



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.13, No. 26
Autumn 2024 & Winter 2025

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Eye and Existence: Reflections on the Ocularcentric Perception of the Ontological Truths of Things in Conventional Islamic Philosophy

Alireza Fazeli¹
Mohammad Maghouli²
Saeed Zafarabadi³

Abstract

In Muslim philosophical tradition, true knowledge of entities (external or mental) is acquired either through the abstraction of natural universals or the contemplation of Platonic forms. While vision is often esteemed as the noblest sense, it remains an external faculty, with the eye serving merely as a tool for perceiving visual phenomena. Yet, the pervasive role of the visual—termed here as "بينابيدن" (seeing)—in descriptions of perceiving existential truths, whether metaphorical or direct, is

¹ .Associat Professor of Yasouj University, corresponding author

fazeli1351@gmail.com

² . Student of Philosophy- Yasouj University pooriamaghoul78@gmail.com

³ . M.A. of Islamic Philosophy and Theology- Yasouj University

karkelasi@gmail.com

Received: 03/12/2024
Reviewed: 24/01/2025
Revised: 22/02/2025
Accepted: 22/02/2025

undeniable. This essay explores the inseparable link between vision and the perception of truths, focusing on the visually oriented process of grasping intelligible essences in the realm of ideas and natural universals. After briefly examining Plato's and Aristotle's paradigmatic views, the study investigates the concept of "بینابیدن" in Islamic philosophy. Using a thought experiment that assumes a blind theorist, it examines how the absence of vision alters the perception of existential truths. The study concludes that these methods of perceiving true entities remain deeply tied to the dominance of vision. Simultaneously, it proposes a visually oriented idealism at the epistemological level, suggesting that pure ontology—understanding existence as it is—without presupposing vision, is difficult, if not impossible. This highlights the profound influence of vision on ontological and epistemological frameworks

Keywords: Idealism, Ocularcentrism, Islamic philosophy, Natural universal, Platonic ideas.

Problem Statement

In the conventional understanding of classical philosophers, true knowledge pertains to unchanging realities. These realities, referred to here as existential truths, whether external or mental, have been primarily formulated in Islamic philosophy through two main methods: the abstraction of natural universals (in the Aristotelian tradition) and the vision of Platonic Forms (in the Platonic tradition). Despite the longstanding disputes between proponents of these two methods, it appears that the descriptions of ontological truths offered by both groups are profoundly influenced by visual perception. Contrary to Aristotle's famous claim that "one who lacks a sense lacks a kind of knowledge," it seems that someone lacks vision would be deprived of true knowledge, at least within these two approaches. Thus, the central question of this study is whether true knowledge of objects, or at least the description of their existential truths, as proposed in these two conventional philosophical approaches, is possible without presupposing vision.

Method

To address this question, the study first examines several canonical works in the Islamic philosophical tradition representing each of these two approaches. After analyzing and describing their positions, the relationship between these positions and visual perception is demonstrated. Subsequently, a thought experiment is proposed to test the ocularcentric nature of these positions. The thought experiment employed consists of hypothetically removing the faculty of sight and vision from an individual who subscribes to the existence of Platonic forms or abstracted universals.

Findings and Results

The results of this thought experiment indicate that both methods of perceiving existential truths—whether Platonic Ideas or abstracted universals—are deeply influenced by vision. For instance, in the Platonic system, knowledge relies on the

initial vision of Ideas and their recollection through visual stimuli. In the Aristotelian system, the abstraction of universals begins with sensory data, which is predominantly visual. Philosophers like Suhrawardi justify the existence of Forms through "observation," while Mulla Sadra links mystical knowledge to the vision of divine lights. This study argues that even the philosophical language used to describe these truths—whether literal or metaphorical—is profoundly "visual," saturated with concepts such as "vision," "form," and "observation." In other words, the research demonstrates that even when philosophers seemingly transcend visual perception and resort to reason or intuition, their language and thought remain influenced by visual concepts. Ultimately, the paper suggests a form of ocularcentric idealism at the epistemological level. This idealism not only highlights the dominant influence of vision on ontological and epistemological projects but also claims that speaking of the existence of objects "as they are" without the mediation of the eye and visual presuppositions seems difficult, if not impossible. This conclusion does not negate the connection to the external world but calls for a reexamination of the epistemic presuppositions that have shaped the minds and language of philosophers.

References

- Khorasani Sh. [Translation of *Metaphysics*]. Aristotle (Author). Tehran: Hekmat Publication. 2018. Persian.
- Lahiji, A. *Shavarigh al- Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*, Akbar Asad Alizade (ed.), Qom: Imam Sadegh Organization. 2008. Arabic.
- Nasir al-Din Tusi, M. *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, Qom: Nashr al-Balaqe. 1996. Arabic.
- Plato. *Platonis opera*, Burnet, J. (ed.) (5 Vols) Oxford: Clarendon Press. 1995.
- Qotb al-Din Shirazi, M. (1897), *Sharh Hikmat al-Ishraq*, Tehran: Lithogographi. Arabic.



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.13, No. 26
Autumn 2024 & Winter 2025



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال سیزدهم، شماره ۲۶
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
صفحات ۴۸۳-۴۶۱

چشم و وجود: تأملاتی در ادراک بصر محورانه حقایق وجودی اشیا در فلسفه متعارف اسلامی

علیرضا فاضلی^۱

محمد معقولی^۲

سعید ظفرآبادی^۳

چکیده

در عرف فیلسوفان مسلمان، علم حقیقی که به وجودات (خارجی یا ذهنی) ثابت تعلق می‌گیرد، یا از راه تجرید کلی طبیعی است یا دیدن مُثُل افلاطونی. بینایی هر چند برخی آنرا اشرف حواس گفته‌اند، یکی از حواس ظاهر برشمرده شده است و چشم صرفاً ابزار شکار یکی از محسوسات، یعنی امور بصری است نه چیزی بیشتر، اما حضور همه جانبه امر بصری-که در اینجا بینابین خوانده می‌شود- در توصیفات اینان از ادراک حقایق وجودی، خواه این توصیف تمثیلی باشد، خواه سراسر است، قابل مشاهده

fazeli1351@gmail.com

pooriamaghoul78@gmail.com

karkelasi@gmail.com

^۱ . دانشیار فلسفه دانشگاه یاسوج، نویسنده مسئول

^۲ . دانشجوی فلسفه دانشگاه یاسوج

^۳ . دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۳

تاریخ داوری: ۱۴۰۳/۱۱/۰۵

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴

است. این جستار ضمن اشاره به پیوند ناگسستنی بینایی و ادراک حقایق اشیا، بر فرایند بصرمحورانه ماهیت عقلانی ادراک شده، در عالم ایده‌ها و کلی طبیعی درنگ خواهد کرد. در این راه پس از تأملی کوتاه بر توصیفات افلاطون و ارسطو که سرنمون این دو دیدگاه هستند، به بررسی بیناییده شدن در آنچه مشهور به فلسفه اسلامی است، پرداخته خواهد شد. روش این پژوهش طرح یک آزمون ذهنی است که طی آن دیگرگونگی ادراک حقایق وجودی اشیا، در صورت سلب باصره بررسی خواهد شد، یعنی فرض گرفته می‌شود صاحب یک نظریه نابینا باشد. سر آخر به اینجا رسیده خواهد شد که دست کم این دو شیوه مدعی ادراک وجودات حقیقی به هیچ روی از درازدستی چشم و سیطره بینایی دور نتوانند شد و هم‌هنگام این نوشتار با تأمل بر نقش پُررنگ بینایی در کاوش‌های هستی‌شناختی، نوعی ایدئالیسم بصرمحورانه و بیناییده را در سطح معرفت‌شناختی پیشنهاد می‌دهد که مبتنی بر آن، سخن گفتن از هستی‌شناسی محض و رسیدن به وجود اشیا آنچنان که هستند، بدون پیشفرض چشم و بینایی، سخت و یا شاید نشدنی می‌نماید.

