



دو فصلنامه علمی-پژوهشی

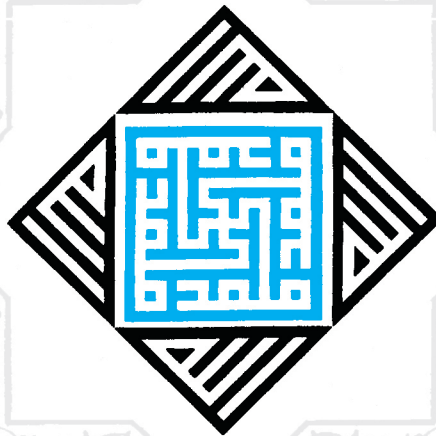
جستارهایی
در
فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۰۴ بهار و تابستان ۱۳۹۹





جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

شاپای چاپی: ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپای الکترونیکی: ۴۱۷۱-۲۵۳۸

شماره ۱۰۴ - بهار و تابستان ۱۳۹۹ خورشیدی

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

هیئت تحریریه

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد 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 احد فرامرز قراملکی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

دکتر قاسم کاکایی

استاد گروه الهیات دانشگاه شیراز

دکتر علی رضا کهنسال

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

یادآوری

۱ - نسخه حروفچینی شده مقاله بر روی نرم افزار word از طریق سامانه مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.

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 نظرات نویسندگان آن ها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار: سیده مرضیه خالقی میران

مترجم چکیده ها به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

کارشناس: حبیب اله غفوریان نصرتی

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کد پستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی:

jphilosophy.um.ac.ir

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات صرفاً "به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد دریافت می شود.
- ۲- پس از دریافت مقاله اعلام وصول انجام خواهد شد.
- 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 داوری در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

راهنمای تدوین مقالات

این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های فلسفه و کلام باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهشگران و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه فرمایند:

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 مواردی 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 دو زبان فارسی 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. در مقاله‌های مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

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 منبع یا کد متداول آن است؛

۹-۲- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل دو کمان به صورت لاتین درج شود.

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 اشهر 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 باشد 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 ـُ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارة آخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مآخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و

ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین / معین؛ علی / علی؛ بنا / بنا؛ عرضہ / عرضہ؛ حرف / حرف.

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.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر فاطمه استثنائی (پژوهشگر و محقق فلسفه اسلامی)
۲. دکتر حسین اسعدی (پژوهشگر و محقق فلسفه اسلامی)
۳. دکتر عباس اسماعیلی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۴. دکتر محمدرضا ارشادی نیا (دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری)
۵. دکتر علی اشرف امامی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر شهرام پازوکی (استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)
۷. دکتر سهیلا پیروزفر (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۸. دکتر فردین جمشیدی مهر (استادیار دانشگاه کنبد کاووس)
۹. دکتر عبدالرزاق حسامی فر (دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۱۰. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر وحید خادم زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر مجتبی درایتی (پژوهشگر و محقق فلسفه غرب)
۱۳. دکتر سید حسین سید موسوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر محمدجواد شمس (دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
۱۵. دکتر سید مجید ظهیری (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۱۶. دکتر محمد اسحاق عارفی (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
۱۷. دکتر محمد فروغی (پژوهشگر و محقق هوش مصنوعی)
۱۸. دکتر اسدالله فلاحتی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)
۱۹. دکتر علی رضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۰. دکتر جهانگیر مسعودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۱. دکتر علیرضا نجف زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲۲. دکتر محمد علی وطن دوست (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	هرمنوتیک، فهم و تفسیر: بازخوانی تطبیقی در مبانی آرای مجتهد شبستری و گادامر
۳۱	بررسی انتقادی ادلهٔ روایی تبریزی بر اشتراک لفظی وجود و نفی صفات الهی دکتر جبار امینی - دکتر محمد سعیدی مهر - دکتر علی افصلی
۴۵	تحلیل، نقد و تکمیل گزارش رشر از سیر منطق دورهٔ اسلامی دکتر احمد عبادی - محمد امدادی ماسوله - هانیه موسوی
۶۷	نهایت تاریخ در مکتب ابن عربی با جلوه‌های اسمائی انبیاء منصوره شایسته - دکتر رضا الهی منش - دکتر مجید کافی
۸۷	واکاوی عناصر فلوطینی در مبانی فکری مکتب تفکیک با تأکید بر مباحث خداشناسی و نفس‌شناسی علی رستمیانی - دکتر وحیده فخار نوغانی
۱۰۵	تبیین فرامقولی‌بودن علم حصولی در حکمت متعالیه دکتر اعظم سادات پیش بین - دکتر عباس جوارشکیان - دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی
۱۲۷	مقایسهٔ اراده از منظر شوپنهاور و مولانا محمد میر - دکتر محمد حسن کریمی
۱۴۳	شفاعت و نسبت آن با تکامل نفس از منظر حکمت متعالیه حسین خالقی پور - دکتر ناصر مؤمنی
۱۶۱	تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هیدگری در آرای هیوبرت دریفوس محمد مهدی مقدس
۱۸۵	بررسی ادلهٔ قرآنیان ایران در نقد منصوص‌بودن امامت (مطالعهٔ موردی نقدهای بر قعی و قلمداران و طباطبایی) محسن موسی وند
۲۰۱	متکلمان امامی عصر امام صادق(ع) و مسئلهٔ استطاعت سیداحسان موسوی خلخالی - دکتر نعمت الله صفری فروشانی
۲۱۵	خوانشی نو از اسفار اربعهٔ صدرایی بر اساس الگوی سفر قهرمان دکتر مجید صادقی - نجمه لب خندق



Receive Date: 26-07-2020

Revise Date: 23-02-2021

Accept Date: 02-03-2021

DOI: 10.22067/epk.2021.44276.0

Article type: Original Research

Hermeneutics, Understanding and Interpretation: A Comparative Re-reading of the Principles of Mojtabid Shabestari and Gadamer's Viewpoints

Jan Mohammad Dehghanpour PhD student in Quranic Sciences and Hadith, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Dr. Babak Abbasi Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran
(Corresponding Author) Email: babbaasi@gmail.com

Dr. Mehrdad Abbasi Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Dr. Seyed Mohammad Ali Ayazi Assistant Professor, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Hermeneutics is the battleground of new theories in the field of understanding and interpretation. The study of the principles of hermeneutic theories is important because it provides a suitable ground for critique and analysis. Understanding and interpretation as the central point of hermeneutic discussions is founded on the four pillars of author, text, interpreter and context. The distinction of hermeneutic approaches depends on the role of each of the four pillars in the process of understanding and interpretation. In this article, the foundations of the hermeneutical views of the contemporary Islamic thinker, Mohammad Mojtabid Shabestari, and the contemporary Western hermeneuticist, Hans-Georg Gadamer, are scrutinized and analyzed. A comparative study of the four pillars of understanding and interpretation shows that the difference between Shabestari and Gadamer's views in the first pillar, i.e., the role of the author, is definite and absolute; the principles of their views in the other three pillars, however, have both commonalities and differences. The most important commonalities are pluralism in text interpretation, the fact that understanding is affected by history, the necessity of interrogating the text, the hermeneutic cycle and the effect of presuppositions in the process of understanding and interpretation, and their main differences are over the effect of the role of the author's intention or its elimination in the process of understanding and the methodicalness or unmethodicalness of the process of understanding.

Keywords: principles, understanding, interpretation, hermeneutics, Shabestari, Gadamer



سال ۵۲ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۴ - بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۳۰ - ۹	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲
HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۵	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۱۲/۰۵
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۲
DOI: 10.22067/epk.2021.44276.0	

هرمنوتیک، فهم و تفسیر: بازخوانی تطبیقی در مبانی آرای مجتهد شبستری و گادامر

جانمحمّد دهقان پور

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

Email: jm.dehghanpour@gmail.com

دکتر بابک عباسی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

Email: babbaasi@gmail.com

دکتر مهرداد عباسی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

Email: abbasimehrdad@yahoo.com

دکتر سیدمحمدعلی ایازی

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات (تهران - ایران)

Email: ayazi1333@gmail.com

چکیده

هرمنوتیک آورده‌گاه نظریه‌های جدید در حوزه فهم و تفسیر است. شناخت مبانی نظریه‌های هرمنوتیکی از آن‌رو اهمیت دارد که بستر مناسبی برای نقد و تحلیل فراهم می‌کند. فهم و تفسیر به عنوان محور کانونی مباحث هرمنوتیکی بر ارکان چهارگانه مؤلف، متن، مفسر و زمینه استوار است. تمایز رویکردهای هرمنوتیکی به میزان نقش هریک از ارکان چهارگانه در فرایند فهم و تفسیر بستگی دارد. در این مقاله مبانی آرای هرمنوتیکی اندیشمند معاصر اسلامی، محمد مجتهد شبستری، و هرمنوتیست معاصر غربی، هانس گئورگ گادامر، بررسی و تحلیل شده است. بررسی تطبیقی در محورهای چهارگانه یادشده نشان می‌دهد اختلاف آرای شبستری و گادامر در اولین رکن از ارکان چهارگانه فهم و تفسیر، یعنی نقش مؤلف، قطعی و مطلق است؛ ولی مبانی آن دو در سه رکن دیگر، هم وجوه اشتراک دارد و هم افتراق. اهم اشتراکات شبستری و گادامر در مقوله‌های قرائت‌پذیری متن، تاریخ‌مندی فهم، ضرورت استنتاج، دور هرمنوتیکی و تأثیر پیش‌دانسته‌ها در فرایند فهم و تفسیر است و اهم اختلافاتشان بر سر تأثیر نقش قصد مؤلف یا حذف آن در فرایند فهم و روش‌مندی یا ناروش‌مندی فرایند فهم است.

واژگان کلیدی: مبانی، فهم، تفسیر، هرمنوتیک، شبستری، گادامر.

مقدمه

فهم و تفسیر، محور کانونی مباحث تفسیری و هرمنوتیکی در قرن حاضر است. در گذشته، علمای اسلامی و اهل کتاب لازمه فهم و تفسیر متون مقدس را تسلط بر قواعد زبانی و فنون ادبی بدون نیاز به مباحث نظری و فلسفی می‌دانستند؛ از این رو تفسیرهای اولیه با هدف ابهام‌زدایی از مفهوم واژه‌ها و اصطلاحات غریب و ارائه اصول و قواعد ادبی برای فهم صحیح متن تألیف می‌شد.

محور کانونی دانش هرمنوتیک که فهم و تفسیر به شمار می‌رود، به دلیل تغییر و تطور مباحث هرمنوتیک در طول زمان تعاریف متفاوتی را به خود گرفته است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت واژه هرمنوتیک مشترک لفظی است. در طول سه قرن اخیر با نظریات جدید اندیشمندان، چرخش مباحث هرمنوتیک از قواعد خاص تفسیر متون مقدس به سوی قواعد عام فهم و تفسیر متن و در ادامه معطوف شدن به خود فهم و فرایند آن، موجب گسترش دامنه آن شد. این دانش در قرن بیستم با نظریه‌های هایدگر (۱۸۸۹ تا ۱۹۷۶م) و شاگردش گادامر (۱۹۰۰ تا ۲۰۰۲م)، مبدل به نوعی هستی‌شناسی فهم و پیدایش هرمنوتیک فلسفی و به تعبیر دیگر فلسفه هرمنوتیکی شد که مفسر محوری، مشخصه اصلی آن به شمار می‌آید. آوازه گادامر از دهه ۱۹۶۰ تا به حال عمدتاً به سبب نقشی است که او در احیای هرمنوتیک ایفا کرده است. *Truth and Method* (حقیقت و روش) مشهورترین اثر گادامر، از مهم‌ترین آثار هرمنوتیک قرن بیستم شناخته می‌شود. با نظریه گادامر، هرمنوتیک به فعالیتی کاملاً جدید تغییر ماهیت داد و هرمنوتیک فلسفی نه یک فعالیت مقطعی و محدود، بلکه عملی مقبول در سطحی همگانی شد (لان، ویتگنشتاین و گادامر، ۹۶).

مباحث هرمنوتیک در دنیای اسلام نیز موجب موضع‌گیری و شکل‌گیری نظریات نواندیشانه در بین اندیشمندان اسلامی شد. گروهی از عالمان اسلامی با رویکرد سنتی به متون و منابع اسلامی (قرآن و سنت)، تأکید بر بی‌نیازی این منابع از مباحث نوپدید هرمنوتیک دارند و گروه دیگری با نگاه نواندیشی مانند شبستری^۱ معتقدند که گریزی از پرداختن و بازخوانی متون دینی بر اساس هرمنوتیک وجود ندارد و باید مانند گذشته که مسلمانان از طریق مواجهه با فلسفه یونان، فرهنگ غرب، مسیحیت و یهودیت، فرهنگ و تمدن اسلامی را به وجود آوردند، اکنون در این عرصه نیز باید حضور یابند و منشأ اثر باشند.^۲ آثار شبستری بیشتر پیرامون موضوعات فهم متن دینی و نقد فهم سنتی و آرای هرمنوتیکی، کلامی و فقهی خاص متمرکز شده و در وبسایت شخصی ایشان^۳ در دسترس است.

توجه به ابهام‌زایی و چالش‌برانگیزی نظریات جدید هرمنوتیکی در حوزه فهم و تفسیر متن؛ اعم از متون مقدس و غیر آن، مؤید اهمیت و ضرورت تحقیق در این عرصه و پاسخ‌گویی به مسائل مربوط است؛ از جمله اینکه چه رابطه‌ای میان مباحث فهم و تفسیر در مطالعات اسلامی با مباحث نوپدید هرمنوتیک در اندیشه اندیشمندان غربی باید

۱. اگرچه ایشان خود را نواندیش یا روشن‌فکر نمی‌نامد (سخنرانی ۴ آذر ۱۳۹۵ با عنوان من چه می‌گویم؟)

۲. مجتهد شبستری، ۲۶ بهمن ۱۳۹۴، دانشکده الهیات، میزگرد نخستین گام‌ها در تفسیر قرآن، برگرفته محقق از فایل صوتی.

۳. وبسایت شخصی محمد مجتهد شبستری: www.mohammadmojtahedshabestari.com [با نظر به اینکه شبستری برای استناد به آرای ایشان فقط وبسایت شخصی خود را معتبر می‌داند، مستندات استفاده‌شده در این مقاله، وبسایت و آثار چاپ‌شده ایشان است].

برقرار کرد؟ فهم و تفسیر متون مقدس در چهارچوب دانش جدید هرمنوتیک چه نتایجی را به بار می‌آورد؟ محقق با روش تحقیق توصیفی تحلیلی و با هدف شناسایی مبانی هرمنوتیکی فهم و تفسیر در آرای دو اندیشمند معاصر از دو حوزه اسلامی و غربی درصدد پاسخ به این سؤال است که بازخوانی تطبیقی مبانی فهم و تفسیر در آرای مجتهد شبستری و گادامر به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ نظر به قرابت ظاهری و نواندیشانه بودن رویکرد تفسیری شبستری در حوزه دین‌شناسی و هرمنوتیک با رویکرد هرمنوتیکی گادامر و تأکید هر دو بر نقش مفسر و پیش‌فهم‌ها در فرایند فهم و تفسیر، فرضیه اصلی این است که مبانی فهم و تفسیر شبستری با گادامر قرابت حداکثری داشته و هم‌خوان است. برخلاف اینکه بررسی پیشینه تحقیق نشان از همت محققان در این عرصه دارد، ولی در میدان بررسی تطبیقی مبانی هرمنوتیکی، محققان کمتری حضور دارند. از آنجاکه مؤلف، مفسر، متن و زمینه تاریخی چهار رکن اصلی در فرایند فهم و تفسیر هر متن و اثری به شمار می‌آیند (واعظی، نظریه تفسیر متن، ۲۲۸ تا ۲۲۹)، چهارچوب بررسی و مقایسه مبانی هرمنوتیکی شبستری و گادامر در این مقاله بر اساس همین ارکان چهارگانه انسجام یافته است.

۱. تعریف اصطلاحات

مبانی جمع واژه مبنا (فیروزآبادی، ج ۱، ۱۵) در لغت به معنای ابتدا و پایه (دهخدا، ج ۱۲، ۱۷۷۵۸)، بنیاد، شالوده، بنیان، اساس، ریشه^۴ معنا شده است و در اصطلاح به مقدمات و مقومات یک چیز گفته می‌شود. مبانی فهم یعنی مقدمات و مقومات فهم و مبانی تفسیر یا مبانی هرمنوتیک نیز بر همین سیاق است. اصطلاح مبانی با اصطلاحات مبادی، اصول و قواعد متمایز است (دهکردی و دیگران، ۹۴ تا ۱۱۷).

در تعریف اصطلاح مرکب مبانی فهم و تفسیر می‌توان گفت: گزاره‌هایی هستند که مقدمات و مقومات، باورهای بنیادین، پس‌زمینه‌های ذهنی و آبخشورهای فکری مفسر برای فهمیدن و تفسیرکردن به شمار می‌روند. در این مقاله، همین تعریف مختار محقق مدنظر است.

واژه هرمنوتیک Hermeneutics، مأخوذ از فعل کلمه یونانی hermeneuon به معنای تفسیرکردن یا تأویل کردن و صورت اسمی آن hermeneia به معنای تفسیر یا تأویل است. غالباً واژه Hermeneutics همراه با «s» را به عنوان نامی برای یک رشته خاص علمی و واژه Hermeneutic بدون «s» را در کاربردهای وصفی آن استفاده می‌کنند (پالمر، ۱۹). رایج‌ترین معنای Hermeneutics، بیان کردن، «توضیح دادن و ترجمه کردن است. گرهارد ابلینگ (الهیات‌دان و فیلسوف سوئیسی) ضمن اشاره به این معانی سه‌گانه کوشید تا آن‌ها را در دامنه عنوان عام تفسیر جمع کند. وی برای جلوگیری از سؤالات بعدی از واژه لاتین interpretor استفاده کرد و در جمع‌بندی موضوع گفت که هر و ضعیفی از طریق گفتار، هر کاربرد زبانی از طریق توضیح و هر زبان بیگانه‌ای از طریق ترجمه، تفسیر می‌شود (ریپین، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، ۸۹ و ۹۰).

۴. نک: طریحی، مجمع البحرین، ۶۴: انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ۶۶۰۳. تفسیر به معنای شناختن با قلب (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲: ۴۶۰؛ تفسیر به معنای بیان و توضیح دادن (ابن فارس، ۱۹۹۹ م): اظهار معنای معقول (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴: ۳۸۰)

۲. نقش مؤلف

اهم مبانی فهم و تفسیر شبستری و گادامر در ارتباط با نقش مؤلف را می‌توان تحت دو عنوان «مؤلف و قصدیت در تولید متن» و «مؤلف؛ تعین بخشی معنا» مقایسه کرد.

الف. مؤلف و قصدیت در تولید متن

شبستری در فرایند فهم و تفسیر، دریافت مقصود مؤلف از پدیدآوردن متن را عامل تعیین‌کننده می‌داند. وی قائل است که «مفسر باید از طریق پرسش با کم‌ترین مداخله و با استفاده از قواعد و قوانین مربوط به زبان (قواعد تفسیر) و روش نقد تاریخی جستجو نماید که وی (مؤلف) می‌خواسته متن چه هدفی را برآورده سازد؟» (مجتهد شبستری، فرایند فهم متون، ۵۳) از نظر شبستری اولین گام (منظر) در فهم یک متن، یافتن مراد مؤلف از پدیدآوردن متن در زمان تولید آن است. اگر مفسر در پی یافتن دلالت مفردات و مرکبات جمله باشد، در واقع به دنبال علم الدلالة و سمانتیک است نه کشف مراد گوینده (همو، درس گفتار هرمنوتیک جدید چیست؟ جلسه ۳۹). شبستری لازمه مفهوم‌بودن کلام را اولاً بشری‌بودن آن و ثانیاً داشتن اراده جدی گوینده و دلالت تصدیقیه آن می‌داند (همو، قراءت نبوی ۱).

گادامر در فرایند فهم، هیچ نقشی برای مؤلف قائل نیست. از نظر وی فرایند فهم، تابع منطق گفت‌وگو و پرسش و پاسخ بین مفسر با متن است که از امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن به صورت رخداد زبانی و بازی دیالکتیکی تحقق می‌یابد و عناصر سه‌گانه فهم، تفسیر و کاربرد تشکیل‌دهنده مرکب واحدی به نام فهم هستند (308 *Gadamer, Truth and method*) وی می‌گوید: «به طور کلی، معنای یک متن فراتر از آن چیزی است که مؤلف آن در ابتدا قصد کرده است. رسالت فهم به طور خاص مربوط به معنای خود متن است» (همو، ۳۷۲). از نظر گادامر معنای متن باید بدون در نظر گرفتن قصد مؤلف توجه شود تا باب ارتباطات تازه با متن مفتوح باشد (همو، ۳۹۵). مؤلف، خود یکی از مفسران متن است که تفسیر و فهم او از متن هیچ رجحانی بر دیگر تفاسیر ندارد و مفسران دیگر ملزم به تبعیت از تفسیر او نیستند (همو، ۱۹۳).

ب. مؤلف و تعین بخشی معنا

از نظر شبستری جمله‌هایی که کلامی را تشکیل می‌دهند، باید گوینده‌ای با اراده جدی در ورای آن باشد تا بتوان آن جمله‌ها را بررسی، تفسیر یا تحلیل کرد. اگر گوینده‌ای که معنا را اراده و تعیین کرده، نباشد و جملات صرفاً با توالی کلمات و تداعی معانی در کنار هم پیدا شوند، هیچ‌گونه قرائتی از آن‌ها ممکن نیست (مجتهد شبستری، قراءت نبوی ۱). چنین عبارت‌هایی، متن نیستند و یک فکر را نشان نمی‌دهند (همو، قرائت نبوی ۱۵).

از نظر گادامر، معنای متن تعینی از جانب مؤلف ندارد و تابع منطق پرسش و پاسخ مفسر با متن و کاربرد است. متن نه تنها معنای یگانه و محدودی ندارد، بلکه معنای نامحدود و مفسران نامحدود دارد. معنای متن، صف بی‌پایانی

از معانی احتمالی است که صفی بی‌پایان از مفسران را به‌دنبال دارد (Gadamer, *Truth and method*, ۲۹۸). امکان قرائت و خوانش‌های متفاوت از متن، بدون هیچ محدودیتی همواره وجود دارد و روندی بی‌نهایت است (همو، ۳۷۳). وی می‌گوید: «به‌اعتقاد من می‌توان به‌طور اصولی گفت که هیچ اظهارنظر یا حکمی وجود ندارد که مطلقاً در ست باشد (کوزنز هوی، ۶۷). از نظر گادامر تأویل (تفسیر)، مکالمه‌ای است میان مفسر و متن و موضوع آن، معناهای محتمل متن است (احمدی، ۵۷۰ و ۶۰۵).

ج. مقایسه و تحلیل مبانی مرتبط با نقش مؤلف

از نظر شبستری مراد جدی متکلم یا مؤلف، عامل اصلی تولید متن است و فهمیدن فعلی که مؤلف با گفتن، انجام داده است بخش مهمی از فهمیدن کلام او است و در واقع تعیین معنای متن از سوی اراده جدی مؤلف است، ولی گادامر در فرایند فهم با حذف نقش مؤلف، نقش استقلالی به متن می‌دهد و قائل است که مفسر در پی فهم معنای خود متن است نه مقصود مؤلف؛ یعنی متن تعیینی از جانب مؤلف ندارد، بلکه باید گفت متن افق معنایی مستقل دارد. به بیان دیگر، معنای متن فراتر از قصد مؤلف است و مؤلف در برابر متن به‌مثابه مفسر است.

۳. نقش متن

اهم مبانی دو اندیشمند مورد تحقیق در ارتباط با نقش متن در فرایند فهم و تفسیر را تحت دو عنوان؛ «متن؛ تعیین یا تکرار معنا» و «متن و زبان» می‌توان مقایسه کرد.

الف. متن؛ تعیین یا تکرار معنا

از نظر شبستری تمام متون زبانی و متون مقدس اعم از گفتاری یا نوشتاری پدیده‌ای بشری است و تاریخ پیدایش دارند. این متون به‌صورت گفتار یا نوشتار یک انسان، متن شده‌اند (مجتهد شبستری، قرائت نبوی از جهان ۱۱). شبستری برای متن ویژگی‌هایی قائل است؛ از جمله اینکه متون، فهم‌پذیر و قرائت‌پذیرند (همو، تأملاتی بر قرائت از سانی از دین، ۸۳)؛ هر متنی وجوه متعدد دارد و فهمیدنش بدیهی نیست: معنا از متن منفصل نبوده و با آن بیگانه نیست؛ متن تنها اساس معنای مدنظر است (همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۶)؛ موضوع اصلی متن در واقع همان است که مابین متن، آن را هم‌وغم خود قرار داده است (همو، قرائت نبوی ۱۵). وی تأکید می‌کند که هیچ معنایی بدون لفظ تصورشدنی نیست. معناها وجودی پسین دارند و با وجود آمدن الفاظ موجود می‌شوند (همو، قرائت نبوی ۱۴ و قرائت نبوی ۹). از نگاه شبستری بدون تفسیر، هیچ معنایی فهمیده نخواهد شد و بدفهمی‌ها در مکالمات مربوط به نادرست تفسیرکردن است (همو، فرایند فهم متون، ۵۳).

از نظر گادامر شکل‌گیری کلمات محصول تدبیر نیست، بلکه محصول تجربه است. کلمه، بیان روح یا ذهن نیست، بلکه بیان موقعیت و هستی است (پالمر، ۲۲۵). متن فهم‌پذیر ولی عمل فهم و تفسیر متن، پایان ناپذیر است (Gadamer, *Truth and method*, 373). زبان نقش ابزاری و نشانه‌ای برای فهم ندارد. وی می‌گوید: «کلمه

زبانی، نشانه‌ای نیست که آدمی آن را وضع کند، همچنین شیء موجودی نیست که آدمی برای آن معنایی بسازد و به آن ببخشد. جنبهٔ تصویری معنا در خود کلمه نهفته است. کلمه، همواره از قبل معنادار است» (پالمر، ۲۲۵). از نظر گادامر، زبان خصلت تأملی دارد و بسیار وسیع‌تر از زبان قضیه‌ای و گزاره‌ای در منطق است. زبان، امری پویا و زنده است که در همهٔ صور فهم مشارکت می‌کند، درحالی‌که گزاره در اظهار معنا محدودیت دارد و تنها می‌تواند در زمینه ای خاص معنا بدهد و پاره‌ای از معانی که در قالب آن اظهار می‌شود، پنهان می‌ماند و به شکل واقعی خویش منعکس نمی‌شود (Gadamer, *Truth and method*, 469). گادامر قائل است که معنای متن می‌تواند مستقل و متمایز از مؤلف و خوانندهٔ آن باشد و بسته به زمان حال، معانی متعدد داشته باشد (هرش، ۲۴۸ و Gadamer, 369). از نظر وی، هیچ تفسیر کامل و نهایی و قطعی از متن وجود ندارد: «اساساً تفسیری درست و قطعی وجود ندارد» (Gadamer, *Truth and method*, ۳۵۹ و کوزنز هوی، ۶۷).

ب. متن و زبان

از نگاه شبستری، زبان انسانی وضعی و سیستمی از شکل‌های اظهارات است که به وسیلهٔ انسان پدید آمده و تکامل یافته است (مجتهد شبستری، قرائت نبوی، ۸). منظور از کلام، پدیده‌ای است که از حروف و کلمات و جملات ترکیب شده است و برای بیان مقصود و افادهٔ معنایی ادا و فهمی از آن حاصل می‌شود (همو، قرائت نبوی، ۷). وی تمایزی بین متن دینی و مقدس و غیر آن قائل نیست؛ چون متن و زبان را انسانی و بین‌الذلهانی می‌داند و می‌گوید: «راه به‌سوی فرض گوینده‌ای غیر از صاحب ذهن (انسان) برای فهم متن دینی به زبان انسان مسدود است» (همو، قرائت نبوی ۹). وی قائل است که اگر گوینده‌ای مفروض نباشد، اصلاً کلامی برای مخاطب محقق نمی‌شود تا آن را بفهمد (همو، قرائت نبوی ۲) و می‌گوید: «تحقق زبان انسانی (به معنای کلام معنادار) جز با گویندهٔ انسانی ممکن نیست» (همو، قرائت نبوی ۳).

گادامر بر آن است که زبان، بحث اصلی فلسفهٔ هرمنوتیک را تشکیل می‌دهد (بلاشر، ۵۷). تکرار و تأکید فراوان عبارت‌هایی مانند: هستی‌ای که می‌توان فهمید، زبان است (Gadamer, *Truth and method*, 474)؛ تجربهٔ ما از جهان، زبانی است (همو، ۴۵۷)؛ هستی، زبان است (همو، ۴۸۷)؛ زبان، فصل ممیز انسان و حیوانات است (پالمر، ۲۲۷ تا ۲۲۸) و نیز توصیفات زبان ابزار نیست؛ زبان و کلمات نشانه نیستند؛ زبان سرشتی تأملی دارد (مسعودی، ۱۶۰ تا ۱۷۶)؛ همگی نشان از اهمیت زبان در اندیشهٔ گادامر دارد. از نظر گادامر ماهیت فهم و تفسیر، زبانی است: «همهٔ فهم‌ها، تفسیری است و تفسیر در زبان جای گرفته است» (Gadamer, *Truth and method*, 389). به عقیدهٔ گادامر تجربهٔ هرمنوتیکی حادثه‌ای است که در زبان روی می‌دهد. امتزاج افق‌ها همان امتزاج زبان‌ها و پیدایش زبان مشترک است (همو، ۳۷۸).

ج. مقایسه و تحلیل تطبیقی نقش متن

از نظر شبستری، معانی حاصل چینش الفاظ و جملات مطابق با دستور زبان است که با وحدت موضوعی و قصدی متن را تشکیل می‌دهد و پیوندهای مرتبط با هم یک افق ذهنی و یک فکر را نشان می‌دهند، ولی به نظر گادامر، شکل‌گیری کلمات محصول تجربه است. کلمات نشانه‌هایی نیستند که آدمی آن‌ها را وضع کند، بلکه جنبه تصویری معنا در خود کلمه نهفته است.

هر دو اندیشمند قائل به فهم‌پذیری و قرائت‌پذیری معنایی متن هستند، ولی با دلایل متفاوت. به عقیده شبستری مفسر با پرسش‌های برخاسته از پیش‌دانسته‌هایش که در هر دوره زمانی متفاوت است، موجب فهم‌های متفاوت و تکثر معنایی از متن می‌شود و از نظر گادامر معنای متن می‌تواند مستقل و متمایز از مؤلف و خواننده آن و بسته به زمان حال، معانی متعدد و متکثر داشته باشد.

شبستری و گادامر برای زبان منشأ متافیزیکی و غیربشری قائل نیستند؛ ولی دیدگاه آن دو درباره ماهیت و خاستگاه زبان متفاوت است. شبستری منشأ پیدایش زبان را وضعی با هویت نشانه‌ای و بین‌الذهانی می‌داند، ولی گادامر زبان را امری وجودی می‌داند (نه ابزاری) که فهم در آن تحقق می‌پذیرد و فصل ممیز انسان و حیوان و محل تحقق عالم مشترک انسان‌ها است و سرشتی تأملی دارد.

شبستری پیوندهای معنایی متن را مرتبط با ماتنش می‌داند، ولی گادامر متن را واقعیتی مستقلی می‌داند که پس از تحقق، دیگر با ماتن و مؤلف خودش ارتباط ندارد، بلکه خود به مثابه گوینده‌ای است در مقابل مفسر که افق معنایی دارد.

۴. نقش مفسر

اهم مبانی شبستری و گادامر در ارتباط با نقش مفسر در فرایند فهم و تفسیر را تحت پنج عنوان مفسر فهم متن و عمل تفسیر؛ مفسر، استنتاج یا گفت‌وگو با متن؛ مفسر، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌ها؛ مفسر، علاقه‌ها و انتظارات؛ مفسر و دور هرمنوتیکی می‌توان مقایسه کرد.

الف. مفسر، فهم متن و عمل تفسیر

از نظر شبستری، فهم رخدادی است که در درون ارتباطات انسانی که حتماً تاریخی و اجتماعی است، اتفاق می‌افتد و امری بین‌الذهانی است و رخداد نمی‌تواند نسبی باشد. چنین فهمی، فهم هرمنوتیکی و شناخت تفهیمی است و متفاوت است از مطابقت با واقع یا دلالت دال بر مدلول که شناخت تبیینی نامیده می‌شود (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۳، همو، قرائت نبوی ۱۲، همو، شما قرآن را چگونه به فهم در می‌آوردید؟ ۲۵ خرداد

(۱۳۹۶)

در شناخت تفهیمی، مفسر با عمل تفسیر موجب می شود تا متن یا گفتار شفاف شود و معنای خود را نشان دهد، ولی شناخت تبیینی؛ یعنی توضیح متن یا گفتار به عنوان یک پدیده با استفاده از قواعد مربوط است تا معلوم شود که این پدیده چگونه واقع شده است (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۳).

شبستری فهم متن را در گرو بازتولید قصد مؤلف و هم افق شدن با افق معنایی مؤلف و مشارکت در تجربه معنوی صاحب متن می داند و آن را فهمیدن همدلانه می نامد (همو، قرائت نبوی ۹). از نظر وی، فهم از متون، فهم فهم پدیدآورندگان متون است (همو، شما قرآن را چگونه به فهم در می آورید؟ ۲۵ خرداد ۱۳۹۶). فهم و تفسیر، امری روشمند و لازمه فهم متن، عمل تفسیر آن است (همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۳)، بدون تفسیر هیچ متنی خود به خود معنایش را ظاهر نمی کند (همان، ۱۵). تفسیر، فعلی است که مفسر با انجام آن دلالت را منشأ اثر می سازد (همان، ۱۵). شبستری قائل است که تفسیر متن به منظور فهم آن بر سه نگرش انتقادی استوار است؛ اول اینکه درست فهمیده شدن هر متن تنها با تفسیر آن ممکن است؛ دوم هر متنی وجوه متعدد دارد و تفسیرهای متعدد می توان داد؛ سوم اینکه باید معنای درست متن را تشخیص، انتخاب و توجیه کرد و تفسیرهای نامناسب و معانی نادرست را کنار گذاشت (همان، ۱۶) و همچنین قائل است که تفسیر سه وظیفه انتقادی دارد (همان، ۲۸۹). وی توجه به نگرش های انتقادی را عامل اجتناب از مطلق انگاری یا نسبی انگاری معنا دانسته (همان، ۱۶) و لازمه حفظ انتساب متن به متن ماتن را، تفسیر متن متناسب با فهمیده شدگی پیشین می داند (همو، قرائت نبوی ۱۱) و قائل است که تمام متون، بدون استثنا تفسیر می شوند (همو، خدا و انسان زبان مشترک (لفظی و بین الاذهانی) ندارند. ۱۸ تیر ۱۳۹۷ و فهم و تفسیرشان هم می تواند به گونه های متفاوت باشد که موجب قرائت های کثیر از متن می شود (همو، تأملاتی بر قرائت انسانی از دین، ۸۳). او فهمیدن را مسئله ای عقلی و فلسفی می داند که نمی توان اعتقاد، ایمان یا تجربه دینی را به جای آن گذاشت (همو، شما قرآن را چگونه به فهم در می آورید؟، ۲۵ خرداد ۱۳۹۶). از دیدگاه شبستری، حقیقت باید دائماً باز سازی و نو سازی شود تا جاودانه بودنش مخدوش نشود و ابزار آن هم استفاده از علوم و فنون جدید از جمله هرمنوتیک فلسفی است که امروزه به صورت جدی و گسترده به آن پرداخته می شود (همو، تأملاتی بر قرائت انسانی از دین، ۸۹).

گادامر قائل به این نیست که فهم لزوماً از طریق روش باید حاصل شود. وی در معرفی هرمنوتیک فلسفی خود می گوید: هرمنوتیکی که من آن را به فلسفی بودن متصف می کنم، روش جدیدی در تفسیر یا تبیین نیست؛ بلکه هستی شناسی فهم است (Gadamer, *Truth and method*, 111). از نظر گادامر فهم یا تجربه هرمنوتیکی، واقعیه ای است که اتفاق می افتد و این اتفاق محصول فعالیت خود اشیا است که با ما به گفت و گو می نشیند، نه آنکه محصول اعمال روشی باشد که فاعل شناسایی به کار می بندد (Gadamer, *Truth and method*, 465).

در نگاه گادامر، فهم و تفسیر در حقیقت یک چیز است: «فهم همواره تفسیر (interpretation) است. از این رو تفسیر، شکل آشکار هرگونه فهمی است (همان، ۳۰۷). وی در فرایند فهم، علاوه بر فهم و تفسیر، عنصر کاربرد

(application) را هم می‌افزاید (همان، ۳۰۸). منظور گادامر از کاربرد این است که مفسر باید زمینه موجود و فعلی تفسیر را در نظر بگیرد، نه بستر پیدایش اثر را (واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۲۴۰). گادامر عمل فهم و تفسیر را تولید معنای جدید مشترک مفسر و متن می‌داند که فراتر از مؤلف آن گام برمی‌دارد و بازتولید ذهنیت و قصد مؤلف نیست (Gadamer, *Truth and method*, 296) اثرپذیری فهم از تاریخ و سنت، تأثیر پیش‌داوری و کاربرد و تطبیق معنای متن به موقعیت هرمنوتیکی مفسر و پرسشگری مداوم، همگی دلالت بر تولیدی بودن فهم از نظر گادامر است: «پرسشگری امکان‌های معنایی را می‌گشاید» (همان، ۳۷۵). به عقیده او معیاری برای ترجیح فهمی بر سایر فهم‌ها وجود ندارد و می‌گوید: «کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت با دیگران می‌فهمیم، البته اگر اساساً چیزی بفهمیم» (همان، ۲۹۷). از نظر گادامر عمل فهم و تفسیر متن، پایان‌ناپذیر است (همان، ۳۷۳).

ب. مفسر، استنتاج یا گفت‌وگو با متن

از نظر شبستری مفسر برای دستیابی به معنا و مراد مؤلف، متن را با پرسش‌هایی درباره علانق و انتظارات مؤلف، وضعیت و شرایط تاریخی صدور گفتار و مخاطبان، داده‌ها و امکانات زبانی مؤلف و... استنتاج می‌کند (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۳۷) تا آنچه که پدیدآورنده متن بیان کرده و می‌خواسته مخاطبان بفهمند را با تحقیق به دست آورد. به عقیده وی استنتاج، ابزار و کلید فهم است و به‌کارگیری این ابزار، مبتنی بر داوری درباره مقصود گوینده متن است که پدیدآورنده متن، رساندن چه معنایی را می‌توانسته قصد کند و چه معنایی را نمی‌توانسته؟ تشخیص آن هم به محک‌ها و داوری‌هایی نیاز دارد که مباحث آن هنوز به صورت رضایت‌بخشی روشن نشده است (همان، ۲۵ تا ۲۸).

گادامر منطق علوم انسانی را منطق پرسش می‌داند (Gadamer, *Truth and method*, 370) از نظر وی فرایند فهم با پرسش مفسر (که متأثر از پیش‌داوری‌ها و افق معنایی اوست) از متن آغاز می‌شود. مفسر در افق معنایی خود پرسشی را به‌سوی متن پیش می‌افکند و متن هم در افق معنایی‌اش پاسخی ارائه می‌دهد؛ گرچه این پاسخ نهایی نبوده و خود برانگیزاننده مفسر برای پرسشی مجدد است. در ادامه این گفت‌وگو با امتزاج افق‌ها نوعی توافق میان مفسر و متن رخ می‌دهد که حاصل آن، فهم است (همان، ۳۷۴ تا ۳۷۵). فهمی که چه‌بسا مؤلف در لحظه خلق اثرش آن را ملحوظ نداشته است. چنین فهمی هیچ‌گاه به شناخت مطلق دست نمی‌یابد؛ چون سرشت ما آدمیان هرگز اقتضای ادراک تام حقیقت را ندارد. وی می‌گوید: «خداوند شاید حقیقت را بداند، اما انسان تنها می‌تواند آن را جستجو کند» (ریکور، ۱۳۴). چنین گفت‌وگوی هرمنوتیکی، همانند گفت‌وگوی واقعی دو نفر، سرانجام به توافق میان مفسر و متن و رسیدن به زبانی مشترک می‌انجامد (Gadamer, *Truth and method*, 388). این توافق، حاصل مشارکت فعال دیالکتیکی طرفین است (استیور، ۱۸۷) و تحت کنترل و هدایت ماهرانه هیچ‌یک نبوده، بلکه طرفین به این گفت‌وگو کشیده و با آن درگیر می‌شوند (نیچه و دیگران، ۱۶۲). از نظر گادامر فهم، همیشه پاسخ به پرسش است؛ ولی پرسش

هایی که به سوی معنای درست رهنمون و موجب گشودگی و آشکارشدگی اشیا نشود، انحرافی است (Gadamer, *Truth and method*, 364) و تنها راه یافتن پرسش درست، غور در خود موضوع است (پالمر، ۲۲۰).

ج. مفسر، پیش دانسته‌ها و پیش داوری‌ها

از دیدگاه شبستری با مجهول مطلق هیچ نسبتی نمی‌توان برقرار کرد. به همین جهت مفسر برای سؤال کردن از متن که آغاز فهم است بر اساس پیش‌دانسته‌هایی که مسبوق به علائق و انتظارات او است، متن را مورد سؤال قرار می‌دهد، ولی مفسر باید مواظب باشد تا پیش‌دانسته‌های خود را مرکز معنای متن محسوب نکرده و معنای آن را تحریف نکند (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۲۲ و ۲۳). ایشان تأکید می‌کند که مفسر برای به دست آوردن معنای مدنظر مؤلف از هر طریقی که بخواهد برود و معنا را کشف و تفسیر کند؛ در واقع از معنایی که وجود دارند، سخن می‌گوید و مدعا این نیست که مفسر، معنا را متناسب با پیش‌فهم‌های خود به متن تحمیل می‌کند (همان، ۲۹۱ تا ۲۹۲).

از نظر گادامر، هیچ انسانی با ذهن خالی سراغ متن نمی‌رود، بلکه با عَرَضِ پیش‌داوری‌هایش به متن با آن گفت‌وگو می‌کند. تلاش برای رهایی از وساطت و دخالت پیش‌داوری‌ها در عمل فهم و تفسیر، نامعقول و ناممکن است. تفسیر، دقیقاً به معنای بازی گرفتن پیش‌تصورات است، تا معنای متن بتواند برای سخن گفتن با ما آماده شود. هر تفسیری باید خود را با موقعیت هرمنوتیکی‌ای که به آن تعلق دارد، هماهنگ و منطبق کند (Gadamer, *Truth and method*, 397). وی قائل است که به دلیل غیرارادی بودن پیدایش پیش‌داوری‌ها، حذف آن‌ها ناممکن است و راه تمایز گذاشتن بین پیش‌داوری‌های درست و نادرست، گذشت زمان است و می‌گوید: «اغلب^۵ فاصله زمانی است که می‌تواند معضل نقد را در هرمنوتیک حل کند؛ یعنی این مسئله را که چطور می‌توانیم پیش‌داوری‌های درست و مولد فهم را از پیش‌داوری‌های نادرست که موجب سوءفهم می‌شود، باز شنا سیم» (همان، ۲۹۸). وجود پیش‌داوری‌ها ضامن پویایی متن و طراوت معانی آن‌هاست و باید به دنبال حفظ و بالندگی آن‌ها بود (بلاشر، ۴۷): «آن قدر که پیش‌داوری‌ها در ساختن هستی مان سهیم‌اند، داوری‌هایمان نیستند» (نیچه و دیگران، ۷۴).

د. مفسر، علاقه‌ها و انتظارات

به عقیده شبستری علائق و انتظارات مفسر در روند تفسیر انکارناپذیر است، ولی از نظر وی این سؤال‌ها مطرح است: چگونه می‌توان به دست آورد علاقه و انتظار مفسر با علاقه و انتظاری که پدیدآورنده متن در پدید آوردن آن داشته، انطباق دارد؟ مخصوصاً اگر متن در زمان بسیار دوردست نوشته شده باشد. چگونه ممکن است شخص مفسر به همه علائق و انتظارات پیدا و پنهان خود که سؤال‌های وی را شکل می‌دهند آگاه شود؟ (مجتهد شبستری،

۵. گادامر در چاپ‌های قبل از چاپ پنجم کتاب حقیقت و روش، فاصله زمانی را تنها معیار ذکر کرده بود، ولی در چاپ پنجم با تعدیل نظر خود، آن را به عنوان معیار غالب آورده است و عبارت را از «تنها معیار و ملاک سنجش پیش‌داوری فاصله زمانی است»، به عبارت «اغلب فاصله زمانی است که می‌تواند معضل نقد را در هرمنوتیک حل کند»، تعدیل کرده است.

هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۲۳ تا ۲۵). شبستری شرط لازم درست فهمیدن و درست تفسیر کردن را در آن می‌داند که مفسر اولاً پیش‌دانسته‌ها، علائق و انتظارات خود را منقح سازد؛ ثانیاً آن‌ها را در معرض داوری قرار داده و انتقاد دیگران را برای تصحیح و تنقیح آن‌ها با جان و دل بپذیرد (همان، ۳۳). این مفسر است که باید در هر مورد نشان دهد با هنر تفسیری خود تا چه اندازه بر این مشکلات فائق آمده است (همان، ۲۳ تا ۲۵). وی لازمه داوری کردن در میان تفسیرهای متفاوت متن را داوری درباره مقدمات و مقومات آن تفسیرها می‌داند (همان، ۳۳) و قائل است که گمراه شدن در تفسیر متنی، نتیجه گمراه شدن در پیش‌دانسته‌ها و علائق و انتظارات ناشی از آن‌ها و در نتیجه گمراه شدن در طرح سؤالات است (همان، ۲۴).

گادامر بر این باور است که بدون انگیزه، انتظارات، علائق، پیش‌داوری و سؤال، هیچ گفت‌وگویی بین مفسر و متن در نمی‌گیرد و فهمی حاصل نمی‌شود. معنای پیش‌داوری در نظر گادامر، استفاده از انتظارات و اندوخته‌های ذهنی است که اصولاً نقطه شروع هر فهم و تفسیری است و بدون آن نه فهمی ایجاد می‌شود و نه پرسشی به ذهن می‌آید (ربانی گلپایگانی، ۳۰۴ تا ۳۰۳). علت گزینش این معنا برای پیش‌داوری توسط گادامر مخالفت با دیدگاه عصر روشن‌گری علیه پیش‌داوری بود: «یکی از پیش‌داوری‌های بنیادین عصر روشنگری و مایه‌های قوام آن، مقابله با پیش‌داوری بود» (Gadamer, *Truth and method*, 279). منشأ اختلاف تفاسیر هم ناشی از تفاوت پیش‌فرض‌ها، پیش‌داوری‌ها و انتظارات مفسر است (هابرماس، ۸۸).

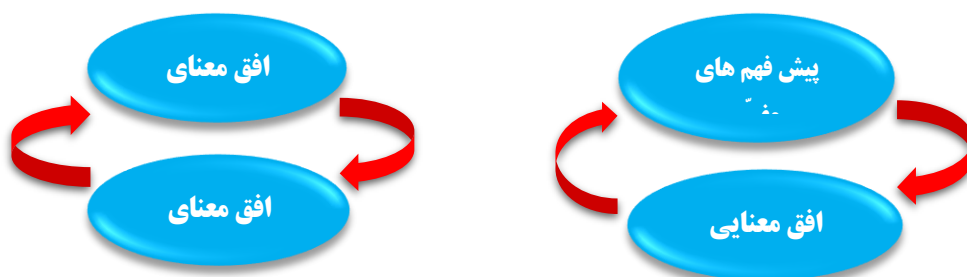
۵. مفسر و دور هرمنوتیکی

دور هرمنوتیکی (hermeneutical circle)؛ یعنی فهم در یک فرایند دوری و رفت‌وبرگشت‌های متعدد محقق و اصلاح می‌شود. شبستری دستیابی به فهم و کامل شدن آن را در گرو رفت‌وبرگشت‌های مکرر بین پیش‌فهم‌های مفسر با معنای متن می‌داند، به گونه‌ای که در هر مرحله از این دور هرمنوتیکی، پیش‌دانسته‌ها با مرحله قبل متفاوت می‌شود (مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۲۱). از نظر وی «همواره مجال برای فهم‌ها و تفسیرهای جدید برای به‌دست آوردن آن معنای موجود از قبل، وجود دارد» (همان، ۲۹۳).

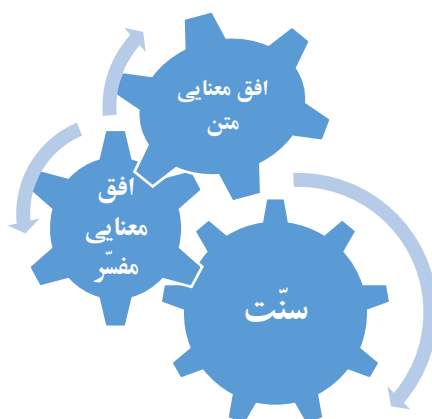
گادامر بر این باور است که در فرایند گفت‌وگوی مفسر با متن، مفسر با توجه به پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های ابتدایی‌اش که متأثر از انتظارات و پیش‌داوری‌های وی است، پرسشی را پیش می‌افکند تا فهم اولیه از متن برایش حاصل شود. پس از فهم اولیه از متن، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های قبلی مفسر تغییر می‌یابد و مجدداً به متن رجوع و با فهم جدیدی از آن مواجه می‌شود و این فرایند دور هرمنوتیکی بین پیش‌داوری‌ها و فهم‌ها، به نحو پایان ناپذیری ادامه می‌یابد و پیش‌داوری درست‌تر و بهتر جایگزین پیش‌داوری‌های دیگر می‌شود (Gadamer, *Truth and method*, 276).

علاوه بر این دور هرمنوتیکی که مبتنی بر افق مفسر و متن است، دور مبتنی بر افق مفسر و سنت نیز می‌تواند برقرار باشد (مسعودی، ۱۱۸ تا ۱۲۳).

نمودار مقایسه دور هرمنوتیکی از دیدگاه شبستری و گادامر:



نمودار (۱) دور هرمنوتیکی از منظر شبستری؛ نمودار (۲) دور هرمنوتیکی از منظر گادامر (نوع اول)



نمودار (۳) دور هرمنوتیکی از منظر گادامر (نوع دوم)

و. مقایسه و تحلیل تطبیقی نقش مفسر

شبستری و گادامر هر دو قائل به رخداد فهم هستند، ولی شبستری فهم متن را فهم فهم پدیدآورنده متن (مؤلف) می‌داند. گادامر فهم را رخدادی حادث از امتزاج افق‌های معنایی مفسر و متن می‌داند که مؤلف در آن نقشی ندارد. شبستری فهم را رخدادی می‌داند که در درون ارتباطات انسانی که تاریخی و اجتماعی است، اتفاق می‌افتد و امری بین‌الذهانی است و وظیفه مفسر علاوه بر شناخت تبیینی، شناخت تفهیمی از طریق فهم تجربه‌های انسان‌های هم‌عصر صدور متن و مشارکت در تجربه معنوی صاحب متن است؛ یعنی بازتولید قصد مؤلف برای هم‌افق شدن همدلانه لازم است، ولی از نظر گادامر فهم رخدادی است که ورای خواست انسان در فرایندی ناروشمند، کنترل‌ناشدنی و پایان‌ناپذیر به صورت آئی و اتفاقی حاصل می‌شود. به عقیده وی، فهم بیش از آنکه یک شناخت باشد یک

تجربه زیسته است. فهم بیش از یک «دانستن»، یک «بودن» است و فهم و تفسیر در حقیقت یک چیز هستند. تفسیر، شکل آشکار هرگونه فهمی است و فهمیده شدن یک متن صامت، صرفاً از طریق شرح و تفسیر آن امکان پذیر است و وظیفه مفسر گفت‌وگو با متن برای ذوب و امتزاج افق معنایی مفسر با افق معنایی متن برای دستیابی به فهم مداوم تجدیدشونده است و فهم صرفاً تولیدی مفسر در افق معنایی متن است که پایان ناپذیر است.

در واقع می‌توان گفت: هر دو اندیشمند قائل‌اند که فرایند فهم تابع منطق گفت‌وگو و پرسش و پاسخ است و سرآغاز فهم، استنتاج مفسر از متن (با سؤالات متأثر از پیش‌دانسته‌های مفسر) و حاصل این گفت‌وگوی هرمنوتیکی توافق و همدلی است؛ ولی شبستری این همدلی را متأثر از دور هرمنوتیکی بین پیش‌فهم‌های مفسر (افق معنایی مفسر) با افق معنایی مؤلف می‌داند که در این فرایند، دو عنصر فهم و تفسیر با هم صورت می‌پذیرد و گادامر این همدلی را متأثر از دور هرمنوتیکی بین افق معنایی مفسر با افق معنایی متن (امتزاج افق‌ها و رخداد فهم) یا بین افق مفسر و متن و سنت و رسیدن به یک زبان مشترک می‌داند که در این فرایند علاوه بر دو عنصر فهم و تفسیر، کاربرد هم به عنوان عامل سوم به صورت هم‌زمان نقش دارد. البته شبستری محدوده پیش‌دانسته‌ها را علاوه بر متن به حوزه پیش‌دانسته‌های مؤلف در تولید متنش نیز تسری می‌دهد، ولی گادامر به جای پیش‌دانسته از مفهوم پیش‌داوری استفاده کرده است و پی‌بردن به پیش‌دانسته‌های مؤلف در تولید متنش را ضروری نمی‌داند. هر دو قائل به امکان تفسیرهای متعدد از متن هستند و این امکان هم ناشی از گفت‌وگومحو بودن تفسیر در دیدگاه آن‌ها است که امکان ارائه برداشت‌های متناسب با زمانه مفسر را فراهم می‌کند.

هر دو اندیشمند قائل‌اند که بدون انگیزه، انتظارات و علائق که خاستگاه سؤال هستند، هیچ گفت‌وگویی رخ نداده و هیچ مفسری بدون آن‌ها نمی‌تواند متن را بفهمد. شبستری شرط اساسی در ست تفسیرکردن و درست فهمیدن را تنقیح کامل پیش‌دانسته‌ها، علائق و انتظارات، از طریق عرضه به داوری و نقد دیگران می‌داند و گمراهی در آن‌ها را سبب طرح سؤال‌های نادرست و انتظار دریافت پاسخ نادرست می‌داند که منتهی به تفسیر نادرست می‌شود، ولی گادامر امکان تنقیح آن‌ها را برای مفسر غیرممکن و ملاک تشخیص را فاصله زمانی می‌داند.

۵. نقش زمینه (تاریخ‌مندی فهم)

اصطلاح زمینه یا بافت (context)، معمولاً به معنای زمان و مکان در برگیرنده متن (گفتار یا نوشتار) اطلاق می‌شود و در زبان‌شناسی، فضایی است که جمله‌های زبان در آن تولید می‌شود (ساغروانیان، ۳۷؛ صفوی، ۱۴۷). شبستری قائل است که هر کلام و هر عمل انسانی در یک سیاق (context) انسانی انجام می‌گیرد و برای فهمیدن متن باید از محیط و جامعه زمان صدور متن شروع کرد (مجتهد شبستری، هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان، ۶). وی منظور از جهان را جهان انسانی بین‌الادلهانی می‌داند که در واقع همان تجربه مشترک جماعت معینی از انسان‌ها از واقعیت است که می‌توان درباره آن با دیگران گفت‌وگو و تفاهم کرد. در جهان به این معنا، زبان شخصی

معنا ندارد. همان طور که زبان و شرطها و امکانهای بیان، تاریخی و متحولاند؛ فهمیدن نیز مسئلهای تاریخی است و شرطها و امکانهای آن نیز متحول است (همو، قرائت نبوی از جهان ۵). شبستری قائل به ترجمه متن در افق تاریخی مفسر است؛ چنین ترجمه‌ای ترجمه از لغتی به لغت دیگر نیست، بلکه ترجمه تجربه‌ها به تجربه‌ها است؛ یعنی فهمیدن تجربه‌های گذشتگان از طریق پرسش‌هایی که ناشی از تجربه‌های حاضران است. وی کلید فهم متون عصرهای گذشته را فهم تجربه‌های انسان‌های آن عصر می‌داند (همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۲۹) و قائل است که مفسر از دو انحراف احتمالی باید پرهیز کند؛ یکی اینکه بخواهد با حفظ شکل بیان، آن متن دیرین (که برای مخاطبان مفسر، فهمیدنی نیست) را شکل‌بندی و تحویل مخاطبان دهد و دیگر اینکه به جای واداشتن متن به سخن گفتن بخواهد برای پرسش‌ها و پیش‌دانسته‌های خود از متن تأییدیه بگیرد و متن را بر آن‌ها تطبیق دهد. از نظر وی در هر دو صورت، متن درست تفسیر نمی‌شود و فهمی حاصل نمی‌شود (همان، ۳۰). شبستری قائل به فهم فراتاریخی از متن نیست و متذکر می‌شود محدودیت‌های زبان به هیچ‌کس حتی به پیامبر (ص) هم اجازه نمی‌دهد که همه آنچه را که در همه عصرها می‌توان گفت او در یک عصر بگوید؛ یعنی هیچ مصلحی فراتاریخی و فرازمانی نداریم، (همو، خدا و انسان زبان مشترک (لفظی و بین‌الذهانی) ندارند، ۱۸ تیر ۱۳۹۷) در واقع شبستری زبان، معنا، تفسیر، فهم متن و شرطها و امکانهای بیان را تاریخی و متحول می‌داند (همو، قرائت نبوی ۵).

گادامر برای تاریخ‌مندی فهم، از مفاهیم آگاهی متأثر از تاریخ، سنت (مجموعه تفاسیر و فهم‌های پیشینیان)، دیالکتیک زبانی و رخداد فهم بهره گرفته است. وی بر آن است که انسان موجودی تاریخی و معرفتش هم تاریخی است که از پیش به وی داده شده و هیچ‌گاه نمی‌تواند کامل باشد (بلاشیر، ۵۳). مفسر، مخلوق تاریخ است و هیچ برون‌رفتی از این حیطه برای او متصور نیست (Gadamer, *Truth and method*, 32). سنت شامل میراثی شفاهی و مکتوب است که به ما افاضه شده و وضعیت کنونی، تنها از طریق دیدگاه‌هایی که ما از گذشته به ارث برده ایم، دیده شده و به تفهم درآمده است (همان، ۳۰۰ تا ۳۰۶). وی با تأکید بر اینکه فهم، فعلی تاریخی است که همواره با زمان حال مرتبط است، نتیجه می‌گیرد که سخن گفتن از اعتبار عینی تأویلات (تفسیرها)، ساده‌اندیشی است؛ زیرا انجام دادن این کار به معنای مسلم گرفتن امکان فهم از موقفی بیرون از تاریخ است (پالمر، ۵۵).

مقایسه تحلیل تطبیقی نقش زمینه: هر دو اندیشمند قائل به تاریخ‌مندی فهم هستند؛ به این معنا که فهم، فعلی تاریخی است و از این رو همواره با زمان حال مرتبط است، ولی گادامر حیثیتی هستی‌شناسانه به تاریخ می‌دهد. شبستری معتقد است که مفسر باید خودش متن را به سخن گفتن وادارد، نه اینکه بخواهد برای پرسش‌ها و پیش‌دانسته‌های خودش از متن تأییدیه بگیرد و متن را بر آن‌ها تطبیق کند، ولی گادامر قائل به گفت‌وگو با متن و رخداد فهم است و از مفاهیم آگاهی متأثر از تاریخ، سنت (مجموعه تفاسیر و فهم‌های پیشینیان) و بازی زبانی بهره می‌گیرد.

۶. مقایسه تطبیقی فرایند فهم و تفسیر متن

پس از بررسی مبانی فهم و تفسیر در آرای شبستری و گادامر، در نگاهی کلی می‌توان فرایند فهم و تفسیر را از منظر آن‌ها طراحی و تبیین کرد که محقق آن را در نموداری به ترسیم کشیده است. قبل از تبیین فرایند، توجه به این نکته حائز اهمیت است که شبستری معیار اعتبار فهم را روشمندبودن آن می‌داند و فهمی را که نتواند به صورت روشمند از خود دفاع کند از حقیقت بی‌بهره می‌داند، ولی گادامر تمام سعی خود را وقف رهایی فهم از استیلاي روش می‌کند و حقیقت را قابل تقلیل به امر روشمند نمی‌داند، گرچه آن را نفی هم نمی‌کند؛ بلکه قائل است که نباید در روش متوقف شد و باید فراتر رفته تا به حقیقت رسید. از بررسی مبانی هرمنوتیک گادامر می‌توان به فرایند فهم و تفسیر از نگاه وی دست یافت. از نظر محقق، تبیین این چگونگی رخداد در قالب فرایند را می‌توان به مثابه نوعی روش در بطن ناروش‌مندی به شمار آورد. به همین دلیل در تبیین مقایسه‌ای این فرایند می‌توان گفت:

از نظر شبستری و گادامر گام اول فرایند تفسیر متن، مواجهه مفسر با متن است؛ با این تفاوت که شبستری متن مبهم را نیازمند به تفسیر می‌داند، ولی گادامر فهم هر نوع متنی را رخدادی می‌داند که بدون تفسیر میسر نیست. گام دوم در فرایند، استنتاج از متن است. از نگاه شبستری مفسر با استفاده از قواعد زبانی و تحلیل و نقد تاریخی، متن را مورد پرسش قرار می‌دهد تا مرکز معنای متن را تشخیص دهد، ولی از نگاه گادامر مفسر با پیش‌داوری، معنایی حدسی را به صورت پرسش از متن می‌پرسد. از نظر شبستری در گام سوم و چهارم، مفسر مرکز معنای متن را کشف و با استفاده از قواعد زبانی، برای به دست آوردن شناخت تبیینی از متن به عنوان یک پدیده ارتباطاتی اقدام می‌کند، ولی از نظر گادامر در این دو مرحله افق معنایی مفسر با افق معنایی متن ذوب و امتزاج یافته و با به دست آمدن فهم اولیه، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های قبلی مفسر تغییر می‌یابد. از نظر شبستری در گام پنجم و ششم، مفسر می‌کوشد تا تجربه‌های انسان‌های هم‌عصرِ صدور متن را فهم کرده و در تجربه معنوی صاحب متن مشارکت بجوید (فهمیدن همدلانه)، ولی از نظر گادامر در این دو مرحله بر اثر امتزاج افق‌ها، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌های قبلی مفسر تغییر کرده و مجدداً با پیش‌داوری‌ها و فهم جدید، به متن رجوع و معنایی را برای کل متن پیش می‌افکند. از نظر شبستری در گام هفتم و هشتم، مفسر با عمل تفسیر از طریق تشخیص دیدگاه زبان‌شناسی مؤلف و فلسفه زبان در عصر حاضر، شناخت تفهیمی یا هرمنوتیکی از متن به دست می‌آورد و با تشخیص معنای درست متن و توجه آن، تفسیرهای نامناسب و معانی نادرست را کنار می‌گذارد، ولی از نظر گادامر از مرحله هفتم، فرایند گفت‌وگو و تأثیر و تأثر پیش‌داوری‌ها و فهم‌ها ادامه می‌یابد تا مفسر احساس آشکارشدن معنای متن کند و پیش‌داوری درست‌تر و بهتر را جایگزین می‌کند. از نظر شبستری مفسر در گام نهم، معنای متن را در افق تاریخی مفسر ترجمه می‌کند و نهایتاً در گام پایانی موفق به ارائه تفسیر معتبر می‌شود، ولی از نظر گادامر مفسر در گام نهم، معنای فهم‌شده متن را با تجدیدنظر مداوم به نحو پایان‌ناپذیر (دور هرمنوتیکی) ادامه می‌دهد؛ در واقع چنین فهمی پایانی ندارد.

نمودار (۴) مقایسه روند نمای فرایند فهم و تفسیر متن در شبستری و گادامر

گادامر

شبستری

مواجهه مفسر با متن (گفتار یا نوشتار)	گام ۱	مواجهه مفسر با متن (گفتار یا نوشتار) نامفهوم
پیش افکندن معنای حدسی به صورت پرسش به سوی متن با پیش داوری (شکل گیری افق معنا. مفسر)	گام ۲	استنتاج متن با استفاده از قواعد زبانی و تحلیل و نقد تاریخی برای داوری درباره مقصود گوینده
متن در جایگاه پاسخ دهنده حوزه ای از معنا را در اختیار مفسر قرار می دهد. (شکل گیری افق معنای متن)	گام ۳	کشف مرکز معنای متن
امتزاج افق معنای مفسر با افق معنایی متن و به دست آمدن فهم اولیه از متن	گام ۴	شناخت تبیینی متن (تبیین متن یا گفتار به عنوان یک پدیده ارتباطاتی با استفاده از قواعد زبانی مربوط)
تغییر پیش دانسته ها و پیش داوری های قبلی مفسر پس از فهم اولیه از متن	گام ۵	فهم تجربه های انسان های هم عصر صدور متن
رجوع مجدد به متن با پیش داوری های جدید و فهم جدید و پیش افکندن معنایی برای متن.	گام ۶	مشارکت در تجربه معنوی صاحب متن (فهمیدن همدلانه)
ادامه فرایند گفت و گو و تأثیر و تأثر پیش داوری ها و فهم ها، به نحو پایان ناپذیر (دور هرمنوتیکی)	گام ۷	شناخت تفهیمی یا هرمنوتیکی متن با عمل تفسیر [تشخیص دیدگاه زبان شناسی مؤلف و فلسفه زبان در عصر حاضر]
احساس آشکار شدن معنای متن برای مفسر و جایگزینی پیش داوری درست تر و بهتر	گام ۸	تشخیص معنای درست متن و توجیه آن و کنار گذاشتن تفسیرهای نامناسب و معانی
فهم معنای متن، یافتن این از پیش فراکننده شده که دائماً تجدید نظر می شود.	گام ۹	ترجمه معنای متن در افق تاریخی مفسر
تجدید نظر مداوم فهم ظاهر شده برای مفسر	گام ۱۰	ارائه تفسیر معتبر

نتیجه‌گیری

با تأمل در آرای شبستری و گادامر و تحلیل‌های پیش‌گفته می‌توان نتیجه گرفت:

۱. از آنجاکه گادامر برخلاف شبستری که مراد جدی متکلم یا مؤلف را عامل اصلی تولید متن می‌داند؛ هیچ نقشی برای مؤلف در فرایند فهم و تفسیر قائل نیست و بر آن است که مفسر در پی فهم معنای خود متن است، نه مقصود مؤلف. اختلاف آرای آن‌ها در اولین رکن از ارکان چهارگانه فهم و تفسیر (نقش مؤلف)، قطعی و مطلق است و هیچ وجه اشتراکی ندارند.

۲. مقایسه آرای دو اندیشمند درباره نقش دومین رکن از ارکان چهارگانه فهم و تفسیر (نقش متن)، حاکی از اختلاف نظر نسبی است؛ یعنی هر دو اندیشمند قائل به فهم‌پذیری و قرانت‌پذیری معنایی متن هستند، ولی شبستری منشأ پیدایش زبان و کلمات متن را وضعی با هویت نشانه‌ای و بین‌الادھانی می‌داند که پیوندهای معنایی متن با متنش مرتبط است؛ درحالی‌که گادامر متن را واقعیتی مستقل و امری وجودی می‌داند که پس از تحقق، دیگر با متن و مؤلف خودش ارتباط ندارد و کلمات نشانه‌هایی نیستند که آدمی آن‌ها را وضع کند، بلکه جنبه تصویری معنا در خود کلمه نهفته است.

۳. بررسی آرای دو اندیشمند درباره نقش سومین رکن از ارکان چهارگانه فهم و تفسیر (نقش مفسر) نیز نشان از وجوه اشتراک و اختلاف نظر نسبی آن‌ها است، نه مطلق؛ چراکه هر دو قائل‌اند به رخداد فهم، لزوم هم‌افق شدن معنایی مفسر برای فهم متن، تبعیت از منطق گفت‌وگو در فرایند فهم، استنتاج متن به‌عنوان سرآغاز فهم، امکان ارائه تفسیرهای متعدد از یک متن، نقش تعیین‌کننده پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌ها در تفسیر متن، نقش تعیین‌کننده انگیزه، انتظارات و علائق مفسر در تفسیر متن، نقش دور هر منوطی‌کی برای فهم و تفسیر متن. در کنار وجوه اشتراک یادشده، اختلاف نظر آن‌ها در نقش مفسر در موارد ذیل خلاصه می‌شود:

الف. رخداد فهم، به معنای فهم فهم پدیدآورنده متن (بازتولید قصد مؤلف و فهم همدلانه) و تسری محدوده پیش‌دانسته‌ها علاوه بر متن به حوزه پیش‌دانسته‌های مؤلف نزد شبستری و رخداد فهم به معنای امتزاج یا ذوب افق‌های معنایی مفسر و متن به صورت فعالیتی تولیدی و پایان‌ناپذیر و ضرورت نداشتن تسری پیش‌دانسته‌ها به حوزه مؤلف نزد گادامر.

ب. استنتاج متن با هدف آشکارساختن دلالت سخن و دستیابی به معنا و مراد مؤلف نزد شبستری و دیالوگ بین مفسر و متن بدون لحاظ کردن قصد مؤلف نزد گادامر.

ج. دو عنصر فهم و تفسیر را مؤثر دانستن در فرایند فهم از نظر شبستری، ولی سه عنصر فهم، تفسیر و کاربرد را مؤثر دانستن از نظر گادامر.

د. ضرورت تنقیح پیش‌دانسته‌ها، علائق و انتظارات به‌عنوان ملاک اساسی فهم و تفسیر درست نزد شبستری و ناممکن بودن تنقیح آن‌ها و فاصله زمانی به‌عنوان ملاک نزد گادامر.

ه. برقراری دور هرمنوتیکی بین پیش‌دانسته‌ها و افق معنایی مفسر با افق معنایی مؤلف نزد شبستری، ولی برقراری دور بین پیش‌داوری‌ها و افق معنایی مفسر با افق معنایی متن یا بین افق مفسر و متن و سنت نزد گادامر.

۴. بررسی آرای دو اندیشمند درباره نقش زمینه (چهارمین رکن از ارکان چهارگانه فهم و تفسیر) نیز نشان از وجوه اشتراک و اختلاف نظر نسبی آن‌ها دارد نه مطلق؛ چون هر دو اندیشمند قائل به تاریخ‌مندی فهم هستند؛ به این معنا که فهم، فعلی تاریخی است و از این‌رو همواره با زمان حال مرتبط است. شبستری قائل به ضرورت ترجمه تاریخی متن در افق تاریخی مفسر است؛ درحالی‌که گادامر حیثیتی هستی‌شناسانه به تاریخ می‌دهد و از مفاهیم آگاهی متأثر از تاریخ، سنت (مجموعه تفاسیر و فهم‌های پیشینیان) و بازی زبانی بهره می‌گیرد.

۵) از بررسی مبانی فهم و تفسیر در آرای هرمنوتیکی شبستری و گادامر و ترسیم نمودار فرایند فهم و تفسیر به دست آمد که شبستری معیار اعتبار فهم و لازمه دستیابی به حقیقت را روش‌مندبودن آن می‌داند، ولی گادامر حقیقت را قابل تقلیل به امر روشمند ندانسته و قائل به فرارفتن از آن برای رسیدن به حقیقت است.

خلاصه آنکه براساس نتایج به دست آمده، فرضیه اصلی تحقیق مبنی بر اینکه مبانی فهم و تفسیر شبستری با گادامر قرابت حداکثری داشته و همخوان است؛ تأیید نشد و قرابت آرای آن‌ها به صورت نسبی و در حد متوسط ارزیابی شد.

باتوجه به استخراج و طبقه‌بندی مبانی فهم و تفسیر در آرای شبستری و گادامر شرایط بهتری برای نقد و تحلیل در این زمینه فراهم است؛ از این‌رو پیشنهاد می‌شود محققان با انجام پژوهش‌هایی، نقاط قوت و ضعف مبانی آن‌ها را بررسی و تحلیل کنند.

منابع

- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم: دارالکتب العلمیه، بی‌تا.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: اعلمی، ۱۴۲۶ق.
- احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، شالوده شکنی و هرمنوتیک، ج ۲، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰.
- استیور، دن، فلسفه زبان دین، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: نشر ادیان، ۱۳۸۴.
- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۱، چ ۱، تهران: انتشارات سخن، ۶۶۰۳.
- الوسی، علی، روش علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- بلایشر، جوزف، هرمنوتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیری، آبادان: پرسش، ۱۳۸۰.
- بهرامی، محمد، «فهم و تفسیر در نگاه علامه طباطبائی»، پژوهش‌های قرآنی، س ۱۸، ش ۳، ۱۳۹۱، صص ۷۶ تا ۱۰۱.
- پالمر، ریچارد، علم هرمنوتیک، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، ۱۳۹۵.
- پورحسن، قاسم، هرمنوتیک تطبیقی؛ بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی،

۱۳۸۴.

- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰ م.
- حقانی، حسین، شرح نهاية الحکمة علامه طباطبائی، چ ۱، تهران: دانشگاه الزهراء (س)، ۱۳۷۸.
- حوزه علمیه، مرزبان وحی و خرد: یادنامه مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبائی قدس سره، چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- دامن پاک مقدم، ناهید، بررسی عرفی بودن زبان قرآن، تهران: نشر تاریخ فرهنگ، ۱۳۸۰.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- دهکردی، روحی و احسان تجری، «اصطلاح شناسی مبانی تفسیر»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره پیاپی ۷۷، زمستان ۱۳۹۴، صص ۹۴ تا ۱۱۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، قم: ذوی القربی، ۱۳۸۴.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مقدمة جامع التفاسیر، کویت: دارالدعوة، ۱۴۰۵ ق.
- ربانی گلپایگانی، علی، هرمنوتیک و منطق فهم دین، چ ۱، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.
- ریپین، اندرو، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، ترجمه مهرداد عباسی، چ ۱، تهران: حکمت، ۱۳۹۴.
- ریپین، آندرو، «مروری گذرا بر تفسیر و تفسیرنگاری در سنت اسلامی»، پژوهش های قرآنی، ترجمه مهرداد عباسی، ش ۳۵ و ۳۶، سال ۱۳۸۲، صفحه ۲۰۲ تا ۲۲۵.
- ریکور، پل، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- زركشى، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ ق.
- ساغروانیان، جلیل، فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی، چ ۱، مشهد: نشر نما، ۱۳۶۹.
- سبحانی، جعفر، «اقتراح هرمنوتیک دینی»، قیسات، ش ۱۷، ۱۳۷۹، صص ۱۲ تا ۳۱.
- سبحانی، جعفر، تهذیب الاصول، قم: دارالفکر، ۱۳۶۷.
- سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، چ ۸، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۶.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، چ ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- شمس، مراد علی، سیری در سیره علمی و عملی علامه طباطبائی (ره) از نگاه فرزندان، چ ۲، تهران: اسوه، ۱۳۸۷.
- صدر، محمدباقر، دروس فی علم الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۳۲ ق.
- صفوی، کوروش، فرهنگ توصیفی معناشناسی، چ ۱، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۴.
- صفی پور، عبدالرحیم بن عبدالرحیم، منتهی الارب فی لغة العرب، بی جا: انتشارات کتابخانه سنایی، بی تا.
- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۲، بیروت: اعلمی، ۱۳۹۰.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: رابطه الثقافة و العلاقات الاسلامیة، ۱۴۱۷ ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، ترجمه احمد حسینی، چ ۱، ۳، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۶.

- فتح الهی، ابراهیم، «اصطلاح‌شناسی در علم تفسیر مبانی، اصول و قواعد»، پیک نور، ش ۴، ۱۳۸۷، صص ۱۹ تا ۳۰.
- فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد، کتاب العین، ج ۲، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
- فیروزآبادی، محمدبن‌یعقوب، القاموس المحيط، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۵ق.
- قدردان ملکی، محمدحسن، «زبان قرآن از منظر علامه طباطبائی»، قیسات، ش ۲۵، ۱۳۸۱، صص ۶۵ تا ۷۸.
- کوزنزهوی، دیوید، حلقة انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: گیل، ۱۳۷۱.
- گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
- لان، کریس، وینگشتاین و گادامر، ترجمه مرتضی عابدینی‌فر، ج ۳، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ۱۳۹۸.
- مجتهد شبستری، محمد، «من چه می‌گویم؟ اصلاح یک انحراف» سخنرانی ۴ آذر، ۱۳۹۵.
- _____، «تغییر پارادایم در فهم قرآن (۲)»، نوشته‌ها در وبسایت، ۱۳۹۵.
- _____، «چرخش هرمنوتیکی در الهیات مدرن»، سخنرانی ۲۲ دی ۱۳۹۴.
- _____، «حقیقت در هرمنوتیک فلسفی»، درس‌گفتار، جلسه ۱ و ۲، سال ۱۳۹۵.
- _____، «خدا و انسان زبان مشترک (لفظی و بین‌الادھانی) ندارند»، نوشته‌ها در وبسایت، ۱۸ تیر، ۱۳۹۷.
- _____، «هرمنوتیک جدید چیست»، درس‌گفتار، جلسه ۳۹ و ۴۰ و ۴۶ و ۴۷ سال ۱۳۹۴.
- _____، «فرایند فهم متون»، مجله نقد و نظر، ش ۳ و ۴، ۱۳۷۴، صص ۲۲ تا ۶۱.
- _____، «قراءت نبوی از جهان ۷»، ۱۳۸۸.
- _____، «قراءت نبوی از جهان ۸ و ۹»، ۱۳۸۹.
- _____، «قراءت نبوی از جهان ۱۰»، ۱۳۸۸.
- _____، «قراءت نبوی از جهان ۱۱ و ۱۲ و ۱۳»، ۱۳۹۱.
- _____، «قراءت نبوی از جهان ۱۴ و ۱۵»، ۱۳۹۲.
- _____، «قراءت نبوی از جهان ضمائم ۱ تا ۶»، ۱۳۹۲.
- _____، «قراءت نبوی از جهان ضمیمه ۷»، ۱۳۹۴.
- _____، «قراءت نبوی از جهان ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶»، ۱۳۸۷.
- _____، «قراءت نبوی از جهان [۱]»، ۱۳۸۶.
- _____، «شما قرآن را چگونه به فهم در می‌آورید؟»، گفتگو، ۲۵ خرداد ۱۳۹۶.
- _____، «هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان»، گفت‌وگو، فصلنامه مدرسه، ۱۳۸۶، ش ۶.
- _____، تأملاتی بر قرائت انسانی از دین، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
- _____، «سمینار پرسش از امکان امر دینی در عصر حاضر» سخنرانی، تهران. یکم آبان ۱۳۹۷.
- _____، نقد بنیادهای فقه و کلام، نشر اینترنتی، وبسایت شخصی شبستری، ۱۳۹۶.
- _____، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو، ۱۳۸۱.

- _____، هرمنوتیک، کتاب وسنت، چ ۸، تهران: طرح نو، ۱۳۹۳.
- صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، به تقریر سید محمود هاشمی بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ق
- مختاری، محمدحسین، حلقه مطالعاتی متن و هرمنوتیک، قم: نشر مرتضی، ۱۳۹۱.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، مصر: المطبعة الخيرية، ۱۳۰۶ق.
- مسعودی، جهانگیر، هرمنوتیک و نواندیشی دینی؛ تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی، چ ۲، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
- معین، محمد، فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- نیچه، فریدریش ویلهلم و دیگران، هرمنوتیک مدرن، گزیده جستارها، ترجمه بابک احمدی و دیگران، چ ۱۲، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۷.
- واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، چ ۷، بی جا: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
- _____، نظریه تفسیر متن، چ ۳، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷.
- واینسهایمر، جونل، هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹.
- هابرماس، یورگن، نقد حوزه عمومی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۵.
- هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۶.
- هرش، اریک دونالد، اعتبار در تفسیر، ترجمه محمدحسین مختاری، چ ۱، تهران: حکمت، ۱۳۹۵.
- Gadamer Hans George, 1994 Truth and method Cuntinum new york.
- Gadamer, Hans Georg: Reason in the age of science, translated by Fredrick G. lawerence, The mitpress, 1996
- Hirsch, eric Donald, 1967, validity in interpretation, new haven and London, yale university press.



