

نقش قیاس فرضی در معناشناسی علم الهی از منظر ابن سینا

مهدی نصرتیان اهور¹

چکیده

تبیین کیفیت علم خداوند به موجودات از منظر ابن سینا و تبیین نقش قیاس فرضی در آن مسأله اصلی این مقاله است که با توصیف و تحلیل و بکارگیری برخی از قواعد معناشناسی می‌توان به این مهم دست یافت. با توجه به کاربرست قیاس فرضی در معناشناسی علم الهی برداشت مشهور از نظریه ابن سینا در باب علم الهی صحیح نیست، بلکه ابن سینا از جمله کسانی است که علم خداوند به موجودات را علم حضوری می‌داند و همین امر موجب می‌شود وی را اولین فردی از متفکران فلسفه بدانیم که علم حضوری خداوند به موجودات را ثابت کرده است. همچنین بازخوانی جدید از علم الهی سبب می‌شود فعالیت بالعنایه به سهولت قابل درک باشد و سازگاری آن با مبانی ابن سینا مشهود و معلوم گردد. ابن سینا در کتابهای خود عنایت الهی را همان عاقل، عاشق لذاته و خیر خواه بودن خداوند تعریف می‌کند که صدور لذاته خیر از خداوند نتیجه این عنایت است. این صدور چون از ذات خداوند نشأت می‌گیرد، نیازمند به غرض خارج از ذاتش نیست تا تجدد اراده لازم آید. قدیم بودن این صور و جوهر بودن آنها از جمله لوازم این تقریر و خوانش جدید تلقی می‌شود.

کلمات کلیدی: قیاس فرضی، خلاقانه، ابن سینا، علم حضوری.

Mehdi.nosratian@gmail.com

تاریخ پذیرش: 1398/11/01

¹ - استادیار دانشگاه قرآن و حدیث قم

تاریخ دریافت: 1398/02/09

مقدمه

یکی از مسائل مهم و تأثیرگذاری در فلسفه و کلام تبیین کیفیت علم پیشین الهی به موجودات است. امری که موجب اختلاف فکر میان اندیشمندان گوناگون شده است. در این میان شیخ اشراق و پیروانش منکر وجود چنین علمی هستند. آنها برای خداوند دو گونه علم را ثابت می‌نمایند: علم حضوری به ذات خود و علم حضوری به غیر خودش (سهروردی، 1994، ص 153). علت انحصار علم خداوند در دو قسم مذکور، تعریف علم به حضور است و چون خداوند برای خودش ظاهر است پس علم به خودش دارد. اشیای دیگر نیز چون برای خداوند ظاهر هستند خداوند به آنها علم دارد (همانجا). در واقع شیخ اشراق علم خداوند را در علم به ذات و علم پسین به موجودات منحصر می‌داند و منکر علم پیشین الهی به موجودات است.

فلاسفه متأخر در تبیین دیدگاه شیخ اشراق از یک علم دیگری برای خداوند با نام علم اجمالی یاد می‌کنند. بدین معنا که علم به ذات به نحو اجمالی علم به غیر خودش را نیز می‌رساند. این علم اجمالی به جهت علم خداوند به قدرت داشتنش بر ایجاد است. هرچند در آثار شیخ اشراق صریحاً تعبیر علم اجمالی به قدرت بر خلق و یا تعبیرات مشابه دیده نمی‌شود. علم خداوند به ذاتش با علم به قدرت بر خلقش همراه است؛ این علم جدای از علم به ذات نیست. لذا اجمالاً می‌داند که می‌تواند چیزی را ایجاد کند ولی آنها قبل از ایجاد برای خداوند ظاهر نیستند؛ لذا خداوند تفصیلاً به آنها علم ندارد (ر.ک: فیاضی، 1999، ص 12).

اما دو مکتب دیگر فلسفی در تبیین علم الهی به سه علم قائل هستند: علم خداوند به ذات خود، علم پیشین الهی به مخلوقات و علم پسین خداوند به مخلوقات (ر.ک: بهمنیار بن مرزبان، 1996، ص 576؛ ابن سینا، 1984 الف، ص 120؛ شیرازی، 1981 ب، ج 3، ص 365 و 270). در خلال تقریراتی که از دیدگاه این دو مکتب صورت گرفته است می‌توان به اختلاف آنها در علم پیشین الهی به مخلوقات پی برد. در این تبیین‌ها تفاوت مکتب حکمت متعالیه و حکمت سینوی در مسأله علم پیشین الهی بدین صورت گزارش شده است که این علم در حکمت سینوی به صورت علم حصولی است و در حکمت متعالیه به نحو علم حضوری است (ر.ک: فیاضی، 1999، ص 11-15).

منشأ این برداشت نسبت به حکمت سینوی در برخی از عبارتهای صاحب‌نظران این مکتب است آنها در تبیین علم پیشین و پسین خداوند به موجودات تأکید می‌کنند که این علم به «جزئیات علی نحو الجزئی» تعلق نمی‌گیرد. زیرا مستلزم تغییر در ذات الهی است و از طرفی خداوند جاهل به موجودات نیست و علم او به موجودات از طریق صور مرتسمه است، صوری که در عین اینکه نقش علیت برای موجودات را برعهده دارند سبب خواهند شد خداوند با علم داشتن به آنها، به موجودات خارجی نیز علم پیدا کند (ابن سینا، 1984 الف، ص 14؛ بهمنیار بن مرزبان، 1996، ص 574؛ میرداماد، 1997، ص 729).

در مقاله حاضر در صدد هستیم با بهره‌گیری از قیاس فرضی آن‌هم به شیوه قیاس خلاقانه، تقریرات صورت گرفته از علم پیشین الهی از منظر ابن‌سینا صحت سنجی شود. علت تطبیق قیاس فرضی خلاقانه در نظریه ابن‌سینا، تعدد آثار و اشارات صریح در کتاب ایشان و وجود قرائن اثبات‌گر خلاف برداشت مشهور از آرای مکتب مشا است.

