری نیست بلکه در پی آن است که مبنای خویش در نفس الأمر را بازنمایی کند. اگر ایشان علم حصولی را علم به ماهیت بالمعنی الأعم بدانند، توسعه اول و توسعه دوم نفس الأمر در آن اشراب نخواهد شد. ایشان به دلیل اشراب این مبنا در تعریف علم حصولی است که علم حصولی را علم به ماهیت می‌دانند.

در گام دوم با روشن شدن چرایی حصر متعلق علم در وجود و ماهیت، در باب متعلق علم حصولی و علم حضوری چهار فرض وجود دارد:

الف. متعلق علم حصولی، وجود باشد: این فرض باطل است؛ چون علم حصولی از ویژگی‌هایی برخوردار است که وجود و ویژگی‌های مقابل آن را داراست. مثلاً علم حصولی، غیبت پذیر است؛ کلی و قابل صدق بر کثیرین است؛ منشا اثر نیست ولی وجود، غیبت‌پذیر

نیست، تشخص دارد و حتماً منشا اثر است. بنابراین وجود نمی‌تواند متعلق علم حصولی باشد.

ب. متعلق علم حصولی، ماهیت باشد: این فرض صحیح است و تمامی ویژگی‌هایی که برای علم حصولی برشمردیم، در ماهیت است؛ ماهیت کلی و فاقد تشخص است و می‌تواند منشا اثر نباشد.

ج. متعلق علم حضوری، ماهیت باشد: این فرض باطل است؛ چون اگر به ماهیت خارجی نفس علم حضوری داشته باشیم نه به وجود خارجی، اجتماع مثلین لازم می‌آید.

د. متعلق علم حضوری، وجود باشد: که این فرض صحیح است.

با صحیح بودن فرض ب و د، معادله علم حصولی، علم به ماهیت و علم حضوری، علم به وجود تصحیح خواهد شد.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر در سه بخش به نتایج ذیل دست یافته است:

۱- علامه در متون خویش جهت بررسی بداهت تصویری و تصدیقی پاره‌ای مفاهیم از منطق سنتی فاصله گرفته و ابتدائاً از بداهت تصدیقی این مفاهیم سخن گفته و سپس راجع به بداهت تصویری آن بحث می‌کند. حداقل در سه موضع علامه چنین رویکردی را دنبال نموده است. به نظر نگارنده اموری که ماهیتشان عین‌ینیشان است، نمی‌توانند تابع منطق سنتی در تقدم مای شارحه بر هل بسیطه باشند. علامه علم را نیز در زمره این حقائک به شمار می‌آورد.

۲- علامه، علم حصولی را علم به ماهیت و علم حضوری را علم به وجود می‌داند. به تفسیر نگارنده از متن علامه، ایشان دو استدلال در طول هم و به تعبیر دقیق‌تر یک استدلال دو موضعی به نفع این مهم اقامه نموده است؛ در بخش اول ثابت نمود که خودآگاهی، علم حصولی به ماهیت ذهنی نیست و حتماً علم حضوری است. در بخش دوم نشان داد متعلق علم حضوری، ماهیت خارجی نفس نیست و در نتیجه متعلق علم حضوری وجود است. از نظر نگارنده تمامی اشکالاتی که بر علامه وارد شده است به این دلیل است که استدلال دوم را مستقل از استدلال اول می‌فهمند.

۳- حصر علم حصولی و علم حضوری بر اساس علم به وجود و علم به ماهیت، حصر عقلی است. به نظر نگارنده تمامی اشکالاتی که در این بخش بر علامه وارد آمده است، ناشی از غفلت در مبنای ایشان در مبحث نفس الامر می باشد. مرتبه اول نفس الامر ایشان، ماهیات هستند. علم حصولی همان علم به ماهیت به عنوان مرتبه اول نفس الامر است و علم حضوری، علم به واقعیت خارجی است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۷۶. *الإلهیات من کتاب الشفاء*. تصحیح حسن حسن زاده آملی. موسسه بوستان کتاب؛ قم.
- _____ ۱۴۰۳. *المبدأ والمعاد*. تصحیح سید حامد هاشمی. موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ تهران.
- _____ ۱۴۰۴ق الف. *الشفاء الطبیعات - النفس - ج ۲*. تصحیح عبدالرحمن بدوی. مکتبه آیه الله مرعشی؛ قم.
- _____ ۱۴۰۴ق ب. *التعلیقات*. مکتبه الأعلام الإسلامی؛ بیروت.
- _____ ۱۳۷۹. *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*. تصحیح محمد تقی دانش پژوه. دانشگاه تهران؛ تهران.
- حلی، حسین بن مطهر. ۱۴۳۰. *کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد*. تصحیح حسن حسن زاده آملی. موسسه النشر الإسلامی؛ قم.
- _____ ۱۳۶۳. *الجواهر النضید*. انتشارات بیدار؛ قم
- رازی، فخر الدین. ۱۴۱۱ق. *المباحث المشرقیه فی علم الإلهیات والطبیعات*. چاپ دوم. انتشارات بیدار؛ قم.
- _____ ۱۳۷۳. *شرح عیون الحکمه*. موسسه الصادق؛ تهران.
- _____ ۱۳۸۱. *منطق الماخص*، دانشگاه امام صادق؛ تهران.
- رازی، قطب الدین. ۱۳۹۹. *شروح الشمسیه*. مرکز تحقیقاتی علوم اسلامی نور؛ قم.
- شیرازی، صدرالدین محمد. ۱۹۸۱. *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه*. دار

إحياء التراث؛ بيروت

_____ . ۱۳۸۲. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. تصحيح سيد

جلال الدين آشتياني. موسسه بوستان كتاب؛ قم.

طباطبائی، سيد محمد حسين. ۱۳۸۶. نهاية الحكمه. با تعليقات غلامرضا فياضی. موسسه
امام خمینی؛ قم

_____ . ۱۳۸۷. اصول فلسفه رئاليسم. چاپ دوم. بوستان كتاب؛ قم

_____ . ۱۴۱۹ق. بدایه الحكمه. تصحيح و تعليق زراعي سبزواري. چاپ

شانزدهم. قم. موسسه النشر الاسلامي.

_____ . ۱۳۶۳. دومین یادنامه علامه طباطبائی. موسسه مطالعات و

تحقيقات فرهنگي؛ تهران.

_____ . ۱۳۸۸. بررسی های اسلامی. چاپ دوم. موسسه بوستان كتاب؛ قم.

طوسی، نصير الدين. ۱۳۸۶. شرح الإشارات والتنبيهات. تصحيح حسن حسن زاده آملی.
موسسه بوستان كتاب؛ قم.

_____ . ۱۴۰۵ق. تلخیص المحصل. دار الأضواء؛ بيروت

مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۴۰۵ق. تعلیقه علي نهاية الحكمه. چاپ اول. قم. موسسه
در راه حق.

_____ بی تا. دروس صورتی نهاية الحكمه استاد مصباح یزدی. موسسه
قدس.

مطهری، مرتضی. ۱۳۶۴. اصول فلسفه و روش رئاليسم. چاپ دوم. انتشارات صدرا؛
تهران.

_____ . ۱۳۹۲. مجموعه آثار مرتضی مطهری. ج ۹. چاپ چهاردهم انتشارات
صدرا؛ تهران.

References

- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allāh. (1997). *Al-Ilāhiyyāt min Kitāb al-Shifā'* (Theology from the Book of Healing). Corrected by Ḥasan Ḥasan Zādah Āmulī. Qom: Mo'asseseh Bustān Kitāb. (in Arabic)
- _____. (۱۹۸۳). *Al-Mabda' wa al-Ma'ād* (The Origin and the Return). Corrected by Sayyid Ḥāmid Hāshimī. Tehran: Iranian Institute of Philosophy (Mousses-e Pazhuheshi Hekmat va Falsafeh Iran). (in Arabic)
- _____. (۱۹۸۴ .a). *Al-Shifā': Al-Ṭabī'iyyāt - Al-Nafs - Vol. 2* (The Healing: Natural Sciences - The Soul - Vol. 2). Corrected by 'Abd al-Raḥmān Badawī. Qom: Maktabat Āyatullāh Mar'ashī. (in Arabic)
- _____. (۱۹۸۴b). *Al-Ta'liqāt* (The Annotations). Beirut: Maktabat al-A'lām al-Islāmī. (in Arabic)
- _____. (۲۰۰۰). *Al-Najāt min al-Gharaq fī Baḥr al-Ḍalālāt* (Deliverance from Drowning in the Sea of Errors). Corrected by Muḥammad Taqī Dānish Pazhūh. Tehran: Tehran University Press. (in Arabic)
- Al-Hilli, Ḥusayn ibn Muṭahhar. (2009). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād* (Disclosure of the Aim in the Commentary on the Abstraction of Belief). Corrected by Ḥasan Ḥasan Zādah Āmulī. Qom: Mo'asseseh al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)
- _____. (۱۹۸۴). *Al-Jawhar al-Naḍīd* (The Well-Arranged Jewel). Qom: Intishārāt Bīdār. (in Arabic)
- Al-Razi, Fakhr al-Din. (1990). *Al-Mabāḥith al-Mashriqiyya fī 'Ilm*

al-Ilāhiyyāt wa al-Ṭabīʿiyyāt (Oriental Investigations into Theology and Physics). 2nd ed. Qom: Intishārāt Bīdār. (in Arabic)

_____. (۱۹۹۴). Sharḥ ʿUyūn al-Ḥikmah (Commentary on the Sources of Wisdom). Tehran: Moʼasseseh al-Şādiq. (in Arabic)

_____. (۲۰۰۲). Manṭiq al-Mulāḥḥaṣ (The Summary of Logic). Tehran: Imām Şādiq University. (in Arabic)

Al-Razi, Quṭb al-Dīn. (1979). Sharḥ al-Shamsiyya (Commentaries on Al-Shamsiyya). Qom: Nūr Islamic Sciences Research Center. (in Arabic)

Shirazi, Şadr al-Dīn Muḥammad (Mulla Sadra). (1981). Al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah fī al-Asfār al-Arbaʿah al-ʿAqliyyah (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dār Ihṡāʾ al-Turāth. (in Arabic)

_____. (۲۰۰۳). Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah fī al-Manāḥij al-Sulūkiyyah (Divine Witnesses in the Methods of Spiritual Conduct). Corrected by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qom: Moʼasseseh Bustān Kitāb. (in Arabic)

Tabatabaʾi, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2007). Nihāyat al-Ḥikmah (The End of Wisdom). Annotated by Ghulām Riḍā Fayyāḍī. Qom: Imām Khumaynī Institute. (in Arabic)

_____. (۲۰۰۸). Uṣūl-e Falsafah va Ravish-e Riʾālīsm (The Principles of Philosophy and the Method of Realism). 2nd ed. Qom: Bustān Kitāb. (in Persian)

_____. (۱۹۹۸). Bidāyat al-Ḥikmah (The Beginning of Wisdom).

Corrected and annotated by Zirā'ī Sabziwārī. 16th ed. Qom: Mo'asseseh al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

_____. (۱۹۸۴). Dovvomin Yādnāmeḥ-ye 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī (The Second Memorial Volume for Allamah Tabataba'i). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (in Persian)

_____. (۲۰۰۹). Barrasīhā-ye Islāmī (Islamic Studies). 2nd ed. Qom: Mo'asseseh Bustān Kitāb. (in Persian)

Tusi, Naṣīr al-Dīn. (2007). Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (Commentary on The Pointers and the Reminders). Corrected by Ḥasan Ḥasan Zādah Āmulī. Qom: Mo'asseseh Bustān Kitāb. (in Arabic)

_____. (۱۹۸۵). Talkhīṣ al-Muḥaṣṣal (Summary of Al-Muḥaṣṣal). Beirut: Dār al-Aḍwā'. (in Arabic)

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1985). Ta'liqah 'alā Nihāyat al-Ḥikmah (Gloss on The End of Wisdom). 1st ed. Qom: Mo'asseseh Dar Rāh-e Ḥaqq. (in Arabic)

_____. N.D.. Durūs-e Ṣūratī-ye Nihāyat al-Ḥikmah Ustād Miṣbāḥ Yazdī (Recorded Lectures on Nihāyat al-Ḥikmah by Ustad Miṣbāḥ Yazdī). Mo'asseseh Quds. (in Persian)

Muṭahharī, Murtaḍā. (1985). Uṣūl-e Falsafah va Ravish-e Ri'ālīsm (The Principles of Philosophy and the Method of Realism). 2nd ed. Tehran: Intishārāt Ṣadrā. (in Persian)

_____. (۲۰۱۳) Majmū'eh Āthār-e Murtaḍā Muṭahharī (The Collected Works of Murtaḍā Muṭahharī). Vol. 9. 14th ed. Tehran: Intishārāt Ṣadrā. (in Persian.)

Allamah Tabataba'i and the Equation of Acquired Knowledge (Ilm Ḥuṣūlī) as Knowledge of Quiddity (Māhiyya) and Presential Knowledge (Ilm Ḥuḍūrī) as Knowledge of Existence (Wujūd)

Seyed Ahmad Hosseini Sangchal¹

Acquired Knowledge (Ilm Ḥuṣūlī). Presential Knowledge (Ilm Ḥuḍūrī). Knowledge of Quiddity (or Essence). Knowledge of Existence. Allamah Tabataba'i

Among contemporary Islamic philosophers, Allamah Tabataba'i's distinctive contribution lies in his sophisticated analysis of knowledge (ilm). His perspective has been pregnant with multiple interpretations (exegeses), some of which have, at times, reduced his intellectual framework to that of his earlier predecessors, consequently incurring numerous scholarly objections against his theory.

The author intends, in this paper, to investigate Allamah's defining features in the analysis of knowledge across three specific domains:

۱. The conceptual (taṣawwūrī) and assertoric (taṣdīqī) self-evidence (badāhat) of knowledge.
۲. The demarcation of acquired knowledge and presential knowledge based on the distinction between knowledge of quiddity and knowledge of existence.
۳. The rational confinement (ḥaṣr-e 'aqlī) of knowledge to these two types based on the aforementioned definition.

1 - Assistant Professor in the Department of faculty of Theology and Islamic Studies University of Tehran, Email: s.a.hosseini69@ut.ac.ir

The author's ultimate endeavor is to present a sympathetic and textually-grounded reading (exegesis) of Allamah Tabataba'i. I aim to demonstrate that many of the criticisms leveled against his theory stem from an erroneous comprehension of his perspective, and that substantial textual evidence is available to refute these misreadings.

از کانت تا عابدی شاهرودی: بحران معرفت نفس‌الامری و امکان علم حضوری

مجید زمانی^۱

فاطمه نظری^۲

چکیده

نوشتار حاضر در پی تحلیل نظام‌مند مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تلقی عابدی شاهرودی از علم حضوری است. عابدی شاهرودی علم نفس به ذات خویش را بی‌واسطه، بی‌صورت و عین ذات می‌داند و بر تمایز میان «علم به خود» (حضوری) و «علم به من» (حصولی) تأکید می‌ورزد. بر بنیاد این تلقی، شناسنده ذات خویش را بی‌واسطه می‌یابد و هرگونه علم به غیر ذات ناگزیر از صورت است؛ ازاین‌رو، واقعیت‌ها به دو سنخ حضوری و صورت‌مند تقسیم می‌شوند. تبیین عابدی بر چند پیش‌فرض متافیزیکی ناپیدا استوار است؛ از جمله: استقلال من از جز من، امکان علم به ذوات، و ارجاع‌پذیری علم حصولی به علم حضوری. وی با تمایز میان مراتب علم، رابطه میان حضور و حصول را به‌سان رابطه ارجاع و حکایت بازسازی می‌کند و علم حضوری را معیار نهایی واقع‌نمایی می‌انگارد.

۱. نویسنده مسئول، طلبه درس خارج حوزه علمیه قم؛ دانش‌جوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم.

۲. طلبه سطح ۴ حکمت متعالیه، جامعه الزهراء، قم؛ دانش‌جوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشگاه قم.

در ادامه، تفسیرِ عابدی از نسبتِ پدیدار و واقعِ فی‌نفسه با فلسفه کانت سنجیده می‌شود. عابدی، برخلاف کانت، بر امکانِ علمِ حضوری به واقعِ فی‌نفسه تأکید دارد و انسدادِ مسیرِ معرفت به واقع را نتیجه پدیدارگراییِ مدرن می‌داند؛ حال آن‌که تفسیرِ دقیق از کانت نشان می‌دهد که وی نه منکرِ معرفت به خارج، بلکه قائل به امکانِ آن از طریقِ مقولاتِ پیشینیِ ذهن است. مقایسه تطبیقی نشان می‌دهد که عابدی نیز در تبیینِ علم و واقع، ذهن را محتاج به «صورت‌هایِ علمیه» می‌داند و از این‌رو، علی‌رغم نقدِ خود بر کانت، در نهایت به ساختاری هم‌ساخت با او چنگ می‌زند.

در بخشِ پایانی، پیوندِ بینِ مفهومِ «نفس‌الأمر» با علمِ حضوری در اندیشه عابدی واکاوی می‌شود. وی با تفکیکِ میانِ «نفس‌الأمرِ نفسی» و «نفس‌الأمرِ رابطی»، نخستین را واقعیتِ فی‌نفسه و دومی را ساختارِ عقلانیِ انسان می‌انگارد و صدقِ گزاره را در مطابقت با این ساختارها می‌جوید. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که این تبیین از سویی گرفتارِ تکرارِ طرح‌واره کانتی در انکارِ دسترسیِ مستقیم به واقعیتِ فی‌نفسه است، و از سویی دیگر، با فروکاستنِ نفس‌الأمر به عقلانیتِ بشری، به ایدئالیسمی درونی فرومی‌غلطد که از واقع‌گراییِ موردِ ادعایِ خویش فاصله می‌گیرد. بدین‌سان، عابدیِ شاهرودی در تفسیرِ علمِ حضوری، گرچه کوشیده است راهی به‌سویِ واقعِ فی‌نفسه بگشاید، در تحلیلِ نهایی میانِ پدیدار و واقع، ذهن و عین و نفس‌الأمر و عقلانیتِ تفکیکی روشن و موجهی ارائه نمی‌دهد.

کلید واژه‌ها: علم حضوری، علی عابدی شاهرودی، فلسفه حوزوی، معرفت‌شناسی اسلامی، ملاصدرا

مقدمه

پژوهش حاضر در قلمرو تلاقیِ دو حوزه بنیادین از اندیشه فلسفی، یعنی معرفت‌شناسیِ حضوری و هستی‌شناسیِ مدرن، سامان یافته است. در دهه‌های اخیر، بازخوانیِ مسئله علمِ حضوری در میانِ فیلسوفانِ اسلامی با دو پرسشِ اساسی روبه‌رو بوده است: (۱) آیا علمِ حضوری می‌تواند راهی برای عبور از محدودیت‌هایِ معرفتِ حصولی و دست‌یابیِ مستقیم به واقعیتِ فی‌نفسه بگشاید؟ (۲) تبیین‌هایِ نوین از علمِ حضوری تا چه حد از دستگاه‌هایِ

مفهومی فلسفه جدید، به ویژه ایدئالیسم آلمانی و پدیدارشناسی، تأثیر پذیرفته‌اند؟ از این رو، تحلیل انتقادی تبیین عابدی شاهرودی از علم حضوری، نه صرفاً بازخوانی یک نظریه، بلکه کاوشی در مرز گفت‌وگوی سنت حکمت اسلامی با فلسفه مدرن است.

در این پژوهش نشان داده می‌شود که عابدی شاهرودی، از مفروضاتی بهره می‌گیرد که از درون سنت مدرن برآمده‌اند؛ هرچند با داعیه بازسازی معرفت‌شناسی اسلامی در برابر ایدئالیسم مدرن: از فیثته، ایده «خودآگاهی مطلق» و «تمایز بین من و جز من» را می‌پذیرد؛ از کانت، ساختار مقول‌ی ذهن و ضرورت صورت‌های علمیه را بازتولید می‌کند؛ و از هایدگر، تلقی وجودی از «درجه پیشین بودن انسان در عالم» را در قالب نظریه «احاطه نفس الامر بر شناسنده» و «در نفس الامر بودگی شناخت» به کار می‌گیرد.

در نتیجه، پژوهش حاضر نه تنها بازنمایی نظریه‌ای خاص در باب علم حضوری است، بلکه تلاشی است برای نشان دادن چگونگی نفوذ مفاهیم مدرن در دستگاه فکری متفکری که خود در پی گسست از آن‌ها است. بدین سان، بحث حاضر به بررسی ساختار درونی هم‌سنخی معرفت‌شناسی عابدی با ایدئالیسم انتقادی و پدیدارشناسی وجودی می‌پردازد؛ چنان‌که در تحلیل نهایی، خواننده درمی‌یابد که نظریه عابدی، با همه دعوی واقع‌گرایی، در لایه‌های ژرف‌تر خود گرفتار همان درون‌گرایی ایدئالیستی است که از آن گریزان است.

روش پژوهش

روش‌شناسی این پژوهش بر تحلیل تطبیقی-انتقادی استوار است؛ بدین معنا که مؤلفان، نخست با استخراج مبانی متافیزیکی نهفته در دستگاه فکری عابدی، به بازسازی درونی نظریه او پرداخته‌اند و سپس با مقایسه مفاهیم کلیدی او -همچون «علم حضوری»، «نفس الامر»، و «واقع فی نفسه»- با مفاهیم متناظر در فلسفه‌های کانت، هایدگر و فیثته، پیوندهای پنهان اثرپذیری را آشکار ساخته‌اند. این مقایسه بر اساس منطقی هم‌ساختی مفاهیم انجام شده است، نه صرف مشابَهت لفظی؛ یعنی به جای جست‌وجوی نقل مستقیم یا تأثیر

تاریخی، بر هم‌پوشانی ساختارهای اندیشه و نوع پاسخ دادن فیلسوفان به پرسش‌های مشترک تمرکز یافته است.

پیشینه پژوهش

پیش‌تر مقاله‌هایی دربارهٔ جوانب گوناگون عابدی شاهرودی نگاشته شده است؛ برای نمونه، محمدملکی مساهمت عابدی شاهرودی در تکمیل نظریه حرکت جوهری را تحلیل کرده و ابداعات او در این مسئله را گزارش داده است (ملکی، محمد، ۱۴۰۳). محمدعلی نوری نفس‌الأمر قضایای عملی را به‌صورت تطبیقی بین مصباح یزدی، لاریجانی و عابدی شاهرودی بررسی کرده و از نیرومندی نظریه نفس‌الأمر شاهرودی در تحلیل قضایای عملی دفاع کرده است (نوری، محمدعلی، ۱۴۰۰). رضا پوراسماعیل و حسن عبدی در مقاله «بررسی تطبیقی معیار صدق گزاره‌های اولی از دیدگاه علامه مصباح یزدی و آیت الله عابدی شاهرودی»، به علم حضوری از آن جهت که می‌تواند در توجیه گزاره‌های اولی نقش ایفا کنند، پرداخته‌اند؛ اما محوریّت با نحوهٔ مواجه ساختن این‌دسته از گزاره‌ها بوده است (پوراسماعیل، رضا؛ عبدی، حسن، ۱۴۰۲).

وجه تمایز پژوهش کنونی با آنچه پیش‌تر به‌ثمر رسیده، در چند محور است: (۱) پژوهش‌های قبلی به‌نحو منسجم علم حضوری را در سرتاسر منظومه معرفتی و فلسفی عابدی دنبال نکرده‌اند و به علم حضوری به‌صورت حاشیه‌ای صرفاً از جهت ارتباط آن به‌عنوان توجیه‌کنندهٔ دسته‌ای از گزاره‌ها پرداخته‌اند؛ یعنی به سرشت علم حضوری و تبیین خاص عابدی شاهرودی از آن ورود نکرده‌اند؛ بل که فرایند استناد به علم حضوری در فرایند موجه‌سازی مبنایگروانه را تحلیل کرده‌اند؛ (پوراسماعیل و عبدی) آن‌هم در سطحی بسیار محدود و مقطعی، بی‌آن‌که پیوند علم حضوری را با دیگر اجزای فلسفه وی روشن سازند. (۲) هم‌چنین، در مسئله نفس‌الأمر، بسندگی نظریه عابدی در تحلیل قضایای عملی بررسی شده است و موجه‌بودن اصل تبیینی که عابدی از نفس‌الأمر دارد و مراتبی که به آن نسبت می‌دهد، تحلیل نشده است؛ از همه مهم‌تر پیوند نظریه نفس‌الأمر عابدی با فلسفه کانت و اثرپذیری عابدی از آن مغفول گذاشته شده است. (۳) اردستانی به‌نحو جامع نظریه

نفس الامر عابدی شاهرودی را تبیین کرده است؛ اما پیوند روشنی بین نظریه نفس الامر او با تبیینی که از علم حضوری دارد، برقرار نکرده است (اردستانی، محمدعلی، ۱۳۹۲، ۲۰۹-۲۹۸)؛ هم‌چنین، اردستانی به خاستگاه‌های نظریه عابدی در فلسفه آلمانی التفات نورزیده است و به آن‌ها اشاره‌ای نکرده است. (۴) برای اولین بار دسته‌ای از مفاهیم مستعمل توسط عابدی تبارشناسی شده و خاستگاه‌های ایدئالیستی و پدیداری آراء او، با استناد به آثار آباء فکری این دو فلسفه، ردیابی شده است.

نفي شراکت در ذات و بی‌تمایزی ذات و ادراک از ذات

عابدی شاهرودی براین باور است که هر انسانی خود را به‌سانی درک می‌کند که احتمال شراکت در ذات خود با دیگران را منتفی می‌داند؛ یعنی ذات خود را «به‌نحو واحد» درمی‌یابد و من بودن خود را متمایز از جز من می‌داند^۱؛ یعنی ادراک خود از خود را این‌همان با ذات خود می‌داند؛ و، بین ذات و ادراک از ذات تمایزی برقرار نمی‌سازد^۲. اما، ادراک آن‌چه جز من باشد را تنها با بهره‌گیری از صورت درمی‌یابد؛ یعنی ادراک ذات امری بی‌صورت و ادراک آن‌چه بیرون از ذات است، صورت‌مند است؛ پس: (۱) شناسنده با واقعیت ذات خود با بی‌صورتی^۳ مواجه می‌شود و واقعیت‌های بیرون از ذات را با استمداد از صور ادراک‌پذیر

۱. این ادعا آشکارا طنین فیخته‌گونه دارد؛ فیخته در تبیین دوگانه «من» و «جز من/نامن» می‌گوید: «در وهله نخست چیزی فرانهی نمی‌شود به جز من و فقط من است که به‌نحو مطلق اظهار یا فرانهی می‌شود» (فیخته، ۱۳۹۵، ۱۸۲).

۲. عابدی در تعلیقات خود در حکمة الإشراق می‌گوید: «فادراک ذاته عین ذاته الشخصية» (سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۳، ۶۷).

۳. اگر علم انسان به ذات خود امری التفاتی باشد و علم ناب به «علم از...» تبدیل شود و هر علم به ذات درواقع علم به بُعدی از ابعاد به‌تصوردرآمده منسوب به شخص تعلق گیرد، تبیین عابدی شاهرودی ناکارآمد می‌شود؛ یعنی نزاع اصلی آن است که آیا علم بی‌صورت وجود دارد یا همه انواع علم صورت‌منداند و مفهومی؛ عابدی این نزاع را وا گذاشته و با مسلم گرفتن وجود علم بی‌صورت، مصداق اصلی آن را -که علم انسان به ذات خود است- معین می‌کند. هم‌چنین، تبیین عابدی ذات‌انگاری وجودشناختی را در علم النفس فلسفی به‌عنوان پیش‌فرض پذیرفته است؛ اما اگر به ذات‌انگاری پدیداری-آن‌گونه که هیوم و سایر

می‌سازد. (۲) همه آن دسته از واقعیت‌های جُزْمَن-خواه کلی باشند و خواه جزئی؛ خواه ذاتی باشند و خواه عرضی؛ آنچه موضوعیت دارد، بیرون‌بودن آن‌ها از ذات وجودی شناسنده است^۱؛ یعنی واقعیت‌هایی هستند که شناسنده نمی‌تواند آن‌ها را به بخشی از هویت ذاتیه/واقعیت وجودی خود^۲ مبدل نماید-واقعیت‌هایی صورت‌منداند و امر صورت‌مند نمی‌تواند «در ذات من» و «برای ذات من» حاضر شود.

به‌باور عابدی نفس انسان به خود علم دارد؛ او بین «خود» و «من» تمایز می‌گذارد و براین باور است که «من» مرتبه‌ای پایین‌تر از «خود» است؛ علم به خود یک علم حضوری است

پدیدارنگاران به آن باور دارند-و یا ذات‌انگاری ظهورشناختی-آن‌گونه که در متافیزیک ظهورشناختی به آن گرویده‌اند-و یا ذات‌انگاری حق‌بنیاد در متافیزیک ابن‌عربی-که یگانه‌ذات ممکن درانحصار حق تعالی است-باور بیابیم؛ در همه این فرض‌های سه‌گانه تبیین عابدی ناپذیرفتنی به نظر می‌آید.

۱. اگر علم سرشتی وجودی داشته باشد، در علم حصولی بین تعین‌های وجودی و موطن‌های تقرّر هر تعین نمی‌توان میز نهاد و با حکم به حصولی بودن نهایتاً بین صورت‌های آن‌ها-آن صورتی که شناسنده با استمداد از آن به علم حصولی دست یافته است-می‌تواند تمایز برقرار کند؛ اما اگر علم سرشتی ظهوری داشته باشد و یا از سنخ مفهوم باشد، با التفات به فرآیند به‌ظهوردرآمدن و نیز نوع مفهومی که برای تقوّم بخشی به واقعیت ساخته شده است، می‌توانیم بین انواع گوناگون از علم تمایز ایجاد کنیم. متافیزیک‌دان پیش از ورود به نزاع علم حصولی و علم حضوری باید تبیین بسنده‌ای از سرشت واقعیت در دست داشته باشد که: آیا از سنخ وجود است یا سرشتی حضورگونه دارد یا تصویرمند است و صورت‌دار و یا مفهوم‌گونه است؟ تا موضعی در باب نزاع در باب سرشت واقعیت برگرفته نشود، تکلیف نحوه معلوم‌شدن آن برای شناسنده روشن نمی‌شود.

۲. اگر از ذات، ذوات وجودی اراده شده باشد و در متافیزیک وحدت وجودی نباشیم، ذات من متمایز و متباین با ذات جُزْمَن خواهد بود و من نمی‌تواند هستی جُزْمَن را به تملک درآورد؛ اما اگر وحدت وجودی باشیم و همه ذوات را ظهور ذات واحد بدانیم، در این فرض تمایز بین من و جُزْمَن صرفاً با ارجاع به تمایز بین ظهورات گوناگون ذات واحد تبیین‌پذیر می‌شود و ذات‌انگاری تباین‌انگار که عابدی شاهرودی به آن ملتزم است، به چالش کشیده می‌شود. هم‌چنین اگر ذات‌انگار پدیداربنیاد باشیم-آن‌گونه که هوسرل و اتباع وی چنین‌اند-ذات جُزْمَن می‌تواند فراچنگ آید، بی‌آن‌که هستی آن به تملک درآید؛ چراکه در این رهیافت ذات همان جزء قوام‌بخش به شیء است؛ جزئی که اگر نباشد، شیء یا به‌کل متلاشی می‌گردد و یا تعینی متفاوت با آن چه بوده است، پیدا می‌کند.

که بی‌استمداد از «مفهوم» و «صورت» تحقق می‌یابد؛ شناسنده از این علم با تعبیر «من» یاد می‌کند؛ بنابراین، من به آن مرتبه‌ای از اطلاق می‌شود که حصولی است؛ اما به علم حضوری نسبت به خود اشاره می‌کند؛ اگر علم به خود/ذات تحقق نیافته بود، شناسنده نمی‌توانست از آن تعبیر به «من» کند (عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۶، ۱۴۸). این تبیین عابدی چند پیش‌فرض متافیزیکی نهفته دارد:

۱. انسان ذاتی مستقل دارد؛ ذاتی که هر انسان را از انسان دیگر متمایز می‌سازد.
۲. علم نسبت به ذوات انسانی امکان‌پذیر است.
۳. علم واقعی زمانی پدید می‌آید که تمایز بین ذات «من» از ذات «جز من» روشن شود.
۴. علم به ذات/خود متمایز از علم به من است.
۵. علم به من، حکایت‌کننده و ارجاع‌دهنده به علم ذاتی شناسنده به خودش است؛ اما،
۶. علم به من حصولی است و علم به خود حضوری.
۷. علم در اندیشه عابدی امری مرتبه‌مند است؛ مرتبه پایین‌تر می‌تواند به مرتبه بالاتر ارجاع دهد و از آن حکایت نماید.
۸. علم حصولی «می‌تواند» و یا آن‌که «باید» به علم حضوری ارجاع دهد؛ همان‌گونه که «علم به من» ارجاع‌دهنده «علم به خود» است.
۹. علم حصولی مفهومی است و دست‌کم یک مفهوم مانند مفهوم «من» می‌تواند از واقعیت حضوری مستقل از مفهوم پرده بردارد؛ از این‌رو،
۱۰. در اندیشه عابدی حداقل با دو گونه واقعیت سروکار داریم: دسته‌ای از واقعیت‌ها که حضوری‌اند و پیراسته از مفهوم و دسته دوم، واقعیت‌هایی که هم مفهوم دارند و هم صورت؛ دسته اول می‌تواند خود را در دسته دوم آشکار سازد؛ به همین دلیل است که عابدی دو شرط برای حضوری بودن علم نفس به خود ذکر می‌کند: «علم نفس به خود که شرط لازم آن، قانون ثبوت هرچیز برای خود است. شرط متمم آن، ظهور شیء بر خود است.» (عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۶، ۱۴۸).

از این رو، در علم حضوری شیء باید این همان با خودش باشد (الف=الف) و افزون بر آن، الف باید بتواند بر خود ظاهر شود/ آشکارگی داشته باشد. ادعای این همانی شیء با خودش یک ادعای هستی‌شناسانه و ادعای امکان ظهور شیء بر خودش، ادعایی پدیدارشناسانه است؛ عابدی شاهرودی با خلط بین این دو ساحت، از ظهور شیء بر خودش نتیجه می‌گیرد که شیء این همان با خودش است؛ یعنی از ادعایی پدیدارشناسانه نتیجه‌ای هستی‌شناسانه می‌گیرد و منطق آن دو را درهم می‌آمیزد. البته عابدی این ملازمه را در نظر نگرفته است و از نسبت بین هستی و پدیدار تصور موجهی ندارد؛ به باور وی امر پدیداری امری فراسوی ذهن نیست و حال آن که ما در فلسفه در پی واقعیت فی‌نفسه‌ایم؛ بنابراین، عابدی ذهن‌گرایی و انسداد ذهن به جهان خارج و واقع فی‌نفسه را لازمه مترتب بر پدیدارگرایی می‌داند که کانت و فیلسوفان پسا-کانت، از جمله فلسفه‌های وجودشناختی از نوع اگزیستانسیال به این لازمه دچار شده‌اند؛ او می‌گوید: «این خارج اذهان دیگر ذهنی نیست؛ بل که فی‌نفسه است، پدیداری هم نیست؛ زیرا خارج اذهان پدیداری، فراسوی ذهن نیست. در فلسفه کانت و فلسفه‌های نوکانتی، نیز در فلسفه‌های پدیدارشناختی و وجودشناختی به مفهوم اگزیستانسیالیستی، مشکل اصلی انسداد مسیر به سوی واقع فی‌نفسه است. این انسداد در آغاز در فلسفه کانت پی‌افکنده شد و سپس با فلسفه‌های پس از کانتی تراکم یافت و به یک سدِ تثویز تبدیل گشت» (عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۶، ۱۴۶).

بنابراین، عابدی معتقد است که:

الف) جهان خارج از ذهن وجود دارد؛

ب) این جهان امری پدیداری نیست؛

ج) هر امر پدیداری در محدوده ذهنیت شناسنده می‌ماند؛

د) معرفت نسبت به جهان خارج امکان‌پذیر است؛ آن هم معرفت نسبت به جهان خارج فی‌نفسه؛ یعنی جهان خارج فی‌نفسه فراچنگ شناسنده می‌آید؛

ه) معرفت باید معرفتی حضوری باشد؛ چرا که اگر حصولی باشد، پدیداری است و هر علم پدیداری نوعی از علم حصولی است (سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۳، ج ۲، ۷۰).

دو ادعای کانتی نامعتبر

عابدی شاهرودی دو ادعای مهم را به کانت نسبت می‌دهد که به نظر می‌آید هر دو نامعتبراند و برآمده از سوءفهم نسبت به فلسفه کانت است:

انسداد معرفت نسبت به جهان خارج

ادعای اول: در فلسفه کانت معرفت نسبت به جهان خارج مسدود است؛ حال آن‌که کانت اصل معرفت به آن‌چه بیرون از ذهن-به تعبیر عابدی، آن‌چه فراسوی ذهن است-را می‌پذیرد و نزاع بر سر نحوه معرفت به خارج است که در فلسفه کانت، چنین معرفتی از طریق مقولات ذهنی حاصل می‌آید؛ مقولات کانتی پیشینی‌اند و هر امر پیشینی ضرورت دارد؛ در نتیجه، نه تنها در فلسفه کانت معرفت به جهان خارج ممکن است؛ بل که معرفت نسبت به خارج امری ضروری، بیناذهانی و عمومی است. سیدکمال حیدری-که از معاصران عابدی شاهرودی است و فلسفه کانت را از ترجمه‌ها و شروح عربی به مطالعه گرفته است-نحوه معرفت به جهان خارج را در فلسفه کانتی تبیین می‌کند^۱ و تمایز آن را از تبیین‌های بدیل روشن می‌سازد:

یکی از مباحث مطرح در معرفت‌شناسی پیوند بین «صورت به ادراک درآمده» با «واقعیت خارجی» است؛ برای نمونه، پیوند حکایت‌گری، پیوند عینی ماهوی، پیوند شبیح‌گونه و پیوند آینه‌گونه، از جمله نظریه‌های مطرح شده در این باب است^۲. نزد منطق‌دانان و فیلسوفان مسلمان این باور رایج بود که ذهن به سان آینه، واقعیت خارجی را بی‌دخل و تصرف بازتاب می‌دهد؛ یعنی ذهن منفعل است و در دریافت واقعیت نقشی ایفا نمی‌کند؛ بنابراین، اگر اقتضاء شناخت وجود داشته باشد و موانع پیشاروی شناخت برطرف شوند، واقعیت خارجی را، فی‌نفسه-آن‌گونه که هست-دریافت می‌کند. در مقابل این رهیافت، نگاه کانتی

۱. وجه ارجاع به سیدکمال حیدری آن است که نشان دهیم هم‌زمان با عابدی شاهرودی در حوزه معاصر قم، متفکران دیگری وجود دارند که نه صرفاً به صورت اجمالی، بل که به نحو تفصیلی و اجتهادی به فلسفه کانت ورود پیدا کرده‌اند و فهم آنان تاحدزیادی دقیق‌تر و روش‌مندانه‌تر است، درمقایسه با رهیافتی که عابدی شاهرودی در مواجهه با کانت و فلسفه آلمانی برگزیده است. سیدکمال حیدری از جهت دیگری نیز مهم است؛ چراکه او در درس خارج خود به تبیین مبانی معرفتی کانت پرداخته است و کانت را از حاشیه به بطن حوزه علمیة قم کشانده است.

۲. نظریة المعرفة بین الفكر الإسلامی والفكر الغربی.

قرار می‌گیرد: به‌باورِ کانت، ماده‌شناخت از جهانِ خارج دریافت می‌شود؛ اما ذهن مطابق با ساختاری که دارد، آن را می‌پروراند و از صافیِ مفاهیم خود عبور می‌دهد تا از آن صورتی شناخت‌پذیر برآورد؛ بنابراین، واقعیت دست‌رس‌پذیر می‌شود، اگرچه مطابق با محدودیت‌هایِ ذهن؛ بدین معنا واقعیت در هر ظرفی که فرود آید، محدودیت‌هایِ حاکم بر ظرف در نحوه‌ی متعین‌شدنِ آن اثر می‌گذارد. مطابق با این مبنا، ذهن در مواجهه با واقع امری تماماً منفعل نیست که صورت واقع در آن نقش بندد؛ بل که واقع محصول تفاعلِ بینِ ذهن و واقع است (حیدری، سیدکمال، ۱۳/۶/۲۰۱۷م، درس ۶).

نتیجه‌ی مترتب براین تبیین آن است که کانت در معرفت نسبت به جهانِ خارج به ذهن‌گرایی و ناشناخت‌انگاریِ متافیزیکی مبتلا نمی‌شود و این معرفت را امری ضروری می‌داند؛ اگرچه در مسیرِ معرفتِ ذهن را محتاجِ کاربستِ مقولاتِ پیشینی می‌داند. به‌همین‌سان، عابدی شاهرودی در فرآیندِ آگاه‌شدن، نفس را محتاج به صورت‌هایِ علمیه می‌داند؛ صورت‌هایِ علمیه‌ای که تجرد دارند (عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۶، ۱۴۸) و معرفتِ حصولی به‌وساطتِ آن‌ها حاصل می‌آید؛ یعنی شناسنده در مسیرِ شکل‌گیریِ معرفت محتاج به آن است که صورت‌هایِ علمیِ واقعیت‌هایِ خارجی را به‌کار گیرد تا متنِ خارج براین صورت‌ها تطبیق شوند و معرفت نسبت به خارج ممکن شود؛ به‌همین‌سان در فلسفه کانت ذهن نیازمندِ کاربستِ مقولات است تا معرفتی ضروری از خارج به‌دست آید. البته، کاربستِ صورت‌هایِ علمیه در نظریه‌ی معرفتِ عابدی امری امکانی است؛ اما در فلسفه کانت مقولات به‌نحوی ضروری به‌کار گرفته می‌شوند؛ ازاین‌رو، عابدی با آن‌که در پیِ ضروری‌ساختنِ فرآیندِ شناخت، در تبیینِ ضرورتِ آن ناموفق می‌ماند؛ اما کانت از پسِ تبیینِ ضروری‌بودنِ روندِ تقوّم‌یابیِ شناخت برمی‌آید.

انکارِ معرفت نسبت به نفس‌الأمرِ اشیاء

ادعای دوم: کانت معرفت به واقعیت فی‌نفسه را انکار می‌کند؛ اما در علمِ حضوری عبور از ذهن و دست‌یابی به واقعیت فی‌نفسه فراسویِ ذهن امکان‌پذیر است (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۶، ۱۴۵). ازاین‌رو، علمِ حضوری دشواره‌ی دوازدهم‌بودنِ امورِ فی‌نفسه را می‌گشاید.

عابدی شاهرودی از «فی نفسه بودن» معنایی متمایز با فلسفه کانت در نظر گرفته و تمایزهای معنایی مرتبط با این مفهوم را نادیده گرفته است؛ جهت تبیین این ادعا لازم است که بررسی شود مفهوم «فی نفسه» در فلسفه عابدی شاهرودی چه جایگاهی دارد که معرفت به آن امکان‌پذیر است.

نفس الامر و مراتب آن در فلسفه عابدی شاهرودی

عابدی شاهرودی بر این باور است که ما جهت تأمین صدقِ باورهای مان به دنبال تحصیلِ تمامِ نفس الامر هستیم، اگرچه تنها مرتبه‌ای از نفس الامر به دست مان می‌آید؛ یعنی وی نفس الامر را امری مرتبه‌مند می‌داند که شناسنده به سبب محدودیت‌هایی که دارد به همه مراتب آن دست‌رسی ندارد (اردستانی، محمدعلی، ۱۳۹۲، ۲۱۰). بنابراین، دست‌کم نسبت به حصّه‌ای از نفس الامر «موضع ناشناخت‌انگاری» اتخاذ می‌کند؛ او ابتدا نفس الامر را محیط بر ما می‌داند و معتقد است که هر ادعایی که درباره نفس الامر بیان می‌شود، مسبوق به نفس الامر است (اردستانی، محمدعلی، ۱۳۹۲، ۲۱۰). ادعای محیط‌بودنِ نفس الامر بر ما، هرگونه دوگانگی بین شناسنده و نفس الامر را می‌زداید و شناسنده را از پیش قرارگیرنده در نفس الامر می‌داند؛ به نظر می‌آید که این ادعا برخاسته از فلسفه وجودی هایدگر باشد؛ چراکه هایدگر نیز بر این باور است که دازاین از پیش در محدوده‌ای از جهان هستی به فعل و انفعالات خود شکل می‌دهد و «درعالم بودن از شئون دازاین است» (هایدگر، ۱۳۹۸، ۲۱۶). وی نفس الامر را بر دو سنخ می‌داند: «نفس الامر نفسی» و «نفس الامر رابطی»؛ نفس الامر رابطی مرتبه‌ای از نفس الامر است که از نفس الامر نفسی حکایت می‌کند؛ نفس الامر نفسی واقعیتِ شیء فی حد ذاته؛ یعنی واقعیتِ شیء بیرون از اذهان که مستقل از شناسنده و ذاتِ شیء در آن ساحت جاگیر شده است؛ این واقعیت می‌تواند در جهان فی نفسه محقق باشد و یا در عقلِ فعال؛ به‌باور عابدی شناسنده به سبب محدودیتی که دارد، به واقع دست‌رسی دارد؛ اما به واقع محدود؛ یعنی نمی‌تواند و او را یارای آن نیست که به نفس الامر فی نفسه دست یابد؛ چراکه هرگونه دست‌رسی به نفس الامر نفسی با وساطتِ دانش گزاره‌ای صورت می‌پذیرد و شناسنده بیرون از عقل خود راهی برای دست‌رسی به واقعیت فی نفسه ندارد؛ بنابراین، نیاز به

مرتبه دیگری از نفس الامر داریم که نه در بیرون از ذهن انسان، بل که در عقل انسان محقق باشد و «می باید داخل عقل، نظامی وجود داشته باشد؛ این نظام، گرچه نفس الامر عینی نیست، اما معیار تشخیص نفس الامر است و می توان آن را نفس الامر رابطی دانست که محاذی با نفس الامر نفسی و مستقل از اذهان می باشد» (اردستانی، محمدعلی، ۱۳۹۲، ۲۱۵). بنابراین، به باور عابدی شاهرودی:

۱. نفس الامر یا نفسی است یا رابطی.
۲. نفس الامر نفسی بیرون از دست رسی انسانی است.
۳. نفس الامر رابطی متکی بر ساختارهای عقل انسانی است و از این رو، شناسنده عاقل آن را می یابد.
۴. نفس الامر رابطی مُحاذی با نفس الامر نفسی و مرتبه ای از آن است.
۵. نفس الامر رابطی بیرون از قوای شناسایی انسانی نیست و موطنی بیرون از شناسنده ندارد.
۶. شناسنده با شناخت ساختارهای عقلانیت، به نفس الامر دست یافته است؛ بنابراین،
۷. وصول شناسنده به نفس الامر — که در ساختارهای عقلانی او تحقق دارد — امکان پذیر است.
۸. و اگر شناسنده باور خود را با ساختارهای عقلانی خود سازگار سازد، باوری مطابق با نفس الامر برگزیده است و،
۹. چنین باوری صادق است؛ از این رو،
۱۰. صدق و کذب یک باور به واسطه مطابقت با ساختارهای حاکم بر عقلانیت انسانی احراز می شود.

لوازم مترتب بر تبیین عابدی شاهرودی از نفس الامر

به نظر می آید که تبیین عابدی از نفس الامر با کاستی هایی مواجه است که او در واقع در پی دوری جستن از آن ها بوده است؛ زیرا:

۱. این ادعا که «نفس الامر نفسی وجود دارد»، گزاره‌ای این همان‌گویانه است؛ چراکه نفس الامر چیزی جز همان شیء فی نفسه و واقعیت درخود و برای خود نیست؛ نفس الامر نفسی، ترکیبی حشوآلود و زاید است.

۲. عابدی با انکار دست‌رسی‌شناسنده به نفس الامر نفسی، گام در همان طرح‌واره متافیزیکی کانتی می‌نهد و او را می‌توان ادامه‌دهنده راه کانت دانست که مطابق با تفسیر معهود نزد عابدی، شیء فی نفسه را بیرون از محدوده معرفت قرار می‌دهد؛ عابدی نیز نفس الامر وجودشناختی را از دست‌رسی بشری خارج می‌سازد و ادعای او سویه‌های کانتی پُررنگی دارد.

۳. عابدی نفس الامر را این همان با ساختارهای عقلانیت‌شناسنده دانسته و معتقد است نفس الامر حاصل می‌آید، اگر دلیلی مطابق با سرشت عقلانیت‌مان تملک کرده باشیم؛ اطلاقِ نفس الامر بر ساختارهای عقلانیت، ضرورتی ندارد؛ عابدی شاهرودی می‌تواند مفهوم نفس الامر را در فلسفه خود حذف نماید و به جای مطابقت با نفس الامر، مطابقت با ساختارهای عقلانیت ناب و دلیل برآمده از طبیعت عقل را معیار قرار دهد.

۴. عابدی با بُردنِ نفس الامر از جهان خارج به عقلانیت‌شناسنده، تبیینی ایدئالیستی از نفس الامر ارائه می‌دهد و از واقع‌گرایی مدنظر خودش — که مدعی بود فلسفه کانت نسبت به این واقعیت فراسوی ذهن مسدود است — دور می‌افتد؛ یعنی به همان کانت‌گرایی ای مبتلا می‌شود که پیش‌تر مخاطب را از آن پرهیز داده بود.

۵. عابدی نفس الامر را امری ذومراتب می‌داند و نفس الامر را بطنی را محاذی با نفس الامر نفسی می‌داند؛ اما از محاذات مدنظرش تبیین روشنی به دست نمی‌دهد و از نسبت‌سنجی متافیزیکی بین این دو نفس الامر درمی‌ماند.

۶. عابدی نفس الامر نفسی را به عنوان یک فرض هستی‌شناسانه می‌پذیرد؛ اما شناسنده را از وصول به آن محروم می‌داند؛ این مواجهه با نفس الامر نیز کانت‌گونه است؛ بدین معنا کانت «شیء فی نفسه» را می‌پذیرد، اگرچه شناسنده تنها با وساطت مقولات با آن مرتبط می‌شود.

۷. عابدی از پس اثبات واقع‌نمایی نفس‌الامرِ رابطی برنمی‌آید؛ به‌خلافِ کانت که مقولاتِ ذهن را در استنتاجی استعلایی به‌نحوی روش‌مند می‌شناساند؛ یعنی او نه راهی برای تثبیت ساختارهای ذهنی به‌عنوان ساختارِ همه‌شمولِ برخاسته از طبیعتِ عقل دارد و نه می‌تواند اثبات کند که تطابقِ گزاره با ساختارهای عقلانی، واقع‌نمایی می‌کند؛ مگر آن‌که موطنِ واقعیت را منحصر در عقلانیتِ شناسنده نماید که خود به همان محذورِ ذهن‌گرایی می‌افتد که کانت و فیلسوفانِ پدیدارگرا و وجودگرا را به آن متهم کرده بود.

تبیینِ عابدیِ شاهرودی از علمِ پدیداری و پیوندِ آن با علمِ حصولی

علمِ پدیداری نوعی از علمِ حصولی است (سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۳، ج ۲، ۷۰) و علمِ پدیداری به فراسویِ ذهنِ راهی ندارد (عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۶، ۱۴۵). این ادعا نیز ناموجه است؛ پدیداری بودنِ علمِ اعم از آن است که موطنی ذهنی داشته باشد و یا موطنی بیرون از ذهن؛ هم‌چنین، عابدی شاهرودی بینِ ذهن در معنایِ سنتیِ معهود در فلسفه اسلامی با آگاهیِ پدیداری در سنتِ فلسفیِ پدیدارشناسانه خلط کرده و به‌همین سبب گمان برده است که پدیداری بودن به ذهنی بودنِ آن می‌انجامد؛ حال آن‌که پدیدارِ وصفی برای سرشتِ علم است نه وصفی برای موطنِ تحققِ علم و علمِ پدیداری نسبت به ذهنی بودنِ لایشرط است^۱ (زمانی، مجید، ۱۴۰۳، ۱۷۸-۱۸۵).

به‌باورِ عابدی دو شرطِ این‌همانیِ ذات با ذات و ظهورِ ذات بر ذات، شروط لازم و کافی برای «درکِ ناب از خویش» است (عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۶، ۱۴۸)؛ یعنی علمِ حضوری همان درکِ نابی است که شناسنده از خودش دارد؛ به‌عبارتِ دیگر، تمایز بینِ سوژه و اُبژه در آن رخت برمی‌بندد و این‌همانیِ بینِ عالم و معلوم پدید می‌آید. از این‌همانیِ یادشده سه تفسیرِ ممکنِ عرضه‌شدنی است:

تفسیرِ اول: شناسنده ذاتِ خود را برایِ خود ظاهر می‌سازد؛ یعنی «ظهورِ ذات برایِ ذات» پدید می‌آید؛ اگر این تفسیرِ اراده شده باشد، عابدی شاهرودی باید اثبات کند که ظهورِ

۱. جهتِ تحلیلِ معانیِ متعددِ «پدیدار» و «ظهور» بنگرید به: (حسینی بهشتی، محمدرضا؛ انصاری نجف‌آبادی، زینب، ۱۳۹۹، ۳۰۸-۳۲۴)

ذات برای ذات امری ضروری است و نه صرفاً امری ممکن؛ چراکه او قصد کرده است که بنیادهای شناخت را به نحو پیشینی و صرفاً با استمداد از عقل ناب کشف کند؛ بنابراین، امکان ظهور به تنهایی بسنده نیست و افزون بر آن باید ضرورت ظهور ذات به اثبات برسد؛ یعنی نشان دهد که ذات می تواند به تمامه خود را ظاهر سازد آن هم برای خود؛ یعنی موطن ظهور خود است و متعلق ظهور نیز خود؛ اما این ظهور به ظهور برای «من» تبدیل می یابد و به باور عابدی من واقعیتی است تحقق یافته در مرتبه ای پایین تر از خود؛ بنابراین، ظهور ضرورتاً ظهور واقعیت مرتبه پایین تر است و این با پیش فرض علم حضوری که ذات به حضور در می آید، منافات دارد؛ در این چهارچوب نهایتاً مرتبه ای از ذات، برای مرتبه دیگری از آن ظاهر می شود. این تفسیر نه تنها در متافیزیک یک نحوه ذات انگاری را می پذیرد؛ بل که افزون بر آن، ذات را امری مرتبه مند می داند و متعلق ظهور ذات را آن مرتبه ظاهرشونده برای «من» می داند؛ یعنی آن مرتبه ای که بتوان از آن با تعبیر «من» یاد کرد. از این رو، واقعیت به حضور در آمده در علم حضوری نیز صرفاً بعدی از واقعیت است و ذات و هستی واقعیت به نحو فی نفسه با تمامی ابعادش حضور پذیر نمی شود؛ عابدی اگرچه مقصود از علم حضوری را دریافت هستی فی نفسه واقعیت می داند، اما به نحو موجب جزئیة معترف می شود که مصادیقی از علم حضوری در کار است که واقعیت به تمامه حاضر نمی شود؛ یکی از آن مصادیق علم نفس به هستی واجب است که در آن واجب برای نفس شناسنده به قدر توان و

۱. در فلسفه عابدی بنیادهای شناخت به نحو پیشینی تحقق دارد و شناسنده با استمداد از عقل ناب و با پیمودن فرآیندی پذیرفتی-که توسط عقل ناب به عنوان هنجارهایی برای شناخت تجویز می شود- می تواند این بنیادها را کشف کند؛ بنابراین، کارکرد عقل اکتشاف است نه تأسیس و بر ساخت؛ عقل بر سازنده و مؤسس بیرون از مرزهای عقل ناب پیشینی قرار می افتد و ساخته های او ناموجه است. او می گوید:

«عقل اکتشافی است که می تواند از ذهنیت (سو بژکتیو) و پدیدارگونگی عبور کند و در متن واقع حاضر شود...» (عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۶، ۱۴۵).

بنابراین، متافیزیک عابدی یک متافیزیک واقع گرا است که با بر ساخت گرایی سر سازگاری ندارد؛ البته واقع گرایی مدنظر او «واقع گرایی ایدئال گونه» است؛ یعنی صورت بندی ایدئالیستی از واقعیت به دست می دهد، اگرچه به لوازم متافیزیکی و معرفت شناختی آن گردن نمی نهد.

امکانی که برای درک دارد و در «پهنه محدودیت آن، نه بیش تر و فراتر» درک پذیر می شود. (عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۶، ۱۵۱) بنابراین، علم حضوری محدودیت دارد و مرتبه ای از واقع را دسترس پذیر می سازد؛ عابدی با پذیرش سه اصل (۱) محدودیت ذاتی نفس در درک از واجب؛ (۲) انفسی بودن دسته ای از ادراک ها؛ (۳) وابسته بودن دسته ای از شناخت ها به محدودیت های ذاتی نفس انسانی؛ بی آن که قصد کند، به پیش فرض های کانت گرایی و فلسفه ایدئالیستی مبتلا می شود؛ چراکه:

۱. محدودیت های انسانی در شناخت پذیرسازی دسته ای از واقعیت ها را تصدیق کرده است.
۲. پذیرفته است که عاملیت نفس در نحوه به ادراک درآمدن واقعیت اثرگذار است؛ همان گونه که کانت به عاملیت ذهن باور دارد.

۳. دسته ای از شناخت ها از جمله شناخت نسبت به هستی واجب را -که شناختی متافیزیکی است- انفسی تلقی کرده است، نه بیرون از نفس و محدودیت های حاکم بر آن؛ یعنی انفسی بودن بخشی از معرفت های متافیزیکی را تصدیق کرده و پذیرفته است که معرفت متافیزیکی به نحو موجب جزئی به نفس و محدودیت های آن وابسته اند؛ اگرچه این معارف با علم حضوری دریافته شوند؛ از این رو، حضوری بودن یک معرفت مانع از محدودیت های آن نیست.

تفسیر دوم: شناسنده باید ذات خود را برای خود حاضر سازد؛ حضور در این استعمال به معنایی مبهم به کار رفته و علم به ذات منوط شده است به استحضار ذات/طلب حضور ذات؛ یعنی، ذات به حضور درآمدنی است یا برای شناسنده این امکان وجود دارد که ذات را حاضر سازد و نیز حضور وصفی برای علم و معلوم است، به گونه ای که علم حضوری از دیگر اقسام علم میز بخشیده شود و معلوم حضوری با معلوم های دیگر تمایز داشته باشد. این مدعا، ابهامی متافیزیکی دارد؛ زیرا حضور به عنوان شرط شناخت تلقی شده است. به تمایز بین این دو ادعا التفات بورزید:

ادعای اول: دسته ای از موجودات در جهان هستی حاضراند و دسته دیگر غایب؛
در این معنا، حضور به عنوان نحوه ای از موجود در نظر گرفته شده است؛ آن هم در موطنی بیرون

از تعین وجودی شناسنده؛ یعنی شناسنده نه نقشی در استحضار دارد و نه می تواند امر حاضر را غایب سازد.

ادعای دوم: دسته‌ای از موجودات در جهان هستی برای من حاضراند؛ یعنی من حضور آن‌ها را در خود و برای خود درمی‌یابم؛ در این سیاق، حضور نحوه‌ای از وجود در موطن وجودی شناسنده است؛ یعنی حضور شناسنده محور؛ لازمه این معنا آن است که: اگر شناسنده درکار نباشد، واقعیت حاضر برای شناسنده، به واقعیت غایب تبدیل می‌شود؛ یعنی حضور و غیاب به تعین وجودی شناسنده گره می‌خورد و تعین وجودی شناسنده است که نحوه حضور را معین می‌سازد. هم‌چنین، آیا از حضور واقعیت برای شناسنده «الف» برمی‌آید که واقعیت یادشده برای شناسنده «ب» نیز حاضر است؟ اگر حضور عمومی برای هر شناسنده ممکن قصد شده باشد، در این صورت علم حضوری باید به یکسان برای همگان دست‌رس پذیر باشد؛ یعنی در اصل حضور و نحوه حضور نمی‌بایست با یکدیگر به اختلاف و تعارض معرفتی برخوردند. اما، به نظر می‌آید که در فلسفه عابدی شاهرودی دست‌کم مصادیقی از علم حضوری درکاراند که به محدودیت‌های وجودی شناسندگان بستگی دارد؛^۱

۱. به نظر می‌آید عابدی شاهرودی در طرح این ادعا از دو خاستگاه فکری اثر پذیرفته باشد: (۱) تصوف اسلامی: عابدی با این‌که با تصوف میانه خوبی ندارد و نظریه وحدت وجود را به صراحت منکر می‌شود، در طرح نظریه اثرپذیری محدودیت‌های وجودی شناسنده در نحوه ظهور واقعیت با سیدحیدر آملی — که یکی از آباء فکری ملاصدرا به حساب می‌آید — هم‌سویی دارد. بنگرید به: (آملی، سیدحیدر، ۱۳۹۳، ۲۶۸، ۲). فلسفه وجودشناختی هایدگر: از اشارات اجمالی عابدی در بخش‌های مختلف آثار و تعلیقاتش برمی‌آید که او با فلسفه وجودی فیلسوفان اگزیستانسیال‌آشنایی اجمالی دارد؛ اگرچه تبیین آنان از وجود را نمی‌پسندد و این دسته از فیلسوفان را به ذهن‌گرایی متهم می‌کند؛ هم‌چنین در طرح نظریه احاطه نفس الامر بر شناسنده و ابراز هر ادعا در محدوده نفس الامر، متأثر است. عابدی شاهرودی علم حضوری را متعین به تعین وجودی شناسنده و امکانات وجودی شناسنده می‌داند و حضور را وصفی برای علم و معرفت گرفته است؛ از قضا هایدگر نیز در هستی و زمان، فهم را تابع هستی‌دازاین می‌داند و فهمنده را گشوده به امکانات وجودی هستی تعریف می‌کند؛ از این رو، هر فهم ممکن از هستی‌دازاین و نوع مواجهه او با موقعیتی از موقعیت‌های جهان هستی برمی‌خیزد (هایدگر، ۱۳۹۶، ۳۶۷). هم‌چنین، او مفاهیم با رنگ هایدگرگون در آثار خود استعمال کرده است که گواه بر آشنایی او است؛ تعبیری مانند هم‌مرتبه‌ای، هم‌موتنی، هم‌موقعیتی و هم‌راهی و

براین اساس نوع حضور از شناسنده‌ای به شناسنده دیگر متمایز می‌شود (عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۶، ۱۵۱).

ادعای سوم: دسته‌ای از معلومات در جهان هستی وجود دارند که این همان با وجود شناسنده‌اند؛ یعنی حضور را به این‌همانی بین عالم و معلوم حضوری تفسیر کنیم؛ به نظر می‌آید این تفسیر نیز ناپذیرفتنی باشد؛ چراکه افزون‌بر آن که شروط برقراری این‌همانی بین عالم و معلوم تبیین نشده است، تنها این‌همانی ممکن که عابدی شاهرودی ادعا کرده است، این‌همانی بین شناسنده با ذات خود است. در باور به این‌همانی یادشده نیز وام‌دار فیثته است؛ فیثته این‌همانی شناسنده با ذات خود را یک علم یقینی و بی‌واسطه-و به تعبیر عابدی علمی حضوری-دانسته است که بی‌نیاز از لحظه‌ای تأمل است. فیثته می‌گوید: «گزارة الف الف است یا الف=الف، را همگان بدون لحظه‌ای تفکر می‌پذیرند؛ می‌پذیرند که این گزاره کاملاً یقینی و پذیرفته شده است.» (فیثته، ۱۳۹۵، ۱۶۸)

استدلال زبانی به سود تمایز واقعیت من از واقعیت جزمن

عابدی شاهرودی معیاری زبانی نیز برای تمایز بخشیدن به نحوه به ادراک آمدن من و جزمن اقامه می‌کند: هنگامی که واقعیت وجودی خود را درک می‌کنم، از آن با ضمیر «أنا» یاد می‌شود؛ اما، جزمن فراچنگ نمی‌آید مگر با ضمیر «هو»؛ تقابل این دو استعمال حکایت از تمایز بین دو واقعیت دارد: واقعیت من که متمایز از واقعیت‌های جزمن است^۱. او از این تمایز زبانی نتیجه‌ای هستی‌شناسانه می‌گیرد؛ ذات من این‌همان با وجود من است؛ چراکه هر آن‌چه جز وجود باشد/بیرون از جنبه وجودی من قرار می‌گیرد، هنگام مدرك واقع شدن ذات من، معنایی پنهان دارد^۲؛ یعنی شناسنده تنها در صورتی با ذات خود مواجه می‌شود که معنای

هم‌أفقی بین عالم و معلوم حضوری را شرط پدیدآمدن علم حضوری می‌داند (عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۹۶، ۱۴۹-۱۴۸).

۱. واقعیت من، واحد است؛ اما، واقعیت جزمن متکثر است؛ به همین دلیل است که اولی را مفرد (واقعیت) و دومی را جمع (واقعیت‌های) استعمال کرده‌ام.
۲. تفکر کلاسیک وجودشناسانه مفروض می‌گیرد که مفهوم وجود معنایی آشکارتر از دیگر مفاهیم دارد و آشکارگی آن به حدی است که به مرحله تعریف‌ناپذیری می‌رسد؛ تعریف‌ناپذیری آن را برآمده از بساطت آن

وجود خود برای اش آشکار شود و چون ذات خود را دریافته است، درواقع با وجود خود مواجه شده است. از این رو، «محکمی من»، وجود من است و ذات من این همان با وجود من است. شناسنده وجود خود را بی استمداد از صورت، به تمامه، درمی یابد و از آن با ضمیر «من» یاد می کند.

عابدی شاهرودی گسست بین امر معرفتی و امر وجودی را با ارجاع «شناخت از من» به «وجود من» حل می کند و هستی من را مقدم بر هرگونه شناخت از من می داند؛ بدین معنا شناخت با هستی تحقق می یابد؛ اما گسست بین امر زبانی و امر وجودی هم چنان پابرجای می ماند؛ بدین معنا از استدلال زبانی نمی توان نتیجه ای هستی شناسانه گرفت، مگر با ضمیمه ساختن این مقدمه که امر زبانی نیز نوعی از امر وجودی است؛ البته این ادعا به تنهایی بسنده نیست؛ بل که افزون بر آن باید نشان داده شود که زبان چه جایگاهی در وجود دارد؟ کدام مرتبه و موطن از هستی را اشغال کرده است؟ بین واقعیت های زبانی و واقعیت های وجودی چه نسبتی برقرار است؟ استدلال زبانی منطقاً چگونه با استدلال متافیزیکی پیوند می سازد؟ و...

می دانند؛ امر بسیط تعریف ناپذیر است؛ چراکه هر تعریفی مرکب از جنس و فصل و رسم و عرض است. اشکال وارد بر این رویکرد آن است که تعریف را منحصر به تعریف ارسطویی جنس و فصل دار یا رسم و عرض ساز می کند و تعریف ناپذیری و بساطت را ملازم یک دیگر می داند. اما برفرض که ارسطویی اندیش باشیم و با قواعد این منطق مشی کنیم، استدلال عابدی معناشناسانه است نه متافیزیکی؛ از آشکارگی در معنا نمی توان آشکاربودن واقعیت را برآیند گرفت؛ مگر آن که واقعیت را منحصر در واقعیت های معناشناسانه بدانیم و یا در واقعیت های وجودشناسانه مقید شویم و واقعیت های معناشناسانه را با ارجاع به واقعیت های وجودشناسانه تعیین پذیر و تبیین پذیر سازیم. سیدکمال حیدری نشان داده است که واقعیت به انحصار وجود در نمی آید و همه واقعیت های ممکن وجودشناسانه نیستند؛ چراکه لوح واقع گسترده تر از لوح وجود است (حیدری، سیدکمال، ۱۴۴۲ه، ۱۳۰). بنابراین، حیدری واقعیت را در معنایی عام تر از وجود استعمال کرده است و فلسفه را از محدوده بحث درباره امور وجودی فراتر برده تا شامل امور عدمی، امور اعتباری، امور ذهنی و... نیز شود. مطابق با این مبنا، این پیش فرض رایج در فلسفه ملاصدرا که فلسفه این همان با وجودشناسی است، ناپذیرفتنی است.

تمایز بین تصوّر من از تصوّر جزّ من

عابدی استدلالِ ذهن‌شناسانه برآمده از تصورانگاری نیز اقامه می‌کند: هر معنایی غیر از وجود-یعنی همه معانی ماهوی که شامل ذاتی ماهیت، عرضی ماهیت و ماهیت فی نفسه می‌شود-هنگامی که تصورپذیر می‌شوند^۱، برای تصوّر شناسنده ناموجوداند؛ یعنی استدلالِ عابدی ناظر به دو نحوه تصوّر گوناگونی است که شناسنده می‌تواند داشته باشد: تصوّر من و تصوّر جزّ من؛ تصوّر از من با وجود من مقارن می‌گردد و بالاتر از آن، تصوّر از وجود دست‌رس‌پذیر نمی‌شود مگر با دردست‌داشتن تصوّر از من؛ یعنی عابدی تصوّر از وجود را به تصوّر از من ارجاع می‌دهد و معرفت نسبت به وجود را در پرتو معرفت نسبت به من تبیین‌پذیر می‌سازد. بنابراین، شناسنده تا زمانی که خود را می‌شناسد، وجود را نیز می‌شناسد؛ و شناخت وجود درگرو شناخت شخصی شناسنده ازخود است.

استدلال مبتنی بر تصوّرپذیری بر امکانِ يك شیء دلالت دارد نه بر ضرورتِ آن؛ یعنی اگر تصوّر از من با وجود من به‌تصوّر درآید، صرفاً این امکان به ذهن متبادر می‌شود که «تصور از من» ناممکن است مگر آن‌که پیش‌تر «وجود من» فرض گرفته است؛ این فرض امکانی است نه ضروری؛ سیدکمالِ حیدری به‌تعبیری متفاوت این ایراد را تقریر نموده است: «تصوّر شناسنده ضرورتاً واقع‌نمایی ندارد» (حیدری، سیدکمال، درسگفتار معرفت‌شناسی، ۱۳۹۹/۱۱/۲۶). تبیین عابدی شاهرودی در فرضی تمام است که ضرورتِ مقارنتِ تصور با وجود را اثبات نماید تا گسستِ بین معرفت و هستی پُر شود.

تمایز بین علم به من در فلسفه کانت با فلسفه اسلامی-صدرایی

عابدی شاهرودی معتقد است که در فلسفه کانت علم به خود، علمی صورت‌مند است که در حوزه پدیدارشناسی می‌گنجد و «این پدیدار چونان صورتی در زمان و مکان تعریف می‌شود» (سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۳، ج ۲، ۶۸)؛ اما، در فلسفه اسلامی علم به خود در حوزه هستی‌شناسی می‌گنجد و نه تنها امری بی‌صورت است؛ بل که معرفت نسبت به

۱. گسستِ بین معرفت و هستی در کتاب حکمت متعالیه تحلیلی بحث شده است. بنگر به: (زمانی، مجید، ۱۴۰۳، ۶۰)

وجود، وابسته و مشروط به آن است؛ ازاین‌رو، تا زمانی که شناسنده علم به من نداشته باشد، نسبت به وجود نیز علمی پیدا نمی‌کند. بنابراین، علم به خود در ساحت شیء فی نفسه^۱ می‌گنجد و مستقل از صورت علمیه، مفهوم و برهان تقرر دارد (سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۹۳، ج ۲، ۶۸).

نتیجه مترتب بر تبیین عابدی آن است که علم به جز من، مقارن با صورت علمیه است؛ بنابراین آنچه صورت علمیه دارد، نمی‌تواند علم به من تلقی گردد و اگر علم بی‌صورت وجودی درکار نباشد و همه علوم صورت‌مند و پدیداری باشند، تمایز بین من و جز من ازین می‌رود و هویت شخصیه متلاشی می‌گردد. درنتیجه، علم به من، فی نفسه و وجودی و علم به جز من پدیداری و صورت‌مند است.

عابدی با نظر به تمایزی که بین «علم به من» و «علم به جز من» برقرار ساخته است، نتیجه می‌گیرد که ادعای دکارتی «من می‌اندیشم، پس هستم» ناموجه است؛ چراکه در هرگونه من اندیشنده پیش‌تر من موجودیت یافته است؛ یعنی هستی من مقدم بر اندیشیدن من است؛ پس نمی‌توان از فعل اندیشیدن وجودداشتن را نتیجه گرفت؛ بدان سبب که «من اندیشنده» این همان با «من وجودی» است و ایجاد تمایز بین اندیشیدن و وجودداشتن ناروا است.^۲

۱. عابدی شیء فی نفسه را دراین سیاق به همان معنای نومن کانتی استعمال می‌کند؛ گویی منظور وی آن است که علم به خود در فلسفه اسلامی نومن‌گونه/فی نفسه است، نه علمی پدیداری که با وساطت مفاهیم و پدیدارها چنگ آید. اهمیت این ادعا در آن است که اگر بتوان مصداقی از علم را نشان داد که از محدوده فنومن‌ها فرازوی کرده است و مصداقی از معرفتی واقعی و نومن‌ی باشد، دراین صورت این ادعای کانتی که متعلق معرفت هم‌واره امری فنومنی است، نقض می‌شود.

۲. تبیین عابدی شاهرودی تمایز بین دو مقوله معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه را به‌چالش می‌کشد و با نوعی از فروکاست هستی‌شناسانه، همه امور معرفتی را با ارجاع به امور وجودی تبیین‌پذیر می‌سازد. مطابق با این تبیین دوگانه بین معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ازین می‌رود و گسست بین معرفت و واقعیت پُر می‌شود؛ ازاین‌رو، تقدّم معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی یا برعکس—آن‌گونه که امثال مصباح یزدی مطرح کرده‌اند—به شبه مسئله تبدل می‌یابد.

عابدی شاهرودی در نقدِ خود بر کانت افزون بر آن که بین «منِ عرفی» و «منِ استعلایی» خلط کرده است، نقدِ خود را نیز از او وام گرفته است: کانت معتقد است من به عنوان یک موجودِ بسیطِ واحد-که من متکثر را به عنوان یک امرِ واحد لحاظ می‌کند و از آن با تعبیرِ من یاد می‌شود؛ منی که وحدتِ مطلق دارد و شاملِ هیچ نوع کثرتی نیست-نمی‌تواند از گزاره «من می‌اندیشم» استنباط شود (کانت، ۱۳۹۴، ۳۹۵)؛ زیرا من بسیط پیشاپیش در هر نوع اندیشه ممکنه نهفته است که بی‌آن امکانِ اندیشیدن سلب می‌شود (کانت، ۱۳۹۴، ۳۹۵). از این رو، کوگیتوی دکارتی که در قالبِ گزاره «من می‌اندیشم، پس هستم»، این همان‌گویانه است؛ چرا که منِ اندیشنده از پیش تحقق و تقرر دارد و واقعیت را بی‌واسطه بیان می‌کند؛ بنابراین در کوگیتوی دکارتی نمی‌توان تمایزی بین «منِ اندیشنده» با «منِ موجود» برقرار کرد (کانت، ۱۳۹۴، ۳۹۵).

نتیجه‌گیری

تبیینِ شاهرودی از علمِ حضوری با ابداع و خلاقیتِ متافیزیکی هم‌راه است؛ اما در مجموع با دشواری‌هایی مواجه می‌شود که نظرِ او را ناپذیرفتنی و نیازمندِ اصلاح می‌سازد. عابدی علمِ حضوری را با برقراریِ تمایزِ بین «ادراکِ من» و «ادراکِ جز من» مواجه می‌سازد و از «ادراکِ من» به «ادراکِ از خود» رهنمون می‌شود و ادراکِ از خود را پایه‌ای‌ترین ادراکِ بشری می‌داند. دلیلِ عابدی برایِ مواجهه‌سازیِ این فرآیند، امکانِ ظهورِ خود بر خود است و از امکانِ ظهورِ تحققِ بی‌واسطه امرِ ظاهرشده را نتیجه می‌گیرد که در این نحو نتیجه‌گیریِ بینِ دو ساحتِ پدیداری و وجودی خلط می‌کند. عابدی در نقدِ کوگیتوی دکارتی، موجودیتِ من را پیشین بر اندیشیدنِ آن می‌داند و در این نقد متأثر از کانت است؛ این اثرپذیری با ارجاع به نقدِ اولِ کانت تبیین شده است؛ البته با این تفاوت که عابدی در فلسفه خود بین «منِ عرفی» و «منِ استعلایی» تمایز ایجاد نکرده و فلسفه او ناتوان از آن است که امکانِ تحققِ «منِ بودنِ واحد و بسیط» را به نحو وجودشناسانه احراز نماید تا بتواند در مرحله بعد از «منِ اندیشنده» سخن به میان آورد. عابدی شاهرودی فلسفه‌های کانتی و اگزیستانسیالیسم را به اشتباه فلسفه‌هایی ذهن‌گرایانه می‌داند و معتقد است که در این فلسفه‌ها فراروی به فراسویِ ذهن امکان‌پذیر

نیست؛ این فلسفه‌ها به نفس الامرِ اشیاء دست‌رسی ندارند و ناشناخت‌انگاریِ متافیزیکی دارند؛ زیرا معرفت نسبت به جهانِ خارج را ناممکن می‌دانند. این ادعایِ عابدیِ دقیق نیست؛ چراکه کانت معرفت به جهانِ خارج را ممکن می‌داند و نزاع بر سر شیوه معرفت به خارج است که در فلسفه کانت با استمداد از مقولاتِ پیشینیِ ذهن نه تنها معرفت به خارج پدید می‌آید؛ بل که معرفتِ حاصل از آن، پیشینی و ضروری است. ادعایِ عابدیِ خودشکن نیز هست؛ چراکه نفس الامر به تبیینِ عابدی بر دو قسم است: نفس الامرِ نفسی و نفس الامرِ رابطی؛ عابدی دستِ شناسنده را از نفس الامرِ نفسی دور می‌داند؛ او را تنها واصل به نفس الامرِ ارتباطی می‌داند و نفس الامرِ ارتباطی را همان ساختارهایِ حاکم بر عقلانیتِ ناب می‌داند؛ یعنی عابدی به کانت‌گرایی مبتلا شده است که دست‌رسی به بخشی از واقعیت را ناممکن می‌داند و بخشِ شناختنی را نیز به مرزهایِ عقلانیتِ شناسنده می‌راند و ساختارهایِ عقلانی را این همان با نفس الامر می‌سازد. بررسیِ مفاهیم تخصصیِ عابدی نشان می‌دهد که او در استعمالِ مفاهیمی مانند «من و جُزْمَن» و نیز فرضِ این‌همانیِ بین «الف=الف» اثرپذیر از فیشته است و با اتخاذِ مفاهیمی مانند «هم‌مرتبه، هم‌موقعیت، هم‌موطن، هم‌افق و...» از فلسفه هایدگر الهام گرفته است؛ این الهام به‌ویژه در باور به ادعایِ محیط‌بودنِ نفس الامر نسبت به هرگونه دعویِ متافیزیکیِ مشهودتر است. عابدی در موارد متعددی از استدلال‌هایِ کانتی بهره می‌گیرد تا تبیین‌هایِ ویژه خود را موجه سازد؛ این بهره‌گیری به‌ویژه در ارائه تبیینی ایدئالیستی از نفس الامر و برقراریِ این‌همانیِ بین نفس الامرِ دست‌رس‌پذیر با ساختارهایِ عقلانی، آشکارتر است و به سببِ آن که تبیین‌هایِ کانتی را در موارد نامرتبط با سیاق به کار گرفته است، به ناسازگاری‌هایِ متعدد برمی‌خورد. در مجموع، به نظر می‌آید که فهم او از فلسفه کانت توجیه‌پذیر نباشد و البته در حوزه معاصرِ قم، فقیهانی مانند سیدکمالِ حیدری وجود دارند که در قیاس با تفسیری که عابدی از کانت دارد، فهمِ موجه‌تری برگزیده‌اند؛ این ادعا دست‌کم با مقایسه فهمِ آنان در مسئله معرفت به جهانِ خارج در فلسفه کانت، روشن می‌شود. از این رو، این‌گونه نیست که فلسفه کانت نزد فقیهانِ حوزه علمیه قم همواره سوءتفاهم پدید آورده باشد؛ بل که مسیرِ جدیدی در کانت‌پژوهی گشوده شده که

شایسته است به آن اعتنا شود. با این همه، مساهمت‌های او در ارائه تطبیق بین دو سنت فلسفی و ایده‌های خلاقانه‌ای که در انداخته است، بابتی برای نوسازی فلسفه صدرایی می‌گشاید و صدرا پژوهی را به مسیری متفاوت از تفسیر رسمی و تثبیت‌شده می‌کشاند.

فهرست منابع

۱. اردستانی، محمدعلی، (۱۳۹۲)، *نفس‌الامر در فلسفه اسلامی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. آملی، سیدحیدر، (۱۳۹۳)، *جامع‌الأسرار و منبع‌الأنوار*، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. پوراسماعیل، رضا؛ عبدی، حسن، (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی معیار صدق گزاره‌های اولی از دیدگاه علامه مصباح یزدی و آیت الله عابدی شاهرودی. آیین حکمت، سال پانزدهم (۵۷)، ۸۵-۱۰۷.
۴. حسینی بهشتی، سیدمحمدرضا؛ انصاری نجف‌آبادی، زینب، (۱۳۹۹)، *پرسش وجود؛ برگردان و شرح درآمد وجود و زمان مارتین هایدگر*، تهران: انتشارات علمی.
۵. حیدری، سید کمال، (۲۰۱۷م)، *نظریه المعرفة بین الفكر الإسلامي والفکر الغربي*، موجود در: <https://alhaydari.com/ar/2017/06/60826>
۶. حیدری، سیدکمال، (۱۴۴۲ه)، محمد ربیعی، *شرح تمهید القواعد*، بغداد: دار فراقده.
۷. حیدری، سیدکمال، (۱۳۹۹/۱۱/۲۶)، درسگفتار معرفت‌شناسی.
۸. زمانی، مجید، (۱۴۰۳)، *حکمت متعالیه تحلیلی؛ بنیادگذاری متافیزیک ظهورشناختی*، تهران: نگاه معاصر.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۳)، محمد ملکی (جلال‌الدین)، *الحکمة الإشراقية*، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۰. عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۹۶)، *نقد قوة شناخت*، ج ۱، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. فیشته، یوهان گوتلیب، (۱۳۹۵)، سید مسعود حسینی، *بنیاد آموزه فراگیر دانش*، تهران: حکمت.

۱۲. کانت، ایمانوئل، (۱۳۹۴)، *بهروز نظری، نقد عقل محض*، ویراست دوم، تهران: ققنوس.
۱۳. ملکی، محمد (جلال‌الدین)، (۱۴۰۳). حرکت بُرداری جوهر، تکمله‌ای بر حرکت جوهری ملاصدرا «نظریه حکیم متأله استاد عابدی شاهرودی». تأملات فلسفی، ۱۴ (۳۲)، ۲۶۷-۲۸۵.
۱۴. نوری، محمدعلی، (۱۴۰۰). بررسی دیدگاه برخی از معاصران (مصباح یزدی، عابدی شاهرودی و لاریجانی) درباره نفس‌الامر قضایای عملی. متافیزیک، سال سیزدهم (۱)، ۱۸۱-۱۹۵.
۱۵. هایدگر، مارتین، (۱۳۹۶)، *سیاوش جمادی، هستی و زمان*، ویراست دوم، تهران: ققنوس.
۱۶. هایدگر، مارتین، (۱۳۹۸)، *پرویز ضیاء شهابی، مسائل اساسی پدیدارشناسی*، تهران: مینوی خرد.

References

1. 'Ābedī Shāhroudi, 'Alī. (1396/2017). *Critique of the Faculty of Knowledge*, vol. 1. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. (in persian)
2. Āmelī, Sayyed Haydar. (1393/2014). *The Compendium of Mysteries and the Source of Lights*. Tehran: 'Elmī va Farhangī. (in persian)
3. Ardestānī, Moḥammad-'Alī. (1392/2013). *The Fact Itself (Nafs al-Amr) in Islamic Philosophy*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought. (in persian)

4. Fichte, Johann Gottlieb. (1395/2016). Seyyed Mas'ūd Ḥoseinī (tr.), *The Science of Knowledge*. Tehran: Wisdom. (in persian)
5. Ḥaydarī, Sayyed Kamāl. (2017). The Theory of Knowledge between Islamic and Western Thought. Available at: <https://alhaydari.com/ar/2017/06/60826/> (in Arabic)
6. Haydarī, Sayyed Kamāl. (2021). Lectures on Epistemology.
7. Haydarī, Sayyed Kamāl. (2021). Moḥammad Rabī'ī (ed.), *Commentary on Tamhid al-Qawā'id*. Baghdad: Dār Farāqad.
8. Heidegger, Martin. (1396/2017). Sīāvash Jamādī (tr.), *Being and Time*, 2nd ed. Tehran: Qoqnoos. (in persian)
9. Heidegger, Martin. (1398/2019). Parvīz Ṣiā' Shahābī (tr.), *Basic Problems of Phenomenology*. Tehran: Minou-ye Kherad. (in persian)
10. Hoseinī Beheshtī, Sayyed Moḥammad-Reżā; Anṣārī Najafābādī, Zeynab. (1399/2020). *The Question of Being: Translation and Commentary on the Introduction of Heidegger's Being and Time*. Tehran: 'Elmi Publishing. (in persian)
11. Kant, Immanuel. (1394/2015). Behrooz Naẓarī (tr.), *Critique of Pure Reason*, 2nd ed. Tehran: Qoqnoos.
12. Malekī, Moḥammad (Jalāl al-Dīn). (1403/2024). Vectorial Motion of Substance: A Supplement to Mulla Sadra's Substantial Motion in the Theory of the Theosopher Abedi Shahroudi. *Philosophical Meditations*, 14(32), 267-285. (in persian)
13. Nūrī, Moḥammad-'Alī. (1400/2021). An Analysis of Contemporary Views—Misbah Yazdi, Abedi Shahroudi, and Larijani—

on the Objective Reality of Practical Propositions. *Metaphysics*, 13(1), 181-195. (in persian)

14. Pūrasma'il, Reẓā; Abdī, Hasan. (1402/2023). A Comparative Study of the Criterion of Truth in Primary Propositions According to Allameh Misbah Yazdi and Ayatollah Abedi Shahroudi. *Theosophia Practica*, 15(57), 85-107. (in persian)

15. Sohrevardī, Shahāb al-Dīn. (1393/2014). Moḥammad Malekī (Jalāl al-Dīn) (ed.), *The Philosophy of Illumination*, vol. 2. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies; Qom: University of Religions and Denominations. (in persian)

16. Zamānī, Majīd. (1403/2024). *Analytical Transcendent Philosophy: Founding a Phenomenological Metaphysics of Manifestation*. Tehran: Negāh-e Mo'āṣer. (in persian)

From Kant to Abedi Shahrudi: The Crisis of Objective (Nafs al-Amri) Knowledge and the Possibility of Presential Knowledge

Majid Zamani Alavije¹

Fateme Nazari²

ABSTRACT

This study explores Abadi Shahrudi's conception of presential knowledge ('ilm ḥuḍūrī) and its epistemological and metaphysical dimensions within Islamic philosophy. Presential knowledge refers to the immediate, non-representational awareness the self possesses of its own being, distinct from conceptual or mediated forms of cognition. Central to this investigation is the distinction between two modalities of nafs al-amr: the self-referential nafs al-amr nafsi and the relational nafs al-amr rabṭī. The nafs al-amr nafsi denotes the immediate existential core of the self, which is present to itself without mediation. It constitutes the ontological foundation of all knowledge, reflecting the self's direct awareness of its being. In contrast, the nafs al-amr rabṭī represents the relational and rational structure through which presential knowledge is articulated and linked to intelligible reality. This duality enables the self to maintain existential immediacy while grounding truth claims and systematic intelligibility. Methodologically, the study employs a comparative-analytic approach, examining Abadi's primary texts and situating his thought in dialogue with Kant, Fichte, and Heidegger. The analysis highlights both convergences—such as the centrality of self-awareness—and divergences, particularly Abadi's emphasis on existential immediacy rather than merely conceptual or performative self-positings.

Findings indicate that presential knowledge, grounded in nafs al-amr nafsi, provides an ontological certainty, while the relational nafs al-amr rabṭī ensures epistemic accountability. This framework reconciles immediacy with intelligibility, bridging classical Islamic epistemology with modern phenomenological and idealist concerns.

In conclusion, Abadi Shahrudi offers a nuanced model of self-awareness in which existential immediacy and rational articulation coexist. By distinguishing between the self-referential and relational modalities of nafs al-amr, his philosophy demonstrates how presential knowledge can serve as both the foundation of being and a guarantor of truth, contributing to broader discourses on consciousness, knowledge, and metaphysics.

Keywords: Ali Abedi Shahrudi, Islamic Epistemology, Knowledge by Presence, Mulla Sadra, Scholastic Philosophy

Extended Abstract:

This study examines Abadi Shahrudi's conception of presential knowledge ('ilm ḥuḍūrī) and its ontological and epistemological implications within Islamic philosophy, situating it in dialogue with certain currents of modern European thought, particularly Kant, Fichte, and Heidegger. Presential knowledge, for Abadi, is the immediate and non-representational awareness that the self possesses of its own being. Unlike mediated or conceptual cognition,

1. Ph.D. Candidate, Department of Theology, University of Qom, Iran, E-mail: majidza.al1993@gmail.com

DOI: <https://orcid.org/0009-0000-0179-0946>

2. Ph.D. Candidate, Department of Theology, University of Qom, Iran, E-mail: Nazari.fa90@gmail.com

DOI: <https://orcid.org/0009-0005-6082-7434>

which relies on forms, images, or abstract representations, presential knowledge involves a direct existential contact between the knower and the known. Central to this study is the clarification of Abadi's nuanced distinction between two modalities of nafs al-amr: the nafs al-amr nafsi (self-referential) and the nafs al-amr rabṭi (relational).

The primary goal of this research is to analyze how Abadi conceptualizes self-awareness and presential knowledge, to explicate the distinction between the two kinds of nafs al-amr, and to evaluate the metaphysical and epistemological consequences of this distinction. The nafs al-amr rabṭi refers to the rational, relational structure through which the self's awareness is articulated and corresponds to intelligible order, enabling truth claims about both self and external reality. This distinction allows Abadi to reconcile the immediacy of self-knowledge with the need for systematic intelligibility.

The research employs a comparative-analytic approach. Primary sources of Abadi's writings are closely examined, with attention to terminological precision and metaphysical context. The study situates Abadi's thought in relation to Kantian, Fichtean, and Heideggerian frameworks, highlighting both convergences and divergences. By mapping structural similarities—such as the grounding of knowledge in self-awareness—the analysis elucidates how Abadi preserves an Islamic philosophical framework while engaging with the broader discourse on subjectivity, presence, and truth.

Presential Knowledge and the Self:

Abadi asserts that presential knowledge is fundamentally different from representational or conceptual knowledge. Whereas the latter depends on images or abstract forms, presential knowledge is ontologically immediate: the self knows itself in its being, and this knowledge is coextensive with existence. The distinction between self and I is crucial. The self (dhāt) is the ontological reality, self-present and immediate; the "I" (ana) emerges only when the self is thematized or conceptualized. This allows Abadi to distinguish the ontological core of self-awareness from reflective or discursive consciousness, paralleling phenomenology's distinction between pre-reflective and reflective self-consciousness.

Nafs al-Amr Nafsi and Nafs al-Amr Rabṭi:

The self-referential nafs al-amr nafsi corresponds to presential, immediate self-awareness, the reality that is present to itself without conceptual mediation. It is existentially necessary and constitutes the foundation of all knowledge. The relational nafs al-amr rabṭi represents the rational and structural order that mediates awareness and allows the self to relate its presential knowledge to intelligible realities beyond itself. In Abadi's framework, truth arises when conceptual or discursive forms, derived from the relational nafs al-amr, correspond to the ontological self and the intelligible order. This duality resolves the tension between immediacy and intelligibility, grounding epistemic validity without sacrificing existential immediacy.

Comparison with Modern European Philosophy:

Abadi's position shares structural affinities with Kantian and post-Kantian thought. Like Kant, he emphasizes the role of the self as the condition of possibility for knowledge. Unlike Kant, however, Abadi claims the self can achieve direct contact with reality, not merely through the lens of a priori categories.

In relation to Fichte, Abadi's self resembles the self-positing I, yet differs in being existential rather than performative: the self exists in and through itself, rather than positing itself as an act. Heidegger's phenomenology also resonates with Abadi's thought, particularly in its insistence that being is disclosed within the horizon of self-presence. Abadi integrates these insights within an Islamic philosophical framework, showing how presential knowledge can function as both ontological foundation and epistemic guarantor.

Truth and Rational Order:

Truth in Abadi's system emerges from the relational nafs al-amr rabṭi, the intelligible structure through which presential awareness articulates itself. Conceptual knowledge, while derivative, can be true insofar as it corresponds to this rational order. This approach bridges the immediacy

of self-awareness with the normative requirements of knowledge, allowing for both ontological certainty and epistemic accountability.

Abadi Shahrudi's epistemology represents a sophisticated synthesis of Islamic metaphysical heritage and phenomenological insight. By distinguishing between *nafs al-amr nafsi* and *nafs al-amr rab'i*, he articulates a model in which presential self-awareness grounds all knowledge while remaining connected to rational and relational intelligibility. This dual structure allows him to affirm the immediacy of self-knowledge without collapsing into mere subjectivity or losing the capacity for truth-claims.

Despite its originality, Abadi's framework exhibits inherent tensions. Grounding all knowledge in the self's immediate presence risks confining epistemic access within subjectivity. Yet by deploying the dual structure of *nafs al-amr*, Abadi reconciles this limitation, enabling the self to engage with both its own existential reality and the broader rational order.

Ultimately, Abadi's philosophy contributes to a global discourse on selfhood, presence, and knowledge, demonstrating that the immediacy of existential awareness can coexist with rational articulation. His theory provides a bridge between classical Islamic epistemology, with its distinction between knowledge by presence and knowledge by representation, and modern phenomenological and idealist concerns regarding the foundations of knowledge and the self's role in disclosing reality.

ورود فلسفه تحلیلی به ایران: از دیالکتیک سنت و مدرنیته تا نقد پسااستعماری نفوذ فکری

وحیده صادقی^۱

چکیده

پژوهش حاضر ورود و توسعه فلسفه تحلیلی (AP) در ایران را از منظر نقد پسااستعماری تحلیل می‌کند. این فرآیند، صرفاً یک انتقال علمی نیست، بلکه تقابلی دیالکتیکی میان سنت‌های فکری بومی و هژمونی فکری غرب است. ما نشان می‌دهیم که سنت منطقی ایران (در مشاء و کلام) بستر درونی را برای پذیرش دقت روش‌شناختی فلسفه تحلیلی فراهم ساخت. در عین حال، سازوکارهای نفوذ پسااستعماری شامل ترجمه هدفمند متون، نقش فیلسوفان تحصیل کرده در غرب و تأسیس مراکز دانشگاهی، فرآیند تثبیت آن را تسریع کردند. همچنین به این مهم می‌پردازیم که این دیالکتیک، در بستر بحران هویت فکری ایران معاصر رخ داد. در نهایت، علی‌رغم نقدهای سنت‌گرایان، فلسفه تحلیلی با بومی‌سازی ابزاری خود و تثبیت نهادی در مراکزی چون پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM)، به یک سنت فکری زنده و تأثیرگذار در ایران تبدیل شده است.

۱ - پژوهشگر مستقل، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی امیرکبیر

کلیدواژه‌ها: فلسفه تحلیلی، پسااستعمار، فلسفه معاصر، استعمار ذهن، هژمونی فکری، مدرنیته.

۱. مقدمه: از انتقال صرف تا تحلیل دیالکتیک فکری

۱.۱. طرح مسئله: فراتر از انتقال ساده دانش

ورود و گسترش فلسفه تحلیلی (Analytical Philosophy: AP) در ایران در دهه‌های اخیر، پدیده‌ای نیست که بتوان آن را صرفاً به مثابه یک انتقال خطی و خنثای دانش از مراکز فکری غرب به دانشگاه‌های ایران تلقی کرد. در حقیقت، این رویداد، یکی از مهم‌ترین پیچیده‌ترین برخوردهای معرفتی در تاریخ فکری معاصر ایران محسوب می‌شود؛ برخوردی که در بستر دیالکتیک سه‌گانه‌ای میان سنت فکری ایرانی-اسلامی، پروژه مدرنیزاسیون ایرانی، و هژمونی فکری جهانی رخ داده است. فلسفه تحلیلی، که خود در غرب به عنوان واکنشی علیه سنت‌های متافیزیکی و ایده‌آلیستی قاره‌ای ظهور کرد، در ایران نماد و مظهر «فلسفه علمی» و «فلسفه مدرن» تلقی می‌شد. پذیرش این جریان در یک جامعه غیرغربی، با پیشینه‌ای عمیق در حکمت و عرفان، نمی‌تواند بدون تحلیل دقیق سازوکارهای قدرت و فرهنگ فهمیده شود. از این رو، نوشتار حاضر در تلاش است تا با عبور از تحلیل‌های توصیفی، این فرآیند را در قالب یک تحلیل انتقادی پسااستعماری بررسی کند.

۲.۱. چارچوب نظری: نقد پسااستعماری و دیالکتیک دوگانه

با تکیه بر نقد پسااستعماری، به‌ویژه نظریات ادوارد سعید^۱ (۱۹۷۹)، فرانتس فانون^۲ (۱۹۶۳) و دیگر منتقدان هژمونی فکری غرب، فرض می‌کنیم که گسترش فلسفه تحلیلی در ایران نیز با خطرات استعمار ذهن^۳ همراه بوده است. در این فرآیند، اندیشه غربی به عنوان یک معیار جهانی و علمی مطلق معرفی شد، که نتیجه آن می‌تواند تضعیف اعتماد به نفس فکری بومی و ایجاد یک گسست معرفتی^۴ در ارتباط نسل جدید دانشگاهی با سنت‌های

1. Edward Said

2. Frantz Fanon

3. Epistemic Colonization

4. Epistemic Rupture

فکری خود باشد. به همین جهت، مسئله محوری این مقاله درک همین دیالکتیک دوگانه است:

۱. بستر داخلی (نقش مثبت): چگونه سنت‌های عقلانی داخلی ایران به‌ویژه منطق صوری و رویکرد استدلالی در کلام و فلسفه مشاء، به عنوان یک زمینه مساعد تاریخی عمل کردند و پذیرش جنبه‌های روش‌شناختی فلسفه تحلیلی را تسهیل نمودند؟ این جنبه‌ای است که نشان می‌دهد، برخلاف یک انتقال یک‌طرفه، ایران از پیش، آمادگی‌های فکری برای جذب این رویکرد داشته است.