A Critical Study of Tabrizi's Traditional Evidence on the Homonymity of Existence and the Denial of Divine Attributes

Dr. Jabbar Amini Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Islamic Azad University, Islamshahr Branch (Corresponding Author)

Email: amini.jk46@yahoo.com

Dr. Mohammad Saeedimehr Professor, Tarbiat Modares University

Dr. Ali Afzali Professor, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran

Abstract

Mulla Rajab Ali Tabriz is one of the thinkers of the Safavid era and contemporary of Mullā Ṣadrā. On several occasions, he has opposed the principles and foundations of Ṣadrā's Transcendent philosophy. One of his oppositions is the issue of existence univocity. Tabrizi has strongly opposed the univocity of existence and has tried to prove its homonymity with various arguments. As for the Divine Attributes, he has also denied the attributes by referring to traditions (hadiths). In the present article, by examining these two issues, the weakness of Tabrizi arguments is made known. The drawbacks of Tabrizi's view are as follows: interpreting narrations without considering the atmosphere and context of the time they were issued, ignoring the connected and separate indications in understanding their true meaning, disregarding narrations that have offered a completely affirmative interpretation of Divine Attributes, the fact that some traditions are irrelevant to this debate but are related to conditionality of the Divine Names and Attributes.

Keywords

Mulla Rajab Ali Tabriz, Mullā Ṣadrā, the school of Isfahan, existence univocity, existence homonymity



شماره ۵۲ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۴ - بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۴۳ - ۳۱	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۱۰	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۱۰/۰۹
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۲
DOI: 10.22067/epk.2020.40104	

بررسی انتقادی ادله روایی تبریزی بر اشتراک لفظی وجود و نفی صفات الهی

دکتر جبار امینی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی (اسلامشهر - ایران)

Email: amini.jk46@yahoo.com

دکتر محمد سعیدی مهر

استاد دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

Email: saeedi@modares.ac.ir

دکتر علی افضلی

استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

Email: ali_m_afzali@yahoo.com

چکیده

ملارجبعلی تبریزی از جمله اندیشمندان عصر صفوی و معاصر ملاصدرا است. او در موارد متعددی با اصول و مبانی حکمت متعالیه صدرا به مخالفت برخاسته است. یکی از اختلافات وی با صدرا مسئله اشتراک معنوی وجود است. تبریزی به شدت با اشتراک معنوی وجود مخالفت کرده و با ادله متعددی به اثبات اشتراک لفظی آن پرداخته است. او در باب صفات الهی نیز با استناد به روایات، صفات را نفی کرده است. در نوشتار حاضر با بررسی این دو مسئله، ضعف و سستی ادله تبریزی نمایانده شده است. اشکالات وارد بر دیدگاه تبریزی به این قرار است: برداشت از روایات بدون در نظر گرفتن فضای حاکم بر عصر صدور آنها، توجه نکردن به قرائن متصل و منفصل در فهم مراد حقیقی از آنها، نادیده گرفتن روایاتی که تفسیری کاملاً ایجابی از صفات الهی عرضه کرده اند، خروج برخی از روایات از محل بحث و ناظر بودن آنها به مسئله توقیفی بودن اسما و صفات الهی.

واژگان کلیدی: ملارجبعلی تبریزی، ملاصدرا، مکتب اصفهان، اشتراک لفظی وجود، اشتراک معنوی وجود.

مقدمه

اشتراک لفظی یا معنوی وجود از بحث‌های بنیادی فلسفه و کلام است و اساس برخی مباحث این دو حوزهٔ معرفتی به حساب می‌آید که مدنظر فلاسفه و متکلمان قرار گرفته است. قبل از هر چیز لازم است به تعریف اجمالی اشتراک لفظی و معنوی پرداخته شود. هرگاه لفظ واحدی با وضع‌های متعدد و برای معانی متعدد وضع شود، آن لفظ را مشترک لفظی گویند؛ مثل لفظ شیر در فارسی یا لفظ عین در عربی که هریک معانی متعددی دارند. اگر لفظ واحد برای معنای واحدی وضع شود، ولی آن معنای واحد مصادیق متعددی داشته باشد؛ مثل لفظ انسان که مشترک بین افراد انسان است، در این صورت مشترک معنوی است (محقق و ایزوتسو، ۴۰۰؛ صلیبا، ۵۹۲).

مسئلهٔ اشتراک لفظی یا معنوی وجود از زمان ارسطو مطرح بوده است. او در رسالهٔ مابعدالطبیعهٔ خود بدان پرداخته و وجود را مشترک معنوی دانسته است (ارسطو، ۸۹). حکیمانی چون فارابی، فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، ملاصدرا، محقق لاهیجی، ملاهادی سبزواری و ده‌ها حکیم دیگر در این نزاع جانب اشتراک معنوی را گرفته‌اند. همچنین عارفانی چون صائِن الدین، ابوحامد، صدرالدین قونوی و دیگران به اشتراک معنوی وجود تصریح کردند. از میان حکمای هند، افرادی چون شنکر (زروانی و غفاری، ۷۵) و رامانوجا (راسخی، ۲۰۴) موضع مشابهی دارند.

اهمیت این بحث در کلام، به‌ویژه به مسئلهٔ تنزیه و تشبیه مربوط است. کسانی که وجود را مشترک لفظی دانسته‌اند بر این باورند که اگر اشتراک لفظی را نپذیریم لازم می‌آید تا علت و معلول از یک سنخ باشند و این یعنی شباهت میان خالق و مخلوق و چون این لازم باطل است، پس ملزوم نیز باطل خواهد بود. در خصوص اثبات صفات حق تعالی نیز همین مسئله مطرح است. تبریزی از جمله کسانی است که سخت طرفدار الهیات تنزیهی است و بر این اساس به انکار اشتراک لفظی وجود و همچنین به نفی صفات از حق پرداخته است. به نظر نگارنده اشتراک معنوی وجود و نیز اثبات صفات برای واجب تعالی امری است که ادلهٔ نقلی و عقلی متعددی بر صحت آن‌ها می‌توان ارائه کرد. مقاله حاضر ضمن بیان برخی از این ادله در صدد بررسی اندیشه و انگیزه تبریزی و همچنین صحت و سقم ادله او بر دعاوی او است.

۱. تبریزی و تعریف اشتراک لفظی و معنوی

تبریزی در تعریف اشتراک لفظی و معنوی چنین آورده است: "و نیز باید دانست که اشتراک چند چیز در لفظی از الفاظ یا اشتراک در آن لفظ است به تنهایی؛ مثل اشتراک لفظ عین میان آفتاب و چشم. این اشتراک لفظ و آن لفظ را مشترک لفظی می‌نامند در این مقام یا اشتراک آن چند چیز در لفظ تنها نیست، بلکه معنای آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است. این اشتراک را، اشتراک معنوی می‌نامند؛ مثل لفظ حیوان که مشترک میان انسان و فرس و در هر دو یک معنا است... و نیز باید دانست که لفظ وجود و موجود مشترک‌اند میان واجب تعالی و ممکن به اشتراک لفظی" (تبریزی، ۹ تا ۴۸).

او پس از تعریف اشتراک لفظی و معنوی، وجود را میان واجب و ممکن مشترک لفظی می‌گیرد و اشتراک معنوی را با دیدگاه تنزیهی که دارد، جمع‌شدنی نمی‌داند. از نظر او اشتراک معنوی وجود، منافی با توحید است و هم‌ردیف شرک قرار می‌گیرد. در المعارف الالهیه^۱ می‌نویسد: "پس هرگاه بگوئیم باری جل شأنه اصلاً شریکی ندارد، این سخن به این معنا است که امر واحدی نیست که مشترک با شد بین واجب تعالی و ممکنات؛ اعم از آنکه آن امر، ذاتی با شد نظیر زید و بکر در انسانیت... یا عرض باشد مثل کم و کیف در وجود یا در امر دیگری از عرضیات. نفی شریک مطلق با نفی همه این موارد است والا نه توحید بلکه شرک خواهد بود و هرکس به چنین چیزی اعتقاد یابد و به آن نزدیک شود، پس مشرک است و خداوند او را نمی‌بخشد و خداوند فرمود: همانا خداوند شرک بر خود را نمی‌بخشد، ولی غیر آن را می‌بخشد برای هرکس که بخواهد"^۲ (پیرزاده، ۷۱).

قاضی سعید قمی از تربیت‌یافتگان حوزه درسی تبریزی، معتقدان به اشتراک معنوی وجود و سایر صفات را، دورترین افراد از حق دانسته و می‌نویسد: چقدر دور از حق است سخن کسی که گفته است اشتراک وجود معنوی است! و به جانم سوگند کدام تشبیهی از این بزرگ‌تر است. بسیار برتر است خدا از آنچه ظالمان می‌گویند^۳ (زادهوش، ۴۳). چنانچه ملاحظه می‌شود قمی طرفداران اشتراک معنوی را ظالمانی می‌داند که از حق دور افتاده‌اند و از طرف دیگر اعتقاد به اشتراک معنوی را بزرگ‌ترین تشبیه شمرده است.

تبریزی روایات مختلفی را بر مدعای خود در باب اشتراک لفظی وجود و نفی صفات از حق اقامه کرده است. وی در آخر رساله اثبات واجب، به بیان احادیثی می‌پردازد که از نظر او شاهد بر مدعای وی؛ یعنی اشتراک لفظی وجود و صفت‌نداشتن واجب تعالی است. احادیث مستند به شرح زیر است:

۱. کلام امیرالمؤمنین که فرمود: کمال اخلاص، نفی صفات از او است (نهج البلاغه، خطبه ۱).
۲. روایت بیان‌شده در کافی: هر موصوفی مصنوع است و صانع اشیا، غیر موصوف است. (کلینی، ۱۱۳/۱).
۳. دو خطبه از امام رضا (ع) که ابن بابویه در کتاب توحید آورده است. حضرت در خطبه اول می‌فرماید: اول عبادت و پرستش الله، شناختن اوست و اصل شناخت خدا، یگانه دانستن اوست و تمام یگانه‌شناسی او، نفی صفات‌ها از اوست؛ زیرا که عقل‌ها گواهی می‌دهند به اینکه هر صفت و موصوف، آفریده و مخلوق است و هر مخلوقی نیز گواهی می‌دهد که او را خالق است که آن خالق نه صفت است و نه موصوف و هر صفت و موصوفی شهادت می‌دهند به مقرون بودن به یکدیگر و مقرون بودن شهادت می‌دهد به حادث بودن و حادث بودن شهادت می‌دهد به

۱. المعارف الالهیه اثری است که توسط یکی از شاگردان تبریزی به نام محمد رفیع پیرزاده تحریر شده است. چنانچه در مقدمه آن آمده پیرزاده بعد از نگارش بخشی از این اثر، آن را به استاد خود تبریزی عرضه کرده و استاد پس از مطالعه ضمن تأیید آن را المعارف الالهیه نامیده است. در نتیجه آنچه در این اثر آمده است، به‌ویژه مباحث آغازین آن بیانگر اندیشه‌های تبریزی نیز است.

۲. فاذا قلنا ان الباری جل شأنه لیس له شریک اصلاً فهو آتما یكون بمعنی انه لیس امر واحد مشترک بین الواجب تعالی و غیره من الممكنات. ذاتیاً کان کزید و بکر فی الانسانیه... او عرضاً کان کم و کیف فی الوجود او فی امر آخر من العرضیات فان نفی الشریکه مطلقاً آتما یكون نفی هذه کلها و الا فلا یكون توحیداً بل شرکاً و من اعتقده و قال به فهو مشرک لا یغفره الله تعالی، قال الله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلك لمن یشاء.

۳. فما بعد عن الحق قول من قال ان الاشتراک معنوی و لعمری ای تشبیه اعظم من هذا تعالی الله عما یقولون الظالمون علواً کبیراً.

ممتنع و محال بودن ازلیت و این ازلیت ممتنع است از حادث بودن^۱ و باز در این خطبه است که: هرآنچه کُنه و ذاتش شناخته شود، مصنوع است و هر قائم، به غیر خود معلول است. (ابن بابویه، ۷۱).

در ضمن این خطبه نیز چنین آمده است: هرکه او را وصف کند، محدود ساخته (همان، ۷۱) و باز فرمود: هرآنچه در مخلوق است در خالق آن‌ها یافت نمی‌شود و هرچه در مخلوقات ممکن است؛ در صانع آن‌ها ممتنع است (همان، ۷۱).

در خطبه دوم امام می‌فرماید: اول دینداری، معرفت اوست و کمال معرفت، یگانه دانستن اوست و کمال یگانگی، نفی صفات از اوست؛ زیرا هر صفتی گواه است که آن صفت غیر موصوف است و هر موصوفی گواهی دهد که آن موصوف غیر صفت است (همان، ۳۰).

۴. در روایت دیگری از امام رضا(ع) که در توحید صدوق آمده، چنین می‌فرماید: هرکه خدا را به مخلوقش تشبیه کند، مشرک است (همان، ۳۸).

۵. در توحید صدوق به نقل از ابی عبدالله(ع) چنین آمده است: هرکه خدا را به مخلوقش تشبیه کند، مشرک است. خدای تعالی به چیزی شبیه نیست و هیچ چیزی نیز شبیه او نیست و هرآنچه در وهم آید، او خلاف آن است. (همان، ۴۷).

در پایان رساله، تبریزی با استناد به کلماتی از ائمه(ص) به تأویل روایاتی می‌پردازد که دلالت بر اثبات صفات برای واجب تعالی می‌کنند. وی به ذکر روایتی از حضرت محمدباقر(ع) می‌پردازد که فرمود: آیا عالم و قادر خوانده شدن او جز به خاطر این است که علم را به علما و قدرت را به قادران بخشیده؟ هرآنچه را با وهم‌های خود در دقیق‌ترین معانی‌اش مشخص کنید، پس آن مخلوق شماست و به خود شما برگشت داده می‌شود و باری تعالی بخشنده حیات و تقدیرکننده مرگ است و چه بسا مورچه کوچک نیز چنین توهم می‌کند که برای خدا دو شاخک است، چنانچه برای خود اوست. او تصور می‌کند که فقدان آن دو شاخک، نقصانی است برای کسی که آن‌ها را ندارد. این چنین است حال عقلا در آنچه خدا را وصف می‌کنند^۲ (مجلسی، ۲۹۳/۶۹).

از نظر تبریزی این روایت اولاً تأویلی است بر روایات دال بر اثبات صفات؛ در نتیجه عالم و قادر بودن خدا به این معنا خواهد بود که او علم و قدرت را به علما و قادران بخشیده است؛ ثانیاً دلالت دارد بر امکان نداشتن شناخت مخلوق نسبت به خالق، حتی عقلا. تأویل دیگری که تبریزی با استناد به برخی از کلمات ائمه(ع) می‌آورد، بازگرداندن صفات ایجابی به سلبی است. عالم یعنی جاهل نبودن، قادر یعنی عاجز نبودن و بالاخره اطلاق واجب بر خدا به معنای ممکن نبودن اوست (تبریزی، ۵۴ تا ۵۵).

۱. اول عبادة الله معرفته و اصل معرفة الله توحیده و نظام توحید الله نفی الصفات عنه بشهادة العقول ان كل صفة و موصوف مخلوق و شهادة كل مخلوق ان له خالقاً ليس بصفة و لا موصوف و بشهادة كل صفة و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث و شهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث.

۲. هل يسمى عالماً وقادراً الا انه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرين كلما ميز تموه باوهمكم في ادق معانيه فهو مخلوق لكم مردود اليكم و الباري تعالى واهب الحيوه و مقدر الموت و لعل النمل الصغار تترحم ان لله تعالى زبائنين كمالها فاتها تصور ان عدمهما نقصان لمن لا تكونان له، هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى.

۲. بررسی و نقد شواهد روایی تبریزی

الف. تبریزی با استناد به روایاتی که ذکر می‌کند دو نتیجه می‌گیرد؛ اولاً وجود مشترک لفظی میان واجب و ممکن است؛ ثانیاً الله تعالی صفت ندارد. از نظر او اشتراک معنوی وجود و صفت داشتن واجب تعالی، مستلزم تشبیه میان خالق و مخلوق است و چون این لازم باطل است؛ در نتیجه ملزوم آن نیز باطل خواهد بود.

باتوجه به اهمیت موضوع و برای وصول به معنای حقیقی روایات مستند تبریزی، لازم است به بررسی اجمالی این مسئله از منظر آیات و روایات اسلامی بپردازیم.

در قرآن و روایات اسلامی هم از تنزیه و هم از تشبیه سخن رفته است. چنانچه ابوالعلاء عینی می‌گوید: "در قرآن مفاهیم مختلفی از تجسیم (تشبیه) یا تنزیه مطلق، نسبت به خدا ریشه داشته و هنگامی که حکمای اسلامی به اندیشه در ذات خدا پرداختند با دو قسم آیات قرآنی روبه‌رو شدند؛ نخست آیاتی که حاکی از تشبیه بین ذات و صفات خدا و مخلوقات است؛ دوم آیاتی که خدا را به طور تنزیه مطلق وصف می‌کند. به موجب آیات نخستین، خدا می‌بیند و می‌شنود و حرف می‌زند و با دست توانای خویش می‌آفریند و بر عرش جلال خود قرار می‌گیرد و فرشتگان به حال سجود در خدمتش هستند. در خلال این آیات به رمز و اشاره، صفات انسانی مانند خشنودی و ناخشنودی، محبت و نفرت و امثال آن به خدا نسبت داده می‌شود و صفات را جزء ذات می‌دانند. گروه دوم آیاتی است که ذات خدا را منزّه از این صفات معرفی می‌کند و او را با صفات مطلق و منزّه از بندگان و آفریدگانش متمایز می‌سازد" (شمس، ۲۱). آیات تنزیه متعددی در قرآن وجود دارد؛ از جمله: *سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ* (مؤمن: ۹۱)؛ *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ* (انعام: ۱۰۰)؛ *سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ* (صافات: ۱۵۹)؛ *سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ* (زخرف: ۸۲)؛ *سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ* (اسراء: ۴۳) و ده‌ها آیه دیگر.

در مقابل آیات تنزیه، آیات تشبیهی فراوانی نیز در قرآن وجود دارد. آیاتی که صفات جسمانی و غیرجسمانی در آن‌ها به خدا نسبت داده شده است؛ از جمله *كَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا* (نساء: ۱۴۸)؛ *إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ* (لقمان: ۳۴)؛ *هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ* (روم: ۵۲)؛ *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* (قصص: ۸۸)؛ *يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ* (فتح: ۱۰)؛ *وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا* (فجر: ۲۲)؛ *كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* (نساء: ۱۶۴) و آیات متعدد دیگر.

به نظر می‌آید که برای فهم صحیح معانی آیات مذکور و حتی روایات محل بحث، توجه به دو نکته ضروری است؛ اولاً آیات مربوطه به صورت کامل و گاه چند آیه قبل یا بعد آن در نظر گرفته شود؛ ثانیاً فضای حاکم بر تفکر انسان‌ها در باب خداشناسی در آن دوران نیز ملاحظه شود.

برای نیل به این هدف، ابتدا تعدادی از آیات تنزیه را به صورت کامل بیان می‌کنیم تا با در نظر گرفتن قبل و بعد، معنای واقعی آن‌ها به دست آید و در ادامه نیم‌نگاهی به فضا و جو حاکم بر زمان صدور روایات خواهیم کرد تا معنای واقعی و مقبول آن‌ها به دست آید.

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ (مؤمن: ۹۱).

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (انعام: ۱۰۰).
 سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ (صافات: ۱۵۹). آیات قبل از این آیه چنین است: أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ، وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ، أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ، أَفَلَا تَذَكَّرُونَ، أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ، فَأَتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ.
 سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ (زخرف: ۸۲). آیه قبل از این آیه چنین است: أَمْ يَحْسُبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَى وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ، قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ.
 سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ عَلُّوا كَبِيرًا (اسراء: ۴۳). در آیات ۴۰ تا ۴۲ قبل از این آیه چنین آمده است: أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا... قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا.

از ملاحظه کامل آیات و ما قبل از آن‌ها به دست می‌آید که عبارات «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» یا «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ» به توصیف و گفته‌هایی مربوطه می‌شود که در آیات به آن‌ها تصریح شده است؛ نظیر فرزندداشتن خدا، وجود اله دیگر در کنار خدا، انتخاب دختران توسط خداوند، ناآگاهی خدا به سر و نجوای انسان‌ها و... بی‌تردید خداوند متعال از چنین مسائلی منزّه و مقدس است، اما این مطلب نه می‌تواند دلیل بر نفی صفات از حق تعالی باشد و نه دلیل بر عدم اشتراک معانی صفات میان خالق و مخلوق به صورت مطلق.

از سوی دیگر توجه به جو حاکم و دیدگاه‌هایی که در باب خداشناسی در زمان بعثت و بعد از آن وجود داشت، می‌تواند در فهم معانی صحیح آیات و روایات تنزیهی مؤثر باشد. برای نیل به این منظور به ذکر چند روایت که در آن‌ها فضای حاکم بر خداشناسی آن عصر توصیف شده است، می‌پردازیم:

علی (ع) تفکر خداشناسی مردم عصر بعثت را این‌گونه توصیف می‌کند: مردم در آن هنگام دارای مذاهب پراکنده و خواسته‌های گوناگون و روش‌های متفاوت بودند. عده‌ای خدا را به پدیده‌ها تشبیه کرده و گروهی به الحاد در نام‌های الهی گرفتار بودند و برخی نیز به غیر خدا اشاره می‌کردند. (نهج البلاغه، خطبه، ۱).

هشام بن حکم می‌گوید: نزد امام صادق (ع) بودم. معاویه بن وهب از اصحاب معروف امام صادق (ع) و عبدالملک ابن اعین وارد شدند. معاویه بن وهب درباره‌ی دو روایت که یکی بیانگر این است که پیامبر خدا را دید و دیگری می‌گوید: مؤمنان در قیامت خدا را می‌بینند. از امام (ع) سؤال کرد که خداوند به کدام صورت دیده می‌شود؟ امام در حالی که تبسم بر لب داشت فرمود: «ای معاویه، چقدر قبیح است بر کسی که هفتاد و یا هشتاد سال در قلمرو ملک الهی زندگی کند و از نعمت‌های او استفاده کند، ولی خدا را آن‌گونه که حق اوست نشناسد».^۱ آن‌گاه امام (ع) فرمود: مقصود رؤیت قلبی است نه بصری (مجلسی، ۵۴/۴ تا ۵۵).

ابن عتیک نقل می‌کند که به امام صادق (ع) نامه نوشتم و توسط عبدالملک بن اعین فرستادم و گفتم: مردمی در عراق

۱. یا معاویه ما اقیح بالرجل یأتی علیه سبعون او ثمانون سنة یعیش فی ملک الله و یأکل من نعمة ثم لا یعرف الله حق معرفته .

خدا را به شکل و ترسیم وصف می‌کنند. اگر صلاح می‌دانید، خدا مرا قربانت کند، روش درست خداشناسی را برایم مرقوم دارید. حضرت به من چنین نوشت: خدایت رحمت کند از خداشناسی و عقیده مردم معاصرت سؤال کردی برتر است از آنچه توصیف کنند، توصیف کنندگانی که او را به مخلوقش تشبیه کنند و بر او تهمت زنند و بدان

مذهب صحیح در توحید همان است که در قرآن آمده. پس از خدا، بطلان و تشبیه را نفی کن^۱ (کلینی، ۱/ح ۱).

محمد خزاز و محمد بن حسین گویند: خدمت امام رضا شرف یاب شدیم و برای آن حضرت نقل کردیم روایتی که می‌گوید: محمد (ص) پروردگارش را به صورت جوان آراسته سی ساله دیده و گفتیم: هشام بن سالم و صاحب طلاق و میثمی می‌گویند: خدا تا ناف، میان خالی بود و باقی تنش پر بود. حضرت به سجده افتاد و فرمود: منزهی تو. تو را نشناختند و یگانه‌ات ندانستند. از این رو برای صفت تراشیدند. منزهی تو. اگر تو را می‌شناختند به آنچه خود را توصیف کرده‌ای، توصیف می‌کردند هر چه به خاطر تان گذشت خدا را غیر آن دانید ای محمد هنگامی که

رسول خدا (ص) به عظمت پروردگارش نظر افکند، جوان آراسته و در سن سی سالگی بود^۲ (همان، ۱/ح ۳).

روایات مذکور، فضای حاکم بر زمان بعثت و دهه‌های بعد از آن را به خوبی ترسیم می‌کند. روایت اول مسئله تشبیه در عصر بعثت را بیان می‌کند. در روایت دوم، نکته توجه بر انگیز این است که معاویه بن وهب با وجود اینکه از اصحاب امام صادق (ع) به حساب می‌آمد اما چنان سؤالی را مطرح می‌کند! وقتی صحابه امام صادق (ع) چنان تفکری دارد، می‌توان حدس زد که توده مردم چه تفکر نامعقولی را در باب خدا شناسی خواهند داشت یا در روایت چهارم عقیده نامعقول و نادرست رؤیت خدا به شکل جوان آراسته و سی ساله از شخصیت‌های بزرگ آن عصر طرح می‌شود. با ملاحظه این نکات می‌توان نتیجه گرفت که به دلیل فضای حاکم در آن زمان و توصیف‌های کاملاً انسانی و تصور انسان‌انگارانه در باب خدا، تمامی تعبیری که از سوی ائمه (ع) در باب نفی توصیف الهی شده است، متوجه توصیف‌های حاکم در آن زمان بوده نه مطلق توصیف؛ در نتیجه تعبیری چون «تعالی الله عما یصفون» بی‌تردید برای نفی توصیف‌هایی است که در روایات فوق به برخی از آن‌ها اشاره یا تصریح شده است.

فیلسوف عظیم‌الشان، علامه طباطبائی در این زمینه بیان درخور توجهی دارد که در ضمن آن، فلسفه و علت حاکمیت چنین تصویری را در باب خداشناسی بیان می‌کند: انس والفت زندگی انسان با حس و محسوسات موجب می‌شود که انسان همه چیز را به صورت حسی و مادی تصور کند و تصورات و تخیلات او محدود و مشروط به حدود و قیود جسمانی و مکانی باشد. از این رو انسان حتی اموری مثل کلیات عقلی و حقایق برتر از حس و خیال را نیز به صورتی حسی و مقید به قیود مادی به تصور می‌کشد. این ویژگی انسان موجب می‌شود برای خداوند نیز صورتی خیالی

۱. سالت رحمک الله عن التوحید و ما ذهب الیه من قبلک فتعالی الله الذی لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر تعالی عما یصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون علی الله فاعلم رحمک الله ان المذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات الله جل و عز فانف عن الله البطلان و التشبیه فلا نفی و لا تشبیه (کلینی، ۱/ح ۱).

۲. محمد الخزاز و محمد بن الحسن قالوا: دخلنا علی ابی الحسن الرضا (ع) فحکینا له انّ محمداً (ص) رأی ربّه فی صورته الشاب الموفق فی سنّ ابناء ثلاثین سنة و قلنا انّ هشام بن سالم و صاحب الطلاق و المیثمی یقولون انه اجوف الی السره و البقیه صمه. فخر ساجداً لله ثم قال سبحانک ما عرفوک و لا وحدوک فمن اجل ذلک و صفوک سبحانک لو عرفوک لوصفوک بما و صفت به نفسک ما توهمتم من شیء فتوهما الله غیره یا محمد انّ رسول الله (ص) حین نظر الی عظمه ربه کان فی هیئته الشاب الموفق و سن ابناء ثلاثین سنة. (کلینی، ۱/ح ۳).

متناسب با امور مادی و محسوس که با آن‌ها انس و الفت دارد، تصور کند و به آسانی نتواند موجودی مطلق و بی‌قید و شرط را به دور از قیود و شروط مادی جسمانی ادراک کند. این تلقی انسان‌وارانگانه و آلوده به حدود و قیود مادی، به قدری در انسان شدید است که حتی بیشتر موحدان نیز از آن در امان نبوده، بالینکه معتقد به تعالی ساحت قدس الهی از جسم و ویژگی‌های جسمانی هستند در ذهن خود برای خداوند صورتی مبهم و خیالی جدای از عالم هستی تصور می‌کنند و هنگام دعا و نیایش و درخواست از خداوند، همان صورت از خدا به ذهنشان متواتر می‌شود. بنابراین وقتی انسان می‌شنود که فراتر از طبیعت مادی و جسمانی، موجودی نیرومندتر، تواناتر و بزرگ‌تر وجود دارد، از تمامی این‌ها چیزی دریافت می‌کند که مشابه اوصاف و نسبت‌های جسمانی است^۱ (طباطبائی، ۱۰/۲۶۱).
 باتوجه به آنچه گذشت می‌توان معانی روایات مستند تبریزی را بهتر دریافت. بی‌تردید منظور از نفی صفات در برخی از آن‌ها، نفی صفاتی است که شایستهٔ مقام ربوبی نیست ولی بر اذهان حاکم بوده است.

ب. نهی از توصیف الهی در برخی روایات، به مسئلهٔ توقیفی بودن اسما و صفات الهی مربوط است و ارتباطی به معنی‌شناسی آن‌ها ندارد. چنانچه در روایتی امام موسی بن جعفر (ع) می‌فرماید: خداوند عالی‌تر و بزرگ‌تر از آن است که به کُنهٔ صفتش رسید. پس او را و صف کنید به آنچه خودش را و صف کرده و از غیر آن خودداری کنید^۲ (کلینی، ۱/۶).

در روایت دیگری ابوالحسن (ع) در پاسخ مفضل در باب صفات خدا فرمودند: «از آنچه در قرآن آمده تجاوز نکنید» (همان، ۱/۷).

امام رضا (ع) در خصوص توصیف نادرست الهی از سوی برخی می‌فرماید: «اگر تو را می‌شناختند، آن‌گونه و صف می‌کردند که تو خود را چنان وصف کرده‌ای» (همان، ۱/۳).

چنان‌که پیداست این دسته از روایات، ناظر به توقیفی بودن اسما و صفات هستند و در واقع جعل اسم یا صفت از سوی مخلوقان را مردود می‌شمارد. این موضوع غیر از مسئلهٔ معنی‌شناسی صفات است.

ج. در بسیاری از این روایات که برخی محل استناد تبریزی و همفکران او است، قرائنی وجود دارد که دقت در آن‌ها در فهم مراد روایات بسیار مهم است. عباراتی چون «لیس لصفته حد محدود»؛ صفت او را حد معینی نیست (نهج البلاغه، خطبهٔ ۱)، «الحمد لله العلی عن شبه المخلوقین»؛ حمد و سپاس بر خدای را که از شباهت مخلوقان برتر است (همان، خطبهٔ ۲۱۳)، «لایودی حقّه المجتهدون»؛ حق او را کوشش‌کنندگان ادا نمی‌کنند (همان، خطبهٔ ۱)، «الحمد لله الذی انحسرت الاوصاف عن کنه معرفته»؛ حمد و سپاس بر خدای را که تمامی صفات از بیان حقیقت ذاتش در مانده‌اند (همان، خطبهٔ ۱۵۵)، «فلسنا نعلم کنه عظمته»؛ پس ما ذات و حقیقت عظمت او را نمی‌دانیم (همان، خطبهٔ ۱۶۰)؛ «و ردع خطرات هما هم النفوس عن عرفان کنه صفته»؛ اندیشه‌های بزرگ را از شناخت ماهیت و حقیقت صفاتش بازداشته است (همان، خطبهٔ ۱۹۵)، «لم تحط به الاوهام»؛ وهم‌ها بر او احاطه ندارند (همان،

۱ نک: اصول فلسفه، ۱۳/۵.

۲ اِنَّ الله اعلى و اعظم من ان يبلغ کنه صفته فصفوه بما وصف به نفسه و کفوا عما سوى ذلک (کلینی، ۱/۶).

خطبه ۲۲۷)، «لا یوصف بمحدودیه»؛ به هیچ حدودمرزی وصف نمی‌شود (کلینی، ۱/ح ۲)، «تعالی الله عما یصفون المشبهون الله بخلقه»؛ برتر و منزّه است خدا از آنچه تشبیه‌کنندگان او به خلقتش، او را وصف می‌کنند (همان، ح ۱)، «اعظم من ان یبلغ کنه صفته»؛ بزرگ‌تر است از اینکه به ذات و حقیقت صفتش دست یافت (همان، ح ۶)، «عجز الوصفون عن کنه صفته»؛ توصیف‌کنندگان از بیان حقیقت و ذات صفت او عاجزند (همان، ۱/ح ۲) و ده‌ها عبارات نظیر این‌ها.

واژه‌هایی چون حدّ محدود، شبه المخلوقین، کُنه معرفته، کُنه عظمته، کُنه صفته و امثال این‌ها اولاً ق‌صور عقل را از فهم کُنه صفات الهی می‌رساند؛ ثانیاً تشبیه منفی را روشن می‌کند؛ توضیح اینکه ادعای قابل فهم بودن صفات الهی به این معنا نیست که حقیقت ذات آن‌ها برای ما معلوم است. اصولاً کار عقل شناخت کلیات و مفاهیم است، نه مصداق خارجی. از سوی دیگر از ساحت ربوبی هرگونه تشبیهی منفی است، اما این تشبیه منفی به مصداق و حقیقت خارجی مربوط است؛ به این معنا که حقیقت ربوبی و مصداق آن هیچ مشابهتی با مخلوقات ندارد نه اینکه در حوزه مفاهیم چنین باشد.

د. چنانچه در برخی از روایات، تصریح شده است صفاتی که به صورت مشترک میان خالق و مخلوق کاربرد دارند، به لحاظ مصداق متفاوت‌اند نه به لحاظ معنا. در روایت آمده است پس از آنکه امام(ع) به رد نظریه تشبیه می‌پردازد کسی سؤال می‌کند فدایت شوم، فرمودید: خدا احد و صمد است و از طرف دیگر فرمودید: هیچ چیزی شبیه خدا نیست، اما همچنان که خدا به واحد بودن توصیف می‌شود، انسان نیز به واحد بودن توصیف می‌شود؟! امام(ع) در پاسخ می‌فرماید: اَمَّا التَّشْبِیْهِ فِی الْمَعْنَى فَاَمَّا فِی الْأَسْمَاءِ فَهِيَ وَاحِدَةٌ وَ ذَلِكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ وَ أَنْ قِلَّ وَاحِدٌ فَأَنَّهُ یَخْبِرُ عَنْهُ جُثَّةٌ وَاحِدَةٌ وَ لَیْسَ بِأَتْنِینَ وَ الْإِنْسَانُ نَفْسُهُ لَیْسَ بِوَاحِدٍ لَّأَنَّ أَعْضَاءَهُ مُخْتَلِفَةٌ وَ الْوَائِدَةُ مُخْتَلِفَةٌ دمه غیرلحمه و لحمه غیردمه و عصبه غیرعروقه و شعره غیربشره فالانسان واحد فی الاسم و لاواحد فی المعنی و الله جلّ جلاله هو واحد لاواحد غیره لا اختلاف فیه و لا تفاوت و لا زیادة و لا نقصان^۱ (کلینی، ۱۶۰، ۱/ح ۱).

ه. در برخی از روایات، صفات الهی به صورت ایجابی توضیح داده شده‌اند. در روایتی که از امام رضا(ع) گذشت، امام برخی از صفات؛ از جمله قائم، لطیف، قدیم و ظاهر بودن خدا را چنین معنا می‌فرماید: و قدیم بودن صفتی است که عاقل را دلالت می‌کند بر اینکه چیزی قبل از او نبوده و چیزی با او در همیشگی بودن نیست (همان).

قائم بودن او به معنای راست بودن و ایستادن بر ساق آن‌گونه که اشیا قائم می‌شوند نیست، بلکه قائم بودن او به معنای حافظ بودن او است؛ مثل قول کسی که می‌گوید: فلانی قائم به امر ما است (یعنی حافظ امور ما است) و اما لطیف به معنای کمی و باریکی و خردی نیست، بلکه به معنای نفوذ در اشیا و درک‌نشدنی است؛ چنانچه به مردی گویی: این امر از من لطیف شد و فلانی در مذهب خود لطیف است، این قول به این معنا است که عاقل در آن درمانده و جستن

۱. لازم به ذکر است که مراد از اسم و معنا در روایت، همان مفهوم و مصداق است. این نکته از بیان معنی انسان در روایت، پیداست؛ زیرا انسان را در اسم واحد می‌دانند، نه در معنا. آنجا که معنای انسان را توضیح می‌دهد به اعضای مختلف و بخش‌های متفاوت وجود انسان چون خون، گوشت، عصب و... می‌پردازد، طبیعی است که معنا را همان مصداق خارجی گرفته‌اند.

از دست رفته بر این اساس خداوند لطیف است از اینکه به واسطه حد، درک شود یا به توصیف آید (همان) و اما ظاهر نه به خاطر این است که او روی چیزها برآمده و بر آنها سوار شده و نشسته و به پله برآمده باشد، بلکه ظاهر بودن به معنای قهر و غلبه او بر اشیا و قدرت او بر آنها است؛ مثل قول مرد که می گوید: بر دشمنانم ظاهر شدم و خداوند مرا بر دشمنانم ظاهر کرد که به معنای پیروزی و غلبه است (همان، ۱۶۰ تا ۱۶۲، ۱/ح ۲).

نکته شایان توجه در برخی روایات مستند امام به گفتمان رایج در میان مردم و مثال آوردن از آنها است (همان). همچنین در روایت ذکر شده تعبیر «دَلَّتِ الْعَاقِلُ» در تفسیر قدیم درخور توجه است.

و. سیاق قرآن و روایات این است که معانی متعارف عرفی مراد است. مفاهیمی را که قرآن و روایات به کار می برند، مفاهیمی هستند که برای مردم قابل فهم اند، بلکه اصولاً امکان ندارد غیر این باشد. فیلسوف معاصر مصباح یزدی در این خصوص می نویسد: می گوئیم کسی که در قرآن مرور و در آیاتی که درباره صفات و افعال خدا است دقت کند، متوجه می شود که قرآن مفاهیمی را عرضه می کند که مردم معنای آنها را می فهمند و راجع به چیزهایی سخن می گویند که توقع دارد شنونده آن را درک کند و بپذیرد. این چنین نیست که خداوند فقط الفاظی را درباره خود به کار برد و بگوید این الفاظ را به کار ببرید و به معنا کار نداشته باشید؛ مثلاً آنجایی که می فرماید: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴)، از وجدان مردم، از عقل آنها سؤال می کند که آیا آن کس که این جهان را آفریده است علم ندارد؟ «الایعلم من خلق؟» آیا علم ندارد آن کسی که آفریده است؟ با این جمله چه می خواهد بگوید؟ آیا می گوید باید معتقد بشوید که خدا علم دارد به همان معنایی که از علم می دانید یا اینکه می خواهد لفظی را بگوید که معنایش را نمی فهمیم؟ یعنی متعبد هستیم که بگوئیم خدا علم دارد، اما معنای این جمله را نمی توانیم بفهمیم و نباید بفهمیم؟ (مصباح، ۱/ ۸۹).

ایشان در ادامه می گوید: صفاتی را که قرآن برای خداوند آورده است منظور این بوده که مردم خدا را با آن صفات بشناسند؛ یعنی با همان معنایی که مردم از آن او صاف می فهمند، نه اینکه الفاظ دال بر آن اوصاف بی معنا باشند (همان، ۸۹).

ز. در آیات شریفه متعددی صفات تفصیلی درباره خدا به کار رفته است نظیر اعلم، اکرم، احسن الخالقین، ارحم الراحمین، احکم الحاکمین. طبیعی است که این صفات بیانگر اشتراک مفهومی و معنایی آنها میان خالق و مخلوق اند. در غیر این صورت، آوردن صفت تفصیلی بی معنا خواهد بود.

نتیجه گیری

تبریزی برای اثبات مدعای خود؛ یعنی اشتراک لفظی بودن وجود میان واجب و ممکن و نیز صفت نداشتن خداوند به روایاتی استناد کرده است، اما چنانچه در بخش نقدها بیان شد استنباط آن مدعا از روایات مذکور به دلایل زیر محل تأمل جدی است:

۱. فضای حاکم بر عصر صدور روایات کاملاً نادیده گرفته شده و نفی تشبیه پس از تحقق تشبیه صورت گرفته است، پس منطقاً بایستی ناظر به همان تشبیه محقق باشد.
۲. قرائن متصله و منفصله در مسئله، نادیده گرفته شده است و قیدهایی در روایات آمده که می‌توان تشبیه منفی را از آن‌ها استنباط کرد.
۳. بخشی از روایات وارده در زمینه نفی تشبیه، از محل بحث خارج بوده و به توقیفی بودن اسما و صفات مربوطاند.
۴. چنانچه گذشت در بخشی از روایات، تصریح شده است که صفاتی که میان خالق و مخلوق کاربرد مشترک دارند، به لحاظ مفهوم یکی بوده و اختلاف در مصداق است.
۵. در برخی دیگر از روایات، صفات الهی به صورت کاملاً ایجابی و اثباتی توضیح و تبیین شده است. نمونه‌ای از این دسته روایات در متن مقاله ذکر شد.
۶. ظاهر و منطقی حکم می‌کند که معانی متعارف عرفی از صفات مشترک میان خالق و مخلوق مراد باشد؛ یعنی خداوند با کلامی سخن گفته است که مخاطبان آن را می‌فهمند. به این نکته در روایات نیز تصریح شده است. نکته آخر اینکه کاربرد صفات تفضیلی در قرآن و روایات نیز بیانگر مشترک معنوی بودن آن‌ها است و گرنه آوردن صفات به صورت تفضیلی بی‌معنا می‌بود.

منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه، فیض الاسلام، انتشارات فیض الاسلام، ۱۳۷۷
- ابن بابویه، محمد بن علی، توحید، تهران: بی‌نا، ۱۲۸۵.
- ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ ۵، تهران: حکمت، ۱۳۸۹.
- پیرزاده، محمد رفیع، المعارف الالهیه، بی‌جا: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۰۹۴ ق.
- تبریزی، رجبعلی، «رسالة اثبات واجب»، نامه آستان قدس، ش ۱، س ۶،
- راسخی، فروزان، «بررسی اجمالی آراء و افکار رامانوجا عارف و فیلسوف بزرگ هندی»، فصلنامه ناقد، س ۱۳۸۳، ش ۲، صص ۱۹۵ - ۲۱۶.
- زاده‌وش، محمدرضا، مکتب فلسفی اصفهان از نگاه دانش‌پژوهان، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
- زروانی، مجتبی و علی غفاری، «وجود مطلق از دیدگاه ابن عربی و شنکره»، فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، س بهار ۸۷، ش ۸۷، صص ۵۵ - ۸۰.
- شمس، محمدجواد، تنزیه و تشبیه در مکتب ودانته و مکتب ابن عربی، چ ۱، قم: نشر ادیان، ۱۳۸۹.

صائن الدین، علی بن محمد بن محمد التکره، التمهید فی شرح قواعد التوحید، ترجمه و شرح محمدحسین نائیبی، ج ۱، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.

صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ ۱، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.

صدرالدین قونیوی، محمد بن اسحاق، مفاتیح الغیب، تهران: نشر مولا، ۱۳۸۴.

طباطبائی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، قم: مؤسسه دارالمجتبی، بی‌تا.

کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، باب کلیات توحید و باب نهی از توصیف خدا به غیر آنکه خود توصیف کرده، ج ۱، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، ج ۴ و ۶۹، بیروت: مؤسسه الوفاء، بی‌تا.

محقق، مهدی و توشی هیکو ایزوتسو، منطق و مباحث الفاظ؛ مجموع متون و مقالات تحقیقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

مصباح، محمدتقی، معارف قرآن، ج ۱ تا ۳، چ ۲، بی‌جا: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.

مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، چ ۹، تهران: صدرا، ۱۳۸۲.



Analysis, Critique and Improvement of the Rescher's Narrative of the Logic in the Islamic Period

Dr. Ahmad Ebadi Associate Professor, University of Isfahan (Corresponding Author)

Email: a.ebadi@ahl.ui.ac.ir

Mohammad Emadi Masooleh PhD student in Contemporary Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin

Hanieh Mousavi MA in Philosophy, University of Isfahan

Abstract

Nicholas Rescher is one of the pioneers among Western scholars who has studied and written about the logic in the Islamic period. He distinguishes four main pivots for describing the situation of logic in the Islamic period: 1. Choosing the title of Arabic logic for naming the logic of the Islamic period; 2. Creating an East-West dichotomy to separate the post-Avicenna logicians; 3. Loss of the logic studies after the tenth century; 4. Listing the names of logicians and their works. In this paper, the model of Rescher's research in the study of the logic in the Islamic period is examined. The most important criticisms of his narrative of this period are as follows: 1. Rescher's reasons for preferring the title of Arabic logic to the logic of the Islamic period are not justified; 2. Unlike Rescher, by Western logicians, Ibn Sīnā did not mean the thinkers of Baghdad school and their followers, rather, the Greek philosophers and those who were mere followers of them. The basis for Rescher's East-West dichotomy of post-Avicenna logicians is also the consistency between the philosophical and logical ideas of these individuals, which has led to the misclassification of some Eastern logicians in the Western category and vice versa; 3. Due to his lack of access to original sources and manuscripts, as well as his ignorance of the studies of logic in non-logical works such as philosophy and principles of Islamic jurisprudence, Rescher mistakenly thought that the study of logic had been forgotten after the tenth century; 4. Rescher's account of the names and number of works of logicians also suffer from some shortcomings.

Keywords: two-part logic, Eastern-Western logicians, logic in Islamic period, Ibn Sīnā, Arabic logic, Rescher



سال ۵۲ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۴ - بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۴۵ - ۴۵	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲
HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۱۴	تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۹
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2021.44142.0

تحلیل، نقد و تکمیل گزارش رشر از سیر منطق دوره اسلامی

دکتر احمد عبادی (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه اصفهان

Email: a.ebadi@ahl.ui.ac.ir

محمد امدادی ماسوله

دانشجوی دکتری فلسفه معاصر دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین

Email: m.emdadi90@gmail.com

هانیه موسوی

کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه اصفهان

Email: haniehmoosavi387@gmail.com

چکیده

نیکولاس رشر در میان محققان غربی از پی‌شگامانی است که درباره منطق دوره اسلامی اندیشه و قلم زده است. او چهار محور اصلی را برای توصیف وضعیت منطق در دوره اسلامی برمی‌شمارد: ۱. انتخاب عنوان منطق عربی برای نام‌گذاری منطق دوره اسلامی؛ ۲. ایجاد دوگانه شرقی-غربی برای تفکیک منطق دانان پس از ابن سینا؛ ۳. خاموشی منطق‌پژوهی پس از سده دهم؛ ۴. ذکر اسامی منطق دانان و آثارشان.

در این نوشتار الگوی منطق‌پژوهی رشر در بررسی منطق دوره اسلامی ارزیابی شده است. مهم‌ترین نقدهای وارد بر گزارش رشر از این دوره به این قرار است: ۱. دلایل رشر برای ترجیح عنوان منطق عربی به جای منطق دوره اسلامی موجه و مستدل نیست؛ ۲. برخلاف رشر، منظور ابن سینا از منطق دانان غربی، اندیشمندان مکتب بغداد و پیروان آن‌ها نبوده، بلکه مراد وی از مغربیان، فلسفه دانان یونانی و پیروان صرف آموزه‌های آنان است. مبنای رشر برای دوگانه شرقی-غربی منطق دانان پس از ابن سینا نیز همخوانی اندیشه‌های فلسفی و منطقی این افراد است که سبب تقسیم‌بندی نادرست برخی منطق دانان شرقی در طیف غربی و به عکس شده است؛ ۳. رشر به دلیل دسترس نداشتن به منابع دست‌اول و نسخه‌های خطی و نیز ناآگاهی از منطق‌پژوهی در آثار غیرمنطقی چون فلسفه و علم اصول، به اشتباه گمان کرده است که منطق‌پژوهی پس از سده دهم به فراموشی گراییده است؛ ۴. گزارش رشر در معرفی اسامی و تعداد آثار منطق دانان نیز کمبودهایی دارد.

واژگان کلیدی: الگوی دوبخشی منطق، منطق دانان شرقی غربی، منطق دوره اسلامی، ابن سینا، منطق عربی، رشر.

مقدمه

میراث فلسفی و منطقی یونان پس از انتقال به جهان اسلام، از لحاظ کمی و کیفی تغییر و تحول گسترده‌ای یافت. اندیشمندان مسلمان آن را برگرفته و بسط و گسترش دادند و طی چند سده، حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی به بستری برای ظهور و بروز آثار و دیدگاه‌ها و مکاتب گوناگون مبدل شد. شناخت سهم اندیشمندان مسلمان در توسعه دانش منطق، نیازمند مطالعاتی نظام‌مند و گسترده است تا توصیفی مستند و تبیینی مستدل از بسط و توسعه اندیشه‌های منطقی متفکران حوزه فرهنگ اسلامی به دست آید.

دانشمندان این دوره از آغاز آشنایی با میراث یونانی، مواجهه فعالانه‌ای داشتند و تلاش علمی گسترده‌ای از خود نشان دادند. نخست، آثار منطقی ارسطو و نیز مدخل فرفورئوس^۱ را به دقت ترجمه کردند که برخی از این ترجمه‌ها واقعاً تحسین‌برانگیزند. آنان در گام بعد به شرح آثار ارسطو در پرتو شارحان یونانی پرداختند. در این میان، اندیشه‌های مگاری^۲ و رواقی^۳ نیز به عنوان بخشی از میراث یونانی در آشنایی مسلمانان با دانش منطق مؤثر بود. منطق‌دانان دوره اسلامی در گامی دیگر به ارائه آرای مستقل منطقی و پایه‌گذاری نظام‌های منطقی روی آوردند. آنان در توسعه دانش منطق صرفاً به ترجمه و شرح دیدگاه‌های ارسطو بسنده نکردند، بلکه مسائل فراوانی را مطرح کرده و نظریه پردازی در این گستره را رواج بخشیدند. حجم وسیع آثار منطقی اعم از مجموعه‌های کامل تألیفی، شروح، حواشی و نیز رساله‌ها و تک‌نگاشته‌ها در موضوعات و مسائل مهم منطقی گواه این مدعا است.

یکی از پیشگامان تاریخ‌نگاری منطق دوره اسلامی، نیکولاس رشر^۴ است. رشر یکی از دلایل گرایش به این حوزه مطالعاتی را در بکر بودن منطق پژوهی دوره اسلامی و عدم توجه محققان معاصر به آثار این دوره می‌خواند (رشر، مطالعات من در زمینه منطق و فلسفه اسلامی، ۱۱۲). آثار وی به دلیل تقدم و نیز تأثیر فراوان بر مطالعات پسین، شایسته تقدیر و بررسی و البته نیازمند نقد و ارزیابی است. مطالعاتی در تاریخ منطق دوره اسلامی^۵ و سیر منطق در دوره اسلامی^۶، دو اثر اصلی و مهم رشر در خصوص معرفی تاریخ منطق اسلامی^۷ است که سهم پُررنگی در گزارش‌های ما از دیدگاه‌های وی در بیان تاریخ منطق این دوره خواهد داشت.

در این نوشتار، ابتدا به تحلیل انتخاب اصطلاح منطق عربی از سوی رشر برای نام‌گذاری منطق این دوره می‌پردازیم و با ارائه دلایل، ضعف‌ها و کاستی‌های این نام‌گذاری را نشان می‌دهیم. ما با دلایلی معتقدیم مناسب‌ترین

1. Porphyry

2. Megara

3. Stoic

4. Nicholas Rescher

5. *Studies in the History of Arabic Logic*6. *The Development of Arabic Logic*

۷. گاه جهت رعایت اختصار تعبیر «منطق اسلامی» را به کار برده‌ایم که منظور از آن به هیچ روی این نیست که این منطق به طور مستقیم از آموزه‌های اسلامی استنباط شده باشد؛ چراکه ریشه آن یونانی بوده و بعداً دانشمندان، در دوره و تمدن اسلامی آن را توسعه داده‌اند.

اصطلاح برای این دوره منطقی، منطق دوره اسلامی است. در بخش بعد، به تحلیل دوگانه شرقی-غربی رشر در خصوص دسته‌بندی منطق دانان دوره اسلامی می‌پردازیم. ملاک او برای این دسته‌بندی، موافقت و مخالفت با اندیشه‌های ابن سینا است. در ادامه، صحت و سقم این ادعای رشر بررسی می‌شود که سده دهم هجری را پایان منطق پژوهی در جهان اسلام می‌داند و معتقد است اندیشمندان صرفاً به شرح‌نویسی مشغول بودند. در پایان، نقاط ضعف گزارش رشر از تعداد منطق دانان این دوره و آثارشان بیان خواهد شد.

۱. منطق عربی یا منطق دوره اسلامی

رشر در غالب آثار خود از تعبیر منطق عربی^۱ استفاده کرده (Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 15; *The Studies in the History of Arabic Logic*, 13). اما در ضمن مقاله خود در دانشنامه فلسفه^۲ عنوان منطق در جهان اسلام^۳ را به کار برده است (Rescher, *Logic in the Islamic World*). البته وی در اثر دیگری از عنوان منطق اسلامی هم بهره گرفته است، گرچه در ضمن مباحث، دوباره آن را منطق عربی می‌خواند (Rescher, *Islamic Logic*, 640). دلیل انتخاب منطق عربی به جای منطق عرب^۴ را وی در جای دیگری بیان می‌کند، آنجا که در خصوص ترجیح انتخاب واژه فلاسفه عربی به جای فلاسفه عرب توضیح می‌دهد. چون بسیاری از فلاسفه دانان عربی، عرب نبوده‌اند، نمی‌توان آنان را فیلسوفان عرب نامید، اما همگی در سه ویژگی مشترکند: دین اسلام، سنت فلسفی یونانی و نگارش به زبان عربی (Rescher, *Three Commentaries of Averroes*, 440). لذا چون همه آنان آثار خود را به زبان عربی می‌نگاشتند، بهتر است فیلسوفان عربی نامیده شوند. برخی از مستشرقان نیز به همین دلیل واژه عربی را بر واژه اسلامی ترجیح داده‌اند.^۵ رشر به سه دلیل واژه عربی را بر واژه اسلامی مقدم دانسته است: نخست آنکه، زبان عامل اصلی پیوند میان این منطق دانان و فلسفه دانان است و نه دین؛ چراکه برخی از منطق دانان متقدم، مسیحی یا پیرو ادیان دیگر بوده‌اند؛ دوم آنکه، بسیاری از متکلمان مسلمان منطق را به دلیل منشأ و ریشه یونانی آن، ضد اسلام تلقی کرده‌اند (برای تفصیل سخن نک: زراعت‌پیشه، مطالعاتی

1. Arabic Logic

2. *Encyclopedia of Philosophy*

3. Logic in Islam

4. Arab Logic

۵. یعنی علوم را نه به سبب انتساب به قوم عرب، بلکه به دلیل نگارش کتب به زبان عربی؛ دانش‌های عربی خوانده‌اند. بدین طریق، اولاً مانع خروج ترسایان، جهودان، صابنان و پیروان دیگر ادیان شده که در علوم و تألیفات عربی به‌ویژه ریاضیات، نجوم، طب و فلسفه سهم دارند و ثانیاً تألیفات غیرعربی همچون فارسی و ترکی را خارج می‌سازند (نک: نالینو، تاریخ نجوم اسلامی، ۲۲ تا ۲۳).

در تاریخ منطق عربی و گزارشات انتقادی، ۹۴؛^۱ سوم آنکه، وی مدعی است این منطق و فلسفه تماماً غربی و کاملاً برگرفته از سنت یونانی است (Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 11).

ترجیح عنوان منطق عربی بر منطق دوره اسلامی از چند جهت محل نقد و تأمل است:

الف. اگر لفظ اسلامی از یک سو، مانع خروج تألیفات منطقی غیرعربی مانند فارسی شده و از سوی دیگر، تألیفات منطقی غیرمسلمانان را خارج می‌کند، لفظ عربی نیز دسته دوم را داخل و دسته نخست را کنار می‌گذارد. از این رو، صرف این دلیل موجب ترجیح یکی بر دیگری نمی‌شود جز آنکه رشر به دلخواه و اراده خویش گروه دوم را داخل و گروه نخست را خارج کند (زراعت پیشه، مطالعاتی در تاریخ منطق عربی و گزارشات انتقادی، ۹۴). نداشتن معیاری مستدل و مشخص و رویکرد دلخواهانه رشر، در نام‌گذاری منطق این دوره در برخی از آثار رشر نمایان است. برای نمونه، او در کتاب موجهات زمانی در منطق دوره اسلامی^۲ در جای جای کتاب و اثباتی بیان مسائل، از تعبیر منطق دانان عربی استفاده می‌کند؛ اما تنها در یک جا از اصطلاح مسلمان استفاده می‌کند؛ آنجا که در بیان دلیل مفقود شدن بخشی از رساله شمسیه کاتبی که در ترجمه و بیشتر متون عربی منطق صورت گرفته است و حدوداً چهار پاراگراف است (نک: کاتبی قزوینی، الرسالة الشمسیه). این امر موجب تدریس نشدن این قسمت‌ها در مدارس اسلامی شده است و این را دلیل دشواری و خسته کننده بودن این مباحث برای آموزگاران مسلمان^۳ می‌داند، اما اعتقاد دارد که این مباحث برای ما غربیان از اهمیت بسزایی برخوردار است. رشر بدون توجه به اینکه این مباحث در حوزه اسلامی به پختگی و بالندگی چشمگیری رسیده است، این گمانه‌زنی شخصی و بی‌دلیل را به منطق دانان دوره اسلامی نسبت می‌دهد (برای تفصیل سخن نک: Rescher, *Temporal Modalities in Arabic Logic*, 1-2).^۴

ب. اینکه گمان شود عامل پیوند این منطق دانان صرف زبان نگارش کتاب‌هایشان بوده است، تصور خام و نسجیده‌ای است. آنچه طیف گسترده و متنوع منطق دانان از اقوام و نژادها و زبان‌های گوناگون را حول محور و هدف یکسانی گرد هم آورده، انقلاب فکری و تحول انگیزشی واحد بوده است. آنچه موجب انقلاب و تحول شده نه زبان، بلکه آیین جدید اسلام بود که منجر به تغییر در نگرش‌ها و انگیزه‌ها شد و ثمره آن، انقلاب در علوم بود. البته که

۱. مؤلف در ذکر منبع این مطلب، آن را به مکاتبات شخصی خود با رشر ارجاع می‌دهد (نک: شماره ۹ پیوست‌ها در زراعت پیشه، مطالعاتی در تاریخ منطق عربی و گزارشات انتقادی، ۱۰۰).

2. *Temporal Modalities in Arabic Logic*

3. Muslim schoolmaster

۴. متن عربی رساله شمسیه حدوداً یک سده پیش از نگارش کتاب رشر، توسط اسپرنگر (Aloys Sprenger) به چاپ رسیده و در دسترس رشر قرار داشته است. اسپرنگر در همان چاپ، برگردانی به انگلیسی از متن عربی ارائه می‌دهد. در برگردان اسپرنگر سه بخش اصلی و مهم در جهات زمانی، یعنی عکس مستوی (simple [or: even] conversion)، عکس نقیض (conversion by contradiction) و مختلطات (قیاس‌های مختلطه) (mixed syllogisms) از قلم افتاده که توسط رشر اضافه شده است. برگردان اسپرنگر با مشخصات زیر به چاپ رسیده است:

Sprenger, Aloys, (1862), "dictionary of the technical terms used on the sciences of Muslims", Part 2, Calcutta.

صرف انتقال یک علم از جایی به جایی دیگر و از زبانی به زبان دیگر چنین تحول بنیادین و گسترده‌ای را موجب نخواهد شد. این دگرگونی است که حتی غیرمسلمانان ساکن در قلمروی اسلامی را نیز به تحرک علمی واداشت. زبان مهم است؛ اما عامل سرنوشت‌سازی در تعیین معرفتی منطق نیست (فرامرز قراملکی، بررسی موردپژوهانه گزارش رشر از منطق دوره اسلامی، ۱۲۰). مثلاً آیا غزالی به عنوان یک عرب به منطق روی آورد و چند رساله منطقی نوشت؟ البته که جواب منفی است. غزالی به تعبیر خود، در القسطاس المستقیم برای آنکه بتواند یک حجت منطقی را جایگزین حجتی کند که اسماعیلیه طرفدار آن بودند، به پژوهش منطقی می‌پردازد و اصلاً منطق القسطاس المستقیم گفتگویی میان غزالی و یک باطنی است. خود، اسم این کتاب، گویای تأثیر فرهنگ اسلامی است. لذا بنیان این دوره تاریخی را باید در تمدن اسلامی جستجو کرد (نک: غزالی، القسطاس المستقیم). برخی از دانشمندان این دوره مسلمان نبوده‌اند، اما در این تمدن تحصیل کرده‌اند و رشد یافته‌اند. منطق یکی از دانش‌هایی است که در این تمدن توسعه و تطور یافته است، از این رو، همه آثار منطقی که در این دوره پدید آمده‌اند حتی اگر توسط نامسلمانان هم نوشته شده‌اند، در واقع همگی به تمدن و فرهنگ اسلامی تعلق دارند (فرامرز قراملکی، بررسی موردپژوهانه گزارش رشر از منطق دوره اسلامی، ۱۲۰).

علاوه بر این، صرف تعلیم و تدریس به زبان عربی هم برای عربی نامیدن منطق دوره اسلامی، لازم و کافی نیست. مباحث منطق دوره اسلامی پس از آنکه اقتباس شدند، بسیاری از تعبیرهای تخصصی آن به غیر از عربی به زبان‌های دیگر مانند فارسی، ترکی، عبری و اردو نیز گرت‌برداری^۱ یا ترجمه شده‌اند. برای نمونه، اساس الاقتباس خواجه نصیرالدین طوسی اگرچه به فارسی نوشته شد، در سده پانزدهم به دلیل آنکه اثری مهم در منطق دوره اسلامی محسوب می‌شد، به عربی ترجمه و تدریس شد. همچنین منطق جدید در سنت را فرگه پایه‌گذاری کرد که اغلب در اکثر دانشگاه‌های مدرن عرب به عربی تدریس می‌شود، منطق عربی نیست. علاوه بر این، اگر درست باشد که مارونی‌های^۲ سده هجدهم فقط رساله‌های منطقی را به عربی و فقط بر اساس منطقی می‌نوشتند که در روم تحصیل کرده بودند، آن‌ها منطق لاتین و نه منطق عربی را به عربی می‌نگاشتند (نک: Street, *Arabic Logic*).

ج. چرا باید عنوانی برگزینیم که تألیفات منطقی غیرعربی را شامل نمی‌شود؟! (Bäck, *Islamic Logic?*)^۳ مگر نه آنکه اگر همه تألیفات یک دانشمند مطالعه نشود، ابعادی از اندیشه وی ناشناخته خواهد ماند؟ رشر سهم ایرانیان مسلمان در تطور و توسعه این منطق را نادیده انگاشته است^۴ و از آنجاکه غالب آثار منطقی آنان به زبان

۱. گرت‌برداری نوعی وام‌گیری زبانی است که در آن، صورت ترکیبی یا اصطلاحات زبان دیگری، تجزیه می‌شود و برای هر یک از کلمه‌های آن اصطلاح، یک معادل قرار داده می‌شود و عبارت، به زبان وام‌گیرنده ترجمه می‌شود.

۲. مارونی‌ها گروهی قومی-مذهبی در سرزمین شام و عمدتاً در لبنان امروزی هستند.

3. Maronites

۴. این نکته‌ای است که تونی استریت نیز به آن اشاره دارد. وی می‌گوید: چون آثار منطقی به طور خاص به دو زبان عربی و فارسی نوشته شدند، برخی اعتقاد دارند که بهتر است از تعبیر منطق اسلامی استفاده کنیم (برای تفصیل سخن نک: Street, *Arabic Logic*, 6).

عربی است، او و برخی دیگر از مورخان، منطق دوره اسلامی را منطق عربی نامیده‌اند. عربی‌انگاری میراث علمی دوره اسلامی عوامل گوناگون سیاسی و فرهنگی دارد. نمونه‌هایی از آثار فارسی در دانش منطق عبارت‌اند از: دانشنامه علائی ابن سینا (۳۷۰ تا ۴۲۸ ق.)؛ تبصرة ابن سهلان ساوی (۵۰۴ تا ۵۶۷ ق.)؛ رسالة کمالیة فخرالدین رازی (۵۴۳ تا ۶۰۶ ق.)؛ منهاج مبین افضل الدین محمد مرقی کا شانی (۵۷۶ تا ۶۶۷ ق.)؛ اساس الإقتباس خواجه نصیرالدین طوسی (۵۸۹ تا ۷۳۲ ق.)؛ حیات النفوس اسماعیل بن محمد ریزی (نیمه دوم سده هفتم)؛ درة التاج قطب الدین شیرازی (۶۳۴ تا ۷۱۱/۱۶ ق.)؛ دورساله صغرا و کبرا میرسیدشریف جرجانی (۷۱۶ تا ۷۴۰ ق.)؛ تحفة السلاطین محمدبن جابر انصاری (دوره اصفهان)؛ حکمت خاقانیة فاضل هندی (۱۰۶۲ تا ۱۱۳۵ ق.)؛ اشکال المیزان فرصت حسینی شیرازی (دوره قاجار). غالب این آثار، اسامی عربی دارند و به همین سبب ناآگاهان آن‌ها را متونی عربی پنداشته‌اند.^۱

د. هر علمی در عصر خویش مخالفانی دارد و به صرف وجود مخالف نمی‌توان آن را به فرقه‌ای دیگر یا دایره‌ای کوچک‌تر نسبت داد. اگر منطق در جهان اسلام با مخالفت‌های پراکنده‌ای مواجه شد، پیش از آن در یونان نیز مخالفت‌هایی برانگیخت، با این حال نمی‌توان انتساب آن به یونانیان را نفی کرد. به علاوه چگونه ممکن است که وجود مخالفان منطق در میان مسلمانان، انتساب آن به جامعه اسلامی را ساقط می‌کند، اما خدش‌های به عربی بودن آن وارد نمی‌کند، در حالی که این مخالفان خود عرب بوده و به عربی نگاشته‌اند؟! (زراعت‌پیشه، مطالعاتی در تاریخ منطق عربی و گزارش انتقادی، ۹۴).

هـ. این سخن که منطق و فلسفه دوره اسلامی تماماً غربی و کاملاً برگرفته از سنت یونانی است، ادعای دقیق و درستی نیست و ناشی از ناآگاهی مدعیان است. رشر مباحث ابن سینا و ابن رشد را دلیلی بر این امر تلقی می‌کند که منطق دوره اسلامی، مستقیماً تحت تأثیر سنت رواقی-مگاری قرار داشته و اذعان می‌دارد که بحث ابن سینا از گزاره‌های شرطی این نکته را به خوبی روشن می‌کند، حال آنکه چنین امری در سنت ارسطوگرایی لاتین دیده نمی‌شود. او در اثبات این ادعا، بحثی از شرطیات ولتون^۲ را نقل می‌کند که تابع صدق گزاره‌های شرطی را بر مبنای تحلیل موضوع-محمولی در نظر می‌گیرد. حجم وسیع آثار و نظریه‌ها و نوآوری‌های منطق‌دانان مسلمان گواه بطلان این مدعاست. برای نمونه، توجه به نوآوری ابن سینا که شامل: ۱. کاهش تکرار مباحث در رساله‌های مختلف ارگانون؛ ۲. حذف مقولات از آثار منطقی؛ ۳. استقلال بخشی به حد و رسم؛ ۴. تقدیم حد و رسم بر قضیه و قیاس؛ ۵. جابه‌جایی بحث عکس از قیاس به پیش از قیاس؛ ۶. استقلال و هم‌نشینی تقابل و عکس؛ ۷. تقدیم بحث مواد اقیسه (تحلیل حیثیت مادی قیاس) بر قیاس، تحول تقسیم قیاسی به حملی و شرطی به تقسیم آن به اقترانی و استثنایی و... می‌شود فقط نشان‌دهنده تحول ساختاری در منطق یونانی توسط یکی از منطق‌دانان منطق دوره اسلامی

۱. نک: انصاری، تحفة السلاطین، [مقدمه مصحح صفحه بیست و یک به بعد].

2. J. Wolton

است (برای تفصیل سخن نک: فرامرز قراملکی، تحول ساختاری در منطق‌نگاری ابن‌سینا و تأثیر تاریخی آن در تمدن اسلامی، ۴۱ تا ۶۰). حتی خود رشر نیز در جای‌جای آثار خویش به این نکته اعتراف دارد و تصریح کرده است که کتابش تنها بخشی از کار پُر حجم مسلمانان در منطق را نمایان می‌سازد (Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 11).

۲. منطق‌دانان شرقی غربی

رشر سیر منطق دوره اسلامی را در سایه تمایز میان دو طیف از منطق‌دانان با عنوان مکتب غربی و مکتب شرقی تبیین می‌کند. وی از تقابل میان منطق‌دانان شرقی غربی به مثابه مفهومی اساسی برای دسته‌بندی منطق‌دانان دوره اسلامی استفاده می‌کند. از نظر او، با انتقادهای شدید ابن‌سینا بر آموزه‌های منطق‌دانان مکتب بغداد، تقابل شرقی غربی به صورت کاملاً برجسته پدیدار شد و در سده‌های بعد نیز در آثار منطق‌دانان سنت اسلامی استمرار یافت (Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 17). رشر بیان دقیقی از معیار دسته‌بندی شرقی غربی ارائه نمی‌دهد، اما از مجموع سخنان وی می‌توان دریافت که وی این دوگانه را بر دو پایه اصلی بنا می‌نهد: نخست، انتقاد ابن‌سینا از منطق‌دانان مکتب بغداد که سنت شرح‌نویسی بر آثار ارسطو و مرجعیت آن‌ها را سرلوحه کار خویش قرار داده‌اند؛ دوم، موافقت یا مخالفت صریح آن‌ها با آموزه‌های منطقی ابن‌سینا است. بر این اساس، منطق‌دانانی که پس از ابن‌سینا صریحاً از آموزه‌های منطقی وی انتقاد می‌کردند در طیف منطق‌دانان غربی و پیروان آموزه‌های منطقی ابن‌سینا، در گروه منطق‌دانان شرقی جای می‌گیرند (Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 66-70).

رشر دو تعبیر غربی و شرقی را به معنای جغرافیایی آن به کار برده است که منظور از آن، شرق و غرب جهان اسلام است (Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 154). تعبیر مشرقی و مغربی را خود ابن‌سینا به کار برده است. وی در کتاب المباحثات به این دو واژه تصریح کرده است و در نامه‌ای که به ابوجعفر محمد بن حسین بن مرزبان الکلیا نگاشته، چنین می‌گوید:

من کتابی را با نام الانصاف نوشته‌ام که در آن دانشمندان را به دو گروه طبقه‌بندی کرده‌ام: مغربیان و مشرقیان و مشرقیان را به مقابله با مغربیان فراخوانده‌ام و چون میانشان دشمنی بر می‌خاست، من انصاف را پیشه می‌کردم (ابن‌سینا، المباحثات، ۱۲۱).

ابن‌سینا تعبیر شرقی را در نام‌گذاری برخی از آثار خویش نیز به کار برده است که در آن‌ها تلاش کرده دیدگاه‌های

۲. نگارنده، دو کتاب مطالعات تاریخی در منطق دوره اسلامی و سیر منطق دوره اسلامی را به فارسی ترجمه کرده و رشر نیز برای هر کدام از این ترجمه‌ها مقدمه‌ای نوشته است. رشر در هر دو مقدمه خود از عبارت منطق در جهان اسلام (Logic in the Islamic World) برای اطلاق به منطق این دوره نام می‌برد. به نظر می‌رسد رشر هرچه به سیر مطالعاتی خود درباره منطق دوره اسلامی افزوده است، در اعتقاد نخستین خود در خصوص نام‌گذاری منطق این دوره به منطق عربی تجدیدنظر کرده است.

خاص خود و مشرقیان را بیاورد، الحکمة المشرقية در فلسفه و منطق المشرقيين در منطق با این هدف نوشته شده‌اند. وی در کتاب الإنصاف^۱ نیز تلاش کرده میان آرای مشرقیان و مغربیان داوری کند. در باب اینکه منظور ابن سینا از مشرقی و مغربی چیست و مغربیان و مشرقیان چه کسانی هستند، اختلاف نظر وجود دارد. برخی اصطلاح مشرقی را به معنای اشرافی دانسته و حتی تلاش کرده‌اند آن را به معنای فلسفه ایران باستان و حکمت خسروانی تفسیر کنند (کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲۷۴ تا ۲۸۱). نالینو در مقاله مشهور خود «فلسفه شرقی یا اشرافی ابن سینا؟»^۲ بحث مفصلی کرده و این دیدگاه را پذیرفتنی ندانسته است (Nallino, *Filosofia Oriental od Illuminative d*). Avicenna, 367-400. یکسان دانستن اصطلاح شرقی نزد ابن سینا و اصطلاح اشرافی نزد سهروردی، درخور نقد و تأمل است (نک: بارانی و کوچنایی، معنا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا، ۱۲۵ تا ۱۴۴). برخی دیگر معتقدند منظور از مشرقیان، حکمای بغداد و منظور از مغربیان شارحان یونانی ارسطو و افلاطون هستند و تفاوت این دو صرفاً در شیوه شرح آرای ارسطو است (صفا، حکمة المشرقية و مشرقیین و مغربیین در اصطلاح ابن سینا، ۳۶). این دیدگاه نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا ابن سینا حکمای بغداد و پیروان آنان را اساساً شایسته عنوان حکیم و فیلسوف نمی‌داند و سخت به دیدگاه‌هایشان می‌تازد. وی درباره حکمای بغداد چنین می‌گوید:

کتاب الإنصاف مشتمل بر تلخیص مواضع ضعف بغدادیین و خطاها و جهل آنان بود (ابن سینا، المباحثات، ۱۲۲).

لذا نمی‌توان گفت آن‌گونه که رشر پنداشته است، منظور ابن سینا از غربی، اندیشمندان مکتب بغداد و پیروان آن‌هاست. باتوجه به تصریحات خود ابن سینا، به نظر می‌رسد مراد وی از مغربیان، فلسفه‌دانان یونانی و پیروان بی‌چون و چرای آموزه‌های آنان است. سیطره اندیشه غربی - یونانی بر آرا و آثار غربیان هم از حیث محتوا و هم قلم و قالب و ساختار، مشخصه بارز غربی‌هاست که شیخ‌الرئیس سخت با آن مخالف است و منظور او از شرقیان آن دسته از حکمای جهان اسلام‌اند که اولاً شارح صرف و پیرو بی‌چون و چرای آموزه‌های غربی - یونانی نیستند و ثانیاً مستقل و بدیع و بومی می‌اندیشند، به نحوی که آرا و آثارشان، اگرچه تا حدودی، از حیث محتوا و قلم و ساختار نگارش، متفاوت از مشرب یونانیان است.

الگوی رشر در تاریخ‌نگاری منطق دوره اسلامی از حیث طبقه‌بندی منطق‌نگاران به دو دسته و نام‌گذاری آن‌ها به غربی و شرقی، موجه بوده و برگرفته از تصریحات خود ابن سینا است؛ اما او از لحاظ تعیین مصداق و شناسایی منطق‌دانان پیرو این دو مکتب، به خطا رفته است. الگوی رشر در توضیح تفاوت فارابی با ابن سینا و تفاوت خواجه طوسی با فخر رازی تا حدود زیادی موفق بوده است؛ اما برای مثال نتوانسته تفاوت خواجه طوسی با قطب‌الدین

۱. الإنصاف، کتاب مهمی بوده که بنابر آنچه خود ابن سینا در المباحثات گفته مشتمل بر بیست بخش است و در حمله غزنویان به اصفهان از بین رفته است (ابن سینا، المباحثات، ۱۲۱).

۲. این مقاله را عبدالرحمن بدوی در التراث اليونانی فی الحضارة الإسلامية تحت عنوان «محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية» به عربی ترجمه کرده است.

شیرازی از یک سو و ابهری و کاتبی از سوی دیگر را تبیین کند. رشر همه این منطق‌دانان را در مکتب غربی‌ها جای داده است (نک: Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 17-18)، در حالی که تفاوت این دو آنقدر زیاد است که نمی‌توان به راحتی آن‌ها را ذیل یک مکتب دسته‌بندی کرد. نصیرالدین طوسی کتاب تعدیل المعیار را در نقد کتاب تنزیل الأفكار ابهری نوشته است و در آن به تفصیل و با شدت به آرای ابهری و استادش خونجی تاخته است. کاتبی قزوینی نیز در مواضع گوناگون به دیدگاه‌های طوسی حمله کرده است. دو نمونه دیگر، یکی فخر رازی است که رشر او را در زمره پیروان مکتب غربی به شمار آورده و در نتیجه از مخالفان ابن سینا دانسته است؛ در حالی که، فخر رازی در منطق برخلاف فلسفه، پیرو ابن سینا است^۱ و دیگری خواجه طوسی است که رشر او را از پیروان مکتب شرق و در نتیجه پیرو ابن سینا تلقی کرده است؛ در حالی که طوسی در منطق برخلاف فلسفه، منتقد ابن سینا است.

برخی از تاریخ‌پژوهان منطق، الگوی دیگری را به جای الگوی رشر تصویر کرده‌اند، به این صورت که سیر منطق دوره اسلامی را در دو خط منطق‌نگاری نه‌بخشی و منطق‌نگاری دوبخشی دنبال کرده‌اند. منطق‌نگاری نه‌بخشی تابع ساختار ارسطویی است و منطق‌نگاری دوبخشی مبتنی بر ساختار کتاب الإشارات و التنبیهاث ابن سینا است. ابن سینا با تأمل روشمند در ساختار سنتی منطق ارسطویی و با انجام تفکری نقادانه به اصلاح و تکمیل منطق‌نگاری نه‌بخشی پرداخت. وی با توجه به دوگانگی اندیشه، دانش منطق را دوبخشی دانسته است. علم به دو قسم تصورات و تصدیقات تقسیم می‌شود، از این‌رو تفکر نیز دوگانه خواهد بود: تفکر به نحو عبور از تصورات پیشین به تصویری جدید و تفکر به نحو عبور از تصدیقات قبلی به تصدیقی جدید. پس منطق نیز که ناظر به اندیشه است، از هویتی دوگانه برخوردار خواهد بود: منطق ناظر به اندیشه موصول به تصور جدید و منطق ناظر به اندیشه موصول به تصدیق جدید. نکته‌ای که شیخ‌الرئیس آن را کشف کرد این است که دوگانگی در فکر و اندیشه موجب دوگانگی قواعد و مباحث منطقی می‌شود. نه از طریق تصورات می‌توان امری را اثبات کرد و نه به واسطه مقدمات تصدیقی می‌توان امری را تعریف کرد بلکه هریک از تعریف و استدلال، دو منطق مجزا می‌طلبند: منطق تعریف و منطق استدلال. ابن سینا با اخذ چنین مبنایی به منطق‌نگاری دوبخشی روی می‌آورد. کتاب الإشارات و التنبیهاث سرآغاز این روش نوین در نگارش کتب منطقی است.^۲

بعضی با انتقاد از الگوی نه‌بخشی و دوبخشی معتقدند که چنین الگویی در درجه نخست، مبتنی بر ساختار و نحوه سازماندهی و تبویب آثار منطقی منطق‌دانان دوره اسلامی است. بر اساس این رویکرد، دو ساختار اساسی در متون منطقی این دوره تشخیص داده شده و هم‌ارز این دو ساختار، دو مکتب منطقی برجسته می‌شود: ۱. متون

۱. برای مطالعه در خصوص آرای منطقی و نظام منطق‌نگاری فخر رازی نک: منطق المخلص، [مقدمه]، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۱.

۲. تعبیر منطق دوبخشی و منطق نه‌بخشی را برای نخستین بار محمدتقی دانش‌پژوه به کار برده است (نک: دانش‌پژوه، حدود المنطق، [مقدمه]؛ نک: فرامرز قراملکی، الإشارات و التنبیهاث سرآغاز منطق دوبخشی، ۳۸ تا ۵۰؛ فرامرز قراملکی، التفتیح فی المنطق، [مقدمه]).