کلمات کلیدی: ایدئالیسم، بصر محوری، فلسفه اسلامی، کلی طبیعی، مثل افلاطونی.

۱. مقدمه

به نظر می‌رسد کسانی که انسان را حیوان ناطق یا همان عاقل، به معنای مدرک کلیات دانسته‌اند، دانسته یا نادانسته، نابینایان را به پروژۀ اکتساب وجودات حقیقی راه نداده‌اند؛ در عین حال آن‌ها را در ماهیت انسانی با فیلسوفان و دیگر مردمان مشترک می‌دانند؛ چه اینان می‌گویند، کلی طبیعی یعنی مفهوم انسان در همه افراد بشر به صورت یکسان هست و پدیدار می‌شود. با چنین پیش‌انگاشتی، نابینایان هم باید ادراکات عقلانی چونان دیگر مردمان داشته باشند، اما چنانکه در پی نشان داده خواهد شد، دست کم دو موضع مشهور مربوط به چیستی حقایق ثابت که شکار عقل می‌شوند (ایده‌ها و کلی طبیعی)، عمیقاً با بینایی در هم پیچیده است؛ در اینجا چنین موضعی بصرمحوری یا بیناییده شدن نام نهاده شده است. چنین ادعایی به معنای اینست که سخنان مشهور و پرآوازه در باب حقایق وجودی و شیوه ادراک این حقایق، صرفاً بر ساخته انسان‌های سالم چشم است که به شیوه‌های متعدد باز تولید شده است.

منظور از حقایق وجودی، اموری است که به نظر قاطبه فیلسوفان مسلمان در ضمن افراد یا به صورت منفک، واقعیت عینی دارند و انسان، و تنها انسان، با عقل خویش وجود آن‌ها را درک می‌کند. بنا به مشهور، این امور همان کلیات یا رویه عقلی اشیا است که در تاریخ

فلسفه، دستِ کم از افلاطون تا بدین روزگار، در موردِ نحوهٔ وجودِ آن‌ها سخن گفته‌اند. دو قولِ مشهور و قدیمی از کلیات، یکی خارجی دانستن آن‌ها و در عالمِ برتر نشانیدنِ آن‌هاست که منسوب به افلاطون است و پیروانش؛ دودِ دیگر از آن ارسطوست که مبنی بر وجودِ ضمنی افراد دانستنِ آنها یا همان انضمامی دانستنِ کلیات است. در این نوشتار، خودِ افلاطون و ارسطو، تنها به عنوانِ پیش‌قراول، اندکی مدّ نظر قرار می‌گیرند و سپس اقوالِ رایج و مشهور فیلسوفان مسلمان در این باب، بررسی و از منظرِ بصرمحوری کاویده می‌شود. این پژوهش آهنگِ مواجههٔ ریزبینانه و درافتادنِ با متنِ یک فیلسوفِ خاص را ندارد، بلکه قولِ مشهور و معروف مدّ نظر قرار خواهد گرفت، یعنی این نوشتار، در پیِ تحلیلِ دقیق و انتقادیِ موردِ پژوهانهٔ هیچ قولی نیست و به دلیلِ اعمالِ همین محدودیتِ روش شناختی از بررسیِ نظر طباطبایی مبنی بر حضوری دانستنِ تمامِ علوم به دلیلِ تاریخِ طولانیِ تنقیحِ مفهومِ علمِ حضوری و پیوندِ آن با مباحثِ دراز دامن اتحادِ علم و معلوم اجتناب خواهد شد. این جستار به دنبالِ آشکارسازیِ سویه‌ها و صبغه‌های چشم‌محور در آثاری است که به طورِ معمول دانشجویان و طلبِ کشور به نامِ فلسفه می‌آموزند. بر آشنایانِ با آموزشِ فلسفهٔ اسلامی پوشیده نیست که در این پارادایم و در کتبِ مرسوم، از همان ابتدا محتوایِ درسیِ خود را فلسفه یا حکمت به معنایِ مطلقِ آن می‌نامند و می‌خوانند (طباطبایی، ۱۹۹۶، ص ۹). از این روی، این نوشتار مقید به پارادایم و ذهن و زبانِ رایج و متعارفِ فلاسفه در جهان اسلام است.

روشی که به نظر می‌رسد در این پژوهش مناسب باشد آزمونِ ذهنی یا آزمونِ فکری (Thought experiment) است. می‌توان با اندکی فراروی از فضایِ غالبِ فلسفه و گفتمانِ رایج در آن، به طرحِ یک آزمونِ ذهنی اندیشید. اگرچه، امروزه، به کارگیریِ این آزمون‌ها، اغلب در فلسفهٔ تحلیلی و فلسفهٔ ذهن و حتی فلسفهٔ دین رواج دارد؛ برای نمونه می‌توان به اطاقکِ چینی "جان سرل" و همچنین انتقادِ کدو تنبلِ بزرگ برای ردّ اعتقاداتِ واقعاً پایهٔ "پلنتینگا" (پترسون و دیگران، ۲۰۰۰، ص ۲۳۳) اشاره کرد. گفتنی است که طرحِ آزمونِ ذهنی، در فلسفهٔ اسلامی نیز بی‌سابقه نیست و دست‌کم، فرضِ مشهورانسانِ معلّقِ شیخ‌الرئیس را می‌توان یک آزمونِ ذهنی قلمداد کرد (نصیر الدین طوسی، ۱۹۹۶، ج ۲ ص ۲۹۲) شایانِ یادکرد است که آزمونِ ذهنی، بنا نیست که الزاماً، در فضایِ واقعی رخ

دهد؛ بنابراین، نمی‌توان فرض انسانِ معلّقِ ابن‌سینا را به بهانه نبودِ بالفعلِ آن، در عالمِ خارج، مردود دانست. آزمونِ ذهنیِ نوشتارِ حاضر، این است که اگر چشم از افلاطون گرفته شود یا بینایی از ارسطو و پیروانش سلب گردد، آیا می‌توان از وجودِ این‌چنینیِ عالمِ ایده‌ها یا کُلّیِ طبیعی سخن گفت؟

خادم‌زاده و کنعانی در مقاله‌ای با عنوان «استعاره مفهومی دانستن به‌مثابه دیدن در نظام فلسفی ملاصدرا»، دغدغه‌ی بصرمحوری ندارند و بیشتر دل‌مشغول استعاره‌های مفهومی و کارکردهای چندگانه آن‌ها، در دستگاه فلسفی ملاصدرا هستند. اگرچه، در این میان، ناخواسته به بینایی هم در پیچیده و اشاراتی کوتاه به رواج استعاره‌های بصرمحورانه نیز کرده‌اند (خادم‌زاده و کنعانی، ۲۰۲۲).