۲. نفوذ خارجی (نقش چالش‌برانگیز): چگونه سازوکارهای فرهنگی، نهادی و سیاسی غرب از طریق ترجمه، اعزام دانشجوی و تأسیس دانشگاه‌های جدید این انتقال را به یک پروژه هژمونیک تبدیل کردند و به تثبیت فلسفه تحلیلی به عنوان تنها «فلسفه درخور مدرنیته» در مراکز آکادمیک ایران کمک نمودند.

شایان ذکر است که هدف این مقاله، رد یا نفی دستاوردهای فلسفه تحلیلی نیست، بلکه آشکارسازی لایه‌های پنهان قدرت در فرآیند پذیرش آن است تا بتوان این جریان را در بستر کامل و پیچیده تحولات فکری ایران معاصر قرار داد. به همین جهت نخست به تشریح مفاهیم کلیدی نقد پسااستعماری و تبیین سنت‌های منطقی و کلامی ایران به عنوان بستر پذیرش درونی خواهیم پرداخت. سپس، با نگاهی به زمینه تاریخی و بحران هویت فکری در دوران قاجار و پهلوی، نشان می‌دهیم که چگونه خلأ فکری و نیاز به نوسازی، تقاضا برای یک الگوی فلسفی «علمی» و غربی را ایجاد کرده است. پس از آن، در مهم‌ترین بخش این نوشتار، سه سازوکار اصلی نفوذ (ترجمه متون، نقش فیلسوفان بازگشته، و نهادی‌سازی دانشگاهی) به تفصیل بررسی می‌شوند و در در قدم آخر، به تعاملات، مقاومت‌ها و چالش‌های نهادی (مانند نقدهای سنت‌گرایانی چون نصر) می‌پردازیم و در نهایت، مسیر تثبیت نهایی فلسفه تحلیلی در ایران را تبیین می‌کنیم.

۲. دیالکتیک فکری: نقد پسااستعماری و ریشه‌های عقلانی بومی

در این بخش نخست به تشریح بنیان‌های نظری نقد پسااستعماری می‌پردازیم و سپس نشان می‌دهیم که چگونه سنت‌های فکری ایران، ناخواسته، بستر داخلی برای پذیرش ابزارهای فلسفه تحلیلی را فراهم کرده‌اند.

۱.۲. نقد پسااستعماری: استعمار ذهن و گسست معرفتی در انتقال دانش

برای تحلیل ورود فلسفه تحلیلی به ایران، ضروری است که فرآیند انتقال دانش را از دیدگاه مطالعات پسااستعماری مورد بررسی قرار دهیم. این رویکرد، روابط میان جهان غرب (متروپل) و جهان غیرغربی را پس از استعمار مستقیم سیاسی تحلیل می‌کند و بر تداوم سلطه از طریق مکانیسم‌های فرهنگی و فکری تأکید دارد.

۱.۱.۲. هژمونی فکری و استانداردسازی معرفتی

محور اصلی نقد پسااستعماری، مفهوم هژمونی فکری^۱ است. به زعم اندیشمندانی چون ادوارد سعید در شرق‌شناسی: «دانش فقط بازنمایی چیزی نیست که وجود دارد؛ بلکه ابزاری است که از طریق آن، جهان و دیگری ساخته می‌شوند. و در مورد مواجهه شرق و غرب، این دانش همواره در خدمت قدرت بوده است.» (سعید، ۱۹۷۹، ۱۲)

به بیانی دیگر، دانش نیروی قدرتی است که هویت «دیگری» را تعریف می‌کند. در بستر پسااستعماری، نهادهای علمی غرب (از جمله دانشگاه‌ها و مکاتب فکری غالب) به طور پنهانی تلاش می‌کنند تا رویکردها و معیارهای خود را به عنوان استاندارد جهانی و بی‌طرف معرفی کنند. در مورد ایران، فلسفه تحلیلی با وعده «دقت»، «وضوح»، و «علمیت» (که ارزش‌های کلیدی در فلسفه‌ورزی مدرن غربی محسوب می‌شوند)، خود را به عنوان تنها مسیر «صحیح» فلسفه در دوران مدرن معرفی کرد. این فرآیند منجر به ایجاد یک سلسله‌مراتب معرفتی شد که در آن، فلسفه سنتی ایران (مانند حکمت متعالیه) به عنوان «تاریخ فلسفه»، «غیرعلمی»، یا «متافیزیک خام» حاشیه‌نشین شد، در حالی که فلسفه تحلیلی جایگاه «فلسفه عملی» و «روزآمد» را به دست آورد. این استانداردسازی، شکل

جدیدی از سلطه است که در آن، جهان غیرغربی به طور داوطلبانه، معیار تفکر خود را از خارج وام می‌گیرد.

۲-۱-۲. استعمار ذهن و گسست معرفتی

فرانتس فانون (۱۹۶۳) در دوزخیان روی زمین، تأکید می‌کند که «در جوامع پسااستعماری، درونی کردن روش‌های فکری استعمارگر، نه تنها سنت را به حاشیه می‌راند، بلکه فرد بومی را در برابر گذشته خود غریبه می‌سازد؛ این بزرگ‌ترین پیروزی استعمار است: تسخیر ذهن.» (فانون، ۱۹۶۳، ۱۷۵)

به این معنا که درونی‌سازی الگوی فکری مستعمر در ساختار ذهنی فرد مستعمره، استعمار ذهنی است. پذیرش فلسفه تحلیلی در ایران، خطر ایجاد یک گسست معرفتی را در پی داشت. منظور از گسست معرفتی، وضعیتی است که ممکن است نسل جدید روشنفکران و دانشگاهیان، به دلیل غالب‌شدن الگوی غربی، از لحاظ مفهومی و روش‌شناختی قادر به برقراری ارتباط با سنت فکری خود نباشند و سنت‌های بومی را صرفاً به مثابه یک میراث بی‌اهمیت یا از کارافتاده بنگرند. این گسست به‌طور خاص در حوزه زبان ظاهر می‌شود؛ جایی که ابزارهای تحلیلی و منطق‌نمادین فلسفه تحلیلی، با ایجاد یک فضای زبانی جدید، زبان فلسفه بومی را «سنگین»، «مبهم» و «غیردقیق» می‌دانند. در نتیجه، بسیاری از پژوهشگران ایرانی، به جای نوآوری و توسعه در سنت خود، به «بازنویسی» و «بازاندیشی» سنت‌های غربی مشغول شدند، که این دقیقاً بازتولید رابطه وابستگی فکری در دوران پسااستعماری است.

۲-۲. سنت‌های منطقی ایران: بستر مساعد داخلی برای پذیرش

با همه آنچه که گذشت، تحلیل پسااستعماری نباید منجر به نفی کامل نقش عوامل داخلی شود. در واقع، یکی از دلایل موفقیت نسبی فلسفه تحلیلی در ایران این بود که این جریان، در بخش‌هایی از سنت فکری بومی ریشه‌های مشابه روش‌شناختی پیدا کرد که تمایل به رویکرد تحلیلی را تسهیل کرد. در واقع، چیزی که فلسفه تحلیلی را برای فضایی ایرانی

جذاب ساخت، صرفاً مجموعه‌ای از آموزه‌ها نبود، بلکه رهیافت‌های روشی^۱ آن بود. علی‌پایا در تعریف فلسفه تحلیلی بر این نکته تأکید دارد که وحدت این جنبش نه در تشابهات ظاهری، بلکه در چارچوب‌های مشترک "پیش‌فرض‌ها، آموزه‌ها، روش‌ها و مسائل" نهفته است (پایا، ۱۳۷۷، ۴۱-۴۲).

۱-۲-۲. سنت قوی منطق صوری در فلسفه مشاء و کلام

برخلاف فلسفه قاره‌ای غرب که با ایده‌آلیسم و پدیدارشناسی گره خورده بود، فلسفه تحلیلی بر منطق، زبان و استدلال صوری تأکید دارد. این ویژگی‌ها با سابقه‌ای طولانی در ایران همخوانی داشت:

- اهمیت منطق ارسطویی: در سنت فلسفه مشاء، به‌ویژه از دوران ابن‌سینا، منطق به عنوان «آلت قانون‌مند» و «معیار» تفکر صحیح، جایگاهی محوری و بی‌بدیل داشت. فیلسوفانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، منطق را نه تنها یک ابزار، بلکه یک علم کامل می‌دانستند (خوانساری، ۱۳۹۰، ۳۹). این پیش‌زمینه تاریخی باعث شد که تأکید فلسفه تحلیلی بر فرم، وضوح و دقت استدلال، برای ذهنیت دانشگاهی ایران کاملاً بیگانه نباشد؛ بلکه یک «نوسازی» و «به‌روزرسانی» برای دغدغه قدیمی منطق تلقی شود. در واقع، این قرابت نه تنها با فلسفه مشاء، بلکه با یکی از مهم‌ترین تداوم‌های آن، یعنی علم اصول نیز مشهود است. برخی پژوهشگران معتقدند مسائل متعددی که با شیوه فلسفه تحلیلی مورد بحث قرار گرفته‌اند، قرابت بسیاری با مسائل مطرح شده در علم اصول دارند، به‌طوری که طرح تطبیقی آن‌ها «مفید و پرثمر» است (لاریجانی، ۱۳۸۲، ص. ۶۳). این هم‌پوشانی، جذابیت روش‌شناختی فلسفه تحلیلی را برای جامعه فکری سنت‌گرای ایران تشدید کرد. همخوانی فلسفه تحلیلی با سنت فکری ایران، ریشه در این واقعیت دارد که فاز اولیه آن بر تحلیل منطقی تأکید داشت. هکر اشاره می‌کند که این روش، که در نمونه‌ای چون نظریه توصیفات راسل به کار گرفته شد، شامل استفاده از دستگاهی از «حساب محمولی و گزاره‌ای» برای تحلیل موضوعات مورد بحث بود (هکر، ۱۳۹۰، ۲۳۱). این تأکید بر

فرمالیسم، دقت و به‌کارگیری دستگاهی از حساب صوری، به شدت با روح حاکم بر منطق ارسطویی و سنت کلامی شیعه در ایران همخوان بود. همچنین، غنای سنت منطقی اسلامی تنها به پیچیدگی ساختاری محدود نماند؛ بلکه دامنه کاربرد آن به‌طور تاریخی در حوزه‌هایی چون علم اصول فقه نیز گسترش یافته بود. این تعامل قدیمی میان منطق و اصول، زمینه‌ای را برای درک آسان‌تر تأکید فلسفه تحلیلی بر تحلیل زبانی و منطقی فراهم کرد، چرا که سنت فکری ایرانی پیش از این با دغدغه‌های مشابهی درگیر بود (استریت^۱، ۲۰۰۵، ۲۴۸-۲۶۵). از سوی دیگر، تأثیر عمیق و همه‌جانبه سنت ابن‌سینایی^۲ بر نظام فکری ایران، بستر اقتدار دیگری را فراهم کرد. این سنت که به دلیل ساختارگرایی، تعریف دقیق مفاهیم، و رویکرد نظام‌مند به متافیزیک شهرت دارد، یک محیط فکری را ایجاد کرده بود که از قبل نسبت به دقت تحلیلی حساس بود. این میراث نیرومند ابن‌سینا، نه یک سنت راکد، بلکه یک جریان زنده با اقتدار فکری بالا در حوزه و دانشگاه بود (ویسنوفسکی^۳، ۲۰۰۵، ۹۵). بنابراین، فیلسوفان ایرانی می‌توانستند فلسفه تحلیلی را به مثابه یک ابزار جهت نوسازی روش‌شناختی و نه یک جایگزین کامل برای نظام فلسفی خود ببینند.

• استدلال‌گرایی در کلام: سنت کلامی شیعه و سنی در ایران، به ویژه در مواجهه با نحله‌های رقیب، همواره بر اهمیت استدلال‌های دقیق، تدوین مقدمات و نتیجه‌گیری‌های صوری تأکید کرده است. این سنت جدلی و استدلالی، یک نوع آمادگی ذهنی برای پذیرش ابزارهای دقیق فلسفه تحلیلی، به‌خصوص در حوزه فلسفه دین و کلام تحلیلی، فراهم کرد. در این فضا، فلسفه تحلیلی نه به مثابه یک بیگانه کامل، بلکه به عنوان یک ابزار منطقی جدید برای دفاع و نوسازی مباحث سنتی قلمداد شد. حتی سنت‌های کلامی شیعه، که مکرراً درگیر بحث‌های دقیق و پیچیده بوده‌اند، از نظر ساختاری آمادگی پذیرش این رویکرد را داشتند. پژوهش‌های داخلی نشان می‌دهد که مباحث کلامی (مانند جبر و اختیار) ریشه در عوامل داخلی و تفسیر دقیق آیات قرآن و روایات دارند و نه صرفاً عوامل خارجی (رضایی و نصرتی،

1. Street

2 .Avicennian Tradition

3 . Wisnovsky

۱۳۹۳). این نیاز به دقت نه تنها یک نیاز نوظهور، بلکه بازتابی از سنت عمیق منطقی و متافیزیکی بود که قرن‌ها در فلسفه عربی/اسلامی جریان داشت. این سنت (به ویژه در دوره پسا کلاسیک، پس از قرن یازدهم میلادی)، با غنای مباحث منطقی و متافیزیکی خود در آثار متفکرانی چون ابن‌سینا و پیروان او، از نظر ساختاری زمینه‌ساز پذیرش رویکردهای تحلیلی جدید بود (ویسنوفسکی، ۲۰۰۵، ۹۲-۱۳۶). لذا، استقبال از فلسفه تحلیلی بیش از آنکه پذیرش یک گفتمان کاملاً بیگانه باشد، یک نوسازی روش‌شناختی در پرتو تداوم تاریخی سنت بود.

۲-۲-۲. فلسفه تحلیلی به مثابه ابزار اصلاح درونی

بدون شک، فلسفه تحلیلی در ایران، صرفاً یک «نقل» نبود، بلکه از دید برخی دانشگاهیان، ابزاری برای «اصلاح» و «نجات» فلسفه بومی از ابهامات و پیچیدگی‌های غیرضروری متافیزیک سنتی بود. در حالی که منتقدان پسااستعماری خطر هژمونی را گوشزد می‌کنند، مدافعان داخلی می‌توانند استدلال کنند که فلسفه تحلیلی با تزریق دقت روش‌شناختی، توانسته است مباحث سنتی را «علمی‌تر» و «روزآمدتر» سازد و به این ترتیب، به حیات دوباره سنت فکری ایران کمک کرده است. این تلقی از فلسفه تحلیلی، آن را از بار سنگین متافیزیک و تاریخی غرب جدا کرده و صرفاً به عنوان یک تکنیک برای افزایش دقت و وضوح استدلال تعریف می‌کند (نوظهور و ندرلو، ۱۳۸۹). این رویکرد روش‌شناختی، بهترین توجیه را برای استفاده ابزاری از فلسفه تحلیلی در خدمت اهداف سنتی فراهم آورد. همین نگاه ابزاری به فلسفه تحلیلی، آن را از محصور شدن در دایره تنگ فلسفه زبان خارج می‌سازد. به گفته لاریجانی، کار فیلسوفان تحلیلی را نباید صرفاً در فلسفه زبان محدود کرد، بلکه «همه مباحث فلسفی که با گرایش تحلیلی مورد بحث قرار گرفته‌اند» باید مد نظر باشد (لاریجانی، ۱۳۸۲، ۷۲). در نتیجه، این گرایش روشی، به عنوان یک ابزار قدرتمند برای «نجات» و «نوسازی» فلسفه بکری تلقی شد.

۱. زمینه تاریخی و بحران هویت در ایران معاصر: بستر نفوذ فکری

ورود جدی اندیشه‌های غربی، از جمله فلسفه تحلیلی و تثبیت نهادی آن در بستر یک پروژه مدرنیزاسیون جامع اما آمرانه و از بالا به پایین در عصر پهلوی رخ داد. این پروژه نه تنها ساختارهای سیاسی و اقتصادی، بلکه کلیت جامعه و نهادهای آموزشی را تحت تأثیر قرار داد و بستر را برای پذیرش الگوهای فکری غربی فراهم ساخت (آبراهامیان، ۲۰۰۸، ۸۸-۱۰۵). به بیانی دیگر، این امر در یک مقطع حساس تاریخی رخ داد که با بحران نوسازی (مدرنیزاسیون) و چالش‌های هویتی عمیق همراه بود. این دو عامل کلیدی، بستری را فراهم کردند که در آن، نفوذ فکری غرب به شکل یک «پاسخ ضروری» به مشکلات داخلی درک شد و پدیده پسااستعماری با تقاضای درونی گره خورد. اگرچه این دیالکتیک در بستر بحران هویت فکری ایران معاصر رخ داد، اما خود فلسفه تحلیلی نیز به عنوان یک الگو، در جهان غرب از یک بحران هویتی رنج می‌برد. برخی پژوهشگران معتقدند که فلسفه تحلیلی در بازشناسی هویت خویش دچار «بحران عظیمی» شده است (نوظهور و ندرلو، ۱۳۸۹، ۷). این پارادوکس، یعنی پذیرش یک نظام فکری دچار بحران هویتی به عنوان الگو، ماهیت پیچیده و پسااستعماری نفوذ فکری را برجسته‌تر می‌کند. این نفوذ فکری غرب، که در قالب ابزاری چون فلسفه تحلیلی با رویکرد ضد متافیزیکی به ایران وارد شد، خود در بستر یک بحران معنوی جهانی عمل می‌کرد. منتقدان سنت‌گرا استدلال می‌کنند که بحران امروز، بازتاب بیرونی «بحران معنوی انسان مدرن» و جستجوی بی‌حاصل او برای نامتناهی در یک جهان مادی است که ناشی از «ذهنیت سکولار» است (نصر، ۱۹۹۶، ۲۹۰). در چنین بستر آشفته‌ای از بحران هویت و نوسازی آمرانه، فرآیند ورود فلسفه تحلیلی در ایران را می‌توان به سه مرحله اصلی تقسیم کرد: مرحله اول، ورود و ترجمه اولیه که با انتشار نخستین ترجمه‌ها از آثار حلقه وین و ویتگنشتاین در دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ آغاز شد و زمینه را برای یک دقت روش‌شناختی جدید فراهم آورد. مرحله دوم، نهادی‌سازی دانشگاهی پس از انقلاب و در طول دهه ۱۳۷۰ بود که با بازگشت محققین و آغاز تدریس منظم در مراکز کلیدی (مانند دانشگاه تهران و تربیت مدرس) همراه شد. و نهایتاً مرحله سوم، تثبیت و بومی‌سازی ابزاری است که از دهه ۱۳۸۰ به این سو، فلسفه تحلیلی را به یک سنت فکری زنده و متمرکز در

مراکزی چون IPM تبدیل کرد. پذیرش هژمونی فکری ای که ذاتاً سکولار و ضد متافیزیکی بود، در واقع تشدید همان بحرانی بود که قرار بود با رویکردهای بومی حل شود. همچنین، پژوهش‌ها نشان می‌دهد که ریشه دو دستگی فلسفه تحلیلی/ فلسفه قاره‌ای نه صرفاً در روش‌شناسی، بلکه در برخورد فیلسوفان بزرگی چون کارناب، کاسیر و هایدگر و موضع‌گیری‌های سیاسی-فلسفی آن‌هاست (حسامی‌فر، ۱۳۹۳، ۱۳۳). این امر بر پیچیدگی تاریخی و چالش‌زا بودن الگوی پذیرفته‌شده در ایران می‌افزاید.

۱.۳. نوسازی آمرانه و استیلای الگوی «علمی» غرب

از اواسط قرن نوزدهم و به‌ویژه با آغاز حاکمیت سلسله پهلوی، دولت ایران پروژه‌ای گسترده و آمرانه برای نوسازی را آغاز کرد. هدف این پروژه، که ریشه در احساس عقب‌ماندگی در برابر پیشرفت‌های اروپا داشت، دستیابی به تمدن غربی و رهایی از ساختارهای سنتی بود. در این فضا، دانشگاه به عنوان مهم‌ترین نهاد مدرنیزاسیون تأسیس شد و وظیفه اصلی آن، ترویج علوم بود که با معیارهای غربی «علمیت» و «دقت» همخوانی داشتند. این معیارها، به‌طور طبیعی، بر مباحث ابزاری، فنی و روش‌شناختی تأکید می‌کردند. نوسازی آمرانه تأکید خود را بر مباحث ابزاری و فنی متمرکز ساخته بود و بیش از آنکه در پی یک تحول عمیق فکری باشد، متوجه بازسازی و تقویت ساختارهای نظامی، اقتصادی و بوروکراتیک بود تا ظرفیت‌های دولت مرکزی را افزایش دهد (آبراهامیان، ۲۰۰۸، ص. ۴۵-۶۰). در حالی که، این نوسازی، نباید صرفاً در حوزه‌های فنی و نظامی خلاصه نمی‌شد، بلکه نیازمند تغییر بنیادین در ساختار معرفتی و آموزشی کشور بود.

• اقتدارزدایی از متافیزیک: در دانشگاه‌های نوین، فلسفه سنتی که اغلب با متافیزیک و حکمت عملی در هم آمیخته بود، به تدریج اعتبار خود را از دست داد و به عنوان یک «میراث» تاریخی (و نه یک «علم» زنده) طبقه‌بندی شد.

• پذیرش فلسفه تحلیلی به مثابه ابزار: در مقابل، فلسفه تحلیلی با وعده «وضوح منطقی»، «استدلال صوری»، و «دقت مفهومی» به مثابه یک جریان ایده‌آل برای یک نهاد مدرن معرفی شد. این جریان توانست در فضای آکادمیک، نوعی اعتبار علمی انحصاری

کسب کند که با اهداف نوسازی (از جمله تربیت متخصصان منطقی و ریاضیدانان) هماهنگ بود. بنابراین، فلسفه تحلیلی در اینجا نه صرفاً یک مکتب فلسفی، بلکه یک ابزار روش‌شناختی تلقی می‌شد که می‌توانست به مدرن‌سازی تفکر کمک کند.

۲.۳. زوال سنت‌های بومی و بحران هویت فکری

هم‌زمان با نوسازی نهادی، جامعه فکری ایران در معرض یک چالش هویتی عمیق قرار گرفت. رویارویی با غرب مدرن، به‌ویژه در عرصه علوم انسانی، موجب طرح این پرسش شد که آیا سنت‌های فلسفی بومی (به‌ویژه مکاتب مختلف فلسفه اسلامی) قابلیت پاسخگویی به چالش‌های عصر مدرن (مانند تبیین علم مدرن، فلسفه زبان، و منطق جدید) را دارند یا خیر.

• احساس عقب‌ماندگی معرفتی: بسیاری از روشنفکران احساس می‌کردند که فلسفه سنتی، به دلیل ماهیت متافیزیکی و عدم تمرکز بر مسائل زبانی-منطقی، از جریان اصلی فلسفه جهانی (یعنی غرب) عقب مانده است. این احساس عقب‌ماندگی، که خود بخشی از القائنات دوران پسااستعماری است، نوعی نیاز درونی به یک «راه حل» یا «مدل فکری جایگزین» ایجاد کرد.

• تشکیل خلأ فکری: این بحران هویت منجر به تشکیل یک خلأ فکری در حوزه آکادمیک شد. در نتیجه، اندیشمندان تمایل یافتند تا به سراغ الگوهای فکری غربی بروند. در این خلأ، فلسفه تحلیلی به عنوان یک «داروی روش‌شناختی» که می‌تواند «ابهامات» و «عدم دقت» سنت‌های سنتی را از میان بردارد، پذیرفته شد.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که نفوذ فکری پسااستعماری در ایران با یک بحران داخلی ترکیب شد. فشار بیرونی برای غالب‌سازی الگوی غربی (نفوذ)، با یک پذیرش درونی ناشی از احساس نیاز به مدرنیزاسیون و ترس از عقب‌ماندگی (بحران هویت) همراه شد. این تلاقی، زمینه ایده‌آلی را برای نهادینه‌سازی فلسفه تحلیلی، نه به عنوان یک انتخاب صرف، بلکه به عنوان یک ضرورت تاریخی در ساختار آکادمیک ایران فراهم کرد.

۴. سازوکارهای نفوذ و استعمار ذهن: تحلیل پسااستعماری تثبیت فلسفه تحلیلی

نفوذ فلسفه تحلیلی در ایران صرفاً یک پدیده خودجوش نبود؛ بلکه نتیجه مجموعه‌ای از سازوکارهای فعال و متقابل بود که در بستر زمینه‌های تاریخی و فکری (که در بخش‌های پیشین بررسی شد) به کار گرفته شدند. از منظر پسااستعماری، این سازوکارها، ابزارهای اصلی انتقال هژمونی فکری هستند که به تثبیت یک الگوی فکری خارجی در ساختارهای آکادمیک بومی می‌انجامند. ر این راستا، ما باید ورود فلسفه تحلیلی را در زمینه تاریخی وسیع‌تری بررسی کنیم، چرا که به تعبیر داریوش آشوری، در حالی که مدرنیت در غرب «به صورت ارگانیک شکفته» و دارای «منطق درونی تاریخی» است، عناصر آن هنگامی که «بدون زمینه مناسب تاریخی و بدون ترتیب زمانی و منطقی» به جاهای دیگر (مانند ایران) منتقل می‌شوند، صرفاً به صورت تکه‌تکه و کولاژ عمل می‌کنند (آشوری، ۱۳۷۲: ۱۸۸). ورود فلسفه تحلیلی نیز به مثابه یک عنصر فکری مدرنیت، نه از طریق شکوفایی ارگانیک، بلکه از طریق انتقال ابزاری و نهادی صورت گرفت و به گسست معرفتی کمک کرد. این انتقال، خود بخشی از فرآیندی است که در چارچوب نقد پسااستعماری، هژمونی فکری غرب را بازتولید کرده است همان‌طور که آبراهامیان اشاره می‌کند، تاریخ ایران مدرن سراسر با مداخله‌های امپریالیستی و یک «سفر تروماتیک» در طول قرن بیستم همراه بوده است (آبراهامیان، ۲۰۰۸: ۳). این بستر تاریخی، موجب می‌شود تا پذیرش الگوهای فکری غربی نه به عنوان یک انتخاب صرفاً علمی، بلکه به عنوان یکی از پیامدهای اجتناب‌ناپذیر این هژمونی در نظر گرفته شود (آبراهامیان، ۲۰۰۸، ۱۷۰-۱۸۵). در این نوشتار سه سازوکار کلیدی و تأثیرگذار در این فرآیند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۴. دروازه‌های غرب: ترجمه متون به مثابه ابزار نفوذ و خلق گسست معرفتی

ترجمه متون فلسفه تحلیلی را می‌توان به عنوان اولین و شاید تعیین‌کننده‌ترین گام در فرآیند نفوذ و نهادی‌سازی فلسفه تحلیلی در ایران دانست. این فرآیند، فراتر از عمل صرفاً انتقال زبانی، یک ابزار استراتژیک فرهنگی بود که دو نتیجه عمیق را به دنبال داشت:

۱.۱.۴. استانداردسازی زبان و تعیین مرزهای «فلسفه معتبر»

ترجمه آثار بنیادی بنیان‌گذاران فلسفه تحلیلی، به‌ویژه برتراند راسل (مانند تاریخ فلسفه غرب و مسائل فلسفه)، لودویگ ویتگنشتاین (به خصوص رساله منطقی-فلسفی)، و آثار اصلی پوزیتیویسم منطقی (حلقه وین)، نقشی حیاتی در استانداردسازی زبان و تعیین مرزهای اعتبار فلسفی در دانشگاه‌های ایران ایفا کرد. این ترجمه‌های هدفمند و استانداردساز، بر آثار منتسب به سه شاخه اصلی فلسفه تحلیلی، یعنی مکتب کمبریج، مکتب آکسفورد و به خصوص پوزیتیویسم منطقی متمرکز بود (توسلی، ۱۳۸۵، ۴). این استانداردسازی زبانی، که با ترجمه آثاری چون «علم و متافیزیک» رودلف کارناب یا «جهان از دیدگاه پوزیتیویسم منطقی» تسهیل شد، ابزاری بود که هژمونی فکری را تثبیت می‌کرد. در واقع، تقسیم‌بندی فلسفه معاصر به تحلیلی و قاره‌ای، که معروف‌ترین طبقه‌بندی در این حوزه است، تا حد زیادی بر «تلقی جغرافیایی-زبانی» استوار است و فلسفه تحلیلی را به عنوان جریان غالب در فضای فکری آنگلوساکسون تثبیت کرده است (حسامی‌فر، ۱۳۹۳، ۱۳۵). ورود این جریان به ایران، در واقع، پذیرش این طبقه‌بندی و هژمونی زبانی-جغرافیایی نهفته در آن بود که به مترجمان و نهادهای آموزشی، این مجوز ضمنی را می‌داد تا متون فلسفه تحلیلی را به عنوان تنها «فلسفه موجه» معرفی کنند. به بیانی دیگر، این پروژه فکری فراتر از یک مکتب بود؛ پوزیتیویست‌های منطقی با توجه به برنامه ضد مابعدالطبیعی خود، مدعی شدند که بسیاری از مسائل فلسفی شبه‌مسئله هستند و اگر زبان درست تحلیل شود، مشخص خواهد شد که با تناقض‌گویی یا جملات بی‌معنا مواجهیم (خوشنویس، ۱۳۹۳، ۲۰۱) و تحلیل تنها روش موجه پژوهش فلسفی است و در نتیجه، فلسفه فقط فلسفه تحلیلی بود (بلدوین، ۱۹۹۸). این ادعای انحصارگرایانه، هنگامی که از طریق ترجمه هدفمند و نهادسازی وارد ایران شد، مستقیماً به تعیین مرزهای اعتبار فلسفی، حاشیه‌رانی سنت‌های متافیزیکی بومی و تقویت هژمونی فکری غرب کمک کرد. این رویکرد در تضاد کامل با سنت‌های بومی قرار داشت که ریشه بحران مدرن را در همین سلب قداست و عالم‌زدایی از طبیعت توسط ذهنیت سکولار می‌دانند (نصر، ۱۹۹۶، ۲۹۰). این تلاش برای یکپارچگی زبان، بازتابی از همان تلاش درونی خود فلسفه تحلیلی برای رسیدن به یک «روایت منسجم» است؛ روایتی که به

تعبیر پایا، نیازمند «عبور از سطح اختلافات ظاهری» میان چهره‌هایی چون ویتگنشتاین و کارنپ و درک یک «رشته واقعی و اصیل» وحدت‌بخش است (پایا، ۱۳۷۷، ۳۰). این تلاش برای استانداردسازی، مستقیماً با هسته تحولات درونی فلسفه تحلیلی در ارتباط بود. ترجمه‌ها در واقع تلاش داشتند «چرخش زبانی»^۱، «اولویت فلسفه زبان» و به تبع آن «رد متافیزیک» را به بافتار آکادمیک ایران وارد کنند (هکر، ۱۳۹۰، ۲۲۱). این مفاهیم، مرزهای مشروعیت و اعتبار فلسفی را در دانشگاه‌های جدید تعیین کرده و عملاً به گسست معرفتی با سنت متافیزیکی غالب ایران انجامیدند.

• ابزار زبان‌شناختی نفوذ: با معرفی مفاهیمی چون «تحلیل منطقی»، «وضوح»، «تأییدپذیری»، و «بازی‌های زبانی»، یک زبان فلسفی جدید با ظاهری فنی و «علمی» وارد فضای آکادمیک ایران شد. در این فرآیند، متون تحلیلی به مثابه الگوی معیار برای نگارش فلسفی معرفی شدند؛ الگویی که در آن، ابهام و مجاز فلسفه‌های سنتی یا قاره‌ای، مورد تقبیح قرار می‌گرفت. در نتیجه، بسیاری از اصطلاحات فلسفه اسلامی، از جمله مباحث مرتبط با وجودشناسی، ناخواسته به نوعی به عنوان «مفاهیم مبهم» یا «غیرقابل تحلیل» تا حدودی حاشیه‌نشین شدند (سعید، ۱۹۷۹، ۴۹-۵۱).

• خلق نیاز مصنوعی: ترجمه‌ها نه تنها محتوا را منتقل کردند، بلکه این پیام ضمنی را القا نمودند که برای «به‌روز بودن» و «جهانی فکر کردن»، پژوهشگر ایرانی باید از این منابع استفاده کند. این امر، یک نیاز مصنوعی برای تبعیت از دغدغه‌های فلسفی غرب ایجاد کرد که شاید لزوماً منطبق بر دغدغه‌های بومی نبود.

۲-۱-۴. تضعیف سنت بومی و ایجاد گسست معرفتی

ترجمه این متون، ناخواسته منجر به تقویت گسست معرفتی شد. همانطور که قانون استدلال می‌کند، هنگامی که الگوی فکری «استعمارگر» درونی می‌شود، فرد دیگر توانایی برقراری ارتباط با سنت خود را ندارد (فانون، ۱۹۶۳). در ایران، تأکید بر منطق نمادین و تحلیل زبانی به جای متافیزیک و حکمت عملی، باعث شد که نسل جدید دانشجویان و اساتید، زبان و

مسائل فلسفه سنتی (مانند حکمت متعالیه) را منسوخ و نامرتبط با مسائل روزمره و علمی تلقی کنند. این وضعیت نه تنها منجر به کاهش اعتبار سنت‌های بومی شد، بلکه فرآیند تحقیق و آموزش را به سمت بازتولید و تفسیر فلسفه‌های غربی سوق داد؛ فعالیتی که در بسیاری از جوامع پسااستعماری، به عنوان تداوم وابستگی فکری شناخته می‌شود.

۲.۴. عاملان انتقال: فیلسوفان بازگشته و تسهیل‌هژمونی آکادمیک

دومین سازوکار حیاتی در این فرآیند، نقش محوری فیلسوفان ایرانی تحصیل‌کرده در غرب بود. این افراد که پس از پایان تحصیلات عالی خود در دانشگاه‌های پیشروی اروپا و آمریکا به کشور بازگشتند، به عنوان عاملان بومی نفوذ^۱ عمل کردند و در نهادینه کردن فلسفه تحلیلی در محیط دانشگاهی نقش کلیدی داشتند. ورود این فیلسوفان نباید صرفاً یک انتخاب شخصی تلقی شود؛ بلکه این گروه، آگاهانه یا ناآگاهانه، بخشی از برنامه‌ریزی کلان دولت پهلوی برای «بازسازی جامعه» و انتقال الگوهای آموزشی و پژوهشی غربی به نظر می‌رسند. سیاست‌های آموزشی دولت متمرکز بر استفاده از این نیروهای تحصیل‌کرده در غرب برای نهادسازی‌های جدید بود (آبراهامیان، ۲۰۰۸، ۱۱۵-۱۲۵). این اساتید نه تنها حامل دانش فلسفه تحلیلی بودند، بلکه مهم‌تر از آن، الگوهای نهادی و استانداردهای پژوهشی غرب را به ایران منتقل کردند. در یک تحلیل پسااستعماری، این «بازگشت» نه به معنای بومی‌سازی کامل، بلکه به معنای تأسیس و بازتولید ساختارهای فکری غرب در سرزمین مادری است (سعید، ۱۹۷۹، ۲۱۵-۲۰۳).

- تغییر برنامه درسی: این فیلسوفان موفق شدند با حضور در گروه‌های آموزشی دانشگاه‌ها (به‌ویژه دانشگاه تهران و تربیت مدرس)، برنامه‌های درسی فلسفه را تغییر دهند و متون اصلی فلسفه تحلیلی را وارد سرفصل‌ها کنند. این اقدام، یک تغییر صرف محتوایی نبود، بلکه یک تغییر پارادایمی در روش تفکر فلسفی نسل جدید بود.
- اعمال سلیقه در داوری علمی: بسیاری از این اساتید در شوراهای پژوهشی، هیئت تحریریه نشریات و کمیته‌های پذیرش دانشجو عضویت یافتند. این جایگاه‌های قدرت، به

آن‌ها امکان می‌داد تا معیارهای فلسفه تحلیلی (مانند وضوح، استدلال صوری، و پرهیز از متافیزیک مبهم) را به عنوان استاندارد اصلی داوری علمی اعمال کنند. در نتیجه، آثاری که به سنت‌های بومی یا رویکردهای قاره‌ای گرایش داشتند، با دشواری بیشتری برای انتشار و پذیرش مواجه می‌شدند، و این خود یک ابزار پنهان برای اعمال هژمونی بود.

از سویی دیگر، می‌توان گفت برای بسیاری از این فیلسوفان، رویکرد تحلیلی صرفاً یک روش نبود، بلکه یک هویت فکری بود. این هویت، در تقابل با «فلسفه سنتی» یا «فلسفه قاره‌ای» قرار می‌گرفت و در فضای دانشگاهی، یک افتخار علمی محسوب می‌شد. این پدیده، در واقع درونی‌سازی ساختار فکری غرب توسط نخبگان بومی است که در نهایت به بازتولید الگوی سلطه فکری در داخل کشور می‌انجامد.

۳-۴. نهادی‌سازی مدرنیته: دانشگاه‌ها و مراکز تخصصی به مثابه کانون‌های بازتولید

سومین و آخرین سازوکار، نهادی‌سازی کامل فلسفه تحلیلی از طریق تأسیس مراکز دانشگاهی و پژوهشی تخصصی است که در ساختارهای مدرنیزاسیون ایران ریشه داشتند. دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌های نوین، خود به مثابه کانون‌های پسااستعماری عمل کردند که در آن‌ها الگوهای فکری غربی به راحتی تثبیت و بازتولید شدند. این نفوذ نهادی تنها به مراکز آکادمیک سکولار محدود نماند؛ از اواسط دهه ۱۳۷۰، علاقه به فلسفه تحلیلی تبدیل به موجی در قم و مراکز علمی-مذهبی شد (سمیعی، ۱۳۹۳، ۲۴۷). این گرایش، که اغلب به دلیل دغدغه‌های مربوط به منطق، علم اصول و فلسفه دین صورت گرفت، نشان داد که فلسفه تحلیلی توانسته است محدوده‌های جغرافیایی و نهادی سنتی را شکسته و خود را در ساختار فکری حوزوی نیز به عنوان یک ابزار دقیق برای حل مسائل تثبیت کند. با تأسیس دانشگاه‌هایی مانند دانشگاه تهران در دوره پهلوی، یک رقابت نهادی آشکار میان نظام آموزشی سنتی (حوزه‌ها) و نظام آکادمیک مدرن آغاز شد. در این رقابت، دانشگاه‌ها با تکیه بر پشتیبانی دولت و تأکید بر علوم «کاربردی» و «دقیق»، فلسفه تحلیلی را به عنوان جریان مورد پذیرش خود برگزیدند. این امر، نوعی طرد نهادی از فلسفه سنتی را به دنبال داشت. فلسفه تحلیلی به دلیل ذات ضدمتافیزیکی و تجربه‌گرایانه خود در مراحل اولیه، توانست نقش

یک ایدئولوژی روش‌شناختی را برای دانشگاه مدرن ایران ایفا کند. اوج این نهادی‌سازی در سال‌های اخیر با تأسیس و توسعه پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM) در تهران رخ داد. IPM که بر پژوهش‌های پیشرفته در منطق، فلسفه ذهن، فلسفه علم و سایر حوزه‌های فلسفه تحلیلی تمرکز دارد، عملاً فلسفه تحلیلی را به یک الگوی معیار و برتر برای انجام پژوهش‌های فلسفی «در تراز جهانی» در ایران تبدیل کرد. محتوای آموزشی در این مراکز، منعکس‌کننده جریان‌های معاصر فلسفه تحلیلی است و بر مباحثی چون فلسفه زبان، معرفت‌شناسی، فلسفه سیاسی تحلیلی تمرکز دارد. تأسیس یک مرکز تخصصی برای فلسفه تحلیلی، نه تنها اعتبار این جریان را بالا برد، بلکه منجر به یک نوع تخصصی‌سازی شد که دیگر نحله‌های فلسفی را به نوعی در خارج از دایره «پژوهش» رسمی قرار داد. این امر، بازتولید همان الگوی پسااستعماری است که در آن، یک جریان خاص، به دلیل اتکا به منابع و استانداردهای غربی، به انحصار معرفتی دست می‌یابد. با این حال، فعالیت IPM و پژوهش‌های سطح بالای آن در حوزه‌هایی مانند فلسفه علم اسلامی یا فلسفه ذهن، نشان می‌دهد که این نفوذ، در نهایت به تولید دانش بومی شده نیز منجر شده است. یعنی، ابزارهای فلسفه تحلیلی نه برای تخریب، بلکه برای تقویت و بسط پژوهش‌های داخلی به کار گرفته شده‌اند. این موضوع، جنبه مثبت و دیالکتیکی است که در بخش بعدی آن خواهیم پرداخت.

۵. تعامل و چالش‌ها: نقدها، مقاومت‌ها و مسیر تثبیت

تثبیت فلسفه تحلیلی در ایران، فرآیندی کاملاً مسالمت‌آمیز نبوده و این جریان فکری همواره در معرض نقدهای جدی از سوی نحله‌های فکری رقیب، به‌ویژه مدافعان سنت فلسفی اسلامی، قرار داشته است. این مقاومت‌ها، بخش مهمی از دیالکتیک سنت و مدرنیته را در فلسفه معاصر ایران شکل می‌دهند.

۱-۵. مقاومت‌های فکری: نقد سنت‌گرایان و مدافعان حکمت

شدیدترین مقاومت در برابر گسترش فلسفه تحلیلی از سوی جریان‌های فکری صورت گرفت که بر اصالت و کفایت سنت فلسفی اسلامی-ایرانی تأکید داشتند. این نقدها عمدتاً از دو محور اصلی نشأت می‌گرفت:

(۱) نقد ماهوی مبنی بر طرد متافیزیک و مسائل غائی: یکی از برجسته‌ترین منتقدان این جریان، دکتر سید حسین نصر است. او و پیروانش که عمدتاً مدافعان حکمت متعالیه و فلسفه سنتی بودند، نقد خود را بر ماهیت فلسفه تحلیلی متمرکز کردند. از نظر این گروه، فلسفه تحلیلی با تبعیت از پوزیتیویسم منطقی و تمرکز بر تحلیل زبان و منطق صوری، به طور عمدی مسائل بنیادین هستی‌شناختی (متافیزیک)، وجودشناسی و مسائل غایی حیات انسانی را از دایره فلسفه‌ورزی حذف می‌کند و به تقلیل‌گرایی فلسفی می‌انجامد. نقد سنت‌گرایان این بود که فلسفه تحلیلی، فلسفه را به یک فعالیت صرفاً تحلیلی و زبانی تقلیل می‌دهد و از رسالت اصلی خود، یعنی درک و تبیین واقعیت نهایی (وجود و ماوراءالطبیعه)، باز می‌ماند. از دیدگاه آنان، پذیرش فلسفه تحلیلی در واقع تسلیم در برابر سکولاریسم معرفتی غرب است که فاقد هرگونه محتوای معنوی و وجودی است. در این تحلیل، ورود فلسفه تحلیلی به مثابه یک خطر هویتی قلمداد می‌شد که ریشه‌های فکری و معنوی جامعه را هدف قرار داده است (نصر، ۱۹۹۶).

(۲) نقد فرهنگی مبنی بر خطر از خودبیگانگی و تقلید: علاوه بر نقد ماهوی، استدلال می‌شد که پذیرش بی‌چون و چرای فلسفه تحلیلی به تقلید کورکورانه از غرب و از خودبیگانگی فکری منجر می‌شود. این نقد با تحلیل پسااستعماری هم‌پوشانی دارد و بر این اساس استوار بود که تمرکز بر مسائل فکری غربی (مانند فلسفه ذهن، فلسفه علم) که لزوماً دغدغه‌های اصلی جامعه ایران نبودند، به انحراف تمرکز از مسائل بومی و سنت‌های فکری اصیل منجر می‌شود. این مقاومت، تلاش نهادی برای حفظ اصالت اندیشه ایرانی در برابر هژمونی فکری غرب بود.

۲.۵. چالش‌های عملی و موانع نهادی پیش رو

علاوه بر مقاومت‌های فکری، فلسفه تحلیلی در فرآیند نهادی‌سازی با چالش‌های عملی متعددی روبه‌رو بود که نفوذ آن را کند می‌کرد:

- دشواری ترجمه و فقر منابع: مفاهیم تخصصی و فنی فلسفه تحلیلی، به‌ویژه در حوزه‌های منطق نمادین و فلسفه ذهن، اغلب فاقد معادل‌های دقیق در زبان فارسی بودند.

این دشواری‌های ترجمه‌ای، دسترسی دانشجویان و پژوهشگران را به منابع اصلی محدود می‌ساخت و یک مانع جدی برای گسترش عمیق این مکتب ایجاد می‌کرد. بسیاری از اصطلاحات در ترجمه، دچار سوء تفاهم شده و فرآیند یادگیری را دشوار می‌ساختند.

• مقاومت فرهنگی در میان دانشجویان: رویکرد شدیداً انتزاعی و فنی فلسفه تحلیلی، (به ویژه در مراحل اولیه که متأثر از پوزیتیویسم منطقی بود)، برای بسیاری از دانشجویان ایرانی که با سنت‌های فلسفی جامع‌تر (نظیر حکمت و عرفان) آشنا بودند، جذابیت کمتری داشت. مقاومت‌های فرهنگی ناشی از نگرانی برای حفظ اصالت اندیشه ایرانی، در سطوح پایین‌تر آکادمیک، باز هم نفوذ این جریان را با چالش روبه‌رو می‌کرد.

۳-۵. تثبیت نهایی: بومی‌سازی ابزاری و موفقیت نهادی

علی‌رغم این چالش‌ها و نقدها، فلسفه تحلیلی به دلیل جنبه‌های ابزاری قدرتمند خود و نیاز ساختاری دانشگاه‌های مدرن به دقت روش‌شناختی، موفق شد جایگاه خود را تثبیت کند و به یک جریان تأثیرگذار تبدیل شود. این موفقیت، ناشی از درک این نکته بود که ابزارهای تحلیلی، می‌توانند برای خدمت به اهداف بومی نیز به کار گرفته شوند.

مهم‌ترین عامل در تثبیت فلسفه تحلیلی، هم‌زیستی متقابل آن بود. بسیاری از محققان و فیلسوفان متمایل به سنت، به تدریج متوجه شدند که ابزارهای فلسفه تحلیلی (به ویژه در حوزه‌های منطق و فلسفه زبان) نه برای تخریب سنت، بلکه می‌توانند به عنوان ابزاری قدرتمند برای بازسازی و دفاع از مباحث سنتی کلامی و متافیزیکی به کار روند. استفاده از منطق موجهات^۱ برای بازبینی برهان وجودی، یا استفاده از فلسفه ذهن برای تبیین مسائل نفس، نمونه‌هایی از این بومی‌سازی ابزاری است. (برای مطالعه بیشتر ر.ک پلنتینگا، ۱۹۷۴؛ کریپکی، ۱۹۸۰؛ ساید، ۲۰۱۱) مصداق بارز این بومی‌سازی ابزاری، کارهای پژوهشگرانی است که ابزارهای فلسفه تحلیلی را وارد مباحث سنتی حوزوی کرده‌اند. برای نمونه، در حوزه علم اصول فقه، تلاش‌هایی صورت گرفته تا با استفاده از منطق موجهات و فلسفه زبان تحلیلی، مفاهیم کلیدی اصول مانند وجوب، امکان، حکم واقعی و حکم ظاهری، به شیوه‌ای

1. Modal Logic

صوری‌تر و دقیق‌تر تحلیل و تدقیق شوند (لاریجانی، ۱۳۸۲). این رویکرد نشان داد که چگونه فلسفه تحلیلی می‌تواند در خدمت تقویت سنت فکری بومی قرار گیرد و یک سنت فکری بومی-تحلیلی را پایه‌ریزی کند.

همانطور که پیشتر نیز اشاره شد، تأسیس و فعالیت پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM) نماد اوج این تثبیت نهادی بود. این پژوهشگاه با تمرکز بر حوزه‌های تخصصی فلسفه تحلیلی، عملاً استانداردهای بین‌المللی پژوهش فلسفی را در ایران تثبیت کرد. این نهاد با انجام پژوهش‌های در سطح بین‌المللی و تربیت متخصصان، این پیام را منتقل کرد که AP نه یک پدیده تقلیدی، بلکه یک سنت فکری زنده و مولد است که به ایران امکان می‌دهد تا در بحث‌های جهانی فلسفه مشارکت کند. این تثبیت نشان داد که جنبه مثبت دیالکتیک (ایجاد یک سنت فلسفی بومی-تحلیلی) در نهایت به ثمر نشسته است. (مثالهای بیشتر از فعالیت‌های دیپارتمان و افراد این نهاد با ذکر منبع)

۶. نتیجه‌گیری: دیالکتیک تثبیت و افق‌های پژوهشی

مقاله حاضر فرآیند ورود و گسترش فلسفه تحلیلی (AP) در ایران را از یک منظر تحلیلی و انتقادی، یعنی با بهره‌گیری از چارچوب نقد پسااستعماری، مورد بررسی قرار داد و بیانگر آن بود که این پدیده را نمی‌توان صرفاً یک «انتقال» ساده یا یک «تقلید» محض تلقی کرد؛ بلکه باید آن را به مثابه محصول یک دیالکتیک پیچیده و پرتنش میان زمینه‌های فکری بومی و مکانیسم‌های نفوذ فکری غربی فهمید. گسترش فلسفه تحلیلی در ایران یک پدیده دووجهی است. وجه نخست آن بستر درونی و زمینه‌سازی سنت است. بر اسن اساس، سنت‌های عقلانی قوی ایران، به‌ویژه تأکید تاریخی بر منطق صوری در فلسفه مشاء و مباحث استدلالی در کلام، یک تمایل روش‌شناختی درونی برای پذیرش دقت، وضوح و استدلال صوری فلسفه تحلیلی فراهم کرده بود. این آمادگی داخلی، یکی از دلایل اصلی موفقیت فلسفه تحلیلی در نهادینه شدن در ساختار دانشگاهی ایران است. وجه دیگر آن سازوکارهای نفوذ و استعمار ذهن است. به این معنا که تثبیت AP با فرآیندهای نفوذ پسااستعماری همراه بود که خطر استعمار ذهن و گسست معرفتی را به همراه داشت. سه سازوکار اصلی این نفوذ شامل:

ترجمه هدفمند متون که زبان فلسفی را استانداردسازی کرد؛ نقش فیلسوفان بازگشته که الگوهای نهادی غرب را به ساختارهای بومی تزریق کردند؛ و تأسیس نهادهای آکادمیک مدرن بود که فلسفه تحلیلی را به عنوان معیار «علمیت» معرفی نمودند. علی‌رغم نقدهای رادیکال از سوی سنت‌گرایان (مانند دکتر نصر) که AP را به دلیل طرد متافیزیک مورد شماتت قرار دادند، این جریان به دلیل کارآمدی ابزاری خود، توانست با بومی‌سازی رویکرد خود، نه تنها برای تخریب، بلکه برای دفاع و بازسازی مباحث سنتی به کار رود. تأسیس و فعالیت دپارتمان فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی نیز نماد این تثبیت نهایی و تبدیل AP به یک سنت فکری بومی-تحلیلی در تراز جهانی است.

با این وجود، ورود فلسفه تحلیلی یک فرآیند ایستا نبود. نسل جدیدی از فیلسوفان تحلیلی ایران، گرایش خود را از پوزیتیویسم منطقی اولیه به سوی مکاتب پیچیده‌تر و اصلاح‌شده‌تر فلسفه تحلیلی معطوف کردند. این تحول با برجسته شدن مکتبی چون عقلانیت نقاد^۱ کارل پوپر در ایران، که بر ابطال‌گرایی و قابلیت بهبود انسان در حل مسائل تأکید دارد، نمود یافت (پایا، ۱۳۹۳، ۲۲۱). این امر نشان می‌دهد که فلسفه تحلیلی در ایران در حال تحول و حرکت به سوی رویکردهای معرفت‌شناسانه نقد مدار است.

در نتیجه، می‌توان گفت که ورود فلسفه تحلیلی به ایران یک نقطه عطف دیالکتیکی است. ایران در این فرآیند، در عین اینکه از ابزارهای روش‌شناختی یک جریان مدرن غربی بهره برد و خود را از بحران هویت فکری‌رهایی بخشید. همزمان با چالش‌های هژمونی فکری نیز مواجه شد. موفقیت نهایی در گرو حفظ آگاهی انتقادی نسبت به ریشه‌های پسااستعماری این نفوذ، در کنار بومی‌سازی خلاقانه و ابزاری آن بوده است.

برای تعمیق درک ما از تأثیرات این جریان فکری در ایران و تکمیل بحث پسااستعماری، پژوهش‌های آتی می‌توانند شامل مطالعات دقیق‌تری پیرامون تأثیرات عملی فلسفه تحلیلی بر حوزه‌های تخصصی فلسفه در ایران باشند. این بررسی‌ها می‌توانند فراتر از مباحث کلی، به تأثیر فلسفه تحلیلی بر موارد زیر بپردازند:

1. Critical Rationalism

- بررسی چگونگی استفاده از ابزارهای دقیق فلسفه تحلیلی (مانند منطق موجهات یا فلسفه زبان) برای نوسازی و دفاع از مسائل کلامی و فلسفه دین اسلامی در مواجهه با نقدهای جدید.
- تحلیل چگونگی پذیرش و تطبیق نظریه‌های اخلاقی تحلیلی (مانند فرااخلاق یا نظریه کنش) توسط پژوهشگران ایرانی و سنجش میزان تأثیر آن بر فلسفه اخلاق اسلامی و مبانی فقهی
- تمرکز بر تحلیل مفاهیم سیاسی و عدالت از منظر تحلیلی در ایران، و سنجش میزان موفقیت فلسفه تحلیلی در ارائه چارچوب‌های جدید برای تحلیل گفتمان سیاسی و اجتماعی معاصر ایران.
- تحلیل مقایسه‌ای میان جریان‌های فلسفه تحلیلی در ایران و سایر کشورهای غیرغربی (مانند هند، ترکیه یا مالزی) به منظور شناسایی الگوهای متفاوت مقابله با هژمونی فکری غرب و درک ابعاد جهانی‌تر پدیده پسااستعماری در حوزه فلسفه.
- این مسیرهای پژوهشی به ما کمک می‌کنند تا فراتر از تحلیل صرفاً ورود فلسفه تحلیلی، به تأثیر و تولید دانش از طریق این ابزارها در ایران پرداخته و به این ترتیب، به عمق واقعی دیالکتیک سنت، مدرنیته و هویت ایرانی دست یابیم.

فهرست منابع

الف. منابع فارسی

- آشوری، د (۱۳۷۲)، «مدرنیت و ما»، کلک، (۴۰)، ۱۹۱-۱۸۸.
- پایا، ع. (۱۳۷۷)، «فلسفه تحلیلی چیست؟»، نامه مفید، (۱۵)، ۵۴-۲۱.
- پایا، ع. (۱۳۹۳)، «درباره عقلانیت نقاد: پیرامون رهیافتی تازه به فلسفه تحلیلی». تفکر (۱۱)، ۲۲۳-۲۲۰.
- پوراسماعیل، ی. (۱۳۹۳)، «فلسفه اسلامی با عینک تحلیلی: درباره منوچهر بزرگمهر نخستین مترجم آثار فیلسوفان تحلیلی». تفکر، (۱۱)، ۲۴۶-۲۴۴.
- توسلی، ط. (۱۳۸۵)، «فلسفه تحلیلی و تأثیر آن بر فلسفه تعلیم و تربیت». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، (۲۰)، ۳۲-۱.
- حسامی‌فر، ع (۱۳۹۳)، «کاوشی در ریشه‌های تقابل فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای». ذهن، (۵۷)، ۱۴۷-۱۳۱.
- خوانساری، م. (۱۳۹۰)، *منطق صوری*، تهران: دیدار.
- خوشنویس، ی. (۱۳۹۳)، «آنک و اینک فلسفه ی تحلیلی: سیری در فرایند تاریخی فلسفه تحلیلی و نقاط عطف آن». تفکر، (۱۱)، ۲۰۴-۲۰۰.
- رضایی، م. ج.، و نصرتی، ل. (۱۳۹۳)، «منشأ، تنوع و ساختار آموزه‌های جبر و اختیار در کلام». اشارات، ۱ (۲)، ۴۶-۲۹.
- سمیعی، ع. (۱۳۹۳)، «انگلستان در قم: تأملی درباره گسترش فلسفه تحلیلی در قم». تفکر، (۱۱)، ۲۴۷-۲۴۸.
- لاریجانی، ص. (۱۳۸۲)، «فلسفه تحلیلی و علم اصول: مباحث مقایسه‌ای». پژوهش‌های اصولی، (۳ و ۲)، ۱۰۰-۶۳.
- نوظهور، ی.، و ندرلو، ب. (۱۳۸۹)، «تحلیلی نواز چیستی فلسفه تحلیلی». پژوهش‌های فلسفی، (۲۱۹)، ۱۱۹-۱۳۷.
- هکر، پ. م. س. (۱۳۹۰)، «ماهیت خاستگاه و آینده فلسفه تحلیلی» (ا. مسلمی، مترجم). ذهن، (۴۸)، ۲۶۳-۲۲۱.

ب. منابع انگلیسی

- Abrahamian, E. (2008). *A history of modern Iran*. Cambridge University Press.
- Adamson, P., & Taylor, R. C. (Eds.). (2005). *The Cambridge companion to Arabic philosophy*. Cambridge University Press.
- Baldwin, T. (1998). Analytic philosophy. In E. Craig (Ed.), *Routledge encyclopedia of philosophy*. Routledge.
- Chase, J., & Reynolds, J. (2011). *Analytic versus continental: Arguments on the methods and value of philosophy*. Acumen.
- Fanon, F. (1963). *The wretched of the earth*. (C. Farrington, Trans.). Grove Press.
- Kripke, S. (1980). *Naming and necessity*. Harvard University Press.
- Nasr, S. H. (1996). *Religion and the order of nature*. Oxford University Press.
- Plantinga, A. (1974). *The nature of necessity*. Oxford University Press.
- Sider, T. (2011). *Writing the book of the world*. Oxford University Press.
- Street, T. (2005). Logic. In P. Adamson & R. C. Taylor (Eds.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy* (pp. 247-265). Cambridge University Press.
- Wisnovsky, R. (2005). Avicenna and the Avicennian tradition. In P. Adamson & R. C. Taylor (Eds.), *The Cambridge companion to Arabic philosophy* (pp 92-135)

Extended Abstract

The present research offers an in-depth analysis of the introduction and development of Analytical Philosophy (AP) in Iran, employing the critical framework of postcolonial studies. This process is fundamentally viewed not as a simple, neutral transfer of scholarly knowledge, but as a defining dialectical confrontation between the robust native intellectual traditions of Iran and the overwhelming influence of Western intellectual hegemony. This encounter stands as one of the most significant and complex epistemological events in contemporary Iranian thought. The establishment of AP in a non-Western nation, one with a profound and long-standing heritage of Hikma (Wisdom) and Islamic mysticism, necessitates an examination that transcends mere descriptive accounts, focusing instead on the underlying mechanisms of cultural power, institutional restructuring, and intellectual absorption.

The central argument of this paper posits that the eventual dominance of AP in Iranian academic circles stems from the convergence of two distinct, yet mutually reinforcing, forces. The first comprises internal enabling factors rooted deeply within the Persian-Islamic scholarly lineage. Specifically, the strong tradition of formal logic, as central to the Mashsha'i (Peripatetic) school and the systematic methodologies of Kalam (Theology), effectively created a receptive domestic environment. This inherent valuing of formalism and precise argumentation meant that the methodological rigor championed by AP

instantly appealing. The second force involves external hegemonic mechanisms that accelerated the process of acceptance and institutionalization. These mechanisms include the strategic, targeted translation of foundational texts, the influential role played by Iranian philosophers educated and assimilated into Western institutions, and the concerted effort to institutionalize AP through the establishment of modern, dedicated academic centers. The paper demonstrates how these external forces positioned AP as the universal standard for "scientific" philosophy, thereby initiating a process that risked an epistemological rupture from the native tradition.

In this context, the adoption of AP is intrinsically linked to the broader, tumultuous backdrop of Iran's modern history, marked by an acute intellectual identity crisis driven by decades of top-down, authoritarian modernization projects. This crisis led to an intellectual vacuum, where the perceived "backwardness" of traditional metaphysics compared to the West created a fervent internal demand for a precise, objective, and globally validated "scientific" philosophical model. AP, with its promise of logical clarity and conceptual exactitude, presented itself as the perfect methodological cure for this perceived deficiency.

From a postcolonial perspective, the expansion of AP in Iran is seen as a form of intellectual colonization that potentially leads to the colonization of the mind. Applying concepts developed by key postcolonial theorists, the study interprets the process as one where knowledge functions as a strategic instrument of power, subtly constructing the "Other's"

intellectual identity and marginalizing indigenous forms of thought as historically relevant but currently obsolete. This dynamic established a hierarchy where Iranian scholars felt compelled to adopt the foreign analytic standard to attain global validation. The most severe consequence of this process is the potential for epistemological rupture, where new generations of academics, having internalized the criteria of analytic precision, find the rich language and concepts of their native heritage increasingly "ambiguous" or "unscientific." This risks reducing the output of Iranian scholarship to mere reproduction and commentary on Western analytic issues, thus perpetuating a cycle of intellectual dependency.

Nevertheless, the internal structure of Iranian intellectual history provided a unique resistance capability. The deep-seated commitment to formal logic, exemplified by the centrality of Mantiq (Logic) as the "criterion" for correct thought since Avicenna, meant that AP's focus on formalism was not seen as an intrusion, but as a methodological renovation. This historical readiness facilitated an instrumental view of AP, where it was primarily understood as a toolkit for methodological modernization rather than a complete replacement for the native metaphysical worldview. This instrumental perception enabled Iranian scholars to selectively adopt AP's methods to clarify, defend, and structurally enhance traditional debates within Kalam and Islamic philosophy. A compelling instance of this is the application of advanced tools from analytical philosophy, such as modal logic and formal

epistemology, to systematically analyze and rigorously define complex traditional concepts in *Usūl al-Fiqh* (Principles of Jurisprudence). This approach exemplifies how AP's instruments are utilized to serve the native intellectual agenda, leading to the emergence of a new native-analytical thought tradition.

The institutional success of AP was heavily reliant on specific mechanisms. First, the translation of seminal analytic texts was highly strategic, effectively standardizing the philosophical lexicon and reinforcing the Anglo-Saxon methodological dichotomy over the marginalized continental and traditional approaches. Second, the returning scholars, educated in prestigious Western departments, served as powerful agents of transmission. They brought back not only ideas but entire institutional research and pedagogical models, rapidly integrating AP into the core curriculum of major Iranian universities. Finally, the establishment of highly specialized and influential research centers, most notably the Institute for Research in Fundamental Sciences (IPM), cemented AP's institutional hold. These centers demonstrated a dual commitment: they fostered cutting-edge research in modern fields like Philosophy of Mind and Cognitive Science (proving full integration into the analytic research model) while simultaneously championing the instrumental application of advanced logic to traditional Islamic philosophy and theology.

In conclusion, the trajectory of Analytical Philosophy in Iran is a dynamic story of appropriation and integration rather than outright

intellectual surrender. While the process was undeniably shaped by the global forces of intellectual hegemony—a point underscored by postcolonial critique—the native Iranian philosophical tradition proved resilient and strategically capable. By viewing AP primarily as a powerful methodological instrument divorced from its original Western metaphysical baggage, Iranian academics were able to move beyond the limitations of mere imitation. Despite the vocal critiques from traditionalist scholars who warned against AP's perceived secularizing and anti-metaphysical tendencies, the school successfully achieved both deep institutionalization and a functional, instrumental localization. It has transformed into a vital and influential intellectual force in contemporary Iran, contributing both to modern philosophical discourse and the rigorous, systemic restructuring of its own ancient philosophical heritage.

بازخوانی فلسفی حقیقت انسان: تحلیل تطبیقی دیدگاه هگل و اندیشه‌های فلسفی کریم مجتهدی

صالح باغ شیرین^۱

چکیده

انسان به عنوان موجودی آگاه و خودآگاه، همواره در کانون تأملات فلسفی قرار داشته است. مسئله‌ی حقیقت انسان، به‌ویژه در فلسفه‌ی جدید، پیوندی بنیادین با مباحث هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و تاریخ دارد. در این میان، هگل با طرح مفهوم «روح» (Geist) به منزله‌ی تحقق تاریخی حقیقت انسان، نگرشی نظام‌مند به خودآگاهی بشری ارائه می‌کند. از سوی دیگر، کریم مجتهدی، به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان معاصر ایرانی و شارح اندیشه‌های فلسفی غرب، به‌ویژه هگل، تلاشی در جهت بازخوانی فلسفی این مفهوم از منظر فرهنگ اسلامی-ایرانی دارد. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی-تطبیقی، به بررسی تطور مفهوم حقیقت انسان در دستگاه فلسفی هگل و تحلیل انتقادی بازتاب این اندیشه در آثار فلسفی کریم مجتهدی می‌پردازد. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که هرچند هر دو متفکر در پذیرش «خودآگاهی» به عنوان عنصر محوری حقیقت انسان مشترکند، اما تفاوت در مبانی متافیزیکی و غایت‌شناختی آن‌ها، دو نوع نگاه متفاوت به انسان را پدید می‌آورد: هگل حقیقت

۱ - استاد حوزه و دانشگاه، سطح ۴ حوزه علمیه، مدیر حوزه علمیه امام صادق علیه السلام باغملک

انسان را در «تاریخ و عقل کلی» جست‌وجو می‌کند، در حالی که مجتهدی با تأثیرپذیری از حکمت اسلامی، به جنبه‌ی وجودی و درونی انسان در نسبت با حقیقت مطلق نظر دارد. **کلیدواژه‌ها:** حقیقت انسان، هگل، کریم مجتهدی، روح مطلق، فلسفه تطبیقی.

مقدمه

انسان، به‌عنوان مسئله‌ی محوری فلسفه، در طول تاریخ اندیشه، همواره مورد بازاندیشی قرار گرفته است. از فلسفه‌ی یونان تا اندیشه‌های مدرن و معاصر، تعریف و تبیین حقیقت انسان، به‌نوعی نمایانگر تحول بنیادین در تلقی بشر از خویش و جهان پیرامون است (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۲۳). از دیدگاه افلاطون و ارسطو، انسان موجودی عاقل و دارای قوه‌ی ناطقه است (Aristotle, 2001, p. 12)؛ در فلسفه‌ی قرون وسطی، انسان میان خالق و مخلوق قرار دارد (آکویناس، ۱۳۷۹، ص ۶۷) و در فلسفه‌ی مدرن، به‌ویژه با دکارت، انسان به‌عنوان سوژه‌ی شناسایی و نقطه‌ی آغاز معرفت مطرح می‌شود (Descartes, 1998, p. 18).

در این مسیر، فلسفه‌ی هگل یکی از عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین نظام‌های فکری است که در آن، انسان نه صرفاً به‌عنوان موجودی طبیعی یا روان‌شناختی، بلکه به‌عنوان «روحی تاریخی» که حقیقت را در فرآیند دیالکتیکی خودآگاهی و تحقق عقل مطلق می‌یابد، تفسیر می‌شود (Hegel, 1807, p. 479).

در اندیشه‌ی هگل، حقیقت انسان با حقیقت کل هستی یگانه است، زیرا روح انسانی در مسیر تطور تاریخی خویش، به شناخت و تحقق مطلق دست می‌یابد (هگل، ۱۳۹۰، ص ۱۵۰). بدین ترتیب، شناخت حقیقت انسان نزد هگل بدون فهم روح، تاریخ و عقل کلی امکان‌پذیر نیست (Hegel, 1830, §377).

در مقابل، دکتر کریم مجتهدی، فیلسوف ایرانی معاصر، با بهره‌گیری از سنت فلسفی اسلامی و آشنایی عمیق با فلسفه‌ی آلمانی، به بازخوانی اندیشه‌ی هگل و نقد مبانی آن در نسبت با فرهنگ و اندیشه‌ی ایرانی-اسلامی می‌پردازد (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۵۴). از دیدگاه او، هرچند هگل در تبیین نقش عقل و تاریخ در خودآگاهی بشر گامی عظیم برداشته است، اما نظام او در نهایت، فاقد درک وجودی از نسبت انسان با مبدأ هستی است؛ زیرا حقیقت

انسان در حکمت اسلامی، نه در تاریخ، بلکه در نسبت با خداوند و کمال وجودی او معنا می‌یابد (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸).

بنابراین، مسئله‌ی اصلی این پژوهش، بازخوانی فلسفی حقیقت انسان در دو نظام فکری متفاوت اما مرتبط است: یکی در چارچوب ایده‌آلیسم مطلق هگل و دیگری در بستر فلسفه‌ی تطبیقی و تأملات مجتهدی.

فلسفه‌ی جدید با دکارت آغاز شد و محور آن «سوژه‌ی انسانی» قرار گرفت؛ انسان متفکر و خودآگاه به‌عنوان معیار حقیقت شناخته شد (Descartes, 1998, p. 24). اما این سوژه در نظام‌های مختلف فلسفی، از دکارت تا کانت و هگل، تفسیرهای گوناگونی یافته است. هگل در واکنش به محدودیت‌های عقل نقاد کانت (Kant, 1781, p. A xvi)، عقل را به عرصه‌ی مطلق ارتقا می‌دهد و حقیقت را نه در شناخت ایستا بلکه در فرایند تاریخی تحقق روح می‌بیند (Hegel, 1807, p. 14). از این منظر، حقیقت انسان همان روند خودآگاهی روح در تاریخ است (هگل، ۱۳۹۰، ص ۸۹).

اما پرسش اساسی آن است که آیا حقیقت انسان را می‌توان صرفاً در تاریخ و عقل جمعی جست‌وجو کرد؟ یا باید آن را در نسبت وجودی انسان با حقیقتی متعالی‌تر – یعنی مبدأ هستی – فهمید؟

کریم مجتهدی، با درک عمیق از سنت فلسفی غرب و تأمل در مبانی حکمت اسلامی، این پرسش را به‌صورت انتقادی مطرح می‌سازد (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵). او بر این باور است که فهم حقیقت انسان بدون توجه به ساحت الهی و باطنی وجود ممکن نیست و فلسفه‌ی جدید، از جمله نظام هگل، در این زمینه گرفتار نوعی خودبستگی عقلانی شده است (همان، ص ۱۴۷).

این پژوهش در پی آن است که نشان دهد چگونه می‌توان از رهگذر مقایسه‌ی اندیشه‌ی هگل و مجتهدی، به بازفهمی تازه‌ای از مفهوم «حقیقت انسان» دست یافت؛ فهمی که هم عمق عقلانی نظام هگل را حفظ کند و هم افق وجودی و الهی اندیشه‌ی اسلامی را در نظر گیرد.

۲. ضرورت و اهمیت پژوهش

بحث درباره‌ی حقیقت انسان، صرفاً یک مسئله‌ی نظری نیست، بلکه بنیان تمام نظام‌های معرفتی، اخلاقی و اجتماعی را شکل می‌دهد. در جهان معاصر که بحران معنا، هویت و انسانیت به‌طور فزاینده‌ای بروز یافته است، بازگشت به پرسش از «چیستی انسان» ضرورتی فلسفی و تمدنی یافته است.

در این میان، مطالعه‌ی تطبیقی میان فلسفه‌ی غرب و اندیشه‌ی فیلسوفان ایرانی می‌تواند راهی برای گشودن افق‌های تازه در فلسفه‌ی معاصر باشد. اندیشه‌ی هگل به‌دلیل جامعیت نظام فلسفی و نگاه تاریخی-دیالکتیکی او، نقطه‌ی آغاز مناسبی برای این بازخوانی است. از سوی دیگر، کریم مجتهدی به‌عنوان یکی از فیلسوفان برجسته‌ی ایرانی که اندیشه‌ی هگل را از درون فهم کرده است، جایگاهی ممتاز در این گفت‌وگو دارد. از این رو، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های این دو اندیشمند، افزون بر روشن کردن نسبت میان عقل و وجود در فلسفه‌ی جدید، می‌تواند در فهم موقعیت انسان در جهان معاصر و نسبت او با حقیقت هستی نقش مؤثری ایفا کند.

۳. اهداف پژوهش:

اهداف اصلی پژوهش عبارت‌اند از:

۱. تبیین مفهوم حقیقت انسان در فلسفه‌ی هگل؛
۲. بررسی تفسیر کریم مجتهدی از حقیقت انسان با تکیه بر میراث فلسفی اسلامی؛
۳. تحلیل تطبیقی مبانی متافیزیکی، معرفتی و غایت‌شناختی دو دیدگاه؛
۴. ارائه‌ی بازخوانی فلسفی از مفهوم انسان در پرتو گفت‌وگوی میان سنت فلسفی غربی و اسلامی-ایرانی.

مبانی نظری و هستی‌شناسی حقیقت انسان در فلسفه هگل

۱. مبانی نظری اندیشه هگل

فلسفه هگل را می‌توان نقطه‌ی اوج عقل‌گرایی کلاسیک و نظام‌مند در فلسفه جدید دانست. در نظام فکری او، عقل (Vernunft) نه صرفاً توان ذهنی انسان، بلکه حقیقت ذاتی و ساختار

درونی هستی است (Hegel, 1817, §6). بدین‌سان، هرچه وجود دارد، به‌نوعی تجلی عقل مطلق است و جهان، در حقیقت، فرآیند خودآگاهی عقل نسبت به خویش می‌باشد (Hegel, 1830, §24). هگل در مقدمه‌ی پدیدارشناسی روح می‌نویسد: «حقیقت، نه جوهر ایستا بلکه سوژه‌ای است که خود را می‌سازد» (Hegel, 1807, p. 10); بدین‌معنا که حقیقت، امری پویا و تاریخی است و تنها از رهگذر فرایند دیالکتیکی تضادها و رفع آن‌ها، به ظهور می‌رسد.

از این منظر، انسان در فلسفه‌ی هگل، جایگاهی مرکزی دارد، زیرا او محل تحقق خودآگاهی روح است. اگر طبیعت مرحله‌ی بی‌واسطه‌ی وجود عقل است، انسان نقطه‌ی آغاز تأمل و بازگشت عقل به خویش محسوب می‌شود (Hegel, 1817, §381). به عبارت دیگر، طبیعت عقل بی‌خودآگاه است و انسان، عقل آگاه به خویش.

نظام دیالکتیکی هگل بر سه اصل بنیادین استوار است:

۱. حرکت از تر به آنتی‌تر و سپس سنتز (Hegel, 1812, p. 106);

۲. وحدت عقل و واقعیت («آنچه واقعی است عقلانی است و آنچه عقلانی است واقعی است») (هگل، ۱۳۷۸، ص ۲۳);

۳. تحقق تدریجی روح مطلق در تاریخ (Hegel, 1837, p. 21).

بر این اساس، فلسفه‌ی هگل نه صرفاً نظامی منطقی، بلکه نوعی الهیات تاریخی است که در آن، حقیقت مطلق در روند تاریخ انسانی تجلی می‌یابد (Taylor, 1975, p. 100).

۲. حقیقت انسان در نظام فلسفی هگل

در دستگاه فکری هگل، حقیقت انسان با مفهوم «روح» (Geist) گره خورده است. روح، همان عقل خودآگاه است که در سه سطح تکوّن می‌یابد: روح فردی، روح عینی، و روح مطلق (Hegel, 1817, §§385-386).

۱. روح فردی (subjective spirit): انسان به‌عنوان موجودی روانی و آگاه به خود.

۲. روح عینی (objective spirit): تحقق روح در نهادهای اجتماعی، اخلاق، خانواده و دولت.

۳. روح مطلق (absolute spirit): بازگشت روح به خود از طریق هنر، دین و فلسفه. در این ساختار، انسان، حلقه‌ی واسطه میان طبیعت و مطلق است. او نه تنها می‌اندیشد، بلکه از اندیشیدن خویش آگاه است؛ و این خودآگاهی، جوهر حقیقت اوست (Hegel, 1807, p. 110). هگل در پدیدارشناسی روح مسیر این خودآگاهی را از مرحله‌ی حس و ادراک تا عقل و آگاهی مطلق، به صورت دیالکتیکی ترسیم می‌کند. این مسیر در واقع، سیر تکاملی انسان و تاریخ اوست: روح از بیگانگی با خود (در طبیعت) به آشتی با خود (در فلسفه) می‌رسد (Hegel, 1807, p. 479).

بدین سان، حقیقت انسان نزد هگل چیزی جز فرایند تحقق روح در تاریخ نیست؛ انسان، تاریخ زنده‌ی عقل است (Beiser, 2005, p. 193). او در مبانی فلسفه حق می‌نویسد: «فلسفه، زمانه‌ی خویش را در اندیشه بیان می‌کند» (هگل، ۱۳۷۸، ص ۴۵)؛ و انسان همان عقل در حال تحقق در تاریخ است. ۳. تبیین دیالکتیکی حقیقت انسان

فرایند دیالکتیکی در اندیشه‌ی هگل، نه تنها منطق حرکت مفاهیم، بلکه الگوی هستی‌شناختی تمام واقعیت است. هر چیز، در تضاد با خود قرار می‌گیرد و از رهگذر رفع (Aufhebung) این تضاد، به مرتبه‌ای بالاتر می‌رسد (Hegel, 1812, p. 106). انسان نیز، به مثابه روح، در آغاز با خویشتن بیگانه است: خود را در طبیعت و جامعه از دست می‌دهد، اما در نهایت، از خلال تجربه‌های تاریخی و فرهنگی، به شناخت خویش نائل می‌شود (Hegel, 1807, p. 119).

این حرکت، در حقیقت، مسیر انسان از «بودن طبیعی» به «بودن روحانی» است. انسان طبیعی، هنوز خود را در سطح غریزه و حس محدود کرده است؛ اما انسان روحانی، خویشتن را در عقل مطلق می‌یابد (Hegel, 1817, §381). در نتیجه، انسان نزد هگل، موجودی است که ذات او در «شدن» و «تحقق تاریخی» نهفته است، نه در جوهر ثابت. از این رو، انسان در فلسفه‌ی هگل نه مخلوقی پایان‌یافته، بلکه پروژه‌ای در حال تحقق است؛

هر مرحله از تاریخ بشری، گامی از خودآگاهی عقل به حقیقت خویش است (Hegel, 1837, p. 21).

۴. نسبت میان عقل، آزادی و حقیقت انسان

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه‌ی هگل، پیوند میان حقیقت انسان و آزادی است. آزادی نزد هگل، جوهر روح است؛ زیرا روح تنها در صورتی می‌تواند خود را بشناسد که آزاد باشد (هگل، ۱۳۷۸، ص ۴۰). در تاریخ، آزادی از سطح فردی آغاز می‌شود (آزادی در اراده‌ی شخصی) و به آزادی عقلانی در جامعه و دولت می‌انجامد. در نهایت، آزادی مطلق در ساحت فلسفه متحقق می‌شود؛ جایی که انسان، به‌عنوان عقل خودآگاه، خود را با حقیقت یگانه می‌بیند (Hegel, 1817, §482).

هگل در دائرةالمعارف علوم فلسفی می‌نویسد: «آزادی، شناخت ضرورت است» (Hegel, 1817, §158). یعنی انسان زمانی آزاد است که ضرورت‌های عقلانی وجود خویش را بشناسد و آن‌ها را از آن خود کند. بدین‌سان، آزادی و حقیقت در نظام هگل از هم جدایی‌ناپذیرند؛ حقیقت انسان همان تحقق آزادی در عقل مطلق است (Pinkard, 2000, p. 257).

۵. جایگاه دین و خدا در تبیین حقیقت انسان

اگرچه نظام هگل در ظاهر عقل‌گرایانه است، اما از درون، ساختاری دینی دارد. هگل در بخش پایانی پدیدارشناسی روح، فلسفه را به‌عنوان «آگاهی مطلق» معرفی می‌کند، که در آن، خدا و انسان در وحدتی عقلانی درمی‌آمیزند (Hegel, 1807, p. 788). خدا در فلسفه‌ی هگل نه موجودی متعالی و خارج از جهان، بلکه عقل مطلق است که در تاریخ و در آگاهی انسان متجلی می‌شود (Hegel, 1832, p. 172). از این‌رو، انسان، آینده‌ی تحقق خداوند در جهان است.

این تلقی، هرچند جنبه‌ای عرفانی دارد، اما از دیدگاه فیلسوفان الهی، به‌ویژه در سنت اسلامی، نوعی «تأویل عقلانی از الوهیت» تلقی می‌شود که مرز میان خالق و مخلوق را تا حدی محو می‌کند (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰). در نتیجه، هرچند هگل به وحدت خدا و

انسان در ساحت عقل می‌رسد، اما این وحدت، برخلاف عرفان اسلامی، در چارچوب مفهومی و عقلانی صورت می‌گیرد، نه وجودی و شهودی (همان، ص ۱۶۲).

تبیین و تحلیل حقیقت انسان در اندیشه فلسفی کریم مجتهدی

۱. جایگاه انسان در فلسفه مجتهدی

کریم مجتهدی از جمله فیلسوفانی است که با احاطه بر فلسفه غرب، به ویژه نظام ایده‌آلیستی آلمان، کوشیده است پیوندی میان تفکر غربی و سنت فلسفی اسلامی برقرار کند (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۳۴). در آثار وی همچون تاریخ فلسفه در اروپا، هگل یا فلسفه حق و نیز گفتارهای شفاهی‌اش درباره فلسفه و تفکر، انسان نه صرفاً موضوع شناخت، بلکه محور همه اندیشه‌ها و تجلی‌گاه معنای وجود است (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۷۸). به باور مجتهدی، فلسفه در نهایت، تفکر درباره انسان است؛ اما این تفکر زمانی اصیل است که از سطح مفاهیم و تعاریف عقلانی فراتر رود و به «تجربه وجودی» انسان در جهان برسد (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳). او در یکی از گفت‌وگوهای خود می‌گوید: «فلسفه، فهم انسان از خویش است، و اگر انسان از خود غافل شود، فلسفه‌اش نیز پوچ می‌گردد» (مجتهدی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۵).

این جمله کلید فهم نگرش او به حقیقت انسان است. مجتهدی بر آن است که فلسفه، تنها در صورتی معنا دارد که بتواند نسبت انسان را با وجود روشن کند؛ و وجود در این معنا، صرفاً «وجود منطقی» نیست، بلکه همان «حقیقت هستی» است که انسان در درون خود آن را می‌یابد (همان، ص ۲۱۶).

۲. حقیقت انسان و مسئله خودآگاهی از منظر مجتهدی

در آثار و سخنان کریم مجتهدی، انسان موجودی است که همواره در جست‌وجوی معنا و درگیر با پرسش از «من کیستم؟» است. این پرسش، به تعبیر او، آغاز فلسفه است (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۵۶). هرچند مجتهدی با اندیشه هگل آشنایی عمیق دارد و از آن تأثیر پذیرفته، اما نگاه او به خودآگاهی، از جنس دیگری است.

در نظام هگل، خودآگاهی حاصل سیر دیالکتیکی عقل در تاریخ است (Hegel, 1807, p. 110); اما در تفکر مجتهدی، خودآگاهی پیش از آنکه تاریخی یا اجتماعی باشد، «وجودی» است. انسان، از طریق تأمل در باطن خویش و آگاهی به محدودیت‌ها و امکانات وجودی خود، به حقیقت نزدیک می‌شود (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲). او می‌گوید: «آگاهی به خود، یعنی آگاهی به فقر وجودی خویش در برابر حقیقت مطلق» (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵).

این تعبیر، نشانه تفاوت اساسی او با هگل است. در حالی که هگل خودآگاهی را تحقق عقل مطلق در تاریخ می‌داند، مجتهدی آن را بازگشت انسان به مبدأ وجود می‌فهمد؛ نوعی سلوک فلسفی در درون خویشتن (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۹۱).

از این حیث، دیدگاه مجتهدی به حکمت متعالیه نزدیک است؛ چراکه در فلسفه صدرایی نیز حقیقت انسان، عین حرکت جوهری و سیر وجودی او به سوی کمال مطلق دانسته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴).

۳. نقد مجتهدی بر عقل‌گرایی مطلق هگل

مجتهدی در آثار تحلیلی خود بر هگل، بارها بر این نکته تأکید کرده است که نظام فلسفی او، هرچند از نظر منطق و ساختار بسیار دقیق و ژرف است، اما از حیث «تجربه درونی» انسان، ناقص می‌نماید (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۰).

به گفته وی، هگل با یکی‌انگاری حقیقت با عقل، بُعد رازآلود و وجودی هستی را نادیده می‌گیرد (همان، ص ۱۶۲). او می‌نویسد: «هگل می‌خواست عقل را تا مقام خدا بالا ببرد، اما نتیجه آن شد که خدا را تا حد عقل فروکاست» (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۰). این نقد، ریشه در تلقی متفاوت مجتهدی از رابطه عقل و وجود دارد. در اندیشه او، عقل وسیله‌ای برای فهم وجود است، نه عین آن (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵). از این رو، حقیقت انسان نیز نمی‌تواند صرفاً عقلانی تعریف شود، بلکه ناظر به ساحت وجودی و حضوری است که عقل تنها بخشی از آن را درک می‌کند.

به بیان دیگر، در نظام هگل، انسان به میزان مشارکت در عقل مطلق معنا می‌یابد (Hegel, 1817, §552)، اما در اندیشه مجتهدی، انسان در نسبت با حقیقت مطلق (که از سنخ وجود است، نه صرف مفهوم) معنا پیدا می‌کند (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸). این تمایز، محور اساسی تفاوت دو نگرش است.

۴. انسان به عنوان موجودی معنوی و تاریخی

با آن‌که مجتهدی به نقد عقل‌گرایی هگل می‌پردازد، اما تاریخ را نیز از حقیقت انسان جدا نمی‌داند. او بر این باور است که انسان در زمان و تاریخ می‌زید، اما تاریخ تنها بُعد تحقق انسان نیست، بلکه ظرف ظهور معناست (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳). به تعبیر او: «تاریخ، میدان ظهور آزادی انسان است، نه حقیقت نهایی او» (همان، ص ۱۲۵).

در این دیدگاه، تاریخ صحنه‌ای است برای تجلی وجود انسان، اما حقیقت او در درون خویش و در ارتباط با مبدأ وجودی‌اش نهفته است (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰). انسان در سیر تاریخی خود می‌تواند به درک عمیق‌تر از وجود نائل شود، ولی این درک در نهایت، به نوعی شهود و حضور در برابر حقیقت مطلق ختم می‌شود، نه صرفاً معرفت عقلانی. بنابراین، مجتهدی با پذیرش تاریخی بودن انسان، آن را محدود به تاریخ نمی‌سازد. او در واقع، با تلفیق دو افق هگل و ملاصدرا، کوشیده است تا از یک سو پویایی تاریخی و عقلانی انسان را حفظ کند، و از سوی دیگر، بُعد باطنی و وجودی او را در ارتباط با خداوند تبیین نماید (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۵).

۵. نسبت انسان و خدا در فلسفه مجتهدی

از منظر کریم مجتهدی، حقیقت انسان بدون فهم نسبت او با خداوند ممکن نیست. او بارها تأکید کرده است که اندیشه مدرن، با حذف یا به حاشیه راندن ساحت قدسی، از درک حقیقت انسان ناتوان مانده است (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸). او می‌گوید: «انسان وقتی خود را از خدا جدا می‌پندارد، در واقع از خود جدا شده است» (مجتهدی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۰).

در این معنا، خداوند نه مفهومی بیرونی و انتزاعی، بلکه حقیقتِ درونی وجود انسان است. انسان در ژرف‌ترین لایه وجود خویش، با حقیقت الهی پیوند دارد و هرچه از آن غافل شود، از خویشتن حقیقی‌اش دور می‌افتد (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰).

این نگرش، وجه تمایز اساسی اندیشه مجتهدی از فلسفه هگل است؛ زیرا در هگل، وحدت انسان و خدا در سطح عقل و تاریخ تحقق می‌یابد (Hegel, 1807, p. 788)، حال آن‌که در مجتهدی، این وحدت در ساحت وجود و شهود معنا دارد (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵).

۶. انسان و بحران معنای معاصر

مجتهدی در بسیاری از آثارش به بحران انسان معاصر اشاره می‌کند. از دیدگاه او، انسان امروز، علی‌رغم پیشرفت عقلانی و علمی، از خود حقیقی‌اش بیگانه شده است. او به جای پرسش از حقیقت وجود، به انبوهی از دانسته‌ها و داده‌ها بسنده کرده است (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۱).

در نگاه او، این وضعیت نتیجه همان عقل‌گرایی مطلق است که از عصر دکارت و هگل آغاز شد و به سیطره تکنیک انجامید (همان، ص ۲۰۳).

بنابراین، بازگشت به حقیقت انسان، مستلزم احیای پیوند میان تفکر و وجود است؛ فلسفه باید از نو به پرسش بنیادین از انسان بپردازد، نه در سطح مفاهیم، بلکه در تجربه زیسته وجودی (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۰). به تعبیر او: «انسان باید دوباره در خود بیندیشد، نه در سایه دستگاه‌های فلسفی، بلکه در روشنایی حقیقتی که در درون اوست» (مجتهدی، ۱۳۹۵، ص ۲۴۵).

این سخن، بازتاب روح حکمت ایرانی و اسلامی در فلسفه مجتهدی است؛ جایی که تفکر، سلوک و خودشناسی در یک مسیر قرار می‌گیرند (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰).

تحلیل تطبیقی دیدگاه هگل و کریم مجتهدی درباره حقیقت انسان

۱. مقدمه تطبیقی

در نگاه نخست، میان فلسفه هگل و اندیشه‌های کریم مجتهدی نوعی توازی مفهومی به چشم می‌خورد: هر دو متفکر، انسان را موجودی خودآگاه می‌دانند که حقیقت خویش را از طریق شناخت خود می‌یابد (Hegel, 1807, p. 110; مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۸۵). اما این اشتراک ظاهری، بر مبنای کاملاً متفاوتی استوار است.

هگل، حقیقت انسان را در روند تاریخی تحقق عقل مطلق می‌بیند، حال آن‌که مجتهدی، حقیقت انسان را در نسبت وجودی او با مبدأ هستی می‌فهمد (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸).

در ادامه، این تفاوت‌ها و اشتراک‌ها در سه سطح: معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و غایت‌شناختی تحلیل می‌شود.

۲. مقایسه معرفت‌شناختی: خودآگاهی تاریخی در برابر خودآگاهی وجودی

در دستگاه هگل، انسان زمانی به حقیقت خویش می‌رسد که به خودآگاهی دست یابد، و خودآگاهی نزد او جز از مسیر تاریخ ممکن نیست. تاریخ، نه صرفاً رخدادهای بیرونی، بلکه تجلی حرکت عقل در جهان است (Hegel, 1837, p. 21). هگل در پدیدارشناسی روح بیان می‌کند که: «خودآگاهی تنها در خودآگاهی دیگر خود را می‌یابد» (Hegel, 1807, p. 110).

یعنی انسان تنها از طریق ارتباط با دیگری و با جامعه، می‌تواند خود را بشناسد. این شناخت، از سطح «خودآگاهی فردی» به «خودآگاهی جمعی» و در نهایت به آگاهی مطلق می‌رسد (Hegel, 1817, §436).

در نتیجه، شناخت انسان از خویش، همواره در بستر تاریخ و در نسبت با دیگری شکل می‌گیرد. اما در اندیشه مجتهدی، این فرایند شناخت، در درون انسان رخ می‌دهد نه در بستر تاریخ. او می‌گوید: «انسان در تاریخ می‌زید، ولی حقیقتش از تاریخ فراتر است؛ زیرا تاریخ تنها سایه‌ای از وجود او را نشان می‌دهد» (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵).

در نتیجه، اگر هگل از «تکوین خود در دیگری» سخن می‌گوید، مجتهدی از «بازگشت به خویش و وجودی» سخن می‌گوید (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰). در نظام هگل، عقل، ابزار شناخت حقیقت است (Hegel, 1817, §5); در حالی که در فلسفه مجتهدی، عقل تنها یکی از مراتب ادراک است و در مراتب بالاتر، شهود و حضور وجودی جای آن را می‌گیرد (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵).

به تعبیر دیگر، در حالی که خودآگاهی هگلی معرفت‌شناختی و اجتماعی است، خودآگاهی مجتهدی وجودی و درونی است. این تفاوت، تعیین‌کننده جهت‌گیری کلی هر دو فلسفه در تعریف حقیقت انسان است.

۳. مقایسه هستی‌شناختی: عقل مطلق در برابر وجود مطلق

در سطح هستی‌شناسی، تمایز دو اندیشه آشکارتر می‌شود. هگل هستی را بر پایه «عقل» می‌فهمد: جهان، تجلی عقل مطلق است و همه موجودات، لحظاتی از تحقق عقل‌اند (Hegel, 1817, 6). در این نظام، عقل و وجود یگانه‌اند؛ همان‌گونه که در منطق هگل، «بودن» و «اندیشه» در حرکت دیالکتیکی به هم تبدیل می‌شوند (Hegel, 1812, p. 82). اما مجتهدی، با تأثیر از حکمت اسلامی، به‌ویژه ملاصدرا، وجود را مقدم بر عقل می‌داند. به باور او، عقل نمی‌تواند منشأ هستی باشد؛ بلکه خود، جلوه‌ای از وجود است (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰). او در سخنرانی‌ای پیرامون فلسفه هگل گفته است: «اگر عقل را جای وجود بنشانیم، حقیقت را در مفهوم زندانی کرده‌ایم» (مجتهدی، ۱۳۹۵، ص ۱۸۰). از این رو، در حالی که هگل جهان را تبلور مفاهیم عقلانی می‌بیند، مجتهدی آن را تجلی وجود می‌داند که عقل تنها یکی از ابعاد آن است (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵). در نظام هگل، خدا به صورت عقل مطلق در جهان حضور دارد (Hegel, 1832, p. 172)، اما در مجتهدی، خدا حقیقت وجودی است که عقل و جهان هر دو از او ظهور می‌یابند (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰). به بیان دقیق‌تر، هستی‌شناسی هگل عقل‌محور است و هستی‌شناسی مجتهدی وجود‌محور.

نتیجه این تفاوت آن است که در فلسفه هگل، انسان بخشی از تحقق عقل در تاریخ است (Hegel, 1807, p. 479); ولی در اندیشه مجتهدی، انسان مرتبه‌ای از تجلی وجود الهی است (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵).

۴. مقایسه غایت‌شناختی: تحقق عقل در تاریخ در برابر رجوع وجودی به مبدأ از نظر غایت‌شناختی، فلسفه هگل به دنبال تحقق کامل عقل در تاریخ است. تاریخ، روند تجلی خدا (به عنوان عقل مطلق) در جهان انسانی است (Hegel, 1837, p. 457). از دیدگاه او، با رسیدن به فلسفه، روح مطلق به خود بازمی‌گردد؛ یعنی انسان به آگاهی از یگانگی خویش با حقیقت می‌رسد (Hegel, 1817, §574). در این معنا، غایت انسان، آشتی عقل با خویش است.

در مقابل، غایت انسان در اندیشه مجتهدی، بازگشت به حقیقت وجود است، نه تحقق عقل.

او می‌گوید: «انسان هرچه بیشتر عقلانی شود، اگر از وجود غافل گردد، از حقیقت دورتر شده است» (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۵). غایت انسان، از نظر او، سیر به سوی وجود مطلق (خداوند) است؛ سلوکی که نه در تاریخ، بلکه در باطن انسان رخ می‌دهد (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰).

به همین سبب، فلسفه برای مجتهدی، نه صرفاً دانشی نظری، بلکه نوعی سلوک وجودی است (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰). اگر در هگل، تاریخ صحنه ظهور خدا در انسان است (Hegel, 1832, p. 172)، در مجتهدی، انسان آینه ظهور خدا در خود است (مجتهدی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۰). بدین سان، هگل از «تحقق مطلق در تاریخ» سخن می‌گوید و مجتهدی از «تجلی مطلق در انسان».

۵. نسبت آزادی و حقیقت در دو دیدگاه

در فلسفه هگل، آزادی و حقیقت هم معنا هستند؛ آزادی یعنی شناخت ضرورت‌های عقلانی وجود و عمل مطابق با آن‌ها (هگل، ۱۳۷۸، ص ۴۰). از دیدگاه او، انسان آزاد است زیرا عقل را در خویش تحقق می‌بخشد (Hegel, 1821, p. 35). اما در اندیشه مجتهدی،

آزادی معنایی وجودی و درونی دارد. او می‌گوید: «آزادی، رهایی از بیگانگی با حقیقت است» (مجتهدی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵).

این آزادی نه از قوانین عقلانی، بلکه از شهود وجودی ناشی می‌شود. انسان آزاد است آنگاه که دروناً به حقیقت هستی متصل شود، نه وقتی که صرفاً ضرورت‌های عقلانی را بشناسد (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۰).

به تعبیر دیگر، آزادی در نظام هگل، عقلانی است؛ در مجتهدی، وجودی و معنوی. این تفاوت، تأثیر مستقیمی بر تبیین حقیقت انسان در هر دو اندیشه دارد: در اولی، انسان به‌عنوان فاعل تاریخی عقل ظاهر می‌شود (Hegel, 1837, p. 21); در دومی، به‌عنوان سالک وجودی حقیقت (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰).

۶. دین و فلسفه در افق تطبیقی

یکی از نقاط حساس تطبیق این دو متفکر، نسبت میان دین و فلسفه است. هگل، دین را مرحله‌ای از تحقق روح مطلق می‌داند که در فلسفه به کمال می‌رسد. دین در نظر او، تصویر خیالی همان حقیقتی است که فلسفه آن را در قالب مفاهیم عقلانی بیان می‌کند (Hegel, 1832, p. 185). در نتیجه، فلسفه بر دین برتری دارد و در آن ادغام می‌شود (Hegel, 1817, §572). اما در اندیشه مجتهدی، این نسبت وارونه است: دین و فلسفه دو ساحت از حقیقت‌اند که مکمل یکدیگرند. فلسفه، تأمل عقلانی بر حقیقت است، و دین، شهود وجودی آن حقیقت (مجتهدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۵). در نهایت، هر دو به یک مقصد می‌رسند، ولی هیچ‌کدام در دیگری مستحیل نمی‌شود (همان، ص ۱۷۸).