منطقی‌ای که در نه بخش که به ترتیب بخش‌های قاطیغوریاس، العبارة، آنالوطیق‌ای اولی، آنالوطیق‌ای ثانی، برهان، جدل، خطابه و شعر تنظیم شده؛ ۲. متونی که در دو بخش تعریف و استدلال، بر اساس نیل از مجهول تصویری یا تصدیقی به معلوم، آورده شده‌اند. این الگو بیشتر بر انسجام و یکپارچگی متون منطقی تأکید دارد و تمایزی بنیادی و اساسی میان آموزه‌های متون منطقی، در سنت نه‌بخشی و دوبخشی، ترسیم نمی‌کند و به همین دلیل، این الگو جهت‌گیری‌ها و تقابل‌های آموزه‌های منطقی منطق‌دانان دوره اسلامی را نشان نمی‌دهد. لذا در الگوی نه‌بخشی و دوبخشی مطلب چندانی درباره محتوای منطقی منطق‌دانان دوره اسلامی بیان نمی‌شود؛ از این رو، در این الگو توضیح و تبیین خاصی از سیر منطق به دست نمی‌دهد (نک: شاه‌وردی، نگاهی انتقادی به الگوی نه‌بخشی-دوبخشی در بررسی منطق دوره اسلامی، ۹۹ تا ۱۰۰).

الگوی نه‌بخشی و دوبخشی اگرچه عنوانی ناظر به ساختار است، اما مراد از آن صرف ساختار نیست، بلکه موجب تفاوت در محتوا نیز شده است. برای نمونه می‌توان به جایگاه مقولات در سیر نگارش کتب منطقی نزد ابن سینای متقدم و متأخر اشاره کرد. پیش از ابن سینا در سنت منطق‌نگاری که غالباً شرح بر ارگانون ارسطو است، آوردن مقولات در آغاز مجموعه منطقیات معمول بود. ابن سینای متقدم نیز مقولات را در منطق شفا که اثری مطابق با الگوی نه‌بخشی منطق است، پس از مدخل و پیش از قضایا آورده است. عیون الحکمة، قصیده مزدوجة، منطق الموجز و المهجة و الهدایة کم‌وبیش مانند شفا است. نخستین تحول علمی در حذف مقولات در رساله منطقی در مفاتیح الخزائن دیده می‌شود، یعنی مستقل‌نبودن بحث مقولات و گنجاندن آن در میان مباحث کلیات پنج‌گانه و در ضمن بحث از اجناس عالییه. بوعلی متأخر، این بحث را در نجات و در میان مباحث برهان می‌آورد. این نشان از درنگ او در مسئله‌انگاری مقولات دارد؛ یعنی او تفکیک مبادی از مسائل را در این تغییر الگو مهم می‌داند و اعتقاد دارد که سر حذف مقولات از علم منطق، مبادی‌بودن آن‌ها است (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ۱۰). وی در آثار متأخرش یعنی در منطق المشرقین، نکات المنطق، دانشنامه علایی و اشارات، مقولات را از منطق حذف می‌کند. در نتیجه، دگرگونی و تحول در محتوای نگارش کتب منطقی ابن سینا از منطق‌نگاری نه‌بخشی به دوبخشی مشاهده می‌شود (نک: فرامرز قراملکی، جستار در میراث منطق‌دانان مسلمان، ۲۲۳ تا ۲۲۶).

این تأثیرپذیری از الگوی نه‌بخشی و دوبخشی، در بحث از مقولات نزد منطق‌دانان پس از ابن سینا نیز ملاحظه می‌شود. دو شارح آثار بوعلی، یعنی فخر رازی که پیرو الگوی دوبخشی و خواجه طوسی که نماینده الگوی نه‌بخشی است با دو پارادایم یا سنت حاکم متفاوت در تفسیر خود، در باب مقولات اظهار نظر کرده‌اند. فخر رازی، از آنجاکه ابن سینا بر این باور است که مقولات از منطق نیست، او نیز می‌گوید منطق از انتقال‌ها و احوال اموری که انتقال‌ها از آن‌ها صورت می‌گیرد، بحث می‌کند و نه آنکه منطق از خود آن امور سخن بگوید. منطق‌دان باید بحث از جنس، فصل، ذاتی، عرضی، موضوع و محمول‌بودن مفردات که همان اجناس عالییه‌اند و مانند آن‌ها را از مسائل منطقی در نظر بگیرد؛ اما بحث از حقایق این امور، بیان چیستی، چگونگی انقسام آن‌ها به انواع و دیگر خواص آن‌ها را فراتر از

منطق می‌داند. به عبارت دیگر، منطق‌دان باید به بحث از معقولات ثانی بپردازد و نه معقولات اول (فخر رازی، شرح الاشارات و التنبیها، ۱۸ تا ۲۰). در مقابل خواجه طوسی اعتقاد دارد منطق‌دان در به‌کاربردن قوانین خود، در به دست آوردن حدود و مقدمات قیاس، به اجناس در مقولات نیاز دارد. وجه نیاز آن است که اگر منطق‌دان، امر تحدید شده را نشناسد و نداند هریک از دو حد مطلوب وی، ماهیتاً، از کدام جنس از اجناس است، نمی‌تواند فصولی را به دست آورد که مرتبط با آن و دیگر محمولاتی است که تعریف از آن‌ها ترکیب می‌شود؛ اما اجناس متوسط و سافل بی‌شمارند و چون جنس عالی بیان شود، به بیان آن‌ها نیازی نیست (طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ۸۴)؛ البته ارائه الگوی نه‌بخشی و دوبخشی به این معنا نیست که کل محتوای منطق در این تقسیم‌بندی دگرگون شده است، بلکه این الگو نمادی برای تفکیک دو مکتب در منطق‌نگاری دوره اسلامی محسوب می‌شود. منطق‌نگاری نه‌بخشی در راستای تداوم منطق ارسطویی است و الگوی دوبخشی در پی تأسیس یک جریان جدید در منطق‌نگاری چه از حیث ساختار و چه محتوا است (برای کسب آگاهی بیشتر در این زمینه نک: فرامرز قراملکی و عابدی، شرح مبسوط منطق اشارات: تعریف منطق، ج ۱، ۲۹۹ تا ۳۰۸).

۳. غفلت از منطق پژوهان دوره متأخر

رشر گزارش خود از تاریخ منطق دوره اسلامی را تا نیمه سده ۱۰ ق/۱۶ م به پایان می‌برد. گویا رشر بر این گمان بوده که منطق دوره اسلامی از این زمان به بعد به خاموشی گراییده و اندیشمندان مسلمان منطق‌پژوهی را به کلی رها کرده‌اند. وی در این خصوص می‌نویسد: «شاید بتوان از سال ۱۳۰۰ م [۷۰۰ ق] تا سال ۱۵۰۰ م [۹۰۶ ق] را آخرین دوره منطق اسلامی دانست؛ یعنی دوره‌ای که دانش منطق شکل و انسجامی تام یافت. اکنون، دیگر دوره منطق‌دانان خلاق و مبتکر به سرآمده و نوبت به آموزگاران منطق رسیده تا بر کتاب‌های مرجع سده ۱۳ م [۷ ق] شرح‌ها^۱ بنگارند، شروحي که اینک مبنای آموزش منطق نزد مسلمانان است» (Rescher, *The Studies in the History of Arabic Logic*, 18). از نظر رشر، اگر بخواهیم درباره منطق‌دانان مسلمان در این دوره سخن بگویم باید واژه منطق‌دان را در معنایی گسترده‌تر به کار ببریم که آموزگاران را نیز شامل شود. منظور کسانی هستند که فعالیت اصلی آنان تحقیق علمی نیست، بلکه تدریس منطق است. در نتیجه، اصلی‌ترین دستاورد این دوره مربوط به چینه‌بندی و تثبیت یک سنت است که هیچ پیشرفتی را در دانش منطق نشان نمی‌دهد، بلکه صرفاً حاکی از سیل ادامه‌دار مفاهیم جدید است (Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 50). ما معتقدیم این تصور فاقد ارزش منطقی است و ریشه این اندیشه نادرست را باید در دو امر جست‌وجو کرد:

اول، **نقصان و ضعف منابع رشر**: رشر به دلیل دسترسی نداشتن به منابع دست‌اول و نیز نسخه‌های خطی، منطق‌پژوهان این دوره و آثارشان را به خوبی شناسایی نکرده و از بسیاری آثار منطقی قوی و سودمند این دوره بی

اطلاع بوده است؛ مثلاً تحفة السلاطین نوشته جابر انصاری؛ نقد الأصول و تلخیص الفصول اثر یوسف تهرانی که با رویکردی انتقادی نسبت به آرای ابن سینا نوشته شده است؛ رسالة فی أقسام القضايا اثر ملاشمسای گیلانی که به طور خاص به تحلیل قضیه پرداخته است؛ نقد الآراء المنطقية اثر علی کاشف الغطاء که متعلق به روزگار نزدیک ماست و نشانگر زنده بودن نگاه انتقادی در میان منطق دانان مسلمان است.

دوم، تداوم منطق پژوهی در آثار غیرمنطقی: منطق نگاری در این دوره اگر چه غالباً به نگارش متون درسی، تلخیص و حواشی سودمند برای اساتید و دانشجویان محدود شد، اما منطق پژوهی که همانا پژوهش های ناظر به مسائل منطقی است، در آثار فلسفی و سپس کتب مربوط به علم اصول و کلام جای گرفت که به طور خاص پس از غزالی آغاز شده بود (فرامرز قراملکی، رشر و تاریخ منطق، ۱۳۸۸؛ Street, *Arabic Logic*, 2). لذا تأملات منطقی اندیشمندان به گستره های دیگر درآمد. برای مثال، علی رغم اینکه رساله کوتاهی به میرداماد منسوب کرده اند و ظاهراً وی هیچ اثر منطقی دیگری ندارد، کتاب الأفق المبین وی مملو از آراء و تأملات منطقی مانند تمایز حمل اولی و شایع، پارادوکس دروغ گو و بسیاری مسائل دیگر است (نک: میرداماد، الأفق المبین) یا اینکه اسفار ملاصدرا نیز مشتمل بر تأملات منطقی فراوان است یا آثار اصولیان هم سرشار از مطالعات بسیار در موضوعات منطقی است، مثلاً قضایای حقیقه و خارجی که به تفصیل در کتب اصولی متأخر بحث شده است (نک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة؛ فرامرز قراملکی، رشر و تاریخ منطق، ۱۱۹).

۴. گزارش نادقیق از منطق دانان دوره اسلامی و آثارشان

گزارش رشر از آثار منطق دانان دوره اسلامی در بعضی مواقع ناقص است و نامطمئن است. برای نمونه، برخی اشتباهات تاریخی رشر از این قرار است: ۱. رشر در بیان آثار زین الدین کُشی به نحو نادرستی به ذکر آثار افضل الدین کاشانی که رساله ای در منطق به نام منهج المبین نوشته، اشاره کرده است (Rescher, *The Development of Arabic Logic*, 191-192). ۲. او معتقد است که «هیچ یک از نوشته های منطقی ابن بهرزی (ح ۸۰۰-ح ۸۶۰م) باقی نمانده است» (Ibid, 100)، اما حدود المنطق او در دسترس بوده و به چاپ رسیده است. ۳. کتاب میزان القسطاس که رشر به شمس الدین سمرقندی نسبت می دهد (نک: نک: Ibid: 209) همان قسطاس الأفكار فی تحقیق الأسرار است که او به نادرستی آن را نوشته قونوی دانسته است. نام های دیگری نیز برای این کتاب ذکر شده است؛ مانند القسطاط، میزان القسطاس و القسطاس فی المنطق که احتمالاً همگی اشتباه باشند. ۴. رشر به اشتباه شرح الرسالة الشمسية و تحریر القوائد المنطقية قطب الدین رازی را جدا و مستقل پنداشته است (نک: Ibid: 215-216)، در حالی که این دو، یکی هستند و نام کامل آن تحریر القوائد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية است؛ ۵. رشر مدعی است که کتاب المحاکمة بین نصیرالدین و الرازی از تُستری به سال ۱۸۸۶م (۱۳۰۴ق) در تهران چاپ شده است (نک: Ibid: 214)، اما این اثر را نیافتیم و گویا چنین چیزی اساساً صحت ندارد.

رشر همچنین اشاره‌ای به برخی از آثار مهم منطق‌دانان دوره اسلامی نکرده است؛ کندی: رسالة الفلسفة الاولى ورسالة فی حدود الأشياء ورسومها؛ ابهری: تنزیل الأفكار و کشف الحقائق فی تحریر الدقائق؛ خواجه طوسی: تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الأفكار؛ قطب‌الدین شیرازی: درة التاج لغرة الدباج و شرح حکمة الإشراق که بخش نخست آن در منطق است؛ شهرزوری: شرحی بر حکمة الإشراق سهروردی نیز نوشته که بخش اول آن در منطق است؛ غیاث‌الدین منصور شیرازی: تعدیل المیزان، وی در این اثر آرای برخی از دانشمندان را به همراه نظرات خود در باب منطق بیان کرده است؛ دیگری شرح الإشارات خواجه نصیر است.

رشر در گزارش خود نام ۱۰ اثر از بوعلی را ذکر کرده و بقیه آثار منطقی وی که گویا شامل ۲۰ رساله است را از قلم انداخته است. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: أجوبة الشيخ الرئيس الى أبي سعيد أبي الخير: قياس، أجوبة عن المسائل العشرين، البهجة فی المنطق، بیان ذوات الجهة، القصيدة المزدوجة، تعالیک فی المنطق، تعقب الموضع الجدلی، مختصر الأوسط، مفاتیح الخزائن، منطق الموجز، الموجزة فی اصول المنطق، نکت المنطق، الهدایة. گزارش رشر از علامه حلی و آثار منطقی وی هم بسیار نادقیق و ناقص است. او تنها از دو اثر شرح تجرید المنطق و شرحی بر رساله شمسیه کاتبی قزوینی به عنوان دو اثر منطقی علامه حلی اشاره می‌کند (نک: Rescher, 211-212). در حالی که علامه حلی در نگارش آثار منطقی، محقق پرکار بوده است. در یک تقسیم‌بندی، آثار منطقی علامه حلی را می‌توان به چهار گروه تقسیم کرد: اول، متن تک‌نگاری با جهت‌گیری آموزشی: نهج العرفان فی علم المیزان، الدر المکنون فی علم القانون و نور المشرق؛ دوم، شرح بر آثار منطقی: القواعد الجلیه فی شرح رساله الشمسیه و الجواهر النصید فی شرح منطق التجرید؛ سوم، متن جامع سه دانش منطق، طبیعیات و الهیات: الاسرار الخفیة فی علوم العقلیه، مراصد التدقیق و مقاصد التحقیق و تحریر (یا تنقیح) الابحاث فی معرفة العلوم الثلاث؛ چهارم، محاکمه نویسی: المحاکمات بین شراح الاشارات (برای تفصیل سخن درباره منطق پژوهی حلی و گزارش آرا و آثار او نک: فرامرز قراملکی، بررسی موردپژوهانه گزارش رشر از منطق دوره اسلامی، ۳۰ تا ۳۲).

همچنین رشر فهرستی مشتمل بر ۱۷۰ نفر از منطق‌نگاران دوره اسلامی را فراهم آورده است، این فهرست را می‌توان در نوع خود نخستین فهرست دانست. پیش از این، فهرست مستقل و خاص از منطق‌نگاران دوره اسلامی تدوین نشده بود. رشر در گردآوری اطلاعات مربوط به این فهرست غالباً از منابع دست دوم بهره برده است. او بیشتر به گزارش بروکلمان^۲ و دیگر گزارش‌نویسان غربی تکیه کرده است؛ از این رو، اطلاعات وی در بسیاری مواقع نامطمئن است. برای تهیه چنین فهرستی به مراجعه مستقیم به آثار و رساله‌ها و کتب منطق‌نگاران نیاز است؛ اما این شیوه که

۱. فهرست رشر شامل ۱۷۰ منطق‌دان است که ۱۶۶ نفر به صورت اصلی و ۴ نفر را به صورت فرعی گزارش کرده، به این صورت که آن‌ها را همراه و در کنار منطق‌دان دیگری ذکر کرده است (نک: شماره‌های ۱۶، ۳۲، ۶۵ و ۱۱۳ از فهرست رشر در بخش دوم کتاب سیر منطق دوره اسلامی).

2. Carl Brockelmann

مطمئن‌ترین روش در ثبت چنین فهرست‌هایی است به‌ندرت در کار رشر دیده می‌شود. الرویهب علت ناقص بودن این فهرست‌نویسی رشر را در بی‌توجهی او به تجزیه و تحول در منطق دوره اسلامی سده‌های بعدی و شکل‌گیری سنت‌های منطقی متمایز در ایران، ترکیه، هند، شمال آفریقا و... می‌داند (El-Rouayheb, *Relational* Syllogisms and the History of Arabic Logic 900- 1900, 10-12). الرویهب در اثر دیگر خود سیر منطق دوره اسلامی (۱۸۰۰ تا ۱۲۰۰)^۱ معتقد است که منطق در دوره جدید یعنی سده نوزدهم، جایگاه رفیعی داشته است و جزء دروس اصلی آموزش مدارس در تمامی مراکز یادگیری اسلامی از فاس^۲ (مراکش) و تونس در غرب تا قم (ایران) و لکهنو^۳ (هند) در شرق بود (El-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic 1200-1800*, 15).

اصلاح و تکمیل فهرست رشر از منطق‌نگاران دوره اسلامی، زندگی، فعالیت‌های منطقی و آثارشان نیازمند پژوهش مفصل و جامعی است که فرای مجال و توان این گفتار است؛ بااین‌حال، می‌توان نام منطق‌دانان دیگری را نیز به این فهرست افزود که از دید رشر پوشیده مانده و از قلم افتاده‌اند. نگارنده در کاری پژوهشی و شناسایی کتب تاریخی، نام ۵۰ منطق‌دان دیگر را در ترجمه کتاب سیر منطق دوره اسلامی آورده که در گزارش رشر نیامده است. این اسامی به ترتیب تاریخی به‌عنوان بخش پایانی نوشتار عبارتند از: پولس فارسی (ف. ۵۷۳/۵۷۱م)، جبرئیل بن بختیشوع (ف. ۲۱۳ق)، ابوالفرج قدامة بن جعفر (۲۶۰/۲۷۶ تا ۳۳۷ق)، مطهر بن طاهر بن مقدسی (سده ۴ق)، اسحاق بن ابراهیم کاتب (ف. اواخر سده ۴ق)، شبیبی کرمانی (ف. ۴۰۸ق)، ابوالفرج علی بن هندو طبرستانی (ف. ۴۱۰/۴۲۰ق)، ابوعلی احمد بن مسکویه رازی (۳۲۰/۳۳۰ تا ۴۲۱ق)، شعیابن فریغون (سده ۴ق)، ابوالعباس فضل بن محمد لوکری (سده ۵ق)، عبدالعزیز بن ابراهیم بن نسفی (ف. ۵۳۳ق)، عبدالعزیز بن ابراهیم بن نسفی (ف. ۵۳۳ق)، رشیدالدین ۵۳۳ق)، ابوالحسن علی بن زید بیهقی (۴۹۰ یا ۴۹۹ تا ۵۶۵ق)، مجدالدین جیلی (ف. ح. ۵۷۰ق)، رشیدالدین وطواط (۴۸۱-ح. ۵۷۸ق)، اوحدالدین علی بن اسحاق ابیوردی خاورانی متخلص به انوری (ف. ۵۸۷/۵۸۵ق)، شرف الدین مسعودی (سده ۶ق)، فریدالدین غیلانی بلخی (سده ۶ق)، ابو محمد عبدالله بن محمد واهژی، برهان‌الدین نسفی (ف. ۸۷۶ق)، عبدالرحمن بن دیان (سده ۷ق)، تقی‌الدین حسن بن داود حلی (۶۴۷-پس از ۷۰۷ق)، صدر الشریعة بخاری (ف. ۷۴۷ق)، شمس‌الدین محمود بن عبدالرحمن اصفهانی (۶۷۴ تا ۷۴۹ق)، بهاء‌الدین عبدالصمد بن عثمان اسفراینی (ف. ۷۴۹ق)، شمس‌الدین محمد بن ابراهیم انصاری اکفانی (ف. ۷۴۹ق)، عضدالدین ایچی (۷۰۸/۷۰۱ تا ۷۵۶ق)، صائن‌الدین علی بن محمد خجندی (۷۷۰ تا ۸۳۵/۸۳۰ق)، ملا عبدالله یزدی (ف. ۹۸۱ق)، میرداماد (ح. ۹۶۰ تا ۱۰۴۱ق)، ابوالقاسم میرفندرسکی (ح. ۹۷۰ تا ۱۰۵۰ق)، ملاصدرا شیرازی

1. The Development of Arabic Logic (1200-1800)

2. Fes

3. Lucknow

(۹۷۹ تا ۱۰۵۰ ق)، مرادبن علی خان تفریسی (۹۶۵ تا ۱۰۵۱ ق)، ملارجعلی تبریزی (ف. ۱۰۸۰ ق)، شمس‌الدین محمد گیلانی (سده ۱۱ ق)، آقا حسین خوانساری (۱۰۱۶ تا ۱۰۹۹/۱۰۹۸ ق)، محمدبن حسن شیروانی (۱۰۳۳ تا ۱۰۹۸ ق)، آقا جمال‌الدین بن حسین خوانساری (ف. ۱۱۲۲ یا ۱۱۲۵ ق)، محمد سراب تنکابنی (۱۰۴۰ تا ۱۱۲۴ ق)، ملا عبدالله جیلانی، اسماعیل کلنبوی (ف. ۱۲۰۵ ق)، ملا عبدالله زنوزی (ف. ۱۲۵۷ ق)، ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ تا ۱۲۸۹ ق)، میرزا ابوالحسن جلوه (۱۲۳۸ تا ۱۳۱۴ ق)، عبدالهادی محمد همدانی (ف. ۱۳۳۱/۱۳۳۳ ق)، علی کاشف الغطاء (ح ۱۲۶۸ تا ۱۳۵۰ ق)، محمد طاهر تنکابنی (۱۲۸۰ تا ۱۳۶۰ ق)، میرزامهدی آشتیانی (۱۳۰۶ تا ۱۳۷۲ ق)، محمدرضا مظفر (۱۳۲۲ تا ۱۳۸۳ ق)، محمود شهابی (۱۳۲۱ تا ۱۴۰۶ ق). علاوه بر فهرست منطق دانانی که از آن‌ها نام برده شد، ممکن است به اشخاص دیگری هم اشاره کرد که احتمالاً به منطق پرداخته‌اند؛ اما اطلاع چندانی از آن‌ها موجود نیست: محمدبن عمر بن بدر (سده ۱۱ ق)، حسن بن احمدی طبری (ف. ۳۷۵ ق)، ابوالحسن حسن بن احمد دارکی (ف. ۳۷۵ ق) و حسین ظهور بارهوی (۱۲۸۲ تا ۱۳۵۴ ق) که نگارنده رساله کدّ القلم فی حل الجذر الأصم است.^۱

نتیجه‌گیری

گزارش رشر از منطق دوره اسلامی نقاط قوت و ضعف دارد. پیشگامی در ورود به قلمرو مطالعاتی‌ای که کم‌تر شناخته شده و از اندیشه‌های منطقی منطق‌دانان این دوره است و نیز کاربری رهیافت تاریخی و توصیفی در معرفی این اندیشه‌ها، جزو نقاط قوت گزارش رشر است. اگرچه مطالعه در آثار فلسفی و علمی مسلمانان در سده گذشته، حوزه وسیعی را به خود اختصاص داده بود، اهتمام چندانی به منطق آنان نشده است. تعداد بسیار اندکی از متخصصان این حوزه، خود را درگیر نظرات و متون منطقی کرده‌اند و حتی این تعداد اندک نیز به موضوعات فرعی و حاشیه‌ای پرداخته‌اند؛ در نتیجه انبوه مطالبی که بازتاب کار منطقی مسلمانان است، کاملاً ناشناخته باقی مانده است. این وضعیت، دغدغه‌ای واقعی را پیش روی محققان علاقه‌مند قرار می‌داد. رشر وظیفه معرفی منطق دوره اسلامی را برای غرب برعهده گرفت. اگر قرار است به دانشی جامع و مطمئن در منطق این دوره دست یابیم که قیاس شدنی با مثلاً علم ریاضی و دارو سازی مسلمانان باشد، بهتر است حداقل نمونه‌ای از کاری که باید روی این حوزه و سیر انجام گیرد، به مانند آثار رشر در دسترس باشد.

۱. محمد مهران مترجم عربی کتاب رشر نیز نام ۱۶ منطق‌دان را به فهرست رشر افزوده است که عبارت‌اند از: ابوالحسن عامری (۳۸۱ تا ۳۰۰ ق)، ابوالحسن نسوی (۴۲۱ ق)، ابوالخیر سلامه بن رحمون مصری (ف. ۵۳۰ ق)، قطب‌الدین مغربی مصری (ف. ۶۱۸ ق)، رفیع‌الدین جیلی (ف. ۶۴۱ ق)، شمس‌الدین خسروشاهی تبریزی (۵۸۰ تا ۶۵۲ ق)، ابویوسف موفق‌الدین سامری (۶۰۰ تا ۶۸۱ ق)، ابوعبدالله شمس‌الدین اصفهانی (۶۱۶ تا ۶۸۸ ق)، علی باجی (۶۳۱ تا ۷۱۴ ق)، شمس‌الدین محمد خلخالی (ف. ۷۵۴ ق)، محمدبن ابی‌بکر بن جماعه (۷۴۹ یا ۷۵۹ تا ۸۱۹ ق)، ابویوسف شمس‌الدین بساطی (۷۶۰ تا ۸۴۲ ق)، علاء‌الدین علی شاهرودی (۸۰۳ تا ۸۷۵ ق)، شمس‌الدین محمدبن شهاب‌الدین شروانی (ف. ۸۹۲ ق)، ابراهیم شبستری نقشبندی (ف. ۹۱۵/۹۱۷ ق)، شمس‌الدین محمدبن احمد خفزی (ف. ۹۳۵ یا ۹۴۲ یا ۹۵۷ ق)؛ محمد مهران به اشتباه تاریخ فوت او را ۸۱۰ ق گزارش کرده است: مهران (۱۱۴) (مهران، تطور المنطق العربی، ۱۰۶ تا ۱۱۸).

افزون بر این نقاط قوت، گزارش رشر از منطق دوره اسلامی نیازمند تحلیل، تکمیل و چند نکته انتقادی است که عبارت‌اند از:

۱. رشر در اکثر آثار منطقی خود برای نام‌گذاری منطق دوره اسلامی از اصطلاح منطق عربی استفاده می‌کند. این نام‌گذاری اشکالاتی دارد؛ اول، بنا بر نظر رشر اگر لفظ اسلامی، تألیفات منطقی غیرعربی را داخل می‌کند، تألیفات منطقی غیرمسلمانان را خارج می‌کند. ما معتقدیم لفظ عربی نیز دسته دوم را داخل و دسته نخست را کنار می‌گذارد؛ از این رو، صرف این امر موجب ترجیح یکی بر دیگری نمی‌شود؛ جز آنکه رشر به صرف دل‌خواهی و نه دلایل موجه و متقن، اراده کرده گروه دوم را داخل و گروه نخست را خارج کند؛ دوم، این ادعا که عامل پیوند این منطق دانان صرف زبان نگارش کتاب‌هایشان بوده است، انگاره‌ای ساده‌اندیشانه و خام و نسنجیده است. این انقلاب فکری و تحول‌انگیزی واحد است که منجر به گردهم‌آوری طیف گسترده و متنوع منطق دانان از اقوام و نژادها و زبان‌های گوناگون حول محور و هدف یکسان می‌شود. آنچه موجب انقلاب و تحول شد زبان نبود؛ بلکه آیین جدید اسلام بود که منجر به تغییر در نگرش‌ها و انگیزه‌ها شد و ثمره آن، انقلاب در علوم بود؛ سوم، انتخاب عنوان منطق عربی به معنای نادیده‌انگاری تألیفات منطقی غیرعربی است. مگر نه آنکه اگر همه تألیفات یک دانشمند مطالعه نشود، ابعادی از اندیشه وی ناشناخته خواهد ماند؟ رشر سهم ایرانیان مسلمان در تطور و توسعه این منطق را نادیده انگاشته است و از آنجاکه غالب آثار منطقی آنان به زبان عربی است، او و برخی دیگر از مورخان، منطق دوره اسلامی را منطق عربی نامیده‌اند؛ چهارم، اگر منطق در جهان اسلام با مخالفت‌های پراکنده‌ای مواجه شد، پیش از آن در یونان نیز مخالفت‌هایی برانگیخت؛ با این حال ممکن نیست که انتساب آن به یونانیان را نفی کرد. به علاوه چگونه ممکن است که وجود مخالفان منطق در میان مسلمانان، انتساب آن را به جامعه اسلامی ساقط می‌کند، اما خدشه ای به عربی بودن آن وارد نمی‌کند؛ درحالی‌که این مخالفان خود عرب بوده و به عربی نگاشته‌اند؟!؛ پنجم، این سخن که منطق و فلسفه دوره اسلامی تماماً غربی و کاملاً برگرفته از سنت یونانی است، ادعای نادقیق و نادرستی است و ناشی از عدم اطلاع کافی است. حجم وسیع آثار، نظریه‌ها و نوآوری‌های منطق دانان مسلمان گواه بطلان این مدعاست.

۲. رشر، منطق دانان پس از ابن سینا را به دو دسته شرقی و غربی تقسیم می‌کند. او در این دسته‌بندی، منطق دانان غربی را اندیشمندان مکتب بغداد و پیروان آن‌ها در نظر می‌گیرد که منتقد دیدگاه‌های ابن سینا هستند؛ درحالی‌که با توجه به تصریح خود ابن سینا مشخص می‌شود که مراد وی از مغربیان، فلسفه دانان یونانی و پیروان بی‌چون و چرای آموزه‌های آنان است. همچنین رشر در این تقسیم‌بندی دوگانه، ملاک این دسته‌بندی را در یکسان بودن آراء فلسفی و منطقی اندیشمندان دوره اسلامی در نظر می‌گیرد، این ملاک با توجه به تفاوت اندیشه‌های فلسفی و منطقی نزد این افراد، منجر شده است که او در تعیین مصداق و شناسایی منطق دانان پیرو این دو مکتب خطا کرده باشد و به اشتباه برخی از منطق دانان مرتبط به مکتب شرقی را وابسته به مکتب غربی در نظر گیرد و بالعکس.

۳. رشر به دو دلیل مواجه نشدن با خود آثار منطق دانان و غفلت از منطق پژوهی در کتاب های غیر منطقی چون کتب فلسفی و اصولی پس از سده دهم، به نادرستی گمان برده پژوهش منطقی پس از این دوره به فراموشی سپرده شده است.

۴. توصیف رشر از منطق دوره اسلامی صرفاً با تکیه بر گزارش بروکلیمان و گزارش نویسان غربی بوده است. این کار منجر شده است که گزارش او از این دوره منطقی، هم در تعداد منطق دانان و هم آثاری که از خود به جای گذاشته اند، ناقص و نامطمئن باشد.

منابع

- ابن بهریز، حدود المنطق، با مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
- ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان، تبصره و دو رساله دیگر در منطق، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیهات مع شرحی الطوسی و الرازی، قم: نشر البلاغة، ۱۳۸۳.
- _____، الاشارات والتنبیهات، به تصحیح محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- _____، دانشنامه علایی، مقدمه و تصحیح محمد معین و همکاران، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
- _____، المباحثات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت: وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.
- اثیرالدین ابهری، مفضل بن عمر، تنزیل الأفكار، به تصحیح مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
- _____، کشف الحقائق فی تحریر الدقائق، (تصویر نسخه خطی دارالمکتب المصریّه، ش ۱۶۲، میکروفیلم دانشگاه تهران)، ۱۳۴۵.
- انصاری، محمد جابر، تحفة السلاطین، به تصحیح احد فرامرز قراملکی، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۶.
- بارانی، سادات و قاسمعلی کوچنانی، «معنا و مفهوم حکمت مشرقی ابن سینا»، فصلنامه پژوهش های فلسفی و کلامی، س ۱۵، ش ۶، ۱۳۹۳، صص ۱۲۵ تا ۱۴۴.
- بدوی، عبدالرحمن، التراث اليونانی فی الحضارة الإسلامية، مصر: دارالنهضة العربية، بی تا.
- تهرانی، یوسف، تلخیص الفصول و نقد الأصول، به تصحیح احد فرامرز قراملکی و دیگران، زنجان: انتشارات دانشگاه زنجان، ۱۳۹۰.
- جرجانی، میرسید شریف، منطق فارسی کبری-صغری، به کوشش مرتضی چهاردهی، تهران: بی نا، ۱۳۳۴.
- دانش پژوه، محمدتقی، المنطق لابن المقفع و حدود المنطق لابن بهریز [مقدمه]، تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۷.
- رازی، فخرالدین، شرح الاشارات والتنبیهات، مقدمه و تصحیح از دکتر علیرضا نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

ر شر، نیکولاس، «مطالعات من در زمینه منطق و فلسفه اسلامی»، ترجمه مصطفی امیری، کتاب ماه فلسفه، س ۲، ش ۲۷، ۱۳۸۸، صص ۱۱۲ تا ۱۱۴.

ریزی، اسماعیل بن محمد، حیات النفوس، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۷۷.

زراعت پیشه، محمود، «مطالعاتی در تاریخ منطق عربی و گزارشات انتقادی»، کتاب ماه فلسفه، س ۲، ش ۲۶، ۱۳۸۸، صص ۹۳ تا ۱۰۱.

سمرقندی، شمس الدین، قسطاس الأفكار فی تحقیق الأسرار، نسخه خطی به شماره ۴۴۱، بی جا: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، بی تا.

شاهوردی، امین، «نگاهی انتقادی به الگوی نه‌بخشی-دو بخشی در برر سی منطق دوره اسلامی»، جاودان خرد، س ۱۴، ش ۳۲، ۱۳۹۶، صص ۹۵ تا ۱۱۰.

شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمة الإشراق، به تصحیح حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۷۲.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح حکمة الإشراق سهروردی، به تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

_____، درة التاج لغرة الدباج، به تصحیح محمد مشکوة، تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
_____، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
صفا، ذبیح الله، «حکمة المشرقیة و مشرقیین و مغربیین در اصطلاح ابن سینا»، مجله مهر، س ۸، ش ۲، ۱۳۳۱، ص ۳۶.
طوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

غزالی، محمد بن محمد، القسطاس المستقیم، مقدمه شلخت البسوعی، بیروت: المطبعة الکاتولیکیة، ۱۹۵۹ م.
غیاث الدین دشتکی، منصور بن محمد، تعدیل المیزان؛ تلخیص شده در معیار العرفان فی علم المیزان در مصنفات، به کوشش عبدالله نورایی، ج ۲، تهران: انجمن مفاخر آثار و مفاخر ملی، ۱۳۸۶.

فاضل هندی، محمد بن حسن، حکمت خاقانی، مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۷.
فخر رازی، محمد بن عمر، منطق الملخص، با مقدمه احد فرامرز قراملکی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱.
_____، الرسالة الکمالیة فی الحقایق الإلهیة، به کوشش سید محمد باقر سبزواری، تهران: بی نا، ۱۳۳۵.

فرامرز قراملکی، احد، جستار در میراث منطق دانان مسلمان، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
_____، «بررسی مورد پژوهانه گزارش رشر از منطق دوره اسلامی»، کتاب ماه فلسفه، س ۲، ش ۲۶، ۱۳۸۸، صص ۳۰ تا ۳۲.

_____، «تحول ساختاری در منطق نگاری ابن سینا و تأثیر تاریخی آن در تمدن اسلامی»، حکمت سینوی، س ۲، ش ۴۲، ۱۳۸۸، صص ۶۰ تا ۴۱.

_____، «رشر و تاریخ منطق»، کتاب ماه فلسفه، س ۲، ش ۲۶، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹.

- _____، التنقيح في المنطق [مقدمه]، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- _____، «الإشارات و التنبیهاات سرآغاز منطق دوبخشی»، آینه پژوهش، ش ۲۴، ۱۳۷۳، صص ۳۸ تا ۵۰.
- فرامرزی قراملکی، احد و محمدنصیربن جعفر، شرح مبسوط منطق اشارات: تعریف منطق، ج ۱، قم: نشر مجنون، ۱۳۹۶.
- فرصت شیرازی، محمدنصیربن جعفر، اشکال المیزان، بمبئی: مطبع ناصری، ۱۳۲۲.
- قطب‌الدین رازی، محدث محمد، تحرير القوائد المنطقية، داراحیاء الكتب العربية، قم: افست انتشارات زاهدی، بی‌تا.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، الرسالة الشمسية؛ در شرح الشمسية، بیروت: بی‌تا، بی‌تا.
- کاشانی، افضل‌الدین، منهاج المبین؛ در مصنفات، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
- کاشف‌الغطاء، علی، نقد الآراء المنطقية، بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۱ق.
- کندی، یعقوب‌ابن اسحاق، رسالة الفلسفة الاولى و رسالة في حدود الأشياء و رسومها، تحقیق و تقدیم محمد عبدالهادی ابوریح، ج ۱، قاهره: دارالفکر العربی، ۱۹۷۸.
- کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- گیلانی، ملاشمسا، رسالة في أقسام القضايا، به تصحیح علیرضا مباشر امینی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی عبدالله نورانی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران: بی‌تا، ۱۳۷۴.
- مهران، محمد، تطوّر المنطق العربي [مقدمه]، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۸۵م.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد، الأفق المبین، تهران: دست‌نویس متعلق به دانشگاه تهران، بی‌تا.
- نالینو، کارلو آلفونسو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران: چاپ آفتاب، ۱۳۴۹.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، اساس الإقتباس، به تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۱.
- _____، تعديل المعيار في نقد تنزیل الأفكار، به تصحیح مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
- _____, in *The Unity of Science in the Arabic Tradition Science? Bäck, Allan, "Islamic Logic Epistemology and their Interactions)*, Edited by Shahid Rahman and others, Springer, 2008, (Logic pp. 255-280
- El-Rouayheb, Khaled, *The Development of Arabic Logic (1200-1800)*, Schwabe Verlagsgruppe AG, 2019.
- Leiden: _____, *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic 900-1900* Brill, 2010.
- Nallino, C. A., "Filosofia Orientale od illuminative d' Avicenna", Riv. Stud. X, 1952, pp. 367-433.
- Rescher, Nicholas, "Islamic Logic", in *Dictionary of the Middle Ages*, Vol. 7, New York, 1984, pp. 640-641.

- _____, "Logic in the Islamic World", in *Encyclopedia of Philosophy* (1967), Donald M. Borchert and Thomson Gale (eds.), Vol. 5, 2nd edition, 2006.
- University of Pittsburgh press, 1964.، _____, *The Development of Arabic Logic* _____, *The Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburgh University Press, 1963.
- _____, "Three Commentaries of Averroes", *The Review of Mathematics*, Published by: *Philosophy Education Society Inc*, Vol. 12, No. 3, 1959, p. 440.
- Aloys, Sprenger, "dictionary of the technical terms used on the sciences of Musulmans", Part 2, Calcutta, 1862.
- Street, Tony, "Arabic and Islamic Philosophy of Language and Logic", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-language>, 2008.
- _____, "Arabic Logic", Gabbay and Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Vol. 1: *Greek, Indian and Arabic Logic*, Amsterdam: Elsevier, 2004, pp. 1-523.



The Culmination of History in the School of Ibn 'Arabī with the Nominal Manifestations of the Prophets

Mansoureh Shayesteh PhD student, University of Religions and Denominations

Dr. Reza Elahimanesh Assistant Professor, University of Religions and Denominations (Corresponding Author) **Email:** elahimanesh@urd.ac.ir

Dr. Majid Kafi Faculty member, Research Institute of Hawzah and University

Abstract

The study of Islam, especially from the mystical point of view, reflects the fact that history, like the phenomena of the world, is purposefully evolving towards a monotheistic world community, coming back to Divinity. Its path is disposed to ups and downs in terms of its creaturely aspect (human free will) and is constantly perfecting in terms of its Divine aspect. With a descriptive-analytical method, this research studies the quality of this change from Ibn 'Arabī's point of view. In his view, the manifestation of the Divine Essence is from behind the veil of Names, creation is formed by the system of Names, and society is subject to this system either. Due to the difference between Names in generality and particularity, their manifestations become different. Society, in its evolution, is moving towards the most general Names, and its main driving force in terms of its Divine aspect is the prophets. According to Ibn 'Arabī, it is the prophets and their trustees who can establish the Ideal City. The most important periods of history are formed by Arch-Prophets, and each prophet, due to his specific rank, promotes the society to the manifestation of his Name. The Seal of the Prophets is the manifestation of the all-comprehensive Name of Allah. By the sealing of the prophethood, the period of guardianship (manifestation of the inner secrets of religion) begins and gradually moves towards the sealing of the guardianship and the ideal society .

Keywords: Ibn 'Arabī, Divine Names, culmination of history, ideal society



سال ۵۲ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۴ - بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۸۶ - ۶۷	شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۰۹	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۳/۱۷
نوع مقاله: پژوهشی	DOI:10.22067/epk.2020.40110
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲	

نهایت تاریخ در مکتب ابن عربی با جلوه‌های اسمائی انبیاء

منصوره شایسته

دانش آموخته دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: m.shayeste313@gmail.com

دکتر رضا الهی منش (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: elahimanesh@urd.ac.ir

دکتر مجید کافی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

Email: mkafi@rihu.ac.ir

چکیده

مطالعه اسلام به‌ویژه از منظر عرفانی، نمایانگر این حقیقت است که تاریخ همانند پدیده‌های جهان، هدفمند به سمت جامعه جهانی توحیدی در رجوع به حق تکامل می‌یابد. سیر آن از جنبه خلقی (اختیار انسان‌ها) دچار فرازونشیب و از جنبه حقی پیوسته رو به کمال است.

در این پژوهش چگونگی این تحول از نگاه ابن عربی به شیوه توصیفی تحلیلی بررسی شده است. از دیدگاه او، تجلی ذات حق از وراء حجاب اسما است، خلقت با نظام آسمانی شکل گرفته و جامعه نیز تابع این نظام است. به دلیل تفاوت اسما در کلیت و جزئیت، مظاهرشان نیز متفاوت است. جامعه نیز در تکامل خویش به سوی کلی‌ترین اسما سیر می‌کند و سیردهنده اصلی آن از جنبه یلی الحقی، انبیا هستند. تشکیل مدینه فاضله از نگاه ابن عربی در صلاحیت انبیا و او صیاء آنهاست. مهم‌ترین ادوار تاریخ با انبیا اولوالعزم شکل می‌گیرد و هر نبی به دلیل تفاوت رتبه، جامعه را تا مظهریت اسم خود ارتقا می‌بخشد. پیامبر خاتم (ص) مظهر اسم جامع الله بوده است، با ختم نبوت دوران ولایت (ظهور اسرار باطنی دین) آغاز و به تدریج به خاتم ولایت و جامعه آرمانی منتهی می‌شود.

واژگان کلیدی: ابن عربی، اسماء الله، نهایت تاریخ، جامعه آرمانی.

مقدمه

نهایت تاریخ بحثی جدی در فلسفه نظری تاریخ است؛ دانشی که رسالت تبیین تحولات و تطورات جوامع و قوانین حاکم بر آن را برعهده دارد. به عبارتی، اگر تاریخ را به عنوان پدیده متحرک نگاه کنیم، فلسفه نظری تاریخ عهده دار این است که چگونگی این حرکت و منازل مهم آن را تصویر کرده و نشان دهد مکانیسم این حرکت چیست و به چه نقطه‌ای باید برسد؟

در قرون معاصر نگاه به تاریخ از نگاه ساده علم به وقایع و حوادث گذشته عبور کرده و به قواعد و سنن حاکم بر این وقایع و علم به تحولات جامعه از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر و قوانین حاکم بر آن تحولات معطوف شده است. این نگاه افزون بر نگرستن به حقیقت تاریخ از زوایای مختلف و ارائه تعاریف با رویکرد علمی، فلسفی، جامعه‌شناسی، علوم مختلفی را در ارتباط با تاریخ همچون فلسفه نظری و تحلیلی تاریخ شکل داده است. برخی متفکران غربی همچون شکسپیر و فلورانس گیچاردینی، تاریخ را امری اعتباری و یک سلسله امور پراکنده می‌دانند؛ اما مهم‌ترین متفکران فلسفه تاریخ همچون هگل، آرنولد توینی و هایدگر در غرب و شهید سیدمحمدباقر صدر و شهید مطهری تاریخ را امر حقیقی، پیوسته و مرتبط با ماوراء طبیعت دانسته‌اند.

از دیدگاه این فلاسفه، تحولات تاریخ بر مبنای قوانین خاصی صورت می‌پذیرد و این سؤالات راجع به آن‌ها مطرح است: تاریخ به کجا می‌رود؟ آیا سیر تاریخ و جوامع انسانی از ابتدا تاکنون و از اکنون تا انتها منطبق و قانون خاص دارد یا سیری بر اساس تصادف و اتفاق دارد؟ آیا تحولات تاریخی لزوماً تکاملی است یا می‌تواند قهقراپی باشد؟ اختیار انسان در نوع حرکت، سرعت و کندی آن چه نقشی دارد؟ معرفت انسان نسبت به حقیقت تاریخ و چگونگی حرکت آن چه نقشی در زندگی اجتماعی آن‌ها می‌تواند داشته باشد؟ آیا برای این حرکت نهایی متصور است؟ به این معنا که آیا حرکت تاریخ به صورت قطعی و قانونمند ناظر به غایت خاصی است یا تاریخ، حوادث گسسته و بی‌ارتباط است. در صورت پذیرش غایت خاص، بحث نهایت تاریخ مطرح می‌شود. این بحث در ادیان آسمانی بحثی جدی بوده و پایان تاریخ را رسیدن به جامعه‌ای پیراسته از شرک و ظلم دانسته است و قرآن رسیدن به چنین جامعه‌ای و تشکیل امت واحده را میوه خلقت دانسته و آینده زندگی بشر را زندگی سرشار از محبت، عدالت، تکامل عقل‌ها و حکومت صالحان می‌داند. باور به نهایت تاریخ، مستلزم قبول حقیقت تاریخ و تکاملی بودن حرکت آن است، اما از این منظر هیچ‌گاه بحث نشده است. فلسفه تاریخ از فلسفه‌های مضاف و مطرح در قرون جدید در اروپا است، لذا فیلسوفان مسلمان همچون ابن سینا، فارابی و ملاصدرا به صورت مستقیم بحثی از تاریخ و فلسفه آن ندارند. تصویر زیبا و تفصیلی ابن عربی از حکومت ایده‌آل حضرت مهدی (عج) در آخرالزمان، پژوهشگر را برانگیخت تا با مدد سایر مباحث او، مبانی و اصول رسیدن به جامعه موعود انبیا را هرچند به اجمال در عرفان او بیابد. از سویی، طرح پایان تاریخ توسط فوکویاما در عصر حاضر انگیزه‌ای برای مقایسه آن با پایان تاریخ ادیان به

خصوص از نگاه عرفانی بود. ابن عربی به عنوان پایه‌گذار عرفان نظری نه خود و نه شارحانش به طور مستقیم به تاریخ و مباحث آن پرداخته‌اند، اما پژوهشگر بر آن است که حقیقی بودن جامعه و تاریخ و تعریف تاریخ را از نگاه ابن عربی بیابد. در این صورت سیر جامعه و تاریخ انسانی باید تابع نظام آسمانی باشد؛ چون اندیشه او مبتنی بر وحدت وجود است، هر موجود حقیقی مظهر اسمی از اسماء خداوند است و به دلیل جایگاه خاص ولایت و نبوت و تکامل تدریجی شرایع با تکامل جوامع و تاریخ انسانی، در مکتب او می‌توان راهی به مبانی و اصول مکتبش در حرکت تاریخ تا رسیدن به نقطه نهایی یافت.

از جمله فوائد این بحث ایجاد زمینه‌ای برای بازخوانی تفکر او در مسائل اجتماعی، سیاسی و تنظیم معارفی همچون جامعه‌شناسی، فلسفه سیاسی و... از نگاه عرفان است تا این خلأ جدی در عرفان اسلامی تاحدی جبران شود.

۱. چیستی تاریخ و رابطه آن با زمان

قبل از تعریف تاریخ باید به مفهوم زمان و رابطه آن دو در عرفان توجه کرد. مفهوم زمان به تدریج در حوزه اسلام با مصادیق این مفهوم در ادبیات قرآنی و مبارزه با مفاهیم دهر و کون جاهلیت شکل گرفت و با میراث فرهنگی فکری یونانی‌ها و ایرانیان درآمیخت (لوین، تصور زمان در تصوف ایرانی، ۳۴۷). عارفان پس از جذب و هضم این درون مایه‌ها با گذراندن آن‌ها از منشور تجربه‌های عرفانی، راه‌حلی برای پدیده متناقض‌نمای زمان در بازگشت عرفانی (گنوسی) یافتند (همان، ۳۵۳). گنوستیزم از مکاتب دینی لاتینی است که نجات انسان را در گرو دستیابی به نوعی معرفت پوشیده و سری می‌داند که در اختیار برگزیدگان قرار می‌گیرد. آموزه‌هایشان به شدت الهیات یهودی، مسیحی است و در حدود هزار سال بعد عرفان اسلامی را تحت تأثیر قرار داد. برجسته‌ترین ویژگی نظری این مکاتب، اعتقاد به نوعی ثنویت بود که سرتاسر هستی از قلمرو الوهیت تا وجود انسان و ارکان جهان را در برمی‌گرفت (هادی‌نا، ۱۱۷).

از عرفای مهم تأثیرگذار در این زمینه، عین القضاة همدانی بود که تصور او از زمان در متن ثنویت ایرانی درباره نور و ظلمت شکل گرفت و این ثنویت را به همه ساحت‌های هستی تا ذات احدیت و در قالب صفات جمال و جلال بگستراند (لوین، ۳۵۹). نظریه جهان‌پیدایی اسماعیلیه نیز با طرح زروانی متناظر بوده و این مراتب عالم ابداع به عنوان اقلون، نقشی شبیه نقش اسماء الهی در حکمت ابن عربی می‌یابد (کوربن، ۲۵۷). همچنین که سعیدالدین فرغانی نیز ثنویت را تا اسماء الهی سرایت داده و آن را واسطه جهان می‌شمارد (لوین، ۱۹۲/۲). در اسماعیلیه این ساختار ثنایی با انطباق عالم ابداع با عقول فلاسفه، هم‌پیدایش جهان و هم مراتب سلسله باطنی دعوت با جایگاه پیامبران و اوصیاء آنان تبیین شد (کوربن، ۲۴۳). پیامبر با عقل اول، وصی او با عقل دوم منطق است (همان، ۲۰۳). وجوه مشترک همه مکاتب گنوسی در دسترس نبودن حق و ضرورت وجود حقیقی به عنوان

مظهر حق و واسطه تجلی است. در مذهب اسماعیلیه، عقل اول نخستین تجلی غیب الغیوب و سامان بخش سلسله ای از تجلیات است (همان، ۴۳۳). عقل یا فرشته سوم با امام منطبق و مابازای آدم روحانی است که ابلیس، درون او پنهان است و باید از خود دور کند (همان، ۲۷۲). به دلیل تردید در تقدم وجودی عقل اول و دوم و پیروزی ظلمت بر او، به مرتبه عقل دهم سقوط کرده و مبدأ همه اسطوره تاریخ و مدبر جهان ما می شود (همان، ۲۴۷). رکود این فرشته سبب فاصله در عالم ابداع شد که هفت عقل دیگر در این فاصله جای می گیرند، تعداد این ها منطبق با هفت دوره دایره نبوت است (همان، ۲۵۵). این مکاتب به دو زمان ازلی (زمان مطلق به عنوان عالم الوهیت) و کرانه مند قائل اند (لویزن، ۳۳۰). زمان ازلی رب النوع و الگوی زمان محدود است (کوربن، ۱۱۰ و ۳۰۸). ازلیت در اثر تردید و بهت فرشته به صورت پیدایش ظلمت، تبدیل به نوعی زمان ادواری می شود که زمان نجات عالم است. فاصله میان هفت مرتبه، میزان تپش های هفت دوران نبوت، تبدیل شدن زمان ازلی عالم ابداع به زمان تاریخی نجات را تعیین می کند، ولی این زمان دوم، زمان خطی، بی پایان و متکامل ما نیست. این زمان، زمان دوری و بازگشت کننده به درون (بازگشت پذیر) است (همان، ۲۷۵). آدم اول کلی، نخستین مظهر زمینی آدم روحانی یا رب النوع انسانی است که در قالب آدم های جزئی هر دوره ظاهر شده است (همان، ۳۶۵). ساده ترین طرح زمان ادواری مشتمل است بر یک دور واحد با هفت دوران یا هزاره که هریک از این دوران ها با یک ناطق (پیامبر مبلغ شریعت نوین)، یک وصی که اساس امامت است، آغاز می شود. وصی در دوران خویش با انتقال سرّ یا باطن شریعت به هفت امام از نسل خویش، یاور این ناطق است (همان، ۳۵۹). این تاریخ ادواری در هر دور، تکاملی صعودی دارد؛ زیرا بیان می شود: رب النوع انسانی در هر دوره توسط همتای زمینی خود یعنی امام نوع بشر را به رب النوعی که از آن ناشی شده بر می گرداند (همان، ۳۶۵) و جایگاه خود را از مرتبه دهم یک مرتبه ارتقا می بخشد (همان، ۲۷۲). این ارتقا تا مرتبه سوم که مرتبه اصلی است استمرار می یابد. افکار ابن عربی با اسماعیلیه قرابت دارد (همان، ۲۸۴). او انسان کامل را قطب، مرآة الحق، صاحب الوقت، عین الزمان و سرّ القدر می خواند (همان، ۳۵۸). تاریخ از نگاه او بعد از استدلال بر حقیقی بودن آن بهتر تبیین می شود.

۲. حقیقی بودن تاریخ

اولین نکته مهم، حقیقی یا اعتباری بودن جامعه و تاریخ از نگاه ابن عربی است. با دو دلیل می توان حقیقی بودن تاریخ از نگاه او را استنتاج کرد:

دلیل اول: ابن عربی در کتاب تجلیات الالهیه استعداد جامعه را استعدادی حاصل از استعداد کل افراد بیان می کند و می گوید: «و إن اختلف أديانهم و شرائعهم لأجل اختلاف أُممهم و ذلك لأن أهل كل عصر يختص با استعداد کلی خاص يشمل استعدادات أفراد أهل ذلك العصر وقابلية معينة كذلك و مزاج بنا سب ذلك العصر و

قابلیت معینه کذلک و مزاج یناسب ذلک العصر و النبی المبعوث إلیهم إنما یبعث بحسب قابلیاتهم و استعداداتهم فاختلقت شرائعهم باختلاف القوالب» (ابن عربی، تجلیات الالهیه، ۳۰۰). قیصری نیز در شرح فصوص الحکم این قابلیت حاصل از استعداد افراد را مزاجی می‌داند که شریعت خاص و نبی خاص می‌طلبد (ابن عربی، تجلیات الالهیه، ۳۰۰). بنابراین باید جامعه یا به تعبیر ایشان مزاج، حقیقتی و رای حقیقت افراد داشته باشد؛ زیرا این حقیقت اقتضای شریعتی خاص می‌نماید و هر شریعت را مظهر اسمی از اسماء الهی می‌داند (ابن عربی، فصوص الحکم، ۱۷۹). این استعداد اگر وجودی حقیقی و و رای افراد نداشته باشد نمی‌تواند زمینه ظهور آن اسم باشد. بر اساس این تعبیر، ترکیب جامعه انسانی نمی‌تواند ترکیبی اعتباری باشد، بلکه با جمع افراد و ترکیب روح‌ها، اندیشه‌ها، عاطفه‌ها، خواسته‌ها و اراده‌ها تأثیر و تأثر جدید پیدا می‌شود که حقیقت مستقلی از افراد دارد که از آن تعبیر به مزاج می‌کند که اسم خاص و لوازم خاص آن اسم را می‌طلبد.

دلیل دوم: چنان‌که در ادامه این مباحث به تفصیل خواهد آمد ابن عربی در تصویر حکومت حضرت مهدی (عج) تشکیل جامعه‌ای آرمانی را در آخر زمان نوید می‌دهد (ابن عربی، فتوحات، ۳/۳۲۷). الزامات این باور چند گزاره است: ۱. تاریخ حقیقتی است که دارای حرکت است؛ ۲. این حرکت قهقرایی و هم‌چنین دوری غیرتکاملی نیست، چون در این دو صورت به جامعه آرمانی ختم نمی‌شود.

از تعبیر مزاج می‌توان تعریف تاریخ را استخراج کرد. از آنجاکه شریعت هر نبی را مناسب مزاج اهل یک دوره (نه یک موقعیت جغرافیایی) می‌داند (قیصری، ۳۰۰)، معلوم می‌شود جوامع مختلف در سیر تاریخ در یکدیگر تأثیر داشته‌اند، اراده‌ها و عواطف انسانی با تأثیر و تأثر بر هم نظام گسترده‌ای از پیوند به نام تاریخ یا به تعبیر او مزاج دوره را پدید می‌آورند.

از سویی تاریخ، سطحی از تأثیر اراده‌های انسانی است که از زمان و مکان خاصی فراتر رفته و نمایانگر برآیند اراده‌ها است و از سوی دیگر، بر تاریخ سنن الهی حاکم است و این سنن جلوه‌ای از حاکمیت اراده حق بر تاریخ است و چنان‌که در ادامه مبحث خواهد آمد، ابن عربی به جهت قرابتش با اسماعیلیه (کوربن، ۲۸۴) به نقش پیامبران در تاریخ نگاهی ویژه دارد؛ تاریخ از نگاه او برآیند ترکیب اراده‌های انسانی در حوزه حاکمیت اراده خدا است.

شهید مطهری در فلسفه تاریخ نیز چنین می‌گوید: علم به یک جریان است که از گذشته آغاز شده و ادامه دارد و تا آینده کشیده می‌شود. زمان برای این‌گونه مسائل صرفاً ظرف نیست، بلکه یک بُعد از ابعاد این مسائل را تشکیل می‌دهد (۷۷). کارل یاسپرس می‌گوید: علم تاریخ در این کوشش است که وحدت تاریخ را درک کند و تاریخ جهان را همچون واحدی کامل ببیند (یاسپرس، ۳۴۵).

این تعریف از تاریخ را در میان فیلسوفان مهم تاریخ نیز می‌توان یافت. بنابراین واژه تاریخ بین ابن عربی و فیلسوفان تاریخ، مشترک لفظی نیست. هگل نیز چنین عقیده‌ای دارد؛ چون از سویی تحقق تاریخ را در ذیل اراده حق می‌بیند و می‌گوید: سیر تاریخ جهانی، تابع عقل است؛ آن هم نه عقل ذهنی و جزئی، بلکه عقل خدایی و مطلق

(کیمپل، ۳۱) و از سویی نقش برابند اراده‌های انسان‌ها و جوامع را در تحقق تاریخ این گونه بیان می‌کند: هر قوم و ملتی افزون بر روح فردی، روحی دارد، روح ویژه هر قوم حلقه‌ای از زنجیر روح جهانی (هگل، ۶۸) و مرحله‌ای از تحقق آن است. زندگی هر قوم میوه‌ای به بار می‌آورد. این میوه در دامن قوم دیگر پرورده می‌شود و این میوه دوباره دانه می‌شود، دانه‌ای که دیگر اقوام را به مرحله پختگی می‌رساند و روح جهانی با گذر از این تعیین‌ها به مظاهر کامل‌تر اعتلا می‌یابد (همان، ۸۱). در هر عصری ملتی هست که وظیفه گذراندن جهان را از مرحله دیالکتیکی که بدان رسیده است، برعهده دارد (همان، ۱۰۸).

در نگاه تونینی، استاد برجسته فلسفه تاریخ نیز از سویی تاریخ تجلی خداوند است (تونینی، فلسفه نوین تاریخ، ۱۳۰). او واحد مطالعه تاریخی را برای بررسی کشف قوانین تاریخی حاکم بر جوامع، تمدن قرار می‌دهد و تمدن از نظر وی عبارت است از تلاش برای آفریدن جامعه‌ای که کل بشر بتواند با هم‌نوایی در کنار یکدیگر درون آن زندگی کند (همو، بررسی تاریخ، ۴۴۴).

۳. تصویر نهایت تاریخ

باتوجه به چیستی و حقیقت تاریخ، پایان تاریخ رسیدن به غایتی است که حرکت تاریخ ناظر به آن می‌باشد. در حکمت اسماعیلیه، دور نبوت شامل هفت دور فرعی است. همتای زمینی آدم روحانی، امام است که همه نفوس یاران خویش را از دوری تا دور دیگر تا آخرین امام که ختم‌کننده دور دورها (دور اعظم) قائم قیامت است به او (یعنی آدم روحانی) باز می‌گرداند (کوربن، ۲۴۹) و هر دور، او یک مرتبه به سوی جایگاه اصلی خویش (تا مرتبه سوم) ارتقا می‌یابد (همان، ۲۷۲) و پایان تاریخ، دور کشف و حاکمیت نور است؛ زیرا می‌گوید: در حکمت اسماعیلیه دو مرحله نور و ظلمت فرشته مدبر عالم ما تناوب ادوار کشف و ستر را موجب می‌شود (همان، ۳۲۴). فرجام اخروی دور کنونی در آیین زروانی و در آیین مزدایی محض، شبیه هم است و آن از میان رفتن نیروی ظلمت است. اهورامزدا از زمان ازلی، زمان متناهی را برای مقابله با سرکشی اهریمن آفرید. در این دوره نه هزارساله اهورامزدا حاکم است، اما حکومت نمی‌کند، پس از این دوره او حاکم خواهد شد و آنچه را می‌خواهد انجام می‌دهد (همان، ۳۲۴).

ابن عربی نیز در چند جای فتوحات، نهایت تاریخ را ظهور خاتم اولیا (مظهر انسان کامل) تصویر می‌کند. با حاکمیت او بر جامعه جهانی، کمال احکام شریعت به ظهور می‌نشیند. با ظهور تامه ولایت الهی و هماهنگی نظام اجتماعی انسان‌ها با نظام هستی، برکات در آسمان و زمین در حد قابلیت دنیا، اعم از علم، معرفت، محبت، توحید و... ظهور می‌کند (ابن عربی، فتوحات، ۳۲۷/۳).

همه ادیان آسمانی، پایان تاریخ را رسیدن به جامعه‌ای پیراسته از شرک، کفر، ظلم و سرشار از نعمت‌های مادی و معنوی می‌دانند. متفکران اسلامی بر طبق نگاه قرآن آینده تاریخ را روشن، آینده زندگی بشر را شرافتمندانه، سرشار

از محبت، کرامت، صمیمیت (مانده: ۶۰)، حق جویی، آرمان خواهی، عدالت (ابوداود، ۲/۸۹)، تکامل عقل ها و اندیشه ها (مجلسی، ۳۳۶/۵۲) و پیروزی کامل خط انبیا (نور: ۵۵)، زمین را ارث صالحان (قصص: ۵؛ انبیا: ۱۰۵ و ۱۰۶) می دانند، گویا تشکیل امت واحده میوه اصلی جهان خلقت است. در نگاه ابن عربی به صورت ضروری قبل از ظهور قیامت، تاریخ بشریت به این نقطه ختم شود؛ از این رو می گوید: «... خدا را خلیفه ای است که خروج می کند و زمین را که از ظلم و ستم آکنده شده، از قسط و عدل پر می کند. حتی اگر یک روز از دنیا باقی مانده باشد، خداوند آن روز را چنان طولانی می سازد تا خلیفه به ولایت برسد» (ابن عربی، فتوحات، ۳/۳۲۷). این غایت از نگاه هگل وقتی است که انسان در حکومتی به سر برد که در سایه قانون باشد (کیمپل، ۵۴) و به آگاهی، آزادی و برابری کامل رسیده باشد (همان، ۸۹ تا ۹۰) و بین او و خداوند بیگانگی در میان نباشد (هگل، ۶۶). در نگاه توییبنی هدف نهایی تاریخ، حاکمیت مسیحیت به عنوان دین جهانی و عدل الهی است (توییبنی، ۳۰) و هایدگر پایان تاریخ را روبه روشن شدن انسان با نهایت شکوفایی هستی می داند (احمدی، ۵ تا ۶).

۴. تکامل تاریخ

فیلدسوفان تاریخ هریک تکامل تاریخ را سیر در امر خاص دانسته اند. هگل می گوید: اصل تکامل به این معنی است که تعینی درونی و وضعی نهفته (در سیر تاریخ) وجود دارد که باید به تدریج به واقعیت پیوندد (کیمپل، ۱۶۶). این سیر تکاملی را اولاً در تکامل آگاهی و آزادی انسان می داند (همان، ۴۶) و تکامل تاریخ، سیر در رسیدن به جامعه ای است که بتواند آزادی انسان را تحقق بخشد؛ ثانیاً انسان در این جامعه به مرتبه ای از شناخت خداوند دست می یابد که بین او و خداوند بیگانگی نباشد. توییبنی این تکامل را آفریدن جامعه ای می داند که کل بشر بتواند با هم نوایی در آن در سایه عدل الهی زندگی کند (توییبنی، فلسفه نوین تاریخ، ۴۴۴).

منظور از تکامل تاریخ در نگاه ابن عربی این است که تحولات اجتماعی انسان ها بر مبنای قوانین خاصی صورت می پذیرد و در نهایت همه جهان به جامعه واحد آرمانی پیراسته از شرک، ظلم، سرشار از نعمت های مادی و معنوی اعم از عدالت، علم، محبت، معرفت، آزادی و... خواهد رسید (ابن عربی، فتوحات، ۳/۳۲۷).

۵. منطق حرکت تکاملی تاریخ از نگاه ابن عربی

این روند تکاملی تابع قوانین خاص زیر است:

۵. ۱. تبعیت سیر تاریخ از سیر جهان هستی: تاریخ از نگاه ابن عربی، تابع سیر جهان هستی در جهت رجوع به حق است. این گزاره را از این مقدمات می توان نتیجه گرفت: اثبات شد که در نگاه او جامعه امری حقیقی است؛ در عرفان او همه چیز بر مبنای توحید و تجلی؛ یعنی ظهور کمالات حق تفسیر می شود (آشتیانی، ۴۳). در جهان،

هدف موجودات صیوروت وجودی به سوی کمال مطلق، خداوند هادی و رب موجودات در این جهت است. تاریخ نیز به عنوان حقیقت مستقل باید در سایه تدبیر او در جهت رجوع به حق یعنی تشکیل جامعه توحیدی حرکت کند.

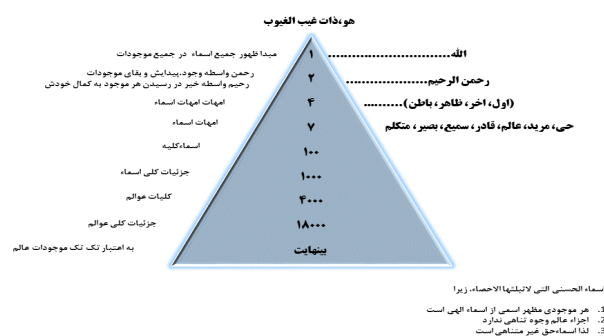
۵. ۲. جامعه و تاریخ مظهر اسمی از اسما

اندیشه ابن عربی مبتنی بر وحدت شخصیه وجود است (همان، ۲۷). در نگاه او رابطه خداوند با موجودات، رابطه تجلی و عالم، مراتب ظهور اسماء حق تعالی است (ابن عربی، فتوحات، ۲/۲۷۸؛ و فصوص الحکم، فص آدمی). وجود حقیقی از آن خدا و بقیه موجودات برخاسته از کمال حق و مظهر اسمی از اسمای او هستند (آشتیانی، ۴۳). جامعه و تاریخ انسانی به عنوان موجودی حقیقی نمی تواند از این اصل خارج باشد.

۵. ۳. نظام اسمائی و سیر تکاملی تاریخ

اسما و مظاهر آن‌ها از نظر شمول و احاطه، کلیت و جزئیت، متفاوت اند (ابن عربی، فصوص الحکم، ۵۹؛ غراب، ۲۶۱). این تفاوت و تقدم و تأخر در بین اسما، نظامی را تشکیل می دهد که تحولات هستی (ابن عربی، فتوحات، ۳/۴۴۱)، تکامل فرد انسانی (ابن عربی، فصوص الحکم، فص آدمی، ۴۸)، به طبع جامعه و تاریخ بر طبق این نظام اسمائی شکل می گیرد.

ترسیم اجمالی این نظام اسمائی این گونه است: در رأس هرم یا مرکز دایره هستی، اسم هو به ذات الهی اشاره دارد که کسی از آن آگاه نیست، غیب الغیوب نامیده می شود (آشتیانی، ۲۰۶؛ خمینی، مصباح الهدایة، ۱۱). در مرتبه بعد اسم الله متصف به وحدت محض است که تمام اسماء حق در این مرتبه فانی و مستهلک اند (قیصری، ۲۴۶). پس از اسم الله به ترتیب اسم رحمن و رحیم ذاتی (ابن عربی، فتوحات، ۲/۱۳۳) و امهات اسما؛ یعنی اسم حی، علیم، قدیر، مرید، سمیع، بصیر، متکلم، قرار دارد (همان، ۱۰۰/۱؛ قیصری، ۱۳ تا ۱۴). تعداد اسما در مراتب بعد ۹۹ (ابن عربی، ۷۱۵/۱)، ۱۰۰۰ (خمینی، سر الصلاة، ۲۲)، ۴۰۰۰ (ابن ابی جمهور، ۱۰۶/۴) و ۱۸۰۰۰ (آشتیانی، ۴۴۸) اسم ذکر شده (قیصری، ۴۴۸) است. بر طبق همین تعداد، عوالم هستی ظهور می یابند و در نهایت ابن عربی قائل به بی نهایت اسما است که ناظر بر موجودات بی نهایت است که مظهر اسماء حق اند (فناری، ۱۵۹ تا ۱۶۴).



این هرم به صورت عمودی نیست تا خداوند در رأس عالم و جدای از هستی باشد، بلکه هرمی است که رأس آن عمق عالم یا مرتبه «هو» است که جانِ جانِ عالم است.

۵. ۴. سیر تکامل تاریخ از مظهریت اسماء جزئی به سوی اسماء کلی

از آنجاکه خلقت بر مبنای تجلی صورت می‌گیرد، این تجلی به‌طور طبیعی از شدیدترین مراتب ظهور آغاز و به ضعیف‌ترین مرتبه خلقت رسیده است و چون فیض حق منقطع نمی‌شود، دوباره از ضعیف‌ترین مرتبه، مراحل وجود را پشت سر گذاشته و به عالی‌ترین مراتب شدت سیر می‌کند. از این دو، سیر به قوس صعود و نزول تعبیر می‌شود. «سیر هر دو قوس ناشی از محبت حق است» (ترکه اصفهانی، ۱۳۲).

ابن عربی سیر نزولی عالم را تا ایجاد موالید ثلاثه (معادن، نباتات و حیوانات) انسان ذکر کرده و از انسان به بعد را سیر صعودی به حساب می‌آورد (ابن عربی، فتوحات، ۴۴۳/۳) که با گذر از عالم طبیعت و درنوردیدن عوالم ملکوت و جبروت و رسیدن به مقام فناء فی الله و بقاء بالله صورت می‌گیرد؛ همان گونه که در سیر نزولی، ظهور اسماء الهی از کلی‌ترین اسماء به سوی اسماء جزئی تحولات هستی را شکل می‌دهد؛ چون قوس صعود منطبق با سیر نزول است، در رجوع الی الحق سیر از اسماء جزئی به سوی اسماء کلی است. سیر تکاملی تاریخ، سیری در اسماء برای رسیدن به کلی‌ترین اسم حق تعالی یعنی اسم الله است. آخرین نقطه کمال تاریخ، رسیدن جامعه به مظهریت اسم الله است (همان، ۱۲۰/۲).

۵. ۵. نقش پیامبران در روند تکاملی و سیر اسمائی جامعه

مهم‌ترین تفاوت در بین فیلسوفان تاریخ همچون هگل، توبینی، هایدگر، عدم نگاه جدی به نقش پیامبران در حرکت تاریخ است؛ تعلیم آزادی و آگاهی به بشریت را از مکتب مسیحیت و آن را نهایت تاریخ می‌دانند (توبینی، فلسفه نوین تاریخ، ۳۰)؛ اما ابن عربی اساس روند تکاملی تاریخ را با انبیا و شریعت آنان توصیف می‌کند. او مهم‌ترین نقش در روند تکاملی تاریخ را از انبیا می‌داند، به گونه‌ای که سرنوشت تاریخ بشری با تاریخ انبیا رقم می‌خورد. به دلیل اهمیت این بخش برای اثباتش به مباحث زیر نیازمندیم:

پیامبران و جنبه یلی‌الحقی و یلی‌الخلقی حرکت تاریخ: سیر تکاملی تاریخ، جنبه یلی‌الخلقی (یلی‌الخلقی) و فراخلقی (یلی‌الحقی) دارد. جنبه یلی‌الخلقی تابع اختیار انسانی است، خداوند اراده کرده انسان و جامعه انسانی با اختیار و خواست خویش توحید و حاکمیت خدا را بپذیرد، اما این اختیار، مطلق و در عرض اراده حق نیست؛ لذا تاریخ در جنبه یلی‌الربی تابع اراده تدبیرگر و هدایتگر حق است و رسولان الهی را با شریعت خود مأمور هدایت افراد و جوامع انسانی می‌کند. در نگاه ابن عربی فلسفه وجود شریعت، حاکمیت دین بر جامعه انسانی و سیر جوامع و تاریخ به سوی حق است (همان، ۱۱ و ۱۲). موضع‌گیری ارادی انسان در پذیرش و تکذیب پیامبران، دو جریان حق و باطل یا دو قطب تاریخی را تشکیل می‌دهند. اختیار انسان‌ها، حرکت تکاملی تاریخ را دچار فرازونشیب می‌کند.

حق حکومت و حاکمیت شأن نبی و ولی: ابن عربی حق حکومت و صلاحیت تشکیل مدینه فاضله و دخالت

در جمیع شئون بشری را شأن انبیا می‌داند و حق حاکمیت را برای قوانین الهی می‌شمارد. رسول الهی، قطبی است که حق به واسطه او به مردم نظر کرده تا این نوع را به واسطه او در جهان باقی نگهدارد، ولو آنکه دیگران کافر شوند (ابن عربی، فتوحات، ۸۴/۳)؛ از جمله رحمت‌های الهی، حاکمیت مبنی بر احکام الهی است. همان طور که حکمت رحمانیه را به حضرت سلیمان (ع) نسبت داده است (ابن عربی، فصوص الحکم، فص سلیمانی)؛ یعنی رحمت رحمانیه حق، در شخصیت پیامبری ظهور یافته که صاحب ملک و سلطنتی وسیع بوده و بر انسان، جن، زمین، هوا، پرندگان و حیوانات حکومت می‌کرده است (ابن عربی، فتوحات، ۸۴/۳). در کتاب اسراء باب سفر قلب تنها مرکب حرکت در تکامل فرد و در زندگی اجتماعی، قوانین الهی و دین او است (ابن عربی، کتاب التجلیات، ۵).

سفرهای چهارگانه عرفانی علت صلاحیت رهبری جامعه توسط اولیا: ابن عربی علت صلاحیت انبیا و اولیا را برای تشکیل حکومت، سیر معنوی آن‌ها در اسماء الهی می‌داند و می‌گوید: «سلطان کسی است که تمام صور اسماء الهی که مؤثر در عالم دنیا هستند، در او ظهور یافته است (ابن عربی، فتوحات، ۱۳۷/۱) و حاکمیت، حق کسی است که به مقام قطبیت نائل شده است» (قیصری، ۶۵۴). طی این مراتب، کمال در چهار سفر معنوی شکل می‌گیرد. هر پیامبر صاحب شریعتی با طی چهار سفر حق حاکمیت بر مردم می‌یابد. قیصری می‌گوید: «حاکمیت از آن کسی است که با طی سفر اول تا سوم و رفع حجب ظلمانی و نورانی، فنا در حق، واقف شدن به اسرار قضا و قدر و سیر در همه عوالم جبروت و ملکوت و ناسوت به سفر چهارم می‌رسد و با طی سفر چهارم، خلاق، آثار و لوازم آن را شهود کرده و به منافع و مضار اجتماع بشری و احوال حکومت پی برده و خلق را به مقام جمع دعوت می‌کند، چنین شخصی صلاحیت تشکیل مدینه فاضله استوار بر حقیقت را دارد و شأن او است که در جمیع مسائل اجتماع بشری مداخله کند» (آشتیانی، ۶۶۸).

تفاضل انبیا و جایگاه انبیاء اولوالعزم: قیصری نبوت را دایره تامه‌ای مشتمل بر دو امر متناهی می‌داند که برخی محیط و برخی محاط‌اند. هر چه دایره ولایت نبی وسیع‌تر باشد از نظر مقام، اشرف است و دایره ولایت انبیاء اولوالعزم از سایر انبیا تمام‌تر است. نبی اشرف، احکام شریعت او تمام‌تر، مأخذ علم و حظ او از ملکوت بیشتر است (آشتیانی، ۶۶۸ تا ۶۶۹).

هر نبی مظهر اسمی از اسماء الهی، شریعت هر نبی دولت یک اسم حق: قونوی در فکوک می‌گوید: «هر پیغمبری مظهر اسمی از اسماء حق تعالی است که نبوت، رسالت، معجزات و کتاب او متعین و مستند به حق تعالی از حیثیت آن اسم می‌شود» (قونوی، فکوک، فک محمدی).

ابن عربی در فصوص الحکم به برخی از این اسما اشاره دارد؛ به طور مثال شیث را مظهر وهاب و فتاح (ابن عربی، فص شیشه)، پیامبر اکرم (ص) را مظهر اسم جامع الله می‌داند (همان، فص محمدیه).

انبیاء اولوالعزم مظاهر امهات اسماء حق‌اند (قیصری، ۴۳۷). امهات اسماء، اسمائی است که هیچ موجودی از حیطة آن‌ها خارج نیست و مبدأ سایر اسما و صفات دیگر است (جامی، ۴۰؛ قیصری ۱۳ تا ۱۴). این اسما داخل در اسم اعظم الله است که مظهر آن حقیقت محمدیه (ص) است (همان، ۴۳۷).

ابن عربی در فص نوحی می‌گوید: «شریعت هر نبی دولت یک اسم است، به گونه‌ای که با آمدن شریعتی، شریعت دیگر نسخ می‌شود. روی همین اصل کتاب‌های انبیاء پیشین در مقام فرقان و کتاب رسول الله (ص) در مرتبه فرقان قرآن قرار دارد که مقام فرق و جمع است (فص نوحی).

راهبری هر رسول متناسب با اسم حاکم بر خود: انبیا، امت را تا مظهریت اسم خود سیر می‌دهند. در عرفان، ذات الهی، خلق را از مشکلات وجود انبیا ربوبیت می‌کند. رسول کسی است که مبعوث به سوی خلق شده تا امت را بر کمالات لایق خود برساند؛ لذا هر نبی به اندازه استعداد خود، امت را بالا می‌برد (قیصری، ۴۳۷). نبی متحقق به مظهریت هر اسم، در سفر اول آن اسم را ظاهر در وجود و حاکم بر عالم مشاهده می‌کند؛ مثلاً «محقق به مظهریت اسم رحمان در سفر اول، اسم رحمان را حاکم بر عالم مشاهده می‌کند؛ در نتیجه، سفر دوم او به استهلاك اشیا در اسم رحمان تمام می‌شود، لذا دوره نبوت او محدود است. ولی دوره نبوت رسول الله (ص) که مظهر اسم الله است محدودیت ندارد (آشتیانی، ۶۶۸ تا ۶۶۹) و امت او بهترین امت‌ها هستند (قیصری، ۴۳۷)؛ در نهایت، تاریخ به سمت ظهور اسم اعظم الهی حرکت می‌کند و با ظهور نبی خاتم که مظهر ظهور اسم الله است به سیر خود ادامه می‌دهد و همه دوره‌های قبلی را تمهیدی برای ظهور این دوره می‌داند (ابن عربی، ۱۲۰/۲) و دین و شریعت او را ناسخ همه ادیان و شرایع دانسته است» (همان، ۱۸۴/۱).

