



دو فصلنامه علمی

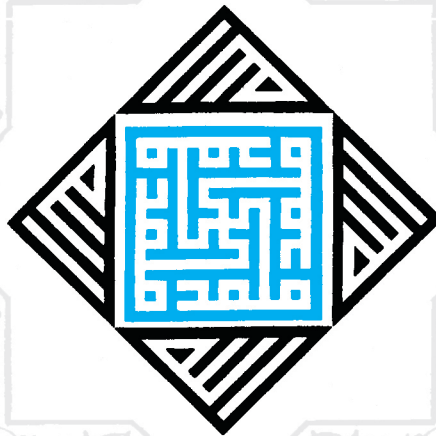
جستارهایی
در
فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۰۲ بهار و تابستان ۱۳۹۸



واکاوی رویکرد روشنفکران معاصر در مورد خاتمیت / سیده الهام آقایی ابرنآبادی - دکتر طیبیه ماهروزاده
بررسی مقایسه‌ای مسئله خواب و رؤیا در شعاع اندیشه ملاصدرا و علامه طباطبایی / دکتر اعلی تورانی
ماهیت زبان در اندیشه سوسور و فارابی / دکتر مهدی خبازی کناری - ندرا راه بار
مروری بر کاربرد مفهوم نامتناهی بالفعل در برهان جهان‌شناختی کلامی / دکتر فرح رامین - فایزه حقی
مصادق قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا / ریحانه شایسته - دکتر مرتضی حسینی شاهرودی
کاربردشناسی زبانی؛ زمینه‌ها و لوازم آن نزد اندیشمندان مسلمان / دکتر احمد عبادی
بررسی نقش نظام مفاهیم سهروردی در مسئله ارتباط میان ذات و صفات نورالانوار
آی سودا هاشم پور - دکتر محمد بنیانی



جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

شماره ۱۰۲ - بهار و تابستان ۱۳۹۸ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

ویراستار: علی کشاورز

مترجم چکیده‌ها به انگلیسی: وحید مردانی

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

هیئت تحریریه

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر علی حقی

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر مهدی دهباشی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

دکتر محمد ذبیحی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس قم

دکتر عبدالعزیز ساشادینا

استاد دانشگاه جرج میسون آمریکا

دکتر بختیار شعبانی ورکی

استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر فیاض قرایی

دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر احد فرامرز قراملکی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

دکتر قاسم کاکایی

استاد گروه الهیات دانشگاه شیراز

بر اساس مصوبه وزارت عتف از سال ۱۳۹۸، کلیه نشریات دارای درجه "علمی-پژوهشی" به نشریه "علمی" تغییر نام یافتند.

یادآوری

۱ - نظر به اینکه مطالب این نشریه بر روی اینترنت قابل دسترسی است، شایسته است مقاله‌ای که جهت درج در آن ار سال می شود به منظور تبدیل به فایل pdf بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و نسخه نرم افزاری آن ضمیمه باشد.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرهای نویسندگان آنها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقالات ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه فردوسی مشهد

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی

مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کد پستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی:

<http://jm.um.ac.ir/index.php/Philosophy>

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تدوین مقالات

- این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های فلسفه و کلام اسلامی باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه کنند:
- ۱- هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
 - ۲- زبان غالب نشریه فارسی است؛ ولی در موارد کاملاً استثنایی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.
 - ۳- حجم مقاله نباید بیشتر از ۲۵ صفحه مجله باشد (حداکثر ۸۵۰۰ کلمه).
 - ۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترس در سایت فرهنگستان) الزامی است.

- ۶- هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله آزاد است.
- ۷- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
- ۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- ۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منع یا کد متداول آن است؛ مثال: (شهید ثانی، ۱۱/۲-۱۲؛ مفید، ۸۷)
- ۹-۲- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود؛ مثال: (Gadamer, 85)
- ۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰-۲- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

- ۱۱- تاریخ‌های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشند بدون هیچ نشانه‌ای ذکر شوند. در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود؛ مثال: (کوثر:۲).
- ۱۴- پرانتز (،) و آکولاد [] نسبت به قبل و بعد آن با فاصله و محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه «» نیز همین قاعده رعایت می‌شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می‌شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:). نسبت به ماقبل خود بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پرانتز و گیومه باشد.
- ۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.
- ۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـَ و ـِ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارۀ آخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مآخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیۀ موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین/ معین؛ علی/ علی؛ بنا/ بنا؛ غرضه/عَرَضه؛ حَرَف/ حِرَف.
- ۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.
- ۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.
- ۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد).
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیأت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷- پس از چاپ، یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر حسین غفاری (استاد دانشگاه تهران)
۲. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر سید محمد مرتضوی (عضو بازنشسته دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر مهدی ابراهیمی (دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مشهد)
۵. دکتر مرضیه اخلاقی (دانشیار دانشگاه پیام نور تهران)
۶. دکتر فهیمه شریعتی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر وحید خادم زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر علی اشرف امامی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر علی رضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. دکتر علی حقی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر علی جهان (محقق و پژوهشگر)
۱۲. دکتر عباس جوارشکیان (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۳. دکتر محمد سهیلی (محقق و پژوهشگر)
۱۴. دکتر جهانگیر مسعودی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. دکتر نفیسه ساطع (دانشیار دانشگاه قم)
۱۶. دکتر حسین پارسا (محقق و پژوهشگر)
۱۷. حجت الاسلام و المسلمین سید علی حسینی شریف (عضو بازنشسته هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. فاطمه استثنائی (دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

<u>صفحه</u>	<u>عنوان</u>
۹	واکاوی رویکرد روشنفکران معاصر در مورد خاتمیت سیده الهام آقایی ابرندآبادی - دکتر طیبه ماهرزاده
۳۵	بررسی مقایسه‌ای مسئله خواب و رؤیا در شعاع اندیشه ملاصدرا و علامه طباطبایی دکتر اعلی تورانی
۵۱	ماهیت زبان در اندیشه سوسور و فارابی دکتر مهدی خبازی کناری - ندا راه بار
۷۳	مروری بر کاربرد مفهوم نامتناهی بالفعل در برهان جهان‌شناختی کلامی دکتر فرح رامین - فایزه حقی
۹۷	مصادق قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا ریحانه شایسته - دکتر مرتضی حسینی شاهرودی
۱۱۹	کاربردشناسی زبانی؛ زمینه‌ها و لوازم آن نزد اندیشمندان مسلمان دکتر احمد عبادی
۱۳۷	بررسی نقش نظام مفاهیم سهروردی در مسئله ارتباط میان ذات و صفات نورالانوار آی سودا هاشم پور - دکتر محمد بنیانی



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 1, Issue 102

Spring & Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i1.7120>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۳۴-۹

واکاوی رویکرد روشنفکران معاصر در مورد خاتمیت *

سیده الهام آقایی ابرندآبادی^۱

دانشجوی دکترای رشته فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه الزهرا (س)

Email: e.aghaie7@gmail.com

دکتر طویه ماهروزاده

دانشیار دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه الزهرا (س)

Email: mahrouzadeh.t@gmail.com

چکیده

برخی روشنفکران معاصر اسلامی، به طرح پرسش‌های فکری در باب اصل خاتمیت و مباحث مرتبط با آن یعنی جامعیت و جاودانگی دین و مسائل مربوط به وحی، پرداخته‌اند. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی، کوشش شده که آرای روشنفکران معاصر اعم از سنت‌گرا نظیر مطهری و نصر و تجددگرا مانند لاهوری، شریعتی، سروش و ابوزید پیرامون سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی مورد بررسی و مقایسه قرار گیرد. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که می‌توان رویکرد روشنفکران معاصر نسبت به خاتمیت را در دو دسته عمده نیازگرایانه و علت‌گرایانه طبقه‌بندی کرد. در رویکرد نیازگرایانه می‌توان از شهید مطهری و حسین نصر یاد کرد و در رویکرد علت‌گرایانه دیدگاه‌های لاهوری، شریعتی، سروش و ابوزید قابل بررسی هستند. در رویکرد اخیر، میان روشنفکران تجددگرای معاصر اختلاف نظر وجود دارد. هرچند لاهوری و شریعتی، به اصل نیاز انسان امروزی به آخرین دین و کتاب آسمانی با وجود تکامل و بلوغ عقلی اذعان دارند؛ اما سروش و ابوزید با نظر به نظریه جانشینی تجربه‌های دینی و عقل جمعی و دیدگاه استغناگرایانه مدعی‌اند که خاتمیت به معنای اعتبار مطلق عقل و امکان نقد وحی است که در پرتو آن بشر جدید از مکتب وحی بی‌نیاز می‌شود که لازمه آن، سکولاریسم و عقب‌نشینی دین در برابر عقل خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: خاتمیت پیامبر (ص)، جاودانگی و جامعیت اسلام، وحی، نبوت، روشنفکران معاصر.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۱۲/۵؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۸/۲/۱۴.

۱. نویسنده مسئول

Exploring the Contemporary Intellectuals' Approach to Finality of Prophethood

Seyyede Elham Aghaei Abrandabadi

Ph.D. student in Philosophy of Education, Al-Zahra University

Dr. Tayyebeh Mahrouzadeh

Associate Professor, Faculty of Educational Sciences and Psychology, Alzahra University

Abstract

Some contemporary Islamic intellectuals have raised questions about the principle of Khātamiyya (Finality of Prophethood) and its related topics, such as the comprehensiveness and perpetuality of religion and the revelation. This article, by adopting a descriptive-analytical method, sets out to examine and compare the views of contemporary intellectuals including traditionalists such as Motahari and Nasr, and modernists like Lahuri, Shariati, Soroush and Abu Zayd about the three notions of Finality of Prophethood, the comprehensiveness of Islam and revelation. According to the findings of the research, the approach of contemporary intellectuals to the Finality of Prophethood can be split into two main categories of need-oriented and cause-oriented. In the former approach, one can mention Shahid Motahari and Hossein Nasr, and in the latter approach, the views of Lahuri, Shariati, Soroush and Abu Zayd could be discussed. In the recent approach, contemporary modernist intellectuals hold divergent views. Lahore and Shariati acknowledge the need of today's man to the last religion and scripture despite rational maturity and evolution; however, Soroush and Abu Zayd, in view of the theory of succession of religious experiences and collective wisdom, as well as the rationalism approach, contend that Finality of Prophethood lends credit to the absolute validity of reason and the possibility of criticizing revelation, in light of which the modern human finds revelation unneeded and unnecessary. A prerequisite of this approach is secularism and the retreat of religion from reason.

Keywords: Finality of Prophethood, Perpetuality and Comprehensiveness of Islam, Revelation, Prophethood, Contemporary Intellectuals

مقدمه

برای درک بهتر دیدگاه روشنفکران معاصر در مورد مسأله خاتمیت باید به تحول عمیقی که در نگرش آن‌ها در مقایسه با نگرش قدما رخ داد، توجه داشت. در واقع آنچه قدما را وا می‌داشت تا به مسأله خاتمیت بپردازند؛ چیزی جز نیاز بشریت به اصل نبوت برای کسب غایت حیات آن‌ها نبوده است. براساس این نگاه نیازگرایانه، نیاز انسان تنها در مورد تجدید نبوت برطرف شده و گر نه نیاز او به شریعت خاتم که بی‌تردید کامل نیز باید باشد؛ به قوت خود باقی است. البته این دیدگاه هنوز هم میان روشنفکران معاصر سنت‌گرا نظیر شهید مطهری و دکتر حسین نصر از اهمیت بالایی برخوردار است. در عین حال در عصر کنونی، این دیدگاه نتوانسته برخی روشنفکران معاصر تجددگرا را قانع سازد و آن‌ها در مسیر چاره‌جویی، به نگاهی متفاوت یعنی نگاه علت‌گرایانه سوق یافته‌اند. در این نگاه روشنفکران از منظر علت و زمینه ظهور پیامبران در طول تاریخ به تحلیل نبوت نشسته‌اند. در باور آن‌ها ظهور پیامبران در طول تاریخ به دلیل عدم بلوغ عقلی بشریت و حاکمیت غرایز به جای عقل استقرایی بوده است بنابراین به محض حاکمیت عقل تجربی و استقرایی، بشر می‌تواند با اتکا به عقل خویش راه خود را ادامه دهد. می‌توان گفت که پیش‌تاز این عرصه، اقبال لاهوری بوده است. او با تأثر از فلسفه تجربی غرب، منابع و ابزار شناخت را به پنج منبع (طبیعت، تاریخ، عقل استقرایی و تجربه درونی) منحصر کرد و در آن عقل را به استقرایی محدود و مقید ساخت (قدردان قراملکی، ۳۷۶-۳۷۷). نگاه جدید او به خاتمیت و فلسفه آن، زمینه طرح دیدگاه‌های جدید و انشعاب قرائت‌های تازه را در این زمینه فراهم ساخت که در این مقاله مورد دقت نظر قرار می‌گیرد.

با بررسی مقالات علمی مصوب مرتبط با موضوع این پژوهش می‌توان به مقالات ذیل اشاره کرد: پژوهش‌هایی که به بررسی و نقد آراء سروش در زمینه وحی پرداخته‌اند که شامل موضوعات تئوری «روای رسولانه»، ایده بی‌صورتی وحی، رویانگاری وحی، نظریه بسط تجربه نبوی، ماهیت وحی، تجربه دینی بودن وحی بوده است و عبارت‌اند از: صادقی و دیگران (۱۳۹۶)، برزگر تبریزی و دیگران (۱۳۹۴)، ساجدی و دیگران (۱۳۹۴)، مسعودی و دیگران (۱۳۹۳)، محمدرضایی (۱۳۸۴)، سوزنچی (۱۳۸۷)، ساجدی (۱۳۸۷)، حسین‌زاده (۱۳۹۵)، مشکات (۱۳۹۱). در زمینه بررسی و نقد آراء سروش در باب خاتمیت که شامل نظریه بلوغ عقلی بشریت، عقل کل جمعی ختمی، ادعای تعارض خاتمیت و امامت است؛ می‌توان به پژوهش‌های فاضلی (۱۳۸۲)، جوارشکیان (۱۳۹۴)، ارزنده‌فر (۱۳۸۷)، اسماعیل‌زاده نوقی و دیگران (۱۳۹۲)، مقدس (۱۳۹۰)، اردستانی (۱۳۹۰)، سبجانی (۱۳۸۴) اشاره کرد. در زمینه نقد آراء سروش در مورد نظریه تکامل معرفت دینی، درک ایدئولوژیک از دین، بحث ذاتی و عرضی در دین، می‌توان به پژوهش‌های محمدرضایی (۱۳۸۰)، عربی ستوده آرانی و دیگران

(۱۳۹۲)، ساجدی (۱۳۹۲) اشاره داشت.

در مورد بررسی و نقد آراء اقبال لاهوری در زمینه وحی، تجربه دینی و خاتمیت می‌توان از مقالات پریمی (۱۳۹۱)، دهقان سیمکانی (۱۳۹۰)، عباسی (۱۳۸۴) نام برد. تبیین و بررسی دیدگاه استاد مطهری و اقبال لاهوری درباره وحی و خاتمیت را در مقالات عباسی (۱۳۸۶)، عباسی (۱۳۸۳) می‌توان مشاهده کرد.

مقاله عربی ستوده آرانی و دیگران (۱۳۹۲) به نقد آراء شریعتی در زمینه درک ایدئولوژیک از دین اختصاص دارد و دیدگاه سید حسین نصر در باب کثرت‌گرایی دینی در مقاله محمدرضایی و دیگران (۱۳۸۹) مطرح شده است.

پژوهش‌های همی (۱۳۸۶)، مؤمنی (۱۳۸۶)، مظفری (۱۳۸۶)، حسینی (۱۳۸۲)، نامور (۱۳۸۹)، عباس‌زاده (۱۳۸۷) به بررسی آراء شهید مطهری در زمینه مباحث مرتبط با عقل و ارتباط آن با خاتمیت، تأثیر بلوغ فکری بشر در خاتمیت، رابطه خاتمیت و امامت، تکثرگرایی دینی، وحی پرداخته است. مقاله عباسی (۱۳۸۲) در باب پیامدهای نظریه تجربه‌گرایی وحی از دیدگاه‌های نواندیشان دینی تدوین یافته و خاتمیت پیامبر اعظم (ص) از دید متقدمان و متأخران در مقاله پژوهنده (۱۳۸۶) مورد بررسی قرار گرفته است.

دیدگاه نصر حامد ابوزید در مورد وحی و نقد آن شامل نظریه زبان‌شناختی، نسبی‌گرایی در تفسیر هرمنوتیکی قرآن، تاریخ‌مندی قرآن، در پژوهش‌های عامری‌نیا و دیگران (۱۳۹۴)، حاجی اسماعیلی و دیگران (۱۳۹۴)، گلی (۱۳۹۰)، واعظی (۱۳۸۹)، نقی‌زاده (۱۳۸۴) قابل بررسی است.

رویکرد سنت‌گرایانه سید حسین نصر و رویکرد نوگرایانه نصر حامد ابوزید در مورد تأویل و درک فحوای نصوص دینی و جدایی دین و معرفت دینی در پژوهش باقری‌نیا (۱۳۹۴) و آراء مرتضی مطهری و نصر حامد ابوزید در مورد وحی نیز در مقاله زاهدی و دیگران (۱۳۹۳) مورد مقایسه قرار گرفته است.

در این میان دو پژوهش کاملاً مرتبط با موضوع این پژوهش بودند: فیروزجائی (۱۳۹۲) در مقاله با عنوان «واکاوی فلسفه خاتمیت از منظر روشنفکران» به تحلیل متفاوت روشنفکران با تحلیل سنتی اشاره می‌کند که بلوغ و رشد عقلی بشر یا پویایی علوم جدید را موجب ختم نبوت می‌داند. در این مقاله پس از تحلیل و نقد دیدگاه‌های روشنفکران، فلسفه اصلی خاتمیت را کمال و تحریف‌ناپذیری اسلام، و وجود مبارک پیامبر معرفی می‌کند.

پیش‌بین و دیگران (۱۳۸۹) در مقاله با عنوان «خاتمیت از منظر متفکران معاصر»، به تبیین مبانی و محورهای هر نظریه و نقدهای وارد بر دیدگاه‌های متفکرانی همچون علامه اقبال و استاد مطهری و تبیین

دکتر شریعتی و دکتر سروش در باب ختم نبوت پرداخته است. در این مقاله سعی شده به جایگاه باور به امامت در هر نظریه و سازگاری یا عدم سازگاری آن با آراء صاحب نظران یاد شده در خصوص خاتمیت پرداخته شود و در نهایت چنین نتیجه گرفته که بشر به هر درجه‌ای از بلوغ فکری و عقلی نائل شود هم‌چنان نیازمند به ولایت و زعامت از ناحیه معصوم (ع) است.

در حالی که مقالات اشاره شده قبلی هر کدام به جنبه‌ای خاص در مورد مسأله خاتمیت و از منظر متفکر خاصی به بحث پرداخته‌اند؛ وجه تمایز و نوآوری مقاله حاضر نسبت به این مقالات و این دو مقاله اخیر در آن است که در این مقاله علاوه بر بررسی آراء لاهوری، شریعتی، مطهری، سروش؛ دو روشنفکر سنت‌گرا و تجددگرای دیگر هم مورد دقت نظر قرار گرفته است که عبارت‌اند از حسین نصر و نصر حامد ابوزید. در ضمن سعی بر آن بوده که دیدگاه‌های روشنفکران مذکور با هم به دقت مورد مقایسه قرار گیرد. ضمناً بررسی و مقایسه آراء روشنفکران مذکور در زمینه مسأله خاتمیت سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی را در بر گرفته است که در این دو مقاله اخیر بررسی تمامی این جنبه‌ها مدنظر نبوده است.

بر این اساس مقاله حاضر با هدف بررسی آرای روشنفکران معاصر سنت‌گرا (مطهری و نصر) و نیز روشنفکران معاصر تجددگرا (اقبال لاهوری، علی شریعتی، عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید) در مورد سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی و مقایسه آراء این روشنفکران با هم تدوین یافته است بنابراین سؤالات پژوهش عبارت‌اند از:

آرای روشنفکران معاصر سنت‌گرا (مطهری و نصر) در مورد سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی چیست؟

آرای روشنفکران معاصر تجددگرا (اقبال لاهوری، علی شریعتی، عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید) در مورد سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی چیست؟

مقایسه آرای روشنفکران معاصر سنت‌گرا با آرای روشنفکران معاصر تجددگرا در مورد سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی چه نکاتی را در بردارد؟

روش تحقیق

با استفاده از ابزار فیش‌برداری، سخنان روشنفکران معاصر سنت‌گرا (آراء مطهری و نصر) و روشنفکران معاصر تجددگرا (آراء اقبال لاهوری، علی شریعتی، عبدالکریم سروش و نصر حامد ابوزید) از منابع معتبر و علمی از جمله کتب و مقالات انتخاب گردیده که در راستای هدف تحقیق بیشترین اطلاعات را در اختیار می‌گذاشتند. جهت تجزیه و تحلیل اطلاعات از شیوه بررسی اسناد و مدارک استفاده گردیده که نوعی

استراتژی تحلیل است و از سایر روش‌های کیفی عینی‌تر می‌باشد (مارشال و راسمن، ۱۱۹). سپس با استفاده از داده‌های بدست آمده، به مقایسه تحلیلی آرای روشنفکران معاصر سنت‌گرا با آرای روشنفکران معاصر تجددگرا در مورد سه جنبه خاتمیت، جامعیت اسلام و وحی پرداخته شده است. برای مقایسه، پژوهشگر با استفاده از ملاک‌هایی معتبر به استدلال پرداخته است. روش تحلیل این تحقیق از نوع تحلیل فکری یا بازتابی می‌باشد. در این روش، محقق می‌کوشد درباره اطلاعات کیفی مربوط به موضوع مورد مطالعه بر اساس دریافت‌ها و بینش خود و با یک نگاه انتقادی قضاوت کند (گال و همکاران، ترجمه نصر و همکاران).

دیدگاه قدما در باب خاتمیت

۱. ختم نبوت

با رجوع به کتب متکلمان و مفسران متقدم امامیه و نیز اهل سنت می‌توان دریافت که اصل خاتمیت به دلیل مسلم‌انگاری آن و عدم وجود شبهات در تفسیر آن مورد اهتمام واقع نشده است. به نظر می‌رسد آنچه در توضیح خاتمیت بیان شده بیشتر جنبه معقول‌سازی است تا جنبه برهانی و استدلالی؛ به عبارت دیگر، بحث خاتمیت یک بحث درون دینی و نقلی در نظر گرفته شده و به گفته علما از ضروریات دین اسلام است (شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ۳۸/۱۰؛ طوسی، ۳۴۶/۸؛ طبرسی، ۴/۳۶۲؛ تفتازانی، ۳/۳۰۴-۳۰۵).

با دقت نظر در آرای فلاسفه نامداری همچون ابن‌سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا نیز می‌توان تا حدی اهتمام به تبیین اصل خاتمیت را مشاهده کرد و اتفاق نظر بر این است که امکان تکرار وجود پیامبر بعد از وجود حضرت ختمی مرتبت، محمد مصطفی (ص) در آینده نیست (ابن‌سینا، ۳۰۵-۳۰۶؛ سهروردی، مجموعه مصنفات (حکمه الاشراق)، ۲/۲۷۰-۲۷۱؛ همو، مجموعه مصنفات، ۳/۴۵۶؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۳۷۷).

از میان عرفای نامدار نیز می‌توان به دیدگاه محی‌الدین عربی اشاره کرد که ضمن پذیرش انقطاع نبوت تشریعی بعد از حضرت محمد (ص)؛ تأکید بر باز بودن باب نبوت عامه در قالب اجتهاد در ثبوت احکام دارد (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۳۴-۱۳۵).

از جمله خصایصی که برای دین خاتم اسلام ذکر شده می‌توان به مصونیت دین از تحریف (سیوطی، ۵۷/۱؛ کلینی، الاصول من الکافی، ۱/۴۰۳)، جاودانگی قرآن (مجلسی، ۱۷/۲۱۳ و ۹۲/۱۵)، بلوغ

مردم، کمال دین (چه از ناحیه پیامبر و چه از ناحیه مخاطبان او) با احتساب اصل امامت^۱ (لاهیجی، گوهر مراد، ۳۷۰؛ ابن سینا، ۳۰۵-۳۰۶) اشاره کرد.

در بحث دلالت نقلی، در تمامی حوزه‌های فکری (کلام، فلسفه، عرفان)، پیگیری مسأله خاتمیت در آیات قرآن کریم قابل طرح است و از این میان مشخصه می‌توان به آیه ۴۰ سوره احزاب اشاره کرد.^۲ با احتساب دیدگاه‌های مختلفی که در تفسیر این آیه وجود دارد (با نظر به تفاوت دو لغت نبی و رسول)؛ روشن می‌شود که خاتم الانبیاء بودن پیامبر (ص)، خاتم الرسل بودن او را نیز در پی دارد و این دو مستلزم یکدیگرند^۳ (تفتازانی، ۵/۶؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ۴۵؛ شیخ صدوق، ۲/۵۲۴).

گذشته از آیات می‌توان به روایات بی‌شماری هم پیرامون این مسأله توجه داد از جمله حدیث متواتر منزلت^۴ که در آن پیامبر (ص) به صراحت، وجود پیامبر پس از خود را انکار می‌کند (بخاری، ۳/۵۸؛ مجلسی، ۳۷/۲۵۴-۲۸۹).

۲. مسئله وحی

با دقت نظر در آثار متکلمان مسلمان اعم از شیعه و سنی روشن می‌شود که مسأله وحی، تعریف و توضیح آن بیش از مسأله ختم نبوت مورد اهتمام و توجه آن‌ها واقع شده است (شیخ مفید، اوائل المقالات، ۲۱۱؛ لاهیجی، گوهر مراد، ۳۶۴؛ همو، شوارق الالهام، ۵۵۵؛ بخاری، ۱/۱۴؛ رشیدرضا، ۶/۶۸). این رأی را می‌توان در مورد دیدگاه فلاسفه و عرفا هم تسری بخشید. نمونه والای آن در آرای ملاصدرا در مقام فیلسوف و ابن عربی در کسوت عارف قابل مشاهده است (صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۷/۲۵-۲۷؛ لاهیجی، گوهر مراد، ۳۶۴؛ عربی، فتوحات المکیه، ۲/۷۸-۷۹).

اتفاق نظر تمامی این علما در حوزه‌های مختلف، بر آن است که شنیدن کلام الهی را می‌توان به دو گونه در نظر گرفت؛ مرتبه نازل آن با واسطه فرشتگان صورت می‌گیرد و مرتبه عالی آن بدون واسطه آن‌ها و از طریق شهود انجام می‌پذیرد. پیامبر اسلام نیز بنا به گفته خود و به جهت قوت نفس به مرتبه عالی وحی دست یافته بود.

۳. جامعیت و کمال دین

باید توجه داشت که جامعیت و کمال دین شرط اساسی خاتمیت محسوب می‌شود. در وهله نخست اگر با دید درون‌نگری و دلالت نقلی به مسئله بنگریم؛ بهترین مؤید این مدعا، خود آیات قرآن می‌باشد

^۱ <http://www.hawzah.net>

^۲ «ما کان مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِکُمْ وَلَکِنْ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَخَاتَمُ النَّبِیِّیْنَ»

^۳ <http://www.hawzah.net>

^۴ «أما ترضی أن تكون منی بمنزلة هارون من موسى إلا إنه لا نبي بعدی»

(کلینی، اصول کافی، ۱/۲۶۵؛ مجلسی، ۷/۱۷ و ۳۳۱/۲۵؛ فخر رازی، ۲/۳۸). برخی مفسران مانند زمخشری، رشیدرضا و مصطفی مراغی؛ جامعیت و کمال را تنها در رابطه با امور دینی معرفی می‌کنند (زمخشری، ۲/۶۲۸؛ رشیدرضا، ۶/۱۶۷؛ مراغی، ۱۴/۱۲۷).

از دیگر دلایل نقلی می‌توان به روایاتی اشاره کرد که به صراحت بر اعطای کلمات جامع از سوی خدا تأکید می‌کند (مجلسی، ۳۸/۲۸ و ۱۷۱/۲ و ۲۶۰ و ۲۱۳؛ عاملی، ۱۲/۲۷؛ کلینی، اصول الکافی، ۱/۶۱ و ۷۶-۹؛ همان، ۱۷/۲).

در مورد متکلمان و فلاسفه متقدم اسلامی نیز دو گرایش حداکثری و اعتدال‌گرا قابل بررسی است. به اعتقاد مدعیان دیدگاه حداکثری، دین به صورت مطلق به دنیا و آخرت مردم توجه داشته است و برای حل معضلات معیشتی مردم در تمامی عرصه‌ها از جمله اقتصادی، حقوقی، جزائی، صنعتی و کشاورزی راهکارهایی دارد. از جمله معتقدان به این دیدگاه می‌توان از غزالی نام برد (غزالی، ۱/۲۸۹). طرفداران دیدگاه اعتدال‌گرایانه نیز معتقدند که قرآن نه تفصیلاً که اجمالاً به تبیین امور دنیوی پرداخته است و تفصیل آن را باید با مراجعه به پیامبر (ص) و امامان (ع) (بنا به معتقدات مکتب تشیع) و همچنین عقل و اجتهاد استنتاج کرد. از جمله آن‌ها باید به دیدگاه طبرسی و مراغی در این باب اشاره کرد (طبرسی، ۶/۴۹۲؛ مراغی، ۱۴/۱۲۷).

طبقه‌بندی رویکردهای مختلف روشنفکران معاصر نسبت به خاتمیت

الف) رویکرد نیازگرایانه

این دیدگاه در واقع همان پیروی از دیدگاه قدما است که البته شکل گسترده‌تری یافته است و از پیشگامان این عرصه باید از مرتضی مطهری و در مرحله بعدی از حسین نصر نام برد (مطهری، وحی و نبوت، ۵۰؛ همو، ختم نبوت، ۲۴؛ نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۸۶).

ب) رویکرد علت‌گرایانه

۱. نظریه پایان دوره غرایز و ظهور عقلانیت

بعد از اقبال که پیش‌تاز این نوع نگاه محسوب می‌شود (لاهوری، ۱۴۵)؛ شریعتی با همان رویکرد ولی با زاویه دید جامعه‌شناسانه به مسئله نگریسته است. تفاوت دیگر اینکه، شریعتی تفسیری شیعه‌گونه از خاتمیت ارائه می‌دهد اما اقبال تفسیری سنی‌گرایانه.^۵ البته این نظریه در اندیشه عبدالکریم سروش نیز قابل پیگیری است (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۲۰-۱۲۱).

۲. جانشینی تجربه‌های دینی و عقل جمعی

برخی از کسانی که لب و گوهر دین را تجربه دینی تعریف می‌کنند، معتقدند مؤلفه اساسی نبوت نه آموزه‌های وحیانی بلکه نفس تجربه دینی و نبوی پیامبر است که شامل تجربه روحی و اجتماعی وی می‌شود. بنابراین برای ترمیم تجربه نبوی در عصر خاتمیت، از بسط تجربه نبوی در میان سایر انسان‌ها استفاده می‌شود (قدردان قراملکی، ۴۱۶-۴۱۷). از آنجا که با خاتمیت نبوت حضرت محمد (ص)، صدق و حجیت هر فهم و تجربه دینی، مخدوش است و صاحب هر سخن و تجربه دینی - هر چند امام معصوم - باید برای اثبات مدعای خویش اقامه دلیل نماید تا صحت آن در ترازوی عقل جمعی سنجیده شود. تجربه‌های دینی در این دیدگاه، در نهایت، در حق خود تجربه‌گر حجت است نه در حق دیگران؛ بلکه این عقل جمعی است که حقیقت را مشخص خواهد کرد (همو، ۴۲۰-۴۲۱).

۳. دیدگاه استغناگرایانه (سکولاریته)

باید توجه داشت که نظریه پایان دوره غرایز و ظهور عقلانیت، اگرچه از منظری متفاوت با دیدگاه نیازگرایانه به تحلیل خاتمیت پرداخته است؛ اما اشتراکی اساسی با آن دارد. هر دو بر این نکته متفق‌اند که انسان امروزی با وجود تکامل و بلوغ عقلی در اصل هدایت و تأمین سعادت اخروی، به آخرین دین و کتاب آسمانی نیازمند است و حجیت آن کتاب مقدس و همچنین سیره نظری و عملی پیامبر (ص) در حق انسان جدید اعتبار خود را حفظ کرده است (لاهوری، ۱۶۸-۱۶۹؛ شریعتی، ۳۲۷/۱۴-۳۲۸). اما دیدگاه استغناگرایانه مدعی است که خاتمیت یعنی پایان حجیت هر عنوان مقدس و امکان نقد وحی، همچنین اعتبار مطلق عقل که در پرتو آن بشر جدید از مکتب وحی بی‌نیاز می‌شود. ناگفته پیداست که لازمه ادعای فوق، سکولاریسم و عقب‌نشینی دین در برابر عقل است (قدردان قراملکی، ۳۹۹). دو رأی اخیر از نظریات بدیع عبدالکریم سروش هستند که در مراحل مختلف فکری خود بیان داشته است. البته به نظر می‌رسد ابوزید نیز در همین مسیر گام بر می‌دارد که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

رویکرد روشنفکران تجددگرا و سنتی در مورد نظریه پایان دوره غرایز و ظهور عقلانیت

۱. ختم نبوت یا ختم دیانت

می‌توان گفت لاهوری، شریعتی و سروش، هر سه معتقدند که دوره ظهور پیامبر، دوره ختم رهبری از خارج و اتکا به دستگیری فردی به نام پیامبر از طریق وحی است. گرچه لاهوری و سروش با طرح بحث تجربه دینی معتقد به خاتمه یافتن ارتباط با غیب و حجت‌های آسمانی هستند (لاهوری، ۱۴۶-۱۴۷)؛

سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۳۳-۱۳۵ و ۱۵۹)؛ اما شریعتی همچنان به وجود حجت‌های آسمانی بعد از پیامبر (ص) یعنی امامان (البته تا زمان غیبت) معتقد است (شریعتی، ۲۶۸/۳۳)؛ درعین حال که تأکید بر تکامل بشر نیز دارد، به این معنا که بشر در دوره ختمیه به چنان جایگاهی رسیده که بتواند بدون نیاز به وحی و نبوت جدید، با تکیه بر عقل خود راه را تشخیص دهد (همان، ۶۴/۳۰ و ۳۲۷/۱۴). می‌توان گفت در این حوزه، عقیده شریعتی همسو با روشنفکران سنتی نظیر مطهری و نصر است.

مطهری می‌کوشد از عدم انسجام درونی در تفکر اقبال پرده بردارد. وی اشاره می‌کند که اقبال لاهوری از یک سو بر وحی به عنوان معرفتی متخذ از غریزه و تجربه باطنی و پیوند آن به عصر قدیم تأکید می‌ورزد که نتیجه آن نفی کلی نیاز بشر به وحی و ختم دیانت است و از سوی دیگر بر عنصر حرکت در اسلام بر اساس تداوم اصل اجتهاد تصریح می‌کند که لازمه آن ضرورت وحی در دوره جدید است در حالی که این دو با هم ناسازگارند.^۶

با اینکه مطهری در آخرین موضع خود، این واکنش انتقادی تند را نسبت به نظریه اقبال نشان می‌دهد (مطهری، مجموعه آثار، ۱۸۶/۲ و ۱۸۹؛ همو، وحی و نبوت، ۵۷)؛ ولی چندی پیش‌تر از این تحلیل اقبال استقبال کرده بود (همو، مجموعه آثار، ۱۷۲/۳ و ۱۷۶؛ همو، مجموعه آثار، ۴/۴۰۴).

وی در دوره اخیر گمان می‌کند مقصود اقبال، جانشینی عقل تجربی به جای هدایت و حیانی است.^۷ این مسأله‌ای است که نصر نیز بر آن تأکید دارد.^۸ مطهری چنین اندیشه‌ای را اندیشه ختم دیانت می‌داند نه خاتمیت (همو، مجموعه آثار، ۱۸۹/۲). او خاتمیت را صرفاً در حوزه وظایف پیامبران تبلیغی مطرح می‌کند؛ به این معنا که اکنون بشر به بلوغ عقلانی رسیده که می‌تواند این مهم را به دست گیرد اما این به معنی بی‌نیازی از وحی الهی نمی‌تواند باشد چرا که وحی اصولاً فراتر از حوزه درک عقلانی و حسی است. وی وحی جدید را به این دلیل ختم شده می‌داند که دیگر حوزه کشف نشده‌ای باقی نمانده که پیامبر (ص) به آنجا نرسیده باشد (همو، ختم نبوت، ۳۴-۳۶).

سروش در نقد این گفته‌ها، به مسئله طبقه‌بندی دیدگاه‌ها که پیش‌تر ذکرش رفت اشاره می‌کند و معتقد است، اقبال و مطهری هر کدام از زاویه نگاه خودشان به خاتمیت نگریسته‌اند و مطهری نمی‌تواند سخنان اقبال را از دریچه نگاه خود یعنی نیازمحوری، فهم و معنا کند چراکه اساساً این زاویه دید برای لاهوری مطرح نبوده است. به عقیده سروش تحلیل لاهوری از وحی، کانت مآبانه و در پی پرده برداشتن از شرایط

۶. <http://www.porsojoo.com/fa/node/8940> 2002/01/01

۷. <http://www.hawzah.net>

۸. <http://www.kilashin.blogfa.com> 2002/01/01

امکان یا امتناع یک تجربه بشری است (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۴۹؛ همو، سنت و سکولاریسم، ۱۹۶ و ۱۹۰).

با اینکه سروش به انتقاد مطهری در نقد لاهوری اعتراض می‌کند؛ اما خود او نیز در رابطه با نظریه اقبال دو موضع مختلف را اتخاذ کرده است که مربوط به دو دوره متفاوت از سیر تحول در تفکرات وی می‌باشد. وی در مرحله‌ای که راز خاتمیت دین اسلام را همان وحی تفسیر نشده پیامبر (ص) می‌داند؛ اقبال را متهم می‌کرد که طفولیت بشر را سبب حاجت به دین می‌شمارد؛ گویی معتقد است که از بشر بالغ رفته رفته رفع حاجت می‌شود در حالی که به عقیده او صحیح این بود که بگوییم دوام یافتن وحی، راز خاتمیت است چون وحی پیامبر همچنان زنده است و گویی پیامبر هنوز حاضراست پس حاجت به پیامبر دیگر نیست (سروش، مدارا و مدیریت، ۷۷-۷۸).

دکتر سروش بعدها با تفسیر وحی نبوی به تجربه دینی از موضع پیشین خود عدول نموده و در این موضع تحت تأثیر نظریه اقبال، دو دوره (دوره غلبه غرایز یا دوران پیامبرپرور و دوره عقلانی) برای تاریخ بشر در نظر گرفته است (همو، بسط تجربه نبوی، ۱۲۰-۱۲۱). به اعتقاد او نهایت آزادی عقل در آزاد بودن آن از عوامل مافوق عقل (پیام‌ها و تکالیف دوره نبوت) و مادون آن (عوامل پست پیش از دوره نبوت) می‌باشد که در دوره ختمیه رخ داده است (همان، ۱۴۱).

مطهری ابتدا از اندیشه اقبال (به بلوغ عقلی رسیدن بشر) استقبال کرده بود، چراکه خود نگاه حداکثری به اسلام دارد و این بلوغ عقلی را نه در حوزه عقل استقرایی بلکه در حوزه تفقه در دین و حصول توان اجتهاد دینی می‌داند و نیز پایان یافتن دوره وحیانی را نه به دلیل بی‌نیازی بشر به استمرار وحی بلکه به دلیل پایان یافتن خود وحی تلقی می‌کند؛ چراکه هر آنچه برای هدایت بشر لازم بوده، از طریق وحی ابلاغ شده است. پس نظریه خاتمیت مطهری بر دو مبنای اتمام و اکمال وحی از یک سو و به بلوغ عقلی و قدرت اجتهاد نائل آمدن انسان از سوی دیگر استوار است (جوارشکیان، ۱۲۳-۱۲۴).

اما بلوغ عقلی از نظر اقبال واقعاً چه معنایی دارد؟ اقبال با تقسیم ادوار زندگی بشر به قدیم و جدید، دوران پیامبری را مربوط به جهان قدیم دانسته و فلسفه خاتمیت را فرارسیدن جهان جدید می‌داند. از نظر او دنیای قدیم، دوره کودکی بشر و قاهریت غریزه بر شخصیت او بود، لذا به هدایتی از نوع غریزه یعنی وحی و الهام نیاز داشت، در حالی که دوران جدید دوران شکوفایی خرد استقرایی و عقل نقاد است. در نتیجه دوره آزادی از فرمان شهوت و غریزه شمرده می‌شود، به همین سبب دوران بی‌نیازی از هدایت وحیانی و الهامی است. پیامبر خاتم در حد فاصل این دو جهان قرار گرفته است، با آغاز دنیای جدید، آدمیان با تکیه بر عقل استقرایی خود به خوبی می‌توانستند از هر نوع حجیتی در تاریخ و طبیعت و حتی در وحی و الهام و

تجربیات درونی رها شوند و با دیدی نقادانه به تعقل در آن‌ها بپردازند. با اینکه اقبال، دین را یکی از منابع معرفت در دوره جدید می‌خواند و به اجتهاد در آموزه‌های وحیانی نبی خاتم باور دارد اما عقل نقاد را حاکمی می‌داند که مستقل از وحی و تجربه درونی، در آن‌ها، همچون یک موضوع طبیعی و تجربی تأمل می‌کند و به نقادی درباره آن‌ها می‌پردازد و رها از هر نوع حجیتی به استنباط و قضاوت می‌پردازد. این چیزی جز پایان شریعت و حاکمیت مطبق عقل نیست؛ از همین روست که مطهری در موضع بعدی خود، نسبت به دیدگاه اقبال، انتقاد و اندیشه او را مساوی ختم دیانت معرفی می‌کند نه ختم پیامبری. دقیقاً همین وجه اندیشه اقبال است که به مذاق روشنفکرانی نظیر سروش خوش آمده است چراکه با این تلقی از خاتمیت، می‌توان باور به امامت را ناقض خاتمیت اعلام کرد (همان، ۱۳۱-۱۳۲).

نظیر نقدی که مطهری بر اقبال وارد می‌کند (ختم دیانت به جای ختم نبوت)؛ بر شریعتی هم می‌تواند مطرح باشد چرا که او نیز به هر حال پیرو دیدگاه لاهوری در باب «پایان دوره غرایز و ظهور عقلانیت» است. اما در واقع، این رویکرد اساساً با مطالب صریحی که شریعتی در این زمینه دارد، هماهنگ نیست. وی صراحتاً نیاز به وحی جدید را در دوره خاتمیت نفی می‌کند نه نیازمندی به مکتب توحید و وحی را. او معتقد است در این دوره بشر به مقام اجتهاد رسیده و می‌تواند به تعالیمی که از مکتب انبیاء گرفته به کمک عقل خود تکامل بخشد و رو به جلو حرکت کند (شریعتی، ۱۴/۳۲۷).

می‌توان گفت چنین نقدی بر سروش وارد است چرا که برخلاف شریعتی، به طور جدی به رویکرد استغنا از تعالیم انبیا می‌اندیشد و اشاره می‌کند که در حال حاضر بشر در پاره‌ای موارد کاملاً از این تعالیم بی‌نیاز شده ولی در پاره‌ای موارد هنوز محتاج است و بهترین حالت، حالتی است که بشر کاملاً از آن‌ها بی‌نیاز شود (سروش، ۱۳۷۵-۱۳۷۴، نگاهی به کارنامه کامیاب انبیاء، ش ۲۹؛ همو، بسط تجربه نبوی، ۴۰۹-۴۱۰).

۲. وحی و غریزه‌انگاری آن

مطهری در موضع دیگری اشاره می‌کند تبیین اقبال از سرشت وحی نادرست است چرا که او وحی را از نوع غریزه می‌داند که لاجرم امری مادی و ناآگاهانه است در حالی که به اعتقاد مطهری وحی دارای سرشتی زبانی است که نمی‌توان آن را با غریزه یکی دانست.^۱ از طرف دیگر اشاره می‌کند که اگر غریزه وظیفه دیگری دیگری به جز دستگاه اندیشه داشته باشد؛ دلیلی ندارد که با به کار افتادن دستگاه اندیشه، غریزه (که وحی نوعی از آن است) از کار بیفتد (مطهری، مجموعه آثار، ۲/۱۹۴). با اینکه اقبال هم مانند او به مراتب مختلف وحی اذعان دارد و وحی به پیامبران را از نوع عالی آن به شمار می‌آورد (لاهوری، ۱۴۳-۱۴۴)؛ اما

۱. <http://www.porsojoo.com/fa/node/8940> 2002/01/01

این وحی عالی هم باز ناظر به جنبه غریزی و به تعبیر مطهری، ناآگاهانه است، چراکه اگر مراد از نوع عالی وحی، غیرغریزی و آگاهانه بودن آن باشد، پس دوره وحیانی، دوره عقل و معرفت است نه دوره غریزه و دیگر وجهی برای ختم آن باقی نمی ماند؛ در حالی که به تعبیر صریح اقبال، دوران هدایت وحیانی به سبب نیازمندی بشر به هدایتی از نوع غریزه بوده است چون بشر هنوز به بلوغ عقلی نرسیده بود و از این رو ختم نبوت شده که بشر از غلبه غریزه خارج شده و به بلوغ عقلی رسیده است (همان، ۱۴۳).

۳. سازگاری یا ناسازگاری علم با ایمان

نکته دیگری که در نقد مطهری بر لاهوری یافت می شود؛ تضادی است که در سخنان اقبال بین وحی و ارتباط با عالم غیب و عقل تجربی و رشد انسان وجود دارد که در نهایت به حذف دین و ایمان و حاکمیت عقل استقرائی و علم منجر می شود. به عبارت دیگر مطهری از ناسازگاری علم و ایمان در تفکر لاهوری سخن می گوید (مطهری، مجموعه آثار، ۲/ ۱۹۴).

این همان موضعی است که نصر نیز در مقابل لاهوری اتخاذ کرده است. او اقبال را جزء اولین کسانی می داند که جرقه اصلاح و بازسازی سنت را با مدرنیسم زده است و بیان می کند؛ فلسفه ای که اقبال مبلغ آن است برگرفته از عقل جزئی است و لاجرم خطاپذیر و لاهوری هم دغدغه این را ندارد که آن را در تابعیت عقل کلی و وحی قرار دهد و این یعنی جدایی علم و ایمان.^۱ با اینکه اقبال تأکید دارد که ظهور عقل تجربی به معنای جانیشینی آن بر مسند ایمان و تجربه دینی نیست (لاهوری، ۱۴۶)؛ اما در هر صورت در دنیای جدید حاکمیت را با عقل استقرایی می داند که مستقل از وحی و تجربه درونی، می تواند در آن ها مانند یک موضوع طبیعی و تجربی تأمل کند و به نقادی پردازد و فارغ از هر حجیتی استنباط و قضاوت کند (جوارشکیان، ۱۳۱-۱۳۲).

رویکرد روشنفکران تجددگرا و سنت گرا در مورد وحی

۱. قرآن به مثابه محصولی فرهنگی

سروش و ابوزید نیز هم سو با اقبال، قرآن را به چشم کتابی فرهنگی می نگرند که با توجه به مقتضیات زمانه و فرهنگ عصر پیامبر (ص) پدید آمده است (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۳/ ۵۴ و ۱۳ و ۱۴؛ کریمی نیا، ۳۲ و ۳۸ و ۳۹) و اکنون اگر بخواهیم از تاریخی و در نتیجه بی فایده شدن قرآن جلوگیری کنیم باید متن قرآن را به سخن درآوریم به این معنی که آن را بنا به شرایط فرهنگی امروز به تفسیر دریاوریم. این تفسیر ما از آیات الهی است که به آن شکل می دهد وگرنه خود آیات حرفی برای گفتن ندارند (سروش،

۱. <http://www.kilashin.blogfa.com> 2002/01/01, <http://www.bashgahandishe.com>

مدارا و مدیریت، ۷۱؛ کریمی‌نیا، ۴۶؛ ابوزید، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآنی، ۱۷۸؛ همو، گفتگوی اختصاصی، ش ۱۴/۵۴). تعبیر تجربه دینی تفسیرناشده سروش هم به همین مضمون اشاره دارد (سروش، مدارا و مدیریت، ۷۷-۷۸).

به اعتقاد ابوزید این همان حوزه تفکر دینی و متشکل از اجتهادات بشری برای فهم نصوص و تأویل و دریافت دلالت آن‌ها به فراخور دوره‌های زمانی و مکانی مختلف است (کریمی‌نیا، ۳۲). اجتهاد مدنظر ابوزید که منجر به پیدایش فرهنگی جدید در بستر فرهنگ قبلی می‌شود به قدری بنیادی است که حتی ممکن است منجر به شکل‌گیری دینی جدید در هر عصری شود (عدالت‌نژاد، ۷۸). البته این مسأله از نظر سروش مسأله‌ای قابل هضم است چرا که وی با طرح نظریه تجربه دینی و بسط تجربه نبوی در عصر کنونی عملاً راه را برای آیین‌های جدید گشوده است (سروش، قبض و بسط تتوریک شریعت، ۴۴۳ و ۲۷۵ و ۴۴۷؛ ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۳/۵۴ و ۱۰ و ۱۹ و ۲۴ و ۲۵). هرچند روشنفکران سنتی به هیچ‌وجه با آن کنار نمی‌آیند.

۲. کلام الله، الفاظ و زبان وحی

شبهات دیگر سروش و ابوزید در انکار نزول لفظی قرآن به پیامبر است. ابوزید با اینکه برخلاف سروش، قرآن را وحی خداوند از طریق جبرئیل می‌داند؛ اما همانند او معتقد است که کلام ملفوظ آن از جانب خود پیامبر است؛ چرا که به زعم او کلام الله اصولاً زبان مشخصی ندارد و الفاظ قرآن نمی‌تواند عین کلام الله باشد (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۱۲/۵۴، ۳، ۱۰ و ۱۳؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ش ۱۰/۳۹). با این وجود ابوزید تأکید بسیاری بر متن زبانی بودن قرآن دارد و برخلاف سروش که زبان عربی را امری عرضی برای قرآن به حساب می‌آورد؛ بر ذاتی بودن آن تأکید دارد چرا که به اعتقاد ابوزید برای فهم فرهنگی قرآن ناگزیر باید به زبان عربی رجوع کرد (ابوزید، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ۵۳۰-۵۳۱).

مسأله انکار نزول لفظی قرآن بر پیامبر و یکی نبودن قرآن با کلام الله، مسأله‌ای نیست که از جانب روشنفکران سنتی قابل پذیرش باشد. هم مطهری و هم نصر بر نزول فرشته وحی بر پیامبر و القای کلام الهی به زبان عربی بر قلب او تأکید دارند و این رأی را که لفظ عربی قرآن از پیامبر باشد را قابل پذیرش نمی‌دانند (مطهری، وحی و نبوت، ۶۷ و ۷۵؛ نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۱۱۶؛ همو، قلب اسلام، ۳۴ و ۲۷-۲۸؛ همو، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ۳۲-۳۳؛ همو، نیاز به علم مقدس، ۱۷۸-۱۷۹).

می‌توان گفت که دیدگاه نصر و مطهری، همسو و در یک جهت است. هردو تأکید ویژه‌ای بر ازلگی، ابدی بودن کلام الهی دارند و اینکه این کلام در فطرت طبیعت نهفته است و نهایی‌ترین بیان از توحید

ابراهیمی در خانواده ادیان ابراهیمی است (مطهری، ختم نبوت، ۲۴ و ۲۷؛ همو، مجموعه آثار، ۳/ ۱۸۹-۱۹۰؛ نصری، ۱۴۰؛ نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۱۰۱) و هردو در زمینه جامعیت و جاودانگی اسلام و نقش اجتهاد در این زمینه به خصوص اجتهاد در آیات قرآنی به منظور کشف جزئیات امور و بسط و تفصیل شریعت تأکید دارند (مطهری، وحی و نبوت، ۱۸۵؛ نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۱۲۷-۱۲۸ و ۲۰۳).

۳. ظاهر و باطن وحی

به نظر می‌رسد پاره‌ای از تفکرات نصر ویژه و خاص او باشد از جمله اینکه وی اسلام را در پیوند تنگاتنگی با ادیان عصر محوری (از آیین بودا گرفته تا زردشت و نیز آیین هندو) می‌خواند و معتقد است همگی این آیین‌ها، ادیانی با آموزه‌های توحیدی بوده‌اند.^۱ در دیدگاه او وحی یکی از زبان‌های عقل شهودی است. در مسلک هرمنوتیک تشکیکی او، ظاهر وحی چندان اهمیتی ندارد بلکه گذر از ظاهر آن و رسیدن به باطنش فوق‌العاده مهم است؛ باطنی که در همه وحی‌ها مشترک است^۲ که البته در منطق مطهری می‌تواند قابل نقد باشد.

۴. وحی یا خودآگاهی شاعرانه

هرچه قدر وحی در دیدگاه سنت‌گرایان، معرفت‌زا و مهم است؛ در نگاه سروش و همفکرش ابوزید، ارزش معرفتی ندارد و وابسته به قوه خلاقیت است.

ابوزید وحی را در اینجا به معنی الهام می‌گیرد یعنی بدون نزول فرشته‌ای که همواره بر پیامبران نازل می‌شد و معتقد است در این جنبه الهامی از وحی حتی مردم عادی با طبعی لطیف می‌توانند از پیامبران جلو بزنند و تجاری دینی را رقم بزنند (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۱۴/۵۴). همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد ابوزید قرآن را بیان زبانی و شخصی پیامبر از تجربه نبوی خویش می‌داند نه عین کلام الله. این رویکردی است که سروش هم در نظر دارد (سروش، سنت و سکولاریسم، ۱۲۴). او نیز برای درک بهتر تجربه نبوی از آن به نوعی خودآگاهی لطیف شاعرانه تعبیر می‌کنند چیزی که به هیچ وجه با منطق سنت‌گرایی همچون مطهری و نصر نمی‌خواند چرا که اساس مفهوم شعری و هنری به معنای جدید در سنت‌گرایی بار معرفتی ندارد.^۳ نصر وحی را یک مقوله سنتی معرفی می‌کند که زیر تیغ فلسفه‌های جدید در نمی‌آید و مستقل از این‌ها است.^۴

۱. <http://www.islahweb.org> 2002/01/01

۲. <http://www.bashgahandishe.com>

۳. <http://www.aftab.ir/news>

۴. <http://www.radiozamaneh.com/idea/2008/01/post-230.html>, <http://www.bashgah.net>

رویکرد روشنفکران تجددگرا و سنتی در مورد نظریه جانشینی تجربه‌های دینی و عقل جمعی به جای وحی الهی

۱. وحی، تجربه دینی و تقریر پلورالیزی از آن

به اعتقاد نصر می‌توان بین تقریر پلورالیزم دینی و خاتم‌الانبیاء بودن پیامبر (ص) جمع کرد. به این معنا که چون قابلیت و ظرف‌های پذیرنده وحی متکثر بوده به ناچار تکثر ادیان هم باید وجود می‌داشته که خود نشانه‌ای از غنای ذات الهی به شمار می‌آید (نصر، قلب اسلام، ۲۶) و از اینجا نتیجه می‌گیرد که نمی‌شود به راحتی به داوری میان ادیان نشست و چون اسلام دینی خاتم است، آن را برتر از سایر ادیان نیز دانست. با این حال وی جنبه عقلانی و معنوی اسلام را ماندگارتر از سایر ادیان معرفی می‌کند^۵ (همان، ۵۹). می‌توان این تقریر نصر را نزدیک به دیدگاه پلورالیزی می‌سروش و ابوزید دانست با این تفاوت که آن‌ها به خاتم بودن اسلام به معنایی که مدنظر نصر است؛ باور ندارند.

سروش نیز با طرح بحث تجربه دینی، از تجربه تفسیر نشده پیامبر سخن می‌گوید که باید در هر عصر مطابق همان زمان تفسیر شود (سروش، مدارا و مدیریت، ۷۷-۷۸) وی چندی بعد وجود تجربه دینی تفسیر نشده را منتفی می‌داند (همو، صراط‌های مستقیم، ۷-۱۱) و در گام بعدی به بسط تجربه نبوی قائل می‌شود و تجربه‌های دینی سایر انسان‌ها را به منزله وحی نو قلمداد می‌کند که هرکدام هم می‌تواند به نوبه خود صحیح و قابل اجرا باشد (همو، بسط تجربه نبوی، ۲۸) و در مرحله بعد حقیقت را تنها در قالب عقل جمعی می‌بیند که هیچ چیز دیگری نمی‌تواند حجیتی مانند آن داشته باشد و مقصود اقبال از خاتمه یافتن دوران نبوت با ورود عقلانیت را همین مسأله ذکر می‌کند (همان، ۱۳۸). اخیراً نیز از دین به عنوان امر بی‌صورتی نام برده که به زیور هر تفسیری می‌تواند آراسته شود. به این ترتیب ما دین برتر یا به عبارتی یک صراط مستقیم نداریم بلکه ما با صراط‌های مستقیم مواجهیم (همو، بسط تجربه نبوی، ۲۸؛ سروش و هیک، صورتی بر بی‌صورتی، ۵۲-۵۳).