۲. حقایق وجودی اشیا و ادراک آنها

در فلسفه اسلامی تمکن حقیقت چونان یک پیش‌فرض برنشسته است، یعنی در میان آن‌ها پذیرفته شده است که آدمی با دستگاه ادراکی خویش که مرتبه بالادست و ویژه آن عقل است، توان فراچنگ‌آوری حقیقت خارجی اشیا را دارد؛ در پی این پیش‌انگاشت، تطابق تامّ ذهن و عین نیز خواهد آمد؛ این بدان معنی است که هرآنچه از امور خارجی، به واسطه قوای ظاهر و باطنِ نفس، به ذهن انسان می‌رسد، روگرفتی همسان با خود آن شیء خارجی است. از این نظر گامی فراتر هم نهاده می‌شود و ادعا می‌شود که بین امر خارجی و ذهنی عینیت ماهوی برقرار است. به معنای آن که ماهیت اشیا خارجی که حقیقت آن‌هاست و شامل ذاتیات آن‌ها می‌شود، به همان صورتی که در خارج هستند، به ذهن انسان می‌رسد. البته بر این دیدگاه، با توجه به گفتمان ارسطو وار غالب بر متفکران فلسفه اسلامی، اشکالاتی مثل اجتماع جوهر و عرض و واقع شدن همه چیز ذیل مقوله کیف وارد شده است و ایشان با ارائه پاسخ، بر عقیده خویش مبنی بر یکی‌بودن حقیقت به ذهن آمده با حقیقت شیء خارجی پای فشرده‌اند (ر.ک: سبزواری، ۱۹۹۰، ص ۵۹ همچنین طباطبائی، ۱۹۹۶، صص ۴۷-۵۲). این اشکالات و پاسخ‌هایش از موضوع این جستار خارج است و مهم در این جا این است که قول به عینیت ماهوی صورت ذهنی با شیء خارجی، در متون متعارف فلسفه اسلامی، مقبول است. بنابراین منظور از حقایق وجودی اشیا، موجوداتی است که

علم حقیقی به آن تعلق می‌گیرد و نباید تغییرپذیر باشند و در دسته‌بندی مشهور، که پیشتر هم اشاره شد، یا ایده‌ها و ثابتات کلی خارجی مُفَارَق است یا کلی طبیعی موجود در ذهن. در پی به بصرمحور بودن این هردو اشاره خواهد شد.

۲-۱. ایده‌ها یا مُثُل

چنان‌که مشهور است و پیشتر هم گفته شده، واژه ایده هم پیوند با دیدن است (فاضلی و دیگران، ۲۰۱۸). افلاطون خود در فایدون آموختن را تذکار (ἀνάμνησις) می‌داند (Plato, 1995, Phaedo, 75e). آنچه به یاد آورده می‌شود ایده‌هاست که بنا به متن فایدوس، جایگاهی برین و ورای آسمان‌ها دارند (Plato, 1995, Phaedrus, 247c) و انسان آن‌ها را پیش از آمدن بدین دنیا دیده است. کسی را رسد که بپرسد: خاستگاه این یادآوری در جهان ایده‌هاست یا همین دنیا؟ بنا به تصریح افلاطون تا این دنیای محسوس دیده نشود، ایده‌ها، که حقیقت اشیا هستند، و در گذشته‌ای دور دیده شده‌اند، به یادآورده نمی‌شوند؛ برخی محققان برآنند که شاید بتوان از برخی سخنان افلاطون لازمانی ایده‌ها را به دست آورد (Pike, 1970, p15) اما دیدار آنها در زمان (ὑπὸ χρόνου) است (Plato, 1995, Phaedo, 73e). پس تکیه بر دیدار اینجا دو چندان شد: بار اول نفس ایده‌ها را می‌بیند در عالم برین، پیش از آمدن به دنیای محسوسات، و دگر بار پس از آمدن به دنیای محسوس و فراموشی، با دیدن سایه‌های ایده‌ها، اصل آن‌ها را به یاد می‌آورد و اگر فیلسوف باشی باید از غار سایه‌ها هم برهی و چشم در خورشید حقیقت کورکننده بدوزی. (Plato, 1995, Republic, 515 c-d). اگر آزمون فکری اینجا اعمال شود و افلاطون کور فرض شود، روشن است که او نه می‌تواند عالم مثل را ببیند و نه می‌تواند دگر بار به یاد آورد و علم حقیقی داشته باشد.

افلاطون در بین فیلسوفان مسلمان -البته تا آنجا که او و آثارش را می‌شناختند- بی‌طرفدار هم نبود. سهروردی، در حکمه الاشراق، برای ایده‌ها حیث آنتولوژیک قائل است و می‌گوید مردمان مجرد، با انسلاخ از بدن، آن‌ها را دیده‌اند (شاهد‌ها) به دفعات بسیار و سپس برای دیگرانی که ندیده‌اند، برهان بر وجود آن‌ها آورده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۶)؛ او اندکی پیش ازین به شکلی رقیق، از قاعده امکان اشرف، وجود مثل را نتیجه می‌گیرد (همان:

ص ۱۵۵)، وی سپس می‌گوید هیچ صاحب مشاهده‌ای (ذومشاهده) نیست مگر این که اعتراف به وجود ذوات اصنام از انوار قاهره (تعبیر سهروردی از ایده‌ها) کند و صاحبان مشاهده را انبیا و ستون‌های حکمت می‌داند. سهروردی، برای تقویت سخن خویش، دست به دامان دیدن‌های ایشان می‌شود و دلیل سربگرداندن خویش از رأی مشا، مبنی بر نفی مثل را، دیدن برهان پروردگارش (لولا أن رأی برهان ربه - برگرفته از سوره مبارکه یوسف آیه ۱۲) می‌داند (همان). سهروردی اگر چشم نداشت کجا می‌توانست چنین یقین‌مند روی از نظر مشا بگرداند؟ کسی را رسد که بگوید سهروردی یا هر صاحب مشاهده دیگری ایده‌ها را با دیداری و رای چشم سر، مثلاً با چشمی مثالی دیده‌اند؛ پاسخ اینکه به هر حال، توصیف آن‌ها و بین‌الذهانی کردن این واقعه‌ها جز به مدد زبان بیناییه نیست که در ملاحظات انتهای نوشتار بدان پرداخته خواهد شد.

ملاصدرا در تعلیقه‌اش بر شرح حکمه‌الاشراق قطب الدین شیرازی در همین قسمت، پس از تأکید بر مشاهده می‌گوید انوار قاهره مذکور همان آسمان‌های والامرته‌ایست که عرفا با دیدن باطن اشیا در زمین مشاهده‌اش کرده‌اند، که زمین را برای آن‌ها چیزی دیگر کرده است و به تعبیر صدرایی، این همان قیامت شخص است (قطب الدین شیرازی، ۱۸۹۸، ص ۳۷۱ حاشیه)؛ در ادامه، ملاصدرا پایه دانش عرفا را مشاهدات پی در پی می‌داند (همان). از موضعی همدلانه و بدون انکار سخنان عرفای عظام، که سهمی بزرگ در اندیشه و تمدن دارند، باز هم می‌توان گفت که این عرفایی که ملاصدرا سخنانشان را می‌پسندد، اگر چشم نداشتند، چگونه آسمان و انوار و دیگر حقایق وجودی را توصیف می‌کردند؟ در پی این سخنان، ملاصدرا همان راه سهروردی را می‌پیماید که به نوعی اتکای به حکمت خالده و دیدن‌های بسیار بزرگان تمام سنت‌های معنوی است. این همه مشاهده، که در این سخنان مشاهده شد، خود نشانی از محوریت دیدن دارد؛ تو گویی در این عبارات گفته شده است که اموری بسیار حقیقی وجود دارند که راهی جز مشاهده برای وصول به آن‌ها نیست. برآیند این نظر اجمالی به افلاطون و سهروردی و ملاصدرا این است که نفس انسانی، امری دیدنی را به مثابه موجودی حقیقی که هست و واقعی‌تر از این عالم زوال و حرکت است، می‌جوید و اگر شایسته باشد به «دیدار» آن دیدنی متعالی نائل می‌شود.