دوره‌های تاریخی در نظام اسمائی: از نظر یلی‌الحقی، حرکت تاریخ به دلیل فرازونشیب متأثر از اختیار انسان‌ها، حرکتی زیکزاک‌ی است. پیامبران، مددکننده حرکت تاریخ از نظر یلی‌الربی‌اند و هر پیامبر بعدی بر ایند قابلیت امت و مظهریت اسم حاکم بر خود است و از مجموع انبیا، انبیاء اولوالعزم و صاحب شریعت، تعیین‌کننده مقاطع تاریخ‌اند و سایر انبیا تابع و مأمور تبلیغ و شریعت ایشان‌اند (ابن عربی، ۱۱ تا ۱۲). این دوره‌ها را به اعتبارهای مختلف با اسماء متفاوتی انطباق می‌دهد. به اعتباری، این انطباق با اسم ظاهر و باطن و جمع آن دو یا اسماء تنزیه‌ی و تشبیه‌ی و جمع آن دو (ابن عربی، فصوص الحکم، فص نوحی) و به اعتبار دیگر را به اسماء ذات، صفات و افعال منتسب می‌کند.

بر اساس اسماء ذات، صفات و افعال، هفت دوره تاریخی ترسیم می‌شود. دوره اول از آدم تا نوح، ظهور اسماء افعالی، چهار دوره دیگر مظهر امهات اسماء صفاتی در انبیاء اولوالعزم غیر نبی اکرم (ص) است که ایشان مظهر اسم ذاتی الله در دوره ششم و دوره هفتم، دوره ولایت استمرار این اسم با ظهور اسرار باطنی شریعت اسلام است. تعلیل این تقسیم این گونه است: ابن عربی در جدول اسما در کتاب تدبیرات الهیه اسماء ذات را مقدم بر اسماء صفات و صفات را مقدم بر اسماء افعال می‌کند، در قوس صعود لزوماً باید این سیر بالعکس باشد.

ابن عربی معتقد است جامعه لزوماً شریعت دارد و نیز اولین پیامبر صاحب شریعت را نوح می‌داند؛ بنابراین جامعه انسانی از عصر آدم تا حضرت نوح، در حد بیت گسترده می‌شود. جامعه به وسعت جامعه‌ای که نیازمند قانون باشد، نرسیده است. نبوت حضرت آدم در حد توحید فطری و معارف عبادی و اخلاق فردی است. قنونی در فکوک می‌گوید: خلافت حکمش درباره آدم (ع) گسترده نشد؛ زیرا کسی که احکام مرتبه او [آدم] بر وی استوار شود، جز افراد اندکی از فرزندان نبود. از این رو، خلافت وی فراگیر مرتبه رسالت نبود و در وی و در نسل پس از او تا زمان حضرت نوح که اولین مرسل و فرستاده شده بود، بالقوه ماند (۱۲۹) و چون دوره پیامبران اولوالعزم را تا قبل از پیامبر اکرم (ص) مظهر اسماء صفاتی و دوره نبی اکرم (ص) را مظهر اسماء ذاتی می‌داند، پس این دوره لزوماً دوره ظهور اسماء افعالی است.

چهار دوره بعدی تاریخ مخصوص ین انبیاء اولوالعزم؛ حضرت نوح، ابراهیم، موسی و عیسی (ع) است که مظهر عمده‌ترین اسماء و صفات؛ یعنی چهار صفت حی، علیم، قدیر و مرید هستند. اکثر عرفا و ابن عربی در انشاء الدوائر امهات اسما را هفت اسم دانسته‌اند که عبارت‌اند از: حی، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم (قیصری، ۱۳ تا ۱۴). در بین هفت اسم کلی، چهار اسم از اهمیت افزون‌تری برخوردارند؛ چراکه حقیقت الوهیت محقق نمی‌شود، مگر برای ذاتی که چهار صفت؛ یعنی حیات، علم، اراده و قدرت را داشته باشد (جندی، ۵۰). این چهار اسم در میان خود ترتیبی دارند؛ زیرا سه اسم سمیع، بصیر و متکلم، فرع بر چهار اسم حی، عالم، قدیر و مرید است و اراده و قدرت مشروط به دو صفت علم و حیات است و علم نیز خود فرع بر حیات است. بنابراین حیات مقدم بر همه اسما و امام آن‌ها محسوب می‌شود» (قیصری، ۱۴).

حرکت تاریخ در قوس صعود است. مقطع تاریخی حضرت نوح ظهور اسم مرید، حضرت ابراهیم ظهور اسم قادر، حضرت موسی ظهور اسم علیم و حضرت عیسی ظهور اسم حی است که هرکدام آثار فراوان و اسامی فرعی بسیار دارد که فرغانی در مقدمه منتهی المدارک، فروعات هفت اسم را در نودونه اسم به تصویر کشیده است (۴۰) که تطبیق آن با ظهور پیامبران و تبیین آن، پژوهش تفصیلی دیگری می‌طلبد.

دوره ششم تاریخ حرکت جامعه تا مظهریت اسم ذات (الله) به وسیله نبی خاتم: همان طور که ذکر شد «نبی خاتم، مظهر اسم الله و همان گونه که حقیقت وجودش آغاز آفرینش و واسطه فیض است، در عالم شهادت نیز وقتی به مقام رسالت و نبوت ظاهر می‌شود، مظهر اسم اعظم و صاحب ولایت مطلقه الهی است» (آشتیانی، ۶۸۵). او می‌تواند جامعه را تا مظهریت اسم الله که جامع همه خیرات به گونه کامل و متعادل است، تکامل بخشد. معارفی که این نبی می‌آورد در بالاترین مرتبه است، لذا قرآن او در مقام «او ادنی» است، جایی که جبرئیل نیز قدرت ورود ندارد (ابن عربی، فصوص الحکم، فص نوحی).

علامه طباطبایی در رساله اسماء می‌فرماید: عمیق‌ترین توحید خداوند از ویژگی‌های اسلام است و این همان مقام محمدی است که ویژه محمد (ص) و خاندان پاک او (ع) می‌باشد و میراثی است برای کسانی از امت او که به مقام ولایت راه می‌یابند (۳۹).

آخرین دوره تاریخ دوران ولایت منقطع از نبوت و تدریجی بودن آن: «ولایت، باطن نبوت است؛ انبیا مبعوث به تبلیغ احکام شریعت‌اند و ولایت جنبه اسرار و حقایق باطنی آن احکام است. اگر از انبیا، اسرار و حقایق اظهار شود، از مقام ولایت آن‌ها است نه از مقام نبوت‌شان؛ زیرا مقام نبوت فرع مقام ولایت است» (ابن عربی، فتوحات، ۱۹۵/۱). بعد از خاتم نبوت، دوران ولایت منقطع از نبوت آغاز می‌شود، گرچه صاحب تمام ولایت‌ها، نبوت‌ها و رسالت‌ها حقیقت محمدی است. «علی‌رغم آنکه او خود صاحب تمامی این ولایات است، لیکن در کسوت نبوت و رسالت، دورانش به پایان رسید و شأن ولایت کلیه او در کسوت اوصیا و اولیاء بعد از او ظهور یافت. بدین ترتیب با نبوت او دوره نبوت تمام و دوره ولایت آغاز می‌شود، او واسطه ظهور ولایت تا روز قیامت است. ظهور حقیقت محمدی برای کسوت ولایت تامه الهیه در آخرالزمان تحقق می‌یابد» (همان، فتوحات، ۹۶/۱).

ولایت منقطع بر اولیا برحسب استعداد آن‌ها به تدریج ظاهر می‌شود تا به مرحله اوج و اتمام آن برسد (آشتیانی، ۶۶۳ تا ۶۶۸). سید حیدر آملی در جامع اسرار می‌گوید: «ظهور نور نبوت و رسالت از زمان آدم بوده کم‌کم این نور شدت یافت تا به ظهور نور نبوت محمدی منتهی شد. ظهور نور ولایت محمدی (ص) نیز از علی (ع) شروع و به ظهور نور ولایت محمد ثانی مهدی موعود (عج) کامل شده و به نهایت کمال خود رسد» (لاهیجی ۳۱۶؛ کاشانی، ۴۴؛ آملی، ۴۵۹ تا ۴۶۰؛ آشتیانی، ۱۵۶).

۶. نهایت تاریخ و جامعه آرمانی

ابن عربی در چند جای فتوحات از جمله در بابی تحت عنوان «معرفة منزل وزراء المهدی...» پس از نقل ابیاتی می‌گوید: «پس بدان برای خدا خلیفه‌ای هست که بیرون می‌آید بعد از پر شدن زمین از جور و ظلم، آن را پر از عدل می‌کند. این خلیفه از عترت رسول، از ولد فاطمه، اسمش اسم رسول و جدش حسین بن علی بن ابی طالب است. او در آفرینش شبیه رسول الله و در اخلاق نازله وجود رسول خدا است. مهدی، روح را در اسلام می‌دمد، اسلام را پس از ذلت، عزت می‌دهد... و جز دین خالص باقی نمی‌ماند (ابن عربی، فتوحات، ۳/۳۲۷). محمد (ص) ذاتاً و صفاتاً برای جهانیان رحمت است، سر تا سر ملک او [محمد (ص)] موقوف بر ظهور مهدی است» (همو، بلغة القواص، ۶۰).

جامعه آرمانی توحیدی نتیجه هماهنگی عالم تکوین و تشریع: با ظهور خاتم اولیا (مظهر اسم الله) و حاکمیت او بر جامعه جهانی، کمال احکام شریعت به ظهور می‌نشیند. جامعه بشری از نظر رشد روحی و عقلی ترقی و شایستگی بهره‌مندی از تمام آثار اسماء الهی را به گونه‌ای متعادل پیدا می‌کند. اسرار الهی و حقایق به کمال

ظهور رسیده و تمام برکات آسمان‌ها و زمین به سبب هماهنگی عالم تکوین و تشریع بروز می‌یابد (اعراف: ۹۶). در صفت حضرت مهدی (ع) فرمود: «یرضی عنه ساکن السماء و ساکن الارض لایدع السماء من قطرها شئاً الا مداراً و لا تدع الارض من نباتها شئاً الا اخرجه حتی یتمنی الاحیاء الاموات» (شبستری، ۳۱۵ تا ۳۱۶).

ابعاد هماهنگی عالم تشریع و تکوین: این هماهنگی در ابعاد گوناگونی صورت می‌گیرد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. همان گونه که کل نظام عالم، تسبیح خداوند می‌کند (تغابن: ۱)، انسان هم با عقل و اختیار خویش، تسبیح حق و تبعیت از قوانین اجتماعی اسلام را انتخاب می‌کند.
۲. مقام ولایت که واسطه فیض همه عالم، شاهد و مسلط بر استعداد انسان‌ها (ابن عربی، فصوص الحکم، ۵۹ و ۶۰ و ۷۱)، هادی امر و ملکوت آن‌ها است، هدایت اجتماعی را نیز به عهده می‌گیرد. جامعه انسانی، با آزادی از دستورات خداوند و ولی او تبعیت می‌کنند. همه اعمال اجتماعی شان به عبادت تبدیل می‌شود، ظرفیت نهایت بهره‌مندی از فیوضات الهی را پیدا می‌کند.
۳. انسان کامل که مقام جمع‌الجمع دارد (نه لحظه‌ای از حق غافل و نه لحظه‌ای از خلق) با محبت و توجه تام به همه افراد، جامعه را اداره می‌کند (نسفی، ۴ تا ۷) و امت نیر به او عشق می‌ورزند.
۴. احکام تشریعی، از اعتباری محض خارج می‌شود و آثار و مصالح نفس‌الامری و تکوینی آن‌ها توجه می‌شود؛ چون ولی و حاکم به تفصیل منافع و مضار اجتماع بشری آگاه است (قیصری، ۶۴۸). در این صورت با احکام و قوانین تکوینی عالم هستی که بر مبنای عدالت است (ابن عربی، فتوحات، ۱۶/۲)، سنخیت پیدا می‌کند.

۷. نگاهی به عصر حاضر و نهایت تاریخ

دوره کنونی تاریخ از جنبه یلی‌الحقی، ظرفیت حاکمیت شریعت جهان اسلام و تجلی کامل مظهریت اسماء الله و آثار بسیار وسیع آن را دارد. آگاهی، برابری همه انسان‌ها در حاکمیت قانون، برخورداری از عدالت و ازبین‌رفتن بیگانگی بین خدا و انسان از شاخص‌های مشترک این حکومت آرمانی در میان متفکران آزادی است و در مکتب ابن عربی افزون بر این‌ها انتشار تمام اسرار و حقایق واقعی دین توسط خاتم اولیا است. اما از آنجاکه ابن عربی محرک تاریخ را برابند اراده انسان‌ها در بستر اراده الهی می‌داند، ظهور کامل برکات این اسم مشروط به تلاش و پذیرش انسان‌هاست و چنان‌که گفته‌اند: ظهور هر اسمی کلی یا جزئی و احکام و آثارش مشروط به شرط اعتدال است (فرغانی، مشارق الدراری، ۱۷۳). در دوره کنونی برای تحقق این اصول زمینه‌هایی فراهم شده است؛ از جمله تکیه بر حقوق بشر و شکل‌گیری سازمان‌های جهانی برای رفع کمبودهای بشریت همچون سازمان رفیع سواد بی‌سواد یا فقر جهانی نشانه پذیرش برابری انسان‌هاست. رشد علم و دانش بشری، گسترش سیستم ارتباط جمعی، امکان تعامل و گفت‌وگوی جهانی زمینه آگاهی را فراهم کرده و پذیرش تشکیل حکومت بر مبنای قانون و رأی مردم، اصل قرارگرفتن

گفت‌وگو و مذاکره بر اساس قاعده برد در روابط جمعی و روابط بین‌المللی، زمینه آزادی را فراهم کرده‌اند. با خارج شدن عرفان از زبان اختصاصی و محرمانه و تشکیل کرسی‌ها و رشته‌های مختلف عرفان و معنویت در سطح جهان، زمینه انتشار اسرار و حقایق باطنی دین فراهم شده است. نزدیک‌شدن ادبیات و زبان همه جهان در زمینه دانش‌های تخصصی و اصطلاحات عمومی زندگی همچون نرخ تورم، نقدینگی، رأی، انتخابات، شورا، گفت‌وگو، گوش کردن فعال و موارد فراوان در زمینه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و مدیریت، افزون بر نزدیک کردن انسان‌ها به امت واحد، زمینه تعامل علوم و قرآن را برای حل متغیرات زمان بر مبنای دین فراهم کرده است؛ زیرا امروزه با روی آوردن به روش‌های مختلف همچون تدبیر بر اساس روح معنا، تدبیر واژه‌ای، تدبیر سوره‌ای، تدبیر میان سوره‌ای، تدبیر بر اساس قواعد زبان‌شناسی و...، دینداران به دنبال فهم عمیق منطبق با زمان در قرآن هستند. این ادبیات مشترک جهانی در میان انسان‌ها سؤال‌های مشترک برای رجوع به قرآن و حل مشکلات و متغیرهای زمان فراهم کرده است و این آیه قرآن را که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» (ابراهیم: ۴) تبیین می‌کند؛ چون دین پیامبر، دین خاتم قوم او، همه جهان است و لسان قوم او این ادبیات مشترک است.

این آثار، اثر تلاش انسان‌ها و برابند تأثیر و تأثر اراده‌های آن‌ها (به تعبیر ابن عربی مزاج) در تاریخ و تأثیر خاتم اولیا به عنوان واسطه فیض است. او همان گونه که فیض را به همه عالم می‌رساند (ابن عربی، فصوص الحکم، ۶۸) به تعبیر روایی همچون خورشید پشت ابر، جامعه و تاریخ انسانی را نیز بهره‌مند می‌کند، اما فیض‌رسانی به میزان قابلیت امت است؛ زیرا همه آنچه که از علم به نبی یا ولی داده می‌شود، اظهار نمی‌شود؛ بلکه به میزان قابلیت امت ظهور می‌یابد (حسن‌زاده آملی، ۳۴۷). بنابراین هرچقدر تلاش کرده است که تعاملات و برابند اراده‌ها در راستای بالارفتن قابلیت استعداد امت جهانی باشد، بهره‌گیری از وساطت فیض خاتم اولیا بیشتر خواهد بود و آثار اسم الله در جامعه جهانی سریع‌تر ظهور می‌کند. این تلاش‌ها صور متفاوتی دارد؛ از جمله آشنایی انسان‌ها با نقش آفرینی‌شان در تاریخ، مبارزه جدی با هر ظلم کوچک و بزرگ، پذیرش کامل شریعت الهی. یک صورت مهم دیگر آن را می‌توان این گونه ترسیم کرد: امروزه فوکویاما ادعا می‌کند مکتب لیبرال دموکراسی، مظهر آزادی و برابری انسان بوده و این آخرین برگ تاریخ است و همه جهان باید به آن بپیوندند (فوکویاما، ۳۴ تا ۳۵؛ مرادخانی، ۴۱ تا ۴۳). این مکتب با تکیه بر اصول برابری و آزادی، موفقیت‌های زیادی در حذف حکومت‌های استبدادی و سازوکار اعمال حاکمیت انسان‌ها و جلوگیری از تمرکز قدرت و فساد آن برداشته، اما بشریت را با مشکلات اساسی روبه‌رو کرده است. کرامت انسانی مد نظرِ هگل در سایه اومانیزم، به جنبه بشری معطوف و هویت الهی و ابدی او که در طول تاریخ، انبیا برای احیای آن تلاش کردند، در تمدن امروز فراموش شده است. آزادی که در نگاه هگل تبعیت از وجدان و ایستادگی در مقابل تمایلات است، در بُعد فرهنگی، مشروعیت‌بخش و لنگاری و اباحه‌گری و در حیطه اقتصادی سبب بی‌عدالتی و تکاثر ثروت شده است. بشر امروز، با تجربه حکومت آزاد و تکیه بر عقل خود، بنیاد خود را از وحی بی‌نیاز می‌داند و دینداران امروز، خود را از تجربه جمهوریت و سازوکار تحقق آزادی، ارتقای انتخاب و آگاهی انسان بی‌نیاز

می‌دانند. اگر در سایه ارتباط جهانی و گفت‌وگو و تبادل فرهنگی با طرح هویت الهی انسان و لوازم برابری و آزادی واقعی، زمینه‌های برون‌رفت از این مشکل را فراهم کنیم؛ این مزاج و برابند اراده‌ها قوی‌تر می‌شود و به زمان ظهور خاتم اولیا نزدیک‌تر خواهیم شد.

نتیجه‌گیری

به دلیل مبتنی بودن اندیشه ابن عربی بر وحدت شخصیه وجود، وجود حقیقی از خدا و بقیه موجودات برخاسته از کمال حق و مظهر اسمی از اسماء او هستند؛ چون جامعه و تاریخ در نگاه او امری حقیقی است و همچون هر امر حقیقی دیگر، مظهر یکی از اسماء الهی است و اسماء و مظاهر آن‌ها از نظر شمول و احاطه، کلیت و جزئیت متفاوت‌اند. این تفاوت، نظامی بین اسماء تشکیل می‌دهد که تحولات هستی، تکامل فرد انسانی، جامعه و تاریخ بر طبق آن نظام اسمائی شکل می‌گیرد. تعریف تاریخ در نگاه او، برابند ترکیب اراده‌های انسانی در حوزه حاکمیت اراده خدا است و تاریخ جهان علی‌رغم جدایی جوامع، فرایند یگانه و منسجم است که همراه با تحولی تکاملی در مسیر رجوع به حق پیش می‌رود و روزی به ایستگاه نهایی خود خواهد رسید.

سیر تاریخ در قوس صعود هستی است؛ لذا طبق نظام اسمائی از اسماء جزئی به کلی حرکت می‌کند و در نهایت به مظهریت کلی‌ترین اسم الهی یعنی اسم الله تکامل می‌یابد. اسماء الهی هرچقدر کلی‌تر است، آثار و برکات بیشتری دارد. جامعه‌ای که مظهر این اسم است، جامعه‌ای واحد و پیراسته از شرک و ظلم و سرشار از نعمت‌های مادی و معنوی است. این سیر تکاملی، دو جنبه خلقی و فراخلقی دارد. از جنبه خلقی که به اختیار انسان وابسته است، دچار فرازونشیب می‌شود، اما از جنبه فراخلقی که به اراده حق است، پیوسته رو به کمال است. محرک اصلی آن از جنبه یلی‌الحقی انبیا هستند که در نگاه ابن عربی تشکیل مدینه فاضله در صلاحیت آنان و اوصیاءشان است.

اساس حرکت تاریخ، سیر در اسماء حاکم بر انبیاء اولوالعزم و تلاش سایر انبیا، برای تبلیغ شریعت ایشان و حاکمیت اسم ایشان است. انبیاء اولوالعزم غیر از حضرت خاتم، مظهر امهات اسماء هستند. ملاک یک دوره تاریخی ظهور یک اسم از امهات اسماء است که سایر اسماء در آن مندرج و مخفی‌اند. این سیر تا پیامبر خاتم که مظهر اسم جامع الله است ادامه یافته و با ختم نبوت، دوران ولایت (ظهور اسرار باطنی دین) آغاز شده و به تدریج به خاتم ولایت رسیده است؛ یعنی در نهایت به شکل ضروری و قانونمند با جنبه یلی‌الربی به جامعه جهانی ایده‌آل می‌رسد. با ظهور خاتم، ولایت مطلقه که از نگاه ابن عربی مصداق آن حضرت مهدی (عج) است، تاریخ بشری با ایجاد امت واحد به نهایت شکوفایی خود در همه ابعاد مادی و معنوی خواهد رسید. حاکمیت اسم الله اعظم بر جامعه (نهایت تاریخ) آثار و برکاتی گسترده دارد. این برکات و وسیع نتیجه هماهنگی نظام اجتماعی انسان‌ها با نظام تکوینی عالم در جهات مختلف است که مهم‌ترین آن‌ها قرارگرفتن مقام واسطه فیض در رأس جامعه، انطباق احکام تشریعی با مصالح نفس‌الامری و سنخیت با قوانین تکوینی و هماهنگی با موجودات در تسبیح خداوند است. در نتیجه این

هماهنگی، برکات آسمان و زمین ظهور می‌کند. ابن عربی چگونگی این جامعه را به‌عنوان عالی‌ترین جامعه آرمانی به تفصیل در بحث وزرای مهدی ترسیم کرده است.

در عصر حاضر از اثر وجودی خاتم اولیا و تلاش‌های انسان‌ها، زمینه‌های بسیاری برای تحقق کامل مظهریت اسم الله فراهم شده است و با تلاش و تعاملات آگاهانه می‌توان زمان این فرایند را به حداقل رساند.

منابع

قرآن کریم

ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، به تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت: مکتبه البشری، ابن‌ابی‌جمهور، محمدبن‌زین‌الدین، عوالی اللیالی، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۰۳ق.
ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، عیون اخبارالرضا علیه السلام، به تحقیق محمد لاجوردی، چ ۱، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
ابن عربی، محمدبن‌علی، الاسراء الی مقام الاسری، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ق.
_____، بلغة القواص فی الاکوان معدن الاخلاص، به تحقیق احمد فرید المزیذی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۷۱م.

_____، محمدبن‌علی، فتوحات مکیه (اربع مجلدات)، چ ۱، بیروت: دارالصادر، بی‌تا.
_____، محمدبن‌علی، فصوص الحکم، قاهره: احیاء الکتب العربیه، ۱۹۴۶م.
_____، محمدبن‌علی، کتاب التجلیات؛ مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ق.

احمدی، بابک، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.
آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
آملی، حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
ترکه اصفهانی، محمدبن حبیب‌الله، تمهید القواعد، به تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.

توینبی، آرنولد جوزف، بررسی تاریخ، ترجمه محمدحسین آریا، بی‌جا: نشر علمی فرهنگی، ۱۳۹۴.
_____، فلسفه نوین تاریخ، ترجمه بهاء‌الدین بازارگاد، تهران: کتابفروشی فروغی، ۱۳۵۶.
جامی، نقد النصوص فی شرح الفصوص، به تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
جندی، مؤید‌الدین، شرح فصوص الحکم، به تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، چ ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.

خمینی، روح‌الله، مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية، به تحقیق سیدجلال آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.

_____، سر الصلاة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چ ۹، تهران: بی‌نا، ۱۳۸۳.

روحانی، حسین و علیرضا آقاحسینی، «تحلیل و نقد گفتمان هایدگری فردید»، راهبرد فرهنگ، ش ۲۲، تابستان ۱۳۹۲، صص ۸۵ تا ۱۰۴.

سنگاری، اسماعیل؛ علیرضا کرباسی، «رویگرد به تاریخ از منظر فلسفه تاریخ دیانت زردشتی»، دو فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری دانشگاه الزهراء (س)، پاییز و زمستان، س ۲۷، ش ۲۰. شبستری، محمود، گلشن راز، تهران: نگاه، ۱۳۷۰.

طباطبایی، محمدحسین، رساله اسماء الهی؛ رسائل توحیدی، بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ق.

_____، المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ ۲، بی‌جا: کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۱.

غراب، محمود محمود، شرح فصوص الحکم فی کلام الشیخ الاکبر (الغراب)، چ ۲، دمشق: بی‌نا، ۱۴۱۶ق.

فرغانی، سعیدالدین، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، به تحقیق عاصم ابراهیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.

_____، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، به تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

فناری، محمدبن حمزه، مصباح الانس، به تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.

فوکویاما، فرانسیس، پایان تاریخ و انسان واپسین، ترجمه عباس عربی و زهره عربی، چ ۱، تهران: سخنکده، ۱۳۹۱.

قونوی، صدرالدین، الفکوک، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، چ ۲، تهران: نشر مولی، ۱۳۷۱.

قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، به تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

کار، ادوارد هالت، تاریخ چیست، ترجمه حسن کامشاد، چ ۱، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹.

کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

کوربن، هانری، زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، ترجمه و تألیف انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران: سوفیا، ۱۳۹۴.

کیمپل، بن، فلسفه تاریخ هگل، ترجمه عبدالعلی سوفی اسپریدونوف، چ ۱، بی‌جا: بدیع، ۱۳۷۳.

لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به تصحیح دکتر محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، بی‌جا: زوار، ۱۳۷۱.

لویزن، لئونارد، میراث تصوف؛ مقاله تصور زمان در تصوف ایرانی، گرهارد بورینگ، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، چ ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.

_____، میراث تصوف؛ مقاله قصه آدم در روح الارواح، ترجمه: احمد سمعانی، چیتیک، ویلیام، ترجمه مجدل‌الدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار، به تحقیق جمعی از محققان، چ ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

- مرادخانی، علی، پایان تاریخ در نظر فلاسفه مدرن و پست مدرن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
- مطهری، مرتضی، فلسفه تاریخ، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.
- موسوی، سیدجمال، «توینبی و نظریه پیدایش و سقوط تمدن‌ها»، سخن تاریخ بهار ۱۳۸۹، ش ۲.
- نسفی، عبدالعزیز بن محمد، الانسان الكامل، به تحقیق ماریژان موله، تهران: طهوری، ۱۳۸۶.
- هادی‌نا، محبوبه، «مکاتب گنوسی: خاستگاه و اعتقادات»، نیمسال‌نامه پژوهشنامه ادیان، بهار و تابستان ۱۳۸۸، س ۳، ش ۵.
- هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، بی‌جا: شفیع، ۱۳۸۵.
- یاسپرس، کارل، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمدحسن لطفی، بی‌جا: خوارزمی، ۱۳۷۳.



Receive Date: 01-03-2020

Revise Date: 14-06-2020

Accept Date: 24-08-2020

DOI: 10.22067/epk.2020.40108

Article type: Original Research

Analysis of Plotinian Elements in the Intellectual Foundations of Maktab-e Tafsik with Emphasis on Theological and Psychological Issues

Ali Rostamiani PhD student in teaching Islamic studies, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Vahideh Fakhra Noghani Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)

Email: fakhra@um.ac.ir

Abstract

One of the criticisms of the intellectual traditions opposing Islamic philosophy is that all the different schools of Islamic philosophy are influenced by elements of Greek philosophy. Referring to common principles and foundations between Islamic and Greek philosophy, the followers of maktab-e tafsik (school of separating religious and 'foreign' or secular sciences) claim that Islamic philosophy is against and in contrast to the pure teachings of Ahl al-Bayt (P.B.U.T.). According to them, Islamic philosophy is an expansion of Greek intellectual principles that have no divine origin and its purpose is to compete with the pure ideas of Ahl al-Bayt (P.B.U.T.). The most important basis of maktab-e tafsik in opposition to Islamic philosophy is the existence of these common foundations between Islamic and Greek philosophy. The question now is whether maktab-e tafsik itself has something in common with Greek philosophy, and if such similarities exist, can this be regarded as evidence of non-originality and secularity of this theological approach? By scrutinizing the works of Plotinus and the writings of the followers of maktab-e tafsik, this paper examines the commonalities of these two intellectual approaches in the two realms of theology and psychology. According to the achievements of this research, many of the principles and foundations of maktab-e tafsik have been clearly stated in the words of Plotinus, as if the word of Plotinus had appeared in another language in the written works of maktab-e tafsik. According to the authors, the existence of these commonalities is not a proof of the non-originality and secularity of this school; rather, finding sources of one's thought in the words of the ancients or in other cultures shows the wide scope of that thought and indicates that the course of human thought can be of a continuous, trans-temporal and trans-spatial course.

Keywords: maktab-e tafsik, Plotinus, God, intellect, soul, spirit, knowledge



سپتامبر ۱۳۹۹ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۴ - بهار و تابستان ۱۳۹۹ - ص ۸۷-۱۰۴	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۱	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۳/۲۵
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2020.40108

واکاوی عناصر فلوطینی در مبانی فکری مکتب تفکیک با تأکید بر مباحث خداشناسی و نفس‌شناسی

علی رستمیانی

دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: rostamiani@mail.um.ac.ir

دکتر وحیده فخار نوغانی (نویسنده مسئول)

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: fakhar@um.ac.ir

چکیده

از جمله انتقادات سنت‌های فکری مخالف فلسفه اسلامی به آن، تأثیرپذیری مکاتب مختلف فلسفه اسلامی از عناصر فلسفی یونان است. پیروان مکتب تفکیک با استناد به وجود اصول و مبانی مشترک میان فلسفه اسلامی و یونانی، مدعی مخالفت و تقابل فلسفه اسلامی با معارف ناب اهل بیت (ع) هستند. به نظر آنان فلسفه اسلامی، گسترش یافته اصول عقلی یونانی است که منشأ الهی ندارد و هدف آن رقابت با اندیشه‌های ناب اهل بیت (ع) است. مهم‌ترین مبنای مکتب تفکیک در مخالفت با فلسفه اسلامی همین ریشه‌های مشترک فلسفه اسلامی و یونانی است. حال، پرسش این است که آیا مکتب تفکیک، خود، وجوه اشتراکی با فلسفه یونانی ندارد و در صورت وجود چنین اشتراکاتی آیا می‌توان این را مؤیدی بر غیرالهی و غیراصیل بودن این رویکرد الهیاتی تلقی کرد؟ در این پژوهش با تتبع در آثار فلوطین و تألیفات پیروان مکتب تفکیک، نقاط اشتراک این دو رویکرد فکری در دو مسئله خداشناسی و نفس‌شناسی بررسی می‌شود. مطابق دستاوردهای این پژوهش، بسیاری از مبانی و اصول مکتب تفکیک به وضوح در کلام فلوطین مطرح شده است، به گونه‌ای که گویا کلام فلوطین به زبانی دیگر در آثار مکتوب اهل تفکیک ظهور پیدا کرده است. از نظر نگارندگان، وجود این وجوه اشتراک نه تنها دلیلی بر غیراصیل و الحادی بودن مکتب تفکیک به شمار نمی‌رود، بلکه یافتن سرمنشأهای تفکری در کلام پیشینیان یا در سرزمین‌های دیگر نشان‌دهنده امتداد و گسترده‌گی آن تفکر و بیانگر این مطلب است که سیر تفکر بشر سیری پیوسته و فرازمانی و فرامکانی است.

واژگان کلیدی: مکتب تفکیک، فلوطین، خدا، عقل، نفس، روح، معرفت.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در میان پیروان مکتب تفکیک در دوره‌های مختلف مشترک است و همواره از آن به‌عنوان برتری روش تفکر خود بر سایر روش‌های تفکر در عالم اسلامی یاد می‌کنند، مسئله سرمنشأ و آبشخور تفکرات است. این گروه اصرار دارند که منشأ و منبع روش تفکر فیلسوفان، مبانی الحادی اخذشده از فیلسوفان یونانی است؛ این ادعا همواره دستاویزی برای تاختن به فیلسوفان مسلمان و خرده‌گرفتن بر آنان به شمار رفته است. برخی از متفکران این مکتب چنان بر این نکته اصرار دارند که الهیات را به دو بخش الهیات الهی و الهیات بشری تقسیم کرده و تنها خود را پیرو الهیات الهی اسلامی و برحق می‌دانند (حکیمی، ۲۵). از نگاه افراطی برخی از اندیشمندان مکتب تفکیک، شکل‌گیری نهضت ترجمه آثار فلسفی و به تبع آن ظهور تفکر فلسفی در جهان اسلام، از خدعه‌های خلفای عباسی به‌ویژه مأمون بوده است که به نیت تضعیف جایگاه امامان شیعه (ع) انجام شده است (اصفهانی، ابواب الهدی، ۴۳).

فیلسوفان مسلمان پاسخ‌های گوناگونی به این مدعا داده‌اند که بیشتر جنبه انفعالی دارد. برخی با تسلیم در برابر این ادعا، فلسفه اسلامی را دوره‌ای از فلسفه می‌دانند که متعلق به دوران اسلامی است. به تعبیر دیگر، فلسفه اسلامی همانند سایر فلسفه‌ها ذاتاً یونانی است و در دوره اسلامی به این شکل شرح و بسط یافته است (داوری، مقام فلسفه، ۲۶). از منظری افراط‌گرایانه فلسفه اسلامی ترجمه و شرح نادرست و تحریف‌شده فلسفه یونان محسوب شده است (داوری، فارابی، ۶۷). برخی دیگر ضمن پذیرش اصل ادعا، بیان داشته‌اند که ساختار اصلی فلسفه اسلامی، فلسفه یونانی و اسکندرانی است که البته به لحاظ کمی و کیفی دستخوش تحولاتی عظیم شده است (مطهری، مقالات فلسفی، ۳۶/۳). برخی دیگر نیز فلسفه اسلامی را به دو بخش تقسیم کرده‌اند؛ بخشی که برگرفته از فلسفه یونان است و بخشی دیگر که برگرفته از مبانی اسلام است و فهم آن منوط به آشنایی با اسلام است (جوادی آملی، ۳۴۵/۱). گروهی دیگر بر این اعتقادند که ریشه‌های تفکر فلسفی را باید در مشرق زمین جست و فی‌الجمله می‌توان گفت که اندیشه‌های فلاسفه یونان کم‌وبیش متأثر از عقاید مذهبی و فرهنگ‌های شرقی بوده است (مصباح، ۲۸/۱). لذا این گروه سعی کرده‌اند که مشرق زمین به‌خصوص مصر، ایران و هند را سلسله‌جنبان تفکر و اندیشه فلسفی بشر معرفی کنند (ابراهیمی دینانی، ۳۰). گروهی دیگر بر این باورند که منابع و مأخذ دست‌اول در فلسفه اسلامی، قرآن، نهج‌البلاغه، صحیفه سجادیه و دیگر کتب روایی مانند اصول کافی و... است (خمینی، ۳۰۴). برخی نیز سعی کرده‌اند شواهد متعددی از وجود آیات و روایات در کتب فلسفی را ارائه دهند و ضمن مقایسه قواعد عقلی مطرح در فلسفه اسلامی با روایات، از همسانی آن‌ها خبر داده‌اند (خرمیان، ۲۲/۱).

هدف اصلی این پژوهش بررسی صحت و سقم ادعای مطرح‌شده در خصوص یونانی بودن یا نبودن فلسفه اسلامی یا داوری در خصوص پاسخ‌های مطرح‌شده نیست. آنچه به نظر می‌رسد در این میان مغفول باقی مانده، چه بپذیریم منشأ تفکر فلاسفه اسلامی یونان بوده، چه نپذیریم، این است که سرمنشأ تفکرات مکتب تفکیک کجاست؟

آیا نمی‌توان منشأ تفکر تفکیکیان را همچون فلسفه اسلامی در کلام فیلسوفان یونان یافت؟ آیا صرف اتخاذ یا مشاهده یک قاعده یا اعتقاد در کلام فیلسوفان یونان، دلیلی بر بشری بودن آن است؟ اگر بتوان اثبات کرد که مبانی تفکرات مکتب تفکیک نیز در تفکرات فیلسوفان یونان وجود داشته، تفکیکیان خواهند پذیرفت که الهیات آنان نیز بشری و الحادی است؟

در این مختصر قصد داریم هرچند کوتاه به پاسخ این پرسش‌ها بپردازیم و با بررسی کلام فلوطین و مقایسه آن با برخی از مبانی فکری مکتب تفکیک؛ شباهت‌های فراوان این دو تفکر را نشان داده و ریشه‌های یونانی این مکتب فکری را برشمарیم.

باتوجه به فراوانی موضوعات و مسائل مشترک، به‌طور مختصر و تنها در دو مبحث خداشناسی و نفس‌شناسی به این بررسی تطبیقی می‌پردازیم.

لازم به ذکر است که از منظر نگارندگان این پژوهش، یافتن اصول و ریشه‌های یک نظریه یا سبک تفکر در اندیشه‌های پیشینیان، نه تنها نقطه ضعف آن محسوب نمی‌شود، بلکه نشان از امتداد و گستره آن تفکر دارد. فلسفه به معنای عام و وسیع کلمه، تفکر و اندیشیدن است که آدمی به این وصف بارز شناخته می‌شود. فلسفه در ماهیت و ذات خود نه غربی است و نه شرقی و اختصاص به هیچ قوم، نژاد و حتی زمان مشخصی نداشته و ندارد. قدمت پیدایش فلسفه به قدمت پیدایش بشر و حاصل تلاش قوه عاقله انسان برای یافتن حقایق جهان هستی است. در زمینه آرا و افکار فلوطین و مقایسه آن با متفکران و فیلسوفان مسلمان، مقالات بسیار زیادی نوشته شده است که ازجمله آن‌ها می‌توان به مقاله عناصر فلوطینی در الهیات سلبی قاضی سعید قمی، نوشته ژیلارستمی در مجله پژوهش‌های فلسفی، مقاله مقایسه دیدگاه افلوطین و ملاصدرا درباره ویژگی‌های نفس از محمد نصر اصفهانی و نیز مقاله جاودانگی روح از منظر افلوطین و سهروردی نگاشته بتول احمدی در مجله حکمت معاصر اشاره کرد. در خصوص تبیین یا نقد آراء متفکران مکتب تفکیک نیز مقالات زیادی نگاشته شده است که می‌توان به آثاری همچون؛ خداشناسی فطری مکتب تفکیک اثر محمدحسن نوروزی در مجله بازتاب اندیشه، مقاله نقد و بررسی دیدگاه معرفت‌شناختی میرزا مهدی اصفهانی از امیر قربانی در مجله حکمت اسراء و همچنین مقاله بررسی تطبیقی خاستگاه تاریخی پیدایش دو مکتب تفکیک و اخباریگری نوشته جعفر نکونام در فصلنامه پژوهش دینی اشاره کرد؛ اما تاکنون در خصوص بررسی ریشه‌های یونانی مبانی فکری مکتب تفکیک و مطالعه تطبیقی این دو مکتب فکری مقاله‌ای نوشته نشده است.

۱. فلوطین

فلوطین که نزد فیلسوفان مسلمان به الشیخ الیونانی مشهور است در حدود سال ۲۰۳ تا ۲۰۵ میلادی در شهر لیکوپلیس مصر دیده به جهان گشود. وی در ۲۸ سالگی به اسکندریه رفت و یازده سال در محضر فیلسوف

اسکندرانی، آمونیوس ساکاس، به فراگیری فلسفه پرداخت (یاسپرس، ۱۰). در ۳۹ سالگی به سبب اشتیاق به آشنایی با فلسفه ایرانی و هندی همراه سپاهیان گردیانوس امپراتور روم که قصد لشکرکشی به ایران را داشت، روی به ایران نهاد، اما پس از کشته شدن گردیانوس از ایران گریخت و به انطاکیه رفت و در سال ۲۴۴ میلادی به ژم رفت و در آنجا به مدت ده سال به تدریس فلسفه پرداخت. فلوطین برای نخستین بار در حدود سال ۲۵۳ میلادی آغاز به تألیف کرد و حدود ۵۴ رساله نوشت؛ اما خود فرصت نیافت آن رساله‌ها را سامان دهد و فروریوس به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین شاگردان او به گردآوری و ویراستاری نوشته‌های استادش پرداخت. فروریوس، ۵۴ رساله را به شش گروه تقسیم کرد که هر گروه، نه رساله را شامل می‌شد و هر رساله چندین فصل داشت. فروریوس آن مجموعه را *إنشادس* یعنی *نُه‌گانه‌ها* نامیده که از آن پس به این عنوان شهرت یافته است (رحمانی، ۲۹ تا ۳۹).

منبع اصلی در این تحقیق مجموعه انشاده‌ها است که در قالب دوره آثار فلوطین به قلم محمدحسن لطفی ترجمه و در انتشارات خوارزمی به چاپ رسیده است.

۲. مکتب تفکیک

مکتب تفکیک، مجموعه معارف و اصولی است که در قرن اخیر توسط عالمانی فقیه و اندیشه‌ور نظیر میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳ تا ۱۳۶۵ق)، علی‌اکبر الهیان تکابنی (۱۳۰۵ تا ۱۳۸۰ق)، شیخ مجتبی قزوینی (۱۳۱۸ تا ۱۳۸۶ق)، شیخ هاشم قزوینی (۱۲۷۰ تا ۱۳۳۹ق)، شیخ محمدباقر ملکی و برخی دیگر از عالمان معاصر ارائه شده و بیش از هر گروه و مکتبی بر جدایی معارف فلسفی و عرفانی از معارف دینی به‌لحاظ منبع و محتوا پای فشرده است و رسماً نام این تفکر را مکتب تفکیک گذاشته‌اند.

باتوجه به آنکه نظرات این مکتب در آثار مختلف پراکنده است و منبعی مدون و منسجم از مجموعه تفکرات مکتب تفکیک وجود ندارد، ناگزیر به‌صورت متناوب و موردبه‌مورد از آثار مکتوب بزرگان این مکتب در این مقاله استفاده شده و به‌سبب گستردگی موضوعات و مسائل الهیات، در این مقاله بر دو موضوع خداشناسی و نفس‌شناسی تمرکز شده و تلاش شده است تا مهم‌ترین اصول فکری مکتب تفکیک در این دو موضوع را بیان کنیم و با ارائه شواهدی از متن آثار فلوطین و مکتب تفکیک نشان دهیم که این مبانی در اصول فلسفه فلوطین نیز مطرح بوده است. لازم به ذکر است به‌دلیل پرهیز از شائبه تفسیر به رأی و سوءبرداشت از آثار مکتب تفکیک و فلوطین، در مواردی اندک نقل قول‌هایی از هرکدام به‌صورت مستقیم ارائه شده است.

۳. خداشناسی

در مبحث خداشناسی پیروان مکتب تفکیک بر چند اصل اساسی تأکید دارند و در مکتوبات مختلف خود به تبیین آن‌ها پرداخته‌اند؛ ازجمله این مباحث می‌توان به مواردی همچون ناکارآمدی عقل و براهین عقلی در شناخت

خداوند، امکان‌نداشتن شناخت ایجابی خداوند، وراء وجودبودن حق تعالی و خود تعریف‌بودن خداوند اشاره کرد (اصفهانی، ابواب الهدی، ۴۶؛ قزوینی، بیان الفرقان، ج ۳، ۲۹؛ سیدان، ۵۶). در حالی که بنیان‌گذاران و پیروان مکتب تفکیک قائل به اصالت اصول و مبانی مکتب فکری خود هستند، وجود شباهت‌های در خورتوجه میان اصول و مبانی یادشده با آراء فلوطین، این ادعا را محل تأمل قرار می‌دهد؛ چراکه بخش شایان توجهی از این اصول را به وضوح در آثار فلوطین می‌توان مشاهده کرد. در ادامه به برخی از این شواهد اشاره خواهد شد. لازم به ذکر است که به دلیل اهمیت تطبیق و مقایسه نظرات در این پژوهش، تلاش شد در برخی از موارد، عین سخنان فلوطین و صاحبان اثر مکتب تفکیک ذکر شود تا شائبه تفسیر به رأی و سوء فهم پیش نیاید.

۴. اصول مشترک الهیات فلوطین و مکتب تفکیک

۴.۱. وراء وجودبودن احد یا خداوند

از مهم‌ترین اصول الهیات فلوطین که سبب تمایز آن از سایر رویکردهای الهیاتی است، مسئله وراء وجودبودن احد یا خداوند است. خداوند نه موجود و نه حتی وجود است، بلکه فوق وجود است؛ زیرا وجود همه موجودات از احد نشئت می‌گیرد و بنابراین احد نمی‌تواند فردی از وجود تلقی شود. بر همین اساس، واحد نخستین، فوق هستی و اصل و مبدأ هستی است (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۷۰۲/۲). خداوند را نمی‌توان به مثابه یکی از موجودات محسوب کرد؛ زیرا آن چیزی که همه افراد از او ناشی می‌شوند، خود فرد نیست، بلکه غیر از همه افراد و پیش‌تر از همه آن‌ها است. «آنچه پیش‌تر از همه این چیزها است، اصل و مبدأ آن‌هاست؛ نه همچون اصلی که در آن‌ها موجود باشد، بلکه همچون منشأ صدور آن‌ها» (همان).

فوق وجودبودن خداوند در آثار مکتب تفکیک نیز مطرح شده است. میرزا مهدی اصفهانی با متأخر دانستن رتبه وجود از خالق، رب و مالک وجود، به کرات به این نکته اشاره کرده است و آن را از اصلی‌ترین تفاوت‌های مکتب الهی خود با مکاتب فکری بشری می‌داند. به نظر اصفهانی، خداوند، مالک و خالق وجود، علم و عقل است (اصفهانی، ابواب الهدی، ۶۷). او (خداوند) نه وجود است و نه عدم، بلکه رب و مالک وجود است (همان، ۸۷). وجود در مرتبه مخلوقیت است و خداوند در مرتبه خالقیت. «رتبه وجود از رتبه خالق متأخر است و برای همین است که خالق، امر ثالث بین وجود و عدم نیست تا خداوند رافع نقیضین باشد، بلکه رتبه وجود مخلوقیت است و رتبه خداوند خالقیت» (همان، ۱۰۰).

۴.۲. مغایرت حق و خلق و نبود سنخیت میان آن‌ها

از دیگر نقاط مشترک الهیات فلوطین و مکتب تفکیک، مغایرت خداوند با مخلوقات و به تعبیر دیگر نبود سنخیت و تشابه میان خداوند با سایر مخلوقات است.

فلوطین به عدم تشابه احد با مخلوقات معتقد است. در نظام فکری فلوطین، احد از همه صفات منزّه است و

هیچ‌یک از صفات بشری بر او اطلاق نمی‌شود؛ چراکه او نه فردی از افراد بلکه منشأ صدور افراد و غیر از آن‌ها است (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۷۰۲/۲). ماهیت او غیر از ماهیت موجوداتی است که آن‌ها را می‌آفریند و بدان‌ها حیات و نظم می‌بخشد (همان، ۶۶۲). خداوند واحد مطلق است بدون هیچ‌گونه وصفی. احد نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت. نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور در می‌آید، درعین حال ناچاریم که بر او اسمی بنهیم (همان، ۱۶۷۲). به اعتقاد فلوطین همه نام‌هایی که بر خداوند اطلاق می‌شود، تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما خود پیدا می‌کنیم (همان، ۱۰۸۲). حتی زمانی که گفته می‌شود احد فراسوی همه چیزها است؛ به این معنا است که او هیچ‌یک از همه این چیزها نیست و نامی برای او وجود ندارد (همان، ۷۰۴). درنهایت، سخن دقیق این است که حتی حق نداریم او را «او» بنامیم (همان، ۱۰۸۲).

«ماهیت خود او غیر از ماهیت آن چیزهایی که می‌آفریند و زنده می‌کند و منظم می‌سازد و ارزش او به مراتب بیش از ارزش همه آن چیزها است» (همان، ۶۶۲/۱).

اندیشمندان مکتب تفکیک نیز قائل به غیریت حقیقی اسما و صفات، اعم از صفات لفظی یا وجودی با خداوند هستند (اصفهانی، تقریرات، ۵۳). میرزا مهدی اصفهانی در جای‌جای مباحث اعتقادی خود که مرحوم حلبی به تقریر در آورده است، به این مبحث پرداخته است. خداوند فقط ذات است نه مجموعه ذات و صفات. این او صاف تعینات خداوند است؛ اما او با این صفات متعین نمی‌شود (همان، ۶۸).

مبنای این دیدگاه نیز تباین صانع و مصنوع از همه جهات است. میان علت و معلول هیچ‌گونه سنخیتی نیست؛ چراکه هرگونه سنخیتی مستلزم تشابه است و عدم تشابه خالق و مخلوق از بدیهی‌ترین واضحات عقلی است (همان، ۱۷). سیدجعفر سیدان به‌عنوان پرچمدار مکتب تفکیک در دوران کنونی نیز در اصلی‌ترین اثر مکتوب خود، توحید را تمایز و تباین ذاتی و وصفی میان خالق و مخلوق می‌داند (سیدان، ۸۵).

«منظور از تباین ذاتی و وصفی میان خدا و خلق، آن است که باری تعالی در ذات و صفات و شئون حقیقتاً از آفریدگان خود متمایز است و هیچ‌گونه سنخیت و مشارکتی میان خالق و مخلوق نیست» (سیدان، ۸۵).

۳.۴. عدم کارایی عقل و براهین عقلی در شناخت خداوند

مسئله شناخت خداوند نیز از جمله مبانی مشترک این دو رویکرد الهیاتی است. محدوده شناخت عقل در قلمرو موجودات است و از آنجاکه از منظر این دو رویکرد الهیاتی، مرتبه خداوند فوق وجود است، هرگونه شناخت عقلی غیرممکن است. به‌نظر فلوطین «حقیقت احد آن‌چنان‌که هست، برای بشر و تعقل محدود او غیرقابل فهم، توصیف و بیان است» (دوره آثار فلوطین، ۷۰۵/۲). احد برتر از سخن عقل و ادراک است؛ زیرا عقل و ادراک داده اوست و او هیچ‌یک از این‌ها نیست.

میرزا مهدی اصفهانی در معارف القرآن شناخت خداوند را از وجهی برای بشر ممکن می‌داند؛ اما از نظر او شناخت حقیقی خداوند آن‌گونه که حقیقتاً هست، ممتنع است (اصفهانی، معارف القرآن، ۶). در موضعی دیگر نیز

در باب ناکارایی عقل در کسب معرفت حق به صراحت بیان می‌کند که شناخت خداوند و شناخت کمالات و افعالش نه تنها با تعلقات و تصورات و بافته‌های خیالی بشری غیر ممکن است، بلکه حتی این شناخت در علوم الهی به نور علم و عقل نیز ممتنع است.

«بدان که شناخت خداوند و شناخت کمالات و افعالش، در علوم الهی به نور علم و عقل ممتنع است» (همو، ابواب الهدی، ۶۹).

۴.۴. عدم امکان شناخت ایجابی خداوند

فلوطین در بخش‌های متعددی از آثار خود بر این نکته تأکید دارد که امکان شناخت ایجابی از احد وجود ندارد و تنها چیزی که می‌توان درباره احد بیان کرد این است که او چه نیست. به تعبیر دیگر هرچند انسان از خداوند سخن می‌گوید، اما هیچ کدام از این سخنان شناخت ایجابی را از او به دست نمی‌دهد؛ زیرا که انسان قادر به شناخت خدا و اندیشیدن درباره او نیست (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۱۰۸۲/۲). البته امکان ناپذیری شناخت ایجابی خداوند به معنای نفی وجود او نیست. این امر که خداوند در حیطه شناخت انسان قرار نمی‌گیرد؛ بدان معنا نیست که به هیچ وجه شناختی از خداوند ندارد. حیطه شناخت انسان تا آن اندازه است که از وجه سلبی او را بشناسد (همان، ۷۰۵). تعالی او از مخلوقات سبب شده است تا هرگونه سخن ایجابی درباره او غیر ممکن باشد. او را نه هستی می‌توان نامید، نه ماهیت و نه حیات (همان، ۴۵۱/۱). تنها چیزی که درباره او می‌توان گفت این است که هیچ نمی‌توان گفت * (همان، ۱۰۵۵)

«هیچ سخنی درباره اش نمی‌توان گفت، نه او را هستی می‌توان نامید، نه ماهیت، نه زندگی؛ زیرا برتر از همه آن‌هاست» (همان، ۴۵۱/۱).

میرزا مهدی اصفهانی نیز بارها و بارها به این نکته اشاره کرده است. از نگاه وی رسیدن به توحید حقیقی در گرو نفی همه صفات از حق تعالی است. او در تقریرات اعتقادی خود چنین بیان می‌کند که شناخت خداوند به این است که به هیچ کدام از آفریده‌هایش شباهت ندارد و در جمیع او صافش با آن‌ها مباین و از آن‌ها منزّه است. این شناخت سلبی، معنای خروج از حد تشبیه است (اصفهانی، تقریرات، ۶۹). به نظر او باتوجه به اینکه صاحب شرع به نفی همه علائم امکانی و صفات و حوادث متجدد نظر داده است، پس توحید او نفی صفات از او است (همان، ۴۰). شیخ مجتبی قزوینی نیز به عنوان یکی از بزرگ‌ترین دانشوران مکتب تفکیک و شارح کلام میرزا مهدی اصفهانی در بیان الفرقان معتقد است که خدا را نمی‌توان به هیچ یک از عناوین حتی وجود، ماهیت، شئیت و علیت تعریف کرد و شناخت. تمامی مفهومات و معقولات و متصورات، غیر ذات مقدس او است و شناخت خداوند به غیر خود، محال و ممتنع است. «پس خدا را نتوان شناخت و تعریف کرد به وجوه و عناوین حتی به وجود و ماهیت و شئیت و علیت و امثال آن؛ زیرا که دانسته شد آنچه مفهوم و معقول و متصور است، غیر ذات مقدس اوست» (قزوینی، ۲۳۶/۱).

۴.۵. راه‌های معرفت خداوند

از جمله مشترکات دیگر این دو رویکرد الهیاتی می‌توان به راه‌های معرفت خداوند اشاره کرد. هرچند از منظر الهیات فلوطینی و تفکیکی، عقل ناتوان از شناخت خداوند است؛ معرفت فطری و شهودی از راه‌های شناخت خداوند است.

۴.۵.۱. معرفت فطری خدا

این نوع از معرفت که همان معرفت حاصل شده در عالم ذر است، بدان معنا است که خداوند معرفت خود را در نهاد همهٔ بندگانش قرار داده است و تنها لازم است بندگان همان فطرت خداشناس را بالفعل و فعال کنند. از نگاه فلوطین همهٔ موجودات در طلب او هستند و به اقتضای طبیعت، حدس می‌زنند و احساس می‌کنند که بی او نمی‌توانند بود. ولی «نیک» که به عنوان مقصد و غایت طلب مادرزاد در نهاد ما گذاشته شده است، همیشه در ما است حتی زمانی که به اصطلاح در خوابیم.

«همهٔ موجودات در طلب او هستند و طبیعتشان مجبورشان می‌کند؛ چنانچه گویی حدس می‌زنند و احساس می‌کنند که بی او نمی‌توانند بود» (فلوطین، دورهٔ آثار فلوطین، ۷۳۴/۲).

در مکتب تفکیک نیز معرفت فطری در عالم ذر در نهاد انسان نهاده شده است. به نظر میرزا مهدی خداوند خود را در عالم روحانیت و ذری به بندگان شناساند و انسان‌ها نیز او را به معاینه درک کردند؛ اما پس از آن این شناخت و رؤیت را از یاد و خاطر آنان برد و معرفت را در دل آن‌ها ثابت گردانید. بر همین اساس نیز هر کودکی بر معرفت فطری زاده می‌شود (اصفهانی، معارف القرآن، ۸۵) شیخ مجتبی قزوینی نیز در بیان الفرقان به خلقت انسان در مرتبهٔ عالم ذر و نهاده شدن معرفت خدای متعال در ذات انسان در این مرتبه اشاره می‌کند. «خداوند متعال قبلاً بشر را در عالم ذر به صورت ذری خلق فرموده و معرفت خود را در ذات آنان قرارداد» (قزوینی، ۸۳/۱).

۴.۵.۲. معرفت شهودی خدا

بنا بر نظر فلوطین برای شناخت ذات مبرا از ترکیب که فرا سوی هستی و برتر از وجود است، هرگونه استدلال منطقی و برهان عقلانی، بی فایده و عقیم و ابطال وقت است و انسان تنها از راه نوعی ارتباط معنوی و بی‌هیچ استدلالی به اصل اول می‌رسد. از این رو فلوطین هیچ برهانی برای اثبات وجود خدا مطرح نکرده است؛ چون مبدأ مطلق را تنها با تجربه می‌توان دریافت (رحمانی، ۲۰۲). فلوطین از این نوع کشف و شهود عرفانی به تابش نور بر روح افراد یاد کرده است. «اگر آن روشنایی بر او نتابد بی‌خدا و بیگانه از خداست، ولی اگر بتابد آنچه را می‌جسته یافته است» (دورهٔ آثار فلوطین، ۷۱۱/۲).

میرزا مهدی اصفهانی نیز در موارد متعدد به کسب معرفت شهودی اشاره داشته است. این معرفت شهودی در پی عجز و اعتراف عقل به ناتوانی از شناخت خداوند از مسیر برهان و عرفان حاصل می‌شود (اصفهانی، تقریرات، ۲۷). در این مرتبه، انسان تنها راه شناخت را در این می‌یابد که تنها خداوند است که می‌تواند خودش را به انسان

بنمایاند.

«آنگاه که عقل به انسداد ابواب برهان و عرفان به استقلال حکم کرد و نیز شناخت و معرفت خدا محتمل بر فرض وجودش در متن واقع، ساخته او نیست، قطعاً به استقلال حکم می‌کند که طریق منحصر در شناخت آن، آن است که خود، خود را معرفی نماید. لذا چاره‌ای ندارد که با تصریح از او بخواهد که خود را به من بشناسان» (همان). میرزا جواد آقا تهرانی نیز در میزان المطالب علاوه بر معرفت فطری، به شناخت شهودی اشاره کرده و اذعان داشته است که این معرفت در این عالم برای گروه خاصی رخ می‌دهد. «خدای متعال به معرفی خود به مردم در عالم سابق و مفسور نمودن آنان را به معرفتش اکتفا نرموده، بلکه در این عالم نیز ذات مقدسش را برای طایفه خاصی به نفس مقدسش معرفی می‌فرماید» (۶۰).

باتوجه به اینکه مبانی نفس‌شناسی عرفانی فلوطین با مبانی نفس‌شناسی تفکیکی مبتنی بر کلام نقلی متفاوت است، نگاه آنان به معرفت شهودی کاملاً متفاوت است. از نظر مکتب تفکیک، ذات نفس مظلم و تاریک است و از هیچ‌گونه تجردی برخوردار نیست. بنابراین تبیین مسئله معرفت شهودی در این رویکرد کاملاً دشوار می‌نماید. «کیفیت این عرفان و معرفت، به کلی مجهول است و نمی‌توان حقیقت آن را بیان کرد» (تهرانی، میزان المطالب، ۶۹).

اما از منظر فلوطین، باتوجه به تجرد نفوس (تاسوعات، ۴/۲/۱) و الهی بودن آن (همان، ۵/۱/۱۰) و نیز تبیین سلسله مراتب عالم بر اساس فیضان نفس از عقل و عقل از احد، تبیین علم انسان در عوالم فراتر از طبیعت بر اساس علم حضوری و عدم غیبت (همان، ۱/۴/۴)، کیفیت این معرفت شهودی تبیین شدنی است.

۵. نفس‌شناسی

یکی دیگر از مباحث مهم در مکتب تفکیک، نفس‌شناسی است. دانشوران این مکتب در این موضوع نیز اختلافات بسیار عمیقی با فیلسوفان مسلمان دارند و اصرار دارند که مبانی تفکر خود را در این مبحث از آیات و روایات اخذ کرده‌اند. مسائلی همچون خلقت نفس پیش از جسم، وجود عالم ذر، سه‌گانه‌انگاری وجود انسان و جدایی عقل و علم از روح، هبوط نفس به عالم ماده نمونه‌هایی از این موارد است. در این بخش نیز علی‌رغم این ادعا، به برخی از مبانی مشترک در نفس‌شناسی از منظر الهیات فلوطین و مکتب تفکیک اشاره خواهد شد.

۵. ۱. جدایی و استقلال روح از بدن

فلوطین معتقد است روح پیش از ورود به قالب تن، وجودی اصیل و مستقل داشته است و صرفاً یک رابطه بین این موجود مستقل و بدن حاصل شده است که پس از مدتی این رابطه قطع خواهد شد. «روح ما پیش از دخول به قالب تن، وجود اصیل و مستقل داشته است» (دوره آثار فلوطین، ۴۹۵/۱).

میرزا جواد آقا نیز در کتاب فلسفه بشری و اسلامی عیناً به این مطلب اذعان کرده است. روح در وجود مستقل از

بدن و در تحقق و زیست به بدن محتاج نیست (تهرانی، بحثی در فلسفه بشری و اسلامی، ۲۶). همزیستی روح با بدن همچون همزیستی بدن با لباس است، درحالی که وجود بدن غیر از لباس و مستقل از آن است.

۵.۲. حدوث نفس قبل از بدن

از جمله نقاط اشتراک مکتب تفکیک و فلسفه فلوطین، قول به خلقت نفس قبل از بدن است. فلوطین در رد تعریف نفس به کمال اول برای جسم طبیعی آلی استدلال می‌کند که اگر نفس به عنوان کمال اول شمرده شود، به منزله صورت برای بدن خواهد بود و در نتیجه لازم می‌آید که در هنگام خواب، روح از تن دور نشود؛ زیرا انطلاشیا^۱ باید همواره با تن پیوسته بماند و در نتیجه به خواب رفتن موجودات امکان‌پذیر نخواهد بود (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۶۲۸/۱). این در حالی است که انسان و سایر حیوانات به خواب می‌روند. پس روح، جوهر است و هستی‌اش متوقف بر هستی جسم نیست؛ بلکه پیش از آنکه در کالبد موجودی زنده درآید، وجود دارد. بنابراین تن یا جسم سبب پیدایش روح نمی‌تواند باشد. «روح جوهر است و هستی‌اش بر هستی جسم نیست، بلکه وجود دارد پیش از آنکه در کالبد موجودی زنده درآید، بنابراین تن سبب پیدایی روح نمی‌تواند بود» (همان، ۶۳۰/۱).

در نگاه مکتب تفکیک نیز قبول هم‌زمانی خلقت نفس و بدن خطای بزرگی است که از فلسفه وارد اسلام شده است و با آیات و روایات، مخالفت صریح دارد. شیخ حسنعلی مروارید در کتاب تنبیهات حول المبدأ و المعاد به تفصیل بیان می‌کند که نظریه جسمانیت الحدوث و روحانیت البقاء بودن نفس بدان معنا که نفس به حدوث بدن حادث شود و سپس در فرایند حرکت جوهری از ماده و جسمانیات به معنای حقیقی مجرد شود تا به کمال خود نائل شود، پذیرفتنی نیست (۱۹۲). به نظر او هیچ برهان خاصی بر این نظریه اقامه نشده است و روایات متعددی که دلالت بر خلق نفس قبل از بدن دارد، شاهی بر بطلان این نظر است.

۵.۳. تفاوت و جدایی روح و عقل

تمایز و تفاوت روح و عقل از دیگر مشترکات این دو مشرب فکری است. فلوطین روح و عقل را دو امر متفاوت می‌داند. در این نگاه، عقل موجود مستقلی است که روح می‌تواند از آن بهره‌مند یا بی‌بهره باشد. روح، عقل محض نیست، بلکه مانند هر ذات دیگری، عمل و فعالیت خاص خود را دارد؛ بنابراین فعالیت روح خردمند، اندیشیدن است، ولی در عین حال آن فعالیت منحصر به اندیشیدن نیست و گونه‌فرقی میان روح و عقل وجود ندارد (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۶۴۳/۱). از نگاه فلوطین عقول جزئی، اندیشه محض اند، ولی علاوه بر اندیشیدن به تدبیر بدن و تصرف در کالبد جسدانی خویش نیز می‌پردازند.

از منظر فلوطین، عقل اولین و نخستین موجود است که از احد به وجود آمده است و با توجه به اینکه فقط وابسته به احد است، بزرگتر و برتر از همه چیزها است (تاسوعات، ۶/۱/۵). عقل صورت احد است و در صفات به او

۱. Entelechia کلمه‌ای است یونانی به معنای آنچه هدف و غایت خود را در خود دارد. مراد فلوطین اینجا اشاره به عقیده است که ارسطو در رساله نفس خود اظهار داشته است و به موجب آن روح عبارت است از صورتی که در ماده متحقق می‌شود.

شبهات دارد؛ زیرا اولین موجود پدیدآمده از احد است و به حکم سنخیت میان علت و معلول باید شبهاتی با او داشته باشد. علاوه بر این عقل از احد مستقل نیست و از آن جدا نمی‌شود (همان، ۷/۵/۱).

عقل -و البته احد که از آن جدایی ناپذیر است- در نفس انسان وجود دارد، اما این حضور، حضور زمانمند و مکانمند نیست؛ بلکه همچون وجود خورشید در فروغ آن با صاحب صورت در صورت و به تعبیر دقیق‌تر حضور حقیقت در رقیقت است.

از نگاه مکتب تفکیک عقل، نوری خارجی، مجرد و بسیط، ظاهر بالذات و مظهر غیر و خارج از نفس انسان است که قدرت تشخیص حسن و قبح افعال، شناخت جزئیات و تصدیق حق و تکذیب باطل را دارد (۱ صفهانی، ابواب الهدی، ۱۴ تا ۱۵). در تعریفی دیگر عقل، نوری است که خداوند بر انسان افاضه می‌کند و خارج از حقیقت انسان است (مروارید، ۱۳ و ۲۱ و ۲۶).

شیخ مجتبی قزوینی نیز عیناً به تمایز و تفاوت روح و عقل اشاره کرده است و بین روح انسان که می‌تواند تعقل کند و عقل که سراسر تعقل است، فرق گذاشته است. این تمایز از خطاب امر الهی به تفکر و نکوهش نسبت به عدم تفکر، استنباط‌شدنی است. جسم انسان قابلیت خطاب و امر و نهی را ندارد، چنان‌که عقل نیز با توجه به اینکه ذاتاً موجودی اندیشه‌شده است، نمی‌تواند مورد خطاب امر الهی برای اندیشه‌شدن یا سرزنش به سبب عدم تفکر قرار گیرد (قزوینی، ۱۸۳/۱). بنابراین مورد خطاب مرتبه دیگری به نام روح است که متمایز از جسم و عقل است.

«بدیهی است که خطاب و سرزنش از تعقل نکردن یا امر به تعقل راجع به بدن و جسم نیست؛ زیرا جسم قابل مخاطبه و امر و نهی نمی‌باشد و معلوم است که مخاطب عین عقل هم نیست؛ زیرا نتوان گفت: ای عقل، چرا تعقل نمی‌کنی، چنان‌که نور را مخاطب نمی‌توان کرد که چرا روشن نیستی یا روشنی نمی‌دهی، پس مخاطب، روح انسان است. اگر روح عین عقل بود خطاب غلط بود» (همان).

۴. ۵. تفاوت خواص و عوارض روح و جسم با یکدیگر

در این موضوع اختلاف نظری در بین این دو مکتب دیده می‌شود و آن اینکه فلوطین روح را مجرد می‌داند و از این رو عوارض آن را متفاوت با جسم بر می‌شمارد؛ اما از آن رو که در مجموعه آثار فلوطین همچون آثار تفکیکیان نمی‌توان به درستی و دقت تعریفی از تجرد مدنظر یافت، باید گفت که در این موضوع آنچه در بین این دو گروه مشترک است؛ همان تمایز و تفاوت بین عوارض روح با جسم است که هر دو به صراحت به آن اذعان کرده‌اند. از منظر فلوطین، طبیعت روح عاری از هرگونه عوارض جسمانی است.

«از آنچه گفتیم روشن شد که روح، طبیعتی خدایی و ابدی است. نه رنگ دارد و نه شکل و نه به یاری حس لامسه می‌توان آن را دریافت» (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۶۳۱/۱).

شیخ مجتبی قزوینی نیز همچون استاد خود، بارها به این نکته اشاره کرده که حقیقت روح امری لطیف و رقیق است که از لحاظ آثار و خواص با اجسام مشهود متفاوت است (قزوینی، ۶۰/۱). حقیقت روح، جسم لطیف و رقیقی

غیر از اجسام مشهود است و آثار و خواص آن نیز غیر از آثار و خواص اجسام مشهود است.

۵.۵. بساطت و عدم ترکیب روح

از دیگر اعتقادات مکتب تفکیک دربارهٔ روح می‌توان به بساطت روح اشاره کرد که در این خصوص با فلوطین کاملاً هم‌رأی است. به نظر فلوطین روح هر موجودی، امر واحد بسیط است. «روح هر موجودی یکی است چون تمامی آن در همهٔ جای تن حاضر است و به راستی هم یکی بیش نیست که جزئی از آن در این عضو باشد و جزئی دیگر در عضو دیگر» (فلوطین، دورهٔ آثار فلوطین، ۶۵۳/۱).

چنان‌که از منظر میرزا مهدی اصفهانی کسی که با علم، به ذات، اثبت و حقیقت خویش توجه کند، به روشنی بساطت و غیر مرکب بودن روح را درک می‌کند (اصفهانی، ابواب الهدی، ۸۶).

۵.۶. ملاک هویت و تشخیص انسان

معیار تشخیص و این همانی انسان از جمله مسائل مهم در مکاتب فلسفی و رویکردهای الهیاتی است. به نظر فلوطین، انسان به عنوان موجود دارای ادراک حسی ظاهری، نه روح فردی است و نه تن مادی جسدانی، بلکه شیء ثالثی است که از ترکیب آن دو به وجود آمده است. بر این اساس در پاسخ به پرسش از آنکه ادراک حسی می‌کند، کیست؟ پاسخ می‌دهد: آن از ترکیب تن و روح پدید آمده است (فلوطین، دورهٔ آثار فلوطین، ۴۹/۱).

در مکتب تفکیک نیز تشخیص انسان به روح یا بدن جسمانی او به تنهایی نیست؛ بلکه این تشخیص، برآمده از روح و بدن جسمانی است (مروارید، ۱۳۲). انسان آفریده و ساخته شده از اجزای مختلف مانند بدن، علم و عقل است، اما با اجتماع شیء واحد می‌شود (اصفهانی، تقریرات، ۱۰۸؛ قزوینی، ۱۸۰/۱)؛ لذا تشخیص انسان برآمده از روح و بدن اوست.

۵.۷. تناسب روح با بدنی که به آن تعلق می‌گیرد.

باتوجه به آنکه از منظر این دو مکتب، روح پیش از خلقت بدن ایجاد شده و به صورت مستقل به حیات خود موجود است، باید در این خصوص که چرا روح مشخص به بدن خاص تعلق می‌گیرد، توضیحی ارائه شود وگرنه این اشکال وارد است که انتخاب یک بدن از بین ابدان برای ارواح موجود، ترجیح بلامرجح خواهد بود و غیر ممکن.

فلوطین معتقد است تن به نحو اختصاصی برای روح خاص آماده شده است و لذا روح نمی‌تواند به غیر آن تعلق گیرد. روح در زمان معین و مقرر نازل شده است و وارد تنی می‌شود که هم‌نوع او و برایش در نظر گرفته شده است (دورهٔ آثار فلوطین، ۴۹۹/۱). در مکتب تفکیک نیز چنین تناسبی میان روح و بدنی که قرار است به آن تعلق گیرد، لحاظ شده است (مروارید، ۳۲۰). خداوند پس از خلق ارواح به دو هزار سال، برای هر روح بدن مناسب آفرید؛ یعنی برای روح مخلوق از علیین و از آب شیرین، بدنی از علیین آفرید و برای روح آفریده شده از سجین و ملح اجاج، بدنی از سجین آفرید (همان).

۵.۸. تعلق روح به بدن در عوالم پیش از عالم ماده

در فلسفه فلوطین، ارواح پس از خروج از جهان عقل به تن خاص خود تعلق می‌گیرند و سپس به عالم ماده وارد می‌شوند. «هنگامی که ارواح از جهان عقل بیرون روند، نخست وارد جهان آسمان می‌شوند و پس از آنکه در آنجا تنی پذیرفتند، از طریق آن تن وارد بدن‌های خاکی می‌شوند» (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۵۰۱/۱).

پیروان مکتب تفکیک نیز بر این نظرند که روح انسان پیش از هبوط به عالم ماده در عالمی که در متون دینی به عالم ذر معروف است، به بدن دیگر تعلق گرفته است که به وسیله آن توانسته است به معرفت الهی دست یابد. میرزا مهدی اصفهانی در دروس اعتقادی خود به چندگانگی عوالم و وجود بدن ذری قبل از عالم ماده این‌گونه اشاره کرده است: «عالم ذر اول، خلقت روح بدون بدن بوده است، عالم ذر دوم، خلقت روح با تعلق به بدن و عالم ذر سوم، خلقت روح با بدن دنیوی در صلب حضرت آدم» (اصفهانی، تقریرات، ۲۱۹).

«آنچه از آیات شریفه و روایات مستفاد می‌باشد این است که انسان در عالمی قبل از این عالم خلق شده است و خداوند متعال قبل از این هر انسانی را به وجود ذری خلق فرمود و او را مکلف ساخته و همان طور که در این عالم دارای بدن و روح و عقل می‌باشد، در عالم قبل نیز دارا بوده است» (قزوینی، ۲۸/۳).

البته لازم به ذکر است که باتوجه به مبانی فکری فلوطین و مکتب تفکیک در هستی‌شناسی و تبیین مراتب هستی، ویژگی‌های عالم ذر در این دو مکتب فکری با یکدیگر متفاوت است؛ برای نمونه از نظر مکتب تفکیک، تجرد تام مختص خداوند است و سایر موجودات هیچ مرتبه‌ای از تجرد را ندارند، بنابراین بدن‌های ذری نیز جسمانی هستند (مروارید، ۲۱۸ و ۲۴۸). در حالی که فلوطین اولاً بر اساس نظریه فیض، مراتب عالم را ترسیم می‌کند (تاسوعات، ۶/۱/۵) و ثانیاً باتوجه به این نظریه، نفس که از فیضان عقل پدید آمده است، از مراتبی از تجرد برخوردار است (همان، ۴/۲/۱).

۵. ۹. بدن به مثابه زندان روح

کیفیت تعامل روح و بدن در جهان مادی، از دیگر وجوه اشتراک مکتب تفکیک با فلسفه فلوطین است. از نگاه فلوطین، روح با ورود به بدن مادی، خویش را اسیر زندان دنیوی و گرفتار قفس مادی می‌کند. تن به منزله گور اوست و همچون زنجیری بر دست و پای او نهاده شده است. روح انسان انواع مصائب و بدبختی‌های تن را تحمل می‌کند و در بندها، امیال، ترس‌ها و شهوات گرفتار است (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۶۴۲/۱). جهان به منزله غار و زندان روح است. در مکتب تفکیک نیز چنین دیدگاهی نسبت به بدن وجود دارد (اصفهانی، ابواب الهدی، ۸۳). بدن انسان به مثابه زندان و برای ابتلای روح به فتنه‌ها است. البته این ابتلائات به منظور تکامل انسان و گذر از امتحانات سخت الهی است.

۵. ۱۰. نحوه ارتباط روح و بدن

از دیگر مبانی مشترک میان این دو رویکرد الهیاتی، می‌توان به استقلال روح از بدن و تفوق و برتری آن بر بدن پس از شدت و قوت روح اشاره کرد. از منظر فلوطین، بدن ابزار روح است و این روح است که بر بدن استیلا داشته و

به آن فرمان می‌دهد. روح فردی، بدن مادی خود را به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف و مقاصد خویش به کار می‌گیرد؛ لذا لازم نیست از تأثیرهایی که به ابزارش روی می‌آورد، متأثر شود؛ همان گونه که صنعتگران از تأثیرهایی که به ابزارشان روی می‌آورد، متأثر نمی‌شوند (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۴۵/۱). روح بر تن فرمان می‌راند و آن را رهبری می‌کند و حتی گاهی در برابر آن مقاومت می‌ورزد (همان، دوره آثار فلوطین، ۶۲۸/۱).

در مکتب تفکیک نیز اولاً رابطه روح و بدن، رابطه آلی است و ثانیاً روح فرمان‌فرمای بدن است. در این دیدگاه، از بدن به‌منزله مرکب و آلت برای روح تعبیر شده است که کارهای مناسب با دنیا را به‌واسطه آن انجام دهد (مروارید، ۲۵۶). این مطلب گاهی با صراحت بیشتری مطرح شده است. کارکرد بدن منحصر به دوران ضعف روح و تعلق آن به عالم مادی دانسته شده است که به‌محض قوت‌یافتن مجدد روح، دیگر نیازی به آن نخواهد بود (تهرانی، بحثی در فلسفه بشری و اسلامی، ۳۸). روح هنگام جدایی از بدن به‌تنهایی می‌تواند بدون ابزاری همچون مغز تفکر کند و به ادراک امور و اشیا نائل شود.

۵. ۱۱. هبوط نفس از عالم عقل و فراموشی معارف در این عالم

از منظر فلوطین، ارواح فردی قبل از هبوط به عالم جسمانی و در عالم معقول همه حقایق را مشاهده و نظاره کرده‌اند و از این رو به همه چیز علم دارند؛ اما ارواح انسانی باوجود اینکه از آن جهان آمده و متعلق به آنجا هستند هم از خود و هم از پدر خود، یعنی خدا فراموش کرده‌اند. علت این فراموشی نیز شادمانی کودکانه استقلال روح و دوری از اصل است. مخالفت و دوری از اصل سبب گمراهی روح شده است و ارواح همچون کودکانی که زمان درازی جدا از پدر در سرزمین بیگانه بزرگ شده باشند، نه خود را می‌شناسند و نه پدر و نه وطن حقیقی خود را. همچنین دل‌بستگی به این جهان محسوس و حقیر شمردن خود خویش سبب شده است که جهان برین را به‌کلی از یاد ببرند (فلوطین، دوره آثار فلوطین، ۶۶۱/۲). به‌نظر فلوطین تنها راه از بین رفتن این غفلت و بازگشت روح به اصل خود، تذکر و یادآوری ارزش و جایگاه روح به انسان است (همان، ۶۶۱). بر این اساس، آدمی باید اصل و منشأ روح و ارج آن را به یاد آورد و خود را برای صعود و عروج آماده کند.

در مکتب تفکیک نیز این اصل به‌طور کامل پذیرفته شده است که انسان در عالم ذر، معرفت را کسب کرده است؛ اما پس از هبوط به زمین و تعلق گرفتن به بدن مادی، دانسته‌های خود را فراموش کرده است. عامل اصلی این فراموشی نیز عصیان و توجه به غیر است. آیت‌الله مروارید در کتاب تنبیهات خود حقیقت آموختن را تذکر و یادآوری آن چیزی می‌داند که پیش از این برای انسان در عالمی دیگر فراهم شده است (۲۷). حلبی نیز معتقد است اموری چون شهوت، غضب، طغیان و به‌طورکلی معاصی سبب حجاب عقل انسان و فراموشی او است (۹)، چنان‌که قزوینی نیز عامل فراموشی معرفت فطری را غفلت و توجه به غیر می‌داند (۲۳۸/۱). بر این اساس چون نفوس به‌واسطه گناه‌کاری و سایر مقتضیات بشری، محجوب گشته و از درک حقایق بازمانده‌اند، نیازمند مذکری می‌باشند که حجاب ظلمت را از میان بردارد (همان، ۷۶). درحقیقت رفع حجاب عامل روشن‌شدن نور عقل و یادآوری

معرفت از یاد رفته است.