روش این پژوهش تحلیلی است و با تکیه بر این روش می‌توان به رسالت نوشتار حاضر (شکل‌گیری خوانش صحیح و نو از نظریه ابن‌سینا در باب علم الهی) دست یافت. این تحلیل در گام اول نیازمند توصیف دیدگاه‌های ابن‌سینا در موارد متعدد از مسأله علم الهی است و در گام بعد ایجاد ارتباط میان متون مختلف و عبارتهای گوناگون و به عبارتی تشکیل خانواده متنی است تا بتوان در سایه این خانواده متنی به تجزیه و تحلیل جامع از دیدگاه وی دست یافت. هر چند گاهی تطبیق میان دیدگاه ابن‌سینا با سایرین و یا نقد و بررسی صورت خواهد گرفت ولی این امر سبب نمی‌شود روش مد نظر این مقاله از تحلیلی به تطبیقی تبدیل شود.

تطبیق برخی از روش‌های نوین تحلیل محتوا می‌تواند در تولید نظریات جدید و یا تأیید نظریات سابق مفید باشد به خصوص در موضوع فعلی (علم الهی از منظر ابن‌سینا) به کارگیری این روش نوین توانسته است نتیجه‌ای متفاوت از برداشت مشهور از دیدگاه ابن‌سینا ارائه دهد به گونه‌ای که می‌توان مدعی شد ابن‌سینا این علم را از سنخ علم حضوری می‌داند و همین امر می‌تواند برخی از خلأهای پژوهشی را برطرف کند و همین امر حاکی از اهمیت و ضرورت تحقیق پیش رو دارد.

تبیین مقصود از صور مرتسمه و ارتباط آن با ذات الهی، جایگاه این صور در نظام خلقت، سنخ‌شناسی علم الهی و تبیین بهتر از فاعلیت بالعیان از اهداف پیش روی تحقیق حاضر است.

نسبت به پیشینه عام تحقیق باید از دو نوع تحقیقات نام برد: تحقیقات پیرامون مسأله علم الهی از منظر ابن‌سینا و پژوهش‌های پیرامون قیاس فرضی. نسبت به مسأله علم الهی از منظر ابن‌سینا می‌توان به مقالات و کتب فراوانی همچون «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش» به قلم غلامرضا فیاضی، «علم پیشین الهی از دیدگاه حکمت صدرایی و سینوی و تطبیق آن با آیات و روایات» به قلم جمعی از نویسندگان و مقاله «تنقیح نظریه صور مرتسمه در علم الهی از دیدگاه ابن‌سینا» نوشته مریم سالم از جمله مهمترین تحقیقاتی است که ارتباط تنگاتنگ با موضوع مقاله حاضر دارد. نوشتار پیش رو از جهاتی با این پیشینه عام تحقیقاتی مذکور متفاوت است مهمترین تفاوت این است که در دو مقاله اول علم پیشین خداوند به مخلوقات به نحو علم حصولی تبیین شده است در حالی که در این نوشتار ثابت می‌شود علم الهی به مخلوقات به نحو علم حضوری است نه حصولی. در مقاله سوم نیز تلاش شده است اشکالات مطرح شده در مورد محل نقش بندی صور مرتسمه را حل نماید بدین صورت که عقل اول را محل نقش بندی جمیع صور می‌داند و خداوند با علم داشتن به عقل اول به جمیع صور علم پیدا می‌کند در این تبیین در واقع عرض بودن این صور به صورت تلویحی پذیرفته شده است در حالی که در این نوشتار ثابت خواهد شد اولاً: خداوند به تمام این صور علم دارد آن‌هم نه از این جهت که در عقل اول این صور نقش بسته باشد. ثانیاً: این صور عرض نخواهد بود، بلکه موجودات مستقل هستند و نقش علیت را در عالم خواهند داشت.

نسبت به بخش دیگر مؤلفه این پژوهش یعنی قیاس فرضی نیز می‌توان به کتاب *بیولوژی نص* نوشته علیرضا قائمی‌نیا، مقاله نقش قیاس فرضی در معناشناسی روایت *لیعقلوا عن الله* نوشته مهدی نصرتیان اهور اشاره کرد. تفاوت موضوع این مقاله با دو مورد بیان شده در این است که کتاب *بیولوژی نص* صرفاً به مبانی و اقسام قیاس فرضی اشاره دارد و در مقام تطبیق این روش صرفاً به قیاس فرضی از نوع کدگذاری اضافی در تعیین مراد جدی

اشاره شده است و از تطبیق شیوه های دیگر آن خودداری شده است در نتیجه نوشتار حاضر در مقام تطبیق این شیوه هم از جهت دامنه تحقیق و هم از جهت قسم خاص قیاس فرضی با کتاب *بیولوژی نص* تفاوت خواهد داشت بدین صورت که اولاً: دامنه این تحقیق مسأله علم الهی است. ثانیاً: قسم قیاس فرضی خلاقانه مورد پژوهش قرار گرفته است. مقاله دوم نیز هم از جهت دامنه بحث با موضوع نوشتار حاضر متفاوت است. زیرا آن مقاله در مورد معناشناسی روایت *لیعقلوا عن الله* است ثانیاً: در آن مقاله از اقسام مختلف قیاس فرضی، بهره گیری از قیاس فرضی ایدئولوژیکی در تبیین این روایت مورد تبیین و نقد قرار گرفته و با استفاده از قیاس فرضی ناقص به این امر پرداخته است در حالی که از اقسام مختلف قیاس فرضی، شیوه قیاس فرضی خلاقانه رویکرد اصلی مقاله حاضر است.

می توان در کنار این دو منبع، از مقاله به کارگیری منطق قیاس فرضی در مسأله مین یابی نوشته راضیه فیض آبادی و سعید ستایشی اشاره کرد که این مقاله در دوازدهمین کنفرانس سیستم های هوشمند ایران ارائه شده است و همانطور که از عنوان موضوع مقاله نیز بر می آید از جهت دامنه کار اختلاف اساسی با این نوشتار وجود دارد. نسبت به پیشینه خاص پژوهش باید اشاره کرد تحقیقی به این موضوع نپرداخته و می توان مدعی شد این نوشتار از پیشینه خاص تحقیقاتی برخوردار نیست.

قیاس فرضی

به طور طبیعی در طول حیات فکری انسان مجهولات فراوانی برای وی نمود پیدا می کند که انسان با بهره گیری از شیوه های مختلف به حل بسیاری از آنها نائل شده است گاه از شیوه استقرا بهره گرفته و با ملاحظه جزئیات متعدد قانون کلی را کشف کرده است و گاه به تکیه بر تمثیل به این مهم دست یافته است و در بسیاری از مواقع با استفاده از قیاس منطقی نیاز خود را برطرف کرده است. روش های مشهور در حل مشکلات علمی به همین سه امر اختصاص می یافت.