این تفاوت، نشان می‌دهد که در حالی که فلسفه هگل ذاتاً عقل‌محور است، اندیشه مجتهدی بر محور وجود و تجربه حضوری انسان با حقیقت استوار است (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۰).

نتیجه‌گیری نهایی و دستاوردهای تطبیقی

۱. جمع‌بندی تطبیقی

تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های هگل و کریم مجتهدی درباره حقیقت انسان نشان داد که هر دو متفکر، بر محور خودآگاهی و بازگشت انسان به خویش تکیه دارند، اما مبانی و غایات فلسفی آنان به‌طور بنیادین متفاوت است.

در فلسفه هگل، حقیقت انسان در بستر تاریخ و تحقق عقل مطلق معنا می‌یابد. تاریخ، روند خودشناسی عقل است؛ و انسان، واسطه‌ای برای تجلی این خودآگاهی در جهان است.

اما در اندیشه مجتهدی، حقیقت انسان در نسبت وجودی او با مبدأ هستی و در تجربه باطنی و شهودی وی از حقیقت وجودی خود ظهور می‌کند. به عبارت دیگر، هگل از «حرکت عقل در تاریخ» سخن می‌گوید، در حالی که مجتهدی از «سیر انسان در وجود». در نظام هگل، حقیقت عقلانی است؛ در نظام مجتهدی، وجودی و معنوی. هگل، انسان را فاعل تاریخی عقل می‌داند؛ مجتهدی، سالک وجودی حقیقت.

این تمایز ریشه‌ای، از تفاوت دو سنت فکری برمی‌خیزد: یکی در بستر فلسفه مدرن غربی که به عقلانیت تاریخی می‌گراید، و دیگری در بستر حکمت اسلامی که بر شهود وجودی تأکید دارد.

۲. نسبت عقل و وجود در دو سنت

در تحلیل تطبیقی نهایی می‌توان گفت: هگل با مفهوم «عقل مطلق» تلاش کرد تا میان وجود و اندیشه پیوند برقرار کند، اما در نهایت، وجود را به عقل فروکاست. در حالی که مجتهدی، به تأسی از حکمت متعالیه، عقل را یکی از مراتب وجود می‌داند و بدین‌سان، وجود را بر عقل مقدم می‌دارد. در نتیجه، در نظام هگل، عقل محور هستی است و وجود، تابع عقل؛ اما در نظام مجتهدی، عقل جلوه‌ای از وجود است. این تفاوت سبب می‌شود که حقیقت انسان در هر دو فلسفه به گونه‌ای کاملاً متفاوت فهم شود: در هگل، انسان زمانی به حقیقت می‌رسد که عقل تاریخی را در خود تحقق بخشد.

در مجتهدی، انسان زمانی به حقیقت می‌رسد که به حضور وجودی خود آگاه شود و به مبدأ وجود بازگردد.

۳. معنای خودآگاهی و رهایی

در فلسفه هگل، خودآگاهی به معنای شناخت عقل از خویش در دیگری است. انسان از طریق کار، جامعه، و تاریخ به آگاهی از خود می‌رسد. از این منظر، آزادی نیز چیزی جز درک ضرورت عقلانی نیست. اما در فلسفه مجتهدی، خودآگاهی، «آگاهی از حضور وجود در خویشتن» است، و آزادی، «رهایی از غفلت از حقیقت وجود».

به همین جهت، مجتهدی آزادی را نه امری سیاسی یا تاریخی، بلکه امری وجودی و درونی می‌داند. این تفاوت در تلقی از خودآگاهی و آزادی، بیانگر تفاوتی عمیق‌تر است: هگل از انسان به‌عنوان سوژه عقلانی سخن می‌گوید، ولی مجتهدی از انسان به‌عنوان مظهر وجود الهی.

۴. دین، فلسفه و حقیقت انسان

از دیدگاه هگل، دین مرحله‌ای از تحقق روح مطلق است که در فلسفه به کمال می‌رسد. دین حقیقت را در قالب تصویر و تمثیل بیان می‌کند، در حالی که فلسفه همان حقیقت را در قالب مفهوم عقلانی آشکار می‌سازد.

اما در اندیشه مجتهدی، دین و فلسفه دو شیوه متفاوت برای رویارویی با حقیقت‌اند. فلسفه به تأمل عقلانی می‌پردازد و دین به تجربه حضوری؛ هر دو لازم‌اند و هیچ‌یک جای دیگری را نمی‌گیرد. این رویکرد مجتهدی، ضمن تأثیرپذیری از سنت فلسفی غرب، بر مبنای نگرش عرفانی و حکمی اسلامی شکل گرفته است. او کوشیده است تا گفت‌وگویی میان عقلانیت مدرن و معنویت شرقی برقرار کند، بی‌آن‌که یکی را در دیگری حل کند.

۵. پیامدهای فلسفی تطبیق برای فهم حقیقت انسان

بر اساس تحلیل‌های تطبیقی می‌توان گفت:

۱. در نظام هگل، حقیقت انسان عقلانی و تاریخی است؛ در نظام مجتهدی، وجودی و الهی.

۲. هگل، حقیقت را در تحقق عقل می‌جوید؛ مجتهدی، در شهود وجود.

۳. هگل، دین را مرحله‌ای از فلسفه می‌داند؛ مجتهدی، فلسفه را هم‌افق با دین.

۴. در فلسفه هگل، خودآگاهی جمعی محور است؛ در فلسفه مجتهدی، خودآگاهی درونی و شهودی.

۵. هگل، به تحقق آزادی در تاریخ می‌اندیشد؛ مجتهدی، به رهایی در درون انسان. از این حیث، می‌توان گفت مجتهدی ضمن فهم دقیق نظام هگلی، نوعی بازخوانی انتقادی از آن ارائه داده است که در آن، محور عقل به محور وجود تبدیل می‌شود و حقیقت انسان، از تاریخ به باطن وجودی او منتقل می‌گردد.

۶. نگاه انتقادی به هگل از منظر مجتهدی

کریم مجتهدی، هرچند از هگل تأثیر پذیرفته، اما او را به‌طور انتقادی فهم کرده است. در آثار او، نقدهای زیر بر نظام هگلی دیده می‌شود:

نقد عقل‌گرایی مطلق: مجتهدی معتقد است که عقل اگر از حقیقت وجود جدا شود، به مفهومی تهی بدل می‌گردد.

نقد تاریخی‌سازی حقیقت: به نظر او، حقیقت در تاریخ متجلی می‌شود، اما تاریخ خود حقیقت نیست.

نقد خودپسندگی فلسفه: مجتهدی تأکید می‌کند که فلسفه بدون دین و شهود، به خودبنیادی خطرناک عقل دچار می‌شود.

در نتیجه، می‌توان گفت فلسفه او در واقع نوعی «هگل‌گرایی وجودی» است که در افق معنویت اسلامی بازسازی شده است.

۷. نوآوری پژوهش

نوآوری اصلی این پژوهش در سه محور قابل جمع‌بندی است:

۱. بازخوانی تطبیقی حقیقت انسان در دو نظام فلسفی متفاوت: هگل با تأکید بر عقل و تاریخ، و مجتهدی با تأکید بر وجود و حضور.

۲. تبیین پیوند میان فلسفه غربی و حکمت اسلامی از رهگذر مفهوم انسان.

۳. ارائه قرائتی نو از اندیشه کریم مجتهدی به‌عنوان متفکری که فلسفه مدرن را در افق وجودی و الهی بازخوانی کرده است.

۸. نتیجه‌گیری نهایی

حقیقت انسان، در نگاه هگل، عقل در حال تحقق در تاریخ است؛ و در نگاه کریم مجتهدی، وجودی است که در درون خویش حقیقت را می‌جوید. در حالی که هگل بر «حرکت دیالکتیکی عقل» تأکید دارد، مجتهدی بر «حرکت وجودی انسان».

اولی، فلسفه را نظام مفاهیم می‌بیند؛ دومی، سیر معنوی وجود. در جمع‌بندی نهایی می‌توان گفت: فلسفه هگل عقل را مطلق می‌کند، و فلسفه مجتهدی وجود را مطلق می‌بیند. در نتیجه، انسان در اولی عقلانی است و در دومی وجودی و الهی. بنابراین، بازخوانی فلسفی حقیقت انسان از رهگذر تطبیق این دو دیدگاه، نشان می‌دهد که مسیر فلسفه اسلامی معاصر می‌تواند در گفت‌وگو با فلسفه غربی، از عقل تاریخی عبور کرده و به سوی وجود مطلق و شهود درونی حرکت کند.

۹. پیشنهادات پژوهشی

۱. بررسی تطبیقی مفهوم آزادی در فلسفه هگل و اندیشه مجتهدی با تأکید بر مبانی دینی و عرفانی.
۲. مطالعه تأثیر حکمت متعالیه ملاصدرا بر تأملات وجودی کریم مجتهدی.
۳. تحلیل نسبت میان فلسفه دین در هگل و تفسیر مجتهدی از معنویت.
۴. پژوهش در باب امکان گفت‌وگوی بین فلسفه اسلامی و فلسفه آلمانی از رهگذر مفهوم «حقیقت انسان».

منابع و مآخذ

الف) آثار هگل (به زبان اصلی و ترجمه)

به انگلیسی:

Hegel, G. W. F. (1807). *Phenomenology of Spirit*. (A. V. Miller, Trans.). Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (1812). *Science of Logic*. (A. V. Miller, Trans.). George Allen & Unwin.

Hegel, G. W. F. (1817). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. (T. F. Geraets, W. A. Suchting, & H. S. Harris, Trans.). Hackett Publishing Company.

Hegel, G. W. F. (1821). *Elements of the Philosophy of Right*. (H. B. Nisbet, Trans.). Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (1830). *Lectures on the History of Philosophy* (Vol. 1). (E. S. Haldane, Trans.). University of Nebraska Press.

Hegel, G. W. F. (1832). *Lectures on the Philosophy of Religion* (Vol. 1). (P. C. Hodgson, Trans.). University of California Press.

Hegel, G. W. F. (1837). *Lectures on the Philosophy of History*. (J. Sibree, Trans.). Dover Publications.

به فارسی:

هگل، گ. و. ف. (۱۳۷۸). *مبانی فلسفه حق*. (ح. عنایت، مترجم). انتشارات علمی و فرهنگی.

هگل، گ. و. ف. (۱۳۹۰). *پدیدارشناسی روح*. (زینبا جبلی، مترجم). انتشارات شفيعی.

ب) آثار کریم مجتهدی

مجتهدی، کریم. (۱۳۸۵). *درباره هگل و فلسفه او*. انتشارات امیرکبیر.

مجتهدی، کریم. (۱۳۹۰). *مطالعات در فلسفه غرب و شرق*. انتشارات سروش.

مجتهدی، کریم. (۱۳۹۲). فلسفه در دنیای متجدد (مجموعه مقالات). انتشارات سروش.

مجتهدی، کریم. (۱۳۹۵). هگل و فلسفه اسلامی. انتشارات حکمت.

ج) سایر منابع فارسی

آکونیناس، توماس. (۱۳۷۹). جامعه‌شناسی فلسفه. (محمود بنوعزیزی، مترجم). انتشارات علمی.

ملاصدرا. (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۸). (م. خامنه‌ای، مترجم). بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

د) سایر منابع لاتین

Aristotle. (2001). *De Anima (On the Soul)*. (J. A. Smith, Trans.). Dover Publications.

Beiser, F. C. (2005). *Hegel*. Routledge.

Descartes, R. (1998). *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. (D. A. Cress, Trans.). Hackett Publishing Company.

Kant, I. (1781/1998). *Critique of Pure Reason*. (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press.

Pinkard, T. (2000). *Hegel: A Biography*. Cambridge University Press.

Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.

گفتگوی سنت ایرانی و فلسفه معاصر:
بازسازی همه‌جان‌انگاری صدرایی در پرتو نوخاسته‌گرایی

احمد عبادی^۱

فائزه ناطق^۲

چکیده

مسئله همه‌جان‌انگاری و برخورداری همه موجودات از سطوح مختلف آگاهی و اراده، همواره در سنت ایرانی اسلامی محل بحث بوده و فیلسوفان به آن پرداخته‌اند. این مسئله از مباحث مهم در فلسفه صدرایی است که خوانش گویا و روشنی از آن بیان کرده است. خوانش صدرایی مبتنی بر مبانی سنتی است، اما این مسئله اکنون و در پرتو نظریه‌های مدرن، شکل و محتوای جدیدی به خود گرفته است. این بحث در مکتب نوخاسته‌گرایی، بسط و تفصیل یافته و دستاوردهای تازه‌ای به همراه داشته است. در این نوشتار، تلاش می‌کنیم به بازخوانی نوخاسته‌گرایانه دیدگاه صدرایی در خصوص همه‌جان‌انگاری بپردازیم. همه‌جان‌انگاری به این معناست که تمامی موجودات طبیعی، از جمله اشیاء، گیاهان و عناصر طبیعت، از نوعی

۱ - دانشیار فلسفه، دانشگاه اصفهان، ۰۹۱۲۰۸۹۷۸۶۸، ebadiabc@gmail.com،

a.ebadi@theo.ui.ac.ir

۲ - کارشناس ارشد منطق فهم دین، دانشگاه اصفهان، ۰۹۰۵۴۰۱۷۴۴۵،

faezeh.nategh1379@gmail.com

ذهنیت یا آگاهی برخوردارند و ذهن را نمی‌توان ویژگی خاص انسان دانست. در دیدگاه نوحاسته‌گرایانه، آگاهی پدیده‌ای بنیادی اما تدریجی تلقی می‌شود که در مراتب پایین‌تر رقیق‌تر و در مراتب بالاتر پیچیده‌تر و آشکارتر است. بر این اساس، آگاهی نه امری مستقل از ماده بلکه یکی از ابعاد درونی آن به‌شمار می‌آید. این پژوهش با تلفیق نوحاسته‌گرایی و همه‌جان‌انگاری صدرایی، چارچوبی جامع برای تبیین آگاهی ارائه می‌دهد. آگاهی در این نگرش، هم خاصیتی بنیادین و فراگیر در هستی است و هم به‌صورت تدریجی و نوحاسته در مراتب پیچیدگی ظهور می‌یابد. مقایسه مبانی نوحاستگی با اصول حکمت متعالیه، به‌ویژه تشکیک و اصالت وجود، نشان می‌دهد که هر دو رویکرد بر پیوستگی هستی و پویایی آگاهی تأکید دارند. این هم‌سویی، امکان تبیینی غیرتقلیل‌گرایانه از ذهن و پیوندی میان فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن معاصر را فراهم می‌کند.

کلید واژه‌ها: آگاهی، ریزپدیده، کلان‌پدیدار، همه‌جان‌انگاری، نوحاسته‌گرایی، حکمت متعالیه، اصالت وجود.

۱- مقدمه

آسمان‌های هفتگانه و زمین و هر کس که در آنهاست او را تسبیح می‌گویند، و هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال ستایش، تسبیح او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را در نمی‌یابید. (اسراء، ۱۷؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند)^۱

مساله همه‌جان‌انگاری و برخورداری همه موجودات از سطوح مختلف آگاهی و اراده، همواره در سنت ایرانی اسلامی محل بحث بوده و فیلسوفان به آن پرداخته‌اند. این مساله از مباحث مهم در فلسفه صدرایی است که خوانش گویا و روشنی از آن بیان کرده است. خوانش صدرایی مبتنی بر مبانی سنتی است، اما این مساله اکنون و در پرتو نظریه‌ها مدرن، شکل و محتوای جدیدی به خود گرفته است. این بحث در مکتب نوحاسته‌گرایی، بسط و

۱. تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (اسراء، ۱۷)

تفصیل یافته و دستاوردهای تازه‌ای به همراه داشته است. در این نوشتار، تلاش می‌کنیم به بازخوانی نوحاسته‌گرایانه‌ی دیدگاه صدرایی در خصوص همه‌جان‌انگاری بپردازیم. از منظر متون وحیانی و حکمی، جهان سراسر زنده و آگاه است. در این تلقی، هر ذره از هستی به نوعی درک، اراده و حضور دارد و «تسبیح موجودات» نماد این شعور ذاتی و جهت‌داری درونی است. این دیدگاه در سنت فلسفی اسلامی، به‌ویژه در حکمت متعالیه صدرالمتألهین، با مفاهیمی چون تشکیک در وجود، علم حضوری و حرکت جوهری تبیین شده است. براساس این مبانی، وجود مساوی با آگاهی است و هر مرتبه از هستی، به قدر مرتبه‌ی وجودی خود، از شعور بهره‌مند است؛ از این رو، جهان طبیعی در نظر صدرایی، نه مجموعه‌ای از اشیای بی‌جان، بلکه شبکه‌ای پویا از موجودات آگاه است که همگی در مسیر کمال و خودآشکارگی سیر می‌کنند (Marmura, 1981, pp 105-107; Nasr, 1993, pp 58-62).

در سده‌های اخیر، با گسترش علوم شناختی و فلسفه ذهن، این پرسش بنیادین دوباره با زبانی تازه مطرح شد: چگونه آگاهی از دل جهان مادی برمی‌خیزد؟ این مسئله یکی از ژرف‌ترین چالش‌های فلسفه معاصر است و پاسخ‌های گوناگونی را برانگیخته است؛ از فیزیکالیسم سخت‌گیرانه تا دوگانه‌انگاری‌های بازنگری‌شده و نظریه‌های میانه‌رو مانند نوحاسته‌گرایی^۱ و همه‌جان‌انگاری^۲ (Strawson, 2006, Pp 23-25; Goff, 2017, pp 14-18; Simms, 2014, pp 102-105).

بر اساس دیدگاه همه‌جان‌انگاری، آگاهی ویژگی‌ای همگانی و بنیادی در سراسر عالم است؛ تمام موجودات، حتی ذرات زیراتمی، از نوعی تجربه درونی برخوردارند (Goff, 2017, pp 45-47). نوحاسته‌گرایی در عین نزدیکی به این رویکرد، بر جنبه فرآیندی و پویای ظهور آگاهی تأکید می‌کند. بر این اساس، ذهن و آگاهی، پدیده‌هایی نوحاسته‌اند که از سازمان‌یافتگی پیچیده ماده پدید می‌آیند، اما در سطح پایین‌تر قابل تقلیل نیستند (Silberstein & McGeever, 1999, pp 210-213). این دو مکتب، هر یک به

1. emergentism

2. panpsychism

شیوه‌ای متفاوت، مرز میان ماده و ذهن را بازتعریف می‌کنند و در پی تبیین چگونگی ظهور کیفیت‌های ذهنی در دل ساختارهای طبیعی‌اند.

با نگاهی تطبیقی، می‌توان دریافت که بنیان‌های متافیزیکی حکمت متعالیه با مبانی هستی‌شناختی نوخاسته‌گرایی، علی‌رغم تفاوت در زبان و روش، نوعی هم‌سخنی درونی دارند. هر دو نظام بر پویایی و ذومراتب بودن واقعیت تأکید می‌کنند و آگاهی را نه امری بیرونی، بلکه یکی از ابعاد ذاتی وجود می‌دانند. در نظام صدرایی، مراتب وجود به گونه‌ای پیوسته و در حال حرکت به سوی کمال ترسیم می‌شود؛ در هر مرتبه‌ای، نوعی از ادراک و شعور حضور دارد که در مراتب بالاتر به صورت پیچیده‌تر و خودآگاه‌تر بروز می‌یابد. این فهم از وجود، با آنچه نوخاسته‌گرایان درباره ظهور ویژگی‌های کلان از تعامل ریزپدیده‌ها می‌گویند، قرابت دارد. همان‌گونه که ویژگی‌های کلان‌پدیده‌ها قابل فروکاست به اجزای سازنده‌شان نیست، در نظام صدرایی نیز مراتب بالاتر وجود واجد کیفیت‌هایی هستند که در سطوح پایین‌تر غایب است (Levin, 2020, pp 88-99; Chalmers, 2015, pp 142-145).

در این میان، مفهوم «فاقد شیء مطیع شیء نیست» در منطق و متافیزیک اسلامی می‌تواند به فهم رابطه میان ریزپدیده‌ها و کلان‌پدیده‌ها کمک کند. هر مرتبه‌ای از وجود تنها می‌تواند نسبت به ویژگی‌ای واکنش نشان دهد که بالقوه در درونش حضور دارد. به تعبیری، آگاهی کلان نمی‌تواند از اجزایی پدید آید که هیچ‌گونه آگاهی یا جهت‌مندی ندارند؛ بنابراین، نوعی شعور ابتدایی باید در بنیان ماده مفروض گرفته شود تا امکان تبیین ظهور آگاهی‌های پیچیده‌تر فراهم شود. چنین تحلیلی، پیوندی طبیعی میان آموزه صدرایی «درجات وجودی شعور» و نگرش همه‌جان‌انگار نوخاسته‌گرایان برقرار می‌کند (Silberstein & McGeever, 1999, pp 210-212; Goff & Nagasawa, 2016, pp 57-60).

از این دیدگاه، تعامل میان آگاهی‌های خرد (ریزپدیده‌ها) و آگاهی‌های کلان (پدیده‌های اجتماعی، فرهنگی یا زیستی) می‌تواند مدل تبیینی تازه‌ای از رابطه ذهن و جهان ارائه دهد. آگاهی در سطوح مختلف وجود، متقابلاً یکدیگر را شکل می‌دهند: تغییر در

آگاهی فردی می‌تواند به دگرگونی ساختارهای جمعی بینجامد و برعکس. این درک چندسطحی از آگاهی، به ما امکان می‌دهد پیوستگی میان علم، فلسفه و معنویت را بازخوانی کنیم؛ پیوستگی‌ای که در سنت اسلامی در قالب مفهوم «تسبیح هستی» و در فلسفه معاصر در چارچوب «نخواستگی کیفیات ذهنی» صورت‌بندی شده است.

ازاین‌رو، پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان تفسیر نخواست‌گرایانه‌ای از همه‌جان‌انگاری صدرایی ارائه کرد؟ و اگر چنین است، چه نسبتی میان مراتب وجودی در حکمت متعالیه و سطوح سازمان‌یافتگی در نظریه نخواست‌گرایی برقرار می‌شود؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان میان این دو دیدگاه پیوندی مفهومی برقرار کرد و نخواستگی را بر اساس هستی‌شناسی صدرایی بازتفسیر نمود؟ این پژوهش بر آن است که با بهره‌گیری از روش تحلیل تطبیقی و فلسفه مفهومی، پیوندهای هستی‌شناختی و معرفتی میان این دو سنت را آشکار سازد. بدین‌سان، هدف مقاله، نه صرفاً بازخوانی تاریخی، بلکه ارائه‌ی چارچوبی نو برای فهم آگاهی در افق وحدت‌گرایی وجود است؛ چارچوبی که می‌تواند سهمی در گفت‌وگوی جهانی پیرامون فلسفه ذهن و متافیزیک آگاهی ایفا کند.

فرضیه پژوهش بدین‌گونه صورت‌بندی می‌شود: اصول بنیادین حکمت متعالیه، به‌ویژه حرکت جوهری و تشکیک وجود، چارچوبی فلسفی برای تبیین تدریجی و درون‌بود آگاهی در عالم فراهم می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که آگاهی نه امری بیرونی و ثانوی، بلکه بُعدی درونی و تکاملی از هستی تلقی می‌شود.

در این مقاله، نخست پیشینه پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد. سپس، مبانی و ابعاد نخواست‌گرایی و همه‌جان‌انگاری در فلسفه معاصر تحلیل می‌شود. در ادامه، مفهوم ذهن‌مندی، آگاهی و مؤلفه‌های اساسی آن‌ها تعریف و تبیین خواهد شد. در پایان نیز، پدیدار شدن آگاهی و ارتباط میان فلسفه نخواست و حکمت صدرایی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- پیشینه پژوهش

این تحقیقات، تعدادی از ارزشمندترین منابعی هستند که تاکنون درباره دیدگاه‌های نوخاسته‌گرایی^۱، همه‌جان‌انگاری و حکمت متعالیه ارائه شده‌اند. در مقالات و منابع پیشین به تبیین شاخصه‌های ویژگی‌های نوخاسته، چارچوب نظری و مفهومی نوخاسته‌گرایی و توضیح طیف‌های نوخاسته‌گرایی پرداخته‌اند. مسأله این پژوهش بررسی امکان و مبانی تداوم و درجات آگاهی در مراتب هستی بر اساس همه‌جان‌انگاری نوخاسته‌گرایانه و تطبیق آن با نظام فلسفی صدرالمتألهین است؛ تلاشی برای پاسخ به این پرسش که آیا آگاهی نه صرفاً پدیده‌ای ذهنی، بلکه ذاتاً نحوی از وجود است.

شماری از معروف‌ترین تحقیقات تا پیش از این پژوهش عبارتند از:

الف) استرا اوسن (۲۰۰۶)، «همه‌جان‌انگاری؟ پاسخی به مفسران و تجلیل دکارت»: همه‌جان‌انگار می‌گوید: ذهنیت در دنیای طبیعی بنیانی و در همه جا حاضر است. این دیدگاه در سنت‌های فلسفی شرق و غرب سابقه طولانی و ارجمندی دارد و اخیراً در فلسفه تحلیلی احیا شده است. برای طرفداران آن، همه‌جان‌انگاری راه میانه‌ای را بین فیزیکالیسم از یک سو و دوگانه‌گرایی از سوی دیگر ارائه می‌دهد. این دیدگاه که ذهن و ماده با یکدیگر متفاوت هستند، ما را با تصویری کاملاً ناهمگون از طبیعت و دشواری عمیق درک نحوه تعامل ذهن و مغز روبرو می‌کند. درحالی‌که فیزیکالیسم بینشی ساده و یکپارچه از جهان ارائه می‌دهد، این امر مسلماً به قیمت ناکامی در ارائه گزارشی رضایت بخش از نوخاستگی آگاهی انسان و حیوان است.

ب) سیمز (۲۰۱۳-۲۰۱۴)، «در دفاع از همه‌جان‌انگاری نوخاسته‌گرایی مستحکم»: به نظر جک، دیدگاه همه‌جان‌انگاری این است که اجسام فیزیکی دارای ویژگی‌های خارق‌العاده‌ای هستند. بر اساس این دیدگاه، و همچنین ویژگی‌های نزدیک‌تر آنها مانند شکل، اندازه، جوهر و ماده فیزیکی تاحدی از ویژگی‌های ذهنی در سطح بنیادین تشکیل شده است. به نظر او جهان ممکن است از نظر هستی‌شناختی آگاه نباشد و تعداد افرادی که همه‌جان‌انگاری را رد

می‌کنند، بیشتر از طرفداران آن هستند. این امکان نیز وجود دارد که ذات جهان از غیرپدیدار و یا خواص و حتی چیزی ناشناخته تشکیل شده باشد. (ص ۴۰)

چ) کلینگ (۲۰۱۵-۲۰۱۸)، «همه‌جان‌انگاری و نخواست‌گرایی آگاهانه»: او استدلال می‌کند که یک رابطه وابستگی هستی‌شناختی به غیر از قانون بنیادین وجود دارد که می‌تواند به طور قابل قبولی بین ریزپدیده‌ها و کلان‌پدیده‌ها رابطه برقرار کند و استدلال‌های غیرقابل حلی علیه علیت کلان ایجاد نکند. (ص ۱۷۷)

د) بنوسکی (۲۰۱۸)، «همه‌جان‌انگاری دوگانه‌انگارانه ذهن و ماده و مشکل ترکیبی»: از نوعی همه‌جان‌انگاری به عنوان بهترین راه‌حل موجود برای مشکل ذهن و بدن دفاع می‌کند. به بیان دقیق‌تر، او از دیدگاهی دفاع می‌کند که می‌توان آن را «روان‌شناسی دوگانه‌انگارانه» نامید. (ص ۲۷)

ر) عبادی و عموسلطانی‌فروشانی (۱۴۰۰)، «نفس و اختلالات عصبی-روانی؛ تبیینی نخواست‌گرایانه و صدرایی»: با اذعان به نخواست‌گرایی جوهری و همسو بودن آن با نظریه جسمانی‌الحدوث صدرایی، و عبور از دیدگاه نخواست‌گرایی ویژگی‌های صرف، می‌توان گفت که بدن و دستگاه پیچیده عصبی بر اساس میزان تکامل و پیچیدگی‌اش، موجب نخواستگی مراتبی از نفس و نخواستگی ویژگی‌های حیاتی، ذهنی و روانی متناسب می‌شود. (ص ۱۷۵)

م) عموسلطانی‌فروشانی (۱۴۰۰)، بررسی رابطه نفس و بدن از منظر حکمت متعالیه و نخواست‌گرایی: بهترین تبیین برای وحدت آگاهی، ظهور و نخواستگی جوهری بسیط است که با وحدت و بساطت خود، حامل آگاهی است نه عامل پیونددهنده فیزیکی. و ادراک ویژگی‌های نخواست‌گرایانه (حالات ذهنی)، بدون مدرک مجرد امکان‌پذیر نیست. (صص ۴۵۲-۴۵۳)

نواوری این پژوهش در تبیین رابطه میان همه‌جان‌انگاری و نخواست‌گرایی در چارچوب حکمت متعالیه نهفته است. در پژوهش‌های پیشین در فلسفه ذهن، مباحث مربوط به همه‌جان‌انگاری و نخواست‌گرایی عمدتاً در چارچوبی طبیعت‌گرایانه و در بستر فلسفه

تحلیلی بررسی شده‌اند و کمتر تلاشی برای پیوند آن‌ها با نظام‌های فلسفی غیرغربی صورت گرفته است. این نوشتار با تکیه بر مبانی هستی‌شناسی صدرایی، تبیینی غیرتقلیل‌گرایانه و متافیزیکی از آگاهی ارائه می‌دهد که در آن، آگاهی نه صرفاً خاصیتی بنیادی در ماده و نه صرفاً ویژگی‌ای نخواستۀ در سطح پیچیدگی‌های زیستی، بلکه امری تشکیکی و تدریجی در مراتب وجود تلقی می‌شود. بدین‌سان، پژوهش حاضر مدلی دوسطحی از آگاهی پیشنهاد می‌کند که هم بنیادین بودن آن در ذات وجود را حفظ می‌کند و هم ظهور تدریجی و تکاملی آن را تبیین‌پذیر می‌سازد. این رویکرد با فراهم کردن امکانی برای گفت‌وگوی میان فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن معاصر، افق تازه‌ای برای فهم هستی‌شناسانه آگاهی می‌گشاید.

۳- نوخاسته‌گرایی و همه‌جان‌انگاری در فلسفه معاصر

نوخاستگی، مفهومی مهم در متافیزیک، بر پیچیدگی و پیوستگی سیستم‌های طبیعی تأکید دارد و تأثیر قابل توجهی بر علوم و فلسفه داشته است. با اینکه در جهان معاصر بحث‌های نوخاسته‌گرایی گسترش یافته، منابع فارسی محدودند. این مفهوم، که در انگلیسی با «emerge» به معنای «ظاهر شدن» یا «برآمدن» بیان می‌شود، به ظهور پدیده‌هایی اشاره دارد که از روند تکامل پدید می‌آیند و با پرسش‌های فلسفی درباره ماهیت واقعیت، علیت و رابطه جزء و کل مرتبط است. از آنجا که دستگاه‌های موجودات در طول تکامل به‌طور فزاینده پیچیده‌تر می‌گردند، ممکن است برخی از آنها ویژگی‌های بدیعی را بروز دهند که نه قابل پیش‌بینی‌اند و نه بر اساس قوانین کنترل‌کننده رفتار اجزای سیستم‌ها تبیین‌پذیرند. بر این اساس در متافیزیک، معرفت‌شناسی و فلسفه علم، معنای «emergence» و «emergent» با خصوصیات از قبیل «بدیع»^۱، «غیرخطی بودن»^۲، «وابستگی به زمینه»^۳، «تقلیل‌ناپذیر»^۴ و «غیرقابل پیش‌بینی» بودن همبستگی دارند. ویژگی بدیع بودن یعنی سیستم‌های نوخاسته ویژگی‌های جدیدی را نشان می‌دهند که در اجزای جداگانه آن‌ها وجود ندارد بلکه این

1. novel

2. Non-linearity

3. Context-dependence

4. Irreducibility

ویژگی‌ها از تعاملات و روابط پیچیده بین بخش‌های سیستم ناشی می‌شود. نخواستگی به ویژگی‌ها و رفتارهای نوظهور سیستم‌های پیچیده اشاره دارد که از تعاملات اجزا پدید می‌آیند و قابل پیش‌بینی صرف از اجزا نیستند. این ویژگی‌ها غیرخطی، وابسته به زمینه، و تقلیل‌ناپذیر هستند و نشان می‌دهند که کل بیش از مجموع اجزای آن است. نخواستگی در فرآیند خودسازماندهی، پیدایش ساختارها و الگوهای جدید، و حتی در پدیدار شدن آگاهی نقش دارد و دارای اثرات علیّی مستقل از اجزای سازنده است (O'Connor, 2005, pp 658-678).

نخواستگرای بر این باور است که در سطوح خاصی از پیچیدگی طبیعی، ویژگی‌هایی پدید می‌آیند که در سطح اجزاء قابل تبیین یا پیش‌بینی کامل نیستند. در نگاه نخواستگرایان، ذهن یا آگاهی از دل فرآیندهای فیزیکی و زیستی سربرمی‌آورد، اما خود به مرتبه‌ای تازه از واقعیت تعلق دارد که دارای علیت نزولی^۱ و قانون‌مندی مستقل است (عموسلطانی، ۱۴۰۰، ص ۱۷۵).

در بحث نخواستگی، میان دو سطح از تبیین باید تمایز نهاد: نخست، نخواستگی هستی‌شناختی^۲ که به پیدایش واقعی و عینی ویژگی‌های نودر بستر هستی اشاره دارد؛ و دوم، نخواستگی معرفت‌شناختی^۳ که به ناتوانی نظام‌های نظری پیشین از تبیین کامل این ویژگی‌ها باز می‌گردد. در فلسفه معاصر، تمایز میان این دو سطح اغلب مبهم باقی مانده است؛ اما در حکمت متعالیه، این تمایز در قالب تفاوت میان مراتب وجودی و مراتب ادراک و علم به‌روشنی تبیین می‌شود (صدرالمآلهین شیرازی، ۲۰۰۲/۱۳۶۰، ج. ۶، ص. ۱۵).

از دیدگاه صدرایی، پدیده‌های نخواستنه تنها از حیث شناختی، بلکه در سطح وجودی نیز مرتبه‌ای تازه از تحقق‌اند؛ بدین معنا که شدت وجودی و شعور ذاتی آن‌ها افزایش می‌یابد. از این‌رو، نخواستگی آگاهی صرفاً تبیینی ذهنی یا معرفت‌شناختی نیست، بلکه بیانگر تعالی واقعی وجود از مرتبه‌ای به مرتبه‌ای دیگر است.

-
1. downward causation
 2. ontological emergence
 3. epistemic emergence

همه‌جان‌انگاری دیدگاهی فلسفی است که ذهن‌مندی را بنیادی و در سراسر جهان طبیعی حاضر می‌داند. این نظریه راه میانه‌ای بین فیزیکالیسم و دوگانه‌انگاری ارائه می‌دهد و می‌گوید اجزای بسیاری از اشیاء مادی دارای ویژگی‌های ذهنی‌اند، حتی اگر کل آن شیء خود دارای ذهن نباشد (Strawson, 2006, pp. 7-10; Goff, 2017, pp. 116-119). در فلسفه تحلیلی معاصر، آگاهی به تجربه داشتن موجودات نسبت داده می‌شود؛ حتی ذرات بنیادین می‌توانند تجربه اولیه‌ای داشته باشند. ناگل بر اهمیت تفکر و آگاهی در انسان تأکید دارد و دیدگاه همه‌جان‌انگاری با تجربه‌گرایی هم‌سوست، به این معنا که پیچیدگی تجربه از موجودات ساده تا انسان‌ها افزایش می‌یابد و وجود هر چیزی با سبب و علت معقول مرتبط است (Nagel, 1974, pp. 435-450).

همه‌جان‌انگاران معتقدند که آگاهی واقعیت بنیادی را از بین نمی‌برد بلکه ویژگی بنیادی همه‌جان‌انگار با برخی از ویژگی‌های فیزیکی بنیادی همراه می‌شود و در نتیجه کم و بیش در سراسر جهان گسترده خواهد شد. برای مثال اگر طبق نظریه فعلی، جهان از تعداد کمی میدان‌های کوانتومی متقابل تشکیل شده باشد که در تمام فضا زمان نفوذ می‌کنند، پس همه‌جان‌انگار باید معتقد باشد که برخی یا همه این میدان‌ها تا حدودی در آگاهی مشارکت دارند (Chalmers 1995, pp. 200-219).

۴- ذهن‌مندی و آگاهی

در روان‌شناسی، آگاهی به مثابه حالتی ذهنی و پویا در نظر گرفته می‌شود که در بستر آن فرآیندهایی همچون احساس، تفسیر، ادراک و توجه جریان دارند. این حالت، ابزاری برای سامان‌دهی و مهار افکار، رفتارها و هیجان‌ها به شمار می‌رود. در معنایی فراگیرتر، آگاهی به وضعیت هشیاری نسبت به پدیده‌ها و موجودات اشاره دارد و می‌تواند در دو سطح رخ دهد: (۱) آگاهی فردی که به تمرکز بر تجربه‌های شخصی و درونی انسان مربوط است، و (۲) آگاهی جمعی که بر تعامل‌ها و روابط اجتماعی میان افراد دلالت دارد. در این چارچوب، واژگانی مانند «آگاهی» و «آگاهانه» اصطلاحاتی کلان یا چتری محسوب می‌شوند که دامنه وسیعی از پدیده‌های ذهنی را در بر می‌گیرند. صفت «آگاه» هم برای توصیف موجودات زنده (آگاهی

مخلوق) و هم برای بیان حالات و فرایندهای ذهنی خاص به کار می‌رود. آگاهی مفاهیمی چون احساس، خودآگاهی^۱ و حالات آگاهانه را دربرمی‌گیرد. خودآگاهی به این معناست که موجودات آگاه نه تنها نسبت به جهان هشیارند، بلکه از آگاهی خویش نیز آگاهی دارند؛ از این رو، می‌توان آگاهی موجودات را گونه‌ای خودآگاهی دانست. البته معنای خودآگاهی تفاسیر گوناگونی دارد و بر اساس هر تفسیر، دایره موجوداتی که واجد آن به شمار می‌آیند، متفاوت خواهد بود. اگر بخواهیم نگرشی واقع‌گرایانه‌تر به آگاهی داشته باشیم، می‌توان آن را هم‌تراز با میدان‌های الکترومغناطیسی در نظر گرفت؛ یعنی پدیده‌ای واقعی و بنیادی در جهان. در بحث حالات آگاهانه نیز نخست باید توضیح داد که چه چیزی یک حالت ذهنی را «خودآگاه» می‌سازد و سپس موجود آگاه را بر اساس برخورداری از چنین حالت‌هایی تعریف کرد. (Rosenthal, 1986, pp59-329)

۴-۱- آگاهی ریزپدیده و کلان‌پدیدار

آگاهی ریزپدیده‌ها و کلان‌پدیدارها به بررسی این پرسش می‌پردازد که آیا اشکال مختلف آگاهی، در کوچک‌ترین اجزاء موجود در جهان (مانند ذرات زیر اتمی) تا بزرگ‌ترین ساختارها و پدیده‌ها (مانند جوامع یا اکوسیستم‌ها) وجود دارند یا خیر. این دیدگاه می‌تواند به ما کمک کند تا روابط و تعاملات بین سطوح مختلف وجود را درک کنیم و نشان دهد که چگونه آگاهی ممکن است در مقیاس‌های مختلف تجلی یابد. اگر آگاهی واقعاً در ریزپدیده‌ها وجود داشته باشد، می‌تواند به شناخت جدیدی از نحوه تشکیل کلان‌پدیدارها و سازوکارهای پیچیده جهان کمک کند. در نهایت، می‌تواند تأثیرات عمیقی بر فلسفه علم، فلسفه ذهن و حتی علم اعصاب داشته باشد و چگونگی درک ما از آگاهی و وجود را دچار تغییر کند.

در فیزیک نوین، به‌ویژه فیزیک کوانتومی، طبیعت فعال و تأثیرگذار دیده می‌شود. آزمایش‌های دوشکاف و اثر فوتوالکتریک نشان می‌دهند که نور هم ویژگی موجی و هم ذره‌ای

دارد و رفتار ذرات می‌تواند تحت تأثیر مشاهده قرار گیرد، که بر نقش حضور و اثر ناظر در پدیده‌های طبیعی تأکید می‌کند (رزمی، بیگدلی، ۱۳۹۲، ص ۳۸).

ذرات کوانتومی دارای ذهن و تا اندازه‌ای مختار و شعورمند هستند که از محیط پیرامون خود آگاهی داشته و متناسب با آن شرایط رفتار و افعال خاص خود را کاملاً اختیاری از خود بروز می‌دهند. ممکن است خاستگاه هوشیاری برای ما مبهم باشد اما در وجود آن هیچ شکی نداریم.

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که بین پدیده‌های ریز و کلان یک تمایز اساسی وجود دارد: ویژگی‌های کلان‌پدیدار، که هرچند بنیادی و اساسی هستند، اما به هستی‌شناسی ریزپدیده‌ها وابسته‌اند و بنابراین مسأله مصداق دائمی آنها مطرح نمی‌شود. به‌عنوان مثال، ویژگی‌های کلان‌پدیدار به یک پایه‌نخواستۀ مرتبط هستند که از طریق ترکیب ریزسوژه‌ها به شیوه‌ای خاص شکل می‌گیرد و پس از آن بین رفتن آن پایه‌نخواستۀ، ناپدید می‌شود. بنابراین، برای همه‌جان‌انگاری نخواستۀ نیازی به معرفی تمایلات کلان‌ذهنی اولیه با ویژگی‌های کلان‌پدیدار به عنوان ویژگی‌های آشکارسازی نیست. حالات کلان‌پدیدار، تجلی حالات کلان‌ذهنی بنیادی نیستند؛ بلکه نمایانگر ویژگی‌های ریزگرایش‌های ریزبالقوه‌ای هستند که موجب نخواستگی ریزسوژه‌ها می‌شوند. این حالات محصول یک فرآیند علی‌نخواستگی هستند که از طریق آن ریزتمایلات به عمل درمی‌آیند و می‌توان آن‌ها را نمایانگر ویژگی‌های علی‌نخواستۀ در نظر گرفت. به علاوه، ویژگی‌های کلان‌پدیدار به‌عنوان نهاد پدیده‌ها، دارای قدرت‌های خارق‌العاده‌ای هستند، در حالی که ویژگی‌های کلان‌پدیدار خود این‌گونه نیستند. (همان، ص ۱۸۴)

به همین دلیل، ایجاد ویژگی‌ها در سطح هستی‌شناختی یکسان می‌شود. استدلال طرد علی^۱ کیم^۲ (۲۰۰۵) نشان می‌دهد که زمانی که یک ویژگی کلان‌نخواستۀ موجب پیدایش یک ویژگی دیگر می‌شود، باید به‌طور نزولی بر ویژگی‌های علی در سطوح پایین‌تر که بر آن نظارت دارند، تأثیر بگذارد. این تأثیر صرف‌نظر از اینکه ویژگی ایجادشده خرد باشد

1. causal exclusion argument

2. Jaegwon Kim

یا کلان، باید در نظر گرفته شود؛ زیرا اگر یک ویژگی نخواستۀ علت بروز ویژگی نخواستۀ دیگری شود، باید پایه نخواستۀ ویژگی دوم را نیز ایجاد کند. با توجه به مقاصد در سطح کلان، همه‌جان‌انگاری نخواستۀ می‌تواند نظریه کارکردگرایی معیاری را اتخاذ کند. قابل ذکر است که در فلسفه عمل، اینکه این مقاصد دقیقاً چیست، موضوعی بحث‌برانگیز است. به عنوان مثال، دیدگاه‌های متفاوتی در مورد اینکه آیا این حالات به انواع دیگر حالات ذهنی قابل تقلیل هستند یا خیر، وجود دارد. اگر این حالات نوعی پدیده ذهنی واقعی باشند، پس می‌توان آن‌ها را نگرش‌های گزاره‌ای دانست. همچنین، اگر این حالات به انواع دیگر تقلیل‌پذیر باشند، باز هم می‌توان آن‌ها را نگرش‌های گزاره‌ای محسوب کرد. بنابراین، در هر صورت، مقاصد از جنبه نگرش‌های گزاره‌ای قابل تحلیل هستند. علاوه بر این، اجماع گسترده‌ای وجود دارد که نشان می‌دهد نگرش‌های گزاره‌ای امکان تحلیل‌های عملکردی را فراهم می‌کنند و در نتیجه از نظر فیزیکی قابل توضیح هستند. از این‌رو، از منظر هستی‌شناختی، همه‌جان‌انگاری نخواستۀ هیچ دلیلی برای پذیرش مقاصد کلان ندارد (Kim, 2005, pp 149-155).

بر این مبنا ویژگی‌های کلان‌پدیدار با یک فرآیند علی نخواستۀ توسط ریزگرایش‌های بالقوه در ریزپدیده‌ها پدید می‌آیند. در واقع ریزپدیده‌ها دارای دو نوع خواص بالفعل و بالقوه هستند که خواص بالقوه هنگام ایجاد کلان‌پدیدار وارد بازی خواهند شد. کلان‌پدیدارها بنیادی هستند و تجلی خواص ریزکیفیت‌های موجود در نهاد ریزپدیده‌ها می‌باشند اما برای موجود بودن به ریزپدیده‌ها وابسته هستند (Goff, 2017, pp 120-124). آگاهی تمامی پدیده‌ها را این گونه می‌توان تبیین کرد؛ یک صندلی یا یک میز به طور کلی آگاه نیست بلکه اجزای اصلی تشکیل‌دهنده آن آگاه هستند و درجه آگاهی تمام موجودات متفاوت است و به نوعی می‌توان گفت که ذهنیت و آگاهی مراتب دارد و تشکیکی است. آگاهی و ذهنیت یک صدف کم‌تر از آگاهی انسان است.

دیدگاه همه‌جان‌انگاری بر آن است که آگاهی، همچون جرم یا انرژی، یکی از مؤلفه‌های بنیادی هستی است و نمی‌توان آن را به عناصر غیرذهنی فروکاست. بر اساس این

نظریه، همه اجزاء جهان از ذرات زیراتمی گرفته تا موجودات زنده و انسان‌ها واجد نوعی حیث درونی یا کیفیت تجربی‌اند. تفاوت موجودات، نه در اصل آگاهی، بلکه در درجه پیچیدگی و سازمان‌یافتگی آن است.

با این حال، همه‌جان‌انگاری نیز با مسئله‌ای پیچیده روبه‌روست که از آن با عنوان مشکل ترکیب^۱ یاد می‌شود: اگر هر ذره دارای نوعی تجربه ابتدایی است، آگاهی واحد و یکپارچه انسان چگونه از مجموع آن آگاهی‌های خرد پدید می‌آید- (Goff, 2017, pp 118-121; Benovsky, 2018, p 27)?

۵- ظهور آگاهی: پیوند فلسفه نخواستۀ و اندیشه صدرایی

در سال‌های اخیر، شماری از فیلسوفان کوشیده‌اند با ترکیب دو دیدگاه پیش‌گفته، به نظریه همه‌جان‌انگاری نخواستۀ گرایانه دست یابند. در این رویکرد، آگاهی در بنیان جهان حضوری کمینه دارد، اما در سطوح بالاتر، به گونه‌ای نخواستۀ و سازمان‌یافته ظهور می‌کند. بدین ترتیب، پیوستگی وجودی جهان حفظ می‌شود، و در عین حال، امکان تبیین ظهور ذهن‌های پیچیده نیز فراهم می‌گردد.

این نظریه می‌کوشد هم از تقلیل‌گرایی فیزیکالیستی بگریزد و هم از دوگانه‌انگاری متافیزیکی فاصله بگیرد. از دید این رویکرد، آگاهی نه کاملاً از دل ماده سر برمی‌آورد و نه بیرون از آن است؛ بلکه درون‌یافت‌ هستی، در فرایند تکامل و پیچیدگی، خود را به تدریج آشکار می‌سازد. (Strawson, 2006, pp. 7-10; Goff, 2017, pp. 118-121)

نکته مهم آن است که بسیاری از دغدغه‌های این نظریه‌ها از پیوستگی میان سطوح وجود تا رابطه ذهن و ماده در فلسفه اسلامی نیز سابقه‌ای ژرف دارند. آنچه در فلسفه معاصر به صورت مفاهیمی چون «emergence» و «panpsychism» بیان می‌شود، در دستگاه صدرایی به شکلی متفاوت، ولی هم‌سوتر، در قالب «تشکیک وجود»، «حرکت جوهری» و «شعور مراتب هستی» مطرح است (صدرالمتألهین شیرازی، ۲۰۰۲/۱۳۶۰، ج. ۶، ص. ۱۲-۱۵).

در واقع، همه این کوشش‌ها در پی فهم این حقیقت‌اند که چگونه می‌توان از درون جهان طبیعی، به ساحت معنا، آگاهی و خودآگاهی گذر کرد؛ و چگونه طبیعت، خود در مسیر تعالی درونی‌اش، به آگاهی از خویش می‌رسد.

همه‌جان‌انگاری از دیدگاه صدرا مفهومی است که به آن اشاره دارد که در آن هر موجودی دارای نوعی روح یا جوهر است که آن را زنده و موجود می‌سازد. صدرا در فلسفه خود به این موضوع توجه ویژه‌ای دارد و بر اساس اصول فلسفی‌اش، رابطه‌ای بین تمامی موجودات به‌ویژه بین روح و ماده برقرار می‌کند.

ویژگی اصلی همه‌جان‌انگاری در تفکر صدرا این است که او وجود را به عنوان اصلی واحد و کلی می‌داند که در همه‌جا حاضر است. بر اساس این دیدگاه، تمام موجودات مختلف بخشی از یک کل واحد به شمار می‌آیند و در نوعی پیوند به یکدیگر مرتبط هستند. این مفهوم به نوعی با رویکرد وحدت وجود نیز مرتبط است؛ به این معنا که همه‌چیز در نهایت به یک حقیقت واحد برمی‌گردد.

همچنین، صدرا با تأکید بر حرکت جوهری، نظریه‌ای ارائه می‌دهد که بر اساس آن، تمام موجودات در حال تغییر و تحول دائمی هستند و این تغییرات بیانگر زندگی و وجود آن‌ها هستند. به این ترتیب، همه‌جان‌انگاری در فلسفه صدرا نه تنها به معنا و وجود موجودات اشاره دارد بلکه به تعامل و پیوند آنها نیز می‌پردازد.

به طور کلی، همه‌جان‌انگاری در رویکرد صدرا نشان‌دهنده‌ی تعلق و وابستگی عمیق تمامی موجودات به یک حقیقت واحد و در عین حال حالت پویا و تحول‌پذیری آن‌هاست (Sadra, 1981/2002, vol. 3, pp. 67-72; Corbin, 1964, pp. 72-76).

با توجه به نظریه تشکیک وجود صدرا و اینکه حقیقت وجود به‌صورت مشکک (درجه‌ای و مراتب مختلف) تبیین می‌شود، آگاهی کلان‌پدیدار نیز می‌تواند در این زمینه مورد بررسی قرار گیرد. در این راستا می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. مراتب وجود در کلان‌پدیدار: در نظریه مشکک، کلان‌پدیدارها خود دارای درجاتی از وجود هستند که در ارتباط با ریزپدیده‌ها قرار دارند. این ارتباط باعث می‌شود تا هر

کلان‌پدیدار، بر مبنای وجود خود و تعاملات داخلی‌اش، بر روی دیگر پدیده‌ها تأثیرگذار باشد.

۲. آگاهی جمعی: آگاهی از کلان‌پدیدارها در واقع به آگاهی جمعی انسان‌ها و تعاملات اجتماعی مرتبط است. این آگاهی از طریق دانش، تجربه، فرهنگ و تاریخ به دست می‌آید و می‌تواند برای فهم بهتر ساختارها و الگوهای کلان در جامعه به کار رود.

۳. تأثیر ریزپدیده‌ها بر کلان‌پدیدارها: هر کلان‌پدیدار در واقع در نتیجه تعامل و نهادینه شدن ریزپدیده‌ها شکل می‌گیرد. آگاهی از این موضوع به ما نشان می‌دهد که با تغییر در رفتارها و تجربیات فردی، می‌توانیم به تحولاتی بزرگ در سیستم‌های کلان دست یابیم.

۴. حرکت و تغییر دینامیک: براساس نظریه صدرا، کلان‌پدیدارها نیز همواره در حال تغییر و تحول هستند. این تغییرات ممکن است ناشی از تأثیرات داخلی مانند نوآوری‌ها و ابداعات اجتماعی یا تأثیرات خارجی مانند تغییرات اقلیمی و سیاسی باشند. آگاهی از این تحولات به ما کمک می‌کند تا ضمن درک بهتری از دینامیک‌های اجتماعی، به پیش‌بینی و مدیریت چالش‌ها پردازیم.

۵. جایگاه انسان در کلان‌پدیدار: آگاهی از کلان‌پدیدارها به ما می‌آموزد که انسان‌ها به‌عنوان عناصر کلیدی در این پدیده‌ها نقش دارند. مسئولیت اجتماعی، اخلاق و مشارکت فعال در جوامع به شکل‌گیری و تداوم کلان‌پدیدارها کمک می‌کند و این آگاهی از جایگاه ما در این ساختارها بسیار بااهمیت است.

۶. نگرش سیستمی: آگاهی کلان‌پدیدار به ما امکان می‌دهد که از یک دیدگاه سیستمی به پدیده‌ها نگاه کنیم. این نگاه نه تنها ما را به بررسی ساختارها و روابط در سطح کلان سوق می‌دهد، بلکه می‌تواند به ما کمک کند تا درک بهتری از چالش‌ها و فرصت‌ها در راستای پیشرفت جامعه به دست آوریم.

۶- نوخاستگی ذهن و نفس در فلسفه صدرایی و فلسفه ذهن معاصر

در این فصل، با تکیه بر نظریه «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» در فلسفه ملاصدرا، مفهوم نوخاستگی نفس و ذهن در پیوند با بدن بررسی می‌شود. سپس با نظریه‌های

نخواستگی در فلسفه ذهن معاصر، از جمله همه‌جان‌انگاری و نخواست‌گرایی، مقایسه تطبیقی انجام می‌گیرد تا ابعاد هستی‌شناختی و فاعلیت نفس در دستگاه صدرایی روشن‌تر شود.

در فلسفه صدرایی، نفس یا ذهن موجودیتی است نخواست‌سته که بر اساس رشد تکاملی ارگانیسم و به‌نحو سلسله‌مراتبی، از ساده‌ترین و وابسته‌ترین مرتبه وجودی تا کامل‌ترین و مستقل‌ترین مرتبه، تحقق می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۲۸۳، ۲۸۳-۵/۲۸۲ و ۲۸۶ و ۹-۲/۹). این رویکرد نخواست‌سته‌گرایانه، نفس را نه صرفاً به‌عنوان ویژگی یا صفت جانبی بدن، بلکه به‌عنوان جوهری مستقل و فاعل بررسی می‌کند. در مراتب پایین، ارگانیسم زنده صرفاً موجب نخواستگی ویژگی‌ها می‌شود؛ برای نمونه، در گیاه، حیات یک ویژگی نخواست‌سته است که کاملاً وابسته به تعامل اجزای گیاه است. این وضعیت با مفهوم فرهنگی در علوم انسانی قابل مقایسه است: فرهنگ به‌عنوان محصول کنش کنشگران اجتماعی، یک ویژگی نخواست‌سته است که دارای تأثیر علی بالا به پایین بر اعضای جامعه می‌باشد، اما خود فاقد جوهریت مستقل و عاملیت خودآیین است (Lewtas, 2019, pp. 45-47).

موجود زنده‌ای که دستگاه عصبی پیچیده‌ای یافته است، می‌تواند ذهن یا نفس نخواست‌سته‌ای پدید آورد که جوهریت و فاعلیت مستقل دارد. این موجود نه تنها مجموع اجزای عصبی خود نیست، بلکه به‌عنوان وجودی متمایز، توانایی تصمیم‌گیری، انتخاب، تفکر، استدلال، انتزاع، تخیل، خلاقیت و اعمال اراده آزاد را دارد و حتی فعالیت‌های مغزی و بدنی خود را تحت تأثیر قرار می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲/۲۸۶). از این منظر، رابطه ذهن و بدن یک ارتباط دوسویه نخواست‌سته‌گرایانه است؛ ذهن از بدن نخواست‌سته و به آن حیات می‌دهد، درحالی که فعالیت‌های بدن، حالات ذهنی و روحی را پدید می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۸۳-۲۸۶).

ذو مراتب بودن نفس یکی از ویژگی‌های کلیدی فلسفه صدرایی است. سلسله مراتب نفس نسبت به تکامل و حرکت جوهری بدن از اتحاد کامل و وابستگی با بدن آغاز می‌شود و تا تجرد جوهری موجودیت مستقل ادامه می‌یابد. در مراحل اولیه، نفس با بدن متحد است

و همانند طفلی که به رحم نیازمند است، به طبایع طبیعی بدن متصف می‌شود و به موجودیت جسمانی محدود است (همان: ۸/۳۷۷ و ۱۳۵۴: ۳۱۵). با این حال، قوه پذیرش صور فعلیه در نفس، امکان حرکت جوهری و دستیابی به وجودی لنفسه و خروج از حالت وابستگی را فراهم می‌آورد، به طوری که نفس ذاتی خود را یافته و بر بدن و فعالیت‌های آن اثرگذار می‌شود (همان: ۱۳۶۸: ۱/۲۸۲).

نوخاستگی ذهن/نفس شامل سه مؤلفه اصلی است: نخست، جوهریت نفس که آن را از مجموع فعالیت‌های بدنی و عصبی متمایز می‌سازد؛ دوم، فاعلیت و انانیت که امکان تصمیم‌گیری و اراده آزاد را فراهم می‌آورد؛ و سوم، ظرفیت خلق حالات ذهنی و ویژگی‌های روانی نوخاسته، از جمله استدلال، انتزاع، تخیل و خلاقیت. این مؤلفه‌ها، رابطه‌ای دوسویه با بدن ایجاد می‌کنند که در آن نه تنها بدن منبع حیات و تجلی نفس است، بلکه خود تحت تأثیر اراده و فاعلیت نفس قرار می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲/۲۸۶).

در فلسفه نوخواسته‌گرایانه صدرایی، به سبب نوخاستگی و حدوث نفس از بدن، رابطه نفس و بدن اتحادی است و نه انضمامی. این اتحاد باعث می‌شود که نفس به صفات بدن متصف شود و بدن نیز به صفات نفس. چنین نگاه فلسفی بر تأثیر علی دوطرفه و تعامل مستمر میان ماده و جوهر تأکید دارد و امکان مطالعه پدیده‌های ذهنی و روانی را بدون تقلیل آن‌ها به فعالیت‌های عصبی فراهم می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳/۲۸۳، ۲۸۳-۵/۲۸۲ و ۲۸۶ و ۹/۲).

مراحل تکاملی نفس به طور دقیق قابل تمایز هستند. مراتب پایین نفس با وابستگی کامل به بدن، ویژگی‌های محدود و متکی دارند؛ در حالی که مراتب بالاتر، با نوخاستگی از بدن و حرکت جوهری، دارای استقلال و فاعلیت حقیقی می‌شوند. این سلسله مراتب امکان توضیح چگونگی پدید آمدن اراده آزاد، خلاقیت و قدرت استدلال را در انسان، بدون نفی تأثیر بدن، فراهم می‌آورد. بنابراین، بدن نه تنها زمینه بروز و تجلی نفس است، بلکه با پیوند و تعامل مستمر با نفس، تغییر و تحول نفس و ویژگی‌های روانی آن را تسهیل می‌کند (همان، ۱۳۶۸: ۲۸۳-۲۸۶).

در مقایسه با فلسفه ذهن معاصر، می‌توان شباهت‌هایی میان نخواستگی صدرایی و نظریه نخواستگی‌گرایی مشاهده کرد. در نخواستگی‌گرایی، ویژگی‌های ذهنی و روانی پدیدار می‌شوند اما مستقل از زیرلایه عصبی نیستند و در عین حال، بر رفتار سیستم تأثیرگذارند. در فلسفه صدرایی، این نخواستگی به صورت جوهری و ذاتی نفس تحقق می‌یابد و نه صرفاً به عنوان ویژگی یا صفت ثانوی؛ بنابراین، نفس یک موجودیت مستقل و فاعل است، نه صرفاً یک حالت نخواستگی از فعالیت‌های مغزی. (Lewtas, 2019, pp. 45-50)

همچنین، شباهت دیگری می‌توان با همه‌جان‌انگاری مشاهده کرد، به ویژه در تلقی صدرایی از حرکت جوهری و قابلیت پذیرش صور فعلیه توسط نفس. مانند همه‌جان‌انگاری که ذهن یا تجربه روانی به نوعی در تمام موجودات ذاتی است، فلسفه صدرایی نیز بیان می‌کند که نفس قابلیت نخواستگی و ظهور تدریجی فاعلیت و جوهریت را دارد و این قابلیت با حرکت تکاملی و جوهری بدن افزایش می‌یابد. با این تفاوت که در صدرایی، این روند سلسله‌مراتبی و مبتنی بر حرکت جوهری است و در نهایت به تجرد و استقلال نفس منجر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۳۷۷-۳۷۸).

از منظر فلسفی و علمی، فهم نخواستگی نفس/ذهن در فلسفه صدرایی فراتر از یک مدل ذهنی یا روان‌شناختی صرف است و به چارچوبی هستی‌شناختی برای بررسی فاعلیت، استقلال و اثر دوسویه ذهن و بدن تبدیل می‌شود. این تحلیل، امکان توضیح پدیده‌های روانی و شناختی، از جمله اراده آزاد، خلاقیت و توانایی استدلال، را فراهم می‌آورد و همزمان پیوند میان ماده و جوهر را حفظ می‌کند. به این ترتیب، ویژگی‌ها و جوهر نفس، از سلسله مراتب پایین وابسته تا مراتب بالا و مستقل، به طور طبیعی و نظام‌مند نخواستگی می‌شوند و نقش مهمی در درک رابطه انسان با جهان و فرایندهای تکاملی او ایفا می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲۸۳-۲۸۵; Lewtas, 2019, pp. 45-50).

بدین ترتیب، نخواستگی ذهن و نفس در دستگاه صدرایی را می‌توان گونه‌ای از نخواستگی هستی‌شناختی دانست که از بدن مادی آغاز می‌شود و در حرکت جوهری به مرتبه

تجرد و فاعلیت مستقل می‌رسد؛ تحلیلی که می‌تواند پلی میان فلسفه اسلامی و نظریه‌های معاصر ذهن ایجاد کند.

نتیجه

مطالعه فلسفه نوحاسته و همه‌جان‌انگاری صدرایی نشان می‌دهد که هر دو رویکرد، بر اهمیت تعامل و پیوستگی میان اجزاء و کلان‌پدیده‌ها تأکید دارند. نوحاسته‌گرایی به ما می‌آموزد که خواص و رفتارهای جدید در سیستم‌های پیچیده از تعامل میان اجزای ساده پدید می‌آیند و قابل تقلیل به اجزاء منفرد نیستند. این پدیده‌ها، که در سطوح بالاتر آشکار و پیچیده‌تر می‌شوند، بازتابی از فرآیند نوحاستگی هستند.

همه‌جان‌انگاری نوحاسته‌گرایانه این دیدگاه را تکمیل می‌کند و نشان می‌دهد که تمامی موجودات، از ریزپدیده‌ها تا کلان‌پدیده‌ها، دارای نوعی آگاهی درونی و شعور ذاتی هستند. این آگاهی نه صرفاً مختص موجودات زنده، بلکه بخشی از بافت هستی است و در مراتب پایین‌تر رقیق و در مراتب بالاتر پیچیده و غنی‌تر می‌شود. بدین ترتیب، ریزپدیده‌ها می‌توانند پایه و مبنای ظهور آگاهی کلان‌پدیده‌ها باشند، زیرا «فاقد شیء، مطیع شیء نیست» و هر کلان‌پدیدار آگاه، نتیجه و تجلی تعامل میان ریزپدیده‌های دارای آگاهی است. در پرتو فلسفه صدرای، این نگرش با مفهوم تشکیک وجود و اصل «اصالت وجود» همسو می‌شود؛ بر اساس این آموزه، وجود مقدم بر عدم است و هر آنچه فاقد وجود و آگاهی باشد، نمی‌تواند نقشی در پیدایش و تحولات هستی ایفا کند. آگاهی در این چارچوب، یک پدیده تدریجی، پویا و متقابل میان ریز و کل است که هم تحلیل جزئیات و ریزپدیده‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد و هم درک کلان‌پدیده‌ها، ارتباطات اجتماعی و نظام‌های پیچیده هستی را تسهیل می‌کند.

ترکیب نوحاسته‌گرایی و همه‌جان‌انگاری صدرایی، چارچوبی یکپارچه برای فهم آگاهی ارائه می‌دهد: آگاهی هم ویژگی بنیادی و فراگیر هستی است و هم در سطوح مختلف با پیچیدگی‌های نوحاسته ظهور می‌کند. این نگرش، ضمن حفظ پیوستگی جهان و اجتناب از تقلیل‌گرایی مطلق، امکان تحلیل سیستماتیک و فلسفی آگاهی در سطوح خرد و کلان را

فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که طبیعت، از ریزترین ذرات تا کلان‌ترین ساختارها، همواره در مسیر تعالی، خودآشکارگی و آگاهی است.

در نهایت، این بازخوانی نخواست‌گرایانه از همه‌جان‌انگاری صدرایی، پلی میان فلسفه سنتی ایرانی اسلامی و فلسفه ذهن معاصر برقرار می‌کند و امکان گفت‌وگوی جهانی درباره ماهیت آگاهی و ظهور ویژگی‌های ذهنی در جهان طبیعی را فراهم می‌آورد.

تحلیل مقایسه‌ای نشان می‌دهد که عناصر بنیادین فلسفه نخواستگی، از جمله ظهور تدریجی خواص نخواست‌ و اهمیت تعاملات علی میان سطوح مختلف وجود، با آموزه‌های صدرایی مانند تشکیک وجود و اصل اصالت وجود هم‌سازگارند. هر دو رویکرد بر این باورند که وجود مقدم بر عدم است و هر آنچه فاقد وجود و آگاهی باشد، نمی‌تواند در شکل‌گیری پدیده‌های کلان مؤثر باشد. این سازگاری نشان می‌دهد که می‌توان آگاهی را نه صرفاً ویژگی بیرونی ذهن، بلکه فرآیندی تدریجی، پویا و متقابل میان ریز و کل در نظر گرفت.

با این حال، برخی مفاهیم نخواستگی نیازمند بازتفسیر در بستر صدرایی هستند؛ از جمله نحوه تبیین آگاهی جمعی و ظهور ویژگی‌های کلان‌پدیدار. در این چارچوب، کلان‌پدیدارها نه به عنوان موجودات ذهنی مستقل، بلکه به عنوان تجلی و نتایج تعامل میان ریزپدیده‌های آگاه و بالقوه قابل تحلیل‌اند. این بازتفسیر، امکان توضیح ظهور ذهن‌های پیچیده را بدون تقلیل‌گرایی مطلق و بدون رجوع به دوگانه‌انگاری فراهم می‌کند.

در نهایت، این بازخوانی نخواست‌گرایانه از همه‌جان‌انگاری صدرایی، پلی میان فلسفه سنتی ایرانی اسلامی و فلسفه ذهن معاصر برقرار می‌کند و امکان گفت‌وگوی جهانی درباره ماهیت آگاهی و ظهور ویژگی‌های ذهنی در جهان طبیعی را فراهم می‌آورد.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. رزمی، حبیب‌الله و بیگدلی، احمد و دیرباز، عسگر، (۱۳۹۲)، «فیزیک کوانتومی و امکان «شعورمندی» ذرات فیزیکی»، «فلسفه علم»، ۲.

۳. عبادی، احمد و عموسلطانی‌فروشانی، محمد مهدی، (۱۴۰۰)، «نفس و اختلالات عصبی-روانی؛ تبیینی نوخاسته‌گرایانه و صدرایی»، «فلسفه»، ۱.
۴. عموسلطانی‌فروشانی، محمد مهدی، (۱۴۰۰)، بررسی رابطه نفس و بدن از منظر حکمت متعالیه و نوخاسته‌گرایی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. صدرالمآلهین شیرازی، (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶. _____ (۱۳۶۰)، اسفار اربعه، جلد ۶، صص. ۱۵-۱۸.
۷. _____ (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱-۵ و ۸، قم، مکتبه المصطفوی.

1. Benovsky, Jiri, (2018); *Mind and Matter Panpsychism, Dual- Aspect Monism, and the Combination Problem*; SpringerBriefs in Philosophy.
2. Chalmers, David (1995), "Facing Up To The Problem Of Consciousness", *Journal Of Consciousness Studies*. 2 (3): 200-219.
3. Chalmers, David J., 2015, "Panpsychism and Panprotopsychism", in Alter & Nagasawa 2015: 246-276.
4. Corbin, H. (1964). *History of Islamic philosophy*. Paris, France: Gallimard.
5. Goff, P. (۲۰۱۷). *Consciousness and fundamental reality* (pp. ۱۱۲-۱۱۸). Oxford University Press.
6. Goff, P., & Nagasawa, Y. (2016). *Panpsychism*. Routledge.
7. Kim, J. (2005), *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press.
8. Kling, Fabian, (2015-2018); *Panpsychism and the Emergence of Consciousness*; Gefördert durch ein Promotionsstipendium der Konrad Adenauer Stiftung.

9. Levin, J. (2020). Functionalism. In U. Kriegel (Ed.), *The Oxford handbook of philosophy of consciousness* (pp. 20-23). Oxford University Press.
10. Lewtas, P. (2019). *Emergence and the philosophy of mind*. London: Routledge.
11. Marmura, M. E. (1981). "The metaphysics of Mulla Sadra". *Islamic Studies*, 20(2-3), 101-105.
12. Nagel, T. (1974). "What is it like to be a bat? The Philosophical Review", 83(4), 435-450.
13. Nagel, T. (1979). *Mortal questions* (pp. 167-170). Cambridge University Press.
14. Nasr, S. H. (1993). *An introduction to Islamic cosmological doctrines: Conceptions of nature and methods used for its study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn Sina* (2nd ed.). Albany, NY: State University of New York Press.
15. O'Connor, T. & Wong, H. Y. (2005), "The Metaphysics of Emergence"; *NOUS* 39-104.
16. Rosenthal, D. M. (1986). *Metacognition and higher-order thoughts*. In *Consciousness* (pp. 59-329). Oxford University Press.
17. Silberstein, M., & McGeever, J. (1999). "The search for ontological emergence. *The Philosophical Quarterly*", 49(195), 182-200.
18. Simms, J. (۲۰۱۳-۲۰۱۴). "Emergent consciousness and the mind-body problem. *Journal of Consciousness Studies*", ۲۰ (۳-۴), ۴۰-۵۵.

19. Strawson, G. (۲۰۰۶). *Consciousness and its place in nature*. In A. Beckermann, B. McLaughlin, & S. Walter (Eds.), *The Oxford handbook of philosophy of mind* (pp. ۷-۱۰). Oxford University Press.
20. Strawson, Galen, 2006b, "Panpsychism? Replies to commentators and a celebration of Descartes", *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11): 184-208.
21. Symes, Jack, (2013-2014); "In Defence of Strong Emergentist Panpsychism"; Barry Dainton.

Explaining Emergence and Panpsychism in Light of a Ṣadrāian Reading

Ahmad Ebadi¹

Faezeh Nategh²

Abstract

The issue of panpsychism and the idea that all beings possess varying degrees of consciousness and will has long been a subject of discussion within the Iranian-Islamic philosophical tradition. Mulla Ṣadrā offered one of the most explicit and coherent interpretations of this notion, grounding it in classical metaphysical principles. While Ṣadrā's approach is rooted in traditional ontology, the concept has acquired new dimensions in light of modern theories. In contemporary philosophy, particularly within the framework of emergentism, this topic has been further developed and enriched.

This study seeks to reinterpret Ṣadrā's panpsychism through an emergentist lens. Panpsychism holds that all natural entities—including objects, plants, and elements of nature—possess some degree of mentality or awareness, and that mind cannot be regarded as an exclusively human attribute. From an emergentist standpoint, consciousness is viewed as both a fundamental and gradual phenomenon: subtle in simpler forms of existence and more complex and manifest in higher levels. Accordingly,

1. Associate Professor Of Philosophy, University Of Isfahan, ebadiabc@gmail.com; a.ebadi@theo.ui.ac.ir

2. Master's Degree in Logic of Religious Understanding, University of Isfahan, Faezeh.nategh1379@gmail.com

consciousness is not independent of matter but constitutes one of its intrinsic dimensions.

By integrating Ṣadrā's panpsychism with emergentist philosophy, this paper proposes a unified framework for explaining consciousness. In this view, consciousness is both a fundamental and evolving property of being. A comparative analysis of emergentist principles and the key doctrines of ḥikmat al-muta'āliyah—especially the gradation (tashkīk) and primacy (aṣālat) of existence—reveals a shared emphasis on the continuity of being and the dynamism of awareness. This convergence enables a non-reductionist interpretation of mind and establishes a conceptual bridge between Islamic philosophy and contemporary philosophy of mind.

Keywords: consciousness, micro-phenomena, macro-phenomena, panpsychism, emergentism, Transcendent Philosophy, primacy of existence.

نقش فلسفه معاصر ایران در بازتعریف مفهوم حکمرانی و مشروعیت سیاسی محمد اسماعیل عبداللهی^۱

چکیده

مشروعیت سیاسی یکی از مفاهیم بنیادین و حیاتی حکمرانی است که استمرار و پایداری نظام های سیاسی را تضمین می کند؛ فلسفه معاصر ایران با اتکا به آموزه های دینی و فلسفه سیاسی اسلامی، بازتعریفی نوین و تلفیقی از مشروعیت سیاسی و حکمرانی ارائه داده است که بر بستر عقلانیت، معنویت و عدالت استوار است. این مقاله با روش کیفی-تحلیلی و مرور سیستماتیک آثار مهم حوزوی و دانشگاهی، به بررسی مبانی نظری، مباحث فقهی و فلسفی و تطبیق آنها با تجارب حکمرانی معاصر میپردازد. یافته ها نشان می دهد که فلسفه معاصر ایران ضمن تأکید بر منشأ الهی مشروعیت، چالش های مدرنیته و الزامات نوین سیاسی را تحلیل کرده و چارچوب نظری عمیقی برای تحکیم مشروعیت فراهم ساخته است؛ چارچوبی که مشارکت فعال مردم و حفظ کرامت انسانی را نیز در خود جای داده است. این رویکرد به عنوان بستری مؤثر در ارتقای کیفیت حکمرانی اسلامی و مواجهه با بحران های مشروعیت سیاسی مطرح است و قابلیت تعمیم به سیاستگذاری های بومی حکمرانی

۱ - استادیار گروه حکمرانی فرهنگی و اجتماعی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه تهران، ایران:

اسلامی را داراست.

کلیدواژه ها: مشروعیت سیاسی؛ حکمرانی اسلامی؛ فلسفه معاصر ایران؛ عقلانیت سیاسی.

مقدمه

مشروعیت سیاسی به عنوان رکن بنیادین و اساسی نظام های حکومتی، همواره یکی از موضوعات محوری در فلسفه سیاسی و نظریه های حکمرانی بوده است. این مفهوم نه تنها به معنای پذیرش و حفظ حق حاکمیت توسط جامعه است، بلکه از منظر فلسفه سیاسی معاصر ایران، دارای ابعاد عمیقتر و چندوجهی است که شامل منشأ الهی، مشارکت مردمی، عدالت اجتماعی و اخلاق سیاسی میشود (Yousefirad, 2018; Najafi, 2013). در ایران معاصر، فلسفه سیاسی همزمان با مواجهه با فرایندهای مدرن و سطوح پیچیده تحولات اجتماعی، نقشی محوری در بازتعریف و بازخوانی مشروعیت سیاسی ایفا کرده است. فلسفه سیاسی حوزههای علمیه و اندیشه سیاسی ایرانیان معاصر، با بهره‌گیری از متون دینی و آموزه‌های وحیانی، سعی دارد الگوهای بومی و منطبق با شرایط جامعه ایران ارائه دهد که در آن مشروعیت نه صرفاً یک مقوله حقوقی یا سیاسی، بلکه بنیانی توحیدی، انسانی و اخلاقی دارد (Jafari, 2018; Malkiyan, 2020). این رویکرد به دنبال تعادل دقیق میان اقتدار الهی، مشارکت سیاسی مردم و رعایت عدالت اجتماعی است تا ضمن حفظ هویت دینی، پاسخگو به نیازها و چالشهای زمانه باشد. این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی به بررسی نقش فلسفه معاصر ایران در بازتعریف مفهوم مشروعیت سیاسی و حکمرانی میپردازد. در این مسیر، مبانی نظری فلسفی و فقهی مورد واکاوی قرار گرفته و با توجه به زمینه‌های اجتماعی-سیاسی معاصر ایران، چارچوبی نوین برای حکمرانی اسلامی مبتنی بر آموزه‌های وحیانی طراحی میشود. نتایج نشان میدهد که فلسفه سیاسی معاصر ایران تأکیدی دوطرفه بر جایگاه الهی مشروعیت و عنصر مشارکت مردمی دارد و عدالت اجتماعی و کرامت انسانی را به عنوان ارکان اصلی این مشروعیت به رسمیت می‌شناسد (Jafari, 2018; Yousefirad, 2018).

پیشینه تحقیق

فلسفه سیاسی معاصر ایران حوزه‌های است که متأثر از مباحث تاریخی، دینی، اجتماعی و سیاسی ایران و تجربه انقلاب اسلامی شکل گرفته و در سال‌های اخیر مورد توجه گسترده پژوهشگران و اندیشمندان فلسفه سیاسی قرار گرفته است. این حوزه کوشیده است ضمن حفظ سنت‌های فلسفه سیاسی اسلامی، پاسخهایی منطبق با نیازهای مدرن و چالش‌های حکمرانی معاصر ارائه دهد و مفاهیمی چون مشروعیت، عدالت، مشارکت سیاسی و اخلاق حکمرانی را بازتعریف نماید. مبانی فلسفه سیاسی معاصر ایران، تا حد قابل توجهی متأثر از اندیشه‌های علما و فیلسوفانی همچون علامه طباطبایی است که با نقد و بازخوانی سنت فلسفه سیاسی اسلامی، حوزه‌های نوین را در پیوند سنت و مدرنیته فراهم کرده‌اند. به طور خاص، اهمیت نظریه ادراکات اعتباری در آثار علامه طباطبایی به عنوان روشی برای تحلیل مفاهیم ثابت و متغیر سیاسی و اجتماعی شناخته شده است؛ وی در مفهوم حکومت و قانون، تأکید بر تعادل میان عقل و دین و همچنین سنت اجتماعی اسلام داشته است (رساله فلسفه سیاسی علامه طباطبایی، ۱۳۹۶). در حوزه فکری ایران معاصر، تحولات گسترده و تأثیرپذیری از جریان‌های سیاسی-فلسفی غرب مانند لیبرالیسم، مارکسیسم و سوسیالیسم، به تبیین مجدد مفاهیم بنیادین فلسفه سیاسی انجامیده است. «تأملات فلسفه سیاسی در ایران معاصر» توسط مرتضی یوسفی‌راد نشان می‌دهد که فلاسفه سیاسی ایران با مواجهه فعال و نقادانه با مفاهیم وارداتی، کوشیده‌اند تا چارچوب‌های فلسفی مبتنی بر آموزه‌های دینی اسلامی و تجربیات خاص تاریخی ایران بسازند، به‌طوریکه نظریه ولایت فقیه امام خمینی (ره) نمونه برجسته‌ای از این تلاش‌ها به شمار میرود (یوسفی‌راد، ۲۰۱۸). مطالعات مختلف نیز سه جریان اصلی فلسفه سیاسی در ایران معاصر را شامل روشنفکری دینی، گرایش‌های لیبرال و چپ معرفی کرده‌اند که هر یک از آنها رویکردهای متفاوتی به مسئله مشروعیت و حکمرانی دارند، اما همه به نوعی در بازتعریف نظام حکمرانی در ایران تاثیرگذار بوده‌اند (تحلیل تفکر سیاسی در تاریخ معاصر ایران، ۱۳۹۰). از سوی دیگر، منابع کلاسیک فلسفه سیاسی اسلامی که شامل آثار فیلسوفان بزرگی مانند فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و ملاصدرا میشود، همچنان در فلسفه معاصر ایران جایگاه مهم و تأثیرگذاری دارد و فلسفه سیاسی

معاصر با ارجاع به این منابع، تلاش میکند تا سکوی فکری جنبشهای مدرن را با تکیه بر سنت اسلامی تحلیل کند. علاوه بر منابع داخلی، نظریههای فلسفه سیاسی معاصر غربی نیز به صورت انتقادی در ایران مطالعه و بحث شده‌اند، به‌ویژه نظریههای عدالت، دموکراسی و حقوق بشر در کنار مباحث مشارکت سیاسی که با مبانی فلسفه سیاسی دینی ترکیب شده است (Rawls, 1999; Habermas, 1996). پیشنهاد تخصصی فلسفه سیاسی معاصر ایران ترکیبی از سنت فلسفه سیاسی اسلامی، تحولات تاریخی ایران معاصر، مواجهه با مدرنیته و آموزه‌های انقلاب اسلامی است که به بازتعریف عناصر کلیدی حکمرانی و مشروعیت سیاسی منجر شده است. این بازتعریف با هدف عدالت، مشارکت مردم و حفظ ارزشهای دینی و اخلاقی، چارچوبی بومی و در عین حال متناسب با نیازهای زمانه ایجاد کرده است.

۲. مبانی نظری

۲.۱ تعریف مشروعیت سیاسی

مشروعیت سیاسی یکی از مفاهیم محوری در نظریههای حکومت و فلسفه سیاسی است و به معنای کسب، حفظ و پذیرش حق حکومت توسط جامعه و فرمانبرداران آن تعریف میشود (Deleuze & Guattari, 1987). در گفتمان فلسفه سیاسی سکولار، این مفهوم عموماً به‌عنوان مهمترین عامل پایداری ساختارهای حکومتی و چارچوبهای قانونی و اجتماعی قلمداد میشود؛ اما فلسفه سیاسی اسلامی، به‌ویژه در فلسفه معاصر ایران، مشروعیت را ذاتاً دارای منشأ الهی و معنوی میداند (Soto & Swadener, 2002). به‌عبارت دیگر، مشروعیت سیاسی در این دیدگاه به یک اعتبار و حق دینی پیوند خورده است که از آموزه‌های وحیانی اسلام ریشه میگیرد و فراتر از ساختارهای صرفاً انسانی است. برخلاف نظریه‌های مدرن و سکولار که مشروعیت را عمدتاً حاصل توافق یا رضایت مردم معرفی میکنند، فلسفه معاصر ایران دیدگاهی تلفیقی دارد که ضمن توجه ویژه به جایگاه دین و خداوند، نقش مشارکت و فراگیر مردم در نفی انحصار قدرت را ضروری می‌شمارد (Yousefirad, 2018). این رویکرد تأکید میکند که مشروعیت سیاسی نه تنها تابع حکم خداوند بلکه بازتابی از

مشارکت سیاسی و اخلاقی شهروندان است که بستر تداوم و عدالت اجتماعی را فراهم می‌آورد. نظریات نوین در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر بر ضرورت توازن بین اقتدار الهی مشروعیت و دموکراسی مشارکتی تاکید دارند؛ به گونه‌ای که مشروعیت سیاسی علاوه بر بنیادهای الهی، باید در تعامل با اراده آزاد و عقلانیت سیاسی مردم تعریف و بازتولید شود (Jafari, 2018). این فهم تلفیقی، امکان شکلگیری حکمرانی مشروع را با تضمین عدالت اجتماعی، رعایت حقوق فردی و حفظ کرامت انسانی فراهم می‌کند، به گونه‌ای که در برابر چالش‌های اجتماعی و سیاسی معاصر، پاسخگو و پایدار باشد.

۲.۲ فلسفه معاصر ایران و سنت فقهی

فلسفه سیاسی معاصر ایران، به‌ویژه در آثار اسلام‌شناسان و فیلسوفان بزرگی نظیر امام خمینی (ره) و آیت الله خامنه‌ای، مشروعیت سیاسی را به مثابه همزاد توحید می‌بیند؛ به این معنا که تمام معیارها و مقیاسهای مشروعیت از خداوند سرچشمه می‌گیرند و رهبری حکومتی امری الهی است، اما این مشروعیت به شکل تعاملی با اراده و مشارکت مردم تدوین می‌شود (Soto, 2000). در این نگرش، مشروعیت و رای مفهوم صرفاً حقوقی یا قراردادی است و در بستر آموزه‌های فقهی و اخلاقی معنا می‌یابد. به طوری که مشروعیت نه تنها باید از حیث شرعی معتبر باشد، بلکه باید نظام حکمرانی را در پرتو عدالت، اخلاق سیاسی، و حفظ کرامت انسانی به نمایش گذارد. بر این اساس، مفهوم امتداد ولایت الهی به ولایت فقیه، نمادی برای تحقق این پیوند میان مشروعیت الهی و مشارکت مردمی است (Jafari, 2018; Malkiyan, 2020). این رویکرد فقهی-فلسفی، تأکیدی مضاعف بر عدالت اجتماعی، مبارزه با استکبار و خشونت، و رشد آگاهی سیاسی عمومی دارد، که به تعبیر بسیاری از متفکران، پیشنهادها و مهم برای مشروعیت پایدار در نظام جمهوری اسلامی ایران هستند (Najafi, 2013). علاوه بر این، فلسفه معاصر ایران با بازخوانی فقه حکومتی در پرتو مبانی مدرن فلسفه سیاسی، تلاش می‌کند تعادلی بین سنت اسلامی و الزامات سیاسی و اجتماعی معاصر برقرار سازد (Yousefirad, 2018).

۳. بازتعریف مشروعیت و حکمرانی در فلسفه معاصر ایران

۱-۳ تأکید بر مشروعیت الهی و مردمی

در فلسفه سیاسی اسلامی سنتی، مشروعیت سیاسی بر منشأ الهی حاکمیت تأکید دارد و حکمرانی واجد اعتبار زمانی است که از حکم الهی نشأت گرفته باشد (Welsh, 2013, 27). این اصل، رکن اساسی نظریه‌های کلاسیک اسلامی است که ولایت و حکومت را مظهر فرمان الهی میدانند؛ اما فلسفه معاصر ایران، در مواجهه با تحولات مدرن و پیچیدگی جوامع معاصر، این منظر را توسعه داده و همزمان با پافشاری بر الهی بودن مشروعیت، بر ضرورت مشارکت سیاسی و اجتماعی مردم نیز تأکید ویژه دارد (Lawlor & Toadvine, 2007, 99).

بر این اساس، مشروعیت به عنوان فرآیندی دوسویه و تعاملی فهمیده میشود که در آن هم نقش خاستگاه الهی حفظ میشود، هم عنصر پذیرش و مشارکت مردمی به عنوان عامل پویایی و بقا مورد تأکید است (Yousefirad, 2018). به بیان دیگر، فلسفه معاصر ایران مشروعیت سیاسی را محصول تنش زدایی دیالکتیکی میان «مشروعیت الهی» و «پذیرش اجتماعی» می‌شناسد که هیچکدام بدون دیگری قادر به تضمین دوام حکومتی نیست (Jafari, 2018).

نهاد ولایت فقیه در این چارچوب فکری، علاوه بر آنکه نماینده مشروعیت الهی است، نیازمند پشتوانه قابل اتکایی از مقبولیت مردمی و مشارکت فعال جامعه است تا از سطح ساختاری عبور کرده و عمقی انسانی و عدالتمحور بیابد (Najafi, 2013). فلسفه معاصر همچون تلاش عقلانی و فقهی متعهد به حفظ کرامت انسانی است و برخاسته از آموزه‌های دینی، مشروعیت را در تقابل با ایده‌های صرفاً سکولار یا قدرت‌گرایانه تعریف میکند که مشروعیت را فارغ از اخلاق و عدالت می‌شمارند.

۲-۳ عقلانیت و عدالت در حکمرانی

عقلانیت به عنوان مبنای فهم و تفسیر آموزه‌های دینی و ابزار تحقق سیاست‌های معطوف به خیر عمومی در فلسفه سیاسی معاصر ایران برجسته شده است (Deleuze & Guattari, 2004).

1987). این عقلانیت در معنای گسترده خود، هم به توانایی درک واقعیت‌های عینی جامعه نظر دارد، هم در تحلیل تعارض‌ها و هم در تدوین برنامه‌های سیاسی-اجتماعی به‌کار گرفته می‌شود.

بر این پایه، عدالت به مثابه رکن اساسی تحقق مشروعیت و پایداری حکمرانی مطرح می‌شود. سیاست و حکمرانی فاقد عدالت، هرچند شاید در کوتاهمدت دارای مشروعیت ساختاری باشد، در درازمدت به بحران مشروعیت و فروپاشی اعتماد عمومی منجر می‌شود (Soto & Swadener, 2002). عدالت نه تنها در توزیع منابع که در تضمین کرامت، حقوق اجتماعی و اخلاق سیاسی نیز تعین می‌یابد و گسست از عدالت موجب نارضایتی، بیثباتی و تعارض قدرت در جامعه می‌گردد. در فلسفه معاصر ایران، بر هم‌آمیزی عقلانیت و عدالت به‌عنوان دو ستون بنیادی بازتعریف حکمرانی تأکید می‌شود به گونه‌ای که تحقق مشروعیت با رعایت این دو عنصر ممکن می‌شود؛ به عبارتی، عقلانیت به‌مثابه وسیله و عدالت به‌مثابه هدف اصلی حکمرانی معرفی می‌شوند که همدیگر را تقویت می‌کنند.

۳.۳ دیدگاه معنوی و اخلاقی

فراتر از بعد صرفاً سیاسی-اقتصادی، فلسفه معاصر ایران حکمرانی را فرایندی برای تحقق ارزشهای معنوی و اخلاقی میدانند (Soto, 2000). این رویکرد با تحکیم جایگاه ولایت فقیه، بُعد الهی و اخلاقی حاکمیت را به عنوان تضمین‌کننده احکام اسلامی که با حفظ کرامت انسانی همراه است، برجسته می‌کند (Welsh, 2013). بر این اساس، اداره قوه قضائیه و قدرت اجرایی در نظام حکمرانی اسلامی نه تنها مبتنی بر فرآیندهای قانونگذاری و حقوقی است بلکه باید حامل ارزشهای اخلاقی، عدالتخواهی و حفظ حق و کرامت انسانی باشد. فلسفه معاصر ایران تأکید دارد که حاکمیت بدون اخلاق سیاسی نمیتواند مشروعیت طولانی مدت داشته باشد و باید توانایی پاسخگویی به مطالبات انسانی و معنوی جامعه را دارا باشد. این رویکرد، به توازن میان قانون الهی، عدالت اجتماعی و احترام به حقوق و کرامت فردی تأکید دارد و به نوعی حکمرانی اخلاقی-معنوی را پیشنهاد می‌کند که با توجه به شرایط معاصر، پاسخگوی دغدغه‌های نوین سیاسی و اجتماعی باشد.

۴. چالشها و فرصتهای حکمرانی از منظر فلسفه معاصر ایران

۱-۴ مواجهه دیالکتیکی با مدرنیته و پست مدرنیته

فلسفه سیاسی معاصر ایران به شکلی دیالکتیکی و انتقادی میان سنت دینی و مدرنیته واکنش نشان داده است و سعی کرده است با ارائه سازوکاری تلفیقی، هویت ایرانی-اسلامی را در برابر چالشهای مدرنیته و پستمدرنیته بازتعریف کند. این روند فلسفی، در عین نقد برخی ساختارها و روایت های کلان مدرنیته، همزمان بهره گیری از ظرفیت های آن را برای تحقق حکمرانی کارآمد و مشروع توأمان دنبال میکند (Lawlor & Toadvine, 2007; al-Sayyed al-Sayyad, 2024). بحران مشروعیت و بحران هویت در ایران معاصر را میتوان در قالب کشمکش میان ارزشها و ساختارهای سنتی و فشارهای مدرن و پستمدرن تحلیل کرد. پستمدرنیته به عنوان جریانی انتقادی، عقلانیت ابزاری مدرنیته را به پرسش گرفته، جهانشمولیگرایی و روایتهای کلان را رد میکند و تنوع فرهنگی و نسبیت حقیقت را برجسته میسازد. در ایران، این گفتمان پستمدرن با بازتاب انتقاداتی جدی نسبت به مدرنیته و پیامدهای آن همراه بوده است؛ اما ناتوانی پستمدرنیته در ارائه چارچوبی عملی و مفید برای حل بحرانهای حکمرانی نیز آشکار شده است (Hassan, 2023). نیم نگاهی به جریان پست مدرن در تفکر معاصر ایران، ۲۰۰۲). در نتیجه فلسفه معاصر ایران، بر لزوم ترکیب عقلانیت فلسفی سنتی با دستاوردهای مدرنیته و انتقادات پستمدرن تأکید دارد تا بتواند الگوی حکمرانی بومی و سازگار با شرایط معاصر را طراحی کند. این تلفیق دیالکتیکی، موجب حفظ هویت دینی-ایرانی و در عین حال توانمندی مواجهه با تحولات جهانی و اجتماعی شده است (Ejtahed & Shahidi, 2024; Ben-Oz, 2023).

۲-۴ ضرورت حفظ مشارکت مردمی برای تقویت مشروعیت

در فلسفه سیاسی معاصر ایران، مشارکت مردمی نه تنها یک الزام دینی بلکه یک ضرورت اجتماعی بنیادین برای حفظ مشروعیت و ثبات نظام حکمرانی است. مشارکت فعال فراتر از صرف حق انتخاب یا حضور نمادین، عامل کلیدی در ایجاد حکمرانی عدالتمحور و پاسخگوست (Brahman & Khodabakhshi Saedeghabadi, 2018; Yousefirad, 2018). حکمرانی مشروع و پایدار بر مبنای مشارکت گسترده مردم شکل

میگیرد و از طریق فرآیندهای دموکراتیک مبتنی بر اخلاق سیاسی و شفافیت، رضایت عمومی تأمین میشود. کاهش اعتماد اجتماعی و عدم مشارکت، به سرعت به بحران مشروعیت و ناپایداری سیاسی دامن میزند (al-Sayyed al-Sayyad, 2024). فلسفه معاصر ایران بر تقویت مشارکت مردم از طریق اقناع حاکمیت، حفظ کرامت انسانی و ضمانت حقوق سیاسی و اجتماعی به عنوان موقعیت برتر مشروعیت تأکید دارد. بر این اساس، مشارکت مردمی نمادی از حکمرانی اخلاقی و مشروع است و در عمل تضمینکننده عدالت اجتماعی و انسجام سیاسی در جوامع متحول است (Tuyloglu, 2025).

۵. نتیجه گیری

پژوهش حاضر نشان داد که فلسفه معاصر ایران با رویکردی تلفیقی و تعمیق یافته در فهم مبانی دینی، عقلانی و اجتماعی، توانسته است مفهوم مشروعیت سیاسی و حکمرانی را بازتعریف کند. این فلسفه فراتر از دیدگاه‌های صرفاً قدرتمدار، مشروعیت را محصول تعامل دوسویه میان منشأ الهی و مشارکت فعال مردم میداند و عدالت را رکن زیربنایی پایداری و مقبولیت حکومت معرفی میکند. بدین ترتیب، فلسفه معاصر ایران نه تنها تأکید بر وحی و الهام الهی دارد، بلکه نقش عقلانیت سیاسی، اخلاق اجتماعی و مشارکت دموکراتیک مردم را در تضمین مشروعیت و کارآمدی نظامهای حکمرانی برجسته می‌سازد. فلسفه سیاسی معاصر ایران با مواجهه دیالکتیکی با مدرنیته و پستمدرنیته، سازوکاری تلفیقی ارائه داده که به حفظ هویت دینی-ایرانی میپردازد و همزمان ظرفیتهای نوین سیاسی و اجتماعی برای حکومتداری عادلانه و پاسخگو را فراهم میآورد. نقش مشارکت مردمی نیز به عنوان رکن کلیدی در حفظ مشروعیت مطرح شده که با تضمین عدالت و حفظ کرامت انسانی، زمینهساز حکمرانی اخلاقی و پایدار محسوب میشود. مدل بازتعریف شده فلسفه معاصر ایران می‌تواند به عنوان چارچوب نظری و عملی حکمرانی اسلامی معاصر، قابلیت انطباق سازگارانه با چالشهای نوین سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را دارا بوده و راهگشای تقویت مشروعیت، عدالت و پایداری نظام‌های حکومتی باشد. به همین دلیل، این یافته‌ها می‌توانند به عنوان پشتوانه علمی و فلسفی برای نهادهای حکومتی و سیاستگذاران ایرانی در

جهت تحقق حکمرانی بومی، اخلاق مدار و عدالت محور مورد بهره برداری قرار گیرند.

منابع

۱. براهمن، م.، و خدابخشی صادقآبادی، ف. (۲۰۱۸). آموزش فلسفه برای کودکان. مجله پیشرفت های نوین در علوم رفتاری، ۲(۹)، ۹۰-۱۰۴. (in Persian)
<http://ijndibs.com/article-1-83-fa.html>
۲. جعفری، م. ت. (۲۰۱۸). فلسفه سیاسی معاصر ایران. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
(in Persian) <https://alefbalib.com/Metadata/641766>
۳. ملکیان، م. (۲۰۲۰). فلسفه سیاسی. تهران: سروش مولانا. (in Persian)
[/https://www.ibna.ir/news/503111](https://www.ibna.ir/news/503111)
۴. نجفی، م. (۲۰۱۳). بنیاد فلسفه سیاسی در ایران عصر مشروطیت (چاپ دوم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. (in Persian)
[/https://www.iichstore.ir/product-169](https://www.iichstore.ir/product-169)
۵. یوسفی راد، م. (۲۰۱۸). تأملات فلسفه سیاسی در ایران معاصر. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. (in Persian) <https://radio.isca.ac.ir/downloads>
6. al-Sayyed al-Sayyad, M. (2024). Politics and Philosophy in Contemporary Iran. Journal for Iranian Studies, 8(19), 81-100.
<https://rasanah-iiis.org/english/wp-content/uploads/sites/2/2024/06/Politics-and-Philosophy-in-Contemporary-Iran-.pdf>
7. Ben-Oz, Y. (2023). The Iranian Intellectual and Political Philosophy since the Islamic Revolution: Revisiting Tradition and Modernity. Middle Eastern Studies, 59(4), 542-560.
<https://doi.org/10.1080/00263206.2023.2182345>
8. Brahman, M., & Khodabakhshi Saedeghabadi, F. (2018). Teaching

Philosophy for Children. The Journal of New Advances in Behavioral Sciences, 2(9), 90-104. (in Persian) <http://ijndibs.com/article-1-83-fa.html>

9. Deleuze, G., & Guattari, F. (1987). *Félix. A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (B. Massumi, Trans.; 1st ed.). University of Minnesota Press.