۲-۲. تجرید و کلی طبیعی

ارسطو که منبع اولیه رویکرد تجرید و انتزاع است، در میان حواس پنجگانه ظاهر، به صراحت، برتری را از آن بینایی می‌داند: «چون بینایی عالی‌ترین حواس است [اسمی که برای] تخیل [در زبان یونانی آمده] مشتق از اسمی است که برای نور [در این زبان] آمده است.» (ارسطو، ۲۰۱۰، درباره نفس، ۴۲۹الف ۲-۴) البته در ترجمه/ تلخیص فارسی بابا افضل کاشانی، از رساله نفس ارسطو، این قسمت موجود نیست (افضل الدین کاشانی، ۱۹۵۸، ص ۴۳۷). همچنین ارسطو در متافیزیک می‌گوید:

«زیرا اینها [ادراکهای حسی] و برتر از همه، حس بینایی گذشته از سودمندی‌هاشان، به خاطر خودشان دوست داشته می‌شوند. زیرا ما نه تنها به خاطر انجام کاری، بلکه حتی در هنگامی هم که آهنگ کاری را نداریم، حس بینایی را بر همه [حسهای دیگر] برتری می‌دهیم. علت این است که بینایی بیشتر از همه‌ی حواس دیگر به ما یاری می‌کند تا چیزها را بشناسیم؛ [و نیز،] بسیاری اختلافها را [بر ما] آشکار می‌سازد.» (ارسطو، ۲۰۱۸، متافیزیک، ۹۸۰a ۲۶-۲۳)

گفتنی است این قسمت از متافیزیک، که در نسخه‌های امروزین شروع آن است، یعنی ابتدای کتاب اول (آلفای بزرگ)، در تفسیر مابعد الطبیعه ابن رشد موجود نیست و ابن رشد، تفسیر خود را از آلفای کوچک (الالف الصغری) شروع می‌کند و سپس به آلفای بزرگ (الالف الکبری) می‌رسد؛ اما آنجا را از شماره 987a6 شروع می‌کند حال آنکه ابتدای نسخه استاندارد کتاب 980a است. برخی از پژوهشگران نیز در باب این رویکرد برترین حس بینایی ارسطو می‌گویند: «عالی‌ترین احساس که می‌توان آن را نمودار کامل عمل احساس دانست، حس باصره است.» (داودی، ۲۰۱۰، ص ۶۱)

به هر حال به نظر می‌رسد که آغازگاه تجرید و انتزاع و تقشیر امری دیداری باشد، دلیل برای این ادعا را می‌توان از کلی طبیعی جست. بدین گونه که همان امر مشترک میان همه گربه‌ها یا همه انسان‌ها، که عقل آن را ادراک می‌کند، عمیقاً به بینایی گره خورده است. عقل، ابتدا بویی از آن را استشمام می‌کند، یعنی چیزی مشترک را در افراد مختلف می‌یابد و این امر، هنوز کلی طبیعی نشده است، عقل می‌خواهد چیزی را ببیند و امری دیدنی را بجوید؛ سپس تر، یعنی پس از تجرید، نام کلی طبیعی به خود می‌گیرد؛ هنوز این

چیز حاضر نیست و این ادراکِ عقلانی، یعنی رسیدنِ عقلی، یعنی تلاقیِ عقلی، یعنی ملاقاتِ عقلی و در نهایت، یعنی دیدارِ عقلی است. زیرا این چیزِ مشترک، هر چه که باشد بنا به مشهور، آنچنان که از علم‌النفسِ ارسطونهادِ فیلسوفانِ اسلامی برمی‌آید، از حس برآمده است و سپس وارد حسِ مشترک از حواسِ باطن شده است که خودِ این حسِ مشترک جایگاهِ صورت است (بنگرید به تسلر، ۲۰۲۰، ص ۲۸۷) که انگار متعلقاتِ حواسِ غیر از بینایی را تبدیل به صورت می‌کند یا به زبانِ بینایی ترجمه می‌کند و خزانهٔ خیال، این امرِ بیناییده را نگاه می‌دارد و عقل، آن را بر می‌دارد تا ببیند. تو گویی عقل می‌خواهد چیز مشترکی در آن‌ها بیابد و جامهٔ جنسِ بدان بپوشاند و ممیزی ببیند و نامش را فصل بگذارد (برای متافیزیکی کردن جنس و فصل ر.ک: طباطبایی، ۱۹۹۶، ص ۹۹-۱۰۳). اگر از باورمندِ به این روش اکتسابِ حقیقت، چشم را بگیریم، چگونه می‌تواند از امری صورت‌مند و فرآیندِ حصولِ آن بگوید؟ بنابراین این تجرید یکسره تصویرسازی است و با گوش و بینی و پوست و زبان کاریش نیست. این کلیِ طبیعی که از این ره حاصل آمد، نه جسم است و نه جسمانی، نه موجود است و نه معدوم. ماهیت است، چنانکه گفته‌اند (طباطبایی، ۱۹۹۶، ص ۹۱). که بدونِ من و تو بی‌معنا می‌شود، یعنی بدونِ موجودِ متفکرِ اندیشناک، حتی کسی یا چیزی نیست که بگوید بی‌معنا می‌شود یا نمی‌شود، در انتهای مقال به این وابستگی به سوژه پرداخته خواهد شد.

۲-۱-۲- وجود خارجی کلی طبیعی: باورمندانِ به ایده‌ها و مثلِ افلاطونی تردیدی ندارند که اینان موجوداتی خارجی هستند، اما در موردِ وجودِ خارجی داشتنِ کلیِ طبیعی اختلافاتی هست که در بصرمحوریِ آن‌ها نیز درنگی اندک خواهد شد. انگار وجهِ تسمیه‌ای که برای کلیِ طبیعی آمده است، پیوندی با وجودِ خارجی داشتن، دارد؛ در *التعريفات* آمده است که کلیِ طبیعی آنست که موجودِ در طبیعت است (جرجانی، ۱۹۹۱، ص ۸۱). به نظرِ برخی متأخرین، کلیِ طبیعی در خارج موجودست (بنا به محدودیتِ روش‌شناختیِ پیش‌گفته، این نوشتار به واکاویِ نظریاتِ نومینالیستیِ امثالِ اوکام، که کلی را یک نشانهٔ در ذهن (signum) می‌داند (ر.ک: ایلخانی، ۲۰۰۳، ص ۵۳۱-۵۳۴) نمی‌پردازد. زیرا این گرایش، در باب کلیات، ظاهراً در بین مسلمانان طرفداری ندارد.)، چون دست کم یکی از اقسام آن موجودست (طباطبایی، ۱۹۹۶، ص ۹۳). البته وجودِ خارجی داشتنِ کلیِ طبیعی محل

نزاعی گشته است که در اینجا تنها اندکی از آن نقل و سنجش می‌شود؛ به نظر می‌رسد همین اندک در نشان دادن سوپه‌های بصرمحورانه این نزاع، می‌تواند سودمند افتد.