از طرف دیگر ابوزید خاتمیت پیامبر (ص) را به این معنا که بعد از او پیامبری نخواهد آمد و کتاب و حیانی دیگری نازل نخواهد شد؛ پیش فرض گرفته، از این رو به این مسأله اهتمامی نورزیده است. ابوزید با رد عصمت پیامبر (ص)، احتمال خطا را در قرآن جایز می‌داند (عدالت‌نژاد، ۱۰۸). اساس کار به عقیده او به تأویل بردن آیات برای قابل استفاده کردن آن است؛ با این دیدگاه او به راحتی ایرادات قرآن را نیز به تأویل خواهد برد. قرآن در نظر او حقیقت مطلق نیست بلکه به مثابه حقایقی در فرهنگ است. گرچه سروش نیز در ابتدا مانند اقبال به تجربه نبوی، قالب عصمت می‌بخشید و سایر تجربه‌ها را در بوته نقد قرار

می‌داد (لاهوری، ۱۴۶-۱۴۷؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۳۱ و ۱۳۴؛ همو، سنت و سکولاریسم، ۱۸۹). اما در گفته‌های بعدی خود دیدگاهی مشابه ابوزید می‌یابد؛ به این معنا که وی مقتضای دوره ختمیه را تردید در محتوای وحی و تجربه‌های دینی پیشین از جمله تجربه دینی خود پیامبر (قرآن) و نقد آن‌ها معرفی کند (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۲۱).

در رویکرد ابوزید مقام پیامبر خاتم (ص) تا حد یک «مصلح اجتماعی» پایین آمده و از «دین» یک نظریه «اصلاح اجتماعی» ساخته شده است و به این ترتیب لباس تقدس را از دین می‌زداید و اکنون وظیفه روشنفکران دینی را به عنوان مصلحان اجتماعی امروز، ادامه فرآیندی معرفی می‌کند که پیامبر در آن روزگار آغاز کرده بود (عدالت‌نژاد، ۷۸).

روشن است که چنین رویکردی به جایی نمی‌انجامد جز اینکه دین را می‌توان بنا به شرایط فرهنگی هر اجتماعی و یا حتی بنا به دیدگاه شخصی هر فردی در قالب جدیدی ریخت و این نظرگاه نتیجه‌ای جز پلورالیزم در پی نخواهد داشت (ابوزید، نقد گفتمان دینی، ۱۴۷؛ همو، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ۱۶۰-۱۶۱؛ عدالت‌نژاد، ۹۰).

پیدا است این گونه نگرش به پلورالیزم دینی بسیار از آنچه مدنظر نصر بود؛ دور شده است و با دیدگاه‌های دیگر او پیرامون وحی الهی و جامعیت آن در دین خاتم اسلام همخوانی ندارد (نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ۲۴؛ همو، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۱۰۴-۱۰۵؛ همو، نیاز به علم مقدس، ۲۶۷-۲۶۸). می‌توان گفت دیدگاه نصر به مطهری نزدیک‌تر است و پرواضح است که مطهری پیوسته در پی اثبات مطلق و اتم و اکمل بودن وحی الهی است که نتیجه آن، خاتمیت مطلق اسلام است خاتمیتی که در بردارنده جامعیت و کمال تام اسلام در همه زمینه‌ها نیز است (مطهری، مجموعه آثار، ۱۷۳/۳؛ همو، ختم نبوت، ۲۴ و ۲۷).

۲. وحی یا تجربه دینی

ابوزید می‌کوشد میان تجربه دینی و درونی پیامبر (الهام) با وحی (نزول فرشته بر او) تفاوت قائل شود؛ رویکردی که سروش تأییدش نمی‌کند (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۱۴/۵۴؛ عدالت‌نژاد، ۷۸). به عقیده سروش چیزی به عنوان وحی به پیامبر وجود ندارد بلکه هرچه هست تجربه دینی پیامبر است (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۳/۵۴ و ۱۰ و ۱۳ و ۱۹ و ۲۴-۲۵؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ش ۱۰/۳۹).

البته روشن است که در دیدگاه روشنفکرانی مانند مطهری و نصر مسئله تجربه دینی منتفی است. همان‌طور که نصر اشاره می‌کند؛ حتی اگر مسأله تجربه دینی هم مطرح باشد به هیچ‌وجه نمی‌تواند

تجربه‌ای در سطح تجارب دیگر انسان‌ها باشد (نصر، نیاز به علم مقدس، ۲۶۷). در ضمن به گفته مطهری، نبوت به این دلیل ختم شد که اساساً بعد از پیامبر (ص) دیگر مرحله‌ای نمانده بود که بشر بخواهد از طریق وحی و الهام دریافت کند. از این پس عقل از پس مسائل باقی مانده برمی‌آمد و دیگر نیازی به وحی جدید نبود (مطهری، خاتمیت، ۵۹؛ همو، ختم نبوت، ۲۷). مطهری وحی را از قلمرو حس و تجربه بیرون می‌داند و از این رو بر اقبال نیز خرده می‌گیرد که چرا وحی را از سنخ غریزه و تجربه خوانده چه رسد به نظرات دکتر سروش که علاوه بر تجربی خواندن وحی قائل به بسط تجربه نبوی هم شده است (همو، وحی و نبوت، ۱۹۲).

۳. سازگاری تجربه دینی با عقل تجربی

مطهری در موضع دیگری، اعتبار تجربه دینی با عقل تجربی را در فلسفه اقبال ناسازگار ارزیابی می‌کند چرا که اقبال تجربه‌های باطنی را با دوره کودکی و حاکمیت غرایز مرتبط و عجین می‌داند که با ظهور عقل استقرانی اعتبار خود را از دست می‌دهند؛ از سوی دیگر تأکید دارد که تجربه باطنی به عنوان یکی از سه منبع معرفت و شناخت انسان در کنار طبیعت و تاریخ به اعتبار خود ادامه خواهد داد و از نقد سایر تجربه‌های دینی و باطنی (به جز تجربه نبوی که قالبی معصومانه دارد) سخن می‌گوید و اینکه باید در دوره کنونی از منظر عقلانی صحت و سقم آن‌ها بررسی شود. مطهری از این مسأله به عنوان پارادوکسی در فلسفه اقبال نام می‌برد (قدردان قراملکی، ۳۸۲-۳۸۳). وی اشاره می‌کند که نمی‌توان حجیت معجزات و کرامات اولیاء الله را به بهانه اینکه اکنون دوره حجیت تجربه عقلانی است نه تجربه دینی، زیر سؤال برد به خصوص معجزه ختمیه که معجزه‌ای جاودان است نه موقت (مطهری، مجموعه آثار، ۲/ ۱۹۷ و ۱۹۴).

توضیح مطلب اینکه هرچند از نظر اقبال، با بلوغ انسان و سپری شدن دوره کودکی، باب تجربه خاص پیامبرانه یعنی وحی الهی برای انسان بسته شده؛ اما تجربه‌های عارفانه و باطنی همچنان باز هستند و این تجربه‌های ناتعارف و غیرعادی نیز باید به چشم تجارب کاملاً طبیعی دیده شوند و مانند سایر تجارب بشری، نقادانه مورد تحلیل و بحث واقع شوند. طبق دیدگاه وی، طبیعت، تاریخ و تجربه‌های باطنی، سه منبع معرفت در دوره بلوغ بشری هستند که عقل به آن‌ها مراجعه می‌کند (لاهوری، ۱۴۶-۱۴۷)؛ بنابراین اعتبارسنجی و پذیرش آن‌ها در اختیار عقل نقاد بشری است.

رویکرد روشنفکران تجددگرا و سنتی در مورد دیدگاه استغناگرایانه (سکولاریته)

۱. جامعیت حداکثری یا حداقلی دین

هم اقبال لاهوری و هم دکتر شریعتی بر نقش عقل در قلمرو اجتهاد و تطبیق اسلام بر نیازهای روز

جامعه تأکید دارند. لاهوری منبع الهام را متعلق به دوران قدیم اما روح اسلام و برنامه‌های آن را پویا و زنده می‌داند (لاهوری، ۱۴۵-۱۴۶) و شریعتی نیز تکامل واقعی انسان جدید را در گرو آموزش از وحی خاتم و عمل به آن و اجتهاد در آن می‌بیند که البته راهکارهایی را هم برای تغییر و اصلاح ادله اجتهاد ارائه می‌دهد (شریعتی، ۱۴/۳۲۷؛ یوسفی اشکوری، ۱۱۶). سروش موضوعی متفاوت با این دو در امر جاودانگی و جامعیت تعالیم اسلام ارائه داده است. وی به جامعیت حداقلی دین اکتفا کرده و معتقد است، آنچه دین اولاً و بذات به دنبال آن بوده و برای آن برنامه داشته، سعادت اخروی بوده است نه امور مرتبط به دنیا بلکه حل این قبیل مشکلات به عقل مردم سپرده شده است (سروش، بسط تجربه نبوی، ش ۱۰/۳۹).

دیدگاه سروش دیدگاه سکولاریستی است که در اندیشه ابوزید نیز به شدت به چشم می‌خورد. در نگاه ابوزید نیز دین اساس مسیر خود را از دنیا جدا کرده است نه اینکه روشنفکری مانند او بخواهد شأن دین را پایین آورده و تنها به امور اخروی اختصاص دهد؛ بلکه دین ذاتاً جامعیتی حداقلی دارد و در این حداقل خود، کامل است (عدالت‌نژاد، ۶۱ و ۹۰).

۲. دین و ایدئولوژی

سروش حساب دین را از ایدئولوژی جدا می‌کند و ایدئولوژی قابل قبول را تنها مناسب دوران مبارزه می‌داند نه پس از آن (یوسفی اشکوری، ۱۷۳؛ سروش، ذهنیت مشوش، هویت مشوش، ش ۳۱/۴-۵؛ همو، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۸۰ و ۳۶۶). این دیدگاه در مورد ایدئولوژی تاحدی در مورد ابوزید هم صدق می‌کند. او نیز نگران قرائت‌ها و فهم‌های ایدئولوژیک دینی است و معتقد است باید میان این تفاسیر و اصل دین تفاوت قائل شد (کریمی‌نیا، ۷۵).

مشکل دیگر سروش این است که اصولاً در دیدگاه او، دین نمی‌تواند در هیچ قالبی دربیاید. این موضوعی است که شریعتی به شدت با آن مخالفت می‌کرد. در واقع علت اصلی اختلاف شریعتی با سروش در مسأله دین‌شناسی نهفته است. به اعتقاد شریعتی دین همان ایدئولوژی یا به عبارتی مکتب است که در واقع همان راهنمای عمل در دنیا است. دین اساساً نمی‌تواند از دنیا و امور دنیوی از جمله حکومت جدا باشد و چون دین باید چنین قابلیت‌هایی داشته باشد ناگزیر به جزئیات نخواهد پرداخت و همین امر را سبب جاودانگی آن می‌داند (یوسفی اشکوری، ۱۷۳). این همان دیدگاهی است که روشنفکران سنت‌گرا از جمله مطهری و نصر و حتی لاهوری که باز هم جزء روشنفکران متجدد به حساب می‌آید نیز به شدت بر آن تأکید دارند و می‌توان نظرات این روشنفکران را در حوزه اجتهاد، جامعیت و جاودانگی اسلام در راستای یکدیگر قلمداد کرد (مطهری، وحی و نبوت، ۵۳؛ نصری، ۴۰۹؛ لاهوری، ۱۴۵-۱۴۶).

نکته‌ای که وجود دارد این است که شریعتی ایدئولوژی را مقدم بر فرهنگ می‌داند و معتقد است که

دین در آغاز به مثابه یک ایدئولوژی عمل می‌کرده و هم‌اکنون نیز باید چنین کند تا راه خروج از بن‌بست عقب‌ماندگی باز شود (یوسفی اشکوری، ۴۳-۴۴). این در حالی است که سروش و مخصوصاً ابوزید به صراحت فرهنگ را مقدم بر ایدئولوژی می‌دانند و حتی ابوزید اشاره می‌کند که قرآن محصول فرهنگی است. اگر بستر فرهنگی لازم فراهم نشده بود، ایدئولوژی شکل نمی‌گرفت و اکنون نیز برای تاریخی و غیرقابل مصرف نشدن آن؛ باید ایدئولوژی آن روز قرآن را به فرهنگ زمانه عرضه کرد (ابوزید، گفتگوی اختصاصی، ش ۱۴/۵۴).

اعتقاد سروش به نظریه «شریعت صامت» سبب اختلاف دیگر او با متفکرانی از جمله اقبال، شریعتی و مطهری و نصر شده است. نظریات سروش در باب دین و تاریخ دین، پلورالیسم، راههای مستقیم، عقیده و آزمون، دین و ایدئولوژی، نقش و کارکرد دین و... دقیقاً برخاسته از همان نظریه شریعت صامت است (یوسفی اشکوری، ۴۳-۴۴).

با اینکه در دیدگاه روشنفکران مذکور، دین تعریف مشخصی دارد اما سروش آن قدر تعاریف متفاوت از دین ارائه می‌کند که گاه حتی متعارض با هم هستند (یوسفی اشکوری، ۱۵۹-۱۶۰).

۳. ذاتی و عرضی، ثابت و متغیر در دین

سروش با تقسیم دین به دو بخش ذاتی (گوهری) و عرضی (پوسته)، سعادت اخروی را جزء ذاتیات دین و احکام شریعت را جزء عرضیات دین برمی‌شمرد و با این تقسیم‌بندی عملاً احکام فقهی را از حوزه بحث خاتمیت خارج می‌داند (نصری، ۱۸۶-۱۸۷؛ سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۲۵۳؛ همو، جایگاه دین در دورنمای فرهنگی جهان، ۵۴-۵۶). این درحالی است که لاهوری و شریعتی هیچ‌گاه دو حوزه مستقل گوهر و پوسته را در دین طرح نکردند چرا که در نظر آن‌ها به عنوان روشنفکران متجدد همانند روشنفکران سنت‌گرا همچون مطهری و نصر، بحث پوسته دین به عنوان اموری زائد که اصالتی ندارد، اساساً مطرح نبوده است. آنچه به عقیده آن‌ها قابلیت طرح شدن را داشته، بحث ثابت و متغیر در دین بوده که اتفاقاً هر دو نیز جزء گوهر دین محسوب می‌شده‌اند و مواردی که به عنوان پوسته دین در نظر سروش مطرح است، در واقع همان متغیرات دینی از نظر این دسته از روشنفکران به حساب می‌آید که اتفاقاً اجتهاد را هم در همین حوزه دینی وارد می‌دانند و از این رو حساب دین را از دنیا جدا نمی‌کنند^۶ (لاهوری، ۱۶۸-۱۶۹؛ شریعتی، ۱۷۹/۷؛ مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ۱/ ۲۳۹ و ۲۴۱؛ نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ۲۰۹ و ۲۰۸ و ۹۷؛ همو، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ۲۷۹).

۶. <http://www.hawzah.net>

با اینکه بحث ثابت و متغیری که سروش و ابوزید طرح می‌کنند نیز در حوزه دین و معرفت دینی است و معتقدند که فهم ما از دین همواره متحول می‌گردد و در نتیجه در حال قبض و بسط و متغیر است (همان چیزی که لاهوری و شریعتی و همین‌طور روشنفکران سنت‌گرا نیز به آن معتقدند و اجتهاد را در این حوزه وارد می‌دانند). اما آنچه بالاخص مد نظر سروش است؛ بحث بسط تجربه نبوی است که به کلی متفاوت با رویکرد این روشنفکران است (ابوزید، نقد گفتمان دینی، ۱۴۲-۱۴۳؛ سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۴۴۰؛ همو، بسط تجربه نبوی، ۱۰۹).

البته سروش چندی بعد از این رأی نیز بر می‌گردد و از بشری و تاریخی بودن تکامل خود دین سخن می‌گوید و به این نتیجه می‌رسید که خود دین در حال بسط است.^۷

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاکی از این است که در مورد نظریه پایان دوره غرایز و ظهور عقلانیت، روشنفکران تجددگرا در مقابل سنت‌گرایان معتقد به ختم دیانت در مقابل ختم نبوت هستند؛ وحی را از نوع غریزه می‌شمرند؛ میان علم و ایمان در نظر ایشان سازگاری وجود ندارد. در مورد وحی معتقدند که قرآن به مثابه محصولی فرهنگی است؛ الفاظ قرآن عین کلام الله نیست؛ اهمیت فوق‌العاده‌ای برای گذر از ظاهر وحی و رسیدن به باطنش دارند و وحی را نوعی خودآگاهی شاعرانه است بدون ارزش معرفتی می‌دانند.

در مورد نظریه جانشینی تجربه‌های دینی و عقل جمعی به جای وحی الهی، به اعتقاد نصر می‌توان بین تقریر پلورالیزم دینی و خاتم‌الانبیاء بودن پیامبر (ص) جمع کرد که نزدیک به دیدگاه پلورالیزم می‌سروش و ابوزید است اما آن‌ها به خاتم بودن اسلام به معنایی که مدنظر نصر است؛ باور ندارند.

سروش نیز با طرح بحث تجربه دینی، از تجربه تفسیر نشده پیامبر سخن می‌گوید که باید در هر عصر مطابق همان زمان تفسیر شود. وحی چیزی جز تجربه دینی پیامبر (ص) نیست که باید سازگاری آن با عقل تجربی سنجیده شود. وی چندی بعد وجود تجربه دینی تفسیر نشده را منتفی می‌داند. در گام بعدی به بسط تجربه نبوی قائل می‌شود و تجربه‌های دینی سایر انسان‌ها را به منزله وحی نو قلمداد می‌کند و در مرحله بعد حقیقت را تنها در قالب عقل جمعی می‌بیند که هیچ چیز دیگری نمی‌تواند حجیتی مانند آن داشته باشد. ابوزید با رد عصمت پیامبر (ص)، احتمال خطا را در قرآن جایز می‌داند. قرآن در نظر او حقیقت مطلق نیست بلکه به مثابه حقایقی در فرهنگ است. سروش در گفته‌های بعدی خود دیدگاهی مشابه ابوزید می‌یابد؛ به این معنا که وی مقتضای دوره ختمیه را تردید در محتوای وحی و تجربه‌های دینی پیشین از

جمله تجربه دینی خود پیامبر (قرآن) و نقد آن‌ها معرفی کند. دین را می‌توان بنا به شرایط فرهنگی هر اجتماعی و یا حتی بنا به دیدگاه شخصی هر فردی در قالب جدیدی ریخت و این نظرگاه نتیجه‌ای جز پلورالیزم در پی نخواهد داشت. پیدا است این‌گونه نگرش به پلورالیزم دینی بسیار از آنچه مدنظر نصر بود؛ دور شده است و با دیدگاه‌های دیگر او پیرامون وحی الهی و جامعیت آن در دین خاتم اسلام همخوانی ندارد. می‌توان گفت دیدگاه نصر به مطهری نزدیک‌تر است و پرواضح است که مطهری پیوسته در پی اثبات مطلق و اتم و اکمل بودن وحی الهی است که نتیجه آن، خاتمیت مطلق اسلام است خاتمیتی که در بردارنده جامعیت و کمال تام اسلام در همه زمینه‌ها نیز است.

در مورد دیدگاه استغناگرایانه (سکولاریته)؛ در بحث جامعیت حداکثری یا حداقلی دین، هم اقبال لاهوری و هم شریعتی بر نقش عقل در قلمرو اجتهاد و تطبیق اسلام بر نیازهای روز جامعه تأکید دارند. سروش و ابوزید به جامعیت حداقلی دین در زمینه سعادت اخروی اکتفا کرده‌اند. دیدگاه سروش دیدگاه سکولاریستی است که در اندیشه ابوزید نیز به شدت به چشم می‌خورد و البته سروش در نهایت این جامعیت حداقلی را هم نفی می‌کند.

بحث ثابت و متغیری یا ذاتی و عرضی در دین که سروش و ابوزید طرح می‌کنند، در حوزه دین و معرفت دینی است و معتقدند که فهم ما از دین همواره متحول می‌گردد و در نتیجه در حال قبض و بسط و متغیر است. این همان چیزی که لاهوری و شریعتی و همین‌طور روشنفکران سنت‌گرا نیز به آن معتقدند و اجتهاد را در این حوزه وارد می‌دانند. اما آنچه بالاخص مد نظر سروش است؛ بحث بسط تجربه نبوی است که به کلی متفاوت با رویکرد این روشنفکران است.

شریعتی ایدئولوژی را مقدم بر فرهنگ می‌داند و معتقد است که دین باید مثابه یک ایدئولوژی عمل کند تا از بن‌بست عقب‌ماندگی خارج شود. این در حالی است که سروش و ابوزید به صراحت فرهنگ را مقدم بر ایدئولوژی می‌دانند و معتقدند قرآن در بستر فرهنگ زمانه‌اش شکل گرفته و اکنون نیز برای قابل استفاده بودن؛ باید ایدئولوژی آن روز قرآن را به فرهنگ این عصر عرضه کرد.

در نهایت باید توجه داشت که اساساً میان تفکر روشنفکران سنتی و حتی روشنفکران تجدیدگرایی مانند لاهوری و شریعتی با تفکر روشنفکران متجددی مانند سروش و ابوزید تفاوت فاحشی وجود دارد. در پاره‌ای از موارد به نظر می‌رسد بنیان فکری دو طرف به کلی متفاوت است. نصر نیز به این مسأله اشاره خوبی می‌کند و ترجیح می‌دهد که این روشنفکران به اصطلاح غربی درجه دو را به حال خود رها کنند. به اعتقاد او این فلسفه‌های ساخته شده نوین به هیچ وجه نمی‌تواند جای وحی الهی را بگیرد هرچند که این روشنفکران متجدد به شدت به دنبال اثبات برتری آن‌ها هستند. آن‌ها توجه ندارند که روشنفکران غربی با

کمک این فلسفه‌ها به دنبال نجات مسیحیت از بحران عصر خویش بودند اما اکنون روشنفکران نواندیش مسلمان با بهره‌گیری از این فلسفه‌ها به جای خدمت به دین، تیشه بر ریشه آن می‌زنند چراکه بدون توجه به فضای فکری حاکم بر جهان مسیحیت و غرب، مسائل و شبهات فکری ایشان را در فضای فکری اسلامی هم وارد کرده‌اند. لذا ما اکنون شاهد ترویج شبهاتی نظیر سازگاری و دلالت خاتمیت با پلورالیزم، سکولاریسم و انکار حجیت و عصمت ائمه اطهار (ع) هستیم.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، *الخصال*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- ابن عربی، محمد بن علی، *فتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
- _____، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *النجاه من العرق فی بحر الضلالت*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- ابوزید، نصر حامد، *معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰.
- _____، *تقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام، تهران، نشر یادآور، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- اقبال لاهوری، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر رسالت قلم، ۱۳۴۶.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، شرح و تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی، بیروت، دارالقلم، چاپ اول، بی‌تا.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ ق.
- جوارشکیان، عباس، *امامت سرخاتمیت*، قم، نشر بوستان کتاب، ۱۳۹۴.
- رضا، محمدرشید، *تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.
- سروش، عبدالکریم، «بسط تجربه نبوی»، *کیان*، ش ۳۹، سال ۷، آذر و دی ۱۳۷۶.
- _____، «جایگاه دین در دورنمای فرهنگی جهان»، *نامه فرهنگ*، ش ۳، سال اول، بهار ۱۳۷۰.
- _____، «درنگ و بیرنگی»، *آفتاب*، ش ۸، مهر ۱۳۸۰.
- _____، «ذهنیت مشوش، هویت مشوش»، *کیان*، ش ۳۱، سال ۶، اردیبهشت و خرداد ۱۳۷۵.
- _____، «نگاهی به کارنامه کامیاب انبیاء»، *کیان*، ش ۲۹، سال ۵، اسفند ۱۳۷۴ و فروردین ۱۳۷۵.
- _____، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۹.

شماره ۱۰۲	جستارهایی در فلسفه و کلام	۳۲
	_____، <i>سنت و سکولاریسم</i> ، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۸۱.	
	_____، <i>صراط‌های مستقیم</i> ، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.	
	_____، <i>فربه‌تر از ایدئولوژی</i> ، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.	
	_____، <i>قبض و بسط تئوریک شریعت</i> ، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ پنجم، ۱۳۷۵.	
	_____، <i>مدارا و مدیریت</i> ، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۶.	
	سروش، عبدالکریم، و جان هیک، «صورتی بر بی‌صورتی»، <i>مدرسه</i> ، ش ۲، آذر ۱۳۸۴.	
	سهروردی، یحیی بن حبش، <i>مجموعه مصنفات (حکمه الاشراق)</i> ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰.	
	_____، <i>مجموعه مصنفات</i> ، تصحیح سید حسین نصر، با مقدمه هانری کربن، تهران، مرکز مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۲.	
	سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، <i>الاتقان فی علوم القرآن</i> ، قم، نشر فخرالدین، ۱۳۸۰.	
	شریعتی، علی، <i>مجموعه آثار</i> ، تهران، انتشارات الهام، ۱۳۷۵.	
	صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، <i>الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه</i> ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.	
	_____، <i>الشواهد الربوبیه فی المسالک السلوکیه</i> ، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی دانشگاه فردوسی، چاپ اول، ۱۳۴۶.	
	طبرسی، فضل بن حسن، <i>مجمع البیان فی تفسیر القرآن</i> ، تحقیق و تصحیح سید هاشم روسوی محلاتی و سیدابوالفضل یزدی طباطبایی، طهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی‌تا.	
	طوسی، محمد بن حسن، <i>التبیین فی تفسیر القرآن</i> ، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیرالعاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.	
	عدالت نژاد، سعید، <i>نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید</i> ، تهران، مشق امروز، چاپ اول، ۱۳۸۰.	
	غزالی، محمد بن محمد، <i>احیاء علوم الدین</i> ، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۷۲.	
	فخر رازی، محمد بن عمر، <i>التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)</i> ، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.	
	قدردان قراملکی، محمد حسن، <i>آیین خاتم</i> ، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۶.	
	کریمی نیا، مرتضی، «گفتگوی اختصاصی با نصر حامد ابوزید»، <i>کیان</i> ، ش ۵۴، سال ۱۰، مهر و آبان ۱۳۷۹.	
	_____، <i>آراء و اندیشه‌های دکتر نصر حامد ابوزید</i> ، تهران، مدیریت مطالعات اسلامی معاونت	

- پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات، ۱۳۷۶.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول الکافی*، تحقیق محمدجواد فقیه، بیروت، دارالاضواء، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *اصول کافی*، ترجمه جواد مصطفوی، طهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- _____، *الاصول من الکافی*، تصحیح و تعلیق علی اکبر عقادی، بیروت، دارصعب - دارالتعارف، چاپ چهارم، ۱۴۰۱ ق.
- گال، مردیت و دیگران، *روش های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روان شناسی*، ج اول، ترجمه احمدرضا نصر و همکاران، تهران، نشر سمت، ۱۳۸۳.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام*، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
- _____، *گوهر مراد*، تحقیق و تصحیح و مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۲.
- مارشال، کاترین، و گرچن راسمن، *روش تحقیق کیفی*، ترجمه علی پارساییان و محمد اعرابی، تهران، دفتر پژوهش های فرهنگی، ۱۳۷۷.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- محمدرضایی، محمد، «ماهیت وحی و نقش پیامبر»، *هفته نامه افق حوزه*، ۸۷/۳/۲۲، سال ۶، ش ۱۹۲.
- مراغی، احمد مصطفی، *التفسیر المراغی*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
- _____، *خاتمیت*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- _____، *ختم نبوت*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، ۱۳۶۹.
- _____، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- _____، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- _____، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- _____، *وحی و نبوت*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۶۸.
- مفید، محمدبن نعمان، *النکت الاعتقادیة (سلسلة مؤلفات الشيخ المفید)*، تحقیق سیدعلی میرشریفی، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ق.
- _____، *اوائیل المقالات*، تبریز، مکتبه سروش، ۱۳۶۴.
- نصر، حسین، *آرمان ها و واقعیت های اسلام*، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- _____، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، نشر طرح نو، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.
- _____، *قلب اسلام*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، بازنگری شهرام پازوکی، تهران، انتشارات حقیقت، چاپ اول،

۱۳۸۲.

_____، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، ویراسته احمد رضا جلیلی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ

دوم، ۱۳۸۲.

نصری، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۸.

یوسفی اشکوری، حسن، *شریعتی و نقد سنت*، تهران، نشر یادآور، چاپ اول، ۱۳۷۹.

پایگاه‌های اینترنتی

<http://www.hawzah.net>

<http://www.kilashin.blm>

<http://www.radiozamaneh.com/idea/2008/01/ml> <http://www.porsojoo.com/fa/node/8940>

<http://www.bashgahandishe.com>

<http://www.aftab.ir/news>

<http://www.islahweb.org>



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 1, Issue 102

Spring & Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i1.54234>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۵۰-۳۵

بررسی مقایسه‌ای مسئله خواب و رؤیا در شعاع اندیشه ملاصدرا و علامه طباطبائی*

دکتر اعلی تورانی

دانشیار دانشگاه الزهراء (س)

Email: toran@alzahra.ac.ir

چکیده

صدرالمتألهین شیرازی و علامه طباطبائی بنا به رویکرد متعالیه خویش به عالم خواب به عنوان یکی از عوالم غیر قابل انکار هستی نظر داشته و با نگاه تفسیری و فلسفی خود از ماهیت آن سخن گفته‌اند. در چنین رویکردی، عالمی که نفس در عالم خواب بدان وارد می‌شود، برزخ یا مثال نام دارد که عالمی است روحانی و همانطور که حواس به منزله روزنه‌هایی به عالم شهادت‌اند، قوه خیالیه انسان، به منزله دریچه آن شمرده می‌شود؛ اما جدایی روح از بدن و سیر روح در عالم مثال یا عقل به تناسب میزان ارزش و استعداد آن، مهم‌ترین مشخصه‌هایی است که علامه در تبیین فرآیند خواب بدان قائل است و آن را شاهدهی بر مسئله غیریت نفس و بدن و مجرد بودن عالم نفسانی و خواب می‌گیرد. وی در این خصوص ذیل تفسیر آیاتی به بحث پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: عالم خواب، عالم مثال، خیال، ملاصدرا، علامه طباطبائی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۱۰/۱۸.

Comparative Study of Dream and Fantasy in Views of Mulla Sadra and Allameh Tabatabai

Dr. A'la Turani

Associate Professor at Al-Zahra University

Abstract

In light of their transcendental approach to the world of dreams, Sadr-ol-Mote'allehin Shirazi and Allameh Tabatabai have considered dream world as one of the undeniable realms of existence, while adopting an interpretive and philosophical outlook in discussing its nature.

According to this approach, the world in which one enters during dream is called Barzakh or imaginal world, which is spiritual in nature. As human senses represent apertures to the visible world, the imagination faculty of man serve as a window to this world.

However, the separation of the soul from body and the roaming of the soul in the imaginal world or reason proportionate to its value and potentials, are the most important features cited by Allameh in explaining the process of sleep. He raises it as a proof for the otherness of the soul and body and the abstract nature of the material and dream world. Allameh has discussed this issue in his interpretation of Quranic verses.

Keywords: World of sleep, Imaginal world, Fantasy, Mulla Sadra, Allameh Tabatabai.

مقدمه

اغلب ما انسان‌ها با خواب به عنوان پدیده‌ای که بخشی از زندگی آدمی را در بر می‌گیرد و نقش چشمگیری در سلامت انسان دارد آشنا هستیم و می‌دانیم به طور طبیعی اثراتی که در طول خواب بر روی بدن شخص روی می‌دهد عبارت‌اند از: ۱- در ابتدای خواب، آگاهی کم می‌شود و به تدریج از بین می‌رود. ۲- شعور انسان به طرف کندی می‌رود. ۳- حرکات ارادی انسان ابتدا ضعیف و سپس به کلی از بین می‌رود (محقق، ۴).

در باب اهمیت تأثیر خواب بر روی سلامت انسان هم باید گفت که روان‌پزشکان، همواره برای حفظ تعادل روحی بیماران خود، در پی تنظیم خواب ایشان هستند. برخی از روان‌شناسان همانند دکتر فرانک، روانکاو و محقق آمریکایی، مجموعه آثار رؤیا را در شش فایده اینچنین بیان می‌کنند: ۱- رویاهای برآورنده آرزوها ۲- الهام‌بخش انسان‌ها ۳- پرورش دهنده عاطفه‌ها ۴- زمینه‌ساز رهایی افراد از غم‌ها ۵- بازگشت دهنده آدمی به طفولیت و ۶- سرکوب‌کننده تمایلات نامطلوب کودکی که همگی در آینه ارضای درونی از بین می‌رود (فرانک، ۶۵ به نقل از لقمانی، ش ۳۸/۱۰۸).

اما نگاهی عمیق‌تر به پدیده خواب ما را با سؤالات مهم دیگری راجع به آن مواجه می‌سازد: به راستی ماهیت خواب چیست؟ عالم خواب چه ویژگی‌هایی دارد؟ و به بیان دیگر، ما در خواب به کجا سفر موقتی داریم؟ رابطه رؤیا و واقعیت چیست؟

پرسش‌های مذکور، ما را بدین نگاه کلی رهنمون می‌سازد که بحث از خواب از دو جنبه قابل بررسی است: یکی خود خواب‌هایی که دیده می‌شوند؛ که در اینجا بحث‌هایی چون ماهیت این خواب‌ها و کیفیت و علل آن‌ها و بحث از تعبیر خواب‌ها وجود خواهد داشت. برای نمونه در مورد این جنبه از بررسی مسئله خواب یعنی بررسی ماهیت خود خواب‌ها، باید بگوییم فرضیه‌های علمی گوناگونی در حوزه زیست‌شناسی در باب علت خواب ذکر شده است: ۱- فرض شیمیایی: در این فرض گفته می‌شود، خواب به وسیله مواد حاصل از خستگی، عارض می‌شود. ۲- فرض قوه‌ای: که می‌گوید، خواب به خاطر خستگی نورون‌ها و ... حاصل می‌شود. ۳- فرض راجع به دوران خون: طبق این فرض، وقتی که شریان‌های خارجی و سطح بدن متسع گردد، خون دماغ کم می‌شود و این کم‌خونی موقتی، سبب خواب می‌شود. ۴- فرضیه‌ای که می‌گوید، به واسطه جمع شدن ذراتی بر روی شعب و متفرعات سلول‌های عصبی مخ، موقتاً انقطاعی حاصل می‌شود و سبب قطع موقتی فعالیت دماغی شده و خواب پدیدار می‌شود. ۵- در این فرضیه گفته می‌شود، غریزه و تمایل فطری است که در موقع تولد با انسان موجود بوده و با وجود و هستی او عجین و مخلوط است (محقق، ۱).

اما جنبه دوم بررسی عالم خواب که در این بحث، ویژگی‌ها و ماهیت عالمی که انسان در خواب به آن وارد می‌گردد، دنبال می‌شود. در این نگاه عمیق‌تر، مسئله خواب یکی از جذاب‌ترین موضوعاتی گردیده که ذهن بسیاری، از جمله، فلاسفه و روانشناسان را به خود مشغول کرده است. مقاله حاضر در راستای نگاهی فلسفی، در صدد است تا نسبت به ماهیت عالم خواب، شناخت نسبتاً دقیق‌تر و کامل‌تری بیابد و حتی المقدور پاسخی را برای سؤالات فوق بیابد.

صدرالمتألهین فیلسوف و متأله بزرگ قرن یازدهم هجری قمری که بخش قابل توجهی از مطالعات عقلی خود را به پژوهش پیرامون عالم خواب و تحلیل رؤیا اختصاص داده، و علامه سید محمد حسین طباطبایی که فیلسوف پیرو مکتب ملاصدرا است و در این مسئله با بحث‌های عقلی و تفسیری خویش، صاحب نظر است، نمایندگان بررسی موضوع مذکور در این پژوهش هستند. این پژوهش در صدد بررسی آن است که دریابد نگاه فلسفی علامه در سایه قرآن و روایات، چه تفاوتی با نگاه فلسفی ملاصدرا که ایشان هم معتقد به قرآن و روایات بوده‌اند، داشته است. لازم به ذکر است دو حکیم مذکور کسانی هستند که رویکرد مثبت به مسئله عالم خواب داشته و با این اعتقاد که خواب‌ها دارای حقیقت روشنگری هستند، سعی کرده‌اند به تجزیه و تحلیل آن عالم بپردازند.

دیدگاه ملاصدرا

۱- ماهیت عالم خواب

ملاصدرا خواب را چنین تعریف می‌کند: خواب به معنی انتقال روح بخاری از ظاهر به باطن است. مراد او از روح در این بحث، همان جوهر بخاری است که مرکب قوای نفسانی است. به اعتقاد صدرا، این روح به سبب عروق و رگ‌ها به باطن بدن رسیده و گاهی در باطن حبس می‌شود و به دلیل کثرت حرکات و طلب استراحت اعضای بدن، در باطن اثر می‌گذارد و در این هنگام است که خواب بر فرد غلبه می‌کند (المبدأ و المعاد، ۴۶۷).

در توضیح دیدگاه ملاصدرا در مورد ماهیت عالم خواب باید گفت، او در آثار خود از سویی اشاره بر وضعیت نفس و بدن انسان در هنگام خواب دارد و در این زمینه به طور کلی می‌گوید که در آن هنگام که انسان خواب است، بدن و توانایی‌های آن رو به ضعف می‌نهد؛ اما این ضعف بدن عاملی برای ضعف و سستی نفس نیست؛ بلکه بالعکس، نفس در هنگام خواب قوی‌تر و تواناتر می‌شود؛ لذا بسیاری از حالاتی را که در بیداری به جهت اشتغال به امور جسمانی از آن غافل بوده را مشاهده می‌کند و بر برخی از امور غیبی مطلع می‌شود. و به طور کلی در نگاه صدرا، در این حال است که نفس مجالی برای اتصال به جواهر

عقلی می‌یابد و آماده پذیرش صور از این جواهر می‌شود (ارشاد ریاحی، و زارع، ش ۱۴/۹۰). رؤیاهای صادقه که اکثر ما با آن مواجه شده‌ایم، به اعتقاد صدرا، شاهدی بر این ادعا است. لازم به ذکر است ملاصدرا از این مسئله که ضعف بدن در حالت خواب، نه تنها موجب ضعف نفس نمی‌شود بلکه آن را تقویت می‌کند، استفاده کرده و بر بقای نفس استدلال می‌کند و نتیجه می‌گیرد که نفس می‌تواند وجودی مستقل از بدن داشته و موت بدن، موت نفس را در پی نداشته باشد (المبدأ و المعاد، ۴۲۸؛ پهلوانیان، ۱۸۰). ملاصدرا همچنین خواب را نخستین مرتبه از مراتب آخرت می‌داند و چنین بیان می‌کند: «دنیا، عالم شهادت و ملک و آخرت، جهان غیب و ملکوت است و انسان از دو بخش ترکیب یافته است: بدن عنصری که از عالم دنیاست و روح که از عالم آخرت است. آخرت دارای درجات بسیاری است که برخی از درجات بر دیگری برتری دارد و نخستین درجه از درجات آخرت، حالت خواب است و سپس حالت مرگ و پایان آن، بعث و برانگیختن است. پس خواب، نوعی بازگشت به آخرت است.» (شرح اصول الکافی، ۴۲۵). بدین ترتیب صدرا در مورد مرتبه بالاتر از خواب که مرتبه مرگ است، نیز معتقد می‌شود که نفوس پس از انعدام صورت نفسانی، نحوه وجود عقلانی یافته و با عقل فعال متحد می‌گردند؛ به گونه‌ای که دیگر تعلقی به امور مادی و جسمانی نداشته و به استخدام ماده برای نیل به کمالات خود نیازمند نیستند. در واقع در نگاه او، نفس پس از مرگ، نشئه طبیعی خود را از دست داده، وارد نشئه عقلانی می‌گردد و این نشئه حداقل برای برخی نفوس به عنوان مجرد تا ابد باقی است (مصباح یزدی، ۲/۳۸۲؛ پهلوانیان، ۱۸۱).

اما برای تبیین کامل‌تر دیدگاه صدرا راجع به کیفیت خود عالم خواب، لازم است در ابتدا اقسام عوالمی که ایشان بدان قائل است را روشن سازیم تا دانسته شود که منظور صدرا از عالم خواب، کدام یک از این عوالم است؟ به اعتقاد ملاصدرا، عالم‌های سه‌گانه و مشاعر ادراکی در سه قسم منحصراند: حس، تخیل و تعقل. و هریک از آن‌ها نیز دارای عالمی هستند. پس خداوند وجود نشئه‌های سه‌گانه و عالم‌های سه‌گانه را خلق کرد: دنیا، برزخ، و آخرت. صدرا در اینجا می‌گوید: «جسم و عوارض آن از دنیا است و ادراک آن نیز با حس ظاهری است؛ و نفس و عوارض آن از برزخ است و ادراکش به حس باطن است؛ و عقل و معقول از آن آخرت و عالم امر است و ادراکش با عقل قدسی است.» (شواهد الربوبیه، ۲۳۵ - ۲۳۶).

عالم خواب؛ عالم مثال یا برزخ: پس از آشنایی با عوالم سه‌گانه، لازم به ذکر است، از تدبیر در آراء ملاصدرا بدین جا می‌رسیم که ویژگی‌هایی که ایشان در مورد عالم خواب بیان می‌دارد، ناظر به عالم برزخ یا نام دیگر آن، چنانکه در ادامه مشخص خواهد شد، عالم مثال است. به بیان روشن‌تر، یکی از مصادیقی که صدرا در آن از ویژگی‌های عالم خواب سخن می‌گوید و از آن اشاره به عالم برزخ می‌نماید، آنجاست که در باب احوال یک بیمار سخن می‌گوید. به گفته او: به وضوح می‌بینیم که وقتی بیماری می‌خوابد و در عین

حال، از علائم حیاتی برخوردار و دارای حس بوده و زخم و ناراحتی که با آن دچار درد و رنج می‌شود، نیز موجود است، اما با وجود این، دردی احساس نمی‌کند. علت این است که صاحب درد، روی از عالم شهادت به عالم برزخ نهاده و در نتیجه خبری از درد ندارد. آنگاه که بیمار بیدار شود و به عبارت بهتر به عالم شهادت برگردد و به مقام حواس فرود آید، دردها و رنج‌ها دوباره سر بر می‌آورند؛ و اگر با جملگی حالات خود، در برزخ باشد، یا در رؤیای کابوس ماندی است که در این صورت رنجور، و یا در رؤیای خوش و لذت بخشی است، که در این صورت مفرح می‌شود (شواهد الربوبیه، ۳۴۲). اکنون در ادامه با عالم برزخ یا مثال که دانستیم بنابر دیدگاه ملاصدرا نفس در هنگام خواب روی بدان دارد، بیشتر آشنا می‌شویم. توضیح آنکه، یکی از مباحث مهم فلسفه ملاصدرا، اثبات عالم مثال و تجرد خیال است. عالمی که در میان حکمای اسلامی، حکمای مشاء و خود ابن سینا، وجود آن را منکرند. ملاصدرا این عالم را واسطه میان عالم جبروت و عالم ملک و شهادت دانسته و آن را یک عالم روحانی معرفی می‌کند. و البته بر آن است، عالم مثالی خیال با وجود اینکه واسطه میان عالم عقل و ماده است، اما در پیدایش خویش و موجوداتی که در او وجود دارند، استقلال را از این دو عالم حفظ می‌کند. همچنین بنا بر دیدگاه ملاصدرا، عالم مثال عالمی است که صورت‌های خیالی و روح‌های نامرئی در آن قرار گرفته‌اند. به علاوه جایگاه «طبیعی» برای تمام صورت‌های خیالی است؛ و بدینگونه خود همزمان ضامنی می‌شود هم برای عالم واقعی و هم برای عالم خیالی و تنها، بازتاب یا سایه‌ای از واقع نیست. همچنین بنا بر این تلقی، به اعتقاد ایشان، خیال خود، نه یکی از لواحق معرفت بلکه مبدئی وجودی می‌شود. بدینسان ملاصدرا، از این سخن مأثور پیامبر (ص) پیروی می‌کند که خواب را تعمیم می‌دهد تا شامل هرچه ما در بیداری می‌بینیم یا نمی‌بینیم، و همه چیز خواب در خواب و خیالی در خیال بشود. لازم به ذکر است صدرا از این نظر، نزدیک‌ترین موقعیت را نسبت به پست مدرنیسم دارد (المصباحی، ۲۳۰ - ۲۳۱).

اما در باب نحوه پیوند عالم مثال با عالم خواب باید گفت، چنانکه دانستیم، ملاصدرا بر این عقیده است که خواب، پدیده‌ای است که طی آن نفس به نحوی خاص با عقول مجرد و یا عالم مثال پیوند می‌خورد. از نظر این فیلسوف، چگونگی اتصال نفس به عالم مثال و عقول مجرد در هنگام خواب، چنین تبیین می‌شود که روح هرگاه در باطن حبس گردد و حواس دچار رکود شود، مستعد اتصال به جواهر روحانی عقلی می‌شود که نقوش جمیع موجودات در آن حاصل است و یا مستعد اتصال به جواهر نفسی (برازخ علوی) می‌شود که صور مادیات در آن‌ها منقوش است و چون نفس به آن جواهر متصل گردد، نقوش صور اشیاء را که در آن جواهر است، قبول می‌کند (شواهد الربوبیه، ۳۴۶). در توضیح سخن صدرا می‌توان گفت که انسان علاوه بر بدن مادی، یک «شبه بدن» نیز دارد که برزخ بین روح و ماده است و به آن

«بدن مثالی» می‌گویند. روح یا عقل یا نفس ناطقه در عالم بیداری، از بدن مادی و جسمانی استفاده می‌کند و در حالت خواب و رؤیا، بدن مثالی را به کار می‌گیرد (ارشاد ریاحی، و زارع، ش ۱۷/۹۰).

یکی از نکات مهمی که در آراء صدرا در زمینه عالم خواب وجود دارد، این است که این سیری که توسط روح در عالم مثال یا عقل واقع می‌شود، به تناسب ارزش و استعداد آن (روح) است. توضیح این مسئله این است که، بنابر دیدگاه ملاصدرا، اولاً نفس را مقامات بی‌شمار و نشئات و عوالم مختلف است که عبارت‌اند از نشأ حس و نشأ خیال و نشأ عقل، و ثانیاً خود نفوس هم در قوه و توانائی و ضعف و نارسائی و کمال و تمامی، متفاوت و گوناگون‌اند، و قوی‌ترین نفوس آن نفوسی هستند که آن‌ها را پرداختن به نشأ‌ای از نشأ دیگر باز ندارد، و اما برخی پایین‌تر از این مقام‌اند، و برخی در ضعف و ناتوانی در مرحله‌ای هستند که جز نشأ حسی که فعلیت داشته، و آنچه که از نشأ خیال آن را پی‌آمد دارد، حاضر و موجود نیست چه رسد به حضور و موجود بودن صورت‌های عقلی (مفاتیح الغیب، ۳۲۰).

اما نکته دیگری که در باب ویژگی‌های عالم خواب در دیدگاه ملاصدرا به چشم می‌خورد، آن است که به گفته صدرا، ما از ذات خود در هیچ حالی، حتی در خواب نیز غایب نمی‌شویم؛ در حالی که از همه اعضای خود یا چند مورد از آن‌ها غافل می‌شویم (شواهد الربوبیه، ۲۲۲). بیان صدرا، چنین روشن می‌سازد که نفسی که در عالم خواب - که نزد صدرا از آن به عالم برزخ یا خیال یاد می‌شود، - وارد می‌گردد، بر وجود خود اطلاع دارد؛ یعنی ما در عالم خواب در هر صورت، از خود غافل نیستیم.

عالم خواب و قوه متخیله: مسئله مهم دیگری که در بحث تبیین ماهیت عالم خواب شایان ذکر است و از سخنان فوق نیز به دست می‌آید، آن است که قوه‌ای که در عالم خواب با آن مواجهیم، قوه متخیله است. خیال، صورت باقی مانده در نفس بعد از پنهان شدن جنبه محسوس آن است که همانطور که گفته شد، علاوه بر عالم بیداری، یکی از مواطن ظهور آن، عالم خواب است. ملاصدرا درباره جایگاه صورت خیال بر آن است که آن بر خلاف دیدگاه فلاسفه، در این جهان نبوده و آنچنان که آن‌ها پنداشته‌اند، در قوه‌ای از قوای کالبدی که به گفته ایشان بخش عقب درون نخستین (بطن اول) مغز است، نقش نیافته است. و همچنین چنانکه اشراقیان گمان برده‌اند که جدای از نفس و موجود در عالم مثال مطلق است، نیز نیست بلکه به گفته خود صدرا، صورت خیال موجود در جهان نفس انسانی است و بدان پیوستگی و اتصال داشته و بر پا به قیام و برپایی نفس بوده و تا هنگامی که نفس آن را حفظ نماید، محفوظ است و چون از آن غافل شد، آن صورت پنهان می‌گردد و چون اراده به بازگرداندنش نمود، همان صورت را در حضورش آماده می‌یابد. همچنین به اعتقاد صدرا، قوه خیالی که آن صورت را ادراک می‌نماید نیز جوهری است که از این جهان و اجسام و اعراض آن مجرد و رها است و آن برخی از درجات نفس است که متوسط بین درجه حس

و درجه عقل است. زیرا چنانکه دانستیم بنا بر دیدگاه صدرا، نفس با آنکه بسیط است، دارای نشئات و مقامات گوناگون است. و آن نفس به حسب هر یک از آن مقامات در نشأه و عالم دیگری است (مفاتیح الغیب، ۳۲۲). لازم به ذکر است از نظر صدرا، انسان می‌تواند در نیروی متخیله خود، امور ممکن را حاضر کند که احضار آن در قوه حسی میسر نیست؛ آن هم به این دلیل که قوه متخیله، روحانی و در عالم غیب واقع است و قوه حسی، جسمانی و در عالم شهادت است. پس این قوه خیالیه به منزله دریچه‌ای به عالم غیب است، آنگونه که حواس به منزله روزنه‌هایی به عالم شهادت‌اند (شواهد الربوبیه، ۳۳۸). برای توضیح بیشتر در مورد قوه متخیله و رابطه آن با عالم خواب باید گفت، بنابر اعتقاد صدرا، قوه‌ای پس از مفارقت موقتی خود در هنگام خواب و همین‌طور هنگام مفارقت دائمی خویش از بدن، همراه نفس باقی می‌ماند، که آن قوه خیالی است که مقام و مرتبه آن آخرین سطح از درجات و مراتب نشئه طبیعی و اولین درجه از درجات و مراتب نشئه اخروی است. صدرا این قوه خیالی را جوهری منفصله الذات از بدن دانسته است (عرشیه، ۲۵۸) و بیان می‌دارد: «در زمان خواب بدن قادر است به واسطه این قوه مخیله، بدن شخصی خود را تصور کرده و در عین تعطیلی و رکود حواس و قوای جسمانی و آلات و ابزار ادراک، آن بدن را حس کند. چراکه نفس فی حد ذاته و بدون در نظر گرفتن بدن و اجزاء و قوای آن، نیروی شنوایی، چشایی، بویایی و بساویی دارد.» (الاسفار اربعه، ۱۳۷/۴) و به اعتقاد ایشان، نفس به وسیله آن، کلیه محسوسات غایب از این جهان را به نحو جزئی و با تمام ویژگی‌های محسوس ادراک کرده و در آن تصرف می‌کند (پهلوانیان، ۱۸۷). همچنین به عقیده ملاصدرا، متخیله پیوسته صوری را که اصلاً موجود نیستند اختراع و حکایت می‌کند و این صور در قوه حافظه مانده و وقتی انسان بیدار می‌شود، آنچه را در خواب دیده به یاد می‌آورد (ارشاد ریاحی، و زارع، ش ۲۲/۹۰). به بیان دیگر می‌توان گفت، نیروی خیال در نگاه صدرا، جوهری است که به وصف تجرد موصوف است؛ لیکن تجردش، از جهان خاک و عالم ماده است نه اینکه مانند فرشتگان، تجرد صرف داشته باشد؛ زیرا اگر مجرد تام باشد، باید مانند فرشتگان، عقل صرف و خرد محض باشد. بنابراین طبق گفته صدرا، تجرد نیروی خیال، برزخی است میان تجرد تمام و مادی تمام (عرشیه، ۴۶) و از سخن فوق، این مطلب نیز در دیدگاه صدرا درباره عالم خواب به دست می‌آید که وجود نیروی خیال، در جهانی است که از لحاظ صورت با این جهان مانند است، یعنی مانند این جهان دارای افلاک و عناصر و انواع حیوانات و نباتات و ... است؛ با این تفاوت که در برابر هر فردی از موجودات مادی این جهان، افراد بی‌شماری در جهان خیال یافت می‌شود (عرشیه، ۴۶ - ۴۷).

از آنچه تا بدینجا گفته آمد، به طور کلی روشن می‌شود که طبق بیان ملاصدرا، عالمی که نفس در عالم خواب وارد آن می‌شود، برزخ یا مثال نام دارد و دانستیم از جمله مشخصات این عالم این است که عالم

روحانی و عالم غیب نیز نام گرفته و همانطور که حواس به منزله روزنه‌هایی به عالم شهادت‌اند، قوه خیالیه انسان، به منزله دریچه عالم غیب شمرده می‌شود. در ادامه با ماهیت کلی خود خواب و رؤیا از منظر ملاصدرا آشنا خواهیم شد.

۲- ملاصدرا و ماهیت خواب و رؤیا

بر اساس آنچه تاکنون روشن شد، می‌توان به طور کلی چنین تعریفی از دیدگاه صدرا راجع به رؤیا ارائه داد: رؤیا امری ادراکی است و قوه خیال در آن مؤثر است (لقمانی، ش ۱۰۵/ ۲۴). ملاصدرا بر وجود دو قسم خواب اذعان دارد: یک قسم که عبارت است از رؤیاهای صادقه، که در باب آن معتقد است، نفس انسان مستعد آن است که همه حقیقت اشیاء، چه واجب و چه ممکن در وی تجلی کند و این عمل به گفته او، گاه در حال خواب رخ می‌دهد. توضیح آنکه بنا بر اعتقاد صدرا، در عالم خواب هنگامی که حجاب بین دو آینه عقلانی و نفسانی زایل شود، در این حال آنچه در لوح اعلی ثبت شده بر نفس آشکار می‌شود و نفس بر حوادث آینده آگاهی می‌یابد و با لطف خفی خداوند، از وراء ستر غیب، برخی غرایب اسرار ملکوت در قلب ایجاد می‌شود (صانع پور، ۱۳۰ - ۱۳۱).

بدین ترتیب بیانات فوق صدرا تأکیدی است بر آنچه پیش از این در باب عالم خواب بیان کردیم و آن اینکه عالم خواب، عالمی میان عالم نفسانی و عقلانی است که تجلیگاه حقایق اشیاء است و برای انسان در این عالم، این قابلیت هست که به نحو جزئی و موقت از برخی اسرار غیب آشنا گردد. نکته قابل توجه دیگر آنکه، علت مشاهده چنین حوادثی در نگاه صدرا، تعطیلی حواس در زمان خواب است و البته بنا بر نظر وی، مشاهده این واقعیات، آمیخته به امور خیالی و غیر صریح است (الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۷ و ۱۱) و از این جهت از وحی متمایز می‌شود. اما در مورد تفاوت الهام با وحی باید گفت، در دیدگاه ملاصدرا، علوم در باطن انسان به وجوه مختلف حاصل می‌شود: گاه به طریق اکتساب و تعلم کسب می‌شود و گاه بر انسان هجوم می‌آورد و از جایی نا معلوم به او القاء می‌شود؛ خواه به دنبال طلب و شوق باشد یا نباشد؛ این علم قسم دوم، حدس و الهام نامیده می‌شود و مخصوص اولیاء است. اما گاهی نیز این علوم با اطلاع بر مسبب حاصل می‌شود یعنی ملکی که حقایق را از طرف خدا الهام می‌کند، مشاهده می‌شود. این ملک همان عقل فعال است و این القاء علوم، وحی نامیده می‌شود. به بیان دیگر گفته می‌شود که از افاضه و تابش عقل کلی، وحی به وجود می‌آید و از اشراق و تابیدن نفس کلی، الهام به وجود می‌آید. کوتاه سخن آنکه، تفاوت وحی و الهام نزد ملاصدرا، در شدت وضوح و نوریت و مشاهده ملک افاده کننده صور علمی است که بر اساس آن، وحی روشن‌تر و قوی‌تر از الهام است و اولی را دانش نبوی و دومی را لدنی یا موهبتی و ارثی می‌نامند که مانند تابشی است که از چراغ غیبی بر دل صاف از غیر حق می‌تابد

(مفاتیح الغیب، ۳۳۸). ملاصدرا در تفاوت خواب پیامبران و دیگران بر آن است که روح قدسی، فرشتگان را در بیداری مورد خطاب قرار می‌دهد و روح نبوت با آن‌ها در خواب معاشرت می‌نماید. صدرا در این خصوص می‌گوید: «بین خواب پیغمبران و خواب دیگران، لازم است فرق قائل شویم؛ زیرا خواب آنان همانند بیداری است، چنانکه فرمود پیامبر (ص): چشم‌انم می‌خوابد ولی قلبم را هرگز خواب فرا نمی‌گیرد.» (مفاتیح الغیب، ۱۸۳).

اما قسم دوم خواب‌ها نزد ملاصدرا، اضطغات احلام است. صدرا این نوع خواب را چنین تعریف می‌کند: خوابی که مشتمل است بر صوری که نفس انسانی با شیطنت و اضطراب قوه متخیله ترسیم می‌کند و این صور، صرفاً ناشی از ایجاد نفس است و اصل و منشأ دیگری ندارد. این صورت‌ها، فاقد وجود عینی و ناشی از احوال بدن و مزاج آن است. در این حالت، نفس ضعیف شده و آمادگی اتصال به جواهر روحانی را ندارد (شواهد الربوبیه، ۴۰۵؛ ارشد ریاحی، و زارع، ش ۲۲/۹۰).