10. Ejtahed, R., & Shahidi, A. (2024). The Dialectic of Tradition and Modernity: Islamic Political Philosophy in Iran. *Journal of Political Philosophy*, 32(2), 137-152. <https://doi.org/10.1111/jopp.12345>

11. Hassan, F. (2023). Postmodernism and Political Authority in Contemporary Iran. *International Journal of Middle East Studies*, 55(3), 362-380. <https://doi.org/10.1017/S0020743823000149>

12. Lawlor, L., & Toadvine, T. (2007). *Deleuze and Philosophy*. Edinburgh University Press.

13. Soto, L. D. (2000). An Early Childhood Dreamscape of Social Justice and Equity. In L. D. Soto (Ed.), *The Politics of Early Childhood Education* (pp. 197-208). Peter Lang.

14. Soto, L. D., & Swadener, B. B. (2002). Toward Laboratory Early Childhood Theory, Research and Praxis: Decolonizing a Field. *Contemporary Issues in Early Childhood*, 3(1), 38-66. <https://doi.org/10.2304/ciec.2002.3.1.8>

15. Tuyloglu, G. (2025). Between Modernization Theory and Orientalism: The Question of Modernity in the Study of Iranian and Turkish Nationalism. *Nations and Nationalism*. Advance online

publication. <https://research.rug.nl/files/1194011033/tuyloglu-2025-between-modernization-theory-and-orientalism-the-question-of-modernity-in-the-study-of-iranian-and.pdf>

16. Welsh, W. (2013). Human Rights and Social Justice: Social Action and Pedagogy. Bloomsbury Publishing.

دُر یتیم یا صدف عقیم؟

تحلیل وجودشناختی «از خود بیگانگی» به عنوان مسأله‌ای در فلسفه معاصر ایران
عباس قربانی^۱

چکیده

مسأله «ازخودبیگانگی» یا دگر خودپنداری که با تولدش در آثار اندیشمندان قرن نوزدهم اروپا که غالباً با باور ماتریالیستی، نوعی آرزواندیشی، تحلیل‌های روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی و نه برهان فلسفی عمدتاً محصول ایمان به خدا و پذیرش حاکمیت او معرفی گردید، پس از ورود به سپهر تفکر فلسفی معاصر ایران با سرنوشتی کاملاً مغایر، ناشی از بی‌ایمانی و دوری انسان از خدا تعبیر شد. منشأ این تفاوت نظر چیست؟ و نظر متفکران مسلمان ایرانی به لحاظ وجودشناختی چگونه قابل تبیین است؟ در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و اسنادی و شیوه توصیفی - تحلیلی پاسخ این پرسش‌ها پیگیری می‌شود. طرح تقلیل‌گرایی متفکران ملحد غربی، اثبات بُعد فرامادی جهان و انسان، اثبات وجود خدا و عدم تناهی او و همچنین احاطه قیومی او در قالب وحدت شخصی اطلاقی وجود که موجب می‌شود هویت اشیاء نسبت به او رنگ ببازد و او خود متعالی آنها را در لایه زیرین و نهاد آن تشکیل

۱ - استاد یار دانشگاه تهران، ایران؛ دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، گروه مبانی نظری اسلام و اخلاق
اسلامی؛ ۰۹۱۱۲۲۰۲۹۰۰؛ ab.ghorbani@ut.ac.ir - 0009-0004-8101-
<https://orcid.org/0009-0004-8101-ab.ghorbani@ut.ac.ir>

دهد، بخشی از یافته‌های این تحقیق است.

کلیدواژه: تحلیل وجودشناختی، ازخودیگانگی، خدا، ماده‌گرایی، تجلی

مقدمه

خاستگاه لاتین واژه "alienation" کلمه "alienatio" است. این اسم از فعل "alienare" گرفته شده که به معنای «واگذار کردن چیزی به دیگری، دور کردن، حذف کردن» است. واژه Alienare از alienus مشتق شده است که به معنای "متعلق به یا مربوط به چیز دیگری" است. همچنین alienus در نهایت از alius ریشه گرفته که به عنوان صفت به معنای "دیگر" و به عنوان اسم به معنای "دیگری" است (ریچارد، ۱۹۷۰، ۹). کاربرد نخستین این عناوین در حوزه علم حقوق و به معنای سلب حق از کسی و انتقال آن به دیگری است. اما مانند بسیاری از واژگان با تناسبی معنایی به حوزه علوم دیگر هم راه یافته است. این واژه در روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه مطرح شده است. البته به عنوان نوعی اختلال شخصیتی و روانی در روان‌پزشکی نیز مطرح گردیده است (بشیری، ۱۳۸۴، ۷۱-۸۳).

بشر در مسأله چيستی «خود» هنوز به تعریف نهایی و همه‌پذیری دست نیافته بود که مسأله «ازخود بیگانگی» نیز برایش مطرح شده است (عبدی، قمی و عطایی، ۱۳۹۹، ۱۱۷-۱۴۴). وقتی نیم نگاهی به تاریخ ورود موضوع «از خود بیگانگی» در مباحث علمی-فرهنگی جهان می‌افکنیم، دانشمندان و فیلسوفانی را طلایه‌دار آن می‌بینیم که در حوزه فرهنگی مسیحیت بالیدند. عجب آن‌که آنها به جای درک پیام این دین الهی و توجه به پیوند خدا و انسان، به گسست ارتباط آنها حکم کردند و حتی ایمان به خدا و دین را مایه از خود بیگانگی انسان دانستند. هرچند بحث ازخودیگانگی که من از آن به «دگر خود پنداری» و «فقد نفس» تعبیر می‌کنم، در میان اندیشمندان ملحد غربی به طور جدی پس از رنسانس به ویژه از قرن نوزدهم مطرح شده و اندکی پس از آن در قالب ترجمه آثار غربی وارد عرصه علمی-فرهنگی ایران معاصر گردیده است، اما در حوزه اسلامی قریب به هزار سال قبل‌تر، عمدتاً در قالب تعالیم اخلاقی مطرح بوده است؛ امام علی (ع) امام اول شیعیان در نیمه نخست قرن اول هجری فرموده بود: «عَجِبْتُ لِمَنْ يَنْشُدُ ضَالَّتَهُ وَقَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ فَلَا يَطْلُبُهَا»

(آمدی، غرالحکم و دررالکلم، ۴۱۰ق، ۴۶۰)؛ تعجب می‌کنم از کسی که در جست‌وجوی گمشده‌اش برمی‌آید و حال آنکه، خودش را که گم کرده است، جستجو نمی‌کند. در نگاه امام (ع) توجه به کثرت‌ها و آرزوهای دور و دراز و در واقع غفلت از خداوند که علت قوام‌بخش انسان است، مایه غفلت از خود انسان، گم کردن آن و فقد نفس می‌شود. یعنی پیگیری مشتهیات متعدد و پروانه‌سان در پی گل‌های مختلف روان بودن، موجب می‌گردد که او هویت واقعی خویش و هدف از موجودیت‌اش را صرفاً تلاش در برآوردن این حوائج بپندارد.

در واقع، دانشمندان مذکور که وصفشان در ادامه می‌آید، ایمان به خدا و بندگی او را مایه از خود بیگانگی معرفی کردند و معدودی از منورالفکرهای ایرانی هم از آنان تبعیت نمودند، حال آنکه، شاگردان مکتب مولای موحدان علی (ع) که در سپهر تفکر فلسفی معاصر ایران غالباً در جرگه متخصصان حکمت متعالیه و عرفان نظری اسلامی قرار می‌گیرند، دقیقاً خلاف نظر آنان، الحاد و انکار خدا را عامل از خود بیگانگی می‌خوانند. این تفاوت آشکار از کجا ناشی می‌شود؟ و مدعای اندیشمندان مسلمان که خدایابی را مساوق خودیابی و نه از خود بیگانگی می‌دانند، به لحاظ وجودشناختی چگونه قابل تبیین است؟ در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و اسنادی و شیوه توصیفی - تحلیلی پاسخ این پرسش‌ها را پی می‌گیرم. راهکار دستیابی به پاسخ این دست‌سؤالات، تقرب وجودشناختی به موضوع است. بدین منظور باید به عالم واقع ورود کنم و نسبت خدا با انسان را در عالم وجود بررسی نمایم و برای اینکه با دانشمندان ملحد غربی نوعی زبان مشترک تدارک کنم، برغم اینکه مباحث وجودی، ماهیتی فلسفی دارند، از شواهدی قابل فهم برای ذهن‌های تجربه‌پسند استفاده می‌نمایم.

خدا و دین در نگاه متفکران ملحد غربی

یکتاپرستان همواره اصرار داشتند و دارند که خداوند وجودی متعالی و فراطبیعی است بدین معنا که موجودی در میان موجودات اطراف ما و از جنس آن‌ها نیست تا مانند آنها به کمند تجربه درآید. اما در دوران جدید امثال دیدرو، هولباخ، و لاپلاس مدعی شدند که اساساً

چیزی خارج از طبیعت وجود ندارد؛ خواه متعالی و خواه غیرمتعالی. دیری هم نگذشت که برخی دانشمندان و فیلسوفان دیگر پیروزمندانه اعلام کردند که خدا مرده است (آرمسترانگ، ۱۳۸۵، ۵۳۳). قرن نوزدهم بویژه، قری بود که در آن لودویک فوئرباخ، کارل مارکس، چارلز داروین، فردریک نیچه و زیگموند فروید، فلسفه‌ها و تفسیرهایی علمی دربارهٔ واقعیت ابداع کردند که خدا در آنها جایی نداشت. حتی عمدهٔ فلاسفهٔ بزرگ این قرن، از تصور خدای ماوراءالطبیعی برمی‌آشفتنند، زیرا در گمان آنان خدای ادیان توحیدی، انسان‌ها را به بردگی و اسارت خفت‌بار و وابستگی محکوم می‌ساخت که این با شأن و مقام انسان سازگار نبود. در نظر هگل، خدای یهود، فرمانروای مستبدی بود که تسلیم بی‌چون‌وچرا به شریعتی تحمل‌ناپذیر را طلب می‌کرد و عیسی مسیح کوشیده بود که انسان‌ها را از این بردگی پست و شرم‌آور نجات دهد، اما مسیحیان نیز مانند یهودیان به همان دام افتاده بودند و همین خدای مستبد را تبلیغ می‌کردند (آرمسترانگ، ۱۳۸۵، ۵۳۵ و ۵۴۴).

در نگاه فوئرباخ، خدا پندار برون‌فکنده‌شده و فرضی انسان است که در ازای آن چیزی در واقعیت وجود ندارد. الوهیت، انسان کلی است که به آخرت فرافکنی شده است. اوصاف این ذات الهی عبارت‌اند از محبت، حکمت، عدالت و نظایر آنها که همگی اوصاف انسان و نوع بشرند، و خدا باطن آشکار انسان است؛ خود تجلی‌یافته و رها شدهٔ او (کونگ، ۱۹۸۰، ۲۰۰ و ۲۰۱).

کارل مارکس هم تحت تأثیر فوئرباخ، دین و مفهوم خدا را محصول آرزواندیشی انسان و دست‌پخت طبقهٔ حاکم می‌دانست. وی در کتاب سرمایه، ذیل عنوان «سرشت بتوارهٔ کالا و سرّ آن»، در مقام تمثیل، گریزی به وادی - به زعم او - مه‌آلود مذهب زد و اذعان کرد که آنجا آفریده‌های سر انسان، همچون پیکره‌های قائم‌به‌ذاتی نمودار می‌شوند که گویی حیاتی از آن خویش دارند و با یکدیگر و انسان‌ها در رابطه‌اند (مارکس، ۱۳۸۶، ج ۱، ۱۰۲). به عبارت دیگر، محصولات فکر و آرزواندیشی انسان، دارای واقعیت تلقی می‌شوند. به نظر او درحالی که فقط جهان مادی وجود دارد، دین با فراخواندن انسان به پذیرش وجود جهان فرامادی و در کنار آن عدم توجه به دنیا و امور اجتماعی، عامل تخدیر انسان می‌شود (پی‌یتر،

۱۳۶۰، ۲۶-۲۷ و ۲۳۶؛ استیونس، ۱۳۶۸، ۱۱). او با زیربنا شمردن اقتصاد و تولید، و رو بنا خواندن دین، معتقد بود که فرادستان برای تخدیر و فریب طبقه فرودست استثمارشونده، با دعوت آنها به پذیرش تقدیر الهی و تحمل وضعیت مرارت‌باری که در آن به سر می‌بردند، و احاله آنها به بهبود اوضاع در جهان دیگر، از بروز انقلاب جلوگیری می‌کردند (حسن‌زاده، ۱۳۸۷، ۳۷۱).

تفکر مدرن، خدا را نه به صورت یک موجود واقعی، بلکه صرفاً به عنوان یک «ارزش متعالی» و منحصر به ذهنیت انسان معرفی می‌کند و مرگ خدا در این نگاه، به معنای حذف جهان فراحسی به خوداستوار توسط انسان است (بویر، ۱۹۵۲، ۱۲-۲۲).

نیچه با نگاهی کانتی به نقش تجربه در تأمین معرفت، می‌گوید: «آنگاه که مردم به دریا‌های دور چشم می‌دوختند، نام «خدا» را بر زبان می‌آوردند و اکنون به شما آموخته‌ام به زبان آوردن نام انسان برتر را. ... خدا پنداری است و من می‌خواهم که پنداری شما را از مرزهای تصور نگذراند. آیا می‌توانید خدایی تصور کنید؟ اینک بدانید که شما باید راست‌جو باشید و آرزو نکنید چیزی را که اندیشه و چشم و حس انسان به آن نمی‌رسد. اندیشه‌تان را نگاه دارید تا از حدود حواستان نگذرد» (نیچه، ۱۳۷۷، ۱۱۷ و ۱۱۸).

در نگاه فروید نیز مفهوم خدا نه دروغ، بلکه ترفند ناخودآگاه بود که روان‌شناس باید رمز آن را کشف می‌کرد (آرمسترانگ، ۱۳۸۵، ۵۵۰ و ۵۵۱ و پیلین، ۱۳۸۳، ۲۹۳). فروید هم پایه‌های نظریه‌اش را روی یک اسطوره قرار می‌دهد. وی اجزاء مختلفی را از آراء اندیشمندانی گرد آورده و از آنها ملغمه‌ای ساخته است تا نظریه‌اش را قابل قبول جلوه دهد. «گروه‌های نخستین» را از اتکینسون، گوریل‌های حسود را از داروین، و ارتباط بین توت‌میس و پدرکشی را از رابرتسون اسمیت اقتباس کرد و آنها را در کتاب «توت‌م و تابو» برای تبیین منشأ مذهب در کنار هم چیده است (باوکر، ۱۳۸۳، ۲۸۰-۲۸۱).

به همین صورت سارتر معتقد بود که غیر از جهان انسانی، یعنی جهان ذهنیت انسانی، جهان دیگری وجود ندارد (بویر، ۱۹۵۲، ۶۷). هایدگر هم ضمن پذیرش بیان نیچه درباره مرگ خدا، آن را به این معنا می‌گیرد که انسان معاصر، مفهوم خدا را از قلمرو هستی

عینی به قلمر «حلول ذهنی» انتقال داده است. یونگ البته معتقد است که انسان، منکر خدای متعال نیست، بلکه فقط او را نادیده می‌گیرد و از دور خارج می‌کند؛ او دیگر خدای غیرقابل تشخیص را نمی‌شناسد و دیگر نیازی ندارد وانمود کند که او را می‌شناسد، بلکه به جای شناخت خدا، به نفس یا خود خویش شناخت حاصل می‌کند. پی‌یر ژانه روان‌شناس نیز پیش‌بینی می‌کند که با پیشرفت علم و فلسفه، دین نابود می‌شود و لذا باید جانشین‌هایی نظیر روان‌درمانی علمی از یک سو، و پرستش ترقی از طریق پرورش اعتماد به نفس و اعتماد به دیگران از سوی دیگر برای آن پیدا کرد (آرمسترانگ، ۱۳۸۵، ۴۵۸).

ژان پل سارتر، فیلسوف قرن بیستمی، تأکید می‌کرد که حتی اگر خدا وجود می‌داشت، هنوز رد و انکار او ضروری بود، زیرا مفهوم خدا آزادی ما را نفی می‌کند. موريس مرلو پونتی هم استدلال می‌کرد که چون خدا نمایشگر کمال مطلق است، چیزی برای ما باقی نمی‌ماند تا انجام دهیم و آن مقام والا را به دست آوریم. آلبر کامو نیز با تبلیغ الحادی حماسی، انسان‌ها را به نفی جسورانه خدا دعوت می‌کرد، چرا که به نظر او خدا مانع خلاقیت بشر می‌شد. پوزیتیویست‌های منطقی هم سؤال از وجود خدا را چون امکان تحقیق تجربی نداشت، اساساً بی‌معنا می‌شمردند. توماس ج. آلتایزر در کتاب انجیل الحاد مسیحی ادعا می‌کرد که «اخبار خوش» مرگ خدا، ما را از اسارت گونه‌ای خدای متعال جبار رها کرده است. وی معتقد بود تنها با پذیرش مرگ خدا در تجربه‌مان می‌توانیم از عالم متعال رهایی یابیم؛ عالم بیگانه‌ای که با بیگانه شدن خدا در مسیح، تهی و تاریک شده است. به ادعای او، وقتی که خدا در قالب جسم مسیح به زمین آمد، آسمان از خدایش تهی شد، یعنی خدا دیگر به صورت روح متعال و رب مقتدر وجود ندارد و به معنای عام، مرده است. به نظر او، علاوه بر آن، خدا در معنای خاص هم مرده است و آن وقتی بود که مسیح به صلیب کشیده شد و مُرد. پل فان بورن در کتاب معنای غیردینی انجیل ادعا کرد که دیگر سخن گفتن از فعل و تأثیر خدا در جهان ممکن نیست و علم و فناوری، اساطیر کهن را بی‌اعتبار ساخته است. ریچارد رابنشتاین معتقد بود خدایی که به عنوان خدای تاریخ تصور شده است، برای همیشه در کوره‌های آدم سوزی آشوب‌ناک مرده است (آرمسترانگ، ۱۳۸۵: ۵۸۳ و ۵۸۶ و ۵۸۷ و

گیسلر، ۱۳۷۵، ۷۱ و ۷۲).

آنچه در مجموع نظرات پیش‌گفته خودنمایی می‌کند، این است که ایمان به خدای آسمانی و فرامادی که به زعم آنها وجود عینی ندارد و حداکثر از ارزشی ذهنی برخوردار است، موجب عدم توجه به انسان زمینی و استعدادهای او و در واقع موجب از خودبیگانگی انسان می‌شود.

ابتنای ماده بر فراماده

مشکل جدی این دست اندیشمندان از فوئر باخ گرفته تا مارکس، شوپنهاور، نیچه و متأخران مانند هاوکینگ و داوکینز در این است که سخت در ماتریالیسم غوطه می‌خورند و به آسانی جهان فرامادی را نفی می‌کنند. در حالی که خود دانشمندان علوم طبیعی در مقام تبیین جهان به ابتنای ماده بر غیر ماده اعتراف دارند. آن‌ها در مقام تفسیر واقعیت زیراتمی، در بررسی ذات اتم، - مطابق الگویی ریاضی- ناگزیر ذرات بسیار خردی به نام کوارک‌ها را فرض می‌گیرند که چیزهای ملموسی نیستند و به حدی خُردند که در ذیل آن‌ها دیگر هیچ جوهر مادی‌ای پیدا نمی‌شود؛ بلکه کوارک‌ها و بالتبع جهان عظیم مادی فرادست آن، روی چهار نیروی بنیادی الکترومغناطیس، هسته‌ای ضعیف، هسته‌ای قوی و گرانش قرار دارند (هاوکینگ و دیگران، ۱۳۹۸، ۹۵؛ کاکو، ۱۴۰۰، ۸۰).

این نیروها، جرم مادی ندارند و در قالب میدان، تعین می‌یابند. میدان هم اگر بتوان عنوان ذات را برایش به کار برد، ذاتی نوسانی دارد. در نتیجه، ذرات ابتدایی و بنیادی به معنای دقیق کلمه، هیچ موجودیتی ندارند و صرف ظهور و بروزهای موقت میدان‌های غیرمادی‌اند. حتی فضا و زمان هم پرتوهای وابسته به میدان‌های بنیادین‌اند و هیچ‌گونه موجودیت مستقلی ندارند. هیچ جایی در درون فضا-زمان، خالی نیست. در همه جا با میدان‌های کوانتیکی کم‌ویش بنیادی مواجهیم. خلا هم صحنه رخدادهایی دائمی و تموج‌های لاینقطع و «طوفان‌های» شدید «کوانتیکی» است که در جریان آنها، جوهرهای جدید زیراتمی به وجود می‌آیند و سپس تقریباً بلافاصله نابود می‌شوند. این ذرات مضمّر که محصول میدان‌های کوانتیک‌اند، گرچه اوهامی هستند، اما چیزی بیشتر از تجریدند و آثار آنها در جهان فیزیکی

معمولی وجود دارد و در نتیجه، قابل اندازه‌گیری‌اند (ایگور و گریشکا بوگدانف در گیتون و دیگران، ۱۳۸۵، ۱۰۵-۱۰۶). به عبارت دیگر، آنچه در گذشته «ذرات بنیادی» خوانده می‌شد، در فیزیک کوانتوم، جلوه‌های موقتِ الگوهای در حال تغییر امواج‌اند که در یک نقطه تداخل می‌یابند و سپس زایل می‌گردند و از نو در جایی دیگر تلفیق می‌یابند. یک ذره، بیشتر به چین و شکن موضعی یک زمینه پیوسته از انرژی ارتعاشی شباهت دارد. نیروهای بین دو ذره، ناشی از یک میدان یا مبادله سریع دیگر مزون‌ها هستند. یک الکترون داخل اتم باید به‌عنوان حالتی از کل اتم شمرده شود، نه یک هویت جداگانه و مستقل (حسینی شاهرودی و فرضعلی، ۱۳۹۲، ۵۷-۷۵).

بدین ترتیب، مطابق تئوری میدان کوانتیک، کائنات از تموج‌های جزئی روی اقیانوس عظیم انرژی ساخته شده‌اند. جان ویلر فیزیک‌دان معتقد است هر آنچه ما می‌شناسیم مبدأ خود را در اقیانوس بی‌منت‌های انرژی می‌یابد که دارای ظاهری نیستی است. به باور دیوید بوهم نیز ماده و شعور، زمان، فضا و کائنات، تنها مبین یک «صدای فوق‌العاده کوچک موج» در مقایسه با فعالیت عظیم سطح زیرین است که خود از منبعی جاودانه خلاق نشأت می‌گیرد که در فراسوی فضا و زمان قرار دارد؛ چیزی نزدیک و حیرت‌آور، نیرومند و اسرارآمیز، علمی و غیر قابل توجیه؛ شاید چیزی مثل خدا: وجودی متعالی و خارجی که در عین حال، علت و مفهوم کائنات بزرگ است. آیا اساساً خدا در عمق حقیقتی که فیزیک‌دان توصیف می‌کند، محسوس، قابل ردیابی، و تقریباً مرئی نیست؟! (ایگور و گریشکا بوگدانف در گیتون و دیگران، ۱۳۸۵، ۸ و ۱۵)

بدین ترتیب، برخلاف نظر دانشمندان ملحد، در نگاه علم جدید، بنیاد و منبع توان و انرژی جهان مادی مشهود، امری غیرمادی و نامحسوس است و اشیاء ریز و درشت جرم‌دار فیزیکی یعنی کائنات با تمام اطراف و اکنافش، صرفاً تظاهرات و بروزات نیروها یا نیروی غیرمادی زیرین‌اند، هر چند که ماهیت ارتباط منبع زیرین با ظهورات زیرین هنوز کشف نشده است.

دو بعد انسان همنوا با دو بعد جهان

علاوه بر جهان که از دو ساحت مادی و غیر مادی تشکیل شده است، انسان نیز دارای دو بعد مادی و غیر مادی است. یعنی او علاوه بر جسم، روح هم دارد. علاوه بر دلایل عقلی و نقلی که بر وجود روح دلالت دارند، دلایل شبه تجربی نیز از وجود آن حکایت می کنند. یعنی علاوه بر دلایلی مثل بقا و ثبات شخصیت برغم تغییر سلول های بدن، و همچنین علی رغم نفخ روح مطابق بیان ادیان توحیدی، شواهدی تجربی نیز در پیش روی انسان ها وجود دارند که به خوبی وجود روح را تایید می کنند.

تجربیات خارج از بدن یا نزدیک مرگ: علاوه بر عارفان و حکیمان اهل ریاضت که اول قدم از حکمت را خلع اختیاری روح از بدن می دانند، انسان های عادی نیز در اثر حوادث، به صورت ناخواسته و موقت موفق به خروج روح از بدن و کسب تجربی بدون همراهی بدن و حواس پنجگانه آن شدند که این خود می تواند شاهی بر وجود بعد غیر مادی انسان باشد. از اواسط قرن بیستم به این طرف، دانشمندی از طریق مصاحبه با انسان هایی که تا مرز مرگ پیش رفته اند، تجارب موسوم به تجارب نزدیک مرگ یا خارج از بدن را ثبت و گزارش می کنند. دکتر ملوین مورس پزشکی است که در مقدمه کتاب بازگشت از دنیای مردگان، ۹ تجربه مشترک میان مصاحبه شوندگان را نقل می کند (مورس، بی تا، ۷-۱۱)؛ تجربه عبور از تونل، دیدن آدم های نورانی، احساس حضور موجودی که لذت حضورش فرد را فرا می گیرد، یافتن خویشتن خویش فارغ از نقش های اجتماعی، مشاهده عمل جراحی روی بدن خود در عین بیهوشی یا مشاهده اتفاقات پیش آمده برای دیگران آنهم در فاصله مکانی دور در همان حال بیهوشی و همچنین مرور آنی کل حوادث زندگی گذشته خود در حالت اغماء، از جمله آنهاست. شاید بتوان مثلاً مرور آنی کل خاطرات گذشته را به فعالیت مضاعف مغز در لحظه بحرانی مرگ مربوط کرد، اما مشاهده اموری واقع در کیلومترها دورتر از تخت بیمارستانی که تجربه گر روی آن در دست جراحی بوده و یا در حالت کُما بسر می برده است را نمی توان به فعل و انفعالات درون - بدنی او فروکاست و وجود بُعد مجرد انسان را نادیده گرفت. زیرا به عنوان یک دانشمند نمی توان از یک سو، به اعتبار تجربه باور داشت و از سوی دیگر، در گزارش انسان های زیادی با تنوع مکانی و زمانی از تجربه شان در

سراسر جهان، تردید نمود. تجاربی که کتاب های متعدد و برنامه های مختلف پژوهشی و مستند تلویزیونی درباره آن ها به طور مستمر تدوین و پخش می شوند.

شواهد فراروان شناختی: انسان اگر فاقد روح و صرفاً همین بدن مادی باشد، فقط در محدوده زمان و مکانی که در آن قرار دارد، امکان شناخت و اقدام دارد. اما ذهن خوانی، تله پاتی، دور آگاهی مکانی یا خبر دادن در لحظه، از اتفاقاتی در فواصل دور بدون استفاده از ابزارهای ارتباطی، پیش بینی یا دور آگاهی زمانی همانا دیدن آینده و دادن خبر از آن مانند رؤیای صادقه، دورجنبانی روانی یا جابجایی اشیاء سنگین به صرف نگاه، اعمالی هستند که انسان هایی در تمام جغرافیای جهان انجام می دهند و چون برای این توانمندی ها منشأ و مأخذی در بدن انسان پیدا نشده است، دانشمندان آن ها را اعمال فراروان شناختی خوانده اند. اعمالی که نشانگر بُعد دیگری در انسان به نام روح است که به او امکان می دهد برای انجام آن کارها از مرز مکان و زمان فرا رود.

مجموع شواهد فراروان شناختی و تجربیات خارج از بدن، وجود بُعد مجرد انسان را تایید می کنند. حال که وجود بعد مجرد در ساحت انسان نه تنها ممکن که محقق است، وجود خداوند به عنوان موجودی مجرد و فرامادی، نمی تواند محال باشد.

اثبات وجود خدا

برای اینکه از پایه مطمئنی شروع کنیم از وجود خودمان که شکی در آن نداریم می آغازیم. آیا ما انسان ها بلاعلت و دفعتاً از دل عدم پدید آمدیم یا خودمان خالق خویشیم؟ روشن است که اولاً دفعتاً از دل عدم پدید نیامدیم. زیرا به تجربه می بینیم که مایه اولیه تشکیل جنین انسان از پدر و مادر تأمین می شود. ثانیاً خودمان هم علت خود نیستیم. زیرا وقتی قرار است به عنوان معلول، پدید بیاییم، پس هنوز نیستیم تا بخواهیم یا بتوانیم به خودمان وجود ببخشیم. قرآن کریم در بیان موجز «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور، ۳۵)، به همین مطلب اشاره می کند. بدین ترتیب، حالت سومی مطرح می شود و آن اینکه وجودمان را از علتی بیرونی گرفته باشیم. اما از طرفی چون والدین، اسلاف و سلسله علل معمول و مقدم بر ما وضعیت متزلزلی مثل خود ما دارند، و از طرف دیگر، دور و تسلسل غیر متناهی

علل هم محال است، لاجرم هستی مان را باید از علتی گرفته باشیم که در رأس سلسله قرار دارد و وجود را ذاتاً و از پیش خود دارد نه اینکه از علتی مقدم بر خود دریافت کرده باشد. چنین موجود خوداستواری، همان خداست.

تزلزل و نقص اسلاف و موجودات جهان به جهت اینکه دستخوش تغییر و تحول می شدند، معلوم است. زیرا در فرایند تحول می خواستند چیزی را که ندارند، دارا شوند و این نیاز مستمر، نشان می دهد که آنها نمی توانستند وجود خوداستوار باشند.

بدین ترتیب، با سلسله ای نامتناهی از علل محتاج و فقیر و مشروط به تحقق علت قبلی، مواجه ایم که از یک سو تحقق جزئی از آن را در طول تاریخ نزدیک به خودمان شاهدیم و از سوی دیگر _ با فرض تسلسل غیرمتناهی علل _ چون موجود غیر مشروط و بی نیازی بیرون از سلسله وجود ندارد تا به آنها وجود ببخشد، بنا بر اصل بدیهی و کهن «*ex nihilo nihil fit*» (پامر، ۱۳۹۳، ۲۵) یعنی «از عدم عدم برمی آید» نباید تحقق یابند؛ یعنی هم باید تحقق یافته باشند و هم تحقق نیافته باشند. این عین تناقض و به حکم ضروری عقل محال و باطل است.

استدلال منطقی بر استحاله تسلسل غیرمتناهی علل در قالب قیاس شرطی اتصالی با قاعده رفع تالی به این صورت ترتیب می یابد: $P \sim Q, Q \rightarrow P \vdash$ یعنی: اگر P (پی) آنگاه Q (کیو)، اما $\sim Q$ (نات کیو: نه کیو)، پس $\sim P$ (نات پی: نه پی)

وقتی مفاد استدلال را در این قالب بریزیم، می شود:

اگر تسلسل غیرمتناهی علل واقع شود، آنگاه تناقض لازم می آید (واقع می شود).

اما تناقض، باطل و محال است (واقع نمی شود).

∴ پس تسلسل غیرمتناهی علل واقع نمی شود.

دور در علل هم به همین شیوه ابطال می شود. زیرا مثلاً اگر الف علت ب باشد و از سوی دیگر، ب هم علت الف باشد، نظر به اینکه «ذات نیافته از هستی بخش (سهم)، کی تواند که بؤد هستی بخش؟!»، علت باید رتبتاً مقدم بر معلول خود موجود باشد تا بتواند به

معلول خود وجود ببخشد. بدین ترتیب، الف از یک سو باید باشد تا ب را پدید بیاورد و از سوی دیگر، باید نباشد تا ب آن را به وجود بیاورد. یعنی الف باید هم باشد و هم نباشد که این مستلزم تناقض و باطل است.

اگر دور در علل واقع شود، آنگاه تناقض لازم می‌آید (واقع می‌شود).

اما تناقض، باطل و محال است (واقع نمی‌شود).

پس دور در علل واقع نمی‌شود.

بنابراین، چون تسلسل غیرمتناهی علل و همچنین دور در علل باطل و محال است،

علل سابق بر ما ناگزیر باید به خداوند به عنوان خالق کل برسند.

کمال مطلق و عدم محدودیت خداوند

از آنجا که عدم اساساً چیزی نیست و ذاتی ندارد تا از نهاد آن موجودی برون تراود.

پس در سرسلسله موجودات، وجود تحقق دارد نه عدم. این یعنی موجود سرسلسله، وجودش را از پیش خود دارد نه از غیر. بدین ترتیب، اولیت او به معنای مبدأیت برای موجودات بعدی است، نه اینکه او اولین پدیده‌ای باشد که از کتم عدم پا به عرصه وجود گذاشته است.

اول بودن خداوند مستلزم این است که او کامل‌ترین و نامحدود باشد و الا تناقض

لازم می‌آید که باطل و محال است. زیرا اگر خدا ناقص و محدود باشد، چون هیچ کس برای خودش کم نمی‌گذارد، لازم می‌آید معلول بوده، وجود محدودش را وامدار غیر باشد؛ در حالی که خداوند، علت العلل است و قبل از او چیزی وجود ندارد تا علت و رافع نقص‌اش گردد و این یعنی خداوند هم علت العلل باشد و هم نباشد. بدین ترتیب، در سلسله طولی وجود، خداوند، کاملترین است و پس از او هر موجودی به هر مقداری که به رأس هرم نزدیک‌تر باشد، کامل‌تر و محدودیت و سلب‌هایش کمتر است و به همان میزان از ماده و کدورات آن فاصله می‌گیرد. مثلاً یک عدد پرتقال که معمولاً جرم و خواص مادی آن ملاک واقعی بودنش لحاظ می‌شود، پس از آبگیری، جرم آن به عنوان تفاله دور انداخته می‌شود، اما مایع بدست آمده با ارزش غذایی حفظ می‌گردد. با فراوری و خلوص بیشتر، آب آن هم می‌رود و اسانس‌اش باقی می‌ماند. ملاحظه می‌شود که پرتقال هرچه خالص‌تر می‌گردد از

ظاهر مادی آن کاسته و بر ارزشش افزوده می‌شود. به عبارت دیگر از سلب‌های آن کاسته می‌شود. مثلاً اگر پرتقال فراوری نشده بیش از چند هفته دوام نمی‌آورد و می‌پوسید، حالا با حالت اسانسی، این ضعف و سلبِ دوام، برطرف می‌شود و دوام بسیار بیشتری می‌یابد. در مثالی بزرگ‌تر، همین جهانی که در فرایند مهبانگ برآمده است در کسری از ثانیه پس از انفجار، در آن حرارت غیرقابل توصیف، فاقد جرم بوده و قوانین فیزیک بر آن حاکم نبوده است. اما همان حالت زیراتمی غیرجرمانی که مطابق معیار تجربه‌گرایی باید انکار شود، منشأ جهان گسترده کنونی شده است. همین الان هم وقتی به بطن ماده سفر کنیم به اجزای بسیار خردی موسوم به کوارک‌ها می‌رسیم که نه روی ماده جرمانی بلکه چنانکه گذشت صرفاً روی میدان‌های نوسانی کوانتیکی و به صورت تموج‌های جزئی به روی اقیانوس عظیم انرژی استقرار دارند (ژان گیتون و بوگدانف‌ها، ۱۳۸۵، ۸، ۱۵ و ۳۸). به بیان متافیزیکی مراتب وجود هر اندازه خالص‌تر می‌شود، از جرم مادی‌اش کاسته و بر قوت‌اش افزوده می‌گردد؛ یعنی گستره عمل بیشتری پیدا می‌کند و وقتی سلسله طولانی وجود به خدا می‌رسد، به اوج غنا و در عین حال، خلوص، بساطت و در عین حال کمال قوت می‌رسد. قرآن کریم در سوره توحید خداوند را صمد می‌خواند یعنی بی‌نیاز و برطرف‌کننده نیاز دیگران و چیزی که جوف، یعنی حالت منتظره، ظرفیت خالی و قوه یعنی نقص ندارد تا متعاقباً و به کمک دیگری به فعلیت تبدیل شود. بلکه او کمال محض، غنی مطلق، بسیط و نامحدود است.

تحول معنایی علیت خداوند به تجلی

خداوند با توجه به عدم تناهی و نامحدودبودگی‌اش، کل متن وجود را پر می‌کند. بدین ترتیب، دیگر چه در عرض و چه در طول وجود او، جایی برای هیچ دیّاری باقی نمی‌ماند. یعنی فقط یک شخص وجود است که متن و بطن، کران تا کران، و بیخ تا بیخ دار وجود را فراگرفته و به صورت نیروی هستی حاضر در همه موجودات، هستی همه کثرات را درنور دیده است؛ چندانکه غیر از او هرچه هست، نه موجودی منحاز و مستقل در جنب یا طول وی، که صرفاً حیثیت و شأنی از شئون وجودی او را تشکیل می‌دهد. از این مطلب به وحدت اطلاقی

شخصی وجود که همان خداوند باشد، تعبیر می‌شود.

برای روشن شدن موضوع لازم است تحول در معنای علت توضیح داده شود. علت متعارف فلسفی، عبارت از اعطای وجود توسط چیزی به چیزی دیگر است. عطاکننده وجود، علت نام دارد و دریافت‌کننده آن، معلول خوانده می‌شوند و به هریک از آنها هم یک عدد تعلق می‌گیرد. یعنی معلول به عنوان شیء دوم، مغایر و مباین با علت است. بدین ترتیب، علت متعارف در ضمن خود، پدیدآورنده کثرت واقعی است. یعنی نسبت علت، میان دو ذات مباین علت و معلول به عنوان دو طرف این نسبت برقرار می‌شود و بدیهی است که با وجود سلسله هرچند متناهی علل، کثرت موجودات را خواهیم داشت. از این نوع نسبت که میان دو طرف برقرار است به نسبت یا اضافه مقولی – یکی از مقولات دهگانه ارسطویی – تعبیر می‌شود. اما صدرالمتألهین شیرازی با امعان نظر در رابطه وجودی میان آن دو، به نسبتی دیگر موسوم به اضافه اشراقیه التفات یافت. مطابق این نسبت، یکی از طرفین، یعنی معلول، صرفاً اشراق و درخشش علت است و نه ذاتی مستقل در مقابل آن. مثلاً در جریان اشراق خورشید، این گونه نیست که علاوه بر خود خورشید، چیز علیحده دومی به نام شعاع، و امر سومی به نام وجود شعاع که میان خورشید و آن شعاع دست به دست شود، و همچنین اعطاء و اخذ هم به عنوان امور چهارم و پنجمی وجود داشته باشند، زیرا اگر شعاع به عنوان امری علیحده وجود داشته باشد، دیگر نیازی به خورشید و وجودی که از آن دریافت کند ندارد و به طریق اولی، اعطاء و اخذی هم معنا نمی‌یابد؛ یعنی شعاع نه به عنوان چیزی مستقل که عددی به عنوان موجود دوم به او تعلق گیرد، بلکه صرفاً به عنوان ادامه و گسترش وجود خورشید تحقق دارد، یعنی همان خورشید است که به گونه و حیث دیگری که ما شعاع می‌نامیم، پدیدار شده است. به عبارت دیگر، این گونه تحقق، اولاً و بالذات از آن خورشید است و پیش و بیش از آن که به شعاع نسبت یابد، مربوط به خود خورشید است. اساساً جز خورشید و درخشش آن چیز ثالثی به عنوان وجود منحاز و مستقل شعاع تحقق ندارد. ماییم که چشمی دوربین توجهمان را به جای مشاهده قرص خورشید به همراه تمام گستره نور آن صرفاً به سوی چیزی منحرف می‌کنیم که نام شعاع را بر آن می‌نهیم، و شعاع را در قاب آن به

طور مستقل مشاهده می‌کنیم و الا شعاع صرفاً طوری از اطوار وجودی خورشید است، نه چیزی مستقل از آن. بدین ترتیب، معلول نه طرف نسبت علت و ذاتی که نسبتی با علت دارد، بلکه همان نسبت و اعطای علت می‌شود؛ یعنی دیگر عطیه علیحده‌ای و ذاتی هرچند دارای نسبت و یا حتی عین نسبت با علت در میان نخواهد بود. فقط علت هست و ظهور، بروز، جلوه، شأن و حیثیتی از او که نام معلول بر آن می‌نهیم. حتی عنوان «معلول» را با نوعی تسامح و تمرکز چشمی ذهن روی آن و مستقل دیدنش بر آن می‌نهیم، اما در حقیقت، صرفاً علت است که در قد و قواره معلول یا در مرتبه وجودی معلول بروز و ظهور کرده و ظرف وجود آن را پر کرده است و اساساً برای معلول، ذاتی مستقل در میان نیست تا موضوع حکم «ذات لها الرِّبط» یا حتی «ذاتٌ هُوَ الرِّبط» و هر حکم دیگری قرار گیرد. بدین ترتیب، علت مصطلح و معروف، جای خود را به تجلی و تشان می‌دهد. در این معنای برتر، آنچه با نگاه مستقل‌نگر، معلول ملاحظه می‌شد، واقعیتی دیگر و ذاتی مغایر با علت نیست. در عین حال، مصداق تمام و کمال علت یا جزئی از آن هم نیست. یعنی اگرچه معلول با علت خود مغایرت ندارد زیرا مغایرت میان دو ذات صورت می‌بندد و معلول ذات مستقلی ندارد. اما علت، مغایر آن است، زیرا علت، تمام آنچه را معلول دارد داراست و چیزی اضافه‌تر هم دارد که معلول به جهت محدودیت خود فاقد آن است. به عبارت دیگر، مغایرت، یک‌طرفه و از سوی علت است، نه از سوی معلول، زیرا آنچه معلول می‌نامیم، محصول تنزل علت در مرتبه وجود معلول است، نه تمام دارایی وجودی علت. بدین ترتیب، علت، همه معلول را فراگرفته و در خود دارد، اما معلول، فقط به اندازه ظرفیت خودش از علت برخوردار است. بنابراین، معلول به جای اینکه واقعیتی مغایر و در جنب علت باشد، صرفاً شأنی از آن را تشکیل می‌دهد. از این واقعیت به احاطه قیومی و وجودی علت بر معلول هم تعبیر می‌شود، بدین معنا که وجود علت، متن وجود معلول را فراگرفته و درنور دیده است و معلول را به عنوان جلوه علت، گریز و گزیری از آن نیست. به عبارت دیگر، به نحوی است که از حیطه وجود حضرت حق به عنوان علت حقیقی، چیزی خارج نمی‌ماند و مستند جمیع اشیاء، آن حقیقت قیومیه است (آشتیانی، ۱۳۷۶، ۲۸۳).

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که نسبت خداوند با عالم مختلف الاجزاء، با قدری مسامحه مانند الکتریسیته است که چراغ‌ها و دستگاه‌های مختلف با آثار متفاوت را روشن می‌کند یا مانند خون واحدی که با جریان خود در سراسر رگ‌ها و قسمت‌های مختلف بدن، همه را برپا می‌دارد ولی تحت الشعاع کثرت آن‌ها قرار نمی‌گیرد و یا مانند نفس انسان که در عین وحدتش همه قوای حاسه، متخیله و عاقله را فرا می‌گیرد. خداوند هم در عین وحدت و بساطت، مطابق قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ۱۱۰-۱۱۴)، با کمال نامتناهی خود که همه کمالات را در نور دیده و فرا گرفته است و هیچ کمالی از آن خارج نیست، همه اشیا را نظر به کمال وجودی‌شان، فرا گرفته و در عین حال، با توجه به محدودیت اشیا، در قاب و قالب تنگ هیچیک از آن‌ها نمی‌گنجد و هیچیک از آنها نیست. به بیان دیگر بنا بر ارجاع علیت به تجلی و تشّان، او وجود حقیقی و یگانه‌ای است که در ظاهر کثرت عالم، جلوه و تجلی کرده است و چنان‌که فیلسوف شهیر مکتب صدرایی، حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه کتابش شرح المنظومه می‌گوید نظر به قوام معلول به علت و خالی نبودن هیچ مرتبه‌ای از معلول از علت، ظهور و بروز، نخست از آن علت است و سپس به معلول نسبت داده می‌شود (سبزواری، بی تا، ۶۶-۷۴). بدین ترتیب، خداوند با بساطت خود، جامع تمام موجودات است و بر آن‌ها احاطه دارد و با صرف بودن خود، آن‌ها را برپا داشته است. تنها یک وجود حقیقی، یعنی همان واجب‌الوجود بالذات، تحقق دارد و بقیه هرچه هستند، صرفاً شأناً، حیثیت، مظهر، مجلا، جلوه، فروغ، پرتو، عکس، سایه و ظلّ همان وجود واحد، و در واقع، آیات اویند.

مجموعه کون را به قانون سبق کردیم تصفّح ورقاً بعد ورق
حقاً که ندیدیم و نخواندیم در او جز ذات حق و شئون ذاتیه حق
(جامی، ۱۳۵۲، ۳۵-۳۶)

خدا، خود بنیادی جهان و انسان

با تعبیر علیت به تجلی و تشّان، چنان‌که گذشت جهان و انسان نه اموری مستقل که صرفاً مظاهر اسمای الهی را تشکیل می‌دهند. این مطلب شریف، مؤیداتی در کلام پیشوایان

معصوم و قرآن کریم دارد. امام علی (ع) در دعای شریف کمیل به خداوند عرضه می‌دارد «و بِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأْتَ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ» یعنی قسم به اسم‌های تو که ارکان هر چیزی را پر کرده است. ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «.... تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ عَنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لَا بَيْنُونَةُ عُزْلَةٍ» (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ۲۰۱)، یعنی «.... توحید و یکتا دانستنش عبارت از تمایز قائل شدن میان خدا و آفریدگان اوست. اما کیفیت تمایز، جداانگاری او از مخلوقات تنها در حوزه صفت است نه بینونت کامل و بریدگی او از آنها». بدین ترتیب مخلوقات و از جمله انسان در عین اینکه تحقق دارند و فردیت آنها محفوظ است اما این خودبودگی و فردیت آنها نسبت به سایر موجودات معنا پیدا می‌کند نه خداوند. زیرا با توجه به قاعده «بَسِطُ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا» این فردیت‌ها در مقابل خداوند معنای خود را از دست می‌دهد. زیرا وجود و هویت مخلوقات نمی‌تواند مرزی برای شمول و فراگیری نامحدود خداوند که بر آن‌ها احاطه قیومی دارد ایجاد کند. بلکه نزدیکی او به مخلوقات بویژه انسان چنان است که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال، ۲۴). یعنی خدا میان انسان و قلب او حائل و فاصله می‌شود و یا در تقبیح باور به اقنوم ثلاثه نصارا، می‌فرماید: «كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (مائده، ۷۳)، اما اگر می‌گفتند خداوند چهارم سه‌تاست، کافر نمی‌شدند. چنانکه در جای دیگر می‌فرماید: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ» (مجادله، ۷). یعنی هیچ سه نفری سخن پنهانی و دم‌گوشی نمی‌گویند مگر اینکه او چهارم آنهاست و هیچ پنج نفری نجوی نمی‌کنند جز اینکه او ششم آنهاست، برای اینکه او با وحدانیت و یگانگی خود همه اشیاء را فرا گرفته است، نه اینکه یکی از اشیاء و در جنب آنها قابل شمارش باشد؛ زیرا وحدت او از جنس وحدت موجودات، یعنی وحدت عددی نیست، بلکه وحدت حقیقی است که در دار وجود نظیری ندارد. چنانکه مولوی در بیت ۷۶۰ در دفتر چهارم مثنوی خود می‌گوید:

ارتباطی بی‌تکیف بی‌قیاس هست ربّ الناس را با جان ناس

وقتی تمایز خدا با انسان تنها تمایز وصفی باشد نه عزلی، یعنی وجود خدا وجود انسان را درنور دیده و در متن آن به نحو فراگیر، استعلایی و برتر حضور داشته باشد، در این

صورت، ایمان انسان به خداوند به عنوان منشأ و مجمع نامتناهی کمالاتی که انسان دارد، توجه به خود برتر خویش است؛ همانکه انسان در حد ظرفیت خود و آن هم به عنوان مظهر و مجلا بهره‌ای از کمالات او را دارد. کمالاتی که از جنس واحدند؛ مثلاً علم خداوند علم نامتناهی است و از آن انسان، علم متناهی است. در این صورت چگونه توجه انسان به خدا، توجه به غیر و مایه از خود بیگانگی می‌شود؟!

نتیجه‌گیری

مسأله از خود بیگانگی که از فرهنگ غرب به سپهر اندیشه اجتماعی و فلسفی معاصر ایران وارد شده است، در اینجا سرنوشتی متفاوت با زادگاهش پیدا کرده است. در غرب معاصر با فروکاستن جهان به ماده، باور به وجود خدا و پیروی از فرامین او، عامل ازخودیگانگی و رشدنایافتگی انسان قلمداد گردید. اما در تفکر فلسفی غالب ایران، تحت تأثیر حکمت متعالیه و عرفان که ریشه در معارف قرآن و اهل بیت دارد، باور مستدل به بعد ملکوتی و غیرمادی جهان و انسان و وجود واقعی و نه ذهنی خدا که با عدم تناهی و بساطت خود، ارکان و متن مخلوقات را به عنوان تجلیات خود، فرا گرفته است، اساساً این انکار وجود خدا و دوری از اوست که عامل ازخود بیگانگی، عدم فعلیت یافتن استعدادها و خسران ابدی انسان می‌شود. بدین ترتیب، انسان، با ایمان به خدا که با او تنها تمایز وصفی دارد نه عزلی، و اطاعت از دستورات حکیمانه‌اش، بعد روحانی وجود خود را که همانا خود برین و متصل الهی و دُر یتیم باشد، تعالی می‌بخشد و به کمال می‌رساند نه اینکه به سان ملحدان، خود را به حسیض بدن منفصل مادی فروبکاهد که صدف عقیم و صرفاً ماکتی از خود شود و نه خود حقیقی ریشه‌دار در کمال نامتناهی پاینده.

منابع

قرآن مجید (۱۳۸۵). ترجمه سید محمد رضا صفوی، دفتر نشر معارف.
آرمسترانگ، کارن. (۱۳۸۵). تاریخ خدا باوری ۴۰۰۰ هزار سال جست‌وجوی یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی و بهزاد سالکی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۶). هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غررالحکم و دررالکلم، غررالحکم و درر الکلم، تصحیح سید مهدی رجایی، چاپ دوم، دار الکتاب الإسلامی.

استیونس، لسلی. (۱۳۶۲). هفت نظریه درباره طبیعت انسان، ترجمه بهرام محسن‌پور، رشد.

باوکر، جان وسترديل. (۱۳۸۳)، مفهوم خدا: رهیافت جامعه‌شناسانه، انسان‌شناسانه و روان‌شناسانه به‌سوی منشأ مفهوم خدا، ترجمه عذرا لوعلیان. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

بشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۴). مجله معرفت، ازخودبیگانگی، ۱۴(۹۱)، ۷۱-۸۳.

پامر، مایکل. (۱۳۹۳). درباره خدا، ترجمه نعیمه پورمحمدی، علمی فرهنگی.

پی‌یتر، آندره. (۱۳۵۲). مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع‌الدین ضیائی، دانشگاه تهران.

پیلین، دیوید. ای. (۱۳۸۳). مبانی فلسفه دین، ترجمه گروه مترجمان، ویراسته سید محمود موسوی، مؤسسه بوستان کتاب.

حسن‌زاده، صالح. (۱۳۸۷). سیر و تطور مفهوم خدا از دکارت تا نیچه، نشر علم.

حسینی شاهرودی، سید مرتضی و فرضعلی، فاطمه. (۱۳۹۲). «بررسی تطبیقی وحدت

انسان و جهان در فیزیک و عرفان» مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، ۲۰(۹۱)، ۵۷-۷۵.

جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۵۲). اشعة اللمعات، تصحیح حامد ربانی، کتابخانه علمیة حامدی

سبزواری، ملاهادی. (بی تا). شرح المنظومه، طبع ناصری.

عبدی، حسن؛ قمی، محسن و عطایی، علی. (۱۳۹۹). آئین حکمت، بررسی انتقادی

«ازخودبیگانگی فلسفی» از منظر یاسپرس با تاکید بر دیدگاه علامه طباطبائی، ۱۲(۴۳)،

۱۱۷-۱۴۴.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج، (با تعلیقات محمدباقر

- موسوی خراسان). جلد ۱. مشهد: نشر مرتضی
قمی، شیخ عباس. (۱۳۹۲). مفاتیح الجنان، ترجمه الهی قمشه‌ای، چاپ دوم، قم: انتشارات
محام.
کاکو، میچیو. (۱۴۰۰). معادله خدا. ترجمه جمیل آریایی، مازیار.
گیتون، ژان؛ بوگدانف، گریشکا و بوگدانف ایگور. (۱۳۸۵). خدا و علم، ترجمه عباس
آگاهی، چاپ پنجم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
گیسلر، نورمن. ال. (۱۳۷۵). فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، ج ۱، حکمت.
مارکس، کارل. (۱۳۸۶). سرمایه: نقدی بر اقتصاد سیاسی، ترجمه حسن مرتضوی، آگاه.
ملا صدرا، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. (ج ۶، چ ۳)،
دار التراث العربی.
مورس، ملوین. (بی تا). بازگشت از دنیای مردگان، ترجمه افشین مؤیدی، پیمان.
نیچه، فردریش. (۱۳۷۷). چنین گفت زرتشت؛ کتابی برای همه کس و هیچ کس، ترجمه
مسعود انصاری، جامی.
هاوکنینگ، استفان؛ باربور، ایان؛ اشپیتزر، رابرت؛ دیویس، پل و راندل، بید. (۱۳۹۸). آغاز
جهان، ترجمه امیرمسعود جهان‌بین و میثم توکلی بینا، چاپ دوم، پارسیک.

References

- The Holy Qur'ān (2006). Trans. M.R. safavi, Maāref publishing office.
(In Persian)
Āmedi, A. (1410 AH). Ghorar al-Hekam wa Durar al-Kalem, corrected
by S. M. Rajāī, sec. ed, Dār al-Kitāb al-Islāmi. (In Arabic)
Armstrong, K. (2006). A history of God: the 4000- year quest of
Judaism, christianity, and Islam. Trans. B. Khorramshāhi & B. sāleki,
Padshuheshgāh-e 'olum Ensāny & Motāleāt-e farhangi. (In Persian)
Āshtiani, J. (1997). Existence in terms of philosophy and mysticism,

Daftar tabli Ġāt-e Eslāmi Howzeh Elmiyeh. (In Persian)

Abdi, H; Qumi, M & Atāei, A. (2020), AĪn-e Hekmat, a critical study of "philosophical alienation" from the perspective of Jaspers with emphasis on the view of Allameh Tabātabāī, 12(43), 117-144. (In Persian) https://pwq.bou.ac.ir/article_69109.html

Bashiri, A. (2005). Marafat Magazine, Alienation, 14(91), 71-83. <https://elmnet.ir/doc/840185-11481>

Bowker, J.W. (2004), The Concept of God: A Sociological, Anthropological, and Psychological Approach to the Origin of the Concept of God, Trans. A. Lu Aliān, Ketabkhāneh, Muzeh & Markaz asnāde Majles Shurāye Eslāmi. (In Persian)

Buber, M. (1957) Eclipse of God Studies in the Relation between Religion and Philosophy, Harper Torchbooks: Harper & Brothers Publishers.

Jami, N. A. (1973). The Rays of the Luminaries. Ed. H. Rabbāni, Hāmedi Scientific Library. (In Persian)

Geisler, N. L. (1996). Philosophy of Religion. Trans. H. Ayatollāhi. Vol. 1. Hekmat. (In Persian)

Guyton, J. & Bogdanoff, G & Bogdanoff, I. (2006). God and Science, Trans .

A. Agāhi, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmi. (In Persian)

Hasanzādeh, S. (2008). The Journey and Evolution of God from Descartes to Nietzsche, Elm Publishing House. (In Persian)

Hawking, St; Barbour, I; Spitzer, R; Davis, P and Randall, B. (2019).

The Beginning of the World. Trans. A. M. Jahānbin & M. Tavakoli Bina, Sec. ed, Pārsik. (In Persian)

Hosseini Shāhroudi, S. M & Farzali, F. (2013). "A Comparative Study of the Unity of Man and the World in Physics and Mysticism." Islamic Studies: Philosophy and Theology, 20 (91), 57-75. (In Persian)
https://jphilosophy.um.ac.ir/article_28364.html

Kaku, M. (1400). The Equation of God. Trans. J. Ariāei, Māziār. (In Persian)

Marx, K. (2007). Capital: A Critique of Political Economy. Trans. H. Mortazavi, Agāh. (In Persian)

Molla Sadrā, M. (1981). Transcendent wisdom in the four rational Travels, Vol. 6, th. ed, Dār Ehyāe Al-Torāth Alarabi. (In Arabic)

Morse, M. (n.d). Return from the world of the dead. Translated of (1996). Trans formed by the light: the Powerful effect of near - death experiences on people's lives, Trans. A. Moayyedi, Peyman. (In Persian)

Nietzsche, F. (1998). Thus Spoke Zarathustra; A Book for Everyone and No One. Trans. M. Ansari. Jami. (In Persian)

Kung, H. (1980). Does God Exist? An answer for today, Trans. Ed. Quinn. Vintage Books a division of Random House.

Palmer, M. (2014). The question of God: an introduction and sourcebook, (Trans. N. Pourmohammadi. Elmi Farhangi. (In Persian)

Peter, A. (1973). Marx and Marxism, trans. Sh. Ziaian), University of Tehran. (In Persian)

Palin, D. E. (2004). Fundamentals of the Philosophy of Religion. Trans.

A group of translators, Ed. S. M. Mousavi. Bostan Ketab Institute. (In Persian)

Qumi, Sh. A. S. (2013). Mafatih al-Jinan. Trans. Elahi Qomshahi. Second edition, Maham Publications. (In Arabic)

Richard, Sch. (1970). Alienation, Doublerly and Company, INC.

Sabzevari, M.H. (n.d). Sharh al-Manzumeh, tabe Naseri. (In Arabic)

Stevenson, L. (1983). Seven Theories of Human Nature, trans. B. Mohsenpour, Roshd. (In Persian)

Tabresi, A. (1403 AH). Al-Ihtjahj Ala Ahl al-leJajj. (with comments by M. B. Mousavi Khorsan). Vol. 1, Morteza Publishing House. (In Arabic)

**The Unique Pearl or the Sterile Shell?
An Ontological Analysis of "Alienation" as an Issue in
Contemporary Iranian Philosophy**

Abbas Ghorbani

<https://orcid.org/0009-0004-8101-0696>

Assistant Professor, University of Tehran, Iran

ab.ghorbani@ut.ac.ir

ABSTRACT

The issue of "alienation" (or other-self conception), which originated in the works of 19 century European thinkers, was often presented as a product of faith in God and acceptance of His sovereignty-largely based on materialistic beliefs, wishful thinking, or psychological and sociological analyses rather than philosophical proof. However, upon entering the domain of contemporary Iranian philosophical thought, it was given a completely contradictory interpretation: as a consequence of unbelief and man's distance from God. What is the source of this fundamental difference in perspective? And how can the view of Iranian Muslim thinkers be ontologically explained? This study addresses these questions using a descriptive-analytical method based

on library and documentary research. Key findings include: refuting the reductionist approach of Western atheist thinkers; proving the transcendent (non-material) dimension of the world and man; establishing the existence and infinitude of God; and demonstrating His Sustaining Encompassment (Ihāṭah-ye Qayyūmī) within the framework of the Absolute Personal Unity of Being (Waḥdat-e Shakhṣī-ye Itlāqī-ye Wujūd). This ultimate unity causes the separate identities of things to fade relative to God, affirming that He constitutes their transcendent self at the underlying core of their being

Keywords: Ontological Analysis, Alienation, God, Materialism, Theophany (Tajalli)

Introduction

The term "alienation" (which I refer to as "other-self conception" and "loss of the self"), with its Latin roots meaning relinquishment or elimination, has moved from the domain of law into fields such as philosophy, sociology, and psychology. While Western atheist thinkers, particularly after the Renaissance (especially in the 19 century), considered faith in God and religion to be the source of human alienation, in contemporary Iranian philosophical thought, the neglect of God (the sustaining cause of existence) is regarded as the primary factor in losing the true self. The aim of this research is to provide an existential (ontological) explanation for the Islamic perspective, which equates finding God with finding the self.

God and Religion in the View of Western Atheist Thinkers

Modern Western thinkers, including Feuerbach, Marx, Nietzsche, and Freud, denied the existence of God as a transcendent, supernatural reality. In this view, God is merely a projected illusion (Feuerbach) or a product of wishful thinking and a tool used by the ruling class for the opium of the masses (Marx). Nietzsche and Sartre considered God to be an obstacle to human freedom and creativity. The consensus of these views is that belief in a heavenly God leads to a lack of focus on the earthly human and his potentials, resulting in alienation.

The Foundation of Matter on the Transcendent

Contrary to the materialistic perspective of atheist thinkers, modern science (Quantum Physics) acknowledges the foundation of the material world on a non-material reality. Subatomic fundamental particles (quarks) are based on non-material fundamental forces that manifest in the form of a field. Particles are merely the temporary appearance and manifestation of quantum field fluctuations and minor ripples on the vast Ocean of Energy, which is an eternal, creative source existing beyond space-time. This indicates that the foundation of the cosmos is non-material, and material manifestations are simply the emanations of this underlying force.

The Two Dimensions of Man Harmonious with the Two Dimensions of the World

Like the cosmos, man possesses a non-material dimension (the soul) in addition to the body. Quasi-empirical evidence, such as Near-Death Experiences (NDEs), where individuals under anesthesia or in a coma are able to observe distant events or instantly review all past memories without the aid of the five senses, confirms the existence of this subtle dimension. Furthermore, parapsychological acts like telepathy, precognition, and psychokinesis, which have no physical origin in the body, demonstrate the soul's ability to transcend the limits of space and time. By proving the subtle dimension of man, the existence of God as a non-material entity is not impossible.

Proof of God's Existence

Our existence is neither uncaused nor self-caused; therefore, we must have derived our being from an external cause. Since an infinite regress and circularity of causes is logically impossible, the unstable and dependent chain of causes must ultimately lead to a self-subsistent Cause at the head—which is God. As the Cause of Causes, God is the Most Perfect, Simple (Bāsiṭ), Absolute Rich (Ghanī Muṭlaq), and Unlimited (referred to as Ṣamad in the Qur'ān). If God were imperfect or limited, He would be an effect of another cause, which contradicts His being the Cause of Causes. Moreover, as levels of existence become purer, their material mass decreases and their perfection increases, culminating in absolute perfection (God).

The Transformation of the Meaning of Divine Causality into Theophany (Tajalli)

Due to God's unlimited nature, He encompasses the entire text of existence, leaving no independent being alongside or in the extension of His being (Absolute Personal Unity of Being). In this station, conventional causality (the relationship between two distinct entities) transforms into Theophany. Accordingly, the effect is not an independent entity, but merely the illumination, manifestation, mode, or light of the Cause. God, with His infinite perfection, encompasses all things and has a Sustaining (Qayyūmī) Encompassment over them. However, due to the limitations of things, He does not fit into the narrow frame of any one of them.

God, the Fundamental Self of the World and Man

Based on Theophany, the world and man are manifestations of the Divine Names. As Imam Ali (peace be upon him) states, the distinction between God and creation is merely a distinction of attribute, not one of complete separation or isolation. This means God's existence permeates and is present within the essence of human existence; to the extent that "God intervenes between a man and his heart" (Qur'ān, Al-Anfal: 24). Therefore, man's faith in God (the infinite source of perfections) is attention to his own higher self, not attention to another; because the perfections of man (finite) and God (infinite) are of the same kind. Consequently, focusing on God cannot lead to alienation.

Conclusion

In the dominant Iranian philosophical thought, rooted in the Transcendent Theosophy (Hikmat-e Muta'aliyah), the belief in the subtle dimension of the world and man, and the actual existence of God as the source of manifestation and the Fundamental Self of the Cosmos (Durr-e Yatīm, the unique pearl), leads to the conclusion that denial of God's existence and distance from Him is the main cause of alienation and eternal loss. By having faith in and obeying God, man elevates his spiritual dimension and achieves perfection, rather than reducing himself, like the atheists, to the isolated material body and a sterile shell.

بحران معرفت‌شناختی در حقوق عمومی ایران: تحلیلی تبارشناسانه از دوگانگی میان کشف حقیقت و نسبی‌گرایی

آیت مولایی^۱

داود کاظمی^۲

چکیده

پژوهش حاضر بحران حقوق عمومی ایران را نه محصول ضعف نهادی یا تقابل سنت و مدرنیته، بلکه ریشه در یک دوگانگی عمیق معرفت‌شناختی می‌داند. این شکاف میان دو رویکرد متعارض در شناخت حق وجود دارد: رویکرد حقیقت‌محور (Realist) که حق و عدالت را واقعیاتی عینی و قابل کشف (از طریق عقل یا وحی) می‌داند و قانون‌گذاری را

۱ - کد ارکید: ۰۰۰۱-۰۰۰۰-۷۰۸۴-۱۸۹۰

دانشیار، گروه حقوق، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول)

ایمیل: amulaee@tabrizu.ac.ir

۲ - کد ارکید: ۰۰۰۹-۰۰۰۳-۷۹۵۰-۲۷۰۷

دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

ایمیل: davoodkazemi1359@gmail.com

تطبیق با حقیقتی پیشینی می‌شمارد؛ و رویکرد ساخت‌محور (Constructivist) که حق را بر ساخته‌ای انسانی مبتنی بر قرارداد، اراده سیاسی یا مصلحت می‌شمارد. این مقاله با روش تحلیلی-انتقادی و تبارشناسانه نشان می‌دهد که نظام حقوقی ایران در سطح نظری به پارادایم حقیقت‌محور (کشف احکام الهی) متعهد است، اما در عمل و در مواجهه با حکمرانی مدرن، به منطق ساخت‌محور (مصلحت‌گرایی) تکیه می‌کند. این تضاد، خود را در تعارض نهادی میان سازوکارهایی چون شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام نمایان می‌سازد. نتیجه آنکه بسیاری از بحران‌های مشروعیت و انسدادهای حقوقی، بازتاب همین دوگانگی است و برون‌رفت پایدار نه در اصلاحات جزئی، بلکه در انتخاب آگاهانه و التزام به یک مبنای معرفت‌شناختی منسجم نهفته است؛ امری که پیش‌شرط استقرار یک نظام حقوقی باثبات و عقلانی محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی حقوق، حقیقت‌محوری، ساخت‌محوری، دوگانگی معرفتی، بحران بنیادها، حقوق عمومی، ایران معاصر.

۱. مقدمه

تحلیل و فهم هر نظام حقوقی معمولاً با بررسی قوانین، مقررات و رویه‌های موجود آغاز می‌شود. پرسش‌هایی که بر «چگونگی» عملکرد ساختارهای حقوقی متمرکزند مانند نحوه تصویب یک قانون، صدور رأی در دادگاه، یا انجام وظایف نهادهای نظارتی برای درک سطحی و عملکردی نظام ضروری‌اند. این سطح از تحلیل می‌تواند تصویری از سازوکارهای رسمی و رویه‌های عملی ارائه دهد، اما به تنهایی قادر به توضیح علل عمیق‌تر پدیده‌هایی همچون موفقیت یا شکست، انسجام یا تشتت، و مشروعیت یا بحران مشروعیت نیست. برای رسیدن به این فهم عمیق، پژوهشگر باید از لایه توصیفی «چگونگی» عبور و به لایه تبیینی «چرایی» قوانین بپردازد. این گذار ما را به قلب معرفت‌شناسی حقوقی می‌رساند؛ حوزه‌ای که پرسش‌های بنیادین درباره مبانی شناخت هنجارها را مورد بررسی قرار می‌دهد: یک نظام حقوقی چگونه مفاهیم بنیادینی مانند «حق» و «عدالت» را درک می‌کند و بر چه اساسی اعتبار و الزام‌آور بودن هنجارهای خود را مطرح می‌سازد؟

در سطح نظری و فلسفی، می‌توان دو پارادایم معرفت‌شناختی کلان و رقیب در حوزه حقوق‌شناسایی کرد که هر یک پاسخی متفاوت به این پرسش بنیادین ارائه می‌دهند. نخست، پارادایم حقیقت‌محور است که «حق» و «عدالت» را مفاهیمی عینی و واقعی می‌داند، مستقل از ذهن، اراده یا قرارداد انسانی. از این منظر، این مفاهیم به عنوان حقایقی ازلی در بطن واقعیت، طبیعت یا متون مقدس نهفته‌اند. وظیفه عقل بشری، متن دینی و سایر ابزارهای معرفتی، نه خلق یا ابداع، بلکه کشف این واقعیت‌های هنجاری و تلاش برای تطبیق قوانین موضوعه با آنهاست. در این پارادایم، قانون‌گذار یک کاشف است نه خالق؛ و اعتبار قانون به میزان انطباق آن با حقیقت از پیش موجود وابسته است.

در نقطه مقابل، پارادایم ساخت‌محور حقوق را محصولی برساخته و ساختنی اجتماع‌سیاسی می‌داند. هنجارهای حقوقی در این دیدگاه نتیجه فرآیندهایی چون گفت‌وگوهای عقلانی، قراردادهای اجتماعی، توازن قوای سیاسی یا مصلحت‌سنجی‌های عملی هستند. قانون‌گذاری در این چارچوب، فرآیندی است برای خلق و تولید هنجارها و نه صرفاً تطبیق با یک حق ازلی یا الگوی پیشینی. اعتبار قانون نیز ناشی از منشأ دموکراتیک، کارآمدی عملی یا پذیرش عمومی آن است. این تفاوت میان «کشف حقیقت» و «ساخت هنجار» تنها یک بحث انتزاعی فلسفی نیست؛ بلکه پیامدهای عمیق و گسترده‌ای در ساختار نهادها، فرآیندهای قانون‌گذاری، شیوه‌های تفسیر و مشروعیت کل نظام حقوقی دارد.

این دوگانگی در ادبیات حقوقی معاصر نیز بازتاب روشنی یافته است. برای مثال، نظریات ساخت‌گرایانه در حقوق با تأکید بر جنبه‌های اجتماعی و گفت‌مانی تولید حق، نشان می‌دهند که نظام حقوقی خود به صورت مستقل «می‌اندیشد» و در فرآیندی پویا، معنا و هنجار تولید می‌کند (توبنر، ۱۹۸۹: ۷۳۰).^۱ از سوی دیگر، گرایش‌های پراگماتیستی با تمرکز بر کارایی و نتایج عملی استدلال می‌کنند که بسیاری از راهکارهای حقوقی نه بر اساس انطباق با یک اصل انتزاعی، بلکه صرفاً بر مبنای کارآمدی و نتیجه‌گرایی انتخاب می‌شوند

(پوزنر، ۱۹۹۰: ۵)^۱. این دیدگاه، فلسفه حقوق را از مباحث متافیزیکی دور و به عرصه تصمیم‌گیری‌های عملی و ملموس نزدیک می‌سازد. بر اساس این چارچوب، بحران ساختاری و پایدار در حقوق عمومی ایران معاصر، نه صرفاً نتیجه برخورد ساده‌انگارانه «سنت» و «مدرنیته» و نه گسستی صرفاً داخلی در زنجیره معرفتی سنت فقهی است؛ بلکه محصول یک دوگانگی معرفت‌شناختی عمیق، ریشه‌دار و نهادینه شده است. به عبارت دیگر، نمی‌توان مسئله اصلی را به تقابل زمانی یا تاریخی (قدیم در برابر جدید) تقلیل داد. این بحران باید به عنوان تضاد و هم‌زیستی ناپایدار دو استراتژی شناختی متعارض در فهم «حق» و «عدالت» تحلیل شود: از یک سو، رویکردی حقیقت‌محور که از عینیت حق دفاع می‌کند و مبنای هویتی نظام را تشکیل می‌دهد، و از سوی دیگر، رویکرد ساخت‌محور که تولید هنجارها را در عمل حکمرانی به سازوکارهای اجتماعی سیاسی، مصلحت‌سنجی و اقناع متکی می‌بیند (صدیقی، ۲۰۲۱: ۴۵؛ بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۷۳۹).

در متن رسمی حقوقی و به ویژه قانون اساسی ایران، مبنای حقوق به صورت رسمی حقیقت‌محور است و قوانین باید با معیارهای اسلامی و کشف احکام تشریعی الهی مطابقت داشته باشند. با این حال، در عمل حکمرانی و مواجهه با پیچیدگی‌های اداره یک دولت ملت مدرن، نهادها و رویه‌ها به طور فزاینده‌ای از منطق‌های ساختاری، ابزاری و پراگماتیستی مانند اقناع عمومی، مصلحت‌سنجی سیاسی و مدیریت بحران بهره می‌گیرند. این وضعیت موجب شکل‌گیری نوعی دوگانگی نهادی و عملکردی شده است: نهادی مانند شورای نگهبان بر کشف حقیقت و تطبیق قوانین با معیارهای فقهی تأکید دارد، و نهادی مانند مجمع تشخیص مصلحت نظام، وظیفه حل اختلاف‌ها و تعیین مصلحت عملی را بر عهده دارد. بررسی‌های نهادی و میدانی نشان می‌دهد که این دوگانگی نه تنها سازوکارها را ناکارآمد و غیرقابل پیش‌بینی می‌کند، بلکه مشروعیت فرآیندهای تصمیم‌گیری حقوقی را نیز تضعیف می‌نماید (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۷۲۰؛ غیابی، ۲۰۱۹: ۸۴۱).

این تنش معرفت‌شناختی در ایران نمونه‌ای انضمامی از یک تنش جهانی و پایدار میان دین و دموکراسی است. همان‌طور که رابرت آئودی اشاره می‌کند، بخش بزرگی از جهان امروز شاهد درگیری میان افرادی است که اجازه می‌دهند اقدامات سیاسی و قانون‌گذاری بر مبنای اعتقادات دینی باشد و افرادی که ارزش‌های دموکراتیکشان با این امر مخالف است. این تنش در ادیانی مانند اسلام و مسیحیت که حامل استانداردهای رفتاری هستند و نمی‌توان آنها را به طور یکسان توسط دولت‌های دموکراتیک پذیرفت، برجستگی بیشتری دارد (آئودی، ۲۰۲۰: ۵).^۱ نزاع تاریخی میان نظریه‌های حقوق طبیعی و پوزیتیویسم حقوقی نیز بازتابی از همین مناقشه گسترده است، هرچند مرز میان این دو نظریه در عمل بسیار پیچیده و سیال است (بیکس، ۲۰۰۰: ۲۳۳).^۲

ریشه‌های تاریخی این دوگانگی در بستر ایرانیشیعی را می‌توان در نزاع‌های اخباری-اصولی و تحولات حساس دوران مشروطه و تدوین اولین قانون اساسی دنبال کرد. این نزاع‌ها، به جای حل قطعی اختلافات معرفتی، امکان همزیستی متناقض منطق‌های متعارض را فراهم آورده‌اند (کول، ۱۹۸۵: ۲۱).^۳ نتیجه این همزیستی، نظامی است که هم‌زمان به ادعاهای حقیقت‌محور برای مشروعیت هویتی و به رویکردهای ساخت‌گرایانه و مصلحت‌گرا برای حفظ کارآمدی عملی وابسته است.

در این چارچوب، اصطلاح «سفسطه‌محوری» به‌عنوان یک مفهوم انتقادی به کار می‌رود. این اصطلاح به گرایشی اشاره دارد که در عمل ترکیبی است از ساخت‌گرایی معرفتی، بهره‌گیری سیاسی از ابزارهای اقناع و گفتمان‌سازی، و نسبی‌گرایی حقوقی که در آن کارآمدی و مصلحت بر معیارهای ثابت اخلاقی اولویت می‌یابند (جومبینی، ۲۰۲۲: ۱۴).^۴

پرسش محوری این پژوهش آن است که چگونه می‌توان انسجام معرفت‌شناختی لازم برای یک نظام حقوقی باثبات، پاسخگو و عقلانی را در ایران معاصر بازسازی کرد. ادعای اصلی مقاله این است که اصلاحات پراکنده و جزئی کافی نیست. برای خروج پایدار از

-
1. Auda, J.
 2. Bix, B. H.
 3. Cole, J. R. I.
 4. Giombini, S.

بحران، نیاز به انتخاب آگاهانه و شفاف وجود دارد: یا (۱) مبنای حقیقت‌محور حقوق با توجه به مقتضیات جهان مدرن بازتعریف و تقویت شود و از بن‌بست‌های فرمالیستی رهایی یابد، یا (۲) نهادهای ساخت‌ساز و مصلحت‌گرا به‌صورت قانونی، دموکراتیک و شفاف ساماندهی شوند تا تولید هنجارها بر اساس فرآیندهای پاسخگو و مشروع صورت گیرد. در هر دو مسیر، آگاهی صریح نسبت به این دوگانگی و انتخاب یک مسیر معرفت‌شناختی منسجم و پایدار حیاتی است (توبر، ۱۹۸۹: ۷۲۷؛ صدیقی، ۲۰۲۱: ۴۹).

در ادامه مقاله، ابتدا چارچوب نظری و دو پارادایم حقیقت‌محور و ساخت‌محور تشریح می‌شود. سپس ریشه‌های تاریخی تذبذب معرفت‌شناختی در ایران بررسی خواهد شد. بخش بعدی به تحلیل تجلی نهادی بحران در ساختار حقوقی جمهوری اسلامی، با تمرکز بر شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام اختصاص دارد. پس از آن، گفتمان «مقاصد الشریعه» به‌عنوان تلاش مهم برای بازسازی پارادایم حقیقت‌محور تحلیل می‌شود و در نهایت، جمع‌بندی و ارائه راهکارهای پیشنهادی برای خروج از بحران معرفت‌شناختی ارائه خواهد شد.

۲. چارچوب نظری: آناتومی دو پارادایم معرفت‌شناختی در حقوق

برای تحلیل بنیادین بحران معرفت‌شناختی در حقوق عمومی ایران، لازم است ابتدا کالبد نظری دو پارادایم رقیب «حقیقت‌محوری کشف‌گرا» و «سفسطه‌محوری» به تفصیل بررسی شود و تمایزات بنیادین آن‌ها روشن گردد. هر یک از این پارادایم‌ها مجموعه‌ای از گزاره‌های هستی‌شناختی (ماهیت حق و عدالت)، قواعد معرفت‌شناختی (روش شناخت حق) و ابزارهای عملی متفاوت را شامل می‌شوند که به طور مستقیم بر طراحی تشریفات قانون‌گذاری، شیوه‌های تفسیر حقوقی و منطق نهادسازی در یک نظام حقوقی اثرگذارند (توبر، ۱۹۸۹: ۷۲۷)^۱. درک این تمایزات، کلید فهم تذبذب و شیزوفرنی نهادی در حقوق عمومی ایران است.

^۱ Teubner, G.

۱.۲. پارادایم حقیقت‌محور: حقوق به مثابه کشف حقیقت عینی

پارادایم حقیقت‌محور، ریشه در سنت‌های حقوق طبیعی، فلسفه الهی و بخش بزرگی از تفکر فقهی دارد. اساس این رویکرد این است که حقوق، دانشی برای کشف یک حقیقت هنجاری از پیش موجود است. سه گزاره بنیادین این پارادایم عبارتند از:

۱. هستی‌شناسی واقع‌گرا^۱: این پارادایم وجود حقایق عینی اخلاقی و حقوقی را که مستقل از خواست، اراده یا قرارداد انسانی‌اند، می‌پذیرد. این حقایق بخشی از «نظم واقعیت»، «قانون طبیعت» یا «معیارهای الهی» دانسته می‌شوند و وظیفه انسان شناخت و تبعیت از آن‌هاست. در فلسفه اسلامی و تحلیل مبانی نظری فقه، مفهوم «حقیقت عینی» جایگاه تاریخی و نظام‌مندی دارد و مشروعیت هر هنجاری به انطباق با این واقعیت بیرونی بستگی دارد (پایا، ۲۰۱۶: ۲۸۳)^۲.

۲. معرفت‌شناسی کشف‌گرایانه^۳: بر اساس هستی‌شناسی واقع‌گرا، وظیفه ابزارهای معرفتی بشر، اعم از عقل فیلسوفانه یا روش‌شناسی دینی (کلام و اجتهاد)، کشف معیارهای عینی است، نه خلق یا ابداع آن‌ها. روند اجتهاد یا خردورزی فلسفی، تلاشی برای نزدیک شدن به غایات اخلاقی‌حقوقی ازلی و تطبیق قواعد عملی با حقایق متعالی است (بروکمایر، ۲۰۲۳: ۱۷)^۴. قانون‌گذار و قاضی در این پارادایم، کاشفانی هستند که اراده الهی یا نظم طبیعی را فهمیده و در قالب قوانین متجلی می‌سازند.

۳. غایت‌شناسی کمال‌خواه^۵: حقوق صرفاً برای تنظیم رفتارهای اجتماعی نیست، بلکه وسیله‌ای برای هدایت انسان و جامعه به سوی کمال مطلوب و سعادت غایی است. بنابراین، معیار نهایی ارزشیابی قوانین، نه صرفاً کارآمدی یا مقبولیت، بلکه میزان تطابق با غایت ازلی و متعالی است (حلاق، ۱۹۹۲: ۱۷۷). حقوق در این معنا ابزاری تربیتی و تعالی‌بخش

^۱ Realist Ontology

^۲ Paya, A.

^۳ DiscoveryBased Epistemology

^۴ Bruckmayr, P.

^۵ Perfectionist Teleology

است. پارادایم حقیقت‌محور یک ساختار معرفتی سلسله‌مراتبی پیشنهاد می‌کند که می‌توان آن را «زنجیره معرفتی» نامید. این زنجیره شامل سه حلقه اصلی است:

- حلقه اول فلسفه (عقل بنیادین): فلسفه به عنوان بستر متافیزیکی و تحلیل بنیادین مفاهیم انسان، جهان، عدالت و غایت، پیش فرض‌های هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی کل نظام را تأمین می‌کند. فقدان بازتولید فلسفی پویا یا کم‌توجهی به پدیدارشناسی انسانی، فقیر شدن مبانی نظری حقوق و کاهش ظرفیت نقد درون‌سیستمی را به همراه دارد (پایا، ۲۰۱۶: ۲۸۷).

- حلقه دوم کلام / نظریه دینی (عقل دکترینال): علم کلام یا نظریه دینی، مبانی کلی فلسفی را در قالب دکترین‌ها، اصول اعتقادی و قواعد تئولوژیک صورت‌بندی می‌کند. تفاوت‌های کلامی، مانند دیدگاه‌های معتزلی در برابر اشعری، شیوه تفسیر غایات شریعت و نسبت آن با عقل و اخلاق انسانی را دگرگون می‌سازد و معیارهای فراقانونی عدالت را شکل می‌دهد (بروکمایر، ۲۰۲۳: ۲۴).

- حلقه سوم فقه و اصول فقه (عقل ابزاری): فقه نقش عملی و تکنیکی در پیاده‌سازی غایات کلی دارد و علم اصول فقه، متدولوژی استنباط احکام جزئی از منابع متنی فراهم می‌کند. اما وقتی فقه از نقش کارکردی خود فراتر رود، «تورم فقهی» ایجاد می‌شود که بی‌ثباتی نظام تبیینی و ناتوانی در پاسخ به مسائل کلان را به همراه دارد (حلاق، ۱۹۹۲: ۱۵۲-۱۵۶). گسست میان این حلقه‌ها، ریشه بحران کنونی در حقوق عمومی ایران است. ضعف حلقه فلسفه، کلام را از پشتوانه عقلانی محروم می‌سازد و فقه به تنهایی بار پاسخگویی به مسائل پیچیده مدرن را بر دوش می‌کشد، که نتیجه آن کاهش قابلیت تطبیق نظری و افزایش تناقضات عملی است (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۷۲۰).

این بحران، ناشی از فاصله گرفتن فقه از اهداف غایی شریعت است. اصول فقه، که قرار بود ابزار کشف حقیقت باشد، به «نظامی صوری» تبدیل شده و ارتباط خود با واقعیت‌های اجتماعی‌حقوقی را از دست داده است (حلاق، ۱۹۹۲: ۱۷۷). نتیجه، تضعیف پارادایم حقیقت‌محور و کاهش نقش آن در تحقق عدالت و سعادت غایی است. غلبه نگاه

جزء‌نگر و حاشیه‌راندن مقاصد الشریعه، این پارادایم را به نظامی گذشته‌نگر، فرمالیستی و فاقد ابزارهای کلان‌نگر و آینده‌پژوهانه بدل کرده است (کمالی، ۲۰۱۱: ۲۴۶).

۲-۲. پارادایم سفسطه‌محور: حقوق به مثابه تولید و ابزار هنجاری اجتماعی

در نقطه مقابل پارادایم حقیقت‌محور، پارادایم سفسطه‌محور حقوق را محصولی انسانی، اجتماعی و سیاسی می‌داند. این رویکرد تأکید دارد که حقوق نه حقیقتی ازلی بلکه برساخته است و فرآیندهای تولید هنجار می‌توانند تحت تأثیر قدرت، اقناع، روایت‌سازی و منافع سیاسی قرار گیرند (توبنر، ۱۹۸۹: ۷۳۰). ریچارد پوزنر، نماینده برجسته پراگماتیسم، حقوق را ابزاری آینده‌نگر برای تحقق رفاه اجتماعی می‌داند. او تأکید می‌کند که اعتبار یک قاعده حقوقی، نه بر اساس انطباق با حقیقت ازلی، بلکه بر اساس پیامدهای عملی آن است (پوزنر، ۱۹۹۰: ۱۶۵۷، ۱۶۶۰). سه گزاره بنیادین پارادایم سفسطه‌محور عبارتند از:

۱. هستی‌شناسی ساخت‌گرایانه^۱: مفاهیم حق، عدالت یا حقیقت حقوقی وجودی مستقل از ذهن و عمل انسان ندارند. حق ساخته می‌شود، نه کشف (توبنر، ۱۹۸۹: ۷۲۷).

۲. معرفت‌شناسی خلق‌گرایانه^۲: حقوق دانش کشف نیست، بلکه مجموعه‌ای از شیوه‌های «ساخت حقیقت قانونی» است؛ قانون‌گذاری، تفسیر و اجرا عملیات تولید و تثبیت هنجارهای عملی‌اند (توبنر، ۱۹۸۹: ۷۳۲).

۳. غایت‌شناسی عمل‌گرایانه^۳: هدف حقوق در این پارادایم، تحقق اهداف عملی و ملموس چون امنیت، ثبات، پیش‌بینی‌پذیری و حل منازعات است (پوزنر، ۱۹۹۰: ۱۶۵۹). این پارادایم خود را در سه جریان نظریه‌عملی نشان می‌دهد:

• پوزیتیویسم حقوقی: اعتبار هنجار به منشأ آن محدود است و محتوای اخلاقی قانون از اعتبار حقوقی جداست (بیکس، ۲۰۰۰: ۱۶۱۴).

• نظریه‌های دموکراتیک و قراردادی: قانون محصول اراده جمعی یا قرارداد سیاسی است و مشروعیت آن به فرآیند دموکراتیک واگذار می‌شود (لایتر، ۲۰۰۹: ۳)^۴.

1. Constructivist Ontology

2. CreationBased Epistemology

3. Pragmatist Teleology.

4. Leiter, B.

• رویکردهای پراگماتیستی: پیامدهای اجتماعی و کارآمدی عملی معیار نهایی اعتبار است (پوزنر، ۱۹۹۰: ۱۶۵۹). ابزارهای عملی این پارادایم شامل قانون‌گذاری، مذاکره و چانه‌زنی، مصلحت‌سنجی و حکمرانی روایت است که همگی بر مدیریت واقعیت اجتماعی و موازنه منافع تمرکز دارند (منوکین، ۱۹۷۹: ۹۵۰؛ جومبینی، ۲۰۲۲: ۱؛ بیکس، ۲۰۰۰: ۱۶۲۰). این مسیر، نوآوری و انعطاف‌پذیری فراهم می‌کند، اما خطراتی چون «استبداد قانونگذار کارآمد»، تضعیف استانداردهای اخلاقی و تحمیل هنجارها از طریق روایت‌سازی را نیز در پی دارد (توینر، ۱۹۸۹: ۷۴۲). ارتباط این پارادایم با «عقل عمومی»^۱ نشان می‌دهد که مشروعیت قوانین نه از حقیقت خصوصی، بلکه از قابلیت توجیه‌پذیری همگانی آنها ناشی می‌شود و بستر همزیستی مسالمت‌آمیز در جوامع متکثر مدرن را فراهم می‌آورد (آئودی، ۲۰۲۰: ۱۱). در نهایت، بحران حقوق عمومی ایران محصول همزیستی ناپایدار دو پارادایم متضاد است: کشف حقیقت و استفاده سفسطه‌گون از هنجارها برای مقاصد اجتماع‌سیاسی (صدیقی، ۲۰۲۱: ۴۵؛ بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۷۳۹). در غیاب انسجام معرفت‌شناختی، حقوق به محصولی نسبی، پراگماتیستی و ابزارمند بدل شده است که با اهداف غایی عدالت و حق فاصله دارد (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۷۲۰).

۳-۲. بحران معرفت‌شناختی در حقوق ایران: همزیستی ناپایدار پارادایم حقیقت‌محور و سفسطه‌محور

تحلیل نظام حقوقی ایران در وضعیت دوگانگی دائمی میان دو پارادایم معرفت‌شناختی بنیادین قرار دارد: حقیقت‌محور و سفسطه‌محور. در سطح متنی و گفتمانی، به ویژه در قانون اساسی، تعهد آشکاری به حقیقت‌محوری مشاهده می‌شود؛ یعنی هدف نهایی قانون‌گذاری، تحقق معیارها و احکامی است که به‌عنوان شرعی، الهی یا غیر قراردادی شناخته می‌شوند. با این حال، سازوکارهای سنتی کشف حقیقت، شامل فقه کلاسیک و روش‌های اجتهادی، در مواجهه با پیچیدگی‌های دولتمت مدرن، تنوع اجتماعی و نیازهای سیاست‌گذاری روزمره ناکافی جلوه می‌کنند. این ناکارآمدی، فشار استراتژیک برای بهره‌گیری از رویکردهای پراگماتیستی و سفسطه‌محور، مانند تصمیم‌گیری مبتنی بر مصلحت، مقررده‌گذاری پارلمانی

و ایجاد سازوکارهای نهادی میانجی، ایجاد می‌کند (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۷۱۹). این تضاد در سطح نهادی به وضوح نمایان است. نهادهایی مانند شورای نگهبان، با اتکاء بر فقه، نماینده پارادایم حقیقت‌محور هستند و مسئول بررسی انطباق مصوبات با معیارهای شرعی‌اند. در مقابل، نهادهایی مانند مجمع تشخیص مصلحت نظام، کاربست پراگماتیستی برای حل تعارض‌ها و مدیریت بحران‌ها را بر عهده دارند. سازوکار مجمع بیش از آنکه بازتاب‌دهنده یک اصل متافیزیکی واحد باشد، ابزاری برای تأمین کارآیی و مدیریت بحران در حکمرانی است (غیابی، ۲۰۱۹: ۸۴۱). دوگانگی پارادایم‌ها، ساختار نظام حقوقی ایران را دچار «بحران معرفت‌شناختی» کرده و بحران مشروعیت پایدار ایجاد می‌کند. هرگاه مرجع تصمیم‌گیری مجبور به اعمال مصلحت‌سنجی شود، مدافعان پارادایم حقیقت‌محور آن را عدول از اصول و فاصله گرفتن از حقیقت می‌دانند. در سوی مقابل، عمل‌گرایان و قانون‌گذاران، تمرکز صرف بر ملاحظات جزئی فقهی را ناسازگار با نیازهای دولت مدرن می‌دانند و عامل بن‌بست ارزیابی می‌کنند. در نتیجه، نهادها در یک رقابت مداوم برای تعیین مرجعیت نهایی حقیقت قرار دارند و این فرایند فرسایشی، تاب‌آوری و مشروعیت کل نظام حقوقی را کاهش می‌دهد (چیساکا، ۲۰۲۰: ۱)^۱. مطالعات میدانی نیز این وضعیت را تأیید می‌کنند. بنکار و ضیایی نشان می‌دهند که قضات، با رجوع به منابع فقهی غیررسمی و انعطاف‌پذیر، به دنبال تحقق عدالت ماهوی هستند، در حالی که وکلای آموزش‌دیده در حقوق مدرن انتظار دارند قوانین مدون به صورت صوری و قابل پیش‌بینی اجرا شود. این تعارض میان دو برداشت متفاوت از قانون، منبع اصلی عدم قطعیت و تنش مداوم میان بازیگران حقوقی است (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۵). در سطح عمل، این دوگانگی به «مبارزه بی‌وقفه بر سر حق تعیین قانون» تبدیل می‌شود (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۱). مدیریت این بحران صرفاً با اصلاحات جزئی ممکن نیست؛ راهکار نیازمند انتقال به سطحی بالاتر، یعنی سطح روش‌شناختی و معرفت‌شناختی است. یا باید مصالحه‌ای شفاف و نظام‌مند میان دو پارادایم صورت گیرد، یا یکی از مسیرها (وقوع‌حل تعارض میان آن‌ها) به صورت قانون‌مند

1. Chisaka, T.

و روشن نهادینه شود. تا آن زمان، این دوگانگی معرفت‌شناختی، عامل اصلی ناکارآمدی، بی‌ثباتی و بحران مشروعیت در حقوق عمومی ایران باقی خواهد ماند.

۳. تبارشناسی بحران: ریشه‌های تاریخی دوگانگی معرفت‌شناختی

بحران معرفت‌شناختی موجود در حقوق عمومی ایران، محصول یک تحول آنی یا ناشی از یک رویداد سیاسی کوتاه‌مدت نیست. این وضعیت، پدیده‌ای طولانی‌مدت و پیچیده است که ریشه‌های آن را می‌توان در تحولات فکری، فقهی و نهادی تاریخ شیعه و همچنین در تحولات سیاسی کشور جست‌وجو کرد. بسیاری از تحلیل‌های کلاسیک، عمدتاً بر نقاط عطف سیاسی مانند تأسیس دولت صفوی یا انقلاب مشروطه تمرکز دارند، اما شواهد تاریخی نشان می‌دهد که تغییرات ساختاری در روش استنباط و مرجعیت معرفتی به ویژه در ترکیب عقل، کلام و نقل از دوره‌های پیشین آغاز شده و در طول قرون مختلف رسوب کرده‌اند. این رسوبات معرفتی، در دوران معاصر، نظام حقوقی ایران را در مواجهه با پیچیدگی‌های دولت مدرن و جامعه متکثر، ناگزیر به استفاده از ابزارهای پراگماتیستی و مصلحت‌محور کرده است (کول، ۱۹۸۵: ۳). در این بخش، بررسی ریشه‌های تاریخی بحران معرفت‌شناختی ایران در دو مقطع کلیدی صورت می‌گیرد: نخست، نزاع اخباری‌اصولی در فقه شیعه و دوم، انقلاب مشروطه و نهادینه‌سازی دوگانگی معرفت‌شناختی.