نتیجه‌گیری

همچنان که در تبیین مسئله اشاره شد، واکاوی عناصر فلوطینی در اندیشه‌های مکتب تفکیک به منظور نقد ادعای مکتب تفکیک در بهر سمیت نشناختن و الحادی دانستن فلسفه اسلامی به دلیل وجود مبانی و مسائل مشترک میان فلسفه اسلامی و یونانی است.

مروری بر نقاط مشترک فراوان مکتب تفکیک با فلسفه فلوطین می‌تواند زمینه‌ساز نقدهای جدی بر مکتب تفکیک باشد که بسیار شبیه نقدهای وارد شده بر فلسفه و عرفان اسلامی از سوی مکتب تفکیک است. نقدهایی مانند عدم اصالت اندیشه‌های مکتب تفکیک و تأثیرپذیری از سایر اندیشه‌ها، الحادی و بشری بودن این مکتب، تبعیت و پیروی از مکتب نوافلاطونی یونان، برداشت ناصواب از کلام معصومان (ع) از سوی مکتب تفکیک به جهت همسویی این برداشت‌ها با فلسفه فلوطین و درنهایت تفسیر به رأی کلام معصومان (ع) نمونه‌هایی از آن است.

قطعاً وجود مبانی عقلی و تبیین خردپذیر و عقلانی از مهم‌ترین مسائل هستی‌شناسی، خداشناسی و نفس‌شناسی در فلسفه فلوطین مانع از یکسان دانستن این دو رویکرد است. دیدگاه فلوطین، دیدگاهی عرفانی است؛ درحالی‌که رویکرد تفکیکیان، تفسیر کلامی نقلی سلفی است. در حوزه مبانی نفس‌شناسی از نظر تفکیک، تجرد تام مختص خدای متعال است و از این رو نفس مجرد نیست، بلکه امری جسمانی است؛ درحالی‌که از نظر فلوطین با توجه به سلسله مراتب نزولی هستی، نفس انسان مراتبی از تجرد دارد. بساطت نفس، تعلق نفس به بدن در نتیجه شوق نفس به مطالعه و مشاهده مراتب تفصیلی طبیعت، ترسیم سیر نزولی عقل بر اساس سلسله مراتب هستی از جمله موارد مطرح شده در تفکر فلوطین است؛ درحالی‌که در اندیشه‌های تفکیکی یا با آن‌ها مخالفت شده یا اساساً به چنین نکات دقیق و مهمی توجه نشده است. این تفاوت‌های مبانی سبب می‌شود تا اساساً مکتب تفکیک که در تبیین عوالم فراتر از طبیعت، تنها به خوانش سطحی و ظاهری از روایات معصومان (ع) بسنده کرده است و هیچ‌گونه توجهی به مبانی عقلی و خردپذیر معارف ناب اهل بیت (ع) نداشته‌اند، در ردیف هیچ‌یک از رویکردهای حکمی و عرفانی قرار نگیرد.

همچنین این امری بدیهی است که وجود برخی از اشتراکات فکری بین فلسفه یونان و سایر مکاتب فکری فلسفی و الهیاتی، نه تنها دلیلی بر ضعف یا انحراف آن مکاتب محسوب نمی‌شود، بلکه برعکس می‌تواند نشانگر عمق و گستره وسیع آن تفکر باشد و بیش و پیش از آنکه با فرضیه انحراف اندیشمندان اسلامی از معارف ناب اسلام، آنان را به چوب الحاد و کفر برانیم، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که بسیاری از متفکران و فیلسوفان بزرگ یونان حقیقتاً یکی از انبیا یا یکی از اولیای خداوند بوده‌اند و به منبع وحی الهی دسترسی داشته‌اند. علاوه بر این هرچند اصالت یک مکتب می‌تواند بر اساس وجود مبانی و مسائل منحصربه‌فرد در آن مکتب سنجیده شود، اما این امر

رستمیانی و فخار نوغانی، واکاوی عناصر فلوطینی در مبانی فکری مکتب تفکیک با تأکید بر مباحث خداشناسی و ... ۱۰۳

به معنای این نیست که وجود نقاط اشتراک میان رویکردهای دینی و فلسفی نقطه ضعفی بر اصالت آن محسوب شود و در نهایت اینکه که سیر تفکر بشر، سیری پیوسته، فرازمانی و فرامکانی است.

منابع

- احمدی، بتول، «جاودانگی روح از منظر افلوطین و سهروردی»، حکمت معاصر، س ۸، ش ۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، صص ۱ تا ۱۹.
- اصفهانى، میرزا مهدی، ابواب الهدی، به تحقیق حسن جمشیدی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- _____، تقریرات اعتقادی، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، نسخه شماره ۱۲۴۸۰.
- _____، معارف القرآن، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، نسخه شماره ۸۴۷۲.
- تهرانی، جواد، بحثی در فلسفه بشری و اسلامی، تهران: کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۵۵.
- _____، میزان المطالب، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۴.
- جوادى آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، قم: الزهراء، ۱۳۷۲.
- حکیمی، محمدرضا، الهیات الهی و الهیات بشری، قم: دلیل ما، ۱۳۸۸.
- حلبی، شیخ محمود، التوحید و العدل، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، نسخه شماره ۲۴۳۴۹.
- خرمیان، جواد، قواعد عقلی در قلمرو روایات، تهران: نشر سهروردی، ۱۳۸۸.
- خمینی، روح الله، آداب الصلوة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
- داوری، رضا، فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
- _____، مقام فلسفه در دوره تاریخ ایران اسلامی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت، ۱۳۹۳.
- رحمانی، رضا، فلسفه فلوطین، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- رستمی، زیلا، «عناصر فلوطینی در الهیات سلبی قاضی سعید قمی»، پژوهش های فلسفی، س ۴، ش ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، صص ۳۷ تا ۶۸.
- سیدان، سیدجعفر، معارف و حیانی، قم: دلیل ما، ۱۳۹۲.
- فلوطین، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
- _____، تاسوعات، ترجمه فرید جبر، چ ۱، بیروت: مکتبه لبنان، ۱۹۹۷ م.
- قربانی، امیر، «نقد و بررسی دیدگاه معرفت شناسختی میرزا مهدی اصفهانی»، حکمت اسراء، س ۵، ش ۱۷، پاییز ۱۳۹۲، صص ۸۵ تا ۱۰۸.
- قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان فی توحید القرآن، ج ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۹.
- _____، بیان الفرقان فی معاد القرآن، ج ۳، تهران: جامعه تعلیمات اسلامی، ۱۳۷۳.

- مروارید، حسنعلی، تبیهات حول المبدأ و المعاد، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۹۵.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، چ ۳، بی‌جا: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
- _____، مقالات فلسفی، تهران: صدرا، ۱۳۷۳.
- نصر اصفهانی، محمد، «مقایسه دیدگاه افلوطین و ملاصدرا درباره ویژگی‌های نفس»، حکمت معاصر، س ۶، ش ۳، پاییز ۱۳۹۴، صص ۱۹ تا ۵۰.
- نکونام، جعفر، «بررسی تطبیقی خاستگاه تاریخی پیدایش دو مکتب تفکیک و اخباریگری»، فصلنامه پژوهش دینی، س ۱۲، ش ۳۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۶ تا ۲۵.
- نوروزی، محمدحسن، «خداشناسی فطری مکتب تفکیک»، بازتاب اندیشه، س ۵، ش ۹۶، فروردین ۱۳۸۷، صص ۷۲ تا ۸۱.
- یاسپرس، کارل، افلوطین، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۳.



Explaining the Trans-categorical Truth of Conceptual Knowledge in Transcendent Philosophy

Dr. Azam Sadat Pishbin Assistant Professor, Department of Islamic studies, Farhangian University (Imam Jafar Sadegh Campus)

Dr. Abbas Javarshakian Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)

Email: javarshaki@ferdowsi.um.ac.ir

Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

In this article, the ontology of knowledge is discussed in a Sadrian approach. According to Mullā Ṣadrā, knowledge is not of any essential kind and does not belong to the category of relation or psychic quality and does not fall under any category, rather, it is an existential and trans-categorical truth. The commentators of Transcendent philosophy have different views in explaining the trans-categorical truth of knowledge. According to some later commentators, the existentiality of knowledge means that it is of the type of external existence, not mental, and its abode is in the soul; from this point of view, cognitive forms and mental beings are not knowledge, but the shadowy existence of knowledge. Another group does not consider the difference between knowledge and the mental form to be actual, but deems it as a mental consideration and maintains that the mental form is knowledge in terms of existence, and is the true known object in terms of essence. Others consider knowledge as an illuminative relation and therefore think of it as an existential thing capable to create a side of relation, and consider cognitive and mental forms as the results of the soul illumination. Examining these explanations and their strengths and weaknesses, one can say that if we rely on the real distinction and existential multiplicity between knowledge and the cognitive form to explain the trans-categorical truth of knowledge, we will encounter problems and ambiguities. To solve these problems, this should be explained in a different way. Given that the illuminative relation is an existential thing, this explanation for the trans-categorical and existential truth of knowledge is more comprehensive so that we consider knowledge or cognitive form to be the result of the soul illumination.

Keywords :Knowledge, trans-categorical, illumination, mental forms, psychic quality, soul



سال ۵۲- شماره ۱- شماره پیاپی ۱۰۴- بهار و تابستان ۱۳۹۹- ص ۱۲۶-۱۰۵	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۶	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۵/۱۱/۰۶
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2021.40111

تبیین فرامقولی بودن علم حصولی در حکمت متعالیه

دکتر اعظم سادات پیش بین
استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان (پردیس امام جعفر صادق (ع))

Email: aspishbin@gmail.com

دکتر عباس جوارشکیان (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareshki@ferdowsi.um.ac.ir

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

در این نوشتار با رویکردی صدرایی به مبحث هستی شناسی علم پرداخته شده است. از نظر ملا صدرا، علم امری ماهوی و از مقوله اضافه یا کیف نفسانی نیست و اساساً تحت هیچ مقوله ای قرار نمی گیرد، بلکه امری وجودی و فرامقولی است. شارحان حکمت متعالیه در تبیین فرامقولی بودن علم دیدگاه های متفاوتی دارند. از نظر برخی شارحان متأخر، وجودی بودن علم به این معناست که علم از سنخ وجود خارجی است نه وجود ذهنی و جایگاه آن در صقع نفس است؛ از این منظر صور علمی و وجودات ذهنی، علم نیستند، بلکه وجود ظلی علم اند. گروهی دیگر تغایر میان علم و صورت ذهنی را حقیقی قلمداد نمی کنند، بلکه این تغایر را اعتباری می دانند و معتقدند صورت ذهنی به لحاظ وجودی، علم و به لحاظ ماهوی، معلوم بالذات است. برخی دیگر علم را اضافه اشراقی می دانند و بنابراین امری وجودی و طرف ساز تلقی اش می کنند و صور علمی و ذهنی را حاصل اشراق نفس می دانند. با بررسی این دیدگاه ها و قوت ها و ضعف های شان می توان چنین گفت که اگر برای تبیین فرامقولی بودن علم به تمایز حقیقی و تعدد وجودی میان علم و صورت علمی تمسک جوئیم، با اشکالات و ابهاماتی مواجه خواهیم شد. برای رفع این اشکالات باید به گونه ای دیگر به تبیین فرامقولی بودن علم پرداخت. باتوجه به اینکه اضافه اشراقی امری وجودی است، این تبیین برای فرامقولی بودن و وجودی بودن علم جامع تر است که علم یا صورت علمی را حاصل اشراق نفس بدانیم. واژگان کلیدی: علم، فرامقوله، اشراق، صور ذهنی، کیف نفسانی، نفس.

مقدمه

علم در لغت به معنای دریافتن و رسیدن به حقایق اشیا است. در فلسفه، مبحث علم در دو حوزه وجودشناختی و معرفت شناختی مطرح می شود. در حوزه وجودشناختی به تبیین هویت و چیستی علم پرداخته می شود و در حوزه معرفت شناختی سخن از مطابقت و کاشفیت از واقع است. در این نوشتار به تبیین حقیقت علم در حوزه هستی شناختی از منظر حکمت متعالیه می پردازیم؛ از نظر ملاصدرا حقیقت علم چیست؟ ماهیت صرف است یا هستی دارای ماهیت است؟ یا اینکه هستی صرف است؟ فرامقوله بودن علم از نظر وی به چه معنا است؟ ملاصدرا به گونه ای متفاوت با دیگران به تحلیل حقیقت علم پرداخته است؛ علم و مباحث مربوط به آن در فلسفه اسلامی پیش از ملاصدرا جایگاه و فصل جداگانه ای نداشت، ولی ایشان با اختصاص مبحثی مستقل در خصوص علم، آن را به نحو برجسته و مستقل مطرح کرد.

با مراجعه به آثار متعدد ملاصدرا به این نکته پی می بریم که مجموع سخنان ملاصدرا در باب علم و ادراک، بیش از یک نظریه را می طلبد که البته این نظریات در برخی از موارد نه تنها مکمل یکدیگر نیستند، بلکه در تعارض با هم هستند؛ برای نمونه ملاصدرا گاهی همچون جمهور حکما، علم را از مقوله کیف و گاهی هم برخلاف آن ها، علم را از سنخ وجود، مساوق با آن و خارج از مقوله می داند. برخی از عبارات وی حاکی از آن است که هرچیزی که بهره ای از وجود دارد، بهره ای از علم نیز دارد و در برخی موارد، علم را عین حضور و آگاهی و ملاک آن را تجرد از ماده می داند و ماده را عامل غیبت معرفی می کند. این گونه اقوال متعارض، ما را با این سؤال مواجه می کند که آیا ملاصدرا به همه این سخنان در زمان واحد اعتقاد داشته است؟ پاسخ منفی است. ضمن اینکه ذکر این نکته لازم است که باید بین حکمت متعالیه متقدم که نقش ملاصدرا در آن به عنوان معلم و استاد فلسفه بوده و حکمت متعالیه متأخر که نقش ملاصدرا در آن به عنوان مؤسس مکتب جدید و نظریه پرداز ماهر بوده است، تفاوت قائل شویم؛ زیرا هیچ معلمی در مقام تعلیم و آموزش لزوماً نظریات خاص خود را ارائه نمی کند، بلکه نظریاتی که مورد وفاق جامعه علمی است را در اختیار متعلمان قرار می دهد.

ادعای مذکور بر اساس شواهدی است که وی در آثار خویش بیان می کند؛ برای نمونه در اسفار چنین می گوید که در آغاز مباحث و اواسط آن با جمهور حکما همراهی کرده و در انتها نظریه خاص خود را بیان کرده و این شیوه را برای همراهی کردن با مخاطبان خود ضروری می داند (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۸۵/۱). در مقدمه کتاب شواهد نیز به این نکته اشاره می کند که نظریات خاص و دقیق خود که حاصل مجاهدت، ریاضت و سفر به عالم معانی و اسرار بوده را به صورت پراکنده در کتاب ها و آثار خویش آورده ام تا طبایع غیرمذهبی که از درک صحیح آن ها عاجز است، آن را حیف و میل نکنند (همو، الشواهد الربوبیه، ۴).

ملاصدرا در مسئله علم و ادراک نیز همچون مسائل فلسفی دیگر در ابتدا و در مقام تعلیم، علم را از مقوله کیف دانسته و به دفع اشکالات وارد بر وجود ذهنی پرداخته است، در حالی که نظریه نهایی وی در باب علم، متفاوت از

حکمای پیشین است؛ از نظر وی علم نه تنها خارج از مقوله کیف، بلکه اساساً خارج از مقولات و از سنخ وجود است.

اگر علم از سنخ وجود است جای این پرسش باقی می ماند که آیا وجود مجرد است یا مادی؟ چه نوع وجودی ویژگی آگاهی بخشی دارد و رابطه آن با فاعل شناسایی یا نفس چگونه است؟^۱ پاسخ این پرسش ها را در قسمت بعدی این نوشتار که تبیین حقیقت علم از منظر ملاصدرا است، دنبال خواهیم کرد.

پیشینه بحث

قبل از تبیین نظریه ملاصدرا در باب علم، لازم است به طور مختصر به دو نظریه مهمی که پیش از ملاصدرا درباره چیستی علم مطرح بوده است، اشاره ای داشته باشیم.

الف. نظریه اضافه: بر اساس این نظریه، علم صورت حاضر در ذهن و مانند آن نیست، بلکه اضافه ای است که با وجود دو طرف اضافه حاصل می شود. بنابراین اگر معلوم، ذات عالم باشد بدون اینکه نیازی به حصول صورت در ذهن باشد، اضافه بین عالم و معلوم برقرار می شود و اگر معلوم، غیرعالم باشد ناگزیر باید صورتی در ذهن حاصل شود که در این حالت علم همان صورت ذهنی نیست، بلکه اضافه ای است که زائد بر آن است (فخر رازی، ۳۳۱/۱). برخی فلاسفه از نظریه اضافه که منسوب به فخر رازی است، استنباط دیگری داشته و معتقدند که وی بر این باور بوده است که در هنگام ادراک، چیزی در ذهن موجود نشده است و علم عبارت است از اضافه به خارج (سبزواری، شرح منظومه، ۱۲۸/۲؛ طباطبایی، نهاية الحکمه، ۴۷)؛ ولی حق این است که اسناد انکار وجود ذهنی به فخر رازی، از نظر خلطی است که میان مبحث وجود ذهنی و علم شده است؛ زیرا فخر رازی ماهیت علم را اضافه به معلوم می داند ولی در مبحث وجود ذهنی، منکر وجود ذهنی نبوده و معلوم را به وجود ذهنی موجود می داند (جوادی آملی، ر حقی مختوم، ۳۵۲/۱).

در نقد این نظریه باید گفت که اضافه به تنهایی محقق نمی شود و به تعبیر دیگر، استقلال در وجود ندارد؛ بلکه به دو طرف خویش یعنی متضایان وابسته است و این در حالی است که در علم خود به ذات خود، اضافه بین ما و ذات ما معنایی ندارد و در واقع هیچ اضافه ای بین ما و ذات ما به جز اعتبار نخواهد بود؛ همچنین در مواردی از علوم ما که متعلق و موضوع آن ها امور عدمی (نظیر ممتنعات) است، یک طرف اضافه که همان موضوع و متعلق علم است در خارج قابل تحقق نیست؛ یعنی لازمه اش این است که این اضافه (علم) بدون مضاف الیه تحقق داشته باشد^۲

۱. شایان ذکر است که محور اصلی ما در این نوشتار، هستی شناسی علم و بیان هویت و ماهیت آن است. بنابراین باید بین دو مطلب تفکیک قائل شد؛ مطلب اول اینکه علم، امری وجودی و فرامقولی و از سنخ وجود مجرد است (هویت علم) و مطلب دوم اینکه علم، مساوق وجود است و هر موجودی بهره ای از علم دارد (مصادیق علم).

۲. ناگفته نماند که فخر رازی به این مطلب توجه داشته و در ادامه نظریه خویش به این نکته تصریح می کند که حتی در صورتی که معلوم از امور عدمی باشد؛ چون علم از سنخ اضافه است و اضافه بین موجود و معدوم معنا ندارد، پس به ناچار باید صورتی از آن معلوم معدوم در نزد عالم وجود داشته باشد تا به این ترتیب نسبت و اضافه ای که بین عالمیت و معلومیت برقرار است بین آن دو نیز حاصل شود (فخر رازی، ۳۳۱/۱).

و نقد دیگر اینکه بر اساس این نظریه نباید خطایی در علم رخ دهد؛ زیرا خطا به معنای عدم مطابقت ادراک با واقعیت خارجی است و ما در زندگی روزمره خود به کرات دچار خطا می شویم (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۹۰/۳؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ۴۷).

ب. نظریه وجود ذهنی: فیلسوفان طرفدار این دیدگاه بر این باورند که ماهیت ها غیر از وجود خارجی، وجود دیگری نیز در ذهن دارند که آثار وجود خارجی بر آن ها مترتب نمی شود و به این ماهیت های موجود در ذهن، وجود ذهنی گفته می شود. بنابراین وجود ذهنی همان علم ما به ماهیت اشیا است (همان، ۴۷).

مشهور میان فلاسفه اسلامی این است که ورای وجود خارجی اشیا، صورتی از آن اشیا در ذهن نقش می بندد که همان صورت، باعث علم به ماهیات خارجی می شود. این صورت یا وجود ذهنی، از ماوراء خودش حکایت می کند بدون اینکه آثار محکی بر آن مترتب شود و اختصاص به ماهیات دارد؛ چون ماهیات هستند که فی نفسه نه موجودند نه معدوم. پس این وجود، در جایی فرض دارد که محکی آن یا وجودی در خارج یا وجود تقدیری داشته باشد. پس اموری که حیثیت ذات آن ها این است که فقط در خارج موجود باشند (مثل نفس وجود عینی) یا اموری که حیثیت ذات مفروض آن ها، حیث بطلان و فقدان است (مثل عدم مطلق)، وجود ذهنی ندارند (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۰۶/۱؛ طباطبایی، نهاية الحکمة، ۵۲).

ابن سینا که مدافع این نظریه است در تعریف علم چنین می گوید: علم و ادراک عبارت است از تمثیل حقیقت مدرک در نزد مدرک؛ اعم از اینکه مدرک شکل و شبه داشته باشد یا نه (۱ اشارات و تنبیهات، ۳۰۸/۱). وی تعاریف مشابه دیگری درباره علم ارائه می دهد؛ از جمله اینکه علم و ادراک، حصول صورت مدرک در ذات مدرک است، البته آنچه در نفس حاصل می شود ذات مدرک نیست، بلکه آثار و رسوم آن در نفس حاصل می شود (همو، التعليقات، ۸۲).

باید توجه داشت که ضمن اینکه این تعریف از علم، تعریف جامعی نیست و شامل علم حضوری نمی شود، اشکالات متعددی را در پی دارد که البته پاسخ هایی هم به آن ها داده شده است که به گفته ملاصدرا این پاسخ ها نه تنها مشکلی را حل نکرده اند، بلکه مشکلی به مشکلات قبلی افزوده است (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۲۳/۳).

شایان ذکر است که شبهات وجود ذهنی، ناظر به نسبت صور ذهنی با واقع خارجی و معطوف به حقیقت انکشاف و وجه علم بودن علم است، در حالی که بحث از ماهیت و حقیقت علم، بحث از صور ذهنی بنفسه است؛ یعنی سخن از این است که آنچه که در ذهن ما وجود دارد چه هویت و ماهیتی دارد؟ آیا از سنخ ماهیات و امور مقولی است یا فراتر از آن ها و از سنخ هستی است؟ آیا دارای دو حیثیت ماهیت و وجود است یا صرفاً یک حیثیت دارد؟ از آنجایی که هدف این نوشتار تبیین هویت و ماهیت علم است، لذا به شبهات وجود ذهنی که ناظر به نسبت صور ذهنی با واقع خارجی است پرداخته نخواهد شد، بلکه حیثیت وجود شناختی این صور و نسبت آن ها با نفس

مدنظر این مقاله است.

ملا صدرا در مبحث وجود ذهنی برای همراهی با جمهور حکما، علم را از مقوله کیف نفسانی می‌داند؛ ولی در جلد سوم اسفار به طور مستقل به تبیین حقیقت علم می‌پردازد و نظریه‌ای نوین و جدید درباره علم ارائه می‌دهد که پاسخگوی تمام اشکالات وارد بر وجود ذهنی است. در ادامه این نوشتار به تبیین دقیق نظریه ملا صدرا در خصوص علم می‌پردازیم.

۱. حقیقت علم از منظر ملا صدرا

ملاک فلسفی بودن یک مسئله این است که موضوع آن، موجود بما هو موجود شمرده شود؛ یعنی مقید به قید طبیعی یا ریاضی نباشد. این موجود دارای عوارضی است و یکی از آن‌ها علم، عالم و معلوم بودن آن است؛ بنابراین بحث از علم از مسائل فلسفه اولی شمرده می‌شود (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۷۸/۳).

ملا صدرا در تقسیم‌بندی مسائل فلسفی، مسئله علم را نه تنها در مبحث وجود، بلکه از جمله نخستین تقسیم‌های وجود دانسته و علم و عالم و معلوم را از عوارض ذاتی وجود به شمار می‌آورد. عبارت مذکور قرینه‌ای بر این مطلب است که علم از عوارض تحلیلی وجود و مساوق آن و لذا از سنخ وجود است.

با فرض وجودی بودن علم، این سؤالات مطرح است که اگر علم امر وجودی باشد آیا در ذیل عناوین مقولی (جوهر یا عرض) قرار می‌گیرد یا اینکه امری فرامقولی است؟ به عبارت دیگر آیا علم وجود است یا موجود؟ پاسخ مختصر این است که علم وجود است و این طور نیست که ماهیتی باشد که دارای وجود است و به تعبیر دیگر از علم از سنخ ماهیت نیست که البته در ادامه این نوشتار به تبیین دقیق این مطلب و ذکر شواهدی از بیانات ملا صدرا می‌پردازیم.

ملا صدرا در فصلی جداگانه در اسفار، نظر حکمای پیشین در خصوص علم را مطرح و تک‌تک آن‌ها را نقد و بررسی می‌کند. به عقیده وی، نظرات هریک از فلاسفه مبنی بر اینکه علم را امری سلبی قلمداد کرده یا کیف نفسانی عارض بر نفس دانسته یا آن را اضافه محض یا حتی کیفیت ذات اضافه لحاظ می‌کنند، خالی از اشکال نیست و ضمن بیان اشکالات وارد بر هر نظریه با مسامحه و چشم‌پوشی به این جمع‌بندی می‌رسد که همه این اقوال به ظاهر متناقض به شرط اصلاح باطن و درون آن‌ها، قابل تأویل و ارجاع به این مطلب است که «علم عبارت است از وجود مجرد، وجودی که مسلوب از غواشی است که اگر این وجود مجرد مسلوب از غواشی، وجودی لافسه باشد، علم لافسه است و اگر وجودی لغیره باشد، علم لغیره است مانند اعراض». این تعریف از علم به نحو مطلق و اجمالی است (همان، ۲۸۶/۳).

وی در ادامه چنین می‌گوید که علم، نفس مفهوم صورت مجرد امری نیست، به گونه‌ای که اگر آن مفهوم تصور شود چنین گمان رود که علم حاصل شده است؛ بلکه علم عبارت است از نحوه وجود مجرد از ماده و همان طور که

می‌دانیم رسیدن به کُنه و حقیقت وجود از طریق صورت و مثال ذهنی نیست، مگر اینکه همان هویت وجودی آن درک شود؛ یعنی عالم به نحو حضوری معلوم را درک کند (همان، ۲۹۴/۳).

صدرا در پاسخ به اشکالی دیگر، بر وجودی بودن علم تأکید می‌کند و چنین می‌گوید که علم، نحوه‌ای از وجود و هستی است که باید خود آن به ادراک در آید و نمی‌توان از طریق صورتی دیگر به آن نائل آمد (همان).

وی سرانجام در فصلی جداگانه تحت عنوان معنای علم، به تبیین بیشتر این مطلب می‌پردازد و در تعریف علم می‌گوید: علم، امری سلبی مانند تجرد از ماده یا امری اضافی^۱ نیست؛ بلکه علم، امری وجودی است^۲ و آن هم از نوع وجود بالفعل نه بالقوه و البته نه هر وجود بالفعل، بلکه وجود خالص غیر مشوب به عدم و هر اندازه که از ماده و شوائب عدم به دور و خالص‌تر باشد، در علم بودن نیز شدیدتر و قوی‌تر است^۳ (همان، ۲۹۷/۳).

پاسخ این سؤال که آیا علم از سنخ وجود بالفعل است یا بالقوه نیز مشخص است که علم از سنخ وجود بالفعل است. سؤال دیگری که در ادامه مطرح می‌شود این است که از کدام یک از اقسام وجود بالفعل است؟ از سنخ ماده، صورت جسمیه، صورت نوعیه یا عرض است؟ در پاسخ این سؤال باید گفت که هیچ کدام از اقسام مذکور نیست، بلکه وجود بالفعل خالص است؛ به این معنا که وجود مجردی است که مشوب به عدم نیست، درحالی که وجودهای مادی مذکور مشوب به عدم هستند. به تعبیر دیگر، جسم حقیقتی افتراقی است و علم حقیقتی جمعی است؛ بنابراین علم غیر از جسم و وجودی مجرد است (همان، ۲۹۸/۳؛ همو، المظاهر الالهیه، ۸۸). اجزای جسم از یکدیگر غیبت و جدایی دارند و در هستی خود، یگانگی ندارند و هر جزئی از اجزای جسم، وضع و مکان و حکم جداگانه دارند و هیچ جزئی نه برای جزء دیگر حاصل است و نه برای کل حاصل است؛ چیزی که حقیقت آن دوری و جدایی است، با علم که حضور و اجتماع است سازگار نیست (همو، الحکمة المتعالیه، ۲۹۸/۳؛ همو، المظاهر الالهیه، ۸۸؛ حائری یزدی، ۱۲۰).

خلاصه اینکه هستی‌شناسی علم از نظر ملاصدرا مبتنی بر این سه مطلب است؛ علم امری عدمی نیست؛ علم از سنخ وجود است نه از سنخ مفهوم یا ماهیت؛ علم از سنخ وجود مجرد است.

ملاصدرا به صراحت به این نکته اشاره می‌کند که صرف وجود بودن، در مدرک واقع شدن شیء کافی نیست؛ بلکه وجودی که وضع مقوله‌ای ندارد و مجرد باشد، مدرک واقع می‌شود.^۴ به عقیده وی ماده و فعل و انفعالات مادی، مقدمه برای حصول علم و ادراک است.

۱. البته منظور از این اضافه، اضافه مقولی است و اضافه اشرافی را می‌توان امری وجودی لحاظ کرد.

۲. و یا در جایی دیگر به این مطلب اشاره می‌کند که حقیقت علم به حقیقت وجود بر می‌گردد؛ علم حقیقتی وجودی است که برای موجود مستقل در وجود حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، مفتاح الغیب، ۱۰۸).

۳. این عبارت دال بر تشکیکی بودن علم است؛ یعنی علم همچون وجود مقول به تشکیک است و این یکی از لوازم مساوت علم و وجود است.

۴. فعلم مما ذکرنا أن أصل الوجود لا یکنی فی کون الشیء مدرکاً و مثلاً لشیء یدرکه و یناله ذلک الشیء بل وجوداً غیر ذی وضع بالمعنی الذی هو من المقولة فالوجود القوی (یعنی مجرد) الذی لا یصحب هذه الشوائب العدمیه هو عبارة عن الإدراک (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۲۹۹/۳).

این سؤال مطرح است که چرا ملاصدرا ملاک علم و ادراک را مجرد از ماده می‌داند؟ پاسخ این است که به عقیده او تنها مانع ادراک، ماده و لواحق آن است؛ زیرا اجزای مادی نسبت به اجزای دیگر، بیگانه و همه از یکدیگر پنهان هستند و بنابراین هر جا که این مانع (ماده) وجود نداشته باشد و موجودات از ماده و لواحق آن مجرد باشند، حضور، شهود، علم و ادراک تحقق می‌یابد و هر چه میزان مجرد از ماده بیشتر باشد، حضور و علم و ادراک نیز بیشتر خواهد بود. صورت علمی هر اندازه که از ماده بری‌تر باشد، حضور و ظهور بیشتری برای مدرک خواهد داشت. پایین‌ترین مرتبه ظهور و حضور مربوط به صور محسوسه است که همراه با ماده و عوارض مادی می‌باشد و پس از آن صور متخیله، حضور بیشتری دارد و بالاترین درجه مجرد و حضور، مربوط به معقولات است. ماده همچون پرده و حجابی است که هر چه بیشتر کنار زده شود کشف و حضور هم بیشتر خواهد بود (صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۱۰۱).

باتوجه به آنچه که بیان شد می‌توان گفت که علم و وجود، مساوی یکدیگرند. ایشان علم را مجرد می‌دانند؛ ولی با استناد به این بیان که علم را امری تشکیکی قلمداد می‌کند، می‌توان قائل به مساوقت علم و وجود شد. بر اساس باور به این اصل که وجود، اصیل و حقیقت وجود، واحد و بسیط است، می‌توان مدعی شد که هر جا هستی محقق است، جمیع کمالات هستی نیز متنا سب با همان مرتبه تحقق دارد و چون علم از جمله کمالات وجودی است، می‌توان به عمومیت علم در جمیع موجودات حکم کرد و بر این اساس، دیدگاه ملاصدرا را مساوقت علم و وجود دانست.

۲. جمع مادیت و علم در نظر ملاصدرا

برخی از عبارات دیگر صدرای مبین این مطلب است که وجود در هر شیئی، عین علم و قدرت و سایر صفات کمالی است و هر موجودی به حسب مرتبه خویش از این صفات کمالی بهره‌مند است (همو، الشواهد الربوبية، ۱۱). جای این پرسش باقی می‌ماند که چگونه ایشان از یک طرف شرط علم را وجودی خالص و مجرد از ماده می‌دانند و از سوی دیگر اذعان دارد که هر نوع وجودی، علم است؟ به نظر می‌رسد که ملاصدرا در عبارتی از اسفار به تبیین این مطلب می‌پردازد.

ایشان در اسفار چنین می‌گویند که علم، قسم و نحوه‌ای از وجود است^۱ و بلافاصله به این نکته اشاره می‌کند که به بیان دقیق‌تر علم و وجود، شیئی واحد و مساوی هم هستند، ولی در برخی موارد، وجود اعم از علم است؛ به این معنا که اگر وجودی ضعیف و با نقص و کاستی همراه شد (مانند وجود اجسام مادی)، در این صورت از قوای ادراکی محجوب و غایب می‌ماند و متعلق علم واقع نمی‌شود. دلیل آن این است که اجسام مادی، وجود جمعی ندارند و هر جزئی از جزء دیگر غایب است و باتوجه به اینکه حضور شیء در نزد شیء دیگر، فرع بر حضور آن در نزد خودش است؛ اجسام که در نزد خود حضور ندارند، به طریق اولی در نزد قوای ادراکی هم حاضر نیستند و لذا

۱. یعنی وجود، نوری مجرد از ماده.

عنوان علم یا معلوم بر آن‌ها بار نمی‌شود، درحالی‌که عنوان وجود بر آن‌ها اطلاق می‌شود؛ بنابراین وجود اعم از علم است (همو، الحکمة المتعالیة، ۱۵۰/۶).

اگرچه ملا صدرا در ابتدا علم را قسمی از وجود، یعنی وجود نوری مجرد از ماده لحاظ می‌کند؛ در ادامه با بیانی دقیق‌تر تصریح می‌کند که علم و وجود یکی هستند، جز اینکه وقتی وجود ضعیف می‌شود، دیگر نام علم و معلوم بر آن اطلاق نمی‌شود؛ چنانچه بر هیولا نام عالم اطلاق نمی‌شود، نه اینکه حقیقت علم از آن سلب شود (سبزواری، تعلیقه علی الحکمة المتعالیة، ۱۵۰/۶).

شایان ذکر است که مساوقت علم و وجود از محکّمات حکمت متعالیه است و اگر در سخنان ملا صدرا متشابهاتی دیده می‌شود باید به همین محکم ارجاع داده شود. بنابراین اگر در مواردی چنین گفته می‌شود که در موجودات مادی علم و آگاهی راه ندارد؛ مقصود این است که چون وجود آن‌ها بسیار ضعیف است، شهود و حضور نیز در آنجا ضعیف بوده و علم کامل و قوی ندارند؛ یعنی تا اندازه‌ای علم در آن‌ها ضعیف است که نمی‌توان نام علم بر آن نهاد، نه اینکه علم اصلاً در آن‌ها راه ندارد؛ زیرا شواهدی در کتاب و سنت مشاهده می‌شود که حاکی از این است که سراسر عالم هستی آگاه و مدبر است (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ)، (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیة اسفار اربعه، ۱/۶ تا ۱۸).

از منظری دیگر نیز می‌توان گفت که موجودات مادی از نظر حرکت قطعی و سیلانی خویش وجود جمعی ندارند و ازهم گسیخته‌اند، ولی به لحاظ حرکت توسطی، اجزاء آن‌ها وجود جمعی دارند و همین وحدت و انسجام باعث حضور آن‌ها است و باعث حضور و شهود و علم این‌ها خواهد بود و بر این اساس هر موجودی اعم از مادی و مجرد، عالم و علم خواهد بود (طباطبایی، تعلیقه علی الحکمة المتعالیة، ۱۵۰/۶).

بر اساس مجموع عبارات ملا صدرا و شارحان وی، علم نیز مانند وجود، بالاتر از همه مقولات است و در هر موجودی اعم از مادی یا مجرد، لنفسه یا لغيره عین همان وجود است.

۳. تبیین فرامقولی بودن علم

یکی از مسائل مهم در بحث هستی‌شناسی علم، ارتباط علم با وجود ذهنی است؛ اینکه آیا علم همان وجود ذهنی و از مقوله کیف نفسانی است آن‌طور که مشایین می‌گویند یا اینکه امری فرامقولی و متمایز از صورت ذهنی است؟

نظریه فرامقولی بودن و از سنخ وجود بودن علم تفا سیر متعددی دارد که به نظر می‌رسد این تفا سیر در سه گروه تقسیم می‌شود:

۳. ۱. تمایز میان علم و وجود ذهنی

بر اساس این نظریه، میان علم که امری نفسی و وجود ذهنی که امری قیاسی است، تفاوت وجود دارد و تفکیک

این دو مبحث از یکدیگر از مظاهر اعتلای حکمت متعالیه است؛ زیرا وجود ذهنی غیر از علم است که وجودی خارجی است ولی موطن آن نفس است (جوادی آملی، ر حیق مختوم، ۱/ ۱۸).

بیشتر حکما معتقدند که علم ماهیتی است که دارای وجود است و آن ماهیت بنا بر نظر برخی، از مقوله اضافه و بنا بر نظر مشهور، از مقوله کیف نفسانی است. این اختلاف نظرها مبتنی بر قبول ماهوی بودن حقیقت علم است؛ زیرا ماهیت مثار کثرت است. بر مبنای نظر ملاصدرا در حکمت متعالیه، علم ماهیتی نیست که دارای وجود است؛ بلکه وجودی است که از آن مفهوم علم انتزاع می شود (همان، ۱/ ۱۷۵). ابتکار صدرا این است که علم را امری ماهوی و مقولی نمی داند، بلکه با اثبات مساوقت علم و هستی، آن را منزله از ماهیت مصطلح می داند و این تنزه به این معنا است که آنچه از علم فهمیده می شود ماهیت نیست، بلکه مفهوم است؛ مفهومی که از نحوه وجود آن انتزاع می شود (همان، ۱/ ۹۵).

در نفس عالم، نوری وجود دارد که بنا بر نظر جمهور حکما ماهیت علم و بنا بر نظر صدرا، مفهوم علم از آن انتزاع می شود و چون این نور حقیقت ذات اضافه است متعلق خود را در حوزه نفس روشن می کند؛ بنابراین در موارد حصول علم سه امر محقق است:

الف. واقعییتی که در نفس تحقق پیدا کرده (وجود علم)؛

ب. مفهوم یا ماهیتی که از آن واقعیت وجودی نفس انتزاع می شود (به نام مفهوم علم)؛

ج. ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می شود؛ مثلاً ماهیت درخت وقتی که علم به آن حاصل می شود (همان، ۱/ ۹۷).

شایان ذکر است که اگر این تمایز لحاظ شود، گفتار حکما مبنی بر معلوم بالذات بودن صورت ذهنی و معلوم بالعرض بودن حقایق خارجی معنای دقیق تری پیدا می کند و بر اساس حکمت صدرایی آنچه که علم نامیده می شود و عالم با آن متحد می شود؛ وجود علم است نه صورت ذهنی. بر این اساس وجود علم، علم و معلوم بالذات است و صورت ذهنی، معلوم بالعرض و واقعیت خارجی به دو واسطه معلوم بالعرض است (همان، ۱/ ۹۸ تا ۹۹).

نکته تأمل برانگیز این است که وجود ذهنی، سایه و ظل وجود خارجی نیست، بلکه سایه و ظل وجود علم است که در نفس انسان، کیف نفسانی یا از مقوله دیگر یا حقیقتاً خارج از مقوله است (همان، ۱/ ۲۴).

به عقیده جوادی آملی تلاش هایی که برخی از متکلمان و فلاسفه پیشین همچون فاضل قوشچی درباره وجود ذهنی و اشکالات مربوط به آن انجام داده اند، در تفکرات ملاصدرا در این باب تأثیر فراوانی داشته است. مرحوم قوشچی نیز بر این عقیده است که در هنگام علم به امری دو چیز در ذهن تحقق پیدا می کند نه یک چیز؛ یکی از آن ها ماهیت حاصل در ذهن یا همان معلوم است و دیگری موجود خارجی قائم به ذهن یا همان علم است. به تعبیر دیگر، علم غیر از معلوم است؛ علم و معلوم هر دو در ذهن تحقق دارند، ولی با این تفاوت که علم قائم به ذهن است و مانند یک صفت در ذهن وجود دارد که نفس با آن متحد می شود، در حالی که معلوم، حاصل در ذهن است و

همچون مظهر در ذهن وجود دارد و نفس به آن متصف نمی شود.^۱

۳. صورت ذهنی به لحاظ وجودی، علم و به لحاظ ماهوی، معلوم بالذات است.

در حکمت متعالیه، علم همان وجود غیرمادی است و وجود فی نفسه یک طبیعت کلی جنسی یا فصلی نیست که به واسطه ضمیمه شدن فصول به انواع گوناگون یا به واسطه ضمیمه شدن اعراض به افراد منقسم شود؛ بلکه هویت شخصی بسیط است که تحت هیچ معنای کلی ذاتی ای قرار نمی گیرد.

مطابق دیدگاه ملاصدرا علم بما هو علم مندرج در هیچ مقوله ماهوی - جوهر یا عرض - نیست، ولی از نظر اینکه علم با معلوم متحد است - همچون اتحاد وجود و ماهیت - به اعتبار تقسیم معلوم، تقسیم می شود و معنای این سخن فلاسفه که «علم به جوهر، جوهر است و علم به عرض، عرض»، از این بیان استنباط می شود^۲ (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ۳/۳۸۲؛ طباطبائی، نهایة الحکمة، ۳۲۲).

حکیم سبزواری نیز در پاورقی شرح منظومه در تفسیر سخن قوشچی این عبارت را می آورد که علم و معلوم بالذات، اگرچه از وجهی باهم متحدند؛ از جهت دیگر با هم متغایرند همچون تغایر وجود و ماهیت؛ یعنی صورت ذهنی از نظر وجود، علم است و از نظر ماهیت، معلوم بالذات است^۳ (سبزواری، شرح منظومه، ۲/۱۳۰).

علم، امری وجودی و فرامقولی است که از سنخ ماهیات و مقولات جوهری و عرضی بیرون است؛ آنچه که از وحدت و کثرت و سایر احکام وجود برای حقیقت وجود گفته می شود برای علم نیز حاصل است. در مباحث وجود گفته می شود که وجود امری ذومراتب است و ذاتاً نه جوهر است و نه عرض، بلکه با جوهر، جوهر و با عرض، عرض است. همین حکم درباره حقیقت علم که از حوزه ماهیات بیرون است و در قلمرو حقیقت وجود قرار دارد، جاری است (مطهری، ۹/۳۴۹؛ حائری یزدی، ۱۲۰).

شاید بتوان این گونه گفت که علم را از مقوله کیف دانستن منافی با این نیست که در جای دیگر گفته شود که علم از نظر وجود و ظهور برای نفس، اضافه اشراقی و از سنخ وجود است؛ «چون بالاخره هرچه باشد، وجود امکانی است و وجود امکانی در هر مرتبه ای که هست، به حد و ماهیت حقیقی آن آمیخته است و مانعی ندارد چیزی که ماهیتش کیف است، وجودش نور و اضافه اشراقی باشد»^۴ (همان، ۱۴۸).

در این دیدگاه سعی در تبیین این مطلب است که یک حقیقت داریم که به لحاظ وجودی، علم و به لحاظ ماهوی، معلوم بالذات است؛ یعنی در عین اینکه تمایزی میان علم و معلوم یا همان صورت ذهنی صورت گرفته است، ولی

۱. زیرا شرط اتصاف قیام است نه حلول (جوادی آملی، ریح مختوم، ۱/۳۲۰).

۲. مثلاً در علم به انسان چنین نیست که علم یک چیز و انسان چیز دیگری باشد، انسان در واقع محتوای همان علم را بیان می کند و با آن علم متحد است و آن دو در حقیقت یک واقعیت یگانه را تشکیل می دهند؛ واقعیتی که عین انکشاف و نور است و به لحاظ وجودی، علم است و به لحاظ آنچه می نماید و ارائه می دهد انسان است (شیروانی، ۱۷۲/۳).

۳. شایان ذکر است که حکیم سبزواری تفسیر ویژه ای از وجودی بودن علم ارائه می دهد که در ادامه به آن اشاره می شود.

۴. این سخن نیز تأمل برانگیز است که مبانی آن از نظریه حکیم سبزواری در باب فرامقولی بودن و وجودی بودن علم نشأت گرفته است که در ادامه نوشتار به آن اشاره خواهد شد.

این تمایز، تمایز و انفکاک حقیقی نیست، درحالی که در نظریه قبلی به این تمایز تأکید می شود. به نظر می رسد که این دیدگاه زمینه را برای دیدگاه سومی آماده می کند که تکمیل کننده و تبیین کننده آن است.

۳.۳. علم، اضافه اشراقی و امری وجودی است.

از نظر حکیم سبزواری، علم از مقوله کیف نیست؛ زیرا بین وجود فی نفسه این صور ذهنی و وجود آن ها برای نفس، تمایزی نیست و وجود فی نفسه آن ها همان وجود و ظهور آن ها برای نفس است.^۱ به تعبیر دیگر، وجود و ظهور این صور برای نفس، زائد بر وجود نفس نیست به گونه ای که کیف برای آن محسوب شوند؛ یعنی در صورتی این صور، کیف محسوب می شوند که ظهور آن ها بر نفس، زائد بر وجود نفس باشد و چون چنین نیست و ظهور این صور برای نفس، همان وجود نفس است کیف نفسانی محسوب نمی شوند (سبزواری، شرح غرر الفرائد، ۶۵).

ایشان در ادامه چنین می گوید که همچنان که هیچ جوهر حقیقی در نفس نیست، مگر جوهر به حمل اولی، هیچ کیف حقیقی هم در نفس نیست؛ زیرا وجودی جز وجود نفس نداریم و این در حالی است که کیف از محمولات بالضمیمه^۲ است (همان، ۶۵).

نکته تأمل برانگیز این است که حکیم سبزواری میان این صور ذهنی که وجود آن ها همان وجود نفس است و کیف یا محمول بالضمیمه که وجود فی نفسه لغیره دارند؛ یعنی وجود آن ها برای نفس یا موضوع، ضمیمه و زائد بر وجود فی نفسه خودشان است، تفاوت قائل است.

اگر علم، ظهور و وجودی برای نفس محسوب شود، این سؤال مطرح است که نسبت وجود علم با نفس، مقولی است یا نه؟^۳ در صورت مقولی بودن، ماهیت علم اضافه است نه کیف و این نظریه ای است که همه از آن اجتناب دارند. اگر این نسبت اضافه اشراقی از جانب نفس باشد، علم از مقوله وجود و نور است. نور همان وجود است و مراتب وجود، مخصوصاً وجود صوری مجرد همان نور است (همان).

حسن زاده آملی در توضیح این مطلب چنین می گوید که ظهور صور در نزد نفس (لدى النفس) به این معنا است که موجودیت و تحقق آن صور، همان موجودیت و تحقق نفس است و برای ظهور صور، ضمیمه و امر زائد دیگری در کار نیست؛ اما مراد از ظهور آن ها برای نفس (للفنفس)، نسبت آن ها با نفس است که این نسبت یا مقولی یا اشراقی

۱. صور علمیه در نفس دو نحوه وجود ندارند؛ به این معنا که یکی از آن ها وجود بالذات (یعنی وجود فی نفسه آن ها) و دیگری وجود بالعرض (یعنی ظهور آن ها برای نفس) باشد؛ به گونه ای که این وجود بالعرض ماهیتی به نام کیف داشته باشد و آن ماهیت را علم لحاظ کنیم و آن را کیف بالذات دانسته و صور علمیه را کیف بالعرض بدانیم، ما به طور وجدانی در خویش می یابیم که غیر از ظهور صور علمیه برای نفس، امر زائد دیگری موجود نیست (حسن زاده آملی، تعلیق بر شرح غرر الفرائد، ۲۹۳).

۲. یعنی وجود فی نفسه ای دارد که عارض بر وجود موضوع می شود.

۳. در اضافه مقولی دو طرف مفهوم اضافی، دو موجود مستقل و دو وجود جداگانه از هم هستند؛ مانند مفهوم اضافی ابوت که تحقق آن وابسته به وجود پدر و پسر است. اما اضافه اشراقی که میراث فلاسفه اشراق و به گونه ای از دستاوردهای عارفان مسلمان است، دو طرف اضافه و دو موجود مستقل و جدای از هم نیستند، بلکه تنها یک سمت اضافه طرف دیگر را ایجاد می کند. در اضافه اشراقی اگرچه رابطه دوسویه ای بین علت و معلول وجود دارد؛ درحقیقت یک سوی این رابطه در عین بی سویی، طرف قرار گرفته است و به محض اضافه اشراقی موجود می شود. به تعبیر دیگر در اضافه اشراقی دو چیز مستقل نداریم؛ یکی مضاف و دیگری مضاف الیه که امر سومی به نام رابطه و نسبت میانشان تحقق پیدا کرده باشد، بلکه مضاف است که با افاضه و ایجاد خود، مضاف الیه را می آفریند و وجود آن مضاف الیه چیزی جز همان ایجاد نیست. از اینجا دانسته می شود که اضافه اشراقی از سنخ وجود است و داخل در هیچ یک از مقولات نیست نه مقوله اضافه، نه مقوله کیف و نه دیگر مقولات.

است.^۱ منظور از نسبت مقولی این است که میان نفس و صور علمیه که هرکدام وجود خاص خود را دارند نسبتی است و منظور از نسبت اشراقی این است که این صور از اشراق نفس حاصل می شوند. بنابراین در نسبت اشراقی برخلاف نسبت مقولی چنین نیست که نفس، یک چیز و صور علمیه، چیز دیگری باشند که بین این دو نسبتی برقرار باشد، بلکه به این معنا است که صورت علمیه عین نفس است. حقیقت این است که به جز نفس و اشراق آن، چیز دیگری حاصل نیست ولی از این اشراق و اضافه، ماهیات صور علمیه انتزاع می شود. خلاصه اینکه اگر نسبت مقولی را در نظر بگیریم علم از مقوله اضافه است و کیف نیست و اگر نسبت اشراقی را در نظر بگیریم علم از مقوله وجود است و سخن حق، مورد دوم است (حسن زاده آملی، تعلیقه علی شرح غرر الفرائد، ۲۹۴ تا ۲۹۵).

به نظر ایشان، نفس با منشئات خویش اضافه اشراقیه و معیت قیومیه دارد و علت ایجاد صور علمیه است، بنابراین منشئات وی وجود نفسی ندارند و وجود نفسی آن‌ها عین وجود رابطی آن‌ها است و به تعبیر دقیق تر، وجود آن‌ها عین وجود نفس است. اضافه نفس با منشئاتش اضافه مقولی نیست، بلکه همان وجود نفس است با اشراقات وجودی او و اشعه نوری او که صور علمیه اند؛ نتیجه اینکه: «علم، وجود است؛ چون با حقیقت نفس ناطقه که وجود عینی خارجی دارد یکی شد و هر دو با هم یک نحو وجود تجردی دارند که همان نحوه تجرد اعیان خارجی طبیعی است در ماورای طبیعت اعنی عالم نفس ناطقه، خواه آن قسم علمی که نفس نسبت به آن‌ها مصدر و مظهر است و خواه آن قسم علمی که از کلیات مرسله اند که نفس نسبت به آن‌ها مظهر است و چون علم حقیقت وجود است، خارج از مقوله است» (همو، دروس اتحاد عاقل به معقول، ۱۵۹).

حکیم سبزواری تشبیه جالبی برای فرامقوله بودن علم می آورد. به عقیده وی این سخن که علم از مقوله کیف است یا اینکه صور علمیه، کیف هستند فقط برای تشبیه است والا علم امری وجودی است که در مقوله خاصی منحصر نمی شود. به عقیده وی علم در عالم ازسانی همچون وجود منبسط در جهان هستی است. همان طور که فیض منبسط در ذات خود جوهر و عرض نیست، ولی باین حال بر ماهیات جوهری و عرضی انبساط و سریان می یابد و با جوهریت جوهر، جوهر است و با عرضیت عرض، عرض است؛ همچنین علم که وجود منبسط بر ماهیات ذهنی است، فیض و اشراق نفس است و برتر از آن است که جوهر یا عرض باشد و نیز ماهیاتی که اشراق نفس بر آن‌ها انبساط یافته، کیف نیستند؛ بلکه عنوان معلوم بر آن‌ها اطلاق می شود^۲ (سبزواری، شرح غرر الفرائد، ۶۵؛ همو، شرح منظومه، ۱۴۵/۲).

۱. شایان ذکر است که این صور هم معلول نفس هستند و هم معلوم نفس. از حیث معلومیت و ظهور آن‌ها برای نفس از تعبیر «لدى النفس» و از حیث معلولیت و نسبت آن‌ها برای نفس از تعبیر «لنفس» استفاده شده است.

۲. «فالحق أن كون العلم كیفاً أو الصور المعلومة بالذات کیفیات أنما هو على سبیل التشبیه. فكما أن فیض الله المقدس أعنی الوجود المنبسط لاجوهر ولاعرض و مع ذلك انبسط على جميع ماهیات الجواهر والأعراض و كذا فیضه الأقدس الذى يظهر به بوحدته كل التعینات فى المرتبة الواحدية لاهو كیف و لاالتعینات فكذلك إشراق النفس المنبسط على كل الماهیات المعلومة لها لیس بجوهر ولاعرض فلیس كیفاً و هو علم و لا الماهیات المنبسط علیها إشراقها کیفیات، و هی معلومات.»

۴. نقد و بررسی دیدگاه‌ها

در دیدگاه و نگرش اول، شکاف و فاصله‌ای میان علم و وجود ذهنی برقرار است و بر تمایز میان این دو تأکید می‌شود. جوادی آملی معتقد است که تغایر میان علم و وجود ذهنی به لحاظ اعتبار و حیثیت نیست، بلکه به لحاظ تعدد وجود است. ایشان از تعبیر مختلفی برای تبیین تمایز میان علم و وجود ذهنی استفاده کرده است؛ از جمله اینکه «میان علم که امری نفسی و وجود ذهنی که امری قیاسی است، تفاوت وجود دارد» (جوادی آملی، رَحِیقِ مختوم، ۱۸/۱) یا اینکه علم، وجودی خارجی است که موطن آن نفس است؛ درحالی که وجود ذهنی، وجود ظلی است نه خارجی. البته غرض از آنکه علم موجود خارجی است این نیست که قائم به نفس است و قائم به نفس، موجود خارجی است؛ بلکه به این معنا است که علم موجود خارجی و منشأ اثر است ولی جایگاه آن نفس است؛ نظیر قدرت که موجود خارجی است ولی جایگاه آن نفس قادر است^۱ (همان، ۴۱/۱).

همان طور که اشاره شد ایشان با تمایز وجودی میان علم و صورت ذهنی معتقدند که گفتار حکما مبنی بر معلوم بالذات بودن صورت ذهنی، معنای دقیق تری پیدا می‌کند و بر اساس حکمت صدرایی وجود علم، علم و معلوم بالذات است و صورت ذهنی، معلوم بالعرض و واقعیت خارجی به دو واسطه، معلوم بالعرض است (همان، ۹۸/۱ تا ۹۹).

اشکال اساسی این نظریه این است که ماهیت شیء در مرتبه علم نیست، بلکه در مرتبه وجود ذهنی (که ظل علم است) است. به تعبیر دیگر ماهیت معلوم، علم و معلوم بالذات نیست؛ بلکه این ماهیت معلوم که در مرتبه ذهن آمده و صورت ذهنی شده است، معلوم بالعرض است. اگر ایشان چنین نظری داشته باشند که البته از عباراتشان نیز چنین استنباط می‌شود، در این صورت با این اشکال اساسی روبه‌رو است که بالاخره معلوم بالذات چیست؟ اگر معلوم بالذات غیر از ماهیت شیء یا صورت ذهنی است، پس در این حالت علم به ماهیت شیء تعلق نگرفته است و ما از ماهیت شیء بی‌خبریم و اگر علم به ماهیت شیء تعلق گرفته است، پس ماهیت شیء معلوم بالذات است و باید در مرتبه علم باشد؛ درحالی که ایشان معتقدند که علم معلوم بالذات است و درعین حال ماهیت شیء نیست و ماهیت، معلوم بالعرض است. اگر علم و ماهیت معلوم، دو امر هستند، این سؤال مطرح می‌شود که علم به چه چیزی تعلق گرفته است؟ اگر علم به ماهیت شیء تعلق گرفته است، آیا می‌شود گفت که به ماهیت شیء علم دارم یا نه؟ اگر پاسخ منفی است، این سؤال همچنان به قوت خود باقی است که بالاخره علم به چه چیزی تعلق گرفته است و اگر پاسخ مثبت است و به ماهیت شیء، علم دارم این ابهام ایجاد می‌شود که چگونه می‌شود به ماهیت شیء علم داشته باشیم، ولی ماهیت شیء معلوم بالذات نباشد و معلوم بالعرض باشد. اشکال اساسی این نظریه این است که

۱. به نظر می‌رسد که دلایل ایشان مبنی بر خارجی بودن علم در حد اشاره است و از تبیین کافی برخوردار نیست و بهتر است که از مبانی فلسفی صدرایی برای اثبات وجودی بودن علم استفاده کرد، چنانچه حکیم سبزواری از این طریق استفاده کرده است.

ماهیت معلومه یا صورت ذهنی، معلوم بالعرض است نه معلوم بالذات.^۱ جوادی آملی به این نکته تأکید دارد که وجود ذهنی، ظل وجود علم است نه ظل وجود خارجی. علم مانند دیگر صفات نفسانی همچون عدل و تقوا و... به وجود خارجی در نفس موجود است، ولی تفاوت آن با دیگر صفات نفسانی در این است که چون علم از سنخ نور است و ظاهر به ذات و مظهر غیر است، متعلق خود را نیز روشن می‌کند و بنابراین وجود ذهنی در اثر علم ایجاد می‌شود (همان، ۴۲/۱). فلاسفه پیشین، نفس را منفعل دانسته و لذا وجود علم (ذی ظل) را برای نفس پدیدار خارجی می‌دانستند و معتقد بودند که نفس، وجود علم را از عالم خارج دریافت می‌کند؛ درحالی که حکمت متعالیه بر آن است که مشاهده خارجی علت اعدادی است تا نفس، علم (ذی ظل) را ایجاد کند و در نتیجه ظل آن، که وجود ذهنی است پدید آید. لذا اقتدار نفس بر ایجاد علم در مقدمه وجود ذهنی در غالب کتاب‌های ملا صدرا آمده است (همان، ۴۳/۱).

شارحان حکمت متعالیه برای تبیین اینکه وجود ذهنی ظل وجود علم است نه وجود خارجی، به این عبارت صدرا استناد می‌کنند که «انّ الحاصل من المعلوم فی الذهن صورة لا هویه والوجود الظلی لا متأصل» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۱۱/۱).

شایان ذکر است که اگرچه ملاصدرا از وجود ذهنی به وجود ظلی تعبیر کرده است؛ در هیچ‌یک از آثار خود تصریح نکرده است که وجود ذهنی ظل علم است، بلکه باتوجه به عبارات قبل و بعد متوجه می‌شویم که منظور وی ظل وجود خارجی است نه ظل علم. علاوه بر اینکه اگر ماهیت یا وجود ذهنی، ظل علم باشد، همان اشکالات مذکور را در پی خواهد داشت.

باتوجه به نظریه اضافه اشراقی می‌توان تبیین دقیق‌تری از ظل ارائه داد و ماهیت یا وجود ذهنی را ظل نفس بدانیم نه ظل علم، چنانچه حکیم سبزواری نیز در نظریه اضافه اشراقی قائل به چنین نظری است و معتقد است که صورت ذهنی، فعل نفس و اضافه اشراقی، نفس است و به تعبیری رقیقه نفس است. به تعبیر دیگر اگر بگوییم که صورت ذهنی ظل علم و اضافه اشراقی علم است، در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که خود علم چیست و نسبت آن با نفس چیست؟ و در این صورت باز هم اشکال پیشین مطرح می‌شود؛ یعنی لازمه این سخن آن است که ماهیت، معلوم بالعرض باشد و در مرتبه علم نباشد.

خلاصه اینکه تعبیر ظل که در نظریه حکیم سبزواری و جوادی آملی به کار می‌رود تفا سیر متفاوتی دارد و بهتر

۱. سؤال دیگری که مطرح می‌شود این است که نسبت این ماهیت که به تعبیر ایشان صورت ذهنی است، با خود علم چه نسبتی است؟ مطابق بیانات ایشان اگر علم برای صورت ذهنی یا ماهیت، علت باشد با این ابهام مواجه می‌شویم که چگونه ممکن است که ظل یک امر وجودی، یک امر ماهوی باشد؛ یعنی اصل و ذی ظل و علت، وجود باشد و ظل و معلول، ماهیت باشد و سنخیتی میان آن‌ها نباشد. اگر هم فرض شود که ماهیت یا صورت ذهنی، علت علمی است که در صقع نفس است این ابهام پیش می‌آید که چگونه ماهیتی که معلوم بالعرض است علت برای معلوم بالذات باشد. اشکال دیگر این نظریه در نحوه ارتباط میان علم و صورت ذهنی است که تبیین روشنی ندارد.

است که برای جلوگیری از ابهام، وجود ذهنی را ظل نفس بدانیم نه ظل علم.^۱

مطلب دیگر اینکه از نظر جوادی آملی تمایز میان علم و وجود ذهنی که از مظاهر اعتلای حکمت متعالیه است، مسائل و مشکلات فلسفی همچون نظریه اتحاد عاقل و معقول را حل کرده است؛ برای نمونه در نظریه اتحاد عاقل و معقول آنچه که با عاقل متحد می‌شود، وجود علم است نه صورت علمی و به تعبیر ایشان صورت علمی به طور کامل از حریم اتحاد عالم و معلوم فرسنگ‌ها فاصله دارد (جوادی آملی، ریحی مختوم، ۴۲/۱ و ۱۰۰).

اگرچه اتحاد وجود علم با عالم و معلوم عبارت دقیقی است که جوادی آملی به آن اشاره کرده است؛ از سوی دیگر این عبارت که صورت علمی به طور کامل از حریم اتحاد عالم و معلوم فرسنگ‌ها فاصله دارد، درخور تأمل و بررسی است. در صورت قبول ادعای مذکور این سؤال مطرح است که بر این اساس صورت ذهنی چه نسبتی با نفس دارد؟ آیا صورت ذهنی عارض بر نفس و بیرون از حقیقت نفس است یا اینکه با آن متحد است؟

بر اساس مبانی صدرایی، صورت علمی عارض بر نفس نخواهد بود و حتی اگر بنا بر فرض عارض بر نفس باشد، در دستگاه صدرایی عرض از شئونات جوهر است و بنابراین نمی‌توان آن را بیرون از جوهر فرض کرد؛ به این معنا که صورت علمی را منحاز و مستقل از جوهر دانست و بگوییم این یک چیز است و جوهر چیز دیگری است، بنابراین صورت علمی متحد با نفس و عین نفس است. اگرچه قطعاً منظور ایشان هم این نبوده است که صورت علمی عارض بر نفس است، بلکه باید گفت که تأکید ایشان بر تمایز میان صورت علمی و علم در ذکر این مطلب که «در اتحاد عالم و معلوم، این علم است که با عالم متحد است و صورت علمی به طور کامل از حریم اتحاد بیرون است»، ممکن است باعث ایجاد ابهامات و اشکالاتی در ذهن مخاطب شود. سؤال دیگر این است که آیا می‌توان گفت صورت علمی که متحد با نفس است، مورد تعقل واقع نمی‌شود؟ پاسخ منفی است؛ زیرا اگر مورد تعقل واقع نشود، پس ما چگونه از طریق آن علم حاصل می‌کنیم و آن را واسطه علم قرار می‌دهیم. آیا می‌شود صورت علمی واسطه در ثبوت علم باشد ولی خودش هیچ هویت علمی نداشته باشد؟ بنابراین صورت علمی مورد تعقل واقع می‌شوند و به حکم اتحاد عاقل و معقول با نفس متحدند.

در این دیدگاه به نکات دقیقی بر تمایز میان علم و وجود ذهنی اشاره می‌شود که کارگشای بسیاری از مسائل فلسفی است، ولی باین حال در برخی موارد این تمایز و شکاف آن قدر عمیق است که مخاطب ارتباط میان علم و وجود ذهنی را به سختی در می‌یابد. تبیین دقیق این تمایز کار دشواری است که به نظر می‌رسد اگر این تمایز با نظریه

۱. به نظر نگارنده از نظریه حکیم سبزواری و شارحان وی می‌توان استنباط دیگری داشت که ضمن اینکه به دیدگاه جوادی آملی نزدیک است ولی باین وجود اشکالات وارد بر آن نظریه بر آن وارد نیست. در این استنباط، علم همان اضافه اشراقی است و معلومات یا صور علمی حاصل این اشراق یا همان علم هستند و در عین اینکه تمایز از این اضافه و اشراق‌اند ولی این تمایز به معنای انفکاک کامل آن‌ها از یکدیگر نیست، بلکه صور علمی، معلول و مقوم به علم یا همان اشراق نفس هستند؛ خلاصه اینکه علم همان صورت ذهنی نیست، بلکه صورت ذهنی حاصل علم و معلول آن است. بر این اساس ضمن اینکه، صور علمی ظل علم هستند (شبهات با دیدگاه اول)، ولی در عین حال تمایز و تعدد میان علم و صورت علمی، تمایز و تعدد وجودی و حقیقی نیست، بلکه تمایزی اعتباری است (تفاوت با دیدگاه اول) و لذا اشکالات وارد بر دیدگاه اول بر این نظریه وارد نیست.

اضافه اشراقی بودن علم (دیدگاه سوم) تبیین و تحلیل شود، به دیدگاه جامع تر و پذیرفتنی تری می توان دست یافت که با مبانی صدرایی سازگارتر خواهد بود و بر اساس آن ضمن آنکه فرامقولی بودن و از سنخ وجود بودن علم تبیین می شود، بسیاری از مسائل فلسفی هم حل می شود.

مطابق دیدگاه دوم، تفکیکی که میان علم و صورت ذهنی صورت می گیرد تفکیک به حسب اعتبار است. در واقع یک چیز بیشتر نداریم که به لحاظ وجودی، نام علم و به لحاظ ماهوی، نام معلوم یا صورت ذهنی بر آن اطلاق می شود. همان طور که در خارج یک چیز بیشتر نداریم و وجود و ماهیت با هم متحد هستند، در عالم ذهن نیز یک حقیقت بیشتر نداریم که به لحاظ وجودی، علم است و به لحاظ آنچه ارائه می دهد، معلوم یا صورت ذهنی است؛ به تعبیر دیگر یک حقیقت داریم که به لحاظ وجودش برای نفس، علم است و به لحاظ متعلق علم، معلوم یا صورت ذهنی است.

باتوجه به مطالب مذکور در بررسی دقیق تر باید میان دو مطلب تفکیک قائل شد: یکی ماهیت علم و دیگری ماهیت معلوم. اگر ماهیت علم را در نظر بگیریم و به عبارت دقیق تر به لحاظ هستی شناختی به علم بنگریم، علم از سنخ وجود است؛ ولی اگر ماهیت معلوم را در نظر بگیریم و به عبارت دیگر از حیث واقع نمایی به علم بنگریم، در این صورت به دلیل اتحاد علم با معلوم گفته می شود که علم به جوهر، جوهر است و علم به عرض، عرض است. البته باید توجه داشت که در این نوشتار بررسی و تحقیق پیرامون ماهیت علم یعنی توجه به حیث هستی شناختی علم، نه ماهیت معلوم بیان می شود.

به تعبیر دیگر از این بیان که علم با تقسیم معلوم تقسیم می شود و بنابراین علم به جوهر، جوهر است و علم به عرض، عرض است، دو گونه برداشت می توان داشت: یکی اینکه ماهیت و مقوله علم مطابق با مقوله و ماهیت معلوم است؛ یعنی علم ماهیتی دارد که همان ماهیت معلوم است که اگر این معنا در نظر گرفته شود، همان نظریه دوانی خواهد بود که اشکالات خاص خودش را در پی خواهد داشت؛ دیگر اینکه علم به حمل اولی از مقوله معلوم است (یعنی حیثیت مرآت علم) که این سخن نیز گاهی از مسئله نمی گشاید؛ زیرا آنچه که در نهایت اثبات می شود این است که علم به حمل اولی جوهر است یا به حمل اولی عرض است و اصل مسئله را که خود علم به حمل شایع داخل در کدام مقوله است را پاسخ نمی دهد.

در این دیدگاه سعی بر آن است که جمع میان دو نظریه متقدم و متأخر ملا صدرا پیرامون حقیقت علم صورت پذیرد؛ یعنی ضمن اینکه نظریه کیف نفسانی بودن علم نفی نمی شود، به وجودی بودن حقیقت علم نیز تأکید می شود، ولی همان طور که اشاره شد اشکال وارد بر این دیدگاه این است که به تبیین دقیق فرامقولی بودن و از سنخ وجود بودن علم نپرداخته است و فقط به وجودی بودن علم اشاره و تأکید می شود.

به نظر نگارنده اگرچه از ظاهر برخی عبارات ملا صدرا چنین استنباط می شود که وی صور علمی را کیف نفسانی

می‌داند؛ در نگاه دقیق‌تر باید اذعان کرد که ایشان میان کیف نفسانی بودن علم با سایر کیفیات تمایز قائل است.^۱ به عقیده وی، در سایر کیفیات وجود فی نفسه آن‌ها تمایزی با وجود لغیره آن‌ها دارد؛ گویا اینکه دو نحوه وجود دارد ولی در مقوله علم چنین تمایزی نیست. ملاصدرا در اسفار در بیان برهان اتحاد عاقل به معقول به صراحت اعلام می‌کند که عالم و معلوم دو وجود مغایر و دو هویت مغایر از یکدیگر ندارند و ارتباط آن‌ها ارتباط حال و محل، مثل سیاهی و جسمی که محل سیاهی است، نیست (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳/۳۱۴). نتیجه اینکه اگر قائل به چنین تمایزی میان علم و سایر کیف‌ها باشیم، در این صورت علم امری وجودی و فرامقولی است که حاصل اشراق نفس است و این سخن در خصوص سایر اعراض و کیف‌ها صادق نیست.^۲ به تعبیر حسن‌زاده آملی صور علمیه در نفس دو نحوه وجود ندارند؛ به این معنا که یکی از آن‌ها وجود بالذات یعنی وجود فی نفسه آن‌ها و دیگری وجود بالعرض یعنی ظهور آن‌ها برای نفس باشد، به گونه‌ای که این وجود بالعرض، ماهیتی به نام کیف داشته باشد و آن ماهیت را علم لحاظ کنیم و آن را کیف بالذات دانسته و صور علمیه را کیف بالعرض بدانیم، ما به طور وجدانی در خویش می‌یابیم که غیر از ظهور صور علمیه برای نفس امر زائد دیگری موجود نیست (حسن‌زاده آملی، تعلیقه بر شرح غرر الفرائد، ۲۹۳).

با بررسی نظریات سه‌گانه چنین استنباط می‌شود که دیدگاه سوم در مقایسه با سایر دیدگاه‌ها از جامعیت بیشتری برخوردار است و تنها به ذکر فرامقولی بودن علم اکتفا نکرده است، بلکه به طور دقیق به بررسی و تحلیل این مطلب پرداخته است که علم امری وجودی و فرامقولی است.

در فلسفه صدرایی، علم اضافه اشراقی و بنابراین امری وجودی و طرف‌ساز است. اضافه اشراقی اضافه‌ای است که در آن مضاف با افاضه و ایجاد خود، مضاف‌الیه را می‌آفریند و وجود آن مضاف‌الیه چیزی جز همان ایجاد نیست؛ از اینجا دانسته می‌شود که اضافه اشراقی از سنخ وجود است و داخل در هیچ‌یک از مقولات نیست.

باتوجه به اینکه ملاصدرا صور علمی را از منشئات نفس می‌داند، این تبیین از فرامقولی بودن علم با مبانی ملاصدرا سازگارتر است؛ یعنی اگر علم از سنخ هستی و نوعی اضافه اشراقی باشد ناچار باید قائل به خلاقیت نفس شد به صورتی که بین صورت ذهنی و نفس مدرک، نوعی علیت و معلولیت برقرار باشد و حضور آن برای نفس، حضور اشراقی و قیام آن به نفس قیام صدوری باشد.^۳

از نظر ملاصدرا صور علمی جزئی، اعم از حسی و خیالی، وجودات مثالی هستند که نفس، آن‌ها را در عالم مثال

۱. و به تعبیر عام‌تر و دقیق‌تر، میان کیف‌های نفسانی با سایر کیفیات و اعراض تمایز قائل است؛ یعنی باتوجه به نظریه کل القوی بودن نفس در حکمت صدرایی، وجود فی نفسه کیف‌های نفسانی همچون علم و قدرت و اراده و...، تمایزی با وجود لغیره آن‌ها ندارد.

۲. همان طور که قبلاً اشاره شد، حکیم سبزواری به این تمایز اشاره می‌کند و معتقد است که علم (یا همان صورت معلوم بالذات) را از سنخ کیف دانستن، بر سبیل تشبیه است (سبزواری، شرح غرر الفرائد، ۶۵).

۳. «قد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرک و وجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما وليست العلاقة الذاتية إلا العلية والمعلولية ولكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العالمية نسبة المجهول إلى الجاعل لأن نسبة الحلول والانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني وفي مباحث الإبصار وغيرها.» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۵۱/۸).

اصغر خویش انشا می کند و صور علمی کلی همان عقول کلی است که نفس به وجود خارجی آن ها دست می یابد و از آنجایی که این عقول، وجود قوی تر از نفس دارند، قائم به نفس به نحو قیام صدوری نیستند، بلکه نفس مظهر آن ها است (علامه طباطبائی، تعلیقه بر الحکمة المتعالیة، ۲۸۵/۱).

شایان ذکر است که اگرچه ملا صدرا به صراحت بیان می کند که صور حسی و خیالی حا صل خلایق نفس است، ولی عباراتی از بیان ملا صدرا یافت نمی شود که آشکارا اعلام کند که صور علمی کلی از منشآت نفس است.^۱ برخی از شارحان حکمت متعالیه در خصوص صور عقلی معتقدند که نفس نسبت به درک صور کلی سه حالت دارد، به این صورت که در مرتبه اول، صور عقلیه را از دور مشاهده می کند و سپس با آن ها متحد می شود و در مرتبه نهایی، خلاق صور عقلیه می شود.^۲ (حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ۳۵۳).

ذکر این نکته لازم است که ملا صدرا تعبیر اضافه اشراقی را هم در ادراکات حسی و خیالی و هم در ادراکات عقلی به کار می برد، ولی نحوه کاربرد آن در ادراکات حسی و خیالی متفاوت از ادراکات عقلی است. اضافه اشراقی نفس با مدرکات حسی و خیالی خویش بر مبنای رابطه علی و معلولی میان آن ها توجیه می شود؛ زیرا نفس در این نوع ادراکات، فاعل و مصدر است و این مدرکات، حاصل خلایق نفس هستند و چون این ادراکات برای نفس حضور دارند، می توان علم حضوری و در نتیجه اضافه اشراقی نفس به مدرکات حسی و خیالی خود را پذیرفت.

اما رابطه نفس با مدرکات عقلی خود از نوع رابطه علی و معلولی نیست؛ یعنی کلیات عقلی، اشرف از این هستند که معلول نفس واقع شوند، بنابراین اضافه اشراقی در این نوع از ادراکات به نحو دیگری تبیین می شود (کدیور، ۴۴). ملا صدرا در ادراکات عقلی نیز رابطه نفس با مدرکات عقلی را از نوع اضافه اشراقی می داند و چنین می گوید که ادراک عقلی با تحقق اضافه اشراقی میان نفس و ذوات عقلی واقع در عالم ابداع حاصل می شود (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۲۸۸/۱) تعبیر اضافه اشراقی در این جمله دال بر پذیرش علم حضوری مدرک به مدرک و حضور معلوم برای عالم است. توجیه این علم حضوری به این گونه است که یکی از مصادیق علم حضوری در هنگامی است که میان دو شیء رابطه اتحادی برقرار باشد؛ به این معنا که اگر دو شیء با یکدیگر اتحاد وجودی داشته باشند، برای یکدیگر حضور داشته و علم میان آن ها از نوع حضوری خواهد بود. حکیم سبزواری نیز در تعلیقه خود بر اسفار به صراحت به این نکته اشاره می کند که مراد از اتحاد نفس با مدرکات عقلیه، اضافه اشراقی و علم حضوری و شهودی است.^۳ خلاصه اینکه نفس با ارتقا به عالم عقول و اتحاد با حقایق مجرد در آن عالم، با علم حضوری از

۱. قد مر فیما سبق أن النفس الإنسانية بالقياس إلى مدرکاتها الحسية والخيالية أشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل بل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات المتعلقة بأدراکها للأموال الانفعالية و الآن نقول أما حالها بالقياس إلى الصور العقلية للأنواع الجوهرية المتأصلة في الوجود فهي بمجرد إضافة شهودية انكشافية و نسبة نورية حضورية يحصل لها إلى ذوات نورية عقلية و صور مفارقة واقعة في عالم الإبداع موجودة صقع الإلهية (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۱۱۳).

۲. یعنی در حالت سوم، نفس صورت سازی می کند و صور عقلی را می سازد که نسبت این صور با نفس، اضافه اشراقی است. ایشان در جایی دیگر چنین می گوید که حقایقی که مادون نفس هستند به انشای نفس و حقایقی که مافوق نفس هستند به مظهر بودن نفس اند؛ یعنی نفس در ابتدا مظهر آن ها است و در صورت اشتداد و استكمال، وجودی مافوق مظهر بودن است و صاحبان قوه قدسیه چنین هستند (حسن زاده آملی، دروس اتحاد عاقل به معقول، ۱۶۰).

۳. «اما المدرکات الكلية، ادراکها بالاتحاد و هذا الاتحاد هو مراده من الاضافة الاشراقية و العلم الحضوري و الشهودي. لأن العلم الحضوري له موردان، الاتحاد و العلية. لكن

مدرکات عقلی خود آگاهی یافته و در این صورت است نوعی رابطه اشراقی میان نفس و آن‌ها برقرار می‌شود. شایان ذکر است که کاربرد اضافه اشراقیه در ادراکات عقلی به معنای مصطلح آن نبوده و صرفاً دال بر حضور مدرک در نزد مدرک و علم حضوری نفس به مدرک است و معنای حقیقی اضافه اشراقیه که دال بر اشراق و فاعلیت است در این مورد به کار نمی‌رود^۱ (کدیور، ۴۴ تا ۴۵).