بنابراین صدرا تمایز این خواب‌ها از وحی را در ظهور صریح حقایق نزد نیروی متخیله در وحی می‌داند و در این زمینه بر آن است، اگر نیروی متخیله توانسته باشد از تجزیه و ترکیب صور خیالی، رها گردد و یا اینکه از صور حیوانی فارغ نشده باشد، آنچه شخص در خواب ملاحظه می‌کند، چیزی جز اضطغات احلام نیست؛ و اگر قوه خیال نتواند آنچه را که قوه عاقله در عالم عقل، مشاهده نموده، دقیقاً ضبط کند و یا آن را با صور محسوس دیگر ترکیب نماید، آن خواب محتاج تعبیر است (مبدأ و معاد، ۵۹۵؛ شواهد الربوبیه، ۳۴۷)؛ اما در بررسی دیدگاه صدرا راجع به ماهیت خود خواب‌ها، می‌توانیم به مقایسه‌ای که وی میان فرآیند تخیل در رؤیا در جهان فعلی و عالم آخرت ارائه می‌دهد، نیز نظری داشته باشیم. صدرا المتألهین در پاسخ به این پرسش که فرآورده تخیل در رؤیا در جهان طبیعی چه تفاوتی و چه مشابهتی با فرآورده خیال در آخرت دارد، بر آن است که وجه مشابهت میان آن‌ها این است که آنچه در خواب دیده می‌شود، مزاحم هیچ‌یک از هستی‌های این جهان نیست. شخص در خواب چه بسا کوه‌های بلند و افلاک بزرگ می‌بیند که با آنچه در این عالم است، مزاحمت ندارد. به همین سان، آنچه انسان بعد از مرگ می‌بیند، مزاحمت و مضایقتی میان آن و اجسام این عالم نیست. همچنین به اعتقاد صدرا، صورت‌هایی که در خواب دیده می‌شود، منشأ اثر نیست و این به دلیل آن است که جان در عالم و حالت خواب، هنوز به بدن اشتغال دارد و پیوسته در پی امور مادی می‌رود. اما وجه مفارقت ذاتی میان فرآیند رؤیا در خواب و آخرت نزد صدرا این است که سرای آخرت و صورت‌های واقع در آن، موجوداتی عینی هستند که از جهت نیرومندی و شدت تأثیر، برتر از موجودات عینی این عالم هستند؛ چه برسد به صورت‌هایی که در خواب مشاهده می‌شود (اعوانی، ۴۲۸ - ۴۲۹).

دیدگاه علامه طباطبایی

از آنجا که قسمت عمده دیدگاه علامه در مسئله خواب، در استنباط و تفاسیر وی از آیاتی که در قرآن راجع به پدیده خواب مطرح شده‌اند، روشن می‌شود، ما نیز نخست به این آیات اشاره کرده و رویکرد قرآنی را در این زمینه به نحو اجمال بررسی می‌کنیم. سپس در جهت تحقق هدف خویش در ضمن بررسی تفاسیر علامه ذیل آیات مربوطه، ویژگی‌های عالم خواب و خواب‌ها را از نگاه وی تبیین می‌سازیم.

۱- نگاهی به پدیده خواب در قرآن

در آیه الکرسی بیان می‌فرمایند که: «لا تأخذه سنة ولا نوم» (بقره: ۲۵۵) یعنی خواب در خود او هرگز راه نخواهد داشت. از اخبار نیز دانسته می‌شود وحی برخی از انبیاء در خواب بوده است. گفته می‌شود در بین همگان، رسول خدا بیشترین رؤیا را می‌دید و گاه در ثلث آخر شب یعنی ساعات آخرین استراحت، مشاهده می‌کرد. ویژگی خواب ایشان بدین گونه بود که از آنجا که اتصالی آشکار با ملکوت داشت، نیاز به تعبیر نداشت و آشکار بود (علامه مجلسی، ۱۸/ ۱۹۵ و ۶۱/ ۱۸۲).

از داستان خواب‌هایی که در قرآن ذکر شده‌اند می‌توان خواب حضرت ابراهیم (ع) در مورد قربانی نمودن اسماعیل (ع) (صافات: ۱۰۵)، خواب حضرت رسول درباره مسجد الحرام، خواب یوسف (ع) در ابتدای جوانی خویش (یوسف: ۴ - ۵)، داستان جنگ بدر و حضرت پیامبر اکرم (ص) (انفال: ۴۳) و همچنین خواب خاتم الانبیاء در مورد ورود به مکه و فتح آن را نام برد (محقق، ۲۵).

اما آیات دیگری نیز در قرآن کریم هستند که از پدیده خواب سخن گفته و علامه طباطبایی پیرامون آن‌ها، بحث‌های فلسفی و تفسیری داشته‌اند و دیدگاه خویش را در باب عالم خواب مطرح کرده‌اند که در ادامه بدان می‌پردازیم. برخی از آیات قرآنی که در آن‌ها از پدیده خواب سخن رفته است، عبارت‌اند از: ۱ - آیه ۲۳ سوره روم؛ در این آیه، خواب از آیات الهی معرفی شده است. ۲ - آیه ۶۰ سوره انعام؛ که در آن خداوند می‌فرماید: «او کسی است که روح شما را در شب می‌گیرد و می‌داند که در روز چه کرده‌اید» ۳ - آیه ۴۷ سوره فرقان: «او کسی است که شب را برای شما پرده پوشی و خواب را آرامش بخش گرداند و روز را مایه جنب و جوش ساخت» ۴ - آیه ۱۰ و ۱۱ سوره نبأ. ۵ - آیه ۴۲ سوره زمر: «خداوند جان‌ها را به هنگام مرگ انسان‌ها و نیز جان آنکس را که نمرده است، در خواب می‌گیرد؛ سپس آن را که مرگش را رقم زده است نگاه داشته و دیگری را تا زمانی معین گسیل می‌دارد.»

۲- عالم خواب در نگاه علامه طباطبایی

در بحث‌های علامه پیرامون آیات مذکور مشخصات برجسته‌ای چند در باب نگاه وی به عالم خواب نمایان می‌گردد:

جدایی روح از بدن، مهم‌ترین ویژگی عالم خواب: علامه در تفسیر خویش از آیه ۶۰ سوره مبارکه انعام^۱، کلمه (توفی) را به معنای گرفتن روح تفسیر کرده و البته با استناد به آیه ۴۲ سوره زمر^۲، آن را برای هر دوی خواب و مرگ قابل اطلاق می‌داند و می‌گوید: «در تمام جاهایی که توفی استعمال شده، بر همان گرفتن و نگهداشتن اطلاق شده و همانطور که می‌دانیم مرگ و خواب هر دو در اینکه رابطه نفس را از بدن قطع می‌کنند، مشترک‌اند.» (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۳/ ۳۶۱ - ۳۶۲ و ۷/ ۲۰۴).

لازم به ذکر است که علامه در ذیل تفسیر آیه ۴۲ سوره زمر در باب ماهیت خواب بر این مسئله مهم نیز اشاره دارد که این بدن است که در حقیقت به خواب می‌رود و روح هرگز نمی‌خوابد و بنابراین قائل است در آیه مذکور «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...»، کلمه ابدان در تقدیر است؛ بدین صورت که (لم تمت فی منام ابدانها) (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۷/ ۴۲۶)؛ اما از تفسیر علامه از آیه ۶۰ سوره انعام و آیه ۴۲ سوره زمر، دو نکته مهم دیگر نیز روشن می‌گردد: اولاً اینکه خداوند در آیه ۶۰ سوره انعام چنین فرمود که «شما را می‌گیرد»، و نفرمود که «روح یا جان شما می‌گیرد»، دلالت‌کننده بر این حقیقت است که حقیقت انسان همان روح انسانی است و چنین نیست روح جزئی از انسان یا صفت و هیئتی است که بر انسان عارض می‌شود (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۷/ ۲۰۵)؛ ثانیاً دال بر مسئله فلسفی غیریت نفس و بدن است؛ یعنی این مسئله را روشن می‌سازد که نفس آدمی غیر از بدن اوست؛ چراکه قادر است از بدن جدا شده و بدون آن موجود باشد (خرمشاهی، ۱/ ۱۰۱؛ طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۷/ ۴۲۷).

از نکته اخیر یعنی دیدگاه علامه مبنی بر وجود مستقل داشتن روح و ترکیب انسان از روح و جسم، می‌توان این نتیجه را به دست آورد که: روح نسبت به بدن، دارای سه حالت است: ۱ - ارتباط تام: که این در حالت بیداری است. ۲ - ارتباط ناقص: که این در هنگام خواب رخ می‌دهد. ۳ - قطع ارتباط: که این نیز در زمان مرگ است (مکارم شیرازی، ۱۹/ ۴۷۸).

کوتاه سخن آنکه، آنچه از ماهیت خواب نزد علامه تا بدینجا برای ما روشن می‌شود، آن است که موجودات واجد دو جنبه روح و جسم بوده و در عالم خواب این بدن است که به خواب می‌رود و در این هنگام روح از بدن جدا شده و در عالم دیگر که می‌خواهیم بدانیم کجاست و چه می‌کند، سیر می‌کند. شایان ذکر است، علامه ذیل آیات ۹ و ۱۰ سوره نبا^۳ و نیز آیه ۲۳ سوره روم^۴ که در آن‌ها از «نوم» سخن

۱ «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»
 ۲ «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»
 ۳ «وَجَعَلْنَاكُمْ نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (۹) وَ جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (۱۰)»

به میان آمده، علی‌رغم اینکه از ویژگی مذکور پدیده خواب یعنی جدا شدن نفس از بدن، یاد می‌کند، بر آن است کلمه (سبات) می‌تواند به معنای قطع نیز گرفته شود و خواب قطع خوانده شود، و این بدان جهت است که در خواب، تصرفات نفس در بدن قطع می‌شود. البته به اعتقاد علامه، سبات به معنای راحتی و فراغت نیز می‌تواند باشد، و در این صورت، چنین تفسیر می‌شود که خوابیدن باعث آرامش و تجدید قوای حیوانی و بدنی می‌شود و خستگی ناشی از بیداری و تصرفات نفس در بدن را از بین می‌برد (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۲۰/ ۴۲۰ و ۱۶/ ۲۶۵).

عالم خواب، عالم مثال و عالم عقل: علامه در تفسیر المیزان از وجود سه عالم به نام عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل سخن گفته است. به اعتقاد او روح انسان به خاطر تجردی که دارد، در خواب با دو عالم مثال و عقل ارتباط پیدا می‌کند. از نظر علامه، عالم مثال، واسطه‌ای است میان عالم عقل و عالم ماده؛ و عالمی روحانی و غیر مادی است که از طرفی، به لحاظ داشتن مقدار (طول، عرض و ارتفاع)، شبیه جوهر مادی است؛ و از طرف دیگر، به دلیل تجرد از ماده، شبیه جوهر مجرد عقلی است. در اینجا علامه بر آن است به دلیل تجرد عالم مثال از ماده، آثار مواد جسمانی، از جمله حرکت و تجدد و کون و فساد، در این عالم تحقق ندارد. و خلاصه آنکه به گفته علامه، از آنجا که عالم مثال، پاره‌ای از ویژگی‌های عالم ماده و برخی از خصوصیات عالم عقول را داراست، به همین دلیل، واسطه و برزخی است میان این دو عالم (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۳۷۹). شایان ذکر است بنابر دیدگاه علامه، روح در عالم مثال یا عقل، به میزان استعداد و امکان، حقایقی را درک می‌کند. اگر روح کامل باشد، در فضای صاف حقایق را درک می‌کند و اگر در کمال به آخرین درجه نرسیده باشد، حقایق را در قالب‌های دیگر می‌بیند. به این صورت که مثلاً همانطوری که در بیداری، شجاعت را در شیر و حیله را در روباه و بلندی را در کوه می‌بینیم، در خواب، علم را در قالب نور، ازدواج را در قالب لباس و جهل و نادانی را به صورت تاریکی، مشاهده می‌کنیم. علامه در المیزان بر این مسئله تأکید دارد که اخلاق و سجایای انسانی، تأثیر زیادی در نوع تخیل رؤیایی انسان دارند. برای نمونه آن کسی که انسان یا عملی را دوست دارد، به طور مداوم در خواب و بیداری آن را تخیل می‌کند و می‌بیند (طباطبایی، تفسیر المیزان، ۱۳/ ۲۷۰).

نکته مهم دیگری که در پایان بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در باب ماهیت خود خواب و رؤیا جالب توجه می‌نماید، آن است که وی با نظر به روایتی از پیامبر اکرم (ص)، خواب و رؤیا را بر سه قسم می‌داند و در این زمینه می‌گوید: «خواب و رؤیا گاهی بشارتی از ناحیه خداوند است، گاه وسیله غم و اندوه از سوی شیطان و گاه مسائلی است که انسان در فکر خود می‌پروراند و آن را در خواب می‌بیند.» (طباطبایی، تفسیر

المیزان، ۳۱۸/۹). در این میان در نگاه علامه، خواب شیطانی تعبیر ندارد؛ اما خواب نوع اول یعنی خواب رحمانی که جنبه بشارت دارد، حتمه باید خوابی باشد که از حادثه مسرت بخشی در آینده پرده بر می دارد.

نتیجه‌گیری

از بررسی و مقایسه آنچه در این پژوهش گفته آمد، نکاتی چند روشن می‌گردد:

۱- جدا شدن موقتی روح مجرد از بدن و متصل شدن آن به عالم مثال و یا عالم عقل، از بارزترین و مهم‌ترین موضوعاتی است که درباره کیفیت عالم خواب در دیدگاه ملاصدرا و نیز علامه طباطبایی ارائه می‌شود. علامه در این خصوص بر آیاتی چون آیه ۴۱ تا ۴۴ سوره زمر اشاره دارد و با استناد بر آنها، بر آن می‌شود که خواب یک نوع «توفی روح» و جدایی روح از جسم؛ البته نه جدایی کامل است.

۲- در خصوص کیفیت عالم مثال، علامه طباطبایی بیشتر اشاره‌ای در باب تجرد آن و اینکه عالمی است که در آن از حقایق پرده برداشته می‌شود، دارند. لیکن ملاصدرا با تبیین فلسفی خود ویژگی‌های آن عالم را به نحو روشن‌تری آشکار می‌سازند. ایشان به طور کلی این عالم را یک عالم روحانی واسطه میان عالم جبروت و عالم ملک و شهادت و عالمی که صورت‌های خیالی و روح‌های نامرئی در آن قرار گرفته‌اند، دانسته و بر آن است عالم مثالی خیال با وجود اینکه واسطه میان عالم عقل و ماده است، اما در پیدایش خویش و موجوداتی که در او وجود دارند، استقلال را از این دو عالم حفظ می‌کند. شایان ذکر است قوه متخیله قوه‌ای است که بنابر دیدگاه صدرا، در عالم خواب با آن ارتباط خواهیم داشت. قوه‌ای که پس از مفارقت موقتی خود در هنگام خواب، همراه نفس باقی می‌ماند و به منزله دریچه عالم غیب شمرده می‌شود و مقام و مرتبه آن، آخرین سطح از درجات و مراتب نشئه طبیعی و اولین درجه از درجات و مراتب نشئه اخروی می‌باشد. همچنین نکته دیگر آنکه، قوه خیالیه انسان، از نگاه صدرا، صورت خیال موجود در جهان نفس انسانی است و بدان اتصال داشته و بر پا به قیام نفس است. بدین ترتیب از نظر صدرا، خواب هنگامی حاصل می‌شود که نفس از شواغل حسی فراغت یافته و حواس باطنی مانند عقل، وهم و خیال او شروع به فعالیت می‌کنند و به مشاهده عالم خیال منفصل می‌پردازند.

۳- هر دو فیلسوف بر این مسئله اذعان و تأکید دارند که کمیت و کیفیت این اتصال، یک سری شرایط و ویژگی‌هایی را می‌طلبد. به طوری که سیر روح در عالم مثال یا عقل، به تناسب ارزش‌ها و استعداد آن است و به میزان استعداد و امکان، حقایقی را درک می‌کند. در اینجا در حالی که علامه طباطبایی بر تأثیر اخلاق و سجایای انسانی، بر نوع تخیل رؤیایی انسان تأکید دارد، صدرا در بحث مبسوط فلسفی خویش از مقامات بی‌شمار و نشئات و عوالم مختلف نفس اعم از نشاء حس و نشاء خیال و نشاء عقل، سخن گفته و

۴- همچنین در نگاهی کلی مشخص می‌گردد که ملاصدرا و علامه هر دو سبب خواب را در وجود نفس مجرد و عدم تعلق آن به بدن در هنگام خواب دانسته و در مورد فرآیندهای برآمده از آن بر آن‌اند، این عدم تعلق، در نفوس کاملان با دست یافتن به مبادی عالی، سبب مشاهده و مکاشفه می‌شود. در اینجاست که هردوی ایشان از وجود رؤیاهای صادقه سخن می‌گویند. علامه طباطبایی رؤیاهای صادقه را پیام‌های خداوندی که دال بر وقوع حادثه‌ای در آینده است، معرفی می‌کند و نزد صدرا رؤیاهای صادقه که در مقابل اضطغات احلام، یکی از اقسام رؤیاهاست، اینچنین تبیین می‌یابد که، هنگامی که در عالم خواب، حجاب بین دو آینه عقلانی و نفسانی زایل شود، در این حال آنچه در لوح اعلی ثبت شده بر نفس آشکار می‌شود و نفس بر حوادث آینده آگاهی می‌یابد.

منابع

اعوانی، شهین، «صدرالدین شیرازی و مسئله نفس و معاد»، *مجموعه مقالات همایش ملاصدرا*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی، صدر، ۱۳۸۳.

خرمشاهی، بهاء‌الدین، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران، انتشارات ناهید، چاپ دوم، ۱۳۸۱.

۵۰	جستارهایی در فلسفه و کلام	شماره ۱۰۲
	صانع پور، مریم، <i>تجرد خیال در حکمت متعالیه</i> ، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۸.	
	صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، <i>الاسفار الاربعه</i> ، ج ۴، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، چاپ پنجم، ۱۹۹۹ م.	
	_____، <i>الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه</i> ، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۲۰۰۲ م.	
	_____، <i>المبدأ والمعاد</i> ، مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.	
	_____، <i>شرح اصول الکافی</i> ، (کتاب فضل العلم و کتاب الحجه)، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.	
	_____، <i>شواهد الربوبیه</i> ، ترجمه علی بابایی، انتشارات مولی، ۱۳۸۷.	
	_____، <i>شواهد الربوبیه</i> ، تصحیح جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۹۸۱ م.	
	_____، <i>عرشیه</i> ، ترجمه غلامحسین آهنی، بی جا، بی نا، ۱۳۴۱.	
	_____، <i>مفاتیح الغیب</i> ، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۷۱.	
	طباطبایی، محمد حسین، <i>تفسیر المیزان</i> ، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.	
	_____، <i>نهایة الحکمة</i> ، تعلیق و تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.	
	لقمانی، احمد، «پژوهشی درباره خواب، رؤیا، تعبیر»، <i>پیام زن</i> ، شماره ۱۰۵، آذر ۱۳۷۹ و شماره ۱۰۸، اسفند ۱۳۷۹.	
	مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، <i>بحار الانوار</i> ، قم، نشر فقه، ۱۳۸۵.	
	محقق، محمد باقر، <i>خواب و بیداری و خواب دیدن از نظر علمی و دینی</i> ، انتشارات بعثت، چاپ دوم، ۱۳۶۸.	
	مصباح یزدی، محمد تقی، <i>شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه</i> ، جزء ۲، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.	
	مصباحی، محمد، «نزدیک شدن به خیال در دیدگاه ملاصدرا از منظر فلسفه پست مدرنیسم»، <i>مجموعه مقالات همایش بزرگداشت صدرالمآلهین</i> ، ۱۳۷۹.	
	مکارم شیرازی، ناصر، <i>تفسیر نمونه</i> ، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.	



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 1, Issue 102

Spring & Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i1.68401>

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۵۱-۷۲

ماهیت زبان در اندیشه سوسور و فارابی*

دکتر مهدی خبازی کناری^۱

دانشیار دانشگاه مازندران

Email: mkenari@yahoo.com

ندرا راه بار

دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران

Email: n.rahbar.b@gmail.com

چکیده

سوسور با نقد جریان‌های تاریخی - تطبیقی پیرامون زبان، نقطه عزیمت تفکر خود را بررسی مختصات و عناصر درون زبانی قرار می‌دهد. از نظر وی، وجه تحقق یافته و پویای زبان نمی‌تواند ماهیت حقیقی آن را نشان دهد. بنابراین باید به وجه ایستای زبان و یا، بنیادهای همزمانی زبان توجه عمیق داشت. سوسور تحت تأثیر معرفت‌شناسی کانت حدود قلمرو زبان را از طریق لانگاژ، لانگ و پارول از هم متمایز می‌کند و ابژه انضمامی و یا به نحوی ساحات تقرر زبان را به لانگ محدود می‌کند. فارابی در سنت فلسفه اسلامی در نسبتی بسیار نزدیک با سوسور، به تاملات زبان شناسانه پرداخته است. وی مطالعات زبان شناختی خود را با برداشتی تازه از روابط میان زبان و منطق آغاز می‌کند و با ریشه یابی واژه نطق از منطق، خاستگاه منطق را به سمت زبان سوق می‌دهد. در تلقی فارابی، نطق وجه بنیادین و عام زبان است. وی سه ساحت زبان را به نفس ناطقه، نطق درونی و نطق بیرونی تلخیص می‌کند که نطق درونی محل تقرر عناصر زبانی تعیین شده است. صرف نظر از این مساله؛ در نشانه‌شناسی، روابط میان دال و مدلول نیز در نسبتی متناظر با لفظ و معقول، به شکل قراردادی مطرح شده است. مقاله حاضر با بررسی ساحات سه‌گانه زبان در اندیشه سوسور می‌خواهد نشان دهد این تلقی ساختارگرایانه تلقی تازه‌ای نیست. قرن‌ها پیش در سنت فلسفه اسلامی نیز، فارابی به چنین تاملاتی پرداخته است. تلقی فارابی با تقسیم‌بندی نشانه‌های زبان به دو بخش الفاظ و معقولات و تقسیم سه‌گانه ساحات زبان، تلقی تازه‌ای در زبان‌شناسی است که به نوعی آغاز سیر مطالعاتی تازه در حیطه زبان‌شناسی اسلامی است.

کلیدواژه‌ها: سوسور، فارابی، ماهیت زبان، لانگ، نطق درونی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۸/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۲/۱۸.

۱. نویسنده مسئول

The nature of language in the views of Saussure and Farabi

Dr. Mehdi Khabazi Kenari (Corresponding Author)

Associate Professor at Mazandaran University

Neda Rahbar

M.A graduate of Mazandaran University

Abstract

With the critique of the historical-comparative trends surrounding language, Saussure sets intralingual elements as his point of departure. In his view, the realized and dynamic nature of language does not reflect its true nature. Therefore, it is necessary to consider the static aspect of language or the synchronic approach to language. Saussure, under the influence of Kant's epistemology, separates the domains of language into *langage*, *langue* and *parole*, and restricts the concrete object, or in some way language principles, to the *langue*.

Farabi has explored linguistic reflections in the tradition of Islamic philosophy in a close relation with Saussure. He begins his linguistic studies with a fresh and new reading of the associations between language and logic. By arguing that speech (*notgh*) and logic (*mantegh*) are derived from the same root, he traces back the origin of logic to language. In the idea of Farabi, speech is the fundamental and general aspect of language. He summarized three realms of language into rational soul (*Nafs-e Nateghe*), inner word and outer word, where the inner word is home to linguistic elements. Irrespective of this issue, in semiotics, the relationship between the signifier and the signified is arbitrary in a way that is comparable to that of speech and logic. The present paper, by delving into three domain of language proposed by Saussure, seeks to exhibit that this structuralist conception is not new. For centuries, in the tradition of Islamic philosophy, Farabi has elaborated on such reflections. Farabi's notion of dividing linguistic signs into two parts of speech and logic and the tripartite division of language offers a new conception of linguistics, which marks the beginning of a new trend of studies in Islamic linguistics.

Keywords: Saussure, Farabi, Language nature, *Langue*, Inner word

مقدمه

ماهیت زبان و ساحات گوناگون آن مساله مهمی است که فیلسوفان و زبان شناسان از آغاز تاملات فلسفی در یونان باستان تاکنون توجه عمیق به آن داشته‌اند. بسیاری از آن‌ها مدعی‌اند که ماهیت زبان جنبه فطری داشته و پیچیده‌ترین و پنهان‌ترین وجه وجود انسان است. فیلسوفان و زبان شناسان دو تعریف عام و بنیادین از زبان ارائه کرده‌اند که شرایط پرداختن به وجوه متفاوت زبان با بسط دادن به این دو تعریف مطرح شده است. در تعریف نخست، زبان ابزار انتقال پیام و بیان احساس و اثرگذاری گفتمان بر دیگر افراد است. اما در تعریف جدی‌تر از آن، توجه عمیق‌تری به وجه پنهان زبان، صرف نظر از معنای مستقل و کاربردی آن شده است. زبان در نظر فیلسوفان از دو ساحت درونی و بیرونی یا نمایش آوایی و تجلی معنایی تشکیل شده است و هریک سهم وافر در مطالعات زبان شناختی ایفا کرده‌اند (چامسکی، زبان شناسی دکارتی، ۳۸). امروزه اهمیت نگرش به زبان و زبان شناسی، این موضوع را به دانشی مستقل در سده حاضر مبدل ساخته است. فردینان دو سوسور، فیلسوف و زبان شناس قرن بیستم با ارائه دیدگاه‌های جدید در رابطه با عناصر و ماهیت زبان و نیز تلقی ساختارگرایانه از آن، به عنوان پدر زبان شناسی نوین خود را معرفی کرده است. به عقیده سوسور زبان صرف نظر از بافت تاریخی- تطبیقی و لایه‌های بیرونی آن که در نسبت با جامعه و فرهنگ زمانه قرار گرفته است، بخش کاربردی و اهم آن، توجه به ساختار و لایه‌های عرضی و پنهان زبان است. وی با طرح تبیین زبان شناسی همزمانی^۱ و ساحات سه‌گانه آن یعنی لانگاژ، لانگ و پارول، مستقل از وجه تاریخی آن، حوزه‌ای تازه در تاریخ زبان شناسی بسط و گسترش داده است. به نحوی که لانگاژ آن بخش از قوه زبانی ما است که در ساحت اجتماع تحقق یافته و چند وجهی و ناهمگن است. لانگ وجه تحقق یافته لانگاژ و پارول تعیین لانگ در ساحت زبان و گفتار خاص افراد انسانی است.

ما معتقدیم پرداختن به وجه همزمانی و درونی زبان پیش از سوسور، در سنت اسلامی و در آرای فارابی، فیلسوف و زبان شناس قرن چهارم به شکل بارز و موجه بیان شده است. خاستگاه زبان و زبان شناسی در سنت اسلامی به سده‌های آغازین اسلام باز می‌گردد. آغاز مباحث زبان شناختی، پیرامون دانش‌هایی چون قواعد دستوری، صرف، نحو، بلاغت، تفسیر و تأویل متون مقدس بوده است؛ اما در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم، تاریخ اسلام تحولات چشمگیری در زمینه مطالعات زبانی داشته است. ترجمه متون یونانی به عربی و تأویل آن، فیلسوفانی چون کندی و فارابی را وارد دغدغه‌ای تازه در ارتباط با مباحث زبان شناختی کرده است. فیلسوفان و منطق‌دانان از یک سو و علمای نحو و لغویون از سوی دیگر، هر یک آرای تازه‌ای در زمینه دستور زبان و قواعد صرفی، نسبت زبان و ذهن به شکل منطقی آن ارائه

^۱ Synchronic

می‌کردند. در این میان، تاریخ سهم فارابی را بسیار مهم و پراهمیت جلوه داده است. فارابی نخستین فیلسوف زبان در سنت اسلامی است که در ساحت معرفت شناختی و زبان شناختی به ارائه دیدگاه‌های خود در ارتباط با زبان و نسبت آن با ذهن پرداخته است. وی به تبعیت از ارسطو، تمامی علوم را در یک نظام و طبقه واحد جمع‌آوری کرده و آن را علم السان نام نهاده است.

صرف نظر از ساختار فلسفی و جامعه شناختی تفکر فارابی، مهم‌ترین آرای این فیلسوف در نسبت معرفت‌شناختی میان زبان و منطق مطرح شده است. این موضوع برداشت کاملاً تازه‌ای بود که تا پیش از فارابی در سنت اسلامی مطرح نشده بود. او در کتب احصاء العلوم، الحروف و الفاظ المستعمله در ارتباط با همین مسأله به تصریح سخن گفته است. به عقیده فارابی، زبان فطرته‌دارای ژرف ساختی است که آن را در نسبت بسیار تنگاتنگی با قوانین منطق قرار می‌دهد. فارابی می‌گوید: منطق به قوانین مشترک تمامی زبان‌ها توجه می‌کند و آن‌ها را از حیث مشترک بودن ارزیابی می‌کند (الفارابی، احصاء العلوم، ۳۶). ریشه منطق مشتق از نطق بوده و حکایت از ناطقیت به مثابه وجه بنیادین و ذاتی وجود انسان است (فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ۶۱). فارابی در تبیین حدود مرزهای زبان به لحاظ ساختاری از واژه نطق، تقسیمات سه‌گانه ساحت زبان را مطرح کرده است. وی نطق را در سه ساحت نفس ناطقه، نطق درونی و نطق بیرونی از هم جدا می‌کند. فارابی نیز همانند سوسور از طریق زبان شناسی به شناخت محتوای درونی خود زبان می‌پردازد تا بتواند متعلق شناسایی خود را معلوم کند (خبازی و بالو، افلاطون. سوسور، ۳۵). فارابی زبان را از حیث فلسفی آن مورد مذاقه قرار می‌دهد. مطالعه همزمانی زبان توسط فارابی، مطالعه فلسفی زبان است و برداشت تازه‌ای از ماهیت زبان که پیش از سوسور در اندیشه فارابی ورود یافته است. مفهوم الفاظ و معقولات همانند دال و مدلول سوسور دو مفهوم کانونی در زبان شناسی فارابی است. وی با بکارگرفتن این دو مفهوم در جستجوی همان دغدغه‌هایی است که سوسور در تشریح نشانه‌های زبان شناختی به دنبال آن است.

در پژوهش حاضر ما درصدد هستیم تا بنیادهای زبان شناسی همزمانی و ماهیت زبان را در اندیشه سوسور و فارابی بررسی کنیم. قصد ما یافتن وجوه افتراق و اشتراک میان اندیشه‌های فارابی و سوسور نیست، بلکه هدف ما، خوانش تازه‌ای از آرای زبان شناختی فارابی در نسبت با سنت زبان شناسی در غرب است. به نظر می‌رسد فارابی پیش از پرداختن به نمود آوایی زبان، به ساختار همزمانی آن در نسبت با ذهن توجه داشته است. دیدگاهی که قرن‌ها پیش از سوسور ارائه شده و اکنون در معرفت شناسی وی شاهد بازخوانی مجدد آن هستیم. ما از طریق خوانش فیلسوفان اسلامی درصدد گفتگوی دوباره با سنت زبان شناختی و معرفت شناختی غرب بوده و می‌خواهیم در طرحی تازه این مطالعات فلسفی زبان را به تناسب

ارائه دهیم.

پیشینه تاریخی زبان در غرب

مساله زبان در اندیشه پیشاسقراطیان و سوفسطاییان وجهی نظری به خود گرفت. البته در متون حماسی و اساطیری هومر و هزیود و دیگر فرهنگ‌های اساطیری به مساله زبان و نام‌گذاری بر پدیده‌ها اشاره شده است. اما طرح مساله زبان در قالب نام‌گذاری واژگان در اندیشه هراکلیتوس به صورت لوگوس به کار رفته است. صرف نظر از این مساله، ناطقیت نیز در ترجمه‌های بسیاری تعبیر به لوگوس شده است. لوگوس به مثابه ساختاری است که محتوا و صورت اندیشه را نمایان می‌کند (خبازی و بالو، افلاطون. سوسور، ۱۴). در تفکر سوفسطائیان لوگوس به لحاظ معرفت شناختی معنا می‌یابد. نکته مهم تبیین این مساله است که سوفسطاییان برای نخستین بار لوگوس را هم در ساحت زبان و هم در ساحت ذهن در اندیشه منتقدانه خویش به کار گرفته‌اند (همان، ۱۴).

سوفسطائیان نخستین فیلسوفان و منطق دانانی بودند که به نسبت عمیق میان ذهن و زبان توجه داشتند. به زعم آن‌ها منطق فرایندی است که تأمل در مورد ذهن و زبان را فراهم می‌کند و آن را به شکل ناطقیت بر انسان عرضه می‌دارد (همان، ۱۵-۱۴). یکی از بنیادی‌ترین نظریه‌های زبان شناختی که سوفسطائیان بانیان آغازین آن بودند، تطبیق مفاهیم و واژگان بر اشیاء است. به باور آن‌ها، واژه می‌بایست دلالت‌گر شیء در جهان باشد. آن‌ها به دنبال این مساله بودند که آیا چنین انطباقی ممکن است یا خیر (بورشه و دیگران، زبان شناسی و ادبیات، ۶). از سوی دیگر، زبان به عنوان تضمین معرفت شناختی، مفاهیم را در نسبتی وضعی با پدیدار قرار می‌دهد. این مساله در رساله کراتولوس افلاطون هم مطرح شده است. افلاطون در بندهای ۳۸۹، ۳۸۸، ۳۸۱، ۳۹۱، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰ از رساله کراتولوس به ماهیت زبان و نسبت آن با ذهن اشاره جامعی داشته است (افلاطون، ۷۵۳/۲-۶۹۰). از نظر افلاطون، سیر تکوین شناخت در زبان اتفاق می‌افتد. تعیین جهان محسوس در جهان ایده و تحقق جهان مثل با امکان حضور جهان محسوس فرایندی است که به زبان تعلق داشته است. به باور افلاطون، واژه و نام آواها سایه‌هایی از واقعیت‌اند که در اصل به جهان مثال زبانی تعلق دارند.

صرف نظر از دیدگاه‌های فیلسوفان تحلیلی در حوزه زبان که آن را تصویرگر واقعیت جهان می‌نامند، هایدگر در ساحت هستی شناختی، سعی می‌کند با خوانش تاملات هراکلیتوس معنای پنهان مانده زبان را آشکار نماید. وی در تفسیر واژه لوگوس به ریشه لغوی آن رجوع می‌کند. به زعم هایدگر یکی از ریشه‌های لغوی زبان که معنای بنیادی آن را نشان می‌دهد؛ سخن گفتن و به زبان آوردن است. لوگوس به معنای زبان

و هر آن چیزی است که به زبان آورده می‌شود. به باور هایدگر، لوگوس صرف نظر از تمامی تأویل‌های ارائه شده دو معنای بنیادی در خود داشته است. در معنای نخست، لوگوس نطق و زبان است. زبان محل اقامت دازاین است. دازاین با سخن گفتن از طریق زبان وجود را آشکار می‌کند و آشکارگی وجود در زبان ادامه داشته و حفظ می‌شود (Heidegger, 1976, 193). در معنای دوم لوگوس به معنای نهادن است. نهادن به ذات زبان باز می‌گردد، جایی که منشأ وجود از آنجا آغاز می‌شود. در لوگوس به معنای نهادن است که هر چیزی امکان حضور می‌یابد و لوگوس از طریق امکان‌های خود، تعیین اشیا را پیش می‌نهد (Heidegger, 1962, 56-57).

سیر تکوین زبان در سنت اسلامی

سیر تکوین زبان در سنت اسلامی از جنبه‌های گوناگون مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است. توجه به ساختارهای درونی و بیرونی زبان و بکارگیری آن به شکل دانش‌هایی چون، صرف و نحو، بلاغت، معانی، بیان، تفسیر و تأویل متون مقدس، نقش مهمی در تاریخ پیدایش زبان شناسی ایفا کرده است. در سده‌های آغازین تاریخ اسلام، زبان نزد علمای نحو به شکل قواعد دستوری کاربرد داشت. اما بعد از آن گسترش مطالعات زبان‌شناختی و تفاوت در آرای پژوهشگران حوزه زبان، زمینه پیدایش مکاتب بصره و کوفه را فراهم ساخته است. مکتب بصره، مکتبی معتزلی است که به تبیین علم و فلسفه و ارائه نظریات جدید در این دو حوزه می‌پردازد. این مکتب، معتقد به نظام‌مند بودن و انسجام سرشت زبانی است. از سوی دیگر مکتب کوفه به قرائت نحوی و لغوی و دستوری متون توجه داشته است و در جستجوی تحولات زبان‌شناختی نبوده است، بلکه داده‌های از پیش موجود حکمای بصری در رابطه با زبان را مورد بررسی قرار می‌داد (شریف، ۵۶-۵۵ / ۳ و ۲۱۲-۲۱۳).

توجه به زبان صرف نظر از لایه‌های بیرونی آن ساختار درونی و پیچیده‌ای داشت که نخستین بار توجه فارابی را به خود جلب کرد. فارابی فیلسوف و زبان‌شناس قرن سوم با رویکردی تازه به سنت معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی رجوع داشته است. ورود متون یونانی به سنت اسلامی و پیشرفت نهضت ترجمه بر دغدغه‌های معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی وی افزوده است. مهم‌ترین دغدغه فارابی در مطالعات زبان‌شناختی چگونگی نسبت میان زبان و ذهن با به کارگیری قواعد منطق است. او از منطق ارسطویی در ساخت تفکر خویش بهره‌های فراوان می‌برد. ورستینگ معتقد است؛ فارابی به حتم از قواعد دستوری منطق یونان در نگارش رساله‌های دستوری و زبان‌شناختی خویش بهره برده است. به زعم وی فارابی عقیده داشت، دستور زبان مربوط به یک زبان و فرهنگ خاص است؛ اما در بطن خود دارای مفاهیم مشترک و

بنیادینی است که از طریق قواعد منطقی قادر به فهم آن خواهیم بود (Versteegh, 1944, 123)^۲
(فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ۶۰-۵۹-۵۸).

ماهیت زبان در اندیشه سوسور و فارابی

۱. معرفت شناسی کانت نقطه عزیمت زبان شناسی سوسور

اهمیت سوسور در سنت زبان شناسی غرب به دلیل پرداختن وی به ماهیت زبان و جنبه‌های درونی آن است. به گفته سوسور او در راهی قدم گذاشته که پیش از او کسی گام ننهاده است. نظریه سوسور در نقد به زبان شناسی در زمانی^۳ (تاریخی- تطبیقی) شکل گرفته است، به طور عام در جریان معرفت شناسی فیلسوفان هر یک ادامه دهنده سنت‌های معرفت شناختی پیش از خود بوده‌اند. این ادامه دادن یا در جهت نقد بر نگرش‌های پیشین بوده و یا در جهت تکمیل بنیادهای فکری آنان برآمده‌اند. بنیاد فکری سوسور نیز پیرو همین مساله است. او در زبان شناسی در جستجوی ابژه انضمامی و فراگیر زبان است تا بتواند تفسیر دقیق‌تری از ساحات سه‌گانه زبان ارائه دهد (F23 E8 P13). برای سوسور این مساله بسیار مهم است که زبان شناسی از چه نوع معرفت شناسی بهره می‌برد و ابژه انضمامی وی دارای چه ماهیتی است و چه نسبتی با سوژه برقرار خواهد کرد (بالو و خبازی، ناصر خسرو. سوسور، ۱۶). سوسور در معرفت شناسی بسیار تحت تأثیر معرفت شناسی کانت است. با کانت جریان معرفت شناسی وارد ساحات تازه‌ای می‌شود. تا پیش از کانت، مهم‌ترین علت اختلاف میان دو جریان عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی، میزان به کارگیری نقش عقل در فرایند شناخت است. عقل‌گرایان بیشترین توجه را معطوف به ذهن و تجربه‌گرایان به عین داشتند. کانت درصدد رفع این بحران‌های معرفت شناختی، ذهن و عین را در نسبتی دو قطبی کنار هم قرار می‌دهد. وی از سوژه و ابژه به جای ذهن و عین که دستاورد منطق ارسطویی است، استفاده می‌کند. سوژه و ابژه در نسبتی دو قطبی کنار هم معنا می‌یابند. سوژه قوام بخش ابژه بوده و ابژه را در ساحات ابژه بودن تقرر می‌بخشد. ابژه در حقیقت نه تفسیری از شی، بلکه خود شیئیت شی است که به شکل فنومن یا پدیدار تحقق پیدا می‌کند (همان، ۱۷). پدیدار در واقع چیزی در مقابل شیء یا نومن نیست بلکه خود ذات شیء یا پدیدار است (Kant, 1998, 136-138). تمامی این رویدادها به این دلیل است که کانت قصد دارد حدود شناخت را مشخص کند. حدود شناخت در نسبت سوژه و ابژه و در حیطه فنومن یا پدیدار است. سوسور نیز به تاسی از کانت زبان را یک امر سوژکتیو فرض می‌گیرد که به دنبال متعلق شناسایی خود

۲. ر.ک: «پدیدارشناسی، زبان شناسی اسلامی، تاریخچه زبان شناسی اسلامی، فائزه ارکان، نشر زیباشناخت، نیمه اول ۱۳۸۰: شماره ۴، صص ۲۵-۴۰.

۳ Diachronic

است. وی ابژه شناسایی را همانند کانت به صورت ذهنی و انتزاعی تقلیل نمی‌دهد. ابژه زبانی را پدیداری می‌داند که در ساحت سوژه زبانمند هویت پیدا می‌کند. قرابت دیگر کانت و سوسور در معرفت شناسی تقسیم حدود شناخت است. کانت سوژه را با عناوین عقل (reason) و فاهمه (understanding) نام می‌برد و سوسور ماهیت زبان را به سه ساحت لانگاز، لانگ و پارول تقسیم بندی می‌کند.

۲. معرفت شناسی ارسطو نقطه عطف زبان شناسی فارابی

با ورود جریان های فکری غرب به سنت اسلامی، رشد چشمگیر ترجمه و گفتگو با سایر اندیشمندان در اواخر قرن سوم، جنبش های فکری تازه ای با رویکرد زبان و منطق مطرح شد. به طور حتم ورود این جریان های فکری تازه را می توان نقطه عطف دغدغه های منطقی و زبان شناختی فارابی دانست. فارابی اگرچه فیلسوف و زبان شناسی متعلق به سنت اسلامی است، اما در بنا نهادن بسیاری از مفاهیم منطقی، فلسفی و زبان شناختی خود تحت تأثیر افلاطون و ارسطو است. از آثار متقدم و متأخر فارابی می توان استنباط کرد، بخشی از آثار منطقی و زبان شناختی وی بسیار متأثر از منطق ارسطویی بوده است. از سوی دیگر، مباحث جامعه شناختی و فلسفه سیاسی و نیز رویکردهای جهان شناختی وی به مفاهیم افلاطون و نو افلاطونیان باز می گردد. بسیاری بر این باور هستند که نمی توان تبیین دقیقی از میزان تأثیرپذیری فارابی از افلاطون و ارسطو ارائه داد. آن ها معتقدند نوشته های فارابی سرشار از ابهام و چندپهلویی است (Strauss, 1988, 86). فارابی سعی می کند خوانش تازه ای از افلاطون و ارسطو در سنت اسلامی ارائه دهد و در آثار خویش به نحوی پنهان از مفاهیم آن ها در بنیادهای منطقی و زبان شناختی خود بهره می برد.

فارابی همانند ارسطو به نقد افلاطون در تبیین مفهوم ذهن و عین و دریافت حقیقت در جهان مثل می پردازد. اهمیت کار فارابی زمانی است که او به تلفیق دو آرا می پردازد. از نظر وی اگرچه ارسطو در معرفت شناسی منتقد افلاطون است؛ اما نقد به افلاطون نقطه عزیمت وی در معرفت شناسی و ارائه نظریه مطابقت است. فارابی در رساله الجمع بین رأی الحکیمین به این نکته تصریح می کند که مبانی فلسفی افلاطون و ارسطو در نهایت به یک نقطه رسیده و اختلافی میان آن ها وجود نداشته است (فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ۱). بنیاد منطق ارسطو در نقد به بحران های معرفت شناختی فیلسوفان پیش از وی یعنی افلاطون و سوفسطائیان شکل گرفته است. ارسطو برخلاف افلاطون در تبیین رابطه ذهن و عین، عینیت را در ذیل ساحت ذهن تقرر نمی بخشد. به نظر وی عینیت جهانی واقع و دارای قوانینی مستقل است. تطابق و نسبت میان ذهن و عین تطبیقی آینه ای و هم رتبه است. شناخت زمانی رخ می دهد که تطبیقی در قوانین ذهن و عین رخ دهد (خبازی. مقاله «مقایسه مبانی فلسفی منطق ارسطویی و فازی».

۵۳). نظریه مطابقت ارسطو، ارتباط مستقیمی به صدق و کذب بودن گزاره‌ها دارد. در صادق یا کاذب بودن حکم معرفت شناختی، بایستی آن حکم با جهان بیرون مطابقت داشته باشد تا مشخص شود تحقق آن حکم ممکن است یا خیر (همان، ۵۳).

از نظر ارسطو، ساختار ذهن به منظور تبیین بهتر جهان قائل به طبقه‌بندی گزاره‌های شناختی است. ذهن مدام در حال طبقه‌بندی مفاهیم و مقولات و داده‌های وارد شده بر آن است تا با انسجام و تدبیر دقیق‌تر، حکمی معرفت‌شناختی صادر کند. او فرایند طبقه‌بندی ساختار ذهن را به عنوان نوعی روش شناسی بر سایر علوم نیز اعمال می‌کند. ارسطو نخستین فیلسوفی است که فرایند طبقه‌بندی را به سایر علوم تسری داده است. فارابی نیز ادامه دهنده سنت ارسطویی است. اثر احصاء العلوم وی از شاخص‌ترین آثار در حوزه منطق، فلسفه و زبان است. در این کتاب به وضوح می‌توان طبقه‌بندی علوم را مشاهده کرد. قرابت دیگر فارابی و ارسطو، تبعیت فارابی از ساختار صوری قیاس در منطق ارسطویی است. عنصر صوری بودن در ساختار منطق فارابی وجود داشته است. به باور فارابی، منطق با صدور قوانین محض و صوری قادر است گزاره‌های شناختی را در قالب خویش، صورت‌بندی کند بدون اینکه به تحلیل محتوای آن بپردازد. وی در احصاء العلوم، صوری بودن قوانین منطق را به منزله ابزاری در نظر می‌گیرد که در سایر علوم کاربرد دارد و برای آن دسته از گزاره‌هایی که شرایط درستی صورت گزاره‌ها مشخص نشده است، به کار گرفته می‌شود (فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ۵۲). بنابراین صوری بودن قیاس در منطق فارابی به مثابه ترازویی است که تناسب دهنده گزاره‌ها در شکل صوری آن‌ها است.

ماهیت زبان در اندیشه فارابی

۱. زبان مشترک امری سوپژکتیو در تفکر فارابی

یکی از آموزه‌های مهم در زبان شناسی سوسور، ویژگی سوپژکتیو بودن زبان است. سوپژکتیو بودن یعنی مفاهیم آغازین زبان پیش از ورود به جهان در ساحت ذهن شکل گرفته است. ذهن قادر است با تحلیل زبان، قوانین صوری ابداع کند، قوانینی که سایر ژرف ساخت‌ها و روساخت‌های زبان در آن قوانین آشکار شوند. قوانین صوری زبان مبتنی بر عملکرد ذهن و به صورت فطری در ذات انسان حاضر است (چامسکی، زبان شناسی دکارتی، ۹۷). چامسکی برای اثبات فطری بودن زبان یک استدلال ساده به کار می‌برد. به گفته وی یک کودک از زمان تولد زبانمند به دنیا می‌آید. او زبان مادری را بدون حضور در سیستم‌های آموزشی فرا می‌گیرد و سخن می‌گوید. در واقع کودک آن چه آموخته است، نظام زبانی پیچیده‌ای است که در بطن وجود همه انسان‌ها فطرتاً نهفته است. نظام زیربنایی زبان است که کودک را

قادر می‌سازد مفاهیم و واژگان را در رویدادهای آینده برحسب شرایط به کار گرفته و سخن گوید. بنابراین فطری بودن اصول زیربنایی زبان است که آموختن آن را به آسانی بر کودک میسر می‌سازد (چامسکی، فلسفه چامسکی، ۵۹). این مفاهیم اصول بنیادین زبان در هر قوم شناخته می‌شود. مفاهیم (زبان) مشترک، جامع و فراگیر بوده و به صورت عناصری پیوسته با هم وجه منطقی ساختار ذهن را تشکیل می‌دهند.

فارابی در فصل دوم احصاء العلوم به توصیف و تبیین زبان مشترک می‌پردازد و آن را در نسبت مستقیمی با قوانین منطق قرار می‌دهد. به زعم فارابی، زبان هر قوم روساخت‌های خاص خود را دارد که متعلق به زبان همان قوم است. اما زبان دارای ژرف ساخت‌هایی است که با دیگر زبان‌ها مشترک است. سوسور نیز در کتاب دوره زبان شناسی عمومی به مشترک بودن زبان اشاره صریحی داشته است. زبان صرف نظر از سرشت آوایی و ابدال‌های صوتی که متأثر از تحولات تاریخی و اجتماعی و جغرافیایی است، پدیده‌ای مستقل از فرد و فراتر از گفتار بوده و موضوع آن خود زبان است. سوسور می‌گوید، زبان به عنوان نظامی پیچیده از نشانه‌ها به شکلی غیرمستقیم می‌تواند بر جواهر مادی واژگان تاثیرگذار باشد. زیرا زبان بما هو زبان فاقد جنبه آوایی است و بررسی زبان گفتار و نوشتار تنها بررسی بخشی از مطالعه در زمانی و روساخت زبان است (سوسور، ۲۸-۲۷). این همان زبان مشترک است که به گفته سوسور، در جوهر خود مستقل از فرد و اراده آن بوده و امری اجتماعی است. چیزی که در میان تمام جوامع به شکلی مشترک و همگانی به ودیعه گذاشته شده است.

$$I = 1 + 1 + 1 + 1 + \dots \text{ (الگوی همگانی، زبان مشترک)}$$

اما زبان علاوه بر وجه همگانی، در هر فرد وجود دارد. این بخش از ساختار زبان که فارابی آن را متعلق به هر قوم می‌داند به عقیده فارابی خود را به صورت گفتار عیان می‌کند. زبانی که فاقد الگوی همگانی و مشترک بوده و مرتبط با ویژگی‌های فیزیکی - روانشناختی هر فرد است (همان، ۲۹).

$$I' = 1 + 1 + 1 + \dots \text{ (الگوی فراگویی زبان، الگوی فردی)}$$

همان طور که ذکر شد، فارابی زبان را در نسبت با منطق تبیین می‌کند. به باور وی، علم منطق قوانینی را بدست می‌دهد که بنیاد مشترک تمامی زبان‌ها است. زیرا ویژگی خاصی در زبان تمامی اقوام وجود دارد که با یکدیگر نقطه اشتراک دارند (فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچ، ۶۰-۵۹). وی در ادامه تصریح می‌کند که علم نحو به مطالعه زبان یک قوم می‌پردازد و جنبه‌های بیرونی آن را بررسی می‌کند. اما منطق به مطالعه ویژگی‌هایی می‌پردازد که در تمامی زبان‌ها مشترک است. به دیگر سخن، منطق ویژگی مشترک بودن یا فطری بودن زبان را به مثابه یک قانون ذهنی بر می‌گزیند، بدون آن که به زبان بیرونی آن ملت توجه کند (همان، ۶۱). منطق فرایندی است که می‌تواند زبان مشترک را تا زمان وقوع رویدادهای آینده

به کار گیرد (چامسکی، زبان شناسی دکارتی، ۷۰). زبان مشترک برساخته ذهن و جزء ساختار پیشینی آن است. به گفته فارابی زبان مشترک دارای ثبوت ذاتی است که به اقتضای زمانه و عصر تغییر نمی‌کند. آن صاحب مفاهیمی است که به کمک آن ساختارهای بیرونی زبان همچون آوا و گفتار شکل می‌گیرد. فارابی معتقد است، منطق ساختاری است که به صورت محض مفاهیم زبانی، صرف نظر از قواعد دستوری آن توجه می‌کند. وی منطق را مرجع بر قواعد دستوری و علم نحو می‌داند. به باور فارابی، منطق در جریان معرفت شناسی ورود یافته و ویژگی‌های همزمانی زبان را مورد بررسی قرار می‌دهد. بنابراین زبان مشترک صورتی ذهنی در نهاد بشر است. فارابی در بخش دوم احصاء العلوم با طرح موضوع زبان مشترک به نحوی به فطری بودن آن اشاره داشته است. زبان مشترک به حسب ذات و بنیاد خود امری ذهنی بوده و در حقیقت اصول و زیربنای تمامی زبان‌ها است. وی تأکید می‌کند: زبان امری فطری است و انسان ذاتاً این استعداد بالقوه را دارا است. صرف نظر از این مساله، به عقیده فارابی زبان امری فراگیر و تعمیم‌پذیر است و لازمه معتبر دانستن آن به لحاظ تضمین معرفت شناختی تعیین حدود قلمرو برای زبان است. در فرایند تکوین زبان الفاظ به تدریج به شکل قوانین کلی شکل می‌گیرند. قوانین و یا قضایای کلی امری معقول و یا به گفته کانت امری سوپژکتیو است. الفاظ و علاماتی که در فرایند شکل‌گیری زبان میان اذهان در حال آمد و شد است در نهایت می‌بایست در ساحت امر معقول قرار گیرند.

فارابی این مساله را در فصل اول احصاء العلوم تبیین می‌کند. وی علم زبان را به دو بخش تقسیم می‌کند. در بخش نخست به یادگیری الفاظ و تعیین حدود قلمرو آن اشاره داشته و در بخش دوم به تبیین شناخت قوانین الفاظ می‌پردازد. به عقیده فارابی قضایای کلی قضایای جامع است که کلیه صناعات زبان را در بر می‌گیرد (فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ۴۱). به زعم وی قضایای کلی معقول، برای آن وضع شده است که تمامی موضوعات زبانی و علوم مرتبط با آن را فراگیرد تا چنانچه هر صنعتی که در دایره علم زبان است و الفاظ نیست وارد بر آن نشده و هر آن چه مربوط می‌شود از دایره احکام کلی بیرون نماند (همان، ۴۱). به نظر می‌رسد حدود شناسایی الفاظ محدود به قلمرو قضایای کلی و به شکلی دقیق‌تر در ساحت ذهن صورت‌بندی می‌شود. بنابراین ساختار زبان صرف نظر از فراگیر بودن و تعمیم‌پذیری، امری ذهنی و سوپژکتیو است. خاستگاه نشانه‌های زبانی نخست در ذهن شکل می‌گیرد. این ساحت زبان در ذهن وجه تحقق یافته و بالقوه زبان است که الفاظ بر آن دلالت می‌کنند. الفاظ که به نظر امری بیرونی و صورت‌آوایی زبان است، نخست در ساحت امر معقول صورت حقیقی آن شکل گرفته است. گویا کلمات و الفاظ در شکل آوا در حقیقت صورت ذهنی و وجه تمثیلی و روان‌شناختی آوا است (خبازی و بالو، افلاطون. سوسور، ۴۲). به دیگر سخن نشانه‌های زبانی چه در صورت درونی و چه بیرونی از لحاظ تکوین

متعلق به جنبه درونی زبان است و دال بر جنبه بیرونی آن نیست. این مسأله رویکردی است که سوسور در کیفیت نشانه‌های زبان بدان تصریح داشته است (F97 E65 P96).^{۴*}

ساحات سه‌گانه زبان در اندیشه سوسور

فصل سوم مجموعه درسگفتارهای عمومی زبان شناسی سوسور، با این پرسش آغاز می‌شود که ابژه فراگیر و انضمامی زبان چیست؟ (Saussur, 2013, 7). این پرسش به نظر دغدغه‌ای معرفت‌شناختی - زبان‌شناختی است. سوسور با طرح این پرسش همان نگرانی را دارد که کانت در تبیین قلمرو شناخت داشته است. وی حدود شناخت زبان را در سه ساحت زبانی لانگاژ^۵، لانگ^۶ و پارول^۷ از هم متمایز می‌کند و تبیین می‌کند که کدام یک می‌توانند متعلق ابژه زبان قرار گیرند؟

۱. لانگاژ

لانگاژ در اندیشه سوسور هویت تحقق نیافته زبان (لانگ) است. امری که مشخص و ملموس نیست و نمی‌تواند در ساحت تعیین ابژه انضمامی زبان قرار گیرد. لانگاژ بدون این که از هویتی یکپارچه برخوردار باشد، زیرساخت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی زبان را شکل می‌دهد (بالو و خبازی، ناصر خسرو. سوسور، ۱۹). به باور سوسور «لانگاژ به مثابه یک کل امری چندوجهی و ناهمگن است. آن از جهات ارتباط همزمان به چندین قلمرو از جمله فیزیکی، زیست‌شناختی و روان‌شناختی هم امری فردی است و هم امری اجتماعی. به دلیل این که یکپارچگی لانگاژ برای ما مکشوف نمی‌شود ما نمی‌توانیم آن را صرفه طبقه‌ای خاص از امور مربوط به انسان قرار دهیم» (F25 E9 P15). لانگاژ به عنوان قوای زبانی در درون ما است که به صورت امری متعین درنیامده است و تنها به قوه‌ای در ما اشاره دارد که ترکیبی از ویژگی‌های زیست‌شناختی، فیزیکی، ذهنی و روان‌شناختی است (خبازی و بالو، افلاطون. سوسور، ۳۵). به عقیده سوسور لانگاژ به لحاظ معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی با هستی انسان گره خورده است؛ اما به دلیل عدم تحقق‌اش نمی‌تواند ابژه بررسی علم زبان‌شناسی باشد؛ زیرا مهم‌ترین ساحت ابژه، تعیین یافتگی‌اش است (بالو و خبازی، ناصر خسرو. سوسور، ۴) و سوسور در جستجوی وجهی از زبان است که لانگاژ به سمت تعیین آن عزیمت کرده باشد و آن ساحت لانگ است.