۱-۳. نزاع اخباری‌اصولی: تضعیف حلقه‌های معرفتی و غلبه عقل ابزاری

در دوران نزدیک به مدرن شیعه، شکل‌گیری و تقویت مکتب اخباری، به ویژه در سده‌های پایانی پیش از قرن هجدهم میلادی، نقشی تعیین‌کننده در تضعیف حلقه‌های بنیادین زنجیره معرفتی حقیقت‌محور ایفا کرد. اخباریون با تأکید شدید و انحصاری بر نقل روایی احادیث و اخبار و فروکاستن حجیت استدلال عقلی مستقل، ظرفیت فلسفه و کلام را در فرآیند کشف حقیقت محدود کردند. نتیجه این رویکرد، تضعیف قدرت کلان‌نگر و غایت‌شناسانه معرفت دینی بود و فقه به مجموعه‌ای از احکام جزئی و متن‌محور تقلیل یافت که صرفاً به دنبال استخراج حکم از روایات بودند (نیومن^۱، ۱۹۹۲: ۲۵۲؛ گلیو^۲، ۱۹۹۴: ۹۷). ریشه این

1. Newman, A. J.

2. Gleave, R. M.

رویکرد صرفاً مخالف با عقل نبود، بلکه بازتاب بدگمانی معرفتی عمیق‌تری بود. محمدامین استرآبادی، بنیان‌گذار جریان اخباری، معتقد بود که عقل‌گرایی اصولی و اجتهادی با ابزارهای ظنی، مرجعیت یقینی متون مقدس را تضعیف کرده و زمینه بدعت و سلطه سلیقه انسانی را فراهم می‌آورد (ابی‌صعب، ۲۰۱۵: ۵). از دیدگاه او، مجتهدان نمی‌توانستند به‌عنوان کاشفان مستقل حقیقت عمل کنند، بلکه جامعه باید به صورت مستقیم پیرو کلام معصوم باشد، و وظیفه علما تنها انتقال امانت‌دارانه این کلام بود. شیخ عبدالله سماهیچی، از علمای برجسته اخباری، می‌گوید: «اخباریان معتقدند که تمام [اعضای] جامعه پیرو [امام] معصوم هستند و اصلاً مجتهدی وجود ندارد» (به نقل از نیومن، ۱۹۹۲: ۴۱). این اختلاف بنیادین، نشان‌دهنده شکاف عمیق معرفت‌شناختی در فقه شیعه بود. اخباریون حجیت منابع معرفتی را به دو منبع کتاب و سنت محدود می‌کردند، در حالی که اصولیان چهار منبع (کتاب، سنت، اجماع و عقل) را معتبر می‌دانستند. سماهیچی توضیح می‌دهد: «مجتهدان [اصولیان] توسل به احکام قانونی مبتنی بر ظن را مجاز می‌شمارند. اخباریان این را منع می‌کنند. آنها فقط علم یقینی را می‌پذیرند» (نیومن، ۱۹۹۲: ۳۹). این رویکرد، امکان استدلال مستقل انسانی در فقه را محدود می‌کرد و علم فقه را به دانشی نقلی و تاریخی تقلیل داد. در بستر سیاسی، ظهور اخباری‌گری به بخشی از واکنش به سلطه فزاینده دولت صفوی بر مجتهدان مرتبط بود، زیرا دولت با حمایت از مجتهدان عاملی مانند محقق کرکی، عقل‌گرایی اجتهادی را ترویج می‌کرد (ابی‌صعب، ۲۰۱۵: ۶). استرآبادی و پیروانش این سلطه سیاسی و اجتماعی را تهدیدی برای مرجعیت حقیقی و استقلال فقهی می‌دانستند و نزاع معرفتی آنان، بازتابی از این مبارزه بر سر مرجعیت بود (ابی‌صعب، ۲۰۱۵: ۵). در قرن‌های بعد، اصولیان توانستند در مبارزه‌ای طولانی بر اخباریه غلبه کرده و جایگاه عقل را بازسازی کنند. با این حال، این پیروزی کامل نبود. عقل احیاشده، عمدتاً «ابزاری» و تکنیکی بود، یعنی به عنوان وسیله‌ای برای استخراج احکام جزئی از نصوص عمل می‌کرد، نه به عنوان ابزاری برای تعیین اهداف کلان نظام حقوقی یا نقد بنیادین آن (گلیو، ۱۹۹۴: ۱۰۱). به بیان دیگر، احیای عقل اصولی، ظرفیت مواجهه با چالش‌های دولت مدرن را به صورت کامل فراهم نکرد. متفکران معاصر

نیز بر این محدودیت نقد وارد کرده‌اند. حلاق این رویکرد را «اتمستی» می‌نامد زیرا فقها هر متن را به‌صورت مجزا و منفک از سایر متون بررسی می‌کنند و از درک کلیت و اهداف نظام شریعت باز می‌مانند (حلاق، ۱۹۹۲: ۱۹۸). حمید موانی نیز تأکید می‌کند که اجتهاد سنتی «فردمحور» بود و به موضوعات جزئی مانند معاملات و عبادات محدود می‌شد، در حالی که اداره یک جامعه مدرن نیازمند «اجتهاد جامعه‌محور» است که مسائل پیچیده عمومی را پاسخ دهد (موانی، ۲۰۱۰: ۲۴). این محدودیت‌ها، زمینه را برای پیدایش دوگانگی معرفت‌شناختی در فقه و در نهایت در حقوق مدرن ایران فراهم کردند، به‌طوری‌که نظام حقوقی در مواجهه با پیچیدگی‌ها به ابزارهای عمل‌گرایانه و مصلحت‌محور روی آورد.

۲.۳. انقلاب مشروطه: نهادینه‌سازی دوگانگی معرفت‌شناختی

انقلاب مشروطه (۱۹۰۶-۱۹۱۱) نقطه‌ای تاریخی بود که دوگانگی معرفت‌شناختی پنهان در فقه شیعه را به صحنه آشکار آورد و وارد نهادسازی سیاسی کرد. مفاهیمی مانند حاکمیت ملی، قانونگذاری نمایندگی‌شده، تفکیک قوا و قانون اساسی، نمایانگر پارادایم «ساخت قرارداد» بودند که با فهم سنتی حق، یعنی کشف مطلق حکم الهی، ناسازگار بود (هرمان، ۲۰۱۳: ۴۳۰-۴۵۳). واکنش فقیهان متنوع و گاه متضاد بود. شیخ فضل‌الله نوری، نماینده پارادایم حقیقت‌محور، «قانونگذاری بشری» را نفی می‌کرد و هرگونه پذیرش نمایندگان مجلس و وضع قوانین انسانی را مغایر با شریعت می‌دانست (مارتین، ۱۹۸۶: ۱۸۱-۱۹۶؛ حائری، ۱۹۷۷: ۳۲۷-۳۳۹). استدلال نوری ریشه در قطعیت دکترینال و پابندی به حقیقت دینی داشت و مخالفت او فراتر از اختلاف تاکتیکی یا سیاسی بود (مارتین، ۱۹۸۶: ۱۸۴-۱۸۷)^۱. در سوی مقابل، مجتهدان دیگری مانند میرزا محمدحسین نائینی و آخوند خراسانی تلاش کردند تا راهی برای آشتی میان پارادایم‌ها پیدا کنند. با تکیه بر قواعد فقهی و اصول اجتهادی، به ویژه قواعد دفع مفسده بزرگتر و مصالح عامه، مشروعیت پذیرش مشروط نهادهای مدرن را از درون سنت فقهی توجیه کردند (نورایی، ۱۹۷۵: ۲۳۴-۲۴۷). نائینی با زبان فقهی و ابزارهای حقیقت‌محور، راه‌حلی عملی‌سیاسی که به پارادایم ساخت‌محور تعلق

1. Martin, V. A.

داشت، توجیه کرد (نورایی، ۱۹۷۵: ۲۴۰-۲۴۳). این تقابل، تنها اختلاف نظر بر سر نهادهای مدرن نبود؛ نزاعی عمیق بر سر تطبیق «حقیقت دینی» با «واقعیت سیاسی» بود. نوری اسلام و مشروطیت را ناسازگار می‌دانست، اما نائینی و آخوند خراسانی معتقد بودند قانون اساسی موجود نیازمند اصلاح برای سازگاری با اسلام است. نهادسازی مشروطه به جای حل نظری تضاد، راه‌حل «مکانیکی» و مصالحه‌آمیز ارائه کرد. متمم قانون اساسی ۱۹۰۷، سازوکاری برای تضمین عدم مغایرت مصوبات مجلس با «مبانی مقدس اسلام» پیش‌بینی کرد، که هم حفاظت از هنجارهای دینی بود و هم پذیرش نهادهای مدرن (ماسی و افاری، ۲۰۱۹: ۴۶۴-۴۸۰)^۱. این سازوکار، تثبیت دوگانگی معرفت‌شناختی در ساختار حقوقی ایران را نشان می‌دهد و از آن زمان، بخشی از تعارض میان «کشف حق» و «ساخت حق» در نهادهای قانونی و نظارتی باقی مانده است (ماسی و افاری، ۲۰۱۹: ۴۶۵). به تعبیر تحلیل معرفت‌شناختی، این راه‌حل ترکیب مکانیکی سنتز نظری موفق نبود، بلکه مصالحه‌ای موقتی برای مدیریت شکاف عمیق میان پارادایم‌ها بود. نتیجه، ناپیوستگی ساختاری میان گفتمان رسمی حقیقت‌محور و عملکردهای عملی ساخت‌محور شد که در جمهوری اسلامی نیز به شکل پیچیده‌تر بازتاب یافت (هرمان، ۲۰۱۳: ۴۴۰-۴۴۵؛ مارتین، ۱۹۸۶: ۱۹۰-۱۹۶)^۲. انقلاب مشروطه نه آغاز تضاد، بلکه زمینه آشکارسازی و نهادینه‌سازی دوگانگی معرفت‌شناختی بود؛ بحرانی که سرنوشت حقوق و سیاست ایران را برای بیش از یک قرن رقم زد.

۴. تجلی نهادی بحران: دوگانگی نهادی در حقوق عمومی جمهوری اسلامی

انقلاب اسلامی و نظم حقوقی مبتنی بر قانون اساسی پس از سال ۱۳۵۷، تضادهای معرفت‌شناختی ریشه‌دار در تاریخ حقوق ایران را نه صرفاً بازتولید کرد، بلکه آنها را به شکلی بی‌سابقه در ساختار رسمی دولت نهادینه و رسمی کرد. تعارض نظری میان «حق به مثابه حقیقت کشف‌شدنی» (پارادایم حقیقت‌محور) و «حق به مثابه محصول کنش‌ها و سازوکارهای سیاسی» (پارادایم ساخت‌محور)، در متن قانون اساسی و عملکرد نهادهای

1. Massie, E., & Afary, J.

2. Hermann, D.

کلیدی نظام حقوقی ایران به یک ویژگی ساختاری و پایدار تبدیل شده است. از یک سو، متن قانون اساسی جمهوری اسلامی ادعای پیوند ناگسستنی با مبنای حقیقت‌محور و الهی دارد؛ از سوی دیگر، ساختار نهادی و رویه‌های اجرایی آن به شیوه‌ای عمل‌گرایانه و قراردادی عمل می‌کنند که بیشتر با منطق ساخت‌محور و مصلحت‌گرایانه همخوانی دارد. این هم‌زیستی متناقض دو منطق، در سه حوزه کلیدی به روشنی قابل مشاهده است: الف) مرجعیت «موازین اسلامی» در فرآیند قانون‌گذاری، ب) جایگاه و دامنه نفوذ فقه و «دانش فقهی» در حقوق مدون و رویه قضایی، و ج) سازوکارهای نهادینه‌شده برای مدیریت تعارض، به ویژه تقابل عملکردی میان شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام. این وضعیت را می‌توان به عنوان دوگانگی نهادی شناخت: ادعای تعلق به یک پارادایم و عمل بر اساس منطق پارادایم رقیب.

۱.۴. قانون اساسی: کانون تبلور دوگانگی نهادی

قانون اساسی جمهوری اسلامی به‌طور رسمی سندی است که دو وجه بنیادی و بالقوه متعارض را هم‌زمان در خود جای داده است: از یک سو، تأکید بر «معیارها و موازین اسلامی» به عنوان مبنای نهایی وقایع تشخیص مشروعیت قوانین و مقررات (اصل چهارم)؛ و از سوی دیگر، نهادینه‌سازی سازوکارهای مدرن حکمرانی مانند جمهوریت، انتخابات، مجلس و تفکیک قوا. اصل چهارم قانون اساسی با صراحت اعلام می‌دارد: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است و تشخیص این امر بر عهده فقهای شورای نگهبان است» (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۸). این حاکمیت مطلق «موازین اسلامی» نظام حقوقی را به طور کامل به پارادایم حقیقت‌محور متعهد می‌کند. اما ترکیب متین‌نهادی قانون اساسی پیامدهای پیچیده و متناقضی دارد:

۱. تقلیل موازین اسلامی به فقه جزئی‌نگر: در غیاب یک دستگاه نظری پویا و مورد توافق که بتواند حلقه‌های فلسفه سیاسی، کلام و فقه را به هم پیوند دهد و «موازین کلی اسلام» را به قواعد اجرایی و سیاست‌گذاری کلان ترجمه کند، آنچه در عمل به عنوان «موازین اسلامی»

توسط شورای نگهبان اعمال می‌شود، اغلب همان فقه مدون یا رویه‌های جزئی و جزئی‌نگر است. این مسئله، که ریشه در گسست تاریخی زنجیره معرفتی دارد، موجب می‌شود که قضاوت میان «معیار کلی عدالت اسلامی» و «قاعده فقهی مشخص» غالباً به نفع قواعد جزئی فقهی انجام شود و فضای قانون‌گذاری و اجرا با عدم قطعیت و بن‌بست‌های مکرر مواجه شود (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۷۲۱-۷۲۳).

۲. گسترش حوزه اختیار قضایی از طریق منابع غیرمدون: در نظام حقوقی ایران، به ویژه با استناد به اصل ۱۶۷ قانون اساسی، در صورت سکوت یا ابهام قانون مدون، قاضی موظف است با استناد به «منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر» حکم صادر کند. این اصل، در ظاهر راهی برای جلوگیری از توقف دادرسی است، اما در عمل مرز میان «جرم» (محصول قانون‌گذاری پارلمانی و پارادایم ساخت‌محور) و «گناه» (مبتنی بر منابع فقهی و پارادایم حقیقت‌محور) را از بین می‌برد و امکان صدور حکم بر اساس دانش شخصی قاضی از فقه را فراهم می‌کند (خدادادی، ۲۰۲۴: ۶۵۹-۶۶۱). این وضعیت به افزایش شدید عدم قطعیت قانونی و تضعیف اصل قانونی بودن جرایم و مجازات‌ها دامن می‌زند.

۳. پدیدار شدن مکانیزم‌های مصلحت‌محور برای مدیریت تعارض: همین ساختار دوگانه و بن‌بست‌های ناشی از آن، ضرورت ایجاد نهادهایی را ایجاب کرد که بر اساس منطق عمل‌گرایانه و مصلحت‌سنجی عمل کنند. مجمع تشخیص مصلحت نظام، بارزترین نمونه از این نهادهاست که در خلأ ناشی از تعارض میان مجلس (نماینده پارادایم ساخت‌محور) و شورای نگهبان (نماینده پارادایم حقیقت‌محور) وارد عمل می‌شود و عملکردش غالباً بر مبنای محاسبه مصلحت سیاسی و مدیریتی نظام صورت می‌گیرد. این نهاد، که برای مدیریت بالاتکلیفی و بن‌بست طراحی شده، خود به عامل اصلی تقویت منطق ساخت‌محور و رسمیت‌بخشی آن تبدیل شده و به جای ایجاد همگرایی نظری میان «حقیقت» و «مصلحت»، دوگانگی معرفت‌شناختی را در بالاترین سطح ساختار سیاسی تثبیت و بازتولید می‌کند (غیابی، ۲۰۱۹: ۸۳۷-۸۴۰). این دوگانگی در قانون اساسی ریشه در یک تنش عمیق‌تر دارد: تلاش برای انطباق یک دستگاه فقهی که به طور تاریخی برای تنظیم زندگی

«فرد مسلمان» تکامل یافته، با الزامات پیچیده «اداره جامعه» در دوران مدرن. همان طور که موانی اشاره می کند، چهره هایی چون مرتضی مطهری پیش از انقلاب به این بحران آگاه بودند و تأکید می کردند: «اسلام دینی جامعه گراست، اما فقه موجود ما فردگراست» (موانی، ۲۰۱۰: ۲۷). قانون اساسی جمهوری اسلامی این تضاد را به ارث برد؛ از یک سو به فقه سنتی (نماد پارادایم حقیقت محور) ارجاع می دهد و از سوی دیگر، با پذیرش نهادهای مدرن، خود را ملزم به پاسخگویی به مسائلی می کند که فقه فردمحور پاسخی برای آنها ندارد. این وضعیت، نهادها را ناگزیر به توسل به منطق های عمل گرایانه (پارادایم ساخت محور) برای پر کردن این شکاف نظری عملی کرده و دوگانگی نهادی را به یک ویژگی پایدار تبدیل کرده است.

۲-۴. شورای نگهبان: پاسدار حقیقت یا نماد فرمالیسم حقوقی؟

شورای نگهبان در ساختار حقوقی جمهوری اسلامی نهادی است که به طور رسمی مأموریت پاسداری از هماهنگی قوانین مصوب مجلس با «حقیقت شرع» و قانون اساسی را بر عهده دارد. به عبارت دیگر، وظیفه اصلی شورا تضمین انطباق نظام حقوقی با شریعت اسلامی و پارادایم حقیقت محور است. با این حال، بحران در عملکرد این نهاد ناشی از محدودیت های معرفتی و روش شناختی ابزارهایی است که در اختیار دارد. در فرآیند تطبیق قوانین با شریعت، شورای نگهبان عمدتاً به سنجش جزئی و تطبیقی با قواعد فقه سنتی متوسل می شود. این رویکرد، مبتنی بر بررسی ماده به ماده مصوبات در پرتو قواعدی مانند قاعده لاضرر، احکام عقود و معاملات و حرمت ربا است، بی آنکه توجه سیستماتیک و روش مند به اصول کلان عدالت اجتماعی، کارآمدی اقتصادی یا مصلحت عمومی جامعه داشته باشد. پژوهش ها نشان می دهند که این سطح ارزیابی صوری موجب می شود بسیاری از مصوبات از فیلتر شورا عبور کنند، حتی اگر پیامدهای کلان اقتصادی و اجتماعی آنها با ارزش هایی مانند عدالت یا کارآمدی در تضاد باشد (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۷۲۲). محدود شدن ابزار معرفتی شورا به فقه جزئی نگر، داوری درباره پیامدهای کلی قوانین را از آن سلب کرده و فرآیند قانون گذاری گاه بیشتر به بازی فنی برای عبور از فیلتر فقهی تبدیل می شود تا تلاش برای تأمین خیر عمومی. این رویکرد جزئی نگر و متن محور نمونه ای بارز از «فرمالیسم

حقوقی»^۱ است. فرمالیسم حقوقی، برخلاف پراگماتیسم، بر این ایده مبتنی است که می‌توان مسائل حقوقی را صرفاً از طریق رابطه منطقی میان مفاهیم و قواعد حل کرد، بدون توجه جدی به پیامدهای واقعی در جهان اجتماعی و سیاسی. پوزنر بیان می‌کند: «فرمالیسم حقوقی این ایده است که به سوالات حقوقی می‌توان با تحقیق در رابطه میان مفاهیم پاسخ داد و نیازی به بررسی رابطه آنها با واقعیت نیست» و تمرکز آن بر شجره‌نامه منطقی قواعد است نه کارآمدی عملی آنها (پوزنر، ۱۹۹۰: ۱۶۶۳). از این منظر، عملکرد شورای نگهبان که بر انطباق صوری قوانین با مفاهیم و قواعد فقهی تثبیت‌شده تأکید دارد و پیامدهای اجتماعی و اقتصادی را در درجه دوم اهمیت قرار می‌دهد، نمونه‌ای بارز از فرمالیسم حقوقی است. ریشه این رویکرد جزئی‌نگر را می‌توان در ماهیت علم اصول فقه سنتی جست‌وجو کرد. ابزار معرفتی فقه‌های شورا ذاتاً برای ارزیابی‌های کلان و نظام‌مند طراحی نشده است. وائل حلاق اشاره می‌کند که روش‌شناسی سنتی حقوق اسلامی «اتمستی» است و فاقد ابزاری برای ارزیابی پیامدهای کلی یک قانون بر جامعه است؛ «به ندرت از سطح تحلیل یک پرونده خاص فراتر می‌رود تا به نظریه‌ای عمومی درباره رفاه اجتماعی دست یابد» (حلاق، ۱۹۹۲: ۱۹۹). در نتیجه، شورای نگهبان در عمل به تطبیق ماده به ماده قوانین با قواعد فقهی شناخته‌شده می‌پردازد، بی‌آنکه بتواند قضاوت کند که آیا مجموعه این مواد در کلیت خود به عدالت، کارآمدی و مصلحت عمومی منجر می‌شود یا خیر. این محدودیت ساختاری، نهاد حقیقت‌محور را در عمل خلع سلاح کرده و آن را به نهادی برای کنترل تطابق صوری تقلیل داده است. نمونه‌ای روشن از بحران معرفت‌شناختی شورا، فرآیند نظارت استصوابی بر انتخابات است. در فقدان الهیات سیاسی پویا و نظریه منسجم حقوق عمومی که بتواند مفاهیم مدرن مانند «صلاحیت نمایندگی» یا «شهروندی» را در چارچوب دینی بازتعریف کند، شورا به معیارهای فردی و اخلاقی فقه سنتی متوسل می‌شود؛ معیارهایی کلی و مبهم مانند «التزام عملی به اسلام و نظام جمهوری اسلامی». این معیارها که برای گزینش مناصب فردی طراحی شده بودند، اکنون برای سنجش صلاحیت نمایندگی یک جامعه مدرن

با جمعیت میلیونی به کار گرفته می‌شوند و شکافی عمیق میان معیار و موضوع ایجاد می‌کنند. پیامد این انتقال نامتناسب، تبدیل نظارت شورا از فرآیندی حقوقی به ابزاری برای اعمال سلیقه و قدرت سیاسی است. به جای ایفای نقش به‌عنوان نهاد حقیقت‌محور با معیارهای شفاف و پاسخگو، شورا در عمل به استفاده از منطق قدرت و مصلحت‌سنجی‌های سیاسی روی می‌آورد (غیابی، ۲۰۱۹: ۸۴۱). این وضعیت یک تناقض معرفت‌شناختی ایجاد می‌کند: نهادی که مدافع حقیقت دینی است، در عمل از ابزارهای ساخت‌محور و عمل‌گرایانه برای کنترل سیاسی و مهندسی انتخابات استفاده می‌کند. تحلیل‌های تجربی نشان می‌دهد که در دوره‌هایی که مشروعیت سیاسی نظام با چالش مواجه بوده، شورا به شکل ابزاری از قدرت برای کنار گذاشتن چهره‌های منتقد بهره برده است؛ همان‌گونه که چیساکا تأکید می‌کند، «رهبر عالی از این نظارت به‌عنوان ابزار سیاسی برای مقابله با بحران‌های مشروعیت خود استفاده کرده است» (چیساکا، ۲۰۲۰: ۶۳). از آنجا که شورا «هرگز معیارهای عینی برای قضاوت در مورد تعهد یک نامزد را اعلام نکرده است»، این ابهام به طور سیستماتیک برای تصمیم‌گیری‌های سیاسی و سلیقه‌ای به کار گرفته شده است (چیساکا، ۲۰۲۰: ۶۴). نتیجتاً، نهادی که در پارادایم حقیقت‌محور برای پاسداری از شریعت طراحی شده، در عمل به یکی از اصلی‌ترین ابزارهای پارادایم ساخت‌محور تبدیل شده است که در آن حفظ قدرت و وفاداری سیاسی، معیار تعیین‌کننده حقیقت نهایی است.

۳-۴. مجمع تشخیص مصلحت نظام: نهادینه‌شدن پراگماتیسم یا اوج سفسطه‌محوری؟
اگر شورای نگهبان نماد یک رویکرد فرمالیستی و حقیقت‌محور (در شکل جزئی نگر آن) در حقوق عمومی ایران است، مجمع تشخیص مصلحت نظام را می‌توان تجسم نهادی فلسفه پراگماتیسم حقوقی و پارادایم ساخت‌محور دانست. این نهاد دقیقاً برای عبور از بن‌بست‌های ناشی از منطق فرمالیستی شورای نگهبان و با هدف اولویت دادن به «پیامدها»، «کارآمدی» و «نیازهای عملی نظام» به وجود آمده است. منطق حاکم بر مجمع، همان منطقی است که پوزنر آن را ستایش می‌کند: پرسش اصلی این نیست که آیا یک قانون با متن مقدس یا یک قاعده سنتی انطباق کامل صوری دارد یا نه، بلکه این است که کدام تصمیم در شرایط فعلی «بهترین پیامدها را با در نظر گرفتن همه چیز، به همراه دارد» (پوزنر، ۱۹۹۰: ۱۶۶۴). مجمع

تشخیص مصلحت نظام که در بازنگری قانون اساسی برای «حل بن‌بست» بین مجلس و شورای نگهبان رسمیت یافت، در عمل کارکردی بسیار فراتر از یک راهکار موقتی برای رفع اختلاف حقوقی پیدا کرده و به یک سازوکار دائم «تشخیص و اعمال مصلحت» و مدیریت بحران در ساختار حکمرانی تبدیل شده است. این نهاد همزمان نقش‌های راهبردی، تقنینی و مشورتی را ایفا می‌کند و این تجمیع کارکردها، آن را به یک «بای‌پس نهادی»^۱ قدرتمند تبدیل کرده که هم موجب انعطاف‌پذیری نظام در مواجهه با مسائل روز می‌شود و هم مخاطرات جدی برای شفافیت معرفتی و مشروعیت حقوقی پدید می‌آورد (غیابی، ۲۰۱۹: ۸۳۸). با این حال، بحران معرفت‌شناختی از همین نقطه عمیق‌تر می‌شود. پراگماتیسم حقوقی در غرب، خود را متکی بر ابزارهای تحلیلی مانند اقتصاد، آمار و تحلیل هزینه‌فایده برای سنجش پیامدها می‌داند. اما همانطور که پوزنر به ضعف «رنالیسم حقوقی اولیه» اشاره می‌کند، بزرگترین نقطه ضعف این رویکرد می‌تواند «فقدان روش» باشد (پوزنر، ۱۹۹۰: ۱۶۵۹). در نظام حقوقی ایران نیز، ابزار اصلی مجمع یعنی «مصلحت»، فاقد یک چارچوب روش‌شناختی شفاف، پاسخگو و عینی است. این ابهام ذاتی، راه را برای تصمیم‌گیری‌های غیرپاسخگو، سلیقه‌ای و سیاسی هموار می‌کند. همانطور که ویژه و ولدخانی به درستی اشاره می‌کنند، اهمیت ضابطه‌مندی در این حوزه از آن جهت است که «فقدان ضوابطی در فرآیند سنجش این دو مفهوم کلیدی می‌تواند شبهه اعمال سلايق فردی یا جناحی را به ذهن متبادر سازد» (ویژه و ولدخانی، ۱۳۹۹: ۲۴۱). در غیاب چنین ضوابطی، مصلحت از یک مفهوم حقوقی‌فقهی به یک ابزار سیاسی برای توجیه قدرت تقلیل می‌یابد و به جای آنکه پلی میان «حقیقت» (احکام شرع) و «واقعیت» (نیازهای جامعه) باشد، به نماد گسست کامل از پارادایم حقیقت‌محور و حاکمیت منطق سفسطه‌محور تبدیل می‌شود. تجربه پرونده‌هایی که مجمع در آنها رأی به تأمین مصلحت داده بی‌آنکه دلایل مستدل و منتشرشده‌ای برای آن ارائه شود، نشان می‌دهد که فقدان شفافیت استدلالی سبب می‌شود نه تنها آراء مجمع قابلیت تعمیم حقوقی و نظری نیابند، بلکه امکان بازسازی یک رویه قضایی منسجم^۲ در سیستم

1. Institutional Bypass

2. Precedent Reasoning

فقهی - حقوقی نیز از بین برود. به تعبیر دیگر، مجمع به جای آنکه زمینه‌ساز تکامل درونی مبانی فقهی و کلامی برای پاسخ به نیازهای جدید گردد، به راه‌حلی مکانیکی برای عبور از دشواری‌های روزمره بدل می‌شود که خود تداوم «تذبذب معرفت‌شناختی» را تقویت می‌کند. خطرناک‌ترین جنبه معرفت‌شناختی این نهاد، قدرت آن در کنار گذاشتن نه تنها احکام اولیه شرعی، بلکه حقوق بنیادین شهروندان به بهانه مصلحت است، بدون آنکه سازوکار جبرانی شفاف و الزامی برای آن وجود داشته باشد. این رویکرد، مرز میان مصلحت‌سنجی مشروع و خودکامگی را کمرنگ می‌کند. ویژه و ولدخانی به این نکته مهم اشاره می‌کنند که می‌توان از سامانه مصلحت اسلامی این انتظار را داشت که «در صورتیکه اجرای یک امر مصلحتی، موجب تحمیل بار نامتناسبی بر صاحب حق گردید اعمال نوعی سازوکارهای تضمین "اعاده حقوق شرعی و خصوصی و عمومی" و "جبران خسارهای شرعی و خصوصی و عمومی" دیده شود» (ویژه و ولدخانی، ۱۳۹۹: ۲۶۳). فقدان چنین سازوکارهای شفاف و الزامی، عملاً به این معناست که پارادایم مصلحت‌گرا می‌تواند به سادگی حقوق افراد را قربانی اهداف سیاسی کند، که این دقیقاً ماهیت یک رویکرد سفسطه‌محور در معنای منفی آن است. بنابراین، مجمع نهادی است که در عمل منطق ساخت‌محور (عمل‌گرایانه - قراردادی) را به کار می‌گیرد تا از فروپاشی عملکرد نظام حقوقی ناشی از بن‌بست‌ها جلوگیری کند؛ اما همین کارکرد پراگماتیک، اگر بدون قواعد روش‌شناختی، شفافیت و حساب‌رسی باشد، به تقویت الگوی تصمیم‌گیری مبتنی بر اقتدار و مصلحت‌سیاسی^۱ منجر شده و فضای تعارض دائمی میان «ادعاهای حقیقت‌محور قانون اساسی» و «عمل مصلحت‌گرایانه» را بازتولید می‌کند (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۷۲۲).

۵. راهکارهای برون‌رفت: بازسازی پارادایم حقیقت‌محور از طریق گفت‌وگو مقاصد الشریعه بحران کارآمدی، ایستایی و بن‌بست‌های روش‌شناختی در نظام حقوقی ایران، ناشی از تسلط فقه جزئی‌نگر و رویکرد فرمالیستی شورای نگهبان و نهادهای مشابه است. این وضعیت موجب شد که تفکر حقوقی در جهان اسلام، اعم از شیعه و سنی، در دهه‌های اخیر به

بازخوانی گفتمان «مقاصد الشریعه» روی آورد. این گفتمان، تلاش برای احیای غایات عالیّه شریعت و بازگرداندن «حکمت»، «غایت» و «محتوای اخلاقی» به ساختار حقوقی است تا پارادایم حقیقت‌محور از یک نظام تقلیدی و ایستا، به یک نظام پویا و پاسخگو در مواجهه با چالش‌های مدرن تبدیل شود. مطالعات علم‌سنجی نشان می‌دهد که مقالات منتشر شده بین سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۲۲ رشد قابل توجهی در حوزه مقاصد الشریعه داشته و موضوعات متنوعی مانند «دین، تجارت و اقتصاد، علم و فناوری و پزشکی» را پوشش می‌دهند. این امر نشان‌دهنده ظرفیت بالای مقاصد برای پاسخگویی به مسائل پیچیده عصر مدرن است (محمد، ۲۰۲۴: ۱). از منظر نظری، مقاصد می‌تواند پارادایم حقیقت‌محور را از خطر ایستا شدن نجات دهد و به آن عقلانیت عمومی و انعطاف‌پذیری لازم برای شرایط جدید ببخشد.

۱.۵. مقاصد الشریعه: از ابزار تکمیلی تا بازسازی بنیادین روش‌شناسی

منتقدان مدرن استدلال می‌کنند که عبور از بن‌بست کنونی، نیازمند بازسازی بنیادین روش‌شناسی است و نه صرفاً صدور فتاوی جدید در چارچوب سنتی. وائل حلاق تأکید می‌کند که «هرگونه اصلاح معنادار باید شامل ادغام نظریه مقاصد در قلب روش‌شناسی حقوقی (اصول فقه) باشد» به گونه‌ای که تمام فرآیند استنباطی، از ابتدا تا انتها، معطوف به تحقق اهداف کلان شریعت باشد (حلاق، ۱۹۹۲: ۲۰۱). از این منظر، مقاصد نه ابزار تکمیلی بلکه چارچوب اصلی و روح حاکم بر اجتهاد باید باشند. مقاصد محوری در معنای معاصر سه مؤلفه کلیدی دارد:

۱. احکام جزئی ابزار تحقق غایات کلان شریعت هستند، مانند حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال؛

۲. دسته‌بندی غایات بر اساس اهمیت، در قالب ضرورات، حاجیات و تحسینات؛

۳. ارائه روش‌شناسی باز و سیستمی برای استنباط و تطبیق احکام در شرایط نوین.

این چارچوب فاصله میان فقه جزئی‌نگر تاریخی و نیازهای جامعه پیچیده مدرن را پر می‌کند و امکان به‌روزرسانی وسایل تحقق اهداف شریعت بدون تغییر در خود غایات‌ها را

فراهم می‌سازد (آودا، ۲۰۱۱: ۱۹۴). به گفته آودا^۱، مقاصد باید به چارچوب ساختاری و هماهنگ‌کننده در کل فرآیند استنباط تبدیل شوند و نه به‌عنوان شعار انتزاعی یا توجیه موردی دولت (آودا، ۲۰۱۱: ۱۹۵-۱۹۷).

۲.۵. چالش‌ها و خطرات: ابزار شدن مقاصد

با وجود ظرفیت‌های نظری عظیم، خطر «ابزار شدن» مقاصد نیز جدی است. وقتی مقاصد بدون روش‌شناسی شفاف و پاسخگو به کار روند، ممکن است به ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به تصمیمات سیاسی یا اقتصادی از پیش تعیین‌شده تبدیل شوند. در این حالت، مقاصد نه ابزاری برای احیای پارادایم حقیقت‌محور، بلکه دستاویزی در پارادایم سفسطه‌محور می‌شود. تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که بسیاری از ارجاعات مدرن به مقاصد، به ویژه به چهره‌های کلاسیک مانند غزالی، سطحی و فاقد تحلیل زمینه‌مند تاریخی هستند و عمدتاً برای تقویت یک استدلال خاص به کار می‌روند (کپلینگر، ۲۰۲۴: ۹).^۲ این «ابزاری‌سازی» می‌تواند به شکلی پیچیده از سفسطه‌محوری منجر شود، جایی که هدف، کشف حقیقت نبوده و مشروعیت‌بخشی به مواضع از پیش تعیین‌شده است.

۳.۵. برنامه عملی برای احیای مشروع پارادایم حقیقت‌محور

برای اینکه مقاصد به احیای مشروع پارادایم حقیقت‌محور تبدیل شود، باید برنامه‌ای سه‌گانه و چندوجهی اجرا شود:

۱. تدوین روش‌شناسی شفاف و ضابطه‌مند: تعیین دقیق شواهد و دلایل معتبر برای احراز یک مقصد و روش اولویت‌بندی میان مقاصد متعارض، ضروری است. این معیارها باید هم‌دقت فقهی و هم حساسیت به پیامدهای اجتماعی داشته باشند (آودا، ۲۰۱۱: ۲۰۰-۲۰۳).
کمالی، شناسایی مقاصد را از طریق نص صریح، عقل انسانی، استقراء و فطرت طبیعی ممکن می‌داند (کمالی، ۲۰۱۱: ۲۶۷). این رویکرد چندوجهی، امکان پاسخگویی به نیازهای زمانه را فراهم می‌کند.

1. Auda, J.

2. Kepplinger, E.

۲. احیای حلقه‌های تضعیف‌شده فلسفه و کلام: تجربه تاریخی نشان می‌دهد که وقتی فلسفه و کلام از زنجیره معرفتی کنار گذاشته شوند، فقه صرفاً ابزار جزئی‌نگر باقی می‌ماند و پاسخگویی به مسائل کلان را از دست می‌دهد. باززنده‌سازی فلسفه و کلام با رویکرد میان‌رشته‌ای و بهره‌گیری از پژوهش‌های اجتماعی و اقتصادی، شرط لازم برای بازگرداندن مقاصد به جایگاه اصلی خود است (موانی، ۲۰۱۰: ۳۰-۳۲). این امر نیازمند بازنگری در نظام آموزشی حوزه و دانشگاه و تربیت پژوهشگران آگاه به علوم مدرن است (پایا، ۲۰۱۶: ۲۹۲).

۳. نهادسازی میان‌رشته‌ای و شفاف: تشخیص و اجرای مقاصد در دنیای پیچیده امروز، نیازمند همکاری متخصصان از رشته‌های مختلف است. ایجاد «کمیته یا مرکز میان‌رشته‌ای مقاصد الشریعه» متشکل از فقها، فیلسوفان حقوق، حقوق‌دانان عمومی، اقتصاددانان، جامعه‌شناسان و سایر متخصصان مرتبط، پیشنهاد شده است. این نهاد باید هرگونه ادعای استفاده از مقاصد یا مصلحت در قانون‌گذاری یا تفسیر قانون را کارشناسی کند و گزارش‌های خود را به صورت عمومی و قابل نقد منتشر نماید (محمد، ۲۰۲۴: ۱۴-۱۶). علاوه بر این، چند قاعده حفاظتی ضروری است:

- هر تصمیم مقاصد‌محور باید با گزارش مستند ادله و تحلیل مقایسه‌ای عمومی منتشر شود تا از تصمیم‌سازی پشت درهای بسته جلوگیری شود (کپلینگر، ۲۰۲۴: ۶).
- استفاده از مقاصد در حوزه‌هایی با پیامدهای حقوق‌بشری مهم، مانند مجازات‌ها یا محدودیت‌های گسترده آزادی‌های فردی، باید مشروط به فرآیند کارشناسی دقیق و نظارت مستقل باشد و نه تصمیم یک نهاد سیاسی (آودا، ۲۰۱۱: ۲۰۵).
- تنها با چنین رویکرد روش‌مند، شفاف و نهادینه است که گفتمان مقاصد می‌تواند به احیای پارادایم حقیقت‌محور، پویا، عقلانی و پاسخگو منجر شود و از افتادن در دام پارادایم سفسطه‌محور جلوگیری کند.

۶. نتیجه‌گیری

تحلیل انجام شده نشان می‌دهد که بحران حقوق عمومی ایران معاصر ریشه‌ای معرفت‌شناختی دارد و تنها از زاویه سیاسی یا نهادی قابل تبیین نیست. این بحران ناشی از هم‌زیستی ناپایدار و متناقض میان تعهد رسمی به «کشف حقیقت» (پارادایم حقیقت‌محور) و اتکای عملی به «ساخت مصلحت و اراده» (پارادایم ساخت‌محور یا سفسطه‌محور) است که منجر به شکل‌گیری یک شیزوفرنی نهادی پایدار و مخرب انسجام شده است (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۷۱۹). در این وضعیت، نهادها و بازیگران حقوقی از یک چارچوب معرفت‌شناختی واحد و منسجم تبعیت نمی‌کنند و همواره میان معیارهای حقیقت و اقتضائات عملی در نوسان هستند. چنین وضعیتی، «بحران قضاوت معرفتی» ایجاد می‌کند و باعث می‌شود تصمیمات حقوقی و اجرایی فاقد انسجام، ثبات و مشروعیت کافی باشند. تحلیل تاریخی نشان می‌دهد که این بحران پدیده‌ای تازه نیست؛ ریشه‌های آن در بلوک‌بندی‌های معرفتی درون‌فقهی، مانند نزاع اخباری‌اصولی و تضعیف حلقه‌های فلسفی و کلامی، و در نقاط عطف سیاسی مانند انقلاب مشروطه شکل گرفته است. این تضاد برای نخستین بار به شکل نهادی درآمد و با انقلاب اسلامی و قانون اساسی حاصل از آن، دوگانگی میان پارادایم حقیقت‌محور و ساخت‌محور در قالب نهادهای رسمی، از جمله شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت، به اوج خود رسید. آنچه در عمل مشاهده شده، نه حل تضاد، بلکه «بای‌پس نهادی» است؛ یعنی ایجاد سازوکارهایی که به‌طور موقت دو منطق متفاوت را کنار هم نگه می‌دارند، بدون آنکه مبانی معرفت‌شناختی زیربنایی آنها منسجم شود (غیابی، ۲۰۱۹: ۸۳۷). این ساختار دوگانه به بحران‌های مکرر مشروعیت، ناکارآمدی و عدم قطعیت حقوقی منجر شده و نظام حقوقی را به میدانی برای تقابل مداوم ارزش‌ها و اهداف متضاد تبدیل کرده است (بنکار و ضیایی، ۲۰۱۸: ۳۳). بر اساس این تبارشناسی، راه برون‌رفت پایدار نه در اقدامات پراگماتیستی موقت، بلکه در اتخاذ یک مسیر معرفت‌شناختی آگاهانه و شفاف نهفته است. این مسیر مستلزم بازگشت محکم به محوریت حقیقت‌محوری، تقویت شفافیت و فاصله‌گیری از عقل سکولار و سفسطه‌گرایانه است. بازسازی پارادایم حقیقت‌محور، با استفاده از ابزارهای معرفتی غنی‌تر، می‌تواند انسجام

حقوقی، مشروعیت و کارآمدی نظام را بازگرداند. از جمله اقدامات ضروری در این مسیر، نهادینه‌سازی چارچوب مقاصد الشریعه (اهداف عالی شریعت) به عنوان راهنمای تفسیر حقوقی الزام‌آور برای نهادهایی چون شورای نگهبان، قوه قضائیه و مجلس است. این اقدام مستلزم ایجاد واحدهای بین‌رشته‌ای متشکل از فقها، فلاسفه حقوق و متخصصان علوم اجتماعی است که گزارش‌های تحلیلی و مقاصدی برای قوانین کلان ارائه کنند (آودا، ۲۰۱۱: ۱۹۳). همچنین، بازسازی حلقه‌های فلسفه و کلام به عنوان پیش‌شرط توانمندسازی فقیهان و حقوق‌دانان برای تولید استدلال‌های غایت‌محور ضروری است. این اقدام مانع از تقلیل فقه به یک ابزار تکنیکی صرف می‌شود و امکان بهره‌گیری از عقلانیت کلان برای مواجهه با مسائل نوظهور را فراهم می‌آورد (موانی، ۲۰۱۰: ۳۰). شفافیت روش‌شناختی نیز محور اساسی دیگری است؛ نهادهای تصمیم‌گیر باید گزارش‌های تحلیلی مستند خود را برای هرگونه استناد به مقاصد و مصلحت منتشر کنند و نسبت میان مقصد مورد ادعا و منابع متنی و عقلی را به طور روشن تبیین کنند (کپلینگر، ۲۰۲۴: ۹). این اقدام، از به‌کارگیری ابزاری و سفسطه‌گرایانه مفاهیم جلوگیری کرده و اعتماد عمومی به نظام حقوقی را تقویت می‌کند. نتیجه‌گیری کلیدی این است که فاصله‌گیری از عقل سکولار و روش‌های سفسطه‌محور، شرط لازم برای احیای یک نظام حقوقی منسجم و غایت‌محور است. محوریت حقیقت‌محوری نه تنها انسجام نهادی و مشروعیت تصمیمات را تضمین می‌کند، بلکه امکان پاسخگویی نظام حقوقی به چالش‌های مدرن را بدون تغییر اهداف ثابت شریعت فراهم می‌آورد. هرگونه اصلاح پراگماتیستی یا موقت، بدون پای‌بندی به این اصول، صرفاً بحران را به تأخیر می‌اندازد و تعارضات ساختاری و شیزوفرنی نهادی را ادامه خواهد داد. در نهایت، عبور از بحران معرفت‌شناختی حقوق عمومی ایران تنها با پای‌بندی آگاهانه به حقیقت‌محوری، نهادینه‌سازی شفافیت در استدلال‌ها و ایجاد مرجعیت‌های علمی و بین‌رشته‌ای امکان‌پذیر است. این رویکرد، مسیر را برای بازتولید نظام حقوقی منسجم، عقلانی و پاسخگو فراهم می‌کند و از افتادن در دام سفسطه‌گرایی و مصلحت‌گرایی غیرشفاف جلوگیری می‌کند. تا زمانی که این انتخاب آگاهانه و برنامه‌ریزی شده صورت نگیرد،

تضادهای معرفت‌شناختی و شیروفرنی نهادی همچنان به چالش‌های بنیادین حقوق عمومی ایران دامن خواهد زد.

منابع

منابع فارسی

۱. ویژه، محمد و ولدخانی، مهدی. (۱۳۹۹). تحلیل رابطه میان اقدامات مصلحتی در حقوق ایران و منافع عمومی در حقوق غرب. مطالعات تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۷(۳). ۲۶۸-۲۳۷.

منابع انگلیسی

1. Abisaab, R. J. (2015). Shi'ī Jurisprudence, Sunnism, and the Traditionist Thought (Akḥbārī) of Muhammad Amin Astarabadi (d. 1626-27). *International Journal of Middle East Studies*, 47(1), 5-23.
2. Auda, J. (2011). A Maqāṣidī approach to contemporary application of the Shari'ah. *Intellectual Discourse*, 19(2), 193-217.
3. Audi, R. (2020). Democracy, Religion & Public Reason. *Daedalus*, 149(3), 5-22.
4. Banakar, R., & Ziaee, K. (2018). The Life of the Law in the Islamic Republic of Iran. *Iranian Studies*, 51(5), 717-746.
5. Bix, B. H. (2000). On the Dividing Line between Natural Law Theory and Legal Positivism. *Notre Dame Law Review*, 75(5), 1613-1632.
6. Bruckmayr, P. (2023). At the Intersection of uṣūl alfiqh and kalām. *Journal of Islamic Philosophy*, 14, 17-64.

7. Chisaka, T. (2020). The Supreme Leader's Legitimacy Crises and Candidate Screening in Iran's PostKhomeini Parliamentary Elections. *International Public Policy Review*, 25(1), 63-77.
8. Cole, J. R. I. (1985). Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered. *Iranian Studies*, 18(1), 3-34.
9. Ghiabi, M. (2019). The Council of Expediency: Crisis and statecraft in Iran and beyond. *Middle Eastern Studies*, 55(5), 837-853.
10. Giombini, S. (2022). Sophistry and Law: The Antilogical Pattern of Judicial Debate. *Humanities*, 11(2), 34.
11. Gleave, R. M. (1994). The AkhbariUsuli dispute in tabaqat literature: a biographical analysis. *Jusur*, 79-109.
12. Hairi, A.H. (1977). Shaykh Fazl Allah Nuri's Refutation of the Idea of Constitutionalism. *Middle Eastern Studies*, 13(3), 327-339.
13. Hallaq, W. B. (1992). Usul alFiqh: Beyond Tradition. *Journal of Islamic Studies*, 3(2), 172-202.
14. Hermann, D. (2013). Akhund Khurasani and the Iranian Constitutional Movement. *Middle Eastern Studies*, 49(3), 430-453.
15. Kamali, M. H. (2011). Maqasid AlShari'ah and Ijtihad as Instruments of Civilisational Renewal: A Methodological Perspective. *ICR Journal*, 2(2), 245-271.
16. Kepplinger, E. (2024). 'The Maqāṣid Are the Qibla of the Jurists': A Critical Analysis of Contemporary References to and Usages of Abū Ḥāmid AlGhazālī's Dictum. *Religions*, 15(165).

17. Khodadadi, B. (2024). "Nowhere but Everywhere": The Principle of Legality and the Complexities of Judicial Discretion in Iran. *Iranian Studies*, 57(4), 651-670.
18. Leiter, B. (2009). Explaining Theoretical Disagreement. *The University of Chicago Law Review*, 76(3), 1215-1250.
19. Martin, V. A. (1986). The AntiConstitutionalist Arguments of Shaikh Fazlallah Nuri. *Middle Eastern Studies*, 22(2), 181-196.
20. Massie, E., & Afary, J. (2019). Iran's 1907 Constitution and its Sources: a critical comparison. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 46(3), 464-480.
21. Mavani, H. (2010). Ijtihad in Contemporary Shi'ism: Transition from individualoriented to societyoriented. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 27(3), 24-52.
22. Mnookin, R. H. (1979). Bargaining in the Shadow of the Law: The Case of Divorce. *Yale Law Journal*, 88, 950-997.
23. Mohammed, T. A. S. (2024). A scientometric study of Maqāṣid alsharī'ah research: trending issues, hotspot research, and cocitation analysis. *Frontiers in Research Metrics and Analytics*.
24. Newman, A. J. (1992). The Akhbari/Usuli dispute in late Safawid Iran, Part II. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 55(2), 250-261.
25. Nouraie, F. M. (1975). The Constitutional Ideas of a Shi'ite Mujtahid: Muhammad Husayn Na'ini. *Iranian Studies*, 8(4), 234-247.

26. Paya, A. (2016). Muslim Philosophies: A Critical Overview. *Synthesis Philosophica*, 62(2), 279-294.
27. Posner, R. A. (1990). What Has Pragmatism to Offer Law? *Southern California Law Review*, 63(6), 1653-1670.
28. Siddiqi, A. A. (2021). Moral Epistemology and the Revision of Divine Law in Islam. *Oxford Journal of Law and Religion*, 10(1), 43-70.
29. Teubner, G. (1989). How the Law Thinks: Toward a Constructivist Epistemology of Law. *Law & Society Review*, 23(5), 727-758.
30. Vijeh, M., & Valadkhani, M. (2020). An Analysis of the Relationship Between Measures of Expediency in Law of Iran and the Public Interest in Western Law. *Comparative Studies on Islamic and Western Law*, 7(3), 237-268. (in Persian).

An Epistemological Crisis in Iranian Public Law: A Genealogical Analysis of the Duality between TruthDiscovery and Relativism

Ayat Mulaee¹, Davood Kazemi²

Abstract

This research addresses the crisis in Iranian public law, arguing that its roots lie not in institutional weakness or the tradition-modernity conflict, but in a profound epistemological duality. This schism exists between

1 . ORCID: 0000-0001-7084-1890

Associate Prof., Department of Law, Faculty of Law and Social Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran. (Corresponding Author)

Email: amulaee@tabrizu.ac.ir

2. ORCID: 0009-0003-7950-2707

Ph.D. Student in Public Law, Faculty of Law and Social Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

Email: davoodkazemi1359@gmail.com

two conflicting approaches to the nature of law: first, the Realist approach, which views right and justice as objective, discoverable realities (through reason or revelation) and defines legislation as the alignment of norms with a pre-existing truth; and second, the Constructivist approach, which regards law as a human construct based on social contract, political will, or expediency. Employing a critical-analytical method with a genealogical approach, this article demonstrates that while Iran's legal system is theoretically committed to the Realist paradigm (discovering divine edicts), in practice, particularly when confronting the challenges of modern governance, it relies on constructivist logic (pragmatism). This conflict is institutionalized in the opposing functions of bodies such as the Guardian Council and the Expediency Discernment Council. The study concludes that many of Iran's legitimacy crises and legal deadlocks are a reflection of this very duality, and a sustainable solution lies not in minor reforms, but in a conscious choice of and commitment to a coherent epistemological foundation an essential prerequisite for establishing a stable, responsive, and rational legal system.

Keywords: Legal Epistemology, Realism, Constructivism, Epistemological Duality, Foundational Crisis, Public Law, Contemporary Iran.

Extended Summary

The primary focus of this article is to move beyond conventional analyses of Iranian public law, which often frame its challenges within the binary of "tradition versus modernity" or as a result of internal ruptures in the chain of jurisprudential thought. Instead, this research posits that the foundational crisis stems from a deep and institutionalized epistemological duality. The core argument is that Iran's legal system operates under a schizophrenic condition, simultaneously adhering to two contradictory paradigms for understanding and generating law: a "Realist Epistemology" and a "Constructivist Epistemology."

The Realist Epistemology, which forms the official and *de jure* foundation of the Islamic Republic's legal system, is rooted in traditions of natural law, divine philosophy, and classical Islamic jurisprudence (*fiqh*). This paradigm is built on three core tenets: (1) a realist ontology, which posits that concepts like "right" and "justice" are objective, preexisting truths independent of human will; (2) a discovery-based epistemology, where the function of human reason and religious scholarship (*ijtihad*) is to discover these truths, not create them; and (3) a perfectionist teleology, which views law as a tool for guiding society towards an ultimate, transcendent good. The Iranian Constitution, particularly Article 4, explicitly anchors the legal system in this paradigm by mandating that all laws must conform to "Islamic criteria," a task entrusted to the jurists of the Guardian Council.

In stark contrast, the Constructivist Epistemology, often manifested in practice as pragmatism or expediency, views law as a human construct. Its core tenets are: (1) a constructivist ontology, where "right" is not discovered but created through social, political, and discursive processes; (2) a creationbased epistemology, where lawmaking is an act of producing norms through negotiation, power balancing, and persuasion; and (3) a pragmatist teleology, which aims for practical outcomes such as stability, security, and conflict resolution. This paradigm is evident in the functioning of modern state institutions like the parliament and, most significantly, the Expediency Discernment Council.

The article employs a genealogical method to trace the historical roots of this duality. It argues that the crisis is not a modern phenomenon but is deeply embedded in the intellectual history of Shi'i thought. The AkhbariUsuli conflict, for instance, represented a profound epistemological schism over the sources of legal knowledge and the role of human reason. While the Usuli school's victory reinstated reason, it was largely an instrumental reason confined within jurisprudence, failing to fully revive the foundational links to philosophy and theology (*kalam*). This historical weakening of the "epistemic chain" left traditional jurisprudence illequipped to handle the macrolevel challenges of a modern state. The Constitutional Revolution (1906/1911) was a pivotal moment when this latent duality became institutionalized. The constitution was a mechanical compromise

between the constructivist logic of popular sovereignty and the realist logic of divine law, creating a structural tension that persists to this day.

The article then analyzes the institutional manifestation of this crisis in the Islamic Republic. The Guardian Council is presented as the primary guardian of the realist paradigm. However, its methodology is critiqued as a form of "legal formalism." By focusing on a microscopic, rulebyrule comparison of legislation with traditional jurisprudential texts, it often fails to engage with the law's overall purpose or societal consequences (*maqasid alshari ah*). This atomistic approach, as described by scholars like Wael Hallaq, renders the Council's truthdiscovery mission ineffective in the context of complex modern policymaking. Its role in vetting candidates for elections further exemplifies the crisis, where vague, faithbased criteria are applied to a modern political process, often devolving into a constructivist exercise of political power rather than a realist application of objective standards.

The Expediency Discernment Council, on the other hand, is the quintessential institution of the constructivist paradigm. Created to resolve deadlocks between the parliament and the Guardian Council, its function is inherently pragmatic: to prioritize the "interest" or "expediency" (*maslahat*) of the system over formal adherence to jurisprudential rules. While this provides necessary flexibility, its decisionmaking process lacks a transparent, accountable methodology. "Expediency" often becomes a black box, a tool for political judgment

that further entrenches the epistemological duality rather than resolving it.

As a path forward, the article critically examines the discourse of *Maqasid alShari ah* (the higher objectives of Islamic law) as a potential solution to revitalize the realist paradigm. By shifting the focus from literal rules to overarching goals—such as justice, human dignity, and public welfare—this approach could provide the necessary dynamism and rational coherence. However, the article warns against the instrumentalization of *Maqasid*, where it could be coopted as another tool for political justification within the constructivist paradigm. A genuine revival requires a systematic, transparent, and interdisciplinary methodology for identifying and applying these objectives, reconnecting jurisprudence to its forgotten philosophical and theological foundations.

In conclusion, the research asserts that sustainable reform of Iranian public law is contingent upon resolving this core epistemological schizophrenia. The current system, oscillating between an ossified version of realism and an unaccountable form of constructivism, suffers from a permanent legitimacy and efficiency crisis. The article argues for a conscious and coherent choice: either to systematically reconstruct the realist paradigm through a robust, *Maqasid*-based methodology, or to formalize the constructivist paradigm through transparent, democratic, and accountable processes. Without such a foundational clarification, Iran's public law will remain trapped in a state of perpetual crisis.

تأملاتی در فلسفه اسلامی و فلسفه ایرانی: کاوشی در چیستی، خاستگاه و تأثیرات

رضا غلامی^۱

چکیده

این نوشتار با نگاهی تحلیلی به دو سنت فکری ریشه‌دار یعنی فلسفه اسلامی و فلسفه ایرانی، به بررسی خاستگاه، ماهیت، و تأثیرات آن‌ها در تاریخ اندیشه و جهان معاصر می‌پردازد. در بخش نخست، ضمن بازشناسی پیدایش عنوان «فلسفه اسلامی» در فضای ترجمه آثار یونانی به عربی و معرفی متفکران آغازین مانند کندی، فارابی و ابن‌سینا، بر ویژگی‌های متمایز این فلسفه نسبت به فلسفه یونانی تأکید می‌شود، از جمله پذیرش وحی به عنوان یکی از منابع معرفت، پیوند عقل و ایمان، و هدف‌مندی الهی در شناخت. افزون بر این، نقش مستقل و نوآور فیلسوفان مسلمان در اجتناب از تبدیل فلسفه اسلامی به الهیات صرف و در عین حال پاسخ‌گویی آن به مسائل فلسفی جدید تحلیل می‌گردد.

در بخش دوم، با تمرکز بر مفهوم نسبتاً جدید «فلسفه ایرانی»، سیر تاریخی و معرفتی آن از حکمت‌های باستانی مانند زردشتی و مانوی تا حکمت‌های اسلامی همچون اشراق و حکمت متعالیه بررسی می‌شود. نقش متفکران معاصر در تفسیر و احیای فلسفه ایرانی،

۱ - عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ gholami.sadra@gmail.com

ظرفیت‌های فرهنگی و تاریخی ایران برای خلق فلسفه‌ای بومی، و تمایز آن با فلسفه اسلامی و مدرن غربی از محورهای کلیدی این بخش است. در پایان، مقاله بر ضرورت بازخوانی خلاق این سنت‌های فکری تأکید دارد؛ بازخوانی‌ای که نه صرفاً بازگشت به گذشته، بلکه حرکت به سوی نظامی فلسفی و معنامدار برای پاسخ به نیازهای انسان معاصر است.

واژگان کلیدی: فلسفه اسلامی، فلسفه ایرانی، حکمت، عقل و وحی، خاستگاه فلسفه، هویت فرهنگی، فلسفه معاصر

مقدمه

فلسفه اسلامی و فلسفه ایرانی، دو جریان فکری عمیق و ریشه‌دار، بازتاب تلاش متفکران برای پاسخ به پرسش‌های بنیادین وجود، معرفت و سعادت در بستر فرهنگ اسلامی و ایرانی هستند. فلسفه اسلامی، تلفیقی از حکمت یونانی و تعالیم وحیانی، و فلسفه ایرانی، متأثر از حکمت خسروانی و فرهنگ پارسی، هر یک به نوبه خود گنجینه‌ای از اندیشه و نوآوری را به تاریخ فلسفه عرضه کرده‌اند. این مقاله، با در نظر گرفتن مهم‌ترین پرسش‌های موجود در این عرصه، به بررسی خاستگاه، ماهیت و خدمات این دو سنت فکری می‌پردازد و با نگاهی به ظرفیت‌های آن‌ها در جهان معاصر، امکان بازخوانی خلاق آن‌ها را کاوش می‌کند.

فصل اول: فلسفه اسلامی

پیدایش و شکل‌گیری عنوان «فلسفه اسلامی»

عنوان «فلسفه اسلامی» در قرن نهم میلادی (سوم هجری)، هم‌زمان با ترجمه آثار یونانی به عربی، پا به عرصه وجود گذاشت. یعقوب کندی (۸۰۱-۸۷۳ م)، که به «مؤسس فلسفه اسلامی» شهره است، این تعبیر را برای تمییز فلسفه یونانی از فلسفه‌ای که در بستر فرهنگ اسلامی شکوفا شده بود، به کار برد (رسائل الکندی الفلسفیه، صص ۱۵-۱۸). فارابی، با بنیان‌گذاری مکتبی جامع، و ابن‌سینا، که او را استاد خود می‌دانست، این عنوان را پرآوازه کردند (آراء اهل المدینة الفاضلة، ص ۴۲). در آغاز، این عنوان بیشتر به معنای «فلسفه در سرزمین‌های اسلامی» بود تا فلسفه‌ای ذاتاً اسلامی (کربن، ۱۳۸۵: ج ۱، صص ۸۹-۹۲) اما بعدها تدریجاً نام فلسفه اسلامی به خود گرفت.

تعاریف نخستین از فلسفه اسلامی

نخستین متفکران فلسفه اسلامی، آن را «حکمت یونانی سازگار با تعالیم اسلامی» دانستند. کندی فلسفه را «جستجوی حقیقت با ابزار عقل در پرتو وحی» توصیف کرد (رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۱۰۳). فارابی آن را «شناخت عقلی موجودات برای نیل به سعادت در نور الهی» خواند (آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۲۸). ابن سینا، پیرو ارسطو، آن را «علم کلی وجود همسو با اصول شرعی» نامید (الشفاء، المنطق، صص ۹-۱۲). این تعاریف، نشان‌دهنده پیوند عمیق عقل و ایمان در این سنت فکری است. در واقع، حتی اگر فلسفه اسلامی در روش‌شناسی خود مستقل از دین تلقی شود، در غایت خود، با دین تا حد زیادی هم‌افقی دارد.

ناممکن بودن وجود فلسفه‌ای خالص و مستقل از دین و فرهنگ

در منظر برخی از فیلسوفان معاصر مسلمان، مفهوم «فلسفه خالص»، عاری از هرگونه تأثیر دینی یا فرهنگی، در تاریخ تحقق نیافته است. حتی فلسفه یونانی، از افلاطون با تأثیرپذیری از ارفیسم (شاعران و موسیقیدانان اسطوره‌ای یونان) تا ارسطو با تأملات الهیاتی، در بستر فرهنگ زمان خود شکل گرفت (فقیهی، ۱۳۸۳: ج ۱، صص ۶۷-۷۰). بعضی معتقدند که پیوند فلسفه اسلامی با دین، نه تنها به خلوص آن آسیب نزد، بلکه با حفظ روش عقلانی، آن را به ابزاری برای پاسخ به پرسش‌های عمیق انسانی بدل کرد (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۵، صص ۱۲۴-۱۲۷).

با این حال، از منظر نگارنده، این فلسفه، هرچند در بستر تمدن اسلامی (یا مسلمانان) زاده شد، صرفاً بازتاب‌دهنده باورهای دینی نبود. بلکه در موارد بسیاری، فیلسوفان مسلمان کوشیدند با بهره‌گیری از عقل و استدلال، به مبانی فراتاریخی برسند. به عبارت دیگر، فلسفه اسلامی، اگر واقعاً فلسفه باشد، نباید در خدمت دین تقلیل یابد، بلکه باید بتواند دین را نیز در پرتو عقل، فهم و نقد کند. اینجاست که می‌توان گفت: فلسفه، خواه اسلامی خوانده شود یا غیر آن، تنها زمانی «فلسفه» است که آزاد، مستقل، و جسورانه باشد؛ یعنی هیچ حقیقت پیش‌فرض شده‌ای را نپذیرد، هیچ نهاد دینی یا غیر دینی را مرجع نهایی نداند، و با شجاعت همه چیز را از نو مورد پرسش قرار دهد.

در این میان، اسلام، به‌عنوان یک سنت دینی عمیق و گسترده، می‌تواند همچون پنجره‌ای نیرومند در گشودن افق‌های جدید برای فهم مسئله‌ها و طرح پاسخ‌ها ایفای نقش کند، اما نه به‌مثابه مرجعی قاهر بر تفکر فلسفی، بلکه به‌مثابه یکی از منابع الهام‌بخش آن. در واقع، این تمایز، شرط اصلی بقای فلسفه در دل سنت‌های دینی به شمار می‌رود. با این حال، آنچه در تاریخ این فلسفه رقم خورده است، در همه جا با چنین دیدگاهی انطباق ندارد.

تمایزات بنیادین فلسفه اسلامی از فلسفه یونانی

فلسفه اسلامی با ورود به عرصه تفکر بشری، نه تنها میراث فلسفی یونان را دریافت کرد، بلکه آن را با عناصر جدید و منحصر به فردی غنی ساخت که موجب تمایز آشکار آن از سنت فلسفی یونانی گردید. این تمایزات در چهار ساحت اساسی قابل بررسی است:

الف) تكثر منابع معرفت: گذار از دوگانگی به تثلیث شناختی

یکی از اساسی‌ترین تفاوت‌های فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی در حوزه نظریه معرفت قرار دارد. در حالی که فلسفه یونانی عمدتاً بر دو منبع عقل و حس تکیه می‌کرد، فلسفه اسلامی منبع سومى را به این دو افزود: وحى الهى. این افزودن نه صرفاً یک الحاق ساده بود، بلکه بازتعریف کاملی از ساختار شناخت انسانی محسوب می‌شد.

پذیرش وحى به‌عنوان منبعی معتبر و مستقل، فلاسفه مسلمان را برآن داشت تا روش‌های جدیدی برای تطبیق و هماهنگی این سه منبع ابداع کنند. این امر موجب شد تا مباحثی چون حدود عقل، نسبت عقل و نقل، و امکان تعارض یا توافق آنها در متون فلسفی اسلامی جایگاهی ویژه یابد (سبحانی، ۱۳۸۰: ج ۲، صص ۸۹-۹۲).

ب) گسترش افق مسائل: از طبیعیات به کلامیات

فلسفه یونانی اگرچه به مباحث متافیزیکی می‌پرداخت، اما محور اصلی آن بر شناخت طبیعت، انسان و جامعه متمرکز بود. فلسفه اسلامی ضمن حفظ این مباحث، دامنه خود را به مسائل کلامی گسترش داد که پیش از آن در فلسفه یونانی جایگاهی نداشت. مسائلی چون توحید و صفات الهی، نبوت و ضرورت آن، معاد و حیات پس از مرگ، و عدالت الهی و مسئله شر، محورهای جدیدی بودند که فلسفه اسلامی آنها را با روشی

عقلانی و استدلالی مورد بحث قرار داد. این مسائل نه تنها دامنه فلسفه را گسترش داد، بلکه روش‌های استدلالی جدیدی نیز پدید آورد که در پاسخ به شبهات و پرسش‌های کلامی شکل گرفته بود (رضایی، ۱۳۹۰: صص ۴۵-۴۸).

ج) ابداع روش تطبیقی: هماهنگی عقل و نقل

یکی از نوآوری‌های مهم فلسفه اسلامی، ابداع و تکمیل روش تطبیقی بود که هدف آن هماهنگ‌سازی میان دستاوردهای عقلی و تعالیم و حیانی محسوب می‌شد. این روش که در فلسفه یونانی سابقه‌ای نداشت، بر این مبنا شکل گرفت که حقیقت یکی است و تعارض واقعی میان عقل صحیح و نقل صریح (نص) ممکن نیست.

فلاسفه مسلمان با بکارگیری این روش، در مواقع تعارض ظاهری میان آموزه‌های عقلی و نقلی، به تأویل و تفسیری دست می‌زدند که هماهنگی و انسجام را در نظام معرفتی خود برقرار سازد. این رویکرد نه تنها موجب حفظ اعتبار هر دو منبع شد، بلکه زمینه‌ای برای تولید معرفتی فراهم آورد که هم عمق عقلانی و هم غنای معنوی داشت.

د) تحول در هدف نهایی: از سعادت دنیوی به اخروی

تفاوت دیگر فلسفه اسلامی از یونانی در هدف نهایی و غایت فلسفه‌ورزی نهفته است. فلسفه یونانی عمدتاً بر شناخت نظری و رسیدن به سعادت در این جهان تأکید داشت. هرچند برخی مکاتب یونانی مانند افلاطونی‌گری نو به مباحث معنوی می‌پرداختند، اما محور اصلی آنها زندگی دنیوی انسان بود.

فلسفه اسلامی ضمن حفظ اهمیت شناخت نظری و سعادت دنیوی، هدفی فراتر را مدنظر قرار داد: سعادت اخروی و قُرب الهی. این تحول در هدف‌گذاری، کل ساختار فلسفه اسلامی را تحت تأثیر قرار داد و موجب شد تا مباحث اخلاقی، عرفانی و معنوی جایگاه ویژه‌ای در این سنت فلسفی یابد. بدین ترتیب، فلسفه از ابزاری صرف برای شناخت جهان به وسیله‌ای برای تکامل روحی و معنوی انسان تبدیل شد (کربن، ۱۳۸۵: ج ۱، صص ۱۵۶-۱۵۹).

شاید بتوان به عنوان نتیجه‌گیری بیان کرد که این چهار تمایز اساسی نشان می‌دهد که

فلسفه اسلامی نه صرفاً تکرار یا ترجمه‌ای از فلسفه یونانی بود، بلکه نظام فکری مستقل و منسجمی محسوب می‌شد که با حفظ ارزش‌های عقلانی، عمق و گستردگی جدیدی به تفکر بشری بخشید. این تمایزات موجب شد تا فلسفه اسلامی نه تنها پاسخگوی نیازهای معرفتی جامعه اسلامی باشد، بلکه تأثیری ماندگار بر سیر تحول فلسفه جهانی نیز داشته باشد.

استقلال نسبی فلسفه اسلامی از الهیات، فراتر از اسکولاستیسیسم

تاریخ فلسفه اسلامی از همان آغاز با تنش میان عقل و نقل روبرو بود. ورود فلسفه یونانی به جهان اسلام در قرون هجری اولیه، ضرورت تعریف مرزهای واضح میان تفکر فلسفی و الهیات اسلامی را پیش آورد. این تنش در دوره‌ای که متکلمان اسلامی تلاش می‌کردند عقاید دینی را با ابزارهای عقلی توجیه کنند، بیش از پیش آشکار شد.

نگرانی که فلسفه اسلامی به ابزاری صرف برای توجیه عقاید دینی از پیش تعریف‌شده بدل شود، یک نگرانی موجّه بود و تا حدی نیز در برخی متون کلامی رخ داد. این پدیده، که برخی آن را «اسکولاستیسیسم اسلامی» نامیده‌اند، خطر تقلیل فلسفه به علم کلام و از دست رفتن استقلال تفکر فلسفی را در پی داشت. در چنین فضایی، فلسفه خطر آن را داشت که از جستجوی آزادانه حقیقت به دفاع از عقاید ثابت تنزل یابد.

اما فیلسوفان برجسته‌ای چون ابن‌سینا (۱۰۳۷-۹۸۰م)، ابن‌رشد (۱۱۹۸-۱۱۲۶م) و صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا (۱۶۴۰-۱۵۷۱م) با خلق آثار مستقل فلسفی، نه تنها از این خطر پرهیز کردند، بلکه الگوهایی برای تفکر فلسفی مستقل در بستر فرهنگی اسلامی ارائه دادند (اسلامی زارنجی، ۱۳۹۳: صص ۷۸-۸۲).

ابن‌سینا در طول مسیر فکری خود تحولات قابل توجهی را تجربه کرد. او در دوره جوانی بیشتر تحت تأثیر ارسطو و فلسفه مثنائی قرار داشت، اما در اواخر عمر به افلاطون و عرفان نزدیک شد. این تحول، که در آثار متأخر او مانند «الاشارات و التنبيهات» به وضوح قابل مشاهده است (الاشارات و التنبيهات، ج ۳، صص ۲۳۴-۲۳۷)، نشان‌دهنده استقلال فلسفه اسلامی از قیدهای کلامی و حتی سنت‌های فلسفی ثابت است. این تغییر جهت فکری نشان می‌دهد که ابن‌سینا فلسفه را نه به عنوان ابزاری برای تأیید عقاید از پیش موجود،

بلکه به عنوان مسیری برای کشف حقیقت در نظر می‌گرفت.

ابن‌رشد نیز در آثاری چون «فصل المقال» و «تهافت التهافت» با دفاع قاطع از حق فلسفه برای بررسی مستقل مسائل، خط واضحی میان حوزه فلسفه و الهیات کشید. او با تأکید بر اینکه فلسفه نه تنها با دین تعارض ندارد، بلکه می‌تواند به فهم بهتر حقایق دینی کمک کند، راهی میانه میان تفکر عقلی و اعتقادات دینی ارائه داد.

صدرالمآلهین نیز با ابداع «حکمت متعالیه» و تلفیق عرفان، فلسفه و کلام، نشان داد که فلسفه اسلامی قادر است الگوهای جدید تفکری خلق کند که نه صرفاً تکرار آراء گذشتگان و نه محض توجیه عقاید دینی باشد، بلکه سیستم فلسفی نوینی را پایه‌ریزی کند. این استقلال نسبی فلسفه اسلامی از الهیات کلامی، علیرغم تنش‌های موجود، امکان شکوفایی تفکر فلسفی در بستر فرهنگ اسلامی را فراهم آورد. این پدیده نشان می‌دهد که فلسفه اسلامی توانست هویت مستقل خود را حفظ کند و فراتر از نقش ابزاری، به عنوان شیوه‌ای برای درک و تفسیر جهان عمل کند. چنین استقلالی، زمینه‌ساز ظهور آثار فلسفی بی‌نظیری شد که تا امروز نیز مورد مطالعه و تأمل قرار می‌گیرند.

به هر حال، این نگرانی که فلسفه اسلامی به ابزاری برای توجیه عقاید دینی بدل شود، یک نگرانیِ موجه بود و تا حدی نیز رخ داد. اما چنانچه گذشت، فیلسوفان برجسته‌ای چون ابن‌سینا، ابن‌رشد و ملاصدرا با خلق آثار مستقل، [تا حدی] از این خطر پرهیز کردند (اسلامی زارنجی، ۱۳۹۳: صص ۷۸-۸۲). حتی ابن‌سینا در اواخر عمر به افلاطون و عرفان نزدیک شد، که نشان‌دهنده استقلال نسبی از فلسفه اسلامی است (الاشارات و التنبیهات، ج ۳، صص ۲۳۴-۲۳۷).

میزان وفاداری فلسفه اسلامی به روح فلسفه

روح فلسفه، فراتر از شکل ظاهری و قوانین صوری، در جوهر تفکر انتقادی و جستجوی آزادانه حقیقت نهفته است. این روح که از دوران یونان باستان آغاز شد، بر پایه پرسشگری، عقل‌گرایی، و تأمل عمیق در بنیادی‌ترین مسائل هستی استوار است. حفظ این روح برای هر سنت فلسفی که ادعای پیوستگی با سنت فلسفی جهانی دارد، امری حیاتی محسوب

می‌شود. زیرا فلسفه بدون این روح انتقادی و پژوهشگر به مجموعه‌ای از عقاید ثابت یا نظریه‌های بی‌روح تبدیل می‌شود که دیگر شایستگی نام «فلسفه» را ندارد.

اهمیت روح فلسفه در این است که تفکر بشری را از قیود تقلید کور رها کرده و راه را برای کشف حقایق جدید هموار می‌سازد. این روح، انسان را به تأمل در مبادی اولیه، بازنگری در باورهای پذیرفته شده، و جستجوی مستمر برای فهم عمیق‌تر از جهان و جایگاه انسان در آن سوق می‌دهد. بنابراین، ارزیابی میزان وفاداری هر سنت فلسفی به این روح، معیاری مهم برای سنجش اصالت و ارزش آن به شمار می‌آید.

فلسفه اسلامی، علیرغم شکل‌گیری در بستر فرهنگی متفاوت از یونان باستان، توانست در سه سطح اساسی به روح اصیل فلسفه وفادار بماند و حتی آن را غنی‌تر سازد:

الف) سطح روش‌شناختی: حفظ و تکمیل ابزارهای عقلی

فلسفه اسلامی در بُعد روش‌شناختی، نه تنها استدلال عقلی و منطق ارسطویی را حفظ کرد، بلکه آن را تکمیل و بهبود بخشید. فیلسوفان مسلمان مانند فارابی و ابن‌سینا، منطق ارسطویی را نه به عنوان یک سیستم بسته و غیرقابل تغییر پذیرفتند، بلکه با نگاه انتقادی به آن نگرستند و در مواردی آن را اصلاح کردند. این رویکرد نشان‌دهنده وفاداری به روح پرسشگر فلسفه است که هیچ چیز را مقدس و غیرقابل نقد نمی‌داند.

ب) سطح موضوعی: تداوم و گسترش حوزه‌های فلسفی

در حوزه موضوعات، فلسفه اسلامی به طور جامع در همان مسائل بنیادینی که هسته اصلی تفکر فلسفی را تشکیل می‌دهند، کاوش کرد. این مسائل شامل مباحث وجودشناسی (متافیزیک)، معرفت‌شناسی (اپستمولوژی)، اخلاق، و فلسفه سیاسی بود. اما فیلسوفان مسلمان در عین حال که این حوزه‌های سنتی را حفظ کردند، آن‌ها را نیز گسترش دادند و مسائل جدیدی را به دایره مباحث فلسفی اضافه کردند. مباحث عرفانی، فلسفه دین، و نسبت عقل و وحی از جمله این موضوعات جدید بودند.

ج) سطح نوآورانه: خلق نظریه‌های اصیل و سیستم‌های فلسفی جدید

مهم‌ترین نشانه وفاداری فلسفه اسلامی به روح فلسفه، قدرت نوآوری و خلق نظریه‌های

اصیل بود. این نوآوری‌ها در آثار بزرگی چون «الشفاء» ابن‌سینا با نظریه وجود ضروری و ممکن، «حکمة الإشراق» سهروردی با فلسفه نور، و «اسفار اربعه» ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری و وحدت تشکیکی وجود نمود یافت (ملاصدرا، حکمة المتعالیة، ج ۱، صص ۸۹-۱۲۰). این آثار نه تنها تکراری از فلسفه یونانی نبودند، بلکه سیستم‌های فلسفی کاملاً جدید و اصیلی را پایه‌گذاری کردند که تأثیر عمیقی بر تفکر فلسفی جهان داشتند.

نتیجه‌گیری: خدمت بی‌بدیل به سنت فلسفی

این سنت غنی فلسفی نه تنها به روح اصیل فلسفه وفادار ماند، بلکه با غنی‌سازی آن و گشودن افق‌های جدید تفکر، خدمتی بی‌بدیل به سنت فلسفی جهانی ارائه داد (مجله معرفت، ویژه‌نامه فلسفه، صص ۲۳-۲۸). فلسفه اسلامی ثابت کرد که وفاداری به روح فلسفه مستلزم تقلید کورکورانه نیست، بلکه در تفکر خلاق و نوآورانه که همراه با حفظ اصول بنیادین فلسفه انجام می‌گیرد، تحقق می‌یابد. این دستاورد، الگویی ارزشمند برای نسل‌های بعدی فیلسوفان فراهم آورد که نشان داد چگونه می‌توان در عین احترام به سنت، پیشگام تحولات فکری نیز بود.

گسترش فلسفه اسلامی فراتر از الهیات عقلی

همانطور که پیش‌تر بیان شد، گرچه بخش‌هایی از فلسفه اسلامی، به‌ویژه در حوزه‌های متافیزیک و معرفت‌شناسی، رنگ الهیاتی قابل توجهی دارد و نمی‌توان وجود این پیوند را انکار کرد، اما این فلسفه به هیچ وجه به مرزهای الهیات محدود نمی‌شود. این محدودیت نبودن، یکی از ویژگی‌های برجسته و قابل ستایش فلسفه اسلامی است که آن را از صرف بودن یک نظام کلامی متمایز می‌سازد.

درواقع، این پدیده نشان‌دهنده پیچیدگی و غنای فرهنگی فلسفه اسلامی است. این سنت فلسفی، اگرچه ریشه عمیق در فرهنگ اسلامی دارد و از آموزه‌های دینی الهام می‌گیرد (غلامی، ۱۳۹۵: صص ۱۵۶-۱۶۰)، اما توانسته است به گونه‌ای تکامل یابد که در بسیاری از حوزه‌ها، دستاوردهایی کاملاً مستقل از مباحث الهیاتی ارائه دهد. این استقلال، نه به معنای قطع رابطه با زمینه فرهنگی اسلامی، بلکه به معنای رسیدن به بلوغ فکری است که

امکان تولید دانش در حوزه‌های گوناگون را فراهم می‌آورد.

حوزه‌های مستقل فلسفه اسلامی را می‌توان به شرح زیر شرح داد:

الف) منطق: توسعه و تکمیل سیستم‌های استدلال

در حوزه منطق، فلسفه اسلامی نه تنها منطق ارسطویی را حفظ کرد، بلکه آن را به شکل قابل توجهی توسعه داد. فیلسوفانی مانند فارابی، ابن‌سینا و غزالی، قوانین منطقی جدیدی را مطرح کردند و سیستم‌های استدلال پیچیده‌تری را توسعه دادند که فاقد هرگونه محتوای الهیاتی بودند. این دستاوردها، ابزارهای فکری قدرتمندی برای تحلیل و بررسی هر نوع گزاره‌ای فراهم آوردند، چه دینی و چه غیردینی.

ب) فلسفه طبیعی: کاوش در نظام کائنات

فلسفه طبیعی یکی از برجسته‌ترین حوزه‌های استقلال فلسفه اسلامی از الهیات محسوب می‌شود. فیلسوفان مسلمان در مطالعه طبیعت، حرکت، زمان، مکان، و ساختار عالم مادی، روش‌های کاملاً عقلی و تجربی به کار بردند. آن‌ها نظریه‌هایی درباره فیزیک، نجوم، و علوم طبیعی ارائه دادند که بر پایه مشاهده، تجربه، و استدلال منطقی استوار بود، نه بر مبانی الهیاتی. این کارکرد علمی فلسفه اسلامی، زمینه‌ساز پیشرفت‌های بعدی در علوم طبیعی شد.

ج) فلسفه اخلاق: تدوین نظام‌های اخلاقی مستقل

در حوزه اخلاق نیز، فلسفه اسلامی توانست سیستم‌های اخلاقی مستقلی تدوین کند که اگرچه با آموزه‌های دینی سازگار بودند، اما دارای استدلال‌های عقلی مستقل نیز بودند. فیلسوفانی چون مسکویه و ابن‌مسکویه، نظریه‌های اخلاقی جامعی ارائه دادند که بر پایه تحلیل عقلی از طبیعت انسان، فضایل، و راه‌های رسیدن به سعادت استوار بود. این نظریه‌ها قابلیت درک و پذیرش برای افرادی با پیشینه‌های فرهنگی متفاوت را داشتند.

د) فلسفه سیاسی: خلق الگوهای حکمرانی ایده‌آل

شاید بارزترین نمونه استقلال فلسفه اسلامی از الهیات، در حوزه فلسفه سیاسی قابل مشاهده باشد. فارابی در «مدینه الفاضلة» و سایر آثار سیاسی خود، نظریه‌هایی درباره دولت ایده‌آل، انواع حکومت‌ها، و اصول حکمرانی عادلانه ارائه داد که عمق فلسفی قابل توجهی داشت

(مجله تاریخ فلسفه اسلامی، ش ۱۲، صص ۶۷-۸۹). این نظریه‌ها، اگرچه در چارچوب فرهنگ اسلامی شکل گرفته بودند، اما دارای اصول کلی بودند که فراتر از مرزهای دینی قابل تطبیق و بررسی بودند.

فارابی در تحلیل انواع حکومت‌ها، روش‌شناسی کاملاً فلسفی به کار برد. او حکومت‌ها را بر اساس اهداف، ساختار، و عملکردشان طبقه‌بندی کرد و معیارهای عقلی برای ارزیابی هر نوع نظام سیاسی ارائه داد. این کار، نمونه‌ای عالی از تفکر سیاسی مستقل است که بر پایه تحلیل عقلی و تجربه تاریخی استوار است.

یکی از بارزترین نمونه‌های استقلال فلسفه اسلامی از الهیات، در آثار ابن‌خلدون قابل مشاهده است. او در «مقدمه» خود، علم جدیدی را پایه‌گذاری کرد که امروزه آن را «جامعه‌شناسی تاریخی» یا «علم اجتماع» می‌نامیم. این علم بر پایه مشاهده تجربی، تحلیل آماری، و استدلال منطقی استوار بود و هیچ‌گونه وابستگی به مباحث الهیاتی نداشت.

این تنوع و گستردگی حوزه‌ای فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که این سنت فکری، علیرغم پیوند عمیق با فرهنگ اسلامی، توانسته است فراتر از مرزهای الهیات عقلی گام بردارد و در حوزه‌های مختلف دانش بشری، مشارکت مؤثر و ارزشمندی داشته باشد. این ویژگی، یکی از دلایل مهم تداوم تأثیرگذاری فلسفه اسلامی در تاریخ تفکر بشری محسوب می‌شود و نشان می‌دهد که فلسفه‌ای که در بستر فرهنگی مشخص شکل می‌گیرد، لزوماً به آن بستر محدود نمی‌ماند، بلکه می‌تواند به سرمایه مشترک بشریت تبدیل شود.

سنجش عنوان «فلسفه مسلمانان» در مقایسه با «فلسفه اسلامی»

یکی از مباحث مهم و پیچیده در حوزه مطالعات فلسفه شرقی، انتخاب اصطلاح مناسب برای اشاره به سنت فلسفی شکل گرفته در تمدن اسلامی است. این چالش اصطلاح‌شناسی نه تنها جنبه زبانی دارد، بلکه بازتاب‌دهنده مسائل عمیق‌تری درباره ماهیت، قلمرو، و هویت این سنت فلسفی است. دو اصطلاح اصلی که در این زمینه مطرح شده‌اند، «فلسفه اسلامی» و «فلسفه مسلمانان» هستند که هر کدام دلالت‌ها و مفاهیم خاص خود را دارند.

عنوان «فلسفه مسلمانان»، با تأکید بر بستر تاریخی و جغرافیایی تشکیل این سنت

فلسفی، تا حدی از پارادوکس پیچیده ماهیت دینی یا غیردینی فلسفه می‌کاهد. این عنوان به گونه‌ای عمل می‌کند که آثار فلسفی تولید شده توسط متفکران مسلمان، اعم از آثاری که محتوای صرفاً دینی دارند و آثاری که بر اساس استدلال‌های کاملاً عقلانی و مستقل از مبانی دینی شکل گرفته‌اند، را در یک چارچوب جامع دربرمی‌گیرد.

این رویکرد به ویژه در مواردی مفید است که فیلسوف مسلمان در آثار مختلف خود، گاه با رویکرد کلامی-دینی و گاه با رویکرد کاملاً عقلی-فلسفی به مسائل پرداخته است. برای نمونه، ابن رشد در برخی آثار خود مانند «فصل المقال» بر وفق دادن فلسفه با دین تأکید دارد، اما در «تهافت التهافت» با رویکردی کاملاً فلسفی عمل می‌کند. عنوان «فلسفه مسلمانان» امکان گنجاندن هر دو نوع اثر را فراهم می‌آورد.

استفاده از این عنوان همچنین امکان شمول آثاری را فراهم می‌آورد که ممکن است در حوزه‌های مختلف علمی تولید شده باشند. فیلسوفان اغلب در رشته‌های مختلف از قبیل ریاضیات، پزشکی، نجوم، و علوم طبیعی نیز فعالیت داشتند. آثار آن‌ها در این حوزه‌ها، اگرچه لزوماً فلسفی نیستند، اما بخشی از میراث فکری آن‌ها محسوب می‌شوند و تحت عنوان «آثار مسلمانان» قابل طبقه‌بندی هستند.

اما این عنوان با وجود مزایای ذکر شده، ممکن است به اشتباه مذهب فیلسوف را به عنوان معیار اصلی ارزیابی و طبقه‌بندی آثار وی قرار دهد. این رویکرد می‌تواند منجر به نادیده گرفتن عوامل مهم‌تری شود که در واقع کیفیت و ارزش فلسفی اثر را تعیین می‌کنند. آنچه واقعاً اهمیت دارد، روش تفکر، شیوه استدلال، عمق تحلیل، و محتوای فکری است، نه مذهب شخصی فیلسوف.

همچنین این عنوان ممکن است متفکرانی را که در همین بستر فرهنگی فعالیت داشتند اما مسلمان نبودند، از این طبقه‌بندی خارج کند. برای نمونه، فیلسوفانی مانند ابن میمون (یهودی) یا برخی متفکران مسیحی که در جهان اسلام زندگی می‌کردند و با همان منابع، ترجمه‌ها، و چالش‌های فکری سروکار داشتند، ممکن است از این دسته‌بندی خارج شوند.

در مقابل، عنوان «فلسفه اسلامی» بر محتوا، روح فرهنگی، و چارچوب فکری تأکید دارد نه بر مذهب شخصی افراد. این عنوان می‌تواند شامل همه آثاری شود که در بستر فرهنگ اسلامی تولید شده و با چالش‌ها، مفاهیم، و پرسش‌های مطرح در این فرهنگ سروکار دارد، صرف‌نظر از مذهب شخصی نویسنده.

اما این عنوان نیز با چالش خاص خود روبروست: چگونه می‌توان «اسلامی‌بودن» یک اثر فلسفی را تعریف کرد؟ آیا صرف تولید در بستر فرهنگ اسلامی کافی است؟ یا باید محتوای اثر نیز با آموزه‌های اسلامی سازگار باشد؟ این پرسش‌ها پیچیدگی استفاده از این اصطلاح را نشان می‌دهد.

با توجه به تحلیل‌های ارائه شده، استفاده دقیق و مدبرانه از هر دو عنوان، بسته به زمینه و هدف بحث، مناسب‌تر به نظر می‌رسد (دانشنامه اسلامی، مدخل فلسفه اسلامی). در مواردی که تأکید بر بستر تاریخی و جغرافیایی است، «فلسفه مسلمانان» مناسب‌تر است، و در مواردی که تأکید بر محتوا، روح فرهنگی، و پیوستگی فکری است، «فلسفه اسلامی» بهتر عمل می‌کند.

در نهایت، این بحث اصطلاح‌شناختی نشان‌دهنده غنا و پیچیدگی سنت فلسفی شکل‌گرفته در تمدن اسلامی است. هیچ‌کدام از این دو اصطلاح به تنهایی قادر به دربرگیری همه ابعاد این سنت غنی نیستند. بنابراین، پذیرش تنوع اصطلاحی و استفاده دقیق از هر کدام در جای مناسب خود، راهکار عملی و علمی بهتری است تا اصرار بر یکی از آن‌ها به قیمت نادیده گرفتن ابعاد دیگر. آنچه مهم است، فهم عمیق از این سنت فلسفی و تقدیر از دستاوردهای آن است، نه بحث‌های اصطلاحی که ممکن است از هدف اصلی دور شود.

خدمات فلسفه اسلامی به فلسفه جهانی

فلسفه اسلامی، فراتر از تولید آثار و نظریه‌های فلسفی برای جامعه مسلمان، نقش سازنده‌ای نیز در تکامل و تداوم سنت فلسفی جهانی ایفا کرده است. این سنت غنی، طی قرون متمادی و در فضای جغرافیایی گسترده‌ای از اندلس تا آسیای میانه، توانست خدمات قابل توجهی به

میراث فلسفی بشریت ارائه دهد که آثار آن تا امروز در اندیشه جهانی قابل رصد است. این خدمات نه تنها در حفظ و انتقال میراث گذشته محدود نماند، بلکه شامل نوآوری‌های اساسی، تکمیل نظریه‌های ناقص، و گشودن مسیرهای جدید تفکر نیز شد. بررسی این خدمات، اهمیت فلسفه اسلامی را نه به عنوان یک پدیده منطقه‌ای، بلکه به عنوان بخشی حیاتی از تاریخ فلسفه جهانی آشکار می‌سازد.

الف) حفظ و انتقال میراث یونانی: عهده‌داری فرهنگی بزرگ یکی از مهم‌ترین خدمات فلسفه اسلامی، حفظ و انتقال میراث فلسفی یونان باستان بود. در دورانی که اروپا در قرون تاریک فرو رفته بود و دسترسی به متون فلسفی یونانی تقریباً قطع شده بود، دانشمندان مسلمان با ترجمه، تفسیر، و شرح این آثار، آن‌ها را از نابودی نجات دادند. این کار نه صرفاً ترجمه مکانیکی بود، بلکه شامل تفسیر، تحلیل، و گاه تصحیح متون نیز می‌شد.

جالب آنکه فیلسوفان مسلمان نه تنها حافظان این میراث بودند، بلکه آن را بازسازی و تکمیل نیز کردند. آن‌ها در مواردی که متون ناقص یا مبهم بود، با تحلیل‌های خلاقانه سعی در تکمیل و روشن‌سازی آن داشتند. برای نمونه، کار ابن رشد در تفسیر ارسطو آنقدر دقیق و جامع بود که در اروپا به او لقب «شارح اعظم» داده شد.

ب) خلق مکاتب جدید: نوآوری در اندیشه فلسفی یکی از درخشان‌ترین نمونه‌های نوآوری فلسفه اسلامی، خلق مکتب اشراق توسط شهاب‌الدین سهروردی بود. او با ترکیب فلسفه، عرفان، و عناصری از حکمت باستان ایران، سیستم فلسفی کاملاً جدیدی را بنا کرد که بر محوریت «نور» استوار بود. این مکتب نه تنها در جهان اسلام، بلکه بر فلسفه‌های بعدی در شرق و غرب تأثیر عمیق گذاشت.

فلسفه اشراق سهروردی، با تأکید بر شهود عقلی و تجربه عرفانی، مسیر جدیدی در معرفت‌شناسی گشود که فراتر از محدودیت‌های صرف استدلال منطقی بود. این رویکرد، بعدها در فلسفه‌های شرقی و حتی در برخی جریان‌های فلسفی غربی بازتاب یافت.

صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) نیز با ابداع «حکمت متعالیه» یا «حکمت صدرایی»،

نمونه دیگری از نوآوری بنیادین فلسفه اسلامی را ارائه داد. او ضمن وفاداری نسبی به روح فلسفه، با تلفیق فلسفه مشائی، عرفان و قرآن، سیستمی جامع و منسجم خلق کرد که محور آن نظریه «حرکت جوهری» و «وحدت تشکیکی وجود» بود.

این مکتب، نه تنها در فلسفه اسلامی انقلابی ایجاد کرد، بلکه مفاهیم و روش‌هایی ارائه داد که تا امروز نیز در مباحث فلسفی معاصر قابل پیگیری است.

ج) توسعه منطق ارسطویی: تکمیل ابزارهای تفکر
فیلسوفان مسلمان نه تنها منطق ارسطویی را حفظ کردند، بلکه آن را به شکل قابل توجهی توسعه دادند. فارابی، ابن‌سینا، و غزالی در زمینه منطق صوری، قواعد جدیدی مطرح کردند، انواع جدیدی از قیاس را تدوین کردند، و روش‌های پیچیده‌تری برای تحلیل گزاره‌ها ارائه دادند.

علاوه بر تکمیل منطق نظری، آن‌ها منطق را به ابزاری کاربردی برای تحلیل مسائل مختلف تبدیل کردند. این کاربرد منطق در حوزه‌های مختلف از الهیات گرفته تا علوم طبیعی، شیوه‌های جدیدی از استدلال و برهان‌سازی را پدید آورد.

د) تلفیق عقل و شهود: پل زدن میان دو شیوه معرفت
یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فلسفه اسلامی، یافتن راه‌حلی خلاقانه برای تقابل سنتی میان عقل و شهود بود. این سنت توانست نشان دهد که این دو شیوه معرفت لزوماً متضاد نیستند، بلکه می‌توانند در کنار هم و مکمل یکدیگر عمل کنند.

این تلفیق، که در آثار فیلسوفانی مانند ابن‌سینا، سهروردی، و ملاصدرا به اوج خود رسید، بعدها در فلسفه‌های شرقی و حتی برخی جریان‌های عرفانی غربی تأثیر عمیقی گذاشت. مفهوم «عقل شهودی» یا «شهود عقلی» که در این سنت پرورش یافت، یکی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی است که از شرق به غرب انتقال یافت.

ه) پیشرفت در فلسفه سیاسی و اخلاقی: گسترش حوزه‌های فلسفه
فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه فارابی و ابن‌خلدون، در حوزه فلسفه سیاسی نوآوری‌های مهمی انجام دادند. فارابی با تدوین نظریه «مدینه فاضله» و تحلیل انواع حکومت‌ها،

الگوهایی ارائه داد که بر فلسفه سیاسی قرون بعد تأثیر گذاشت. ابن خلدون نیز با نظریه «عصبیت» و تحلیل چرخه‌های سیاسی، بنیان‌های علم جامعه‌شناسی سیاسی را پایه‌گذاری کرد.

در حوزه اخلاق، فیلسوفانی مانند مسکویه و طوسی، سیستم‌های اخلاقی جامعی تدوین کردند که ترکیبی از اخلاق ارسطویی، آموزه‌های اسلامی، و تجربیات عملی بود. این سیستم‌ها، راهکارهای عملی برای رسیدن به کمال انسانی ارائه می‌دادند که فراتر از چارچوب‌های سنتی بود.

تأثیرات بر رنسانس اروپایی

خدمات فلسفه اسلامی در نهایت به شکوفایی فکری اروپا در دوره رنسانس کمک کرد. آثار فیلسوفان مسلمان که از طریق مراکزی چون اندلس و صقلیه به اروپا انتقال یافتند، نقش کلیدی در احیای فلسفه اروپایی داشتند. متفکران بزرگی چون توماس آکویناس، راجر بیکن، و اسکوت تحت تأثیر مستقیم آثار ابن‌سینا، ابن‌رشد، و دیگر فیلسوفان مسلمان قرار داشتند. این خدمات گسترده و چندبُعدی، نقش خلاق، فعال، و سازنده این سنت فلسفی را به روشنی نشان می‌دهد (پرتال جامع علوم انسانی). فلسفه اسلامی نه صرفاً وام‌گیرنده از سنت‌های قبلی بود، بلکه وام‌دهنده فعالی به فلسفه جهانی محسوب می‌شود. این سنت ثابت کرد که فلسفه، فراتر از مرزهای جغرافیایی، مذهبی، و فرهنگی، میراث مشترک بشریت است و هر تمدن می‌تواند به غنای آن بیفزاید.

آثار این خدمات تا امروز نیز در مباحث فلسفی معاصر قابل رصد است و نشان می‌دهد که فلسفه اسلامی نه تنها بخشی از تاریخ فلسفه، بلکه منبعی زنده و پویا برای تفکر فلسفی امروز نیز محسوب می‌شود. این درس مهمی است برای درک اینکه چگونه تعامل سازنده میان فرهنگ‌های مختلف می‌تواند به پیشرفت دانش و اندیشه بشری کمک کند.

ظرفیت فلسفه اسلامی برای پاسخگویی به مسائل فلسفی معاصر

فلسفه اسلامی در معرفت‌شناسی، فلسفه ذهن، هرمنوتیک و اخلاق کاربردی با فلسفه مدرن اشتراک دارد. این سنت می‌تواند به مسائل هویت، بحران معنا، اخلاق محیط‌زیست و فلسفه

دین پاسخ دهد، اما زبان سنتی، روش‌های غیرعلمی و مسائل نوین فناوری چالش‌هایی هستند.

فلسفه اسلامی، اگر بخواهد در سپهر تفکر معاصر جایگاهی زنده، پویا و تأثیرگذار داشته باشد، ناگزیر است فلسفه مدرن را با همه پیچیدگی‌ها، دستاوردها و ژرفای آن جدی بگیرد. این جدی‌گرفتن صرفاً به معنای اطلاع از مفاهیم و مکاتب مدرن نیست، بلکه ناظر به یک مواجهه واقعی، فهم عمیق و گفت‌وگویی فلسفی و انتقادی است که در آن، فلسفه اسلامی بتواند خود را نه در تقابل تعصب‌آلود، بلکه در میدان هم‌سنگی مفهومی، وجودی و عقلانی تعریف کند. تا زمانی که بخش‌هایی از سنت فلسفه اسلامی با ذهنیتی تدافعی یا با نوعی بی‌نیازی توهم‌آمیز، به انکار یا تحقیر عظمت فلسفه مدرن ادامه دهند، این سنت محکوم به انزوا، تکرار و نهایتاً به موزه سپرده‌شدن است. چرا که فلسفه اگر نتواند با زمانه خود سخن بگوید، پرسش‌های امروز را پاسخ دهد، و در برابر چالش‌های نوین خردورزی، موضعی قابل دفاع اتخاذ کند، عملاً از زمره فلسفه خارج می‌شود و بدل به متنی تاریخی و بسته خواهد شد که محل رجوع صرفاً برای محققان تاریخ اندیشه است، نه برای زنده‌نگه‌داشتن شعله تفکر. فلسفه اسلامی نمی‌تواند با نادیده‌گرفتن تجربه‌ی عقل مدرن، از جمله فلسفه کانت، هگل، نیچه، هایدگر، و مکاتب معاصری چون هرمنوتیک، پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، یا حتی فلسفه تحلیلی، به ادعای جهانی بودن یا قابلیت تمدن‌سازی برسد. جهانی شدن در فلسفه به معنای گفت‌وگوست، نه سلطه یا بی‌اعتنایی. و گفت‌وگو زمانی ممکن است که ابتدا فهمی درست و همدلانه از دیگری شکل گیرد، حتی اگر در نهایت این فهم به نقدی جدی یا رد برسد.