شایان ذکر است که یکی از لوازم فرامقولی بودن علم این است که وقتی دانستیم علم، وجود مجردی است که مرتبه وجودی آن فوق مرتبه مادیات است، درک این نکته آسان خواهد بود که مراتب سه‌گانه ادراک، چیزی جز شهود و حضور وجود مجرد در نزد انسان نیست. بر این اساس در هر مرتبه از ادراک به سبب حضور نفس در آن مرتبه و اتحاد با حقایق آن، علم حضوری تحقق می‌یابد. ملاصدرا افزون بر اینکه به علم حضوری نفس به مدرکات حسی و خیالی اشاره می‌کند، (همو، الحکمة المتعالیة، ۳۰۱/۱ و ۳۰۸) این علم حضوری را درباره مدرکات عقلی پذیرفته است (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۴۱۲/۱).

نتیجه‌گیری

درک حقیقت علم در حکمت متعالیه، پیچیده و دشوار و درعین حال نظریه ملاصدرا در باب حقیقت علم و تبیین فرامقولی بودن آن بسیار دقیق و ژرف است. با مراجعه به آثار متعدد ملاصدرا در می‌یابیم که مجموع سخنان ایشان در باب علم و ادراک، بیش از یک نظریه را می‌طلبد؛ زیرا وی در ابتدا همگام با جمهور حکما، علم را از مقوله کیف نفسانی می‌داند و سپس گام فراتر می‌نهد و تبیین دقیق‌تری از حقیقت علم ارائه و آن را امری وجودی و فرامقولی معرفی می‌کند. صدرا با اختصاص دادن بخش مستقلی در خصوص علم، به این نکته اشاره می‌کند که علم و عالم و معلوم از عوارض ذاتی وجود بوده و این خود قرینه‌ای بر این مطلب است که از نظر وی، علم از عوارض تحلیلی وجود و مساوق آن و لذا از سنخ وجود است.

در حکمت صدرایی، علم امری وجودی و از نوع وجود بالفعل خالص و غیر مشوب به عدم است که هر اندازه از ماده و شوائب عدم به دور باشد، در علم بودن نیز قوی‌تر است. شارحان حکمت متعالیه تفسیرهای متعددی از فرامقولی بودن علم ارائه داده‌اند که در این میان نظریه حکیم سبزواری از جامعیت بیشتری برخوردار بوده به این دلیل که فقط به ذکر فرامقولی بودن و از سنخ وجود بودن علم بسنده نکرده است، بلکه به بررسی و تبیین دقیق این مطلب مهم پرداخته است. بر این اساس، فرامقولی بودن علم به این معنا است که علم از نوع اضافه اشراقی و امری وجودی

العلة غیر مناسبه... فبقی الاتحاد» (سبزواری، تعلیقه علی الحکمة المتعالیة، ۲۸۸/۱).

۱. یا اینکه می‌توان این گونه تبیین کرد که نفس با ذوات عقلی متحد می‌شود و بر اساس ظرف وجودی خودش، دریافتی از آن ذوات عقلی دارد که می‌توان این دریافت را از اشراقات نفس محسوب کرد؛ به تعبیر دقیق‌تر در اثر ارتباط و اتحاد نفس با آن حقیقت عقلی، تفاعلی میان نفس و او برقرار می‌شود و آن حقیقت عقلی به تمام معنا در نزد نفس حاضر نمی‌شود، بلکه به اندازه ظرف نفس تعیین پیدا می‌کند و از آن حیث که نفس در این تفاعل دخیل است، نفس نسبت با آن تعیین، فاعل است و آن تعیین که در وعاء نفس اتفاق افتاده، معلول نفس و از اشراقات آن است.

است؛ صور ذهنی، حاصل اشراق نفس هستند و چنین نیست که وجودی زائد بر وجود نفس داشته باشند. به تعبیر دیگر به جز نفس و اشراق آن، چیز دیگری نیست و صور علمی که حاصل اشراق نفس هستند، در عین اینکه متمایز از این اضافه و اشراق هستند؛ ولی این تمایز به معنای انفکاک کامل آن‌ها از یکدیگر نیست، بلکه صور علمی متقوم به همان اشراق نفس هستند. باتوجه به اینکه ملاصدرا صور علمی را از منشآت و اشراقات نفس می‌داند، این تبیین از فرامقولی بودن علم با مبانی ملاصدرا سازگارتر است؛ یعنی اگر علم از سنخ هستی و نوعی اضافه اشراقی باشد ناچار باید قائل به خلاقیت نفس شد، به صورتی که بین صورت ذهنی و نفس مدرک، نوعی علیت و معلولیت برقرار و حضور آن برای نفس، حضور اشراقی و قیام آن به نفس، قیام صدور باشد.

شایان ذکر است که اگرچه از ظاهر برخی عبارات ملاصدرا چنین استنباط می‌شود که وی صور علمی را کیف نفسانی می‌داند، اما در نگاه دقیق‌تر، ایشان میان کیف نفسانی بودن علم (و به تعبیر عام‌تر و دقیق‌تر، میان کیف‌های نفسانی) با سایر کیفیات تمایز قائل است. به عقیده وی در سایر کیفیات، وجود فی نفسه آن‌ها تمایزی با وجود لغیره آن‌ها دارد؛ گویا اینکه دو نحوه وجود دارند، ولی در مقوله علم چنین تمایزی نیست؛ یعنی باتوجه به مبانی صدرایی، وجود فی نفسه صور علمی، همان وجود آن‌ها برای عالم است. به تعبیر دیگر نفس ناطقه با منشآت خود اضافه اشراقیه و معیت قیومیه دارد و علت ایجاد و انشای صور علمی است. پس منشآت وی وجود نفسی ندارند و وجود نفسی آن‌ها عین وجود رابطی آن‌ها است و به تعبیر دقیق‌تر وجود آن‌ها عین وجود نفس است. بر این اساس، علم امری وجودی و فرامقولی است که حاصل اشراق نفس است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات، شرح خواجه طوسی و رازی، ج ۱، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
- _____، التعليقات، به تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، ج ۱، قم: اسرا، ۱۳۷۵.
- _____، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ج ۶، ۱، قم: الزهراء، ۱۳۷۲.
- حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل نظری، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- حسن‌زاده آملی، حسن، تعلیقه بر شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
- _____، دروس اتحاد عاقل به معقول، ج ۱، قم: قیام، ۱۳۷۵.
- سبزواری، هادی بن مهدی، تعلیقه علی الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- _____، شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

- _____، شرح منظومه (غررالفرائد)، به تعلیق حسن حسن‌زاده آملی؛ تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، ج ۲، چ ۱، قم: ناب، ۱۴۱۶ق.
- شیروانی، علی، ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمة، چ ۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- _____، الشواهد الربوبیة، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- _____، المشاعر، مقدمه هانری کرین، چ ۱، لبنان: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
- _____، المظاهر الالهیة، به تحقیق آشتیانی، چ ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، مفاتیح الغیب، به تعلیق ملاعلی نوری؛ تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، چ ۱، بی‌جا: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمدحسین، تعلیقه علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، چ ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.
- _____، نه‌ایة الحکمة، چ ۱۴، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- فخر رازی، محمدبن عمر، المباحث المشرقیة، چ ۲، بی‌جا: مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ق.
- کدیور، محسن و سعیده فخار نوغانی، «مشاهده عقلی در معرفت شناسی ملاصدرا»، فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، دوره ۸، ش ۲۸، ۱۳۸۷، صص ۳۱ تا ۵۰.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ ۴، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.



Comparison of Will from the Perspective of Schopenhauer and Rumi

Mohammad Mir PhD student in Philosophy of Education, Shiraz University (Corresponding Author)

Email: m_mir.education@yahoo.com

Dr. Mohammad Hassan Karimi Assistant Professor, Shiraz University

Abstract

In this study, the differences and similarities between Rumi and Schopenhauer's views on will have been investigated with a descriptive-interpretive method. Schopenhauer is a philosopher who explicitly accepted fundamentality of will and recognized it as the fundamental human force and the basis of his efforts and activities, including thinking. In his philosophical system, he has used terms such as "the world as representation of will" and "the will to power", which are considered to be the indicators of his philosophical system. Rumi also defended the human will by stating religious, intellectual, sensory and intuitive evidence and introduced him as a free-willed being. He even deems the endeavor to thank God for His blessings as will. According to him, the lover voluntarily and freely annihilates his will in the will of the beloved. Examining these two accounts of the will can reveal their commonalities and differences, which removes the ambiguities related to this issue and provides the ground for the audience to become more familiar with it.

Keywords : Will, Rumi, Schopenhauer, comparison



سال ۵۲- شماره ۱- شماره پیاپی ۱۰۴- بهار و تابستان ۱۳۹۹- ص ۱۴۱-۱۲۷	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۲	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۰۳/۲۶
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2020.40102

مقایسه اراده از منظر شوپنهاور و مولانا

محمد میر (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز

Email: m_mir.education@yahoo.com

دکتر محمد حسن کریمی

استادیار گروه مبانی تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز

Email: karimivoice@gmail.com

چکیده

در این پژوهش، وجوه اختلاف و تشابه دیدگاه مولانا و شوپنهاور در خصوص اراده، به روش توصیفی-تفسیری بررسی شده است.

شوپنهاور از جمله فلاسفه‌ای است که به صراحت اصالت را به اراده داده و آن را به عنوان نیروی اساسی بشر و بنیان کوشش‌ها و فعالیت‌های او، از جمله اندیشیدن، پذیرفته است. وی در نظام فلسفی خود از عباراتی نظیر «جهان تمثیل اراده» و «اراده معطوف به قدرت» بهره برده است که شاخص نظام فلسفی اش تلقی می‌شود. مولوی نیز با بیان دلایل دینی، عقلی، حسی و وجدانی از اراده انسان دفاع و او را موجودی مختار معرفی کرده است. او حتی سعی کردن در زمینه شکر نعمت حق را اراده می‌داند. از نظر او نیز عاشق با میل و اختیار، اراده خود را در اراده معشوق فانی می‌سازد. با بررسی دیدگاه این دو درباره اراده، نکات و وجوه مشترک و مختلفی استخراج شدنی است که زمینه آشنایی هرچه بیشتر با این موضوع و رفع ابهامات مربوط به آن را برای مخاطبان فراهم می‌سازد.

واژگان کلیدی: اراده، مولانا، شوپنهاور، مقایسه.

مقدمه

اراده یکی از مفاهیم و مسائل مهم در فلسفه و عرفان و از جمله مقولات اصلی و مشترک میان رشته‌ای است که همواره مدنظر متفکران غربی و شرقی بوده است. در فلسفه جدید بعد از دکارت، اراده بر عقل پیشی دارد؛ اما این نسبت نه در خدا، بلکه در انسان اهمیت بیشتری پیدا می‌کند و در کنار آن، فراموشی خدا و کنار گذاشتن او از مرکز بحث‌های نظری به‌ویژه از منظر اراده و عقل در نگرش افرادی نظیر شوپنهاور و نیچه و فلاسفه آگزیستانس به اوج می‌رسد. کانت نیز کوشید تا آن را تحت عنوان عقل عملی ارائه دهد (سلاح‌ورزی، ۴۶). شوپنهاور از جمله فلاسفه‌ای است که به صراحت اصالت را به اراده داده و اراده را به عنوان نیروی اساسی بشر و بنیان کوشش‌ها و فعالیت‌های او نظیر اندیشیدن وی پذیرفته است (شوپنهاور، ۵۴). وی در سیستم فلسفی خود از عباراتی نظیر «جهان تمثّل اراده» و «اراده معطوف به قدرت» بهره برده که شاخص نظام فلسفی اش تلقی می‌شود (سلاح‌ورزی، ۴۹). از نظر او گیاهی که به سمت آب ریشه می‌دواند، حیوانی که به جستجوی خوراک می‌رود، جزرومد دریا همه تجلی اراده است (شوپنهاور، ۵۴). او در جای دیگری از کتاب خود معتقد است که علت شدت رنج، شدت اراده است؛ هرچه اراده کمتری داشته باشیم، رنج کمتری داریم (همان، ۲۳).

در عالم اسلام نیز اراده یکی از مهم‌ترین صفات حضرت حق مطرح می‌شود و در نظام احسن و اتقن هستی از اراده کلی و مطلق مبدأ عالم و حاکمیت آن بر جهان و در فضای معرفت انسانی از رابطه اراده آدمی با فعل و عمل او و همچنین نوع رابطه آن با قاهریت اراده حضرت حق گفت‌وگو می‌شود. در سیر و سلوک عرفانی نیز اراده به صورت ارادت، یکی از مهم‌ترین مقامات و منازل عرفانی است که در همین زمینه از مرید و چگونگی رابطه و دلبستگی او به مراد و وظایف هریک از این دو نسبت به یکدیگر سخن می‌رود. ابوغزالی به صراحت در اصالت اراده سخن می‌گوید و نخستین تجلی ذات حق را اراده می‌داند. او می‌گوید: «نخستین تجلی ذات الهی در عالم کائنات اندیشه نبوده، بلکه اراده بوده است که از آن به لفظ کُن تعبیر شده است (حنالفاخوری و خلیل الجبر، ۵۵۱). ابن سینا، فیلسوف نامدار قرن پنجم نیز در نمط نهم اشارات به تبیین اراده پرداخته است و آن را نخستین درجه سلوک عارفان می‌داند (ابن سینا، ۴۴۵ تا ۴۴۶). مولوی، عارف والای عرفان اسلامی با بیان دلایل دینی، عقلی، حسی و وجدانی از اراده انسان دفاع و انسان را موجودی مختار معرفی می‌کند. او حتی سعی کردن در زمینه شکر نعمت حق را اراده می‌داند و نیز از نظر او عاشق با میل و اختیار، اراده خود را در اراده معشوق فانی می‌سازد (همایی، ۹۶).

باتوجه به اینکه موضوع اراده مبحثی میان‌رشته‌ای است و توجه اندیشمندان برجسته حوزه‌های مختلف را به خود جلب کرده است، باید مطالعه کرد که بررسی دیدگاه‌های متفکران غرب همچون شوپنهاور و مقایسه آن با دیدگاه‌های مکاتب بومی نظیر عرفان اسلامی مانند مولوی می‌تواند چه وجوه معرفتی را به همراه داشته باشد.

معرفت و شناخت حوزه‌های اراده و اختیار انسان و بررسی دیدگاه‌های متفکران مختلف در این باره تا جایی اهمیت دارد که بر شناخت ما از عالم، نظام معرفت شناختی و هستی شناختی مان و به عبارت دیگر تعبیر و تفسیر مان

از عالم هستی به‌ویژه در اصول اعتقادی‌مان تأثیر مستقیم می‌گذارد و لوازم و نتایج خاص آن را در پی خواهد داشت؛ زیرا سؤال از تقدم علم یا قدرت خدا و ارتباط او با انسان و طبیعت یا مسئله جبر یا اختیار و اراده انسان همیشه برای انسان مطرح بوده است.

بحث اراده انسان و تعیین حدود آن از مباحث دشوار کلامی است. مقالات متعددی در این زمینه نگاشته شده است؛ اما بحث درباره اراده به‌عنوان یکی از مقوله‌های مشترک مدنظر متفکران غرب و شرق و بررسی نقاط مشترک یا مختلف فلسفی و بررسی تطبیقی دیدگاه اندیشمندان در این زمینه به‌ندرت وجود دارد. تنها مقاله‌ای که از نظر تطبیقی به بررسی کیفی دیدگاه شوپنهاور و دیدگاه متفکران اسلامی پرداخته است، مقاله «اراده از نظر شوپنهاور و مقایسه آن با نظر متفکران اسلامی با تأکید بر نظر غزالی» است؛ هرچند که این مقاله به‌مقایسه دیدگاه شوپنهاور و متفکران اسلامی پرداخته است، اما از مقایسه دیدگاه وی با عرفای بزرگی همچون مولوی باز مانده است. در مثنوی مولانا به این موضوع از دیدگاه کلامی و عرفانی با هم نگریسته شده است. محققان زیادی به شرح دیدگاه چند بعدی مولوی درباره اراده پرداخته و آثار گران‌بهایی نیز پدید آورده‌اند. در همه شرح‌های مثنوی از جمله شرح مثنوی شریف فروزانفر، شرح جامع مثنوی زمانی و تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی علامه جعفری مطالب زیادی درباره آزادی اراده انسان آمده است؛ اما با توجه به ماهیت این آثار که شرح و توضیح ابیات است، مباحث آن‌ها درباره اراده و اختیار نظام‌مند و دربرگیرنده دیدگاه کلی مولوی نیست و در حد فهم بیت به بحث درباره اراده پرداخته‌اند. علامه جعفری به‌طور گسترده به این موضوع پرداخته است، اما مباحث ایشان نیز جنبه کلامی و فلسفی دارد و به‌مقایسه تطبیقی آن با دیدگاه سایر صاحب‌نظران این حوزه نپرداخته است.

۱. اراده از منظر شوپنهاور

در نظام‌های فلسفی غرب از یونان، از دکارت به بعد بحث اراده جایگاه ویژه و درخور توجهی یافت. او در آغاز تأسیس فلسفه خود به شک کردن حکم کرد و این خود نمودی از اراده کردن بود (سلاح‌ورزی، ۴۶). پس از او شوپنهاور در فلسفه خود رسماً اعتقاد به اصالت اراده را آموزش می‌دهد و معتقد است جهان بی‌واسطه‌ای که اکنون می‌نگریم، کلاً تجلی اراده است، اما قسمت تجلی ثانوی اراده است؛ زیرا ساختارش در واقع در گرو واقعیت انسان است (Adman, 99). از نظر او انسان مانند منشوری است که روشنی اراده در او شکسته است یا جهان، طیفی از اراده است که ساختار درونی بشری را به وجود می‌آورد. شوپنهاور، ساختار درونی انسان را که سرچشمه پدیدار شدن‌ها است، اصل جهت کافی می‌نامد (شوپنهاور، ۸۸). به همین دلیل وی به جهان در مقام تمثیل انسان اشاره دارد که قسمت رؤیای طبیعی آن را در درون ایجاد کرده است. اگرچه رنگ‌ها درون منشور به وجود می‌آیند، آن‌ها به‌هر حال صور نور هستند. به همین سان هرچند جهان محسوس درون انسان موجود می‌شود، هنوز به‌طور ذاتی اراده است.

شوپنهاور در تبیین معنای اراده از منظر خود می‌گوید: «اگر به این شناخت فلسفی رسیده باشیم که نیروی طبیعت، درجه‌ای معین از عینیت‌یافتگی اراده است؛ یعنی درجه‌ای معین از آنچه به‌عنوان طبیعت درونی خودمان می‌شناسیم و اینکه این اراده، فی‌نفسه و سوای پدیدارهای خود و صورت‌های آن‌ها، خارج از زمان و مکان قرار می‌گیرد و بدین ترتیب تکرر که مقید به زمان و مکان است نه به آن تعلق دارد و نه به صورت مستقیم به عینیت‌یافتگی آن؛ یعنی تصور و تنها به پدیدارهای تصور تعلق دارد» (را سل، ۹۷). شوپنهاور در این مبحث از اراده؛ یعنی جهان همچون تمثیل نیز نظریه شناخت خود را به ما عرضه می‌دارد؛ به‌معنای آنکه فهم، توانایی سوژه یا شناسنده‌ای است که به‌وسیله آن اشیاء محسوس در برابرش حاضر می‌شوند. خرد، قدرت سوژه (یا شناسنده) است. خرد برای ایجاد تمثیل و قضاوت‌کردن، قدرت تعمیم‌دادن تمثالات ادراک است (نصری، ۵۸). از دیدگاه شوپنهاور، خرد نمی‌تواند ایده‌ها را بشناسد و ادراک صرف نیز نیست. ایده‌های افلاطونی، صور بی‌واسطه اراده‌اند که همچون نمونه‌های نوعی آرمانی همه کیفیات موجودند؛ اما خرد قادر نیست این ایده‌ها را بشناسد. فقط قدرت درونی که شوپنهاور آن را هنر می‌نامد می‌تواند آن‌ها را نمایان سازد. وی در این باره عقیده دارد که هنر، دست‌کم هنرمند و درک‌کنندگان آثار او را به‌طور موقت از اضطراب‌ها و رنج‌های زندگانی می‌رهاند؛ اما هنر آن‌چنان نیرومند نیست تا انسان را کاملاً از شرور جهان‌رهایی دهد و فقط زندگی پارسایانه است که می‌تواند رستگاری انسان را تعهد کند (تافه، ۶۳). به همین دلیل است که می‌توان گفت دیدگاه شوپنهاور به عرفان شرقی نزدیک شده است.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت: در دیدگاه شوپنهاور دو نوع اراده وجود دارد؛ یکی اراده فی‌نفسه که آزاد مطلق است و تابع هیچ امر زمانی و مکانی یا علیت نیست؛ دیگر اراده‌ای که تابع جبر است؛ زیرا اصل جهت کافی بر آن حاکم است. او تفاوت خود را با دکارت و اسپینوزا این‌گونه بیان می‌کند: «به نظر می‌رسد آنچه دکارت و اسپینوزا به سمت نسبت‌دادن تصمیم‌گیری‌های اراده به توانایی اثبات و نفی (توانایی داوری و قضاوت) سوق داد، وابستگی توان سنجش انسان به قوه تفکر انتزاعی و همچنین قدرت قضاوت‌کردن و نتیجه‌گرفتن است» (همان، ۲۷)؛ تا جایی که دکارت از این مسئله، آزادی بی‌قیدوبند اراده و اسپینوزا نیز مشخص‌شدن اراده از طریق انگیزه‌ها را استنتاج کردند.

شوپنهاور به اصالت اراده اعتقاد دارد. او برای اصیل‌بودن اراده (نفس) و فرعی‌بودن تعقل دلایل بسیاری دارد که عبارت‌اند از: ۱. اراده که عبارت است از خواهش‌ها و تمایلات، بنیادش حب حیات است، به‌ویژه حب حیاتی که بنا بر آن مدار جهان بر این است که شخص می‌خواهد وجود خود را حفظ کند و به‌وسیله تولید مثل خود را باقی بدارد (شوپنهاور، ۱۲)؛ ۲. اراده در همه جانوران به یک اندازه است و کم‌وبیش ندارد و حال آنکه عقل و شعور در اشخاص به درجات کم‌وبیش است (همان، ۱۳)؛ ۳. انسان تعقل دائم نیست (همان، ۱۴)؛ ۴. نفس نه خسته می‌شود و نه غفلت می‌کند، اما تعقل هم خستگی‌آرد و هم غفلت (همان، ۱۵)؛ ۵. نفس، مزاحم عقل و بر او غالب است (همان، ۱۶). مسلماً این همه کشمکش مردم در امر زندگانی مبتنی بر عقل نیست؛ ۶. عقل ادراک نمی‌کند؛ مگر آنچه را نفس خواهان است. بدیهی است که از منظر او در واقع عقل از اراده تولید شده است و اراده در جمیع

موجودات هست، جز اینکه در جمادات به صورت قوای طبیعت و در گیاه و جانور به صورت قوه نمو، حرکت و حس است؛ اما همه آن‌ها جز میل و خواهش چیزی نیست. به این ترتیب شوپنهاور به تبیین دیدگاه خود درباره اراده می‌پردازد و زمینه بحث و تبادل افکار را برای صاحب‌نظران دیگر فراهم می‌کند.

۲. اراده از منظر مولانا

اراده در عرفان اسلامی به معنای خواستاری و جویندگی است و اگر با مهرورزی و سرسپردگی همراه شود، از آن ارادت تعبیر می‌شود (همایی، ۹۶). از آنجا که اساس کار در عرفان بر عشق و محبت است، اراده در این مکتب رنگ و معنایی تازه به خود می‌گیرد، تا آنجا که به «جمرة من نار المحبة» (کاشانی، ۲۷) تعبیر می‌شود و جان تشنه انسان طالب حقیقت را سیراب می‌کند و او را توان می‌بخشد تا مسیر کمال و قوس صعود را با عشق درنوردد؛ به همین دلیل سالک کوی محبوب، مرید خوانده می‌شود. خواجه عبدالله انصاری در تعریف آن می‌نویسد: «الإرادة من قوانین هذا العلم و جوامع أبنیته و هی الإجابة لدواعی الحقیقه طوعاً» (۴۳). باتوجه به این معنا، ارادت پاسخ مثبتی است که طالب حقیقت به منادی حقیقت می‌دهد و پذیرای آن می‌شود. ابن عربی نیز به طرح این بحث پرداخته و نوشته است: «الإرادة عند القوم لوعه یجدها المرید من أهل هذه الطريقة یحولُ بینة و بین ما کان علیه مما یحجبه عن مقصوده»؛ یعنی اراده، شعله سوزاننده‌ای است در قلب که در آغاز سیروسلوک به جان مرید می‌افتد و با این گرایش به مراد و محبوبی تعلق پیدا می‌کند که از نگاه دیگران مخفی است (ابن عربی، ۵۱۰/۲). تفسیر عاشقان از خدا با تفسیر سایر انسان‌ها فرق دارد. افراد عامه خود را در زندگی دنیوی مختار و در مراحل بعدی حیات، مجبور و مقهور اراده خداوند می‌پندارند. آن‌ها برای دست‌یافتن به کمال و رسیدن به وصال محبوب، خود را مقهور اراده و خواست معشوق می‌بینند؛ به طوری که قدرت عشق، آنان را به سوی معشوق جذب می‌کند و تنها زمانی که به وصال معشوق رسیدند، آنگاه خود را مختار می‌بینند، «زندگی در زمینه نازل‌تر با موجبیت آغاز می‌گردد و در انسان به صورت قدرت انتخاب آزاد تکامل می‌یابد تا باز به موجبیتی والاتر برسد؛ آنجا که انسان آزادی خویش را در طبق اخلاص می‌گذارد» (عبدالحکیم، ۸۹).

از دیدگاه مولوی، این مرتبه بالاترین مرتبه اراده و اختیار انسان است؛ مرتبه‌ای که در آن اراده معشوق و عاشق یکی می‌شود و هر چه معشوق بخواهد عاشق نیز همان را می‌خواهد:

جهد کن کز جام حق یابی نوی/بی خود و بی اختیار آن‌گه شوی
آنکه آن میرا بود کل اختیار/تو شوی معذور مطلق، مست‌وار
هر چه گویی گفته می‌باشد آن/هر چه رویی رفته می‌باشد آن (۲۲۴)

۱. موجبیت یا جبرگرایی اخلاقی در برابر آزادی اخلاقی قرار دارد. تشریح نظریه موجبیت اخلاقی از آن‌رو اهمیت دارد که لوازم و نتایج آن در حوزه‌های مختلف اخلاقی؛ از جمله مسئولیت اخلاقی، تکلیف، نسبت اراده انسان با اراده خداوند در عمل اخلاقی تأثیر خواهد گذاشت.

مولوی در موارد متعددی با دلایل عقلی، دینی و حسی از اراده و اختیار انسان دفاع کرده و آن را بر جبر کلامی ترجیح داده است، اما در مواردی از جبر عرفانی نیز دفاع کرده و مفهوم عرفانی جبر را به تصویر کشیده است (چیتک و دیگران، ۲۵۴). با این وجود او از اراده و اختیار انسان دفاع و انسان را موجودی با اراده و مختار معرفی می‌کند. او به منظور ملموس ساختن رابطه انسان با اراده خدا و نشان دادن تناقض نداشتن این دو اراده، به آیه «وَمَا زَمَيْتَ إِذْ زَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) استناد کرده است. بر اساس این آیه، عمل انسان حدفاصل بین جبر و اختیار مطلق است؛ یعنی اراده انسان در طول اراده الهی و عمل او از یک سو جبری و از سوی دیگر اختیاری است.

مولوی تحت تأثیر عقاید پدرش بهاء‌الولد، آفرینش موجود مختار را موجب شکوهمندتر شدن می‌داند؛ زیرا سایر آفریده‌ها اعم از حیوان، فرشته، جماد و نبات در فعل خود مقهور اراده خداوند هستند، اما انسان برخلاف آنان در عمل نیک و بد، قدرت تصمیم‌گیری دارد و به اراده و اختیار خود، پرستش خداوند یا عصیان را انتخاب می‌کند. بهاء‌الولد می‌نویسد: «و تو الله را صفت کمال آن‌گاه گفته باشی که بنده را قوت و اختیار گویی. با آنکه همه عاجز مشیت‌اند از آنکه قادر بر قادر مختار، قوی‌تر باشد از قادر بر عاجز مجبور» (بهاء‌الدین الولد، ۲۲۸).

مولوی نیز در این باره می‌گوید:

حاکمی بر صورت بی‌اختیار^۲/ هست هر مخلوق را در اقتدار

نادر این باشد که چندین اختیار/ ساجد اندر اختیارش بنده‌وار (۳۰۸۹).

مولوی در بحث از اراده نیز در قلبی منفی و نامطلوب به مسئله‌ای اجتماعی و بار سنگین امانت وی اشاره می‌کند. این مسئله فرار برخی از انسان‌ها از مسئولیت و عمل نکردن به وظایف انسانی و اجتماعی‌شان است. به عقیده مولوی تنها عارفان نیستند که به اختیار، اراده خود را در اراده معشوق خود فانی می‌سازند، بلکه گروهی دیگر نیز این‌گونه هستند: برخی در عمل از اختیار، عظمت و سنگینی آن و پیمودن این راه می‌گریزند؛ گروه دیگر به مستی و بی‌خودی و ترک اختیار روی می‌آورند، اما تفاوت اصلی این دو گروه (عرفا و گروه دیگر تارکان اراده) در نوع معشوق است. معشوق عارفان، خداوند است، ولی معشوق گروه دوم خواسته‌های نفس، باده انگوری یا مواد افیونی آن‌ها است. آن‌ها به این خواهش نفسانی و مستی ناپایدار روی می‌آورند تا لحظه‌ای از احساس اختیار و بار سنگین آن‌ها رها شوند، اما از نظر مولوی، این خوشی موقتی عاقبت سبب هلاکت و شقاوت ابدی آن‌ها می‌شود:

جمله عالم ز اختیار و هست خود/ می‌گریزند در سر سرمست خود

تا دمی از هوشیاری وارهند/ ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند

جمله دانسته که این هستی فغ است/ فکر و ذکر اختیاری دوزخ است

می‌گریزند از خودی در بی‌خودی/ یا به مستی یا به شغل ای مهتدی (۲۲۴).

۲. اشاره به مسئله جبر و اختیار در مکتب عشق دارد.

البته مولوی گاهی از اراده و اختیار انسان شکایت دارد؛ زیرا عامل و علت اصلی جدایی انسان از حضور در پیشگاه معشوق ازلی را جنگ و ستیز در جهان می‌داند. از دیدگاه مولوی اراده و اختیار همان امانتی بود که به آسمان‌ها و زمین عرضه شد، ولی آن‌ها از سنگینی این بار امانت ترسیدند و آن را نپذیرفتند و انسان آن را پذیرفت و گرفتار فراق و تکلیف شد:

من که باشم چرخ با صدکار و بار/زین کمر فریاد کرد از اختیار
کای خداوند کریم و بردبار/ده امانم زین دو شاخه اختیار
جذب یک‌راهه صراط المستقیم/به ز دوراه تردد ای کریم
در نبی بشنو بیانش از خدا/آیت اشفقن این یحملن‌ها (۲۰۰).

در طول تاریخ نیز سرکشی انسان‌های غافل هم‌چون فرعون و نمرود که با اراده خود در برابر اراده الهی ایستادگی کردند، از نمونه‌های کاملاً مشهود آن است. ایستادگی و مقاومتی که روزبه‌روز برای آنان، جز جدایی و تردید به بار نمی‌آورد.

از دیدگاهی دیگر، پذیرفتن امانت الهی؛ یعنی اراده و اختیار، انسان را اشراف مخلوقات و مقام او را برتر از مقام فرشتگان ساخته و سبب ظهور عشق در عالم شده است؛ لذا مولوی به ستایش اختیار می‌پردازد و شکایت او به شکرگذاری تبدیل می‌شود؛ زیرا اختیار، انسان را مشمول لقب «کرّما» و منظور نظر خالق ساخته است. چنان‌که زرین‌کوب می‌گوید: «اختیار از یک سو انسان را به محنت تردد و دودلی دچار می‌سازد و از سوی دیگر با عشق که لازمه ازخودرهایی است، وی را به تسلیم عاشقانه عاری از تردید باز می‌گرداند (۵۴۹).

مولوی در این باره می‌گوید:

زانک کرّما شد آدم از اختیار/نیم زنبور عسل شد نیم مار
مؤمنان کان عسل زنبوروار/کافران خود کان زهری همچو مار
قدرت سرمایه سودست هین/وقت قدرت را نگه‌دار و ببین
آدمی بر خنگ کرّما سوار/در کف درکش عنان اختیار (۳۳۲).

از منظر مولانا، اراده می‌تواند هم انسان را به عزت برساند و هم به حظیظ و ورطه نابودی بکشاند. به این ترتیب مولانا در مثنوی خود به بیان دیدگاه‌های خود درباره مسئله اراده می‌پردازد.

اصالت اراده و مقایسه دیدگاه شوپنهاور و مولانا در باب اراده

از جمله مباحث مهمی که در اشعار مولانا به چشم می‌آید، موضوع اصالت اراده و مشیت الهی است. این مسئله به سبب جایگاهی که در تفکر عارفانه مولانا دارد، در اشعارش نیز به‌وفور تجلی یافته است. از دیدگاه وی، اموری در عالم هستی ترسیم می‌شوند که صرفاً در حیطه اراده و اختیار حق تعالی هستند؛ چنین بینشی که برآمده از آیات قرآن

است در جای جای اشعار مولانا در مثنوی و دیوان شمس دیده می‌شود. البته مولانا منکر اراده و اختیار آدمی به معنای تام نیست و سرایش چنین ابیاتی نشان از اعتقاد وی بر ناچیزی انسان و افعالش در برابر قدرت مطلق خداوند دارد (معینی‌زاده و همکاران، ۲۹۶).

باتوجه به بررسی‌های صورت گرفته باید گفت: باز نمود اراده الهی در ترسیم نگاره‌ها مطابق با بستر داستانی است که در اشعار وجود دارد و هنرمند با انتخاب و نمایش برخی از صحنه‌های روایت، ذهن بیننده را به سوی دریافت داستان و در واقع مفهومی که شاعر در ورای آن مدنظر داشته است، سوق می‌دهد. مولوی با عقیده اراده انسان موافق است؛ اراده‌ای که سبب هدایت و رستگاری انسان می‌شود، اما اراده‌ای را که سبب سرکشی و دور شدن از حقیقت شود، نمی‌پذیرد. او با اینکه جبر عرفانی را نیز در مفهوم فنای اراده بنده و معیت با حق در کنار اختیار قبول می‌کند، اراده را برارنده مقام اولیای خدا و انسان‌های کامل می‌داند؛ زیرا اراده، انسان را اشرف مخلوقات ساخته است. او بعد از اثبات اراده انسان به شکایت از اختیار می‌پردازد؛ زیرا اختیار عامل ابتلای انسان شده و عالم را به دو قطب خیر و شر تقسیم کرده و انسان را از بزم حضور خداوند دور نگه داشته است. از دیدگاه مولوی امانتی که خداوند در روز الست به انسان داد، همان اراده و اختیار است (محرمی، ۲۲).

در دیدگاه شوپنهاور نیز جهان تشکیل شده از اراده است؛ به عبارت دیگر، جهان چون اصالت اراده در شدن دائم به سر می‌برد و فرد نیز همچون پیچ و مهره‌ای در درون این اراده قرار دارد. او بر این عقیده است که عالم پدیدارها، تجلی اراده است. اراده، علت بی علت همه چیزها است و چنانچه زایل شود جهان نیز از میان خواهد رفت. خصلت عمده این اراده همان خواهش دائم است که نمی‌تواند سیراب شود (کاپلتسون، ۲۷۰). از هر خواهش کهنه‌ای، نوعی خواهش جدید به وجود می‌آید و این وضعیت به ماشینی شبیه است که بی وقفه مشغول تغییرات و تبدیلات است.

اراده در اندیشه شوپنهاور به معنای باطن حرکات جسمانی است؛ چیزی که می‌توان به جای آن از نیرو یا انرژی نیز نام برد. او سرتاسر جهان آلی و غیرآلی (باجان و بی جان) را تجلی اراده می‌داند؛ از پرت شدن یک سنگ تا اعمال انسانی، از حرکت ماه و زمین به دور خورشید تا نورافشانی و اشتعال خورشید تا همه وقایع طبیعی روی زمین. هر حرکت و قدرتی حاوی اراده است؛ در واقع، خواست و اراده انسان چون باز نمودی است که نزد آگاهی و شناخت جلوه گر شده است، پس تمامی عالم (چه بی جان و چه جاندار) همگی پدیدار بوده و عبارت‌اند از نمود یک خواست مابعدالطبیعی (همان، ۲۷۰).

میان نگرش شوپنهاور و مولانا در ارتباط با مسئله اراده، وجوه تشابه و نیز تمایزی وجود دارد که به واسطه آن‌ها شاید بتوان دیدگاه این فیلسوف غربی را از جهاتی با دیدگاه مولانا مقایسه کرد. البته در این مقایسه، مطابقت دادن مطلق و یکی کردن دیدگاه این دو اندیشمند هدف نیست؛ همان طوری که مقصود غفلت کردن یا ارزنده جلوه دادن اندیشه خاصی نیست، بلکه در پی تأکید کردن بر وجوه اشتراک و نشان دادن اهمیت آن بیش از پیش هستیم.

۱. شباهتها

الف. هر دو به اصالت اراده معتقد هستند.

ب. هر دو اراده را بر عقل برتری می‌دهند.

ج. هر دو به جنبه منفی اراده اشاره دارند؛ هر چند این جنبه در نگاه شوپنهاور مطلق و کلی است.

د. هر چند جبر حاکم بر اراده انسان از منظر شوپنهاور و مولانا متفاوت است؛ اما هر دو اندیشمندان وجود آن را ضروری دانسته‌اند.

ه. واضح است که مولانا به یکی بودن سرشت همه آدمیان معترف است و در شعر خود بارها به این حقیقت معترف بوده است:

جمله عالم ز اختیار و هست خود/می‌گزیند در سر سرمست خود (۲۲۴).

به نظر شوپنهاور نیز هر چیزی در دنیا جلوه‌ای است از ذات مطلق یا نومن؛ پس هر فردی از افراد بشر هم جلوه‌ای از ذات مطلق است و از آنجاکه ذات مطلق، واحد و عاری از افتراق و انقسام است و در همه چیز یکی است، پس سرشت نهایی و بیرون از دسترس و نومن همه آدمیان یکی است. از نظر وی همه ما در سرشت درونی یکی هستیم و این خود دلیلی بر لزوم غم‌خواری و شفقت ما نسبت به همدیگر است. پس پایه اخلاق، یگانگی یا وحدت هستی ما است و محرک ما در رفتار اخلاقی به راستی توأم با از خودگذشتگی یا وحدت هستی است (شوپنهاور، ۱۱ تا ۱۷). بنابراین هر دو به یگانگی و وحدت سرشت انسان‌ها اعتقاد دارند.

و. شوپنهاور با آنکه آزادی اراده را برای انسان ممکن نمی‌داند (همان، ۹۰)؛ ولی در عین حال همچون مولانا برای انسان، شبه آزادی قائل است:

من که باشم چرخ با صدکار و بار/زین کمر فریاد کرد از اختیار

کای خداوند کریم و بردبار/ده امانم زین دو شاخه اختیار (مولوی، ۲۰۰).

ز. از نظر هر دو اصل و منشأ آنچه در دنیا وجود دارد، نمونه‌ها یا مدل‌های کاملی است که مظهر حقیقت ابدی هستند و عالم نادیدنی معقولات از آن تشکیل شده است. در واقع بحث تعیین وجود بی‌شباهت به ایده‌های شوپنهاور (که نخستین تعیین اراده است) نیست.

۲. وجوه اختلاف

الف. شوپنهاور انسان را نقطه و مرکز اصلی همه چیز قرار داده و صرف وجود این جهان بشری را مدنظر داشته است؛ چنان‌که از نظر وی انسان سرچشمه پدیدارشدن‌ها است (مگی، ۳۶۵)، حال آنکه مولانا با تلقی انسان به عنوان بنده خدا که باید تحت فرمان و تابع قدرت و اراده پروردگار خود باشد به راهی که به او می‌انجامد، توجه کرده است:

حاکمی بر صورت بی اختیار/هست هر مخلوق را در اقتدار

نادر این باشد که چندین اختیار/ساجد اندر اختیارش بنده‌وار (مولوی، ۳۰۸).

از همین رو است که اراده شوپنهاور فقط خواست حیات و میل نفسانی در قالب اراده است، اما اراده مولانا علاوه بر این دو قسم، به مرتبه بالاتری یعنی اراده الهی نیز اشاره دارد (سلاح‌ورزی، ۴۵ تا ۶۴). لذا از منظر عرفان و به خصوص مولوی، اراده افزون بر انسان در اصل به خداوند تعلق می‌گیرد و از نشانه‌های انسان‌های متعالی، فناء اراده ایشان در ارتباط با اراده الهی است.

ب. اراده از منظر هر دو اندیشمند بر عقل برتری دارد؛ اما شوپنهاور اراده را به طور مستقیم بر عقل برتری و مولانا به شکل غیرمستقیم و به واسطه عشق این کار را انجام می‌دهد. از منظر شوپنهاور عقل بر اراده‌ای کور سوار است که او را به هر طرفی می‌برد و کار عقل فقط آن است که این حرکت‌های اراده را توجیه کند، اما مولانا اراده را سوزش آتش عشق می‌داند (همان) و از آنجایی که در عرفان، عقل محدوده خاص خود را داشته و عشق بر آن برتری دارد، از نقطه‌ای به بعد دیگر مجالی برای حرکت عقل با اراده نمی‌ماند؛ بلکه اراده که سوزش آتش عشق است به حرکت خود ادامه می‌دهد. از همین رو است که فرد عاقل با اراده خود بی‌اراده نمی‌شود؛ اما شخص عاشق خیر. فرد ابتدا با اراده و عقل که دو صفت ذات الهی هستند در سیروسلوک قرار می‌گیرد؛ یعنی چیزی شبیه به شریعت. پس از آن عقل می‌ماند و اراده‌ای که رنگ‌وبوی عشق را گرفته است؛ یعنی چیزی شبیه به طریقت تا جایی پیش می‌رود که با اراده، اراده‌اش را در اراده معشوق از دست می‌دهد و بال‌های عاشقی تجلی اراده را به اوج و تعالی می‌رساند و در عین حال فرد عاشق نیز متعالی می‌شود؛ یعنی چیزی شبیه به رسیدن به حقیقت یا فناء فی الله و بقاء بالله.

ج. تصویر شوپنهاور از جهان، تصویری یک سویه و اسف‌باری مطلق در قالب اراده است؛ تا جایی که برای رهایی از رنج‌های دنیا و رسیدن به سعادت، روی آوردن به هنر و صنعت را تجویز می‌کند (شوپنهاور، ۱۱۰). دیدگاه مولوی دوسویه است؛ یعنی در شعر او توجه به سختی و رنج انسان و نعمت و فروانی که در نظر او برای آزمایش انسان جهت تکامل روحی وی آمده، دلیل بر این مدعا است:

جمله عالم ز اختیار و هست خود/ می‌گیرند در سر سرمست خود

تا دمی از هوشیاری وارهند/ ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند (مولوی، ۲۲۴).

بنابراین مولوی، هم به اراده منفی‌ای که در خدمت ظالمان و افراد بی‌مسئولیت و متظاهر به بی‌ارادگی است و هم به اراده مثبتی که باعث تلاش و حرکت انسان و حتی سیروسلوک وی تا جایی که با اراده، اراده‌اش را تقدیم و فانی در اراده صاحب اراده یعنی خداوند کند، اشاره دارد.

د. در دیدگاه شوپنهاور، شیء فی نفسه یعنی اراده باطن جهان و خود هستی است، نه چیزی برتر از جهان (مگی، ۳۵۰)؛ در حالی که مولانا تعریف دیگری از اراده دارد و اراده برتر و مطلق را مختص باری تعالی می‌داند:

من که باشم چرخ با صدکار و بار/ زین کمر فریاد کرد از اختیار

کای خداوند کریم و بردبار/ ده امانم زین دو شاخه اختیار (۲۰۰).

ه. اراده در نظر شوپنهاور بی علت است؛ چون علت مربوط به عالم نمود می باشد و اراده مطلق خارج از عالم نمود است (راسل، ۴۶۲). اما در نزد مولوی اراده در انسان ناشی از افعال انسانی است و در خدا ناشی از هستی او است که هستی مطلق است (همایی، ۲۲).

و. به نظر شوپنهاور عفت و ریاضت و فقر، داوطلبانه فروشکستن اراده فردی خویشتن است (راسل، ۴۵۶)، اما او این کار را برای هماهنگی با خدا انجام نمی دهد؛ درحالی که فروشکستن اراده فردی از منظر مولانا وابسته به منبع عشق است (همان، ۷۸).

نتیجه گیری

الف. اراده از جمله مقولات مهم و پرجاذبه ای است که در برخی از شاخه های علوم انسانی مطرح بوده و علمای غرب و شرق هرکدام از منظر خود به شرح و تفسیر آن پرداخته اند. شوپنهاور از جمله کسانی است که در فلسفه غرب به طرح این مبحث پرداخته است و در فلسفه خود رسماً اعتقاد به اصالت اراده را آموزش می دهد و آن را بر همه چیز، حتی عقل برتری می دهد. آنچه او را به لایب نیتس و کانت پیوند می دهد، دیدگاه او نسبت به اصل جهت کافی و اهمیتی است که این اصل در سیستم فلسفی او دارد. شوپنهاور در این مبحث از اراده، یعنی جهان همچون تمثیل نیز نظریه شناخت خود را به ما عرضه می دارد. از دیدگاه وی خرد نمی تواند ایده ها را بشناسد و ایده های افلاطونی نیز همه اشیاء مادی اند نه نمونه هایی مکانی و زمانی. دلیل آنکه شوپنهاور آن ها را واقعیت یافتگی بی واسطه اراده می نامد، همین است. آن ها صور بی واسطه اراده اند که همچون نمونه های نوعی آرمانی همه کیفیات موجودند؛ اما خرد قادر نیست این ایده ها را بشناسد. گرچه ایده ها منحصرراً در اشیای ادراکی نمایان خواهند شد؛ فقط قدرت درونی که شوپنهاور «هنرش» می نامد، می تواند آن ها را نمایان سازد. به هر حال هنر آن چنان نیرومند نیست تا انسان را کاملاً از شرور جهان رهایی دهد. فقط زندگی پارسایانه است که می تواند رستگاری انسان را تعهد کند. به همین دلیل است که می توان گفت دیدگاه شوپنهاور به عرفان شرقی نزدیک شده است و به اصالت اراده ای منفی اعتقاد دارد؛ یعنی اراده ای طبیعی و تمنی که خواست حیات و میل نفسانی سیری ناپذیر و کسل کننده را جلوه گر می سازد و برای رهایی انسان باید حذف و هیچ شود.

ب. در عرفان اسلامی نیز توجه به مبحث اراده از جایگاه رفیعی برخوردار است. این مفهوم از دیدگاه عرفانی مولوی، ابعاد و مفاهیم متعددی دارد و به طور مطلق مورد قبول او نیست. از منظر او همان گونه که اراده و اختیار محاسنی دارد و سبب هدایت و سعادت برخی انسان ها می شود، به همان میزان می تواند گمراه کننده و سبب شقاوت برخی دیگر شود. مولوی مطلق بودن اراده و اختیار را بر سرشت انسان قبول ندارد؛ بلکه تلفیقی از اراده خداوند و اراده انسان را قبول دارد. از این نظر او هم از دیدگاه شاعره که برای اراده انسان ارزش قائل نیستند، فاصله می گیرد و هم دیدگاه معتزله که معتقد به اراده و اختیار مطلق انسان هستند را نمی پذیرد. برخلاف اغلب فرقه های کلامی که از

جبر و اختیار دفاع می‌کنند و امکان تلفیق آن دو و عمل به هر دو را نپذیرفتنی می‌دانند، مولوی توفیق جبر محمود عرفانی را با اراده و اختیار انسان جایز نمی‌داند. عرفان و حقیقت‌طلبی سبب شده است که مولوی بدون تعصب و جانبداری به طرح مسئله اراده و اختیار بپردازد و جوانب منفی و مثبت آن را طرح کند و متعصبانه از عقیده فرقه کلامی خود دفاع نکند و حقیقت را فدای نام آن فرقه نسازد؛ لذا او در مسئله اراده و اختیار انسان، دیدگاه عرفانی خاص و نزدیک به دیدگاه شیعه؛ یعنی نه جبر مطلق و نه اراده و اختیار مطلق، بلکه آمیزه‌ای از آن دو دارد. از این منظر، انسان گذشته‌ای الهی دارد و اراده امانتی الهی در روز الست و از صفات ذاتی حق قلمداد می‌شود که اگر انسان با شناخت کامل صاحب اراده، با اراده خویش بی‌اراده شود و به تعبیری دیگر با اراده‌ای که تجلی سوزش آتش عشق و برتر از عقل است، اراده را به اراده؛ یعنی خداوند به عنوان اراده مطلق جهان و صاحب اراده دهد، با فناء اراده خویش به بقا با اراده الهی دست می‌یابد و هست می‌شود و تعالی پیدا می‌کند. چنین اراده مثبتی موجب تلاش انسان در مراحل زندگی و در نهایت سیروسلوک انسان تا نقطه‌ای می‌شود که با اراده، اراده‌اش را به صاحب اراده هدیه دهد؛ هر چند در کنار این اراده مثبت، اراده منفی‌ای نیز وجود دارد که در خدمت ظالمان است و افرادی را شامل می‌شود که حتی برای فرار از مسئولیت‌پذیری، تظاهر به بی‌ارادگی می‌کنند.

ج. در ارتباط با مسئله اراده، میان نگرش شوپنهاور و مولانا وجوه تشابه و تمایزی قرار دارد که به مدد آن‌ها شاید بتوان دیدگاه این فیلسوف غربی را از جهاتی با دیدگاه مولانا مقایسه کرد. البته در این مقایسه ظاهراً کلمه اراده یا مقایسه صرفاً صوری مدنظر نیست. به طور خلاصه این وجوه عبارت‌اند از:

الف. وجوه تشابه: ۱. از دیدگاه شوپنهاور اراده انسان، آزاد نیست، بلکه جبر بر آن حاکم است. همچنان که مولانا نیز به این اصل معتقد است؛ ۲. شوپنهاور و مولانا هر دو به اصلت اراده معتقدند؛ ۳. هر دو اراده را بر عقل برتری می‌دهند؛ ۴. هر دو به جنبه منفی اراده اشاره دارند؛ هر چند این جنبه در نگاه شوپنهاور مطلق و کلی است؛ ۵. هر دو به یکی بودن سرشت همه آدمیان معترف هستند؛ ۶. شوپنهاور با آنکه آزادی اراده را برای انسان ممکن نمی‌داند، ولی همچون مولانا برای انسان شبه آزادی قائل است؛ ۷. از نظر هر دو اصل و منشأ آنچه در دنیا وجود دارد، نمونه‌ها یا مدل‌های کاملی است که مظهر حقیقت ابدی هستند و عالم نادیدنی معقولات از آن تشکیل شده است. در واقع بحث تعیین وجود، بی‌شبهات به ایده‌های شوپنهاور نیست.

ب. وجوه اختلاف: ۱. فلاسفه دوره جدید عموماً به مسائل علمی بشر که در مقابل انسان قرار دارد اندیشیده‌اند؛ حال آنکه مولانا با تلقی انسان به عنوان بنده خدا که باید تحت فرمان و تابع قدرت پروردگار خود باشد به راهی که به او می‌انجامد، توجه کرده است؛ ۲. تصویر شوپنهاور از جهان، تصویری یک‌سویه است که در مقابل سیستمی همچون هگل است؛ در حالی که دیدگاه مولوی دو سویه است. در واقع در شعر او توجه به سختی، رنج انسان، نعمت و فراوانی که برای آزمایش انسان جهت تکامل روحی او آمده، دلیل بر این مدعا است؛ ۳. شوپنهاور اراده را به طور مستقیم بر عقل برتری و مولانا به شکل غیر مستقیم و به واسطه عشق این کار را انجام می‌دهد؛ ۴. در

دیدگاه شوپنهاور، شیء فی نفسه یعنی اراده باطن جهان است، نه چیزی برتر از جهان؛ ۵. اراده در نظر شوپنهاور زمینه‌ای ندارد؛ یعنی بی‌علت است. چون علت مربوط به عالم نمود و اراده مطلق خارج از عالم نمود است. آنچه در عالم نمود است، ظهور و جلوه اراده مطلق است؛ درحالی‌که در نزد مولوی اراده در انسان ناشی از افعال انسانی است و در خدا ناشی از هستی او است که هستی مطلق است. ۶. از نظر شوپنهاور عفت و ریاضت و فقر، داوطلبانه فروشکستن اراده فردی خویشتن است؛ درحالی‌که مولانا برخلاف آن اعتقاد دارد.

منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، به قلم حسن ملکشاهی، تهران: سروش، ۱۳۶۳.
- ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- انصاری، عبدالله بن محمد، شرح منازل السائرین، تهران: مولی، ۱۳۶۱.
- بهاء الدین الولد، محمد بن حسین، سلطان العلماء، تهران: طهوری، ۱۳۸۲.
- تافه، تامس، فلسفه آرتور شوپنهاور، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: پرسش، ۱۳۷۹.
- حنالفاخوری، خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: زمان، ۱۳۶۹.
- چیتیک، ویلیام و دیگران، میراث مولوی، ترجمه مریم مشرف، تهران: سخن، ۱۳۸۶.
- راسل، برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، تهران: شرکت سهامی افست، ۱۳۵۰.
- زرین کوب، عبدالحسین، بحر در کوزه، تهران: علمی، ۱۳۸۶.
- سلاح ورزی، ثریا، «اراده از نظر شوپنهاور و مقایسه آن با متفکران اسلامی با تأکید بر نظر غزالی»، پژوهش‌های فلسفی، س ۴، ۱۳۸۷، ش ۱۴.
- شوپنهاور، آرتور، هنر و زیباییشناسی، ترجمه فواد روحانی، تهران: زریاب، ۱۳۷۵.
- _____، هنر همیشه بر حق بودن، ترجمه عرفان ثابتی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹.
- عبدالحکیم، خلیفه، عرفان مولوی، ترجمه احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
- کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران: شرکت نشر هما، ۱۳۹۳.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبی، تهران: سروش، ۱۳۸۰.
- محرمی، رامین، «نقد آزادی اراده انسان در مثنوی معنوی»، پژوهش‌های ادبی، ۱۳۸۸، ش ۲۵.

معینی‌زاده، مهدیه و همکاران، «جلوه‌های بصری اراده و مشیت الهی در نسخه‌های مصور مثنوی و غزلیات شمس»، هنر اسلامی، ۱۳۹۸، ش ۳۴، صص ۲۹۶ تا ۳۱۹.

مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۴.

مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد البین نیکسون، تهران: توس، ۱۳۷۵.

نصری، عبدالله، فلسفه آفرینش، قم: نشر معارف، ۱۳۸۲.

همایی، جلال‌الدین، دو رساله در فلسفه اسلامی، تهران: حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.

Adman, I. *The philosophy of Schopenhauer*, the Modern Librery, 19.



Intercession and its Relation to the Evolution of Soul from the Perspective of Transcendent Philosophy

Hossein Khaleghipour PhD student, Qom University

Dr. Nasser Momeni Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University, Tehran (Corresponding Author)

Email: nmomeni83@yahoo.com

Abstract

Intercession is one of the firmly established beliefs in Islam and its existence is unquestionable. In the process of intercession, in order to dispose of the punishment or increase the reward, the interceded connects his power with the power of the intercessor and this leads to the evolution and promotion of his existence. Therefore, the capable souls are saved from darkness by seeking help from those who approach to God as much as possible and thus join the infinite mercy of Him. Since the human soul needs potency and readiness to receive a new status and reach perfection, whenever this readiness arises, the opportunity is provided for the inner enlightenment and progress by removing obstacles and veils, and there occurs intercession. As a result, intercession is one of the ways through which the soul can progress and develop after death. Now, the question arises whether there is potentiality and matter in the world of barzakh (isthmus), especially in the Hereafter? Transcendent philosophers have tried to answer this question. In the present article, after a descriptive-analytical review, each of these answers will be evaluated, and the more plausible one will be explained.

Keywords: Intercession, barzakh (isthmus), Hereafter, evolution, potentiality, material, teleological attitude



سپاس ۵۲- شماره ۱- شماره پیاپی ۱۰۴- بهار و تابستان ۱۳۹۹- ص ۱۶۰-۱۴۳	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۰۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۰۶	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۸/۰۹/۱۳
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2020.40105

شفاعت و نسبت آن با تکامل نفس از منظر حکمت متعالیه

حسین خالقی پور

دانشجوی دکتری دانشگاه قم

Email: montahalamal@gmail.com

دکتر ناصر مؤمنی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

Email: nmomeni83@yahoo.com

چکیده

شفاعت از مسلمات دین اسلام به شمار می‌رود و اصل آن تردیدناپذیر است. در این فرایند، شفاعت شونده برای اسقاط عقاب یا افزایش پاداش، نیروی خود را با نیروی شفیع گره می‌زند و سبب تکامل و ارتقای هستی خود می‌شود. بنابراین نفوس مستعد با یاری جستن از مقربان درگاه حق از ظلمت نجات می‌یابند و به رحمت بیکران الهی می‌پیوندند. از آنجاکه روح انسان برای دریافت وضعیت جدید و رسیدن به کمال، نیازمند استعداد و آمادگی است، هرگاه این آمادگی به وجود آید، با رفع موانع و حجاب‌ها، موقعیت برای نورانی شدن باطن و ترقی آن فراهم می‌شود و شفاعت رخ می‌دهد. از این رو، شفاعت یکی از راه‌های ترقی و تکامل نفس بعد از مرگ به شمار می‌رود. حال، این پرسش مطرح می‌شود که مگر در عالم برزخ و به‌ویژه در نشئه آخرت نیز قوه و ماده وجود دارد؟! به این پرسش از سوی فیلسوفان پیر و حکمت متعالیه پاسخ‌هایی داده شده است. در مقاله حاضر، هریک از این پاسخ‌ها پس از مرور به‌روشن توصیفی تحلیلی، ارزیابی و دیدگاه مناسب‌تر تبیین شود.

واژگان کلیدی: شفاعت، برزخ، آخرت، تکامل، قوه، ماده، نگرش غایت‌نگر.

مقدمه

تصریح آیات متعدد قرآن کریم و روایات فراوان به شفاعت، نشانگر اهمیت آن است تا آنجا که برخی از روایات، آن را یکی از ضروریات دین و بی‌اعتقادی به آن را برابر با خروج از تشیع دانسته‌اند (مجلد سی، ۲۲۳). گروه معتزله گفته‌اند: شفاعت به منظور افزایش پاداش برای افراد باایمان است. از نظر خواجه نصیرالدین طوسی عقیده به شفاعت از عقاید صحیح اسلامی است، خواه به منظور افزایش پاداش باشد و خواه برای اسقاط کیفر (سبحانی تبریزی، ۱۹۲). صدرالمآلهین یکی از راه‌های نجات گناهکاران اهل توحید را از آتش جهنم، شفاعت دانسته است (صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات، ۲۱۷). از نظر او شفاعت برای دفع ضرر و اسقاط عقاب و عذاب از مؤمنان گناهکار است (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۳/۳۱۹) و آن را نیاز همه انسان‌ها حتی انبیا و اولیا می‌داند (همان، ۶/۴). از نکته آخر به دست می‌آید که در اندیشه او نیز شفاعت منحصر به نجات از عذاب نمی‌شود و برای ارتقای درجه نیز کاربرد دارد.

مسئله مهم و تأمل برانگیز این است که چون روح فرد شفاعت‌شونده باید آمادگی دریافت آن را داشته باشد، پس آن همراه با استعداد و تغییر حالت و وضعیت است. در این صورت است که با استعداد از اولیای الهی می‌تواند به سوی کمال، ارتقا یابد. این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان شفاعت را پیشرفت به سوی کمال دانست و تکامل نفوس در عالمی که فاقد ماده و قبول استعداد است، چگونه امکان‌پذیر است؟ با کنکاش در آثار اندیشمندان می‌توان به پاسخ‌هایی به این پرسش رسید که در مقاله حاضر تلاش می‌شود این مسائل تبیین و ارزیابی شود.

۱. دیدگاه اندیشمندان شیعه و اهل سنت درباره شفاعت

همان گونه که اشاره شد، شفاعت از معارف مسلم قرآنی است و در اصل آن اختلاف نیست. شیخ مفید گفته است: امامیه به جز افراد نادر، اتفاق نظر دارند که پیامبر (ص) در قیامت برای اهل کبائر از امت خود شفاعت خواهد کرد و افزون بر این، علی (ع) و ائمه معصومان (ع) برای گناهکاران شفاعت می‌کنند. مؤمن نیک نیز برای دوست گناهکار خود شفاعت می‌کند و خدای متعال شفاعت او را می‌پذیرد. از مجموع آیات شریفه درباره شفاعت و اخبار فراوان آشکار می‌شود که شفاعت امری مسلم است؛ برای مثال کفار بعد از دیدن شفاعت مؤمن نیک درباره مؤمن گناهکار حسرت خورده، گویند: «فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ وَلَا صَلِيقٍ حَمِيمٍ» (شعرا: ۱۰۱) و پیامبر (ص) فرمود: «إِنِّي أَشْفَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأُشْفَعُ...»؛ من در روز قیامت شفاعت می‌کنم و شفاعتم پذیرفته می‌شود و علی (ع) شفاعت قبول می‌کند و کمترین مؤمن درباره چهل مؤمن شفاعت می‌کند و پذیرفته می‌شود (مفید، ۴۷).

ابومنصور ماتریدی سمرقندی بعد از آوردن آیه کریمه «وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ» (بقره: ۴۸) و آیه «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى» (انبیاء: ۲۸) می‌گوید: گرچه آیه اول شفاعت را نفی می‌کند، به دلالت آیه دوم در اسلام شفاعت وجود دارد.

همچنین تاج الاسلام ابوبکر کلاباذی در ضمن نقل اتفاق علما گفته است: اقرار به برخی از آنچه که درباره شفاعت پیامبر (ص) در قرآن و روایات آمده است، به دلیل آیات کریمه «وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (ضحی: ۵)، «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا» (اسراء: ۷۹)، و آیه «وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْصِيَ» (انبیاء: ۲۸) و نیز حدیث نبوی معروف «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي» (صدقی الانق، ۶۰) واجب است. امام ابوحنیفه نَسَفی گفته است: «شفاعت بر رسولان و اخبار در حق اهل کبیره به دلیل اخبار مستفیض ثابت است.» تفتازانی نیز در شرح عقاید نَسَفیه این رأی را تأیید کرده است.

زمخشری در تفسیر آیه «وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ» (بقره: ۴۸) می گوید: «یهود خیال می کردند که پدران پیامبرشان بر آنان شفاعت می کنند (اما توسط این آیه) مأیوس شدند.»؛ توضیح سخن زمخشری این است که شفاعت هست، اما نه آن گونه که یهود معتقد است. قاضی عیاض بن موسی می گوید: مذهب اهل سنت جواز شفاعت بر مؤمنان گناهکار است؛ زیرا عقل، قرآن و روایات متواتر به صراحت بر آن دلالت و سلف صالح نیز بر آن اجماع دارند. ابن تیمیه گفته است: در روز قیامت بر پیامبر (ص) سه گونه شفاعت است و درباره شفاعت سوم گفته است که پیامبر درباره کسی که مستحق آتش است، شفاعت می کند. ابن کثیر دمشقی در تفسیر آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۵۵) گفته است: کسی جرأت شفاعت در نزد خدای متعال ندارد، مگر با اذن او. همان طور که پیامبر (ص) در روایتی فرموده است: (در قیامت) به زیر سایه عرش می آیم، به حال سجده می افتم تا اینکه به من می گویند شفاعت کن که شفاعت تو قبول است. سپس گروهی از مردم مشخص می شود و من آنان را وارد بهشت می کنم (همان، ۶۱).

به این وجه، عموم اندیشمندان اهل تسنن نیز اصل شفاعت را قبول دارند و بیشتر آن ها به جز دو فرقه معتزله و خوارج، آن را عامل نجات گناهکاران از عذاب می دانند. معتزله آن را به منظور افزایش پاداش برای افراد بایمان دانسته اند (سبحانی تبریزی، ۱۹۲).

۲. حقیقت شفاعت و شرایط تحقق آن

واژه شفاعت از ریشه شَفَعَ به معنای جفت گرفته شده و نقطه مقابل آن، وتر به معنای تک و تنها است. سپس به ضمیمه شدن فرد برتر و قوی تر برای کمک به فرد ضعیف تر اطلاق شده است (مکارم شیرازی، ۲۲۴). شخصی که متوسل به شفیع می شود، چون برای رسیدن به هدف، نیروی او به تنهایی ناقص و ضعیف است؛ از این رو نیروی خود را با نیروی شفیع گره زده، آن را دوچندان کرده و به آنچه می خواهد می رسد (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۳۸/۱).

دلیل اینکه به وساطت شخص برای نجات گناهکار، شفاعت گفته می شود این است که مقام و موقعیت شفاعت کننده و نیروی تأثیر او با عوامل نجاتی که در وجود شفاعت شونده هست (هرچند کم باشد) ضمیمه می شوند

و هر دو به کمک هم موجب خلاصی شخص گناهکار می شوند (سبحانی تبریزی، ۱۷۱). پس می توان گفت: هنگامی که ولی خدا شفاعت می کند، نور ولایت با نور شخص مؤمن جفت و مزدوج شده و او را به طرف خود می برد و اگر این بنده از خود، نوری نداشته باشد، چگونه شفیع و ازدواج النورین به عمل می آید؟ (اردبیلی، ۲۶۷/۳ تا ۲۶۸).

از نظر صدرالمآلهین ایمان حقیقی و اعتراف به رسالت پیامبر اکرم (ص)، هیتی را در نفس به وجود می آورد که به وسیله آن نفس مستحق نور رحمت و نجات از عذاب و مؤثر در شفاعت پیامبر اکرم (ص) می شود و این امری جدای از ذات مؤمن نیست (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۳/۳۲۳).

شفاعت از روی تضاد رخ نمی دهد و مانند امور دنیوی نیست که صاحب نفوذی، مرتکب جرم را با آنکه استحقاق عقوبت دارد از مجازات نجات دهد؛ چراکه در آخرت ترتب هر اثری بر مبدأ اثر خود ضروری خواهد بود (آشتیانی، ۵۲۱). استحقاق شفاعت و مبدأ ظهور و بروز نور شفاعت باید در باطن نفس انسانی موجود باشد (همان، ۶۸)؛ چراکه امور آخرتی، اعتباری نیستند و دفع عقاب به واسطه شفاعت نیز اعتباری نیست. عقاب از لوازم ذات شخص است و هویت او طبق بروز و ظهور لوازم ملکات خواهد بود و کسی که استحقاق عقوبت دارد، بی دلیل شفاعت نمی شود (اردبیلی، ۲۶۷/۳ تا ۲۶۸).

از این رو اذن الهی به شفاعت، حقیقی است؛ چنان که مغفرت و رحمت او هم حقیقی است، بلکه اصلاً حقیقت و خارجیت دارد؛ چون آنجا جای اعتباریات نیست و استحقاق عقوبت آنجا حقیقت دارد و عقوبت از لوازم هویت و ملکات ذات است (همان، ۲۶۹). پس شفاعت، تجسم اعمال خود انسان است که از طریق کسب ایمان و محبت اولیای خدا در دنیا فراهم می شود (مصباح، شفاعت در قرآن، ۱۰).

به این ترتیب، شفاعت حقیقتی تکوینی است؛ یعنی تأثیری است از شفاعت کننده بر شفاعت شونده بر اساس اتحاد و ارتباط تکوینی میان شفیع و کسی که شفاعت می شود و موجب می شود تا کششی از طرف آدمی به سمتی که شفاعت گر در آنجاست، پدیدار شود. البته شرط شفاعت، پیوندی است که بین شفاعت کننده و شفاعت شونده در دنیا برقرار شده است و آن هنگامی است که آن دو روح در عقیده و اخلاق و نیات هم سنجی داشته باشند تا آثار روحی شفاعت کننده در شفاعت شونده جاری و سبب انجذابی شود که در موقف حساب، شفاعت شونده به سوی شفاعت کننده سیر کند و به حق نزدیک تر شود و سریع تر سیر به سوی خدا برای شفاعت شونده انجام گیرد، همان طور که در دنیا این ارادت کارساز است (طاهرزاده، ۹۹).

بدین سان، شرایط خاصی دارد و هیچ یک از مجرمان مستحق آن نیستند، مگر آنان که به اسلام روی آورده و به وحدانیت خداوند اقرار داشته و مورد رضای او باشند. شرط رضای خدا از بندگان، ایمان و توحید است؛ در نتیجه،

این شفاعت شامل حال مؤمن فاسق نیز می‌شود^۱ (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۳/۳۳۴). نتیجه اینکه باور به توحید که اساس نورانیت در روح و محبت به اهل‌الله و عشق به پاکان است، باعث جذب رحمت حق می‌شود و انکار آن، اساس دوری از حق است و اعمال در درجه دوم اهمیت قرار دارند. به همین دلیل از سنی و شیعه متواتر است که قائل به توحید، در آتش مخلد نمی‌ماند (خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۵۲۱). کسانی که از نور توحید و ولایت بی‌بهره‌اند، به نور شفاعت نائل نخواهند شد و گناهکاران نیز اگر کدورت گناه آن‌ها را زیاد فرا گرفته باشد، ممکن است پس از مدت‌های مدیدی از شفاعت بهره‌مند شوند (همان، ۳۷۴).

شفاعت با شرایط خاصی رخ می‌دهد و مخصوص کسانی است که در زمان حیات از نظر اعتقادی در مسیر صحیحی قرار داشتند و با باورهای درست و اعمال صالح، خود را مهیای بهره‌مندی از آن کرده‌اند. نفوذ شفاعت شفیعی چون انبیا و فرشتگان نیز تنها در غیر شرک و کفر و نفاق است و فقط شامل موحدان و مسلمانان آلوده به گناه می‌شود (جوادی آملی، ۴/۲۴۴). البته این گونه نیست که انسان هر چه ظلم و گناه کرده باشد، باز شفاعت نصیبش شود (اردبیلی، ۳/۲۶۷) و نباید با امید به شفاعت راجع به اعمال خود غفلت ورزید.

اصل شفاعت مورد انکار مسلمانان نیست و تردید گروهی در آن تردید به دلیل درک نادرست آن از دو جهت است: نگاه استقلالی به آن؛ بی‌ضابطه بودن آن.

به همین سبب بسیاری از عوام مردم می‌پندارند که پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) متنفذهایی هستند که در دستگاه خدا اعمال نفوذ می‌کنند، اراده خدا را تغییر می‌دهند و قانون را نقض می‌کنند، ولی در این بحث معلوم شد که هر دو این گمان اشتباه است و تصور اینکه در کنار دستگاه سلطنت ربوبی، سلطنت دیگری هم وجود دارد چیزی جز شرک نخواهد بود (مطهری، ۲۲۴). حاصل جمع آیات قرآن این است که آنچه در قیامت منتفی است، شفاعت استقلالی است؛ به گونه‌ای که شافع بخواهد مستقلاً و بدون اذن خدا وساطت کند (آشتیانی، ۲۳۶).

۳. سلسله مراتب در شفاعت

خدای متان همچنان که سرمنشأ جهان هستی است، تنها شفیع حقیقی نیز است. از نظر علامه طباطبایی معنای حقیقی شفاعت، در حق خدای تعالی صادق است؛ چون هر یک از صفات خدا، واسطه بین او و خلق او در افاضه جود و بذل وجود هستند. پس همچنان که خود به صراحت فرموده: «قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً»؛ در حقیقت شفیع علی الاطلاق او است (زمر: ۴۴). همچنین فرموده: «مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ» (سجده: ۴)؛ به جز خدای

۱. آی المجرمون لا يستحقون أن يشفع لهم إلا إذا كانوا قد اتَّخَذُوا عند الرحمن عهداً، فكل من اتَّخَذَ عهداً عنده وجب دخوله في الآية، و صاحب الكبيرة اتَّخَذَ عند الرحمن عهد التوحيد والإسلام، فوجب أن يكون داخل... و من ذلك قوله تعالى في صفة الملائكة: لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى بِيَانَهُ إِنَّ صاحب الكبيرة مرتضى عند الله من حيث إيمانه و توحیده و كل من هو مرتضى عنده بحسب هذا الوصف صدق عليه أنه مرتضى عنده، لأن مفهوم المطلق جزء مفهوم المقيد، فمتى صدق المقيد صدق المطلق، فثبت أن المؤمن الفاسق مرتضى عند الله، فهو داخل في شفاعة الملائكة، و من دخل في شفاعتهم دخل في شفاعة النبي (ص)، إذ لا قائل بالفرق.

تعالی هرکس شفیع شود و دارای این مقام گردد، به اذن او و به تملیک او شده است (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۴۴/۱).

بازگشت شفاعت به این است که یکی از صفات خدا، بین خدا و شخص شفاعت خواه واسطه شود تا حال او را اصلاح کند؛ مانند واسطه شدن رحمت و مغفرت خدا بین او و بنده گناهکار تا او را از وبال گناه و عذاب نجات بخشد و تنها کسی که امور بندگان محتاج به شفاعت به او منتهی می شود، خدا است؛ اما غیر او هنگامی مالک شفاعت می شود که باز آن مالک راضی و به وی اجازه شفاعت داده باشد. پس هر شفيعی که فرض شود، مملوک خدا است و اگر او به کسی اجازه دخالت در چیزی را بدهد، در آن صورت آن شخص، مالک عاريتی آن می شود (همان، ۴۱۱/۱۷ تا ۴۱۰).

به بیان دیگر، شفاعت در نتیجه تجلی حق به اسم «الشفیع» در مظاهر کلی وجود و در صورت شفعا حاصل می شود و از آنجاکه مؤثر در وجود فقط حق اول است، او است که در مظاهر شفعا شفاعت کند و آیه کریمه «مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ» (بقره: ۲۵۵) مثل آیاتی است که افاضه اصل وجود را به خدا منحصر می کند، پس شفیع حقیقی او است (آشتیانی، ۵۲۰). در مرتبه بعد، شفاعت مخصوص ملائکه، انبیاء و کاملان در ایمان است. بر این اساس، پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) دارای مقام شفاعت مقبول هستند و خداوند بسیاری از خطاکاران و مؤمنان گناهکار را با شفاعت پیامبر (ص) و منتجبان از صحابه و ائمه اطهار (ع) و مؤمنان صالح و ملائکه نجات می دهد^۲ (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۳/۳۱۹).

از مهم ترین شفیعان، خاتم الانبیاء (ص) است که در آیه ای دیگر به مقام شفاعتی که فقط مخصوص او است، اشاره شده است: «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا» (اسراء: ۷۹). ابوسعید خدری روایت کرده است از رسول خدا (ص) در ذیل این آیه که فرمود: خدای متعال، گروهی از مؤمنان را که گرفتار آتش جهنم و اهل ایمان و نماز و قبله اند، به شفاعت محمد (ص) از آتش دوزخ خارج می کند و مراد از مقام محمود همین شفاعت است (حسینی فیروزآبادی، ۱/۱۶۶).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می گوید: در اینجا محمود بودن مقام آن جناب را مطلق آورده و هیچ قیدی به آن نزده است و این خود می فهماند که مقام مذکور مقامی است که هرکس آن را می پسندد و معلوم است که وقتی مقامی را حمد می کنند که از آن خوششان بیاید و همه کس از آن منتفع شود و به همین جهت آن را تفسیر کرده اند به مقامی که همه خلایق آن را حمد می کنند و آن مقام شفاعت کبری رسول خدا (ص) است که روز قیامت در آن مقام قرار می گیرد و روایات وارده در تفسیر این آیه از طرق شیعه و سنی همه بر این معنا اتفاق نظر دارند (ترجمه تفسیر

۲. إنَّ النصوص دالة على أنَّ الشفاعة ثابتة للملائكة والأنبياء والكاملين من أهل الإيمان... وبالجملة الأمة مجتمعة على أنَّ لمحمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شفاعة مقبولة في الآخرة، وإن اختلفوا في كيفية فعلها. فعند المحققين هي مختصة بدفع المضار وإسقاط العقاب عن مستحقه من مذنبين المؤمنين... وهي ثابتة عندنا للنبي (ص) ولأصحابه المنتجبين وللائمة من أهل بيته الطاهرين ولصالحى المؤمنين والملائكة وينجي الله بشفاعتهم كثيراً من الخاطئين.

المیزان، ۲۴۲/۱۳). حدیث معروف پیامبر اکرم(ص) نیز در خصوص شفاعتِ اهل کبائر امت که می‌فرمایند: «ادّخرت شفاعتی لأهل الکبائر من أمتي»؛ یعنی من شفاعتم را برای گناهکاران بزرگ امتم ذخیره کرده‌ام (طوسی، ۶۲)، از اهمیت و قدرت شفاعت پیامبر عظیم‌الشأن اسلام(ص) خبر می‌دهد. درباره اهمیت شفاعتِ پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) گفته شده است: خدا می‌داند که از شفاعت آن سرور و اهل بیت معظم او چه خدلان بزرگی است. گمان مکن که بدون شفاعت و حمایت آن بزرگوار کسی روی رحمت حق و بهشت موعود را ببیند (خمینی، شرح چهل حدیث، ۴۲۶).

۴. شفاعت در عالم برزخ

از جمله پرسش‌های مطرح‌شده پیرامون برزخ این است که آیا شفاعت در برزخ نیز وجود دارد؟ در حدیثی از امام صادق(ص) نقل شده است که در قیامت به شفاعت پیامبر اکرم(ص) یا وصی او نسبت به همه مؤمنان وعده داده شده است، اما در برزخ بر شما بیمناکم (فیض کاشانی، ۴۱۰). عده‌ای از عبارت «اما در برزخ بر شما بیمناکم» چنین برداشت کرده‌اند که در برزخ شفاعتی وجود ندارد. ولی این سخن شاید بیانگر این نکته باشد که شفاعت در برزخ عمومیت ندارد؛ زیرا ممکن است همه به آمادگی روحی برای دریافت شفاعت نرسیده باشند. مؤید این ادعا حدیث دیگری از امام صادق(ع) است که بیانگر این است که شفاعت به قیامت اختصاص ندارد: خدای تعالی قبل از برپایی قیامت، اذن شفاعت را به پیامبر اکرم(ص) داده است (قمی، ۲۰۱).

از نظر صدر المتألهین، انسان پس از مرگ به دلیل وجود حجاب‌های ظلمانی در برزخ‌ها محبوس خواهد شد و یکی از راه‌های رهایی و به کمال رسیدن او شفاعت است^۳ (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار، ۱۹۷/۹). بنابراین می‌توان گفت: شفاعت در هر سه عالم (دنیا، برزخ و آخرت) رخ می‌دهد و محدود به زمان و عالم خاصی نیست، بلکه وابسته به شرایط نفس است. ممکن است در همان آنی که مرگ فرا رسید، بلافاصله نور ولی الله با آن نوری که مؤمن در حین خروج نفس از بدن داشت، مزدوج شود و شفاعت پیش آید و شاید این توفیق در برزخ رخ دهد که نور ایمان ساطع شود و ممکن است در قیامت یا در یکی از موافق آن، این توفیق حاصل شود (اردبیلی، ۲۶۷/۳). موافق، طول انتظار در موافق، طول عالم برزخ و طول روز قیامت برای این است که در بین راه جهنم تصفیه شود و کار به جهنم نرسد و شفاعت در این بین و قبل از دخول به جهنم حاصل آید (همان، ۲۶۸ تا ۲۷۰). بر همین اساس، استاد حسن‌زاده آملی یکی از راه‌های تکامل و ترقی نفس در برزخ را شفاعت می‌داند. از نظر وی حاصل‌شدن برزخ‌های جهنمی یا بهشتی و وصول به کمالات ذاتی و رفع عذاب بعد از انتقام، همگی ایجاد ترقی می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۶۸۸).

۳. فالموت أول منازل الآخرة وآخر منازل الدنيا والإنسان بعد خروجه عن الدنيا، قد يكون محبوساً في البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة أو قصيرة و ربما يرتقى سريعاً بنور المعرفة أو بقوة الطاعات أو بجذبة ربانية أو بشفاعة الشافعين وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين.