* علامت اختصاری (P. E. F) به ترتیب متن فرانسوی، انگلیسی و متن فارسی درسگفتارهای زبان شناسی عمومی سوسور است.

^۵ langage

^۶ langue

^۷ parole

۲. لانگ

لانگ به تعبیر سوسور وجه تعیین یافته لانگاژ است. سوسور در تعریف لانگ تاکید می‌کند که نبایستی آن را با لانگاژ اشتباه گرفت. لانگ وجه بنیادین، ضروری و ذاتی لانگاژ است (F25 E9 P15). لانگ ساحتی است که زبان وجه اجتماعی خود را در آن بروز می‌دهد. لانگ ساحت عینیت یافتگی زبان است و این ساحتی است که از لحاظ معرفت شناختی و زبان شناختی بایستی مورد بررسی قرار گیرد. لانگ ظهور اجتماعی لانگاژ است مجموعه‌ای از قراردادها است که از طرف جامعه به مثابه امری ضروری استقرار یافته است (همان). به عقیده سوسور، نشانه‌های قراردادی از ضرورتی اجتماعی برخوردارند و خاستگاه این ضرورت، اجتماع انسانی است. لانگ به مثابه یک کل، ساختاری مستقل از لانگاژ دارد. ساختاری که هویت تعیین یافته خود را در طبقه‌بندی نشانه‌های زبانی نشان می‌دهد. این طبقه‌بندی به صورت نشانه‌های قراردادی که توسط اجتماع افراد انسانی شکل گرفته است، ظهور می‌یابد. ماهیت لانگ به نحوی است که از اجتماعی به اجتماع دیگر و از زبانی به زبان دیگر تغییر نمی‌کند و دارای ذاتی ثابت‌مند و فراگیر است. اجتماعی بودن و ثبات‌مندی دو ویژگی مهم لانگ است که آن را ابژه حقیقی علم زبان‌شناسی قرار می‌دهد (بالو و خبازی، ناصر خسرو. سوسور، ۲۳-۲۲). لانگ انسجام دهنده عناصر گنگ و درهم ریخته عناصر زبانی و وابسته با لانگاژ است. بنابراین تحقق لانگ را در یک امر منسجم طبقه‌بندی شده می‌بینیم. از سوی دیگر؛ هویت شناختی ما نیز در ساحت طبقه‌بندی زبانی شکل می‌گیرد و در ساحت آن ماهیت اجتماعی خود لانگ هویدا می‌شود. به دیگر سخن هویت و ماهیت شناختی انسان در ارتباط تنگاتنگی با هویت زبانی وی است.

مساله بسیار مهم تعیین ابژه زبانی است که سوسور در جستجوی آن است. به باور وی زبان در لانگاژ به مثابه امری آشفته و گنگ و تعیین نیافته است و در پارول نیز با عناصر متأخر زبان همچون گفتار و نوشتار مواجه هستیم (بالو و خبازی، ناصر خسرو. سوسور، ۵). بنابراین تنها در ساحت لانگ است که از لحاظ پدیده شناختی (خاستگاه تقرر زبانی) زبان هویت مستقل پیدا می‌کند.

۳. پارول

سوسور در تعیین ابژه انضمامی زبان، به بررسی ویژگی‌های متأخرتر زبان یعنی پارول می‌پردازد. وی به منظور درک عمیق‌تر پارول ویژگی‌های آن را با لانگ مورد مقایسه قرار می‌دهد. به عقیده سوسور، پارول تعیین هویت زبانی به شکل آوا، گفتار و نوشتار است. آن به مثابه امری فردی است که با توجه به ساختار اجتماعی و ویژگی‌های متکی بر هر فرد در حال تغییر و دگرگونی است (بالو و خبازی، ناصر خسرو. سوسور، ۲۲). سوسور می‌گوید ابژه زبانی نمی‌تواند امری فردی و متغیر باشد. این دیدگاه براساس

دغدغه‌ای معرفت‌شناختی شکل گرفته است که ابژه انضمامی می‌بایست دارای ثبات و عینیت باشد. زمانی که ابژه تحقق اجتماعی داشته باشد نه فردی، می‌تواند عینۀ شامل حال همه افراد جامعه، بدون هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی شود. لانگ که وضع همگن و منسجم لانگاژ بوده، با ظهور در اجتماع خود را به مثابه ابژه فراگیر و انضمامی زبان نشان می‌دهد. سوسور تأکید می‌کند به همان میزانی که لانگ در تحقق خود بر هر فرد، نیازمند به اراده افراد نیست. پارول به استلزامات ذهنی انسان وابسته بوده و به عکس عملی است مستقل و ارادی و کاملاً هوشمندانه (F30 E14 P12)

ساحات سه گانه زبان در اندیشه فارابی

فارابی همچون سوسور به منظور توصیف ماهیت زبان به تقسیم ساحات گوناگون آن می‌پردازد و از این لحاظ زبان و ساحات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن را مورد مذاقه قرار می‌دهد. همان‌طور که ملاحظه شد سوسور از سه ساحت زبانی لانگاژ، لانگ و پارول نام برده و در فرایندی دیالکتیکی به تبیین هر یک می‌پردازد. فارابی نیز این سه ساحت زبانی را در قالب منطق درونی، نطق بیرونی و نفس ناطقه به کار می‌برد. وی به منظور تبیین حدود ماهیت زبان از وجوه نام‌گذاری منطق یاد می‌کند. وی در کتاب الحروف، التوطئه، موسیقی الکبیر و بخش دوم احصاء العلوم در رابطه با واژه شناسی منطق و وجه نام‌گذاری آن به تفصیل سخن گفته است.

از نظر فارابی خاستگاه منطق در ساحت زبان تعیین یافته است. زبان خاستگاه تحقق قوانین منطق است. وی در طریق بازشناسی واژه منطق به تبیین بنیادهای همزمانی زبان از حیث اشتراک آن می‌پردازد و می‌گوید «منطق به قوانین مشترک در همه الفاظ و همه زبان‌ها می‌پردازد و آن‌ها را از آن حیث که مشترک‌اند و نه از آن جهت که ویژه یک زبان خاص هستند، ارزیابی می‌کند. منطق در قسمت اخیر نیازمند پژوهش‌های زبان‌شناسانه است» (الفارابی، احصاء العلوم، ۳۶). فارابی تحلیل زبان‌شناسانه از منطق را مدخل ورود به بحث قرار می‌دهد. وی می‌گوید: «منطق از نطق مشتق شده است و نطق نزد قدما دارای سه معنا است. معنای نخست، قوه تعقل (ناطقه) که ذاتی وجود انسان است. معنای دوم، نطق درونی (معقولاتی که بر الفاظ دلالت می‌کنند) و معنای سوم قوه متأخر زبان یعنی نطق بیرونی است، گفتار آنچه در ضمیر است. منطق را از آن روی منطق نامیدند که هم قوانین نطق درون را به‌دست می‌دهد و هم تا آن جا که در همه زبان‌ها مشترک است، قوانین نطق بیرون را، و از قوانینی که از این دو مورد به‌دست می‌آید، سومین مرحله نطق که بالفطره در وجود انسان موجود است، قوام می‌گیرد (فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوجم، ۶۲-۶۱؛ الفارابی، التوطئه، در المنطق عند الفارابی، ۱/ ۵۹-۶۰). اکنون باید ببینیم

منظور فارابی از واژه نطق چیست؟ آیا می‌توان تقسیمات سه گانه زبان را در تفکر سوسور با تقسیمات سه گانه آن در تفکر فارابی یکی دانست و میانشان تناظری برقرار کرد؟

فارابی در تقسیم‌بندی ماهیت زبان از ریشه شناسی واژه منطق آغاز می‌کند. گویا وی قصد داشته است، خاستگاه منطق را به محل تقرر آن (زبان) بازگرداند. او با ریشه‌یابی واژه نطق از منطق به نظر به مقصود خود نزدیک‌تر شده است. فارابی زبان شناسی را در سطوح مختلف بسط و گسترش می‌دهد. به عقیده وی، وجود یک ساختار کلان زبانی دربرگیرنده و تحدید کننده سطوح مختلف زبانی است. نطق در حکم یک ساختار کلان زبانی است که در ژرف ساخت‌های خود، معقولات و مدلول زبان شناختی و در روستاخت الفاظ و قول را تحت پوشش قرار می‌دهد. به زعم فارابی، نطق محل تقرر جنبه‌های بیرونی و درونی زبان و نیز ساحات بالقوه آن است (فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ۶۱). نطق ساختار بنیادین زبانی است که می‌بایست حدود و قلمرو آن را مشخص کرد. به نظر می‌رسد فارابی در تعیین حدود شناخت زبان همان دغدغه‌هایی را دارد که سوسور در تحدید جنبه‌های گوناگون ماهیت عناصر زبانی داشته است. وی قلمرو نطق را به سه قسم؛ نطق درونی، نطق بیرونی و نفس ناطقه طبقه‌بندی کرده است. نطق به مثابه زیرساخت، به شکل پیشینی منطوقی در ساختار ذهن و فصل مقوم و ذاتی و جوهری نهاد انسان است. آن به مثابه امری ثابت و ذاتی، منشأ وضع و قرارداد میان الفاظ و معقولات است که خود از جنبه قراردادی زبان مبرا است (دینانی، ۸۴).

۱. نفس ناطقه

به نظر می‌رسد میان نفس ناطقه و لانگاژ نسبت نزدیکی حاکم است. از نفس ناطقه در سنت اسلامی تعبیر به عقل و قوه عاقله شده است. در سنت یونان از نفس ناطقه یا عقل تعبیر به لوگوس شده است. لوگوس را می‌توان به معنای سخن، واژه، علت، گفتار، نوشتار و عقل ترجمه کرد. تعبیر متعارف و مشهور ارسطو در مورد انسان به «حیوان ناطق» ناظر بر همین مساله است. در لغت نامه دهخدا در ذیل نفس ناطقه آمده است «نفس را در مرتبت کمال، نفس ناطقه گویند، و عقل و صورت نوعیه انسان هم نامند (دهخدا، ۲۲۶۳۸).

فارابی در احصاء العلوم به تفصیل در رابطه با نفس ناطقه سخن گفته است. وی در توصیف نفس ناطقه این چنین می‌گوید: «نفس ناطقه، قوه نفسانی ذاتی انسان است. یعنی همان نیرویی که مخصوص انسان است و آدمی به وسیله آن از دیگر حیوانات متمایز می‌شود. همان نیرویی که فراگرفتن معقولات و علوم صنایع را برای انسان ممکن می‌سازد و باعث وجود فکر و اندیشه می‌شود. با مدد همین نیرو است که آدمی

میان کارهای نیک و بد فرق می‌گذارد» (فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ۶۲). طبق دیدگاه فارابی نفس ناطقه صرف نظر از ناطقیت که عامل تمایز انسان از حیوان است، عامل تعیین وجه معرفت شناختی یعنی فراگرفتن معقولات و وجه هستی شناختی یعنی فراگیری علوم صنایع است. نفس ناطقه با وجود عدم تعین، ناظر بر اندیشه است. تعین تفکر مبتنی بر وجود نفس ناطقه است. به دیگر سخن نفس ناطقه، خاستگاه تفکر و محل تقرر مکانی زبان است. نفس ناطقه خود نمی‌اندیشد اما شرایط اندیشیدن را میسر می‌سازد. آن عامل وجود فکر و اندیشه است. پیوند اندیشه و زبان به شکلی یکپارچه ماهیت نفس ناطقه را شکل می‌دهند. تفسیر فارابی از نفس ناطقه همانند سوسور بیانگر تعین زبان از دل نفس ناطقه است. همان طور که بخش اساسی و مهم لانگاژ، لانگ است و تعین لانگ از درون لانگاژ امکان‌پذیر است، تعین نطق درونی نیز منطوقی درخاستگاه خود یعنی نفس ناطقه است. نقطه اشتراک سوسور و فارابی ماهیت لانگاژ (نفس ناطقه) است که بر پایه استعداد طبیعی و ذاتی است؛ اما لانگ اکتسابی و تابع غرایز طبیعی است. به همین خاطر لانگ (نطق درونی) ظهور اجتماعی لانگاژ یا نفس ناطقه و مبتنی بر قراردادهای اجتماعی میان افراد یک جامعه است (سوسور، ۱۵). بنابراین نفس ناطقه به شکل قوه‌ای نامتعین و بالقوه عمل می‌کند. اما از درون خود، قوانین نطق درونی و بیرونی را به‌دست می‌دهد. به دیگر سخن، نطق درونی و بیرونی صورت عینیت یافته نفس ناطقه هستند. تعین معقولاتی که دال بر الفاظ هستند و نیز تحقق زبان ضمیر درون که نطق بیرونی نام گرفته است، پیش از تقرر در قلمرو نفس ناطقه شکل گرفته‌اند.

۲. نطق درونی

همان طور که ملاحظه شد، نفس ناطقه قوه‌ای نامتعین و ناهمگن است که به شکلی بالقوه، ذاتی وجود انسان است. به واسطه همین قوه نامتعین است که وجه تعین یافته آن یعنی نطق درونی شکل می‌گیرد. به لحاظ پدیده شناختی، نطق درونی صورت عینیت یافته نفس ناطقه و محل تقرر معانی و مفاهیم زبانی است. به دیگر سخن، خاستگاه نطق درونی در نفس ناطقه است. همان طور که لانگ وجه تعین یافته و صورت شکل گرفته لانگاژ است، نطق درونی نیز همین ویژگی را نسبت به نفس ناطقه داشته است. صرف نظر از این مساله، یافتن ابژه انضمامی برای فارابی مهم است. به نظر، او نیز همانند سوسور در جستجوی ابژه انضمامی زبان است. وی تعین ابژه را در همین بخش جستجو می‌کند. نطق درونی محل تعین زبان، معانی و مفاهیم عام آن است. آنچه از گفتار و نوشتار حکایت می‌کند، امری است که در نطق درونی بنیاد آن شکل گرفته است. از طرف دیگر؛ نفس ناطقه صورت نامنظم و آشفته زبان است و عدم تعین مانع از

نسبت دادن ابژه به آن می‌شود. این مساله نطق درونی را کانون ابژه علم زبان شناسی فارابی قرار می‌دهد. فارابی در توصیف نطق درونی می‌گوید: «کلام درونی یا مرکوز در ذهن است و آن عبارت است از معقولاتی که الفاظ بر آن‌ها دلالت می‌کند.» (فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، ۶۱). به عقیده فارابی نطق درونی، امری تعین یافته اما در کنه ذهن است. وجود نطق درونی به مثابه ادراک، امری محسوس نیست، بلکه تحقق آن مسبوق به ادراک عقلی است. آن همچون یک امر معقول است که توانایی فعلیت یافتن الفاظ را به زبان می‌دهد. بیشترین توجه فارابی معطوف به نطق درونی است. وی در کتاب الحروف که معتبرترین اثر فلسفی- زبانی وی است، به بسط نطق درونی و ویژگی‌های عام آن می‌پردازد. تاکید فارابی بر نطق درونی به دلیل وجود معقولات است. در الحروف مقولات ارسطویی معقولات نام دارد که مهم‌ترین وجه نطق درونی است. فارابی تحت تأثیر ارسطو مقولات را ظرف شناخت ماهیت اشیاء می‌داند. در معرفت شناسی مقولات بنیاد شناخت جهان و برقراری پیوند میان ذهن و عین است. در نظام فکری ارسطو، مقولات، بنیاد معرفت شناختی و هستی شناختی منطق ارسطویی هستند (Veatch, 1974, 165). فارابی در شرح بر باری ارمیناس^۸ ارسطو این نکته را تصریح می‌کند که مقولات بر تمامی اجزای منطق مقدم است و گستردگی و شمول یافتگی آن به تمامی موجودات جهان تسری یافته است (الفارابی، شرح الفارابی لکتاب ارسطوطاليس فی العبارة، ۲۲). به زعم وی نه تنها الفاظ که تمامی مفاهیم و ماهیت موجودات در شرایطی معقول واقع خواهند شد که دال بر حضور و احاطه مقولات باشد. اگر الفاظ نتوانند در حوزه مقولات قرار گیرند، از دایره شناخت خارج می‌شوند. گویا مقولات اعتباری عقلانی داشته و الفاظ خام و ناکامل با ورود به آن‌ها صورت عقلانی می‌یابند و در جهان به شکل الفاظ معنادار به زبان گفتار یا نوشتار افزوده می‌شوند. یکی از دلایل شباهت لانگ و نطق درونی فراگیری و ثبات آن است. به همان نحو که لانگ امری فراگیر و ثبات مند در اجتماع است که از زبانی به زبان دیگر دچار تغییر نمی‌شود و نیز تمامی قوانین مشترک زبان‌ها را دربر می‌گیرد (خبازی و بالو، افلاطون. سوسور، ۳۸)، نطق درونی نیز دارای همین ویژگی است. فارابی به تأسی از ارسطو، ویژگی مقولات را گستردگی، جهان شمولی و ثبات مندی در نسبت با اعیان دانسته است. در نظر ارسطو، ماهیت کلیه موجودات جهان در قالب مقولات شناخته می‌شود. مقولات به حکم اینکه اجناس عالیه شناخته می‌شوند، کلی و فراگیر هستند (دینانی، ۵۷). کلی و فراگیر بودن متضمن ثبات مندی مقولات است. آن‌ها به حکم این که مقید بر ذهن بوده و ظرف پذیرش خصلت‌های ماهوی موجودات در هر شرایطی است، از ثبات لازم و کافی برخوردار است. صرف نظر از این مساله، نطق درونی به لحاظ معرفت شناختی نزد فارابی بسیار حائز اهمیت است.

^۸ Peri Hermenia

زیرا وجود مقولات در نطق درونی عامل تحقق نظریه مطابقت ارسطو است. به باور فارابی مقولات ناظر بر جهان و ماهیت اشیا و الفاظ است. آن‌ها می‌توانند هم در عین و هم در ذهن تحقق عینی یابند. مفاهیم زبانی با ورود به مقولات می‌توانند به صورت گزاره‌ای شناختی صادر شوند. مقولات قوانین مشترک میان ذهن و عین را فهم پذیر می‌کنند (خبازی، مقاله «مقایسه مبانی فلسفی منطق ارسطویی و فازی»، ۵۴). بنابراین آن چه نطق بیرونی خوانده می‌شود و به شکل الفاظ در جهان گسترش می‌یابند، الفاظ و اعیان منطبق بر قوانین واقع در مقولات است که مهم‌ترین وجه نطق درونی است.

۳. نطق بیرونی

در ادامه فارابی به توصیف نطق بیرونی می‌پردازد. به گفته وی «کلام بیرونی است که با صوت ادا می‌شود و از آن چه در ضمیر است حکایت می‌کند» (فارابی، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچ، ۶۱). به باور فارابی اگر نطق درونی ویژگی تعین یافته نفس ناطقه است، نطق بیرونی نیز ساحت عینیت یافته نطق درونی است. این رویکرد زبانی بسیار به سوسور شباهت دارد. در اندیشه سوسور، لانگ به مثابه امری ذهنی صورت منسجم لانگاژ است و پارول تعینات عینی متاخرتر لانگ است. بنابراین لانگاژ، لانگ و پارول سه ساحت زبانی هستند که در فرایند دیالکتیکی به یکدیگر وابسته‌اند و به نحوی هر یک تعینات دیگری هستند (بالو و خبازی، ناصر خسرو، سوسور، ۲۱). نطق بیرونی در حقیقت تعینات بیرونی آوایی است که از پیش در نطق درونی شکل گرفته است. فارابی الفاظ بیرونی را بیانگر الفاظی می‌داند که در ضمیر باطن شکل گرفته‌اند. لفظی که با صوت ادا می‌شود به لحاظ معرفت شناختی صورت انسجام یافته الفاظ واقع در مقولات است. به گفته فارابی، اگر لفظی در ساحت معقولات قرار نگیرد، نمی‌تواند به شکل ماهوی تعین آوایی داشته باشد. وی تحت تأثیر ارسطو، گفتار یا نطق بیرونی را نماد تصورات ضمیر (ذهن) باطن می‌داند که در اجتماع به شکل آوای گفتاری فهم پذیر می‌شوند. ارسطو در باری ارمیناس دیدگاه خود را اینگونه بیان می‌کند: «آوای گفتار (واژه‌ها) نماد تاثرات روح (تصورات ذهنی) و علائم نوشتاری نماد آوای گفتاری‌اند. آواهای گفتاری، هم چنین علائم نوشتاری در میان آن‌ها هستند، اقوام مختلف همانند نیستند. اما تاثرات روح که آواهای گفتار نشانه هم چنین چیزهای واقعی که این تاثرات روح همتهای مشابه آن‌ها هستند، نزد همگان مشترک‌اند.» (Aristotle, 1991, p. 25(16a5))

این گفته ارسطو نشان می‌دهد که فارابی در تبیین مفهوم نطق بیرونی بسیار تحت تأثیر ارسطو است. به عقیده فارابی، الفاظ کامل الفاظی است که مسبوق بر نوعی ادراک عقلی است. الفاظ به مثابه داده‌های از پیش موجودی است که در نطق درونی صورت بندی شده و نظامی از الگوهای نشانه‌ای را به وجود

می‌آورند. نشانه‌های گفتاری در حقیقت دال‌هایی هستند که در مدلول خود شکل گرفته‌اند. یعنی آن چه در صورت الفاظ و گفتار و در شکل لهجه‌های گوناگون شاهد آن هستیم، در حقیقت نظامی از نشانه‌های زبانی است که پیش از تعیین آوایی در مدلول بنیاد آن شکل می‌گیرد. بنابراین در نگاه فارابی نیز همچون سوسور نطق بیرونی همچون پارول عمل می‌کند. به همان نحو که پارول امری فردی است و از اجتماعی به اجتماع دیگر با تغییر همراه است، نطق بیرونی نیز امری فردی بوده و در میان اقوام مختلف متفاوت عمل می‌کند. فارابی و سوسور هر یک خاستگاه نطق بیرونی و پارول را به یک امر مشترک، فراگیر و ثبات‌مند نسبت می‌دهند که در اندیشه سوسور لانگ و در تفکر فارابی نطق درونی نام گرفته است.

نتیجه‌گیری

هدف نگارندگان از پژوهش حاضر تبیین وجوه معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی زبان در نگاه سوسور و فارابی است. به نظر می‌رسد دغدغه هر دو فیلسوف زبان دغدغه‌ای معرفت‌شناختی است. نکته حائز اهمیت در پژوهش حاضر، خوانشی تازه از فیلسوفان سنت اسلامی در نسبت با سنت فلسفی غرب است. دغدغه‌ای که سوسور تحت تأثیر معرفت‌شناسی کانت، مبنی بر تحدید قلمرو شناخت داشته است، اکنون در زبان‌شناسی وی ادامه حیات می‌یابد و به شکل تحدید قلمرو زبانی خود را تعیین بخشیده است. از نظر سوسور، گستردگی قلمرو زبان به عنوان یک امر سوپراکتیو تا حدی است که خود را تا فراتر از ذهن بسط و گسترش داده است. وی تحت تأثیر کانت حدود قلمرو زبان را مشخص کرده و به ساحات سه گانه لانگاژ، لانگ و پارول محدود می‌کند. سوسور با رویکردی نوین به بررسی ساختار ماهوی زبان می‌پردازد، کاری که به گفته خود سوسور کسی قبل از وی به این کار نپرداخته است. به باور سوسور، اکثر پژوهش‌های زبانی در حیطه مطالعات تاریخی - تطبیقی است. اما در حقیقت بایستی به مطالعه ساختار زبان صرف نظر از محتوا و درون مایه آن پرداخت. این نوع نگرش به عقیده نگارندگان، نگرش تازه‌ای نیست. بسیاری از پژوهش‌های زبان‌شناختی که در قرن بیستم توسط سوسور و سایر زبان‌شناسان ساختارگرا و پساساختارگرا انجام گرفته است، پژوهش‌هایی است که قرن‌ها پیش در سنت فلسفی اسلامی مورد تأمل قرار گرفته است. مطالعات زبان‌شناختی فیلسوفان در سنت اسلامی، پیش از آنکه مطالعه‌ای در زمانی و یا تاریخی - تطبیقی باشد، مطالعه‌ای همزمانی است. طرح فارابی در زبان‌شناسی طرحی بدیع و با رویکرد تازه‌ای به زبان و ماهیت آن است. فارابی دریافت که زبان ظرفیت پذیرش ساختارهای منطقی پیچیده‌ای را در خود دارد و می‌توان در راستای قوانین منطق و تعیین حدود دلالت‌گری زبان، به گستردگی قلمرو آن در حد امکان پی برد. فارابی سه ساحت نطق درونی، نطق بیرونی و نفس ناطقه را سیر دیالکتیکی تقرر زبانی فرض گرفته

است که این سه ساحت با لانگاژ، لانگ و پارول در نسبتی تنگاتنگ و مشابه قرار گرفته است. مساله مهمی که وجه مشترک در تفکر سوسور و فارابی است، یافتن ابژه انضمامی یا ساحت تقرر زبان است که در اندیشه سوسور لانگ و در فارابی نطق درونی است. سوسور با متمایز کردن عناصر زبان شناسی در زمانی و همزمانی و نیز با تاکید بر مطالعه همزمانی زبان به منظور فهم عناصر و ماهیت درونی آن، خود را در مواجهه با رویکردی معرفت شناختی قرار داده است. چالشی که فیلسوفان پیش از وی نیز با آن مواجه بودند. وی ادعا کرده است، با مطالعه همزمانی زبان و یافتن عناصر و مختصات زبانی به کشف تازه‌ای در مطالعات زبانی دست یافته است. سوسور به لحاظ ساختاری به تشریح محتوای همزمانی زبان پرداخته است و تحت تأثیر کانت ساحت زبان را به شکل لانگاژ، لانگ و پارول از هم متمایز می‌کند.

اما بدون اغراق می‌توان فارابی را از بنیان‌آغازین زبان شناسی همزمانی در سنت فلسفی اسلامی دانست. وجه تمایز فارابی نسبت به سایر اندیشمندان اسلامی، توجه عمیق وی به ارتباط میان زبان و منطق بوده است. فارابی سعی کرده است؛ خاستگاه تقرر قوانین منطق را به زبان تسری دهد. وی با ریشه‌یابی واژه نطق از منطق به وجه عام و بنیادین زبان توجه داشته است. به باور فارابی، قوانین منطق اصل‌القوانین زبانی است. گسترگی زبان، قوانین منطق و جنبه‌های متفاوت آن را در بر گرفته است. به نحوی که بدون زبان، قواعد منطقی تعیین نخواهد یافت. به دیگر سخن، منطق فارابی منطق زبانی است. منطقی که انسجام دهنده مفاهیم مشترک زبانی است. صرف نظر از مطالعات تاریخی - تطبیقی انجام شده بیشترین توجه فارابی به روابط میان نشانه‌های زبان شناختی است. به عقیده وی، خاستگاه الفاظ و معقولات پیش از تقرر عینی در ساحت ذهن تعیین یافته است. عینیت الفاظ منوط بر فعل خاص عقل است. فارابی از مرزهای در زمانی زبان فراتر رفته و همچون سوسور منشاء زبان را ذهن فرض گرفته است. وی روابط میان لفظ و معقول را همانند دال و مدلول در اندیشه سوسور روابطی وضعی و قراردادی فرض گرفته است. قراردادی بودن نشانه‌های زبان شناختی به عقیده فارابی در نسبت مستقیمی با شرایط اجتماعی و نحوه فرهنگ پذیری افراد جامعه است. زیرا بسیاری از مفاهیم در یک فرایند تاریخی و به شکلی تدریجی در ساحت اجتماع تقرر یافته‌اند و افراد با توافق میان خود و شرایط اجتماع واژگان و الفاظ را وضع کرده‌اند. فارابی تحت تأثیر معرفت شناسی ارسطو صدور گزاره‌های شناختی و وضع الفاظ را در مطابقت با جهان بیرون فرض گرفته است. وی تصریح کرده است که الفاظ به شکل صوت زمانی عینیت می‌یابند که مصداق آن در جهان به عنوان یک واقعیت وجود داشته باشد. فارابی نخستین فیلسوف و زبان‌شناسی است که در سنت اسلامی به جنبه معرفت شناختی زبان توجه داشته است و با رویکرد همزمانی به بنیادهای زبان در ساحت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی پرداخته است. وی با پرسش‌هایی نظیر منشأ زبان کجاست، چگونگی

روابط میان الفاظ و معقولات، نسبت قراردادی یا طبعی بودن روابط میان نشانه‌های زبانی و نیز پرسش از چیستی مقولات به منزله بنیاد منطق ارسطویی و به کارگیری آن در ساحت زبان به بررسی و تأمل ساحات سه گانه زبان پرداخته است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *فلسفه و ساحت سخن*، تهران، هرمس، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون، کراتولوس*، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
- بالو، فرزاد، و خبازی کناری، مهدی، *ناصر خسرو. سوسور*، تهران، انتشارات حکایت قلم نوین، ۱۳۹۵.
- بورشه. ت و دیگران، *زبان شناسی و ادبیات*، (تاریخچه چند اصطلاح)، ترجمه کوروش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷.
- چامسکی، نوآم، *زبان شناسی دکارتی* (فصلی از تاریخ تفکر عقلگرا)، ترجمه احمد طاهریان، چاپ سوم، تهران، هرمس، ۱۳۸۹.
- _____، *فلسفه چامسکی*، ترجمه احمد رضا تقاء، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵.
- خبازی کناری، مهدی، «مقایسه مبانی فلسفی منطق ارسطویی و فازی»، *دوفصلنامه علمی-تخصصی مرکز پژوهشی دائرة المعارف علوم عقلی/اسلامی*، قم، شماره اول (۱۳۹۵)، صص ۷۰-۴۹.
- خبازی کناری، مهدی، و بالو، فرزاد، *افلاطون. سوسور*، تهران، انتشارات حکایت قلم نوین، ۱۳۹۵.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی، تهران، مرکز انتشارات چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- سوسور، فردینان دو، *دوره زبان شناسی عمومی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران، هرمس، ۱۳۹۵.
- شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه علی محمد حق شناس، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- فارابی، محمد بن محمد، «التوطئة»، در: *المنطق عند الفارابی*، تحقیق و تقدیم و تعلیق رفیق العجم، دارالمشرق، ۱۹۸۵ م.
- _____، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸.
- _____، *احصاء العلوم*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.
- _____، *الحروف*، تدوین توسط محسن مهدی، جامعه القديس يوسف، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶ م.
- _____، *شرح الفارابی لکتاب ارسطوطاليس فی العبارة*، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶ م.
- Aristotle, *The complete works of Aristotle*, Edited by jonathan barnes,

Heidegger, Martin, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edmond Robinson, Harper sanfrancisco, 1962.

_____, *Basic Writing Letter on Humanism*, tr. Gavid Farrel Krell, 1976.

Kant. Immanuel, *Critique of Pure reason*, translated and edited paul guyer. allen w wood, U S A: Cambridge University press, 1997.

Saussure, Ferdinand de, *Cours de Linguistique Generale*, Publie Par Charles Bailly Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Edition Critique Prepare Par Tullio de Mauro, France, 1997.

_____, *Course in General linguistics*, translated by wade Baskin: edited by Perry Meisel and Haun Saussy, Columbia University press, 2013.

_____, *Course in General Linguistics*, Translated by: Wade Baskin, Edited by: Perry Meisel & Haun Saussy, Columbia University Press, 2011.

Strauss, Leo, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press, 1988.

Translated by revised oxford, Vol. 1, prinston university press, 1991.

Veatch, Henry B, *Aristotle A Contemporary Appreciation*, U S A: Indiana University press, 1974.

Versteegh G.H, *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Netherlands Leiden E.J, Brill, 1944



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 1, Issue 102

Spring & Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i1.67053>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۷۳-۹۶

مروری بر کاربرد مفهوم نامتناهی بالفعل در برهان جهان‌شناختی کلامی*

دکتر فرح رامین^۱

دانشیار دانشگاه قم

Email: f.ramin@qom.ac.ir

فایزه حقی

دانش آموخته مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه قم

Email: f.haghi69@chmail.ir

چکیده

یکی از موضوعاتی که ریاضیات و فلسفه را به یکدیگر پیوند داده است، مسئله «بعد نامتناهی» است. ویلیام کریگ، فیلسوف و متکلم آمریکایی سعی کرده است، با توسل به ریاضیات، عدم تحقق حوادث نامتناهی در عالم و حدوث زمانی جهان را اثبات نماید. وی نام برهان خود را برهان جهان‌شناختی کلامی می‌گذارد و در تقریر آن از برهان حدوث غزالی بهره می‌جوید. هدف این مقاله، بررسی یکی از دلایل فلسفی کریگ در اثبات مقدمه دوم این برهان در پی پاسخ‌گویی به این سؤال است: آیا این دلیل فلسفی - ریاضی کارایی لازم را در جهت اثبات حدوث زمانی عالم دارد؟ تحقیق حاضر با رویکردی توصیفی - انتقادی، دلیل اول از مقدمه دوم برهان کریگ را که دربردارنده مباحث نامتناهی بالفعل و نظریه مجموعه‌ها است، تبیین و سپس با تکیه بر آرای متفکران اسلامی ارزیابی می‌کند.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اثبات حدوث زمانی عالم از طریق عدم امکان سیر قهقرای روی داده‌های جهان، شرایط تسلسل محال را ندارد و نمی‌توان نامتناهی بودن آن را انکار کرد و از آن‌جا که عدد را نمی‌توان به مجموعه نامتناهی نسبت داد؛ سخن از تعداد اعضای یک مجموعه نامتناهی، معنایی ندارد و از فرض وجود بعد نامتناهی - حتی نامتناهی بالفعل - تناقضی حاصل نمی‌آید و به همین دلیل، اغلب فلاسفه اسلامی، حدوث زمانی عالم را نپذیرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: برهان جهان‌شناختی کلامی، ویلیام کریگ، نامتناهی، حدوث.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۶/۳؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۷/۱۰.

۱. نویسنده مسئول

An overview of the Application of Actual Infinity Concept in Kalam Cosmological Argument

Dr. Farah Ramin (corresponding author)

Associate Professor at Qom University

Faezeh Haghi

M.A graduate, Qom University

Abstract

One of the subjects that link mathematics and philosophy is the "infinite dimension". William Craig, an American philosopher and theologian, has attempted to prove through mathematics the non-realization of infinite events in the world and thus proves the temporality of the universe. Describing this argument as a Kalam cosmological argument, he draws on Al-Ghazali's Huduth (temporality) argument. The purpose of this article is to examine one of the philosophical reasons set forth by Craig in proving the second premise of this argument in a bid to answer this question: "Is this philosophical-mathematical reasoning capable of proving the temporality of the universe?" The present study, with a descriptive-analytical approach, elaborates on the first reason proposed for the second preamble of Craig's argument, which deals with the actual infinity debates and set theory, and then embarks on evaluating the views of Islamic thinkers.

The findings of the research suggest that temporality argument, due to the impossibility of the deteriorating order of events in the world, does not meet the contiguity conditions, and therefore fails to contradict its infinity. Moreover, since a number cannot be attributed to an infinite set, it is impossible to determine the members of an infinite set. That is, the assumption of an infinite dimension, even actual infinity, does not produce contradiction. For this reason, most Islamic philosophers have been reluctant to subscribe to the universe temporality argument.

Keywords: Kalami Cosmological Argument, William Craig, Infinite, Temporality

مقدمه

ریاضیات و فلسفه، ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر دارند. بدون ریاضیات نمی‌توان به شناختی از جهان بیرون رسید و بدون فلسفه به مفهوم و ماهیت ریاضیات نمی‌توان دست یافت. فیلسوفانی چون طالس و فیثاغورث برای بیان قوانین کلی جهان به استدلال‌های ریاضی تمسک می‌جستند. در فلسفه فیثاغورث، پدیده‌های جهان توسط عدد تبیین می‌گردد و فیثاغوریان برای هر پدیده -حتی خداوند- قائل به رشته‌ای از اعداد می‌شدند. افلاطون بر سر آکادمی خود نوشته بود: کسی که هندسه نمی‌داند، وارد نشود. وی بی‌اطلاعی از ویژگی‌ها و قوای اعداد را عامل اصلی همه گرفتاری‌های تفکر جوامع علمی دوران خویش می‌دانست. متفکران بسیاری چون ارسطو، دکارت، نیوتن، اسپینوزا، لایب‌نیتس، هیوم و راسل، در جهان غرب بوده‌اند که آن‌چنان در چارچوب تفکرشان ریاضیات و فلسفه با یکدیگر درآمیخته‌اند که می‌توان آنان را فیلسوفانی ریاضیدان به شمار آورد. در تفکر اسلامی نیز فیلسوفانی چون کندی، فارابی، ابن‌سینا، خیام، خوارزمی، خواجه نصیر طوسی و ملاصدرا در نظریات فلسفی خویش از استدلال‌ها و مبانی ریاضیات بهره جسته‌اند و اصولاً فلسفه نظری در زمان قدیم، به سه ساحت طبیعیات، ریاضیات و الهیات تقسیم می‌گردید. مسائلی چون اعداد اصم (گنگ)، بی‌نهایت و هندسه ناقلیدسی بسیار بر افکار فلسفی تأثیرگذار بود. کندی از ابزار ریاضیات برای بازسازی نظام فلسفی خویش بهره برد و خواجه نصیر طوسی در حل مسأله فلسفی تجلی کثرات از وحدت، از علم ریاضی مدد می‌جست.

یکی از مهم‌ترین مسائل در ریاضیات و فلسفه، موضوع «بی‌نهایت» است. زنون، برای اثبات دعاوی پارمنیدس در انکار حرکت در جهان از استدلال‌های ریاضی بهره برد که بر اصل و مفهوم «بی‌نهایت» استوار بود. فیلسوفان بعد از وی هر یک سعی کردند پاسخ‌هایی در برابر این استدلال‌ها بیابند تا این‌که در قرون بعد و با پیشرفت علم ریاضی، نادرستی استدلال‌های زنون روشن گردید. در مسأله حدوث زمانی عالم نیز فیلسوفان از استدلال‌های ریاضی‌گونه چون برهان تطبیق بهره جسته‌اند تا خلقت از عدم، آفرینش بی‌سابقه، بی‌ماده و بی‌الگوی جهان را توسط خداوند اثبات نمایند. خلقتی که حتی در زمان نیز وقوع نیافته است، بلکه به معنای آغازمندی جهان و زمان است. یکی از مهم‌ترین تلاش‌هایی که در دوران اخیر برای اثبات این امر انجام گرفته شده، توسط ویلیام لین کریگ^۱ فیلسوف معاصر آمریکایی - در کتاب «برهان جهان‌شناختی کلامی» است. وی فیلسوفی تحلیلی و متکلم مسیحی است. کریگ عضو هیئت علمی مدرسه الهیات تالبوت^۲، دانشگاه بیولا^۳ و دانشگاه باپتیست هاستن^۴ است و به جهت مناظراتی که با

^۱ William Lane Craig

^۲ Talbot School of Theology

^۳ Biola University

شخصیت‌هایی چون کریستوفر هیچنز^۵ و لارنس کراس^۶ داشته، شهرت یافته است. وی موسسه آنالین دفاعی^۷ با نام «ایمان معقول»^۸ تأسیس کرده و در آن از عقاید الهیاتی مسیحیت دفاع می‌نماید. مجموعه دروس او در کتابی با نام «ایمان معقول» به چاپ رسیده است. از آثار دیگر کریگ می‌توان به کتاب‌های علم مطلق الهی، ازلیت خداوند، رستاخیز مسیح (علیه السلام) و وجوب بالذات خداوند اشاره کرد. یکی از ارزنده‌ترین آثار کریگ، کتاب «برهان جهان‌شناختی کلامی» است. برهان جهان‌شناختی کلامی در تفکر اسلامی به برهان حدوث شهرت دارد. در باب این برهان، مقاله‌های معدودی نگاشته شده و به زوایایی از برهان جهان‌شناختی کلامی مانند کاربرد نظریه مهبانگ در اثبات مقدمات برهان، تبیین مفهوم حدوث و اثبات آن و مبانی کریگ در این استدلال پرداخته شده است. آنچه این پژوهش را جدید و ممتاز می‌سازد، پرداختن به مفهوم نامتناهی بالفعل و بالقوه است. کریگ عامدانه از تعریف ارسطویی از این مفاهیم فاصله می‌گیرد و به طور بدیع و بی‌سابقه با استفاده از ریاضیات و فلسفه ریاضی و کاربرد مفهوم نامتناهی بالفعل به اثبات مقدمه اصلی این برهان می‌پردازد.

برهان جهان‌شناختی کلامی

براهین جهان‌شناختی، از مشهورترین استدلال‌ها در اثبات وجود خداوند به شمار می‌آید. این براهین با شروع از مقدمه‌ای کلی درباره جهان و با استفاده از اصول فلسفی‌ای مانند اصل علیت، به اثبات وجود خداوند می‌پردازد. در این استدلال‌ها یکی از مقدمات، دربردارنده یک واقعیت مشهود در جهان است و برخلاف براهین وجودشناختی که پیشینی است و مقدماتی کاملاً عقلی دارد، پسینی و بر مبنای مقدمات تجربی است. برهان جهان‌شناختی، مانند برهان نظم از جلوه‌های جزئی نظم یا نظم ظاهری جهان به طراح الهی پی‌نمی‌برد و از این‌رو با براهین غایت‌شناختی نیز تفاوت دارد، بلکه همین مقدار که جهانی با حوادث و واقعیات مشروط وجود دارد، می‌تواند ما را به یک امر نامشروط -خداوند- رهنمون کند (ادواردز، ۵۱). ویلیام کریگ از این نوع استدلال در جهت اثبات وجود خداوند، بهره برده است و نام برهان خویش را «برهان جهان‌شناختی کلامی» گذاشته است؛ زیرا این برهان، اولین بار توسط متفکران مسلمان مطرح شده و کریگ در تقریر این برهان از برهان حدوث در کلام اسلامی، به خصوص تقریر غزالی بهره برده است.

۴ Baptist Huoston

۵ Christopher Hitchens

۶ Lawrence Krass

۷ Online apologetics ministry

۸ Reasonable Faith

البته متکلمان دیگری مثل فخر رازی، قاضی عضدالدین ایجی و سعدالدین تفتازانی نیز به تفصیل به این استدلال پرداخته‌اند.

ویلیام کریگ این برهان را به صورت ذیل تقریر می‌کند:

۱. هر چیزی که حادث می‌شود برای وجودش علتی است.

۲. جهان حادث است.

۳. پس برای وجود جهان علتی است (Craig, 2009: 63).

کریگ در این استدلال حدوث را به معنایی که غزالی در نظر دارد به کار می‌برد، مفهومی که از معنای متعارف خود، در تفکر اسلامی فاصله می‌گیرد. حدوث در این برهان یعنی آغاز زمانی داشتن جهان طبیعت. طبیعت نقطه آغازی دارد که ماده و انرژی و حتی خود زمان از آن لحظه آغاز شده است. از نظر وی زمان با هویت نسبی که دارد با جهان به وجود می‌آید. هویت نسبی داشتن به این معنا است که گذر زمان عبارت است از به وقوع پیوستن حوادث، آغاز حوادث مساوی با شروع خود زمان است (Craig, 1995: 252). غزالی نیز معتقد است که زمان حادث است و پیش از زمان، زمانی نبوده است (غزالی، ۹۶).

وی به وسیله چهار دلیل -که شامل دو دلیل پیشینی (فلسفی) و دو تأیید پسینی (تجربی) می‌باشد- کوشش می‌کند که حدوث جهان را ثابت کند و از حدوث جهان به وجود علتی مختار برای عالم استدلال نماید. دلیل فلسفی اول از طریق عدم امکان تحقق نامتناهی بالفعل و دلیل فلسفی دوم از طریق عدم شکل‌گیری نامتناهی بالفعل با افزودن‌های پی‌در پی، حدوث جهان را ثابت می‌نماید (Craig, 63-65). 2009 و تأییدهای تجربی، مبتنی بر نظریه‌های مهبانگ و قانون دوم ترمودینامیک است (111: ibid). کریگ مدعی است که توانسته با این استدلال وجود یک خالق شخصی برای جهان را اثبات نماید (ibid: 152). این مقاله تنها عهده‌دار بررسی اولین برهان فلسفی وی از طریق پرداختن به مفهوم نامتناهی است و این امر که آیا این استدلال توانسته است خدای ادیان ابراهیمی را اثبات نماید و یا خدا باوری را بر خدا ناباوری رجحان دهد، رسالت این نوشتار نیست. ما تنها قصد داریم بررسی نماییم که آیا کریگ با کاربرد مفهوم نامتناهی بالفعل در اثبات حدوث جهان توفیق داشته است یا خیر؟

برهان فلسفی کریگ در اثبات حدوث زمانی عالم

دلیل فلسفی اول با دو مقدمه، از طریق امکان‌ناپذیر بودن وجود نامتناهی بالفعل، حدوث جهان را اثبات می‌کند:

مقدمه اول: نامتناهی بالفعل نمی تواند وجود داشته باشد؛

مقدمه دوم: سیر قهقرایی نامتناهی زمانی رویدادها، یک نامتناهی بالفعل است؛

نتیجه: بنابراین سیر قهقرایی نامتناهی زمانی رویدادها نمی تواند موجود باشد.

کریگ متذکر می شود که منظور او از «وجود داشتن» وجود عینی در عالم خارج از ذهن می باشد، نه وجود ذهنی (Ibid: 69).

وی در اثبات عدم امکان تحقق عینی نامتناهی بالفعل، از علم ریاضی و فلسفه ریاضی بهره می جوید. او ابتدا سیر مبحث نامتناهی بالفعل را در ریاضیات و فلسفه بررسی می کند. سپس نظریه جدید مجموعه ها را بیان و نقد می نماید:

مقدمه اول: عدم امکان تحقق نامتناهی بالفعل

۱. نامتناهی بالفعل

پیش از آثار انقلابی ریاضی دانانی نظیر بولتسانو^۱، ددکیند^۲ و به خصوص کانتور^۳ تنها نامتناهی ای که از از جانب فیلسوفان و ریاضی دانان، ممکن تلقی می شد، نامتناهی بالقوه بود. ارسطو درباره «طول» استدلال کرده بود که هیچ امتداد بی نهایی نمی تواند موجود باشد. از نظر منطقی تنها می توان «نامتناهی بالقوه» را تصور کرد. برخی از اشیا ممکن است به طور بی نهایت قابل تقسیم یا اضافه شدن باشند، اما این نوع نامتناهی تنها بالقوه می باشد و هیچ گاه به طور کامل محقق نخواهد شد. به عنوان مثال، فضا هیچ گاه واقعه نامتناهی نیست، اما به طور نامتناهی قابل قسمت است؛ تا جایی که یک نفر می تواند آن را به طور نامعینی قسمت نماید. عدد نیز هیچ گاه واقعه نامتناهی نیست؛ اما می تواند بدون محدودیت افزایش یابد. هم چنین زمان قابلیت این را دارد که هم به طور بی نهایت قسمت شود و هم به طور بی نهایت افزایش یابد، اما از آن جایی که فرایند تقسیم و افزایش به طور نامعینی پیش خواهد رفت، هیچ گاه به نامتناهی نخواهد رسید. فضا و زمان هیچ گاه واقعه به طور بی نهایت قابل قسمت نیستند و اعداد و زمان هیچ گاه یک تمامیت کامل نخواهند بود. این تصور از نامتناهی تا سده نوزدهم پابرجا بود. علاوه بر مدرسیان قرون وسطی، متفکران پس از رنسانس حتی نیوتن^۴ و لایب نیتس معتقد بودند که تنها نامتناهی بالقوه می تواند موجود باشد. کم کم مخالفت هایی نیز به گوش می رسید. بولتسانو به شدت بر علیه تعاریف متداول از نامتناهی بالفعل استدلال می نمود. او ادعا کرد که مجموعه های نامتناهی می توانند در اندازه های متفاوت وجود داشته باشند.

۱. Bernard Bolzano

۲. Richard Dedekind

۳. Georg Cantor

۴. Isaac Newton

او به این پارادوکس دست یافت که اگرچه یک نامتناهی می‌تواند بزرگ‌تر از دیگری باشد، اما هریک از اعضای هر دو نامتناهی، بدون استثناء، می‌تواند در یک تناظر یک به یک با یکدیگر منطبق شوند (Ibid: 67). ددکیند نیز در تعریفش از نامتناهی، دقیقاً به همین اندیشه متوسل شد. از نظر او یک مجموعه، نامتناهی است، اگر یک جزء آن بتواند با کل آن در یک تناظر یک به یک قرار بگیرد. به بیان دیگر، اصل اقلیدسی «کل بزرگ‌تر از جزء خود هست» با چالش مواجه شد. ددکیند معتقد بود که این اصل تنها برای نظام‌های متناهی قابل قبول می‌باشد. در نهایت کانتور به نامتناهی بالفعل شأن امروزینش را بخشید. او نامتناهی بالقوه را یک «نامتناهی متغیر» نامید و آن را نامتناهی غیر حقیقی قلمداد کرد و نامتناهی بالفعل را نامتناهی حقیقی خواند.

بر اساس نظر هیلبرت^۱ ریاضی‌دان آلمانی، تفاوت اساسی نامتناهی بالفعل و نامتناهی بالقوه این است که نامتناهی بالفعل یک تمامیت معین است در حالی که نامتناهی بالقوه این گونه نیست. در واقع نامتناهی بالقوه می‌تواند افزایش یا کاهش یابد و نامتعین است.

مجموعه از نظر کانتور، اجتماعی است کلی با موضوع‌های معین و مجزا که مورد شهود یا تفکر ما قرار می‌گیرند. این موضوع‌ها، عناصر یا اعضای آن مجموعه هستند. مجزا بودن اعضای مجموعه یعنی هر عضو با اعضای دیگر متفاوت است و معین بودن آن‌ها بدین معناست که برای یک مجموعه، بتوان گفت که یک شیء عضو آن هست یا نیست (Ibid: 68).

مطابق نظر کانتور، یک اجتماع یا مجموعه وقتی نامتناهی است که یک جزء آن معادل کل باشد. کانتور با به کارگیری این مفهوم از نامتناهی بالفعل، توانست یک سیستم کامل از علم حساب اعداد ترامتناهی^۲ را توسعه دهد که به نظریه جدید مجموعه‌ها شهرت یافت. نظریه جدید مجموعه‌ها، به عنوان میراث کانتور، منحصراً با نامتناهی بالفعل ارتباط دارد و نامتناهی بالقوه را شامل نمی‌شود.

مجموعه نامتناهی تفاوت مهمی با مجموعه متناهی دارد؛ در مجموعه متناهی اگر جزء با کل برابر باشد، تناقض است، اما در مجموعه نامتناهی این گونه نیست، زیرا دو مجموعه نامتناهی بالفعل می‌توانند در یک تناظر یک به یک با هم قرار گیرند؛ به عنوان مثال، مجموعه نامتناهی همه اعداد زوج می‌تواند در تطابق یک به یک با مجموعه همه اعداد طبیعی قرار گیرد. این دو مجموعه با هم معادل هستند. مجموعه اعداد طبیعی، بزرگ‌تر از مجموعه اعداد زوج نیست. همین‌طور در مورد مجموعه اعداد فرد، مجموعه اعداد کسری و مجموعه اعداد صحیح و مجموعه اعداد مثبت یا منفی. این‌ها همه با هم معادل‌اند و

۱. David Hilbert

۲. منظور از اعداد ترامتناهی اعدادی است که ماورای اعداد طبیعی هستند و تا بی‌نهایت ادامه دارد.

نمی‌توان گفت که یکی از دیگری بزرگ‌تر است. این مجموعه‌های نامتناهی، بی‌نهایت‌های قابل شمارش نامیده می‌شوند؛ زیرا می‌توانند در تناظر یک به یک با اعداد طبیعی قرار بگیرند و چون کل‌های معین هستند، می‌توانند معادل یک عدد اصلی و ترتیبی قلمداد شوند (Ibid: 69).

۲. نامتناهی بالفعل در عالم خارج

غالبه گمان می‌شود انکار وجود نامتناهی بالفعل، با آراء کانتور در باب نامتناهی و بسط نظریه مجموعه‌ها، بی‌اعتبار گشته است. اما کریگ این برداشت را ناشی از بد فهمیدن نظام کانتور و نظریه جدید مجموعه‌ها می‌داند و معتقد است که مدعایش مبنی بر عدم امکان تحقق نامتناهی بالفعل کوچک‌ترین تضادی با تحلیل کانتور از نامتناهی بالفعل ندارد؛ زیرا سیستم کانتور و نظریه مجموعه‌ها تنها با عالم ریاضی ارتباط دارد و در رابطه با این که آیا یک نامتناهی بالفعل می‌تواند در عالم خارج موجود شود یا خیر، چیزی نمی‌گوید. در واقع از نظر کریگ، کانتور تنها اثبات کرده است که می‌توان یک نامتناهی بالفعل را به عنوان یک کل متعین و کامل تصور کرد؛ اما توان تصور کردن یک نامتناهی بالفعل، به معنای تحقق عینی آن نیست (Ibid: 87). کریگ در تأیید این نظر خود، تحقق عینی موجودات ریاضی را از نظر مکاتب فلسفه ریاضی بررسی می‌کند:

الف) واقع‌گرایی^۱: از نظر افلاطونیان امور ریاضی، اشیایی واقعی و عینی هستند. اعداد و ارقام و اشکال و مقادیر ریاضی وجودی کاملاً مستقل از ذهن ما دارند که از سنخ اشیای فیزیکی نمی‌باشند. آن‌ها خارج از فضا و زمان فیزیکی وجود دارند و اموری ازلی و خلق نشده بوده و دگرگونی و نابودی نمی‌پذیرند. این امور هر یک به نوبه خود اشیایی معین هستند و خواص ویژه خود را دارند. هر پرسش معنی‌داری درباره یک شی ریاضی، پاسخی معین دارد، چه ما قادر به یافتن آن پاسخ باشیم و چه نباشیم. از نظر افلاطون، ریاضی‌دان مانند دانشمندی تجربی از قبیل یک زمین‌شناس یا زیست‌شناس است، او نمی‌تواند چیزی از خود اختراع کند، زیرا هر چه که باید کشف شود در عالم خارج وجود دارد. کاری که وی می‌تواند انجام دهد، در نهایت کشف اشیاست (دیویس، ۲۱-۳۱). مطابق دیدگاه افلاطونی اعداد ترامتناهی کانتور در عالم خارج وجود دارند و تحقق عینی نامتناهی بالفعل با توجه به عدم تناهی سری اعداد طبیعی و مثال‌های مجموعه‌های نامتناهی تضمین می‌شود (۸۸).

ب) نام‌گرایی^۲: نام‌گرایی در فلسفه ریاضی، دیدگاهی است که بر طبق آن ذات‌های مجرد وجود ندارند. این دیدگاه به ویژه منکر وجود ذات‌های مجردی است که نام عدد بر آن‌ها اطلاق شود (بارکر،

۱. Realism

۲. Nominalism

(۱۴۰). بر طبق این دیدگاه، موضوعات، روابط و ساختارهای ریاضیاتی، وجود ندارند و برفرض وجود، موجود مجرد نیستند. بر طبق این دیدگاه برای ادراک ریاضیات، ملزم نیستیم که بپذیریم موضوعات ریاضی وجود داشته باشند. تصورات کلی و عمومی تنها نام‌هایی هستند که هیچ مابه‌ازای عینی ندارند. هیچ موجود انتزاعی از جمله اعداد یا مجموعه‌ها وجود ندارند. بلکه تنها موجودات جزئی محقق‌اند؛ کیفیات، اعداد و مجموعه‌ها فقط تصوری از چگونگی نحوه ملاحظه اشیای موجود است. مهم‌ترین وظیفه نام‌گذاری بیان مجدد زبان ریاضی، صرفه بر حسب موجودات ریاضی جزئی به جای گروه‌ها و مجموعه‌ها است؛ اما حتی این موجودات ریاضی جزئی، به نحوی که وجود واقعی داشته باشند، ملاحظه نمی‌شوند. بنابراین به طور کلی نام‌گرایان معتقدند که کلیات (از جمله مفاهیم ریاضی) نه وجود ذهنی و نه وجود خارجی دارند، بلکه فقط اسم هستند. طرفداران این مکتب در مواجهه با آنالیز کانتور راجع به نامتناهی، همه سیستم را به عنوان یک وهم ریاضیاتی نامعتبر قلمداد می‌کنند (۸۸).

ج) مفهوم‌گرایی^۱: مفهوم‌گرایی دیدگاهی بین نام‌گرایی و واقع‌گرایی است که به مفهوم متافیزیکی کلیات، از این منظر که افراد جزئی بیرون از ذهن وجود ندارند، نزدیک می‌شود. این دیدگاه یک نظریه فلسفی است که کلیت امور جزئی را به عنوان چارچوب مفهومی واقع در ذهن فرد متفکر تبیین می‌کند. در این نظریه، کلی، مفهومی است که تنها عمل کرد ذهن است. کلی وجودی عینی ندارد و از سوی دیگر صرف تسمیه و نام‌گذاری هم نیست، بلکه مفهومی است که تنها در ذهن جا دارد (فعالی، ۵۵).