لاهیجی در *شوارق الالهام* از جرجانی نقل می‌کند که: در حالت به ذهن آمدن یک فرد خارجی (مثل کوروش)، صورت کلیه‌ای، که مطابق با امور کثیر باشد، حاصل نیاید، بلکه باید آن شخص از عوارض غریبه، مثل قد و شکل و رنگ و امثال آن جدا شود که این عوارض بیگانه را جرجانی همان تشخص فرد (البته ملاصدرا تشخص را به وجود می‌داند) (صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۸، ج ۱ ص ۴۴) می‌داند. این عوارض غریب است که مانع از مطابقت صورت ذهنی با امور کثیر می‌گردد یا به عبارتی مانع از کلی شدن صورت ذهنی است؛ زدودن عوارض غریب باعث می‌شود که صورتی عقلی، مطابق با آن شیء خارجی، در عقل پدیدار شود که همان امر کلی است. در نظر جرجانی، در این روند هر شخصی یا به عبارتی هر صورتی از امر جزئی، که در ذهن حاصل می‌شود، مرکب است از طبیعتی کلی و تشخصی که بر آن عارض می‌گردد. حال اگر عارض و معروض وجود جداگانه داشته باشند، در این حال، معروض، که همان کلی طبیعی است، موجودی خارجی است که تعیین فی ذاته دارد تا امکان عارض شدن تشخص بر آن باشد؛ پس شخصی خارجی است که در ذهن، مرکب از عارض و معروض شده است (لاهیجی، ۲۰۰۸، ص ۶۴). البته منظور جرجانی، در اینجا از خارج، همان نفس الامر است که ظرفی شامل ذهن و عین است، یعنی صورت کلی در ذهن به اعتبار وجود خارجی داشتن خود ذهن در خارج موجود است. جرجانی می‌گوید بدین خاطر است که برخی از دانشوران گفته‌اند که کلی طبیعی وجود خارجی ندارد مگر برای اشخاص (همان). بر پایه همین سخن سید شریف جرجانی جدال مابین آنها که کلی طبیعی را خارجی می‌دانند و آنها که وجودی خارجی برای کلی جز در اشخاص نمی‌دانند، لفظی می‌داند و می‌گوید هر دو گروه منظوری واحد دارند (لاهیجی، ۲۰۰۸، ص ۶۵). انگار این همه تفصیل جرجانی را می‌توان همان نظر معروف ارسطویی دانست که کلی امری انضمامی است و وجودی خارجی جز در ضمن افراد ندارد (کاپلستون، ۲۰۱۴، ص ۴۲۷ و ص ۴۲۸). لاهیجی، در قبل و بعد آنچه آورده شد این نزاع را از اقوال ابن‌سینا و غیرذلک پی می‌گیرد و مفصلاً مباحثی را می‌آورد (لاهیجی، ۲۰۰۸، صص ۳۰-۶۹)؛ اما به نظر می‌رسد محک و آزمون فکری‌ای که در پی می‌آید، بر همه قابل اعمال باشد: روند شکل‌گیری

چیزی نامبردار به کلی طبیعی، خواه تنها در ذهن باشد و خواه در خارج هم موجود باشد، خواه در ذهن، به اعتبار اینکه خود امری خارجی است، وجود داشته باشد، عمیقاً به داشتن چشمی سالم وابسته است، یعنی اول باید تصویری بصری از امری خارج از فاعل شناسایی در ذهن او شکل گیرد و فرآیند تجرید، آن را امری عقلی کند؛ یا اینکه بدون فرآیند تجرید آنرا مشاهده کند و در ذهن جای دهد و در مورد هر دو این مواضع، پیشترک گفته شد که بدون چشم معنایی ندارند.

۳. درنگ‌های پایانی

در اینجا ابتدا از یک راه گریز احتمالی از بصر محوری سخن خواهد رفت و پس از آن سه اشکالی که ممکن است و به ذهن مخاطب آشنا به فلسفه برسد یا به تعبیر قداما، سه دخل مُقدّر، مطرح می‌شود و به آن‌ها پاسخ داده خواهد شد و یا دفع دخل مُقدّر می‌گردد و زان سپس به آنچه بیشتر به پسند نویسندگان نزدیک است، نه به عنوان رأی مختار بلکه به منزله‌ی پیشنهادی که با آن بتوان بصر محوری درآمیخته با دو نظریه مطرح شده را توجیه کرد، پرداخته خواهد شد.

الف) علم حضوری به مثابه گریزگاه: مشهور است بنیانگذار حضوری دانستن تمام علوم حصولی مرحوم علامه طباطبایی است که شاید دیدگاه ایشان جدای از دو نظر مذکور در مورد ادراک حقایق وجودی باشد و شاید هم در نظر دقی، قول بدیع شمرده شده او، قابل ارجاع به دو مورد پیش گفته باشد. پرداختن به این دقت، مجالی درخور می‌طلبد. به نظر علامه در علم به اموری که نوعی بستگی به ماده دارند، معلوم عبارت از موجودی مجرد است که خود این موجود مجرد علت فاعلی و دارنده کمالات آن شیء خارجی است و علم حصولی، اعتباری عقلی است که عقل به ناچار از معلومی حضوری که موجودی مجرد مثالی یا عقلی است، اخذ می‌کند (طباطبایی، ۱۹۹۶، صص ۲۹۶-۷). آنچه در این سخن جذاب است، برگرداندن همه ادراکات به نوعی حضور است که این حضور در سهروردی (سهروردی، ۱۹۹۳، ص ۱۱۰ به بعد) و پیش از او انسان معلق ابن سینا (نصیر الدین طوسی، ۱۹۹۶، ج ۲ ص ۲۹۲) قابل رصد است؛ و این علم حضوری انگار بدون وابستگی به هیچ ادراک حسی و به تبع آن بصر است. از تبویب کتاب *نهایة الحکمة* چنین بر می‌آید که این

بازگرداندن علم حصولی به حضوری مقدمه‌ای برای بحث اتحاد عالم و معلوم است. پرداختن به مبحث اتحاد عالم و معلوم و پیشینه آن و ربطش به علم حضوری و در نهایت رهایش احتمالی علم از سیطره چشم موضوعی برای پژوهشی دیگر تواند بود و در این مقال تنها به دو قول مشهور پیش گفته بسنده گردید.

ب) حس گرایِ ارسطوطور: مستشکلی را رسد که بگوید، برآیند این پژوهش، چیزی بیش از سخن مشهور منسوب به ارسطو، «من فقد حساً، فقد فقد علماً»، نخواهد بود؛ شایان یاد است که این قول مشهور ارسطو را با تسامح شاید بتوان در آنالوطیقای ثانی یافت که مرحوم ادیب سلطانی آنرا چنین ترجمه کرده است: «ولی همچنین آشکار است که اگر گونه‌ای حس بر جای نباشد آنگاه ضروری خواهد بود که همچنین گونه‌ای دانش بر جای نباشد.» (ارسطو، ۲۰۱۱، ۸۱ الف ۴۰-۳۵) (برای بررسی این قاعده و واکاوی اجمالی آن نزد فلاسفه مسلمان، بنگرید به: (ابراهیمی دینانی، ۲۰۰۱، ج ۱ صص ۳۲۷-۳۳۲)). به هر حال معنی مستفاد از این قول این است که برای درک حقایق وجودی باید لزوماً از حس آغازید و همه ادراکات خیالی، که منشأ ادراکات عقلی است، پای در حس دارند. ادعای مستشکل تنها این است که تمام ادراکات حسی به چشم حواله داده و ترجمه شده است و به دلیل سیطره بینایی، همه در آن جمع کرده شده است و این چیزی جز همان قاعده ارسطویی نیست؛ صرفاً به جای مطلق حس، بینایی تنها نهاده شده است. در مقام پاسخ می‌توان گفت که پژوهش حاضر، از دو وجه، می‌کوشد که از این ادعای ارسطو فراروی کند: نخست اینکه، نشان داده شد در صورت فقدان حس بینایی، نه یک علم، بلکه بنیان‌های علم بشری و معرفت به کلیات (خواه در عالم ایده‌ها و خواه در کلی طبیعی) دیگرگون خواهد شد. دودِ دیگر اینکه، پژوهش حاضر، در پی رسیدن به برآیندی ایدئالیستی است که موضع ارسطو نمی‌تواند به آن بیندیشد. چنانکه نشان خواهد داده شد، این ایدئالیسم بصرمحور، یکسره هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اندیشمندان را تحت سیطره خود درآورده و ذهن و زبان ایشان را بیناییده کرده است. به‌دیگر سخن، پژوهش حاضر، از عدم امکان هستی‌شناسی ناب بحث کرده و پیش‌انگاشتی ایدئالیستی را چونان پیش‌شرط سخن‌گفتن (مواجهه!) از امر واقع، برمی‌نهد، چنان‌که در پی (بند «ه») از آن گفته خواهد شد.