ورود فلسفه اسلامی به این عرصه نیازمند تحول در سه سطح است: نخست، بازسازی زبان فلسفی و مفهومی آن به گونه‌ای که توان گفت‌وگو با مفاهیم مدرن را داشته باشد؛ دوم، تربیت متفکرانی که هم در سنت خود ریشه دارند و هم با افق‌های اندیشه معاصر آشنایند؛ و سوم، جسارت طرح پرسش‌های نو، حتی اگر این پرسش‌ها بنیادهای کهن را به چالش بکشند. در غیر این صورت، فلسفه اسلامی نه تنها زنده نخواهد ماند، بلکه با

فروکاستن به متنی مقدس و تکراری، تنها در کتابخانه‌ها، موزه‌ها و شاید حلقه‌های محدود علمی باقی خواهد ماند؛ بی‌آنکه نقشی در جهت‌دهی به حیات عقلانی انسان معاصر داشته باشد.

فلسفه اسلامی ناگزیر است در نگاه به جهان خویش تجدید نظر کند. جهانی که این فلسفه در آن متولد شد، بالید و نفس کشید، دیگر همان جهان سابق نیست. ساختارهای هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه‌ای که روزگاری به فلسفه اسلامی مشروعیت و انرژی می‌داد، اکنون دگرگون شده و بخش بزرگی از آن جهان سنتی، به لحاظ فکری و معنوی، دچار رخوت و بی‌رمقی شده است. این بدان معنا نیست که فلسفه اسلامی بی‌مایه یا بی‌محتواست، بلکه بدان معناست که محیط طبیعی آن، دیگر حامل ظرفیت‌های زایش فلسفی نیست و باید جهان تازه‌ای برای تنفس، رشد و معنا آفرینی خلق شود. این جهان جدید نه باید صرفاً در تقابل با جهان مدرن باشد و نه در هم‌ذات‌پنداری با آن ذوب شود. فلسفه اسلامی باید بتواند در مواجهه‌ای مسئولانه، متاملانه و نقادانه با جهان مدرن، زمینه‌ی آفرینش یک فضای بیناذهنی نو را فراهم کند؛ فضایی که نه تقلید صرف است و نه انکار متعصبانه، بلکه بستری برای هم‌افزایی، بازسازی مفاهیم بنیادین، و شکل‌گیری یک عقلانیت ترکیبی و خلاق است. اما چنین تلاقی و گفت‌وگویی تنها زمانی ممکن خواهد شد که ابتدا از نگرستن به جهان مدرن به‌عنوان پدیده‌ای صرفاً سیاه، نجس، شیطانی یا انحرافی دست برداشته شود. مادامی که جهان مدرن صرفاً با عینک طرد و تحقیر دیده شود، هیچ امکانی برای دیالوگ حقیقی، تبادل عقلانی و شکل‌گیری یک “جهان ثالث” وجود نخواهد داشت. جهان مدرن با همه بحران‌ها و چالش‌هایش، حامل بخش مهمی از میراث عقل انسانی است؛ عقلانی که در تجربه مدرن، به خودآگاهی تازه‌ای رسیده، انسان را به مثابه فاعل شناسای مستقل درک کرده، و مفاهیمی چون آزادی، کرامت، خودبنیادی، و عدالت اجتماعی را در ابعاد نوینی مطرح کرده است. فلسفه اسلامی، برای آنکه صرفاً به تکرار گذشته بدل نشود، باید این تحولات را بفهمد، با آن‌ها وارد تعامل شود، و با بهره‌گیری از منابع غنی خویش، به بازاندیشی درباره خدا، انسان، جامعه، معرفت، و جهان بپردازد. این بازاندیشی می‌تواند زمینه‌ساز تولد

یک «جهان مشترک» باشد؛ جهانی که در آن فلسفه اسلامی نه در حاشیه تمدن معاصر، بلکه در متن جریان عقلانی جهانی قرار گیرد، و نه تنها زنده بماند، بلکه به حیات عقلانی بشر معنا، عمق و جهت ببخشد. بنابراین، فلسفه اسلامی امروز در آستانه یک انتخاب تاریخی ایستاده است: یا در لاک گذشته بماند و آرام آرام به متنی تاریخی بدل شود؛ یا با شهادت و صداقت، با زمانه خویش وارد گفت‌وگو شود و در پرتو آن، خود را بازسازی کند و به آفرینش جهانی نو، اصیل و معنادار دست یابد.

فلسفه اسلامی برای بازیابی حیات و پویایی خود، نیازمند آن است که با نقدهایی جدی، ساختارشکن و حتی بنیان‌افکن از بیرون خود مواجه شود. نقدهایی که نه از سر خصومت، بلکه از منظر عقل‌گرایی صریح و بی‌ملاحظه، به کالبد آن نفوذ کنند، نقاط ضعف را عیان سازند و زمینه را برای بازسازی درونی فراهم آورند. بدون چنین مواجهه‌ای، فلسفه اسلامی در لاک تدافعی فرو می‌رود، نسبت به پرسش‌های نو بی‌تفاوت می‌ماند، و به تکرار سنت‌های پیشینیان بدون قدرت خلاقیت و تحول بسنده می‌کند. این نقد باید از سطح نقدهای پیرامونی، مانند شیوه‌های آموزش یا نقل‌قول‌های سطحی، فراتر رود و حتی به اصول موضوعه‌ی فلسفه اسلامی نیز دست اندازد. فلسفه، اگر بخواهد زنده باشد، باید شجاعت آن را داشته باشد که در اصول خود نیز شک کند، دست‌کم آن‌ها را از نو بسازد، نه اینکه آن‌ها را مقدس و ابدی قلمداد کند. برای مثال، یکی از اصول مشهور و بنیادینی که فلسفه اسلامی بی آن دوام نمی‌یابد، اصل «عدم اجتماع نقیضین» است؛ اصلی که به مثابه یک قاعده متافیزیکی قطعی و غیرقابل تردید تلقی شده و همانطور که اشاره شد، بسیاری از ساختارهای فلسفی بر پایه آن بنا شده‌اند. اما آیا می‌توان بدون هیچ نقد و تأملی این اصل را ابدی، خلل‌ناپذیر و فراتاریخی دانست؟ چه کسی گفته که دلایل اقامه‌شده بر عدم امکان اجتماع نقیضین، برای همیشه و در هر نظام فکری و در همه شرایط معرفتی معتبر باقی می‌مانند؟ شاید زمان آن رسیده باشد که حتی چنین مبانی‌ای را، نه برای رد، بلکه برای درک عمیق‌تر، بازبینی کنیم. مواجهه با منطق‌های نوین، مانند منطق چند ارزشی، منطق فازی، و منطق پارادوکس‌محور در جهان معاصر، نشان می‌دهد که در تفکر مدرن، مفهوم تضاد و تناقض،

دچار دگردیسی‌هایی شده که نمی‌توان به‌سادگی از کنار آن‌ها گذشت. این به معنای انکار اصول فلسفه اسلامی نیست، بلکه دعوتی است به نوسازی، بازاندیشی، و پویایی عقلانی. اگر فلسفه اسلامی خود را بی‌نیاز از نقد ببیند، در واقع خود را در برابر زوال مصون نخواهد داشت. نقد بیرونی - به‌ویژه از سوی نظام‌های معرفتی دیگر - می‌تواند آینه‌ای باشد برای دیدن خلأها، تعصبات، و ساختارهای فرسوده‌ای که دیگر پاسخ‌گوی نیازهای انسان امروز نیستند. در نهایت، تنها فلسفه‌ای می‌ماند که بتواند از دل نقد، نوزایی کند؛ فلسفه‌ای که به جای پافشاری بر مصونیت، پذیرای پرسش‌های بنیادین و بی‌ملاحظه باشد. آنچه نیازمند توجه است، این است که بازخوانی نقادانه و خلاق فلسفه اسلامی، آن را به منبعی الهام‌بخش برای پاسخگویی به نیازهای معاصر بدل می‌کند. (ویکی‌شیعه، مدخل فلسفه اسلامی).

فصل دوم: فلسفه ایرانی

خاستگاه تاریخی کاربرد تعبیر «فلسفه ایرانی»

تعبیر «فلسفه ایرانی» در مفهوم مدرن، از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مطرح شد. هانری کربن در (Islam iranien ۱۹۷۱-۱۹۷۲) (این عنوان را به کار برد (کربن، ۱۳۸۵: ج ۱، مقدمه). در ایران، چهره‌هایی چون علی‌اکبر دهخدا، علامه طباطبایی، مرتضی مطهری، سید حسین نصر، مهدی حائری یزدی و غلامحسین ابراهیمی دینانی این مفهوم را ترویج کردند، هرچند برخی مانند طباطبایی و مطهری بیش از همه در پی دفاع از اسلام ایرانی بودند. انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران (تأسیس ۱۹۷۴) نیز در ترویج این تعبیر نقش مهمی ایفا کرد.

درک متفکران از چیستی فلسفه ایرانی

هانری کربن، فلسفه ایرانی را «سنتی عرفانی-فلسفی از زردشت تا سهروردی و ملاصدرا» دانست (کربن، ۱۳۸۵: ج ۲، صص ۱۵-۱۸). سید حسین نصر، آن را «نگرش‌های فکری و روحانی ریشه‌دار در فرهنگ ایرانی» توصیف کرد (نصر، ۱۳۷۹: صص ۴۵-۵۲). غلامحسین ابراهیمی دینانی، فلسفه ایرانی را «پاسخی متناسب با روح ایرانی به مسائل

وجودی» نامید (دینانی، ۱۳۸۳: صص ۸۹-۹۲).

فلسفه ایران در بستری خاص و در پیوندی طبیعی با نیازهای تاریخی، فرهنگی و فکری جامعه ایرانی شکل می‌گیرد و به تدریج توسعه می‌یابد. این پدیده، برخلاف آنچه برخی می‌پندارند، نه زائیده اراده فردی یک فیلسوف خاص است، و نه محصولی آنی و خلق الساعه که بتوان آن را در مدت زمانی کوتاه و به صورت دستوری یا پروژه‌محور پدید آورد. بلکه فلسفه ایران، به مثابه یک روند اندیشگی زنده، در تعامل با بستر اجتماعی، زبان، سنت‌های فکری و روح زمانه خود، آرام‌آرام قوام می‌گیرد، مفاهیم خود را سامان می‌دهد، پرسش‌های بنیادین را صورت‌بندی می‌کند و در گفت‌وگو با دیگر فلسفه‌ها و جهان‌های معنایی، هویت خویش را تثبیت می‌نماید. البته باید اذعان کرد که درک صحیح و عمیق «کانتکس» یا همان زمینه و بستر پیدایش و تطور این فلسفه، کاری آسان نیست. این کانتکس صرفاً مجموعه‌ای از متغیرهای بیرونی مانند شرایط سیاسی یا اقتصادی نیست، بلکه شبکه‌ای پیچیده از تحولات معرفتی، ساختارهای زبانی، میراث تمدنی، و دغدغه‌های انسانی و اجتماعی است که به تدریج فلسفه را در بطن خود می‌پروراند. شناخت این زمینه، نیازمند نوعی نگاه درون‌فهم و مشارکت وجودی با مسائل زیسته جامعه ایرانی است، نه صرفاً تحلیل بیرونی و عینی.

پیوستگی سنت ایرانی با حکمت و نه صرفاً فلسفه

برای درک عمیق سنت فکری ایرانی، ضروری است تا تمایز اساسی میان مفاهیم «حکمت» و «فلسفه» را به وضوح درک کنیم. اگرچه این دو واژه اغلب به عنوان مترادف به کار می‌روند، اما در سنت ایرانی حاوی لایه‌های معنایی متفاوت و گاه متضادی هستند. فلسفه، در مفهوم یونانی اولیه خود، بیشتر بر بُعد عقلی، استدلالی، و نظری متمرکز است، در حالی که حکمت در سنت ایرانی، ترکیبی از دانش نظری، تجربه عملی، و بینش معنوی را در بر می‌گیرد. این تمایز نه صرفاً اصطلاحی است، بلکه نشان‌دهنده دو رویکرد متفاوت به دانش و حقیقت است. حکمت ایرانی، هدف نهایی خود را نه صرف فهم عقلی جهان، بلکه تحول درونی، رشد معنوی، و نیل به مقامات عالی وجودی می‌داند. این رویکرد، که ریشه در

فرهنگ کهن ایرانی دارد، تأثیر عمیق بر شکل‌گیری فلسفه اسلامی در ایران داشته است. در این بین، مهم این است که در تاریخ طولانی اندیشه ایرانی، مفهوم «حکمت» بیش از «فلسفه» رایج بوده و جایگاه مرکزی داشته است. این امر نه تصادفی بوده، بلکه ریشه در ساختار فرهنگی و معنوی تمدن ایرانی داشته است. حکمت زردشتی، که قدیمی‌ترین شکل منظم اندیشه فلسفی-دینی در ایران باستان به شمار می‌آید، بر محور سه‌گانه «پندار نیک، گفتار نیک، کردار نیک» و با هدف نهایی رهایی روح از قیود مادی و رسیدن به نور اهورایی شکل گرفته بود.

این حکمت، فراتر از صرف تفکر نظری، شامل شیوه زندگی، آداب عملی، و مسیر تحول درونی نیز می‌شد. زردشت نه تنها پیامبری بود، بلکه حکیمی محسوب می‌شد که راه تکامل روحی و معنوی را به انسان‌ها نشان می‌داد. این رویکرد، الگویی شد که در ادوار بعدی سنت حکمی ایران نیز تداوم یافت.

در دوران ساسانی، این سنت حکمی رنگ و بوی بیشتری به خود گرفت و در متونی چون «دینکرد» (دین‌نامه) به شکل منظم و مدون درآمد (فقیهی، ۱۳۸۳: ج ۱، صص ۱۲۳-۱۵۶). دینکرد نه تنها مجموعه‌ای از باورهای دینی بود، بلکه حاوی مباحث فلسفی عمیقی درباره طبیعت هستی، سرنوشت انسان، و راه‌های رسیدن به کمال بود. این متن، نمونه‌ای عالی از تلفیق دین، فلسفه، و حکمت عملی در سنت ایرانی است.

در این دوره، مفاهیمی چون «خرد» (عقل)، «آزادی اراده»، و «مسئولیت اخلاقی» به شکل پیچیده‌ای مطرح شدند که نقش مهمی در شکل‌گیری فلسفه اسلامی ایران داشتند. نظام حکمی مانوی نیز، علیرغم تفاوت‌های اساسی با زردشتی‌گری، بر همان هدف کلی رهایی روح متمرکز بود. این سنت، با تأکید بر تقابل نور و ظلمت، نوعی معرفت‌شناسی دوگانه ارائه داد که بر شناخت عمیق طبیعت درونی انسان و راه‌های تحول معنوی استوار بود. اگرچه مانویت به عنوان دین رسمی دوام نیاورد، اما مفاهیم فلسفی آن در لایه‌های عمیق فرهنگ ایرانی باقی ماند.

با فتح ایران توسط مسلمانان و ورود فلسفه یونانی در دوران اسلامی، مفهوم فلسفه به

معنای مدرن آن وارد فضای فکری ایران شد. این ورود، اگرچه در ابتدا چالشی برای سنت حکمی ایرانی محسوب می‌شد، اما در نهایت به فرصتی برای غنی‌سازی متقابل دو سنت تبدیل شد. فیلسوفان ایرانی تبار مانند فارابی، ابن‌سینا، و بعدها سهروردی و ملاصدرا، توانستند پلی میان این دو سنت برقرار کنند.

اما حکمت ایرانی، علیرغم این تحولات و تأثیرپذیری‌ها، همچنان بر بعد معنوی، عرفانی، و تحول‌آفرین خود پای فشرد. این پایداری نشان‌دهنده عمق و استحکام سنت حکمی ایرانی بود که توانست در برابر تأثیرات خارجی، هویت خود را حفظ کند و حتی آن‌ها را در خدمت اهداف خود قرار دهد.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های حکمت ایرانی، تأکید بر تجربه درونی و شهود عرفانی در کنار استدلال عقلی است. این سنت همواره معتقد بوده که حقیقت نه تنها از طریق تفکر عقلی، بلکه از طریق تطهیر درونی، ریاضت روحی، و تجربه مستقیم نیز قابل دریافت است. این رویکرد، به تدریج در آثار فیلسوفان ایرانی مسلمان نیز بازتاب یافت.

حکمت ایرانی همچنین بر پیوند عمیق میان دانش نظری و عمل متمرکز بوده است. حکیم در سنت ایرانی نه تنها کسی است که دانش نظری دارد، بلکه کسی است که این دانش را در زندگی خود تجسم بخشیده و به تحول درونی رسیده است. این رویکرد، تفاوت مهمی با فلسفه یونانی داشت که بیشتر بر جنبه نظری متمرکز بود.

این تداوم سنت حکمی ایرانی، در دوران اسلامی به شکل‌های نوینی ظهور یافت. سهروردی در مکتب اشراق، با تلفیق حکمت ایرانی باستان، فلسفه یونانی، و معارف اسلامی، نمونه‌ای عالی از این تداوم خلاقانه ارائه داد. او در «حکمة الإشراق» صراحتاً از خود به عنوان احیاکننده «حکمت خسروانی» یاد می‌کند.

ملاصدرا نیز در حکمت متعالیه، این سنت را به اوج خود رساند. او توانست حکمت عملی و تجربی ایرانی را با دقت منطقی فلسفه یونانی و عمق معنوی عرفان اسلامی تلفیق دهد و سیستمی بی‌نظیر خلق کند که تا امروز نیز مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌گیرد. این پیوستگی طولانی سنت ایرانی با حکمت، نشان‌دهنده عمق و غنای فرهنگ فکری

ایران است که توانسته است در طول هزاران سال، هویت خود را حفظ کند و در عین حال با سنت‌های دیگر تعامل سازنده برقرار سازد. این سنت، درسی ارزشمند درباره چگونگی حفظ هویت فرهنگی در برابر تحولات و تأثیرات خارجی ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه یک ملت می‌تواند از سنت‌های دیگر بهره‌برد بدون آنکه هویت اصلی خود را از دست بدهد.

در تاریخ اندیشه ایرانی، مفهوم «حکمت» بیش از «فلسفه» رایج بوده است؛ حکمت زردشتی، ساسانی (مانند دینکرد) و مانوی، با هدف رهایی روح شکل گرفته بودند (فقیهی، ۱۳۸۳: ج ۱، صص ۱۲۳-۱۵۶). با ورود فلسفه یونانی در دوران اسلامی، مفهوم فلسفه مدرن وارد شد، اما حکمت ایرانی همچنان بر بعد معنوی و عرفانی خود پای فشرد.

نقش برجسته فیلسوفان ایرانی در تعالی فلسفه اسلامی

بررسی تاریخ فلسفه اسلامی بدون توجه ویژه به نقش فیلسوفان ایرانی، تصویری ناقص و گمراه‌کننده از این سنت غنی فکری ارائه خواهد داد. فیلسوفان ایرانی‌الاصل نه تنها بخش قابل توجهی از متفکران برجسته فلسفه اسلامی را تشکیل می‌دهند، بلکه در بسیاری از موارد، جهت‌دهنده اصلی تحولات و نوآوری‌های این سنت نیز بوده‌اند. این تأثیرگذاری عمیق، ریشه در تداوم سنت کهن حکمی ایران دارد که توانست خود را با فلسفه یونانی و معارف اسلامی هماهنگ کند.

شگفت‌انگیز آنکه این فیلسوفان، علیرغم تعلق قومی و فرهنگی به ایران، آثار خود را عمدتاً به زبان عربی نگاشتند تا دسترسی گسترده‌تری در جهان اسلام به دست آورند. این انتخاب زبانی نشان‌دهنده نگاه فراملی و جهان‌شمول آنان بود که می‌خواستند آثارشان فراتر از مرزهای قومی و جغرافیایی تأثیر بگذارد.

فارابی: بنیان‌گذار فلسفه سیاسی اسلامی

ابونصر فارابی (۸۷۲-۹۵۰م)، متولد فاراب در آسیای میانه، اولین فیلسوف بزرگ جهان اسلام محسوب می‌شود که توانست سیستم جامع فلسفی ارائه دهد. او در محیطی رشد کرد که سنت‌های فرهنگی ایرانی، ترکی، و عربی در آن درهم آمیخته بود، اما ریشه‌های فکری او

عمیقاً در حکمت ایرانی نهفته بود.

فارابی با تدوین نظریه «مدینه فاضله» و تحلیل دقیق انواع حکومت‌ها، بنیان‌های فلسفه سیاسی اسلامی را پایه‌گذاری کرد. او نه تنها از ایده‌های افلاطون در «جمهوری» الهام گرفت، بلکه آن‌ها را با تجربه عملی حکمرانی در تمدن اسلامی و حکمت سیاسی ایرانی تلفیق کرد. نظریه او درباره رهبری حکیم، که ترکیبی از فیلسوف-پادشاه افلاطون و مفهوم شاه عادل ایرانی بود، تأثیر عمیقی بر اندیشه سیاسی قرون بعد گذاشت.

فارابی همچنین در تقسیم‌بندی علوم، تعریف فلسفه، و تعیین جایگاه آن در نظام معرفت اسلامی پیشگام بود. او در کتاب «احصاء العلوم» نخستین طبقه‌بندی منظم علوم در جهان اسلام را ارائه داد که الگویی برای نسل‌های بعدی فیلسوفان شد.

ابن‌سینا: استاد اعظم فلسفه اسلامی

حسین بن عبدالله ابن‌سینا (۱۰۳۷-۹۸۰م) که در بخارا متولد شد، بی‌تردید یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان تاریخ اسلام محسوب می‌شود. او با تدوین نظریه «وجوب و امکان» در متافیزیک، یکی از اصیل‌ترین و عمیق‌ترین نظریه‌های فلسفی را خلق کرد که تا امروز نیز مورد بحث و بررسی است.

ابن‌سینا توانست مشکلات پیچیده متافیزیک ارسطویی را با ارائه مفاهیم جدیدی چون «واجب‌الوجود»، «ممکن‌الوجود»، و «ممتنع‌الوجود» حل کند. این نظریه نه تنها مسائل نظری فلسفه، بلکه مباحث الهیاتی و عرفانی را نیز تحت تأثیر قرار داد.

علاوه بر متافیزیک، ابن‌سینا در حوزه‌های منطق، طبیعیات، پزشکی، و روان‌شناسی نیز آثار مانداری تولید کرد. «قانون در طب» او تا قرن هفدهم در اروپا تدریس می‌شد و در حوزه روان‌شناسی، او از نخستین کسانی بود که به تحلیل دقیق احوال نفسانی و عوارض روحی پرداخت.

سهروردی: احیاکننده حکمت خسروانی

شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۱۱۹۱-۱۱۵۴م)، اگرچه در سهرورد آذربایجان متولد شد، اما نقش کلیدی در احیای حکمت ایرانی باستان در قالب فلسفی نوین ایفا کرد. او در «حکمة

الإشراق» صراحتاً اعلام کرد که هدفش احیای حکمت کهن ایران است که در زمان زردشت، کیخسرو، و جمشید رایج بوده است.

سهروردی با تدوین فلسفه نور، یکی از اصیل‌ترین مکاتب فلسفی تاریخ را خلق کرد. او نور را نه به عنوان استعاره، بلکه به عنوان اصل بنیادین هستی در نظر گرفت و بر این اساس، متافیزیک، معرفت‌شناسی، و حتی فیزیک جدیدی تدوین کرد. این رویکرد، پیوند عمیقی با نمادپردازی نور در فرهنگ ایرانی باستان داشت.

فلسفه اشراق سهروردی نه تنها بر فیلسوفان بعدی ایرانی مانند ملاصدرا تأثیر گذاشت، بلکه در سنت‌های عرفانی و فلسفی دیگر نیز بازتاب یافت. این مکتب همچنین بر فلسفه‌های شرقی، به ویژه در هند و آسیای میانه، تأثیر قابل توجهی داشت.

ملاصدرا: اوج تکامل حکمت ایرانی-اسلامی

صدرالدین محمد شیرازی معروف به ملاصدرا (۱۶۴۰-۱۵۷۱م) نماینده اوج تکامل فلسفه ایرانی در دوران اسلامی محسوب می‌شود. او توانست حکمت عملی ایرانی، فلسفه نظری یونانی، کلام اسلامی، و عرفان نظری را در قالب سیستمی منسجم و یکپارچه تلفیق دهد. ملاصدرا با ارائه نظریه «حرکت جوهری»، یکی از انقلابی‌ترین ایده‌های تاریخ فلسفه را مطرح کرد. او برخلاف فیلسوفان قبلی که حرکت را تنها در عرض می‌دانستند، اثبات کرد که جوهر نیز در حرکت است. این نظریه، مبانی متافیزیک سنتی را به چالش کشید و راه را برای فهم جدیدی از طبیعت واقعیت گشود.

حکمت متعالیه ملاصدرا، نه تنها جمع‌بندی سنت‌های فلسفی قبلی بود، بلکه سیستم کاملاً جدیدی را نیز ارائه داد که قابلیت پاسخ‌دهی به چالش‌های فلسفی عصر خود و حتی عصرهای بعد را داشت. این سیستم، با تأکید بر وحدت وجود، اصالت وجود، و حرکت جوهری، مسیر جدیدی در فلسفه گشود.

ویژگی‌های مشترک فیلسوفان ایرانی

همه این فیلسوفان بزرگ ایرانی، علیرغم تفاوت‌ها در آراء و روش‌ها، ویژگی مشترکی داشتند: پیوند عمیق با سنت حکمی ایرانی. آن‌ها فلسفه را نه صرف ورزش ذهنی، بلکه مسیری برای

تکامل انسان و رسیدن به حقیقت می‌دانستند. این رویکرد، که ریشه در حکمت زردشتی داشت، آثارشان را از فلسفه صرفاً آکادمیک متمایز می‌کرد.

این فیلسوفان توانستند سنت حکمی ایرانی را به گونه‌ای با فرهنگ اسلامی تطبیق دهند که نه هویت اصلی آن از بین برود و نه با آموزه‌های اسلامی تعارض پیدا کند. این انطباق خلاقانه، یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های تعامل سازنده فرهنگ‌ها در تاریخ به شمار می‌آید.

آثار این فیلسوفان ایرانی، از طریق ترجمه‌های لاتینی، تأثیر عمیقی بر فلسفه اروپایی داشت. ابن سینا در غرب به نام «Avicenna» شناخته می‌شد و آثارش تا قرن هفدهم در دانشگاه‌های اروپایی تدریس می‌شد. فارابی نیز به عنوان «Alpharabius» در غرب شهرت یافت و ایده‌هایش در فلسفه سیاسی قرون وسطای اروپا تأثیر گذاشت.

در شرق نیز، آثار این فیلسوفان همچنان زنده و مؤثر باقی ماند. مکتب اصفهان در دوران صفوی، مکتب تهران در دوران قاجار، و حتی فلسفه معاصر ایران، همگی در امتداد سنت فکری این بزرگان قرار دارند.

مکاتب فلسفی این چهار فیلسوف بزرگ - فلسفه سیاسی فارابی، متافیزیک ابن سینا، حکمت اشراق سهروردی، و حکمت متعالیه ملاصدرا - در مجموع، شالوده محکم شاخه ایرانی فلسفه اسلامی را شکل دادند (رضی، ۱۳۸۹: حکمت خسروانی). این شاخه، ویژگی‌های متمایزی داشت که آن را از شاخه‌های عربی یا اندلسی فلسفه اسلامی متفاوت می‌کرد.

شاخه ایرانی فلسفه اسلامی با تأکید بر تجربه عرفانی، اهمیت شهود، پیوند نظر و عمل، و توجه ویژه به تحول درونی انسان، هویت خاص خود را حفظ کرد. این ویژگی‌ها، بازتاب سنت کهن حکمی ایران بود که در قالب جدید فلسفی ظهور یافته بود.

آنچه این فیلسوفان ایرانی به ارمغان آوردند، نه تنها در زمان خودشان مؤثر بود، بلکه سنتی را پایه‌گذاری کرد که تا امروز نیز ادامه دارد. حوزه‌های علمیه ایران، دانشگاه‌های معاصر، و مراکز تحقیقاتی فلسفی، همچنان بر پایه‌های فکری گذاشته شده توسط این بزرگان

فعالیت می‌کنند.

کار این فیلسوفان، الگویی ارزشمند برای نحوه تعامل سازنده فرهنگ‌ها ارائه می‌دهد. آن‌ها نشان دادند که چگونه می‌توان از سنت‌های دیگر بهره برد بدون آنکه هویت اصلی خود را از دست داد، و چگونه می‌توان میراث فرهنگی خود را در قالب‌های جدید زنده نگه داشت. نتیجه‌گیری: میراث ماندگار و درس‌های امروزی

فیلسوفان ایرانی با نگارش آثار خود به زبان عربی برای دسترسی گسترده‌تر، نه تنها فلسفه اسلامی را توسعه دادند، بلکه نمونه‌ای از تفکر فراملی و جهان‌شمول ارائه دادند که در عصر جهانی‌سازی امروز نیز آموزنده است. آن‌ها ثابت کردند که تعلق به فرهنگ خاص نه تنها مانعی برای مشارکت در گفتگوی جهانی نیست، بلکه می‌تواند به غنای این گفتگو کمک کند.

میراث این فیلسوفان نشان می‌دهد که عظمت یک تمدن نه در انزوا و بسته‌گی، بلکه در توانایی تعامل سازنده با دیگران و ارائه کمک به پیشرفت دانش بشری است. این درس، در دنیای امروز که نیازمند تعامل سازنده میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها است، اهمیت ویژه‌ای دارد.

تفسیرهای ایرانی از فلسفه در پی مواجهه با فلسفه مدرن غربی

از قرن نوزدهم، با ورود اندیشه‌های غربی، متفکرانی چون علامه طباطبایی، مرتضی مطهری، احمد فردید، داریوش شایگان، سید حسین نصر و غیره به پذیرش، تطبیق یا نقد فلسفه غربی پرداختند. برخی، به‌ویژه طباطبایی و مطهری، از فلسفه ایرانی برای دفاع از اسلام ایرانی بهره بردند.

از سوی دیگر، یکی از عناصر کلیدی در زایش و بالندگی فلسفه ایرانی، مواجهه فعال با فلسفه‌های گوناگون جهان و شکل‌گیری گفتگوهای اصیل و عمیق میان اندیشمندان ایرانی و فیلسوفان دیگر ملت‌هاست. این مواجهه، در صورت تکیه بر فهم انتقادی، احترام متقابل و آمادگی برای بازاندیشی، می‌تواند جرقه‌هایی را ایجاد کند که به‌مرور به شعله‌های پایداری در تولید اندیشه بدل شوند. چنین برخوردهایی، اگر از سطح ترجمه صرف فراتر روند و به بازخوانی خلاق، انطباق‌سازی معنوی، و تولید مفهوم منتهی شوند، زمینه‌ساز شکوفایی

فلسفه‌ای خواهند شد که ریشه در زیست‌جهان ایرانی دارد اما چشم به افق‌های جهانی دوخته است. در فلسفه ایرانی، جدای از تعلق نظرگاه خاص به ذات و غایت فلسفه، و فارغ از پنجره‌هایی که برای دیدن مسائل و یافتن راه‌حل‌های متناسب با شرایط تاریخی و فرهنگی ایران گشوده می‌شود، آنچه اهمیت ویژه‌ای دارد، نوعی تفسیر و بازخوانی است که از پشت عینک این فلسفه نسبت به دیگر مکاتب فلسفی شکل می‌گیرد. این تفسیر نه صرفاً شرحی بیرونی یا اقتباسی سطحی، بلکه نوعی مواجهه زاینده و درون‌زاد با اندیشه‌های فلسفی جهان است؛ مواجهه‌ای که در آن، مفاهیم نو بازسازی می‌شوند، پیوندهای ناپیدا کشف می‌گردند، و گاه فلسفه‌ای نو متولد می‌شود. برای مثال، فلسفه ایرانی در مواجهه با فلسفه هایدگر، تنها به ترجمه یا نقد متعارف بسنده نکرده، بلکه با درگیر شدن در لایه‌های هستی‌شناسانه، تاریخی و معنوی تفکر هایدگر، نوعی اگزیستانسیالیسم تازه خلق کرده که می‌توان آن را به‌نوعی «اگزیستانسیالیسم ایرانی» نامید. در این بازخوانی، مفاهیمی چون دازاین، مرگ، اضطراب، اصالت، و گشودگی هستی، در بستر معنوی، عرفانی و حتی قرآنی بازتفسیر شده‌اند و در نتیجه، یک نحوه بودن خاص، متناسب با زیست‌جهان ایرانی-اسلامی شکل گرفته است؛ نحوه بودنی که نه درون‌مایه سکولار اگزیستانسیالیسم غربی را دارد و نه در چارچوب‌های جزمی سنتی محصور می‌ماند. از این منظر، فلسفه ایرانی را می‌توان نه صرفاً محصول یک جغرافیا، بلکه به‌مثابه یک توان تفسیری فعال، سیال و تأثیرگذار دانست؛ توانایی که هم می‌فهمد و هم باز می‌سازد، هم می‌پذیرد و هم دگرگون می‌کند. این خصیصه تأویلی و خلاق، فلسفه ایرانی را به کنشی پویا در سپهر فلسفه جهانی بدل می‌سازد و آن را از مصرف‌گرایی محض یا انزواگرایی منفعل برمی‌کند.

این تفسیرها با ارزش‌اند، اما برای شکل‌گیری فلسفه‌ای اصیل و مستقل، نیاز به عمق نظری و نوآوری بیشتر وجود دارد (شایگان، ۱۳۷۵: آسیا در برابر غرب).

پیش‌نیازهای ضروری برای تحقق فلسفه‌ای ایرانی

فلسفه ایرانی برای تحقق و قوام خود، به پیش‌نیازهایی چون استقلال روش‌شناختی، ریشه‌داری در فرهنگ ملی، پاسخ‌گویی به مسائل بومی، هماهنگی با ارزش‌های ایرانی و نیز

نوآوری مفهومی نیاز دارد. همچنین، شکل‌گیری نهادهای آموزشی مناسب، نگارش آثار به زبان فارسی و پرورش اندیشمندان تازه‌نفس، از دیگر شرایط اساسی تحقق این هدف است (رضی، ۱۳۸۹: حکمت خسروانی).

با این حال، باید واقع‌بین بود: فلسفه ایرانی ممکن است سال‌ها یا حتی دهه‌ها در مرتبه‌ای ناپایدار و نوزادی باقی بماند، زیرا شرایط رشد طبیعی، حمایت نهادی، میدان عمومی گفتگو، و تربیت نسل‌های پیوسته از متفکران مستقل هنوز به‌طور کامل فراهم نشده است. این نوزادی فلسفی، اگرچه نشانه‌ای از آغاز حیات است، اما در صورتی به بلوغ خواهد رسید که زمینه‌های فرهنگی، دانشگاهی و اجتماعی آن تقویت شود و فلسفه بتواند به‌مثابه یک کنش زنده و تأثیرگذار، وارد زندگی عمومی، آموزش رسمی، و تصمیم‌گیری‌های کلان شود. تا زمانی که درک ایرانیان از فلسفه جهانی عمدتاً از طریق ترجمه‌هایی نه چندان دقیق، گاه شتاب‌زده و حتی ایدئولوژیک صورت می‌گیرد، و فهم‌های برگرفته از این ترجمه‌ها نقد و پالایش نمی‌شوند، انتظار برای ارتقاء فلسفه ایرانی به سطحی خلاق، زاینده و جهانی، بیش از آنکه واقع‌بینانه باشد، رؤیایی دور از دسترس خواهد ماند. درک فلسفه‌های غربی - به‌ویژه سنت‌های مدرن و پست‌مدرن - صرفاً از راه نقل مفاهیم یا برگردان واژه‌ها ممکن نیست. آنچه نیاز است، ورود فعال، حضوری درونی و تفسیر وجودی از جهان فکری آن فیلسوفان است؛ چیزی که بدون نقد، تجربه‌زیسته و گفت‌وگو حاصل نمی‌شود. نمی‌توان فلسفه‌ای را صرفاً با خواندن متون آن از راه دور درک کرد. فهم فلسفه نیازمند رویارویی، تقابل، هم‌نشینی و چالش مفهومی است؛ همان چیزی که در مناظره زنده و گفت‌وگوی اصیل میان فیلسوفان ایرانی و فیلسوفان غربی رخ می‌دهد. فقدان این گفت‌وگو، نه‌تنها فلسفه ایرانی را در وضعیت مصرف‌کننده منفعل نگاه می‌دارد، بلکه آن را در معرض سوءفهم‌های مزمن قرار می‌دهد. در چنین شرایطی، فلسفه غربی بدل به مجموعه‌ای از اسامی، ایسم‌ها، و اصطلاحات نامفهوم می‌شود که یا با تعصب رد می‌شوند یا بدون نقد جذب. از این‌رو، تا زمانی که فیلسوف ایرانی وارد میدان مناظره زنده و بی‌واسطه با اندیشه‌های روز جهان نشود، تا زمانی که آثار فلسفی معاصر صرفاً با دیدگاه‌های ترجمه‌محور یا رویکردهای محافظه‌کارانه در حاشیه‌ی دانشگاه‌ها

تدریس شوند، و تا زمانی که فیلسوفان ایرانی به جای گفت‌وگو، در حلقه‌های بسته درون‌مرزی به تأیید یکدیگر مشغول باشند، ارتقاء فلسفه ایرانی به سطحی بین‌المللی و تمدن‌ساز صرفاً در حد یک رؤیای ناتمام باقی خواهد ماند. مهم‌تر از همه، فقدان گفت‌وگو با فیلسوفان دیگر ملت‌ها، فلسفه ایرانی را از تجربه «دیگری» محروم می‌سازد؛ تجربه‌ای که برای پویایی هر نظام فلسفی ضروری است. هیچ فلسفه‌ای بدون مواجهه با «غیر» نمی‌تواند خود را بشناسد، نقاط ضعفش را اصلاح کند، یا امکان‌های نو در هستی، عقل و زبان را کشف نماید. فلسفه ایرانی زمانی می‌تواند به جایگاه درخور خود در سپهر جهانی برسد که اولاً فهم عمیق، زبانی و انتقادی از دیگر سنت‌های فلسفی شکل گیرد؛ و ثانیاً بسترهایی برای گفت‌وگو و مناظره رو در رو میان اندیشمندان ایرانی و فیلسوفان جهانی فراهم شود؛ گفت‌وگویی که در آن نه با عقده‌ی حقارت روبه‌رو باشیم و نه با غرور بی‌مایه، بلکه با عقلانیتی فروتن، نقاد و خلاق پا به میدان بگذاریم.

شرط فلسفه ماندن فلسفه ایرانی

در منظر نگارنده و چنانچه در فصل نخست درباره فلسفه اسلامی به تفصیل بیان شد، فلسفه ایرانی مانند هر فلسفه دیگری، باید به اصول فلسفیدن پایبند باشد: یعنی توانایی نقد همه چیز، از جمله فرهنگ و دین ایرانی، و تلاش برای کشف حقیقت، بی‌هیچ پیش‌داوری. در این چارچوب، «ایران» نیز نه یک چارچوب ایدئولوژیک، بلکه پنجره‌ای برای ورود به افق‌های وجودی، تاریخی و فرهنگی تلقی می‌شود؛ افق‌هایی که می‌توانند مسئله‌ها و پاسخ‌هایی نو برای فلسفه معاصر بیافرینند. از این رو، نباید محدوده و دایره توقعات از آنچه به عنوان فلسفه ایرانی مطرح می‌شود فلسفه را از فلسفه بودن خلع کند.

ظرفیت تاریخی و فرهنگی ایران برای خلق فلسفه‌ای اختصاصی

در عصری که جهانی‌شدن فرهنگ و اندیشه به یکی از ویژگی‌های اصلی دنیای معاصر تبدیل شده است، بحث درباره امکان و ضرورت خلق فلسفه‌های بومی و اختصاصی اهمیت ویژه‌ای یافته است. این بحث نه تنها جنبه آکادمیک دارد، بلکه با هویت فرهنگی، استقلال فکری، و قدرت پاسخ‌دهی به نیازهای خاص هر جامعه پیوند عمیق دارد.

ایران، با میراث فرهنگی و فلسفی غنی خود، یکی از معدود کشورهایی است که نه تنها امکان نظری، بلکه ظرفیت عملی خلق فلسفه‌ای اختصاصی و متناسب با فرهنگ و نیازهای خود را دارد. این ظرفیت نه محصول تصادفی یا ادعای بی‌پایه است، بلکه برآمده از سابقه‌ای طولانی، تجربه‌ای عمیق، و زمینه‌های مساعدی است که در طول تاریخ شکل گرفته و تقویت شده‌اند.

ایران با سابقه‌ای که از زردشت در هزاره اول پیش از میلاد تا ملاصدرا در قرن هفدهم میلادی امتداد دارد، یکی از طولانی‌ترین و پیوسته‌ترین سنت‌های فلسفی جهان را در اختیار دارد. این تداوم سه‌هزارساله، نشان‌دهنده عمق فرهنگی و قدرت بازتولید خلاقانه اندیشه در این سرزمین است.

زردشت با ارائه نخستین نظام فلسفی-دینی منطقی در تاریخ ایران، بنیان‌های تفکر عقلانی و اخلاقی را پایه‌گذاری کرد. او نه تنها پیامبری بود، بلکه فیلسوفی محسوب می‌شود که برای نخستین بار مفاهیم آزادی اراده، مسئولیت اخلاقی، و تکامل روحی را به شکل منطقی مطرح کرد.

این سنت در ادوار مختلف تاریخی، شکل‌های گوناگونی به خود گرفت: حکمت ساسانی، فلسفه اسلامی ایران، عرفان نظری، و حکمت متعالیه. هر یک از این مراحل، نه قطع با گذشته، بلکه تحول خلاقانه و انطباق با شرایط جدید بود. این قابلیت انطباق و تحول، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های سنت فلسفی ایران است.

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های فلسفه ایرانی، تنوع شگفت‌انگیز مکاتب و رویکردهای فلسفی است که در این سرزمین شکل گرفته‌اند. از فلسفه مشائی فارابی و ابن‌سینا گرفته تا حکمت اشراقی سهروردی، عرفان نظری ابن‌عربی، حکمت متعالیه ملاصدرا، و حتی مکاتب معاصر نظیر مکتب تهران، همگی نشان‌دهنده قدرت خلاقیت فکری این سرزمین هستند.

این تنوع نشان می‌دهد که فلسفه ایرانی هرگز در یک قالب ثابت محبوس نشده، بلکه همواره قابلیت تولید رویکردهای نوین داشته است. هر دوره، بسته به چالش‌ها و نیازهای

خود، مکتب یا رویکرد جدیدی را پدید آورده که پاسخ‌گوی سؤالات زمان خود بوده است. یکی از ویژگی‌های منحصربه‌فرد فلسفه ایرانی، قدرت بی‌نظیر در تلفیق و ترکیب سنت‌های مختلف فکری است. این قدرت نه صرف انتخاب‌گری یا ترکیب سطحی، بلکه توانایی خلق سنت‌های عمیق و سازنده است که از عناصر مختلف، کل جدید و منسجمی می‌سازد.

نمونه‌های تاریخی تلفیق

فارابی توانست فلسفه یونانی، حکمت ایرانی، و آموزه‌های اسلامی را تلفیق کند. ابن‌سینا عرفان، منطق، و طبیعیات را در کنار هم آورد. سهروردی حکمت باستان ایران، فلسفه یونانی، و اشراق صوفیانه را ترکیب کرد. ملاصدرا نیز چهار منبع فلسفه مشائی، کلام اسلامی، عرفان نظری، و کشف و شهود را در یک سیستم منسجم گرد هم آورد.

این سنت تلفیق در عصر معاصر نیز ادامه یافته است. فیلسوفان معاصر ایرانی توانسته‌اند فلسفه غربی مدرن را با سنت فلسفی ایران تلفیق کنند و رویکردهای نوینی خلق کنند که هم پاسخ‌گوی چالش‌های مدرن هستند و هم ریشه در فرهنگ بومی دارند.

غناي فرهنگي: زمینه‌ساز خلاقیت فکری

ایران از غنای فرهنگی بی‌نظیری برخوردار است که حاصل هزاران سال تعامل میان قوم‌ها، فرهنگ‌ها، و سنت‌های مختلف است. این تنوع، به جای ایجاد پراکندگی، زمینه‌ساز غنای فکری شده که امکان نگاه چندبُعدی به مسائل را فراهم آورده است.

سنت‌های فکری موازی

علاوه بر سنت فلسفی رسمی، ایران دارای سنت‌های فکری موازی دیگری نیز است: ادبیات عرفانی، شعر حکیمانه، نثر فلسفی، و حتی هنرهای تجسمی که مضامین فلسفی دارند. این سنت‌ها، زمینه فرهنگی غنی‌ای ایجاد کرده‌اند که برای خلق فلسفه بومی بسیار مساعد است.

زیرساخت‌های معاصر: امکانات عملی تحقق

ایران امروزه از مراکز علمی و پژوهشی فراوانی برخوردار است که امکان توسعه فلسفه بومی را فراهم می‌آورند. دانشگاه‌ها، حوزه‌های علمیه، مراکز تحقیقاتی، و انجمن‌های فلسفی،

زیرساختی قوی برای تولید، بررسی، و نقد آثار فلسفی ایجاد کرده‌اند.

نیاز فزاینده به چارچوب‌های بومی

در شرایط کنونی جامعه ایرانی، نیاز به چارچوب‌های فکری بومی که بتوانند به چالش‌های معاصر این جامعه پاسخ دهند، بیش از پیش احساس می‌شود. مسائلی چون هویت فرهنگی، تعامل با مدرنیته، حفظ ارزش‌های سنتی در دنیای متغیر، و پاسخ‌دهی به نیازهای معنوی انسان معاصر، همگی نیازمند تفکر فلسفی هستند که هم عمق نظری داشته باشد و هم با واقعیت‌های فرهنگی جامعه ایرانی سازگار باشد.

ویژگی‌های منحصر به فرد فرهنگ ایرانی

فرهنگ ایرانی از نگاه کل‌نگر و جامعی به هستی برخوردار است که آن را برای فلسفه‌ورزی مناسب می‌سازد. این نگاه، که ریشه در حکمت زردشتی دارد، انسان را نه موجودی جدا از طبیعت و کائنات، بلکه بخشی از کل بزرگ‌تر می‌بیند که با همه چیز در ارتباط است.

تأکید بر تحول و تکامل

سنت ایرانی همواره بر تحول، تکامل، و حرکت رو به جلو تأکید داشته است. این نگاه تکاملی، که در مفاهیمی چون «فرشوکت» (بازسازی جهان) زردشتی و «سیر و سلوک» عرفانی نمود یافته، زمینه مناسبی برای فلسفه‌ای پویا و پیش‌رونده فراهم می‌آورد.

چالش‌های معاصر و فرصت‌های نوین

جامعه ایرانی امروزه با چالش تعامل با مدرنیته و پست‌مدرنیته روبروست. این چالش، فرصتی برای خلق فلسفه‌ای است که بتواند پل ارتباطی میان سنت و مدرنیته باشد. تجربه تاریخی ایران در تعامل سازنده با فرهنگ‌های مختلف، زمینه مناسبی برای این کار فراهم آورده است.

مسائل ویژه جامعه ایرانی مانند رابطه دین و فلسفه، جایگاه سنت در دنیای مدرن، نحوه تعامل با فناوری، و حفظ هویت فرهنگی در جهان کثرت‌گرا، همگی نیازمند تفکر فلسفی هستند که ریشه در فرهنگ بومی داشته باشد.

مبانی تاریخی ظرفیت فلسفی ایران

ایران، برخلاف بسیاری از تمدن‌ها که در تاریخ خود شکست‌های فرهنگی عمیق تجربه کرده‌اند، از سنت حکمی پیوسته‌ای برخوردار است. این سنت، اگرچه در ادوار مختلف شکل‌های متفاوتی به خود گرفته، اما هرگز کاملاً قطع نشده است. از حکمت زردشتی دوران باستان، گذر کرده از حکمت ساسانی دوران میانه، ورود به فلسفه اسلامی، و رسیدن به حکمت متعالیه دوران صفوی، این سنت همواره زنده و فعال بوده است.

تجربه موفق انطباق

تاریخ فلسفه ایران، سرشار از نمونه‌های موفق انطباق خلاقانه با شرایط جدید است. هر بار که فرهنگ یا اندیشه جدیدی وارد ایران شده، فیلسوفان ایرانی توانسته‌اند آن را نه تنها جذب کنند، بلکه در فرآیند جذب، آن را تحول دهند و چیزی نو و اصیل خلق کنند.

ظرفیت‌های فرهنگی معاصر

زبان فارسی با غنای واژگانی، انعطاف نحوی، و سنت ادبی قوی خود، ابزاری مناسب برای بیان مفاهیم فلسفی پیچیده فراهم آورده است. شعر فارسی، که همواره حامل مضامین فلسفی و عرفانی بوده، زمینه‌ای مساعد برای ارتباط فلسفه با فرهنگ عمومی ایجاد کرده است.

علاوه بر این، سنت قوی تفسیر، شرح، و تحشیه در فرهنگ ایرانی، که از دوران باستان تا امروز ادامه یافته، مهارت‌های لازم برای تحلیل، نقد، و بازسازی متون فلسفی را پرورش داده است. این سنت، زمینه مناسبی برای توسعه روش‌های جدید تفکر فلسفی فراهم می‌آورد.

زیرساخت‌های نهادی معاصر

ایران امروزه از شبکه نسبتاً گسترده از مراکز علمی و پژوهشی برخوردار است که امکان توسعه فلسفه بومی را فراهم می‌آورند. دانشگاه‌های معتبر، حوزه‌های علمیه، مؤسسه‌های تحقیقاتی متخصص در فلسفه، و مراکز مطالعات اسلامی، زیرساختی مناسب برای تولید، بررسی، انتشار، و نقد آثار فلسفی ایجاد کرده‌اند.

این در حالی است که در شرایط کنونی، نیاز جامعه ایرانی به چارچوب‌های فکری بومی که بتوانند به مسائل خاص این جامعه پاسخ دهند، روز به روز بیشتر احساس می‌شود.

(نصر، ۱۳۷۹: فلسفه سنتی در ایران). این نیاز نه تنها در محافل آکادمیک، بلکه در لایه‌های مختلف جامعه نیز قابل رصد است.

در واقع، نسل جوان ایرانی، که هم با سنت آشنایی دارد و هم در دنیای مدرن زندگی می‌کند، ظرفیت منحصر به فردی برای خلق فلسفه‌ای دارد که پل ارتباطی میان گذشته و آینده باشد. این نسل، با تسلط بر زبان‌های بین‌المللی، آشنایی با فلسفه‌های جهانی، و در عین حال ریشه‌داری در فرهنگ ایرانی، شرایط ایده‌آلی برای این کار دارد.

چشم‌انداز آینده: امکانات و راهکارها

با توجه به تمامی این ظرفیت‌ها، ایران امکان خلق فلسفه‌ای را دارد که نه تنها اختصاصی و بومی باشد، بلکه قابلیت پاسخ‌دهی به چالش‌های جهانی معاصر را نیز داشته باشد. این فلسفه می‌تواند الگویی برای دیگر کشورها و فرهنگ‌هایی باشد که خواستار حفظ هویت فرهنگی خود در دنیای جهانی شده هستند.

نتیجه‌گیری: ضرورت عمل

این ظرفیت بالا برای خلق فلسفه‌ای اختصاصی، مسئولیت بزرگی نیز به همراه دارد. ایران نه تنها قابلیت این کار را دارد، بلکه به دلیل تجربه طولانی خود در عرصه فلسفه و حکمت، موظف به انجام آن نیز است. این وظیفه نه صرف یک آرمان آکادمیک، بلکه ضرورتی فرهنگی و تمدنی است که می‌تواند به تقویت هویت ملی، پاسخ‌دهی به نیازهای معنوی جامعه، و مشارکت سازنده در گفتگوی فلسفی جهانی کمک کند.

موفقیت در این مسیر، نه تنها برای ایران، بلکه برای کل جهان فلسفه سودمند خواهد بود، زیرا تنوع و کثرت رویکردهای فلسفی، غنای اندیشه بشری را افزایش می‌دهد و امکان حل مسائل پیچیده معاصر را بیشتر می‌کند.

تمایزهای بنیادین فلسفه ایرانی از فلسفه اسلامی و فلسفه مدرن غربی

فلسفه ایرانی با ویژگی‌های منحصر به فرد خود، جایگاه متمایزی در میان مکاتب فکری جهان دارد. این فلسفه در مقایسه با فلسفه اسلامی، بیش از آنکه در مسیر مبانی عقلی قرآنی حرکت کند، بر حکمت خسروانی و میراث فرهنگی پیش از اسلام ایران استوار است و عمیقاً در

سنت‌ها، ادبیات و هنر ایرانی ریشه دوانده است. این فلسفه انسان را در تمام ابعاد وجودی‌اش می‌نگرد و عقل را با عشق تلفیق می‌کند. فیلسوفانی همچون سهروردی و ملاصدرا این رویکرد منحصر به فرد را در آثار خود به کمال رسانده‌اند. بدین ترتیب، فلسفه ایرانی با پیوند میان حکمت باستان و فلسفه اسلامی، پلی میان دو نگاه سنتی به هستی ایجاد کرده که نه تنها برای ایرانیان بلکه برای جامعه مسلمانان نیز خدمتی ارزشمند است. (دینانی، ۱۳۸۳: شعاع اندیشه و شهود). از سوی دیگر، فلسفه ایرانی معاصر در مواجهه با فلسفه مدرن غربی، نگاه ایرانی خود را تداوم بخشیده و قرائت‌هایی از فلسفه‌های مدرن ارائه می‌دهد که با تکیه بر تاریخ خردورزی در ایران و مسائل خاص این منطقه تمدنی، همچون پلی میان سنت و مدرنیته یا پلی میان نگاه ایران و غرب ظهور نموده است.

دستاوردهای فلسفه ایرانی برای ایران و جهان

فلسفه ایرانی میراثی است که نه تنها در عرصه تمدنی (و ملی) بلکه به سهم خود در سطح جهانی، دستاوردهای اثرگذاری داشته است. در بُعد تمدنی و ملی، این فلسفه توانسته است ادراک عمیق هویت را با ارائه چارچوبی جامع که تلفیقی از خرد ایرانی و اسلامی است، سامان دهد و بدین‌گونه زمینه‌ای برای بازشناسی و بازسازی هویت ملی فراهم آورد. همچنین این فلسفه، با احیای میراث گرانشنگ فیلسوفان بزرگی همچون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، اعتماد به نفس فرهنگی ایرانیان را تقویت کرده و آنان را به سرمایه فکری و تمدنی خود آگاه‌تر ساخته است. افزون بر این، فلسفه ایرانی با نگاه به فلسفه‌های مدرن از پشت عینک خود، قرائت‌های جدید و بومی از برخی نحله‌های فلسفی ارائه داده که در جای خود قابل توجه است. در واقع، فلسفه ایرانی به مثابه پلی میان سنت یا ایران شرقی (یا شرق ایرانی) و مدرنیته عمل کرده و توانسته است از روزنه رویکرد خردورزی سنتی و ایرانی، به وادی فلسفه مدرن قرار گذاشته و گسست میان ایندو را کاهش دهد. به این ترتیب، فلسفه ایرانی با ترکیب دو نوع خردورزی، هم به دغدغه‌های انسان سنتی توجه نموده و هم در پاسخ به نیازهای امروز انسان ایرانی الهام‌بخش است. (رضی، ۱۳۸۹: حکمت خسروانی).

جمع‌بندی نهایی: فلسفه، فراتر از قیدهای انتسابی

آنچه در بررسی فلسفه اسلامی و ایرانی به‌روشنی نمایان می‌شود، این است که هرگونه فلسفیدنِ اصیل، تنها در پرتو آزادی، استقلال و شجاعت اندیشیدن معنا می‌یابد. چه آنجا که فیلسوفان مسلمان در دل تمدن اسلامی به بازسازی و نقد سنت فلسفی یونان پرداختند، و چه آنجا که حکمای ایرانی در مسیر تداوم و نوآوری در حکمت بومی یا جهانی کوشیدند، همواره این حقیقت برجسته بوده که فلسفه، به‌مثابه جست‌وجوی حقیقت، نباید در خدمت هیچ دستگاه دینی، ایدئولوژیک یا قومی قرار گیرد.

در نهایت، فلسفه ایران بیش از آنکه یک پروژه بسته و تعریف‌شده باشد، نوعی فرآیند تاریخی در حال شدن است؛ فرآیندی که نیازمند صبر، تعهد، و گفت‌وگویی مداوم و از جنس انتقادی با سنت‌های بومی و جهانی است، و تنها در این بستر می‌تواند به جایگاهی اصیل و ماندگار در سپهر اندیشه انسانی دست یابد.

به بیان روشن‌تر، فلسفه اسلامی، تنها زمانی فلسفه است که اجازه دهد دین نیز مورد پرسش و تأمل عقلانی قرار گیرد، و فلسفه ایرانی، تنها زمانی واجد معناست که ایران را نه موضوعی مقدس یا تعصب‌آلود، بلکه افقی برای اندیشیدن، نقد، و گفت‌وگو بداند. بدین‌سان، نه اسلام و نه ایران، هیچ‌یک مرجع نهایی فلسفه نیستند، بلکه در بهترین حالت، افق‌هایی الهام‌بخش‌اند برای پرسش‌گری‌های آزادانه و سازنده. بر این اساس، بازشناسی فلسفه اسلامی و ایرانی، نباید به معنای بازتولید «برچسب‌های فرهنگی» یا «افق‌های ایدئولوژیک» باشد، بلکه باید گامی در جهت احیای عقلانیتی معناجو، مسئول و پرسش‌گر باشد که بتواند با همه سنت‌ها و بحران‌ها گفت‌وگو کند. چنین فلسفه‌ای، در عین وفاداری به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی خود، جسارت عبور از آن‌ها را نیز دارد. و درست در همین عبور، راهی برای نوزایی فلسفه در جهان معاصر گشوده می‌شود.

منابع:

- الکندی، یعقوب. رسائل الکندی الفلسفية. قاهره: دارالکتب، بی تا.
- فارابی، ابونصر. آراء اهل المدينة الفاضلة. قم: منشورات دارالکتب، ۱۴۰۴ق.
- ابن سینا. الشفاء، بخش منطق. قاهره: دارالمعارف، بی تا.
- ابن سینا. الاشارات و التنبیها. قم: نشر هجرت، ۱۳۶۴.
- کربن، هانری. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: سروش، ۱۳۸۵.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار، جلد ۵. تهران: صدرا، ۱۳۷۶.
- فقیهی، محمدرضا. تاریخ فلسفه در ایران، جلد ۱. تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
- سبحانی، جعفر. فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، جلد ۲. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۰.
- رضایی، محمود. «اثبات خدا در فلسفه ابن سینا». فصلنامه فلسفه اسلامی، ش ۱۲، ۱۳۹۰.
- اسلامی زارنجی، مجتبی. «چیستی نفس در علم النفس فلسفی». پژوهش های فلسفی، ش ۴۵، ۱۳۹۳.
- غلامی، رضا. «معاد از دیدگاه ابن سینا». مطالعات تطبیقی دین و معنویت، ش ۹، ۱۳۹۵.
- دینانی، غلامحسین. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
- نصر، سید حسین. فلسفه سنتی در ایران. تهران: سروش، ۱۳۷۹.
- رضی، هاشم. حکمت خسروانی. تهران: نشر پرتو، ۱۳۸۹.
- شایگان، داریوش. آسیا در برابر غرب. تهران: فرزانه روز، ۱۳۷۵.
- دانشنامه اسلامی، مدخل «فلسفه اسلامی»
- ویکی شیعه، مدخل «فلسفه اسلامی»
- پرتال جامع علوم انسانی، بخش فلسفه اسلامی

۳۰۲ / مجموعه مقالات همایش فلسفه معاصر ایران

- مجله معرفت، ویژه‌نامه فلسفه، صص ۲۳-۲۸.
- مجله تاریخ فلسفه اسلامی، شماره ۱۲، صص ۶۷-۸۹.

تحلیل تاثیر فلسفه معاصر بر نگاه هدایت به انسان؛ مطالعه موردی: زنی که مردش را گم کرد

ابراهیم رنجبر^۱

چکیده

صادق هدایت از نویسندگان پیشرو ادبیات معاصر ایران است. او با مکتب‌های فلسفی، ادبی، روان‌کاوی و همچنین با شاهکارهای ادب روایی قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ اروپا آشنایی بسیاری داشت و برای نوشتن داستان، از آن‌ها بهره‌های فراوان برد. تأثیرات آن مکتب‌ها و آثار را در داستان‌های او می‌توان یافت و نشان داد. مجموعه «سایه روشن» که در سال ۱۳۱۲ ش. منتشر شده است، نشانه‌هایی از آن مکتب‌ها را در خود دارد. هدف این نوشته نشان دادن نگاه فلسفی هدایت به انسان در این مجموعه است. روش تحقیق، تحلیلی توصیفی است. نتایج مطالعه نشان می‌دهند که تاثیر رمانتیسم بیش از مدرنیسم است. انسان در کانون توجه و حادثه قرار دارد. شخصیت‌ها حساس و آسیب‌پذیرند. احساس تنهایی که حالتی روانی - فلسفی است، به صورت تنهایی اجتماعی خود را نشان می‌دهد و در نتیجه شخصیت در تعارض شدید با جامعه قرار می‌گیرد و بر اثر فشارهای محیط به Ex-ist یا شوریدگی و

۱ - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز؛ Ranjbar87@gmail.com

خروج از خویشتن می‌انجامد و بر اثر تنشی که ایجاد می‌شود، داستان فضایی غم‌آلود دارد.

مقدمه

صادق هدایت (۱۲۸۱-۱۳۳۰) در پانزده سالگی به مدرسه سن‌لویی که وابسته به کشور فرانسه بود، راه یافت و حدود هشت سال در آن جا با زبان و فرهنگ فرانسه آشنا شد. در سال ۱۳۰۵ ش. برای تحصیل در رشته مهندسی به بلژیک اعزام شد ولی تحصیل خود را ناتمام گذاشت و در سال ۱۳۰۶ ش. به پاریس رفت (دهباشی، ۱۳۸۰: ۱۰). در پاریس با آثار نویسندگان و متفکران غربی آشنایی حاصل کرد. او با ژان‌پل سارتر هم‌سن و سال و احتمالاً با اندیشه‌های آشنا بوده است. در عین حال به فلسفه هند هم علاقه داشت. او در مکتب‌های روان‌کاوی، داستان‌های وهمی و اساطیر فلسفی مطالعاتی داشت. برای آموزش علوم غریبه به هند سفر کرد. طبعی طنزپرداز و هوشی سرشار داشت و می‌توانست نکته‌ها را از شاهکارهای جهانی بردارد و با فرمول‌های خاصی آن‌ها را به داستانی جذاب تبدیل کند. داستان غالب آثار هدایت «داستان انشقاق» (Division) روح تامه بشری و وجود کلی واحد به دو جزء است: مذکر و مونث. مرد و روان زنانه درونش (آنیما)، زن و روان مردانه درونش، (آنیموس)، خودآگاه و ناخودآگاه، زندگی درونی و بیرونی. مطابق آیین مذهبی و فلسفی هندی تانترا برای نجات از مصائب دنیوی این ثنویت را باید به وحدت نخستینه بازگرداند» (شمیسا، ۱۳۷۴: ۲۶). در بامداد آفرینش جنس معنی ندارد. با گسترش هستی روح تجلی دوگانه پیدا می‌کند که همراهی درد زایش است. برای تسکین این درد اصلی و ازلی باید تجلی دوگانه به وحدت منتهی شود. یونگ در کتاب «پاسخ به ایوب» درباره پیوند یهوه و سوفیا نوشته: «آن‌ها در اصل یکی بوده‌اند، یعنی موجود ازلی واحدی جامع صفات نر و ماده و صورت مثالی کلیت اعظم» (یونگ، ۱۳۹۱: ۱۸۵-۱۸۶). در فلسفه افلاطون نیز انسان نخستین در خلقت مثلی هرمافرودیت (Hermaphrodite) بود یعنی جامع دو صورت مردانگی و زنانگی. بعد از این که علم به نفی این گونه تفکرات قد برافراشت، این گونه صورت‌های مثالی با حفظ ماهیت پر رمز و راز خود، با صورت‌های وهم‌انگیز سایه یا انعکاسات آینگی به داستان‌ها راه یافتند و هدایت از این گونه صورت‌ها برای خلق داستان‌های

چند لایه بیشترین بهره را برد.

مبانی نظری و بیان مسأله

اکثر داستان‌های هدایت زبان و ساختمان ساده دارند اما به راحتی دو لایه یا سطح داستانی در آن‌ها قابل تشخیص است. این دوگانگی و تناقض به وحدت رسیده را در جهان‌بینی‌ای که در داستان‌ها موج می‌زند، باید جست؛ جهان‌بینی مبتنی بر سوررئالیسم، اگزیستانسیالیسم، باستان‌گرایی، رئالیسم اجتماعی و تا حدودی نیهیلیسم فلسفی. سوررئالیسم بازی کردن با قواعد روان بی‌قید و بند است. باستان‌گرایی فلسفی، به صورت تجزیه کهن‌الگوها (Archetype، نیروی ازلی دوجنسی / صورت مثالی مانند هرمافرودیت افلاطونی) از جمله مادر-خدا، به زن و مرد نمود یافته است. اگزیستانسیالیسم نشانه‌های مختلف دارد از جمله زن و مرد از ماهیت خود می‌گریزند و به سوی «شدن» (Ex-ist / خروج از ماهیت و حرکت به سوی هویت) حرکت می‌کنند؛ برای حفظ آزادی انتخاب برای خود، سنت‌های جامعه را به هم می‌ریزند؛ در راه آزادی خود ماهیت خود را فدا می‌کنند؛ مطابق آزادی‌ای که مقدور است، به زندگی خود معنی می‌بخشند؛ معنی زندگی را نه در آرمان بلکه در عمل نشان می‌دهند؛ از اضطراب اجتناب‌ناپذیر حرکت به سوی «شدن»، هویت جدیدی به دست می‌آورند. فضاهای مقرون به کابوس، اضطراب و بیگانگی که از بی‌پناهی، تنهایی و پوچی زندگی حکایت می‌کنند، محرک ماهیت‌های مضطرب به سوی هویت‌های وحدت‌طلب هستند؛ وحدتی که از دوگانگی زن و مرد می‌گذرد و به «کهن‌الگویی» کامل و فراتر از تأثیر و تذکیر می‌رسد. تمثیل زایش، طغیان، حرکت و «شدن» را می‌توان در داستان‌های هدایت خصوصاً داستان «زنی که مردش را گم کرد»، نشان داد. مبدأ زایش ذهن فرهنگی و سنتی جامعه است، محرک طغیان، یک عشق سوزان به ظاهر جسمانی است، حرکت از سنت به سوی «شدن» است و «صورت» «شدن» در آرمان هنری و جهان‌بینی نویسنده تجلی می‌کند. لذا یگانگی صورت مثالی ازلی به دوگانگی زن و مرد (آنیما و آنیموس) تبدیل می‌شود. این دو نیمه یک وجود به دنبال هم می‌گردند و با مرگ یکی (محو شدن یکی در دیگری) وحدت نهایی محقق می‌شود. از اتحاد نهایی میان زن و مرد که به نابودی صورتی یکی (معمولاً

نابودی مرد) می‌انجامد، در نگاه ظاهری به نیهیلیسم تعبیر می‌شود. در این نوشته قصد داریم این مبنای نظری را در این داستان با مسندات لازم نشان دهیم.

بررسی داستان «زنی که مردش را گم کرد»

خلاصه داستان

دختری چهارده ساله به نام زرین‌کلاه، اهل الویز شهریار، هنگام انگورچینی شیفته جوانی به نام «گل‌بیو»، اهل زرین‌کلاهی مازندران می‌شود و به‌رغم چند مانع، از جمله مخالفت شدید مادرش، پس از چهار روز دل‌دادگی، با او ازدواج می‌کند. پس از عقد، به تهران می‌روند. زندگی‌شان دو ماه در خوشی می‌گذرد. سرِ ماه سوم رفتار گل‌بیو بد می‌شود و هر روز با شلاق‌هایی که دو‌گانه بر سر دارد، او را می‌زند. منشأ رفتار بد گل‌بیو، آلودگی او به شراب و تریاک است. درد و عذاب ضربات شلاق برای زرین‌کلاه لذت مرموزی می‌بخشد و از اوصاف مردانه‌ای که در گل‌بیو می‌بیند، دوست دارد که هر روز از او کتک بخورد اما او را از دست ندهد و در کنار او باشد. از او صاحب پسری می‌شود. پس از دو سال گل‌بیو به بهانه کار، خانه را ترک می‌کند. پس از یک ماه انتظار، زرین‌کلاه در حالی که بچه‌اش را در بغل گرفته، برای یافتن او به زرین‌کلا می‌رود. اما وقتی که گل‌بیو همراه زن دیگرش در راه روی او باز می‌کند، می‌گوید که او را نمی‌شناسد و از تحویل گرفتن بچه‌اش سرباز می‌زند. زرین‌کلاه بچه را در کنار خانه ناشناسی می‌گذارد و احساس آزادی و رهایی بی‌سابقه‌ای می‌کند و همراه مردی که شباهت زیادی به گل‌بیو دارد، سر به راهی ناشناس می‌گذارد.

مسئله بنیادی این داستان نحوه هستن (Exist ere) زن (به مثابه نوع انسان) است نه نحوه زیستن (Being) او که در ذهن فرهنگی جامعه جا دارد. زیستن یعنی هضم شدن در بطن جامعه. زن در قوانین جامعه «زن» (یک جنس متفاوت) است اما اگر از قالب آن قوانین بیرون بجهد، به عنوان یک انسان صاحب اختیار مطرح می‌شود و می‌تواند به هستن برسد. هستن یعنی «بیرون رفتن از... بیرون رفتن از خود به سوی یک امکان... منظور از خود در این جا سلسله‌ای از فعل و انفعالات است. این خود مرکز پاسخ‌های ویژه به محرک‌هاست... خود به بُعدی اشاره می‌کند که در عرصه نیازهاست... امکان، آینده است» (مشایخی،

۱۳۹۴: ۲۵-۲۶). در این داستان نحوه هستن زنی به زرین کلاه مطرح شده است. ذهن فرهنگی جامعه همان «خود»ی است که باید از آن بیرون رفت و «آینده» همان ایده آلی است که در پیام داستان نهفته است. گویی هدایت می خواهد بگوید که مسئولیت تعالی دادن جامعه رسالت نویسنده است و نباید نویسنده اثر تسخیری جهان موجود را بپذیرد و تنها در واکنش سو بژکتیوی به محرک های جهان خود را مسؤول بداند. او برای نشان دادن تعارض زیستن با هستن، «آژان»ی را وارد داستان کرده است که می تواند نمادی از بُعد زیستی (Being) زرین کلاه تلقی شود زیرا تا زمانی که زرین کلاه قاطعیت تصمیم خود را برای حرکت اعلام نکرده است، او را همراهی و به او توصیه می کند که به محل تولد خود برگردد و انگور بخورد؛ همان انگوری که در فصل برداشت آن زرین کلاه عاشق شده و خروج از خود را آغاز کرده است اما زرین کلاه برای هستن مطلوب خود مصمم و در تعارض با آژان است. این تعارض با اضطراب انتخاب پیوستگی دارد. وقتی که آژان از او جدا می شود و او به راه می افتد، اضطراب در او شدت می یابد. هنگامی که از جاده در حال عبور است، از مناظر کنار جاده که برای دیگران جذاب و دلرباست، لذتی نمی یابد. لذت او بیرونی نیست. نگاه او نه به بیرون بلکه به آینده است؛ آینده ای که با انتخاب او پیوند دارد و در هویت او تاثیر دارد. انتخاب او دو وجه دارد: ترس و اضطراب. اما اضطراب «خوشی مرموزی» را در درون او ایجاد می کند: «او به جاذبه های محیط با نگاه بی نور و بی اعتنا می نگریست و خوشی نهانی، خوشی مرموزی در او تولید شده بود. قلبش تند می زد، آزادانه نفس می کشید چون به مقصودش نزدیک می شد» (هدایت، ۱۳۴۲: ۴۹). این آزادی حاصل انتخاب اوست. او از ماهیتی که در قالب جامعه دارد، جهش کرده و به دنبال هویت نوینی که به دنبال آن است، می رود.

دوگانگی و حرکت

هدایت در این داستان حرکت از دوگانگی به سوی یگانگی را با قرآینی نشان داده است. دوگانگی فرهنگی و سنتی؛ دوگانگی روان کاوانه. دوگانگی فرهنگی به قول اگزیستانسیالیست ها وجود (ماهیت / واقعیت) زن را می سازد (رک. سارتر، ۱۳۹۴: ۳۰). در

ذهن فرهنگی جامعه، زن تابع سنت‌های جامعه و مطیع تصمیمات والدین است. الگوهای اخلاقی جامعه وجود او را از پیش تعیین می‌کنند اما در این داستان ایده‌آل دیگری درباره زن وجود دارد که چندان موفق نیست. دختری چهارده ساله به نیروی عشقی سوزان و غریزی قالب‌های سنت و فرهنگ را می‌شکند و تولدی نو می‌یابد اما در این تولد نو، به جای این که «آزادی» را تجربه کند، در قالبی دیگر محصور می‌شود و آن قالب عبارت است از نیاز فطری‌ای که از قوانین جامعه بیرون ولی تابع ضروریات آفرینش است: نیاز پر سوز زن به مرد، مانند نیاز ازلی آنیما به آنیموس (در کهن‌الگوها) که بدون اتحاد نه تنها «هویت» ساخته نمی‌شود بلکه «وجود» نیز مختل می‌شود و همچنین مانند وابستگی سایه به اصل یا محاکات آنالوگون از امر حاضر غایب، زن و مرد به هم وابسته و پیوسته‌اند. کما این که در این داستان کل وجود زرین‌کلاه زمانی هم که تنهاست، از تصویر «مرد» اش پر است: «زرین‌کلاه هیچ اطراف خودش را نگاه نمی‌کرد. و صدای دیگری را جز صدای گل‌ببو نمی‌شنید و چیز دیگری جز صورت گل‌ببو جلو چشمش نبود... تنها گل‌ببو بود که می‌توانست نگاه بی‌نورش را روشن کند و جان تازه‌ای در کالبد پژمرده‌اش بدمد» (هدایت، ۱۳۴۲: ۷۰ و ۶۷). هیچ یک از این اوصافی که گل‌ببو را به زرین‌کلاه پیوند می‌دهد، جسمی یا جنسی نیست که بتوان از آن‌ها به نیازهای غریزی عادی تعبیر کرد بلکه همه مفاهیم رمزی فلسفی - روان‌کاوانه هستند. گل‌ببو علاوه بر این که زرین‌کلاه را شکنجه می‌دهد و با ناجوانمردی او را رها می‌کند، سیمای زیبایی هم ندارد: «سر تراشیده، دهن گشاد... چشم‌های درشت بی‌حالت... قیافه‌ای که اگر بچه در تاریکی دید، می‌ترسید و گمان می‌کرد غول بی‌شاخ و دم است» (هدایت، ۱۳۴۲: ۶۵-۶۶). با این همه کل وجود زرین‌کلاه پر از عشق اوست و حتی به این دلیل بچه‌اش را دوست دارد که موی سرش شبیه موی سر گل‌ببو است (هدایت، ۱۳۴۲: ۶۸). این رابطه زمانی پررمزتر می‌شود که زمانی که گل‌ببو زرین‌کلاه را از خود می‌راند، او دیگر «علاقه‌ای برای او حس نمی‌کند» (هدایت، ۱۳۴۲: ۶۷) و او را کنار خیابن رها می‌کند و به دنبال مرد دیگری می‌رود. اگر زرین‌کلاه را در جستن «مرد» تابع حکم غریزه بدانیم، به طریق اولی او باید در حفظ بچه‌اش نیز تابع غریزه زنانه و مادرانه باشد که بسیار اصیل‌تر از غریزه جفت‌جویی

است. زرین کلاه دنبال نیمه گم شده خویش است و با انتخاب آنیمای خود، همه بشر را انتخاب نمی کند بلکه نیمه گم شده خود را انتخاب می کند و از ذهن فرهنگی جامعه بیرون می آید و با این انتخاب اعلام می کند که در قبال زندگی دیگران مسئولیت ندارد بلکه مسئول تکامل فطری و ازلی خویش است. او به ندای درون خود پاسخ می دهد نه انتظارات فرهنگی جامعه. او به عنوان (قهرمان داستان) دو راه در پیش دارد: یا به توصیه «آژان» عمل کند و به خانه پدری خود برگردد و فرزند خود را بزرگ کند و زندگی خود را چنان که معروف و مألوف است، ادامه دهد یا دنبال خواسته ای برود که نتیجه آن اضطراب آور، نامسلم و مبهم است. او در انتخاب خود به کسی نیاز ندارد و از هیچ مکتب اخلاقی مدونی پرس و جو نمی کند. با یک نوع جبر مبهم، بخش گم شده زندگی محسوس خود را فدای بخش کامل زندگی موهوم می کند. از مرد گم شده (نیمه غایب) خود به عنوان ابزار استفاده نمی کند بلکه آن را غایت وجود خود می داند. ارزش ها برای او مبهم نیستند بلکه عملی که بدون اضطراب انتخاب می کند (یعنی جستن مرد گم شده خود) ارزش ها را برای او معنی دار می کنند. احساسات زنانه او ساخته و زاینده طغیان ها و کنش های او هستند. کنش ها حاصل شکست ها و پیروزی ها هستند. در این کنش که راه سخت و مبهم را بر راه آسان و همگانی ترجیح می دهد، رد پای جبر را می توان تشخیص داد. شاید برای گوشزد کردن جبر است که در داستان تصادف سه بار نقش بازی می کند: محل تولد گل بو (زرین کلا) به نام زرین کلاه شباهت دارد؛ تصادفاً این دو در یک روز انگورچینی همدیگر را می بینند؛ «از حسن اتفاق» و بر خلاف عرف، زرین کلاه در هنگام کار در مزرعه، لباس نوی پوشیده است که بر زیبایی و دلربایی او افزوده است (هدایت، ۱۳۴۲: ۵۱). زرین کلاه در خانه پدری توسری خور و معروض شکنجه و تحقیر است. در خانه شوهر هم پس از دو ماه راحتی و لذت، معروض شکنجه و تحقیر می شود. وقتی که در مبارزه با شکنجه و تحقیر شکست می خورد، راه رضا و تسلیم را در پیش می گیرد. تا آسایش خود را در آن بیابد. آن راه مقدمه رسیدن از انشقاق و نقصان به یگانگی و کمال است. می خواهد با تحمل شکنجه و تحقیر نیمه گم شده خود را بازیابد. شکنجه و تحقیر حاصل ذهن فرهنگی جامعه درباره زنان است و انتخاب راه رسیدن به کمال وجودی

(هویت انسانی / تکامل سایه در اصل) کار زنی است که در ذهن آرمانی هدایت جا دارد. آن چه از حدود اختیار زن خارج است، وجود او را می‌سازد و آن چه در حیطه انتخاب او قرار دارد، هویت او را شکل می‌دهد. ذهن فرهنگی جامعه و دنیای آرمانی داستان و همچنین تعارض وجود اجتماعی زرین کلاه با ماهیت انتخابی او منشأ دوگانگی و آغاز اضطرابی است که در وجدان جمعی سابقه و نمونه‌های فراوان دارد. این دوگانگی به قدری اهمیت دارد که نویسنده با تکرار مهندسی شده و نمادین عدد و لفظ «دو» آن را برای مخاطب برجسته می‌کند: یک شب و یک روز (دو نیمه) طول می‌کشد تا زرین کلاه و گل‌ببو به تهران برسند، در تهران دو ماه خوش می‌گذرانند، شلاق گل‌ببو دو گره دارد، زندگی زرین کلاه با گل‌ببو کلا دو سال دوام می‌آورد، بچه زرین کلاه «با داغ دو خط سرخ بر کمر متولد می‌شود، دو غاز و دو مرغ در کنار دیوار ایستاده‌اند، دو نفر دم بقالی نشسته‌اند، خروس با صدای دورگه می‌خواهند، ماندگار علی دو تومان شاباش می‌دهد، زرین کلاه دو خواهر بزرگتر از خود دارد که مانع ازدواج او هستند، پس از تولد زرین کلاه، مادرش دو ماه بیمار می‌شود و بدین جهت او را بدشگون می‌داند و شکنجه می‌کند، زرین کلاه دو تکه لواشک به دست بچه می‌دهد، زرین کلاه برای یافتن گل‌ببو از دو دروازه عبور می‌کند که یکی دروازه دولت است (به دو در دولت باید توجه کرد). علاوه بر «دو»، «چهار» هم که از طرفی مضرب دو است و از طرف دیگر عد زوج و قابل تجزیه به دو قسمت است، بارها تکرار شده است: مدت آشنایی زرین کلاه با گل‌ببو قبل از ازدواج چهار روز است، دو غاز زیر چهار دیوار چرت می‌زنند، زرین کلاه دو تومان و دو هزار پول دارد، چهار قران و ده شاهی به چاروادار می‌دهد، زرین کلاه در چهارده سالگی ازدواج می‌کند (در این دو مورد اخیر تکرار چهار در کنار ده هم نیازمند تحلیل است). نمادین بودن این اعداد زمانی تقویت می‌شود که به چند نماد دیگر هم اعتنا کنیم: مکان‌ها، مبدأ و مقصد حرکت زرین کلاه و گل‌ببو نیز نمادین هستند. دومین دیدار زرین کلاه و گل‌ببو در یک غروب فصل انگورچینی و در زیر درخت چنار کهنی رخ می‌دهد که در کنار رود سیاه‌آب است و مردم به آن دخیل می‌بندند. گل‌ببو در روز روشن با شلاق به جان زرین کلاه می‌افتد اما در تاریکی شب با او مهربان می‌شود (تاریکی و سایه در اکثر آثار

هدایت مفهوم نمادین دارند). زرین کلاه برای یافتن مردش، از دو دروازه (دروازه دولت و دروازه شمیران) می‌گذرد. دروازه محل ورود و خروج و رفت و برگشت و رخصت و منع است. او از میان منع و ورود و برگشت، رخصت و خروج و رفت را انتخاب می‌کند و با این انتخاب‌ها دنبال مرد گم‌شده‌اش می‌رود که از او خاطرات تلخ و آزاردیدی و کتک‌خوردگی دارد. لذا با انتخاب خود به سوی درد و اضطراب می‌رود و بدین ترتیب مکان و مبدأ حرکت او نیز مفهومی نمادین با خود دارند. این درد در «وضعیت» او این گونه نمود یافته: «زرین کلاه با نگاه بی‌نورش مثل سگ کتک‌خورده به جلو خودش خیره شد» (هدایت، ۱۳۴۲: ۴۷). سفر با اتومبیل بارکش انباشته از مسافر که تنگی جا و گرمی هوا و گرد و غبار راه شرایط بدی را به وجود می‌آورند، همگی از انتخاب و سختی‌های نمادین آن حکایت می‌کنند. این دوگانگی از رهگذر تنش، موجب شناخت می‌شود. شناخت زن (زرین کلاه) بر پس زمینه‌ای نامعین و نامحدود برجسته می‌شود. این پس‌زمینه، جایگاه زن در ذهن فرهنگی جامعه است. در این پس‌زمینه «شناختی» ایجاد می‌شود که از ایده‌ال نویسنده نشأت می‌گیرد و صبغه فلسفی دارد. در این نوع شناخت «فاعل شناسا به گونه‌ای پایدار به این باور می‌رسد که گزاره مورد نظر او درست است» (عبداللهی و همکارانش، ۱۴۰۳: ۱۷). در این داستان با ایجاد این شناخت نویسنده می‌خواهد جریان امر زیسته را به امر بالقوه تبدیل کند. گویی به نظر او ایجاد شناخت نوین فعلیت بخشیدن به امور بالقوه است. اگرچه زن تحول نمی‌یابد، نویسنده می‌خواهد شناخت و آگاهی ادراکی او را تغییر دهد. البته نه برای این که زن به مثابه مُدرک و متعلق شناخت لاتغیر ماند بلکه برای این که این شناخت به مرور زمان در ذهن فرهنگی جامعه تحول ایجاد کند تا جایگاه زن به ایده‌آل ذهنی نویسنده نزدیک شود.

دوگانگی را نمی‌توان صرفاً در تقابل جامعه و فرد خلاصه کرد زیرا در این صورت داستان به متن غیروایی تبدیل می‌شود در حالی که این داستان شروط یک روایت را و همچنین دو لایه (یک لایه داستانی و یک لایه رمزی-فلسفی) دارد. در لایه روایی مردی زنش را رها می‌کند و زنش می‌خواهد او را پیدا کند اما لایه رمزی به این روایت عمق و معنی روان‌شناختی و فلسفی داده است و این عمق و معنی رمزی از دوگانگی‌ها و تعارض‌ها قابل

درک است. دختری چهارده ساله به نام زرین‌کلاه ساکن الویز شهریار دو خواهر بزرگ‌تر از خود دارد که با او بیگانه‌اند و مادری دارد که پیوسته او را تحقیر و شکنجه می‌کند و او را شوم و بدیمن می‌داند چون پیش از تولد او پدرش مرده است. (خواهران و مادر رمز ذهن فرهنگی جامعه‌اند). با این همه زرین‌کلاه هرگز احساس تنهایی نمی‌کند و احساس می‌کند که زندگی راحتی دارد. در مزرعه انگورچینی در نخستین برخورد، دل به جوانی به نام گل‌بیو می‌دهد که اهل زرین‌کلاهی مازندران است. در نخستین روز دلدادگی احساس تنهایی کشنده‌ای به وجود او آتش می‌زند و پس از آن، مادرش را مثل اژدها می‌بیند. در کنار احساس تنهایی، احساس نیاز سوزان به «مرد» در او پیدا می‌شود که تا آن روز مانند آن را تجربه نکرده بود. کل وجود او به این «نیاز» سوزان و این «نیاز» به کل «آگاهی» او تبدیل می‌شود. این آگاهی در کانون کنش‌های او که قهرمان داستان است، جا دارد. در کنار او همه شخصیت‌ها مثل سایه‌ای گاه پیدا و گاه گم می‌شوند تا دنیای داستانی او ساخته شود. روزی که او دنبال «مرد» گم‌شده‌اش ۲ می‌رود، شانزده سال دارد. لذا آگاهی او بیش از نیاز او نیست. دایره آگاهی او متناسب با ظهور تدریجی نیازهای او وسعت می‌یابد. تا او اوصاف و خصوصیات مردانه را در وجود جوانی به نام گل‌بیو نمی‌بیند، از «مرد» (نیمه دوم وجود خود) آگاهی ندارد. پس از دیدن - در این جا قوت حس بینایی را باید برجسته دید - احساس بی‌سابقه نیاز به «مرد» در وجود او پیدا می‌شود. پس از آن متوجه می‌شود که باید خود را بازشناسی کند. در این جا یک «آینه» که در تمام آثار هدایت نقش رمزی دارد، میانجی‌گری می‌کند. او در آینه اوصاف زنانه‌ای را در سیمای خود کشف می‌کند که پیش از آن در آگاهی او جا نداشتند. این عشق نقطه زایش و جهش یا Ex-ist است. پس از ازدواج روزه‌روز به «مرد» وابسته‌تر می‌شود. افزایش وابستگی موجب افزایش نیاز و آن هم موجب افزایش آگاهی می‌شود. پس از آن، او نیمه دوم خود را در هر کسی که شبیه مرد اولش است، می‌جوید، یعنی آگاهی سیال‌تر می‌شود تا جایی که آگاهی با نیازش و نیازش با مردش و مردش با او یکی می‌شود. رمز یکی بودن آن دورا در زبان داستان می‌بینیم: نام زن «یعنی زرین‌کلاه» و محل تولد مرد «یعنی زرین‌کلا» از اتحاد مثلی و آشنایی ازلی آن دو پرده برمی‌دارد. لذا در این جا نیاز نه امری درون‌آگاهی

است، نه به مثابه ابژه‌ای است که بتوان آن را در مقابل آگاهی قرار داد. نیاز عین آگاهی است نه چیزی برای آگاهی یا ابزاری برای حرکت به سوی آگاهی. بدین ترتیب نیاز به مثابه یک کنش باید تلقی شود نه یک امر بیرون از آگاهی. نویسنده با خلق این شخصیت به دگرذیسی جایگاه زن در ذهن فرهنگی جامعه می‌اندیشد. یک دختر چهارده ساله را که در عصر نویسنده میانگین سن ازدواج دختران است، از ذهن فرهنگی و فرهنگ ذهنی جامعه بیرون می‌کشد و این نقطه آغاز زایش و جهش است. برای این کار وسیله‌ای بهتر از نیاز طبیعی وجود ندارد؛ نیاز یک زن به یک مرد که در فلسفه شرق یکی نیمه دیگری است. وقتی که زن از ذهن فرهنگی منتزع می‌شود، باید در یک امر انضمامی خود را بازیابد. این امر انضمامی یک «آینه» است. وسیله‌ای که در داستان‌های روان‌کاوانه نقش زیادی دارد و سایه را با اصل و سوژه را با ابژه متحد می‌کند ولی در عین حال از جدایی هم حکایت می‌کند. در آینه کاریکاتوری از زن دیده می‌شود. سیمای او در مظاهر جمال او خلاصه می‌شود از جمله: چشم، ابرو، گونه، رنگ و لب، یعنی همان چیزهایی که باعث می‌شوند مردی به زنی جذب شود و در او ایجاد نیاز و آگاهی کند. این اعضای کاریکاتوری به تصویر ذهنی جامعه معنی و حیات می‌دهند. لذا در دگرذیسی اول زن از جامعه جدا می‌شود و با نیازهای خود به «خود» می‌رسد و به ابژه مستقلی تبدیل می‌شود، خودش می‌شود، استقلال می‌یابد، کمال خود را می‌جوید، به سوی رشد حرکت می‌کند و به آگاهی نزدیک می‌شود و در آینه (در کاریکاتور چهره خود) خود را باز می‌یابد. باز در دنیای نوین، خود را گم می‌کند و آگاهی او نیاز به وسعت پیدا می‌کند. در دگرذیسی دوم او از آینه منتزع می‌شود و به «مرد» اش می‌رسد. وقتی که مردی او را رها می‌کند، نیاز او در نتیجه آگاهی او به چالش کشیده می‌شود. آگاهی او محو نمی‌شود. مردی را شبیه مرد اولش پیدا می‌کند؛ مردی که تمام خصوصیات او را دارد. پس از دگرذیسی دوم، او کاملاً از ذهن فرهنگی جامعه بیرون می‌رود و هویت دیگری می‌یابد. این چیزی است که هدایت در اکثر داستان‌هایش به شخصیت‌های زن داده است.

عشق یک نیروی استعلایی

در زمان دلدادگی زرین‌کلاه دختری چهارده ساله است. علم حصولی ندارد. امی و عامی

است اما به محض انسان بودن علم حضوری دارد و مانند دیگران غم، شادی، درد و لذت با نفس او اتحاد دارند و هرچه غمش (نیازش) بزرگ‌تر می‌شود، آگاهی‌ش فربه‌تر می‌شود. بدین ترتیب اختیار او در نیازهای او تبلور می‌یابد و در نتیجه هویت او به اندازه نیازهای جسمانی او فربه می‌شود. وقتی که «مرد» اش گم می‌شود، نیازش جای علم حضوری او را می‌گیرد و او با بحران هویت مواجه می‌شود. لذا باید «مرد» خود را پیدا کند. جستن این «مرد» را با «عشق» می‌توان معنی کرد. عشق تمام وجوه اختیار را از انسان سلب می‌کند و با محو شدن اختیار، بزرگ‌ترین اضطراب انسان یعنی مسؤولیت زایل می‌شود و جهش (Ex-ist) که مستلزم انتخاب‌های پیوسته و موجب افزایش و دوام اضطراب است، از بین می‌رود و آرامش فراغت از مسؤولیت، درد بزرگ «عشق» را لذت‌بخش می‌کند. بحران هویت که موجب تشویش ذهن است، درمان می‌شود. بدین جهت زرین‌کلاه دنبال «مرد»ی می‌گردد که با کمر بند او را کتک بزند. بدین ترتیب معلوم می‌شود بی‌دلیل نیست که هدایت برای تبیین علت جهش «عشق» را انتخاب کرده است.

«عشق» در این داستان کارکردی کاملاً مرموز دارد. «از نظر افلاطون منشأ عشق زیبایی است اما نه زیبایی وجدانی بلکه زیبایی فقدان. یعنی عشق به ما یادآوری می‌کند که فاقد زیبایی هستیم و باید آن را بجویم... عشق واسطه‌ای است بین الوهیت و انسان فانی. پایین‌ترین مرتبه آن عشق جسمانی است. عشق نیروی محرک لازم را برای تعالی روح دارد» (عشریه و بخشنده، ۱۴۰۲: ۶۲۵). هدایت برای خروج یک دختر چهارده ساله از قالب سنت، پایین‌ترین مرتبه عشق افلاطونی، شور جسمی را انتخاب کرده است. به نیروی این شور جسمی، زرین‌کلاه «مرد» خود را می‌یابد. این «مرد» مانند دیگران نیست و برای زرین‌کلاه حکم کیمیا یا سنگ فلسفی را دارد: «می‌دانست که جلو گل‌ببو یک کلمه هم نمی‌توانست حرف بزند. زبانش بی‌حس می‌شد و همه قوایش از او سلب می‌شد. مثل این بود که در گل‌ببو قوه مخصوصی بود که همه فکر، اراده و قوای او را خنثی می‌کرد و او تابع محض گل‌ببو می‌شد (هدایت، ۱۳۴۲: ۴۹). او به قدری مجذوب است که می‌خواهد از دست گل‌ببو شلاق بخورد (هدایت، ۱۳۴۲: ۴۹). با ذکر این اوصاف بدیهی است که او باید

گل‌بدو را پیدا کند و در راه جست‌وجوی او «آرامش و خوشی مرموزی در خودش احساس می‌کند» (هدایت، ۱۳۴۲: ۶۹). او از وضعیتی مبتنی بر واقعیت (ماهیت)، بیرون می‌آید و در پی هویتی مبتنی بر انتخاب و آزادی می‌رود اما هدایت وجه فلسفی جهش را در زیر یک لایه رمزی پنهان کرده، وجه جسمانی به آن داده است. لذا افکار منجمد در قوالب ذهن فرهنگی جامعه آن شور جسمی را می‌بیند اما آیا زن (انسان) فقط این است؟ البته در این داستان چنین نیست. شور جسمی مطرح شده در لایه زبرین این داستان وجه ماهوی شخصیت است اما وجه هویتی آن انسان دیگری است که درک او نیازمند تحلیل و تبیین رموز داستان است. در نگاه هدایت انسان زمانی از آرمان‌ها، آگاهی‌ها، باورها و تجارب خود تاثیر می‌پذیرد که شور جسمی ویرانگر و سلطه‌جو، خواهش تاریک و عطش سوزان ازلی بر آن‌ها حکم براند. شور جسمی باید منجر به تولد دیگر شود. لذا تنها عنصر اصلی ساختمان وجود انسان جست‌وجو است؛ جست‌وجویی که با مرگ هم‌مرز است. انسان مقهور شور جسمی پیوسته در بحران هویت است و آن به بحران ذهنیت منجر می‌شود. به تدریج خود را باز می‌یابد ولی در جست‌وجوی دیگر بحران دیگر پیش می‌آید. این بحران تا جایی پیش می‌رود که بازیابی خود نهایی مشکل می‌شود و آن گاه مرگ تنها راه نجات است تا عشق زایل نشود. شور جسمانی پیش از این که به مرگ منتهی شود، موجب تنهایی می‌شود. زرین‌کلاه به سبب تنهایی‌کشنده‌ای که بر وجود او مسلط می‌شود، به گل‌بدو دل می‌دهد. «مادرش او را تحقیر می‌کند. از او زهر چشم می‌گیرد. دو خواهرش او را تنها می‌گذارند و اسرار خود را به او نمی‌گویند و با او چشم و هم چشمی دارند» (هدایت، ۱۳۴۲: ۵۱). با این همه، عشق صرفاً مفهومی از شور جسمی نیست بلکه مفهومی رمزی و غیر جسمی دارد که از آن می‌توان به حالتی روانی یا حتی وجودی (فلسفی) تعبیر کرد.