براساس دیدگاه مفهوم‌گرایی، ذوات ریاضیاتی نظیر اعداد و مجموعه‌ها، موجوداتی ابداعی بوده و فقط در ذهن وجود دارند و هیچ‌ما به ازای مستقلی در جهان خارج ندارند. کار ریاضی‌دان خلق موجودات ریاضی است نه کشف آن‌ها. مهم‌ترین مکتب مدرن معتقد به اصالت مفاهیم، شهودگرایی^۲ است که توسط کرونیگر^۳ و بروور^۴ عرضه شده است. از منظر این مکتب، تنها موجودات ریاضی‌ای می‌توانند وجود ذهنی باشند که بتوانند با فعالیت شهودی حساب‌کردن، ساخته شوند. برهان‌هایی که از بی‌نهایت مرحله تشکیل می‌شوند-مانند برهان کانتور در مورد نامتناهی غیر قابل شمارش- خارج از این قاعده هستند؛ چون ذهن نمی‌تواند بالفعل چنین مجموعه‌هایی را بسازد. موجودات قابل ساختن دارای وجود ذهنی هستند؛ اما موجودات غیر قابل ساختن چنین نیستند. بنابراین، مفهوم‌گرایی در مواجهه با تئوری کانتور صرفه می‌تواند با موجودات ذهنی مطابقت داشته باشد؛ اما با وجود خارجی آن‌ها سازگاری ندارد. علاوه بر این مفهوم‌گرایی

۱. Conceptualism

۲. Intuitionism

۳. Leopold Kronecker

۴. Luitzen Egbertus Jan Brouwer

در صورت وجود هر انحراف شهودی در تئوری کانتور، هرگونه وجودی را برای نامتناهی بالفعل نفی می‌کند؛ زیرا قابل ساختن نیست (۸۸).

د) صورت‌گرایی^۱: مکتبی که هدفش تأسیس (شاخه‌های) ریاضیات به روش اصل موضوعی است، صورت‌گرایی خوانده می‌شود. این مکتب توسط دیوید هیلبرت در اوایل قرن بیستم تأسیس شد. صورت‌گرایان اعتقاد دارند که هیچ شی ریاضی در خارج از ذهن ما وجود ندارد. مفاهیمی چون نقطه، عدد دو، بیضی، و... آفریده ذهن آدمی است و تنها روی کاغذ وجود دارد. ریاضیات چیزی جز تعدادی اصل، تعریف و قضیه نیست، یک بازی با قوانین واضح ولی دلخواه و با نمادهای فاقد معنی است (مصلحیان، ۱۰). در واقع از نظر صورت‌گرایی در دستگاه ریاضی چیزی از قبیل معنی یا حقیقت وجود ندارد و قضایا چیزی جز مشتی علامت نیستند (بارکر، ۲۰۱). این مکتب بر این اعتقاد است که تمام ریاضیات می‌تواند به قواعدی قراردادی - بدون هیچ ارجاعی به معنای آن قواعد - فروکاسته شود. به عقیده کواین^۲ فیلسوف و منطق‌دان تحلیلی، صورت‌گرایی یک رهیافت نام‌گرایانه به ریاضیات است (مصلحیان، ۱۰).

موضع صورت‌گرایان در مورد اثر کانتور را می‌توان در دیدگاه هیلبرت مشاهده کرد. وی سیستم کانتور را به عنوان یک سیستم منسجم ریاضیاتی به این صورت که هیچ دلالت هستی‌شناسانه‌ای نداشته باشد، ملاحظه می‌کند. به اعتقاد صورت‌گرایان، ریاضیات با سیستم‌های نماد صوری سروکار دارد. در این دیدگاه، ریاضیات عبارت است از آرایه‌ای از سیستم‌های مجردی که مفاهیم آن‌ها صرفه نمادهای بی معنی و احکام آن فرمول‌هایی هستند که با این نمادها بیان می‌شوند (۸۹).

کریگ بیان می‌دارد که در دیدگاه‌های نام‌گرایی، مفهوم‌گرایی و صورت‌گرایی، اعتبار سیستم کانتور در ریاضیات، مستلزم وجود نامتناهی بالفعل در عالم خارج نیست. بنابراین، مثال‌های ریاضیاتی در مورد نامتناهی بالفعل - مانند اعداد طبیعی - نمی‌توانند وجود عینی نامتناهی بالفعل را اثبات کنند. نظریه کانتور تنها از دیدگاه افلاطونی - که قائل به مصداق‌های عینی و مستقل موجودات ریاضی در عالم خارج است - دارای دلالت عینی می‌باشد که این دیدگاه در باب موجودات ریاضی و مجموعه‌های نامتناهی با پارادوکس‌های مهمی روبرو خواهد بود (Ibid: 89):

۳. پارادوکس‌های وارد بر نظریه مجموعه‌ها

تحقق عینی نامتناهی بالفعل با توجه به پارادوکس‌های وارد بر نظریه مجموعه‌ها بیش‌تر مورد تردید قرار می‌گیرد:

۱. Formalism

۲. Willard Van Orman Quine

الف) پارادوکس بورالی فورتی^۱: بورالی فورتی نشان داد که در نظر گرفتن مجموعه همه اعداد ترتیبی ما را به سوی تناقض سوق می‌دهد و این در حالی بود که در نظریه مجموعه‌های آن زمان هیچ چیز مانع در نظر گرفتن چنین مجموعه‌ای نمی‌شد. طبق این پارادوکس اگر هر مجموعه، یک عدد ترتیبی داشته باشد، پس مجموعه همه اعداد ترتیبی هم باید یک عدد ترتیبی داشته باشد. پس این عدد ترتیبی خودش باید در مجموعه باشد. در نتیجه یک عدد ترتیبی بزرگ‌تر لازم می‌آید. بنابراین هیچ عدد ترتیبی‌ای برای مجموعه همه اعداد ترتیبی وجود نخواهد داشت (Ibid: 90).

توضیح این‌که اگر A مجموعه تمام مجموعه‌ها باشد و $P(A)$ مجموعه تمام زیر مجموعه‌های A ، آن‌گاه عدد اصلی A از عدد اصلی $P(A)$ اکیداً کوچک‌تر است (طبق این قضیه که عدد اصلی هر مجموعه، اکیداً کوچک‌تر از عدد اصلی مجموعه زیر مجموعه‌های آن است.)، اما، از طرفی فرض گرفتیم که A مجموعه مجموعه‌هاست، یعنی A شامل تمام اعضای $P(A)$ است (زیرا در ریاضیات اگر A زیر مجموعه B باشد، آن‌گاه عدد اصلی A کم‌تر یا مساوی عدد اصلی B است.) در نتیجه عدد اصلی A بزرگ‌تر یا مساوی عدد اصلی $P(A)$ است. پس عدد اصلی A از طرفی باید اکیداً کوچک‌تر از عدد اصلی $P(A)$ باشد، از طرف دیگر، بزرگ‌تر یا مساوی عدد اصلی $P(A)$ می‌شود و این تناقض است (تی. لین و فنگ. لین، ۱۸۱).

ب) پارادوکس کانتور: این پارادوکس از این قضیه کانتور که: «مجموعه همه زیر مجموعه‌های هر مجموعه مفروض، دارای یک عدد اصلی بزرگ‌تر از آن‌چه که خود مجموعه دارد، می‌باشد» ناشی می‌شود؛ بدین معنا که مجموعه همه مجموعه‌ها، یک مجموعه مادر دارد که دارای یک عدد اصلی بزرگ‌تر از خود مجموعه است. واضح است که این مطلب متناقض است، زیرا مجموعه اعداد ترتیبی، مجموعه همه مجموعه‌هاست.» (Craig, 2002:90)

توضیح این‌که فرض می‌گیریم که مجموعه S مجموعه تمام اعداد ترتیبی است که عدد ترتیبی متناظر با آن σ می‌باشد، اگر $S(\sigma)$ مجموعه تمام اعداد ترتیبی کم‌تر از σ باشد -طبق این قضیه ریاضی که عدد ترتیبی متناظر با مجموعه تمام اعداد ترتیبی کم‌تر از A ، A است- آن‌گاه $S(\sigma)$ ، σ است. $S(\sigma)$ یک قطعه ابتدایی از S است که طبق قضیه باید عدد ترتیبی آن اکیداً کوچک‌تر از عدد ترتیبی S باشد، اما عدد ترتیبی هر دو σ است. این تناقض است، بنابراین مجموعه تمام اعداد ترتیبی بالفعل وجود ندارد (تی. لین و فنگ. لین، ۱۳۶).

ج) پارادوکس راسل: این پارادوکس ناشی از این فرض است که «پرسش از این‌که آیا یک مجموعه

۱. Boreli Forti Paradox

عضو خودش می‌باشد، سؤالی معنادار است» از نظر ریاضی، اساس این پارادوکس برای مجموعه‌هایی صادق است که خود عضو خود نباشند. به عبارت دیگر مجموعه‌هایی که از لحاظ منطقی نقیض خود محسوب شوند. تا پیش از ارائه این تئوری باور ریاضی‌دانان بر این بود که هر مجموعه‌ای قادر است بی‌هیچ قید و بندی، آزادانه تعریف شود و سپس با ارائه محدودیت‌ها و شرایط محدود گردد. اما راسل با ارائه این تئوری این ادعا را رد کرد. مجموعه‌هایی را در نظر بگیرید که عضو خودشان نباشند. به عنوان مثال، مجموعه همه خوک‌ها خودش یک خوک نیست و بنابراین خودش، عضو خودش نیست. این مجموعه‌ها به خودشان تعلق ندارند و عضوی از خود نیستند. از سویی دیگر، برخی از مجموعه‌ها عضو خود هستند؛ به عنوان مثال، مجموعه همه چیزهایی که در این نوشتار ذکر شد، خودش در این نوشتار ذکر شده است. یا مثلاً مجموعه‌های اعداد در ریاضیات که هم مجموعه تهی و هم خودشان را در بر دارند؛ بنابراین، عضو خودشان می‌باشند. حال، مجموعه همه مجموعه‌هایی را در نظر بگیرید که عضو خود نباشند. آیا این مجموعه عضو خود هست یا خیر؟ با نام‌گذاری این مجموعه به عنوان الف، متوجه خواهیم شد که اگر الف عضو مجموعه خودش باشد، دیگر الف نمی‌تواند در الف باشد، چون الف فقط شامل مجموعه‌هایی است که عضو مجموعه خودشان نیستند. اما اگر الف عضو مجموعه خودش نباشد، از آن جایی که شرایط برای بودن در الف را تکمیل می‌کند، پس عضو مجموعه خودش می‌باشد. بنابراین ما به این نتیجه متناقض می‌رسیم که «الف عضو مجموعه الف است، اگر الف عضو مجموعه الف نباشد.» (پیشین، ۶۱).

۴. بازنگری در پارادوکس‌ها

نظریه مجموعه‌ها در مواجهه با این سه پارادوکس، یا باید کنار گذاشته شود یا مورد تجدید نظر قرار گیرد. ریاضی‌دانان و فلاسفه در صورتی که قائل به ابطال نظریه مجموعه‌ها نباشند، به سه طریق سعی دارند در آن تجدید نظر کنند: منطق‌گرایی، آکسیوماتیک^۱ و شهودگرایی.

الف) منطق‌گرایی

از نظر منطق‌گرایان، ریاضیات شاخه‌ای از منطق به شمار می‌رود. در این دیدگاه مفاهیم ریاضی، باید در قالب مفاهیم منطقی تدوین شوند و قضایای ریاضی باید به عنوان قضایای منطق بسط یابند (ایوز، ۲/۳۲۱).^۲ «منطق‌گرایی به دنبال حل پارادوکس‌ها از طریق کاربرد نظریه انواع است. این مکتب ادعا دارد که

۱. Axiomatisation

۲. منطق‌گرایی اساساً از تلاش برای تعمیق و بررسی بنیادی هر چه پیش‌تر در مبانی ریاضی ناشی شده است. کار منطق‌گراها این بود که ریاضیات را ابتدا بر اساس دستگاه اعداد حقیقی تأسیس نمودند، و آن‌گاه دستگاه اعداد حقیقی را بر اساس دستگاه اعداد طبیعی بنیان نهادند و از آن پس اعداد طبیعی را که به بنیاد ریاضیات به حساب می‌آمد، مبتنی بر نظریه مجموعه‌ها ساختند و چون عناصر منطقی در نظریه مجموعه‌ها نقش آشکاری داشت، طبیعی است که اندیشه تحویل و ارجاع ریاضیات به منطق وارد ذهن شود و از همین جاست که ارجاع ریاضیات به منطق متحقق شد (ایوز، ۲/۱۴۱).

همه موجوداتی که در نظریه مجموعه‌ها به آن‌ها رجوع می‌شود، در سلسله مراتبی از انواع طبقه‌بندی می‌شوند؛ هر موجود، به طبقه‌ای معین تعلق دارد. در پایین‌ترین طبقه، افراد، یعنی موجوداتی که مجموعه نیستند، قرار دارند. بالای این طبقه مجموعه‌هایی هستند که اعضای آن‌ها افراد طبقه پایین‌تر هستند. بالای آن نیز مجموعه‌هایی هستند که اعضای آن‌ها مجموعه‌های طبقه دوم هستند. و هم‌چنین چهارمین طبقه... الی آخر. یک مجموعه تنها شامل اعضای است که متعلق به طبقه بالای طبقه زیرین هستند، بنابراین سخن گفتن در باب مجموعه‌هایی که این شرایط را به‌طور کامل ندارند، کاملاً بی‌معنی است. از این‌رو، تناقض‌های مذکور رخ نمی‌دهند، زیرا در این صورت هیچ مجموعه‌ای نمی‌تواند عضو خودش باشد.» (Craig, 2009:91).

ب) آکسیوماتیک

سیستم آکسیوماتیک در ریاضیات به مجموعه‌هایی اطلاق می‌شود که همه یا برخی اصول با توجه به آن می‌توانند به‌طور پیوسته به کار روند تا به‌طور منطقی قضایا نتیجه شود. یکی از سیستم‌های آکسیوماتیک نظریه مجموعه زرمelo-فرانکل در ریاضیات است که به دنبال نظر ارنست زرمelo^۱ و آبراهام فرانکل^۲، به چنین عنوانی نام‌گذاری شده است. این نظریه درصدد است که مفهوم مجموعه را به‌گونه‌ای محدود کند که نظریه مجموعه‌ها از پارادوکس‌ها رهایی یابد. در این نظریه، تعریف مجموعه کانتوری رها می‌شود و به جای آن که به دنبال تعریف مجموعه باشد، سعی دارد رفتار مجموعه‌ها را بر اساس سیستمی بر مبنای هفت یا هشت اصل معین نماید، به‌گونه‌ای که مجموعه‌هایی مانند اعداد ترتیبی در این سیستم قرار نگیرند.

توضیح این که زرمelo و فرانکل در نظریه مجموعه‌ها، این اصل را که «به ازای هر شرط قابل ذکر مجموعه‌ای وجود دارد که عضوهایش چیزهایی هستند که آن شرط را دارا باشند» کنار گذاشتند. کنار گذاشتن این اصل آن‌ها را قادر ساخت که از پارادوکس‌های کانتور و راسل اجتناب کنند، زیرا این پارادوکس‌ها به وجود نمی‌آیند، مگر این که فرض کنیم که مجموعه‌ای از همه اعداد اصلی وجود دارد یا مجموعه‌ای از همه مجموعه‌هایی که به خودشان تعلق ندارند وجود دارد. اگر از نظریه مجموعه‌ها «اصل وجود نامتناهی مجموعه‌ها» را حذف کنیم، پارادوکس‌ها رخ نخواهند داد، اما مسلم است اگر آن اصل را برداریم و به جای آن چیزی نگذاریم تنوری به یک‌باره فلج می‌شود.

در نظریه مجموعه‌های زرمelo، یک مجموعه تهی منحصر به فرد وجود دارد، اما اثبات وجود یک

۱. Ernst Zermelo

۲. Abraham Frankel

«مجموعه کل» ممکن نیست. هم‌چنین نمی‌توان ثابت کرد که متمم یک مجموعه (یعنی مجموعه شامل همه غیر عضوهای آن مجموعه) موجود می‌شود. در نظریه مجموعه‌ها، از نوع تئوری زرمelo، ابداع اصول موضوع آن چنان اهمیت دارد که بتوان هر تعداد قضیه را که درباره مجموعه‌ها ضروری نماید، از آن‌ها نتیجه گرفت ولی در عین حال اصول چنان محصور باشند که مجالی برای ایجاد پارادوکس‌ها پیدا نشود (بارکر، ۱۸۴).

ج) شهودگرایی

بر اساس مکتب شهودگرایی، در زیربنای ریاضیات یک شهود اولیه قرار دارد. پدیدار بنیادی در تفکر ریاضی، ادراک شهودی این مطلب ساده است که دو یکی، دوتا است. این شهود، شهود اساسی و ریشه‌ای در ریاضی است که نه تنها اعداد یک و دو، بلکه کلیه اعداد ترتیبی متناهی را خلق می‌کند (امید، ۱۳۴). در واقع ریاضیات از منظر شهودگرایی یک فعالیت ذهنی است که حاصل آن کشف حقایق است. حقایقی که مستقل از اندیشه وجود دارند. لیکن شهودگرایی با اندیشه‌های افلاطونی در باب ریاضیات کاملاً متفاوت است: شهودگرایان وجودی مستقل از ذهن و متعالی برای مفاهیم ریاضی قائل نیستند؛ هر چند این امر می‌تواند درست باشد که هر اندیشه به موضوعی که وجود آن، مستقل از آن اندیشه متصور است، مربوط می‌شود (کارنپ و دیگران، ۲۲). در این دیدگاه امری حقیقی است که از طریق ریاضی اثبات‌پذیر باشد.

کریگ می‌گوید: «شهودگرایی گرایش دارد که پارادوکس‌ها را موردپذیرش قرار دهد، زیرا پارادوکس‌ها ضعف ریاضیات غیرشهودی را به وسیله مجموعه‌هایی که غیرقابل ساخت در ذهن هستند، نشان می‌دهند. تنها مجموعه‌هایی که قابلیت خلق شدن توسط ذهن را دارند، می‌توانند وجود ریاضیاتی داشته باشند. بنابراین مجموعه‌هایی از قبیل مجموعه مادر مجموعه همه اعداد اصلی، نمی‌توانند موجود باشند، چون-به لحاظ ذهنی- غیر قابل ساختن هستند. پارادوکس‌ها از این جهت که به لحاظ مفهومی قدرت خلاقه ریاضیاتی انسان را بالا می‌برد، بالفعل مفید هستند و بنابراین در قلمروی موجودات ریاضی سودمند هستند.» (Craig, 2009:91).

۵. ارزیابی نهایی کریگ در باب وجود نامتناهی بالفعل

پیش از این بیان شد که کریگ معتقد است که دیدگاهش-راجع به عدم تحقق نامتناهی بالفعل- وقتی با تحلیل کانتور ناسازگار خواهد بود که ثابت شود دیدگاه افلاطونی در مورد مصداق هستی‌شناسانه موجودات ریاضیاتی صحیح است و چنین دیدگاهی قادر است از پارادوکس‌های موجود در نظریه مجموعه‌ها فراتر رود. اما، از نظر کریگ هیچ‌یک از بازنگری‌های انجام شده در پارادوکس‌ها نمی‌توانند

دیدگاه افلاطونی را از پارادوکس‌ها رهایی بخشند، زیرا:

منطق‌گرایی به نتایج نادرستی منتهی خواهد شد. یکی از این نتایج این است که در نظریه مجموعه‌ها یک مجموعه کل وجود دارد که هر شیء متعلق به آن است و یک مجموعه تهی که هیچ چیز متعلق به آن نیست و برای هر مجموعه یک مجموعه مکمل هست که شامل اعضای است که عضو آن مجموعه نیست. اگر نظریه طبقات را بپذیریم این قوانین دیگر صادق و معتبر نخواهند بود، زیرا که در این نظریه، هر مجموعه مجاز است که فقط در یک طبقه اعضایی داشته باشد. نتیجه آن که یک رشته نامتناهی از «مجموعه‌های کل» وجود خواهد داشت، یعنی یک مجموعه کل برای هر طبقه و یک رشته نامتناهی از مجموعه تهی وجود خواهد داشت، یعنی یک مجموعه تهی برای هر طبقه. متمم هر مجموعه به جای آن که شامل غیر عضوهای آن مجموعه باشد، می‌تواند فقط شامل غیر عضوهایی باشد که از طبقه بی‌واسطه زیرین است (بارکر، ۱۷۹). نظریه‌های آکسیوماتیک و شهودگرایی نیز گرچه در بازسازی نظریه مجموعه‌ها از منطق‌گرایی موفق‌تر بوده‌اند، اما بر طبق این دو نظریه، دنیایی که کانتور خلق کرده، کاملاً تئوری است. در دیدگاه آکسیوماتیک، نظریه کانتور از قواعد مفروضی استنباط می‌شود که به عنوان اصلی از یک هندسه اقلیدسی یا غیر اقلیدسی بدون رجوع به عالم خارج استنباط می‌شود. در شهودگرایی نیز نظریه کانتور به طور ذهنی در محدوده فعالیت‌های ذهن خلق می‌شود (Craig, 2009: 92).

بنابراین در میان چهار مکتب فلسفه ریاضی-واقع‌گرایی، نام‌گرایی، مفهوم‌گرایی و صورت‌گرایی - تنها مکتب واقع‌گرایی از طریق پارادوکس‌ها نامعتبر خواهند شد. بقیه مکاتب به طور قابل قبولی از پارادوکس‌های نظریه مجموعه‌ها رهایی می‌یابند و هر کدام از آن‌ها با مدعای کریگ در باب عدم تحقق خارجی نامتناهی بالفعل - سازگار هستند. از این رو، تئوری کانتور در مورد مجموعه‌های نامتناهی، مستلزم تحقق خارجی نامتناهی بالفعل نمی‌باشد. در واقع این تئوری به طور بدیهی آشکار می‌سازد که نمی‌توان به وجود چنین سیستم ذهنی‌ای در عالم خارج قائل بود.

کریگ هم چنین خاطر نشان می‌کند که تحلیل کانتور در مورد نامتناهی بالفعل از نظر شهودگرایی صحیح نیست. پیش فرض اصلی شهودگرایی این است که اساس ریاضی در مشاهده محض شمارش، یافت می‌شود. بنابراین، قابلیت ساختن - یا خلق نمودن - به طور بالفعل، مستلزم انجام عملیات صحیح ریاضی می‌باشد. از آنجایی که نامتناهی بالفعل با ذهن بشر قابل تصور نیست، لازم می‌آید که نامتناهی دارای یک تمامیت تعریف‌شده نباشد و از آنجایی که نامتناهی بالفعل تعریف شدنی نیست، نمی‌توان پذیرفت که در قلمروی ریاضیات موجود باشد. بنابراین سلسله اعداد طبیعی، دارای یک تمامیت ذهنی کامل و معین نیست. سلسله اعداد طبیعی تنها یک سلسله نامتناهی است که از هر محدودیتی جلوتر

می‌رود. به بیان دیگر، تنها وجود بی‌نهایت بالقوه مسلم است، و بنابراین شهودگرایی در مورد پایه‌گذاری ریاضیات براساس نامتناهی بالقوه، وام‌دار سنت ارسطویی است. این نوع نامتناهی هیچ‌گونه تعارضی با ریاضیات ندارد؛ زیرا هر حالتی مربوط به نامتناهی بالقوه را می‌توان به حالتی که مربوط به یک مقدار محدود که دارای مقادیر قابل تعمیم است، تبدیل کرد (Ibid:93).

بنابراین تحلیل کانتور در مورد نامتناهی بالفعل در میان ریاضی‌دانان مورد چالش واقع شده است. اگر شهودگرایان درست بگویند، نه تنها وجود حقیقی بلکه حتی وجود ذهنی نامتناهی بالفعل، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا شهودگرایی با تصور سلسله اعداد طبیعی، به عنوان یک نامتناهی بالقوه سازگار است، که هرگز به بی‌نهایت نمی‌رسد، اما طبق یک قاعده کلی، با افزودن عدد یک افزایش می‌یابد و بنابراین اعداد جدید توسط ذهن خلق می‌شوند، نه این‌که کشف شوند (Ibid:91).

نتیجه این‌که با مردود دانستن دیدگاه افلاطونی در مورد مصداق هستی‌شناسانه اعداد، هیچ دلیل و مدرکی برای این قضیه که «سلسله اعداد، نمونه‌ای ریاضی برای یک نامتناهی بالفعل است» باقی نمی‌ماند و اگر مجموعه اعداد، یک مجموعه نامتناهی بالقوه تصور شود، عدم تحقق خارجی نامتناهی بالفعل به طور محکم‌تری تأیید می‌شود؛ زیرا نه تنها هیچ نمونه عینی بلکه هیچ نمونه یا مثال ریاضیاتی نیز از چنین ماهیتی وجود ندارد.

مقدمه دوم استدلال فلسفی کریگ

کریگ مقدمه دوم استدلال فلسفی خویش که سیر قهقرایی نامتناهی رویدادهای گذشته یک نامتناهی بالفعل است، را بدیهی معرفی می‌کند.

در تبیین نظری می‌توان بیان داشت که با فرض ازلیت جهان، همه رخدادها از ازل تا نقطه‌ای که اکنون در آن هستیم، نامتناهی بالفعل است؛ چون افراد آن تحقق یافته و موجود شده‌اند، اما از هر نقطه به سوی آینده با نامتناهی بالقوه روبرو هستیم؛ زیرا افراد آن موجود نشده و در حال افزایش هستند. مانند یک خط که تا بی‌نهایت می‌توان آن را تقسیم نمود. کریگ می‌گوید که از آن جا که وقایع گذشته، به عنوان بخش‌هایی مجزا و معین از واقعیت موجود بوده‌اند و می‌توانند شماره‌گذاری شوند، می‌توان آن‌ها را در ذهن به عنوان یک کل جمع کرد. بنابراین، اگر دنباله رویدادهای زمانی نامتناهی باشند مجموعه تمام وقایع گذشته، بی‌نهایتی بالفعل است (Ibid: 25)؛ از این رو، سیر قهقرایی حوادث اگر آغازی نداشته باشند، با توجه به این‌که به زمان ختم شده‌اند مجموعه‌ای هستند که کامل شده و از یک طرف (زمان حال) محصور هستند.

کریگ معتقد است نامتناهی بالفعل در حوزه ذهن و اعداد به وقوع می‌پیوندد و در حوزه خارج از ذهن

نیز امکان منطقی دارد، اما وقوع آن محال است. می‌توان سلسله‌ای از حوادث را فرض کرد که هیچ آغازی نداشته باشند و این فرض به لحاظ منطقی منعی ندارد، اما واقع نمی‌شود. وی از آزمایش‌های فکری در این زمینه بهره می‌جوید. مانند مثال کتاب‌خانه‌ای که از بی‌نهایت کتاب تشکیل شده باشد. کریگ تأکید می‌کند که درباره تعدادی، به صورت بالقوه نامتناهی از کتاب‌ها سخن نمی‌گوید، بلکه درباره یک تمامیت کامل از کتاب‌های نامتناهی و متمایز صحبت می‌کند که در یک زمان و مکان در طبقات این کتاب‌خانه به صورت بالفعل وجود دارند. فرض کنید که هر کتاب شماره‌ای دارد که در پشت آن چاپ شده است به گونه‌ای که تطابق یک به یک با اعداد طبیعی دارد چون این مجموعه بی‌نهایت بالفعل است، این مسأله بدین معناست که هر عدد طبیعی ممکن بر یک کتاب چاپ شده است؛ لذا غیر ممکن است که کتاب دیگری به این کتاب‌خانه اضافه شود؛ زیرا در این صورت شماره این کتاب جدید چه خواهد بود؟ روشن است که هیچ عددی برای نشان دادن این کتاب وجود ندارد. هر عدد ممکن در حال حاضر معادلی در واقعیت دارد. زیرا معادل هر عدد طبیعی یک کتاب وجود دارد. بنابراین هیچ عددی برای کتاب جدید نداریم اما این مسأله بی‌معناست، زیرا آشکارا می‌توان در واقعیت به این مجموعه کتابی اضافه کرد، تنها کافی است برگ‌هایی از صد کتاب اول را جدا کرده و آن‌ها را در میان جلدی قرار دهیم. بنابراین نامتناهی بالفعل نمی‌تواند در دنیای واقعی موجود شود (Craig, 2009:105-106; Craig and Smith, 1995:12-16).

کریگ با بهره‌گیری از چنین مثال‌هایی بیان می‌دارد که اگر نامتناهی بالفعل در خارج تحقق یابد، رویداد فعلی مسبوق به سلسله‌ای از بی‌نهایت حادثه است، پس در این صورت، رویداد فعلی چگونه رخ داده است؟ یک فاصله نامتناهی را چگونه می‌توان طی کرد تا به زمان حاضر نیست؟ نردبانی که پله‌های نامتناهی دارد، قابل گذر کردن و رسیدن به انتها نیست؛ زیرا هر لحظه پله‌ای افزوده می‌شود، اما اگر به انتهای نردبان رسیده‌ایم، نشان از این امر دارد که پله‌های آن متناهی بوده است و آغازی داشته است که ما توانسته‌ایم به پله نهایی برسیم. اگر گذار از زمان فعلی به سمت بی‌نهایت حوادث ناممکن است، گذار از بی‌نهایت و رسیدن به حادثه فعلی نیز ناممکن است و بلکه تصورش بسیار سخت‌تر است. به تعبیر کریگ حرکت از عمق نامتناهی یک چاه به سمت دهانه آن بسیار ناممکن‌تر از حرکت از سمت دهانه به سمت یک عمق نامتناهی می‌نماید. گفتنی است که ارسطو و آکوئیناس معتقد بودند که نمی‌توان رویدادهای گذشته را نامتناهی بالفعل در نظر گرفت؛ زیرا همه این رویدادها در زمان حال به طور هم‌زمان موجود نیستند. اما کریگ این نظر را ناکافی قلمداد می‌کند؛ زیرا رویدادهای گذشته به طور ذهنی در یک تمامیت، قابل جمع هستند و یک نامتناهی بالفعل را تشکیل می‌دهند نتیجه‌ای که کریگ از دلیل فلسفی اول می‌گیرد، این است که بنابراین سیر قهقرای نامتناهی رویدادها در زمان، امکان وجود ندارد (Craig, 2009:102).

ارزیابی کاربرد مفهوم نامتناهی بالفعل در اثبات حدوث عالم

باید اذعان داشت که کریگ به عنوان خدا باوری مسیحی توانسته است با بهره‌گیری از علوم جدید، استدلالی مستحکم را بر حدوث جهان و اثبات خدا پی‌ریزی کند. مفهومی که وی از نامتناهی بالفعل ترسیم می‌کند و محال وقوعی آن را اثبات می‌نماید و از طریق آن به حدوث جهان رهنمون می‌شود، قابل تحسین است. معنای «حدوث» در تفکر کریگ از یکی از مهم‌ترین اشکال‌ها در باب مفهوم متعارف حدوث در تفکر اسلامی مبری می‌باشد. متکلمان اسلامی قائل به وجود زمان (هر چند زمان موهوم) قبل از پیدایش عالم هستند. زمانی که خداوند بوده است و عالم خلق نشده است! در صورتی که زمان خود از اجزاء عالم است و نمی‌تواند پیش از حدوث عالم، موجود باشد. فرض قدم زمان، به معنای فرض قدم عالم است (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۲۰۹). کریگ با نسبی دانستن هویت زمان، آغاز زمان را همراه با خلقت جهان می‌داند. با وجود همه امتیازهایی که استدلال کریگ دارد، نکات قابل تأملی نیز در این برهان وجود دارد که باید به آن‌ها پرداخته شود:

۱. سیر قهقرایی حوادث گذشته، شرایط تسلسل محال را ندارد.

کریگ با فرض این که سیر قهقرایی رویدادهای گذشته یک نامتناهی بالفعل است و نامتناهی بالفعل امکان تحقق عینی ندارد، حدوث عالم را نتیجه می‌گیرد. سیر قهقرایی رویدادهای گذشته جهان را می‌توان با بحث تسلسل محال در فلسفه اسلامی مقایسه کرد. اگر سلسله حوادث گذشته شرایط تسلسل محال را داشته باشد، ادعای کریگ مبنی بر این که عدم تناهی این سلسله محال است، در فلسفه اسلامی نیز قابل قبول خواهد بود.

تسلسل در لغت به معنی آن است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند، خواه حلقه‌های این زنجیره متناهی یا نامتناهی و خواه میان آن‌ها رابطه علی و معلولی برقرار باشد، یا نباشد؛ اما، در اصطلاح عبارت است از ترتب و وابستگی یک شیء موجود بر شیء دیگری که همراه با او بالفعل موجود می‌باشد و ترتب آن موجود دوم بر شیء سوم که همراه با او بالفعل موجود است و به همین نحو تا بی‌نهایت؛ خواه این سلسله به همین ترتیب در هر دو طرف (یعنی هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معلول‌ها) تا بی‌نهایت ادامه یابد، به این صورت که پیش از هر علتی، علت دیگری باشد و پس از هر معلولی، معلول دیگر قرار داشته باشد یا فقط در یک طرف تا بی‌نهایت ادامه یابد (طباطبایی، آغاز فلسفه - ترجمه بدایة الحکمة، ۳۰۱).

تسلسل محال دارای سه شرط اساسی است (طباطبایی، آغاز فلسفه - ترجمه بدایة الحکمة، ۳۰۵):

الف. اجزای سلسله بالفعل موجود باشند. (بنابراین، سلسله اعداد، اگرچه نامتناهی است و پس از هر عددی، عدد دیگری می‌توان در نظر گرفت و هرگز به آخرین عدد و بزرگ‌ترین عدد نمی‌توان دست یافت، اما تسلسل مصطلح، در آن تحقق ندارد؛ زیرا همه اجزای این سلسله بالفعل موجود نمی‌باشند و آن‌چه از آن بالفعل موجود است، همیشه محدود و متناهی است.)

ب. اجزای سلسله با هم موجود باشند. (در نتیجه سلسله اجزای زمان و نیز حوادث زمانی، حتی اگر نامتناهی باشند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند، زیرا اجزای آن به تدریج تحقق می‌یابند و وجود برخی از اجزای آن همراه با عدم برخی دیگر می‌باشد.)

ج. میان اجزای سلسله ترتب باشد. (بنابراین مجموعه‌ای از پدیده‌های نامتناهی که ترتب و وابستگی به یکدیگر ندارند، تسلسل محال را تشکیل نمی‌دهند.)

علت اعتبار شروط سه‌گانه فوق در تسلسل آن است که در صورت فقدان هر یک از این شروط، اساس «سلسله واحدی که دارای اجزای موجود و نامتناهی باشد» تحقق نخواهد داشت، تا برهان‌های محال بودن تسلسل در آن‌ها جاری شود. در صورت فقدان شرط اول و دوم، اجزای سلسله نامتناهی نخواهد بود و در صورت فقدان شرط سوم، سلسله‌ای که ادله یاد شده دلالت بر محال بودن آن می‌کند، تحقق نخواهد داشت، زیرا آن ادله فقط در مورد سلسله نامتناهی‌ای است که میان اجزای آن وابستگی وجود داشته باشد (شیروانی، ترجمه و شرح نهایی الحکمه، ۹۱/۳-۱۰۵).

در مورد سیر قهقرایی حوادث زمانی که کریگ مطرح می‌کند، باید گفت که اولاً این سیر یک سلسله علی و معلولی نیست، زیرا مجموعه حوادث گذشته، لزوماً رابطه علی و معلولی ندارند. ثانیاً کریگ دو شرط اول - یعنی بالفعل بودن و معیت سلسله حوادث - را در نظر نگرفته است. به نظر او این واقعیت که رویدادها به‌طور هم‌زمان وجود ندارند، خدشه‌ای به بحث وارد نمی‌کند و چون رویدادهای گذشته - به‌عنوان بخش‌های معینی از واقعیت متناهی و جدا از هم هستند و قابل شمارش می‌باشند، به‌طور ذهنی در یک تمامیت یا مجموعه قابل جمع هستند؛ بنابراین، مجموعه تمام رویدادهای گذشته یک تسلسل محال را تشکیل می‌دهد. اما این دلیل کریگ پذیرفتنی نیست، زیرا مجموعه حوادث گذشته در ذهن، یک حقیقت عینی نیست و در عالم خارج تحقق ندارد. هم‌چنین تمامیتی که ذهن، برای اجزای این سلسله در نظر می‌گیرد بالا‌جمال بوده و حقیقتاً همه اجزای سلسله حوادث گذشته، در ذهن محقق نیستند، بنابراین شرط بالفعل بودن اجزای سلسله تحقق ندارد.^۱

۱. یعنی که علامه در مورد تسلسل محال و شروط آن ارائه داده‌اند، در آرای سایر حکمای مسلمان نیز وجود دارد که در این نوشتار برای رعایت اختصار مطالب از آوردن آن خودداری شد.

اشکال اساسی بر استدلال کریگ نیز همین امر است. کریگ وقایع گذشته را از آینده تفکیک کرده و وقایع گذشته را اگر ازلی باشند یک نامتناهی بالفعل فرض کرده است، اما وقایع گذشته با فرض ازلی بودن یک مجموعه بالفعل و محقق نیستند. گذشته به تدریج محقق شده و وقایع گذشته به یکباره و مترتب برهم موجود نشده‌اند؛ گرچه ذهن آن‌ها را می‌تواند به صورت جمعی ادراک کند اما در واقع اجتماع در وجود ندارند و پارادوکس کتاب‌خانه و یا سایر آزمایش‌های فکری که کریگ برای امتناع وقوع نامتناهی بالفعل در خارج ذکر می‌کند، همه مربوط به سلسله‌های لایتنایی است که بالفعل محقق شده‌اند.

۲. اصل تناظر قابلیت تعمیم به حوزه نامتناهی را ندارد.

دلیل اول کریگ در دفاع از حدوث جهان، بر اساس اصول تناظر و اقلیدس سامان یافته است. ادعای کریگ آن است که اعتبار این اصول، جواز کافی برای تعمیم آن‌ها به حوزه نامتناهی و اعمال آن‌ها بر مجموعه‌های نامتناهی است (مقدمه دوم). اما باید دانست که اصل تناظر نمی‌تواند به حوزه نامتناهی نسبت داده شود، زیرا از بعد نامتناهی، نمی‌توان عدد انتزاع نمود؛ زیرا مقوله کمیت عرضی است که ذاتاً قابل انقسام است و قید ذاتاً به این منظور آورده شده که تعریف شامل انقسام سایر مقولات نشود. زیرا انقسام آن‌ها به تبع انقسام کمیت حاصل می‌شود (زارع، ۳۷-۵۷).

در تفکر اسلامی کمیت به طور کلی به دو نوع متصل (مقدار هندسی) و منفصل (عدد) تقسیم می‌گردد. لازم به ذکر است که فلاسفه اولین عدد را «دو» می‌دانند که قابل انقسام به دو واحد است و «یک» را مبدأ عدد می‌دانند ولی نوعی از اعداد به شمار نمی‌آورند.

سؤال اصلی در فلسفه این است که چگونه می‌توان عدد را تصور کرد؟ وجود عدد در کجاست؟ آیا اعداد از مفاهیم ماهوی هستند یا از مفاهیم اعتباری‌اند؟ واقعیت این است که عدد وجودی جدا از معدودات ندارد و «واحد» هرگز از اعیان خارجی جدا نمی‌شود و اساساً واحد و وجود با یکدیگر مساوقت دارند و از این‌رو عدد که مجموعه‌ای از واحدهاست، از وجود خارجی منفک نمی‌گردد. هرگاه بخواهیم «وحدت» را به تنهایی و بدون شیء متصف به وحدت، تصور کنیم، تنها در ذهن امکان خواهد داشت (مصباح یزدی، شرح الهیات شفا، ۳۸۶/۲).

بنابراین تردیدی نیست که در جهان خارج و در موجودات عینی، عدد وجود دارد و اختلاف در مفهوم ماهوی یا معقول ثانی بودن آن است.

به نظر می‌رسد که به آسانی می‌توان پذیرفت که عدد، مفهومی ماهوی نیست و در خارج از ذهن، غیر از اشیایی که متصف به وحدت و کثرت می‌شوند (معدودات)، چیزی به نام عدد تحقق نمی‌یابد. مثل هنگامی که یک فرد انسان در جایی قرار دارد، غیر از وجود خودش چیزی به نام وحدت در او به وجود

نمی‌آید، اما با توجه به اینکه انسان دیگری در کنار او نیست، مفهوم واحد از او انتزاع می‌شود. همچنین هنگامی که فرد دیگری در کنار وی قرار می‌گیرد، فرد دوم هم یک واحد است، ولی ما ایشان را با هم در نظر می‌گیریم و مفهوم دو را به آنان نسبت می‌دهیم و گرنه میان آن‌ها عرضی خارجی به نام عدد دو تحقق نمی‌یابد. به راستی چگونه می‌شود عرضی واحد (عدد دو) قائم به دو موضوع باشد و به همین دلیل است که اعداد، از معقولات ثانیه می‌باشند (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۲/ ۲۳۴-۲۳۵).

باز هنگامی که فرد سومی در کنار آن دو نفر می‌نشیند، از مجموع آنان عدد سه را انتزاع می‌کنیم، اما چنان نیست که یک عرض عینی به نام «دو» نابود شده و عرض دیگری به نام «سه» به وجود آمده باشد. در همین حال می‌توانیم همان دو نفر سابق را در نظر بگیریم و عدد «دو» را به ایشان نسبت دهیم، چنان‌که می‌توانیم یکی از آنان را با فرد جدیدالورود با هم در نظر بگیریم و آن‌ها را دو نفر بنامیم.

ازجمله شواهد بر اعتباری بودن مفهوم عدد، این است که عارض خود اعداد و کسره‌های آن‌ها و مجموعه‌هایی از آن‌ها می‌گردد و اگر عدد امری عینی می‌بود، می‌بایست در موضوعات محدودی بی‌نهایت عدد تحقق داشته باشد. همچنین عدد به مجردات و مادیات، و امور حقیقی و اعتباری به‌طور یکسان نسبت داده می‌شود. آیا می‌توان هنگامی که عدد را به مجردات نسبت می‌دهیم، آن را عرضی مجرد بدانیم و هنگامی که آن را به مادیات نسبت می‌دهیم، آن را عرضی مادی تلقی کنیم؟! و آیا می‌توانیم هنگامی که عددی را به امور حقیقی نسبت می‌دهیم، آن را امری حقیقی بدانیم؟ اما هنگامی که همان عدد را بر امور اعتباری حمل می‌کنیم، امری اعتباری بشماریم یا اینکه برای امور اعتباری، صفت و عرضی حقیقی و عینی اثبات کنیم (همان، ۲/ ۲۳۴-۲۳۵)؟!

بنابراین، عدد را نمی‌توان از یک بعد نامتناهی، به فرض وجود، انتزاع نمود؛ همچنان‌که نمی‌توان آن را به بعدی

نامتناهی نسبت داد. رعایت نکردن همین مطلب، به پاره‌ای از نتایج متناقض در بحث لایتنهای انجامیده است.

اگر عدد را نتوان به نامتناهی نسبت داد، بنابراین، بحث از تعداد اعضای یک مجموعه نامتناهی معنایی نخواهد داشت و آن‌چه که از اصل تناظر به عنوان تناقض جلوه می‌نمود، این بود که تعداد اعضای یک مجموعه نامتناهی با زیرمجموعه‌هایش برابر است. بنابراین، شمول اصل تناظر به این دلیل که مجموعه نامتناهی، به فرض وجود، دارای تعداد اعضاء نیست، به مجموعه‌های متناهی محدود می‌شود و تناقضی از فرض وجود بعد نامتناهی، حاصل نمی‌آید. به طور خلاصه، مقدمه دوم استدلال به دلیل عدم اعتبار اصل تناظر برای مجموعه‌های نامتناهی صحیح بوده و استدلال کریگ ناتمام است (زارع، ۵۷-۳۷). نکته

پراهمیت دیگر آن که هر یک از مراتب اعداد، یک نوع خاص محسوب می‌شود. از این‌رو نمی‌توان گفت چند عدد با هم یک نوع را تشکیل می‌دهند. آن‌گونه که در نظریه دیدگاه منطق‌گرایی در ریاضیات پذیرفته نیست. این که گفته شود که نوع دارای افراد مختلف عدد است، در فلسفه اسلامی پذیرفته نیست. هر مرتبه‌ای از عدد - از عدد دو گرفته تا بی‌نهایت - ویژگی‌های مخصوص به خود را دارد. البته ممکن است چند عدد در یک ویژگی مشترک باشند، چنانکه برخی از اعداد در فردیت و برخی دیگر در زوجیت مشترک‌اند، اما هر عددی یک ویژگی خاص به خود نیز دارد. بنابراین هر مرتبه‌ای از عدد یک نوع مستقل شمرده می‌شود.

۳. نامتناهی بالفعل حتی در ذهن نیز محقق نیست.

کریگ مدعی است که مجموعه رویدادهای گذشته جهان، اگر آغازی نداشته باشد، یک نامتناهی بالفعل است. از نظر نگارنده چنین ادعایی صحیح نیست، زیرا نامتناهی بالفعل یک تمامیت معین است و نمی‌تواند افزایش یا کاهش یابد، اما مجموعه رویدادهای گذشته دائماً در حال افزایش است. بنابراین اگر مجموعه رویدادها در طول زمان نامتناهی باشد، این مجموعه یک نامتناهی بالقوه خواهد بود، زیرا نامتناهی بالقوه متغیر و نامتعین است و می‌تواند افزایش یا کاهش یابد. همچنین بیان شد که ارسطو و آکوئیناس معتقد بودند که نمی‌توان رویدادهای گذشته را نامتناهی بالفعل در نظر گرفت، زیرا همه این رویدادها در زمان حال به طور هم‌زمان موجود نیستند. اما کریگ این نظر را ناکافی قلمداد کرد؛ زیرا از نظر او رویدادهای گذشته به طور ذهنی در یک تمامیت قابل جمع هستند. اما بدیهی است که نمی‌توان حکم ذهن را به عین نسبت داد و اجتماع ذهنی مجموعه رویدادها دلیلی بر آن نیست که این مجموعه در خارج نیز، یک نامتناهی بالفعل باشد. علاوه بر این، حوادث گذشته حتی در ذهن، نیز یک نامتناهی بالفعل نیست، زیرا ذهن انسان فقط می‌تواند اعداد محدودی را در نظر بگیرد و نامتناهی در ذهن، کاملاً نامشخص است.

اگر در دفاع از کریگ بیان شود که با فرض ازلی دانستن رویدادهای گذشته، نامتناهی بالفعل محقق می‌شود و مجموعه رویدادها و افزایش آن‌ها موجب افزایش نامتناهی بالفعل نمی‌شود؛ زیرا مطابق نظر کانتور یک اجتماع یا یک مجموعه وقتی نامتناهی است که یک جزء آن معادل کل باشد و مجموعه رویدادهای افزایش یافته معادل همان مجموعه نامتناهی پیش از افزایش است، پاسخ می‌دهیم که همان‌گونه که بیان شد اصل تناظر قابلیت تعمیم به حوزه نامتناهی را ندارد و بر فرض که از این اشکال نیز صرف نظر کنیم، کریگ خود آشکارا بیان می‌کند که نباید عالم ذهن و ریاضیات را با عالم واقع یکسان پنداشت و اصل تناظر در مجموعه‌های نامتناهی عالم ریاضی قابل تصور هستند و نه عالم واقع.

نتیجه‌گیری

بهره‌گیری ویلیام کریگ از نظریه کانتور و مفاهیمی مانند نامتناهی بالفعل که در ریاضیات و فلسفه ریاضی کاربرد دارند قابل توجه و دارای اهمیت است. برهان جهان‌شناختی وی فرصتی را پدید آورده است تا کلام اسلامی و آراء متفکرانی مانند غزالی و کندی در فضای تفکر غرب احیا گردد. این برهان، بازتاب زیادی در میان خدا‌باوران و خدا ناباوران داشته است. در این نوشتار بر آن شدیم یکی از مهم‌ترین مفاهیم برهان کریگ یعنی نامتناهی بالفعل و نحوه کاربرد این مفهوم در اثبات حدوث عالم را مورد ارزیابی قرار دهیم و به این نتیجه رهنمون گشتیم که برهان جهان‌شناختی کلامی که قرائت جدیدی از حدوث زمانی عالم طبیعت از طریق نسبیّت زمان و امتناع وقوع نامتناهی بالفعل در بین رخدادهای گذشته است، هر چند از برخی انتقادهایی که بر برهان حدوث متکلمان اسلامی وارد شده، مبرا است، اما نکات قابل تأملی نیز در این استدلال وجود دارد که باید مورد ارزیابی قرار گیرد.

ما معتقدیم که وقایع گذشته با فرض ازلی بودن یک مجموعه بالفعل و محقق نیستند و چنین مجموعه‌ای به هیچ وجه شرایط یک نامتناهی بالفعل را ندارد؛ زیرا دائمی در حال افزایش است و واجد یک تمامیت معین نیست و اصل تناظر نیز قابلیت تعمیم به حوزه نامتناهی را ندارد و نیز مدعی هستیم که رخدادهای گذشته، هم‌چون رویدادهای آینده، با فرض ازلی بودن، مجموعه‌ای هستند که نامتناهی بالقوه محسوب می‌گردند. البته می‌پذیریم که ارزیابی برهان جهان‌شناختی و به طور کلی آراء کریگ در فضای تفکر اسلامی هنوز در آغاز راه است؛ اگرچه در میان متفکران معاصر غرب نیز هم‌چنان در حال بررسی و ارزیابی است.

منابع

- ادواردز، پل، *براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
- امید، مسعود، *درآمدی بر فلسفه ریاضی دیدگاه‌ها و برهان‌ها*، تبریز: یاس نبی، ۱۳۸۱.
- ایوز، هاورد ویتلی، *آشنایی با تاریخ ریاضیات*، مترجم: محمدقاسم وحیدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم ۱۳۷۲.
- بارکر، استیفن، *فلسفه ریاضی*، ترجمه احمد بیرشک، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۴.
- تی. لین، شورینگ؛ و فنگ. لین، یو، *نظریه مجموعه‌ها و کاربردهای آن*، ترجمه عمید رسولیان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۸.
- دیویس، فیلیپ، و هرش، روبی، «مقاله تجربه ریاضی»، ترجمه: رضا کرمی، *مجله نشر ریاضی*، سال ۴، ش ۱ و ۱۳۷۰، صص ۲۱-۳۱.

زارع، روزبه، «بررسی برهان کیهان‌شناختی کلامی از منظر حکمت متعالیه»، *جستارهای فلسفه دین*، دوره ۲، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۳۷-۵۷.

شیروانی، علی، *ترجمه و شرح نهایه الحکمه علامه طباطبایی*، قم: بوستان کتاب، چاپ دهم، ۱۳۸۹.
 طباطبایی، محمدحسین، *آغاز فلسفه - ترجمه بدایه الحکمه*، مترجم: محمدعلی گرامی، به کوشش هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۷.
 _____، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

غزالی، محمد بن محمد، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
 فعالی، محمدتقی، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم: معارف، ۱۳۷۹.
 کارناب، رودولف و دیگران، *فلسفه ریاضی*، نظارت و مقدمه: حسین ضیایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۹.

مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران: مرکز تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹.
 _____، *شرح الهیات شفا (مشکات)*، تحقیق و نگارش محمدباقر ملکیان، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، مرکز انتشارات، ۱۳۸۶.

مصلحیان، محمد صالح، *فلسفه ریاضی (کلاسیک، مدرن، پست مدرن)*، مشهد: انتشارات واژگان خرد، ۱۳۸۴.
 Craig, W.L. "The kalam cosmological argument"; in *The Blackwell Companion to Natural Theology*, first published, London: The Macmillan Press LTD, 2009.

Craig, W.L. & Smith, *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology*, USA: Oxford university Press, 1995.



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 1, Issue 102

Spring & Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i1.39866>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۹۷-۱۱۷

مصادق قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا*

ریحانه شایسته^۱

دانشجوی مقطع دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: reyhaneh.shayesteh@um.ac.ir

دکتر مرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shahrudi@um.ac.ir

چکیده

یکی از قواعد مهمی که ملاصدرا مانند حکمای سلف، آن را در فلسفه خود بیان کرده، قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا واحد» است. اگرچه وی این قاعده را از مستقلات عقلی دانسته و مفاد این قاعده را تا حدودی شبیه حکمای پیش از خود مطرح کرده است؛ اما با توجه به نظرات وی در باب وحدت شخصی وجود، قاعده بسیط الحقیقه، جایگزینی تجلی و تطور به جای علیت و بحث توحید، نمی‌توان مصادقی بر این قاعده در فلسفه او ارائه کرد. طرح قاعده بسیط الحقیقه و حذف علیت به معنای رایج آن، وحدت شخصی وجود را تأیید می‌کند، در نتیجه هیچ موجودی غیر از خداوند از وجود حقیقی برخوردار نخواهد بود و همه موجودات در حکم سایه‌ها و تجلیات آن وجود حقیقی، محسوب خواهند شد. با حذف دوئیت در وجود، قاعده الواحد مصادق‌های متداول خود را از دست خواهد داد زیرا صدور در این قاعده فرع بر دوئیت و کثرت است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، قاعده الواحد، عقل اول، وجود منبسط، علیت، تجلی، بسیط الحقیقه.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۳/۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۶/۱۸.

۱. نویسنده مسئول

Instances of Al-Wahid Rule in Mulla Sadra's Philosophy

Reyhaneh Shayesteh (corresponding author)

Ph.D. student at Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Morteza Hosseini Shahroudi

Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

One of the important rules that Mulla Sadra has stated in his philosophy, as his preceding philosophers did, is the "Al-Wahed Rule (the one does issue him only the one)". He proclaims that this rule is justifiable purely by reason, and discusses the content of this rule in a way comparable to that of his predecessors. However, given his views on the personal unity of existence, the "Basit al-Haghigha" rule, the substitution of causation and monotheism (Tawhid) with manifestation and evolution falls short of exemplifying this philosophy.

Raising Basit al-Haghigha rule and rejecting causality in its common sense underline the personal unity of existence. Therefore, no being other than God will have a true existence, and all beings are nothing but shadows and manifestations of that true being. By rejecting duality in existence, the Al-Wahed rule loses its conventional instances, as Sodur (emanation) in this rule is secondary to duality and plurality.

Keywords: Mulla Sadra, Al-Wahed Rule, First Intellect, Simple existence, Causality, Manifestation, Basit al-Haghighah.

مقدمه

قاعده الواحد از اصول و مبانی فلسفه اسلامی است و بسیاری از مباحث مهم الهیات فلسفی بر آن بنا شده است. عموم حکمای برجسته پیش از ملاصدرا همچون افلوطین، فارابی، ابن سینا، سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی و ... این قاعده را مطرح کرده و به بحث درباره آن پرداخته‌اند.

دلیل طرح این قاعده در وهله اول، ممانعت از لزوم کثرت در ذات خداوند است (ملاصدرا، اسفار، ۷/ ۱۱۷؛ آشتیانی، ۶۱)؛ زیرا واحد من جمیع الجهات نمی‌تواند مبدأ کثرت باشد و به تبع این مسئله بحث صادر اول که از مباحث مهم فلسفه اسلامی است، مطرح می‌شود و در وهله دوم از لوازم اصل سنخیت مطرح شده است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۴۹۹).

ملاصدرا برخلاف منتقدان به این قاعده، آن را از مستقلات عقلی (ملاصدرا، اسفار، ۷/ ۳۰۴) به‌شمار می‌آورد و برهان این قاعده را در نهایت استواری و استحکام معرفی می‌کند؛ زیرا معتقد است قضایای آن، ضروری و مواد آن، برهانی و صورتش از صور منتج است (همان، ۲۲۹)؛ اما با وجود این مطلب، این پرسش مطرح می‌شود که آیا قبول این قاعده از دیدگاه وی به منزله قبول مصادیق برای آن است و آیا قبول مصادیق آن با مبانی فلسفی او سازگار است یا خیر؟

ملاصدرا در کتب مختلف خویش درباره صادر اول نظراتی بیان کرده است. در برخی از کتب همانند مشاء صادر اول را عقل معرفی می‌کند (ملاصدرا، شواهد، ۱۴۰-۱۳۹؛ همو، مبدأ و معاد، ۱۸۷؛ همو، اسفار، ۶/ ۲۰۸) و در برخی دیگر همانند عرفا از وجود منبسط به عنوان صادر اول سخن به میان می‌آورد (همان، ۲/ ۸-۲۲۷ و ۳۳۱).

با توجه به این دو بیان، این مسئله مطرح است که بر اساس قاعده الواحد و با توجه به آرای فلسفی ملاصدرا کدام بیان مصادیق قاعده الواحد قرار می‌گیرد؟ در این باب نظرات مختلفی شکل گرفته است که خادمی در مقاله «تبیین تمایلات اشراقی و عرفانی ملاصدرا، در بحث پیدایش کثیر از واحد» به طور مختصر به مجموع این نظرات اشاره دارد (ر.ک: خادمی، ۷۳-۶۶).

به هر شکل بحث صادر اول اولین و مرتبط‌ترین بحث با قاعده الواحد است و تأثیر بسزایی در نظر نهایی این نوشتار دارد. علاوه بر این که این گونه مباحث پیشنهادی از موضوع این نوشتار به‌شمار می‌آید و نباید از آن‌ها چشم‌پوشی کرد.