ج) فروافتادن به موضعی تجربه‌باورانه: چه بسا نگارندگان را به دفاع از موضعی تجربه‌باورانه، با محوریتِ بینایی، متهم سازند. در مقامِ پاسخ به این ایراد، می‌توان گفت که این نوشتار، ضمن اذعان به سویه‌های پُررنگِ معرفت‌شناسی بصرمحور، در پروژهٔ هستی‌شناسانهٔ فیلسوفان، بنا نیست که به ساحتِ یک تجربه‌گراییِ خام فروافتد. چه، ذهن و زبانِ فیلسوفانِ تجربه‌باور نیز، عمیقاً به چشم و بصرمحوری پیوند خورده و به اصطلاح ما، بیناییده شده است. زیرا فی‌الجمله می‌دانیم که معانی پُرسامدِ مستعملِ فیلسوفانِ تجربه‌گرا نیز، تحت تأثیر فضای غالبِ چشم‌محور، به «تصور» و «انطباق» و «مشاهده» و «تصویر» گره خورده است و همچنین، در مقامِ مرزگذاریِ قاطعانه با تجربه‌گراییِ خام و قائلانِ به اصالتِ تسمیه (نام‌گرایی)، می‌گوییم که برخلافِ اغلبِ تجربه‌گرایانِ مدرن (به‌ویژه جان لاک و دیوید هیوم) بنا نیست که تقدّم معرفت‌شناختیِ بینایی، ما را از ارتباطِ با عالمِ خارج و سخن‌گفتنِ پیرامونِ اعیانِ خارجی، بازدارد. اما باید اذعان کرد که خوانِ نام‌گرایانِ نیز از بصرمحوری و چشم، تهی نیست؛ زیرا به باور اینان، بشر به عالمِ خارج دسترسی ندارد و نام‌هایی کلی را به تصوراتِ خود اطلاق می‌نماید. حال باید پرسید که آیا این تصوراتِ ذهنی را می‌توان بدونِ بینایی و معرفتِ بیناییده ادراک کرد؟ افزون بر این، وقوف بر بیناییده‌شدن وجود و معرفتِ بشری، لزوماً به نتایجِ شکاکانه و منتفی‌دانستنِ نفس و جهان و امرِ قدسی (در مقامِ سه کلان‌مسئلهٔ مابعدالطبیعه) منجر نمی‌شود. به‌دیگر سخن، محوریتِ بینایی، در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، قرار نیست که ما را با تصورات و بازنمایی‌هایِ ذهنی یا توهمی‌مان تنها بگذارد و امکانِ ارتباطِ با اعیانِ خارجی را از ما سلب کند. بنابراین، هنوز هم امکانِ سخن‌گفتن از مباحثی همچون اصالتِ وجود و وحدتِ وجود و... وجود خواهد داشت. البته محدودیت موضوع به فلسفهٔ اسلامی این نوشته را از پرداختن به تفصیل این مسائلی که فی‌الجمله در این بند آمد، بازداشته است.

د) حقیقی پنداشتن زبان تمثیلی: از آنچه گفته شد به دست آمد که دستِ کم در ایده‌ها و کلیِ طبیعی، حضور همه‌جانبهٔ بینایی مشهود است و حقایقِ وجودی، حداقل تا آنجا که قرار است در ظرفِ سخن ریخته شود، یکسره پیوند با بینایی دارد؛ کسی را رسد که بگوید، شاید فیلسوفان، برای توصیف ایده‌ها و کلیِ طبیعی، از زبانِ تمثیل و استعاره استفاده کرده‌اند و منظورشان ظاهر این الفاظ، که دلالت بر امور بصری دارد، نیست؛ و علیرغم

ادعای فیلسوفانِ اسلامی، مبنی بر نیفتادنِ در چنگِ تمثیل، در اینجا به تمثیل و مجاز دست یازیده‌اند و برای بازگفتِ معقول، از محسوس، که پیوندِ همه‌جانبه با بینایی دارد، بهره برده‌اند. در پاسخ می‌توان گفت چنانکه در جای دیگر نشان داده شده است (فاضلی و دیگران، ۲۰۱۹، صص ۲۲۹-۲۳۲)، زبانِ فلسفی خود آمیخته و مشحونِ با الفاظِ بصری است یا به عبارتی بینایی‌ده است؛ با لحاظ این دقیقه، انگاردستِ کم در آنچه کاویده شد، یگانه راه سخن‌گفتنِ از «امرِ واقع»، خواه به صورتِ دقیق و فنی و خواه به صورتِ نمادین و تمثیلی، قالبی بصری دارد که از آن گریزی نیست.

خادم‌زاده و کنعانی با درنگ بر استعاره‌های مفهومی، به کار بستِ ضروریِ زبانِ استعاری در دستگاهِ مفهوم‌پردازیِ انسان اشاره کرده‌اند. به عبارتِ دیگر، ایشان بر این نظرند که ذهنِ آدمی، برای ادراکِ کلیات و برساختنِ آن، گریزی از استعاره‌سازی و توسلِ به زبانِ استعاری ندارد ایشان اعتقاد دارند که در دستگاهِ فلسفیِ ملاصدرا، علمِ حضوری به مشاهده و دیدن پیوند خورده است و آنان که از ادراکِ حقایقِ الهی ناتوانند، با لفظِ کوردل توصیف شده‌اند (خادم زاده و کنعانی، ۲۰۲۲، ص ۴۴) اگرچه در پژوهشِ مذکور، بر دیدن و دیدار و باصره تأکید فراوان شده است، اما چنین می‌نماید که قصدِ ایشان، نه واکاویِ ردپایِ بصرمحوری، بلکه پرداختنِ به زبانِ استعاریِ ملاصدرا، در تبیینِ حقایقِ وجودی و الهی بوده است. اما در پژوهش حاضر، ردپایِ چشم‌محوری در ذهن و زبان اندیشمندان برای توصیف حقایق وجودی‌شان داده شد. واژگان، گاه به شیوه‌ای حقیقی و غیر مجازی به کار می‌روند، و گاهی جامهٔ تمثیل و مجاز به تن می‌کنند. اما آنچه در هر دو مورد مشهود است، بینایی‌شدنِ ذهن و زبانِ این متفکران، خواه در سطحِ تمثیلی و خواه در سطحِ غیرتمثیلی می‌باشد.