در سال های اخیر روش های جدیدتری به نام قیاس فرضی مطرح شد که گاه به آن فرضیه می گویند (ر.ک: قائمی نیا، 2010، ص 292-327؛ نصرتیان اهور، 2014، ص 56-57). برای این روش سه صورت مهم ذکر گردیده است:

1. کدگذاری اضافی

کدگذاری یکی از شیوه‌های تحلیل متن و مسأله است بدین صورت که یک پیش فرض و یا مبنایی سبب می‌شود متن مورد مطالعه با آن تطبیق داده شود و بر اساس آن به مقصود از متن دست یافت. کدگذاری اضافی به دو صورت تبیین می‌گردد:

الف) کدگذاری سبک آورانه بلاغی

هر گفتاری می‌تواند از دو مقصود برخوردار باشد که این دو مقصود گاه با هم مطابق هستند و گاه مغایر هم. یکی از آنها مراد استعمالی است که برآمده از الفاظ جمله است، یعنی با شنیدن این لفظ، معنای آن نیز به ذهن می‌رسد چه متکلم آن را به صورت جدی اراده کرده باشد چه مقصود جدی وی نباشد. دومین آنها مراد جدی است یعنی مقصود نهایی متکلم از کلام.

در صورتی که از هر راهی و با تکیه به هر دلیلی منظور نهایی متکلم دانسته شود به طور بدیهی مطلب مجهول و مبهمی برای انسان وجود نخواهد داشت، ولی اگر مقصود نهایی متکلم نمایان نباشد باید با بهره‌گیری از سبک‌های مختلف به آن دست یافت. یکی از قرائنی که انسان را در این مسیر کمک می‌کند استفاده از مراد استعمالی است. مراد استعمالی می‌تواند کد و ابزاری برای رسیدن به مقصود نهایی و جدی متکلم باشد. مراد استعمالی تا زمانی می‌تواند کد و ابزار برای رسیدن به مقصود جدی باشد که قرین‌ای وجود نداشته باشد که ثابت کند متکلم این معنا را قصد نکرده است.

ب) کدگذاری اضافی ایدئولوژیکی

در برخی از حالت‌ها، مخاطب با تکیه بر بینش خاص فکری خود به مطالعه متن روی می‌آورد و به فهم از آن اقدام می‌نماید. زمانی که این اندیشه‌های پیشین مخاطب با متن مورد نظر در یک افق و نزدیک به هم باشد کدگذاری اضافی صورت می‌گیرد به طوری که این ایدئولوژی، کد و ابزاری برای شناخت متن خواهد بود و فهم عمیق‌تری از آن را برای انسان به ارمغان خواهد آورد.

در واقع پیش فرض‌های فکری مخاطب و اندیشه‌های سابق وی، بار معنایی خاصی را به متن می‌دهد و در اثر آن چنین فهمی حاصل می‌شود و اگر این سبک از اندیشه ورزی را نداشت قطعاً به برداشت مذکور دست نمی‌یافت (ر.ک: قائمی نیا، 2010، صص 292-295؛ نصرتیان اهور، 2014، ص 56).

2. کدگذاری ناقص

گاهی متن مورد مطالعه به گونه‌ای است که هرچند در نگاه نخستین برداشت‌های گوناگونی از آن به ذهن می‌رسد و هیچ یک بر دیگری ندارد ولی مخاطب با بهره‌گیری از سیاق و اسلوب متن، یکی از این احتمالات را انتخاب می‌نماید در این صورت کدگذاری ناقص رخ می‌دهد. سیاق و اسلوب گونه‌سبب می‌شود برخی از ویژگی‌های متن برجسته شده و برخی دیگر کم‌رنگ گشته و در نتیجه فرضیه‌ای بر سایر فرضیات برتری یابد (ر.ک: قائمی نیا، 2010، صص 295-296؛ نصرتیان اهور، 2014، صص 56-57).

3. قیاس فرضی خلاقانه

گاهی مخاطب با مطالعه متن و نظریات مطرح شده در مورد آن حدس جدیدی مطرح می‌سازد و فرضیه تازه‌ای را ابداع می‌نماید و در صدد اثبات آن فرضیه بر می‌آید. به این عمل قیاس فرضی خلاقانه اطلاق می‌شود (ر.ک: قائمی نیا، 2010، ص 296؛ نصرتیان اهور، 2014، ص 57).
در این نوشتار از میان اقسام مختلف قیاس فرضی، از سبک قیاس فرضی خلاقانه استفاده شده است بدین معنا که نویسنده معتقد است می‌توان برداشت جدیدی از سخنان ابن سینا پیرامون علم پیشین الهی را مطرح کرد که با برداشت‌های صورت گرفته پیشین متفاوت بوده و در سایه این حدس و برداشت جدید، تبیین درست‌تر و بهتری از آن را ارائه نمود.

علم الهی از منظر حکمت سینوی

برای تبیین کیفیت نقش آفرینی قیاس فرضی خلاقانه در معناشناسی علم از منظر حکمت سینوی ابتدا به دیدگاه رایج در این زمینه اشاره می‌شود.

در برداشت مشهور و رایج از حکمت سینوی خداوند به موجودات از طریق صور علم دارد در نتیجه علم وی به آنها حصولی خواهد شد.

خواجه نصیر در شرح/ اشارات بر دیدگاه ابن‌سینا در مورد علم پیشین الهی پنج اشکال وارد می‌نماید که یکی از آنها چنین است: لازمه دیدگاه مذکور این است که ذات الهی هم فاعل این صور باشد و هم قابل آنها در حالی که چنین امری محال است (طوسی، 1996، ج 3، ص 304). بدیهی است این اشکال زمانی است که صور خارج از ذات خداوند و متصل به آن باشد. در این صورت چنین علمی، حصولی خواهد بود.