از آن جا که هدف از طرح این نوشتار بررسی این قاعده و براهین و فروع آن نیست تنها به بحث اجمالی در این باره بسنده می‌کنیم تا زمینه ورود به بحث فراهم شود؛ سپس به مصادیق معروف قاعده، اشاره خواهد شد و پس از آن با تکیه بر مبانی و اصول فلسفی ملاصدرا اثبات خواهیم کرد که این قاعده در فلسفه

ملاصدرا، اگرچه بدیهی، قابل قبول و مستحکم است، اما هیچ مصداقی ندارد.

بیان قاعده

از واحد حقیقی صرف و همین طور واحد از آن جهت که واحد است، جز یکی صادر نمی‌شود، زیرا صدور واحد از کثیر مستلزم اجتماع نقضین است (ملاصدرا، اسفار، ۷/ ۲۰۵). به بیانی دیگر از علت از آن جهت که علت است، بیشتر از یک معلول - بدون واسطه - صادر نمی‌شود و تنها شرط آن، این است که واسطه‌ای نباشد، زیرا اشیاء بسیاری هستند که جایز است همگی از واحد حقیقی صادر گردند، ولی نه در یک درجه، بلکه بعضی به واسطه بعضی دیگر (همان، ۲۱۱).

این سخن را جوادی آملی این‌گونه بیان می‌کند که از شی بسیط یا واحد، دو شئی که بین آن‌ها معیت بالطبع باشد صادر نمی‌شود و مراد از معیت بالطبع این است که دو شیء اولاً در عرض یکدیگر باشند و ثانیاً نسبت به یکدیگر ضرورت بالقیاس داشته باشند (جوادی آملی، ۸/ ۳۹۰).

اجزاء و مفاهیم قاعده

الف. واحد در طرف علت

ملاصدرا همانند بهمنیار و شیخ اشراق و ابن سینا معتقد است که قاعده الواحد مختص به واحد من جمیع الجهات و به تعبیری واحد حقه حقیقیه است، بنابراین قاعده را تنها مختص به خداوند می‌داند. اگرچه برخی فیلسوفان به عمومیت این قاعده درباره هر نوع وحدتی حکم کردند (ر.ک: آشتیانی، ۵۶).

ب. واحد در طرف معلول

مراد از واحد در طرف معلول نمی‌تواند واحد به وحدت حقه حقیقیه باشد؛ زیرا اولاً وحدت صرف و بساطت محض فقط مختص به خداست و ثانیاً معلول خالی از جهات نقص و کمال نیست و معلولیت و ظلیت با واحد من جمیع الجهات منافات دارد (همان، ۹-۶۸، ملاصدرا، اسفار، ۶/ ۲۰۵)؛ بنابراین مقصود از بسیط و واحد، بسیط و واحد خارجی است که مرکب از جهات متعدده متاصله نباشد. به تعبیری مراد از وحدت در طرف معلول، وحدت غیر حقه حقیقیه است (آشتیانی، ۹-۶۸).

ج. مراد از صدور

مراد از صدور در این قاعده، صدور ایجابی و تأسیس و ابداع است، نه مطلق فاعلیت و مبدئیت و مداخلیت در وجود. به عبارت دیگر، مراد از مصدریت واحد در قاعده الواحد، فاعل به اصطلاح حکمای الهی - معطی وجود - است و نه فاعل به اصطلاح حکمای طبیعی که اعم از مبدأ حرکت و منشأ تغییر و

خروج از قوه به فعل است و شامل علت اعدادی یا علت یا شرط و متمم وجود و فراهم آورنده استعداد شیء نیز می‌شود (همان، ۶۱).

به اعتقاد ملاصدرا صدور، بودن علت است به گونه‌ای که از آن، معلول صادر می‌گردد، زیرا علت باید خصوصیتی داشته باشد که به حسب آن خصوصیت، معلول معین از آن صادر شود و این خصوصیت در واقع همان مصدر است که از آن گاهی تعبیر به صدور و گاهی به مصدریت - ضرورت بخشی علت به معلول - می‌شود (ملاصدرا، ۲/ ۲۰۵).

برهان قاعده

گرچه بسیاری از فیلسوفان این قاعده را بدیهی یا نزدیک به بداهت دانسته‌اند در نتیجه بر آن تنبیه ارائه کرده‌اند، اما در این جا با مسامحه این تنبیه‌ها را تحت عنوان برهان ذکر می‌کنیم.

باید توجه داشت که مهم‌ترین این براهین در آثار ابن سینا و بهمنیار وجود دارد، به طوری که در آثار فیلسوفان بعدی - حتی ملاصدرا - با سخن تازه‌ای درباره این قاعده روبرو نخواهیم شد.

از آن جا که کسانی هم چون ابن سینا و بهمنیار و سهروردی و ... این قاعده را فقط درباره خداوند جاری می‌کنند؛ در نتیجه برخی از براهینی که درباره قاعده ارائه داده‌اند، با توجه به مصادق آن یعنی واجب الوجود من جمیع الجهات بیان شده است.

بهمنیار استدلال می‌کند که همواره در علت، خصوصیتی وجود دارد که بر اساس آن، هر علتی منشأ صدور معلولی خاص است؛ خصوصیتی که بدون آن، صدور معلول از علت خود، ترجیح بلا مرجح است. این ویژگی در علت، اگر احدیت و بساطت ذات او باشد، قهرًا جز معلول واحد بسیط، از وی صادر نخواهد شد و صدور معلول‌های متباین از آن، مستلزم وجود جهات متعدد است که خلاف فرض است، پس از شی بسیطی که ترکیبی در آن نیست دوشی که با هم معیت بالطبع داشته باشند صادر نمی‌شود (بهمنیار، ۵۳۱).

سهروردی نیز معتقد است از واجب الوجود ذاتی - که همان نور الانوار است - جز نور واحد صادر نمی‌شود؛ زیرا همین که وجودی، علت برای دو معلول باشد، دلیل بر ترکیب جهات آن است و ذات واجب از هر گونه ترکیب و جهتی که زاید بر ذات باشد، مبرا است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۶-۱۲۵؛ ۴/ ۶۴؛ همو، حکمه الاشراق، ۱۲۵).

ابن سینا در استدلال‌های مختلفی این قاعده را اثبات می‌کند. برای نمونه وی استدلال می‌کند، اگر از واحد دوشی «الف» و «ب» صادر شود به ناچار باید علیت واحد برای «الف» غیر از علیت او برای «ب» باشد؛ در این صورت آن چه سبب صدور «الف» و «ب» شده است یا دو چیز بوده است یا یک چیز با دو

صفت متغایر بوده است و این مطلب خلاف فرض است، زیرا شی از ابتدا واحد فرض شده بود (ابن سینا، اشارات، ۱۰۸؛ طوسی، ۱۲۶/۳).

ملاصدرا (اسفار، ۹/۷-۲۲۸)، خواجه نصیر (طوسی، ۱۳۲-۱۲۵) و فخر رازی (۵۸۸/۱) استدلال‌های مشابهی در این باره آورده‌اند.

ملاصدرا در برخی کتاب‌هایش این قاعده را از دیدگاه خود و حکمای گذشته نقل می‌کند (ملاصدرا، اسفار، ۵/۷ و ۲۰۴ و ۲۰۷؛ ۲/۲۰۵ و ...). وی در جلد ششم اسفار در ذیل فصل «فی انه تعالی بسیط الحقیقه من کل جهه» این قاعده را این‌گونه شرح می‌دهد که «بسیط اگر به حسب ذات بسیط خود علت چیزی باشد، ذات او، محض علت آن خواهد بود، پس اگر از او بیش از یکی صادر شود، ذات وی مرکب از چند جزء خواهد بود که هر کدام، محض علت یکی از معلولات است» (همان، ۶/۵-۱۰۰). تقریباً همه استدلال‌های این قاعده به این مسأله برمی‌گردد که اگر از واحد حقیقی، بیش از یک واحد صادر شود ترکیب در ذات علت پدید می‌آید که خلاف فرض است.

مصادیق معروف قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا

۱. عقل اول

ملاصدرا همانند مشاء (ابن سینا، اشارات، ۱۲۵) با تکیه بر این مطلب که واجب الوجود من جمیع الجهات، ذات واحد است و بر مبنای «قاعده الواحد»، فعلش نیز باید واحد باشد؛ عقل اول را به عنوان صادر نخست معرفی می‌کند که ذات و فعلاً مفارق از ماده است (ملاصدرا، شواهد، ۱۴۰-۱۳۹؛ همو، مبدأ و معاد، ۱۸۷؛ همو، اسفار، ۶/۲۰۸) و اگر چه مرکب از وجود و ماهیت است؛ اما به این معنا نیست که از خداوند دو چیز صادر شده است تا ترکیب در ذات لازم بیاید، بلکه وجود عقل اول را، مجعول بالذات و ماهیت آن را مجعول بالعرض خداوند می‌داند (همو، اسرار الایات، ۲۸۶). ملاصدرا در موقوف نهم کتاب اسفار دوازده راه را برای اثبات این امر که اولین چیزی که از خداوند صادر می‌شود عقل است، بیان می‌کند (ر.ک: اسفار، ۷/۲۷۰-۲۶۲).

۲. وجود منبسط

دومین مصداق معروف صادر اول در فلسفه وی وجود منبسط است. از خدای واحد محض، فیض واحد صادر می‌شود که وحدت آن فیض ظل وحدت خدای واحد است (جوادی آملی، ۶/۲۹۰-۲۸۹) که به این وجود عماء، مرتبه جمع، حقیقت الحقایق و مرتبه احدیت گفته می‌شود که به آن مرتبه واحدیت نیز می‌گویند (ملاصدرا، اسفار، ۸/۲-۲۲۷ و ۳۳۱).

اما اینکه کدام یک از این دو تعبیر - عقل اول و وجود منبسط - مصداق واقعی قاعده الواحد است، میان مفسران و شارحان ملاصدرا اختلاف است؛ عده‌ای معتقدند که ملاصدرا در بیان خود ابتدا شیوه حکما را پیش می‌گیرد و سپس نظرات نهایی خود را بیان می‌کند، یعنی نظر نهایی وی وجود منبسط است. عده‌ای نیز معتقدند که این دو با هم تفاوت ندارند، یا میان این دو نظر منافاتی وجود ندارد و یا این که اگر به دو اعتبار به آن‌ها نگاه کنیم، هر دو قابل پذیرش هستند (ر.ک: خادمی، ۳-۷۱).

به هر تقدیر نگارنده معتقد است برای اثبات مسأله نوشتار اگر بتوان عقل اول را به معنای رایج و مورد توجه شارحان ملاصدرا رد کرد و یا آن را به وجود منبسط ارجاع داد؛ تنها کافی است شواهدی برای نفی وجود منبسط ارائه کرد تا قاعده الواحد مصداقی در فلسفه ملاصدرا نداشته باشد.

چنانچه ظاهر ملاصدرا نیز به این مواضع قانع نشده است و در مواردی خاص با اشاراتی که خود ناشی از بوارق الهیه و عنایات ربانیه می‌داند، به مشرب کامل‌تر و دقیق‌تری روی آورده است. پس نگارنده بر خود لازم می‌بیند که ابتدا عقل را به عنوان مصداق قاعده رد کند و سپس به رد دیگر مصداق معروف قاعده یعنی وجود منبسط بپردازد.

مرحله اول: حذف عقل به عنوان مصداق قاعده الواحد

ملاصدرا در دو موضع متفاوت بحث صادر اول را بیان می‌کند، اما با نظری دقیق می‌توان چنین استنباط کرد که وی در هر دو موضع با اشاراتی کوتاه سعی دارد، زمینه دیدگاه نهایی خود را فراهم کند. اگرچه ممکن است برخی این نظر را نپذیرند، اما شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد که عقل در نظر وی با عقل در نظر مشاء متفاوت است. مشائیان برای تبیین نظام آفرینش و عدم کثرت در ذات خداوند، بر اساس قاعده الواحد به نظریه عقول روی آوردند و سلسله عقول را دارای مراتبی دانستند که اولین آن، بی‌واسطه از خداوند صادر می‌شود. هر عقل نسبت به عقل قبلی جهات بیش‌تری دارد تا به عقل دهم می‌رسد که واسطه فیض خداوند به عالم طبیعت است. گرچه عقل (نور) در فلسفه اشراق (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۴۵۰؛ ۲/ ۱۲۶؛ ۴/ ۶۴) به ده عدد محدود نمی‌شود؛ اما تا حدودی ویژگی‌هایی شبیه ویژگی‌های عقل مشائی دارد. به نظر می‌رسد که دلیل چنین استنباطی - از جانب مشائین - به این دلیل بوده است که آن‌ها واحد در طرف معلول را واحد بالعدد می‌دانستند (ابن سینا، اشارات، ۱۲۵) و سنخیتی بیش از این را میان معلول و علت بسیط محض لازم یا ممکن نمی‌دانستند.

اگر چه در فلسفه ملاصدرا نیز به این نوع تعبیر از عقل برمی‌خوریم، اما به نظر نگارنده عقل به سه دلیل در فلسفه وی معنایی متفاوت از فلسفه‌های پیشین دارد:

دلیل اول آن است که عقول مبتنی بر هیئت قدیم است و نمی‌تواند به همان معنای رایج در فلسفه‌های

پیشین در حکمت متعالیه نیز وجود داشته باشد.

دلیل دوم به این مطلب اشاره می‌کند که از دیدگاه ملاصدرا «مجموع عالم یک شخص واحد است به این معنا که وحدتش شبیه وحدت اشیاء متغایر و مخالف نیست که به واسطه اجتماع و انضمام مانند یک چیز گردد بلکه وحدت آن، وحدت ذاتی است» (ملاصدرا، اسفار، ۷/ ۱۱۴).

ملاصدرا یک شخص بودن عالم را امری برهانی می‌داند (همان) و در توجیه این مطلب که اگر عالم شخص واحدی است، پس بعضی چیزها که وجودشان تدریجی است چگونه در این وحدت قرار گرفته‌اند می‌گوید: «وحدت عالم جامع تمام وحدت‌ها بوده و احاطه به کل دارد و تمام این حرکات و تجددات و اجسام، تحت آن وحدت هستند و در ادامه تاکید می‌کند که این‌گونه وحدت را تنها خداوند و استواران در علم می‌دانند» (همان، ۱۱۷).

ملاصدرا این مسأله را شفاف می‌کند که مقصود او از عالم، انسان کبیر است و از آن‌جا که تمام حقیقت یک شیء، فصل اخیر آن است؛ بنابراین صادر اول از حق تعالی یک چیز است و آن انسان کبیر - به شخص خودش - می‌باشد، ولی دارای دو اعتبار است، اعتبار اجمال و تفصیل. پس هنگامی که از عقل سخن می‌گوییم، گویی از مجموع عالم سخن گفته‌ای و اگر از عالم سخن بگوییم، گویی گفته‌ای عقل اول، بدون اختلاف حیثیت تقییدی و تحلیلی بلکه به لحاظ اجمال و تفصیل (همان).

وی با این بیان گامی را در جهت پیش برد فلسفه متعالیه خود برمی‌دارد و عقل را به عنوان موجودی واحد قلمداد می‌کند که از خداوند صادر شده است. پس در این مقام در فلسفه او به دو وجود برخورد می‌کنیم، وجود خدا و وجود عقل که با تعبیر «انسان کبیر» و یا «عالم» در سخنان او به چشم می‌خورد. این تعبیر، در واقع نشان می‌دهد منظور از عقل، در حکمت متعالیه، عقل مشائی و اشراقی نیست؛ این تعبیر به فیض منبسط بسیار نزدیک است و به عنوان احتمال دیگر مصداق قاعده الواحد- یعنی وجود منبسط- می‌تواند باید مورد بررسی قرار گیرد.

اما دلیل سومی که نگارنده بر نفی معنای عقول به معنای رایج دارد و نشان می‌دهد که عقول نمی‌تواند مصداق قاعده الواحد باشد این است که ملاصدرا اشاره می‌کند که عقول در حکم صفات خداوند (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۲۵۹) و باقی به بقاء او می‌باشند (همو، اسفار، ۵/ ۲۱۳؛ همو، مفاتیح الغیب، ۲۵۹ و ۳۷۵) بنابراین مانند هر موصوف و صفت و مسمی و اسم، مرتبه‌ای از مراتب او محسوب می‌شوند (مطهری، ۱/ ۱۳۲).

مرحله دوم: حذف وجود منبسط به عنوان مصداق قاعده الواحد

پس از بیان شواهدی بر اینکه عقل به معنای رایج در فلسفه ملاصدرا کاربرد ندارد و به همین دلیل

نمی‌تواند مصادیق قاعده الواحد قرار گیرد، بحث به سمت وجود منبسط بر می‌گردد؛ به این معنا که چه مراد ملاصدرا از عقل، وجود منبسط باشد، چه وجود منبسط در فلسفه وی ساختاری متفاوت و مجزا داشته باشد؛ باید اثبات شود که چنین موجودی نمی‌تواند مصادیق قاعده الواحد باشد.

برای اثبات این مسأله که وجود منبسط نیز مصادیق قاعده الواحد نیست، می‌توان به شواهد زیر در فلسفه ملاصدرا اشاره کرد:

اول اینکه از نظر ملاصدرا، صدور وجود منبسط از ذات خدا، علیت نیست؛ زیرا علیت از آن جهت که علیت است اقتضای مابینت بین علت و معلول را دارد، در حالی که معلول در نظر وی، شأنی از شئون علت است (ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۳۳۱).

در این مرتبه از فلسفه وی، وجود منبسط دیگر یک وجود مستقل و منحاز نیست. به این معنا که با حذف علیت به معنای رایج، اثبات می‌شود که تنها یک وجود در همه عالم جریان دارد و هر چیزی غیر از او، نموده‌ها و سایه‌های او هستند و هیچ دوئیتی در وجود نیست. در این مرحله است که مصادیق قاعده الواحد در فلسفه او از بین خواهد رفت.

دوم اینکه از نظر ملاصدرا صدور و فیض نیز مستلزم دوئیت است، مگر آن که معنایی از آن اراده شود که با شأن و جلوه برابر باشد و چنین چیزی نه در لغت آمده و نه در اصطلاح وجود دارد؛ وجود بسیط محض نامتناهی و لا بشرط مقسمی، دوم را محال می‌داند و هر چه دوم لحاظ شود، شأنی از شئون نامتناهی آن است که آن شئون همان تعینات و صفات و کمالات اوست (ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۲۹۹-۳۰۰).

سوم اینکه هدف از اثبات عقل اول یا وجود منبسط و مانند آن، تنزیه کثرت، ماهیت و امکان از ذات حق تعالی است و چنین چیزی اگر چه حق است، ولی مستلزم اثبات فاعلیت حقیقی برای غیر حق تعالی و نفی فاعلیت قریب وی از ماسوی است و حال آن‌که از نظر صدرا فاعلیت غیر خداوند، مجازی است، آن هم مجاز در اسناد و نیز فاعلیت حق تعالی نسبت به همه مظاهر یا موجودات، قریب و بی‌واسطه است. پس اگر قاعده مصادیق داشته باشد، نمی‌شود هیچ نقشی در صدور سایر موجودات نداشته باشد و اگر نقشی برای صادر اول قائل شویم، در نتیجه حق تعالی فاعل قریب نخواهد بود (ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۲۱۶-۲۱۹).

چهارم اینکه بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، حق تعالی واجد تمام کمالات و تعینات است و نسبت آن‌ها به ذات حق نسبت فرع به اصل یا فرع به شی یا ظل به حقیقت است و آن کمالات و تعینات در این نسبت با هم تفاوت ندارند، نه به اصالت و اعتبار نه به اولویت و عدم آن، یعنی همه کمالات و تعینات نسبت به ذات حق تعالی عین فقر و به تعبیر ملاصدرا مانند ماهیت هستند. پس هیچ‌کدام نمی‌توانند

مصدق واقعی قاعده الواحد باشند (ر.ک: ملاصدرا، اسفار، ۳۶۸/۲).

آن چه بیان شد تنها نشان دهنده شواهد مستقیمی بود بر این مطلب که از نظر ملاصدرا هیچ یک از دو مصداق متعارف و مشهور فلسفه وی برای قاعده الواحد نمی تواند به فلسفه وی ارجاع داده شود. از طرفی عقول را صفات خدا معرفی کرد و از طرفی وجود منبسط را نیز معلول خدا نمی داند، بنابراین قاعده الواحد با مفاد مشائی آن در فلسفه ملاصدرا مصداق نخواهد داشت.

اما همین مسأله را می توان با توجه به اشارات دقیق و مبانی و ساختار اصلی او در فلسفه اش نیز کسب کرد. به نظر نگارنده مسأله وحدت شخصی وجود اصلی ترین و مهم ترین راه برای اثبات فقدان مصداق قاعده الواحد در فلسفه وی است، بر این اساس سعی شده است، تمام مبنا و ساختار پیش روی به نحوی به وحدت شخصی وجود پیوند بخورد؛ به همین دلیل مسأله علیت و قاعده بسیط الحقیقه به عنوان شواهدی برای اثبات وحدت شخصی وجود به کار برده شده است؛ اگرچه هر کدام چنان چه بیان شد می تواند مستقلاً نیز برای اثبات مدعای این نوشتار کافی باشند.

در ادامه با این مبانی، توحید خاص ملاصدرا اثبات می شود و به این ترتیب اثبات موضوع این مقاله به آخرین مرحله خود قرار می گیرد.

وحدت شخصی وجود

ملاصدرا در اسفار پس از بیان اصل اصالت وجود، به اصل وحدت وجود اشاره می کند و معتقد است که خداوند با این اصل عرشی و تابناک او را به راه راست هدایت کرده است که: موجود و وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که او در موجودیت حقیقی شریکی ندارد و در عین و خارج برای وی ثانی و دومی نیست (ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۲۹۲ و ۳۰۰) هم چنان که اولیاء و عرفا یعنی بزرگان اهل کشف و یقین براین باورند.

وی اشاره می کند که اثبات مراتب گوناگون برای کثرت های وجودی و مواضعی که در مقام بحث و تعلیم بر تعدد و تكثر وجود ارائه می شود، منافاتی با این مطلب ندارد؛ زیرا این کثرات در واقع ظهورات ذات و تجلیات صفات اویند که در واقع عین ذات اویند (همو، المشاعر، ۳-۵۲؛ همو، اسفار، ۲/ ۲۹۲) و هر آن چه اسم وجود بر آن واقع می شود، شأنی از شئون خداوند و پرتوی از روشنایی نورالانوار (همو، الشواهد، ۵۰) بنابراین در هستی جز او هیچ نیست.

وی معتقد است که آن چه ما ادراک می کنیم وجود حق در اعیان ممکنات است؛ پس از حیث هویت حق، وجود اوست و از حیث اختلاف معانی و احوالی که حسب عقل فکری و قوه حسی، مفهوم و انتزاع

می‌شود، اعیان ممکنات باطل‌الذات هستند؛ پس همان‌طور که به واسطه اختلاف صور و معانی، نام ظل و سایه از آن زایل نمی‌شود، همان‌طور نام عالم و ماسوی الحق از آن زایل نمی‌شود (همو، اسفار، ۲/ ۲۹۴). پس در واقع ممکنات فی حد ذاته و بدون لحاظ تجلی حق هلاکت ذاتی دارند و با توجه به تجلی نور حق و ظهور آن، اشیاء دارای وجود ظلی و ظهوری هستند؛ پس وجود حقیقی از ممکنات نفی می‌شود نه وجود ظلی که پرتو آن وجود حقیقی است. او تأکید می‌کند که مردمی که به مقام و مرتبه عرفای الهی نائل نشدند، گمان می‌کنند که از این سخن وحدت شخصی به معنای تصریح به عدمیت نظامی که در این عالم و عوالمی که فوق این عالم مشاهده می‌شود، لازم می‌آید (همان، ۳۱۹) وی این پندار را در فصلی با عنوان فی إثبات التکثر فی الحقائق الإمكانية رد می‌کند (همان، ۳۲۰).

شاهد اول در اثبات مدعا: بحث علیت

بحث علیت در فلسفه ملاصدرا تا حدود زیادی با آرای فیلسوفان گذشته متفاوت است. ملاصدرا کوشیده است تا با تحلیل مسأله علیت و کنکاش در خصوصیات علت حقیقی و حقیقت معلول، شواهد برهانی کافی برای مشهودات عرفانی ارائه دهد (جوادی آملی، ۱/ ۴۹۳)؛ زیرا عرفا معتقدند علیت در واقع همان تجلی و متجلی و ظهور و مظهر است و علت و معلولیت در جایی معنا دارد که ثانی برای حق وجود دارد و جلوه شیء، ثانی، شیء نیست. جلوه یک حقیقت مرتبه‌ای از مراتب همان حقیقت است و نه موجودی در کنار آن حقیقت (مطهری، ۳/ ۱۳۲).

بحث جایگزینی تجلی به جای علیت جایگاه وحدت شخصی وجود را در فلسفه او روشن و ویژه می‌کند.

بحث جایگزینی تجلی به جای علیت جایگاه وحدت شخصی وجود را در فلسفه او روشن و ویژه می‌کند.

به اعتقاد فیلسوفان میان واجب و ممکن، غیریت حاکم است. وجود واجب غیر از وجود ممکن است. در کنار وجود واجب، موجوداتی هستند به نام «ممکن الوجود»، در واقع وجود به دو قسمت ممکن و واجب تقسیم می‌شود. فیلسوف، به وجود علت و وجود معلول قائل است؛ ملاصدرا نیز معتقد است علیت از آن حیث که علیت است اقتضای مابین و جدایی بین علت و معلول را دارد (ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۳۳۱) و وجود علت و معلول و بحث پیرامون آن‌ها از جهت سلوک علمی و روش عقلی است و اما آنچه علت نامیده می‌شود در واقع اصل است و معلول شأنی از شئون آن محسوب می‌شود و بنابراین نظر، علیت به اطوار و تجلی ظهورات برمی‌گردد (همو، المشاعر، ۵۴).

برای اثبات این مطلب باید مراحل تکاملی علیت را در فلسفه ملاصدرا روشن کرد:

۱. علیت در معنای مشائی

او در برخی از کتب خود مانند اسفار، شواهد، المشاعر و ... هم چون پیشینیان به مبحث علیت و تعریف آن پرداخته و احکام، انواع، قواعد و فروعات آن را بیان کرده است که در ضمن همین بحث‌ها، قاعده الواحد را نیز مطرح می‌کند. گرچه در این بحث‌ها، نوآوری‌های وی در فلسفه متعالی‌اش وجود دارد، اما به دلیل آن‌که این نوآوری‌ها به صورتی اشاراتی کوتاه است، در وهله اول خواننده را متوجه خود نمی‌کند و همین معنای متعارف از علیت از آن برداشت می‌شود.

۲. علیت به معنای اضافه اشراقی

این مرتبه در واقع خروج از معنای علیت مشائی و ورود به معنای تجلی و ظهور است. در اضافه اشراقی اضافه و مضاف الیه در واقع یک چیزند و تغایرشان اعتباری است. در اضافه اشراقی دو چیز مستقل نداریم که یکی مضاف و دیگری مضاف الیه باشد که یک امر سومی به نام رابطه و نسبت میانشان تحقق پیدا کرده باشد، بلکه مضاف با اضافه و ایجاد خود، مضاف الیه را می‌آفریند و وجود آن مضاف الیه، چیزی جز همان ایجاد نیست.

حکمای قبل معتقد بودند که ذات معلول، ذاتی جداگانه و مرتبط با علت است و این ارتباط زائد بر ذات معلول است، اما ملاصدرا اثبات می‌کند که معلول با تمام حقیقتش عین انتساب به علت و عین اضافه به علت است و ایجاد عین موجد است. همین جاست که نظریه امکان فقری شکل می‌گیرد که بنا بر آن رابطه علیت وجودی همان ارتباط وجود رابط و تعلقی با وجود غنی به حساب می‌آید. امکان فقری در این مرحله تا عالی‌ترین مرتبه خود اوج می‌گیرد تا جایی که با توحید عرفانی هم‌نوا می‌شود و این هم‌نوایی همان مرحله سوم علیت در فلسفه اوست جایی که علیت جای خود را به طور کلی به تجلی و ظهور می‌دهد.

۳. جایگزینی تجلی به جای علیت

اگرچه ملاصدرا - چنانچه اشاره خواهد شد - معتقد است که بحث وحدت وجود به معنایی که نوعی توحید خاص و برتر را به همراه دارد، از راه مکاشفه و طریق شهود قابل فهم است، اما در جلد دوم اسفار در بحث علت و معلول نوعی از استدلال را برای وحدت وجود عنوان می‌کند که در آن علیت را به تجلی بر می‌گرداند (ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۲۹۹-۳۰۰).

این استدلال را کاکایی در مقاله «نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی» تدوین می‌کند. در این استدلال به نظر می‌رسد ملاصدرا در میانه راه به جای واژه‌های علت و معلول عدول کرده و از واژه‌های تجلی و ظهور استفاده می‌کند.

- حق تعالی تنها علت حقیقی در جهان است و همه جهان و ماسوی الله معلول او هستند.
- معلولیت عین ذات معلول است زیرا اگر این گونه نباشد پس احتیاج برای او عرضی بوده دیگر در ذات او نمی باشد و این خلاف فرض است.
- چیزی که معلولیت جزء ذات او باشد از خود هیچ هویتی ندارد و عین وابستگی به علت و عین شأن، تجلی و ظهور علت خواهد بود.
- پس ماسوی الله همه ظهور و تجلی او هستند و از خود هیچ هویتی ندارند.
- ظهور شیء از وجهی خود آن شیء است.
- در نتیجه عالم هویتی جز حق ندارد پس عالم خود اوست و خلق حق است (نقل از کاکایی، ۶۸).

صدرا با این برهان اثبات می کند که حقیقت علیت به تجلی بر می گردد. وی صریحاً به این مطلب اشاره می کند آن چه نخست درباره علیت مطرح کرده یعنی مباینیت علت و معلول بر اساس نظر حکمای پیشین و نظرات علمی رایج بوده است، اما در واقع علت اصل، مبدأ و حقیقت وجود و معلول شأنی از شئون او و در حقیقت علیت و تأثیر به معنای تطور علت و تفنن وی به فنون وجود مبدل گردید، نه به معنای انفصال وجودی که منقطع و منفصل از وجود او و مستقل در وجود خویش است پس علیت، مصدريت و مانند این ها نیست بلکه عبارت است از وجود ذات خود علت بسیط (ملاصدرا، اسفار، ۲/۲۰۹).

وی این نظر نهایی از علت و معلول را بر حسب سلوک عرفانی می داند و از خواننده می خواهد در راهی که گام های صاحبان خرد لغزیده است استوار باشد (همان، ۳۰۱؛ همو، شواهد، ۵۱-۵۰). در ادامه بحث لازم است به این نکته اشاره شود که ممکن است ظاهر معنای دوم و سوم علیت تفاوتی با هم نداشته باشند، اما اصل این است که این دو مورد حقیقتاً دو مورد مجزا محسوب می شوند. یعنی بین وجود رابط با شأن تفاوت هایی وجود دارد که از جمله آن تفاوت ها می توان به تفاوت های زیر اشاره کرد:

- اطلاق وجود بر وجود رابط اطلاق حقیقی ولی بر شأن و تجلی، مجازی است.
- وجود رابط از لوازم تشکیک خاصی است در حالی که شأن از لوازم وجود خاص الخاصی است.^۱
- وجود رابط با صدور و فیضان و مانند آن سازگار است، در حالی که شأن با آن ها سازگار نیست.
- وجود رابط بر اساس تفکر صدرایی به تباین وجودها نزدیک است ولی شأن این گونه نیست.

۱. تشکیک خاصی تشکیکی است که به حقیقت مقابل آن مفهوم با توجه به مراتب مختلف به شدت و ضعف و کمال و نقض است و مابه الاشتراک عین مابه الامتیاز و مابه التفاوت عین مابه الاتحاد است و تشکیک خاص الخاصی تشکیکی است که در حقیقت مقابل ظل و عکس است که اختلاف ظل و ذی ظل و فرع و شیخ و ذی الشیخ و بود و نمود است که آن حقیقت اصل و مابقی اطلاق و رقابقت و مجالی او می باشد (آشتیانی، اساس التوحید، ۳۵۳).

- وجود رابط همراه با حیثیت تعلیلی است ولی شأن این گونه نیست و به همین دلیل وجود رابط باقی به ابقاء حق تعالی است ولی شأن باقی به بقای اوست.

ملاصدرا برای حذف کامل علیت به معنای متعارف فلسفی اش و تبیین وحدت شخصی وجود به تمثیل‌هایی همچون شاخص و سایه (اسفار، ۲/ ۲۹۲)، انسان و آینه (همو، شواهد، ۵۰)، واحد و مراتب اعداد (همو، اسفار، ۲/ ۹-۳۰۸)، سایه و صاحب سایه (همان، ۲۹۴) و خورشید و نور آن (همان، ۴۴) متوسل می‌شود تا اولاً نشان دهد منظور او از وحدت وجود، وحدت شخصی وجود است نه وحدت در شهود - چنانچه برخی پنداشتند- و ثانیاً به روشنی توضیح دهد که همه کثرات مظاهر وجودند و هیچ استقلال‌لی از خود ندارند و در واقع «کثرت» آن چنان‌که عوام فهم می‌کنند و «علیت» به معنای دو وجود متباین و جدا نیست، بلکه حق و خلق دو وجه از یک حقیقت هستند که اگر از جهت بنگری حق را مشاهده می‌کنی و اگر از جهت کثرت بنگری خلق را می‌بینی یعنی حق به اعتبار ظهور و تعینش در صور اشیاء خلق است و به اعتبار احدیت ذاتیش حق است پس در عالم هستی تنها واحد حقیقی خداوند است و اوست که در عین وحدت در مظاهر تجلی یافته و کثرت می‌پذیرد (جهانگیری، ۲۰۱).

در نتیجه ملاصدرا مخاطب خود را به مسیری هدایت می‌کند که جز وجود حقیقی و ناب خداوند هیچ وجودی را حقیقی نداند و هر چه کثرت می‌بیند همه را وجود ظلی و تبعی قلمداد کند و به واسطه این امر همه کثرات را به وحدت برگرداند.

وی با این سخنان، ارزشمندترین نظریه خود «کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت» را قابل فهم و روشن می‌کند و آخرین سفر خود را معنا می‌بخشد.

قاعده الواحد در این بیان نمی‌تواند مصداقی داشته باشد، زیرا اولاً صدور و علیت جای خود را به تجلی و ظهور داده‌اند و دوئیت در علیت به فردیت در تجلی تبدیل شده است و ثانیاً با توجه به مثال‌های وی در زمینه وحدت شخصی وجود روشن می‌شود که از همان طور که شخص با سایه‌اش و خورشید با نورش نمی‌تواند مصداق قاعده الواحد قرار گیرد، خداوند هم با سایه‌ها و تجلیاتش مصداق این قاعده قرار نخواهد گرفت، زیرا سایه‌ها و تجلیاتش همه به منزله اسم و صفت او هستند و مانند هر موصوف و صفت و هر مسمی و اسمی، مرتبه‌ای از مراتب او محسوب می‌شود.

شاهد دوم: قاعده بسیط الحقیقه

به نظر می‌رسد یکی از راه‌هایی که وحدت شخصی وجود را در فلسفه ملاصدرا اثبات می‌کند، قاعده بسیط الحقیقه است که وی در اسفار از آن با عنوان برهان عرشی یاد می‌کند که با تأیید خداوند به آن دست

یافته است (ملاصدرا، اسفار، ۱/ ۱۳۵). وی علاوه بر اسفار در دیگر کتب خود، همچون الشواهد الربوبیه و المشاعر نیز این برهان اشاره کرده است: از نظر وی هر بسیط حقیقی واجب و لازم است که بالفعل همه اشیاء باشد (همان، ۳/ ۴۰).

قاعده بسیط الحقیقه به دو صورت قابل طرح است: اول آن که بسیط الحقیقه همه کمالات دیگر موجودات را دارا و از نقایص آن مبرا باشد که این طرح با بحث تشکیک وجود سازگار است و دوم این که بسیط الحقیقه همه کمالات را داراست به این معنا که خارج از واجب چیزی نیست و این تقریر با وحدت شخصی وجود سازگار است (جوادی آملی، ریح مختوم، ۱۰/ ۳۳۶).

بحث نهایی او درباره علت و معلول و عبارت وی در عنوان فصل «فی ذکر نمط آخر من البرهان علی ان واجب الوجود فردانی الذات تام الحقیقه لا یخرج من حقیقه شی من الاشیاء» ناظر به تقریر دوم است. او در ذیل این فصل بیان می کند که واجب الوجود بسیط الحقیقه ای است که در غایت بساطت است و هر بسیط الحقیقی که این چنین باشد تمام اشیاء است، پس واجب الوجود تمام اشیاء است، به گونه ای که هیچ چیزی از اشیاء از او بیرون نیست (ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۳۶۸) و هم چنین در شرح اصول کافی آورده است که ذات خدا حقیقت وجود و بی نهایت است، حقیقت وجود با عدم آمیخته نیست پس وجود هر شی به اوست و او وجود همه اشیاست (همو، شرح اصول کافی، ۳/ ۴۳۴).

آملی معتقد است مراد از خارج نبودن حقیقت هیچ شیء از واجب، سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا اگر غیر خدا وجود یا وجودهای دیگری باشد که حقیقت به حمل شایع موجود باشد و واجب عین آنها را داشته باشد در این صورت ترکیب واجب لازم می آید که این امر با بساطت او ناسازگار است. از طرف دیگر شئی که بسیط محض است باید نامحدود و نامتناهی باشد. نامتناهی بودن وجود، حد وسطی است که وحدت شخصی وجود و حصر آن در واجب و نفی هر گونه وجودی را برای غیر واجب اثبات می کند.

وحدت شخصی وجود چنانچه اشاره شد، مانع از نسبت حقیقی «وجود» به غیر واجب می شود و با این اصل «معلول» نشانه، آیت و تجلی واجب است، زیرا اگر معلول واقع دارای وجودی باشد که به واجب متکی است محدودیت واجب لازم می آید (همان، ۸-۳۳۷).

از طرفی بسیط الحقیقه بودن مایه دارایی سایر کمالات هستی است و پس وجود واجب کل الوجود است و صفات او کل صفات زیرا او بسیط الحقیقه است و هر موجودی که بسیط الحقیقه باشد کل اشیاء و مشتمل بر همه حقایق است.

در بسیط الحقیقه نقصان وجود ندارد زیرا نقصان موجب تعدد است و موجودی که در وی تعدد نیست ناقص نیست و موجودی که ناقص نیست هیچ امری از امور کمالیه که لازمه ذات او است خارج از حیطه

ذاتش نیست (همو، شرح اصول کافی، ۱۳۸).

بدین ترتیب قاعده بسیط الحقیقه شاهدهی دیگر بر وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود و وحدت شخصی وجود راه را بر هر گونه وجود حقیقی غیر از واجب می‌بندد و قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا بدون مصداق باقی می‌ماند.

توحید بر مبنای وحدت شخصی وجود و قاعده بسیط الحقیقه

بحث توحید ویژه حکمت متعالیه در لابه‌لای بحث‌های فلسفی ملاصدرا پراکنده شده است. این بحث مانند مباحث گذشته از نگاهی عرفانی و اشراقی برخوردار است که با مبانی نهایی وی در این نوشتار سازگار است و به نوعی از عوامل یقین به آن مبانی محسوب می‌شود.

توحید را به وجهی می‌توان به پنج قسم تقسیم کرد:

توحید عامی که به توحید واجب الوجود با قول به کثرت وجود و موجود

توحید خاصی به وحدت وجود و کثرت موجود به معنی منسوب به وجود

توحید خاص الخاصی به وحدت وجود و موجود تعبیر شده است

توحید اخص الخواصی به وحدت وجود و موجود در عین کثرت وجود و موجود و بالعکس تعبیر شده

است

توحید صفاء الخاص الخاصی: نسبت و انتساب به وجود بر اضافه اشراقیه (آشتیانی، ۳۵۴).

هر سه نوع توحید اخیر را به ملاصدرا نسبت داده‌اند؛ به عنوان نمونه حسن زاده آملی درباره قسم چهارم می‌نویسد: وجودات با همه تكثر و تمایز که دارند، مراتب تعینات حق و ظهورات نور او و شئون ذات او هستند نه این که امور مستقل و ذوات منفصل باشند و این توحید اخص خواص اعنی کمال اهل توحید است که اولیای دین و عرفای شامخین و حکمای متأله و متعمق در حکمت متعالیه‌اند «ای القول بوحده الوجود و الموجود جمیعاً فی عین کثرتهما» و این حق توحید و توحید حق است. (حسن زاده آملی، ۷۳).

اما با توجه به مسأله وحدت شخصی وجود و به تبع آن بحث علیت و قاعده بسیط الحقیقه هم چنین این مطلب که کامل‌ترین نوع توحید در این پنج قسم، توحید پنجم است، به نوعی می‌توان آن را نظر نهایی ملاصدرا مطرح کرد.

البته این نسبت و انتساب یاد شده از باب ضیق کلمات است زیرا ملاصدرا به طوری کلی انتساب موجودات را به خداوند نفی می‌کند و معتقد است نسبت وجود و تحقق آن‌ها، فرع بر منسوب و منسوب الیه است و همین نفی انتساب توحید واقعی قلمداد می‌شود (ملاصدرا، اسفار، ۶/ ۷۶-۷۷).

بر این اساس مسأله توحید را می‌توان با دو اصل وحدت شخصی وجود و قاعده بسیط الحقیقه و نیز بحث علیت بیان کرد و معنای توحید بر اساس این دو بحث، همان هدف نگارنده را در اثبات مصادیق نداشتن قاعده الواحد تأمین خواهد کرد؛ زیرا توحید در معنای مورد نظر نویسنده با آخرین مرتبه توحید متفاوت است به این معنا که توحید اخص الخواصی دارای وحدت و کثرت حقیقی است و در این توحید کثرت اعتباری است و تنها یک مصادیق حقیقی وجود دارد. علاوه بر اینکه باید توجه کرد توحید اخص الخواصی با تشکیک خاصی سازگار است ولی این توحید با تشکیک خاصی الخاصی سازگار است یعنی با وحدت شخصی وجود.

ملاصدرا در بیان خود درک و اعتقاد به این نوع توحید را فقط مخصوص صدیقان می‌داند و از دیدگاه وی موحد واقعی کسی است که در نگرش به آسمان و زمین و دیگر موجودات جدایی نمی‌بیند بلکه همه را یک چیز واحد می‌بیند (ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۳۲۳). وی این مطلب را نهایت علوم مکاشفه و از اسرار آن معرفی کرده که نمی‌توان آن را در کتاب گنجاند یا به نوشتن در آورد (همان، ۳۲۴) و لذا تفسیر و تبیین آن به شکلی که با شنیده‌های اهل نظر و فکر رسمی موافق باشد، برای اهل الله سخت و مشکل است.

طبق این نظر مشرک حقیقی کسی است که در عالم وجود به جز وجود واجب الوجود و ظهورات او وجودی مستقل و منفصل از خداوند بشناسد نه این که صرفاً واجب الوجودی در کنار او قرار دهد؛ زیرا این شرک جلی است و به واسطه دلایل توحید رد می‌شود ولی آن شرک، شرک خفی بوده که از دیدگاه عقول ناقصه و اوهام عامه پنهان است (کبیر، ۱/ ۲۷۹).

به اعتقاد ملاصدرا برهان عرشی که بر اساس قاعده بسیط الحقیقه ارائه می‌کند از راه حل‌هایی است که توحید خداوند را اثبات می‌کند (ملاصدرا، اسفار، ۱/ ۱۳۵) و معتقد است این برهان برای متوسطان در حکمت نافع نیست، چه رسد به ناقصان در حکمت به این دلیل که بر اصولی مبتنی است که در مواضع مختلف کتاب اسفار پراکنده کرده است، اما برای کسی که نفس خود را با فلسفه ریاضت داده است بر بسیاری از برهان‌های استوار دیگر برتری دارد (همان، ۱۳۶).

به اعتقاد وی غیر از خداوند موجود حقیقی وجود ندارد و این ممکنات از تابش‌های نور او و عکس‌های پرتو اویند و نهایت توحید بر این است که واحد حقیقی و یگانه تمام اشیاء باشد (همان، ۶/ ۲۶۴) پس او در وحدت خود کل و تمام اشیاء است (همان، ۱۴۱).

ملاصدرا توحید در فلسفه را به توحید در عرفان نزدیک کرد و زمینه را برای بالاترین نوع توحید فراهم می‌کند.

وی معتقد است، عقل سلیم از ادراک برخی از مراتب کمال معرفت به دلیل بزرگی و شرافت آن مرتبه

عاجز است نه این که آن را انکار کند؛ در نتیجه تأکید می‌کند که بین آن چه عقل محال می‌شمارد و آن چه بدان دسترسی ندارد تمایز وجود دارد و بنابراین توحید، وحدت وجود و بساطت وجود به معنای صحیح آن چیزی است که عقل به دلیل قصورش آن را درک نمی‌کند (همان، ۳۲۲/۲)، به همین دلیل نمی‌تواند برای آن تبیینی صحیح ارائه دهد.

نظرات نهایی ملاصدرا

از آن جا که ملاصدرا در بسیاری از مباحث خود به طور صریح به عقیده نهایی خود اشاره نمی‌کند لازم است تا حدودی به ملاک‌ها و ضوابط تشخیص دیدگاه نهایی ملاصدرا اشاره کنیم.

اگر چه از ملاصدرا کتب زیادی به دست ما رسیده است، اما وی معتقد است به خلاصه‌گویی در مباحث و آرای خود علاقه دارد و ارائه آرای حکمای سلف در کنار نظرات اصلی تنها از باب تمرین ذهن و آماده ساختن نفوس برای استخراج مسائل دشوار و پیچیده مطرح می‌کند و گرنه آرای خود را به صورت اشارات کوتاه اما دقیق، در لابه‌لای این گونه مباحث پراکنده کرده است (همو، اسفار، ۱۱/۱-۱۰).

اولین و مهم‌ترین مسأله در هر سیستم سازگاری اجزای آن سیستم با یکدیگر است؛ بنابراین در جایی که یک جزء از نظرات ملاصدرا به اجزای اصلی سیستم فلسفی او صدمه بزند یا باید از آن جزء چشم‌پوشی کرد و آن را جزء نظرات اصلی او به شمار نیاورد - البته در جایی که تکیه بر اصول دینی معارف قرآنی باشد هر چند که با مبانی او مخالف باشد خود ملاصدرا جانب دین را می‌گیرد- یا آن جزء را به گونه‌ای تعبیر کرد که با سایر اجزا مرتبط شود اما از آن جا که خود ملاصدرا معتقد است نظرات اصلی من به صورت پراکنده قابل بررسی است؛ بنابراین بهتر است به تفکیک و جداسازی اجزای حکمت متعالیه از اجزای سایر مکاتب پردازیم نه این که سعی در توجیه و ربط آرای جمهور فلاسفه به فلسفه ملاصدرا داشته باشیم.

از طرفی سخنانی از ملاصدرا وجود دارد که شبیه آرای عرفا است و او به اشاره بیان می‌کند که این نظرات سخنانی است که دیگران به مغز آن پی نبردند و یا همین تعبیر را در جایی که سخنانی را از عرفا بیان می‌دارد به کار می‌برد. این مطلب نشان‌دهنده آن است که آرای اصلی او می‌تواند آرائی باشد که به سخنان عرفا نزدیک‌تر است.

علاوه بر این موارد، بین مطالبی که در مراحل مختلف حیات عقلی او بیان شده است باید تفکیک قائل شد و در بحث آرای اصلی او باید به مباحثی توجه کرد که در دوره‌های بعدی حیات عقلی‌اش در آن‌ها تجدید نظر کرده یا به آن‌ها عمق داده است (رک علیزاده سالطه، ۱۸-۱).

نتیجه‌گیری

قاعده الواحد در جایی جاری است که رابطه علیت و به تبع آن دوئیتی وجود داشته باشد؛ زیرا صدور فرع دوگانگی و ثنویت علت و معلول است، در حالی که از دیدگاه ملاصدرا هر چه در عالم وجود دارد و به آن معلول گفته می‌شود، شأن خداوند است و به منزله اسم و صفت اوست و مانند هر موصوف و صفت و مسمی و اسم، مرتبه‌ای از مراتب او محسوب می‌شود.

در قاعده الواحد، فلاسفه در پی آن هستند که اثبات کنند از وجود واحد من جمیع الجهات، جز یک وجود صادر نمی‌شود؛ اما بر اساس دیدگاه ملاصدرا مبنی بر وحدت شخصی وجود، صدور هرگونه موجودی، از وجود حق تعالی محال است و تنها یک وجود حقیقی در عالم هست و آن ذات خداوند است و هر آن چه غیر از خدا وجود دارد، همه تطورات و شئون او هستند؛ زیرا اگر معلول واقع‌دارای وجودی باشد، محدودیت واجب لازم می‌آید.

اگر چه ملاصدرا تأکید می‌کند که نظریه وحدت شخصی‌اش به معنای عدمیت ممکنات نیست، اما اشاره دارد که ممکنات وجود ثانی در کنار وجود خداوند ندارند و با هر گونه کثرتی در وجود - هر چند به صورت تشکیکی - مخالف است، به همین علت خداوند مصادیق قاعده الواحد قرار نمی‌گیرد.

با طرح نظریه «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» و بحث جایگزینی تجلی به جای علیت نظریه وحدت شخصی وجود تأیید می‌شود و اشارات ملاصدرا در بحث توحید مبانی اصلی او در این زمینه را استحکام می‌بخشد.

آنچه سبب می‌شود از ظاهر عبارات وی فراتر رویم و به اشارات کوتاه او در لابه‌لای کلامش توجه کنیم، نکته‌ای است که خود وی بر آن تأکید دارد که در ابتدا، بیان حکما را مطرح کرده و نظرات خود را به صورت پراکنده در میان کتب خود پراکنده کرده است.

با توجه به آن چه گذشت مصادیق‌های متداول قاعده الواحد - عقل اول و وجود منبسط - نمی‌توانند به عنوان نظر نهایی او قلمداد شوند و نهایتاً به این نتیجه خواهیم رسید که نمی‌توانیم در فلسفه وی مصادیقی برای این قاعده بیابیم.

اگرچه ممکن است تعبیر جدیدی برای قاعده الواحد وجود داشته باشد و در نظر فیلسوفان پس از ملاصدرا مفاد این قاعده با آن چه وی و پیشینیان او گفته‌اند متفاوت باشد، چنانچه صدور در قاعده الواحد به تجلی تعبیر شود و وحدت در طرف معلول، وحدت ظلی در نظر گرفته شود و به تبع آن، قاعده الواحد در فلسفه وی مصادیق پیدا کند؛ اما این مسأله خدشه‌ای به موضوع این نوشتار وارد نخواهد کرد، زیرا موضوع این نوشتار بررسی مصادیق این قاعده با حفظ مفاد مطرح شده در فلسفه وی است که با توجه به آن مفاد،

نمی‌توان در فلسفه وی مصداقی برای آن یافت.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء* (الالهیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *الاشارات والتنبیها*، (شرح محقق طوسی)، قم، نشرالبلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- آشتیانی، مهدی، *اساس التوحید*، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، نشر دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
- جهانگیری، محسن، *محمی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- حسن زاده آملی، حسن، *رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، تهران، انتشارات فجر، چاپ اول، ۱۳۶۲.
- خادمی، عین الله، «تبیین تمایلات اشراقی و عرفانی ملاصدرا»، *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، ج ۲، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸، صص ۷۳-۶۶.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
- _____، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الایات*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۵.
- _____، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- _____، *المبدا و المعاد*، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
- _____، *شرح اصول الکافی*، به تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۶.
- _____، *شواهد الربوبیه*، تعلیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تهران، مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱.
- علیزاده سالطه، عزیز، «ملاک ها و ضوابط تشخیص دیدگاه صدرالمتالهین در مسائل فلسفی»، *فصلنامه علمی-*

- ترویجی علوم/اسلامی، شماره دهم، تابستان ۱۳۸۷، صص ۱-۱۸.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۱ ق.
- کاکایی، قاسم، «نظریه وحدت وجود و برهانی بودن آن از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، *فصلنامه اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، شماره اول، ۱۳۷۸، صص ۷۷-۵۵.
- کبیر، یحیی، *بنیاد حکمت برتر*، ترجمه، شرح، تحقیق حکمت متعالیه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 1, Issue 102

Spring & Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i1.65839>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۱۹-۱۳۶

کاربردشناسی زبانی؛ زمینه‌ها و لوازم آن نزد اندیشمندان مسلمان*

دکتر احمد عبادی

دانشیار دانشگاه اصفهان

Email: ebadiabc@gmail.com

چکیده

پراگماتیک یا کاربردشناسی مطالعه معنا با توجه به مؤلف یا گوینده است که به نقش عوامل برون‌زبانی و موقعیت و شرایط حاکم بر گوینده و مخاطب می‌پردازد و تحلیل رابطه دوسویه میان معنای درون‌زبانی و عوامل برون‌زبانی را به عهده دارد. هدف دانش کاربردشناسی تعیین معنای مراد گوینده یا مؤلف است. پراگماتیک، کاربرد زبان از جانب انسان‌ها را یکی از آشکال رفتار و کنش اجتماعی می‌داند و آن را از این حیث مورد مطالعه قرار می‌دهد. هدف مقاله حاضر، احیای بخشی از میراث علمی منطق دوره اسلامی با جستاری تطبیقی است و فرضیه آن، این است که اندیشمندان مسلمان نه به‌طور مستقل بلکه در ضمن برخی دیدگاه‌های منطقی خویش، به زمینه‌ها و لوازم پراگماتیک توجه نشان داده‌اند. از این رهگذر، می‌توان به خوانش دیگری از مباحث اندیشمندان مسلمان بر مبنای پراگماتیک دست یافت. آراء اندیشمندان مسلمان در این باب، در پنج مسأله قابل بحث و تحلیل است: تحلیل پراگماتیکی خبر، مشهورات صرف، دلالت تصدیقی، پارادوکس دروغگو و انشاء اخبارثما (فعل گفتاری). اندیشمندان مسلمان در هر یک از این مسائل به رهیافت پراگماتیکی نزدیک شده‌اند. تأکید و تأمل بیشتر بر این رهیافت، شاید می‌توانست پراگماتیک را به قامت بحثی مستقل و مبسوط نزد اندیشمندان دوره اسلامی درآورد. امروزه اهمیت بحث‌های زبانی، سودمندی اخذ رهیافت تطبیقی در فهم و کاوش مسائل و لزوم بازخوانی آراء پیشینیان، ضرورت چنین پژوهش‌هایی را دوچندان می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کاربردشناسی، معناشناسی، جمله خبری، پارادوکس دروغگو، دلالت تصدیقی.

Linguistic Pragmatics: Its Domains and Instruments for Muslim Scholars

Dr. Ahmad Ebadi

Associate professor at Isfahan University

Abstract

Pragmatics is the study of meaning expressed by the author or speaker. It addresses the role of extra-linguistic factors and the situations and contexts influencing the speaker and audience, in a bid to analyze the relationship between intra-linguistic meaning and extra-linguistic factors. The goal of the pragmatics is to determine the meaning or purpose of the speaker or author. Pragmatics presumes that the use of language by humans represents a form of social behavior and social action and explores it from this perspective. The goal of this article is to partially revive the scientific heritage of logic in Islamic period through a comparative research. It posits that Muslim scholars, instead of considering pragmatic domains and instruments independently, have addressed it in their logical views. In this manner, a novel reading of subjects debated by Muslim thinkers can be achieved based on pragmatics. The observations of Muslim scholars about this subject could be discussed in five domains: pragmatic analysis of declarative sentences, generally accepted premises, judicial implication, liar paradox, and speech acts. Muslim scholars have approached pragmatic solutions in each of these domains. Further emphasis and reflection of Islamic thinkers on this approach could have developed pragmatics into an independent and growing debate. Today, the importance of linguistic discussions, the desirability of adopting a comparative approach in understanding and exploring issues, and the necessity of revisiting the views of ancient theorists underscore the importance of these studies.

Keywords: Pragmatics, Semantics, Declarative Sentence, Liar paradox, Judicial implication

مقدمه

شناخت سهم اندیشمندان مسلمان در توسعه شاخه‌های مختلف دانش از قبیل منطق، روش‌شناسی و معرفت‌شناسی، نیازمند مطالعاتی نظام‌مند است تا توصیفی مستند و تبیینی مستدل از بسط و توسعه اندیشه‌های حوزه فرهنگ اسلامی به دست آید. در این نوشتار برآنیم تا با روی‌آوردی تطبیقی به بحث در خصوص یکی از مسائل مهم فلسفه زبان، در آراء و دیدگاه‌های اندیشمندان دوره اسلامی بپردازیم. یکی از مسائلی که امروزه هم از جهت روش‌شناختی و هم از حیث زبان‌شناختی بسیار مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است، تمایز میان دو حوزه سمانتیک و پراگماتیک است که یکی به معنا و دیگری به کاربرد واژگان و عبارات در زبان می‌پردازد.

هدف از این پژوهش، ردگیری توجه اندیشمندان مسلمان به حوزه پراگماتیک و واکاوی زمینه‌ها و لوازم آن در میراث دوره اسلامی است. بحث از حوزه سمانتیک و آراء اندیشمندان مسلمان در این باره را در نوشتار دیگری کاوش کرده‌ام. اینک، نوبت از آن تحقیق در بارقه‌ها، زمینه‌ها و پیامدهای معرفتی توجه به پراگماتیک نزد اندیشمندان مسلمان است. نخست از پراگماتیک خواهیم گفت و سپس زمینه‌ها و لوازم طرح آن در آراء اندیشمندان دوره فرهنگ اسلامی را کاوش خواهیم کرد.