ه) برای آیدی ایدئالیستی: چنین می‌نماید که بصرمحوری، به مثابهٔ یک پیش‌انگاشتِ معرفت‌شناختی، در ژرفنایِ هستی‌شناسیِ فیلسوفانی که سخنشان رفت، از گذشته‌های دور تا روزگارِ ما، برنشسته و چشم‌اندازِ واکاوی‌هایِ ایشان از حقیقت را تحت تأثیر قرار داده است. شاید بتوان این پیش‌انگاشتِ معرفت‌شناختی را ذیلِ ایدئالیسمِ معرفت‌شناختیِ نهفته در هستی‌شناسی، صورت‌بندی کرد. منظور از ایدئالیسم در اینجا چیزی شبیه ایدئالیسمی است که از انقلابِ کپرنیکی کانت به بعد مطرح شد و طی آن فاعل شناسایی در فرآیند شناخت، منفعل صرف نیست و نقش فعال دارد (کانت، ۱۹۸۳، ۱۶ B). آنچه در

پژوهش حاضر نشان داده شد این است که در وهله نخست، بینایی دست‌کم در ذهن قائلان به ایده‌ها و کلی طبیعی به مثابه پیش‌فرضی گریزناپذیر نشسته یا به تسامح در تعبیر پیش‌شرط ادراک آنها از حقیقتی که وجودی می‌دانند، بوده است؛ سپس به جستجوی امری دیداری برآمدند، همان را که ناخودآگاه خواسته‌اند، یافته‌اند یا به تعبیر دقیق دیده‌اند و سر آخر با زبانی مشحون از بینایی توصیفش کرده‌اند. این پیش‌انگاشت چشم‌محورانه، واجد دو سوبه وابسته به یکدیگر است: نخست اینکه، فیلسوفان با قائل شدن به جهانی بینایی، در مقام عالم ایده‌ها یا کلی طبیعی، ارکان معرفت‌شناختی، با محوریت بینایی را در پروژه هستی‌شناسانه خود داخل کرده‌اند، یعنی انسان بینایی که مدعی درک حقیقت اشیا است، نادانسته در جستجوی امری بصری است که به دلیل تفوق چشم بر او، تبدیل به خود حقیقت شده است. دودیدگر اینکه، بنیادهای معرفت‌شناختی اندیشمندان مذکور نیز، عمیقاً، به بینایی و مشاهده گره خورده است. این بدان معناست که برای راهیابی به آن موجودات راستین، خواه ایده‌های افلاطونی باشد، خواه کلیات ارسطویی، باید به چشم توسل جست و بر بینایی و دیدار تکیه کرد. یعنی برای معرفت حقیقی، دست‌کم با توصیفات که ارائه شد، بینایی عنصری محوری است و نابینا محروم از آن است؛ به دیگر سخن، بایسته است که ارا به‌ران نفس، به دیدار ایده‌ها نائل شود (برپایه‌ی گفتار طولانی سقراط، در دیالوگ فایدروس، ر.ک: Plato, 1995, Phaedrus, 247a-c) یا حیوان ناطق سلیم‌العقلی به صورت معقول‌اشیای متکثر، چشم بدوزد. هرآینه، این ایدئالیسم، نباید به‌مثابه تهدیدکننده امر واقع یا از بین‌برنده ساحت وجود خارجی، پنداشته شود؛ بلکه این پیش‌انگاشت معرفت‌شناختی، چنان که در بند پیش گفته شد، یگانه راه سخن‌گفتن از امر واقع، بوده است. به دیگر سخن، به نظر می‌رسد که چنین توصیفات از جهان و انسان، حتی اگر ادعای هستی‌شناسی بحت و ناب داشته باشد، به معرفت بینایی‌متفکران تیزچشمش گره خورده است. البته آنچه در این بند آمد، صرفاً باید به‌مثابه پیشنهاد نگارندگان و برآیند حدّاقلی پژوهش حاضر نگریسته شود. به عبارت دیگر، آزمون ذهنی مطرح شده در این پژوهش، بنا ندارد که با چوب جادوی انقلاب ایدئالیستی کانت، سراسر بنیادهای هستی‌شناختی فیلسوفان ماقبل و مابعد او را دگرگون سازد.

نتیجه‌گیری

آیا در صورتِ نداشتنِ قوهٔ باصره، امکانِ رؤیتِ ایده‌ها (در سطحِ معرفت‌شناختی) یا حتّاً وجودِ عالمِ ایده‌ها (در سطحِ هستی‌شناختی) منتفی نخواهد شد؟ همان‌گونه که گفته آمد، این دو توصیف از عالمِ طبیعت یا حتّی عوالمِ برین، عمیقاً به بینایی پیوند خورده است؛ تو گویی که زبانِ واقعی و حتّاً زبانِ تمثیلیِ متفکرانی که از آنان سخن گفتیم، یکسره به بینایی گره خورده و هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی ایشان را بیناییده کرده است. چنین می‌نماید که اِعمالِ آزمونِ ذهنی، نهادینه‌شدنِ بصرمحوری در ذهن و زبانِ فلسفه، دستِ کم در توصیف‌ایده‌ها و کَلّیِ طبیعی را آشکار ساخت و ردّپایِ چشم را در جای‌جایِ تعاریفِ دقیق و نظامِ تودرتویِ تمثیلاتِ فیلسوفان بر ملا کرد. بصرمحوری، گاه جامهٔ ایده‌هایِ مفارِق از محسوسات پوشیده است و گاه در قالبِ کَلّیِ طبیعیِ ضمنِ افرادِ متکثر رُخ می‌نماید؛ گاه در ژرف‌ترین پژوهش‌هایِ هستی‌شناختی ظاهر شده است و گاهی جامهٔ دقیق‌ترین پروژه‌هایِ معرفت‌شناختی به تن می‌کند. آنچه میانِ همهٔ این اندیشه‌ها مشترک است، حضورِ پُررنگ و غیرقابلِ انکارِ بینایی و اِبصار است. یعنی دستِ کم در مقامِ توصیف در این دو موضع، آنچه به زعم اندیشمندان متعارف در بستر فلسفه اسلامی و شاید دو فیلسوف بسیار تأثیر گذار ماقبل آنها، عقلی صرف انگاشته شده و محاکات از وجود محض می‌کند عجین و هم‌پیوند با بینایی -البته نه به معنای تجربه‌گرایانه- است، انگار بینایی و چشم پیش شرط ادراک آنان شده است و درک شخص نابینا از کلیات و معانی به هر دو شکلی آمد، چیزی متفاوت خواهد بود اگر تلاش در این راه کند، چون او این پیش شرط را اساساً ندارد این به معنای ضعف و کاستی او نیست بلکه الگو و پارادایمی را نشان می‌دهد که به خاطر غلبه چشم بر اغلب متفکران، سیطره یافته است و گفتمانی را پدید آورده است که در آن نابینا ناخواسته در پروژه درکِ وجود شرکت داده نشده است. تلاش فیلسوفان اکثریت برای رسوخ به مرتبه‌ی وجود اشیا در خور تحسین است اما فارغ شدن آنها از چشم خیلی دشوار به نظر می‌رسد. شاید اگر به طور موردی نظریه علم حضوری علامه طباطبایی از این منظر پی گرفته شود نشانه‌هایی از فارغ بودن از چشم در آن مشاهده شود؛ کسی چه می‌داند شاید بالاتر از این مراتب بین الازدهانی، وجود حقیقی برای برخی واصلان رخ‌نمایی کرده است و بصرمحوری تنها در مقام توصیف و زبان است و همان امر حقیقی

شاید برای شخص نابینا هم جلوه کند یا شکار او شود. در پایان، باید اذعان کرد که تنها یک تلنگر، که از قضا، گریبان یکی از نگارندگان این مقاله را گرفته است، می‌تواند سبب وقوف به درازدستی بینایی و حضور پُرننگ چشم، در ژرف‌ترین پژوهش‌های هستی‌شناختی یا نقادانه‌ترین پروژه‌های معرفت‌شناختی گردد. همین تلنگر که چشم از دست دادن در عنفوان جوانی بوده است، اسباب حیرت را فراهم ساخت و به جست‌وجویی چنین واداشت.