خفری از جمله کسانی است که چنین برداشتی را از علم پیشین الهی از منظر ابن‌سینا دارد. ملاصدرا اشکال خفری را چنین نقل می‌کند: این صور یا جوهر هستند یا عرض؛ اگر جوهر باشند نیاز مند به صوری هستند تا خداوند از طریق این صور به جوهر های ذکر شده علم پیدا کند و اگر آن صور دوم نیز جوهر باشند نیازمند به صور خواهند شد و هکذا تسلسل پیش می‌آید و اگر این صور عرض باشند لازم می‌آید ذات خداوند هم فاعل این صور باشد هم قابل و پذیرنده آنها و اگر کسی بگوید خداوند صرفاً فاعل این صور است و محل آنها نیست در واقع به فرض اول یعنی جوهر بودن این صور بازگشته است و از فرض بحث خارج شده است (شیرازی، 1981، ج 6، ص 223).

ملاصدرا قبل از بیان نظریه ابن‌سینا و پیروانش و پرداختن به اشکال و جوابها، ابتدا به دیریاب بودن این مسأله و اهمیت آن اشاره کرده و می‌گوید: پیچیدگی مسأله علیم پیشین الهی به حدی است که لغزش فکری از بزرگانی همچون ابن‌سینا و پیروانش رخ داده است و آنها علم الهی به موجودات را زائد بر ذات خداوند دانسته‌اند و شیخ اشراق نیز به کلی علم پیشین الهی به موجودات را نفی کرده است و وقتی اندیشمندان باهوش و متبحر و متخصص در مسائل فلسفی این چنین به اشتباه افتاده باشند به طریق اولی افراد بدعت گذار، پیروان هوای نفس و طرفداران جدل به خطا خواهند رفت (ر.ک: همان، ص 179؛ همو، 1975، ص 90).

وی در توصیف افکار ابن‌سینا و پیروانش در این مسأله می‌گوید: فارابی، ابن‌سینا، لوکری و بسیاری از متاخرین قائل به ارتسام صور ممکنات در ذات خداوند هستند و معتقدند صور ممکنات به نحو کلی تحصیل و تحقق ذهنی دارند (ر.ک: شیرازی، 1981، ج 6، ص 180).

صدر المتألهین همچنین به یکی از استدلال آنها اشاره کرده و می‌گوید: ذات خداوند منشأ پیدایش اشیا است و چون خداوند به ذاتش علم دارد به آن اشیا نیز علم خواهد داشت. از طرفی چون این اشیا به وجود خارجیشان وجود ندارند پس باید به وجود علمیشان نزد خداوند موجود باشند و الا علم محقق نخواهد شد. زیرا علم بلامعلوم معنا نخواهد داشت. این صور موجودات چون منفصل از ذات الهی نیستند (رد نظریه مثل افلاطونی) و جزئی از ذات الهی نیست (چون ترکیب لازم می‌آید) پس زائد بر ذات الهی، متصل به آن و مرتسم در آن است (ر.ک: همان، ص 190-191).

ملاصدرا به هنگام دفع یکی از اشکالاتی که به نظریه ابن‌سینا شده است نظر وی را چنین تقریر می‌کند: ابن‌سینا و پیروانش قائلند به اینکه صور اشیا در ذات الهی نقش می‌بندد بدین معنا که این صور در عین اینکه در ذات الهی حاصل است از آن نیز صادر می‌شود (همان، ص 192).

همچنین در مقام موارد اختلاف خود با نظریه فلاسفه مشاء می‌گوید یکی از مخالفت‌های ما با آنها این است که آنان صور موجودات را عرض می‌دانند و آنها را وجودهای ذهنی قلمداد کرده اند (ر.ک: همان، ص 227-228)

او در کتاب *اسرار الآیات* در تبیین عنایت و علم عنائی خداوند می‌گوید: از نظر ارسطو و مشائین این علم زائد بر ذات است (ر.ک: همو، 1981 الف، ص 46) و در کتاب *مجموعه رسائل* علاوه بر این، به تصریح بیان می‌کند که از منظر مشائین این عنایت الهی و علم عنائی الهی نیازمند به محل است که این محل ذات خداوند است (ر.ک: همو، 1885، ص 148). از مجموع مطالبی که از ملاصدرا نقل شد می‌توان اذعان داشت وی نیز همان برداشت مشهور از عبارتهای ابن‌سینا را دارد.

حکیم سبزواری علم پیشین متصل به ذات را به دو نحو قابل تصور می‌داند یکی علم متصل زائد بر ذات و دیگری علم متصل عین ذات. وی علم متصل زائد بر ذات را مرتسم در ذات الهی و حصولی دانسته و آن را به فارابی و ابن‌سینا نسبت می‌دهد (سبزواری، 1990، ج 3، ص 577).

بازخوانی علم الهی با تکیه بر قیاس فرضی خلاقانه

به نظر می‌رسد ابن‌سینا نیز علم خداوند به موجودات را حضوری می‌داند و نه حصولی. برای صحت سنجی این نظریه می‌توان از روش تشکیل خانواده متنی بهره گرفت. بدین معنا که برخی از عبارتهای ابن‌سینا شاهد و مفسر برخی دیگر قرار بگیرد تا در سایه آن مقصود وی از علم الهی پیشین به موجودات معلوم گردد.

برای پی بردن به نظر نهایی ابن‌سینا و رفع اشکال و جواب‌های ذکر شده، در گام نخست باید جمله‌ای که سبب شده است چنین برداشتی بشود نقل و بررسی گردد.

ابن‌سینا در توصیف علم خداوند به موجودات از جمله جمله «صور الموجودات مرتسمة فی ذات الباری» (ابن‌سینا، 1992، ص 305؛ همو، 1984 الف، ص 82) استفاده می‌کند و برداشت اولیه چنین است که «صور الموجودات» مبتدای جمله است و «مرتسمة» خبر آن و قید «فی ذات الباری» متعلق خبر است. به طور طبیعی چنین ترکیبی و برداشتی این نتیجه را به همراه خواهد داشت که صور موجودات در ذات الهی نقش می‌بندند در حالی که با نگاه جامع به تمام عبارتهای ابن‌سینا این برداشت را نقض می‌کند. استفاده از عبارات شیخ و کنار هم قرار دادن برخی از آنها بهترین کدگذاری برای برداشت صحیح خواهد بود.