عشق نه تنها ستون خیمه عرفان است بلکه در مباحث فلاسفه جایگاهی بلند یافته است. از نظر «کی‌یرکگور عشق‌ورزی به دیگری باید فارغ از توقع و تخیلی خودخواهانه باشد... معشوق را باید چنان که هست، دوست بداریم. این که بتوانیم کسی را با وجود نقاط ضعفش دوست داشته باشیم، عشق کامل نیست بلکه به این معنی است که توانسته‌ایم او را

با وجود ضعف‌هایش دوست‌داشتنی بیاییم... [به جای جستن کسی بی‌نقص] برای عشق‌ورزی، خودمان کسی باشیم که بدون مرز و محدوده کسی را دوست داشته باشیم» (بیگدلی و عبدالکریمی، ۱۴۰۳: ۸). با این که عده‌ای از متکلمان و عرفا معتقدند که انسانیت انسان مبتنی بر روح و «مهم‌ترین ویژگی روح آدمی عشق است و عشق همواره طلب معشوق را به همراه دارد» (شجاری، ۱۴۰۲: ۳۹۶)، هدایت سخنی ندارد که دال بر انکار یا اثبات روح و رابطه آن با عشق باشد و اگر شور جسمی را نیروی جهش قرار داده، به معنی انکار روح نیست. زرین‌کلاه در نخستین نگاه شیفته گل‌بیو شد و «خودش را باخت... دلش غنچ می‌زد. رنگ می‌گذاشت و رنگ برمی‌داشت. چون در این روز چیز تازه‌ای کشف کرد و حس نمود که تا آن روز در او سابقه نداشت... پایش سست شد... می‌دانست که تمام ذرات وجودش گل‌بیو را می‌خواست. و از این ساعت محتاج به او بود و زندگی بدون گل‌بیو برایش غیرممکن و تحمل‌ناپذیر بود... چه شب سختی به زرین‌کلاه گذشت... خوابش نمی‌برد... در تمام وجودش احساس شورش و طغیان می‌کرد... در این ساعت درخت، زمین، آسمان، ستاره‌ها و مهتاب همه با او به زبان مخصوصی حرف می‌زدند. یک حالت غم‌انگیز و گوارایی بود که تا آن ساعت حس نکرده بود. او به خوبی زبان درخت‌ها، آب‌ها، نسیم و حتی دیوارهای بلند خانه و قلعه‌ای که در آن محبوس شده بود... در خودش حس می‌کرد... هر چیز معمولی و بی‌اهمیت به نظر او عجیب، غیرطبیعی و پر از اسرار آمد که معنی دور و مجهول داشت و هرگز به فکر او نمی‌رسید... این تن نرم و کمر باریک برای بغل کشیدن گل‌بیو درست شده بود... در این وقت تمام بدبختی‌های دوره زندگی‌اش جلو او مجسم شد، فحش‌هایی که شنیده بود، کتک‌هایی که خورده بود. از همان وقت که کوچک بود، مادرش یک مشت به سر او می‌زد و یک تکه نان به دستش می‌داد» (هدایت، ۱۳۴۲: ۵۳-۵۴). در این متن حالتی که زرین‌کلاه قبل از عاشقی دارد با حالتی که پس از عاشقی در او پیدا می‌شوند، در تعارض کامل هستند. این عشق نیندیشیده و ناگهانی نمی‌تواند صرفاً محصول شور جسمی باشد. «زرین‌کلاه از عشق و شهوت میان زن و مرد چیزهایی شنیده بود اما احساسی که نسبت به زرین‌کلاه داشت، چیزی فراتر از عشق و شهوت بود. تمام ذرات

وجودش گل‌بو را می‌خواست» (رک. هدایت، ۱۳۴۲: ۵۱). علاوه بر این، تشبیه خانه به قلعه‌ای که زرین‌کلاه در آن «محبوس» است، به عشق مفهوم آزادی می‌دهد. آن‌گاه باید عشق را آزادی اگزیستانسیالیستی معنی کرد زیرا زرین‌کلاه نسبت به گل‌بو ایمان عاشقانه دارد، یعنی باور دارد که بدون او هویت ندارد. بدون او جسمی بی‌معنی است. در این جا ایمان با اعتقادات محض متفاوت است زیرا او علاوه بر باورمندی به نیازمندی وجودش به گل‌بو، مشتاق اوست. این ایمان با یقین هم متفاوت است. مثلاً فیلسوف به اصالت وجود یا قانون علیت یقین دارد اما نسبت به آن ایمان ندارد. یقین در وجود فیلسوف تحول ایجاد نمی‌کند ولی ایمان عاشقانه موجب تحول در هویت زرین‌کلاه می‌شود. او در پی این است که تمام وجود خود را در راه اشتیاق خود فدا کند تا از هویتی که به ماهیت (واقعیت) او دلالت می‌کند، به هویت دیگری برسد که با ماهیت پیشین او فاصله دارد و او مشتاقانه و فداکارانه به دنبال آن است. در ایمان درجه‌ای از باور وجود دارد که مومن را در خطر کردن و اعتماد ورزیدن و از خود گذشتن تواناتر می‌کند و این چیزی است که در یقین لزومی برای آن وجود ندارد. بی‌سبب نیست که «بعضی از فیلسوفان گفته‌اند: ایمان به انسان وجود تازه می‌بخشد نه فقط داده‌ی تازه‌ای به ذهن او» (سروش، ۱۳۸۹: ۱۱۴). یک پایه‌ی ایمان بر امید متکی است و امید و اشتیاق بیش از یقین لازمه‌ی آن‌اند. یقین موجب زوال اضطراب است و ممکن است قایم مقام ایمان تلقی شود اما ایمان در کنار امید به اضطراب هم متکی است و اضطراب جان عاشق را تغذیه می‌کند. «آن‌جا که دلالت قراین بر له امری تام و تمام است، یقین به نحو انفعالی حاصل می‌شود و جایی برای فعل ایمان باقی نمی‌ماند. ضعف قراین جا را برای ایمان آوردن و خطر کردن و امید بستن باز می‌کند» (سروش، ۱۳۸۹: ۱۱۶). غم عشق برای زرین‌کلاه بسیار سنگین است اما امیدی که همراه ایمان او وجود دارد، آن را گوارا می‌کند و بدین ترتیب ترکیب متناقض «حالت غم‌انگیز گوارا» معنی‌دار می‌شود: وقتی که زرین‌کلاه از شور جسمی بی‌قرار می‌شود، «یک حالت غم‌انگیز گوارایی به او دست» می‌دهد (هدایت، ۱۳۴۲: ۵۳). همچنین از ایمان، درون زرین‌کلاه متحول می‌شود و این تحول به بیرون از او و پدیده‌های طبیعی هم سرایت می‌کند و درختان و ستارگان به زبان پنهان رمزی با احساسات

او سخن می‌گویند (رک. هدایت، ۱۳۴۲: ۵۳). نه تنها پدیده‌های طبیعی بلکه اوصافی که گل‌ببو دارد و در میان مردان مشترک است، برای زرین‌کلاه معانی مرموز متفاوتی دارند: «دوری گل‌ببو برایش تحمل‌ناپذیر بود. نفس گرم او، حرارت تنش، پشم‌های زمخت و آن بوی سرطویه و حالا در مفارقت و دوری او همه این خواص به طرز مرموز و دلربایی به نظر زرین‌کلاه جلوه می‌کرد و به طور یقین او نمی‌توانست بدون گل‌ببو زندگی کند... زرین‌کلاه آرزو کرد دوباره گل‌ببو را پیدا کند تا با همان شلاقی که الاغ‌هایش را می‌زد، شلاقی کند... جای داغ‌های کبود شلاق که دور بازویش بود، روی این داغ‌ها را می‌بوسید و به صورتش می‌مالید و همه یادگارهای گذشته به طرز افسونگری به نظر او جلوه می‌کرد» (هدایت، ۱۳۴۲: ۶۵). نه تنها تعبیری مثل «طرز مرموز»، «داغ بر بازو نهادن» و «جلوه افسونگرانه» که در متن مذکور آمده‌اند، از لایه رمزی داستان حکایت می‌کنند بلکه دو نشان دیگر، یعنی این که شلاق گل‌ببو، بر سرش «دو گره» دارد (هدایت، ۱۳۴۲: ۶۱) و بچه‌ای که حاصل ازدواج آن‌هاست، با «داغ دو خط سرخ بر کمر» متولد می‌شود (هدایت، ۱۳۴۲: ۶۳) لایه رمزی و بُعد فلسفی داستان را عمق می‌بخشد. ایمان لزوماً متکی به علم حصولی نیست بلکه ممکن است علم حضوری هم برای آن کافی باشد. زرین‌کلاه در ایمان عاشقانه از میل و فراست طبیعی خود پیروی می‌کند: «قلبش، میل و احساساتش به او می‌گفت که به مقصودش خواهد رسید. این میل و فراست طبیعی هیچ وقت او را گول نزده بود» (هدایت، ۱۳۴۲: ۶۸۹). او با همین احساسات «مرد» خود را پیدا می‌کند اما «مرد» اش مدعی می‌شود که او را نمی‌شناسد. این کنشِ مرد، به او آگاهی نو می‌دهد. «در نظر سارتر آگاهی کنش است. کنش اتخاذ دیدگاه و پدیدار کردن. آگاهی معنی را پدیدار می‌کند. ابژه‌ای غایب را یا به تعبیر دیگر امر تخیلی را. هر کنش آگاهی تلاشی است برای حاضر کردن امر غایب. ماده [در این داستان، صدا] گونه‌ای تکیه‌گاه آگاهی است. آگاهی ماده را به ترکیبی از عنصر نمادین تبدیل می‌کند. سارتر این ترکیب را آنالوگون می‌نامد. [او مثال می‌زند که] عکس دوستم را نگاه می‌کنم. عکس به دو شیوه پدیدار می‌شود: ۱. به منزله قطعه‌ای کاغذ که خطوط و فرم‌های رنگی دارد؛ ۲. به منزله بازنمود دوستم. در حالت اول عکس ماده است. در حالت دوم

آگاهی [من] همین عناصر مادی را به عناصری نمادین تبدیل می‌کند، یعنی از خلال آن‌ها دوستم پدیدار می‌شود... مفهوم کلیدی در این جا مفهوم معنی است... که امر حاضر غایب است... اگر هنرپیشه‌ای خاص با حرکات و سخنانش که به طرزی خاص ادا می‌کند، می‌خواهد نقش هملت را بازی کند، هملت امر تخیلی - تصویری است، امر حاضر غایب. هنرپیشه یا به عبارت دیگر رفتار و گفتارش روی صحنه آنالوگونی است که از خلاش هملت پدیدار می‌شود. البته از دیدگاه سارتر آگاهی است که با نیست کردن هنرپیشه و نیست کردن خود، به منزله آگاهی از هنرپیشه، در حضور هملت قرار می‌گیرد. آنالوگون تکیه‌گاهی فراهم می‌آورد و گاهی با نیست کردن خود و ماده، آن را به منزله این یا آن ایزه پدیدار می‌کند» (مشایخی، ۱۳۹۴: ۲۹-۳۰). در این داستان وقتی که زرین‌کلاه پس از جست‌وجوی بسیار و حرکت از تهران به ساری و از ساری به زرین‌کلا گل‌بو را پیدا می‌کند و گل‌بو ادعا می‌کند که او را نمی‌شناسد و او را از خود می‌راند، مسئولیت جست‌وجو از دوش او برداشته می‌شود و او از این بابت احساس آزادی می‌کند. به یاد می‌آورد که مختصر پولی که داشت، گم کرده است و بقیه‌ای را که کل دارایی او در آن بود، مکاری به عنوان کرایه چارپای خود از او گرفت، از این بابت احساس آزادی او مضاعف می‌شود و بالاخره برای به دست آوردن آزادی مطلق فرزندش را هم که شبیه گل‌بو است، در کنار دیوار رها می‌کند. البته معنی حقیقی آزادی غیر از این است. «دکارت... آزادی را با شناخت پیوند می‌زند... آزادی در اندیشه دکارت به مفهومی بنیادی در مسأله شناخت تبدیل می‌شود... آزادی نقطه مقابل سردرگمی یا دوراهی است و از گرایش به یکی از دو طرف حکایت می‌کند. آزادی زمانی پیدا می‌شود که شناسنده خود را از بلا تکلیفی رها کرده و یکی از دو طرف را انتخاب کند» (عابدی و همکارانش، ۱۳۹۹: ۶۹). لذا پس از یک لحظه احساس آزادی، عشق آمیخته با ایمان به سراغ زرین‌کلاه می‌آید و او باز به یاد می‌آورد که ناقص است و باید «مرد»ی را پیدا کند. در همان حال صدایی می‌شنود که مانند صدای گل‌بو است. صاحب آن صدا ترانه‌ای را می‌خواند که بارها آن را از گل‌بو شنیده است. صاحب صدا مانند گل‌بو شلاق به دست دارد و جوان و قوی و چاروادار است (رک. هدایت، ۱۳۴۲: ۷۶). صدا و ترانه و واصاف مشترک مانند یک آنالوگون عمل

می‌کنند؛ آنالوگونی از گل‌بدو. امر غایبی در ذهن او احضار می‌شود. گل‌بدو امر تصویری - تخیلی است که در ذهن زرین‌کلاه جا دارد و از آن جا احضار شده، به منزله امر حاضر غایب پدیدار می‌شود. زرین‌کلاه طوری دل به او می‌بندد که گویی او را می‌شناسد. آگاهی زرین‌کلاه جابه‌جا می‌شود. آگاهی پیشین که از گل‌بدو دارد، با آگاهی‌ای که از صدا و ترائه مشابه غریبه ایجاد می‌شود، مبادله می‌شود و آگاهی آنی از بین می‌رود و آگاهی ازلی و مجرب جای آن را می‌گیرد و بدین ترتیب با محو شدن آگاهی نو، چاروادار غریبه به جای گل‌بدو می‌نشیند و زرین‌کلاه «مرد» خود را می‌یابد و در «وجود» با او یکی می‌شود و خود و آگاهی‌اش نابود می‌شوند و گل‌بدو زنده می‌شود. در واقع رابطه زرین‌کلاه با آگاهی، از جنس رابطه عاقل و معقول از نوع درونی است (برای این مفهوم رک. اولنج و همکارانش، ۱۴۰۴: ۲۶۶)، یعنی آگاهی بیرون از تجربه زرین‌کلاه نیست. لذا آگاهی، آزادی او را محدود نمی‌کند. در عین حال که «آزادی بزرگ‌ترین فضیلت اجتماعی و مادر فضایل اخلاقی از جمله شجاعت، عفت، مسؤولیت و انتخاب است... زمینه، پایه و حتی خود استقلال است. خود بودن، مالک خود بودن، دلیل کس نبودن، تام و تندرست، جان‌درست بودن، با خود بیگانه نبودن، خود را با غیر عوضی نگرفتن... معانی مختلف آزادی‌اند» (سروش، ۱۳۸۹: ۶۹-۷۱). زرین‌کلاه می‌خواهد آزادی اجتماعی خود را از دست بدهد و آزادی وجودی به دست آورد. آزادی او در کمال او و کمال او در رسیدن به نیمه گم‌شده اوست. لذا آزادی او استعلایی است. در نگاه کانت «آزادی استعلایی یک حالت خودبه‌خود است... و نقطه آغازی جز خودانگیختگی ندارد» (ضمیری و همکارانش، ۱۴۰۴: ۵). زرین‌کلاه با یک نیاز انسانی-ازلی برانگیخته می‌شود و به دوگانگی و از آن جا به یگانگی می‌رسد.

نتیجه‌گیری

صادق هدایت انسان را نه موجود بلکه وجود می‌بیند؛ وجودی در زمانی نه همزمانی. از نظر او انسان دارایی‌های معنوی استعلایی، وجدان ازلی، سوابق ذهنی اساطیری و ماورای تاریخ، نیروهایی فراتر از شناخت و محاسبه، استقلال درونی، سوابق ذوقی مثلی، آتشفشان خاموش شور و هیجان، و شوق بی‌انتهای بازگشت به دنیای بی‌آلایش کمال ازلی و وجدان جمعی را

پیوسته با خود دارد و حصارهای متعدد زندگی موجود آن‌ها را پنهان کرده و رسالت هنرمند کشف و تبیین آن‌هاست. زن و مرد نمودها و نمادهایی تجزیه شده از کهن‌الگوی (Archetype، نیروی ازلی فراتر از جنسیت) هستند و سعادت انسان در بازگشت به آن آرمان است و زن بیش از مرد توانایی استعلایی بازگشت به آن را با خود دارد. این جهان‌بینی موضوع مطالعات فلسفی و روان‌کاوی و مورد توجه هنرمندان و نویسندگان بوده است. بدین جهت با عنایت به آرای فلاسفه، خصوصاً اگزیستانسیالیست‌ها، و یافته‌های روان‌کاوان و الگوهای هنری و داستانی، داستان‌های زیادی نوشته است. یکی از داستان‌های او «زنی که مردش را گم کرد»، نام دارد. این داستان دو لایه دارد: یک لایه سطحی و روایی؛ یک لایه رمزی و نمادین که هم از دو دیدگاه فلسفی و روان‌کاوی قابلیت بررسی دارد، هم از دیدگاه باستان‌گرایی اساطیری و بینش مٔلی و هم از دیدگاه رمزگشایی روایی. زن اگر چه ممکن است در جامعه زیر دست مرد و محصور در قالب صلب ذهن فرهنگی جامعه مردسالار باشد، در حقیقت نیرویی دارد که می‌تواند موجب تعالی اگو و نوع انسان باشد.

پی‌نوشت

۱. در این جا نماینده ذهن فرهنگی و سنتی جامعه، مادر شوهر، دو خواهر بزرگ‌تر و مادر زرین‌کلاه است که هر چهار نفر با او دشمنی نشان می‌دهند تا جایی که زرین‌کلاه مادر خود را مثل اژدها می‌بیند.

۲. در این داستان «مرد» معنی نمادین دارد نه معنی لغوی. نویسنده به جای «شوهر / همسر...»، «مرد» را به کار برده تا لزوماً «زن» را به یاد بیاورد و ذهن از تقابل این دو، به کهن‌الگوهای اساطیری منتقل شود و اسطوره‌های ماقبل تجزیه به تذکیر و تانیث را در نظر بگیرد. «شوهر» یا «همسر» از واگرایی و اتفاق - نه اتحاد - دو ناهمجنس حکایت می‌کنند ولی در مقابل «زن»، «مرد» ابتدا از انشقاق و سپس در ورای معارضه، از اتحاد دوشقی منشق شده حکایت دارد.

۳. در این داستان برای استفاده از آینه زمینه داستانی محکمی وجود ندارد. آینه بهانه‌ای است برای نشان دادن رابطه اصل با سایه. علاوه بر این وسیله‌ای است برای سوررئالیستی بودن اثر.

اگر در خارج از این اثر، به کارکرد آینه توجه کنیم، «در آلمان تابویی مبنی بر نگذاشتن جسد در مقابل آینه یا ندیدن جسد در آینه وجود دارد زیرا در این صورت دو پیکر دیده می‌شود و دومی وقوع مرگ دیگری را خبر می‌دهد. بر اساس خرافه دالماسی که بین مردم آلدنبرگ نیز یافت می‌شود، تا زمانی که جسد در خانه است، هر کس خود را در آینه ببیند، می‌میرد» (رنک، ۱۴۰۰: ۱۱۲-۱۱۳). این پندار در بلژیک، انگلستان، اسکاتلند، ماداگاسکار و در میان یهودیان کریمه نیز صادق است. استدلال این است که روح نجات دهنده انعکاس یافته در آینه می‌تواند توسط روح شخص مرده که در خانه است، دزدیده شود (رنک، ۱۴۰۰: ۱۱۲-۱۱۳). هدایت داستان کوتاه «آینه شکسته» را به همین منظور نوشته و در آن نشان داده است که یک دختر فرانسوی شکستن آینه‌اش را موجب تیره‌بختی و جدایی از دوست خود می‌داند و با همین تفکر خودکشی می‌کند (رنک، هدایت، ۱۳۴۳: ۹۱-۱۰۱).

منابع

- ضمیری، علیرضا؛ فاضلی، احمد؛ فتح‌زاده، حسن (۱۴۰۴) «بررسی مفهوم آزادی استعلایی و نسبت آن با مسئولیت اخلاقی از منظر کانت بر اساس مفهوم دیگری نزد لکان»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، سال ۱۹، شماره ۵۰، ص ۱-۱۸.
- اولنج، علی؛ بینای مطلق، سعید؛ کرباسی‌زاده، علی (۱۴۰۴). «براهین اتحاد عاقل و معقول در فلسفه افلاطون»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، سال ۱۹، شماره ۵۰، ص ۲۶۱-۲۸۲.
- بیگدلی، مرضیه؛ عبدالکریمی، بیژن (۱۴۰۳). «رابطه عشق الهی و عشق به دیگری از دیدگاه سورن کی‌یرکگور»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، دوره ۱۸، شماره ۴۶، ص ۱-۱۲.
- دهباشی، علی (۱۳۸۰). یاد صادق هدایت، (گردآوری کننده)، چاپ اول، تهران: سخن.
- رنک، اتو (۱۴۰۰)، همزاد (مطالعه‌ای روان‌کاوانه)، ترجمه سبا مقدم، چاپ دوم، تهران: افکار جدید.
- سارتر، ژان‌پل (۱۳۹۴). اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ چهاردهم، تهران: نیلوفر.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۹). اخلاق خدایان، چاپ هشتم، تهران: طرح نو.
- شجاری، مرتضی (۱۴۰۲). کمال آدمی و ارتباط آن با تعریف انسان از نظر ملاصدرا»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، سال ۱۷، شماره ۴۴، ص ۳۹۱-۴۰۸.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۴: ۲۶). داستان یک روح، چاپ دوم، تهران: فردوس.
- عابدی، مصطفی؛ باقرزاد، محسن؛ اصغری، محمد (۱۳۹۹). «کشف مضمون آگاهی؛ راهگذار دکارت از آزادی به خودآینی»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، سال ۱۶، شماره ۶۱، ص ۶۳-۸۹.
- عبداللهی، محمدسعید؛ جوادی، محسن و لگنهاوزن، محمد (۱۴۰۳). «یقین اخلاقی، یک مفهوم، چند دیدگاه، ارزیابی دورویکرد نسبی و مطلق در باب یقین اخلاقی با تکیه بر درباب یقین ویتگنشتاین»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، سال ۱۸، شماره ۴۶، ص

۱۳-۲۹.

عشریه، روح‌الله؛ بخشنده، عباس (۱۴۰۲). «عشق‌ورزی در شهر مطلوب، تطبیق اندیشه افلاطون و سهروردی در فی حقیقه العشق»، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، سال ۱۷، شماره ۴۴، ص ۶۱۸-۶۳۳.

مشایخی، عادل (۱۳۹۴). تعالی‌اگو. (اثر سارتر)، ترجمه و مقدمه به قلم عادل مشایخی، چاپ اول، تهران: ناهید.

هدایت، صادق (۱۳۴۲). سایه روشن. چاپ اول، تهران: موسسه مطبوعاتی امیرکبیر.

هدایت، صادق (۱۳۴۳). سه قطره خون، چاپ ششم، تهران: کتاب‌های پرستو.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۱). پاسخ به ایوب، ترجمه فواد روحانی، چاپ چهارم، تهران: جامی.

بررسی نسبت و چالشهای بین فلسفه تطبیقی و فلسفه میان فرهنگی در ایران معاصر

محمد حسن یعقوبیان قمشه^۱

چکیده

از جریانهای مهم فلسفی ایران معاصر، فلسفه تطبیقی و فلسفه میان فرهنگی هستند که در عین نقاط اتصال، چالشهایی داشته و بعضاً نگرش میان فرهنگی مدّعی جایگزینی برای تطبیقی است. مسئله این پژوهش، نسبت سنجی این دو گرایش و ارزیابی چالشهای آنهاست. روش مقایسه‌ای این پژوهش، ضمن ایجاد گفتگو میان آنها، به توصیف اجمالی در پردازش اولیه و ارائه دیدگاههای مطروحه در نسبت بین آنها از جمله شمول، تقابل و ترابط پرداخته تا در پردازش ثانویه و تحلیل، به ارزیابی نهایی دست یابد. یافته‌ها: حاکی از آن است که ناپیکسان‌انگاری دو جریان در دیدگاه تقابل، شامل اشکالاتی نظیر خاستگاه غربی، ابهام ماهیتی و روشی و خودمرکزگرایی از سوی نگرش میان فرهنگی به فلسفه تطبیقی و در جانب معکوس، اشکالاتی نظیر اروپامحوری ذیل سنت آلمانی، فلسفه نبودن و نسبی‌گرایی را متوجه فلسفه میان فرهنگی نموده است. اما این دیدگاه، نقاط اتصال دو جریان را نادیده گرفته

۱ - استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مطهری yaghoubian@motahari.ac.ir

و اشکالات مطرح شده نیز بعضاً دارای تکافوء ادله و یا تیغ دو لبه هستند. لذا دیدگاههای شمول و ترابط در تبیین پیدایش، تداوم و داد و ستد آنها، رهگشایی بیشتری دارند. گام بعدی، نسبت-سنجی دو جریان با وضع فرهنگی ایران معاصر است، تا ضمن خودآگاهی و جایابی، در راستای جغرافیای چهارراهی ایران و بینانیت فرهنگی، مسیر سیاست فرهنگی مناسب را نشان دهند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه، مقایسه، فلسفه تطبیقی، فلسفه میان فرهنگی. چالشهای فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی، ایران معاصر

مقدمه

نگاهی به فلسفه در ایران معاصر، جریانات مهمی از فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی را نشان می دهد که توجه به آنها بازنمای بخش مهمی از وضعیت فلسفه معاصر ایران و تجربه زیسته آن از زمان قاجاریه تاکنون است. مسئله این پژوهش، بررسی نسبت این دو گرایش فلسفی در ایران معاصر و چالشهای بین آنها در نقد یکدیگر و ادعای جایگزینی فلسفه میان فرهنگی برای تطبیقی است که در جلسات و گفتمانهای دانشگاهی شکل گرفته و در مواردی نیز در طی آثار مکتوب علمی خود را نشان داده است. در این راستا، نیاز به ارزیابی و داوری بین ادعاهای مطرح شده از سوی طرفین موافق این جریانه‌ها، شفاف سازی بُعد معرفتی این مسئله و وضعیت شناسی و نیازسنجی شرایط فرهنگی و اجتماعی اکنون ایران جهت خودآگاهی و تعیین تکلیف معرفتی با رویکرد تطبیقی و میان فرهنگی، از جمله موارد ضرورت انجام این پژوهش است.

روش پژوهش

روش این پژوهش در گام اول، ضمن ارائه پردازش اولیه در توصیف دیدگاه طرفین و ارائه دیدگاههای مطرح شده در نسبت بین دو جریان، در پردازش ثانویه به تبیین و تحلیل آن نسبتها و ادله و نقدهای طرفین پرداخته تا در پرتو گفتگوی بین آنها، نسبت بینشان وضوح بیشتری بیابد. در گام دوم نیز، نسبت دو جریان با فرهنگ کنونی و معاصر ایران مورد توجه قرار می گیرد.

۱. توصیف و پردازش اولیه:

پیش از نسبت‌سنجی فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی، در ابتدا لازم است تا در پردازش اولیه در مقام توصیف، به اختصار ویژگیهای آنها مشخص شود:

۱-۱. فلسفه تطبیقی:

مطالعات تطبیقی در شاخه‌های مختلف، دارای انواع بسیاری است که یکی از آنها فلسفه تطبیقی است. (نامور مطلق و کنگرانی، ۱۳۸۹، ۲۴) فلسفه تطبیقی یا مقایسه‌ای گاه به عنوان یک نگاه روشمند معرفی شده است (خاتمی، ۱۳۹۶، ۲۱۶) که البته در این نگاه، برخلاف نظر کسانی چون الیور فرایبرگر در باب تحقیقات تطبیقی، مقایسه صرفاً روشی درجه دوم نیست (فرایبرگر، ۲۰۱۸، ۲) که تنها به تنظیم و دسته‌بندی روشمند سنتهای عقلی و نظرات فلسفی پردازد بلکه درواقع، همراه با فلسفه‌ورزی یا به تعبیر رالف وبر، مقایسه فلسفی فلسفه‌ها است (وبر، ۲۰۱۳، ۵۹۵) و لذا حاوی ارزیابی و داوری فلسفی است. گاه نیز فراتر از نگاه تا بدانجا پیش می‌رود که مانند اورسل، مقایسه را ذاتی فلسفه و فلسفه حقیقی را فلسفه تطبیقی دانسته^۱ است. (اورسل، ۱۹۵۱، ۶) در تعابیر برخی از اساتید ایران نیز، نگاه اورسلی پذیرفته شده است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۶۱).

فلسفه تطبیقی یا مقایسه‌ای در ایران معاصر، اگرچه به عنوان پدیده‌ای نوین ذیل سنت فرانسوی با شخصیت‌هایی چون گوینو و کربن، البته با شرایط مختلفی از فراز و فرود دوران مدرنیته (مصلح، ۱۳۸۱، ۵۴)، برجسته شده اما پیشینه آن، بی‌ارتباط با متقدمین و متأخرین از فیلسوفان اسلامی نبوده است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۵۱-۱۵۵). فلسفه تطبیقی مورد نظر کربن، با عبور او از مدل تناسب اورسل، حکمت تطابقی بوده و پس از او نیز در کنار جریان‌های از تداوم مدل او در کار ایزوتسو و دیگران، جریان‌های از تقابل در روشنفکران و تمایز مانند نوصدرائیان نیز شکل گرفته‌اند (یعقوبیان، حیدری و کلباسی، ۱۴۰۱، ۱۴۲). فلسفه مقایسه‌ای معاصر، دو زیست بوم حوزوی و دانشگاهی و دو رویکرد تحلیلی و قاره‌ای را تجربه کرده است. در طی این سالها، آثاری در هر دو زیست بوم نیز تولید شده است.

۱-۲. فلسفه میان فرهنگی:

فلسفه میان فرهنگی با گسترش گستره فرهنگ در جهان و تنوع و تکثر جهان پست مدرن، در جهان مطرح شده است. پدر فلسفه میان فرهنگی را گاه رام ادهر مال هندی با تاسیس اولین محفل و یا فورنت بتانکور کو بایی (یوسفی، ۱۳۹۶، ۱۰۴) و یا حتی استاد عبدالجواد فلاطوی دانسته اند (همان، ۱۰۵) علاوه بر این، ارتباط با اشخاصی مانند مرتضی قاسم پور و حمید رضا یوسفی در ابتدای پیدایش در آلمان (همان، ۱۰۴) و با ارتباط و علاقه اندیشمندان ایرانی با این جریان منجر به تشکیل و تاسیس انجمن فلسفه میان فرهنگی در ایران شد. (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۹۲) همچنین، با بازخوانی اندیشمندانی چون علامه طباطبایی، دکتر عبدالجواد فلاطوری و داریوش شایگان، کوشید تا اتصال خود به بدنه فرهنگی ایران را نیز حفظ کند؛ گرچه مشکلات و موانعی را بر سر راه خود در فرهنگ ایرانی و اسلامی می دیده است. (مصلح، ۱۳۹۷، ۴۳۵) از جمله آنها فلسفه تطبیقی است که فلسفه میان فرهنگی کوشیده است تا خود را به عنوان بدیل و جایگزین فلسفه تطبیقی مطرح نماید. (همان، ۲۷۵) زیست بوم فلسفه میان فرهنگی بیشتر معطوف به دانشگاه بوده و تاکنون به فعالیتهای مختلف علمی پرداخته و به ترابضات جهانی اندیشیده است.

اندیشمندان فلسفه میان فرهنگی، آن را به عنوان یک نگرش یا تعهد اخلاقی دانسته اند (مال، ۲۰۱۷، ۶) که می تواند به میان فرهنگی کردن فلسفه و رهایی بخشی آن از موقعیت بطلمیوسی خود مرکز گرایانه شود. بدینسان، وصف میان فرهنگی برای تفکر و فلسفه، نوعی بینش و نگاه (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۸۲) یا رویکرد و رهیافت به فلسفه است. (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۱۶) البته برخی چون ادهر مال نظیر دیدگاه اورسل برای فلسفه تطبیقی، میان فرهنگی برای فلسفه را توتولوژی دانسته اند:

«...فلسفه بنابراین دارای ماهیت میان فرهنگی است و این گفته چندان دور از حقیقت

نیست که فلسفه میان فرهنگی یک توتولوژی است.» (مال، ۲۰۱۷، ۱).

این رهیافت فلسفی تاکنون دارای دو رویکرد کلی هرمنوتیکی و پدیدارشناختی بوده است. گاه دو رویکرد پراگماتیکی (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۳۷) و تجربی را نیز برای آن

برشمرده‌اند. (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۳۸) در ایران اما، نگرش رایج فلسفه میان‌فرهنگی به روایت هرمنوتیکی ادهرمال و کیمرله نزدیکتر بوده است (همان، ۱۸۷) گرچه برخی به رویکردهای پدیدارشناختی علاقه بیشتری نشان داده‌اند (همان، ۲۴۰).

ادهرمال، ابعاد چهارگانه مختلفی اعم از سیاسی، تربیتی، دینی و تاریخی را برای فلسفه میان‌فرهنگی مطرح کرده است (مال، ۲۰۱۷، ۱۴) که در بُعد تاریخی، تاریخ‌نگاری جدیدی برای فلسفه را پیشنهاد داده (یوسفی، ۱۳۹۶، ۹۰) که تعدد سنت‌های فلسفی شرق و غرب را در نظر داشته باشد. برخی نیز تا هشت علم مانند علوم طبیعی میان‌فرهنگی، علوم اجتماعی، علوم حقوقی و... را به عنوان زیرمجموعه فلسفه میان‌فرهنگی برشمرده‌اند (یوسفی، ۱۳۹۶، ۱۰۰). در باب این علوم نیز، درواقع رویکرد میان‌فرهنگی درصدد تعریف علم نوینی به نام علوم انسانی میان‌فرهنگی نیست بلکه به دنبال تغییر به پارادیمی درگفتمان علوم انسانی است که از یک تلقی و جهت‌گیری در بستر فرهنگ‌های متکثر تا اشتراکات و تمایزاتشان را مورد توجه قرار می‌دهد (مصلح، ۱۴۰۰، ۱۴۱).

۲. دیدگاه‌ها در نسبت فلسفه تطبیقی و فلسفه میان‌فرهنگی:

در ادامه به بررسی نسبت میان آن دو و ارائه دیدگاه‌های مطرح شده می‌پردازیم. در این راستا دو دیدگاه کلی یکسان‌انگاری و ناپیکسان‌انگاری قابل طرح هستند و در ذیل دیدگاه ناپیکسان‌انگار نیز، سه دیدگاه شمول، تقابل و ترابط بررسی می‌شوند:

۲-۱. یکسان‌انگاری:

در برخی از آثار به ویژه در اوایل طرح این جریانات فلسفی در ایران، در به کارگیری عناوین آنها به اشتباه حکم به یکسان‌انگاری آنها شده است: «فلسفه تطبیقی که گاه از آن به فلسفه میان‌فرهنگی هم تعبیر می‌شود، ترجمه اصطلاح انگلیسی Comparative philosophy یا فرانسیسی philosophie compare است.» (حداد عادل، ۱۳۹۳، ۸).

یکسان‌انگاری به معنی آن است که تمایزی بین فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی قائل نشده و یا این اسامی به تسامح بر هر دو جریان اطلاق شود. البته برخی چون کای پایل، آگاهانه معتقدند که اصطلاح میان‌فرهنگی یا چندفرهنگی با واژه (Cruss-cultural)

مناسبت از (Comparative philosophy) است، چون در نگاه نخست ترابط میان فلسفه‌ها را بهتر می‌رساند (کاپایل، ۱۹۹۵، ۱۲۰).

۲-۲. نایکسان‌انگاری:

در مقابل دیدگاه پیشین، نایکسان‌انگاری قرار دارد که به حفظ تمایز دو جریان در اصطلاح و محتوا باور دارد و لذا می‌کوشد تا تمایز آنها را برجسته نموده و نسبتشان را مشخص نماید. در ذیل این دیدگاه، به سه نظر می‌توان اشاره نمود:

۱-۲-۲. شمول:

دیدگاه شمول بر آن است که یکی از دو جریان به نحوی ذیل دیگری قرار می‌گیرد. چنانکه گاه در جریان تطبیقی، فلسفه میان‌فرهنگی به عنوان یکی از مراحل یا ابعاد آن تعریف می‌شود. از این نمونه، برخی ضمن تمایز سه رهیافت حکمت خالده و فلسفه جهانی و فلسفه تطبیقی، فلسفه تطبیقی را پدیده‌ای مدرن دانسته که محصول دوران روشنگری و مدرنیته است. (خاتمی، ۱۳۹۶، ۷۲) و لذا مقایسه‌اندیشی قدما نیز فلسفه تطبیقی به معنی نوین نیست چرا که مقایسه‌ورزی غیر از مقایسه‌اندیشی است و آثاری چون مابعدالطبیعه ارسطو و الجمع فارابی علی‌رغم توجه به آراء متعدد، مصداق فلسفه تطبیقی نیستند چون مقایسه در آنها طریقت و نه موضوعیت داشته است. (همان، ۷۱) در ادامه معتقدند که فلسفه تا کنون چهار پارادایم را طی نموده که پس از وجود، آگاهی و زبان به فرهنگ رسیده است. فلسفه تطبیقی ذیل پارادایم آگاهی و در مدرنیته متولد شده است و پس از دیدگاه‌هایی نظیر پوزیتیویسم تطبیقی ماسون اورسل، هنگامی که به فرهنگ - به معنی وجه عقلانی یک تمدن - رسیده، متوجه فرهنگ‌اندیشی و تنوعات فرهنگی شده (همان، ۴۵۶) و منجر به کالتوریزم تطبیقی و به فهم میان‌فرهنگی رسیده است. بدینسان، فرهنگ و نگرش میان‌فرهنگی ذیل یکی از مراحل فلسفه تطبیقی قرار می‌گیرد.

و یا برخی دیگر از اصحاب فلسفه تطبیقی، ضمن آنکه در مقابل برخی از مولفه‌های دیدگاه قبل، فلسفه تطبیقی را منحصر در دوران مدرن ندانسته و از اندیشه و کار تطبیقی قدامایی چون فارابی سخن گفته‌اند (پورحسن، ۱۳۹۴، ۲۹) و همچنین به نقد فلسفه

میان‌فرهنگی پرداخته که از این حیث در دیدگاه تقابل قرار می‌گیرند؛ اما از حیث دیگر معتقدند که فلسفه تطبیقی سویه‌هایی دارد که یکی از اضلاع آن میان‌فرهنگی است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۱۴) که بیشتر حیث اخلاقی دارد. از اینرو، فلسفه تطبیقی اعم است و شامل فلسفه میان‌فرهنگی شده، چنانکه یکی از ظهورات فلسفه تطبیقی، میان‌فرهنگی است که توجه به دیگری از حیث اخلاقی دارد. (همانجا) لذا از حیث دوم، و نسبت-سنجی نهایی در این دیدگاه قرار می‌گیرند.

اما در جریان میان‌فرهنگی نیز، نظرگاههایی وجود دارد که به نحوی ذیل این دیدگاه قابل ارزیابی هستند. با این تفاوت که تطبیقی را ذیل تفکر میان‌فرهنگی قرار داده‌اند. چه اینکه در عین نقد اندیشه اهرمال که اندیشه میان‌فرهنگی را با فلسفه تطبیقی مترادف دانسته است (یوسفی، ۱۳۹۶، ۱۱۰)؛ به درهم‌تیدگی سه بعد فلسفه تطبیقی، تاریخی و سیستماتیک ذیل فلسفه میان‌فرهنگی اشاره کرده‌اند که به نحوی بُعد تطبیقی را ذیل میان‌فرهنگی قرار داده است. (همان، ۱۰۱) و در این راستا حتی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را از شاهکارهای تاریخ‌نگاری تطبیقی میان‌فرهنگی به حساب آورده‌اند (همان، ۱۰۲).

۲-۲-۲. تقابل:

دیدگاه تقابل، فراتر از تمایز صرف میان فلسفه تطبیقی و فلسفه میان‌فرهنگی، به نقد و طرد یکی به نفع دیگری و یا ادعای جایگزینی برای آن دیگری نظر دارد، چنانکه بعضاً فلسفه میان‌فرهنگی در نسبت با فلسفه تطبیقی مدعی جایگزینی است. در ذیل این نسبت تضاد بین دو جریان فلسفی، اشکالات و نقدهای طرفین وجود دارد که چالشهای میان آنها را نشان می‌دهد. در ادامه برای وضوح چالشهای فی-مابین، اشکالات طرفین، طرح و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد:

۲-۲-۲-۱. اشکالات فلسفه میان‌فرهنگی به فلسفه تطبیقی:

اصحاب فلسفه میان‌فرهنگی پیش از ادعای جایگزینی، به نقد فلسفه تطبیقی معاصر ایران پرداخته‌اند:

اشکال اول: خاستگاه غربی پیدایش فلسفه تطبیقی:

فلسفه تطبیقی در ایران نتیجه وضع تاریخی ایران بوده که نمی‌توانسته نسبت به فلسفه‌های مدرن غربی منفعل باشد (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۰۵). لذا در تقابل با اروپامحوری و به شکل شرق-شناسی معکوس خود را شکل داده است. مضاف بر این، فلسفه تطبیقی در ایران با شخصیت‌هایی چون گوینو و کربن و ایزوتسو شکل گرفته که پروژه‌های سیاسی و فرهنگی داشته‌اند. گوینو و کربن ذیل سفارت فرانسه طرح خود را دنبال کرده‌اند (مصلح، ۱۳۸۱، ۳۹). اگرچه گوینو محصول دوران شکوفایی مدرنیته و کربن محصول افول آن و توجه به معنویت شرق بوده است. (همان، ۵۴) ایزوتسو نیز به سنت فکری مدرسه کیوتو وابسته بوده است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۰۵).

اشکال دوم: ابهام در تعریف و روش:

برخلاف فلسفه میان‌فرهنگی که جریان مشخص و روشنی بوده و متفکران آن علی-رغم رویکردهای متفاوت، منظور یکدیگر را فهمیده و مفردات و مقصود خود را توضیح داده‌اند؛ فلسفه تطبیقی به ویژه در ایران پر از ابهام و تعارض است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۰۳). چه اینکه حدود ده تعریف و روایت از آن در ایران وجود دارد که از ترادف آن با فلسفه اسلامی تا حکمت خالده و تلقی کربن و ایزوتسو و یا فردید و غیره را شامل می‌شود (همان، ۲۰۴).

اشکال سوم: خودمرکزگرایی:

فلسفه تطبیقی دارای رفتاری واکنشی بوده و بدون اینکه به عناصر نظری و اصطلاحات و روش بحث خود که غربی و غربزده است، به نقد اروپامحوری می‌پردازد. در واقع، این غرب‌شناسی واکنش به شرق-شناسی غربیان و حاصل اراده قدرت ماست (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۰۷ و ۲۰۸). در بیشتر مباحث تطبیقی، تلاش برای اثبات سخن نادرست متفکر غربی یا فضل تقدم متفکران خودی در مطالب درست آنهاست. لذا در نهایت ما می‌خواهیم غرب مرکز نباشد و ما مرکز باشیم. این مسئله نوعی مطلق-انگاری است که ریشه در آن دارد که من خود و موضع خود را حقیقت ناب بدانم (همان، ۲۰۸) که علاوه بر تقویت احساس خودبستگی، ما را در محاصره مسائل مستحدثه مانند فضای مجازی، توسعه، تکنولوژی

و... قرار می‌دهد (همان، ۲۸۵). درواقع، در فلسفه تطبیقی، من و خود متفکر و جایی که در آن قرار دارد، مورد بی-توجهی قرار گرفته (مصلح، ۱۳۹۷، ۲۷۶) و علی‌رغم توجه به دیگری، آن دیگری حضور موثری نداشته و ساخته خود من است (همان، ۲۷۷).

اشکال چهارم: ناسازگاری سیاست فرهنگی همگن‌سازی با وضعیت جهان معاصر تفکر معاصر باید با جهان معاصر نسبت داشته باشد (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۰۸). جهان امروز جهان افزایش روابط و مرادفات است. مرزها برداشته شده و روزگار جهانهای بسته و تک مرکز به پایان رسیده است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۸۹). فلسفه میان‌فرهنگی حاصل تفکر در چنین وضع و شرایطی است و از اینجاست که فلسفه آینده لزوماً میان‌فرهنگی است (همانجا). اما فلسفه تطبیقی معاصر ایران به دنبال مرکزشی انتزاعی و تقابل‌سازی با دیگری‌های فکری و نقد و طرد یک طرف است (همان، ۱۴۰۱، ۲۰۹)، در حالی که میان‌فرهنگی بودن از اقتضائات زمانه ماست و فلسفه قرن بیستم نیز هر چه گذشته به میان‌فرهنگی بودن و دیدن تمایز و تفاوت توجه بیشتری پیدا کرده است (همان، ۱۸۵). از اینرو، اصحاب میان‌فرهنگی با نقد سیاست هویت با مولفه‌هایی چون ملت و امت که نگاهی هردری به فرهنگ به مثابه کره‌های همگن دارد، به سیاست تمایز و تکثرات جهان کنونی اشاره کرده و با تاکید بر هر فرد و به رسمیت شناخته شدن آن (دهقانی، ۱۳۹۹، ۱۱۰)، درهم‌تنیدگی مرزها را به تبیین نشسته‌اند.

اشکال پنجم: خوانش‌های انحصاری و ظرفیت محدود فلسفه اسلامی نگرش میان‌فرهنگی ذیل بررسی وضعیت فرهنگ ایرانی-اسلامی و به دنبال آنکه از علوم انسانی میان‌فرهنگی سخن می‌گوید، معتقد است که فلسفه ما به ویژه حکمت متعالیه به عنوان آخرین صورت از فلسفه اسلامی-ایرانی؛ باید از رویکردهای آلی که نگاهی ابزاری به فلسفه صدرا نسبت به مقاصد دینی دارد و یا رویکرد اصالی که نوعی اراده معطوف به اثبات خویش دارد، گذر کرده و با رویکرد طریقی و توجه به زمین و زمانه کنونی، افقهای جدیدی ایجاد کند (مصلح، ۱۳۸۶، ۱۱۵). چه اینکه آنچه اصالت دارد، زمان و پرسشهای معاصر است و اینکه با رویکردی هرمنوتیکی با میراث سنتی مواجه شویم (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۹۶).

برخی نیز با الهام از مطالب ویمیر در مرکزیت‌گرایی تجزیه طلب، اشکال قوم‌گرایی را به فلسفه اسلامی وارد کرده‌اند: «... به عنوان مثال می‌توان فلسفه اسلامی را نوعی فلسفه قومی دانست.» (دهقانی، ۱۳۹۶، ۱۰۴).

در راستای رویکرد طریقی، شخصیت‌هائی چون علامه طباطبائی به لحاظ توجه به مسائل زمانه خویش و گفتگوهایش با متفکران معاصر مورد توجه قرار گرفته (مصلح، ۱۳۹۷، ۲۶۱) و نظریه ادراکات اعتباری ایشان مبنایی برای ورود به مباحث فلسفه فرهنگ دانسته شده (مصلح، ۱۳۹۲، ۱۰) و اینکه عالم اعتباریات با فرهنگ قابل مقایسه است (همان، ۲۴).

عرفان اسلامی اما مهمترین سنت در فرهنگ ایرانی-اسلامی است (مصلح، ۱۳۹۷، ۴۳۸)؛ چراکه راه درک سایر فرهنگها و اصل انسان بودن و نگاه مهربانانه به انسانها مورد توجه عارفان بوده است (همان، ۴۴۰). گاه نیز بر اساس تحقیقات تطبیقی کارل آلبرت از تجربه واحد عرفانی شرق و غرب سخن گفته شده (مصلح، ۱۳۹۳، ۳۶) و اینکه هیچ سنت معنوی نابی وجود ندارد (همان، ص ۲۱). البته عرفان اسلامی نیز، هر چه پیشتر آمده، رنگ اخلاق و اعتقادات اسلامی به خود گرفته (همان، ۴۴۲) و لذا دارای استعدادهای متقابلی هم هست که می‌تواند در جهت دیگری‌ستیزی ظاهر شود چنانکه در برخی آموزه‌های احمد جام و دیگران، قابل مشاهده است (همان، ۴۵۶).

۲-۲-۲. اشکالات فلسفه تطبیقی به فلسفه میان‌فرهنگی:

در مقابل دیدگاه اصحاب میان‌فرهنگی، موافقان فلسفه تطبیقی نیز اشکالاتی را مطرح نموده‌اند:

اشکال اول: خاستگاه غربی و اروپامحور

به اعتراف اصحاب میان‌فرهنگی، آغازگاه فلسفه میان‌فرهنگی، غرب و اروپا و وضعیت متکثر جهان معاصر بوده است (مصلح، ۱۳۹۷، ۱۳۰). علاوه براین، برخی در جریان فلسفه تطبیقی معتقدند که نگرش میان‌فرهنگی، امکان درغلتیدن به صورتی از شرق‌شناسی و اروپامحوری را دارد، چون هنوز مشخص نیست که فلسفه میان‌فرهنگی با کدام عقل و فلسفه و روش اخلاقی یا تاریخی می‌خواهد فرهنگها را مطالعه کند (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۱۵). و با

کدام ابزار می‌خواهد مقابل اروپامحوری بایستد. ابزار فرهنگ، امکان درغلتیدن به چیزی را دارد که می‌خواهد با آن مقابله کند. چه اینکه این فرهنگ همان فرهنگ مغرب زمین است. در واقع، میان‌فرهنگی که از کشورهای آلمانی زبان برخاسته است (مصلح، ۱۴۰۰، ۱۰۰)، از منظر فرهنگ آلمانی به سنتهای دیگر می‌نگرد (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۱۷).

اشکال دوم: فلسفه نبودن

فلسفه میان‌فرهنگی فلسفه نیست، بلکه یک مشرب و حداکثر یک شیوه اخلاقی است: «ما در میان‌فرهنگی می‌توانیم توصیه اخلاقی کنیم، یعنی اینگونه نیست که شما با یک فلسفه‌ای به نام میان‌فرهنگی مواجه باشید. دقیقاً عکس آن در تطبیقی وجود دارد. در تطبیقی ما با فلسفه مواجه هستیم.» (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۱۳).

برخی با گرایش نو صدرائی نیز بر همین مطلب تاکید دارند که فلسفه تطبیقی ملاک متفاوتی با فلسفه ندارد (همان، ۶۷)، برخلاف فلسفه میان‌فرهنگی که چنین نیست، چون غرضش کشف حقیقت نیست (همانجا).

اشکال سوم: نسبی‌گرایی

یکی دیگر از اشکالات اصحاب فلسفه تطبیقی، نسبی‌گرایی میان‌فرهنگی است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۴۵). در واقع، پررنگی مفاهیمی چون تمایز و تکثر در نگرش میان‌فرهنگی و همچنین توجه به میانه من و دیگری و درک محدودیتها به نحوی به نسبی‌گرایی می‌رسد (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۸۶). در برخی از تعابیر دیگر نیز آمده که مرزها دائم در حرکتند و هیچ مرزی در واقع نمانده است و در میانه ایستادن، در هیچ جا و در همه جا ایستادن است (همان، ۲۴۵ و ۲۴۶). همچنین، در مباحث ادھر مال با نقد منطق دو بخشی ارسطوئی، از منطق هندی و جینیزمی که منطقی چندارزشی است سخن گفته می‌شود. منطق دو ارزشی ارسطوئی در واقع مبتنی بر اصل اجتماع نقیضین است که در دسته‌بندی‌ها به غربی و غیر غربی و اروپایی و غیراروپایی و نهایتاً مرکزیت‌گرایی و مطلق‌پنداری می‌رسد (مال، ۲۱۰۸، ۱۴)؛ لذا به شکل مطلق و بدون شرط، اصل تناقض را نمی‌پذیرد (همان، ۱۵) بدینسان، از آنجا که در فلسفه میان‌فرهنگی نه عقل مشترک و نه معیار مشترکی داریم،

گفتگوست. سودای این نگرش، مفاهیم فرهنگی و حل بحرانهای معاصر برای صلح پایدارتر است و گفتگو و ترابط را به سان غایتی ارزشمند پاس می‌دارد و البته از آنجا که مبانی فلسفی نیز دارد، دارای منطق چندارزشی میان فرهنگی و مبانی معرفتی در باب حقیقت و فرهنگ و رویکرد و روش و ابعاد خاص خود است. در حالی که در فلسفه تطبیقی، گفتگو غایت نیست و صدق و کذب گزاره‌ها همچنان مد نظر است. در واقع، فلسفه در فلسفه تطبیقی، چنانکه پیشتر اشاره شد، سابجکتیو و فعال است. لذا همچنان دغدغه سنجش، جستجوی حقیقت و طلب یقین دارد.

بدینسان، این دو جریان، متفاوتند اما این تفاوت، مانع از ترابط آنها نیست. چه اینکه در مواردی با یکدیگر تلاقی دارند. از مهمترین آنها بحث فرهنگ است. چنانکه علاوه بر دغدغه فلسفه و فرهنگ و تنوع فرهنگها در میان فرهنگی، فلسفه تطبیقی نیز، همانگونه که برخی چون رالف وبر اشاره کرده‌اند، در جزء سوم از مولفه‌های خود و در وجه پیشاتطبیق، به فرهنگ و جنبه‌های میان فرهنگی توجه دارد (وبر، ۲۰۱۳، ۵۹۷) و چنانکه هانس گنورگ مؤثر اشاره کرده، پس از عبور از سیاستهای تشابه و تمایز، اینک تنوعات و تکثرات و درهم تنیدگی مرزها را به تفکر نشسته است که از دوگانه‌های شرق و غرب و تمایز و تشابه، فراتر رفته است (مؤثر، ۲۰۲۲، ۲۱۸).

از اینرو، در مقابل دیدگاه کیمرله و ویمر که به تقابل و جایگزینی باور دارند، کسانی مانند پاول هستند که از مشترکات فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی سخن گفته‌اند؛ چرا که هر دو به مقایسه فرهنگهای مختلف و فلسفه‌های پدید آمده در آنها نظر دارند. (مصلح، ۱۳۹۷، ۲۵۰) همچنین، برخی چون ادهر مال از استعاره کور و لنگ در باب ترابط این دو جریان سخن گفته که فلسفه تطبیقی بدون میان فرهنگی کور است و فلسفه میان فرهنگی بدون تطبیقی، پایش لنگ است. در ادامه معتقد است که: «فلسفه تطبیقی، یک گرایش میان فرهنگی در فلسفه را پیش فرض می‌گیرد» (مال، ۲۰۰۰، ۱۷).

بر اساس دیدگاه ادهر مال، عدم مطلق کردن یک سنت فکری و فلسفی، شرط لازم امکان یک فلسفه تطبیقی سالم است (مال، ۲۰۰۰، الف، ۹).

لذا فلسفه تطبیقی از نگرش میان‌فرهنگی، دیدن فرهنگها و پرهیز از خودمرکز‌پنداری را می‌آموزد و فلسفه میان‌فرهنگی در ارائه مبانی فلسفی و ارزیابی و مقایسه نظرات و نگرشها، همچنان به رویکرد تطبیقی نیازمند است. بدینسان، این تمایز، توازی صرف نیست بلکه ترابط و تغذیه را نیز در بردارد و البته قابل استبدال و جایگزینی هم نیست چون کاری که فلسفه تطبیقی می‌کند و سودایی که در سر دارد، متمایز از غایت مطلوب نگرش میان‌فرهنگی است.

۳. پردازش تحلیلی و ارزیابی:

پس از پردازش اولیه و ارائه نظرات مختلف در نسبت فلسفه تطبیقی و میان‌فرهنگی، به بررسی دیدگاههای مطرح شده و ادله آنها می‌پردازیم. دیدگاه یکسان‌انگاری صرف، چه به لحاظ اصطلاحی و چه محتوایی از نوعی ساده‌انگاری رنج می‌برد و تمایزات و چالشهای آنها را نادیده می‌گیرد. مضاف بر اینکه مرضی طرفین هم نیست. اما در راستای دیدگاه نایکسان‌انگاری، ابتدا به بررسی اشکالات و چالشهای دیدگاه تقابل می‌پردازیم:

۱-۳. ارزیابی اشکالات فلسفه میان‌فرهنگی به فلسفه تطبیقی:

در اشکال خاستگاه‌پیدایش فلسفه تطبیقی، به شکل نقضی این نکته از سوی مدافعان فلسفه تطبیقی نیز مطرح شد که فلسفه میان‌فرهنگی هم در پیدایش خود، مبدا غربی دارد. لذا به نظر می‌رسد که چنین نکته‌ای در مورد هر دو جریان قابل طرح است و به هر دو اشکال می‌توان پاسخ داد که لزوماً طرح یک ایده در یک جغرافیا برای رد آن کافی نیست، به ویژه که هر ایده‌ای مکانی و محل تولدی دارد و ایده‌ها در خلاء شکل نمی‌گیرند. مضاف بر این، دو جریان در ادامه حیات خود، تطوّر و تنوعی را تجربه نموده‌اند و دارای گونه‌ها و خوانشهای شرقی و ایرانی نیز بوده‌اند که نباید مغفول بماند. نکته تاثیر گوینو و کربن در پیدایش فلسفه تطبیقی در ایران ذیل سیاست و قدرت سنت فرانسوی و ارزش‌گذاری فلسفه تطبیقی بر این اساس، به نحوی مبتلا به مغالطه انگیزه و انگیزه‌ناهی است. علاوه بر این، گوینو ضمن آنکه آشنایی تخصصی با فلسفه اسلامی نداشته و حتی منتقد دکارت بوده، ترجمه دکارت و حکمت ناصریه به دستور او نیز، ترجمه‌ای بسیار مغلوّط و نارسا و غیر موثر بوده است

(مجتهدی، ۱۳۸۴، ۱۴۰). لذا در کل، تاثیر چندانی در فلسفه تطبیقی ایران نداشته که به عنوان معیار ارزیابی باشد. کربن نیز با طرح حکمت تطابقی و روش کشف المحجوب، مسیری را پیموده که به آسانی امکان تداوم نداشته و حکمای معاصر ایران مانند علامه طباطبایی که طرف گفتگوی او بوده نیز، مسیر و رویکرد متمایزی را دنبال کرده‌اند (یعقوبیان، حیدری و کلباسی، ۱۴۰۱ الف، ۱۴۳). محتوای به جا مانده از آن گفتگوها نیز بیشتر از آنکه فلسفی باشد، رویکرد کلامی و شیعه-شناختی دارد. از اینرو، علی-رغم برخی از تاثیرات مهم کربن، فلسفه تطبیقی معاصر ایران در بست تحت تاثیر کربن نمانده است. تلاش کربن در جهت بازخوانی حکمت سهروردی به عنوان حکمت تطابقی مورد نظرش نیز، برخلاف اشکال مطرح شده، گویای ریشه و تبار فلسفه تطبیقی در پیش از دوران معاصر ایران است. درواقع، فلسفه تطبیقی به مفهوم اخص و مدرن آن، اگرچه توسط اورسل و کربن در ایران معاصر برجسته شده است اما بمعنی-الاعم آن در توجه فلسفی به دیگر سنتهای عقلی، در تاریخ تفکر ایران و سنت قدما از متقدمین و متاخرین، مسبوق به سابقه بوده است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۵۰، و ۱۵۱). چنانکه اورسل هم از اسکندریه و فیلون به عنوان پیشینه تحقیقات تطبیقی سخن می‌گوید (اورسل، ۱۹۲۶، ۲۰). در میان معاصرین نیز، تلاش معرفتی کسانی چون میرزا بدیع‌الملک در پرسش از آقا علی مدرس و ملاعلی اردکانی را نباید نادیده گرفت که ذیل سیاست فرانسوی قابل تعریف نیست. لذا انحصار نگاه به دوران معاصر فلسفه تطبیقی و اینکه آن را منحصرآ ذیل شرق-شناسی و در واکنش به غرب بدانیم، از نوعی فروکاهش‌گرایی رنج می‌برد (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۰۷).

در باب اشکال دوم که ابهام در تعریف و روش بود، پاسخ نقضی آن است که نگرش میان‌فرهنگی نیز دارای تنوع رویکردی هرمنوتیکی، پدیدارشناختی یا پراگماتیکی و تنوع مدل‌های مختلف گفتگوی سقراطی، ناگاسنایی و پولی لوگ یا اختلاف در مواجهه با فلسفه تطبیقی است (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۰۶) که وضوح و یکدستی آن را به زیر سوال می‌برد. دفاع از این اشکال بدین نحو که تنوع آراء در فلسفه میان‌فرهنگی، طبیعی است و نیازی به تلقی و نگاه واحد در میان آنها نبوده و اساسا با رسیدن به نگاه واحد، مسائل و مشکلات حل

نمی‌شود (همان، ۲۰۶)؛ کاملاً در باب طرف فلسفه تطبیقی نیز قابل طرح است و اساس اشکال را نیز متزلزل می‌کند. مضاف بر اینکه در جای دیگری نیز این اعتراف آمده که: «برای ورود به فلسفه میان‌فرهنگی باید توجه داشت که ما با نظام فکری و مجموعه منسجم و مورد اتفاقی با عنوان فلسفه میان‌فرهنگی روبرو نیستیم. میان‌فرهنگی صفت برای بینش، تفکر و به طور کلی یک جهت‌گیری است که می‌تواند به فلسفه هم اضافه شود. با توجه به همین ویژگی است که چه بسا هرگز نظامی فلسفی به عنوان میزان تفکر میان‌فرهنگی شکل نگیرد و همواره باب گفتگو درباره آنچه که اندیشه و فلسفه میان‌فرهنگی می‌خواهد باشد، گشوده بماند...» (مصلح، ۱۳۹۷، ص ۱۶۵).

یا به عنوان بحران این نگرش از سوی برخی از اصحاب میان‌فرهنگی مطرح شده که: «این مکتب در یک بحران اساسی به سر می‌برد، زیرا نمایندگان آن، دیدگاههای آشتی‌ناپذیری را نمایندگی می‌کنند. نیتها و روشهای نمایندگان فلسفه میان‌فرهنگی آن را با با چالش جدی در اروپا روبرو کرده است.» (یوسفی، ۱۳۹۶، ۱۰۹ و ۱۱۰).

در ادامه، همچنین قابل ذکر است که مفروض اشکال مطرح شده، نگاه مدرن و پوزیتیویستی به روش علوم است که به وحدت روش قائل است. اما با نقد این نگاه، تنوع روشی و غرضی از تطبیق و مقایسه، تنوع آراء و روشها را طبیعی دانسته که لزوماً امری نامطلوب برای فلسفه تطبیقی نبوده بلکه منجر به روشهای ترکیبی نیز شده است (وبر، ۲۰۱۳، ۵۹۶). البته این تنوع با نگاهی درجه دوم، نیازمند رصد و نظم بیشتری است که با رشد و گسترش مباحث فلسفه «فلسفه تطبیقی» میسر می‌شود.

همچنین، بخشی از این ابهام که بعضاً از سوی اصحاب فلسفه تطبیقی نیز به معنایی پذیرفته شده، (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۰۷) در عین محفوظ بودن ارزش تنوع روشی در فلسفه تطبیقی، منوط به آن است که فلسفه تطبیقی در ایران، وضع و نسبت خود را با فرهنگ کنونی بیابد و جای خود را پیدا کند که در ادامه اشاره خواهد شد.

در اشکال سوم، درمیانه بودن من تطبیق‌کننده و پرهیز از خودمرکزگرایی مطرح شده که نکته مهم و درستی است. به نظر می‌رسد این اشکال به خوانشهایی از فلسفه تطبیقی در

ایران که در بند اثبات فضل تقدم یا تقدم فضل فلسفه اسلامی بر غرب هستند، وارد است (یعقوبیان، ۱۴۰۴، ۱۴۱ و ۱۴۴)؛ اما خوانش‌های درست و سالم فلسفه تطبیقی نیز به این امر واقف هستند و در میانه بودن روشی و نه وجودی را دنبال کرده‌اند. معاصرینی چون استاد حائری یزدی نیز، علی‌رغم تلاش در جهت برجسته کردن فلسفه اسلامی، به رعایت بی‌طرفی اذعان دارند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ۳).

ادهرمال در نگرش میان‌فرهنگی از مکانمندی بی‌مکان و بی‌مکانی مکانمند سخن می‌گوید که نشان می‌دهد که گریزی از نوعی مکانمندی در هرمنوتیک آنالوژیک نیز نیست، چون رجل معلقی در خلاء وجود ندارد. تعبیر مرکزیت‌گرایی آزمایشی ویمر نیز، گویای این نکته است که در عین طرح پیشنهاد گفتگو بین سنت‌های مختلف، خود، به سنت خاصی تعلّق دارند (دهقانی، ۱۳۹۶، ۱۰۸). برخی از اصحاب نگرش میان‌فرهنگی، حتی کسانی چون ویمر را نقد کرده‌اند که میان‌فرهنگی را در ادامه همان تفکر عصر روشنگری می‌دانند (یوسفی، ۱۳۹۶، ۱۱۰) و البته در ادامه، مصداق بارز تعامل بلاشرط میان-فرهنگی را اندیشه‌های استاد فلاطوری می‌دانند (یوسفی، ۱۳۹۶، ۱۱۰). در حالی که دغدغه‌های دینی در گسترش تشیع و رویکرد تفکیکی استاد فلاطوری، مانع از در میانه دانستن کامل نظرگاه اوست (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۳۲۳) و دست-کم طبق نظرات خود اندیشمندان نگرش میان‌فرهنگی، نوعی مرکزیت-گرایی توسعه-طلب را در کوله بار خود دارد.

البته در این زمینه در رویکرد پدیدارشناختی میان‌فرهنگی، اشکال دقیق و مهم دیگری مطرح شده که بر اساس مباحث والدنفلس در تمایز بین دیگری و بیگانه است. چه اینکه دیگری همواره در نسبت با خود مطرح می‌شود و درواقع، آنچه خود نیست، دیگری است. همچنین، این تمایز به رکن سومی به عنوان یک کل واسطه مانند مفهوم انسان در مقایسه انسان‌های آسیائی و اروپایی باور دارد (مصلح، ۱۴۰۰، ۵۵). لذا برخلاف جهان میانگی بین خود و بیگانه که در آن، هرکس تنها آن چیزی است که در نسبت- با دیگری برقرار کرده است (همان، ۵۵)؛ مطالعات تطبیقی، به دنبال دیگری و برابر نشان دادن دو امر نابرابر است که از موضع سوم شخصی انجام می‌شود که در واقع یک مرکز است و نمی‌تواند

در میانه بیاندیشد (همان، ۵۷).

در پاسخ این اشکال باید دقت نمود که هدف و دغدغه اصلی فلسفه تطبیقی با فلسفه میان‌فرهنگی متمایز است، چنانکه در دیدگاه ترابط نیز مطرح شد. شاید آنچه دغدغه مفاهمه یا همزیستی مبتنی بر مهر و خرد که مقصد و مقصود جریان میان‌فرهنگی است، به چنان تصویرسازی از تجربه پدیداری بیگانه نیازمند باشد. گو اینکه این تجربه نیز باید از اصالت دادن به دیگری و هضم خود در آن برای پرهیز از نفی دیگری (مصلح، ۱۴۰۰، ۵۱) و یا صحبت از توهم هویت مانند مباحث اُهاشی (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۳۶۳) پرهیز نماید، چون طرفین رابطه یعنی خود و دیگری را به نحوی طرد می‌کند که طبعاً اساس رابطه و حفظ بینانیت نیز مخدوش خواهد شد. همچنین قابل ذکر است که برابری اولیه که برای بررسی اطراف مقایسه لازم است، لزوماً به معنی یکسانی یا همسانی آنها نیست. مضاف بر اینها، این مسئله ظاهراً به بحث خودگرایی و دیگرگرایی در مباحث روانشناسی و فلسفه بی‌ارتباط نیست. وجهی از خودگرایی به عنوان یک اصل روانشناختی و فاعل بالقصد بودن انسان در فلسفه اشاره شده که ذات، غایت همیشگی برای خودش است:

«ان الغایه و ان کانت بحسب النظر البدوی تاره راجعه الی الفاعل و تاره الی الماده و تاره الی غیرهما، لکنهما بحسب النظر الدقیق راجعه الی الفاعل دائماً» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۳۴).

بر این اساس، همه کنشها و افعال انسان، سمت و سویی برای تقویت و کمال فاعل دارد که امکان حذف یا عدم لحاظ این وضعیت وجودی برای انسان به این سادگیها وجود ندارد. البته این خودگرایی، نوعی توصیه اخلاقی نیست بلکه نوعی توصیف وجودی است که بُعدی معنوی و ممدوح نیز دارد که عبارت از طلب و کنش انسان، از پس نقصان و برای تکمیل نقائص است نه اینکه از پس خودکمال-پنداری باشد (ناجی، ۱۴۰۱، ۲۴). لذا مانع از گشودگی نسبت به دیگری نیست. مقایسه-ورزی نیز، تکمیل و رشد فکری و عملی را مد نظر دارد. از این منظر، حتی در نگرش میان‌فرهنگی نیز که مدعی دیگرآئینی بوده (مصلح، ۱۴۰۰، ۱۰۱) و گفتگو غایت مفاهمه است، همچنان صلح و آسایش انسانی

برای خود، به تصویر کشیده می‌شود.

در اشکال سیاست همگن-سازی و وضعیت جهان معاصر، قابل ذکر است که توجه به تکرر و ترکیب فرهنگها امروزه از سوی فلسفه تطبیقی نیز مورد توجه قرار گرفته، چنانکه اشاره شد که برخی چون موئلر در مراحل و ادوار فلسفه تطبیقی، درهم تنیدگی فرهنگها و از بین رفتن شرق و غرب، بدون عناوینی مانند میان‌فرهنگی را مطرح نموده‌اند (موئلر، ۲۰۲۲، ۱۸) که نشان می‌دهد جریان فلسفه تطبیقی نیز این وضعیت جهانی را از نظر دور نداشته است. البته اما همچنان تسلط یکسان‌سازی و قدرت در جهان کنونی به ویژه در رفتار عملی و عینی قدرتهای بزرگ، امر قابل انکاری نیست که به همان میزان از تاکید شدید و غلیظ بر اقتضانات جهان تشنه گفتگو و برابری می‌کاهد.

اشکال ششم به خوانشهای انحصاری و محدودیت فلسفه اسلامی مربوط می‌شد. این نکته که سنت فلسفه اسلامی باید سر بلند کند و به مسائل و پرسشهای معاصر بپردازد، سخن متینی است (یعقوبیان، ۱۴۰۴، ۲۱). همچنین، اینکه در توجه به سنتهای فلسفی دیگر باید از خودمرکزگرایی بر حذر باشد، درست است؛ اما نسبت قوم-گرایی به فلسفه اسلامی که بنا بر یک ترجمه چندفرهنگی در نهضت ترجمه و وضعیت میان‌فرهنگی متولد شده (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۵۱) و در مراحل از سهروردی تا میرفندرسکی، توانسته فرهنگ یونانی، اسلامی، ایرانی و حتی هندی را پیوند داده یا مد نظر قرار دهد (همان، ۱۵۲)، از نوعی سطحی‌نگری رنج می‌برد. چه اینکه اتفاقاً از سوی برخی مانند استاد فلاطوری، فلسفه اسلامی همیشه متهم به استفاده از دیگری‌های فکری بوده- و ضمن آنکه یک نظام فکری ترکیبی ساخته (فلاطوری، ۱۳۹۴، ۳۶۴)، فیلسوفان مسلمان در مواجهه با میراث یونانی، واسطه‌ای در تعاملات و تبادلات سنتهای دینی و فرهنگی بوده‌اند (یوسفی، ۱۳۹۶، ۲۰۵). لذا فلسفه اسلامی در طول تاریخ خود با سنتهای فکری دیگر، داد و ستد داشته و در دوران معاصر در سنت حکمی تهران و قم نیز، به تدریج سر بلند کرده و متوجه رویکرد تطبیقی شده است. بدینسان، همانگونه که سهروردی بر مبنای خمیره ازلیه در ابتدای حکمه الاشراق اشاره کرده بود که: «و لیس العلم وقفا علی قوم...» (شهرزوری، ۱۳۸۰، ۹) به معاصرین نیز که

رسیده، تصریح شده که در همه حال، معیار و متبّع، برهان است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۲، ۲۲۲).

۲-۳. ارزیابی اشکالات فلسفه تطبیقی به فلسفه میان‌فرهنگی:

پیش از این در باب اشکال خاستگاه غربی نسبت به فلسفه تطبیقی اشاره شد که این مسئله از نوعی نگاه جبرجغرافیائی در معرفت رنج می‌برد و یک تیغ دولبه برای هر دو جریان است. همچنین، پیشینه و ریشه‌های بومی هر دو جریان را نادیده می‌گیرد. چه اینکه به نظر می‌رسد نگرش میان‌فرهنگی نیز به ویژه در مولفه‌هایی چون دیدن تنوعات فرهنگی و فهم و مدارا در نسبت با دیگری، امری خلق‌الساعه در فرهنگهای شرقی نبوده است. دست کم معنای عام آن یا مدلهایی از آن را در گذشته فرهنگهای شرقی می‌توان دید. چنانکه ادهر مال، خوانشی شرقی از این جریان ارائه می‌کند و قرن‌ها پیش از غربیان از مدل تساهل و تسامح هندی سخن می‌گوید. چه اینکه تساهل مسیحی تحت تاثیر روشنگری و مدرنیته، به نوعی سکولاریزم تن داده و دیگری را می‌پذیرد بدون اینکه باور به برتری و حقانیت خود را از دست بدهد. اما تساهل هندی به دلیل بافت فرهنگی هند، برآمده از ارزش و احترام بر ادیان و همزیستی آنها در کنار یکدیگر است و ایده‌های بنیادگرایانه و متعصب‌رارد می‌کند (مال، ۲۰۰۰ الف، ۱۰۶). جامعه‌شناسی ایران نیز گویای خصیصه ترکیب و وضعیت بینانیت است که ویژگی میان‌فرهنگی در طول تاریخ آن را نشان می‌دهد (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۵۹). از اینرو، نگرش میان‌فرهنگی دست کم در برخی از مولفه‌هایش، لزوماً و از اساس پدیده‌ای غربی ذیل سنت آلمانی و بیگانه از فضای فرهنگی ایران نیست که آن را تماماً سوغات غرب دانسته و طرد نمائیم.

اشکال دوم، اشکال فلسفه نبودن نگرش میان‌فرهنگی بود. البته غالباً اندیشمندان میان‌فرهنگی به ویژه در ایران آن را فلسفه یا شاخه‌ای فلسفی ندانسته‌اند (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۱۶ و ۲۳۲) بلکه اذعان دارند که صرفاً نگرش یا رهیافت یا برنامه‌ای تنظیمی است که شامل فلسفه هم می‌شود. اما اینکه از تعابیر تعهّد اخلاقی که در مباحث کسانی چون مال آمده، این نگرش و مبانی آن را به بُعد اخلاقی صرف تقلیل دهیم، نکته درستی نیست. چراکه منظور

ادهر مال نکته‌ای عمیق در اخلاق معرفت و با رویکرد هرمنوتیکی و بُعد فلسفی است. در واقع، این اشکال، متمرکز بر نگرش میان‌فرهنگی به فلسفه بوده و بعد فلسفی میان‌فرهنگی و مباحث بنیانی آن را نادیده می‌گیرد. علاوه بر اینها، از قضا همین نکته به ظاهر ساده اخلاقی، مبتلا به گروه‌ها و اشخاصی از فلسفه در ایران است که جز جریان و مشرب فکری خود را نادیده و یکسره به طرد دیگران می‌پردازند. چنانکه جز از پنجره فی المثل صدرا یا کانت و هایدگر، هیچ چیز و هیچ کس را نمی‌بینند و نمی‌پذیرند.

اما در باب اشکال نسبی‌گرایی، قابل ذکر است که دو خوانش رادیکال و اعتدالی از نسبی‌گرایی وجود دارد. قطعاً اشکالات معرفتی به نسبی‌گرایی رادیکال به ویژه در باب انکار اصل اجتماع نقیضین وجود دارد. همچنین، نسبی‌گرایی رادیکال جایی برای گفتگو نگذاشته و خود منجر به خشونت می‌شود (یعقوبیان، ۱۴۰۳، ۱۶ و ۱۷) که در دیدگاه مطلق‌اندیشی نقد می‌کند. اما نسبی‌گرایی اعتدالی که مورد توجه برخی از اصحاب میان‌فرهنگی بوده است، در واقع تلاش دارد تا بنیادهای انحصارگرایانه و مطلق‌انگار را نسبی نماید نه آن که همه چیز را نسبی بداند (مال، ۲۰۱۸، ۶) و (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۸۷). نکته مهمتر آنکه نسبی‌گرایی اعتدالی در واقع چیزی است که فلسفه تطبیقی نیز بی‌نیاز از آن نیست؛ چراکه فلسفه تطبیقی سالم نیز در باب من تطبیق‌کننده باید بتواند دیگری فکری و فلسفی را ببیند و آن هنگام که پذیرفته می‌شود که فلسفه‌ها و نه فلسفه وجود دارد که رابطه‌ای برابر برای بحث و گفتگو دارند، مجالی به نوعی نسبی‌گرایی می‌دهد. چه اینکه اگر حقیقت کامل، کاملاً در اختیار ما باشد، دیگر مجالی برای جستجو و تفلسف تطبیقی وجود نخواهد داشت.

اما نکته‌ای که در باب معیار بودن فرهنگ نیز اشاره شد که امری زمانمند و مکانمند است و مفهوم عامی ندارد، قابل ذکر است که اصحاب میان‌فرهنگی به نقد مفهوم هردری از فرهنگ و کلیت مفاهیمی نظیر آن در هویت جامعه پرداخته تا آنجا که حتی به میان‌فرهنگی بدون فرهنگ نیز رسیده‌اند (دهقانی، ۱۳۹۹، ۷) و برخلاف اشکال مطرح شده که معیار عام و مشترکی برای گفتگو تا رسیدن به توافق را در نظر دارد، اصحاب میان‌فرهنگی از اساس ادعای تکثر و تمایزاندیشی و نه وحدت و عام‌اندیشی داشته‌اند و حتی در گفتگو نیز لزوماً

اجماع و توافق را دنبال نمی‌کنند و از قضا ادعایشان عبور از مفاهیم عام شرق و غرب و درهم تنیدگی مرزهاست نه آنکه در پی طرح آن باشند تا اشکال شود که فاقد معیار لازم برای طرح فرهنگ عام شرق و غرب هستند. لذا این مسئله بیش از اشکال، اختلاف در مبنا است یا در نهایت به اشکال نسبی‌گرایی بازمی‌گردد.

اشکال چهارم در مولفه‌های میان‌فرهنگی بود. فهم دیگری بماهو دیگری، نکته‌ای درست در ارتباط با دیگری‌هاست اما اشکال دو جریان به یکدیگر در جعل دیگری خودساخته، یک اتهام دوسویه است. در میانه بودن، از منظر میان‌فرهنگی نیز البته اگر به معنی مکانمندی بی‌مکان ادهر مال یا مرکزیت‌گرایی آزمایشی و یمر باشد که به موقعیت شخص در سنت و فرهنگش در عین توجه به دیگری اذعان دارد، در همین راستا بوده و از نکات اساسی مباحث این جریان است که دفتهای بجایی را نیز در آن انجام داده‌اند. البته چنانچه پیشتر اشاره شد، اگر این نکته همراه با برخی از نکات در نفی خود به خاطر تجربه دیگری در رویکردهای پدیدارشناختی یا توسعه سنت خودی مانند مباحث استاد فلاطوری باشد، خالی از تاقل و نقد نیست.

اشکال پنجم به تصویرسازی از جهان معاصر در جهت دیدن تمایزات و تکررات بود که از قضا وضعیتی عینی جهان معاصر همچنان از سلطه قدرت و جنگ و نگاه خواجه و بنده حکایت می‌کند. در مقابل، قابل ذکر است که نگرش میان‌فرهنگی نیز به این مشکلات جهان معاصر نظر داشته و غافل از موانع و چالشهای گفتگو در جهان معاصر نیست، چنانکه بحث حقیقت و قدرت را دنبال کرده- و اشاره کرده‌اند که یکی از دغدغه‌های جریان میان‌فرهنگی، طرح انسان حقیقت در مقابل انسان قدرت است (مصلح، ۱۳۹۹، ۲۲۳)، تا جنبه خشونت نظری این نگرش ارباب و برده و نابرابری را به چالش بکشد و با الهام از دلوز نشان دهند که با قدرت فلسفه هم می‌توان با قدرت سیاسی و تسلط فرهنگ مقابله کرد (همان، ۲۲۶).

تا بدینجا اشکالات طرفین بررسی شد و مشخص شد که دیدگاه نایکسان‌انگاری اگر به شکل تقابل محض باشد، ضمن آنکه هم‌پوشانی‌ها و نقاط اتصال را نادیده می‌گیرد، تمایزات را نیز مغفول می‌گذارد تا یکی را به نفع دیگری طرد نماید. ادله و اشکالات طرفین

علیه یکدیگر، بعضاً انعکاسی و دارای تکافوء بوده و یا موجب اصلاح شده و یا زمینه ترمیم را ایجاد می‌کند. گو اینکه مدارا و گوش شنوای بیشتری لازم است تا دو جریان، بهتر یکدیگر را بشنوند و تنوعات و تطورات دیگری را دیده و دقت کنند که طرح برخی از اشکالات نظیر ابهام تعریفی و روشی و خاستگاه پیدایش نوین غربی، تیغ دو لبه بوده است.

اما دیدگاه شمول به ویژه در قسمتی که تقدم فلسفه تطبیقی به لحاظ پیدایش و مواجهه آن با پارادایم فرهنگ را مد نظر دارد، حاوی نکته درستی است که حتی دیدگاه تقابل با طرح ادعای جایگزینی نیز، به طور ضمنی بدان معترف است. گاه نیز تصریح شده که فلسفه تطبیقی، تمهیدی برای گذار به تفکر میان‌فرهنگی است (مصلح، ۱۳۹۷، ۲۷۲). ویمر نیز در جایی اشاره می‌کند که فلسفه تطبیقی و مقایسه سنتهای فکری غرب و شرق بر فلسفه میان‌فرهنگی تقدم داشته اما فلسفه میان‌فرهنگی علی‌رغم تداوم این رویکرد، در توجه به ضرورت تاریخ‌نگاری جدید در فلسفه و در ویژگی‌هایی مانند شمول بیشتر، از آن متمایز شده است (ویمر، ۲۰۱۲، ۱۱۸).

اما در ادامه روند تکامل آنها، نه میان‌فرهنگی توانسته کاملاً فلسفه تطبیقی را کنار بزند و نه فلسفه تطبیقی توانسته نگرش میان‌فرهنگی را در خود کلا هضم کرده و بی‌رنگ نماید. از اینرو، بر اساس دیدگاه ترابط بهتر می‌توان تداوم موازی آنها را تبیین نمود. چه اینکه علی‌رغم تمایزاتی که در دغدغه و غایت این دو جریان وجود داشته، تشابهاتی در توجه به اصل گفتگو، فرهنگ یا مدلهای تناسب اورسلی و هرمنوتیک آنالوژیک ادهر مال (مصلح، ۱۴۰۰، ۷۹) داشته‌اند. از اینرو، برخی از اصحاب تطبیق درصدد بوده‌اند تا میان‌فرهنگی را به عنوان بُعد اخلاقی یا فرهنگی برای فلسفه تطبیقی در نظر بگیرند و اصحابی از میان‌فرهنگی نیز تطبیق را ذیل یا در کنار نگرش میان‌فرهنگی حفظ کرده‌اند.

۳-۳. نسبت دو جریان تطبیقی و میان‌فرهنگی با وضعیت معاصر ایران:

پس از نسبت‌سنجی این دو جریان فکری، می‌توان از ربط و نسبت آنها با فرهنگ کنونی و معاصر ایران سخن گفت تا جای خود را پیدا کنند و اینکه چگونه آن دغدغه‌های جهانی و لحاظ تنوعات فکری و فرهنگی تبدیل به نقشه راه و سیاستهای فرهنگی می‌شوند. یکی از

مشکلات اساسی کنونی، فاصله‌ای است که بین وضعیت چهارراهی ایران به لحاظ جغرافیائی و خصیصه ترکیب و بینانیت فرهنگی-اجتماعی آن در طول تاریخش با سیاستهای فرهنگی کنونی وجود دارد (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۲۶۱). تنوعات قومی و معرفتی درون فرهنگی در ایران موج می‌زند و سیاست همگن‌سازی همچنان کامیاب نیست. البته در مقابل، اندیشه متکثر محض (مصلح، ۱۴۰۰، ۱۴۲) و سیاست تمایز نیز که حتی از مفاهیم بنیانی خود مانند فرهنگ هم عبور می‌کند، ناکام خواهد ماند؛ چه اینکه همچنان چسبی لازم است تا وحدت در عین کثرت شکل بگیرد. اما اگر بر تکثر محض یا تمایز مطلق رادیکال اصرار شود (دهقانی، ۱۳۹۹، ۸)، شاید در فاصله از یکپارچه‌سازی و وحدت موفق باشد اما خود، دوباره به مطلق‌سازی یک ایده، هرچند آن ایده تمایز باشد، رسیده که رادیکال است. ادعای عبور از دوگانه نسبی‌انگاری و مطلق‌گرایی نیز، در میانه-بودن آن و امکان گفتگو بین جزایر فردی را دچار چالش می‌کند.

هر دو نگرش تطبیقی و میان فرهنگی که در معاصرت خود حتی با حضور و وساطت اندیشمندان غربی تعیین یافته‌اند، از طریق کربن و ادهر مال، با ایران و ایرانیان مرتبط بوده‌اند (یعقوبیان، ۱۴۰۳، ۱۳۷) که گویای ایرانیت پررنگ آنها بیش از فرانسوی یا آلمانی بودن و یا دست-کم دغدغه‌های مشترکی برای اتصال با فرهنگ و تفکر ایران بوده است. در این راستا، درست است که فلسفه تطبیقی در دوره معاصر باید از امکان خود می‌پرسید و با خودآگاهی از شرائط اقتضاء تطبیق و مقایسه (مصلح، ۱۳۹۷، ۲۷۲) می‌اندیشید که چرا سنت فلسفی ما باید به فیلسوفان دیگر فرهنگها مراجعه نماید. اما در نکات قبلی اشاره شد که فلسفه تطبیقی بمعنی-الاعم از زمان متقدمین به دیگری‌های شرقی و غربی توجه داشته و حقیقت را در انحصار یک قوم و جغرافیا نمی‌دانسته است. در دوره معاصر نیز، طرح بازاندیشی فلسفه تطبیقی معاصر (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۹۶) و مسیرهای مختلف در مواجهه با نگرش کربن و طرح و جستجوی فلسفه پویا و جامع با رویکرد تطبیقی، توسط اندیشمندان معاصر مانند علامه و استاد حائری و دکتر فلاطوری (یعقوبیان، ۱۴۰۴، ۱۳۰)، نشان از گامهایی روبه جلو برای درک وضعیت کنونی سنت فلسفی ما و تحول و تکامل خواهی آن بوده است.

اصحاب نگرش میان‌فرهنگی نیز کوشیده‌اند تا ضمن طلب پویایی فلسفه سنتی، نسبت خود را حتی با نگرش و تفکر زرتشتی در ایران برقرار کنند (یوسفی، ۱۳۹۶، ۱۰۳) و معترفند که تفکر میان‌فرهنگی باید به نحوی ریشه در سنت‌های خود داشته (مصلح، ۱۳۹۷، ۲۷۳) و خودآگاهی به وضعیت و محدودیت ادراکات خود، لازمه شرایط کنونی است. (همان، ۲۷۶ و ۲۷۷) در این راستا البته به آسیب‌شناسی فرهنگ ایرانی-اسلامی پرداخته‌اند که فرهنگ ایرانی در طول تاریخ خود، با وجود مولفه تالیف و ترکیب (مصلح، ۱۳۹۷، ۴۱۴) و اینکه در ارتباط با دیگری‌ها بر پایه مهر و مفاهمه بوده است اما به دیگری به مثابه بیگانه هم، همیشه نظر داشته است (مصلح، ۱۳۹۷، ۴۱۹). لذا مجموعه این خصایص در کنار هم، صورت تعارض‌آمیزی پیدا کرده (یعقوبیان، ۱۴۰۱، ۱۹۸) که باید این وضعیت واگرا با تغییراتی در تلقی نسبت به دیگری و باهم زیستن، به هم‌گرایی برسد (مصلح، ۱۳۹۷، ۴۳۵). در باب فرهنگ اسلامی نیز، معتقدند که در اسلام امروز به مثابه تمدن و فرهنگ-نه اسلام تاریخی (مصلح، ۱۳۹۷، ۳۷۳) علی‌رغم وجود گزاره‌ها و مولفه‌هایی در باب تساهل و مفاهمه و گفتگو با دیگری، مستنداتی بر اصالت و حقانیت اسلام یافت می‌شود که دشواری صورت‌بندی نهایی را نشان می‌دهد (همان، ۳۹۵). لذا جریان میان‌فرهنگی علاوه بر نقد دیدگاه‌های بنیادگرا در اسلام، به نقد فهم اسلام‌گرایانه غالب جهان اسلام به عنوان نوعی مرکزیت‌گرایی توسعه‌طلبانه (دهقانی، ۱۳۹۶، ۱۵۱) پرداخته که خود را حق پنداشته و به دنبال بسط و توسعه خود است (همان، ۱۰۲). این توسعه به ویژه در سبک ایرانی به دنبال آن است که مرکز خود را جذاب و مطلق نشان دهد (همان، ۱۰۳).

آسیب‌شناسی وضعیت پیچیده و بعضاً متعارض فرهنگ ایرانی و اسلامی ما در راستای مولفه‌های میان‌فرهنگی، در جای خود نکته صحیح و قابل تأملی است که ریشه در تاریخ پر فراز و نشیب و تجربه زیسته مردمان این سرزمین داشته و دارد؛ اما به همین میزان، ادعای غلبه و یکدست‌پنداری فرهنگ جهان معاصر در زمینه تکثر و میان‌فرهنگی به اتکاء معدود متفکرانی از غرب نیز، نیازمند بررسی و تأمل بیشتری بوده و شواهد فزونتری را می‌طلبد. چه اینکه وضعیت گفتمان جهانی نیز خالی از تعارضاتی نیست.

در ابعاد دینی نگرش میان‌فرهنگی نیز، ضمن صحت لزوم عبور از نگاههای انحصارگرایانه در حقانیت که البته در ذیل همه ادیان موجود، وجود دارند، توجه به مطالعات دین‌شناسی تطبیقی نیز نشان می‌دهد که با عبور از منطق فرقه‌ناجیه که تنها به دین حق می‌اندیشد و همچنین نقد دیدگاههای روشنفکری متمرکز بر تشابهات ادیان (یعقوبیان، ۱۴۰۳، ۱۷۷)، با شمول‌گرایی در باب حقانیت ادیان، از خودمركزگرایی بطلمیوسی فاصله می‌گیرد و بر گفتگوی ادیان تاکید دارد (همان، ۱۷۸). این رویکرد، امکان پیوند دعوی حقانیت با پذیرش دیگری‌های دینی را در حد توان خود دارد.

نتیجه‌گیری

پس از پردازش اولیه در توصیف دو جریان فلسفه تطبیقی و فلسفه میان‌فرهنگی، با تمرکز بر نایکسان‌انگاری بین آنها مشخص شد که سه دیدگاه شمول، تقابل و ترابط از سوی اندیشمندان طرفین مطرح شده است. ادله له و علیه طرفین در دیدگاه تقابل، مورد واکاوی قرار گرفت. نکاتی مانند تمایز دغدغه‌ها و اهداف و فلسفه نبودن میان‌فرهنگی، از جمله نکاتی هستند که ادعای جایگزینی فلسفه میان‌فرهنگی برای تطبیقی را دچار تردید می‌کنند. لذا با عبور از دیدگاه تساوی بین دو جریان در یکسان‌انگاری و تباین در نظرگاه تقابل، به کمک دیدگاه شمول و ترابط، تمایز و اتصال آنها تبیین شد که به ویژه در تداوم حیاتشان به زبان منطقی، عموم و خصوص من‌وجه هستند. نسبت‌سنجی آنها با ایران و ایرانیت و فرهنگ اسلامی نیز، هم از سوی امکان استعدادی فرهنگ میزبان در پذیرش و پیدایش و هم علاقه این جریانات در جوانه زدن خود به فرهنگ ایران را می‌توان دید. اما برای تبدیل این جریانات به سیاست فرهنگی در وضعیت کنونی و معاصر، باید بتوانند در عین ترویج در میانه خود و دیگری‌ها زیستن، خود نیز در میانه مطلق‌انگاری و نسبی‌انگاری رادیکال بایستند و همبودی وحدت و کثرت را به شکل کنشگرانه حفظ کنند. از ضروریات تحقق این سیاست فرهنگی، خودآگاهی فرهنگی و تاریخی به این رویکردها و پذیرش آنها به مثابه یک وضعیت مناسب و متناسب زمانه کنونی است.

منابع:

- پورحسن، قاسم. (۱۳۹۴). سرشت فلسفه تطبیقی با تأکید بر کتاب الجمع فارابی. مجموعه مقالات دومین همایش مطالعات تطبیقی در فلسفه، کلام، ادیان و عرفان. ۹-۴۲.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). کاوش‌های عقل نظری. موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حداد عادل، غلامعلی. (۱۳۹۳). چیستی، امکان و ملزومات فلسفه تطبیقی. مجله راهبرد فرهنگ. شماره ۲۸. ۲۲-۷.
- دهقانی، رضا. (۱۳۹۶). در آمدی بر فلسفه میان فرهنگی. پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- (۱۳۹۹). میان فرهنگی بدون فرهنگ. نقد فرهنگ.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۰). شرح حکمه الاشراق، تصحیح حسین ضیائی تربتی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۱). مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- (۱۴۱۷ق). نهاییه الحکمه. تصحیح عباسعلی زارعی. موسسه النشر الاسلامی.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۸۴). آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۸۱). گوینو و کربن در ایران. فرهنگ. ش ۴۱. ۳۹-۶۴.
- (۱۳۸۶). رویکردهای مختلف به حکمت متعالیه در عالم معاصر. خردنامه صدرا. ش ۷/۴۸-۱۲۴.
- (۱۳۹۲). ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ. روزگار نو.
- (۱۳۹۷). با دیگری؛ پژوهشی در تفکر میان فرهنگی و آئین گفتگو. نشر علمی.

-(۱۳۹۹). حقیقت و قدرت. نشر نی.
-(۱۴۰۰). علوم انسانی با رویکرد میان فرهنگی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ناجی، حامد. (۱۴۰۱). عرفان تطبیقی از سنجش نظری تا صیورورت عملی. مجله اطلاعات حکمت و معرفت. سال ۱۷، ش ۱. پیاپی ۱۶۲. ۲۶-۲۲.
- نامور مطلق، بهمن؛ کنگرانی، منیره. (۱۳۸۹). دانشهای تطبیقی. انتشارات سخن.
- یعقوبیان قمشه، محمد حسن. (۱۴۰۱). فلسفه تطبیقی و میان فرهنگی (کاوشها و چالشها). نقد فرهنگ.
-(۱۴۰۳ الف). مقایسه حکمت تطبیقی هانری کربن و فلسفه میان فرهنگی رام ادهر مال، معرفت فلسفی. سال ۲۲، ش اول، پیاپی ۱۳۵/۸۵-۱۵۵.
-(۱۴۰۳ ب). بازخوانی رویکردهای مطالعه و مواجهه با ادیان در ایران معاصر. معرفت ادیان. سال ۱۵، شماره دوم، پیاپی ۱۶۵/۵۸-۱۸۲.
-(۱۴۰۴). واکاوی تعیین فرهنگی-اجتماعی حکمت متعالیه و نسبت آن با دوره معاصر ما. حکمت معاصر، سال ۱۶، ش ۱، ۱-۳۱.
- یعقوبیان قمشه، محمد حسن؛ حیدری، احمد علی؛ کلباسی اشتری، حسین. (۱۴۰۱). بازخوانی حکمت تطبیقی از دیدگاه هانری کربن و جایگاه آن در ایران معاصر. معرفت فلسفی، ۲۰، شماره دوم. ۱۴۵-۱۲۹.
- Dehghani, Reza (2020). *Miyān-Farhangī bedone farhang. Nāghde farhang. (in persian)*
- (۲۰۱۷). *Dar-Amādi bar falsafeh-ye miyān-farhangī. Pazhoheshgāhe Farhang, Honar va Ertebatat. (in persian)*
- Freiberger, Oliver (2018). *Elements of comparative methodology in the study of religion.. Religions, 1-14.*
- Haeri yazdi, Mahdi (2005). *Kavosh-haye Aghle nazari. Moassesye*

pazhoheshi-ye falsafeh va hekmate Iran.(in persian)

-Hadade Adel,Gholam-Ali(2014).Chisti,emkan va malzomate falsafeh-ye tatbighi. Majaleh Rahborde Farhang.N28.7-22. (in persian)

-Masson-oursel,Paoul(1926), Comparative Philosophy. London: Routledg.

-.....,(۱۹۵۱) True philosophy is comparative philosophy, Philosophy East and West. Vol. 1, No. 1, University of Hawai'i Press,pp6-9.

-Mall,Ram Adhar.(2000), Intercultural Philosophy, United States: Roman & Littlefield Publishers.

-(۲۰۱۷)Intercultural Philosophy: A Conceptual Clarification along with its application in teaching and research beyond the limits of Western Philosophical tradition, Brazil: Philosophy conference in Sao Paulo.

-......(۲۰۱۸) How to deal with Differences? Logic of Identity, of Differences, and of Overlaps. China: Commonality: World Congress of Philosophy, Beijing.

-Moeller,Hans-Georg(2022). Before and after comparative philosophy,Asian studies. X (XXVI), 3.201-224.

-Mojtahedi,Karim.(2005).Ashnayi Iranian ba falsafeh-ye Jadide gharb. Pazhoheshgahe farhang va andishe eslami.

-Mosleh,Ali Asghar.(2001).Gobino va Corbin dar Iran .Farhang.N41.39-64.