مشارکت نویسندگان

علیرضا فاضلی: پیگیر ایده بصرمحوری/ روش شناس/ ناظر بر تمام مقاله و نگارنده بخش‌هایی از آن
محمد معقولی: نگارنده بخش‌های مهمی از مقاله/ مشارکت در نوشتن بخش‌هایی از مقاله
سعید ظفرآبادی: صاحب ایده اولیه/ نگارنده بخش‌هایی از مقاله

تشکر و قدردانی

نویسندگان مراتب سپاس خود را از داوران مقاله، سردبیر و سایر دست اندر کاران مجله وزین پژوهش‌های هستی‌شناختی ابراز می‌دارند.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مآخذ

- Adib Sotani Sh.[Translation of Critique of Pure Reason]. Kant, Immanuel (Author). Tehran: Amir Kabir. 1983. Persian.
Adib Sotani Sh.[Translation of Aristotle's Logic]. Aristotle, (Author). Tehran: Negah. 2011. Persian.
Averroes M, *Tafsir Ma ba'd al-Tabi'a (Grand Commentaire de la Metaphysique*, Maurice Bouyges (ed.), Beyrouth: Imperimerie Catholique. 1938. Arabic.

- Davodi A. [Translation of De Anima]. Aristotle (Author). Tehran: Hekmat Publication: 2010. Persian.
- Davodi, A, Intellect in Peripatetic Philosophy: from Aristotle to Avicenna, Tehran: Hekmat Publication. 2010. Persian.
- Ebrahimi-Dinani, Gh. General Philosophical Principles in Islamic Philosophy, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. 2000. Persian.
- Fathi H. [Translation of Outlines of the History of Greek Philosophy] Zeller, Eduard (Author). Tehran: Hekmat Publication. 2020. Persian.
- Fazeli, A., Musavi Azam, M., & Zafarabadi, S. [An Investigation of Mulla Sadra's Vision-based theory in Mental Existence]. Knowledge, 2019; 11(2): 225-246. Persian.
- Ilkani M. The History of Philosophy in Middle Ages and Renaissance, Tehran: Samt Publication. 2003. Persian.
- Jurjani, Sh. Al -Ta'rifāt. Tehran: Naser Khosrow. 1991. Arabic.
- Kāshānī, A. Mosanifat (Treatises), Mojtaba Minavi & Yahya Mahdavi (ed.). Vol 2, Tehran: Tehran University Publisher. 1958. Persian.
- Khademzadeh V. & Kan'ani F. [Knowing as seeing: Metaphor in Mulla Sadra's Philosophy]. Contemporary Wisdom, 2022; 13(1): 61-93. Persian. doi: 10.30465/cw.2022.40073.1874
- Khorasani Sh. [Translation of Metaphysics]. Aristotle (Author). Tehran: Hekmat Publication. 2018. Persian.
- Lahiji, A. Shavarigh al- Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam, Akbar Asad Alizade (ed.), Qom: Imam Sadegh Organization. 2008. Arabic.
- Mojtabavi J. [Translation of A History of Philosophy, Vol 1 (Greece and Rome)]. Copleston, F. (Author)., Tehran: Elmi va Farhangi. 2014. Persian.
- Naraghi A. & Ibrahim S. [Translatin of Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion] Peterson M., Hasker W. Reichenbach, B. & Basinger, D. (Authors). Tehran: Tarh e Now. 2000. Persian.
- Nasir al-Din Tusi, M. Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat, Qom: Nashr al-Balaqe. 1996. Arabic.
- Pike, N. God and Timelessness. London: Routledge & Kegan Paul. 1970.
- Plato. Platonis opera, Burnet, J. (ed.) (5 Vols) Oxford: Clarendon Press. 1995.
- Qotb al-Din Shirazi, M. (1897), Sharh Hikmat al-Ishraq, Tehran: Lithographi. Arabic.

Sabzewari, H. *Ġorar al-farā'ed (Šarḥ al-Manẓuma)*. Mahdi Mohaqeq & Toshihiko Izutsu (ed.). Tehran: Tehran University. 1990 Arabic.

Sadr al-Din Shirazi, M. *Hikmat al-Muta'aliya fi-l-Asfar al-'Aqliyya* Beyroot: Dar Ihya al-Torah al-Arabi. 1998. Arabic.

Suhrawardi, Sh. *Hikmat al-Ishraq*, Henry Corbin (ed.), Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. 1993 Arabic.

Tabataba'i M. *Nihāyat al-Hikmah*, Abbas Ali Sabzewari (ed.), Qom: Islamic Publication. 1996. Arabic.

معرفی نویسندگان



علیرضا فاضلی کارشناسی فلسفه را از دانشگاه شهید بهشتی، کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی را از دانشگاه تهران و دکتری فلسفه-حکمت متعالیه را از دانشگاه تربیت مدرس گرفته است. او دانشیار دانشگاه یاسوج و در مورد فیلسوفان مسلمان، تصوف و الهیات مسیحی نوشته است.

Fazeli, A., Philosophy, Yasouj University, Yasouj, Iran.

fazeli1351@gmail.com



محمد معقولی دانشجوی فلسفه دانشگاه یاسوج است. او زبان یونانی باستان (کلاسیک) را، به‌خوبی، فراگرفته‌است و دانشی مختصر هم در زبان‌های آلمانی، لاتینی، عربی، فارسی میانه و فارسی باستان دارد. حوزه‌ی علایق او، علاوه بر فلسفه در یونان باستان، حوزه‌ی ایدئالیسم آلمانی و همچنین، فلسفه در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم است. افزون بر این، علاقمند به پژوهش در زمینه فلسفه و عرفان اسلامی است.

Maghouli, M., Philosophy, Yasouj University, Yasouj, Iran.

pooriamaghouli78@gmail.com



سعید ظفرآبادی دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه یاسوج است و در توصیف ایده‌اش می‌گوید: «آنچه مرا به موضوع بصر محوری ترغیب کرد و علاقه‌مند شدم که پیرامون این مبحث کمی بیندیشم، آن بود که به تجربه شخصی تصویرسازی شنوایی و لامسه را ادراک کرده‌ام؛ و نیز بسیاری واژگان چشمی در مباحث فلسفی ما را بر آن داشت که پیرامونش در مقاله پیش از این کمی قلم فرسایی کنیم برای مثال مارتین هایدگر که خودش ایرادات زیادی بر افلاطون و دکارت می‌گیرد که ایشان نقش چشم را در نظام فلسفی خود بسیار برجسته کردند و گوش را فراموش کردند. به نظر می‌رسد باز خود به ناچار از واژگان چشمی و اصطلاحات بصری برای تبیین فلسفه خویش بهره بسیار جسته است.» ایده بصرمحوری برای کلی طبیعی و مثل افلاطونی از جهتی دیگر در این مقاله پیگیری شده است.

Zafarabadi, S., Philosophy, Yasouj University, Yasouj, Iran.

karkelasi@gmail.com

How to cite this paper:

Alireza Fazeli, Mohammad Maghouli and Saeed Zafarabadi (2025). The Eye and Existence: Reflections on the Ocularcentric Perception of the Ontological Truths of Things in Conventional Islamic Philosophy. *Journal of Ontological Researches*, 13 (26), 461-483. Persian.

DOI: 10.22061/orj.2025.2305

URI: https://orj.sru.ac.ir/article_2305.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