برای رسیدن به برداشت صحیح از عبارت ابن‌سینا باید قدم به قدم پیش رفت و گام به گام محذوفات در جمله را بدست آورد. ابتدا عبارتهایی از ابن‌سینا در تعیین و تبیین محل نقش بندی صور ذکر می‌شوند تا از این طریق یکی از مولفه‌های نظریه نهایی بدست آید و از ابهام عبارت کاسته شود. ابن‌سینا در یکی از جملات خود می‌گوید:

فیکون قوله إذا عقل الأول هذه الصور ارتسمة فی أیها کان فی نفس أو عقل، فلیس یعنی به أنه إذا عقلها علی أنها مرتسمة فی أیها کان، أو أیها یرتسم فی أیها کان فیکون نفس عقلیته لها نفس وجودها و ارتسامها فیما هی مرتسمة فیها؛ مقصود از این جمله «خداوند اگر این صور را تعقل نماید این صور در موجودات نقش می‌بندد چه در نفس و چه در عقل»، این نیست که خداوند آنها را تعقل می‌کند که این صورت در فلان موجود نقش ببندد یا اینکه کدام صورت در چه موجودی نقش ببندد... بلکه مقصود از تعقل خداوند همان وجود

دادن به صور است و نقش بستن این صور در محل خود است (همو، 1984 ب، ص 365؛ همو، 1984 الف، ص 155 و ر.ک: میرداماد، 1997، ص 176).

ابن سینا محل نقش بندی صور را با عبارت‌هایی همچون «ارتسمت فی آیها کان»، «مرتسمه فی آیها کان»، «ایها یرتسم فی آیها کان»، و «ارتسامها فیما هی مرتسمه فیه»، معین می‌سازد و بدین ترتیب یک قید از قیود موثر در تبیین علم الهی از منظر ابن سینا مشخص می‌گردد ولی این قید با عبارت اولیه ابن سینا یعنی «صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری» به ظاهر ناسازگار است. زیرا این عبارت صور موجودات را در ذات الهی مرتسم می‌داند ولی عبارت‌های پیشین محل نقش بندی صور را موجودات و غیر ذات الهی معین می‌سازند.

برای تبیین کیفیت سازگاری این عبارت با جملات پیشین ابن سینا باید به این نکته اشاره نمود: برای علم خداوند به موجودات، این صورت‌ها واسطه‌گری می‌نمایند. صوری که از یک نگاه نقش علیت برای موجودات خارجی را ایفا می‌نمایند و از طرفی دیگر همانطور که در کتاب *المباحثات* اشاره می‌کند این صور خود، معلول و صادر از خداوند هستند «صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری [سبحانه] إذ هی معلومه له، و علمه لها سبب وجودها؛ صور موجودات مرتسم در ذات خداوند است چون این صور معلوم خداوند است و علم خداوند به آنها منشأ وجود و پیدایش آنهاست» (ابن سینا، 1992، ص 305). در نتیجه باید به تبیین معنای نقش بندی صور و ارتسام صور اشاره شود.

با ملاحظه نکته فوق، نقش بندی صور در موجودات به این معناست که صور مذکور در اثر علیت ورزیدن به معلولات در واقع در آنها نقش بسته و ارتسام صور در آنها شکل گرفته است و چنین معنایی در کیفیت نقش بندی صور در ذات الهی متصور نیست. زیرا این صور معلول ذات الهی هستند نه علت آن تا بتوانند بدین صورت در آن نقش ببندند.

حال با توجه به این نکته باید محل نقش بندی صور را موجودات دانست نه ذات الهی و بدین صورت، قیدی به جمله اولیه ابن سینا افزوده می‌شود و می‌توان با این قید جمله را چنین بازسازی نمود: «صور الموجودات مرتسمه فیما هی مرتسمه فیه فی ذات الباری».

هر چند با آشکار شدن قیدی از قیود محذوف جمله مشکل محل نقش بندی صور مشخص گردید ولی ارتباط قید «فی ذات الباری» با بقیه جمله کمی مبهم به نظر می‌آید. بنابراین آنکه متعلق قید «فی ذات الباری» معلوم نیست. زیرا مرتسمه نمی‌تواند متعلق آن تلقی گردد بدین جهت که تعلق این قید به مرتسمه جمله را دچار تضاد می‌سازد. زیرا در صورت تعلق این قید به مرتسمه، از طرفی این صور در موجودات نقش می‌بندد و از طرفی هم در ذات الهی. در حالی که یک شی نمی‌تواند در دو شی نقش ببندد. علاوه بر اینکه با توجه به نکته‌ای که در معنای نقش بندی صور بیان گردید این معنا در تعلق قید «فی ذات الباری» قابل تصور نیست.

برای یافتن متعلق قید «فی ذات الباری» باید از دیگر عبارتهای ابن‌سینا بهره جست. ابن‌سینا گاهی از تعبیر «لوازمه فیه» استفاده می‌کند و آن را گاهی بدین صورت تشریح و تبیین می‌نماید: «لوازمه فیه بمعنی انه تصدر عنه» (همو، 1984 الف، ص 119). در این جمله ایشان لوازمه فیه را به معنای صدور این لوازم از ذات الهی تفسیر می‌کند. این جمله می‌تواند بخشی از ابهام در جمله «صور الموجودات مرتسمه فیما هی مرتسمه فیه فی ذات الباری» را بکاهد. زیرا صور الموجودات از جمله لوازم ذات الهی هستند در نتیجه باید بپذیریم ابن‌سینا صور موجودات را که در محل خودشان نقش می‌بندند صادر شده از خداوند می‌داند و در نتیجه می‌توان جمله «صور الموجودات مرتسمه فی ذات الباری» بدین صورت بازخوانی کرد: «صور الموجودات مرتسمه فیما هی مرتسمه فیه تصدر فی ذات الباری ای عن ذات الباری».

در این خوانش، کلمه «مرتسمه» نقش خبر برای «صور الموجودات» را ایفا نمی‌کند، بلکه حال از صور الموجودات است و همچنین قید «فی ذات الباری» متعلق به «مرتسمه» نخواهد بود، بلکه این قید به خبر محذوف «تصدر» متعلق است و علت حذف فعل «تصدر» از قرینه مقامیه، یعنی مقام صدور اشیا از خداوند است.

برداشت مذکور با مویداتی از عبارتهای ابن سینا همراه است مثل: «هو یعقل الأشياء لا علی أنها تحصل فی ذاته کما نعقلها نحن، بل علی أنها تصدر عن ذاته و أن ذاته سبب لها» (همان، ص 153 و ر.ک: میرداماد، 1997، صص 365 و 698).