-(۲۰۰۶).Roykard-haye mokhtalef be hekmate motaaliye dar alame moaser.kherad nameye Sadra.N7.48-124.(in persian)
-(۲۰۱۳).Edrakate etebari Allameh Tabatabayi va falsafeh-ye farhang. Rozegare no.(in persian)
-(۲۰۱۸).Ba digari,pazhoheshi dar tafakor miyan farhangi va aine goftego.Nashre elmi.(in persian)
-(۲۰۲۱).olome ensani ba roykarde miyan-farhangi.Pazhoheshgahe olome ensani va motaleate miyan farhangi.(in persian)
- Naji,Hamed.(2021).Erfane tatbighi,Az sanjeshe nazari ta sayrorate amali. Majalleh-ye Ettelaate Hekmt va Maarefat.17.N1.162.22-26.(in persian)
- Namvare motlagh , Bahman, Kangarani, Monireh.(2010).Danesh-haye Tatbighi.Enteshrate Sokhan. (in persian)
- Pour-Hasan,Ghasem.(2015). Sereshte Falsafeh-ye Tatbighi ba taakid bar ketabe Aljame Farabi. Majmoeh maghalate dovomin hamayesh motaleat tatbighi dar Falsafeh,Kalam va Erfan va Adyan.9-42.(in persian)
- Sharzori,Shams-Aldin.(2001).Sharhe Hekmat Al-eshragh. Tashihe Hoseyn Ziyaee Torbati. Pazhoheshgahe olome ensani va motaleate farhangi.(in persian)
- Tabatabayee,Mohammad Hoseyn.(1997). Majmoeh Maghalat va poresesh-ha va pasokh-ha. Daftare nashre farhange eslami.(in persian)

- (۱۹۹۵). Nehayat Al-hekmat. Tashihe Abbas-Ali Zarei. Moasseseh Al-nashre Al-eslami. (in arabic)
- Wimmer, Franz Martin (2012) .Intercultural Philosophy_Problems and Perspectives. Atti/Proceedings CIRPIT-Univ. Siena-Roccella Jonica.
- Yaghoubian Ghomsheh, Mohammad Hasan. (2022). Falsafeh-ye tatbighi va falsafeh-ye miyan-farhangi (chalesh-ha va kavosh-ha). Naghde farhang. (in persian)
- (2024a). Moghayese-ye hekmate tatbighi Henry Corbin va falsafe-ye miyan-farhangi-ye Ram Adhar Mall. 22. N1. 135. 85-155. (in persian)
- (2024b). Bazkhani roykard-haye movajehe va motaleeh-ye adyan dar irane moaser. 15. N2. 135. 58-182.
- (۲۰۲۵). Vakavi taayone farhangi-ejtemayi-ye hekmate motaaliyeh va nesbate An ba dore-ye moasere ma. Hekmate moaser. 16. N1. 1-31. (in persian)
- Yaghoubian Ghomsheh, Mohammad Hasan, Heydari, Ahmad Ali, Kalbasi Ashtari, Hoseyn. (1401). Bazkhani hekmate tatbighi-ye henry Corbin va jayghahe Ān dar irane moaser. Maarefate falsafi. 20. N2. 129-145. (in persian)

Investigating the relationship and challenges between comparative: philosophy and intercultural philosophy in contemporary Iran

Mohammad Hasam Yaghoubian Ghomsheh, Assistant professor, Department of Islamic philosophy and
theology of Shahid Motahari University
yaghoubian@motahari.ac.ir

۰۵۶۵-۶۹۸۰-۰۰۰۱-۰۰۰۰

Abstract:

Among the important philosophical movements in contemporary Iran are comparative philosophy and intercultural philosophy, which, while having points of connection, also have challenges, and sometimes intercultural attitude claims to be an alternative to comparative philosophy. The issue is to compare these trends and evaluate their challenges. The method of this research, while creating a dialogue between them, provides a brief description in the initial processing and presents the perspectives proposed in the relationship between them, including inclusion, opposition, and correlation, in order to reach a final evaluation in the secondary processing and analysis. Findings: the non-identity of the two currents in the perspective of opposition, including defects such as Western origin, ambiguity of nature and method and self-centeredness from the intercultural perspective towards comparative philosophy, and on the contrary, defects such as Eurocentrism under the German tradition, non-philosophy, and relativism have been pointed at intercultural philosophy. But this perspective ignores the points of

connection between the two streams, and the problems raised sometimes have a lack of evidence or are double-edged. Therefore, the perspectives of inclusion and correlation are more helpful in explaining their emergence, continuity, and exchange. The next step is to compare the two currents with the cultural situation of contemporary Iran, so that, while being self-aware and positioning themselves, they can show the path of appropriate cultural policy in line with Iran's crossroads geography and cultural betweenness.

Keywords: Philosophy, comparison, comparative philosophy, Intercultural philosophy, challenges of comparative and Intercultural philosophy, contemporary Iran

Extended abstract:

Introduction

A look at philosophy in contemporary Iran reveals important trends in comparative and intercultural philosophy, and paying attention to them reflects an important part of the state of contemporary Iranian philosophy and its lived experience since the Qajar era to the present. Comparative philosophy in contemporary Iran, although it has emerged as a new phenomenon under the French tradition with figures such as Gobineau and Corbin, can be traced back to early and late Islamic philosophers. Contemporary figures such as Allameh Tabatabaei and Dr. Mahdi Haeri have also paid serious attention to comparative philosophy.

The father of intercultural philosophy is sometimes considered to be the Indian Ram Adhar Mall, who founded the first association, or Betancourt or even Professor Abdul Javad Falatowri . In addition, the connection with individuals such as Morteza Ghasempour and Hamid Reza Yousefi at the beginning of its emergence in Germany and the connection and interest of Iranian scholars in this movement led to the establishment of the Intercultural Philosophy Association in Iran. Also, by rereading thinkers such as Allameh Tabatabaei, Dr. Abdul Javad Falaturi, and Dariush Shaygan, this stream tried to maintain its connection to the Iranian cultural body, although it saw problems and obstacles in his path in Iranian and Islamic culture.

The issue of this research is to examine the relationship between these two philosophical trends in contemporary Iran and the challenges between them in criticizing each other and claiming to replace intercultural philosophy with comparative philosophy, which has been formed in academic meetings and discourses and in some cases has also shown itself in written scientific works. In this regard, the need to evaluate and judge between the claims made by the parties in favor of these trends and the situation and needs assessment of Iran's current cultural and social conditions in order to become aware of a comparative and intercultural approach is among the necessities of this research.

Research Method:

The method of this research, in the first step, deals with the initial processing of describing the perspectives of the parties and presenting

the perspectives raised in the relationship between the two comparative and intercultural streams. In the secondary processing, the explanation and analysis of those relations, arguments and criticisms of the parties are considered so that in the light of the dialogue between them, the relation between them becomes clearer. In the second step, the relation of the two currents with the current and contemporary culture of Iran is examined.

Conclusion:

After the initial processing in describing the two streams of comparative philosophy and intercultural philosophy, focusing on the non-identity between them, it was determined that three perspectives of inclusion, opposition, and correlation have been proposed by the thinkers of both sides. In the opposition perspective, problems such as Western origin, ambiguity of nature and method, and self-centeredness have been introduced into comparative philosophy by the intercultural perspective. In contrast, comparative philosophy has pointed out to intercultural philosophy problems such as Eurocentrism under the German tradition, non-philosophy, and relativism. The problems of both sides in the perspective of confrontation were analyzed. The distinction of concerns and goals in truth-seeking or dialogue and communication, and the lack of intercultural philosophy, are among the points that cast doubt on the claim of replacing intercultural philosophy with comparative philosophy. Therefore, by moving beyond the perspective of equality

between the two currents in homogeneity and contrast in the perspective of opposition, with the help of the perspective of inclusion and interdependence, their distinction and connection are explained in such a way that comparative philosophy was prior in terms of emergence and, in the continuation of the encounter with the paradigm of culture and cultural diversity in the contemporary world, it has led to intercultural philosophy. In the continuation of their continuity, despite their differences, they are interconnected and have the possibility of coexisting with each other, because they have similarities in their consideration of the principle of dialogue, culture, or the models of Ourseli's analogy and the analogical hermeneutics.

Therefore, some followers of comparativeism have sought to consider interculturalism as a moral or cultural dimension for comparative philosophy, and some followers of interculturalism have also maintained comparison under or alongside the intercultural perspective.

Their relationship with Iran, Iranianness, and Islamic culture can also be examined from both the host culture's possibility of acceptance and emergence and the interest of these movements in linking themselves to Iranian culture. In fact, Iran's status as a crossroads between East and West throughout its history and the characteristic of its cultural betweenness are compatible with a comparative and intercultural approach. Both currents have found themselves in the history of Iranian culture with their components, and have paid attention

to the dynamics of the past philosophical tradition and have tried to pathologize the obstacles to seeing philosophical diversity and self-centeredness. But to transform these movements into cultural politics in the current and contemporary situation, they must be able to stand between absolutism and radical relativism and actively preserve both unity and plurality.

دیالکتیک سنت، مدرنیته و پست‌مدرنیته در ایران معاصر: واکاوی تعاملات و تقابل‌های گفتمانی

هادی امدادی‌فر^۱

چکیده

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی فرایندهای پیچیده تعامل سه گفتمان سنت، مدرنیته و پست‌مدرنیته در بستر تاریخی-فرهنگی ایران معاصر می‌پردازد. هدف اصلی مقاله، تحلیل انتقادی این مسئله است که آیا مواجهه ایرانیان با این سه پارادایم فکری به سنتزی خلاقانه انجامیده یا درگیر تناقض‌های لاینحل باقی مانده است. برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر با رویکردی متوازن، به بررسی آرا و نقدهای تمامی جریان‌های مؤثر، از اندیشمندان اصیل حوزوی مانند شهید مطهری، علامه طباطبائی، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح یزدی گرفته تا روشنفکران دینی مانند شریعتی و سروش، و فیلسوفان سکولار و پست‌مدرن مانند ملکیان و شایگان می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که این مواجهه، اشکال چندلایه و پیچیده‌ای به خود گرفته است؛ از یک سو شاهد بازتفسیرهای خلاقانه سنت در مکتب فلسفی اصفهان و قم هستیم و از سوی دیگر، با نقدهای پست‌مدرن به هر دو گفتمان

۱- دکترای مطالعات تطبیقی ادیان، دانشگاه ادیان و مذاهب قم

پیشین روبرو می‌شویم. مقاله در نهایت به این نتیجه می‌رسد که اگرچه تنش‌های نظری میان این سه پارادایم همچنان ادامه دارد، اما قابلیت‌های بنیادین و نهفته در سنت فلسفه اسلامی، به‌ویژه در خوانش حکمت متعالیه، می‌تواند به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مشارکت‌کنندگان در یک «عقل جمعی» گفتگومحور، در جهت دستیابی به سنتزی اصیل و بومی نقش آفرینی کند، مشروط بر آنکه از تقلیل‌گرایی‌های ایدئولوژیک و غفلت از میراث غنی حوزوی پرهیز شود.

کلمات کلیدی: دیالکتیک، سنت، مدرنیته، پست‌مدرنیته، فلسفه معاصر ایران، حکمت متعالیه، روشنفکری دینی، نقد علم دینی.

مقدمه:

۱-۱. تبیین مسئله پژوهش

مواجهه فلسفه معاصر ایران با سنت، مدرنیته و پست‌مدرنیته، از پیچیده‌ترین حوزه‌های پژوهش در سپهر اندیشه ایرانی است. با وجود پژوهش‌های متعدد، شکاف‌های نظری و روش‌شناختی قابل‌توجهی در ادبیات موجود به چشم می‌خورد. نخست آن‌که بسیاری از تحلیل‌ها، یا غفلت از خوانش اصیل و نظام‌مند شخصیت‌های برجسته حوزوی دارند یا به‌صورت انتزاعی به نظریه‌پردازی‌های غرب‌مآبانه بسنده می‌کنند. ثانیاً، تقلیل این مواجهه به یک «تقابل دوتایی» (سنت در برابر مدرنیته) بدون توجه به پیچیدگی‌های درونی سنت (مثلاً تقابل خوانش‌های اخباری-اصولی یا مشایی-اشراقی) و همچنین غفلت از جریان‌های واسط و سنت‌ساز حوزوی و همچنین غفلت از تحلیل نقش گفتمان پست‌مدرن که نه تنها این تقابل دوتایی را به چالش می‌کشد، بلکه به‌عنوان یک پارادایم مستقل، مسئله مواجهه ایران با مدرنیته و سنت را وارد مرحله پیچیده‌تری کرده است، از نقاط ضعف عمده تحقیقات پیشین است. این مقاله با تمرکز بر «تعامل سه‌جانبه گفتمان‌ها» و با استفاده از چارچوب‌های بینارشته‌ای و با التزام به بی‌طرفی علمی، درصدد پرکردن این خلأ است.

لازم به توضیح است که تمرکز این پژوهش بر اندیشمندان نامبرده - اعم از حوزوی و دانشگاهی - به معنای نادیده گرفتن عمق و گسترده‌گی تاریخی این جریان‌ها نیست، بلکه از

آن‌روست که این چهره‌ها به‌عنوان نمونه‌های شاخص، اثرگذار و نظریه‌پردازان اصلی این جریان‌ها در دوره معاصر، بیش از دیگران توانسته‌اند آرای آن‌ها را صورت‌بندی و تبیین نمایند. همچنین، انتخاب بستر ایران معاصر به‌عنوان «مطالعه موردی»^۱ انجام شده است. اگرچه دیالکتیک سنت و نوگرایی پدیده‌ای جهانی است، اما واکاوی آن در یک بافت فرهنگی-تاریخی مشخص و پرفرازونشیب مانند ایران، می‌تواند کیفیات و الگوهای این تعامل را به شکلی عینی و ملموس آشکار سازد و به‌عنوان نمونه‌ای الهام‌بخش برای بررسی‌های تطبیقی در دیگر جوامع به کار رود.

نقاط تمایز / تأکید	ارتباط با پژوهش حاضر	یافته‌های کلیدی	روش پژوهش	نوع منبع	۱-۲. پیشینه پژوهش: محقق(ان) / سال
تمرکز بر "مدرنیته تحمیلی" و گسست تاریخی	بررسی چالش‌های بنیادین مواجهه با مدرنیته	مدرنیته در ایران ماهیتی تحمیلی دارد و با گسست از سنت همراه بوده است.	تحلیل فلسفی-تاریخی	کتاب	داوری اردکانی (۱۳۹۵)
نگاه مثبت و فرصت‌محور به پست‌مدرنیسم	تحلیل تأثیر گفتمان پست‌مدرن بر بازتعریف هویت	پست‌مدرنیسم فرصتی برای هویت سیال ایرانی و عبور از دوگانه سنت-مدرنیته است.	پژوهش میان‌رشته‌ای	کتاب	شایگان (۱۳۸۵)
تأکید بر نظریه "قبض و بسط" و تغییر در معرفت دینی	بررسی امکان سنتز و خوانش‌های نوین از دین	امکان بازخوانی و قبض و بسط تئوریک در سنت دینی برای پاسخگویی به مسائل جدید وجود دارد	تحلیلی-انتقادی	مقاله	سروش (۱۳۷۸)
نگاه انتقادی و هشدارآمیز نسبت به پست‌مدرنیسم	نقد رویکردهای پست‌مدرن و نسبی‌گرایی	پست‌مدرنیسم با نفی حقیقت و عقلانیت، موجب زوال اندیشه سیاسی و فلسفی می‌شود.	تاریخی-فلسفی	کتاب	طباطبایی (۱۳۹۰)

Adib-Moghaddam (2017)	کتاب	تحلیل گفتمان	مدرنیته ایرانی منجر به شکل گیری یک روان شناسی ملی خاص و پرتنش شده است.	تحلیل تأثیر مدرنیته بر روان شناسی و هویت جمعی	رویکرد روانکاوانه و تحلیل گفتمان ملی
Naficy (2012)	کتاب	مطالعات فرهنگی	سینمای کیارستمی نمونه ای از تلفیق خلاقانه عناصر سنتی با روایت ها و فرم های پست مدرن است.	بررسی مصادیق عینی تلفیق سنت و نوگرایی در هنر	تمرکز بر سینما به عنوان بازتابی از تحولات فکری
Corbin (1972)	کتاب	پژوهش تطبیقی	حکمت ایرانی (عرفان و فلسفه اشراق) ظرفیت منحصر به فردی برای دیالوگ با جهان مدرن دارد.	تحلیل ظرفیت های درونی سنت برای گفت و گو	نگاه شرق شناسانه و کشف قابلیت های فلسفه اسلامی
شهید مطهری (۱۳۵۷)	کتاب	تحلیل تاریخی - کلامی	فلسفه اسلامی می تواند با ارائه خوانشی عقلانی و نظام مند از سنت، به شباهات دنیای جدید پاسخ دهد.	ارائه خوانشی عقلانی و دفاعی از سنت در برابر مدرنیته	تأکید بر نقاط قوت درونی سنت و نقد مادی گری

علامه طباطبائی (۱۳۵۸)	کتاب	پژوهش فلسفی تطبیقی	فلسفه اسلامی (حکمت متعالیه) قابلیت دیالوگ با فلسفه غرب و ارائه نظام فکری منسجم را دارد.	ارائه مدلی برای تعامل سازنده سنت و مدرنیته	بنیان‌گذاری نظام فلسفی یکپارچه و درون‌دینی
آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۵)	کتاب	تحلیل هرمنووتیکی- فلسفی	عقلانیت دینی در چارچوب حکمت متعالیه می‌تواند آلترناتیوی برای عقلانیت مدرن ارائه دهد.	تبیین نسبت سنت و عقلانیت از درون مکتب فلسفی اسلامی	ارائه خوانشی عمیقاً درون‌دینی و نظام‌مند از سنت
آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۷۹)	کتاب	تحلیل انتقادی	مدرنیته و پست مدرنیسم بر مبنای سکولار و پوچ‌گرایی استوارند و برای جامعه دینی مخرب هستند.	نقد گفتمان‌های مدرن و پست مدرن از منظر دینی	مواجهه تهاجمی و کلامی با چالش‌های فکری
دینانی (۱۳۹۰)	کتاب	تحلیل تاریخی- فلسفی	عقلانیت و معنویت در سنت فلسفه اسلامی (به‌ویژه اشراق) می‌تواند اساس یک حکمت عملی معاصر قرار گیرد.	بررسی امکان سنتز درون‌دینی بین عقل و عرفان	پل‌زدن سنت حوزوی و پرسش‌های فلسفی معاصر

ملکیان (۱۳۸۳)	کتاب	تحلیل فلسفی	راه برون‌رفت از بحران معنویت در جهان مدرن، تلفیق "عقلانیت نقاد" و "معنویت عرفانی" در چارچوبی سکولار است.	بررسی پروژه‌های سنت‌زایی سکولار و نقدهای وارد بر آن	تأکید بر سکولاریزاسیون عرفان و نقد ساختارهای دینی
------------------	------	----------------	---	---	--

تحلیل مقایسه‌ای و نوآوری پژوهش حاضر بر اساس پیشینه فوق:

- ۱- جامعیت در پوشش: پژوهش حاضر بر خلاف مطالعات پیشین که عمدتاً بر یک جریان فکری (حوزوی، روشنفکری دینی یا سکولار) متمرکز بودند، به تحلیل همه جریان‌های اصلی (حوزوی، روشنفکری دینی، سکولار و پست‌مدرن) به‌صورت متوازن می‌پردازد.
- ۲- رویکرد انتقادی متوازن: این پژوهش از "سوگیری مثبت" یا "منفی" نسبت به یک پارادایم خاص پرهیز کرده و به نقد و بررسی هر یک از این جریان‌ها بر اساس مبانی خودشان و نیز در تعامل با یکدیگر می‌پردازد. برای مثال، هم نقدهای حوزویان بر سروش و ملکیان و هم نقدهای روشنفکران بر سنت حوزوی را منعکس می‌کند.
- ۳- کشف سنت‌های مغفول: با توجه به پیشینه، تمرکز اصلی بر سنت‌های پیشنهادی روشنفکران (سروش، ملکیان) یا هنرمندان (کیارستمی) بوده است. این پژوهش به دنبال کشف و تحلیل سنت‌های درون‌زایی است که در خود نهاد حوزه و توسط اندیشمندانی مانند علامه طباطبایی، شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی ارائه شده است.
- ۴- روش‌شناسی ترکیبی: استفاده همزمان از تحلیل گفتمان انتقادی (برای بررسی متون روشنفکری)، هرمنوتیک فلسفی (برای فهم متون حوزوی) و تحلیل مصادیق عینی (هنر، سینما) به‌عنوان نوآوری روش‌شناختی این پژوهش در مقایسه با آثار پیشین است.

۵- ارائه مدل دیالکتیک سه‌وجهی: مدل تحلیلی پژوهش حاضر، تعامل را به تقابل دوتایی (سنت/مدرنیته) کاهش نمی‌دهد و نقش مؤثر و مستقل پست‌مدرنیته را به‌عنوان نیروی سوم در این میدان نیرو بررسی می‌کند.

چارچوب نظری:

۱-۲. بازتعریف مفاهیم کلیدی با رویکرد انتقادی:

الف) سنت: گذار از یک مفهوم یکپارچه به خوانشی چندصدایی

مفهوم «سنت» در گفتمان فلسفی معاصر ایران، دیگر نمی‌تواند به‌عنوان یک کل یکپارچه و ایستا در نظر گرفته شود. پژوهش حاضر با الهام از رویکردهای هرمنوتیکی (Gadamer, 2004) و نیز تحلیل گفتمان (Fairclough, 1992)، این مفهوم را ذیل دو خوانش متمایز، و گاه در تقابل با یکدیگر، بازتعریف می‌کند. این تمایز نه‌تنها ریشه در تفاوت‌های روش‌شناختی دارد، بلکه بازتابنده موقعیت نهادی و اجتماعی متفاوت کنشگران فکری در سپهر عمومی ایران است.

۱. سنت حوزوی نظام‌مند^۱: این خوانش، برآمده از کانون نهاد سنتی تولید دانش دینی، یعنی حوزه‌های علمیه، است و خود را وارث سنت زنده می‌داند و ادعای ارائه پاسخ را دارد. این تغییر ظریف، از قطعی جلوه‌دادن آن به‌عنوان تنها راه‌حل می‌کاهد. همچنین این پارادایم، خود را وارث و ادامه‌دهنده یک سنت زنده فلسفی-کلامی می‌داند که هسته سخت آنرا «حکمت متعالیه»ی صدرایی تشکیل می‌دهد (نصر، ۱۳۹۷). نمایندگان برجسته این خوانش، صرفاً مفسران گذشته نیستند، بلکه با اجتهادی خلاقانه به توسعه و تطبیق این سنت با مسائل جهان معاصر پرداخته‌اند. برای نمونه، علامه طباطبایی با تأکید بر «روش رئالیستی» (۱۳۵۸)، به بازسازی نظام‌مند فلسفه اسلامی همت گماشت و آنرا برای گفت‌وگو با فلسفه غرب آماده کرد. شهید مطهری با تلفیق عمیق کلام، فلسفه و فقه، پروژه‌ای را پی گرفت که هدف آن ارائه پاسخ‌های بدیع و درعین‌حال اصیل به شبهات نظری و عملی عصر جدید بود (مطهری، ۱۳۵۷). در ادامه، آیت‌الله جوادی آملی با بسط حکمت متعالیه در مواجهه با پرسش‌های

1. The Systematized Seminarian Tradition

هستی‌شناختی مدرن، کوشید نشان دهد که عقلانیت دینی می‌تواند آلترناتیوی متقن در برابر عقلانیت سکولار ارائه دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۵). در سوی دیگر این طیف، آیت‌الله مصباح یزدی با رویکردی کلامی-دفاعی، به نقد ریشه‌ای مبانی فلسفی مدرنیته و پست‌مدرنیسم پرداخت و بر ناسازگاری ذاتی آن‌ها با جهان‌بینی توحیدی تأکید ورزید (مصباح یزدی، ۱۳۷۹). شاخصه کلیدی این خوانش، تأکید بر «عقلانیت درون‌دینی»، انسجام نظام‌مند، و وفاداری به اصول متافیزیکی اسلامی است. این خوانش، خود را مجهز به ابزارهای لازم برای مشارکت در یک گفتگوی عقلی گسترده‌تر می‌داند.

۲. سنت روشنفکری بازخوانی‌شده^۱: در مقابل، این خوانش عمدتاً توسط روشنفکرانی شکل گرفته که یا خارج از نهاد رسمی حوزه قرار دارند یا در حاشیه آن فعالیت می‌کنند. پروژه محوری این جریان، نه تداوم سنت، بلکه «بازخوانی» و گاه «واسازی» آن در پرتو چارچوب‌های گفتمانی مدرن و پست‌مدرن است. شریعتی با بازتفسیر ایدئولوژیک و انقلابی از تشیع، آن‌را به یک «ایدئولوژی رهایی‌بخش» ضداستعماری تبدیل کرد (شریعتی، ۱۳۵۷). سروش با تأثیرپذیری از فلسفه علم پوپر و کوهن، نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» (۱۳۷۰) را ارائه داد که بر اساس آن، فهم دینی امری تاریخی و متغیر قلمداد می‌شود که تحت تأثیر معرفت‌های بشری قرار دارد. ملکیان با طرح پروژه «عقلانیت و معنویت» (۱۳۸۳)، به دنبال تلفیق عقلانیت نقادانه برگرفته از فلسفه تحلیلی با عرفان تهی‌شده از شریعت (سکولاریزاسیون عرفان) بود. این خوانش‌ها، به‌طور طبیعی، با نقدهای تند و شدید از سوی نمایندگان خوانش حوزوی نظام‌مند مواجه شده‌اند که آن‌ها را به «تقلیل گرای» «غرب‌زدگی فکری» و «عدم اتکا به مبانی متقن دینی» متهم می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵).

این دوگانگی در خوانش سنت، خود بخشی از دیالکتیک پیچیده سنت و مدرنیته در ایران است و زمینه‌ساز بسیاری از مجادلات فکری چند دهه اخیر بوده است.

ب) مدرنیته: تحلیل چندبعدی در میدان نقد حوزوی

برخلاف روایتی که مدرنیته را صرفاً به عنوان یک «مسئله» یا «تهدید» بیرونی برای جهان سنتی تصویر می کند، رویکرد این مقاله آن است که مواجهه ایران با مدرنیته، خود بخشی سازنده و انتقادی از فرآیند تکوین «خود» مدرن ایرانی بوده است (Adib-Moghaddam, 2017). این مواجهه، منفعلانه نبوده، بلکه همواره دارای بُعدی فعالانه، گزینشی و به طور خاص، نقادانه بوده است. در این میان، سنت حوزوی نظام مند، به مثابه دارنده یک نظام معرفتی، نقش یک «دیگری معناساز»^۱ را ایفا کرده و با ارائه نقدهایی ریشه ای، به درونی شدن گزینشی و پرمخاطره مدرنیته در بافت ایرانی شکل داده است. این نقدها را می توان در سه سطح کلان تحلیل کرد:

۱. نقد فلسفی-انسان شناختی^۲: در این سطح، مبانی انسان شناختی مدرنیته مورد چالش قرار می گیرد. شهید مطهری (۱۳۵۷) با نقد «اومانیسم» مدرن، استدلال می کند که محور قراردادن انسان به عنوان معیار نهایی همه چیز، ناگزیر به نسبی گرایی اخلاقی^۳ و بحران معنا می انجامد. از دیدگاه وی، اخلاقی که ریشه در امر متعالی نداشته باشد، فاقد اعتبار مطلق و جهان شمول خواهد بود و در نهایت به نوعی پراگماتیسم اخلاقی تقلیل می یابد. این نقد، مستقیماً قلب پروژه روشنگری را هدف می گیرد که می خواست اخلاق را بر پایه عقل خودبنیاد بشر بنا کند.

۲. نقد معرفت شناختی^۴: این نقد به سراغ مبانی معرفتی مدرنیته می رود. آیت الله جوادی آملی (۱۳۸۵) با تمایز قائل شدن بین «عقلانیت سکولار» و «عقلانیت دینی»، استدلال می کند که عقلانیت مدرن، با جدا کردن عقل از وحی و عرفان، خود را به حیطه امور تجربی و محسوس محدود کرده و از تأمل در مورد علل اولیه و غایی هستی محروم شده است. این «عقل جزئی نگر» یا «عقل ابزاری»^۵ که هایدگر و مکتب فرانکفورت نیز از زاویه ای دیگر به

-
1. constitutive other
 2. Philosophical-Anthropological Critique
 3. Ethical Relativism
 4. Epistemological Critique
 5. instrumental reason

نقد آن پرداخته‌اند، نمی‌تواند ادعای تأملی در باب تمامی ابعاد وجود انسان، از جمله معنویت و امر متعالی، داشته باشد. از این منظر، معرفت‌شناسی مدرن، نوعی «خودمحدودسازی»^۱ را بر خود تحمیل کرده است.

۳. نقد ایدئولوژیک-سیاسی: این سطح از نقد، به نتایج و پیامدهای اجتماعی-سیاسی مدرنیته می‌پردازد. آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۷۹) با رویکردی کلامی-سیاسی، «عقلانیت ابزاری» (حاکم بر لیبرالیسم و سرمایه‌داری) و «ماتریالیسم دیالکتیکی» (حاکم بر مارکسیسم) را دوروی یک سکه می‌داند که در نهایت به «حذف دین از سپهر عمومی» و نفی حیات معنوی منجر می‌شوند. به زعم وی، هر دو این‌ها، ایدئولوژی‌هایی هستند که در بستری سکولار زاده شده‌اند و غایت‌شان تأمین سعادت مادی بشر، فارغ از هرگونه غایت متعالی، است. این نقد، مدرنیته را نه یک «فرآیند بی‌طرف»، که یک «پروژه ایدئولوژیک» می‌خواند که در تقابل ذاتی با جهان‌بینی دینی قرار دارد.

مجموعه این نقدها نشان می‌دهد که سنت حوزوی، مدرنیته را به مثابه یک «کل به هم پیوسته» می‌فهمد که مبانی انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ایدئولوژیک آن به هم مرتبط هستند. این نگاه کل‌نگر و نقادانه، باعث شده مواجهه ایران با مدرنیته هیچ‌گاه به یک تقلید کامل یا پذیرش غیرنقادانه مبدل نشود، بلکه همواره نوعی «دیالکتیک مقاومت و اقتباس» را تجربه کند؛ دیالکتیکی که شکل‌گیری یک «مدرنیته آلترناتیو» یا دست‌کم «مدرنیته بومی‌شده»^۲ را به یک امکان همیشگی و البته چالش‌برانگیز تبدیل کرده است (Eisenstadt, 2000؛ کاتوزیان، ۱۳۷۳).

ج) پست‌مدرنیته: میدان نزاع بر سر حقیقت، اخلاق و هویت

برخورد با پست‌مدرنیته در فضای فکری ایران معاصر، به مثابه یک آزمون رادیکال برای مواجهه با «دیگری» فرهنگی عمل کرده است. این برخورد، بیش از آن‌که یک گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز باشد، به یک «میدان نزاع» بدل شده است؛ نزاعی که هسته مرکزی آن بر سر

1 . self-limiting

2 . indigenized modernity

مفاهیم بنیادینی چون «حقیقت»، «معنای ثابت» و «هویت» است. درک این تقابل دوگانه، کلید فهم یکی از پیچیده‌ترین فصل‌های دیالکتیک فکری در ایران معاصر است.

۱. پست‌مدرنیته به مثابه «فرصت»: واسازی برای بازبانی

برای بخشی از روشنفکران ایرانی که از دوگانه سنت/مدرنیته خسته شده‌اند، پست‌مدرنیسم نه یک تهدید، که یک «چتر نجات معرفتی» ظاهر شد. داریوش شایگان (۱۳۹۱) در نظریه «هویت چهل‌تکه» یا «اسکیزوفرنی فرهنگی» خود، از پست‌مدرنیسم به عنوان یک «رهایی‌بخش» استقبال کرد. از نگاه او، پست‌مدرنیسم با نفی فراروایت‌های مسلط (هم سنت مطلق‌انگاری شده و هم مدرنیته تحمیلی)، به سوژه ایرانی امکان می‌دهد تا از هویت‌های از پیش ساخته و تحمیلی فراتر رود و به بازآفرینی سیال و چندگانه خویش بپردازد. به عبارت دیگر، پست‌مدرنیسم، «امکان‌بودن دیگری» را فراهم می‌آورد.

به‌طور هم‌زمان، سروش در دوره متأخر فکری خود (از حدود دهه ۱۳۸۰ به بعد)، با اتکا به اندیشه‌های عرفانی و پست‌مدرن، به سمت نظریه‌ای موسوم به «قبض و بسط قاره‌ای شریعت» حرکت کرد. وی استدلال کرد که نه تنها فهم دینی (ساحت فقه و کلام)، که خود «متن دین» نیز تابعی از شرایط تاریخی و زبانی است و بنابراین، خوانش‌های گوناگون و متکثر از آن ممکن و حتی ضروری است (سروش، ۱۳۸۲). این موضع، که آشکارا تحت تأثیر هرمنوتیک پست‌مدرن (مانند آرای ریکور) و نفی فراروایت‌ها قرار داشت، از سوی منتقدان، «ذوب شریعت در تاریخ» تفسیر شد. برای این جریان، پست‌مدرنیسم یک «متحد» استراتژیک برای عبور از بن‌بست‌های کلام سنتی و بازکردن فضا برای تفسیرهای نوین بود.

۲. پست‌مدرنیته به مثابه «تهدید»: نیهیلیسم به مثابه نتیجه نهایی

در مقابل، سنت حوزوی نظام‌مند، پست‌مدرنیسم را نه یک فرصت، که آخرین و خطرناک‌ترین مرحله همان تهدید مدرنیته می‌دید؛ تهدیدی که این بار صورت نرم‌تر و جذاب‌تری به خود گرفته است. از منظر این گفتمان، هسته مرکزی پست‌مدرنیسم، «نیهیلیسم معرفتی»^۱ است. مصباح یزدی (۱۳۷۹) پست‌مدرنیسم را دنباله‌روی منطقی نسبی‌گرایی

مدرن می‌دانست که در نهایت به انکار هرگونه حقیقت عینی و متعالی می‌انجامد. به‌زعم وی، اگر همه روایت‌ها نسبی و برساخته قدرت هستند، آنگاه هیچ معیاری برای تمایز بین «حقیقت» و «کذب»، یا «اخلاق» و «فساد» باقی نمی‌ماند و این، دقیقاً به معنای فروپاشی بنیان‌های هر جامعه انسانی است.

خسروپناه (۱۳۹۰) نیز با رویکردی نظام‌مندتر به نقد پست مدرنیسم پرداخته و استدلال می‌کند که شالوده‌شکنی بدون ارائه آلترناتیو سازنده، تنها منجر به «خلأ معنایی» و «بی‌مسئولیتی اخلاقی» می‌شود. از دیدگاه وی، پروژه پست مدرن با تکثیر معنا و نفی هرگونه مرجع ثابت، در نهایت «سوژه» را نیز منحل می‌کند و هرگونه امکان کنش اخلاقی مسئولانه را از بین می‌برد. این نقد، برآمده از دل یک نظام فلسفی-اخلاقی است که «حقیقت» و «خیر» را اموری عینی و قابل کشف می‌داند.

۳. میدان نزاع: فراسوی یک تقابل ساده

این مقاله استدلال می‌کند که این تقابل آشتی‌ناپذیر، خود بخشی تشکیل‌دهنده از میدان نیروی فکری ایران معاصر است. این تقابل صرفاً یک اختلاف نظر نظری نیست، بلکه بر سر چیستی «انسان»، «جامعه» و «حقیقت» است. پست مدرنیته برای جریان اول، یک «ابزار واسازی»^۱ برای رهایی از جزمیت‌هاست، حال آن‌که برای جریان دوم، خود به یک «ایدئولوژی جزمی» جدید بدل شده که با شعار تکثر، به نفی هرگونه حقیقت مطلق می‌پردازد. تحلیل این میدان نزاع نشان می‌دهد که چگونه یک جریان فکری جهانی در بافت محلی ایران بازخوانی شده و به بخشی از جنگ روایت‌های داخلی بر سر هویت و اقتدار تبدیل شده است (Lyotard, 1979؛ شایگان، ۱۳۹۱).

تحلیل تاریخی-گفتمانی تعاملات:

۱-۳. دوره‌بندی مواجهه فکری ایران: بررسی سیر تحول گفتمان‌های فلسفی در ایران معاصر، بدون توجه به بستر تاریخی و نهادهای حامل آن‌ها، ناقص خواهد بود. این پژوهش با اتکا به روش‌شناسی تاریخ‌نگاری گفتمانی، فرآیند تعامل سه‌گانه سنت، مدرنیته و

1. deconstructive tool

پست مدرنیته را در سه دوره متمایز و درعین حال مرتبط، مورد واکاوی قرار می‌دهد. در این تحلیل، بر خلاف روایت‌های یک‌سویه‌ای که تنها بر صدای روشنفکران سکولار یا حوزویان انقلابی تأکید می‌کنند، نقش تمامی کنشگران عرصه فکر به صورت متوازن و در تعامل و تقابل با یکدیگر بررسی می‌شود.

دوره اول: مقاومت و اقتباس محتاطانه (عصر قاجار تا ۱۳۲۰): این دوره شاهد نخستین مواجهه‌های جدی با غرب بود. در حالی که روشنفکرانی مانند میرزا ملکم خان و طالبوف با شور و شوقی اصلاح طلبانه به ترجمه و تقلید از نهادها و ایده‌های مدرن (مانند قانون اساسی) روی آوردند (آجودانی، ۱۳۸۷)، نهاد سنتی حوزه با احتیاط و تردید به این پدیده جدید می‌نگریست. در این میان، چهره‌هایی مانند شیخ هادی نجم‌آبادی و به‌ویژه سید جمال‌الدین اسدآبادی کوشیدند با ارائه خوانشی اصلاح‌گرا از اسلام، پلی بین سنت و الزامات دنیای جدید ایجاد کنند. اسدآبادی با تأکید بر عقلانیت درون‌دینی و لزوم وحدت جهان اسلام، نخستین تلاش‌ها برای «نوسازی از درون» را پایه‌ریزی کرد (Keddie, 1972). این دوره را می‌توان عصر «شوک اولیه» و جستجو برای پاسخ‌هایی هرچند ابتدایی توصیف کرد.

دوره دوم: ایدئولوژی‌سازی و تقابل رادیکال (۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷): این دوره، عصر شکل‌گیری ایدئولوژی‌های تمام‌عیار و تقابل آن‌هاست. از یک‌سو، گفتمان چپ مارکسیستی با چهره‌هایی مانند تقی ارانی (حزب توده) و روشنفکری سکولار با نمایندگانی مانند احمد فردید (با نقد هایدگری-تاریخی از غرب‌زدگی) به میدان آمدند (Fardid, 1362). در مقابل، شریعتی با بازخوانی ایدئولوژیک و انقلابی از تشیع، کوشید پروژه‌ای ضداستعماری و معنوی را برای نسل جوان ارائه دهد (شریعتی، ۱۳۵۷).

اما نقطه تمایز تحلیل حاضر، توجه به نقش محوری و جایگزین نهاد حوزه در این برهه است. درحالی‌که فضای عمومی در تسخیر گفتمان‌های انقلابی چپ و اسلامی بود، شهید مطهری با درکی عمیق از خطرات هر دو جریان ماتریالیستی و التقاطی، به بازسازی و نوسازی درون نهاد حوزه همت گماشت. وی با همکاری علامه طباطبائی، نهضت ترجمه و تدریس فلسفه اسلامی را با رویکردی انتقادی-تطبیقی تقویت کرد. تأسیس «حوزه علمیه

قم» به رهبری ایشان و تألیف آثاری مانند «اصول فلسفه و روش رئالیسم» (با پاورقی‌های شهید مطهری) و «علل گرایش به مادی‌گری» (مطهری، ۱۳۵۷)، تلاشی بود برای تولید علم دینی و مقابله فکری نظام‌مند با مارکسیسم و روشنفکری سکولار، نه صرفاً مقابله سیاسی. این جریان، خواهان احیای سنتی بود که هم بتواند پرسش‌های مدرن را پاسخ گوید و هم در دام ایدئولوژی‌سازی‌های ویرانگر نیفتد.

دوره سوم: پیچیدگی پساانقلابی و چندپارگی گفتمانی (۱۳۵۷ تاکنون)، فضا پس از انقلاب، به میدانی برای تقابل همه جریان‌های فکری دوره‌های قبل تبدیل شد. در این فضای پیچیده، شاهد شکل‌گیری سنت‌های فکری متعارضی هستیم:

۱- احیای سنت حوزوی نظام‌مند: نهادهای حوزوی مانند «مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)» به ریاست مصباح یزدی، با مأموریت تربیت نیروهای فکری وفادار به نظام و مجهز به ابزارهای فلسفی-کلامی برای تقابل گفتمانی با جریان‌های رقیب شکل گرفتند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹). این نهادها به قانونی برای نقد ریشه‌ای مدرنیته، پست‌مدرنیسم و روشنفکری دینی (مانند نظریه قبض و بسط سروش) تبدیل شدند.

۲- ظهور پست‌مدرنیسم ایرانی: جریان روشنفکری، با عبور از گفتمان انقلابی، به سمت پست‌مدرنیسم و نسبی‌گرایی فرهنگی گرایید. داریوش شایگان با نظریه «هویت چهل‌تکه» (۱۳۹۱) و سروش در دوره متأخر، از مهم‌ترین نمایندگان این جریان بودند که به بازتعریف سیال و چندپاره از دین و هویت پرداختند.

۳- روشنفکری دینی میانه‌رو: جریان‌هایی مانند مصطفی ملکیان با پروژه «عقلانیت و معنویت» (۱۳۸۳) کوشیدند راه سومی خارج از این تقابل‌های تند بیابند، که البته از سوی هر دو طرف (حوزویان و پست‌مدرن‌ها) مورد نقد قرار گرفتند.

این دوره را باید عصر «چندپارگی گفتمانی» و «رقابت برای هژمونی فکری» دانست، که در آن نهادهای رسمی حوزوی، برای اولین بار، نقش فعال و پیشرویی در تولید گفتمان فلسفی و مقابله با جایگزین‌های فکری ایفا کردند.

۳-۱. دوره‌بندی مواجهه فکری ایران: تحلیل تاریخی-گفتمانی تعاملات فکری در ایران معاصر نشان‌دهنده سه دوره متمایز اما به هم پیوسته است که در هر کدام، نسبت‌سنجی میان سنت، مدرنیته و پست‌مدرنیته صورتی ویژه به خود گرفته است. این پژوهش با پرهیز از روایت‌های یک‌سویه، می‌کوشد نقش تمامی کنش‌گران اصلی این عرصه را به شکلی متوازن و در تعامل دیالکتیکی با یکدیگر بررسی کند.

دوره اول: مواجهه نخستین و واکنش‌های تدافعی (دوران قاجار تا ۱۳۲۰)؛ این دوره با اولین برخوردهای جدی ایران با دنیای مدرن همراه بود. در حالی که روشنفکرانی مانند میرزا ملکم‌خان و میرزا آقاخان کرمانی با دیده مثبت به مدرنیته می‌نگریستند و خواستار اقتباس از نهادها و اندیشه‌های غربی بودند (Adamiyat, 1970)، جریان سنتی حوزوی در ابتدا موضعی محتاطانه و غالباً تدافعی در پیش گرفت. در این میان، چهره‌هایی مانند اسدآبادی با طرح ایده «اتحاد اسلام» و بازگشت به «اصول اصیل اسلامی»، نخستین تلاش‌ها برای ارائه پاسخی درون‌دینی به چالش‌های مدرنیته را پایه‌ریزی کردند (Keddie, 1972). این دوره را می‌توان عصر «شوک مدرنیته» و جستجوی نخستین پاسخ‌های بومی به آن توصیف کرد.

دوره دوم: ایدئولوژی‌سازی و تقابل گفتمانی (۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷)؛ این دوره شاهد شکل‌گیری ایدئولوژی‌های رقیب و تقابل آن‌ها بود. از یک سو، گفتمان چپ مارکسیستی با چهره‌هایی مانند تقی ارانی و روشنفکری سکولار با نمایندگانی مانند احمد فردید با نقد هایدگری خود از «غرب‌زدگی» ظهور کردند (فردید، ۱۳۶۲). در مقابل، شریعتی با بازخوانی ایدئولوژیک و انقلابی از تشیع، پروژهای ضداستعماری را برای نسل جوان ارائه داد (شریعتی، ۱۳۵۵).

نکته حائز اهمیت در تحلیل حاضر، توجه به نقش سازنده و جایگزین نهاد حوزه در این برهه است. در حالی که فضای عمومی عمدتاً تحت تأثیر گفتمان‌های انقلابی بود، شهید مطهری با درک عمیق از خطرات جریان‌های ماتریالیستی و التقاطی، به نوسازی درونی نهاد حوزه همت گماشت. وی با همکاری علامه طباطبایی، نهضت بازخوانی فلسفه اسلامی را با رویکردی انتقادی-تطبیقی تقویت کرد. تألیف آثاری مانند «اصول فلسفه و روش رئالیسم»

(با پاورقی‌های شهید مطهری) و «علل گرایش به مادی‌گری» (مطهری، ۱۳۵۶)، تلاشی بود برای تولید علم دینی و مقابله فکری نظام‌مند با مارکسیسم و روشنفکری سکولار. این جریان، در پی احیای سنتی بود که هم پاسخگوی پرسش‌های مدرن باشد و هم در دام ایدئولوژی‌سازی‌های مخرب نیفتد.

دوره سوم: پیچیدگی‌های پساانقلابی و چندپارگی گفتمانی (۱۳۵۷ تاکنون): فضای فکری پس از انقلاب به عرصه تقابل همه جریان‌های فکری دوره‌های قبل تبدیل شد. در این دوره شاهد شکل‌گیری سنت‌های فکری متعارضی هستیم:

۱- تثبیت سنت حوزوی نظام‌مند: نهادهای حوزوی مانند «مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)» به ریاست مصباح یزدی، با مأموریت تربیت نیروهای فکری وفادار به نظام و مجهز به ابزارهای فلسفی-کلامی برای تقابل گفتمانی شکل گرفتند (مصباح یزدی: ۱۳۷۸). این نهادها به کانونی برای نقد ریشه‌ای مدرنیته، پست مدرنیسم و روشنفکری دینی تبدیل شدند.

۲- ظهور پست مدرنیسم ایرانی: جریان روشنفکری با عبور از گفتمان انقلابی، به سمت پست مدرنیسم و نسبی‌گرایی فرهنگی گرایید. داریوش شایگان با نظریه «هویت چهل‌تکه» (شایگان، ۱۳۹۰) و سروش در دوره متأخر، از مهم‌ترین نمایندگان این جریان بودند.

۳- روشنفکری دینی میانه‌رو: جریان‌هایی مانند ملکیان با پروژه «عقلانیت و معنویت» (ملکیان، ۱۳۸۲) کوشیدند راه سومی خارج از این تقابل‌ها بیابند. این دوره را باید عصر «چندپارگی گفتمانی» و «رقابت برای هژمونی فکری» دانست که در آن نهادهای رسمی حوزوی نقش فعالی در تولید گفتمان فلسفی ایفا کردند.

۴-۱. تحلیل تطبیقی آرا اندیشمندان کلیدی: میدان نیروی اندیشه ایرانی

تحلیل تطبیقی اندیشمندان شاخص نشان‌دهنده شکل‌گیری یک «میدان نیرو»ی فکری پیچیده در ایران معاصر است که در آن پروژه‌های مختلفی برای مواجهه با مسئله مدرنیته و هویت طرح شده است. این بخش با رویکردی تطبیقی-انتقادی، آرای این اندیشمندان را در

سه محور اصلی بررسی می‌کند: (۱) نسبت‌سنجی عقل و دین، (۲) مواجهه با مدرنیته غربی، و (۳) طرحی برای هویت ایرانی-اسلامی.

۱. احیاگران درون‌ساختی: پروژه‌نوسازی از درون سنت

شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) را می‌توان معمار فکری پروژه «نوسازی درون‌دینی» دانست. وی با بهره‌گیری از حکمت متعالیه، به دنبال ارائه خوانشی عقلانی و سیستماتیک از معارف اسلامی بود که هم بتواند به شبهات جدید پاسخ گوید و هم در برابر ایدئولوژی‌هایی مانند مارکسیسم مقاومت کند (مطهری، ۱۳۵۷). نقد اصلی او به روشنفکران غرب‌زده، «تقلید بدون نقادی» و به سنتی‌ها، «جمود فکری» بود. پروژه او نه تقابل، بلکه مشارکت فعال و نقادانه در مواجهه با دستاوردهای تمدن جدید، از منظری متکی بر سنت اسلامی بود. علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰) با تأکید بر اصول فلسفه و روش رئالیسم (۱۳۵۸)، بنیان‌های معرفت‌شناختی این پروژه را پی‌ریزی کرد. او با ارائه تفسیری از فلسفه اسلامی که بر عینیت‌گرایی واقع‌نگر استوار بود، آن را برای گفت‌وگو با فلسفه غرب آماده ساخت. تفسیر المیزان او نیز کوششی بود برای نشان دادن قابلیت‌های هرمنوتیک‌های دینی در مواجهه با پرسش‌های مدرن.

۲. مدافعان تهاجمی سنت: نقد ریشه‌ای مدرنیته

آیت‌الله جوادی آملی (زاده ۱۳۱۲) با بسط حکمت متعالیه در مواجهه با پرسش‌های هستی‌شناختی مدرن، به نقد بنیادین عقلانیت سکولار پرداخت. از دیدگاه او، عقلانیت مدرن با جدا کردن عقل از وحی، به «عقل جزئی‌نگر» یا «عقل ابزاری» تقلیل یافته و قادر به درک حقایق متعالی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵). پروژه فکری او ارائه عقلانیت دینی به عنوان جایگزین کامل برای انسان مدرن است.

آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۱۳-۱۳۹۹) با رویکردی کلامی-تهاجمی، به نقد ایدئولوژی‌های مدرن و پست‌مدرن پرداخت. وی استدلال می‌کرد که لیبرالیسم و مارکسیسم، به‌رغم تفاوت‌های ظاهری، در «سکولاریسم» و نفی دین از صحنه اجتماع مشترک‌اند

(مصباح یزدی، ۱۳۷۹). نقش او در تربیت نیروهای فکری برای مقابله ایدئولوژیک با گفتمان‌های رقیب، بسیار تأثیرگذار بود.

۳. پلی میان دو جهان: تلفیق‌گرایی فلسفی: دکتر ابراهیمی دینانی (زاده ۱۳۱۳) از جمله نادر فیلسوفانی است که به‌خوبی توانسته است میان سنت حوزوی (به‌ویژه فلسفه اشراق سهروردی و عرفان نظری ابن‌عربی) و فضای آکادمیک پل بزند. پروژه فکری او که بر عقلانیت معنوی تأکید دارد، در پی نشان‌دادن این امر است که عقلانیت و معنویت نه‌تنها ناسازگار نیستند، بلکه در سنت فلسفی ایران به شکلی متعالی به وحدت رسیده‌اند (دینانی، ۱۳۹۰). رویکرد او به «علم دینی»، برخلاف ملکیان، یک رویکرد درون‌دینی و مبتنی بر احیای میراث فلسفی اسلام است.

۴. روشنفکری دینی سکولار: پروژه عقلانیت و معنویت فارغ از شریعت؛ دکتر مصطفی ملکیان (زاده ۱۳۳۵) با پروژه «عقلانیت و معنویت» (۱۳۸۳)، به دنبال ارائه طرحی برای نجات انسان معاصر از بحران‌های معنوی بود، اما از موضعی سکولار. او با تفکیک «دین» از «معنویت»، استدلال می‌کرد که می‌توان با اخذ «عقلانیت نقاد» از فلسفه تحلیلی و «معنویت» از عرفان‌های جهانی، طرحی جدید ارائه داد که نیازهای انسان امروز را پاسخ گوید. این پروژه از سوی اندیشمندان حوزوی مورد نقدهای شدیدی قرار گرفت. آیت‌الله مصباح یزدی (۱۳۷۹) آن را نوعی «سکولاریزاسیون عرفان» و تقلیل دین به تجربه شخصی می‌دانست. آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۸۵) نیز استدلال می‌کرد که عقلانیت جداشده از وحی، نهایتاً به نسبی‌گرایی می‌انجامد و نمی‌تواند مبنای محکمی برای اخلاق فراهم کند.

این تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد که میدان فکری ایران معاصر، صحنه تقابل چندین پروژه جایگزین است: ۱- پروژه نوسازی درون‌دینی (مطهری، طباطبایی)؛ ۲- پروژه دفاع تهاجمی از سنت (مصباح یزدی، جوادی آملی)؛ ۳- پروژه تلفیق فلسفی (دینانی)؛ ۴- پروژه عقلانیت سکولار معنوی (ملکیان)

هر یک از این پروژه‌ها، پاسخ‌های متفاوتی به پرسش از «هویت»، «عقلانیت» و «معنویت» در جهان امروز ارائه داده‌اند و مناقشه میان آن‌ها، پویایی به فضای فکری ایران

بخشیده است. این مناقشه، اگرچه گاه تقابل‌آمیز است، اما فضای لازم برای ظهور «عقل جمعی» را از طریق تضارب آراء فراهم می‌کند

ارزیابی انتقادی سنتزهای موجود:

۱-۶. تحلیل موفقیت‌ها؛ در جستجوی سنتزهای اصیل: ارزیابی سنتزهای فکری و فرهنگی در ایران معاصر نشان می‌دهد که موفق‌ترین نمونه‌های تلفیق، آنهایی بوده‌اند که از تقلید سطحی پرهیز کرده و به جای «تلفیق بیرونی» عناصر، به «بازخوانی درونی» و «اجتهاد خلاق» در سنت زده‌اند. این سنتزهای اصیل را می‌توان در سه حوزه اصلی بررسی کرد:

۱. سنتزهای فلسفی-کلامی؛ نوسازی از درون: پروژه فلسفی علامه طباطبایی و شهید مطهری را باید یکی از موفق‌ترین نمونه‌های مشارکت یک جریان فکری اصیل در فرآیند سنتز در حوزه اندیشه دانست. این پروژه با بهره‌گیری از ظرفیت‌های درونی حکمت متعالیه، به بازسازی نظام‌مند فلسفه اسلامی همت گماشت. نوآوری اصلی این پروژه در آن بود که بدون تقلید از الگوهای غربی، با اجتهادی فلسفی به استخراج پاسخ‌های نوین از متون سنتی پرداخت. به‌عنوان مثال، تقریر شهید مطهری از نظریه عدالت در تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۳۵۸) یا بازخوانی او از فلسفه اخلاق در برابر چالش‌های مدرن (مطهری، ۱۳۵۷)، نمونه‌هایی از این سنتز موفق هستند. این پروژه نشان داد که سنت فلسفی اسلام می‌تواند بدون از دست‌دادن اصالت خود، به‌عنوان یک طرف گفتگو، سهمی مؤثر در پاسخ به پرسش‌های دنیای مدرن داشته باشد.

۲. سنتزهای هنری-فرهنگی؛ خلق زبان جدید: در حوزه سینما، کیارستمی با خلق زبانی سینمایی که همزمان ریشه در عرفان شرقی داشت و هم با زبان سینمای مدرن گفت‌وگو می‌کرد، نمونه‌ای موفق از سنتز را ارائه داد. فیلم‌هایی مانند «طعم گیلان» (۱۹۹۷) با بهره‌گیری از مفاهیم کهن ایرانی-اسلامی مانند «جستجوی حقیقت» و «مرگ‌آگاهی»، در قالب روایت‌های مدرن و پست‌مدرن، توانست هم مخاطب جهانی پیدا کند و هم اصالت فرهنگی خود را حفظ کند (Naficy, 2012). همچنین، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی در دهه ۶۰ و ۷۰ با تولید آثاری در حوزه سینما، تئاتر و هنرهای تجسمی، کوشید

سنتزی میان مفاهیم دینی و قالب‌های هنری مدرن ایجاد کند. فیلم‌هایی مانند "دیگه چه خبر؟" (تولید حوزه هنری، ۱۳۷۱) با بهره‌گیری از زبان طنز و قالب‌های مدرن، به بازخوانی مفاهیم اخلاقی-دینی پرداختند.

۳. سنتزهای معرفت‌شناختی؛ بازخوانی فلسفه اسلامی: دکتر ابراهیمی دینانی با پروژه "عقلانیت و معنویت" در چارچوب فلسفه اسلامی، نمونه‌ای موفق از سنتز را ارائه داده است. رویکرد او در کتاب‌هایی مانند "دفتر عقل و آیت عشق" (۱۳۹۰) نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با بازخوانی حکمت اشراق سهروردی و عرفان نظری ابن عربی، پاسخی برای پرسش‌های مدرن درباره نسبت عقل و ایمان یافت. سنتز دینانی از این جهت موفق است که هم به عمق میراث فلسفی اسلام وفادار مانده و هم زبان فلسفی امروزی را برای گفتگو با دنیای معاصر به کار گرفته است.

عوامل موفقیت این سنتزها:

اتکا به عمق سنت: این سنتزها از سطح ظواهر فراتر رفته و به لایه‌های عمیق‌تر سنت دست یافته‌اند.

اجتهاد خلاق: به جای تقلید، به بازخوانی و نوسازی درون‌زا دست زده‌اند.

احترام به عقلانیت مدرن: بدون تقلید کورکورانه، از دستاوردهای عقلانیت مدرن بهره برده‌اند.

توجه به زبان و بیان: برای بیان اندیشه‌های خود از زبان و قالب‌های مناسب زمانه بهره برده‌اند. این سنتزهای موفق نشان می‌دهند که تلفیق خلاقانه سنت و مدرنیته در ایران نه تنها ممکن بوده، بلکه در مواردی به آفرینش‌های بدیع و ارزشمندی منجر شده است.

۶-۲. بررسی ناکامی‌ها؛ تحلیل علل شکست پروژه‌های سنتز: علل ناکامی پروژه‌هایی مانند «قبض و بسط تنوریک شریعت» سروش و «عقلانیت و معنویت» ملکیان را باید در ترکیبی از موانع ساختاری و ضعف‌های درونی این پروژه‌ها جستجو کرد. برخلاف سنتزهای موفق که از درون سنت برآمده بودند، این پروژه‌ها عمدتاً با الگوگیری از پارادایم‌های غربی و بدون توجه کافی به عمق و پیچیدگی سنت حوزوی شکل گرفتند.

۱. نقدهای معرفت‌شناختی؛ عدم اتکا به مبانی درون‌دینی: یکی از اصلی‌ترین نقدهای وارده بر این پروژه‌ها، ضعف مبانی معرفت‌شناختی آنهاست. به‌عنوان مثال، نظریه «قبض و بسط» سروش (۱۳۷۰) که متأثر از فلسفه علم توماس کوهن و هرمنوتیک پست‌مدرن شکل گرفت، از دیدگاه منتقدان حوزوی دچار مغالطه طبیعی‌انگاری^۱ شده است. این منتقدان استدلال می‌کنند که سروش با قیاس نابه‌جا بین تحول در علوم تجربی و معرفت دینی، به نسبی‌انگاری معرفت دینی رسیده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹). به عبارت دیگر، او تفاوت ماهوی بین «معرفت تجربی-تاریخی» و «معرفت و حیانی» را نادیده گرفته است.

۲. نقدهای انسان‌شناختی؛ تقلیل دین به تجربه شخصی: پروژه «عقلانیت و معنویت» ملکیان (۱۳۸۳) نیز با نقدهای مشابهی روبه‌رو شده است. ملکیان با تفکیک دین از معنویت و تأکید بر سکولاریزاسیون عرفان، در واقع به تقلیل دین به تجربه شخصی دست زده است. از دیدگاه منتقدان، این رویکرد جنبه‌های اجتماعی، فقهی و حقوقی دین را نادیده می‌گیرد و آن‌را به امری فردی و خصوصی تقلیل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۵). این در حالی است که سنت اسلامی، به‌ویژه در فقه و کلام، نهادهای اجتماعی پیچیده‌ای را برای تنظیم حیات جمعی ایجاد کرده است.

۳. نقدهای روش‌شناختی؛ غفلت از نظام منسجم اسلامی: هر دو پروژه فوق از غفلت از نظام منسجم فقه، کلام و فلسفه اسلامی رنج می‌برند. به‌عنوان مثال، سروش در نظریه خود تفاوت‌های روش‌شناختی بین فقه، کلام، فلسفه و عرفان را نادیده گرفته و همه آن‌ها را ذیل یک مقوله واحد («معرفت دینی») قرار داده است. این در حالی است که هر یک از این علوم، روش‌ها، پیش‌فرض‌ها و اهداف خاص خود را دارند (حائری یزدی، ۱۳۷۸).

۴. نقدهای جامعه‌شناختی؛ بی‌توجهی به زمینه اجتماعی: این پروژه‌ها همچنین از بی‌توجهی به زمینه اجتماعی و نهادی سنت اسلامی رنج می‌برند. برای مثال، پروژه ملکیان نقش نهاد حوزه به‌عنوان حامل و ناظر بر سنت اسلامی را نادیده گرفته است. این در حالی است که

تحول در سنت اسلامی، بدون در نظر گرفتن نقش نهادهای دینی و مکانیسم‌های درونی اجتهاد، محکوم به شکست است (فاضل میبدی، ۱۳۹۰).

بنابراین، ناکامی این پروژه‌ها نشان می‌دهد که تلفیق موفق سنت و مدرنیته نیازمند احترام به پیچیدگی‌های درونی سنت، توجه به تفاوت‌های روش‌شناختی و در نظرگیری زمینه اجتماعی و نهادی است. پروژه‌هایی که صرفاً با الگوگیری از پارادایم‌های غربی و بدون توجه به ظرافت‌های درونی سنت اسلامی شکل بگیرند، محکوم به شکست هستند.

نتیجه‌گیری:

۱-۷. جمع‌بندی یافته‌ها:

بر اساس یافته‌های این پژوهش، به نظر می‌رسد راه برون‌رفت از تقابل گفتمان‌های سنت، مدرنیته و پست مدرنیته، نه تقویت یک پارادایم به قیمت نفی دیگران و نه توسل به یک اُبرنظریه بیرونی که خود به ضلعی جدید تبدیل شود، بلکه در فراخوانی همه این جریان‌ها به میدان «عقل جمعی»^۱ است. عقل جمعی در اینجا به معنای عقلانیتی گفتگو محور و فرا جناحی است که بر پایه «وجدانیات» و مشترکات عقلی همگان (مانند حقیقت‌طلبی، عدالت‌خواهی و معناجویی) استوار شده و توانایی ادراک مراتب و جهات مختلف حقیقت را دارد. در این میدان عقلانی، میراث حکمت متعالیه - به عنوان یکی از غنی‌ترین سنت‌های فکری ایرانی - اسلامی - نه به عنوان «داور نهایی» یا «تنها راه‌حل»، بلکه به عنوان یکی از مشارکت‌کنندگان اصلی در این گفتگوی بزرگ، می‌تواند سهمی حیاتی در ارائه خوانشی اصیل و بومی از مواجهه با جهان معاصر ایفا کند. سنتز نهایی، نه در انحصار یک مکتب، که در تعامل نقادانه و خلاقانه تمامی این جریان‌ها تحت لوای عقل جمعی شکل خواهد گرفت.

۲-۷. چشم‌انداز آینده و سناریوهای محتمل: با توجه به یافته‌های این پژوهش، آینده تعامل سنت و مدرنیته در ایران را می‌توان در قالب چند سناریوی محتمل ترسیم کرد:

سناریوی نخست؛ تداوم تقابل و چندپارگی: در این سناریو، گفتمان‌های موجود به تقابل غیرسازنده خود ادامه داده و فضای فکری ایران همچنان دچار چندپارگی و انفعال

می‌ماند. در این حالت، سنت‌گرایان با انزوگرایی فکری به حفاظت از مرزهای هویتی خود می‌پردازند، درحالی‌که جریان‌های مدرنیست نیز به تقلید سطحی از الگوهای غربی ادامه می‌دهند. این وضعیت می‌تواند به رکود فکری و تکرار کلیشه‌های نظری بینجامد.

سناریوی دوم؛ سنتز تدریجی و دیالکتیکی: این سناریوی مطلوب، مستلزم ظهور نسل جدیدی از اندیشمندان است که با تسلط بر هر دو سنت فکری و پرهیز از شتاب‌زدگی، به بازخوانی انتقادی میراث فلسفی ایران و اسلام در پرتو مسائل جهان معاصر می‌پردازند. این سناریو نیازمند ایجاد فضایی برای گفت‌وگوی آزاد و نقادانه، اصلاح نظام آموزشی و تقویت نهادهای واسطه فکری است.

سناریوی سوم؛ غلبه گفتمان مسلط: در این سناریو، یکی از گفتمان‌های موجود (اعم از سنتی یا مدرن) با پشتیبانی نهادهای قدرت، به گفتمان مسلط تبدیل شده و دیگر صداها را به حاشیه می‌راند. این سناریو اگرچه ممکن است به ثبات موقت بینجامد، اما در بلندمدت به خلاقیت فکری آسیب زده و امکان ظهور سنتزهای اصیل را کاهش می‌دهد.

۷-۳. راه کارهای سیاستی برای تحقق سناریوی مطلوب:

۱. بازنگری در نظام آموزشی:

- ایجاد رشته‌های بینارشته‌ای که امکان مطالعه تطبیقی سنت فلسفه اسلامی و فلسفه غربی را فراهم کند.
- بازنگری در شیوه‌های آموزش علوم انسانی با هدف پرورش تفکر انتقادی.
- تدوین متون درسی که به نقاط اشتراک و امکان گفتگو بین سنت‌های فکری مختلف بپردازند.

۲. توسعه فضای گفتگوی بینافلسفی:

- تأسیس انجمن‌های تخصصی و نهادهای دائمی برای گفتگوی اندیشمندان سنتی و مدرن.
- حمایت از طرح‌های پژوهشی مشترک بین حوزویان و دانشگاهیان.
- ترجمه آثار کلیدی هر دو سنت به زبان یکدیگر.

۳. نقش رسانه‌ها و نهادهای فرهنگی:

- تبدیل رسانه‌ها به محلی برای بروز و بیان دیدگاه‌های متنوع.
- حمایت از تولیدات فرهنگی و هنری که به شیوه‌ای خلاقانه به تلفیق سنت و نوآوری می‌پردازند.
- برگزاری نمایشگاه‌ها و همایش‌های بینا فرهنگی.

۴. تغییر در الگوهای پژوهشی:

- توجه به مطالعات تطبیقی میان فرهنگی.
 - انجام پژوهش‌های میدانی در زمینه دریافت‌های عمومی از مفاهیم فلسفی.
 - ثبت و ضبط تاریخ شفاهی جریان‌های فکری معاصر.
- بر همین اساس می‌توان اذعان نمود که مسیر پیش‌روی ایران، نه تقلید کورکورانه از غرب و نه انزواگرایی سنتی، بلکه بازخوانی انتقادی و اجتهادی سنت اسلامی در مواجهه خلاقانه با دستاوردهای بشری است. این مسیر نیازمند خلق زبانی جدید است که هم ریشه در خاک بارور فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی باشد و هم توانایی گفتگو با جهان معاصر را داشته باشد. تحقق این چشم‌انداز نیازمند عزم ملی، برنامه‌ریزی بلندمدت و مشارکت فعال همه کنشگران عرصه فکر و فرهنگ است.

۷-۴. محدودیت‌های پژوهش:

این پژوهش، به‌رغم تلاش برای ارائه تحلیلی جامع و متوازن، با محدودیت‌های مهمی روبرو بوده است که لازم است به‌صورت شفاف به آن‌ها اشاره شود:

۱. محدودیت دسترسی به منابع: دسترسی به برخی از منابع اولیه و دست اول حوزوی، به ویژه آثار منتشر نشده، سخنرانی‌های داخلی و متون درسی حوزه‌های علمیه، به دلایل مختلف از جمله عدم انتشار نظام‌مند یا محدودیت‌های دسترسی به آرشیوهای داخلی، با دشواری همراه بود. این مسئله به‌ویژه در تحلیل جریان‌های فکری معاصر و نحوه تأثیرگذاری آن‌ها بر فضای گفتمانی ایران مشهود است.

۲. چالش بی‌طرفی و حساسیت‌های ایدئولوژیک: موضوع پژوهش به دلیل ماهیت خود، به‌شدت ایدئولوژیک و همراه با حساسیت‌های فراوان است. اگرچه تلاش شده تا با رعایت

انصاف علمی و پرهیز از قضاوت‌های ارزشی، به تحلیل متوازن دیدگاه‌های مختلف پرداخته شود، اما نفس موضوع و وابستگی‌های گفتمانی محققان (از جمله نویسنده این پژوهش) ممکن است به صورت ناخودآگاه بر نحوه ارائه تحلیل‌ها تأثیر گذاشته باشد. حفظ بی‌طرفی کامل در چنین میدان به شدت قطبی شده‌ای دشوار است.

۳. دشواری سنجش تأثیر میدانی: سنجش دقیق تأثیر عینی و میدانی آرا و اندیشه‌های مورد بررسی بر بدنه جامعه، نخبگان و سیاست‌گذاری‌های کلان، نیازمند انجام پژوهش‌های میدانی گسترده، پیمایش‌های افکارسنجی و تحلیل محتوای عمیق رسانه‌ها است که از حیطة این پژوهش خارج بود. بنابراین، بخشی از تحلیل‌ها ناگزیر براساس مشاهدات و استنباط‌های کیفی ارائه شده است. همچنین، سنجش امکان تحقق عملی «عقل جمعی» به عنوان یک راه حل نظری، خود نیازمند پژوهش‌های مستقلی است که از حیطة این تحقیق خارج بود.

۴. پیچیدگی ذاتی موضوع: موضوع پژوهش به دلیل ماهیت بینارشته‌ای و نیاز به تسلط هم‌زمان بر چندین حوزه تخصصی (فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، تاریخ معاصر ایران، کلام، فقه و مطالعات فرهنگی)، همواره با خطر ساده‌سازی یا عمق‌نگرفتن کافی در هر یک از این حوزه‌ها مواجه بوده است.

۵. تحولات پویای جریان‌های فکری: جریان‌های فکری مورد بررسی، به ویژه در دهه اخیر، پویا و در حال تحول هستند. بنابراین، برخی از تحلیل‌های ارائه شده ممکن است نتوانند به طور کامل بازتابنده آخرین تحولات و چرخش‌های پارادایمی در اندیشه این شخصیت‌ها یا جریان‌ها باشند.

۷-۵. پیشنهادهایی برای پژوهش‌های آینده:

انجام مطالعه تطبیقی میان آرای آیت‌الله جوادی آملی و فیلسوفان پست‌مدرن در مسئله معنویت.

واکاوی و بررسی نظریه «علم دینی» از منظر شهید مطهری و همچنین تحلیل نقدهای آیت‌الله مصباح یزدی بر نظریه قبض و بسط (عبدالکریم سروش).

بررسی نقش نهادهای جدید حوزوی (مانند پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) در تولید گفتمان فلسفی معاصر.

فهرست منابع

الف) منابع فارسی

۱. آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۸۷). مشروطه ایرانی. تهران، ایران: نشر اختران.
۲. جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم، ایران: نشر اسراء.
۳. حائری یزدی، مهدی. (۱۳۷۸). کاوش‌های عقل عملی. تهران، ایران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۴. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). نقد و بررسی پست‌مدرنیسم. تهران، ایران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۵. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۹۵). ما و تاریخ فلسفه اسلامی. تهران، ایران: نشر سخن.
۶. دینانی، غلامحسین ابراهیمی. (۱۳۹۰). دفتر عقل و آیت عشق (جلد ۳-۱). تهران، ایران: نشر سروش.
۷. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۰). قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی. تهران، ایران: نشر صراط.
۸. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۲). بسط تجربه نبوی. تهران، ایران: نشر صراط.
۹. شایگان، داریوش. (۱۳۸۵). بت‌های ذهنی و خاطره ازلی. تهران، ایران: نشر امیرکبیر.
۱۰. شایگان، داریوش. (۱۳۹۰). هویت چهل تکه و مقالات دیگر. تهران، ایران: نشر فرزانه روز.
۱۱. شریعتی، علی. (۱۳۵۵). تشیع علوی و تشیع صفوی. تهران، ایران: نشر حسینیه ارشاد.

۱۲. فاضل میبدی، محمد. (۱۳۹۰). نظام اخلاقی اسلام. تهران، ایران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۱۳. فردید، احمد. (۱۳۶۲). مقالاتی در نقد غربزدگی. تهران، ایران: (بینا).
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۵۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم (با پاورقی‌های مرتضی مطهری). تهران، ایران: نشر صدرا.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰). زوال اندیشه سیاسی در ایران. تهران، ایران: نشر کویر.
۱۶. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۲). راهی به رهایی: طرح عقلانیت و معنویت. تهران، ایران: نشر نگاه معاصر.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم، ایران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۶). علل گرایش به مادی‌گری. تهران، ایران: نشر صدرا.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷). مجموعه آثار (جلد ۲: اصول فلسفه و روش رئالیسم). تهران، ایران: نشر صدرا.
۲۰. نصر، سید حسین. (۱۳۹۷). حکمت و سیاست. تهران، ایران: نشر سخن.

ب) منابع انگلیسی

1. Adamiyat, Fereydoun. (1970). The ideology of the Persian Constitution of 1906-1907. Tehran, Iran: Iqbal Press.
2. Adib-Moghaddam, Arshin. (2017). *Psycho-nationalism: Global thought, Iranian imaginations*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
3. Corbin, Henry. (1972). *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques* [In Iranian Islam: Spiritual and philosophical aspects]. Paris, France: Gallimard.

4. Eisenstadt, S. N. (2000). Multiple modernities. *Daedalus*, 129(1), 1-29. <https://doi.org/10.1162/001152600550576>
5. Fairclough, Norman. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge, UK: Polity Press.
6. Gadamer, Hans-Georg. (2004). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.) (2nd rev. ed.). London, UK: Continuum. (Original work published 1960)
7. Keddie, Nikki R. (1972). *Sayyid Jamāl ad-Dīn al-Afghānī: A political biography*. Berkeley, CA: University of California Press.
8. Lyotard, Jean-François. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge* (G. Bennington & B. Massumi, Trans.). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. (Original work published 1979)
9. Naficy, Hamid. (2012). *A social history of Iranian cinema, Volume 4: The globalizing era, 1984-2010*. Durham, NC: Duke University Press.

طبیعت‌گرایی پنهان: خوانش طبیعت‌گرایانه از متافیزیک نقلی میرزای اصفهانی

محمدحسین کلاهی^۱

چکیده

این مقاله به بررسی یک نوع طبیعت‌گرایی متناقض‌نما می‌پردازد که در تفکر میرزای اصفهانی (د. ۱۳۲۵ش)، بنیان‌گذار مکتب کلامی تفکیک، یافت می‌شود. مراد از «طبیعت‌گرایی» دیدگاهی نیست که تمام واقعیت‌ها را طبیعی می‌داند؛ بلکه منظور، رویکردی است که تلاش می‌کند پدیده‌ها را به شیوه‌ای طبیعی تبیین کند. میرزای اصفهانی در فلسفه طبیعی خود رویکردی از نوع دوم را در پیش می‌گیرد. بنا بر برخی خوانش‌ها، او معتقد است که تمامی ماهیات عینی، حقیقتی طبیعی دارند و از یک ماده واحد تشکیل شده‌اند. در واقع، تنها حقائق غیر مادی عبارت‌اند از: خدا و فعل او که در قاموس میرزا از این فعل به «نور» تعبیر می‌شود. از سویی دیگر، وجه تمایز اندیشه او در روش‌شناسی است: او برای اثبات طبیعی بودن این حقایق، به جای استدلال‌های فلسفی، به نصوص و روایات شیعی استناد می‌کند. این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی و تحلیل محتوای متون، به بررسی این «طبیعیات نقلی»

۱- دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران.
رایانامه: mh.ahdejadid@yahoo.com

می‌پردازد. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که این نوع از طبیعت‌گرایی که تکیه بر متون دینی دارد، پدیده‌ای کم‌سابقه بوده و نیازمند توجه و بررسی بیشتر است. همچنین، می‌تواند تصور ما از مکتب تفکیک را دستخوش تغییر قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: طبیعت‌گرایی، طبیعیات نقلی، ماء بسیط، مکتب تفکیک، میرزا مهدی اصفهانی.

۱. درآمد

میرزای اصفهانی (د. ۱۳۲۵ش)، بنیان‌گذار مکتب کلامی تفکیک، بیش از هر چیز به سبب نقد سرسختانه‌اش بر دو جریان فلسفه و عرفان اسلامی شناخته می‌شود. پروژه فکری او بر جداسازی کامل «معارف الهی» از «معارف بشری» بنا شده است. در این منظومه که بر ناتوانی عقل منطقی (نه شهودی) در فهم حقایق و تأکید انحصاری بر نصوص دینی استوار است، یافتن رگه‌هایی از «طبیعت‌گرایی» -موضوعی که اغلب با علم‌گرایی و عقل‌گرایی مدرن گره خورده است- در نگاه نخست، ناممکن و حتی متناقض‌نما به نظر می‌رسد. این مقاله، اما، نشان می‌دهد که این دو دیدگاه به‌ظاهر متناقض، چگونه در یک نظریه جمع شده است. حلّ این پارادوکس اولاً نیازمند یک تعریف روشن -هرچند غیر دقیق- از طبیعت‌گرایی است. گاهی طبیعت‌گرایی را باور به این گزاره تعریف کرده‌اند: «هر چیز موجودی طبیعی است و راه شناخت جهان، منحصر در حس و تجربه است.» اما حقیقت این است که طبیعت‌گرایی بیش از آنکه یک نظریه منفرد و دقیق باشد، یک موضع^۱، یک مزاج فلسفی^۲ یا یک برنامه پژوهشی^۳ است که وجه اشتراک رویکردهای مختلف ذیل آن، احترام عمیق به مرجعیت و دستاوردهای علوم تجربی است (Papineau, 2023). مراد ما از طبیعت‌گرایی در مقاله حاضر، این معنا است: «تلاش برای تبیین حداکثری طبیعی موجودات.»

1. stance.

2. philosophical temperament.

3. research program.

این تعریف انعطاف‌پذیر است و به ما اجازه می‌دهد تا از برچسب‌زنی‌های سفت و سخت پرهیز کرده و به جای آن، گرایش‌ها و استراتژی‌های تبیینی یک متفکر را تحلیل کنیم. رابطه این تعریف با تعریف یکم، عموم و خصوص مطلق است؛ به طوری که اولی اعم و دومی اخص خواهد بود. به عنوان مثال، یک «طبیعت‌گرای اخلاقی» - که واقع‌گرای هستی‌شناختی است - را در نظر بگیرید. او معتقد است که ارزش‌های اخلاقی ماهیتی طبیعی دارند (مثلاً «خوب/بد» اخلاقی را به «لذت/رنج» تقلیل می‌دهد)؛ اما این لزوماً بدان معنا نیست که او تمام موجودات را حقایق طبیعی می‌داند. یک طبیعت‌گرای اخلاقی می‌تواند خدا‌باور نیز باشد. عکس این گزاره، اما، صادق نیست. یعنی اگر کسی به معنای یکم طبیعت‌گرا باشد (همه حقایق را طبیعی بداند) دیگر نمی‌تواند ماهیتی ناطبیعی یا فراطبیعی برای ارزش‌های اخلاقی قائل باشد.

این مقاله استدلال می‌کند که میرزای اصفهانی - بنا بر برخی خوانش‌ها - از لحاظ متافیزیکی و به معنای دوم «طبیعت‌گرا» است. تحلیل متون او تصویری از جهان به دست می‌دهد که در آن، به غیر از خدا و فعل او (نور)، تمامی حقایق، ماهیتی طبیعی، و ماده‌ای یکسان دارند. جالب آنکه، روش او برای رسیدن به این نتایج، نه استدلال فلسفی، بلکه نص‌گرایی و استناد به روایات شیعی است. برای اثبات این مدعا، این نوشتار ابتدا مبانی معرفت‌شناسی نقلی میرزا را شرح می‌دهد. سپس با تحلیل آثار او، شواهد ناظر بر این «طبیعیات نقلی» را استخراج می‌کند. در نهایت، مقاله نشان خواهد داد که این «متافیزیک نقلی طبیعت‌گرا» چه پیامدهایی برای فهم ما از پروژه فکری مکتب تفکیک دارد و چگونه تصوّر ما از این مکتب را به عنوان یک جریان صرفاً سلبی تغییر می‌دهد.

۲. درآمدی بر نظام متافیزیکی میرزا

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، هرچند میرزای اصفهانی خود از مخالفان سرسخت «متافیزیک» مصطلح فلسفی بود، اما در عمل یک نظام جامع برای تبیین هستی ارائه داد که ما برای اهداف تحلیلی، آن را «نظام متافیزیکی» او می‌نامیم. محور اصلی این نظام، طبقه‌بندی سه‌گانه وی از حقایق موجود در عالم است.

نظام هستی از دیدگاه میرزا سه رتبه دارد:

■ خدا

■ فعل خدا (خلق)

■ مفعول خدا (مخلوق)

که مورد اتفاق شارحان میرزا است. اما خوانش‌های مختلفی از عبارات میرزا در تفسیر ساحت سوم وجود دارد. بنا بر خوانش یکم - که بنی‌هاشمی (۱۳۹۸) آن را نمایندگی می‌کند - اصفهانی حقائق موجود در این عالم را در سه رتبه طبقه‌بندی می‌کند:

■ خداوند (خالق/ شائی/ مُشیی)

■ فعل خداوند (خلق/ نور/ مشیت / [کمال])

■ مفعول خداوند (مخلوق/ منور/ ظلمانیات / مُشاء / [کمال‌مند])

در این خوانش، فعل خداوند همان کمالات است که میرزا از آنها تعبیر به «نور» می‌کند. (بنی‌هاشمی، ۱۳۹۸، ۱: ۱۶۰-۱۶۱)

در مقابل، خوانش دیگری وجود دارد که عصار (۱۴۰۴) آن را نمایندگی می‌کند و معتقد است که میرزای اصفهانی حقائق عالم را این‌چنین تقسیم کرده است:

■ خداوند (خالق/ شائی/ مشیی)

■ فعل خداوند (خلق/ مشیت)

■ مفعول خداوند (مخلوق/ مُشاء)

○ نور (کمال)

○ منور (ظلمانیات/ کمال‌مند)

بنا بر خوانش دوم، کمالات و انوار چیزی غیر از فعل و خلق خداوندند (عصار، ۱۴۰۴، ۶۱). به غیر از تفاوت ذکر شده، این دو خوانش در (نا)طبیعی بودن ظلمانیات نیز با هم اختلاف دارند که در بخش‌های بعدی بدان خواهیم پرداخت. اما ریشه این اختلاف کجاست؟ به نظر می‌رسد که منشأ اختلاف را بایستی در عبارات دوگانه میرزا جست. بررسی محتوایی مکتوبات میرزا برای ما روشن می‌سازد که چرا این اختلاف در میان شارحان او به

وجود آمده است. به همین جهت، ما با محور قرار دادن این آثار به بیان منشأ این اختلاف می‌پردازیم.

از طرفی، میرزای اصفهانی ذیل حدیث امام رضا(ع) که به عمران صابی می‌گوید: «و بدان که سه لفظ «ابداع»، «مشیت» و «اراده» معنای واحدی دارند و سه اسم‌اند برای یک معنا» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ۴۳۵) تأکید کرده که «ابداع» و «مشیت» همان «نور» است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۶۳). در جای دیگر نیز می‌نویسد: «مشیت و اراده و ابداع همان نور علمی است و مفعول و مجعول، به نور جعل شده است» (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۶۰). بنی‌هاشمی با تکیه بر این عبارات قائل شده است که نور همان فعل الهی است که از طرفی با خداوند به عنوان خالق و مالک و مدبّر نور و از طرفی با حقائق موسوم به ظلمانی متفاوت است (بنی‌هاشمی، ۱۳۹۸، ۲: ۲۴۹-۲۹۳؛ ۱: ۳۸۳-۴۳۴).

از طرف دیگر، با مراجعه به فهرست مطالب عصار (۱۴۰۴) در می‌یابیم که وی دوگونه «غیر اله» قائل است: ظلمانیات (ماهیات) و نور (کمالات ماهیات). شاید بالاترین شاهد بر مدّعی عصار کلیدواژه «تملیک» و مشتقات است که در آثار میرزا به کار رفته است (به عنوان نمونه، بنگرید به: اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۱۵). بدیهی است که برای رخ‌دادن «تملیک» چهار رکن لازم است:

■ تملیک‌کننده (مملک)

■ تملیک

■ تملیک شونده (ملک)

■ تملیک شونده به او (مملک، مالک شونده به تملیک)

در عبارات میرزا، تملیک‌کننده خداست. کسی هم که به او تملیک می‌شود، یک ماهیت ظلمانی است که از خود هیچ ندارد. آن ملکی که هم تملیک می‌شود، کمالاتی چون علم، قدرت، حیات و... هستند که مصداق نورند. بنابراین، بایستی یک چیز چهارمی قائل شد که «نفس تملیک» باشد که فعل خدا قرار بگیرد. به عنوان نمونه، میرزا می‌نویسد: «و خداوند -تعالی- مالک آن چیزی است که به آنها تملیک کرده است» (اصفهانی، ۱۳۹۶،

۳: ۱۵). در این عبارت، چهار رکن مذکور عبارت‌اند از: خداوند، چیزی که تملیک شده، آنها، خود تملیک. وقتی به جملات قبلی وی مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که او برخی تملیک‌شدگان را برشمرده است: عقل، علم، فهم، حیات و شعور که همگی ملک خداوند متعال‌اند (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۱۵). از نگاه میرزا، این امور همگی از سنخ نورند و طبیعتاً غیر از خود تملیک‌اند، چرا که تملیک شده‌اند. بنا بر این تحلیل، «نور» نمی‌تواند خود فعل (تملیک) باشد، بلکه محصولی است که در این فرآیند منتقل شده است. مشابه همین را درباره‌ی واژه «تحمیل» می‌توان مطرح کرد که میرزا در آثار خود آورده است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۷۲). در اینجا نیز چهار رکن را می‌توان مطرح کرد که نور به منزله «حمل شده» و فعل خدا خود «حمل کردن» است.

شاهد دوم این است که میرزا در برخی عبارات، میان «نور پیامبر» که منبع و مرجع کمالات است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۱۵) با رأی الهی که تعبیری برای فعل اوست (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۵۱ و ۵۸) تفاوت می‌گذارد: «... أَنَّ الصَّادِرَ الْأَوَّلَ عَنْ رَأْيِهِ هُوَ نُورُ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ (ص)» (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۵۱). در اینجا نیز دیده می‌شود که میان رأی و فعل خداوند با نور، تفاوت گذاشته می‌شود.

به هر روی، عبارات میرزای اصفهانی در این باب یکسان نبوده و قابل طبقه‌بندی است؛ به طوری که برخی بر خوانش یکم و برخی بر خوانش دوم دلالت می‌کند (یا حداقل ظاهر در آن معنا است).

۳. متافیزیک «طبیعی»

میرزای اصفهانی معتقد است که تمام عالم طبیعت از یک ماده‌ی مواد ساخته شده که در نصوص شیعی از آن با اسمای مختلفی، از جمله «ماء»، تعبیر شده است. در واقع، تمام عالم طبیعت از یک جوهر تشکیل شده است که همین ماء باشد؛ نه اینکه از دو جوهر تشکیل نشده باشد (آن‌طور که فیلسوفان مَشاء و متعالیه می‌گویند). میرزا از این ویژگی با وصف «بساطت» یاد می‌کند و ماء را «بسیط» می‌داند (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۱۳). به علاوه، ماء بسیط معروض هیچ عرضی نیست و نسبت به تمامی اعراض، «مبهم» یا «مَجْمَل» است

و به همین جهت است که می‌توان آن را «جوهر» نامید (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۱۳). البته، همان‌طور که برخی شارحان میرزا ذکر کرده‌اند، ماء یک عرض ذاتی دارد که «تقدیر» باشد. در واقع، حیث ذات ماء این است که دارای کمیت، اندازه، بُعد و انقسام‌پذیری باشد (عصار، ۱۴۰۱، ۱۹۸). ماء یک ماده بسیار لطیف و محیط بر عالم طبیعت است و در مقام تمثیل، می‌توان آن را به فلک الافلاک یا فلک اطلس تشبیه کرد که در فلسفه مشاء مطرح می‌شود. میرزا در آثار خود بر اولیت ماء در عالم طبیعت تصریح کرده است (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۱۳-۱۴ و ۶۵-۷۰). او برای اثبات مدعای خود به روایات مختلفی نیز استناد نموده است:

[۱] «... و چیزی را آفرید که همه چیز از اوست و آن عبارت است از «ماء» که همه چیز را از او خلق کرده است. بنابراین، هر چیزی به ماء منسوب است، ولی خود ماء به چیزی منسوب نیست.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۹۴؛ اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۷۳)

[۲] عبدالله بن سنان می‌گوید: از امام صادق درباره اولین چیزی که خدا خلق کرده است، پرسیدم. حضرت فرمودند: «همانا اولین چیزی که خدوند -عزّ و جل- خلق کرده، آن چیزی است که همه چیز را از او خلق کرده است.» عرض کردم: «فدایتان شوم! آن چیز چیست؟» فرمود: «ماء.» (ابن بابویه، ۱۴۳۵ق، ۱: ۸۴؛ اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۸۰)

بنابراین، اختلاف حقایق مادی و جسمانی عرضی است، نه جوهری. این دیدگاه با مبانی فیلسوفان مشاء و متعالیه متباین است که جسمانیات را مرکب از دو جوهر می‌دانستند: ماده و صورت جسمیه که اولی مایه وحدت عالم طبیعت و دومی علت اختلاف در امور طبیعی می‌شد. در مقابل، شیخ اشراق معتقد بود که اختلاف اشیاء مادی به اعراض آنهاست که به دیدگاه میرزای اصفهانی نزدیک است. در مقام تمثیل، جامد، مایع و گاز هر سه ماده‌اند، ولی ویژگی‌های مختلفی دارند. به عنوان مثال، ماده جامد حجم و شکل معینی دارد، مایع حجم معین و شکل غیر معینی دارد و گاز حجم و شکل نامعینی دارد. البته، میرزا دایره امور مادی را بسیار گسترده می‌داند و موجودات مختلفی مانند ارواح آدمیان، فرشتگان، بهشت، دوزخ و... را مادی می‌داند (اصفهانی، ۱۳۹۶، ۳: ۶۵-۶۶).

۴. ظلمات: طبیعی یا ناطبیعی؟

بنا بر نظام متافیزیکی میرزا، ظلمات می‌توانند عینی^۱ و غیر عینی باشند. آنچه در اینجا مدّ نظر است، ظلمات عینی است و ما در این نوشتار از تبیین متافیزیک ظلمات غیر عینی پرهیز می‌کنیم. طبق برخی خوانش‌ها از متافیزیک میرزا - که تولایی و شاگردش عصار آن را نمایندگی می‌کنند - یک عالم غیر طبیعی وجود دارد که از ماء خلق نشده، مجرد و غیر مادی است و «اظله» یا «اشباح» نام دارد: «معارف کتاب و سنت به مجردی غیر از خدا و عالم اظله و اشباح قائل نیست.» (تولایی، ۱۴۰۰، ۲۳۶). مراد از «ظل» و «شبح» نیز در اینجا یک حقیقت ظلمانی غیر مادی است. (این مبنا در عصار (۱۴۰۴) تفصیل داده شده است). بنابراین، این تفسیر معتقد است که حقائق ظلمانی عینی گاهی مادی (مائی) و گاهی غیر مادی‌اند. در مقابل، بنی‌هاشمی معتقد است که ظلمات عینی همان چیزهایی هستند که میرزا آنها را «کائن» نامیده است. مراد از «کینونت» نیز آفرینش از ماء به عنوان ماده‌الموادّ عالم است.

در نتیجه، بنی‌هاشمی معتقد است آنچه در عالم عینیت دارد مادی است، مگر خدا و فعل او. در این صورت، می‌توان صورت‌بندی بنی‌هاشمی از نظام متافیزیکی میرزا را این‌گونه بازنویسی کرد:

■ خدا؛

■ فعل خدا (نور)؛

■ مفعول خدا (ظلمات)

○ عینی: مادی، جسمانی و طبیعی.

○ غیر عینی

این تفسیر دوم همان خوانش «طبیعت‌گرایانه» از متافیزیک میرزا است که میرزا آن را با تکیه بر نقل آن را سر و سامان داده است. به نظر می‌رسد، اعتقاد به طبیعت‌گرایی - به معنایی

1. objective.

که در مقدمه ذکر شد، یعنی تبیین حدّ اکثری و طبیعی موجودات- با روش نقل‌گرایی یک نظریه نادر است که برخی از شارحان میرزا به میرزا نسبت داده‌اند.

۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش با یک پارادوکس بنیادین آغاز شد: چگونه می‌توان در منظومه فکری میرزای اصفهانی، متکلمی که به ضدیت سرسختانه با فلسفه و عقل‌گرایی شهره است، رگه‌هایی از یک «طبیعت‌گرایی» نظام‌مند را ردیابی کرد؟ مسیر حلّ این معما، نیازمند یک رویکرد دومرحله‌ای بود. نخست، با مقایسه خوانش‌های شارحان، نشان داده شد که یک تنش واقعی در متون میرزا وجود دارد؛ تنشی که در ظاهر، هرگونه خوانش یکپارچه طبیعت‌گرایانه را ناممکن می‌سازد. سپس، در مرحله دوم، استدلال شد که کلید حلّ این معما، نه در نادیده گرفتن شواهد متضاد، بلکه در بازخوانی معناشناختی واژگان کلیدی خود میرزا نهفته است. تحلیل حاضر نشان داد که «طبیعی» در قاموس اصفهانی، نه به معنای مصطلح فلسفی، بلکه به معنای هر آن چیزی است که از جوهر واحد «ماء» نشأت گرفته باشد. با این ابزار تحلیلی، مناقشه برانگیزترین بخش نظام او، یعنی «ظلمات غیرمادی»، بازتفسیر شد و مشخص گشت که این عبارت نه بر موجوداتی مجرد و غیرمادی، بلکه بر مراتب لطیف‌تری از همان جوهر واحد دلالت دارد. در نهایت، این مقاله وجود یک «طبیعیات نقلی» را به عنوان یک پروژه فکری ایجابی و سازنده در قلب مکتب تفکیک به اثبات رساند. این یافته، دو پیامد مهم دارد: نخست، تصویر رایج از مکتب تفکیک را به عنوان یک جریان صرفاً سلبی و تخریبی به چالش می‌کشد و وجه نظام‌ساز آن را آشکار می‌سازد. دوم، راه را برای پژوهش‌های آینده در باب تعاملات پیچیده و نامتعارف میان نص‌گرایی دینی و جهان‌بینی‌های طبیعت‌محور در تاریخ اندیشه اسلامی هموار می‌کند.

منابع

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۰۴ق). التوحید، تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی طهرانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی،
ابن بابویه (شیخ صدوق). (۱۴۳۵ق). علل الشرائع،

اصفهانى، مهدي. (١٣٩٦). معارف القرآن، قم: مؤسسة المعارف.
بنی هاشمی، سید محمد. (١٣٩٨). انوار ملکوت. تهران: منیر.
تولایی، محمود. (١٤٠٠). معرفت توحیدی، تهران: نبأ.
عصار، محمد حسین. (١٤٠٤). غیریت حقیقی حق و خلق. تدوین و تحقیق: محمد حسین
کلاهی، تهران: نبأ.
کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧ق). الکافی. تصحیح: محمد صادق بحر العلوم. نجف:
منشورات المكتبة الحيدرية.

Papineau, David (2023). "Naturalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL=
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/naturalism/>>.

Covert Naturalism: A Naturalistic Reading of Mirzā Isfahānī's Revealed Metaphysics

Mohammad-Hossein Kolahi

Ph.D. Candidate, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Persian Language and Foreign Languages, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. E-mail: mh.ahdejadid@yahoo.com

ABSTRACT

This paper explores a paradoxical naturalism within the thought of Mirza al-Isfahani (d. 1325 AH/ 1946), founder of the Tafkik theological school. The study defines naturalism not as the claim that all reality is natural, but as an approach seeking to explain phenomena naturalistically, a method Isfahani employs in his natural philosophy. This paper argues that, for Isfahani, all concrete essences are natural and composed of a single substance, with the only non-material realities being God and His divine act, which he calls "al-nūr" (the light). The distinctiveness of his system lies in its methodology: he substantiates these naturalistic claims by relying on Shi'i texts and traditions rather than philosophical reasoning. Through a descriptive-analytical approach, this study investigates his framework of "scripturatal natural philosophy". The findings reveal that this hadith-based naturalism is a rare phenomenon that warrants further study and challenges the prevailing perception of the Tafkik school.

Keywords : naturalism, scripturatal naturalism, tafkik school, Mirza Mahdi Isfahani

Extended Abstract

This paper uncovers and analyzes a paradoxical form of naturalism embedded within the thought of Mirza Mahdi al-Isfahani (d. 1325 AH/ 1946), the founder of the Tafkik school of theology. The Tafkik school is renowned for its radical opposition to philosophy and mysticism, advocating for a strict separation of divine knowledge, derived exclusively from scripture, from human-derived knowledge. Within such a fiercely anti-rationalist and scripturalist framework, the very notion of "naturalism"—a position often associated with modern scientific and philosophical rationalism—appears to be a fundamental contradiction. This study, however, argues that this apparent paradox can be resolved by adopting a more nuanced understanding of naturalism and by delving into the idiosyncratic lexicon of al-Isfahani himself.

Methodologically, this paper distinguishes between two forms of naturalism. It sets aside the strong ontological version, which posits that all of reality is natural, in favor of a more flexible, explanatory definition: naturalism as a research program dedicated to providing a maximalist naturalistic explanation for existing phenomena. It is this second, more accommodating definition that allows us to identify a consistent, albeit unconventional, naturalistic trend in al-Isfahani's thought. The core of this paper's argument is that al-Isfahani constructs a comprehensive worldview wherein all created realities, or "creatures" (maf'ūl), are fundamentally natural, originating from a single, primordial substance. The only exceptions to this all-encompassing natural realm are God and

His divine act (fi'l), which al-Isfahani terms al-nūr (the light). The primary challenge to this interpretation arises from a significant exegetical conflict among al-Isfahani's commentators regarding the structure of the created world. While there is consensus on the three-tiered system of God (Creator), Act, and Creature, a major disagreement emerges in interpreting the third category. One reading posits that the divine act is entirely distinct from creation, rendering all creatures a single, unified class. A competing and more challenging reading, however, posits that nūr is itself the first and highest creature, thereby bifurcating the created realm into "luminous" and "darks" (ẓulumānīyyāt) entities, with some texts suggesting the existence of "non-material darknesses." This second reading directly threatens any naturalistic thesis.

This paper resolves this conflict by demonstrating that the key lies in al-Isfahani's unique redefinition of the terms "natural" (ṭabī'ī) and "material" (māddī). For him, these terms do not carry their conventional philosophical meaning. Instead, "natural" refers to anything that originates from the single, primordial substance he calls "mā'" (lit. water). Consequently, the seemingly contradictory phrase "non-material darknesses" does not refer to immaterial entities in the philosophical sense of being devoid of substance, but rather to entities composed of a more subtle, non-sensible grade of that same primordial mā'.

By establishing this conceptual framework, the paper demonstrates that al-Isfahani's system, which we term "scriptural natural philosophy", is

a coherent, Hadith-based naturalism. This finding fundamentally challenges the prevailing view of the Tafkik school as a purely negative and deconstructive movement, revealing instead a constructive and systematic intellectual project. It thus opens new avenues for understanding the complex interactions between scripturalist literalism and naturalistic worldviews in modern Islamic thought.