پراگماتیک

فلسفه زبان عبارت است از مطالعه فلسفی زبان طبیعی و کارکردهای آن اعم از معنای زبانی و استعمال زبان. زبان طبیعی در مقابل زبان صوری است که در منطق و ریاضیات به کار می‌رود (Audi, 673). مباحث فلسفه زبان شامل شاخه‌های گوناگونی است.^۱ از میان شاخه‌های مختلف فلسفه زبان، سه شاخه اصلی مورد توجه بیش‌تر و عمیق‌تر است: ۱. نحو یا نحوشناسی^۲. معناشناسی یا سمانتیک^۳. کاربردشناسی یا پراگماتیک.

نحو یا نحوشناسی، به مطالعه فرآیندهای جمله‌سازی می‌پردازد. واژه‌ها در زبان، با یکدیگر ترکیب می‌شوند و زنجیره‌ای تشکیل می‌دهند که در آن، واژه‌ها، بر اساس قواعد زبانی، در یک نظام خطی جای می‌گیرند و جمله‌ای را پدید می‌آورد. مطالعه نحوه ترکیب واژه‌ها و ارتباط میان آن‌ها بر عهده نحو یا نحوشناسی است. این شاخه از مطالعات حوزه زبان که بیشتر جنبه زبان‌شناختی دارد تا منطقی، مورد بحث ما در نوشتار حاضر نیست؛ از این‌رو، بیش از این بدان نمی‌پردازیم.

۱. برای مطالعه بیشتر در باب شاخه‌ها و زیررشته‌های فلسفه زبان و زبان‌شناسی رک: ملکیان، «جغرافیای دانش‌های زبانی».

معناشناسی یا سمانتیک، به مطالعه واحدهای زبانی (واژه و جمله) می‌پردازد. سمانتیک بخش پراهمیتی از فلسفه زبان است که چستی معنا و ملاک معناداری واژه‌ها و جملات را مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ اما کاربردشناسی یا پراگماتیک به مطالعه کاربرد زبان یا به دیگر سخن، پدیدارهای زبانی و فرآیند مربوط به کاربست آن‌ها می‌پردازد. پرسش اصلی در کاربردشناسی آن است که واحدهای زبان چگونه به کار می‌روند؟ و روشن است که پدیدارهای زبانی به لحاظ کاربرد ممکن است در هر مرتبه ساختاری جای داده شوند و یا به هر نوع رابطه صورت-معنا^۲ تعلق داشته باشند. پراگماتیک، کاربرد زبان از جانب انسان‌ها را یکی از لشکال رفتار و کنش اجتماعی می‌داند و آن را از این حیث مورد مطالعه قرار می‌دهد. نگرش پراگماتیکی به دنبال شناسایی پیوند میان زبان و سراسر زندگی انسان است، لذا کاربردشناسی، نگرش معرفتی، اجتماعی و فرهنگی‌ای است در باب پدیدارهای زبانی از حیث کاربردشان در لشکال گوناگون رفتار. بنابراین، پرسش اصلی کاربردشناسی یعنی «واحدهای زبان چگونه به کار می‌روند؟»، این گونه جلوه‌گر می‌شود «زبان در زندگی چه کارکردهایی دارد؟» (ملکیان، ۸۵).

رودلف کارنپ^۳ (۱۸۹۱-۱۹۷۰ م) سمانتیک را مطالعه معنا به صورت مستقل از مؤلف یا گوینده و پراگماتیک را مطالعه معنا با توجه به مؤلف یا گوینده می‌داند (Carnap, 9). مباحث مربوط به معنای لفظی و ساختار زبانی جمله به دانش سمانتیک تعلق دارد که به مطالعه درون‌زبانی می‌پردازد. اما دانش پراگماتیک به نقش عوامل برون‌زبانی و موقعیت و شرایط حاکم بر گوینده و مخاطب و ادای سخن در معنای مقصود از کلام، می‌پردازد و تحلیل رابطه دوسویه میان معنای درون‌زبانی و عوامل برون‌زبانی را به عهده دارد. بنابراین، هدف دانش معناشناسی، تعیین معنای لفظ و جمله به نحو مستقل از گوینده کلام است اما هدف دانش کاربردشناسی تعیین معنای مراد گوینده یا مؤلف است.

معنای سمانتیکی محدود و مقید به قواعد و قراردادهای زبانی است اما معنای پراگماتیکی را عوامل برون‌زبانی تعیین می‌کنند؛ به این صورت که توجه به زمینه^۴ موجب تشخیص معنای مقصود گوینده (معنای پراگماتیکی) می‌شود. به عنوان مثال، جمله «بهرام دانشجوی خوبی است» به لحاظ لفظی دارای معنای روشنی است (معنای سمانتیکی). اما اگر این جمله در پاسخ به سؤال «آیا بهرام نقاش خوبی است؟» ادا شده باشد، معنای مقصود گوینده آن است که «بهرام نقاش خوبی نیست، بلکه دانشجوی خوبی است». نفی نقاش بودن از بهرام، معنایی است که به هیچ وجه از معنای لفظی جمله (فضای سمانتیکی) قابل

۲. form-meaning

۳. Rudolf Carnap

۴. context

حصول نیست، بلکه توجه به زمینه و شرایط بیرونی حاکم بر گفتار (فضای پراگماتیکی) است که ما را به درک آن رهنمون می‌شود.

ظاهراً برای نخستین بار، چارلز موریس^۵ و پس از وی، رودلف کارنپ به این تمایز توجه نموده و پراگماتیک را در کنار سمانتیک مطرح ساخته‌اند. هر یک از این دو حوزه در فلسفه زبان، طرفدارانی دارد. کسانی هم‌چون پل هوروویچ^۶ (۱۹۴۷ م) و گیلبرت هارمن^۷ (۱۹۳۸ م) از سردمداران سمانتیک هستند و از سوی دیگر، اریک هرش^۸ (۱۹۲۸ م) و پل گرایس^۹ (۱۹۱۳-۱۹۸۸ م) به پراگماتیک توجه نشان داده‌اند. هرش قائل به قصدی بودن معنا^{۱۰} است و معتقد است معنای متن بر محور قصد و اراده مؤلف تعیین می‌گردد (کوزنزهوی، ۷۸). گرایس نیز با تفکیک معانی سه‌گانه «معنای گوینده»^{۱۱}، «معنای جمله»^{۱۲} و «معنای کلمه»^{۱۳} می‌کوشد نشان دهد چگونه معنای الفاظ با معنای مقصود گوینده ارتباط می‌یابد بدون آن‌که مقصود و مراد گوینده به حیطه معنای واژگان وارد شود (Grice, 117).

از نظر هرش، معنای لفظی آن چیزی است که مؤلف قصد گفتن آن را داشته است و بازیابی آن توسط مفسر، «فهم»^{۱۴} نامیده می‌شود. توضیح این فهم نیز «تفسیر»^{۱۵} خوانده می‌شود (کوزنزهوی، ۷۸). وی تصریح می‌کند که «معنا امری است مربوط به آگاهی و نه واژه‌ها» (دقیقه‌خلاف نگرش سمانتیکی). هرش «معنای لفظی» را این‌گونه تعریف می‌کند: «هر چیزی که شخصی قصد کرده است آن را توسط دنباله‌ای از نشانه‌های زبان‌شناختی انتقال دهد...» (کوزنزهوی، ۹۴). در مقابل دیدگاه قصدی‌گرایی هرش که قصد مؤلف را عامل تعیین‌کننده معنای متن تلقی نمود، ویلیام ویمسات^{۱۶} (۱۹۴۱ م) و مونروئه بردزلی^{۱۷} (۱۹۸۵-۱۹۱۵ م) در قالب مقاله‌ای تحت عنوان «مغالطه قصدی»^{۱۸}، مفهوم‌سازی هرش از قصد و نیت و تفسیر معنا بر مبنای آن را نقد کرده‌اند. آنان بر این باورند که هر نگرشی که قصد گوینده را به منزله معیاری

۵. C. Morris

۶. P. Horwich

۷. Gilbert Harman

۸. Erik D. Hirsch

۹. Paul Grice

۱۰. intentionalism

۱۱. utterer's meaning

۱۲. sentence-meaning

۱۳. word-meaning

۱۴. comprehension

۱۵. interpretation

۱۶. W. K. Wimsatt

۱۷. M. Beardsley

۱۸. the intentional fallacy

برای تعیین معنای متن، اخذ کند، مبتنی بر نوعی مغالطه است و قصد «به منزله ملاکی برای ارزیابی یک متن، نه سودمند نه مطلوب و نه دست‌یافتنی» است (Wimsatt, 3-4). بنابراین، ما با دو فضای کاملاً متفاوت در معناداری الفاظ و جملات مواجه‌ایم. نگرش سمانتیکال که قائل به استقلال معنایی^{۱۹} الفاظ است و در مقابل دیدگاه پراگماتیکال امثال هرش و گریس که آشکارا استقلال معنایی واژگان را نفی می‌کند. مراد از استقلال معنایی الفاظ عبارت است از بسنده کردن به واژگان و عبارات بدون توجه به قصد و اراده گوینده.

پراگماتیک نزد اندیشمندان مسلمان

مباحث گوناگونی را نزد اندیشمندان مسلمان می‌توان یافت که با فضای پراگماتیکال قرابت دارد و به نوعی از زمینه‌ها و لوازم توجه به پراگماتیک به شمار می‌آید. در این جا منظور این نیست که آن‌چه امروزه پراگماتیک خوانده می‌شود، عیناً توسط اندیشمندان مسلمان کشف شده باشد و آنان به‌نحو مبسوط و مفصل در آن تأمل کرده باشند، بلکه صرفاً به دنبال آنیم تا برخی از مواضع نزدیک به فضای پراگماتیک در اندیشه دوره اسلامی را معرفی کنیم. در واقع، این گفتار، خوانشی از مباحث اندیشمندان مسلمان بر مبنای پراگماتیک است. امید که چنین روی‌آوردی، زمینه‌ای برای مطالعات تطبیقی بیشتر فراهم آورد. در ادامه برخی از زمینه‌ها و لوازم توجه به پراگماتیک نزد اندیشمندان مسلمان را اجمالاً بحث می‌کنیم و تفصیل سخن در باب هر کدام را به پژوهش‌ها و نوشتارهای مستقل دیگر وامی‌نهیم.

۱. تعریف پراگماتیکی خبر

مشهورترین تعریف جمله خبری، تعریف به صدق و کذب است که به صورت‌های گوناگونی بیان شده است. دو تقریر عمده از این تعریف ارائه شده است: یکی از ارسطو و پیروانش و دیگری از ابن‌سینا. «قضیه عبارتی است که دارای صدق و کذب باشد»^{۲۰}. این تقریر نزد پیروان ارسطو رواج فراوان دارد. برخی از منطق‌دانان آن را بدون تغییر ذکر کرده‌اند و برخی سعی نموده‌اند با افزودن قیدی و یا تغییر اندکی، دقت تعبیر را افزایش دهند.^{۲۱} شیخ‌الرئیس در منطق‌الشفاء که خود شرحی آزاد بر منطقیات ارسطو است و نیز در

۱۹. semantical autonomy

۲۰. «القول الذي وجد فيه الصدق والكذب» (ارسطو، ۱/ ۶۳)

۲۱. فارابی (ح ۲۶۰-۳۳۹ ق) قید «لذاته» را بر آن می‌افزاید (فارابی، ۱/ ۸۹). ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) در کتاب العبارة از الشفاء (ابن‌سینا، الشفاء، ۳/ ۳۲) و نیز در النجاة (ابن‌سینا، النجاة، ۱۹)، آن را بدون تغییر ذکر می‌کند. هم‌چنین اخوان‌الصفا (۳۶۰-۴۲۱ ق) (اخوان‌الصفا، ۱/ ۴۱۵) و ابن‌حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۷ ق) (ابن‌حزم، ۴/ ۱۹۱) آن را بی‌هیچ تغییر گزارش کرده‌اند. بهمنیار (۳۸۰-۴۴۲ ق) به جای تعبیر «وجد فيه الصدق أو الكذب» تعبیر «يدخل فيه الصدق أو الكذب» را ذکر می‌کند (بهمنیار، ۴۴) و ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۵ ق) به جای آن می‌گوید «الذي يتصف بالصدق أو الكذب» (ابن‌رشد، ۴۷) و خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۸-۶۷۲ ق) می‌گوید: «الذي يعرض له لذاته أن يكون صادقاً أو كاذباً» (طوسی، منطق‌التجريد، ۳۷).

النجاه که تلخیصی از الشفاء است، از تعریف ارسطو عدول نکرده است؛ اما در الإشارات و عیون الحکمه که گویا از آخرین نوشتارهای منطقی اوست- تعریف متفاوتی از جمله خبری ارائه داده است: «ترکیب خبری آن است که گوینده آن را بتوان در آن چه می‌گوید، صادق یا کاذب دانست»^{۲۲} (ابن‌سینا، الإشارات، ۱/ ۱۱۲؛ همو، عیون الحکمه، ۱۷۲).

به باور نگارنده، تفاوت این دو تعریف را می‌توان بنابر تمایز سمانتیک و پراگماتیک تفسیر نمود.^{۲۳} تعریف نخست از جمله خبری که ابن‌سینا در آن از ارسطو پیروی نموده است، مبتنی بر فضای سمانتیکال است اما تعریف دوم، از فضای پراگماتیکال حکایت دارد. ارائه این دو تعریف، در واقع، زمینه را برای توجه به تمایز سمانتیک و پراگماتیک فراهم می‌آورد. بنابر تعریف نخست از جمله خبری، معناداری واژگان و جملات، مستقل از گوینده آن است؛ چون انتقال ذهن از لفظ به معنای آن بدون لحاظ قصد و اراده گوینده آن صورت می‌پذیرد، لذا خود عبارت به تنهایی و مستقل از گوینده آن قابل اتصاف به صدق و کذب است. این، شبیه به معناداری سمانتیکی است که مطالعه معنا در آن، مستقل از گوینده و مؤلف، صورت می‌پذیرد. اما بنابر تعریف دوم، الفاظ و عبارات، معنای خود را از قصد و اراده گوینده و مؤلف می‌یابند؛ از این‌رو، صدق و کذب نه به خود قضیه بلکه به گوینده آن بستگی دارد. گوینده، عبارتی را بر زبان جاری می‌سازد و ذهن مخاطب با شنیدن آن به معنای مورد قصد و اراده گوینده انتقال می‌یابد. لذا تصدیق و تکذیب، با لحاظ قصد و اراده گوینده صورت می‌پذیرد و این، شبیه به معناداری پراگماتیکی است که مطالعه معنا در آن، با توجه به قصد و اراده گوینده یا مؤلف انجام می‌گیرد.^{۲۴}

۲۲. منطق‌دانان بسیاری، از این سخن بوعلی تبعیت نموده‌اند: ابوحامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) در مقاصد الفلاسفه (غزالی، ۵۳)، معیارالعلم (غزالی، ۷۹) و المستصفی (غزالی، ۱/ ۱۱)؛ عمر بن سهلان ساوی (۵۰۴-۵۶۷ ق) در البصائر النصیریة (ساوی، ۴۹)؛ فخر رازی (۵۴۱-۶۰۶ ق) در منطق‌الملخص (رازی، ۱۲۳)؛ شیخ اشراق (۵۵۰-۵۸۷ ق) در حکمه‌الاشراق (سهروردی، ۴۴) و در التلویحات (سهروردی، ۱۷)؛ ریزی (قرن هفتم) در حیات‌النفس (به زبان فارسی) (ریزی، ۳۳) و نجم‌الدین کاتبی قزوینی (۶۱۷-۶۷۵ ق) در الرسالة الشمسیه (کاتبی قزوینی، ۲۳۹/۲) و در جامع‌الدقائق (کاتبی قزوینی، ۵۰۸).

۲۳. سخن ابن‌سینا قابلیت تفسیرهای دیگری نیز دارد. برخی از منطق‌پژوهان معاصر، تعریف بوعلی از جمله خبری در اشارات را بر مبنای دیدگاه برخی از فیلسوفان تحلیلی تفسیر نموده‌اند. به طور خلاصه، بر مبنای تحلیل خاصی از اسماء اشاره و ضمائر، قضایایی که موضوع آن‌ها اسم اشاره و یا ضمیر باشد، فی‌نفسه و بدون ارتباط با گوینده قابل صدق و کذب نیست؛ زیرا در چنین قضایایی اساساً بدون وابستگی به گوینده، قضیه فی‌نفسه خالی از معنای محصل است و لذا اولاً، معناداری و ثانیاً، صدق و کذب‌پذیری آن قضایا به گوینده آن‌ها و شرایط دیگر بستگی دارد. چنین قضایایی را تنها با تعریف ابن‌سینا در اشارات می‌توان قضیه انگاشت. پس تعریف وی در اشارات از فراگیری و جامعیت برخوردار بوده و قضایای مشتمل بر ضمائر و اسماء اشاره را نیز شامل می‌شود (فرامرز قراملکی، جستار در میراث منطق‌دانان مسلمان، ۳۵۰).
۲۴. تعریف بوعلی در اشارات قابل دو گونه تفسیر است: یکی این‌که عبارات معنایی و رای قصد گوینده ندارند (تفسیر پراگماتیکی) و دیگری این‌که گوینده همان معنایی را قصد می‌کند که عبارات به نحو سمانتیکی حامل آن هستند و لذا اگر مراد گوینده با معنای سمانتیکی واژگان منطبق بود او را صادق و اگر نبود، او را کاذب می‌نامیم (تفسیر سمانتیکی). به تعبیر سول کریپکی [Saul Kripki] علاوه بر قصد متکلم، دلالت الفاظ نیز در تعیین مدلول دخالت دارد (Kripki, 252- 253). به دیگر سخن، اولاً و بالذات، محتوای سمانتیکی الفاظ و ثانیاً و بالعرض گوینده الفاظ (محتوای پراگماتیکی) متصف به صدق و کذب می‌شود. یعنی صادق یا کاذب بودن گوینده ناظر به کلام او (محتوای سمانتیکی) است. این امر در خصوص عبارات مشتمل بر ضمائر و اسامی اشاره به گونه ای دیگر است. در این نوع جملات تا مرجع این

صدق و کذب‌پذیری همواره یکسان نیست. در فضای سمانتیکال این وصف از آن خود قضیه است اما در فضای پراگماتیکال این وصف از آن گوینده کلام است و به قصد و اراده او بستگی دارد. بر این اساس، انتقادی که برخی از منطق‌دانان بر تعریف شیخ‌الرئیس از جمله خبری در الإشارات وارد آورده‌اند نیز دفع می‌شود. گفته شده است: تعریف بوعلی در الإشارات از جمله خبری، توصیف مخبر است و نه توصیف خود خبر و این وصف شیء به حال متعلق است در حالی که تعریف باید در بردارنده وصف شیء به حال خود باشد (کاشف‌الغطاء، ۳۳۶). پاسخ آن که تعریف شیخ در الإشارات، اساساً ناظر به فضای معناداری پراگماتیکال است نه سمانتیکال. آری، این انتقاد در فضای معناداری سمانتیکال وارد است؛ زیرا در سمانتیک، چون مطالعه معنای الفاظ و عبارات مستقل از گوینده صورت می‌گیرد، لذا صدق و کذب‌پذیری، علی‌الأصول، می‌بایست به خود جمله خبری نسبت داده شود و نه به گوینده آن. اما در پراگماتیک، اساساً مطالعه معنا با توجه به قصد و اراده گوینده انجام می‌گیرد، لذا صدق و کذب‌پذیری نیز، علی‌الأصول، می‌بایست به قصد و اراده گوینده نسبت داده شود و این نکته ظریفی است که ابن‌سینا به درستی به آن توجه نشان داده است.

۲. مشهورات صرف

صدق و کذب‌پذیری جملاتی که مشهورات صرف یا آراء محموده خوانده می‌شوند، بنابر تحلیل سمانتیکی خبر با اشکال مواجه می‌شود. این جملات بنابر مضمون سمانتیکی، قضیه نیستند به همین جهت آن‌ها را «آراء» خوانده‌اند و نه قضایا. مشهورات صرف را نباید با مشهورات به معنای اعم یکی پنداشت. مشهور به معنای اعم، باوری است که مورد قبول همه یا اکثریت مردم است، اعم از آن‌که این باور حاصل عقل نظری باشد یا برآمده از عقل عملی و اعتبار جماعت. اما مشهور صرف یا رأی محمود جز اعتبار جماعت و گرایش عموم مردم، پشتوانه دیگری ندارد. ابن‌سینا می‌نویسد:

«از جمله مشهورات [به معنای اعم] آرائی است که محموده می‌نامند که اختصاصاً «مشهور» خوانده می‌شوند [مشهور صرف]؛ زیرا جز شهرت پشتوانه‌ای ندارند و آن‌ها آرائی هستند که اگر انسان صرفاً بر عقل، حس و وهم خود متکی باشد و تربیت خاصی برای پذیرش چنین قضایایی نیافته باشد و استقرایی هم در جهت سوق به آن‌ها در میان نباشد و هیچ انگیزه روانی از عواطف و احساسات نفسانی... فرد را به سوی آن سوق ندهد، انسان در مورد آن‌ها هیچ‌گونه حکم و تصدیقی ندارد... اگر فرض شود که انسان به تنهایی و به صورت دفعی با عقل تمام آفریده شود و نه تربیت اجتماعی متأثر باشد و نه تحت تأثیر عواطف و

احساسات روانی خود باشد، در این صورت چنین باورهایی در او وجود نخواهد داشت» (ابن‌سینا، الإشارات، ۱/ ۲۱۹-۲۲۰).

بوعلی تصریح می‌کند که آراء محموده حاصل عقل نظری، حس و وهم نیست، بلکه ریشه در عواطف، احساسات روانی و تربیت اجتماعی دارد. اما چگونگی ربط این دو را شرح نمی‌دهد. این مسأله نزد فلسفه‌دانان محل اختلاف و ابهام است. برخی معتقدند مشهورات صرف، مابه‌ازاء واقعی ندارند که مطابق یا غیرمطابق با آن باشند و لذا به یک معنا صدق و کذب‌پذیر هم نیستند؛ بلکه تنها پشتوانه آن‌ها اعتبار جمعی است که برخاسته از گرایش‌ها، جاذبه‌ها و دافعه‌های روانی است (فرامرزی قراملکی، جستار در میراث منطق‌دانان مسلمان، ۵۶).

در مغرب‌زمین برخی چون دیوید هیوم، آراء مشهوره را دارای حیثیت حکایتی نمی‌دانند. سرل نیز آن‌ها را فعل گفتاری^{۲۵} می‌شمارد: «دروغ بد است» یعنی «من دروغ را دوست ندارم». لذا چنین جملاتی، افعالی هستند که به انجام رسیده‌اند نه این‌که خبری از امری باشند. در این باره بیش‌تر سخن خواهیم گفت. علامه طباطبایی، به نحو استقلالی و به طور مضبوط به تحلیل ساختار منطقی چنین جملاتی پرداخته است. وی علاوه بر تعلیقات بر الأسفار و مقاله ششم از فلسفه و اصول روش رنالیسم، رساله مستقلى در تحلیل این جملات به نام الإعتبارات نگاشته است.

تعیین این‌که آراء مشهوره قضیه‌اند یا نه در فلسفه، کلام و منطق اهمیت فراوان دارد. فارابی تصریح نموده است که آراء مشهوره بالذات نه صادق‌اند و نه کاذب (فارابی، ۱/ ۳۶۳-۳۶۴). این در حالی است که خود فارابی گفته است که خبر آن است که بالذات یا صادق باشد یا کاذب (فارابی، ۱/ ۸۹). پس از نظر فارابی آراء مشهوره قضیه نیستند؛ از این رو، نه مقدمه قیاس واقع می‌شوند و نه نتیجه قیاس.

ابن‌سینا درباره صدق و کذب‌پذیری این جملات گفته است: «این قضایا گاه صادق‌اند و گاه کاذب. آن‌گاه که صادق‌اند، به اولیات و امثال آن سنجیده نمی‌شوند؛ زیرا امری بین‌الصدق نزد عقل نیست مگر آن‌که عقل به وسیله فکر و نظر به آن برسد [عقل نظری] هر چند که این آراء نزد عقل محمود است. صادق غیر از محمود است و کاذب غیر از شنیع است...» (ابن‌سینا، الإشارات، ۱/ ۲۲۰).

آراء مشهوره را شاید بتوان بر مبنای پراگماتیک بازشناخت. آن‌چه در مشهورات مهم است، شهرت است نه صدق و کذب‌پذیری. لذا به جای پرسش از صدقشان باید به دنبال اثربخشی آن‌ها در متن جامعه باشیم. آراء مشهوره، معرفت‌بخش و مفید یقین نیستند، بلکه کارکرد اجتماعی دارند و در تعاملات اجتماعی از جایگاه مهمی برخوردارند؛ از این رو، عامه مردم به آن‌ها بیش از قضایای یقینی و برهانی گرایش دارند. در

قضایای برهانی، نوعی صعوبت در تصور وجود دارد که موجب دشواری در تصدیق می‌شود (ذوالحسنی، ۱۳-۱۴)؛ لذا عموم مردم کم‌تر به آن‌ها گرایش دارند. طبیعی است که آن‌چه تصدیقش دشوار باشد، از شهرت به دور می‌ماند و آن‌چه تصدیقش آسان باشد، نزد عامه مشهورتر و مقبول‌تر می‌افتد. فهم و تصور آراء مشهوره آسان‌یاب است در نتیجه، تصدیق آن‌ها نیز آسان و عاری از دشواری است.

این امر موجب شده است که از میان صناعات خمس، جدل بیش از برهان نزد عموم مردم رواج داشته باشد. اساس برهان بر معنای سمانتیکی قضایا بنا نهاده می‌شود اما جدل وابسته به پراگماتیک جملات است. مشهورات محتوایی پراگماتیکی دارند و در آن سیاق معنا می‌یابند لذا در جدل از کارایی و اثربخشی برخوردارند. بنابراین، نباید آن‌ها را در فضای سمانتیکال مورد سنجش و ارزیابی قرار داد. آراء مشهوره را باید از منظری پراگماتیک و ابزاری تحلیل کرد.

۳. پارادوکس دروغگو

یکی از موارد مهمی که در نقد صدق و کذب‌پذیری قضیه مطرح شده است، مسأله پارادوکس دروغگو^{۲۶} یا شبهه «هر سخن من کاذب است» است که نزد منطق‌دانان مسلمان به دلیل پیچیدگی خاص آن، به شبهه جذر اصم معروف است. ابتدایی‌ترین صورت‌بندی این پارادوکس نزد حکما، جمله «هر سخن من کاذب است» است که توسط متأخرین صورت‌بندی‌های تقویت‌شده‌ای یافته است. مانند این‌که کسی امروز مدعی شود «آن‌چه فردا خواهم گفت، دروغ است» و فردا می‌گوید: «آن‌چه دیروز گفتم راست است» و در آن دو روز سخنی جز این دو جمله نگفته باشد. بر اساس این پارادوکس، صدق و کذب‌پذیری این قضایا مستلزم تناقض است؛ زیرا چنین قضایایی اگر صادق انگاشته شوند هم صادق خواهند بود و هم کاذب و اگر کاذب انگاشته شوند، نیز هم کاذب و هم صادق خواهند بود و لذا در چنین قضایایی نمی‌توان گفت صادق یا کاذب‌اند، در حالی که قضیه هستند. در این مسأله، دیدگاه‌های فراوانی ارائه شده است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: قراملکی، دوازده رساله در پارادوکس دروغگو).

برخی معتقدند معمای پارادوکس دروغگو، صدق و کذب‌پذیر نیست. جلال‌الدین دوانی گفته است عبارت «هر سخن من کاذب است» دو حیثیت دارد: نخست، حیثیت صوری و ساختاری که به شکل جمله خبری است و از این جهت تفاوتی با عبارت «هر سخن من صادق است» ندارد و لذا از این حیث قابلیت صدق و کذب دارد. دوم، حیثیت محتوایی است. هر خبری به لحاظ محتوا و مضمون دال بر صدق خود است، در حالی که این معما بر کذب خود دلالت دارد و بنابراین این عبارت خبر نبوده و صدق و کذب‌پذیر نیست. بر این اساس، عبارت «کل کلامی کاذب» فاقد خصلت حکایت از نسبت خارجی است و لذا

۲۶. lair paradox

اساسه خبر نیست (دوانی، ۱۳۶-۱۳۸)؛ اما وی از بیان این که اگر این معما خبر نیست پس چه نوع جمله‌ای است، سرباز می‌زند؛ زیرا مشکل، ناشی از ایهام در تمایز ساختار دستوری از ساختار منطقی است. اگر چه دوانی درباره امکان تحقق جملاتی که فی‌نفسه صدق و کذب‌پذیر هستند؛ اما به لحاظ مضمون و محتوا فاقد خصلت صدق و کذب‌پذیری‌اند، به بحث و تحلیل پرداخته است؛ اما از تأمل مبسوط در مفاد این نوع جملات اجتناب ورزیده است. در واقع، مراد دوانی از این بیان آن است که معمای جذر اصم (پارادوکس دروغگو) از نوع انشاء اخبارنما است که علی‌رغم صورت^{۲۷} و ساختاری خبری آن، صدق و کذب‌پذیر نیست و لذا ظاهر اخباری است؛ اما واقعه از هویت انشایی برخوردار است.

این مسأله را نیز شاید بهتر باشد در سایه مباحث پراگماتیک تحلیل نمود. صدق و کذب‌پذیری چنین جملاتی در فضای سمانتیکال محل اشکال است اما از حیث محتوای پراگماتیکی می‌توان آن‌ها را بهتر و روشن‌تر فهمید. برخی از منطق‌دانان معاصر، بر حل معمای پارادوکس دروغگو از طریق فعل گفتاری تصریح دارند: «جمله «من دروغگو هستم» را می‌توان از مقوله فعل گفتاری دانست که همانند جمله «من قول می‌دهم»، نه صادق است و نه کاذب؛ زیرا اساسه از مقوله خبر و حکایت نیست. بر این اساس می‌توان گفت جمله «من اینک دروغ می‌گویم»، حاکی از دروغگویی نیست تا لزوماً یا صادق یا کاذب باشد، بلکه انشاء دروغ است» (فرامرز قراملکی، جستار در میراث منطق‌دانان مسلمان، ۱۵۸). این دیدگاه با رأی دوانی در خصوص پارادوکس دروغگو نیز هم‌خوانی دارد. بحث از افعال گفتاری بر عهده حوزه پراگماتیک است. افعال گفتاری، عبارات زبانی‌ای^{۲۸} هستند که با آن‌ها از صورت خبری برخوردارند، اما با این حال نه صادق‌اند و نه کاذب؛ زیرا قصد گوینده از بیان آن‌ها نه توصیف^{۲۹} واقعیت، بلکه انجام یک فعل است که این فعل از طریق جملات زبانی انجام می‌پذیرد.

۴. دلالت تصدیقی

یکی از مباحث مهمی که نزد اندیشمندان دوره اسلامی طرح شده و زمینه‌ای برای بسط حوزه پراگماتیک فراهم آورده است، مبحث تمایز دلالت تصدیقی و دلالت تصویری است. دلالت تصدیقی، عبارت است از دلالت لفظ بر معنای مراد و مقصود گوینده. به دیگر سخن، گوینده با بیان لفظ یا عبارتی، معنایی را قصد می‌کند و ذهن مخاطب با شنیدن آن لفظ یا عبارت، به معنای مورد قصد گوینده انتقال می‌یابد. تحقق این دلالت، متوقف بر چند امر است: اولاً، احراز شود متکلم در مقام بیان و افاده است. ثانیاً، احراز شود، متکلم جدی است و در مقام مزاح نیست. ثالثاً، احراز شود که گوینده معنای لفظ را قصد

۲۷. form

۲۸. linguistic sentences

۲۹. description

کرده و از آن آگاه است. رابعه احرار شود که قرینه‌ای بر خلاف معنای موضوع له، در میان نیست؛ زیرا اگر قرینه‌ای در میان باشد، دلالت، تابع همان قرینه خواهد بود (مظفر، ۲۰/۱).

در مقابل، دلالت تصویری، عبارت است از انتقال ذهن از لفظ به معنای آن به محض صدور لفظ از گوینده یا مشاهده کلمه نوشته شده. علم به وضع و قرارداد لفظ برای معنای خاص موجب تحقق این دلالت می‌شود و نیازی نیست که گوینده آن معنای خاص را قصد کرده باشد. لذا چه لفظ را فردی دیوانه و فاقد شعور یا انسان خواب‌آلود بیان کند و چه فردی با شعور و آگاه، تفاوتی ایجاد نمی‌کند. در هر صورت این دلالت (انتقال ذهن از لفظ به معنای خاص) ثابت است. علم به معنای واژگان و هیئت ترکیبی آن‌ها، تنها چیزی است که در تحقق این دلالت، دخالت دارد. به عنوان مثال، وقتی گفته می‌شود «چه گل زیبایی»، الفاظ «چه»، «گل»، «زیبا» و نحوه ترکیب آن‌ها، معنایی را در ذهن مخاطب ایجاد می‌کند. انتقال ذهن از این الفاظ به آن معنای خاص، دلالت تصویری خوانده می‌شود (ر.ک: خراسانی، ۱۷؛ خونی، ۳۱؛ القطیفی، ۱۴۵/۱؛ مظفر، ۱۹/۱).

آن‌چه امروزه نزد فیلسوفان زبان، پراگماتیک (کاربردشناسی) خوانده می‌شود، تقریباً شبیه نظریه دلالت تصدیقی است که پیش از این اندیشمندان مسلمان آن را مورد تأمل قرار داده‌اند. پراگماتیک، مطالعه معنا با توجه به گوینده یا نویسنده است و هدف آن تعیین و بررسی معنای مراد متکلم یا مؤلف است. بنیان چنین روی‌آوردی، نظریه دلالت تصدیقی است. دلالت تصدیقی عبارت است از دلالت لفظ بر معنای مراد مقصود گوینده. بر مبنای چنین دیدگاهی، معناداری پراگماتیکی مطرح می‌شود. گوینده با بیان لفظ یا عبارتی، معنایی را قصد می‌کند و ذهن مخاطب با شنیدن آن لفظ یا عبارت، به معنای مورد قصد گوینده انتقال می‌یابد (دلالت تصدیقی). الفاظ و جملات، با توجه به شرایط گوینده و نیز شنونده و زمینه و موقعیت محیطی، معانی گوناگونی می‌یابند. مطالعه و تحلیل این معانی که به شرایط گوینده و قصد و اراده او بستگی دارند، بر عهده دانش پراگماتیک است که نقطه آغاز آن، قول به نظریه دلالت تصدیقی است.

آن‌چه امروزه نزد فیلسوفان زبان و زبان‌شناسان، سمانتیک خوانده می‌شود، نیز تقریباً شبیه نظریه دلالت تصویری است که اندیشمندان مسلمان به طرح آن پرداخته‌اند. سمانتیک عبارت است از مطالعه معنا به نحو مستقل از مؤلف یا متکلم. در نگرش سمانتیکی، گزاره، مستقل از گوینده و شنونده و بدون توجه به شرایط حاکم بر ایجاد آن، مورد معنایابی قرار می‌گیرد. مبنای چنین دیدگاهی آن است که قصد و اراده گوینده را در دلالت لفظ بر معنا، دخیل ندانیم. تنها در صورتی می‌توان از معناداری سمانتیکی سخن گفت که انتقال ذهن از لفظ به معنای آن به محض شنیدن یا دیدن لفظ، فارغ از قصد و اراده گوینده یا نویسنده آن انجام پذیرد (دلالت تصویری).

۵. انشاء اخبارنما (فعل گفتاری)

بسط پراگماتیک می‌تواند منجر به توجه و تأمل در افعال گفتاری شود؛ زیرا بحث از افعال گفتاری بر عهده حوزه پراگماتیک است. افعال گفتاری، عبارات زبانی‌ای هستند که با آن‌ها از صورت خبری برخوردارند، اما با این حال نه صادق‌اند و نه کاذب؛ زیرا قصد گوینده از بیان آن‌ها نه توصیف واقعیت، بلکه انجام یک فعل است که این فعل از طریق جملات زبانی انجام می‌پذیرد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: سرل، افعال گفتاری).

همین توجه به جنبه‌های پراگماتیک واژگان و جملات موجب شد تا نظریه افعال گفتاری اگر چه به نحو محدود و ابتدایی مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گیرد؛ اما تطور چندانی در فکر و اندیشه دوره اسلامی نیافته است.^{۳۰} آنان این بحث را تحت عنوان «انشاء اخبارنما» مورد تأمل قرار داده‌اند. انشاء اخبارنما، مورد نقضی است که در مقام نقد بر ملاک صدق و کذب‌پذیری خبر ایراد شد. انشاء اخبارنما، جمله‌ای است که علی‌رغم ساختار صوری آن که به ظاهر خبری است، در واقع انشائی است نه خبری. کشف این نوع جملات از آن افضل‌الدین خونجی است که بر انشائی بودن آن‌ها به اقامه دلیل نیز پرداخت. «به خداوند سوگند یاد می‌کنم»، «تزویدم کردم»، «این را خریدم»، «این را به تو بخشیدم»، «طلاق دادم»، «این برده را آزاد کردم»، و «این امر را رها کرد». خونجی بر انشائی بودن این جملات، اقامه دلیل کرده است. استدلال وی به این گونه است که اگر جملاتی مانند «من سوگند یاد می‌کنم» (الف) خبر باشند، آنگاه باید از امری خبر دهند. در این صورت باید مسبوق به سوگند یادکردن به همان صورت «من سوگند یاد می‌کنم» (ب) باشد. حال اگر «ب» مخبوعنه باشد، خبر نیست و اگر خبر باشد، آنگاه مسبوق به مخبوعنه دیگری است و این به تسلسل می‌انجامد. وی تصریح می‌دارد که این جملات علی‌رغم این که ساختار صوری و صیغه آن‌ها بین اخبار و انشاء مشترک است، اما از لحاظ معنایی و در واقع همگی از سنخ انشاء هستند. در نتیجه احتمال صدق و کذب در خصوص آن‌ها مطرح نیست (خونجی، ۲۳).

سراج‌الدین ارموی از پیروان خونجی، و نیز شارح وی قطب‌الدین رازی به بسط این اندیشه پرداختند که گاه جملاتی میان اخبار و انشاء مشترک‌اند (ارموی، مطالع الأنوار، ۲۵؛ قطب رازی، شرح مطالع الأنوار، ۸۶). علاوه بر نقد ملاک صدق و کذب‌پذیری خبر، مسأله مستقل دیگری نیز موجب ظهور مجدد اندیشه فعل گفتاری نزد منطق‌دانان مسلمان گشت. مسأله انشاء اخبارنما چندان مورد توجه دیگر منطق‌دانان قرار نگرفت. دقت و تأمل بیشتر در این مسأله می‌توانست رهگشای حل مسائل منطقی و فلسفی فراوانی گردد.

۳۰. در این باره، مقاله دیگری به رشته تحریر درآورده‌ام: «فعل گفتاری نزد منطق‌دانان مسلمان».

نتیجه‌گیری

مباحث گوناگونی را نزد اندیشمندان مسلمان می‌توان یافت که با فضای پراگماتیکال قرابت دارد و به‌نوعی از زمینه‌ها و لوازم توجه به پراگماتیکال به شمار می‌آید. منظور این نیست که آن‌چه امروزه پراگماتیک خوانده می‌شود، عیناً توسط اندیشمندان مسلمان کشف شده باشد، بلکه هدف صرفه معرفی برخی از مواضع نزدیک به فضای پراگماتیک در اندیشه دوره اسلامی است. تا از این رهگذر، خوانش دیگری از مباحث اندیشمندان مسلمان بر مبنای پراگماتیک به‌دست آید. زمینه‌ها و بارقه‌های پراگماتیک را در پنج مسأله نزد منطق‌دانان مسلمان می‌توان دنبال کرد.

۱. شیخ‌الرئیس در مقام تحلیل جمله خبری، دو تعریف ارائه داده است. این دو تعریف در چگونگی معناداری الفاظ و عبارات متفاوت‌اند. بنابر تعریف نخست، معناداری واژگان و جملات، مستقل از گوینده آن است. این تحلیل از جمله خبری مبتنی بر معناداری سمانتیکی است که مطالعه معنا در آن، مستقل از گوینده و مؤلف، صورت می‌پذیرد. اما بر اساس تعریف دوم، الفاظ و عبارات، معنای خود را از قصد و اراده گوینده می‌یابند، لذا صدق و کذب جمله خبری نه به خود آن بلکه به گوینده آن بستگی دارد. این تحلیل، از جمله خبری، مبتنی بر معناداری پراگماتیکی است که مطالعه معنا در آن، با توجه به قصد و اراده گوینده انجام می‌گیرد. دقت ابن‌سینا در ارائه دو ملاک سمانتیکی و پراگماتیکی برای تمایز جمله خبری، موجب جامعیت تحلیل وی از قضیه شده است.

۲. صدق و کذب‌پذیری جملاتی که مشهورات صرف خوانده می‌شوند، بنابر تحلیل سمانتیکی خبر با اشکال مواجه می‌شود. آراء مشهوره را شاید بتوان بر مبنای پراگماتیک بازشناخت. آن‌چه در مشهورات مهم است، شهرت است نه صدق و کذب‌پذیری. لذا به‌جای پرسش از صدقشان باید به دنبال اثربخشی آن‌ها در متن جامعه باشیم. آراء مشهوره، معرفت‌بخش و مفید یقین نیستند، بلکه کارکرد اجتماعی دارند و در تعاملات اجتماعی از جایگاه مهمی برخوردارند؛ از این‌رو، عامه مردم به آن‌ها بیش از قضایای یقینی و برهانی گرایش دارند. اساس برهان بر معنای سمانتیکی قضایا بنا نهاده می‌شود اما جدل وابسته به پراگماتیک جملات است. مشهورات محتوایی پراگماتیکی دارند و در آن سیاق معنا می‌یابند لذا تنها در جدل از کارایی و اثربخشی برخوردارند. بنابراین، نباید آن‌ها را در فضای سمانتیکال مورد سنجش و ارزیابی قرار داد. آراء مشهوره را باید از منظری پراگماتیک و ابزاری تحلیل کرد.

۳. بر اساس پارادوکس دروغگو، صدق و کذب‌پذیری قضایا مستلزم تناقض است. صدق و کذب‌پذیری جملات مشتمل بر این پارادوکس در فضای سمانتیکال محل اشکال است اما از حیث محتوای پراگماتیکی می‌توان آن‌ها را بهتر و روشن‌تر فهمید. یکی از راه‌حل‌های پارادوکس دروغگو از طریق

فعل گفتاری است و بحث از افعال گفتاری بر عهده حوزه پراگماتیک است.

۴. آن چه امروزه نزد فیلسوفان زبان، پراگماتیک خوانده می‌شود، تقریباً شبیه نظریه دلالت تصدیقی است که پیش از این اندیشمندان مسلمان آن را مورد تأمل قرار داده‌اند. پراگماتیک، مطالعه معنا با توجه به گوینده یا نویسنده است و هدف آن تعیین و بررسی معنای مراد متکلم یا مؤلف است. بنیان چنین روی آوردی، نظریه دلالت تصدیقی است. دلالت تصدیقی عبارت است از دلالت لفظ بر معنای مراد مقصود گوینده. مطالعه و تحلیل این معانی که به شرایط گوینده و قصد و اراده او بستگی دارند، بر عهده دانش پراگماتیک است که نقطه آغاز آن، قول به نظریه دلالت تصدیقی است.

۵. بسط پراگماتیک می‌تواند منجر به توجه و تأمل در افعال گفتاری خواهد شد؛ زیرا بحث از افعال گفتاری بر عهده حوزه پراگماتیک است. همین توجه به جنبه‌های پراگماتیک واژگان و جملات موجب شد تا نظریه افعال گفتاری اگر چه به نحو محدود و ابتدایی مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار گیرد، اما تطویر چندانی در فکر و اندیشه دوره اسلامی نیافته است. آنان این بحث را تحت عنوان «انشاء اخبارنما» مورد تأمل قرار داده‌اند.

منابع

- ابن حزم، علی بن احمد، *رسائل ابن حزم الأندلسی*، به تصحیح احسان عباس، بیروت، المؤسسة للدراسات و النشر، ۱۹۸۳ م.
- ابن رشد، محمد بن احمد، *تلخیص کتاب العبارة*، به تصحیح قاسم بترورث هریدی، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۱ م.
- ابن سهلان ساوی، عمر ابن سهلان، *البصائر النصيرية*، به تصحیح محمد عبده، قاهره، انتشارات الکبری الامیریة، ۱۳۱۶ ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، «الإشارات و التنبیها»، در: *شرح الإشارات*، قم، نشر البلاغ، ۱۳۸۳.
- _____، «رساله عن اجوبه المسائل الغریبه العشرینیة»، در: *منطق و مباحث الفاظ*، به تصحیح مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
- _____، «عیون الحکمه»، در: *شرح عیون الحکمه*، به کوشش احمد حجازی و احمد السقا، قاهره، مکتبه الأنجلو المصریه، ۱۴۰۰ ق.
- _____، *الشفاء*، به تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره، دارالکتاب العربی للطباعة و النشر، ۱۳۷۱ ق.
- _____، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات

دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

اخوان الصفا و خلان الوفا، *الرسائل*، قم، مرکز النشر، ۱۴۰۵ ق.

ارسطو، *منطق ارسطو*، به تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۹۴۸ م.

آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایه الأصول*، بیروت، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۱۲ ق.

بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، به تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹. تفتازانی، مسعود بن عمر، «تهذیب المنطق»، در: *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجامعه المدرسین، ۱۴۱۲ ق.

خونجی، افضل الدین محمد بن نام آور، *کشف الأسرار عن غوامض الأفكار*، به تصحیح خالد الویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین آلمان، ۱۳۸۹.

خونی، ابوالقاسم، *أجود التقريرات فی الأصول*، تهران، مکتبه البوذر جمهری (المصطفوی)، ۱۳۶۷ ق.

دوانی، جلال الدین، «نهایه الکلام فی حل شبهه جذر الأصم»، در: *دوازده رساله در پارادوکس دروغگو*، به تصحیح احد فرامرز قراملکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.

ذوالحسنی، فرزانه و سعیدی مهر، محمد، «مشهورات در اندیشه ابن سینا»، *حکمت سینوی*، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، سال ۱۵، پاییز و زمستان، ۱۳۹۰، صص ۱-۱۶.

ریزی، محمد بن اسماعیل، *حیات النفوس* (فلسفه اشراق به زبان فارسی)، به تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، شماره ۳۰، ۱۳۶۹.

سراج الدین ارموی، محمود بن ابی بکر، «مطالع الأنوار»، در: *شرح مطالع الأنوار*، به تصحیح محسن جاهد، رساله دکتری به راهنمایی نجفقلی حبیبی و احد فرامرز قراملکی، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.

_____، *تصویر نسخه خطی، بیان الحق و لسان الصدق*، میکروفیلم کتابخانه ملک، ش ۲۸۴۳، بی تا.

سرل، جان آر، *أفعال گفتاری*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.

سهروردی، یحیی بن حبش، «حکمه الإشراق»، در: *شرح حکمه الإشراق*، قطب الدین شیرازی، به تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

_____، *منطق التلویحات*، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.

شهرزوری، محمد بن محمود، *شرح حکمه الإشراق*، به تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

طباطبایی، محمدحسین، «تعلیقات علی الأسفار»، در: *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعه العنلیه*، (پاورقی

- ط.)، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- _____، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، انتشارات هجرت، بی‌تا.
- عبادی، احمد، «فعل گفتاری نزد منطق‌دانان مسلمان»، *منطق پژوهی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۷، شماره ۱، بهار و تابستان، ۱۳۹۵، صص ۱-۱۶.
- غزالی، محمدبن محمد، *المستصفی*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۲۳ ق.
- _____، *معیار العلم فی فن المنطق*، به تصحیح سلیمان دنیا، بیروت، دارالاندلس، بی‌تا.
- _____، *مقاصد الفلاسفه*، به تصحیح سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف بمصر، ۱۹۶۱ م.
- فارابی، محمد بن محمد، *المنطقیات*، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، قم، منشورات مکتبه آیه‌الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۸ ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *منطق الماخص*، به تصحیح احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغرنژاد، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱.
- فرامرز قراملکی، احد، *جستار در میراث منطق‌دانان مسلمان*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
- _____، *دوازده رساله در پارادوکس دروغگو*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.
- قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، *شرح مطالع الأنوار = لوامع الأسرار فی شرح مطالع الأنوار*، به تصحیح محسن جاهد، رساله دکتری به راهنمایی نجفقلی حبیبی و احد فرامرز قراملکی، تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
- قطیفی، منیر عدنان، *الرافد فی علم الأصول* (تقریرات درس آیه‌الله سیدعلی حسینی سیستانی)، بیروت، دار المؤرخ العربی، ۱۴۱۴ ق.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، «الرساله الشمسیه»، در: *شروح الشمسیه*، مجموعه حواشی و شروح، بیروت، شرکه شمس الشروق، بی‌تا.
- _____، *جامع الدقائق فی کشف الحقائق*، تصویر نسخه خطی، مجموعه میکروفیلم دانشگاه تهران، ش ۱۳۴۵، بی‌تا.
- کاشف‌الغطاء، علی، *نقد الآراء المنطقیه*، النجف، مطبعه النعمان، ۱۳۸۲ ق.
- کوزنزهوی، دیوید، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱.
- مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، نجف، دارالنعمان، ۱۳۸۶ ق.
- ملکیان، مصطفی، «جغرافیای دانش‌های زبانی» *مجله نقد و نظر*، شماره اول و دوم، سال دهم ۱۳۷۹، صص ۷۱-

۱۳۶	جستارهایی در فلسفه و کلام	شماره ۱۰۲
۱۰۴.		
	نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، <i>اساس الإقتباس</i> ، به تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.	
	_____، <i>منطق التجريد</i> ، به تصحیح محسن بیدارفر، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ۱۳۶۳.	
	Audi, Robert, <i>The Cambridge Dictionary Of Philosophy</i> , Cambridge University Press, 1999.	
	Carnap, Rodolf, <i>Introduction to Semantics</i> , Cambridge, MA: Harvard University Press, 1942.	
	Grice, Paul, <i>Studies In The Way Of Words</i> , Harvard University Press, 1991.	
	Kripki, Saul, "Speaker's Reference and Semantic Reference", in: <i>the Philosophy of language</i> , ed. A.P. Martinich, OUP, pp. 248- 267, 1990.	
	Wimsatt, W.K, And M.Beardsley, "The Intentional Fallacy", In: <i>The Verbal Icon</i> , Newyork Noonday press, 1954.	



Essays in

Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 1, Issue 102

Spring & Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i1.74519>

جستارهایی در

فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۵۷-۱۳۷

بررسی نقش نظام مفاهیم سهروردی در مسئله ارتباط میان ذات و صفات نورالانوار*

آی سودا هاشم پور^۱

دانشجوی دکترای فلسفه دانشگاه اصفهان

Email: aysooda.hashempour@gmail.com

دکتر محمد بنیانی

دانشیار دانشگاه شیراز

Email: m.bonyani@gmail.com

چکیده

این نوشتار به دنبال بررسی جایگاه و نقش نظام مفاهیم سهروردی، یعنی تقسیمات معقول اولی و ثانی در باب مسئله ارتباط ذات و صفات نورالانوار است تا از این رهگذر، دیدگاه فلسفی وی را بر اساس شالوده و محک‌های تفکرش تبیین نماید. عبارات سهروردی در این باره به صورت‌های مختلفی بیان و تفسیر شده، برخی دالّ بر اثبات عینیت ذات با صفات نورالانوار و برخی دیگر منکر آن است. عدم تفکیک مفاهیم و معقولات ثانی منطقی و فلسفی در فلسفه سهروردی و معیارهایی که در مورد اعتبار مفاهیم ارائه می‌کند، اعتقاد به عینیت ذات و صفات نورالانوار را با خدشه‌ای جدی مواجه می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، ذات، صفات، عینیت.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۵/۱۰؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۷/۱۰/۲۳.

۱. نویسنده مسئول

Investigating the Role of Suhrawardi's System of Concepts in the Relationship between Essence and Attributes of Nur al-Anwar

Aysooda Hashempour (corresponding author)

Ph.D. student in Philosophy at Isfahan University

Dr. Mohammad Bonyani

Associate Professor at Shiraz University

Abstract

This paper seeks to explore the position and role of Suhrawardi's system of concepts, namely the primary and secondary rational divisions with regard to the association between the essence and attributes of the Nur al-Anwar, in an attempt to explain his philosophical view in light of the foundations of this thoughts. Suhrawardi's statements on this subject have been stated and interpreted in diverse ways, with some proving the objectivity of essence with the attributes of Nur al-Anwar and others refuting this argument. The fact that logical and philosophical secondary concepts are not distinguished in Suhrawardi's philosophy coupled with the criteria that he proposes about the credence of these concepts cast doubt on the belief regarding the objectivity of the essence and attributes of the Nur al-Anwar.

Keywords: Nur al-Anwar, Essence, Attributes, Objectivity

مقدمه

سهروردی در باب چگونگی رابطه صفات با ذات نورالانوار عبارات مختلفی بیان کرده و برداشت‌های متفاوتی از آن شده است. برخی قائل شده‌اند که وی عینیت صفات با ذات نورالانوار را پذیرفته و آنچه انکار می‌کند به عینیت صفات زائد بر ذات مربوط است (احمدوند، ۴۹) و برخی دیگر معتقدند دامنه نفی و انکار وی، صفات حقیقیه را نیز در بر می‌گیرد (دینانی، اسماء و صفات حق، ۱۸۰ - ۱۸۱).

تحقیقات در این زمینه، با توجه به متون و تفسیر عبارات، فارغ از توجه به مبانی فکری سهروردی صورت پذیرفته است. نوشتار حاضر بر اساس سیستم و شالوده فلسفی وی با محوریت نظام مفاهیم - و نه بر اساس سخنان متشابه - به دنبال بررسی رابطه ذات با صفات نورالانوار است. بنابراین ابتدا عبارات دال بر هر دو نظریه بیان خواهد شد، سپس دو موضع فوق با تأکید بر نظام مفاهیم در ساختار اندیشه و فلسفه سهروردی، نقد و در نهایت نظر برگزیده، مطرح می‌گردد.

چگونگی ارتباط صفات با ذات نورالانوار از دیدگاه سهروردی

۱- اثبات عینیت ذات نورالانوار با صفات

همان‌طور که ذکر شد برخی عبارات سهروردی محل قضاوتی درباره عینیت ذات و صفات نورالانوار شده است:

«نور الانوار حیات و علمه بذاته لا یزید علی ذاته». (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/ ۱۴۰؛ هروی، ۱۱۷ و ۱۴۵)

با بررسی در چنین عبارات سهروردی، به نظر می‌آید که وی زیادت صفات حقیقیه نسبت به ذات نورالانوار را رد کرده و منکر سرسخت اتصاف نورالانوار به هرگونه صفت حقیقی زائد بر ذات است و تصریح می‌کند که صفات حقیقیه عین ذات هستند نه زائد بر آن و نورالانوار بذاته حی و عالم است. عبارات دیگری نیز وی را در زمره قائلان به الهیات ایجابی قرار می‌دهد، به گونه‌ای که در صدد اثبات صفات الهی بوده و معتقد است نورالانوار، فوق همه انوار و دارای صفات کمالی است:

«هو نور الانوار، و النور المحيط، و النور القيوم و النور المقدس، و النور الاعظم الاعلی و هو الغنی المطلق، اذ لیس وراء شی آخر». (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۱۲۱؛ همان، ۴/ ۵۹).

نظر سهروردی درباره علم الهی مؤید دیگری بر اثبات عینیت صفات با ذات نورالانوار است:

«لما رجع حاصل علم الشیء بنفسه الی کون ذاته ظاهر لذاته، و هو النوریه المحضه التی لا یکون ظهورها بغيرها، فنور الانوار حیات و علمه بذاته لا یزید علی ذاته» (همان، ۲/ ۱۲۴؛ غفاری، ۳۷۳).

از نظر سهروردی معنای علم شیء به ذات خود، در عبارت فوق این است که شیء برای خود، ظاهر و آشکار باشد و چیزی که اینگونه است، نور شناخته می شود چرا که نور همواره برای خود ظاهر بوده و به غیر خودش نیازمند نیست. بنابراین نورالانوار بالذات دارای علم و حیات است و این دو صفت زائد بر ذاتش نیست. در واقع چون او مجود از ماده است و از ذات و لوازم ذاتش غایب نیست، پس دارای علم و حیات است؛ یعنی در عین اثبات صفات حقیقیه کمالی مانند علم و حیات برای حق تعالی، آن صفات را زائد بر ذات نمی داند.

وی در باب صفت قیوم که از جمله صفات حقیقیه است چنین می گوید: نفس جوهری است زنده و قائم به ذات خویش که از محل و ماده بری است. پس حیّ قائم دلالت دارد بر حیّ قیوم که قوام همه موجودات از وجود اوست؛ همانطور که در آیات مصحف مجید آمده: «الله لا اله الا هو الحی القيوم» (بقره: ۲۵؛ آل عمران: ۲). و معنی قیوم این است که چیزی به ذات خود قائم و چیزهای دیگر همه به وجود او قائم باشند که آن، واجب الوجود است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/ ۱۴۰).