همانطور که ملاحظه می شود ابن سینا تصریح می کند این صور در ذات خداوند حاصل نمی شود برخلاف آنچه در ما ایجاد می شود زیرا انسان وقتی چیزی را تعقل می نماید صورت آن شی در انسان نقش می بندد و در توضیح اینکه اگر مفهوم اینکه خداوند اشیا را تعقل را می کند. این معنا نیست پس به چه کیفیت است می گوید بلکه تعقل نمودنش بدین معناست که این صور از ذات الهی صادر می شوند و ذات خداوند سبب برای آنها محسوب می گردد. همانطور که بر این مطلب عبارت زیر می تواند گواه باشد: فاذا قیل للأول عقل قیل علی هذا المعنی البسیط أنه یعقل الأشياء بعقلها و أسبابها حاضرة معها من ذاته بأن یکون صدور هذه الأشياء عنه، اذ له إليها إضافة المبدأ لا بأن تكون تلك فيه صورة الأشياء التي یعقلها متصورة فی ذاته و كأنها أجزاء ذاته، بل تفیض عنه صورها معقولة (ابن سینا، 1984 الف، ص 120 و ر.ک: میرداماد، 1997، ص 693).

در این عبارت نیز ابن سینا نقش صور در علم خداوند به موجودات را بیان می کند. این صور علت های اشیا خارجی محسوب می شوند و خداوند از طریق علم داشتن به این صور به موجودات نیز علم دارد. این صور با ذات الهی همراه است، ولی نه به معنای این صور در ذات الهی نقش می بندد، بلکه بدین معنا که آنها از ذات الهی صادر می شوند.

لوازم و آثار

بر اساس بکارگیری قیاس فرضی در معناشناسی علم الهی لوازم و آثاری به دنبال خواهد داشت که با برداشت مشهور متفاوت است و یا لوازم مذکور آسان تر و قابل فهم تر خواهد شد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می شود:

الف) علم حضوری خداوند

بسیاری از متفکران به هنگام توصیف نظریه ابن‌سینا، نظریه حصولی بودن علم الهی از منظر وی را تصریح می‌کنند و همین امر موجب اشکال و جواب‌هایی بر نظریه علم الهی از دیدگاه سینوی شده است. در حالی که مطابق کاربری قیاس فرضی خلاقانه چنین برداشتی نادرست است و قبل از بیان کیفیت نادرستی برداشت مذکور ابتدا به معنای مختلف علم حصولی اشاره می‌شود تا در نهایت وجه حملی برای عبارت مشهور بیان گردد که با خوانش جدید از نظریه ابن‌سینا مطابقت داشته باشد.

تعریف اول: به وجود آمدن صورت شی نزد عالم

این معنا یکی از معانی مشهور برای علم حصولی است و در منطق بر آن پافشاری و تاکید می‌شود. در منطق برخی علم را به حصول صوره شی لشی تعریف می‌کنند و برخی دیگر در مقام نقد می‌گویند حصول صوره شی صرفاً بر علم حصولی منطبق است در حالی که بهتر است تعریف را به حضور مجرد لمجرد معنا کنیم.

تعریف دوم: هر گونه علم و آگاهی از غیر خود.

گاهی مقصود از علم حصولی، در مقابل علم به ذات است، یعنی اگر عالم، به ذات خودش علم پیدا کند واژه علم حضوری بر آن صادق است و اگر عالم، به غیر ذات خود علم پیدا کند در این صورت علم حصولی بر آن اطلاق می‌گردد ولو این علم به نحو حضور مجرد لمجرد باشد. این تعریف چون هم علم حصولی به معنای اول و هم علم حضوری به غیر ذات را در بر می‌گیرد پس نسبت به علم حصولی به معنای اول عام‌تر است.

به نظر می‌رسد اگر واژه حصولی بودن علم الهی در کلمات متفکران به کار رفته است نباید به معنای اول علم حصولی حمل شود، بلکه بر معنای دوم باید حمل کرد و اگر کسی بر حمل آن به معنای اول اصرار نماید به نوعی بر سخن بدون دلیل پافشاری می‌نماید. زیرا برداشت و بازخوانی علم الهی از منظر ابن‌سینا مخالفت چنین سخنی است که می‌توان با توجه به چند نکته این امر را موجه ساخت:

نکته اول: تعریف علم از منظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در تعریف علم می‌گوید نباید علم را به وجود معلوم فی ذاته معنا کرد. زیرا مثلاً انسان به معدومات علم دارد در حالی که معدوم هیچ وجود فی نفسه‌ای ندارد تا حضورش

سبب علم به آنها گردد، بلکه علم را باید به وجود هیئتی نزد عالم تفسیر نمود. این هیئت با وجود معلوم موجود و با عدمش معدوم می‌گردد: «فالعالم لیس هو وجود المعلوم فی ذاته؛ إذ لیس وجود الشیء فی ذاته سببا لحصول العلم، و إلا لم یکن علم بالمعدوم، بل العلم وجود هیأة فی ذات العالم: فالشیء إذا کان معلوما ثم یصیر لا معلوما فالحالة تتغیر فی العالم، لا النفس الإضافة مطلقاً» (ابن‌سینا، 1984 الف، ص 13).

این هیئت همانطور که با حضور صورت شی در نزد عالم پدید می‌آید با حضور خود معلوم نزد عالم هم تحقق خواهد یافت. پس نقطه اشتراک آنها را می‌توان در این دانست که در هر دو علم به غیر صادق است هر چند که متأخرین به یکی از آنها علم حصولی و به دیگری علم حضوری می‌گویند.