۵. رابطه شفاعت و تکامل نفس

از آنجاکه روح فرد شفاعت شونده باید آمادگی دریافت شفاعت را داشته باشد، از نوعی تغییر حالت و استعداد و تکامل ناگزیریم. پس شفاعت شامل موجودی می شود که استعداد رسیدن به کمال را داشته باشد. در این صورت است که با استعداد از اولیای الهی می تواند به سوی کمال ارتقا یابد. در اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی، آیات و روایاتی که درباره خروج از آتش و نیز آنچه درباره شفاعت است، راجع به تکامل برزخی و شفاعت یعنی تکامل برزخی است، اما شفاعت را باید از دنیا با خود ببری (نصیرالدین طوسی، ۱۶۶).

ملاصدرا به نکات مهمی که دال بر پذیرش تکامل در برزخ است، اشاره کرده است. او یکی از راه های رهایی و به کمال رسیدن انسان پس از مرگ را شفاعت می داند (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار، ۱۹۷/۹). در اندیشه او همه آنچه مربوط به شفاعت است، به اسباب ذاتی و امور داخلی بر می گردد. ایمان به خدا و نبوت باعث استحقاق نفس به نور رحمت و نجات از عذاب به واسطه شفاعت می شود^۴ (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۳۲۳/۳). وی با تمثیل نفس در برزخ به حال نطفه در و بذر در زمین، به تکامل در برزخ اشاره صریحی دارد. پس همان طور که نطفه در رحم یا بذر در زمین، رشد و نمو می کند، نفس نیز در قبر برزخی، رشد یافته و به ثمر می رسد^۵ (همو، الشواهد الربوبیة، ۳۲۳/۱). همین مطلب در اسفار نیز از قول ابن عربی آمده است: مدت برزخ نسبت به نشئه آخرت به منزله دوران حمل جنین توسط زن در شکم او است که خدا جنین را نشئه ای پس از نشئه دیگر ایجاد می کند. پس شکل نشأت برای او مختلف می شود تا اینکه در قیامت تولد می یابد (همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار، ۳۳۶/۹). بر همین اساس، گفته شده است: یکی از راه های تکامل و ترقی نفس، شفاعت است که با کنار رفتن پرده ها و ظهور احکام اعمال انسان ها و وصول آن ها به کمالات ذاتی و شهود انواع تجلیات، ترقی ایجاد می شود (حسن زاده آملی، ۶۸۸).

نجات یافتن انسان از راه شفاعت در واقع تحولی مهم و تکاملی بزرگ در مسیر صعود نفس به جایگاه قرب به حساب می آید و بر همین اساس گفته شده است: خدای متعال، پیامبر اکرم (ص) و دودمان او را و سابط هدایت و راهنماهای ما مقرر کرده تا به وسیله شفاعت آن ها قصور ما را ترمیم و نقصمان را تتمیم فرماید (خمینی، آداب الصلاة، ۳۸۰).

به این وجه می توان گفت: شفاعت به معنای زایل شدن حجاب های ظلمانی و هیئت های رذیله از نفس انسان است که عامل تکامل نفس خواهد بود. نفس های کامل از قبیل نفوس پیامبران (ع) که همه درجات کمال را پیموده و به همه فعالیت هایی که ممکن بوده رسیده اند، بین مبدأ فیض و علت های مادون واسطه می شوند تا آنان نیز هیئت های

۴. إنَّ جمیع ما ورد فی باب الشفاعة یوم القيامة یرجع إلی أسباب ذاتیة و امور داخلیة. فإنَّ معنی کون الرسول (ص) شفیعاً إنَّ الايمان بحقیقته و الاعتراف برسالته یوجب هیئة فی النفس بها یتحقّق لنور الرحمة و النجاة من عذاب النار و المؤثر فی الشفاعة صورة النبی، الحاصلة فی النفس العارفة به صلوات الله علیه و آله و لیست أمراً منفصلاً عن ذات المؤمن و کذا الحال فی سائر الشفعاء و الاخلاء یوم الدین.

۵. فحال النفوس فی هذه القبور کحال النطفة فی الرحم و البذر فی الأرض ینبت فیها و یتمر علی ما فی أصلها جاءت من ظهر أبیها.

زشتی را که برخلاف ذاتشان در نفوس ضعیفشان پیدا شده را زایل سازند (طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱/۲۷۹). ماهیت شفاعت اساساً تتمیم قابلیت قابل است؛ یعنی شفیع کاری می‌کند که قابل از نقص برهد. عقل اقتضا دارد که اگر موجودی فاقد کمالی بود، باید آن کمال را از مبدنی که عین کمال است، دریافت کند و اگر نصاب لازم را برای کمال‌یابی ندارد، با استمداد از وسایط و وسایلی قابلیت خود را به حد نصاب برساند. پس شفاعت به معنای ایجاد تغییر و تحولی در مجرم است؛ به گونه‌ای که استحقاق کیفر را از او سلب کند (جوادی آملی، ۴/۲۶۴). به بیان دیگر، شفیع با تتمیم نصاب قبول، شرایط رشد و رفع نقص مشفوع‌له را فراهم می‌کند. به این ترتیب، شفیع، شفاعت‌شونده را برای رهایی از وضعیت نامطلوب یا رساندن به وضعیتی مطلوب همراهی و یاری می‌کند (مصباح، خداشناسی، ۲۲۰) و با فراهم کردن شرایط به وسیله زوال موانع و حجاب‌هایی همچون تعلقات و اخلاقیات ناپسند می‌توانند زمینه را برای رشد و تکامل نفس فراهم سازند.

۵. ۱. تبیین رابطه شفاعت و تکامل نفس

اینک این پرسش مطرح است که در نشئه‌های پس از مرگ که از عوالم تجرد است و قوه‌ای وجود ندارد که به فعل تبدیل شود، نقصان‌ها و حجاب‌های ظلمانی به چه معنا است و چگونه تکامل اتفاق می‌افتد؟ به این پرسش، پاسخ‌هایی داده شده است که سه مورد از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. نفس در حقیقت امری بالقوه است و خود آن، چه در عالم ماده و چه در عالم مثال و چه در آخرت، موضوع قوه و استعداد است؛ با این تفاوت که در عالم ماده، این حرکت در بستر ماده رخ می‌دهد؛ ولی در عالم برزخ و قیامت این حرکت استکمالی در بدن برزخی و اخروی صورت می‌پذیرد؛ یعنی همان طور که نفس برای استکمال خود در عالم ماده از بدن مادی استفاده می‌کرد، در آن عوالم برای استکمال خود از بدن غیرمادی بهره می‌برد که همان ظهور ملکاتی است که نفس در جهان مادی کسب کرده است؛ زیرا هر عالمی نظام و قوانین خاص خود را دارد. بنابراین در عوالم غیرمادی، ماده وجود ندارد؛ اما باز هم می‌توان در آن‌ها قائل به قوه شد؛ زیرا می‌توانیم موضوع قوه را همان نفس بدانیم که در دنیا نیز به تعبیر ملاصدرا محل و موضوع ملکات اخلاقی است و در برزخ و قیامت نیز همان ملکات به منزله تجلیات و ظواهر وجودی نفس ظاهر می‌شوند (رسولی شریانی و هنری، ۷۲). مطابق با این دیدگاه، در عالم برزخ، نفس، موضوع و محل ملکات اخلاقی است و این ملکات به منزله تجلیات و ظواهر وجودی نفس هستند. پس نفس موضوع قوه و استعداد است، ولی نه در بستر ماده که نیاز به قوه جسمانی باشد، بلکه در بستر بدن غیرمادی.

۲. ایجاد عالم آخرت به صورت ابداع است. ملاصدرا می‌گوید: ایجاد امور اخروی به سنت الهی که همان ابداع است، شبیه‌تر از امور دنیایی است و امور اخروی، چه در حدوث و چه در اکمال، دفعی‌الوجودند و اشخاص اخروی هم به اذن الهی بدون هیچ مهلتی و در آن واحد، وجود می‌یابند (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۱۶). آخرت عالم امر است، نه عالم خلق؛ موجودات آن، در آن واحد ایجاد می‌شوند و در مراحل بعدی، ترقی آن‌ها به سوی

مراحل بالاتر (اکمال) به صورت دفعی است و چون این ترقی ملازم با حرکت نیست، نیازمند وجود قوه انفعالی و ماده دنیوی هم نخواهد بود. آن عالم در واقع نشئه حرکت و تجدد نیست، بلکه نشئه «کن فیکون» است که در آن واحد بدون واسطه، وجودها در آن یافت می شوند. پس اگر اکمالی هم در آن عالم رخ دهد، مانند تکامل دنیوی به شیوه حرکات و از قوه به فعل شدن نخواهد بود، بلکه همه چیز به طور دفعی تحقق می یابد (امامی جمعه و وداد، ۱۰۴ و ۱۱۷).

۳. منظور از تکامل، وجود هرگونه ترقی به مراتب بالاتر است و منحصر به حرکت و خروج از قوه به فعل نیست. در این راستا، ملاصدرا تکامل را بر علمی و عملی تقسیم کرده و در آثار خود به استكمال به واسطه هریک از علم و عمل اشاره کرده است. از نظر او تکامل علمی سبب نورانی شدن باطن و تکامل عملی سبب تجرد از دنیا خواهد بود. تکامل علمی، تکامل به واسطه قوه نظری نفس و رشد معرفت است؛ ولی دیگری تکاملی است که به واسطه اعمال جوارحی یا اعراض از امور دنیوی جسمانی و ترک منہیات و حیانی و انجام واجبات الهی رخ می دهد (همان، ۱۰۲). از این رو گفته شده است: در عالم پس از مرگ و حتی برزخ، زمینه ای برای تکامل عملی نیست تا انسان با انجام کاری واجب یا مستحب به کمال برتر عملی برسد، ولی راه تکامل علمی باز است؛ نظیر آنچه در رؤیا برای روح معلوم می شود و برای آگاهی به آن، حرکت فراگیری از قبیل کوشش های بدنی در زمان بیداری راه ندارد و بسیاری از علوم و معارف دین در آنجا برای انسان ها روشن و مشهود خواهد شد (جوادی آملی، ۲۴۵/۱).

به نظر صدرالمتألهین، قوام نشئه آخرت به علم و معرفت و هستی آن از نوع ادراک است و از آنجا که عالم آخرت، عالم علمی است، هرکس به اندازه نور معرفتش، قدرت و سرعت پیمودن منازل آخرتی را دارد^۶ (صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات، ۱۷۸). پس قوام زندگی پس از مرگ و جدایی از این نشئه زایل به معارف و تصدیق به حقایق اشیا است (همان، ۳). این تکامل به تنهایی و بدون شفاعت پیامبر اکرم (ص) برای نجات از عذاب الهی ناممکن است و زمانی در نجات انسان مؤثر خواهد بود که همراه با طلب فیض حقایق علمی از معدن نبوت باشد^۷ (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۰/۴). بر اساس این دیدگاه، شفاعت در واقع شرایط را برای رسیدن به کمال علمی در عوالم پس از مرگ فراهم می کند.

ملاصدرا از عوامل مؤثری در تکامل علمی مانند موهبت الهی، جذبۀ ربانی، کشف بی واسطه یا رفع حجب و موانع نام برده (همو، مفاتیح الغیب، ۱۴۴) و طیف گسترده ترقی نفس ناطقه، از حد عقل هیولانی که جوهری

۶. قوام النشأة و حياة القلب إنما يكون بالعلم و المعرفة فمن لاعلم له لا قوام لنفسه و لاحياة لقلبه و لانور له و اعلم أن دار الآخرة دار حیوانية علمية، و وجودها وجود إدراکی، لیست کدار الدنیا التي هي دار الموت و الزوال و الجهل و الظلمة، قال تعالى إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهيَّ الْحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ، فبقدر نور المعرفة تكون قوة السعي و سرعة المشي إلى منازل الآخرة، قال يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ بِأَيْمَانِهِمْ، فمن لانور له لا عيش له هناك.

۷. و من هنا يظهر معنى الشفاعة و معنى كون النبي صلى الله عليه وآله مآذونا فيها و معنى كون الشفاعة منحصراً فيه بالأصالة، فإن النجاة من العقاب الدائم لا يمكن للإنسان بحسب الكمال العلمي للقوة النظرية و هو المراد من الايمان، إلا باستفاضة الحقائق العلمية من معدن النبوة الختمية صلوات الله على الصاعد بها وآله، إما بغير واسطة - كما للأولياء - أو بواسطتهم كما للعلماء - أو بحسب الحكاية و التمثيل كما للعوام المسلمين.

بالفعل نفسانی، ولی ماده‌ای روحانی است تا حد عقل بالفعل که جوهری نورانی است که صورت همه موجودات به نحو مقدس در آن وجود دارد را مطرح می‌کند (همو، اسرار الآیات، ۲ تا ۳).

وی تعبیر ماده روحانی در مقابل ماده جسمانی را افزون بر آنچه بیان شد، در چندین موضع دیگر به کار برده است، ولی از آنجا که معمولاً ماده از اجزای جسم به حساب می‌آید، به نظر می‌رسد که این تعبیر نوعی تناقض‌گویی باشد. از اقوال ملا صدر به دست می‌آید که منظور او از ماده روحانی، فقط ملازمت با قوه و استعداد نیست، بلکه چون در سیر تکاملی نفوس، هر مرحله کامل‌تر نسبت به مرحله قبلی فعلیت است، مرحله پیشین در حکم ماده و قابل آن به حساب می‌آید. درست است که در تکامل دنیوی نفوس، این ماده پذیرای صورت‌های غیرجسمانی و نسبت به فعلیت آن‌ها قوه و استعداد است؛ ولی پس از مرگ، اطلاق قوه و قابلیت می‌تواند به معنای مجازی و در واقع نوعی تقدم زمانی و رتبی باشد.

برای مثال، در حاشیه بر الهیات شفا تفاوت دو نوع غایت را در این دانسته است که در یکی از آن‌ها قابل، ماده جسمانی و در دیگری، ماده روحانی است که در آن مغایرت جهت قبول و انفعال با جهت فعل و فاعلیت، به مابین نیست؛ بلکه اعتباری است (۲۶۱/۱). بنابراین یک چیز می‌تواند از جهتی ماده و از جهت دیگر صورت باشد. «اینکه یک چیز در عالم ادنی صورت و در عالم اعلی ماده باشد، انکارشدنی نیست»^۸ (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۲۹۴/۴).

در نگاه ملا صدرا هر ماده‌ای، چه جسمانی و چه روحانی به واسطه صورت‌های محصل و مقوم خود، موجود بالفعل می‌شود. اگر ماده جسمانی و از مواد این عالم و قابل صورت‌های حسی باشد، به واسطه صورت‌های محسوس قوام می‌یابد و اگر ماده روحانی باشد، به واسطه صورت‌های روحانی، اخلاق و ملکات، تقوم و تکامل می‌یابد. این صورت‌ها یا عقلی‌اند یا خیالی. صورت‌های عقلی برای معلوم‌هایی است که هم از جهت وجود و هم از جهت تأثیر، مجرد از اجسام‌اند و صورت‌های خیالی یا حکایت از عقلیات محض‌اند یا برگرفته از امور جسمانی متعلق به معلوم‌های جزئی و صورت‌های حسی‌اند^۹ (۲۹۵ تا ۲۹۴؛ همو، اسرار الآیات، ۲ تا ۳).

۵. ۱. ۱. ارزیابی دیدگاه‌ها درباره رابطه شفاعت و تکامل نفس

۱. دیدگاه اول از نظر کسانی که عالم آخرت را مجرد و به دور از قوه و استعداد می‌دانند، نمی‌تواند موجه باشد؛

۸. قلنا: ذلك مسلم في وجود واحد ونشأة واحدة، و أما كون شيء واحد صورة في عالم أدني و مادة في عالم أعلى فهو غير مستتكر.

۹. فإذا تحقق ما ذكرنا فنقول: كل مادة - سواء كانت جسمانية أو روحانية - فإنما تصير محصلة موجودة بالفعل بصورة تحصيلها و تقوّمها. فإن كانت مادة جسمانية من مواد هذا العالم قابلة للصور الحسية فهي إنما يتقوّم بصور محسوسة هي كمالها الأول، و ما يتبعها هو الكمال الثاني - كالصور العنصرية و ما يتبعها من الكيفيات، و إن كانت مادة روحانية فهي إنما يتقوّم و يستكمل بالصور الروحانية و الأخلاق (الأخلاق - ن) و الملكات، و هي إما صور عقلية لمعلومات مفارقة للذوات عن الأجسام و جوداً و تأثيراً كالأله و ضرب من الملائكة المقربين - و أخلاق مناسبة لها - كالعبودية التامة و الزهد الحقيقي و الفناء و الهيمان و العشق الروحاني و المحبة الإلهية - و إما هي صور خيالية، و هي إما حكاية عن العقلیات المحضّة، أو مأخوذة عن الأمور الجسمانية متعلقة بالمعلومات الجزئية و الصور الحسية - فالأولى كما للعرفاء و الثانية كما للصلحاء و الثالثة كما للعوام.

ولی به نظر می‌رسد در تبیین چگونگی شفاعت و تکامل در عالم برزخ مناسب است. البته باتوجه به دیدگاه برخی از اندیشمندان دربارهٔ تجرد عالم برزخ، مسئله شفاعت از طریق تکامل در این مرتبه نیز می‌تواند محل مناقشه باشد؛ برای مثال، به نظر امام خمینی با فرارسیدن مرگ، موجود بدون ماده و بدون قوه سیر به کمال، از بدن انسانی جدا و به استغنائی از ماده، غیرمادی شده است. پس تنزل و ترقی برای چنین موجودی محال است؛ چون جهت قوه ندارد و فقط جهت فعلیت است (اردبیلی، ۱۶۷/۳)، حرکت مخصوص طبیعت است، هنگامی که وجودی به عالم برزخ انتقال یافت، متوقف می‌شود. در برزخ، قوه و هیولا نیست تا حرکت با شد و بنابراین آنجا محل توقف جسم طبیعی در جسمیت برزخی است (همان، ۵۷۵). به بیان دیگر، چون تکامل مشروط به استعداد و ماده است، هر جا که امکان آن نباشد، تغییر و حرکت وجود ندارد. تا ماده هست، حرکت هست و چون ماده مُرد، حرکت هم می‌میرد و برای صورت، وقوف حاصل می‌شود (همان، ۱۳۳).

اگر در برزخ امکان حرکت و تکامل نیست، به طریق اولی در عالم آخرت چنین امکانی وجود نخواهد داشت. در این باره گفته شده است: در آنجا اگر کسی کمال دارد، از او سلب نمی‌شود و اگر دارای کمال نیست، به او کمال نمی‌دهند (مصباح، شفاعت در قرآن، ۱۲).

قول به تجرد کامل به‌ویژه در عالم برزخ، هم از جهت شرعی و هم عقلی چالش برانگیز است و حل آن چالش‌ها آسان نیست، مگر آنکه منظور، تجرد افرادی باشد که به مرحله عقلی رسیده‌اند. این افراد بسیار اندک هستند (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۳۵۳). برای مثال، نفس، چه در برزخ و چه در آخرت، اگر به‌طور کامل مجرد باشد، در این صورت از هر جهت فعلیت دارد و بنابراین چه حاجتی به طلب مغفرت برای اموات، دادن خیرات و شفاعت است؟ همچنین معاد جسمانی از مسلمات اغلب مسلمانان است و ملاصدرا کوشیده است معقول بودن آن را اثبات کند؛ با این حساب، نفس هیچ‌گاه بیگانه از بدن، هر چند بدن مثالی نیست و شاید استعداد و قوه دریافت شفاعت و تکامل، همین بدن باشد.

امام خمینی کوشیده است وجود نوعی ترقی و تکامل را که به دور از قوه و ماده (که مخصوص عالم دنیا است) در عوالم برزخ و قیامت تبیین کند. این کوشش می‌تواند در راستای راه حل سوم؛ یعنی تکامل علمی باشد. از این تکامل، به زیاد شدن درجات به واسطه رفع حجاب‌ها، کدورت‌ها و هیئت‌های ظلمانی به وسیله فشار قبر، عذاب‌ها و تجلیات بعد از پاک شدن آینه تعبیر شده است. این فرایند در واقع شفاعت کبرا است (خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۱۵۹).

۲. راه حل دوم با این چالش مواجه است که تکامل به صورت دفعی و به دور از تدریج، بی‌معنا است. سیر تدریجی همواره همراه با حرکت و تغییر است و تنها با وجود ماده و استعداد، امکان پذیر خواهد بود (اردبیلی، ۱۳۳/۱). برخی از اندیشمندان، به این دلیل تکامل دفعی را نیز همراه با حرکت می‌دانند که هر تغییر دفعی، هم موضوعی لازم دارد که آن را بپذیرد و هم نیازمند قوه‌ای است که پیش از حدوث آن تغییر، وجود داشته باشد و خروج

شیء از قوه به فعل به هر صورت که در نظر گرفته شود، بدون حرکت نخواهد بود (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۲۵۵).
 ۳. نظریه تکامل علمی کوششی است برای موجه کردن شفاعت و تکامل نفس به مراتب بالاتر، به گونه‌ای که به تجرد نفس پس از مرگ خدشه وارد نشود. از این رو، تکامل را صرف خروج از قوه به فعل نمی‌داند و به همین دلیل گفته شد در این نگرش، اطلاق قوه و قابلیت برای پس از مرگ، می‌تواند به معنای مجازی و در واقع نوعی تقدم زمانی و رتبی باشد.

نقطه قوت این نظریه آن است که منحصر به عالم برزخ و افراد ناقص نیست، بلکه با نگاه جامع‌نگر به همه مراتب و مراحل تکامل پس از مرگ و همچنین نفس‌های کامل توجه دارد و در پی تبیین تکامل به دور از قوه و ماده است. این رهیافت به نکات ظریف و معقولی پرداخته و از جهت فلسفه‌ورزی جایگاهی ویژه دارد، ولی چگونگی فعلیت نفس بدون آنکه در آن استعدادی وجود داشته باشد، به خوبی تبیین نشده است. چگونه موجود، بدون آمادگی سیر به کمال، کمال‌هایی را که نداشته است به دست می‌آورد؟ مگر جز این است که گفته شد نفس پس از دریافت صورت‌های روحانی و اخلاق و ملکات به فعلیت می‌رسد و تکامل می‌یابد؟ فعلیت یافتن چیزی که فعلیت دارد، تحصیل حاصل خواهد بود. ملاصدرا گفته است: صورت‌های عقلی به معلوم‌هایی تعلق دارند که هم از حیث وجود و هم از جهت تأثیر، مجرد از اجسام‌اند (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۴/۲۹۴ تا ۲۹۵)؛ ولی آنچه از هر جهت مجرد از ماده است، با این حساب، اشکال علامه طباطبایی بر تکامل دفعی در اینجا نیز آشکار می‌شود. اشکال این بود که هر تغییری در هر صورت نیازمند موضوع یا قوه‌ای است که آن را بپذیرد.

اقتضای بحث چنین است و از این رو باید به سختی سیر عقلانی در این مسیر تأکید کرد. بی‌جهت نیست که بسیاری از بزرگان، درک و فهم عقلانی عوالم پس از مرگ و مسائل آن را بسیار سخت و حتی غیرممکن دانسته‌اند (نک: حسینی اردکانی، ۲۲).

باتوجه به نکته‌ای که ملاصدرا درباره دو نوع غایت جسمانی و تصویری مطرح کرده است، می‌توان برای این رهیافت، وجه معقول‌تری به دست داد و در سایه نظریه غایت‌گرایانه‌ای که از آن به تشبیه به معشوق کامل یاد می‌کنیم، وابستگی به قوه و افعال را کم‌رنگ‌تر نمایانند. این راهکار در واقع دیدگاه تکامل علمی را تکمیل می‌کند.

ملاصدرا پس از آنکه فعل و به تبع آن غایت نفس را به جسمانی و تصویری تقسیم می‌کند، غایت تصویری را این چنین مثال می‌زند: نفس فلک، طبیعت فلکی را به سبب غایتی که عبارت است از تشبیه به کامل از هر جهت، به حرکت در می‌آورد و این از طریق اراده‌ها و تصورات پی‌درپی رخ می‌دهد و آخرین غایت، همان ادراک حصول به معشوق خیر است^{۱۰} (صدرالدین شیرازی، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ۱/۲۶۱). بر این اساس می‌توان گفت: با

۱۰... یكون لأفعاله النفسانية غایتان وبالْحَقِيقَةِ كما أن ذاته الوجودانية مركبة من جزءين فكذا فعله مركب من فعلين أحدهما جسماني والآخر تصویری وكذا غاية ذلك الفعل غایتان كالحركة الصادرة عن الفلك فإن نفس الفلك يحرك الطبيعة الفلكية لأجل غاية هي التشبيه بالکامل من جميع الوجوه باستخراج الأوضاع الجسمانية من القوة إلى الفعل وذلك بإرادة بعد إرادة و تصور بعد تصور و وضع بعد وضع فالغاية الأخيرة لنفسه هي إدراك حصول التشبه بالمعشوق الخیر.

فرض اینکه پس از مرگ و به خصوص در آخرت هیچ قوه و انفعالی وجود نداشته باشد، تکامل نفوس با نوعی کشش درونی به منظور تشبّه به معشوق خیر و نیل به عوالم کامل تر صورت می‌پذیرد و هرچه نفوس تجرد بیشتری یابند، شوق آن‌ها به مراتب بالاتر بیشتر و شرایط سیر نفوس انسانی به‌سوی کمال هموارتر می‌شود.

نقش شفاعت در این فرایند می‌تواند هم در رفع موانع و حجاب‌ها و افزودن تجرد باشد و هم در فراهم ساختن چنین غایتی. به این صورت، نفس مؤمن به علت علقه‌ای که نسبت به وجود مطلق و کامل دارد، توسط شفیع، طالب آن وجود مطلوب و همچنین کمالاتی می‌شود که آن‌ها را ندارد و راه فراهم شدن شرایط سیر تکاملی نفوس، تقویت طلب و شوق آن‌ها به عالم عقول و تضعیف تعلقات و علائق نفسانی توسط شفیع است.

ملاصدرا حتی درباره نفوس ناقص گفته است: نفس‌هایی که هنوز به تکامل عقلی نرسیده‌اند، ولی شوق وصال به عقلیات را دارند، در جهنم معذب خواهند ماند تا آنکه یا این اشتیاق از آن‌ها زایل یا به وصال نایل شوند؛ به شرط آنکه عنایت الهی به کمک جذبه و کشش ربانی برای تقویت شوق و تضعیف علائق به آن‌ها برسد^{۱۱} (همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار، ۲۴۸/۹). علامه طباطبایی در حاشیه اسفار در توضیح تقویت شوق نفوس می‌گوید: با شفاعت ملائکه و توجه و شفاعت انسان کامل، برای انسان صفا و دریافت جذبه و اتصال به عقل فعال حاصل می‌شود و معنای تقویت شوق، همان اشتیاق به سرعت یافتن سیر و تکامل است (طباطبایی، تعلیقات بر الحکمة المتعالیة، ۲۴۸/۹).

البته صدرالمتألهین شوق را فقدان همراه با وجدان و کمال آنچه به وجهی حاصل و به وجهی غیر حاصل است، می‌داند؛ زیرا کسی که چیزی را دارا است، مشتاق آن نیست و به جهت محال بودن تحصیل حاصل، جستجویش نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ۵۹۱/۲ و ۲۳۷). این سؤال پیش می‌آید که چگونه شوق به کمال که نشان‌دهنده فقدان و قوه است، می‌تواند نارسایی تکامل علمی را حل کند؟ پاسخ به این پرسش بسیار سخت و چه‌بسا از توان عقل بشر فراتر باشد؛ ولی با نگاه به برخی از عبارت‌هایی که از ملاصدرا مرور کردیم، شاید بتوان عامل اصلی این تکامل را غایت تشبّه به کمال برتر و معشوق خیر دانست و از این رو لازم نیست حتماً دارای قوه به معنای فقدان باشد. نقش شوق در واقع این است که زمینه را برای رسیدن به کمال و آن غایت فراهم می‌کند. ملاصدرا گفته است: فاعل برای فعل طبیعی می‌تواند دو نوع غایت داشته باشد: غایتی که صورت یا حالتی در ماده است و غایتی که صورت و حالت فی نفسه است که در واقع همان غایت تصویری است (همو، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ۲۶۱/۱). حال اگر فاعل فراتر از طبیعت باشد، تصور غایت بدون قوه و انفعال برای آن آسان تر خواهد بود.

۱۱. و أما النفوس المشتاقاة إلى العقليات - الغير البالغة إلى کمالها العقلي فهي مترددة في الجحيم معذبة دهرًا طويلاً و قصيراً بالعذاب الأليم ثم يزول عنها الشوق إلى العقليات إما بالوصول إليها إن تداركته العناية الإلهية بجذبة ربانية أو شفاعة ملكية أو إنسانية لقوة الشوق و ضعف العلائق أو بظول المكث في البرازخ السفلیة و الاستيناس إليها فيزول عنها العذاب و يسكن عند المآب إما إلى الدرجة العلیا و إما إلى المهبط الأدنى فيحشر إلى الله من جهة أخرى من غير تناسخ كما سيظهر.

نتیجه‌گیری

صاحب‌نظران حکمت متعالیه ضمن تأیید مسئله شفاعت، چه به معنای اسقاط عذاب و چه به معنای ارتقای درجات و افزایش پاداش، آن را موجب تکامل نفس و سیر انسان به سوی هدف اصلی خود که قرب الی الله است، می‌دانند؛ زیرا به واسطه آن نفوس مؤمنان با یاری جستن از شفیعان، از ظلمت و نقصان‌رهایی می‌یابد و به رحمت و غفران الهی متصل می‌شود. از آنجاکه شفاعت همراه با تکامل و تکامل در آمیخته با تغییر و حرکت است و هر تغییری نیاز به قوه و ماده دارد، این پرسش ذهن‌ها را به خود مشغول کرده که در عالمی که ماده و استعداد وجود ندارد، این امر چگونه امکان‌پذیر است؟ به‌منظور حل مسئله، راه‌حلی‌هایی ارائه شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. شفاعت در بستر قوه و استعدادی که در نفوس پس از جدایی از بدن باقی می‌ماند، تحقق می‌یابد و موضوع قوه همان نفس در بستر بدن غیرمادی است؛ ۲. آخرت، عالم امر است و بنابراین همان گونه که در ابتدا موجودات آن در آن واحد ایجاد می‌شوند، در مراحل بعدی نیز ترقی آن‌ها به سوی عوالم بالاتر (اکمال) به صورت دفعی است؛ چون تدریج لازمه حرکت است و در آخرت تدریج وجود ندارد، تکامل در آن نیز ملازم با حرکت نیست و نیازمند وجود قوه انفعالی هم نخواهد بود؛ ۳. شفاعت همراه با نوعی تکامل علمی است که شفیع با رفع موانع و حجاب‌ها، شرایط را برای نورانی شدن باطن شفاعت شده فراهم می‌کند. این تکامل به واسطه حرکت که نیازمند قوه است، اتفاق نمی‌افتد و بنابراین نفس پس از مفارقت از بدن می‌تواند به گونه‌ای دیگر به ترقی خود ادامه دهد، ولی چنان‌که به تفصیل بیان شد هریک از این دیدگاه‌ها با چالش‌هایی مواجه‌اند و به دلیل صعوبت مسئله، پاسخ قطعی به پرسش‌های مطرح شده بسیار مشکل است. در این میان، دیدگاه سوم با آنکه به تنهایی برای تبیین مسئله کافی نیست، ولی با نگاه به برخی از دیدگاه‌های ملاصدرا در پرتو نوعی غایت‌نگری تصویری و فی‌نفسه که به نظر می‌رسد بر اساس آن الزامی به قوه و استعداد نیست، می‌توان وابستگی به قوه و انفعال را کم‌رنگ‌تر جلوه داد و در نتیجه وجهی برای معقولیت شفاعت در گستره تکاملی آن به دست آورد. بر اساس این نگرش که با جستجو در برخی آثار ملاصدرا به دست آمد و از آن به تشبیه به کامل؛ یعنی تشبیه به مراتب بالاتر و سرانجام ادراک حصول به معشوق خیر یاد شد، شوق نفس به مراتب بالا زمینه را برای رسیدن به کمال و تحقق آن غایت فراهم می‌کند.

منابع

قرآن کریم

- اردبیلی، سید عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
امامی جمعه، سیدمهدی و منصوره سادات و داد، تکامل اخروی در چشم‌انداز صدرایی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶.
آشتیانی، جلال‌الدین، شرح بر زاد المسافر صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
- حسن‌زاده آملی، حسن، عیون مسائل نفس و شرح العیون فی شرح العیون، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)، چ ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
- حسینی فیروزآبادی، مرتضی، فضائل الخمسة من الصحاح الستة و غيرها من الكتب المعتمدة عند اهل السنة و الجماعة، به تصحیح محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲.
- خمینی، روح‌الله، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
- _____، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی‌تا.
- _____، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷.
- رسولی شریانی، رضا و احمد رضا هنری، «استکمال و اختیار در عالم برزخ باتوجه به حکمت متعالیه و قرآن، حکمت معاصر»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۲، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۰، صص ۶۱ تا ۸۳.
- سبحانی تبریزی، جعفر، منشور جاوید، قم: دارالقرآن کریم، ۱۳۸۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات و انوار البینات، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، ۱۳۶۰.
- _____، تفسیر القرآن الکریم، به تصحیح محمد خواجه‌وی، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار، بی‌تا.
- _____، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
- _____، المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، مفاتیح الغیب، به تصحیح محمد خواجه‌وی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- صدقی‌الائق، محمد، «شفاعت در اسلام»، فصلنامه پژوهشنامه معارف قرآنی، س ۳، ش ۱۱، زمستان ۱۳۹۱.
- طاهرزاده، اصغر، معاد؛ بازگشت به جدی‌ترین زندگی، اصفهان: لب المیزان، ۱۳۸۶.
- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- _____، تعلیقات بر الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، نه‌ایه الحکمة، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۳.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، به تصحیح احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی‌تا.
- فنی اصل، عباس، «شفاعت از دیدگاه صدرالمآلهین»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۳۳، زمستان ۱۳۸۸، صص ۱۰۹ تا ۱۳۰.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، مقدمه و تصحیح حسین اعلمی، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، به تحقیق طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتاب، ۱۳۶۳.

مجلسی، محمدباقرین محمدتقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا. مصباح، محمدتقی، «شفاعت در قرآن؛ تفسیر آیه ۴۸ سورة بقره»، به تحقیق علی اوسط باقری، قرآن شناخت، س ۵، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، صص ۵ تا ۲۸.

_____، خدشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹. مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران: صدرا، ۱۳۹۱.

مفید، محمدبن محمد، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، به تحقیق ابراهیم انصاری زنجانی، بی جا: بی نا، بی تا.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۱.

نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد، آغاز و انجام، مقدمه و شرح و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.



Analysis of the Possibility of Heideggerian Artificial Intelligence in the Views of Hubert Dreyfus

Mohammad Mehdi Moqaddas PhD student in Contemporary Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin

Email: mehmoghadas@gmail.com

Abstract

With his phenomenological method taken from the teachings of Heidegger and Merleau-Ponty, Hubert Dreyfus critiques the two paradigms of artificial intelligence, namely symbolism and connectionism. He then approves a trend from the third paradigm of AI, namely artificial life, with special conditions. This trend is known as "Heideggerian AI". After a brief review of Dreyfus's critiques of the first two paradigms of artificial intelligence, this article examines his final opinion on the possibility of accepting Heideggerian AI. According to the author, the possibility of Heideggerian artificial intelligence based on Dreyfus' theories can be demonstrated in at least three ways. These three approaches are presented as follows: The first approach is presented using the Daniel Susser's approach and is based on interactionism. The second solution is expressed by citing John Searle and distinguishing between strong and weak artificial intelligence; the third explanation demonstrates how this is possible based on the doctrine of co-instantiation, inter-consciousness, intelligence, and intelligent behavior.

Keywords: Artificial intelligence, Hubert Dreyfus, Heideggerian artificial intelligence, philosophy of mind, phenomenology, consciousness



جستارهایی در
فلسفه و کلام

شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	سازمان چاپی: ۱۳۹۹-۱۴۰۴ بهار و تابستان ۱۳۹۹-۱۴۰۴ ص ۱۸۳-۱۶۱	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir
		تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۳	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۸
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2021.70220.1032		

تحلیل و بررسی امکان هوش مصنوعی هیدگری در آرای هیوبرت دریفوس

محمد مهدی مقدس

دانشجوی دکتری فلسفه معاصر دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین

Email: mehmoghadas@gmail.com

چکیده

هیوبرت دریفوس با روش پدیدارشنا سانه خود که برگرفته از آموزه‌های هیدگر و مرلوپونتی است، دو پارادایم هوش مصنوعی، یعنی نمادگرایی و پیوندگرایی را به نقد می‌کشد. وی سپس جریانی را از پارادایم سوم هوش مصنوعی، یعنی حیات مصنوعی با قید شروطی ویژه می‌پذیرد. این جریان به هوش مصنوعی هیدگری مشهور است. در این مقاله با بیان اجمالی نقدهای دریفوس بر دو پارادایم نخست هوش مصنوعی، رأی نهایی وی در خصوص امکان پذیرش هوش مصنوعی هیدگری بررسی می‌شود. به نظر نویسنده این مقاله، دست‌کم به سه طریق می‌توان امکان هوش مصنوعی هیدگری بر مبنای نظریات دریفوس را نشان داد. راهکار نخست با استفاده از رهیافت دنیل سوسر و بر اساس تعاملگرایی ارائه می‌شود؛ راهکار دوم با استناد به دیدگاه جان سرل و تفکیک هوش مصنوعی قوی و ضعیف بیان می‌شود؛ راهکار سوم با توجه به آموزه هم‌تحقق، میان‌آگاهی، هوشمندی و رفتار هوشمندانه نشان می‌دهد که این امکان به چه ترتیب میسر است.

واژگان کلیدی: هوش مصنوعی، هیوبرت دریفوس، هوش مصنوعی هیدگری، فلسفه ذهن، پدیدارشناسی، آگاهی.

مقدمه

هیوبرت دریفوس،^۱ فیلسوف و پدیدارشناس آمریکایی معاصر است که از شارحان هیدگر^۲ و مرلوپوتی^۳ نیز به شمار می‌رود. با ظهور پدیده هوش مصنوعی^۴ و اقبال پژوهشگران به آن، بررسی فلسفی این پدیده نیز مدنظر فیلسوفان قرار گرفت. هوش مصنوعی پدیده‌ای است که بیش از هر چیز با مسئله آگاهی مرتبط است. تلقی ما از سازوکار آگاهی کمک می‌کند تا بتوانیم امکان تعمیم این مفهوم را بررسی کنیم. به طور خلاصه چهار نوع تعریف از هوش مصنوعی می‌توان داشت: نخست پژوهش در سامانه‌هایی که شبیه انسان می‌اندیشند؛ دوم پژوهش در سامانه‌هایی که به گونه‌ای عقلانی می‌اندیشند؛ سوم پژوهش در سامانه‌هایی که شبیه انسان رفتار می‌کنند؛ چهارم پژوهش در سامانه‌هایی که به گونه‌ای عقلانی رفتار می‌کنند (Russell and Norvi, 2). مسئله‌ای که در این میان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، مسئله ماهیت ذهن و به تبع آن ارتباط ذهن و بدن است، هر چند که ارتباط ذهن و بدن به نحو مستقیم با ماهیت ذهن مرتبط است. فرض کنید که ذهن چیزی بیش از برنامه کامپیوتری نیست و مغز چیزی شبیه به سخت‌افزار است، در اینجا ماهیت ذهن را چیزی مانند برنامه کامپیوتری قلمداد کرده‌ایم. نتیجه این تلقی از ذهن این است که اگر ذهن برنامه‌ای است که روی سخت‌افزار مغز اجرا می‌شود، چرا نتوان موجوداتی ساخت که قادر به اجرای برنامه‌های مختلف روی ساختار خود باشند؟ این ایده‌ای بود که نمادگرایان به آن علاقه نشان دادند و نخستین بار آلن تورینگ چنین پیشنهادی را داد که آیا ماشین‌ها توانایی تفکر دارند؟ (Turing, 1) بنابراین اهمیت تعیین ماهیت ذهن در اینجا کاملاً روشن است. از آنجاکه مسائلی مانند آگاهی و ماهیت ذهن از جمله مسائل فلسفی هستند؛ عرصه هوش مصنوعی خیلی زود وارد بحث‌های فلسفی و نوشته‌های فیلسوفان شد. از این جمله هیوبرت دریفوس بود که از آغاز ظهور این پدیده، همواره نگاهی انتقادی به رویکردهای پژوهشگران هوش مصنوعی داشت. بحث وی ناظر به امکان هوشمندی و امکان آگاهی کامپیوترها و دیگر وسایل هوشمند است. هوش مصنوعی در طول دوره هفتادساله خود دست کم سه دوره یا پارادایم را گذرانده است (Clarck, 3). این سه پارادایم عبارت‌اند از: ۱. پارادایم نمادگرایی^۵ (نشانه‌گرایی)؛ ۲. پارادایم پیوندگرایی^۶؛ ۳. پارادایم حیات مصنوعی^۷. دریفوس دو پارادایم نخست را به نقد می‌کشد اما با رویکردی محتاطانه جریانی از پارادایم سوم را که به هوش مصنوعی هیدگری^۸ موسوم

۱. Hubert Dreyfus (1929-2017): فیلسوف و پدیدارشناس معاصر، استاد فلسفه دانشگاه برکلی کالیفرنیا. زمینه‌های مطالعاتی وی عبارت‌اند از: پدیدارشناسی، اگزیستانسیالیسم، فلسفه روان‌شناسی و همچنین هوش مصنوعی. دریفوس از شناخته‌شده‌ترین شارحان هیدگر به شمار می‌رود تا جایی که وی را دریگر (مرکب از نام‌های دریفوس و هیدگر) نامیده‌اند. وی همچنین به سبب نقدهایش بر هوش مصنوعی شناخته شده است.

2. Heidegger, Martin.

3. Merleau-Ponty, Maurice.

4. Artificial Intelligence: AI.

5. symbolic AI.

6. connectionist AI.

7. Artificial life.

8. Heideggerian AI.

است با قید شرایطی ویژه می‌پذیرد.

پذیرش هوش مصنوعی توسط دریفوس بدین معنا است که وی معتقد است که نقدهایش بر دو پارادایم هوش مصنوعی کلاسیک در این جریان برطرف شده است؛ لذا بایستی در نظری هوش مصنوعی هیدگری به نحوی سامان‌دهی شود که در فهم ما از جهان مشترک باشد. همچنین باید در جهان به گونه‌ای عمل کند که قادر به فعالیت ماهرانه در زندگی روزمره باشد. این مهم لزوماً به معنای بالاترین سطح درگیری با جهان همانند انسان نیست، اما بایستی در نظری سطح پذیرفته شده‌ای از این تفاهم و اشتراک فهم از جهان را ارائه کند.

در این مقاله تلاش بر این است که به نحو مختصر نقدهای دریفوس بر دو پارادایم نخست را بیان و سپس سازگاری رأی واپسین وی مبنی بر پذیرش هوش مصنوعی هیدگری را با مواضع پیشین او در نقد دو پارادایم نخست بررسی کنیم و با ارائه سه راهکار نشان دهیم که پذیرش هوش مصنوعی هیدگری با مواضع پیشین وی در نقدهایش بر هوش مصنوعی نمادی و پیوندگرا، سازگار و امکان‌پذیر است.

۱. پارادایم نمادگرایی (نشانه‌گرایی)

۱.۱. ویژگی‌های نمادگرایی

ایده محوری در این پارادایم این است که کار ذهن و رایانه‌های دیجیتال، دست‌کاری داده‌ها و داده‌پردازی نشانه‌ها و نمادهای صوری است. به دیگر سخن، ذهن نوعی رایانه دیجیتال است. در واقع محل نزاع این است که همان‌طور که برنامه کامپیوتری با دست‌کاری نمادهای منطقی و توابع ریاضیاتی، آن‌ها را پردازش می‌کند، ذهن انسان نیز داده‌پردازی می‌کند و این داده‌پردازی، ویژگی اصلی ذهن و رایانه دیجیتال است. این نوع تلقی از ذهن و هوشمندی، ناظر به آن دسته از تعاریفی است که هوشمندی را با معیار شبیه به انسان بودن تعریف می‌کنند.^۱ بنابراین تأکید این پارادایم بر شبیه به انسان فکرکردن است. این پارادایم نخستین بار با پژوهش‌های آلن تورینگ^۲ آغاز شد. بنابراین نمادگرایان بر این باورند که ذهن و کامپیوترهای دیجیتالی هر دو سیستم‌هایی هستند که کارشان داده پردازش نمادها و نشانه‌های صوری است؛ نمادهایی که بازنمودهای جهان خارج‌اند، در واقع در این تلقی، کار ذهن بسیار شبیه کامپیوتر است (Dreyfus, *What computers still can't do*, 302).

نمادگرایان معتقدند که اطلاعات و بیت‌هایی که رایانه‌ها پردازش می‌کنند، می‌توانند نشانه هر چیزی حتی اوصاف جهان خارج باشند؛ یعنی «در مدل کامپیوتری ذهن، ذهن نیز همچون کامپیوتر واجد برنامه با مجموعه‌ای از

۱. تعاریفی از این دست مانند تلاش جدید و هیجان‌انگیز برای ساخت کامپیوترهایی متفکر، ماشین‌های متفکر و با حس کامل (Haugeland, 2) و یا آنگونه که ریچارد بلمن می‌گوید خودکارسازی فعالیت‌های مرتبط با تفکر انسان، فعالیت‌هایی مثل تصمیم‌گیری، حل مسئله و یادگیری (بلمن، ۱۹۷۸) بر معیار مانند انسان بودن متمرکز هستند.

۲. Turing, A. M. 'Computing machinery and intelligence'.

قواعد است و تفکر، داده‌پردازی تصورات یا دیگر علائم به شمار می‌رود. آلن نوویل^۱ و هربرت سایمون^۲ از پیشگامان این رهیافت به این نتیجه رسیدند که بیت‌هایی که هر کامپیوتر دیجیتالی جهت داده‌پردازی به کار می‌برد، نه تنها نشانگر اعداد هستند، بلکه می‌توانند نشانگر هر چیز دیگر و از جمله اوصاف جهان خارج باشند. علاوه بر این، برنامه‌ای که در این کامپیوتر به کار می‌رود، نمایانگر روابط میان بیت‌هاست... نوویل و سایمون با نگارش مقاله معروف خود این فرضیه را بنیان گذاردند که مغز انسان و کامپیوتر دیجیتال در همان حال که ساختار و مکانیزمشان کاملاً با هم متفاوت است، کارکردشان را می‌توان مشترک دانست. بر اساس نظر آن‌ها، مغز دستگاهی است که می‌توان آن را سیستم علائم فیزیکی^۳ نام گذاشت. کار مغز، داده‌پردازی این علائم است» (طهماسبی، ۲۸).

بایستی این نکته را اضافه کرد که نقدهایی که دریفوس بر تلقی نمادگرایان بیان می‌کند، چنانچه با مطالعات جدید در دانش کامپیوتر و داده‌پردازی مقایسه شود، بسا نادرست و ناکافی بنماید. این مطلب از آن جهت رخ می‌دهد که پیشرفت‌های تکنیکی و نظریه‌ای در هوش مصنوعی با سرعتی زیاد در حال رخ‌دادن هستند؛ اما بایستی این مطلب را به یاد داشته باشیم که تلقی نمادگرایان از ذهن و ارتباط آن با آگاهی به همین نحو بوده است که دریفوس بیان و آن‌ها را نقد می‌کند. لذا ممکن است در برخی موارد به نظر برسد که در حال حاضر در هوش مصنوعی رهیافت‌ها و پدیده‌های نوینی باشد که بعضاً نقدهای دریفوس نیز به آن‌ها وارد نباشد، اما این نکته ضروری است که بدانیم دریفوس مطلق هوش مصنوعی را نقد نمی‌کند، بلکه تلقی خاصی را بیان و نقد می‌کند.

چنانچه مغز داده‌پردازی علائم فیزیکی را انجام می‌دهد و این داده‌ها همان ذهن هستند، پس نمادگرایان با چنین تلقی از ذهن بدین نتیجه رسیدند که تعمیم موجودات هوشمند به رایانه‌های دارای قابلیت برنامه‌ریزی، امکان‌پذیر است. اما دریفوس معتقد است که چنین تصویری دست‌کم سه پیش‌فرض دارد که هیچ‌کدام توجیه نشده‌اند. این فرض‌ها عبارت‌اند از: ۱. فرض روان‌شناسانه؛ ۲. فرض معرفت‌شناسانه؛ ۳. فرض هستی‌شناسانه. این فرض‌ها به هم مرتبط‌اند؛ بدین صورت که فرض معرفت‌شناسانه پیش‌فرض فرض روان‌شناسانه و فرض هستی‌شناسانه، پیش‌فرض فرض معرفت‌شناسانه است. اما ببینیم این فرض‌ها چیستند؟ «فرض روان‌شناسانه^۴ می‌گوید که ذهن می‌تواند همچون دستگاهی نگریسته شود که با بیت‌هایی از اطلاعات مبتنی بر یک سری قواعد صوری عمل می‌کند. فرض معرفت‌شناسانه^۵ که مضمون آن این است که همه دانش می‌تواند صوری‌سازی شود و فرض هستی‌شناسانه^۶ که می‌گوید هر آنچه هست، مجموعه‌ای از واقعیت‌هایی است که هر یک منطقاً مستقل از یکدیگر هستند»

1. Allen Newell (1927-92).

2. Herbert A. Simon (1916-2001).

3. Physical signs system.

4. Psychological assume.

5. Epistemological assume.

6. Ontological assume.

(Dreyfus, *What Computers Can't Do*, 68)

۱.۲. نقد فرض روان‌شناسانه

دریفوس بر این باور است که این فرض الگویی است که در آن ذهن کارکردی همچون رایانه دیجیتال دارد؛ از آن‌رو که هم ذهن و هم رایانه اطلاعات را پردازش می‌کنند، اما وی معتقد است که معنای پردازشگری در انسان و رایانه متفاوت است و نمی‌توان این دو نوع را مانند هم دانست. در آثار دریفوس دو نقد بر فرض روان‌شناخته دیده می‌شود: ۱. پردازشگری رایانه با امر معنادار سروکار ندارد (Ibid, ۷۷)؛ ۲. پردازشگری ذهن با برنامه رایانه‌ای سروکار ندارد (همان، ۷۸).

دریفوس با استناد به تئوری کلود شانون^۱ در سایبرنتیک^۲ اشاره می‌کند که به نظر وی این تئوری به روشنی معنا را در معنای معمولی‌اش نادیده می‌گیرد. نخست تعریف پردازشگری اطلاعات در رایانه به مثابه تابعی ریاضیاتی، هیچ نیازی به فهم و ادراک معنادار انسانی ندارد، اما هر تئوری در فلسفه ذهن یا روان‌شناسی فلسفی به هیچ وجه نمی‌تواند فهم و ادراک معنادار انسانی را نادیده بگیرد. متغیرهای ریاضیاتی به کاررفته در عملیات محاسباتی به خودی خود هیچ محتوای درونی و معناداری ندارند.^۳ آنچه اسباب خلط پردازشگری معنادار انسانی و پردازشگری بی معنای رایانه‌ای را فراهم می‌آورد، نادیده گرفتن نقش برنامه‌نویس است (در پارادایم پیوندگرایی کوشیده شد تا شبکه به نحوی طراحی شود تا مطابق الگوهای عصبی مغز، خود بتواند در مقابل دریافت ورودی‌های خاص، خروجی را حدس بزند)؛ این دقیقاً نقش برنامه‌نویس است که گذر از جملاتی را که معنادار هستند (شامل اطلاعات در معنای معمولی) به رشته‌هایی از بیت‌های گسسته بی معنا که رایانه‌ها با آن‌ها کار می‌کنند، ممکن می‌سازد (همان). دوم اینکه ذهن با برنامه رایانه‌ای سروکار ندارد؛ یعنی آن گونه که نمادگرایان مدعی هستند، سازوکار ذهن مانند سازوکار برنامه رایانه‌ای نیست. البته بایستی تلقی ما از برنامه رایانه‌ای به نحوی باشد که با ملاحظه تلقی خاص نمادگرایان مدنظر قرار گیرد. در نقد فرض روان‌شناسانه، دریفوس نظر به پدیدارشناسان و همچنین روان‌شناسان پیرو گشتالت^۴ دارد. به باور ایشان تجربه ادراکی انسان، ساختار شکل زمینه^۵ دارد. در هر تجربه ادراکی، شکل برجسته شده و باقی گستره آگاهی در زمینه یا به تعبیر پدیدارشناسان در افق بیرونی^۶ جای می‌گیرد. آنچه در زمینه جای می‌گیرد، مبهم و نامتعیین است و بی شک آگاهی پردازشگرانه از آن نمی‌تواند از جنس پردازشگری رایانه‌ای باشد؛ بنابراین پردازشگری رایانه با امری مشخص و نامبهم ارتباط دارد، درحالی که تجربه ادراکی انسان این گونه نیست. آگاهی در انسان، بستر و زمینه دارد.

1. Claude Shannon (1916–2001).

2. Cybernetic.

۳. برای مطالعه بیشتر به استدلال‌های جان سرل، خصوصاً استدلال اتاق چینی در کتاب راز آگاهی مراجعه کنید که ناظر به این تلقی از ذهن است که ذهن صرفاً رایانه دیجیتال است. البته وی معتقد است که این تلقی در اوایل ظهور هوش مصنوعی بود اما در حال حاضر به واقع مدافعی ندارد.

4. Gestalt psychologist.

5. figure - background.

6. outer horizon.

افزون بر این، پردازشگری معنادار در انسان از کُل به جز است. وقتی اتومبیلی را مشاهده می‌کنیم، آن را همانند کلی در نظر می‌گیریم حتی اگر پشت آن را نبینیم، هنگامی که از روبه‌رو به آن نظاره می‌کنیم. پدیدارشناسان به این چیزی بیش از شکل ادراکی، افق درونی^۱ می‌گویند؛ یعنی ما ابتدا با یک ابژه به صورت کل مواجه می‌شویم و اگر بخواهیم که آن را بهتر بشناسیم، پشت و جزئیات آن را نیز ملاحظه می‌کنیم. اما یک ماشین از جمله هر رایانه که چیزی معادل افق درونی ندارد، این پردازش اطلاعات را به‌صورت برعکس انجام می‌دهد؛ یعنی از جز به کل (Ibid, 241). بنابراین فرض روان‌شناسانه از نظر دریفوس محدودش است؛ یعنی ذهن، رایانه‌ای دیجیتال نیست.

۱.۳. نقد فرض معرفت‌شناسانه

گفتیم که محتوای این فرض این است که تمام دانش بشری قابل صوری‌سازی است؛ یعنی اینکه می‌توان تمام دانش بشر را به گزاره‌هایی منطقی تبدیل کرد و این گزاره‌های منطقی نیز می‌تواند توسط سیستمی هوشمند مانند رایانه دیجیتال داده‌پردازی شود. همچنین این فرض، پیش‌فرض فرض روان‌شناسانه تلقی می‌شود. بنابراین چنانچه این فرض تأیید نشود، فرض روان‌شناسانه نیز ملغی قلمداد خواهد شد.

دریفوس علت چنین تصویری را موفقیت دانش‌های صوری می‌داند؛ برای مثال می‌توان از فیزیک و زبان‌شناسی نام برد. به باور دریفوس، صوری‌سازی در فیزیک ارتباطی با جهان معنادار انسانی ندارد، اما در خصوص زبان‌شناسی بحث متفاوت است. دریفوس با اشاره به چامسکی^۲ و دیگر زبان‌شناسان گشتاری^۳ بیان می‌کند که آن‌ها کشف کرده‌اند که با انتزاع از اجرای^۴ انسانی؛ یعنی به‌کارگیری جملات جزئی در موقعیت‌های جزئی، آن‌ها می‌توانند آنچه را که باقی مانده است؛ یعنی توانایی شناخت دستور زبانی جملات خوش‌ساخت و کنارگذاشتن موارد بدساخت، صوری‌سازی کنند؛ یعنی آن‌ها می‌توانند تئوری برای توانایی^۵ زبانی فراهم آورند (Ibid, 110)، اما وی با پیش‌کشیدن بحث دانش‌های مهارتی^۶ نشان می‌دهد که بسیاری از دانش‌های بشری تن به صوری‌سازی نمی‌دهد. به عقیده وی، اساساً دانش‌های مهارتی قابل تبدیل به دانش‌های گزاره‌ای^۷ نیستند؛ مثلاً استعمال استعاره‌ها امری است که درخور صوری‌سازی نیست (این امکان در پیشرفت‌های اخیر هوش مصنوعی در دسترس است؛ اما آن دانشی از هوش مصنوعی که محل نقد دریفوس بوده است، چنین قابلیت‌هایی نداشته است)، حتی جملات بدساخت و ناقص نیز توانایی انتقال معنا را دارند.

بنابراین دریفوس با رد امکان صوری‌سازی دانش بشری، فرض معرفت‌شناسانه را نیز نمی‌پذیرد.

1. Inner horizon.

2. Noam Chomsky (1928-).

3. Transformational.

4. Performance.

5. Competence.

6. know-how.

7. know-that.

۴.۱. نقد فرض هستی‌شناسانه

فرض هستی‌شناسانه ناظر بدین بود که «آنچه هست، واقعیاتی منطقاً جدا و به‌خودی‌خود مستقل از هم است.» گفتیم که این شرط، پیش‌فرض فرض معرفت‌شناسانه است. دریفوس معتقد است که کل سنت فلسفه غرب اعم از تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی پشتوانه این فرض به شمار می‌رود؛ «مکاتب عقل‌گرا و تجربه‌گرا در اتمیسم منطقی راسل به نقطه مشترک رسیدند و این ایده، کامل‌ترین بیانش را در تراکتاتوس^۱ ویتگنشتاین^۲ یافت؛ جایی که جهان به‌واسطه مجموعه‌ای از واقعیت‌های اتمی تعریف می‌شود که می‌تواند در گزاره‌های منطقاً مستقلی بیان شود. این خالص‌ترین صوری‌سازی از فرض هستی‌شناختی است» (Ibid, 123). ریشه این فرض به‌باور دریفوس، تشخیص‌ندادن تمایز میان عالم^۳ و جهان^۴ است. به‌دیگر سخن، ناتوانایی «در جداسازی بین آنچه که از سوی یک چیز در موقعیت انسانی و آنچه از سوی یک حالت فیزیکی سامانه به دست داده می‌شود» (همان، ۱۲۵)؛ یعنی ما از سویی با عالم که واقعیات فیزیکی مستقل‌اند، مواجه هستیم و از سوی دیگر، جهان معنادار انسانی که با همدیگر مرتبط است و از نظر معنایی و مفهومی وابسته به یکدیگرند. در این میان دریفوس با یاری مکتب‌های فلسفی که رویکردی انتقادی نسبت به سنت فلسفی دکارتی-اروپایی دارند؛ یعنی هرمنوتیک، اگزیستانسیالیسم و به‌ویژه پدیدارشناسی به نقد فرض هستی‌شناسانه مبادرت ورزیده است. ازجمله می‌توان به ویتگنشتاین متأخر و نظریه صورت‌های زندگی^۵ وی در کتاب پژوهش‌های فلسفی^۶ اشاره کرد. چنان‌که دریفوس با یاری‌گرفتن از آموزه‌های این فیلسوفان نشان می‌دهد؛ جهان انسانی کاملاً متفاوت با عالم فیزیکی است. جهان انسانی، جهانی زمان‌مند، معنادار، آمیخته به ارزش، دارای بستر و کل‌گرایانه است که نمی‌تواند به عالم فیزیکی که مجموعه‌ای از واقعیت‌های بی‌زمان، بی‌معنا، خنثی، فارغ از بستر و اتمی است، فروکاسته شود (محمدعلی خلیج، ۱۱۳).

فرض هستی‌شناسانه، پیش‌فرض فرض معرفت‌شناسانه است؛ بنابراین هنگامی که فرض هستی‌شناسانه مخدوش شود، به‌تبع آن فرض معرفت‌شناسانه نیز مردود می‌شود و از آنجاکه فرض روان‌شناسانه بر پایه فرض معرفت‌شناسانه استوار شده است؛ فرض روان‌شناسانه نیز بی‌اساس و ناپذیرفتنی خواهد بود. بنابراین محتوای آنکه ناظر بر نوعی این همانی کارکردی میان ذهن و رایانه دیجیتال از آن‌روی که هر دو به داده‌پردازی اطلاعات می‌پردازند، بود نیز رد می‌شود. با مردودشدن هر سه فرض روان‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه توسط دریفوس، پارادایم نمادگرایی از نظر وی کاملاً ناپذیرفتنی و ناممکن است. البته ذکر این نکته ضروری است که نقدهایی که دریفوس ناظر به هوش

1. *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922).

2. Wittgenstein, Ludwig (1889-1951).

3. Universe.

4. World.

5. Forms of life.

6. *Philosophical Investigations* (1953).

مصنوعی نمادی ابراز داشته است با پیشرفت دانش‌های مرتبط با هوش مصنوعی، امروزه وارد نیستند. این مهم را می‌توان در رأی نهایی دریفوس در پذیرش هوش مصنوعی هیدگری مشاهده کرد. البته بایستی دقت کنیم که همان طور که ذکر شد دریفوس، مطلقاً هوش مصنوعی را نقد نمی‌کند، بلکه آن تلقی ساده‌انگارانه پژوهشگرانِ نمادگرا را انتقاد می‌کند.

۲. پارادیم پیوندگرایی

برخلاف نمادگرایان، پیوندگرایان بر این باورند که ذهن و رایانه دیجیتال از دو ساختار کاملاً متفاوت برخوردارند. پیوندگرایی به لحاظ روند آن در ست عکس‌طریقی است که نمادگرایان در پیش گرفته بودند. کامپیوترهایی که توسط نمادگرایان برنامه‌ریزی می‌شد در انجام برخی امور مثل بازی شطرنج توفیق می‌یافتند، اما از انجام اموری که هر فردی در زندگی روزمره به راحتی انجام می‌دهد ناتوان بودند. جان هوگلند^۱ توانایی‌هایی نظیر بازی شطرنج را جدا افتاده از مابقی زندگی نام گذاشت (Graham, 85). پیوندگرایان در صدد ساخت سیستمی هوشمند بودند که قابلیت یادگیری داشته باشد؛ یعنی با دریافت برخی ورودی‌ها و خروجی‌های مرتبط با آن، بتواند با دادن ورودی‌های مشابه، خروجی‌ها را تشخیص دهد. این ویژگی بود که رایانه‌های ساخته شده توسط رهیافت نمادگرایی، فاقد آن بودند. پیوندگرایان معتقد بودند که «مغز انسان ساختمانی متفاوت از کامپیوتر الکترونیکی دارد. مغز از میلیون‌ها سلول عصبی یا نورون^۲ تشکیل شده است که این نورون‌ها همگی با یکدیگر ارتباط دارند؛ به نحوی که این مجموعه نورون‌ها با هم یک کل درهم تنیده را به وجود می‌آورند که شبکه‌ای یگانه و درهم پیچیده از نورون‌ها است. هنگامی که اندام‌های حسی بدن از یک محرک خارجی در محیط متأثر می‌شوند، نورون‌های حسی پیام عصبی را به مغز انتقال می‌دهند و به این ترتیب سبب میان‌کنش در نورون‌های مغز می‌شوند. این تأثیر، کل شبکه عصبی مغز را در بر می‌گیرد. در اینجا تفاوت مهمی میان کامپیوتر و مغز دیده می‌شود. در مغز برخلاف کامپیوتر، واحد خاص جهت پردازش اطلاعات وجود ندارد. به عبارت دیگر، اطلاعات در مغز به نحو موازی^۳ پردازش می‌شوند؛ در حالی که این کار در کامپیوتر به صورت سری^۴ یا متوالی انجام می‌شود. در واقع قسمت‌های مختلف مغز بر روی اطلاعات واصله، هم‌زمان عمل داده‌پردازی را انجام می‌دهند و همه اطلاعات در نقطه واحد، پردازش نمی‌شود» (طهماسبی، ۴۲). در این پارادایم، ما شین‌های هوشمند نیاز به آموزش دارند تا بتوانند طرح‌ها را از یکدیگر تمیز دهند (هرچند بار شد هوش مصنوعی، متد‌هایی وجود دارد که نیاز به آموزش ندارد، اما هنگامی که دریفوس به نقد این پارادایم می‌پرداخت، چنین متدهایی البته طراحی نشده بود)، پیوندگرایان برای این مهم از مغز انسان الگوبرداری کرده بودند.

1. Haugeland, John (1945-2010).

2. Neuron.

3. Parallel.

4. Serial.

پیوندگرایان، موافق این دیدگاه نیستند که پاره‌های مختلف اطلاعات در بخش‌های مختلفی از مغز پردازش می‌شود. به‌زعم آنان، تمامی اطلاعات در کل شبکه عصبی به‌عنوان کل درهم‌تافته جای دارد و از این‌رو نمی‌توان برای اطلاعات خاصی، جای ویژه‌ای را در مغز نشان داد. پیروان این رهیافت معتقدند که مغز انسان بر اساس تصورات یا بازنمودها کار نمی‌کند و طرز تلقی مبتنی بر تصورات و باورها را رد می‌کنند (Lowe, 221-227).

به این پارادایم با کارهای عصب‌شناسی به نام دونالد هب^۱ که بر روی یادگیری شبکه‌های عصبی^۲ کار می‌کرد، توجه شد (Hebb). این رویکرد در مقابل رویکرد نمادی، وجهی کل‌گرایانه^۳ دارد و سیستم در این پارادایم پس از هر بار انجام دادن عملیات، خبرتر می‌شود. این در حالی است که سیستم‌هایی که بر پایه نمادگرایی کار می‌کردند، چه بار نخست و چه بار هزارم انجام عملیات، هیچ تأثیری در خبرگی آنان نداشت. اما پیوندگرایی با الگوبرداری از سیستم عصبی مغز به‌گونه‌ای سازماندهی شده بود که قادر به یادگیری و عملکرد آن رو به پیشرفت بود. بنابراین «پیوندگرایی در صدد است این ویژگی زندگی انسانی را که به‌موجب آن تجربه هرچه بیشتر به مهارت هرچه بیشتر منتهی می‌شود، پیاده‌سازی کند. از این‌رو مبتنی بر یک سری الگوریتم‌های آموزشی، هر بار به‌سوی بهبود نتایج پیش می‌رود. گویی شبکه هر بار در یافتن پاسخ، ماهرتر شده است. در این رابطه در هر پردازش آموزشی، کل شبکه عصبی درگیر است تا پیوندهای میان نوره‌ها به‌گونه‌ای اصلاح شود که شبکه، پاسخ مناسب‌تری بدهد» (Clark, 8).

بنابراین از نظرگاهی فلسفی، پیوندگرایی از دو جهت با هوش مصنوعی نمادی متفاوت است: نخست به‌جهت بازنمایی کل‌گرایانه و دوم به‌جهت پیاده‌سازی آموزش‌یافتن مهارت در عمل (محمدعلی خلیج، ۱۱۵). برخی مشکلاتی که دریفوس به آن اشاره کرده بود در این پارادایم مرتفع شده است؛ اما علی‌رغم این ملاحظات، دریفوس در برابر این رهیافت نیز موضعی منتقدانه اتخاذ می‌کند.

۲.۱. نقد پیوندگرایی

دریفوس در نقد پارادایم پیوندگرایی دست روی ویژگی می‌گذارد که به تعمیم^۴ مشهور است. همه پیوندگرایان «می‌پذیرند که شبکه هوشمند باید بر تعمیم توانا باشد. برای نمونه، برای انجام یک طبقه‌بندی با دادن مثال‌های مناسب از ورودی‌های مرتبط با یک خروجی مشخص، شبکه باید خود ورودی‌های دیگر از همان نوع را به همان خروجی مرتبط سازد» (Dreyfus, *what computers still can't do*, xxxvi). به‌نظر دریفوس، شبکه‌های مبتنی بر پارادایم پیوندگرایی فقط با دخالت طراح شبکه قادر به انجام تعمیم مناسب و درخور هستند. در واقع، وی با بیان

1. Donald O. Hebb (1904-85).

2. Neural networks learning.

3. Holistic.

4. Generalization.

مثال‌هایی نشان می‌دهد که پیوندگرایی در فهم ما از جهان انسانی اشتراک ندارد. وی در برابر نمادگرایی از پیوندگرایی دفاع می‌کند؛ اما رویکردش به گونه‌ای است که در نهایت پیوندگرایی را نیز در جایگاهی مشابه با نمادگرایی قرار می‌دهد. به نظر دریفوس «یک شبکه باید در فهم عقل متعارف^۱ ما از جهان شریک باشد تا در درک ما از تعمیم مناسب شریک شود» (Ibid). دریفوس نتیجه می‌گیرد که «بنابراین پژوهشگران شبکه‌های عصبی در این موقعیتشان با پیروزی‌های کوچک بدون شیوه‌ای اصولی برای تعمیم، به نظر می‌رسد در همان جایگاه پژوهشگران هوش مصنوعی کلاسیک باشند، هنگامی که من در ۱۹۹۰ شروع به نوشتن درباره آن‌ها کردم» (Ibid, xxxvii).

برای دریفوس، پارادایم پیوندگرایی علی‌رغم پیشرفت‌های درخور توجه باز هم نتوانست موقعیتی فراهم کند تا در آن بتوان سیستمی داشت که با انسان در نیازها، عواطف، احساسات و فهم از جهان، اشتراک داشته باشد. به نظر دریفوس تنها سیستمی که بتواند چنین ویژگی‌هایی داشته باشد؛ یعنی در فهم هر روزه ما از جهان مشترک باشد، قادر به امکان هوشمندی است و نه نمادگرایی و نه پیوندگرایی هیچ‌کدام نتوانسته‌اند چنین شروطی را تحقق بخشند. نمی‌توان گفت که به واقع دریفوس در این داوری بر حق است؛ چراکه هرکدام از این پارادایم‌ها تا اندازه‌ای موفق بوده و توانسته‌اند فهمی هرچند اندک در درک جهان داشته باشند. در اینجا به نظر می‌رسد رویکرد دریفوس، رویکردی حداکثری است. البته دیدیم که دریفوس علی‌رغم نقد خود بر پیوندگرایی به پیشرفت این پارادایم در تحقق شرایط مذکور توجه می‌کند اما این برای وی ناکافی می‌نماید.

۳. هوش مصنوعی هیدگری

هوش مصنوعی هیدگری شاخه‌ای از پارادایم سوم هوش مصنوعی؛ یعنی حیات مصنوعی است. این پارادایم سه گرایش دارد که به رویکرد خیس،^۲ سخت^۳ و نرم^۴ مشهور است. «گرایش نخست، پژوهش برای پیاده سازی رفتار هوشمند را بر روی بافت‌های زنده جانداران پی می‌گیرد. این گرایش بیش از هر دانشی به بیوشیمی^۵ وابسته است» (Dennett, 155, 268, 271)، اما «گرایش دوم درصدد است تا ربات‌هایی با توانایی‌های زیستی بسازد. این گرایش در تراز سخت‌افزاری در پی تحقق جریان حیات در یک جاندار است. در این نگرش، ربات و محیطش سامانه واحد دانسته می‌شوند و ربات همواره در یک بستر محیطی در نظر گرفته می‌شود» (محمدعلی خلیج، ۱۱۸). گرایش سوم «به مطالعه و شبیه سازی نرم‌افزاری رفتار جاندار در عرض کل محیط زیست و طول تکامل می‌پردازد و رفتار هوشمندانه را فرآورده درآمیختگی و دادوستد جانداران با این محیط در حال تکامل می‌داند. این گرایش در

1. common sense.

2. Wet.

3. Hard.

4. Soft.

5. Biochemistry.

محدوده نرم‌افزاری به پژوهش می‌پردازد» (clark, 9-14).

هوش مصنوعی هیدگری را می‌توان جریانی ذیل گرایش سخت‌افزاری دانست. نخستین کسی که این نام را به این جریان داد، تری وینوگرا^۱ بود که از هوش مصنوعی کلاسیک ناامید شده بود. چنان‌که وینوگرا می‌گوید یک سری از جریان‌های هوش مصنوعی به صورت مستقیم از دریفوس تأثیر پذیرفتند. دریفوس دو ویژگی کلی برای هوش مصنوعی هیدگری قائل است: «۱. اینکه نقد هیدگر بر باز نمودگرایی درونی دکارتی را پذیرفته‌اند؛ ۲. شعار جان هوگلند را مبنی بر اینکه شناخت، بدن‌مندانه^۲ و موقعیت‌مند^۳ است، سرلوحه عمل قرار می‌دهند» (Dreyfus, Overcoming the Myth of the Mental, 7).

بنابراین شروطی ویژه که در ابتدای این مقاله ذکر شد، دو شرط فوق هستند. از اینجا مشخص است که برای پروژه هوش مصنوعی هیدگری، شناخت بایستی بدن‌مندانه و بسترمند و دارای ساختار و موقعیت‌مند باشد. این واقعیتی است که دریفوس به تبع هیدگر و مرلوپوتی بیان می‌کند. اهمیت بدن‌مندی در دریفوس متأثر از مرلوپوتی است. از نگاه مرلوپوتی حضور ما در جهان؛ یعنی بودن در جهان^۴ برای ما به نحو بدن‌مندانه صورت می‌پذیرد. همچنین آموزه بودن در جهان برای هیدگر همراه است با بسترمندی^۵ یا پس‌زمینه^۶ داشتن و ساختارمندبودن شناخت و آگاهی؛ لذا به‌باور دریفوس، هر شناختی بایستی دارای ملاحظات فوق باشد.

بنا بر شرح پدیدارشناسانه دریفوس از رفتار هوشمندانه، ما همواره در تعادلی درونی و بدنی با جهانمان قرار داریم. هرگاه این وضعیت تعادلی و تسلط ما بر پیرامونمان بر هم بخورد بی‌آنکه نیاز به تحلیل باز نمودی امر بیرونی باشد، حسی درونی ما را به سوی حداکثر تعادل با محیط و حداکثر تسلط بر آن سوق خواهد داد. نمونه‌ای که دریفوس از مرلوپوتی وام می‌گیرد، نگرستن به تابلوی نقاشی است. اگر ما زیاد به تابلو نزدیک شده باشیم خودبه خود کمی عقب می‌رویم و اگر زیاد دور باشیم، بی‌نیاز به تأمل کمی جلو می‌رویم تا تابلو را تار ادراک نکنیم. حس درونی تشویش حاصل از ادراک تار، ما را به سوی حداکثر تعادل هدایت خواهد کرد. به‌باور دریفوس، این تنظیم تعادل از درون، ویژگی کلی نسبت انسان و جهان است (Dreyfus, Why Heideggerian AI Failed, 16).

دریفوس الگوی نرونی ویژه‌ای را به عنوان مصداق چنین سیستمی معرفی می‌کند که به الگوی نرونی فریمن^۷ مشهور است. وی سازوکار چنین سیستمی را این‌گونه توصیف می‌کند که متناظر با حس درونی ما از تعادل با محیط در شرح مرلوپوتی و هیدگر، در الگوی فریمن حداقل انرژی در هر غشای مغزی قرار دارد. متناسب با هر محرک

1. Terry Winograd (1946-).

2. Embodiment.

3. Embedded.

4. being-in-the-world.

5. Contextually.

6. Background.

7. Freeman's Neuro dynamics model.

بیرونی، شبکه‌هایی نوروئی در بخش مربوطه در مغز شکل می‌گیرند که پاسخ به محرک را هدایت می‌کنند. زمانی که پاسخ ما به محرک، فعالیت مغز را در حداقل انرژی قرار نمی‌دهد، همان زمانی است که در ساحت پدیداری حس درونی ما حداقل تشویش را ندارد و تسلط ما بر محیط و تعادل مان با آن بر هم خورده است. در این زمان کل بخش مدنظر وارد بی‌نظمی نوروئی می‌شود و تا ایجاد شبکه‌ای جدید که به محرک پاسخی مناسب بدهد و وضعیت فعالیت را به حداقل انرژی برساند، بی‌نظمی ادامه می‌یابد. این کنش و واکنش‌هایی که به سبب رسیدن به حداقل انرژی در تراز نوروئی صورت می‌پذیرد، به‌طور دریفوس در تراز پدیداری با کوشش در راستای رسیدن به کمترین تشویش و بیشترین تعادل با محیط متناظر است (Ibid, 19-25).

بنابراین باتوجه به ملاحظات اخیر، دریفوس پس از وارد ساختن نقدهای خود به دو پارادایم نخست هوش مصنوعی، در نهایت هوش مصنوعی هیدگری را با قید شروط دوگانه می‌پذیرد. مسئله ما در اینجا نشان دادن این امر است که این پذیرش می‌تواند هم‌سو و همخوان با مواضع پیشین وی باشد. در بخش بعد می‌کشیم تا با ارائه سه راهکار نشان دهیم که چگونه می‌توان میان مواضع پیشین دریفوس در نقدهایش بر هوش مصنوعی کلاسیک و مواضع اخیر وی در پذیرش هوش مصنوعی هیدگری، سازگاری برقرار کرد.

۴. راهکارها و رهیافت‌ها

در ابتدای امر به نظر می‌رسد که تصور سیستمی که با ما انسان‌ها بتواند در درک جهان و فهم ما از جهان اشتراک داشته و در درک عواطف، نیازها، آرزوها، تنش‌ها و بودن در جهان با ما سهیم باشد، بسیار دشوار است. در واقع، چنین مسئله‌ای گاه چنان بدیهی است که به سادگی ممکن است رأی ما را به امکان نداشتن سازگاری سوق دهد و نظریات دریفوس را نوعی دوگانگی و مغایرت در مواضع پیشین و اخیر تلقی کند؛ اما چنانچه به شروط ویژه‌ای که وی به آن‌ها تأکید داشته است برگردیم، می‌توان راهکارهایی یافت. نخستین رهیافت، رهیافت دنیل سوسر است که در ادامه آن را توضیح خواهیم داد.

۴.۱. رهیافت دنیل سوسر

دنیل سوسر^۱ استاد دانشگاه پنسیلوانیا، رهیافتی برای جمع کردن و سازگاری پذیرش امکان هوش مصنوعی و نظریات و نقدهای دریفوس بر پارادایم‌های پیشین آن را ارائه می‌دهد. وی با بهره‌گیری از نظریات مارک بیک‌هارد^۲ که یک اینتراکتیویست^۳ یا تعامل‌گراست، می‌کوشد تفسیر و تعمیمی از نظریات دریفوس ارائه کند که در پی آن هم بتوان امکان هوش مصنوعی هیدگری را از دید وی پذیرفت و هم اینکه شبهه ناسازگاری میان دو رأی وی را نیز مرتفع کرد.

۱: استادیار دانشکده علوم و فناوری اطلاعات، دانشیار پژوهشی و عضو هیئت علمی اصلی در مؤسسه اخلاق راک و عضو هیئت علمی وابسته در گروه Daniel Susser.

۲: فلسفه در دانشگاه ایالتی پن.

۳: استاد ریات‌های شناختی و نیز استاد فلسفه دانش در دانشگاه لیه. Henry R. Luce: با نام اصلی Mark Bickhard.