عبارات فوق، بر ذاتی بودن صفات نورالانوار صراحت دارد. او دامنه ذات نورالانوار را از غبار انضمام به غیر می زداید و به عینیت علم و حیات او با ذات اذعان دارد (همان، ۱۴۱). در رساله کلمه التصوف نیز می توان شواهدی بر نفی زیادت صفات بر ذات نورالانوار یافت، گویی سخن سهروردی در آنجا، زیادت صفات بر ذات واحد و وارستگی نورالانوار از غیر را به چالش می کشاند (رک: همان، سه رساله از شیخ اشراق، ۹۸). سهروردی در باب چگونگی رابطه ذات نورالانوار با کمالات، معتقد است دو ذاتی که یکی بنفسه کمالات را دارا و در دیگری، کمالات زائد بر ذات است، ذات اولی کامل تر بوده چون به غیر محتاج نیست. ذات نورالانوار کمالات را بنفسه داراست یعنی صفات او عین ذات اوست نه زائد بر ذات (همان، مجموعه مصنفات، ۱/ ۳۹ - ۴۰). در این عبارات روشن است که سهروردی از معتقدان به اتصاف نورالانوار به صفات حقیقی است و آن ها را عین ذات او می داند.

۲- نفی عینیت ذات نورالانوار با صفات

عبارات سهروردی مبنی بر نفی عینیت صفات حقیقیه با ذات نورالانوار نسبت به عبارات او در بیان اثبات عینیت صفات کمتر است، ولیکن برخی را، در زمره منکران عینیت صفات حقیقیه با ذات نورالانوار و حتی مبرا دانستن ذاتش از هر صفتی قرار داده. از برخی عبارات سهروردی چنین برداشت می شود که نه تنها هیچ گونه صفتی را عین ذات نورالانوار نمی داند بلکه ذات را از هر صفتی مبرا می کند. وی معتقد است ذات نورالانوار فاقد هر صفت است؛ زیرا این صفت اگر واجب باشد، تعدد واجب الوجود لازم می آید و اگر معلول باشد، دو حالت قابل تصور است: یا معلول واجب دیگری است که در این صورت هم تعدد واجب

الوجود لازم می‌آید که امری محال است و یا معلول موجودی ممکن بوده که لازمه این حالت منفعل گشتن نورالانوار از معلول خودش می‌باشد که بطلان این امر نیز روشن است. و بطلان تحقق صفت برای نورالانوار به وجوبش نیز امری مسلم است، زیرا ایجاد صفت از جانب نورالانوار برای خودش مستلزم فاعل و قابل دانستن آن است، در صورتی که جهت قبول غیر از جهت فعل می‌باشد (همان، ۱۴۰/۳ - ۱۴۱).
وی در جای دیگر می‌گوید:

«لا يلحق نورالانوار هيئه ما نوريه كانت او ظلمانيه، و لا يمكن له صفة بوجه من الوجوه. اما اجمالا: فلان الهيئه الظلمانيه لو كانت فيه، للزم ان يكون له في حقيقه نفسه جبهه ظلمانيه توجهها، فيتكرب، فليس بنور محض. و الهيئه النوريه لا تكون الا فيما يزداد بها نورا. فتورالانوار ان استنار بهيئه، فكان ذاته الغنيه مستنيره بالنور الفاقر العارض الذي اوجبه هو بنفسه، اذ ليس فوقه ما يوجب فيه هيئه نوريه و هو محال» (همان، ۱۲۳/۲).

از این عبارت چنین به دست می‌آید که نورالانوار هیچ صفتی ندارد، چه نورانی و چه ظلمانی. زیرا صفت ظلمانی در حقیقت ذات نورالانوار، جهتی ظلمانی را مطرح می‌کند که موجب پیدایش صفت ظلمانی می‌شود و در این صورت نورالانوار مرکب خواهد شد و دیگر نمی‌تواند نور محض باشد و صفت نوری هم در جایی مطرح است که با آن، نوری بر ذات اضافه شده باشد. پس اگر نورالانوار از صفت نوری برخوردار باشد، ذات غنی‌اش از نوری که خود، فاعل آن است، بی‌بهره می‌ماند که این نیز محال است.

برداشت‌های متفاوت از عبارات سهروردی در باب رابطه ذات با صفات

به تبع عبارات مختلف سهروردی در باب مسئله عینیت ذات با صفات نورالانوار دو تفسیر در میان متفکرین، مطرح شده است. برخی معتقدند با دقت در عبارت سهروردی معلوم می‌شود مراد، نفی عینیت صفات زائد بر ذات است؛ زیرا می‌گوید هیئت نورانی و ظلمانی به نورالانوار ملحق نمی‌شود، پس بحث از الحاق و عروض صفت بر ذات است که به‌طور کلی آن را نفی کرده، نه رد عینیت صفات حقیقی و علم و حیات نورالانوار که همان نفس ذات اوست. چه عبارتی گویاتر از این برای اظهار عینیت صفات با ذات می‌توان بیان کرد (همان، ۴۹۶/۳ - ۴۹۷؛ یزدان‌پناه، ۱۲۰/۱ - ۱۲۲).

گفتار خواجه نصیرالدین طوسی در باب علم الهی و جانبداری او از سهروردی مؤید روشنی است که او ناظر بر عبارات سهروردی، به عینیت صفات با ذات حق تعالی قائل شده است. خواجه در مسئله علم الهی صریحاً با ابن سینا مخالفت می‌کند، چون ابن سینا می‌گوید: صور همه اشیاء عالم از ازل در نزد خدا حاضر بوده و علم حق عبارت از حضور همان صورت‌ها در ذات عالم است. ولی خواجه اذعان دارد، علم

مستدعی یک صوری مغایر با خود معلومات در نزد خداوند نیست، چون علم عبارت از همان حصول المعلوم نزد خداوند است و شکی نداریم که همه اشیاء خارجی در همه عوالم، نزد خداوند حاصل و حاضر هستند و علم خداوند به اشیاء، از نوع علم حضوری ذاتی بوده و همین وجودات خارجی اشیاء، علم خداوند است زیرا که خداوند مؤثر و علت اشیاء و همه اشیاء معلول وی هستند و حقیقت و وجود خارجی معلول نزد علت حاضر است نه صورتی از آن، و به قول شیخ اشراق: «صفحات الاعیان عند الله کصفحات الازدهان عندنا». (طوسی، ۱۹۲؛ علامه حلی، ۱۱۳).

شارح حکمه الاشراق، قطب الدین شیرازی درباره این عبارت سهروردی «ولا يلحق نور الانوار هيئه ما نوريه كانت او ظلمانيه، ولا يمكن له صفة بوجه من الوجوه» چنین می‌گوید: سهروردی صفات حقیقی را زائد بر ذات نمی‌داند و هر جا سخن از زیادت به میان آمده، زیادت صفات اضافی و سلبی را لحاظ کرده است. سهروردی معتقد است که نورالانوار صفات ثبوتی ذاتی را داراست و آن‌ها عین ذات می‌باشند و اذعان به نفی عینیت صفات زائد بر ذات از آن جهت بوده که وی دغدغه خلو ذات از کمال و ترکیب ذات و تغییر در آن را داشته است (شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ۳۰۹ - ۳۱۰).

دینانی از دیگر معتقدان به انکار صفات حقیقیه نورالانوار از آرای سهروردی است. وی در این باره می‌گوید: سهروردی در مورد مسئله صفات، دچار اشکال شده و صفات حقیقیه حق تعالی را انکار می‌کند زیرا از طرفی معتقد است که در نورالانوار هیچ‌گونه صفتی که مقرر در ذات باشد، تحقق ندارد و نورالانوار را بدون صفات خوانده است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/ ۱۴۰ - ۱۴۱) و از طرف دیگر به این حقیقت اعتراف می‌کند که علم شیء به ذات خود چیزی جز این نیست که آن شیء برای خود ظاهر و آشکار باشد و چیزی که برای خود ظاهر است، نور شناخته می‌شود؛ زیرا نور همواره به خود ظاهر است. به این ترتیب می‌توان گفت که نورالانوار بذات دارای علم و حیات است و علم و حیات او به هیچ‌وجه زائد بر ذات او نیست (همان، ۱۲۴/۲). پس با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت سهروردی در عین اینکه صفات حقیقیه حق را انکار کرده، به تحقق دو صفت علم و حیات اعتراف نموده و آن‌ها را با نورالانوار متحد دانسته است. ولی از آنجایی که صفات را منافی بساطت ذات خداوند می‌داند، سزاوار است وی را منکر صفات حقیقی خداوند بدانیم (دینانی، اسماء و صفات حق، ۱۸۰ - ۱۸۱).

هر دو گروه فوق، شواهدی بر نظرشان در این باب ارائه نموده‌اند، اما نظام مفاهیم و عدم تفکیک معقولات، که در مسئله ارتباط ذات و صفات نورالانوار نقشی تعیین کننده دارد، در نظر نگرفته‌اند بدین منظور لازم است ابتدا دیدگاه کلی سهروردی را در مورد مفاهیم و تقسیمات معقولات، جويا شویم. در این راستا نگاه اصلی باید به تقسیمی باشد که وی میان معقولات انجام داده است.

پیشینه بحث تقسیم معقولات

تقسیم معقولات به اولی و ثانیه (معقولات ثانیه به معنی مفاهیم ذهنی محض) از فارابی آغاز شده (الفارابی، کتاب الحروف، ۶۴ و ۶۶) و در آثار ابن سینا (ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، ۱۹) و بهمنیار (بهمنیار بن مرزبان، ۲۲۱) به همان معنای مورد نظر فارابی به کار رفته است. تا پیش از بهمنیار، مفاهیم فلسفی از دو حیطه معقولات اولی و ثانویه (به معنای عوارض ذهنی معقولات اولی) متمایز بوده^۱، این مفاهیم نزد فارابی (الفارابی، الکمال الفللسفیه، ۱/ ۲۲۴) و ابن سینا (شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۴۸)، خارجی و عین ماهیات موجود دانسته می‌شد؛ اما این دیدگاه فارابی و ابن سینا، به سبب عدم تخصیص جایگاهی کاملاً متمایز و صریح به مفاهیم فلسفی در میان اقسام معقولات، در دیگر مبانی فلسفی چندان مؤثر نیفتاده و تا مدت‌ها به نحوه جدی، مورد توجه فیلسوفان بعدی قرار نگرفته است. بعد از آن‌ها بهمنیار، در صدد بر می‌آید که برای معقولات فلسفی، به طور روشن جایگاهی در تقسیم معقولات قائل شود، و چون تقسیم دو شقی (تقسیم معقولات به اولی و ثانیه یا ذهنی و خارجی) بر فضای علمی آن دوره تسلط داشته، وی با تحلیل خاص خود، برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی نظیر شیء، ذات و وجود را به صراحت، معقول ثانی (به معنای رایج در آن زمان، یعنی مفهوم ذهنی) دانسته (بهمنیار، ۲۸۳) و بدین ترتیب بحث را به مسیر دیگری کشانده است.

بنابراین اگر بتوان از دو اصطلاح «عروض» و «اتصاف» در تحلیل این دیدگاه‌ها استفاده کرد، باید دیدگاهی را که تا قبل از بهمنیار یعنی در آثار فارابی و ابن سینا رایج بوده است، چنین توصیف کرد که عروض و تمایز مفاهیم فلسفی، ذهنی و اتصاف و تقرر آن‌ها خارجی است. اما در دیدگاه بهمنیار، دست کم در مورد برخی مفاهیم فلسفی، عروض و اتصاف هر دو ذهنی دانسته شده است. بدین ترتیب در طول زمان، تقسیم دوشقی معقولات به اولی و ثانیه، پر رنگ‌تر شد و تثبیت آن از سوی بهمنیار مستقر گردید. مسئله جایگاه مفاهیم فلسفی در تقسیم یاد شده و ذهنی دانستن آن‌ها، بر دیدگاه سهروردی مؤثر واقع شد و بر تمامی مسائل ایجاد شده در نظام فلسفی‌اش سایه افکند.

تقسیم مفاهیم، معقولات و تعریفشان در دوره مذکور این گونه بود:

معقولات اول: دسته‌ای که صورت مستقیم حقایق خارجی هستند و هنگامی که ذهن فرد با یک مصداق یا مصادیقی از یک شیء آشنا شد نفس او مستعد می‌شود تا مفهوم کلی آن شیء را دریابد. این مفاهیم منطبق بر مفاهیم ماهوی می‌گردد که در جواب از ماهو و بیانگر چیستی اشیاء هستند. این مفاهیم

۱- با جستجوی تفصیلی در آثار فارابی و ابن سینا این نتیجه به دست می‌آید که این دو هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را در عداد معقولات اولی محسوب نکرده و بارها وجوه اختلاف متعددی را میان مفاهیم فلسفی و ماهیات برشمرده‌اند.

بر دسته خاصی از اشیاء دلالت دارند مثلاً اگر چیزی درخت است دیگر کوه نیست و بیانگر تکثر و جدایی در میان مصادیق خود هستند و بر این اساس در مقولات عشر، یک مفهوم ماهوی در یک مقوله است نه چند مقوله (شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۳۳۴ - ۳۳۵؛ طباطبایی، ۴۵؛ مطهری، ۳۶۱/۹) بنابراین می‌توان مفاهیم ماهوی را، مفاهیمی دانست که بر چیستی و حدود وجودی اشیا دلالت کند و در ازای آن‌ها واقعیتی در خارج وجود دارد مانند مفاهیم انسان، اسب و درخت؛ مراد از واقعیت، واقعیت مادی و محسوس نیست بلکه اعم از واقعیات مادی و مجرد است. از این رو می‌توان گفت مفاهیم ماهوی سه دسته‌اند:

دسته اول: مفاهیمی که بر موجودات مجرد ممکن الوجود دلالت می‌کنند؛ بدیهی است خدا نیز مجرد است ولی چون دارای ماهیت و حد وجودی نیست مفاهیم ماهوی نمی‌توانند بر آن دلالت کنند. و در صورت اعتقاد به عینیت صفات با ذات واجب الوجود صدق این دسته از مفاهیم بر صفات نیز منتفی می‌گردد.

دسته دوم: بخشی از مفاهیم ماهوی بر صور نوعیه و جسمیه و هیولا دلالت می‌کنند؛ این بخش بر جواهر عالم ماده دلالت می‌کنند مانند انسان و اسب.

دسته سوم: مفاهیمی که بر اعراض خارجیه عالم ماده دلالت می‌کنند مانند کم و کیف؛ نکته مهم و مشترک در هر سه دسته این است که مفهوم ماهوی، مفهومی است که بر چیستی اشیاء دلالت دارد و در ازای آن‌ها واقعیتی وجود دارد.

با این اوصاف اگر صفات خدا مانند علم، حیات و ... معقول اول باشند سبب کثرت در ذات خدا و باعث مشکلات زیادی خواهند شد؛ در ادامه به تفصیل این مطلب پرداخته شده است.

معقولات ثانویه: مفاهیمی که صورت مستقیم اشیاء خارجی و مناط تعیینات اشیا و ذات آن‌ها نیستند و تنها حالات و حکم اشیاء را بیان می‌کنند. سهروردی نیز به تبع پیشینیان این تقسیم بندی را پذیرفت (شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۳۳۶).

طبیعی است که در چنین فضایی، سهروردی با پذیرش این تقسیم معروف در مفاهیم و معقولات، باید سایر مباحث پیش آمده را با تبعات آن هماهنگ کند؛ هر چند وی، این دسته از معقولات را به راهی دیگر - غیر از مسیری که مشائیان رفته بودند - برده، اما از آنان به ویژه بهمنیار، تأثیرات عمده‌ای پذیرفته است (اسماعیلی، ۷).

با گذر زمان، ضرورت تفکیک معقولات ثانی فلسفی و منطقی احساس و محقق شد. به لحاظ تاریخی فاضل قوشچی، از نخستین کسانی بود که ناظر به عبارات سهروردی متوجه شد همه مفاهیم اعتباری از یک سنخ نیستند و برخی از آن‌ها اتصاف خارجی دارند و مبدأ محمول نیز در خارج وجود دارد و

بدین ترتیب به خارجی بودن مفاهیم فلسفی اذعان کرد.^۲ به اعتقاد وی چون امور خارجی به مفاهیم فلسفی متصف می‌شوند و حمل این مفاهیم بر آن امور، به حسب خارج است، نمی‌توان آن‌ها را معقول ثانی (به معنای ذهنی صرف) دانست (قوشچی، ۹۸). پس از آن، به تدریج قسم معقولات ثانی فلسفی در تقسیمات معقولات، جایگاه خاص خود را به دست آورد.

متأخران سهروردی تنها در تعریف و مصداق معقولات اولی با وی هم عقیده شدند و معقولات ثانی فلسفی را، این گونه معنا کردند:

مفاهیمی که به رغم حکایت از امور خارجی، بر خلاف معقولات اولی، از چیستی ماهوی حکایت نمی‌کنند (مطهری، ۳۶۶/۹)، بلکه از انحاء هستی آن حاکی‌اند (فناپی اشکوری، ۱۶). این معقولات، ظاهر بدون واسطه با داده‌های حواس ظاهری در ارتباط نبوده، و راه حصول آن‌ها از این طریق نیست (مطهری، ۳۶۷/۹). از این رو ادراک آن‌ها تا حصول قدرت تحلیل عقلانی، ناآگاهانه است و شناخت آگاهانه و تفصیلی آن‌ها، نیازمند تعمل عقلی است^۳ (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۷۷/۱ - ۱۷۸؛ فناپی اشکوری، ۱۶). از سویی این مفاهیم، بیشتر جنبه وصفی داشته، احکام هستی را نمایان می‌کند و به نوع خاصی از آن‌ها اختصاص ندارد. در نتیجه نمی‌توان گفت که اختلاف و تعدد این مفاهیم، موجب اختلاف و تعدد وجود خارجی می‌شود (مطهری، ۳۶۷/۹). مفاهیم فراگیری مانند وجود، وحدت، تشخیص، شیء و عدم و مفاهیم غیر فراگیری مانند وحدت و کثرت، علت و معلول، امکان و وجوب، حدوث و قدم، قوه و فعل، کمال و نقص، شدت و ضعف در زمره مفاهیم معقول ثانی فلسفی محسوب می‌شوند (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۸۴/۱؛ مطهری، ۳۶۸/۹).

لازم به ذکر است صدرالمتألهین رابطه صفات کمالی همچون علم، قدرت، حیات و ... با ذات واجب تعالی را از نوع رابطه معقولات ثانی فلسفی با موضوع خود می‌داند؛ بدین گونه که وقتی گفته می‌شود «ذات خداوند علیم است»، ثبوت هستی برای علم در مرتبه ذات به واسطه اثبات هستی اولاد و بالذات برای خود ذات واجب است و ثانیه و بالعرض و به دلیل رابطه‌ای که ذات واجب با این صفات دارد - حیثیت تقییدی - برای خود این صفات نیز ثابت می‌شود. وی با طرح حیثیت تقییدیه، رابطه صفات و ذات را به رابطه معقولات ثانی فلسفی و وجود تشبیه می‌کند (شیرازی، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ۱/۶۰). و بدین خاطر صفات می‌توانند در یک موجود بسیط تحقق یابند بدون تعدد در مصداق. در فلسفه سهروردی

۲- البته در تمام موارد نمی‌توان چنین گفت زیرا در برخی موارد مبدأ محمول امری عدمی است (رک: یزدان‌پناه، ۲۷۱).

۳- برای تعقل و فعالیت عقلی در انتزاع مفاهیم فلسفی، می‌توان به سنجش و مقایسه میان خود و حالات درونی خود برای انتزاع مفهوم اولیه علت و معلول مثال زد. به طور کلی فعالیت عقلانی برای تحصیل معقولات فلسفی، هر گونه توجه و حرکت عقلانی را (به جز تفکر و تأمل که ترتیب دادن مبادی معلوم برای رسیدن به مجهول است) نسبت به امور واقعی شامل می‌شود (اسماعیلی، ۵).

نیز معقول اول بودن این صفات مطرح نشده است. بدین جهت نگارنده صفات خداوند را به تبع فلاسفه مسلمان معقول ثانی لحاظ کرده است.

تقسیمات مفاهیم فلسفه سهروردی

تقسیم بندی سهروردی محدود به دو قسم معقولات اولی و منطقی است. در واقع او تمام مفاهیم اعتباری را ذهنی محض دانسته و تمایزی میان آن‌ها قائل نشده است. دیدگاه وی در این باب، دنباله همان دیدگاه مشائیان است. تقسیم مفاهیم به ذهنی و خارجی مبنایی است که پیش‌تر در فلسفه فارابی، ابن سینا و بهمنیار مطرح شده بود. عبارات سهروردی در مورد تقسیم صفات به ذهنی و خارجی، به ویژه یادآور عباراتی از ابن سینا در مباحثات است (ابن سینا، المباحثات، ۱۳۱). سهروردی می‌گوید:

«تحقیقان الصفات تنقسم الی صفات لها وجود فی الذهن و العین... والی صفات لها وجود فی الذهن و العین... و الی صفات توصف بها الماهیات و لیس لها وجود الا فی الذهن و وجودها العینی هو انها فی الذهن کالنوعیه المحموله علی الانسان و الجزئیة... فان قولنا «زید جزئی فی الاعیان» لیس معناه ان الجزئیة لها صوره فی الاعیان قائمه بزید، و كذلك الشئیة کما یسلمها کثیر منهم انها من المعقولات الثوانی... و الامکان و الوجود و الوجوب... نحوها...» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۳۴۶).

در این عبارت، سهروردی صفات را به ذهنی محضی و خارجی تقسیم کرده و با عبارت «لیس لها وجود الا فی الذهن و وجودها العینی هو انها فی الذهن» بر این مطلب تأکید می‌کند که از صفات ذهنی، هیچ اثری در خارج نیست. به ویژه با مثال نوعیت- که مفهوم کاملاً ذهنی و منطقی- است، می‌فهماند که این صفات، تنها از عوارض ذهنی ماهیات اند و توضیح می‌دهد که حمل خارجی برخی از این مفاهیم نیز دلیلی بر خارجیت آن‌ها نیست. تعبیر «المعقولات الثوانی» در این عبارت، خود گویای این مطلب است که منظور سهروردی از صفات ذهنی، نه صفات و امور غیر انضمامی خارجی، بلکه صفاتی است که هیچ اثری از خود آن‌ها در خارج نیست.

و یا در جای دیگر می‌گوید:

«فاذن الصفات کلها تنقسم الی قسمین: صفة عینیة و لها صوره فی العقل کالسواد... و صفة وجودها فی العین لیس الا نفس وجودها فی الذهن و لیس لها فی غیر الذهن وجود فالكون فی الذهن لها، فی مرتبه کون غیرها فی الاعیان، مثل الامکان... و الوجود... و اذا کان للشی وجود فی الخارج الذهن، فینبغی ان یکون ما فی الذهن منه، یتطابقه و اما الذی فی الذهن فحسب فلیس له فی الخارج الذهن وجود حتی یتطابقه الذهنی» (همان، ۷۱/ ۲).

تعبیر «کله‌ها» در ابتدای عبارت، این مطلب را تصریح می‌کند که هیچ صفتی خارج از این دو شق نبوده و شق سوم را در نظر نگرفته است.

سهروردی در عبارت فوق، تأکید زیادی بر غیر خارجی بودن معقولات ثانی کرده است. به گونه‌ای که حتی مطابقت این صفات را با خارج، که به نظر می‌رسد لازمه حمل خارجی این مفاهیم است، انکار می‌کند که این نشان می‌دهد، از نظر وی غیر خارجی بودن این صفات، فراتر از زائد نبودن آن‌ها در اعیان است و هر گونه خارجی‌ت و موجودیتی را، حتی اگر عین موصوف در خارج باشد، انکار می‌کند (ر.ک: همان، ۴۸/۱).

چنان‌که گذشت، معقول ثانی در عبارات سهروردی، به همان معنایی که مشائیان از این واژه در نظر داشته‌اند، به کار رفته است، زیرا هیچ توضیح یا تعریف ویژه‌ای برای آن ارائه نکرده و آن را به معنایی که از آن زمان استفاده می‌شده، واگذاشته است و با تعبیر «یسلمها کثیر منهم» در عبارت اول، به مشائیان، به خصوص بهمنیار اشاره می‌کند که این دال بر پذیرش همان معنای مورد نظر مشائیان از این واژه است؛ به‌ویژه آن‌که موارد استعمال این تعبیر در آثار سهروردی، در مورد اموری است که تأکید زیادی بر ذهنی بودن آن‌ها شده است. از این رو می‌توان دریافت که منظور سهروردی از این تعبیر همان امور ذهنی صرف است (اسماعیلی، ۱۰).

۱- معیارهای اعتباریت

سهروردی برای این که میان صفات عینی و صفات ذهنی فرق بگذارد، معیاری را با عنوان قسطاس مطرح کرد.

معیار اول:

«کل ما رایت تکرار متسلسلا مترادفا فطریق التفصی ما قلت فافهم و فتش کل کلام حتی لا یقع الامر ذهنیا ماخوذا ذاته عینیة». (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۶/۱).

معیار فوق در اصل به یک ویژگی کلی این مفاهیم باز می‌گردد که این ویژگی کلی، قبل از وی نیز از سوی فارابی (الفارابی، کتاب الحروف، ۶۵) و ابن سینا (ابن سینا، المباحثات، ۱۳۱) و بهمنیار (بهمنیار، ۱۱۸۰) بیان شده بود. این ویژگی همان قابلیت تکرار این گونه مفاهیم تا بی نهایت است که در عبارات مشائیان، به عنوان یکی از علائم معقولات ثانیه مورد استفاده قرار گرفته است. البته فارابی و ابن سینا، این ویژگی را بیشتر در ذهن و به عنوان «قابلیت تکرار این مفاهیم» به کار گرفته‌اند. اما بهمنیار از این ویژگی در اثبات عدم زیادت خارجی معقولات ثانیه استفاده می‌کند و بدین ترتیب عینیت این مفاهیم را با معروضات خود نتیجه می‌گیرد (اسماعیلی، ۱۲).

مطابق این قاعده، هر چیزی که برای تحققش تکرور انواع تا بی‌نهایت لازم شود، اعتباری و ذهنی خواهد بود به عبارتی اگر قرار باشد این مفاهیم در خارج محقق شوند، تکرور بی‌نهایت آن‌ها نیز باید بالفعل تحقق پیدا کند، چرا که امور واقعی دیگر به اعتبار معتبر وابسته نیست تا با عدم اعتبار و لحاظ معتبر، تکرور تا بی‌نهایت، فعلیت نیابد، و چون این سلسله لا یتناهی، علی و معلولی و بالفعل و مجتمع است، محال می‌باشد (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۳۵۵). بدین ترتیب خارجیت این مفاهیم، محذور عقلی دارد و باید آن‌ها را ذهنی دانست. به طور مثال اگر صفت علم برای نورالانوار در خارج وجود داشته باشد، وجود علم نیز نیازمند وجود دیگری است. وجود وجودش نیز نیازمند وجود دیگری خواهد بود. این سلسله تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. پس صفات نورالانوار ذهنی و اعتباری است.

نکته قابل توجه این است که قاعده فوق تنها عدم زیادت خارجی معقولات ثانی را اثبات می‌کند؛ ولی سهروردی از عدم زیادت خارجی، این نتیجه را به دست آورده که اگر چیزی در خارج زائد بر شیء نباشد، موجود در خارج نیست و امری ذهنی و اعتباری است.

معیار دوم:

قاعده دومی که سهروردی برای اثبات اعتباری بودن طبایع عامه بنا کرده است، این است:

«کل ما یمتنع تاخره عن وجود موصوفه فهو اعتباری» (همان، ۱/ ۳۶۷).

در توضیح این قاعده باید گفت که یکی از ویژگی‌های صفات ثبوتیه نسبت به اشیاء این است که پیوسته در خارج متأخر از موصوف خود هستند؛ زیرا صفت در خارج، عبارت است از ثبوت شیء برای شیء دیگر، و ثبوت شیء برای شیء دیگر پیوسته مؤخر از آن شیء خواهد بود. بنابراین اگر تأخر صفت از وجود موصوف امکان‌پذیر نباشد؛ یعنی موصوف بدون صفت نتواند موجود شود و صفت و موصوف، مجعول به جعل بسیط باشند؛ هرگز صفت در خارج موجود نخواهد شد؛ یعنی صفت یک امر اعتباری خواهد بود که همواره در ذهن جایگزین می‌گردد.

فی المثل چون «رنگ بودن» را نمی‌توان از «سیاهی» تفکیک کرد و تأخیر «رنگ بودن» از «سیاهی» یا زوالش از آن نیز، ممکن نیست، پس اعتباری و ذهنی خواهد بود (دینانی، قواعد کلی فلسفی، ۱/ ۶۵). طبق این قاعده اگر نورالانوار صفتی داشته باشد که عدم تفکیک آن از ذات و عدم تأخر آن نسبت به ذات جایز نباشد، آن صفت، ذهنی محض است.

معیار سوم: معیار بعدی سهروردی برای شناخت مفاهیم اعتباری این است که هر مفهومی که بر حقایق متعدد قابل حمل باشد، اعتباری خواهد بود. مانند وجود، حیات، علم، که به پدیده‌های مختلف به معنایی واحد صدق می‌کند (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۳۶۹؛ همان، ۱/ ۴۸). این معیار را فلاسفه

بعدی نیز قبول داشتند ولیکن تعریف آن‌ها از اعتباری بودنشان، مفاهیم ثانی فلسفی است که بهره‌ای هرچند ناچیز از وجود دارند نه اینکه ذهنی محض باشند (شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۳۲۶ - ۳۲۷). قبول معیارهایی که سهروردی در باب اعتبار مفاهیم ارائه می‌دهد، به نفی عینیت ذات و صفات نورالانوار منجر می‌شود؛ که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۲- مصادیق مفاهیم اعتباری از منظر سهروردی

سهروردی معتقد است کلیه مقولات، هنگامی که شکل محمولی به خود می‌گیرند ذهنی و اعتباری‌اند. این اعم از آن است که خود مقوله، فارغ از حمل یا عدم حمل، اعتباری باشد یا خارجی (مجموعه مصنفات، ۱/ ۱۷۲). به عبارت دیگر هر یک از مقولات در حالت محمولی، یعنی در حالت اشتقاقی، به طور مطلق ذهنی و اعتباری است. فی المثل «سواد» هر چند خودش امری عینی است، اما حالت محمولی و اشتقاقی آن یعنی «اسودیت» امری اعتباری و ذهنی است (همان، ۷۱/ ۲ - ۷۲).

وی برخی از مقولات و مفاهیم ماهوی را اعتباری دانسته است. جوهر، که به تبع اعتباری بودن عرض، آن را نیز اعتباری می‌داند، اضافات مثل اخوت و ابوت، اعداد، نقطه و خط نیز از این قبیل‌اند. وی همچنین مقولات عرضی نظیر کیف را به دلیل آن که اشخاص انواع عرضی، در خارج بسیط‌اند، اعتباری می‌داند (همان، ۷۰ و ۱۱۶ و ۶۸ و ۷۴). بنابراین در صورت کیف دانستن صفاتی چون علم نیز عینیت ذات و صفات نورالانوار منتفی می‌شود؛ چراکه مطابق مطلب فوق مقولات کیف، ذهنی صرف هستند و می‌دانیم که تا قبل از ملاصدرا، اکثر فلاسفه، صفات کمالی را کیف می‌دانستند و ملاصدرا با طرح اصالت وجود که از مبانی اصلی عینیت ذات و صفات حق تعالی است، این مسئله را تبیین نموده و صفات را از سنخ وجود دانسته ولی از آنجایی که مفاهیم ثانی را منفک می‌دانست این صفات را در زمره معقولات ثانی فلسفی قرار داده که بهره‌ای از وجود دارند و چون این تفکیک در نظام سهروردی جایگاهی ندارد، در تبیین عینیت ذات و صفات با مشکل مواجه می‌شود.

سهروردی امور عدمی نظیر سکون را نیز ذهنی و اعتباری می‌داند؛ زیرا از نظر وی، همه امور عدمی از انتفاء یک امر موجود قوام می‌یابند (همان، ۷۰/ ۲).

وی همچنین مفاهیمی چون جنس، فصل، نوع و جزئی که جزء محمولات منطقی‌اند، اعتباری می‌داند (همان، ۱/ ۱۶۳ و ۳۴۲ و ۳۴۶ و ۳۴۷).

تاکید اصلی سهروردی در زمینه اعتباریات، ذهنی بودن مفاهیم فلسفی است. وجود (همان، ۱/ ۳۴۳ - ۳۴۷؛ ۲/ ۶۴ و ۶۷ و ۷۱ و ۷۳)، وحدت (همان، ۱/ ۱۶۵ و ۳۴۳ و ۳۴۷ و ۳۵۵؛ ۲/ ۶۷)، شینیت (همان، ۱/ ۱۷۵ و ۳۶۱؛ ۲/ ۶۴ و ۱۱۴)، حقیقت (همان، ۱/ ۱۷۵ و ۳۶۱؛ ۲/ ۶۴)، ذات (همان، ۱/ ۱۷۵ و

۳۶۴/۲؛ ۶۴/۲)، ماهیت (همان، ۱/۱۷۵؛ ۲/۱۱۴)، عرضیت (همان، ۱/۳۶۴؛ ۲/۷۲)، امکان (همان، ۱/۲۵ و ۱۶۵؛ ۲/۶۸ و ۶۹)، وجوب (همان، ۱/۲۵ و ۱۵۶ و ۳۴۷)، امتناع (همان، ۱/۳۴۶ - ۳۴۷) و علیت (همان، ۱/۱۷۶) در زمره این مفاهیم اند که اعتباری محسوب می شوند.

سهروردی از میان مفاهیم فراگیر فلسفی، تنها گویا «تشخص» را غیر اعتباری دانسته است؛ زیرا میان تمیز و تشخص، تفاوت قائل می شود و تذکر می دهد که چون تمیز به نسبت مدرک معنا پیدا می کند، اعتباری است؛ اما افراد خارجی شیء از تمیز و ممیز بی نیاز، ولی به تشخص محتاج است؛ یعنی تشخص خارجی است (همان، ۱/۱۶۲؛ شیرازی، شرح حکمه الاشراق، ۱/۳۵۷).

۳- چگونگی حمل مفاهیم ذهنی بر امور خارجی

یکی از نکات مهم دیدگاه سهروردی در مورد مفاهیم فلسفی، نظری است که وی در باب چگونگی حمل مفاهیم فلسفی بر مصادیق خارجی بیان می کند و می تواند به عنوان یکی دیگر از شواهد عدم عینیت مفاهیم اعتباری با ماهیات در خارج مطرح شود. نزد وی، حمل مفاهیم اعتباری بر امور خارجی، از جمله مفاهیم فلسفی که به ماهیات خارجی نسبت داده می شود، ناشی از اضافه ای ذهنی میان این مفاهیم و ماهیت است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/۱۶۳ و ۳۴۴ و ۳۴۶؛ ۲/۶۷ و ۷۲).

به عبارت دیگر از نظر سهروردی رابطه مفاهیم فلسفی و موضوعشان، امری ذهنی است و در ذهن محقق می شود و این نشان می دهد که این امور هیچ خارجییتی ندارند و گرنه در حمل خارجی، عینیت آنها با ماهیات مصحح این حمل محسوب می شد نه اضافه ذهن. همین طور در مطابقت مفاهیم اعتباری، وی مطابقت آنها را با امور خارجی نفی کرده و می گوید: اساساً این امور در خارج هیچ اثری ندارند تا با آن مطابقت داشته باشند (همان، ۱/۱۶۳ و ۳۶۳).

۴- سازگاری حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی با اعتباریت آنها از نظر سهروردی

یکی از نکاتی که سهروردی در صورت اشکال یا اعتراض، به آن توجه کرده است، حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی است. چالشی که این مطلب در سیر اعتباری بودن مفاهیم فلسفی ایجاد می کند آن است که حمل مفهومی چون وجود و امکان بر حقیقتی خارجی چون زید، خود دلیلی بر خارجی بودن این گونه مفاهیم است، چرا که تا خود این مفاهیم خارجی نباشند، اتصاف امور خارجی به آنها محال خواهد بود.

پاسخ سهروردی در راستای اصل دیدگاه اعتباریت است. یعنی همانطور که این صفات، ذهنی اند، نسبت دادن آنها به امور خارجی نیز، کار ذهن است. به عبارت دیگر، هر حمل چه ذهنی و چه خارجی، در ذهن و با فعالیت ذهن صورت می گیرد. از این رو ذهن در هر حملی می تواند دخالت کرده و خود، بر

اساس ملاحظات خاصی، چیزی را به چیزی دیگر نسبت دهد که گاهی یکی از طرفین نسبت، امری خارجی است. بنابراین حمل خارجی این گونه امور، به این معنا است که ذهن ادعا می‌کند امور خارجی، متصف به این امورند.

سهروردی در پاسخ به اعتراضاتی از این قبیل، چنین می‌گوید:

«هو محكوم عليه ذهنا انه ممكن في الازهان او محكوم عليه ذهنا انه ممكن في الاعيان، و الحكم الذهني على الشيء قد يكون على انه في الذهن و على انه في العين و مطلقه و من المحمول ذهني فحسب و منه ذهني يطابق العيني و الامكان و نحوه من قبيل، ثم امكان ينضاف بالضرورة و لا اضافه الى المعدوم». (همان، ۴۸/۱).

عبارت فوق، در واقع این مطلب را بازگو می‌کند که هر حکمی و هر حملی، به هر حال در ذهن و کار ذهن است چه حمل و حکم خارجی باشد چه ذهنی اما گاه مبنای این حمل خارجی، خارجیت محمول است و گاه چنین نیست و از این رو ذهن می‌تواند امری را که خارجی نیست بر امور خارجی حمل کند، چه اینکه امور خارجی نیز تصویری در ذهن دارند و از طریق همین تصور، پذیرای حکم و حمل می‌شوند (اسماعیلی، ۲۴). سهروردی در پایان عبارت فوق، تصریح می‌کند که امکان و دیگر مفاهیم فلسفی اعتباری از قبیل همان محمولاتی‌اند که خارجیتی نداشته و ذهن، آن‌ها را به امور خارجی و موجود نسبت می‌دهد.

۵- ملاک حمل مفاهیم ذهنی بر امور خارجی

با توجه به عبارات فوق ممکن است سؤال شود چه ملاکی وجود دارد که صفات را به نورالانوار حمل می‌کنیم؟ آیا ذهن هرگونه که می‌خواهد این حمل را انجام می‌دهد؟ اگر این گونه مفاهیم کاملاً ذهنی هستند، حمل آن‌ها بر امور خارجی چه ملاک صحیحی می‌تواند داشته باشد؟ سهروردی در تقریر این اشکال چنین می‌گوید:

«لو كان هذه الاشياء محمولات عقليه لا امورا في ذوات الحقائق كان للذهن ان يلحقها بای ماهيه اتفقت، فكان كل امر يقرن الذهن به انه موجود في الاعيان قد حصل في الاعيان موجودا و كذلك الواحد و الامكان، ليس هكذا». (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳۴۵/۱).

و سپس جواب می‌دهد:

«و هي قولكم- ان هذه ان كانت ذهنيه كان للذهن ان يلحقها بای ماهيه اتفقت و كانت تصدق عليه- باطله؛ فانه ليس من الشرط الامر الذهني ان يكون متساوي النسبه الى جميع الماهيات، آليس كون الشيء جزئيا امرا ذهنيا؟ و ليس لنا ان نلحقه بكل ماهيه شئنا، بل ببعض الماهيات التي يصدق عليها بخصوصها

ذلک، و کذلک الجنسیه و النوعیه و الامتناع و ما یشبه ذلک، و الاعتبار لا یلحقها الذهن الا بما یلاحظ صلوحها له لخصوص للماهیات» (همان، ۱/ ۳۴۷).

از عبارت فوق چنین به دست می‌آید که به اعتقاد سهروردی هر چند حمل، به اضافه ذهن انجام می‌شود اما موضوع این مفاهیم و صفات با آن‌ها ارتباط دارد و این حمل را ذهن به ملاک خصوصیتی که در موضوعات مختلف هست انجام می‌دهد یعنی همان طور که نمی‌توان این مفاهیم را به دلخواه خود بر هر ماهیتی حمل کرد و در آن، رعایت صلاحیت و خصوصیت خود موضوع برای پذیرش حمل این مفاهیم لازم است، در مورد دیگر مفاهیم ذهنی و اعتبارات عقلی نیز، وضع به همین منوال است. بنابراین در حمل مفاهیم اعتباری، ذهن صلاحیت ماهیت را در پذیرش حمل این مفاهیم، در نظر می‌گیرد و بدون صلاحیت خود آن ماهیات، مفهومی از این سنخ را بر آن حمل نمی‌کند؛ این صلاحیت نیز ریشه در خود ماهیات دارد که سهروردی از آن به «خصوصیت ماهیات» تعبیر می‌کند (همان، ۱/ ۳۴۸؛ ۲/ ۷۲).

توجه به این نکته در این جا ضروری است که برای آن‌که این پاسخ، حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی را دارای ملاک صحیحی گرداند و آن را از گزاف بودن خارج کند، لازم است خصوصیت مزبور، خارجی باشد که در این صورت با مبنای سهروردی در مورد ذهنی بودن مفاهیم فلسفی و عدم تحقق منشاء انتزاع خارجی برای آن‌ها در تناقض خواهد بود.

در واقع مشکل این است که سهروردی از ملاک یا راهی برای تشخیص صلاحیت موضوع سخن به میان نیاورده است (یزدان‌پناه، ۱/ ۲۵۷). بنابراین نورالانوار صلاحیت دارد که صفاتی ذهنی بر او حمل شود که هیچ‌گونه منشاء انتزاعی در خارج ندارد!

نقد و بررسی

بررسی نظریه مفاهیم از منظر سهروردی، نقشی اساسی در تبیین مسئله ارتباط ذات با صفات نورالانوار دارد. در چارچوب نظام فکری سهروردی و با توجه به آنچه در باب معیارهای شناخت مفاهیم اعتباری و مصادیق آن‌ها، ارائه می‌نماید، همچنین نظرش در مورد چگونگی حمل مفاهیم ذهنی به امور خارجی، رابطه صفات با ذات نورالانوار رابطه‌ای اضافی خواهد بود که توسط ذهن حاصل می‌شود. و همان طور که بیان کریم از دیدگاه وی، مقولات از جمله اضافات، اعتباری محض و فاقد هرگونه مابه‌ازای خارجی هستند.

با بررسی معیار اول در کشف اعتباریت مفاهیم و ذهنی انگاشتن آن‌ها چنین به دست می‌آید که سهروردی از عدم زیادت خارجی، به نفی خارجیت امور اعتباری می‌رسد چنان که می‌گوید: «هر چه در

خارج، زائد بر اعیان خارجی نباشد، ذهنی محض است» (سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲۱/۱). از تأکید فراوانش بر ذهنی بودن مفاهیم اعتباری، به گونه‌ای که منجر به انکار مطابقت این صفات با خارج، که لازمه حمل خارجی این مفاهیم است، به نظر می‌رسد که از نظر وی ذهنی بودن این صفات، نه تنها عدم زیادت، بلکه هر گونه عینیتی را- حتی اگر عین موصوف در خارج باشد- نیز نفی می‌کند (همان، ۴۸). عدم عینیت صفات با ذات نورالانوار، طبق معیار مذکور واضح است^۴. وقتی که نورالانوار را دارای صفات متعددی می‌دانیم و معتقد به عینیت این صفات با ذات او هستیم، دیگر مجاز نخواهیم بود، از عدم زیادت مفاهیم در خارج، نفی عینیت آن‌ها با ذات را نتیجه بگیریم. اگر سهروردی برای اثبات عینیت صفات با ذات، از عدم زیادت مفاهیم اعتباری، عدم وجودی مستقل را نتیجه می‌گرفت، که به حسب تشکیک هر چند به طور ضعیف، از وجود بهره مند باشند، عینیت صفات با ذات قابل دفاع بود (ر.ک: طباطبایی، ۱/۳۳۶). به علاوه که وی در معیار اول با بیان قاعده کلی «قابلیت تکرار تا بی‌نهایت»، وجود و سایر صفاتی که از سنخ آن هستند، اعتباری و ذهنی محض می‌داند. واضح است بنابر این معیار، تمامی اوصاف نورالانوار، اعتباری محض می‌شوند. پس اموری که هیچ بهره‌ای از وجود ندارند، چگونه می‌توانند با ذات نورالانوار که وجودی صرف است، مطابقت داشته باشند؟ از طرفی نمی‌توانیم صفات را از سنخ ماهیات بدانیم که به تمام ذات متباین هستند و قائل به اجتماع این امور متباین با هم در ذات نورالانوار شویم؛ زیرا در این صورت ذات نورالانوار که واحد است محل کثیر خواهد بود، که بطلانش روشن است. و فراتر از آن، می‌دانیم که عینیت واحد با کثیر معنا دار نخواهد بود (در باره مسئله عینیت ذات و صفات ر.ک: شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۵۳).

صدرا بر این قاعده اشکال اساسی وارد می‌کند و معتقد است که سهروردی نمی‌تواند از این راه، ذهنی بودن مفاهیم فلسفی را اثبات کند. به این دلیل که خود سهروردی معتقد است که مفاهیم با یکدیگر اختلاف فراوان دارند. مفهوم مشکک و دارای مراتب شدت و ضعف و نقص و کمال است؛ پس مانعی ندارد که بعضی مصادیق نازل آن از امور اعتباری باشند. در نتیجه اگر یک مفهوم بر چند مصادیق اعتباری صدق کند، نباید نتیجه گرفت که مصادیق آن در هیچ جا امر حقیقی نیست؛ مفهوم وجود نیز گاهی بر مصادیق اعتباری حمل می‌شود مثلاً وقتی که وجود را بر مفاهیم انتزاعی محض اطلاق می‌شود، اما همین مفهوم وجود به حقیقه الحقایق و منشاء همه موجودات یعنی ذات واجب نیز اطلاق می‌شود (مصباح یزدی، شرح اسفار، جزء ۲، ۱/۲۰۵ و ۲۰۸).

۴- در صورتی که سهروردی برای اثبات عینیت صفات با ذات، از عدم زیادت مفاهیم اعتباری، نداشتن وجودی مستقل را نتیجه می‌گرفت، که هر چند کم اما بهره‌ای از وجود دارند، عینیت صفات با ذات قابل دفاع بود (ر.ک: طباطبایی، ۱/۳۳۷ - ۳۳۷).

با توجه به معیار دوم که وی در شناخت مفاهیم اعتباری ارائه می‌دهد، این نتیجه به دست می‌آید که صفات را از نوع اعتباری و ذهنی می‌داند که بهره‌ای از وجود ندارند. در حالی که سخن از عینیت ذات نورالانوار و صفاتش، با ذهنی محض خواندن آن‌ها، قابل توجیه نخواهد بود. سهروردی می‌پندارد که خارجی بودن صفات، منجر به تعدد وجود آن‌ها می‌شود و دیگر نمی‌توان ذات واجب الوجود را واحد دانست.^۵ در واقع چون سهروردی به معقولات اولی و معقولات ثانی منطقی قائل است، خارجی بودن صفات را منافی با ذات واحد واجب الوجود دانسته، بنابراین صفات را تحت معقولات منطقی و اعتباری محض آورده و حتی منشاء انتزاعی برای آن‌ها قائل نشده، بنابراین در تبیین صحیح عینیت صفات با ذات عاجز مانده است. وی در معیار دوم تصریح می‌کند که اگر تأخر صفت از وجود موصوف امکان‌پذیر نباشد؛ یعنی موصوف بدون صفت نتواند موجود شود و صفت و موصوف، مجعول به جعل بسیط باشند؛ هرگز صفت در خارج موجود نخواهد شد. با بررسی این معیار به روشنی در می‌یابیم که اعتقاد به عینیت ذات و صفات نورالانوار، هرگز با این مبنا سازگاری نخواهد داشت؛ چرا که صفات نورالانوار اموری زائد بر ذات او نیستند و تأخر صفت از ذات نورالانوار، با فرض عینیت صفات، در تناقض خواهد بود.

اما چنان‌که صدرای مسئله عینیت را تبیین کرده، ذات حق تعالی مظهر جمیع صفات کمالیه است، بدون آن که زیادتیی در کار باشد و فرق مابین ذات و صفات واجب الوجود را مانند فرق بین وجود و ماهیت در موجوداتی که دارای ماهیت‌اند، شمرده است. به اعتقاد وی صفات و اسماء الهی در حد ذات و از حیث معانی و مفاهیم ذاتیه خویش موجود نیستند، بلکه از حیث حقیقت احدیت موجودند و فرض انفکاک یا تأخر صفات از ذات را اساساً باطل می‌داند (شیرازی، الحکمه المتعالیه، ۵۶). چگونه ممکن است صفاتی نظیر حیات، علم، قدرت از ذات نورالانوار سلب شود و او همچنان زنده و پایدار باقی بماند؟

مطابق معیار سوم نیز، باید به نفی عینیت صفات با ذات نورالانوار قائل شویم، چرا که به روشنی می‌دانیم حتی اگر علم، اراده، قدرت و سایر صفات کمالی را از ماسوای نورالانوار سلب کنیم و انفکاکشان را از ذات آن‌ها، امری ممکن بدانیم، هرگز نمی‌توانیم در حالی که موجود هستند، حیات را در موردشان سلب کنیم. پس این صفت را هم نورالانوار و هم سایر موجودات دارا هستند.^۶ با التزام به این معیار باید حیات را نیز ذهنی محض بدانیم. بنابراین ذات نورالانوار چگونه می‌تواند با صفتی که کاملاً ذهنی است،

۵- در پاسخ به معیار مذکور می‌توان گفت که معقولات ثانی فلسفی فرد خاصی ندارند که باعث تعدد در ذات شود ولی دارای مصداق خارجی هستند و درجات مصادیقشان به حسب تشکیک متفاوت است و این نظر با قول به اصالت وجود سازگار است نه اصالت ماهیت (زک: جوادی آملی، ۱/ ۴۶۰).

۶- البته باید توجه داشت که این صفات چون از سنخ وجود هستند، تشکیک در آن‌ها راه دارد و حملشان بر موجودات دارای شدت و ضعف است، اما این تشکیک باعث نمی‌شود، موجودی را که به نحوه ضعیف از آن برخوردار است، فاقد آن صفت بدانیم.

عینیت داشته باشد و تنها در ذهن متصف به حیات باشد؟

حاصل عدم تفکیک میان مفاهیم ثانی منطقی و فلسفی در نزد سهروردی و این که هیچ ملاک شفافی برای صلاحیت موضوع در اتصاف به صفات ارائه نکرده، این است که صفات در نزد او یا باید از سنخ مفاهیم ماهوی باشند که بطلانش روشن است چون ماهیات متباین بالذات اند و مناط کثرت هستند و بر این اساس صفات متعدد، زائد بر ذات می شوند و نیز مصداق واحدی نخواهند داشت؛ و یا باید ذهنی و اعتباری محض باشند که بطلان این نظر نیز مسلم است چرا که سخن از عینیت، سخن در موطن ذهن نیست. بر این اساس سهروردی نمی تواند از وحدت موجودی عینی با اوصافی کاملاً ذهنی، بدون هیچ منشاء انتزاعی سخن بگوید. همان طور که بیان نمودیم عدم تفکیک معقولات ثانی در نظام سهروردی، موجب شد وی تمام معقولات ثانی را منطقی بشمارد و در تبیین معقولی از رابطه ذات با صفات دچار مشکل شود.

با این توضیحات، سهروردی ناگزیر است در چارچوب نظام فلسفی اش ذات نورالانوار را از هر صفتی که مقرر در ذات باشد، بری بداند. چون صفات، خارجیتی ندارند که بتوان در باب عینیت آن ها با ذات نورالانوار که عینی است اظهار نظر نمود. انقسام معقولات ثانی، به فلسفی و منطقی که بعدها توسط فاضل قوشچی مطرح شد، صفات را از سنخ معقولات ثانی فلسفی خواند و تصریح نمود که اگر چه عروض آن ها در ذهن است، اتصافشان خارجی است و در خارج به تبع وجود موضوعشان، موجود هستند، که سهروردی به این مسئله پی نبرده بود. گر چه می توان در برخی از نظراتش، عینیت صفات با ذات را استنباط نمود، به طوری که صفات را از سنخ مفاهیم اعتباری محض نمی داند و این به دلیل مطرح نبودن مسئله تفکیک میان معقولات ثانی در نزد وی بوده. به هر روی با بررسی ساختار و نظام مفاهیم و تقسیم معقولات در نزد سهروردی، به نظر می رسد عینیت ذات و صفات در فلسفه سهروردی قابل تبیین نیست.

نتیجه گیری

عبارات مختلف سهروردی در باب رابطه ذات با صفات، محل نزاعی برای دو گروه از مفسران شده است؛ عده ای ناظر به این عبارات، قائل به اثبات عینیت و عده ای قائل به عدم عینیت و خلو ذات نورالانوار از صفات شده اند. عدم تفکیک معقولات ثانی به فلسفی و منطقی که در زمان سهروردی مطرح نبوده و منطقی شمردن تمام معقولات ثانی و با توجه به ملاک هایی که در باب مسئله اعتباریت مطرح می کنند، صفات واجب نزد وی یا باید از سنخ معقولات اولیه باشد که محال است؛ چون معقولات اولیه به تمام ذات متباین اند و مناط کثرت و زائد بر ذات هستند و نمی توانند مصداق واحدی داشته باشند و یا باید از

سنخ معقولات منطقی باشد که در این صورت ذهنی محض هستند و هیچ گونه مابه ازای خارجی ندارند و بر این اساس نمی توان اموری که تمامه ذهنی هستند و هیچ گونه خارجییتی ندارند، عین ذات نورالانوار دانست. پس باید قائل شد که بر اساس تقسیم معقولات و نظام مفاهیم در نزد سهروردی، ذات نورالانوار نمی تواند صفتی داشته باشد که عین ذات باشد زیرا مسئله عینیت، با صفاتی که ذهنی محض هستند معنادار نخواهد بود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اسماء و صفات حق*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۶.
- _____، *قواعد کلی فلسفی*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- _____، *المباحثات*، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار، ۱۳۷۱.
- احمدوند، معروف علی، *رابطه ذات و صفات الهی*، قم: موسسه بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۹.
- اسماعیلی، مسعود، «مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی»، *پژوهش های فلسفی- کلامی*، شماره ۵۰، زمستان ۹۰، صص ۵-۳۲.
- بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح: مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *سه رساله از شیخ اشراق، الالواح العمادیه، کلمه التصوف، اللمحات*، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه و حکمت، ۱۳۹۷.
- _____، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، (۴ جلد)، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و سید حسن نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: داراحیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
- _____، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- طباطبایی، محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۴.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی تجرید الاعتقاد*، آیه الله حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ق.

غفاری، محمد خالد، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰.

فارابی، محمد بن محمد، *الکمال الفلسفیه*، تحقیق: جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل، ۱۴۱۳ ق.

_____، *کتاب الحروف*، تحقیق: محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق، بی تا.

فناپی اشکوری، محمد، *معقول ثانی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۵.

قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *شرح حکمه الاشراق*، تهران: حکمت، ۱۳۹۱.

قوشچی، علی بن محمد، *شرح تجرید العقاید*، قم: منشورات رضی، بیدار، عزیزی، بی تا.

مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چاپ دوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

_____، *شرح اسفار*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ هشتم، قم: صدرا، ۱۳۷۲.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق: حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

هروی، محمد شریف، *انواریه* (ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی)، مقدمه: حسین ضیائی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۳.

یزدان پناه، یدالله، *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.

Table of Contents

Exploring the Contemporary Intellectuals' Approach to Finality of Prophethood	9
Seyyedeh Elham Aghaei Abrandabadi- Dr. Tayyebeh Mahrouzadeh	
Comparative Study of Dream and Fantasy in Views of Mulla Sadra and Allame Tabatabai	35
Dr. A'la Turani	
The nature of language in the views of Saussure and Farabi	51
Dr. Mehdi Khabazi Kenari - Neda Rahbar	
An overview of the Application of Actual Infinity Concept in Kalam Cosmological Argument	73
Dr. Farah Ramin - Faezeh Haghi	
Instances of Al-Wahid Rule in Mulla Sadra's Philosophy	97
Reyhaneh Shayesteh - Dr. Morteza Hosseini Shahroudi	
Linguistic Pragmatics: Its Domains and Instruments for Muslim Scholars	119
Dr. Ahmad Ebadi	
Investigating the Role of Suhrawardi's System of Concepts in the Relationship between Essence and Attributes of Nur al-Anwar	137
Aysooda Hashempour- Dr. Mohammad Bonyani	

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

A Quarterly Research Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 102 Spring & Summer 2019

ISSN 2008-9112

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī

Editorial Board

Dr. Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrūdī,

Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. ‘Alī Haqqī, Associate Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Mahdī Dihbāshī, Professor

Department of Philosophy, Isfahan University

Dr. Muhammad Dhabīhī, Associate professor

Department of Philosophy, Tarbiat Modares
University of Qum

Dr. Abdulaziz Sachedina, Professor

IIIT Chair in Islamic Studies, George Mason
University

Dr. Bakhtyār Sha‘bānī Varakī, Professor

Department of Educational Sciences, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Fayyaz Gharaei, Assistant Professor

Department of Religions and Mysticism, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Farāmarz Qarāmalikī, Professor

Department of Islamic Philosophy, Tehran University

Dr. Qāsim Kākā’ī, Professor

Department of Theology, Shiraz University

Executive Director
Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts

Vahid. Mardani

Printing & Binding: Ferdowsi University of
Mashhad Press

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Essays in Philosophy and Kalam

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

The Research Journal
of the faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 102, Spring & Summer 2019