نکته دوم: علیت صور برای موجودات خارجی

صور در تفسیر اول از علم حصولی هیچ‌گونه نقش علیتی برای موجودات خارجی را به عهده ندارند، بلکه این صور در اثر مواجهه عالم با آن موجودات پدید می‌آیند؛ امری که مستلزم نوعی انفعال ذات از خارج است و چنین برداشتی با شان خداوند و ذات الهی سازگار نیست به همین جهت نمی‌توان معنای اول از علم حصولی را در مورد علم خداوند صادق دانست

همانطور که در تقریر علم الهی از منظر ابن‌سینا گذشت آنچه موجب شده است تا متفکران علم الهی سینوی را علم حصولی بدانند وجود جمله «صور الموجودات مرتسمة فیه» است در حالی که پس از کاربرست قیاس فرضی خلاقانه و کد گذاری‌های مختلف جمله مذکور به صورت «صور الموجودات مرتسمة فیما هی مرتسمة فیه تصدر فی ذات الباری ای عن ذات الباری» بازخوانی شد و در نتیجه جمله هیچ دلالتی بر حصولی بودن علم خداوند در از منظر ابن‌سینا ندارد، بلکه بر عکس این جمله علم حضوری خداوند به معلولات را بیان می‌کند و حتی می‌توان از برخی از عبارتهای ابن‌سینا که در توضیح این جملات بکار رفته است استفاده کرد و کلمات واضح‌تری بر مدعا مذکور یافت مثل: «فاذا قیل للأول عقل

قیل علی هذا المعنى البسيط أنه يعقل الأشياء بعقلها و أسبابها حاضرة معها من ذاته بأن يكون صدور هذه الأشياء عنه...» (همان، ص 120 و ر.ک: همو، 1980، ص 249).
در این جمله ابن‌سینا تصریح دارد که اسباب موجودات و اشیای خارجی در نزد خداوند حاضر است.

ب) توجیه پذیرى نظریه فاعل بالعیایة

در میان پیروان مکتب مشاء خصوصاً ابن‌سینا عبارت صریحی یافت نمی‌شود که بیان نماید آنها خداوند را فاعل بالعیایة می‌دانند، ولی وجود کلماتی همچون عنایت الهی و تبیین جایگاه آن در هستی سبب شده است متأخرین به چنین انتسابی دست زده و فاعل بالعیایة را به مشا نسبت بدهند. به همین جهت باید مؤلفه عنایت و ارتباطش با بازخوانی علم الهی بیان گردد تا کیفیت تاثیرگذاری این برداشت معین شود.

ابن‌سینا در کتاب‌های خود عنایت الهی را همان عاقل، عاشق لذاته و خیر خواه بودن خداوند تعریف می‌کند که صدور لذاته خیر از خداوند نتیجه این عنایت است. این صدور چون از ذات خداوند نشأت می‌گیرد، نیازمند به غرض خارج از ذاتش نیست تا تجدد اراده لازم آید (همو، 1984 الف، ص 159). گاه نیز در تعریف عنایت می‌گوید: «العیایة: هو أن يوجد كل شیء علی أبلغ ما يمكن فيه من النظام؛ عنایت عبارت از این که هر چیز بر نهایت خیر ممکن در نظام اصلح به وجود بیاید» (همان، ص 16).

شیخ در کتاب‌های النجاة و الشفاء: مبحث «فی العیایة و بیان دخول الشر فی القضاء الالهی» در تفسیر عنایت به دو نکته اشاره می‌کند:

نکته اول: علیت خداوند نسبت به هستی: خداوند - علت اولی - ذاتاً علم به نظام خیر دارد؛ از طرفی نیز او علت هر گونه خیر و کمالی است. در نتیجه، ممکنات به اندازه قابلیتشان از این کمال بهرمنند خواهند شد. با توجه به این مطالب اگر موجودی از خیر کمتری برخوردار شد به جهت نقص در قابلیت او خواهد بود. زیرا خداوند هم علم به نظام

خیر دارد و هم منشأ هر گونه کمال و خیری است. به همین جهت است که خداوند به همین بهره مندی بر طبق قابلیت آنها راضی است.

نکته دوم: نحوه پیدایش هستی از او: خداوند به هنگام تعقل ذاتش، مقتضیات ذاتش را نیز تعقل می‌کند. این تعقل با بیشترین خیر ممکن همراه است. قبلاً نیز گذشت که تعقل شدن این مقتضیات مساوی با افاضه شدن وجود به آنهاست. به هنگام افاضه ابتدا علت و سبب موجودات و سپس خود موجودات تحقق خواهند یافت. با این افاضه، عنایت الهی نیز به مرحله ظهور خواهد رسید. زیرا عنایت چیزی نیست جز تحقق بیشترین خیر ممکن از خداوند آن هم بر طبق همین نظام اصلح است.

امکان دارد در ذهن کسی سؤال از معنای تحقق اشیاء بر طبق نظام اصلح نقش بندد. در پاسخ به این پرسش به نکته‌ای اشاره می‌شود: خداوند خیر محض است و هیچ گونه نقصانی در او متصور نیست. از طرفی دیگر خداوند مقتضیات ذاتش را تعقل می‌کند؛ این مقتضیات همان صور مجرده هستند. لازمه تعقل آنها، خلق شدنشان است. با توجه به این که صور مذکور از ذات بی‌نقص و سراسر خیر صادر می‌شود، می‌بایست از بیشترین خیر ممکن برخوردار باشند. این صور همان نظام اصلح و احسن است. حال اگر این صور علت برای اشیای خارجی محسوب شوند، می‌توان گفت اشیاء خارجی بر طبق نظام اصلح تحقق یافته‌اند و از بیشترین خیر برخوردارند. تفسیر فخر رازی از عنایت الهی می‌تواند شاهد و گواه بر مطالب بیان شده تلقی شود: نمی‌توان گفت خداوند برای نفع بردن خلق کرده است؛ به همین جهت است که شیخ در بیان عنایت الهی متذکر می‌شود که خداوند به احسن از هر نوعی عالم می‌باشد و این علم سبب می‌شود معلوم از وی حاصل شود. عنایت خداوند همان علم به نظام احسن و صدور آن از خداوند می‌باشد (رازی، 1986، ج 2، ص 7).

ج) قدیم بود تعقل

یکی از نتایج برآمده از برداشت جدید از علم پیشین الهی از منظر ابن سینا، قدیم بودن این تعقل است بدین معنا که میان ذات و صور تعقل شده رابطه علیت و معلولیت برقرار است و علت و معلول تقدم و تأخر زمانی بر هم ندارند هر چند علت تقدم رتبی بر معلول

دارد از طرف دیگر با توجه به اینکه ثابت شد این صور مجرد از ماده هستند و علت برای موجودات مادی، در نتیجه خارج از زمان بوده و حدوثشان صرفاً ذاتی است در نتیجه این صور قدیم هستند و خداوند نیز دائم الفیض خواهد بود.

از طرف دیگر با توجه به اینکه عرض بودن این صور نفی شد و ثابت شد این صور مجرد هستند در مقام تحقق عارض بر چیزی نیستند تا نیاز به بحث از محل آن باشد. بدین معنا که پس از تعقل خداوند آنها موجود می‌شوند و تحققشان به صورت موجود مستقل است.

د) جوهر بودن این صور

یکی دیگر از نتایجی که باید از این بحث استفاده کرد جوهر بودن این صور است. بدین معنا که این صور در نزد خداوند به عنوان یک موجود مجرد حاضر است و همین حضور سبب می‌شود خداوند علم به آنها داشته باشد. حضور این صور به معنای عرض بودن آنها نیست، بلکه حضور مجردی نزد مجرد دیگر است.

نکته‌ای که باید اشاره کرد این است که گاه چنین برداشت می‌شود که مطابق مبنای ابن‌سینا، خداوند فقط عقل اول را تعقل می‌کند و در عقل اول نیز صور جمیع موجودات نقش بسته است در حالی که با این خوانشی از عبارت ابن‌سینا مطرح شد می‌توان ادعا کرد خداوند به تمام این معقولات علم دارد و این طور نیست که صرفاً به عقل اول به صورت مستقیم علم داشته باشد و به سایر موجودات از طریق صور منطبع در عقل اول علم داشته باشد و این برداشت با عبارت ابن‌سینا نیز سازگار است هم با عبارت‌هایی که حاکی از ارتسام صور در ذات الهی بود و هم با عبارت‌هایی که حاکی از صدور آنها از ذات الهی داشت و می‌توان عبارت زیر را شاهد بر این برداشت دانست: «بیان انه يعلم الأشياء بعلم واحد و انه يعلمها علی الوجه الذی لا یتغیر بتغیر المعلوم انه قد ثبت ان علمه لا یکون زائدا علی ذاته و هو يعلم ذاته و هو مبدء لجمیع الموجودات و هو منزه عن العرض و التغيرات فاذا يعلم الأشياء علی الوجه الذی لا یتغیر فان المعلومات تبع لعلمه لا علمه تبع للمعلومات حتی بتغیر بتغیرها لان علمه الأشياء سبب لوجودها» (ابن‌سینا، 1980، ص 249).

نتیجه‌گیری

قیاس فرضی یکی از روش‌های نوین در حل مسائل و مشکلات علمی است. در این شیوه تلاش می‌شود بهترین تبیین جهت حل مسأله ارائه شود که با توجه اقسام مختلفی که دارد در مقاله حاضر صرفاً از قیاس فرضی خلاقانه استفاده شد. قیاس فرضی خلاقانه نوعی حدس و ارائه فرضیه جدید است. به کارگیری این شیوه در مسأله علم پیشین الهی از منظر ابن سینا توانست برداشت رایج و مشهور از نظر وی را ابطال کرده و فرضیه جدیدی را ارائه کند و با بهره‌گیری از خانواده متنی این فرضیه را صحت سنجی نماید. مشهور چنین معتقد بودند که ابن سینا علم پیشین الهی را علمی حصولی و ذهنی تلقی می‌کند و در نتیجه اشکالات متعددی همچون عرض شدن این علم را مطرح می‌ساختند در حالی که با خوانش جدیدی که از نظریه ابن سینا مطرح شد می‌توان گفت وی معتقد است علم پیشین الهی به مخلوقات از سنخ علم حضوری است و خداوند به صور موجودات که نقش علیت در آنها را دارند علم دارد صوری که مجرد است و نیازمند به مکان و محل نبوده در نتیجه رابطه عرض بودن در کار نیست. همین امر سبب می‌شود تصور بهتری از فاعلیت بالعنایة الهی از منظر ابن سینا داشت. همچنین می‌توان گفت از منظر ابن سینا این صور ممکنات، موجودات مجرد و جوهر بوده و به همین سبب توانسته است نقش علیت برای موجودات را ایفا نماید و چون تعقل خداوند قدیم است و این موجودات نیز مادی نیستند می‌توان گفت آنها از جهت زمان قدیم هستند ولی از جهت ذاتی حادثند.

منابع و مأخذ

- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdillāh, (1992), *al mobahebat*, commentary by Ḥusayn bidarfār , qom, Publishers bidar. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdillāh, (1984a), *al talighat*, beyrou, maktabat al elam al eslami. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdillāh, (1980), *rasayil*, qom, Publishers bidar. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abdillāh, (1984b), *al sheaf*, qom, maktabat al marashi. [In Arabic]

- Bahmanyār ibn Marzubān, (1996), *al tehsil*, motahari, Tehran, uni tehran. [In Arabic]
- Sabzavari, Hadi, (1990), *sharh al manzome*, tehran, Publishers nab. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb ad-Dīn Yahya, (1994), *hekmat al eshraq*, hanri korban, Tehran, Cultural Studies. [In Arabic]
- Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad, (1885), *majmoat al raseel al tesa*, Tehran. [In Arabic]
- , (1975), *Al-Mabda' wa l-ma'ad*, ashtiyani, Tehran, Institute for Research in Philosophy. [In Arabic]
- , (1998a), *asrar al ayat*, Tehran, Institute for Research in Philosophy. [In Arabic]
- , (1998b), *Al-Hikmat al-muta'aliya fi l-asfar al-'aqliyyat al-arba'a*, beyrout, dar ehya al torath. [In Arabic]
- Tusi, Nasir al-Din, (1994), *sharh al esharat*, qom, balagh. [In Arabic]
- Razi, Fakhr al-Din, (1986), *lobab al eshatat*, ahmad hejazi, ghahere, maktabat al koliat al azhar. [In Arabic]
- Ghaemi niya, alireza, (2010), *semiology and tafsir Qur'an*, Tehran, publishing organization of institute for Islamic culture. [In Persian]
- Mir Damad, Mohammad Baqer, (1997), *Taqwim al-Iman*, ali owjabi, Tehran, Islamic studies. [In Arabic]
- Nosratian ahoor, Mahdi, (2014), *The Role of Hypothetical Syllogism in Semantics of the Hadith*, qom, zehn. [In Persian]

How to cite this paper:

Mahdi Nosratian ahoor (2020). The Role of Hypothetical Syllogism in the Semantics of Divine Knowledge on Avicenna's View, *Journal of Ontological Researches*, 8(16), 145-164.

DOI: 10.22061/orj.2020.1208

URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1208.html