3. Interactivist.

سوسر درباره نقش بدن در ایجاد هوش مصنوعی انسانی می نویسد: «برای کسانی که نقدها و ملاحظات دریفوس را خوانده و صادق دانسته اند، پرسش از تولید هوش مصنوعی انسانی از دیدگاه فلسفی متوقف و به مهندسان واگذار شده است تا بدنی بسازند که مانند بدن انسان بتواند در تعامل با جهان اطراف خویش باشد» (Susser, 278)؛ اما اگر بخواهیم هوش مصنوعی انسانی با بدن غیرانسانی^۱ داشته باشیم، آیا می توان با کارهای دریفوس به تولید آن امید داشت؟ وی ادامه می دهد که: «... بسیاری از این گونه هوش های غیرانسانی را هم اکنون نیز می توان در اطراف مشاهده کرد. سگ ها، گربه ها، دلفین ها، برخی پرندگان و اختاپوس ها اغلب، رفتارهای هوشمندانه^۲ از خود نشان می دهند. بنابراین اگر ما نمی توانیم هوش مصنوعی با بدن انسانی؛ یعنی آن گونه که انسان واجد آن است داشته باشیم، آیا اشکال دیگر این هوش نیز نمی تواند وجود داشته باشد؟ اگر نمی توانیم هوشی مانند انسان داشته باشیم، آیا هوش های دیگر نیز ممکن نیست، به نحوی که نه مانند انسان باشد و نه سگ و نه دلفین؟» (Ibid, 278). اگر این مورد را بخواهیم بررسی کنیم، بایستی از دریفوس این را پرسیم که آیا و چگونه استدلال های او برای هوش انسانی می تواند مناسب چنین آلترناتیو هایی باشد، به ویژه اگر بدن^۳ به عنوان اساس و بنیاد هریک از جوه این زندگی هوشمندانه باشد؟ بنابراین پرسش می تواند این باشد که بدن مصنوعی غیرانسانی شبیه به چیست و چگونه است؟ آن چیست که تمامی موجودات دارای هوش در آن مشترک هستند؟ چه چیزی در بدن انسان، بدن سگ و اختاپوس مشترک است؟ آثار هیوبرت دریفوس هرگز این مسئله را به طور شفاف بحث نکرده است و پاسخی برای آن به روشنی نمی توان یافت. در اثرهای پدیدار شناسانه دریفوس به نظر می آید که وی مقصودش از بدن، بدن انسانی است. اگر بخواهیم هوش مصنوعی غیرانسانی داشته باشیم و با این حال همچنان بینش های دریفوس در این باره را درست تلقی کنیم، بایستی که آنالیز و تحلیل او از این بحث را توسعه و گسترش دهیم (Ibid, 277-8).

سوسر در ادامه تلاش می کند تا هیوبرت دریفوس را با مارک بیک هارد که اینتراکتیویست است وارد گفت و گو کند. تفاوت این دو در این است که تنوری بیک هارد بر سطح بالاتری از تعمیم نسبت به آنچه دریفوس مدنظر دارد، متمرکز است. در واقع نظریه شناخت مارک بیک هارد شبیه تنوری فعالیت ماهرانه^۴ دریفوس به نحو مبنایی و گسترش یافته است. تبیین بیک هارد به جای ساخت یافته شدن در قالب هوش انسانی و بدن انسانی به طور کلی بر سیستم های فیزیکی^۵ قرار گرفته است. بنابراین این نظریه، تصویر دریفوس از ویژگی اساسی بدن ها را بیرون می کشد و می گوید که همه موجودات بدن مند هوشمند، واجد چه ویژگی مشترکی هستند. بیک هارد، نظریه شناختی را که در روح نظریه فعالیت ماهرانه دریفوس قرار داشت، گسترش داد. به جای در نظر داشتن هوش انسانی به مثابه ابژه مورد تحلیل قرار

1. non-human.

2. intelligent behavior.

3. Body.

4. skillful coping.

5. Physical systems.

گرفته، آن گونه که دریفوس بدان مبادرت می‌ورزید، بیک‌هارد در نظر دارد تا ساختار هوش^۱ را بسیار گسترده‌تر بررسی کند. بنابراین وی نظریه خود را بسیار کلی‌تر از آنچه دریفوس در نظر دارد انجام می‌دهد؛ یعنی در قالب واژه‌های ساختارها و عملکردهای پردازش‌های فیزیکی و سیستم‌های فیزیکی. تئوری بیک‌هارد نیازمندی‌های واقعی هر سیستم فیزیکی را برای اینکه ظرفیت ایجاد شکل و فرم هوشمند را داشته باشد، توصیف می‌کند. این سیستم‌ها لزوماً نیازمند این نیستند که فقط شبیه به انسان باشند، بلکه صرفاً لازم است که در چنین سطح پایه‌ای مانند انسان‌ها باشند و هر سیستم این چنینی، یک سری ویژگی‌ها و مشخصه‌های سازمانی مشترک با هم دارند (Ibid, 278-279).

مدل بیک‌هارد به مرکزیت نوعی از سیستم آزاد [باز] ترمودینامیکی^۲ است که به ساختار اتلافی^۳ مشهور است. چنین سیستمی با این واقعیت تعیین یافته است که در شرایط دور از تعادل ترمودینامیکی^۴ عمل می‌کند و اگر چنین شرایطی برقرار نباشد، ادامه فرایند را متوقف می‌کند یا به اصطلاح موجود بودن را متوقف^۵ می‌کند (Bickhard, 11). نمونه‌ای از چنین سیستم‌هایی، تنظیم کردن سیستم‌های ساده انتقال گرما است، به طوری که آن‌ها برای [وضعیت‌های] باد و باران پاسخ‌گو باشند و همچنین تا پیچیده‌ترین سیستم‌های جهان؛ یعنی ارگانیسم‌های زنده.^۶

وی سپس به دو نوع متفاوت از چنین سیستم‌هایی اشاره می‌کند؛ یعنی سیستم‌هایی که توانایی خودنگهداری دارند و سیستم‌هایی که برای رسیدن به تعادل، نیازمند دخالت دیگر سیستم‌ها هستند. افزون بر آن، درون سیستم‌های دور از تعادل، تمایزی میان آن‌هایی که نیازمند مداخله صریح و قاطع سیستم‌های دیگر هستند تا از شرایط دور از تعادل برخوردار شوند، یعنی به شرایط دور از تعادل برسند و آن‌هایی که قادرند تا برخی گسترش‌ها و دستکاری‌ها را برای برقراری این شرایط بر خودشان اعمال کنند، می‌تواند ایجاد شود. مثالی برای سیستم‌هایی که نیازمند مداخله دیگر سیستم‌ها هستند، حمام شیمیایی^۷ است که به طور ثابت و یکنواخت، ماده شیمیایی خاص به آن پمپاژ می‌شود تا آن را در شرایط دور از تعادل نگه دارد و برای نمونه‌ای از سیستم‌هایی که نیاز به مداخله ندارند، شعله‌ای شمع را که دمای آستانه احتراق را بالا نگه می‌دارد،^۸ در نظر بگیرید. این شعله، موم را ذوب می‌کند تا اینکه آن را تا فتیله بالا برده و بچسباند و موم را تا فتیله بخار می‌کند تا بسوزد، سپس در شرایط گرانشی جوی استاندارد^۹ باعث انتقال گرما می‌شود که [در پی آن] اکسیژن تازه را وارد می‌کند و از ضایعات آن نیز خلاص می‌شود (Ibid, 11) باین حال

1. Intelligence construed.

2. open thermodynamic system.

3. Dissipative structure.

4. Far-from-thermodynamic-equilibrium.

5. Cease to exist.

6. living organisms.

7. Chemical bath.

8. Maintains above combustion threshold temperature.

9. Standard atmospheric gravitational conditions.

می‌توان سیستم‌های بسیار دیگری غیر از شعله شمع را نام برد که با محیط پیرامون به نحوی پیچیده‌تر تعامل می‌کنند. سوسر در ادامه ذکر می‌کند که: «من باور دارم که ما هم‌اکنون می‌توانیم فهمی مشترک از هوش را از تصویر دریفوسی آن و تئوری بیک‌هارد، مشاهده کنیم. از آنجاکه در هر دو تئوری، کم‌وبیش هوش به مثابه موضوع و ماده عمل ماهرانه در نظر داشته شده است تا آنچه را فرد می‌خواهد و بدان علاقه‌مند است، محقق سازد و درجایی که این کار را انجام می‌دهد، یعنی تعاملی پویا با جهان دارد که شخص به نحو اساسی و به طور اجتناب‌ناپذیری، موقعیت‌مند شده است» (Susser, 284).

به نظر سوسر، فرایندهای توصیف‌شده فوق در جایی که هر سیستم فیزیکی از شرایط هستی خود توسط سیستم تمیزگذاری موفق^۱ میان محیط‌های سالم و سمی مراقبت می‌کند و با گرایش به سوی رهیافت پیشین که رهیافت انجام فعالیت ماهرانه در ساده‌ترین شکل آن است، شرح و توصیفی از فعالیت ماهرانه دریفوس است که در بالاترین سطح از گستردگی قرار گرفته است. «بنابراین من مایل‌م که پیشنهاد کنم که مشخصه‌سازی و توصیف صفات اختصاصی بیک‌هارد از سیستم فیزیکی خودنگه‌دار بازگشتی^۲، به‌خوبی تعریفی است برای آنچه به‌طور فیزیکی هر بدن را قوام می‌بخشد» (Ibid, 284).

می‌توان درباره این دو دیدگاه نتیجه گرفت که بیک‌هارد به‌خوبی آنچه مدنظر دریفوس بوده را توسعه داده است: «آنچه درباره دیدگاه بیک‌هارد ضروری است، این است که این اجزای اساسی فعالیت ماهرانه حتی در ابتدایی‌ترین تجسم‌هایشان نیز اجمالاً حضور دارند و بیک‌هارد نه تنها با اشاره استعاری به چینه‌ای از پایین‌ترین^۳ کارکرد شناختی که در آن انسان و حیوان‌های غیرانسان شریک هستند؛ یعنی آن‌گونه که دریفوس مدنظر دارد، بلکه با تشریح دقیق اینکه چگونه چنین هوش‌های ابتدایی و اولیه کار می‌کنند و اینکه چگونه بالاترین سطح^۴ هوش ممکن است به‌طور موجه و باورپذیر از آن برخیزد. این به ما راهی را نشان می‌دهد تا درباره ساخت هوش مصنوعی به جای ساختن هوش مصنوعی انسانی یا انسان‌وار بیاندیشیم» (Ibid, 284-285).

در این رویکرد مشاهده کردیم که با خوانشی خاص از روح نقدهای دریفوس و نظریه فعالیت ماهرانه وی، می‌توان به سازگاری میان دو رویکرد دریفوس درباره هوش مصنوعی قائل شد. این خوانش بر نقش بدن تأکید دارد، اما مانند دریفوس لزوماً بدن انسانی را شرط نمی‌داند. چنانچه خوانش ما از دریفوس به نحوی باشد که بدن‌مندی را لزوماً انسانی تلقی کنیم و در این خوانش نگاه ما به اقتباس دریفوس از مرلوپونتی باشد، بلکه نقطه مشترک میان همه موجودات بدن‌مند را معیار در نظر می‌گیرد و درنهایت با این واقعیت که بارزترین ویژگی بدن، تعامل با جهان اطراف

1. Successfully discriminating system.

2. Recursively self-maintaining physical systems.

3. Lower .

4. Higher level.

است، راه را به سوی دست یابی به امکان هوش مصنوعی از نوعی که دریفوس مدنظر دارد نیز فراهم می کند.

۲.۴. رهیافت دوم: بدن مندی قوی و ضعیف

در این بخش می کوشیم با استمداد از جان سرل،^۱ فیلسوف آمریکایی که با هیوبرت دریفوس نیز گفت وگوهای زیادی داشته است، راهکاری را برای سازگاری دو رأی به ظاهر نا سازگار دریفوس ارائه دهیم. البته در این کار تنها با نظر به طبقه بندی جان سرل از هوش مصنوعی سعی می کنیم چنین درجه بندی را نیز در دریفوس تشخیص دهیم و رهیافتی جهت سازگار ساختن دو رأی ایشان و امکان هوش مصنوعی هیدگری ارائه کنیم. اما ابتدا ببینیم جان سرل درباره هوش مصنوعی چه تقسیم بندی را ارائه می دهد.

جان سرل در نوشته های خود بارها به موضوعات مطرح در فلسفه ذهن ورود کرده و نظریات گوناگونی داشته است. از آنجاکه هوش مصنوعی رابطه ای تنگاتنگ با مسائل مطروحه در فلسفه ذهن و آگاهی دارد؛ سرل نیز در این باره نظریات خواندنی و تأمل انگیزی دارد. جان سرل در کتاب راز آگاهی^۲ در حین بر شمردن مشکلاتی که دامن گیر ارائه نظریه ای باور پذیر و خرسند کننده از آگاهی شده است، به مقوله هوش مصنوعی نیز واکنش نشان می دهد. وی می نویسد: «اشتیاق به استفاده از استعاره کامپیوتری به معنای واقعی کلمه برای ذهن... که بسیاری هنوز فکر می کنند مغز، کامپیوتر دیجیتال و ذهن آگاه، برنامه کامپیوتری است، هر چند این نقطه نظر خوشبختانه نسبت به یک دهه قبل چندان متداول نیست. با تعبیر به این شیوه، ذهن برای مغز به عنوان نرم افزار برای سخت افزار است. نظرات متفاوتی درباره نظریه محاسباتی ذهن وجود دارد. قدرتمندترین آن ها موردی است که تازه (۱۹۹۷) مطرح کرده ام: ذهن صرفاً برنامه کامپیوتری است. در آنجا چیز دیگری وجود ندارد. این نقطه نظر را هوش مصنوعی قوی^۳ می نامم تا آن را از این نقطه نظر متمایز کنم که کامپیوتر وسیله ای سودمند برای شبیه سازی ذهن است. همان طور که شبیه سازی هر چیزی که بتوانیم دقیقاً تو ضیحش دهیم؛ برای مثال الگوهای آب و هوایی یا جریان پول در اقتصاد امری سودمند است. این نقطه نظر محتاط تر را هوش مصنوعی ضعیف^۴ می نامم» (سرل، ۲۱).

سرل در ادامه به نقد هوش مصنوعی قوی می پردازد: «هوش مصنوعی قوی را می توان به سرعت رد کرد. این کاری است که طی پانزده سال گذشته در نقد کتاب نیویورک^۵ و جاهای دیگر انجام داده ام. طبق تعریف،^۶ کامپیوتر وسیله ای است که نمادهای صوری را دستکاری می کند...، اما نکته مدنظر در حال حاضر این است که آن سازوکار تماماً بر حسب دستکاری نمادها تعریف می شود. محاسبه ای که این گونه تعریف می شود، صرفاً مجموعه ای نحوی از

1. Searle, John (1932-).

2. *The mystery of consciousness.*

3. Strong AI.

4. Weak AI.

5. *The New York Review of Books.*

۶. البته تعریفی که نمادگرایان در ابتدا ارائه می کردند.

عمل‌هاست؛ به این معنا که تنها آن ویژگی‌هایی از نمادها که صوری یا نحوی‌اند در پیاده‌سازی برنامه اهمیت دارند، اما ما از طریق تجربه فهمیده‌ایم که ذهن، چیزی بیش از دستکاری نمادهای صوری را به انجام می‌رساند. ذهن‌ها درون‌مایه دارند؛ برای مثال وقتی به انگلیسی فکر می‌کنیم، آن واژه‌های انگلیسی که از ذهن ما می‌گذرند صرفاً نمادهای صوری تعبیر نشده نیستند؛ بلکه می‌دانیم که از چه معنایی برخوردارند. برای ما واژه‌ها معنایی دارند و معناشناسی در کار است. ذهن نمی‌تواند تنها برنامه کامپیوتری با شد، چون نمادهای صوری برنامه کامپیوتری، به خودی‌خود برای تضمین حضور آن درون‌مایه معناشناختی که در ذهن‌های واقعی رخ می‌دهد، کافی نیستند» (همان، ۲۲). بنابراین جان سرل با درجه‌بندی هوش مصنوعی به قوی و ضعیف، ضمن رد هوش مصنوعی قوی با استدلال‌های مختلف که بخشی از آن ذکر شد و از جمله می‌توان به استدلال اتاق چینی^۱ نیز اشاره داشت، هوش مصنوعی قوی را رد کرده و در مقابل، اینکه کامپیوترها به‌عنوان مدلی برای شبیه‌سازی سازوکار ذهن سودمند هستند را که هوش مصنوعی ضعیف نامیده بود، محتاطانه می‌پذیرد. به کمک این تقسیم‌بندی تلاش می‌کنیم تا رهیافتی مشابه را در نظریات دریفوس ارائه کنیم.

دریفوس برنامه‌ای را که بر پایه الگوی نورونی فریمن بازسازی شده باشد به‌عنوان هوش مصنوعی هیدگری راستین می‌پذیرد و می‌دانیم برای تعامل با جهان اطراف به دانشی نامتعیین نیازمندیم که در موقعیت‌های پیش‌آمده بتواند به‌نحو ماهرانه عمل کند و خود را با موقعیت‌های اطراف تطبیق دهد و از آن‌روی که در روح پدیدارشناسی هیدگری، بدن‌مندی به‌نحو اکید وجود ندارد و می‌دانیم که شرط بدن‌مندی برای آگاهی، بیشتر مختص اندیشه‌های مرلوپوتنی است و مرلوپوتنی، بدن را وجودی نه ذهنی و نه مادی، بلکه نوع سووم وجود می‌داند؛ لذا می‌توان نتیجه گرفت که بدن‌مندی در خوانش دریفوسی می‌تواند دست‌کم دو قرائت، خوانش و تفسیر داشته باشد. بر اساس این تفاسیر دوگانه می‌توان درباره سازگاری یا ناسازگاری نظریات دریفوس اظهار نظر کرد.

الف. اگر بدن در خوانش دریفوسی لزوماً بدن انسانی تلقی شود؛ یعنی نگاه ما به اقتباس وی از مرلوپوتنی باشد، آن‌گونه که وی حضور ما در جهان را بدن‌مندانه می‌داندست و معتقد بود که تمایز سوژه و ابژه در بدن ما از بین می‌رود (Merleau-ponty, 1967) و از مواردی که ناظر به چنین حضور بدن‌مندانه‌ای است، نتیجه بگیریم که مقصود دریفوس از بدن، بدن انسانی است؛ بدیهی است که تا زمانی که نتوان بدنی انسانی را در پروژه هوش مصنوعی کاملاً داشت، شرط دریفوس برای پذیرش هوش مصنوعی تحقق نخواهد یافت و بدین صورت می‌توان نظر اخیر وی در پذیرش هوش مصنوعی هیدگری را ناسازگار با نظریات پیشین وی دانست و می‌توان آن را عدول از مواضع پدیدارشناسانه قبل و گرایش به طبیعت‌گرایی را علت این چرخش نظری دریفوس دانست. اما با توجه به اینکه دریفوس فعالیت روزمره ماهرانه را یک باید برای تحقق هوش مصنوعی می‌داند،^۲ پذیرش این نظر که دیدگاه وی

1. Chinese room Argument.

۲. در ابتدای امر به نظر می‌رسد که مقصود دریفوس نوعی کارکردگرایی است، اما با توجه به نقدی که وی در پارادایم نمادی به این دیدگاه دارد ناظر بر اینکه حضور ما در جهان

لزوماً دیدگاهی حداکثری درباره بدن باشد، چندان موجه نخواهد بود و لزوماً دلیلی بر تفکیک بدن به انسانی و غیرانسانی وجود ندارد. اینکه دریفوس با پذیرش امکان هوش مصنوعی هیدگری متوجه این تناقض نبوده باشد نیز دور از ذهن است؛ لذا به نظر نمی‌رسد بتوان این تفسیر را تفسیری درست قلمداد کرد و حتی اساس تفکیک بدن به انسانی و غیرانسانی نیز چندان وجهی ندارد. البته این امکان وجود دارد که دریفوس تحت تأثیر گفت‌وگوهایش با جان سرل، نوعی از طبیعت‌گرایی زیستی را مورد مذاقه قرار داده باشد، اما اینکه او چنین رویکردی را پذیرفته باشد از نوشته‌هایش بر نمی‌آید و آنچه مشهود است دفاع وی از مواضع پدیدار شناسانه در ضمن گفت‌وگوهایش با سرل است. بنابراین، این تفسیر از بدن را تفسیر تمام‌انسانی از بدن یا بدن‌مندی قوی می‌نامیم و مقصود این است که چنانچه منظور از بدن‌مندی در دریفوس را کاملاً انسانی تلقی کنیم، لاجرم بین آرای وی نا سازگاری خواهیم داشت. با توجه به آینده هوش مصنوعی، حتی این نوع از تحقق نیز دور از ذهن نخواهد بود.

ب. چنانچه تفسیری از شرایط بدن‌مندی، موقعیت‌مندی و تعامل را در هر شکلی و نه لزوماً انسان‌وار در نظر داشته باشیم، می‌توان گفت که این تفسیر از دریفوس با شروط ذکر شده ایشان در نقد پارادایم‌های هوش مصنوعی، واجد سازگاری است و می‌توان استدلال کرد که رأی او در باب پذیرش هوش مصنوعی هیدگری بر پایه الگوی نوروئی فریمین در ادامه رویکرد پیشین وی و بر طبق مواضع پدیدارشناسانه و همخوان با خوانش او از پدیدارشناسی هیدگر است. بدین صورت کافی است تفسیر وی از شروط پیشین را تمام‌انسانی ندانیم، بلکه آن را تفسیر تحقیقی^۱ بدانیم؛ به این معنا که هر سیستمی که بتواند این شروط را محقق سازد، می‌تواند واجد هوش تلقی شود؛ خواه این سیستم زیستی باشد، خواه فیزیکی یا هر گونه دیگری. در این خوانش می‌توان آن دسته از هوش‌هایی را که ما در طبیعت می‌بینیم نیز نوعی هوش‌مندی درخور توجه به شمار آورد و بدین‌سان هر سازوکاری که بتواند شروط هوش‌مندی مدنظر دریفوس؛ یعنی کل‌گرایی، بدن‌مندی، موقعیت‌مندی، قادر بر انجام فعالیت ماهرانه بودن، قابلیت یادگیری، تعمیم و... را داشته باشد، می‌تواند امکان هوش مصنوعی هیدگری را فراهم آورد و لزوماً نیاز نیست که بدن‌مندی را بدن‌مندی انسانی تلقی کنیم، بلکه در این تقریر، بدن‌مندی ضعیف مدنظر ما است؛ یعنی هر بدنی خواه انسانی یا خواه غیرانسانی. در این خوانش البته نوعی کارکردگرایی لحاظ می‌شود، اما به معنای صرف کارکرد نیست؛ بلکه با برقراری معیارهایی مانند توانایی یادگیری، توانایی تعمیم و قدرت تصمیم‌گیری در موقعیت‌های جزئی، از کارکردگرایی صرف متمایز شده است.

با الهام از تقسیم‌بندی جان سرل، دو تفسیر از نظریات هیوبرت دریفوس ارائه شد. به این ترتیب همان گونه که جان سرل، هوش مصنوعی قوی و ضعیف را از هم تمیز داد، ما نیز دو تفسیر از نظریات دریفوس را شرح دادیم که بر مبنای تفسیر نخست؛ بدن انسانی شرط لازم هر برنامه پژوهشی هوش مصنوعی است که آن را تفسیر تمام‌انسانی

معنادار است و صرفاً کارکرد نمی‌تواند با معنا برابر گرفته شود، این تلقی را نمی‌توان از نوع کارکردگرایی صرف دانست.

1. satisfactory rendering.

نامیدیم، (یا به تبع سرل می‌توان آن را بدن‌مندی قوی نامید، آن‌گونه که وی هوش مصنوعی نمادی را، هوش مصنوعی قوی نامید) و در تفسیر دوم، تحقق شروط پدیدارشناسانه آگاهی، تحت هر بدن ممکن شرط امکان هوش مصنوعی قلمداد شده است (که به تبع سرل می‌تواند بدن‌مندی ضعیف نامیده شود).

این نکته تأکید شدنی است که بدن‌مندبودن شرط اساسی این رویکرد است، اما اینکه بدن لزوماً بدن انسانی باشد منجر به تعارض میان دیدگاه‌های دریفوس و ناچار به قائل شدن به تناقض‌گویی و عدم توجه وی به این مسئله خواهد شد.

۳.۴. رهیافت هم‌تحقیقی یک‌سویه^۱

رهیافت سوم با عطف به مفهوم هم‌تحقیقی توضیح داده می‌شود. در این رهیافت مقصود این است که آگاهی و هوشمندی با بروز رفتارهای هوشمندانه و جزئی هم‌تحقیق است. این رویکرد، تأکید بر این اصل دارد که وقتی دو چیز حتی اگر هم مصداق نباشند، در صورتی که تحقق آن‌ها با هم باشد، با هم اتفاق می‌افتند و رخداد آن‌ها هم‌زمان است. مثالی که کواین^۲ در این باره می‌زند، مثال خرگوش و عضو جدانشده از بدن خرگوش مثلاً دست خرگوش است؛ بدین صورت که هرگاه خرگوشی از مکانی عبور کند، لزوماً عضو جدانشده از خرگوش نیز از آن مکان رد می‌شود. خرگوش و عضو جدانشده خرگوش هم مصداق نیستند اما هم‌تحقیق هستند.^۳ با این حال، هر جا خرگوشی باشد، ضرورتاً عضوی جدانشده از خرگوش هم خواهد بود. اگر مفهوم خرگوش تحقق پیدا کند، ضرورتاً مفهوم عضوی جدانشده از خرگوش هم تحقق پیدا می‌کند (مسلین، ۵۴). دو مفهوم هوشمندی و رفتار هوشمندانه که نشان‌دهنده تعامل با محیط اطراف و در نتیجه اشتراک در فهم جهان دارد، هم مصداق و هم مفهوم نیستند؛ اما لزوماً هم‌تحقیق هستند و با هم رخ می‌دهند؛ یعنی چنانچه رفتار هوشمندانه تحقق پیدا کند، ضرورتاً هوشمندی نیز تحقق پیدا خواهد کرد. عبارت یک‌سویه از این‌رو است که نشان می‌دهد عکس این عبارت لزوماً صادق نیست و بایستی این رخداد را یک‌سویه در نظر گرفت. به توصیفات دریفوس در بخش سوم همین مقاله درباره الگوی نورونی فریمن بنگرید. سازوکارهای مغزی در هر تجربه و فعالیت ما حضور دارند. این سازوکارها مفهوماً با فعالیت‌های متناظر خود یکی نیستند؛ اما ضرورتاً با آن‌ها هم‌تحقیق هستند. هر جا فعالیت هوشمندانه و ماهرانه وجود داشته باشد، ضرورتاً هوشمندی نیز وجود دارد. این امر خصوصاً به نحوی است که بتواند در موقعیت‌های جزئی به شکل ماهرانه ای عمل کند. از این توضیحات می‌توان چنین نتیجه گرفت که این رویکرد، هم هوش مصنوعی هیدگری و شروط دوگانه آن را در نظر دریفوس ارضا می‌کند و هم به دام نمادگرایی و پیوندگرایی نمی‌افتد؛ از آن روی که شرط

1. unilateral Co-Instantiation.

2. Quine, Willard Van Orman (1908-2000).

۳. برای بیانی کافی‌تر از مفهوم هم‌تحقیقی، شیء انضمامی را در نظر بگیرید که به عنوان مجموعه‌ای از کیفیات و ویژگی‌ها لحاظ شده است که همگی در رابطه ممکن اساسی قرار دارند که این ویژگی‌ها با یکدیگر هم‌تحقیق هستند؛ بدین معنا که هنگامی که شیء محقق شود، تمامی دیگر ویژگی‌ها نیز محقق می‌شوند و این ویژگی‌ها با یکدیگر هم‌مفهوم نیستند؛ اما با هم تحقق پیدا می‌کنند.

هم تحقیقی، رفتاری است که بتواند در درک ما از جهان سهیم باشد. از این نظر چنانچه سیستمی بتواند این شروط را ارضا کند، با مفاهیم آگاهی و هوشمندی هم تحقق خواهد بود، اما ماشین‌هایی که در رهیافت نمادگرایی و پیوندگرایی طراحی شده بودند، تعامل هوشمند و معناداری با محیط اطراف نداشتند. نمادگرایی، هرگونه معنا^۱ را در رفتار کنار گذاشته بود، اما در هوش مصنوعی هیدگری بر بستر مندی و موقعیت‌مندی و همچنین بر کل‌گرایی آگاهی تأکید شده است و شرط بدن‌مندی شناخت از آن روی در آن لحاظ شده که نقش بدن در تعامل پویا با جهان، یعنی تعاملی که معنادار باشد و بتواند در موقعیت‌های جزئی، رفتارهای مناسب از خود نشان دهد بسیار حائز اهمیت است و از بازگشت به پارادیم‌های نمادی و پیوندگرایی جلوگیری می‌کند. با این اوصاف، بدن‌مندی انسانی و غیرانسانی هر دو می‌توانند با هوشمندی هم تحقق باشند؛ اگرچه هیچ‌یک با آن هم مصداق و هم مفهوم نیستند. با تکیه بر مفهوم هم تحقیقی نیز می‌توان خوانشی از دریفوس ارائه داد که نشان‌دهنده سازگاری نظریات وی در نقد هوش مصنوعی کلاسیک و پذیرش هوش مصنوعی هیدگری باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم به‌نحوی اجمالی نقدهای دریفوس بر هوش مصنوعی نمادگرا و پیوندگرا و سپس نظر دریفوس را درباره پذیرش جریان هوش مصنوعی هیدگری که ذیل پارادایم حیات مصنوعی قرار دارد، توضیح دهیم. گفتیم که دریفوس این جریان را با لحاظ شروطی ویژه می‌پذیرد. سپس بررسی کردیم که آیا امکان ارائه خوانشی سازگار از نظریات پیشین و اخیر دریفوس؛ یعنی نقد هوش مصنوعی کلاسیک و پذیرش هوش مصنوعی هیدگری وجود دارد یا اینکه بایستی چنین تلقی کرد که در نظریات وی تناقض و ناهمخوانی وجود دارد؟ درنهایت با ارائه سه رهیافت نشان دادیم که امکان هوش مصنوعی هیدگری بر طبق مبانی دریفوس در خوانش وی از هیدگر و همچنین در نقدهای او از هوش مصنوعی کلاسیک وجود دارد و بایستی این رأی واپسین وی را در ادامه سنت فکری پیشین وی دانست. رویکرد نخست، بر نقش تعامل‌گرایی با محیط تأکید دارد و مفهوم آگاهی را در سیستم‌های فیزیکی تشریح می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه سیستم‌های فیزیکی از خود رفتارهای هوشمندانه بروز می‌دهند. رهیافت دوم، شرط بدن‌مندی انسانی را ذیل بدن‌مندی قوی مطرح می‌کند و می‌گوید که نظریات دریفوس بر بدن‌مندی لزوماً انسانی تأکید ندارد، بلکه مطلق بدن‌مندی را مدنظر خویش دارد و ویژگی‌های شناخت و آگاهی در هر بدنی که تحقق یابد، هم شروط دوگانه هوش مصنوعی هیدگری را ارضا می‌کند و هم مطابق با نظریات پیشین وی است. رویکرد سوم نیز با استفاده از مفهوم هم‌تحقیقی می‌گوید که آگاهی و هوشمندی با رفتار و تعامل هوشمندانه هم مصداق و هم مفهوم نیستند؛ اما الزاماً هم‌تحقق هستند. صرف تحقق این شروط در هر سیستم هوشمندی، امکان

1. Meaning.

هوشمندی از نظرِ دریفوس را فراهم ساخته است و رویکرد وی در پذیرش هوش مصنوعی هیدگری، رویکردی سازگار با مواضع پیشین وی در نقد پارادایم‌های نمادی و پیوندگرا و نشان‌دهنده امکان هوش مصنوعی هیدگری بر مبنای نظریات دریفوس است.

منابع

- سرل، جان، راز آگاهی، ترجمه: رضا امیر رحیمی، تهران: انتشارات مهریستا، ۱۳۹۵.
- طهماسبی، محمدرضا، «رهیافت‌های بنیادین فلسفی در هوش مصنوعی»، حکمت و فلسفه، تهران، س ۲، ش ۲، ۱۳۸۵، صص ۲۵ تا ۴۸.
- محمدعلی خلیج، محمدحسین، «دریفوس و تاریخ فلسفی هوش مصنوعی»، غرب‌شناسی غرب‌شناسی بنیادی، تهران، ش ۱، ۱۳۹۳، صص ۱۰۳ تا ۱۲۸.
- مسلمین، کیت، فلسفه ذهن، ترجمه جمه: مهدی ذاکری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵.
- Bellman, R. E. , *An Introduction to Artificial Intelligence: Can Computers Think?* Boyd & Fraser Publishing Company, 1978.
- Bickhard, M. , *Part II: Applications of Process-Based Theories: Process and Emergence: Normative Function and Representation*. Axiomathes 14(1), 121-155, 2004.
- Clark, A. , *Philosophical Foundations in Artificial Intelligence*. Margaret A. Boden (ed.), Academic Press, INC, 1996.
- Dreyfus, H. , *What Computers Can't Do: A Critique of Artificial Reason*. Harper and Row, 1979.
- Dreyfus, H. and Dreyfus, Stuart E. 'Making a Mind versus Modeling the Brain: Artificial Intelligence Back at a Branch-point' *the philosophy of artificial intelligence*. ed. Margaret Boden. Oxford: Oxford University Press. pp. 309-333, 1988.
- Dreyfus, H. *What computers still can't do. A critique of artificial reason*. Cambridge, MA: MIT Press, 1992.
- Dreyfus, H and Dennett, D. , *Mechanical Bodies, Computational Minds, A Bradford Book*, The M. I . T . Press, 1997.
- Dreyfus, H. , "Overcoming the Myth of the Mental: How Philosophers Can Profit from the Phenomenology of Everyday Expertise" , *APA Pacific Division Presidential Address*, 2005.
- Dreyfus H (2007). 'Why Heideggerian AI Failed and how Fixing it would Require making it more Heideggerian', available in: <http://leidlmaier.at/doc/WhyHeideggerianAIFailed.pdf>.

- Graham, George, *Philosophy of Mind: An Introduction*. Oxford and Cambridge: Blackwell, 1993.
- Hebb, D. O. , *The organization of behavior. a neuropsychological theory*. John Wiley & Sons, 1949.
- Haugeland, J. , *Artificial Intelligence: The Very Idea*. Cambridge, MA: MIT Press, 1985.
- Lowe, E. J . , *An Introduction to the Philosophy of Mind United Kingdom*: Cambridge University Press, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signs*, translated by R. Mc Cleary. Evanston Ill. :Northwestern University Press, 1964.
- Russell, S and Norvig, P, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Pearson Education International, 2003.
- Susser, D. , 2013, 'Artificial Intelligence and the Body: Dreyfus, Bickhard, and the Future of AI', Routledge, New York (1999), 2013.
- Turing, A. M. , 'Computing Machinery and Intelligence', *Mind*, 59, 1950.



Examining the Arguments of Iranian Quranists in Criticizing the Notion of Clear Appointment of Imams (Case Study of Criticisms of Burqa'i, Qalamdaran, Tabataba'i)

Mohsen Musavand PhD in Imamiyya Kalam, University of Tehran

Email: moosavand@gmail.com

Abstract

Religious intellectualism in the last two centuries has criticized and refined the Islamic heritage. The wide range of its members and their critiques of the Islamic tradition is one of the most important issues in the study of contemporary Islamic thought. The Qur'anists, as a group of Muslims who claim to have emphasized the centrality of the Qur'an more than other Islamic groups, has attracted the attention of religious scholars. Since Qur'anists claim to fight against superstition, they have invalidated and rejected many Shia beliefs because they think that they are conflict with the Qur'an. The most important issue that has been criticized in this course is the Imamate of the Ahl al-Bayt. By relying on several verses of the Qur'an, the Qur'anists have tried to challenge the theory of the Shiite Imamate and introduce it as a belief contrary to the Qur'an. By evaluating the Qur'anists' refutations of the notion of clear appointment of Imams, it becomes clear that none of these arguments can deny this notion and their evidence do not contradict the clear appointment of Imams.

Keywords: Qur'anists, Abulfazl Burqa'i, Haydar Ali Qalmdaran, Mostafa Tabataba'i, Religious intellectualism



جستارهایی در
فلسفه و کلام

سپاس ۵۲- شماره ۱- شماره پیاپی ۱۰۴- بهار و تابستان ۱۳۹۹- ص ۲۰۰-۱۸۵	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۷	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2021.44055.0
	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۲۰

بررسی ادله قرآنیان ایران در نقد منصوب بودن امامت (مطالعه موردی نقدهای برقی و قلمداران و طباطبایی)

محسن موسی وند

دانش آموخته دکتری کلام امامیه دانشگاه تهران

Email: moosavand@gmail.com

چکیده

نواندیشان دینی در دو قرن اخیر به نقد و پالایش میراث اسلامی پرداخته‌اند. گسترده‌گی طیف نواندیشان دینی و نقدهای آنان بر سنت اسلامی از موضوعاتی بسیار مهم در مطالعات اندیشه اسلامی معاصر است. قرآنیان به عنوان گروهی از مسلمانان که مدعی‌اند بر محوریت قرآن بیش از دیگر فرقه‌های اسلامی تأکید ورزیده‌اند، توجه پژوهشگران دینی را به خود جلب کرده‌اند. از آنجاکه این گروه داعیه مبارزه با خرافات را دارند، بسیاری از باورهای شیعی را به دلیل تعارض با قرآن باطل و مردود معرفی کرده‌اند. مهم‌ترین موضوعی که در این جریان نقد شده، امامت اهل بیت است. قرآنیان با تمسک به آیات متعددی از قرآن کوشیده‌اند تنوری امامت شیعی را به چالش بکشند و آن را باوری مخالف قرآن معرفی کنند. با بررسی اشکال‌های نقضی قرآنیان بر منصوب بودن امامت روشن می‌شود که هیچ‌یک از آن‌ها نافی وجود نص بر امامت نیست و مستندات آنان با نصوص امامت تضاد و تنافی ندارد.

واژگان کلیدی: قرآنیان، ابوالفضل برقی، حیدرعلی قلمداران، قلمداران، مصطفی طباطبایی، نواندیشی دینی.

مقدمه

قرآنیان عنوانی است برای کسانی که همگی وجهی مشترک دارند و آن تردید یا انکار حجیت سنت/روایات است (فی الجمله یا بالجملة)؛ کسانی که قرآن را اصلی ترین و اولین منبع معرفت دینی می دانند و با میراث حدیثی چندان میانه خوبی ندارند. طیف افراطی این جریان (در شبه قاره هند و مصر) به کلی منکر حجیت و اعتبار میراث حدیثی و مدعی انحصار اسلام در قرآن هستند. طیف اعتدالی این تفکر که در ایران نضج پیدا کرد با نام سه نفر؛ سید ابوالفضل برقی و حیدر علی قلمداران و مصطفی حسینی طباطبایی پیوند خورده است. ادعای اینان تقدم قرآن بر دیگر منابع معرفت دینی است که موجب می شود بسیاری از احادیث به سبب مخالفت با قرآن، مردود تلقی شود. قرآنیان با استناد به برخی نصوص موجود در مصادر شیعی، مدعی هستند عقیده منصوب بودن امامت در تضاد با این شواهد است و باور شیعه، در وجوب نصب امام، مدعایی اثبات شدنی نیست و معارض دارد. برقی در بسیاری از آثارش همچون کسر الصنم به نقد ادله شیعه درباره منصوب بودن امامت پرداخته است. قلمداران در اثر مفصل خویش با نام حکومت در قرآن و مصطفی طباطبایی نیز به طور پراکنده به نقد مدعای شیعه پرداخته اند. در این مقاله اهم اشکالات وارد بر امامت منصوب نقل و بررسی می شود.

اشکال اول: نامه ششم نهج البلاغه و تأیید حکومت شورایی

یکی از مهم ترین دستاویزهای قرآنیان برای انکار نص در مسئله امامت، نامه ای است که امام علی (ع) به معاویه نوشته و در آن به موضوع شورا و سبب آن برای تعیین خلیفه و حاکم اسلامی اشاره شده است. امام در این نامه، شورای مهاجران و انصار را برای انتخاب خلیفه تأیید کرده و فرد انتخاب شده توسط این شورا را مورد رضای خدا دانسته اند. ضمن اینکه انعقاد خلافت خویش را همچون خلافت ابوبکر و عمر و عثمان با بیعت مردم دانسته است (قلمداران، خلافت و امامت، ۳۵؛ همو، ۶۷؛ برقی، سید جمال الدین اسدآبادی و شیخ فضل الله نوری، ۳۳؛ همو، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، ۷۶۳ و ۷۶۴ و ۹۵۸ و ۹۵۹؛ همو، بررسی علمی در احادیث مهدی، ۹۷؛ طباطبایی، کوه بینی و زیاده روی درباره علی (ع)، ۱۳).^۱ درستی شورا برای انتخاب خلیفه با بطلان نص بر امامت فرد/افراد خاص ملازمه دارد؛ زیرا امام علی (ع) شورای مهاجران و انصار را تأیید کرد و لازمه چنین تأییدی آن است که در موضوع خلافت و امامت آن گونه که امامیه مدعی است، نصی وجود ندارد و عقیده امامیه باطل است.

بررسی و نقد: ابتدا بررسی می کنیم این نامه در چه منابعی ثبت شده است.

شیخ هادی کاشف الغطاء مأخذ این نامه را کتاب وقعة صفین نصر بن مزاحم منقروی ذکر کرده است (آل کاشف الغطاء، ۱۷۴). امتیاز علی خان عرشی نیز الامامة السیاسة، الاخبار الطوال و العقد الفرید را نیز به منابعی که این نامه

۱. قلمداران تأکید کرده اند: این نامه علاوه بر نهج البلاغه در یکی از کتب معتبر و قدیم شیعه دیده می شود که آن وقعة صفین تألیف نصر بن مزاحم متوفای ۴۱۲ هجری قمری است (قلمداران، خلافت و امامت، ۳۶).

را ذکر کرده‌اند، اضافه کرده است (حسینی جلالی، ۲۲/۳). طبق این تحقیقات، قدیمی‌ترین منبع این نامه کتاب وقعة صفین است. او نامه را این چنین نقل کرده است: «اما بعد فان بیعتی بالمدينة لزمته و انت بالشام لانه بايعني القوم الذين بايعوا ابابكر و عمر و عثمان على ما بوعوا عليه» (نصر بن مزاحم منقري، ۲۹). این عبارت در نهج البلاغه این گونه شروع شده است: «انه بايعني القوم...» از این رو قلمداران و دیگران چنین گمان کردند که حضرت به صورت جمله استینافیه به بیان مسئله شورا پرداخته است، حال آنکه همان گونه که در متن نصر بن مزاحم دیده شد عبارت به صورت تعلیل جمله قبل (لآنه) وارد شده است، نه به صورت جمله استینافیه؛^۱ از آن رو است که سید رضی در تدوین نهج البلاغه، کلمات و عباراتی را که از نظر بلاغی و ادبی مورد اعتنای او نبوده، حذف می‌کرده است؛ لذا صدر نامه امام نیز توسط سید رضی حذف شده است (سبحانی، ۶۵) و نهج البلاغه دقت لازم را برای استناد در مباحث علمی ندارد.

اگر به نامه معاویه خطاب به امام علی (ع) رجوع کنیم، مفهوم نامه حضرت روشن می‌شود. معاویه برای توجیه نپذیرفتن خلافت و حکومت حضرت چنین استدلالی کرد که: «لَوْ بَايَعَكَ الْقَوْمُ الَّذِينَ بَايَعُوكَ وَأَنْتَ بَرِيءٌ مِنْ دَمِ عُثْمَانَ كُنْتُ كَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ وَلَكِنَّكَ أَغْرَيْتَ بِعُثْمَانَ وَخَذَلْتَ عَنْهُ الْأَنْصَارَ فَأَطَاعَكَ الْجَاهِلُ وَقَوِي بِكَ الضَّعِيفُ وَقَدْ أَبَى أَهْلُ الشَّامِ إِلَّا قِتَالَكَ» (ابن ابی‌الحدید، ۸۸/۳). معاویه در این نامه بیان کرده که اهل شام خواهان جنگ با تو هستند و تو بر من حجتی برای پذیرش حکومت نداری؛ زیرا طلحه و زبیر با تو بیعت کردند، ولی من بیعت نکردم و اهل بصره با تو بیعت کردند، ولی اهل شام چنین بیعتی به گردنشان نیست.

امام نیز در پاسخ چنین ادعایی یادآور می‌شود که اگر خلافت در حکومت خلفای قبل از مرا به دلیل بیعت مردم با آنان پذیرفتی، همان مردم با من نیز بیعت کردند و همان گونه که اطاعت و پذیرش حکومت آنان را برای دیگر مناطق امت اسلامی که بیعت نکرده بودند، الزامی می‌دید، الان نیز حضور تو در شام و دوری از مدینه و شرکت نکردن در بیعت با من، عذر موجهی برای رد خلافت و حکومت من نیست؛ از این رو کلام امام با معاویه در قالب احتجاجی جدلی و با استفاده از مقبولات و مسلمات او صورت گرفته و هیچ گونه تقیه‌ای^۲ از سوی امام صورت نگرفته است (سبحانی، ۶۳ تا ۶۴؛ سلمان، ۸۸/۱). نمونه این احتجاج را می‌توان در گفت‌وگوی ابراهیم با قومش مشاهده کرد (انعام: ۷۶ تا ۷۹) که بر اساس مقبولات خصم برای ابطال ادعای آنان صورت پذیرفته است.

پاسخی دیگر: سخن حضرت ناظر به مقبولیت است نه مشروعیت؛ برخی پژوهشگران علوم حدیث درباره این نامه چنین جواب داده‌اند که این کلام حضرت ناظر به مقبولیت مردمی است، نه مشروعیت مردمی؛ «زیرا این اجتماع [مهاجران و انصار] تبیین‌کننده مقبولیت عمومی نسبت به فرد یا حکومت است، اما این اتفاق به معنای

۱. منابع دیگر نیز نامه را به صورت کامل آورده‌اند که به روشنی تعلیلی بودن کلمه لآنه در آن‌ها گویا است (قاضی عبدالجبار بن احمد، ۲۸۸/۱؛ ابن جوزی، ۸۱؛ ابن عبدربه، ۸۰/۶).

۲. ابن ابی‌الحدید از برخی عالمان امامیه نقل کرده که این بیان امام را حمل بر تقیه کرده‌اند (۱۳۶/۱۴).

مشروعیت بخشدن نیست. در این احتجاج تنها در صدد اثبات مقبولیت حاکم توسط مردم هستند. بنابراین کلام امیرالمؤمنین بر این معنا حمل می‌شود که مقبولیت حاکم سبب حفظ نظام اجتماعی است که خداوند نیز از آن خشنود خواهد بود» (طباطبایی، نقد متن و بررسی شبهات پیرامون نهج البلاغه، ۱۱۲ تا ۱۱۳). ایشان برای دفاع از تبیین خود به دو کلام از امام استناد کرده است؛ یکی عبارت «لأبد للناس من امیر» در خطبه ۴ نهج البلاغه و دیگری نقلی از امام علی (ع) که دال بر ضرورت وجود حاکم، هرچند ظالم است و آن را بهتر از فتنه و آشوب دانسته است^۱ (همان، ۱۱۲).

بررسی این پاسخ: این تبیین از کلام امام مقبول نیست؛ زیرا هم خلاف ظاهر است و عبارت امام (إِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَ سَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لَهُ رِضًا) دال بر رضایت الهی است که مشروعیت الهی به ذهن متبادر می‌شود، نه مشروعیت مردمی و هم ادامه فرمایش حضرت نیز تبادر مشروعیت الهی را تأیید می‌کند؛ زیرا فرمود: «اگر کسی به سبب عیب جویی یا بر اثر بدعتی از فرمان ایشان [حاکم منتخب] سر پیچد، او را به اطاعت وادار کنند و اگر فرمان آن‌ها را نپذیرفت با او می‌جنگند، به سبب آنکه غیر راه مؤمنان را پیروی کرده است» (فیض الاسلام، ۸۴۱/۵). اگر امام یا خلیفه منتخب مؤمنان [مهاجران و انصار] صلاحیت الهی نداشته باشد، مجوزی برای وادارکردن مخالفان و سرپیچان و در نهایت جنگ با آن‌ها وجود دارد؟ آیا الزام و اجبار یا جنگ و قتال با شورشیان و متمردان از حکومت منتخب و شورایی مؤمنان برای بیعت از حاکم و امامی که مشروعیت الهی ندارد، وجه معقول و منطقی دارد؟

نظر مختار: آنچه که بر پژوهشگران مخفی مانده با تأمل در عبارت حضرت حل‌شدنی است. ایشان شرط رضایت خدا از نتیجه شورا را اجتماع و اجماع بر فرد واحد دانستند و اگر همه مهاجران و انصار بر چیزی یا فردی اجماع کنند، از آنجاکه اهل بیت نیز داخل در اجماع‌کنندگان هستند؛ قطعاً مورد رضای خدا خواهد بود. لذا تمسک به چنین اجماعی عین تمسک به اهل بیت است (میرحامد حسین، ۸۵۶/۲۲). برخی نیز کلام حضرت را مشعر به بطلان خلافت خلفا دانسته‌اند؛ زیرا بر خلافت ابوبکر و عمر و عثمان اجماعی وجود نداشت^۲ (نراقی، ۱۷۹).

اشکال دوم: توصیه حضرت علی (ع) به انتخاب امام، در تعارض با نص است.

قلمداران و برقی برای نقد خلافت و حکومت ائمه صابی به عبارتی از امام علی (ع) استناد می‌کند که ایشان امر انتخاب حاکم و والی را برعهده مردم گذاشته است. عبارت حضرت چنین است: «الْوَجِبُ فِي حُكْمِ اللَّهِ وَ حُكْمِ الْإِسْلَامِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ مَا يَمُوتُ إِمَامُهُمْ أَوْ يُقْتَلُ ضَالًّا كَانَ أَوْ مُهْتَدِيًّا مَظْلُومًا كَانَ أَوْ ظَالِمًا حَلَالِ الدِّمِ أَوْ حَرَامِ الدِّمِ أَنْ لَا يَعْمَلُوا عَمَلًا وَلَا يُحْدِثُوا حَدَثًا وَلَا يُقَدِّمُوا يَدًا وَلَا رِجْلًا وَلَا يَبْدَعُوا بِشَيْءٍ قَبْلَ أَنْ يَخْتَارُوا لِأَنْفُسِهِمْ إِمَامًا

۱. عبارت چنین است: أَسَدُ خَطْمٍ خَيْرٌ مِنْ سُلْطَانٍ ظَلَمَ وَ سُلْطَانٌ ظَلَمَ خَيْرٌ مِنْ فِتْنٍ تَدَوَّمَ (مجلسی، ۳۵۹/۷۲).

۲. استوانه‌های کلامی و فلسفه سیاسی اهل سنت به صراحت اجماع بر خلافت ابوبکر وارد می‌کنند (ماوردی، ۲۳؛ امام الحرمین، ۱۶۹؛ عضدالدین ایجی، ۳۵۳/۸).

عَفِيفًا عَالِمًا وَرِعًا عَارِفًا بِالْقَضَاءِ وَ السُّنَّةِ»^۱ (سلیم بن قیس هلالی، ۷۵۲/۲).

قلمداران پس از نقل این عبارات می‌نویسد: «در اینجا هم چنان که ملاحظه می‌شود علی (ع) امامت را امری اختیاری و انتخابی می‌شمارد، نه انتصابی و تعیین شده از جانب خدا» (قلمداران، خلافت و امامت، ۴۴؛ همو، حکومت در اسلام، ۱۱۵ و ۲۵۴؛ همو، ارمغان آسمان، ۷۰ و ۷۹؛ برقی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ فضل‌الله نوری، ۴۰).^۲

بررسی و نقد: قلمداران این عبارت را به کتاب سلیم بن قیس و بحارالانوار استناد داده است. این عبارت تنها در یک منبع؛ یعنی کتاب منسوب به سلیم بن قیس هلالی آمده است و دیگر منابع همگی از او نقل کرده‌اند (سلیم بن قیس هلالی، ۷۵۲/۲؛ مجلسی، ۱۴۴/۳۳ و ۱۹۶/۸۶؛ نوری، ۱۴/۶ و ۱۲۳/۷). روشن شد که این نقل فقط یک منبع و سند دارد؛ آن هم کتاب منسوب به سلیم بن قیس هلالی است. اگر از مناقشات موجود درباره شخصیت سلیم و اعتبار کتاب او بگذریم،^۳ لازم است سه نکته از نظر نقد متن و فقه‌الدلالة سند قلمداران گفته شود؛ نکته اول آنکه در ابتدای این نقل به نقل از سلیم چنین آمده است: «ان معاویه دعا ابا الدرداء و نحن مع امیر المؤمنین بصفین» (سلیم بن قیس هلالی، ۷۴۸/۲)، در حالی که ابودرداء (عمر بن عامر بن زید) در سال ۳۱ یا ۳۳ فوت کرده است (خلیفه بن خیاط، ۱۶۵؛ ذهبی، ۳۳۷/۲). پس چگونه می‌توان پذیرفت او در جنگ صفین و در زمان خلافت امام علی (ع) زنده بوده است؟

نکته دوم آنکه در متن کتاب سلیم، این نامه در پاسخ نامه معاویه بوده است. معاویه در آن نامه از اعتقادش به اولویت امام در خلافت و بیعت مهاجران و انصار با امام سخن گفته است (سلیم بن قیس هلالی، ۷۴۹/۲). دوباره معاویه به امام نوشته که هم جاسوسانم و هم نامه‌هایی از دوستان عثمان که در سپاه تو هستند به دست من رسیده است که تو ولایت ابوبکر و عمر را اظهار می‌کنی و بر آن دو نفر رحمت می‌فرستی ولی درباره عثمان چیزی نمی‌گویی (همان، ۷۵۰/۲۰).

معاویه مدعی است اخباری به دستش رسیده است که امام پس از هر خطبه‌ای که برای مردم می‌خواند قبل از پایین آمدن از منبر می‌گوید: به خدا قسم من سزاوارترین مردم به آنان هستم و از روزی که پیامبر از دنیا رفته است، همواره مظلوم بودم (همان، ۲۵۰/۲۰).

طبق این نقل، امام نیز در پاسخ به نصب الهی خویش برای امامت تصریح کرده و فرموده است: خداوند در قرآن و سنت پیامبر، امر به اطاعت من کرده است (همان، ۷۵۳/۲).

۱. قلمداران عبارت امام را تا همین جا نقل کرده است.

۲. به این قطعه از بیان امام علی (ع) بعدها برای اثبات مشروعیت شورا توسط امام، منتقدان تشیع استناد کرده‌اند (کاتب، ۲۳).

۳. اعتبار کتاب سلیم از قدیم مدنظر بزرگان امامیه بوده است. نک: «پژوهشی درباره سلیم بن قیس هلالی»، عبدالمهدی جلالی، فصلنامه مطالعات اسلامی، ش ۶، تابستان ۱۳۸۲.

پرسش‌هایی که از مطالعه این موارد به ذهن خطور می‌کند این است:

۱. معاویه در این نقل، به قبول اولویت امام در مسئله خلافت و همچنین به بیعت مهاجران و انصار با امام اقرار کرده است. این اقرار به نوعی اقرار به درستی خلافت حضرت است، حال آنکه معاویه در نامه دیگری که آن هم در جنگ صفین به امام نوشته شده بود زیر بار خلافت قانونی امام نرفته بود و خود را ملزم به بیعت و اطاعت از ایشان نمی‌دید. این دو موضع از معاویه آن هم در برهه واحد جای سؤال دارد. آیا این دو ادعا از یک شخص و در یک برهه زمانی جمع‌شدنی است؟

۲. معاویه به امام نسبت داده که اظهار ولایت ابوبکر و عمر می‌کند. آیا در سیره امام علی (ع) قرینه و شاهی معتبر برای چنین رفتاری از امام در قبال شیخین وجود دارد تا پذیرش این نقل موجه شود؟ ممکن است اظهار ولایت و دوستی با ابوبکر و عمر آن هم علنی بر اساس توجیه شود، ولی اگر شاهد دیگری از سیره حضرت مبنی بر تمجید و تجلیل و ترحم علنی بر ابوبکر و عمر نداشته باشیم پذیرش این متن کمی دشوار می‌شود، به ویژه آنکه امام به این اتهام معاویه هیچ پاسخی ندادند و گویا آن را تأیید کردند.

۳. معاویه در ادامه ادعای بالا (اظهار ولایت و دوستی علنی با شیخین) به امام نسبت داده که در خلوت با خواص و هم‌رازها و محارم اسرار خود از ابوبکر و عمر و عثمان بیزاری می‌جوید و آن‌ها را لعن می‌کند (همان ۷۵۰/۲). سؤال مهم آن است که معاویه چگونه از این ماجرا مطلع شده است؟ اگر این رفتار حضرت در جمع خواص و محارم اسرار بوده است، چگونه اخبار آن به بیرون منتقل شده است؟

۴. معاویه مدعی شده است که امام پس از هر سخنرانی خویش به مظلومیت خود اشاره و به اولویت خویش در ولایت جامعه تصریح می‌کند. پرسش این است که گفتن این مطالب آیا موجب اختلاف و پراکندگی در سپاه و اطرافیان حضرت نمی‌شده است؟ نکته مهم دیگر اشاره امام به تصریح قرآن و سنت به نصب الهی خویش است. آیا این سخنان، موجب متهم کردن خلفای پیشین به غصب خلافت و نزاع بین اصحاب حضرت نمی‌شده است؟

نکته سوم: مهم‌ترین اشکال به استدلال قلمداران، تقطیع فرمایش حضرت است که معنای عبارت را کاملاً دگرگون کرده است. عبارت کامل حضرت در پاسخ معاویه چنین است: «الْوَجِبُ فِي حُكْمِ اللَّهِ وَ حُكْمِ الْإِسْلَامِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ مَا يَمُوتُ إِمَامُهُمْ أَوْ يُقْتَلُ ضَالًّا كَانَ أَوْ مُهْتَدِيًّا مَظْلُومًا كَانَ أَوْ ظَالِمًا حَالًا الدِّمُّ أَوْ حَرَامَ الدِّمِّ أَنْ لَا يَعْمَلُوا عَمَلًا وَلَا يُحْدِثُوا حَدَثًا وَلَا يُفْعَلُوا يَدًا وَلَا رِجْلًا وَلَا يَبْدَعُوا بِشَيْءٍ قَبْلَ أَنْ يَخْتَارُوا لِأَنْفُسِهِمْ إِمَامًا يَجْمَعُ أَمْرَهُمْ عَفِيفًا عَالِمًا وَرِعًا عَارِفًا بِالْقَضَاءِ وَالسُّنَّةِ يَجْمَعُ أَمْرَهُمْ وَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ وَيَأْخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ وَيَحْفَظُ أَرْوَاقَهُمْ وَيَجِبِي فِيهِمْ وَيَقِيمُ حِجَّتَهُمْ وَجُمُعَتَهُمْ وَيَجِبِي صَدَقَاتِهِمْ ثُمَّ يَحْتَكِمُونَ إِلَيْهِ فِي إِمَامِهِمُ الْمَقْتُولِ ظُلْمًا لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ فَإِنْ كَانَ إِمَامُهُمْ قُتِلَ مَظْلُومًا حَكَمَ لِأَوْلِيَائِهِ بِدَمِهِ وَإِنْ كَانَ قُتِلَ ظَالِمًا أَنْظَرَ كَيْفَ كَانَ الْحُكْمُ فِي هَذَا وَإِنْ أَوَّلَ مَا يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِينَ أَنْ يَفْعَلُوهُ أَنْ يَخْتَارُوا إِمَامًا يَجْمَعُ أَمْرَهُمْ إِنْ كَانَتِ الْخَيْرَةُ لَهُمْ وَيَتَابِعُوهُ وَيَطِيعُوهُ وَإِنْ

كَانَتْ الْخَيْرَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِلَى رَسُولِهِ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَفَاهُمْ النَّظَرَ فِي ذَلِكَ وَالْإِخْتِيَارَ وَرَسُولُ اللَّهِ ص قَدْ رَضِيَ لَهُمْ إِمَاماً وَأَمَرَهُمْ بِطَاعَتِهِ وَاتِّبَاعِهِ» (همان، ۷۵۲/۲ تا ۷۵۳).

سخن حضرت در مشروط بودن چنان د ستوری، بی نیاز از توضیح اضافی است؛ لذا استدلال به مقطع اول فرمایش حضرت و ذکر نکردن شرط منجر به مغالطه تقطیع و تحریف کلام شده است و سخن حضرت هیچ دلالتی بر شورایی بودن خلافت و امامت ندارد.

اشکال سوم: حضرت علی(ع) مدعی اولویت خویش بود نه انحصار خلافت به خود.

قلمداران یکی از دلایل و شواهد فقدان نص بر امامت حضرت علی(ع) را ذکر نشدن نص در بیان اصحاب حضرت می‌داند. عبارتش چنین است: «عجیب‌تر آنکه حتی همان چهل نفر ادعا شده که از بیعت ابوبکر تخلف ورزیدند، هیچ‌گاه از منصوبیت و منصوبیت علی(ع) از جانب خدا و رسول سخن نگفته و حجتی از این باب اقامه نکردند، جز آنکه حضرت علی(ع) را برای این مقام احق و اولی می‌شناختند» (قلمداران، شاهراه اتحاد، ۶۷).

بررسی و نقد: قلمداران مدعی است اصحاب حضرت علی(ع)، ایشان را تنها و برتر بر ابوبکر می‌دانستند، نه اینکه امامت و خلافت را متعین در ایشان بدانند. این مدعا اشکالاتی دارد که طی چند نکته ارائه می‌شود:

۱. صیغه افعال تفضیل برای اشتراک دو شیء در یک معنا و زیادت یکی بر دیگری در آن معنا وضع شده است (اسمر، ۱۴۸؛ ابوحیان، ۲۳۱۹/۵). این دلالت‌گاه به نحوی است که تنها اولویت یکی بر دیگری را می‌رساند و گاه وجوب و تعین یکی بر دیگری را. برای قسم اول می‌توان به این جمله مثال زد: الشمس اعظم من الارض. در این مدل جملات، هیچ تعین و انحصاری وجود ندارد و با اعتراف به بزرگی خورشید و زمین به تقدم و اولویت خورشید در بزرگی اشاره شده است. برای قسم دوم می‌توان این جمله را شاهد آورد: زید أحق بماله^۱ (فیومی، ۱۴۴/۲؛ مرتضی زبیدی، ۸۷/۱۳).^۲ روشن است که مال زید منحصرأ متعلق به خود زید است، نه اینکه زید در مالکیت اموال خود فقط اولی از دیگران باشد.

۲. صیغه افعال تفضیل بدون معنای مفاضله، بسیار در قرآن استعمال شده است؛ از جمله تفضیل روزه بر روزه‌نداشتن (بقره: ۱۸۴)؛ تفضیل ازدواج با کنیز مؤمن بر زن آزاد مشرک (بقره: ۲۲۱)؛ تفضیل فسادداشتن و عدالت در بیع بر غیر آن (اعراف: ۸۵)؛ تفضیل بنای بر تقوا بر بنای مشرف بر آتش دوزخ (توبه: ۱۰۹)؛ تفضیل ارباب متفرقه بر خدای واحد (یوسف: ۳۹)؛ تفضیل بهشت بر آتش دوزخ (فرقان: ۱۵)؛ تفضیل خدای واحد بر بت‌ها (فرقان:

۱. این مطلب که گاه افعال تفضیل از معنای تفضیل عاری می‌شود، عالمان ادب عربی تصریح کرده‌اند (اسمر، ۱۴۸؛ ابوحیان، ۲۳۲۶/۵؛ صافی، ۲۷۱/۲۰).

۲. می‌توان برای این قسم به آیه ۱۲ مجادله استشهاد کرد. صدقه‌دادن، قبل از نجوا با پیامبر امر شده بود؛ ولی باز عبارت «ذلک خیر لکم و اطهر» درباره آن به کار رفته است. آیه ۲۴۷ بقره نیز شاهد خوبی برای استعمال افعال تفضیل در معنای انحصار است. بنی اسرائیل مدعی بودند که آنان به سبب ثروتمند نبودنشان شایسته فرمانروایی هستند، نه اینکه برای این مسئولیت اولویت دارند؛ زیرا بی بهره بودن طالوت از ثروت را دلیل بی صلاحیتی او برای فرمانروایی دانستند. از این رو با اینکه واژه احق استفاده شده است، معنای تفضیل ندارد.

(۲۴)؛ تفضیل حال مؤمنان بر حال دوزخیان (فصلت: ۴۰). بدیهی است که روزه، واجب و ازدواج با مشرک، حرام (بقره: ۲۲۱) و فساد و ظلم، ممنوع است و دوزخ هیچ نفع و خیری ندارد و بت‌ها بر الله متعال هیچ وجه مشترکی ندارند؛ اما با این وصف، قرآن در مقام مقایسه آن‌ها با صیغه تفضیل از یکی یاد کرده است؛ از این رو و بر اساس فرهنگ قرآن نمی‌توان از استعمال کلمه اولی و احق توسط امام یا اصحاب ایشان، نفی منصوبیت و منصوبیت را نتیجه گرفت.

۳. اگر فرض کنیم ادعای قلمداران کاملاً صحیح باشد، منافی نص خاص از سوی خدا و رسول نیست؛ زیرا از نص، چیزی بیش از این انتظار نمی‌رود که فرد احق و اولی و اصلح را معرفی کند. هر مسلمان خردمندی با مطالعه قرآن و روایات فریقین، از شروط و خصائص امام و حاکم آگاه می‌شود و کارکرد نص آن است که فردی را که بهترین و کامل‌ترین و واجد بیشترین صلاحیت‌ها برای تصدی مسئولیت است، معرفی کند. پس ادعای حضرت مبنی بر اولی و احق بودنش در خصوص خلافت نه تنها نافی نص نیست، بلکه اشاره لطیفی به نص نیز دارد.

۴. با وجود فرد اولی و احق و اصلح، انتخاب و تبعیت از غیر او عقلاً و نقلاً قبیح است. حکم عقل به قبح چنین انتخابی به دلیل قبح ترجیح مرجوح بر راجح است و قبح نقلی آن با استناد به آیه ۳۵ یونس ثابت می‌شود.^۱ آیا اگر با وجود حضور اولی و احق، رجوع به غیر او مقبول و مشروع و تأیید شده دین بود، خداوند با عبارت «فما لکم کیف تحکمون» به توبیخ پیروی از فرد فاقد هدایت می‌پرداخت؟ در نتیجه حتی اگر هیچ نصی بر تعیین فرد خاصی برای خلافت و امامت هم نبود، اصلحیت و احقیّت حضرت علی (ع) برای چنین مسئولیتی، مساوی با تعیین و انحصار در خلافت و امامت در شخص ایشان است و تصدی دیگران غضب و ظلم محسوب می‌شود.

۵. قلمداران در تبیین جایگاه ائمه اهل بیت، آن‌ها را حجت‌های خدا می‌داند و در توضیح منزلت آنان چنین آورده است: «ما ائمه معصومان را حجت‌های خدا و هادیان مردم به راه حق و راویان صادق و صحیح القول احکام خدا و حافظان شریعت از تبدیل و تغییر و مراقبان از تصرف و تحریف و مبین آیات و اخبار و سنت رسول الله می‌دانیم و این مقام خیلی بالاتر از امامت به معنای حکومت است. البته در زمان حضور ایشان بر تمام امت واجب است که ایشان را به عنوان خلافت و امامت پذیرفته و اطاعت کنند، اما هرگاه متصدی امر امامت نشدند، مقام والای ایشان همچنان محفوظ است؛ یعنی حجت‌های خدا و هادیان الی الله هستند جمعاً و فرداً در تمام ازمنه و اعصار، نه امام خاص زمانی خاص» (قلمداران، حکوت در اسلام، ۹۱ تا ۹۲).

در عبارت بالا دیده می‌شود قلمداران ائمه اطهار را حجت‌های خدا و مبین آیات و اخبار می‌داند و پذیرش امامت و خلافت ایشان توسط امت را واجب و اطاعت آنان را لازم شمرده است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که با توجه به مبنا و توضیحی که قلمداران درباره اولویت و احق بودن حضرت علی (ع) داد، چگونه می‌توان

۱. که در حقیقت مضمون این آیه همان حکم عقل است نه مطلبی تعبدی و خردگریز؛ لذا به تعبیر فنی، ارشاد به حکم عقل است.

از وجوب پذیرش خلافت و امارت ائمه و لزوم اطاعت آنان توسط امت سخن گفت؟

نیک می‌دانیم که وجوب پذیرش خلافت و حاکمیت کسی با اولویت یا احقیقت او به معنایی که قلمداران تبیین کرد، سازگاری ندارد؛ از این رو یا باید اولویت و احقیقت را به معنای انحصار و نصب بدانیم یا دست از وجوب اطاعت اهل بیت برداریم.

۶. قلمداران در پاسخ به این پرسش که اگر حکومت و خلافت، حق خاص حضرت علی(ع) نبود، پس آن همه احتجاج و مجاهدت‌های ایشان درباره این مسئله برای چه بوده است؟ چنین نگاشته است که اولیای خدا خیرخواه و عاشق سعادت جوامع بشری هستند و از گمراهی مردم رنج می‌برند؛ لذا حضرت چون می‌دانست که حکومت صالح تنها عامل سعادت امت اسلامی است، به این سبب همیشه متأسف بود و سخنانی که حاکی از حق خود است به زبان می‌آورد (همان، ۱۵۱) و پس از ذکر شواهدی از نهج البلاغه (همان، ۱۵۲) آورده است: «می‌بینید فرمایش امیرالمؤمنین چگونه جواب این سؤال را می‌دهد که می‌ترسد نااهلان متصدی امر خلافت شوند و خسارت به بار آورند» (همان، ۱۵۳). انسان در شگفت می‌ماند که از سویی این چنین امام علی(ع) دلسوز و دغدغه‌مند برای سعادت امت اسلام معرفی شود که از گمراهی مردم در رنج باشد و لذا مکرر از حق خود سخن بگوید ولی از سوی دیگر منکر نص خاص هم بتوان بود!

آیا خداوند حکیم به اندازه بشر به فکر گمراهی و سعادت امت اسلام نبوده که فرد اصلح و اکمل را به طور خاص معرفی و امت را به تبعیت و انتخاب و اطاعت او امر کند؟ اصولاً آیا برای نص و نصب امام، کارکردی مهم‌تر و اساسی‌تر از این می‌توان یافت که مانع انحراف امت در تعیین امام و حاکم شود تا زمینه سعادت آنان فراهم شود؟ چگونه است که حضرت علی(ع) از تصدی حکومت توسط نااهلان خوف و نگرانی داشته، ولی خدای سبحان چنین نبوده و اختیار انتخاب حاکم و امام را به خودشان سپرده است؟ چگونه می‌توان کلام امام را که از ظلم و جور بر خویش سخن گفته (شریف‌الرضی، ۱۰۲، خطبه ۷۴؛ طبری، ۲۷۰/۱) با مسئله فقدان نص خاص و صرفاً پذیرش اولویت و احقیقت توجیه کرد؟

اشکال چهارم: رغبت‌نداشتن حضرت علی(ع) به خلافت نشانه فقدان نص است.

قلمداران به خطبه‌ای از حضرت استناد کرده که گویای بی‌رغبتی ایشان به خلافت و ولایت است و چنین نتیجه گرفته است که «اگر علی از سوی خدا برای خلافت و ولایت تعیین شده بود، چرا میل و رغبت نداشت و از آن روی‌گردان بود؟ آیا رسول‌الله هم به نبوت و رسالت خود بی‌میل و رغبت بود؟» (قلمداران، خلافت و امامت، ۳۷؛ طباطبایی، کوثه‌بینی و زیاده‌روی درباره علی(ع)، ۱۳).

بررسی و نقد: مستند قلمداران بخشی از خطبه‌ای است که پس از اعتراض طلحه و زبیر به امام به سبب مشورت نکردن امام با ایشان در امور حکومت ایراد شده است. امام پس از گله و شکایت از آن دو نفر و طرح چند

پرسش فرمودند: «والله ما كانت لي الخلافة رغبة ولا في الولاية إربة ولكنكم دعوتوني إلى ها و حملتموني عليها» (شريف الرضى، ۳۲۲، خطبة ۲۰۵).^۱

آیا این عبارت از امام صادر شده و ثبوت آن قطعی است؟ در صورت صدور آن از سوی امام، مراد ایشان از بی رغبتی به خلافت چیست؟ آیا این کلام حضرت منافی عقیده به نص توسط شیعیان یا توسط خود حضرت است؟ از آنجاکه طبق بررسی انجام شده ملاحظه شد در آثار موجود کمتر به این اشکال پرداخته شده است؛ باید کمی در پاسخ این اشکال درنگ کنیم.

۱. تتبع نگارنده نشان می دهد این عبارت تنها در چند منبع از اهل سنت و زیدیه آمده است که عبارت اند از: شرح نهج البلاغة ابن ابی الحدید (۴۱/۷؛ ۱۱/۷)؛^۲ کتاب ابن عقده (۹۴)؛ کتاب ابوجعفر اسکافی (۱۱۴). بر اساس روش قلمداران شیعه امامیه را به مطلبی که از طریق او نیست نمی توان الزام کرد؛ زیرا تنها دو منبع قبل از سید رضی این سخن را به نقل از حضرت علی (ع) نقل کردند (اسکافی و ابن عقده) که یکی معتزلی و دیگری زیدی جارودی است و به احتمال قوی نیز سید چنین عبارتی از امام را از کتب این دو نفر اخذ کرده و در نهج البلاغة گنجانده است. ۲. با فرض پذیرش صدور این خطبه از حضرت می گوییم: قرآن درباره صحابه پیامبر فرموده باینکه دستور جهاد به آن ها داده شده که با مال و جان خود جهاد کنند (توبه: ۴۱)؛ خداوند از حضور آن ها کراهت داشت؛ لذا آنان را خانه نشین کرد (توبه: ۴۶). قلمداران هر پا سخی برای این اشکال دارد که چرا هم امر به جهاد شده و هم خدا از حضور آنان در جهاد کراهت دارد. پاسخ ما به علت کراهت حضرت از خلافت نیز هست.

۳. حضرت علی (ع) این سخنان را ۲۵ سال پس از رحلت پیامبر فرمود و نه پس از رحلت ایشان که زمانه سرنوشت ساز تعیین حاکم اسلامی بود. حتی یک نقل تاریخی از بی رغبتی و اعراض حضرت علی (ع) از خلافت در ایام پس از رحلت پیامبر وجود ندارد. در این سال ها، تحولات و حوادث بسیاری بر امت اسلامی و فرهنگ و تفکر و سبک زندگی آنان رفت که حکومت و امامت بر چنین جامعه ای را دشوار می ساخت. حضرت خود به این شرایط خاص اشاره و علت امتناع خویش از پذیرش حکومت را بازگو می کند: «فإننا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه العقول وإن الآفاق قد أغامت والمحججه قد تنكرت» (شريف الرضى، خطبة ۹۲). ایشان حکومت و مردم را برای خدا می خواست (همان، خطبة ۱۳۶؛ مفید، ۲۴۳/۱؛ اسکافی، ۱۰۵) و نزد خدا شهادت داده بود که قصدش نبرد برای قدرت نیست (شريف الرضى، خطبة ۱۳۱)؛ لذا حکومت و خلافت را به جز برای اقامه حق یا ازاله باطل، بی ارزش تر از کفش کهنه (همان، خطبة ۳۳) و آب بینی بز (همان، خطبة ۳) و استخوان خوک در دست فرد جذامی (همان، حکمت ۲۳۳) می داند. ایشان در سخنانی که گفته شده در ابتدای شروع حکومتشان بوده،

۱. نا صرالدین قفاری در کتابش به این خطبه و دیگر عبارات موهم نفی نص، استناد کرده و این شواهد را دلیل بطلان ادعای شیعه مبنی بر مذهب صوب بودن امام علی (ع) و انمه می داند (قفاری، ۷۰۰/۲ تا ۷۰۱).

۲. در موضع اول، عبارتی که از ابوجعفر اسکافی نقل کرده، چنین است: «ما كانت لي في الولاية رغبة»، ولی در متن کتاب اسکافی چنین است: «ما كانت لي في الولاية رغبة ولا لي فيها محبة» (اسکافی، ۱۱۴).

چنین بیان داشتند: «و انی لاخشی ان تکنونا فی فتره و قد کانت امور مضت ملتّم فیها میله کنتم فیها عندی غیر محمودین و لن رد علیکم امرکم انکم لسعداء و ما علی الا الجهد و لو اشاء أن اقول لقلت عفا الله عما سلف» (همان، خطبه ۱۷۸)؛ من بر شما از اینکه در غرور و جهل قرار بگیرید می‌ترسم؛ زیرا اموری بر شما گذشت که در آن تمایلاتی پیدا کردید که از نظر من پسندیده نبود، ولی اگر امور شما به مسیر اصلی باز گردد سعادتمند خواهید شد. وظیفه من جز تلاش و کوشش نیست و اگر بخواهم چیزی بگویم می‌گویم خداوند از آنچه گذشت بگذرد.»

عبارت صریح حضرت نشان می‌دهد که در سال ۳۵ هجری اوضاع فرهنگی، سیاسی و فکری چنان تغییر کرده بود که پذیرش حکومت که غرض اصلی آن اقامه عدل و اجرای سنت پیامبر است، مقدور هرکسی نیست و حضرت نیز با اطلاع از تغییر و تحولاتی که در این نیم‌قرن پدید آمده بود، به‌خوبی می‌دانست که اجرای عدالت و بازگشت به سنت خالص نبوی و اداره حکومت بر اساس قرآن و سنت کاری بس دشوار است؛^۱ ازاین‌رو با مردم اتمام حجت کرد که اگر حکومت را بپذیریم طبق آنچه خودم می‌دانم رفتار می‌کنم و به سخن هیچ‌گوینده و به سرزنش‌ها توجهی نمی‌کنم (همان، خطبه ۹۲).

تاریخ، درستی حدس امام را به اثبات رسانید و با بیعت شکنی طلحه و زبیر و ایجاد جنگ علیه امام آشکار کرد که حکومت عدل علوی در توان صحابه درجه اول پیامبر نیز نبود (همان، خطبه ۱۳۷)؛ ازاین‌رو مراد حضرت نه امامت الهی (که ابداً سخنی از آن بر زبان نیاوردند)، بلکه خلافت و ولایت (به‌معنای حکومت و امارت) و اظهار کراهتی است که در سال ۳۵ هجری پس از قتل عثمان بیان داشت، نه در سال یازدهم هجری. شاهد این برداشت یکی آن است که حتی جمله‌ای از ایشان مبنی بر بی‌رغبتی در خلافت و ولایت پس از رحلت پیامبر نقل نشده است و دیگر آنکه در پاسخ ابن عباس فرمود: کفش کهنه من از حکومت بر شما محبوب‌تر است (همان، خطبه ۳۳).^۲

۴. حضرت در این عبارت هیچ سخنی از نبود حق خویش در خلافت و ولایت نفرمود و تنها از بی‌رغبتی خود در خصوص خلافت (آن هم معنایی که در بالا بیان شد) پرده برداشت و حاجت‌نداشتن و احتیاج^۳ خود به ولایت را بیان داشت. تردید نداریم که حضرت به خلافت نه نیاز و حاجتی داشت و نه برای او غایت بود؛ ازاین‌رو از عبارت ایشان هیچ‌گونه نفی حق در خلافت و امارت استفاده نمی‌شود، چه رسد نفی نص بر امامت.

۵. از آنچه گفته شد بی‌پایه بودن قیاس خلافت و حکومت با مسئله نبوت و رسالت توسط قلمداران روشن می‌شود؛ زیرا نبوت، ابلاغ وحی الهی است که منشأ تکوّن دین است و این با مسئله خلافت و حکومت که هم ناظر

۱. مصطفی طباطبایی در یکی از خطابه‌هایش امتناع امام از پذیرش خلافت را به‌سبب آمادگی نداشتن مردم دانسته است؛ زیرا امام همیشه می‌خواستند خود مردم آمادگی داشته باشند (سخنرانی توضیحاتی درباره عاشورا).

۲. لذا منظور حضرت این است که آن خلافتی که دیگران برای تصاحب آن تلاش کردند و بر آن حریص بودند مطلوب و خواسته من نیست؛ مگر آنکه حق را اقامه یا باطلی را زایل کنم (سلمان، ۱۸۱).

۳. اریة: حاجة (ابن فارس، ۸۹/۱۰).

به اجرای دین و اقامه شریعت و هم متکی و مشروط به حمایت و نصرت مردم است، تفاوت بسیاری دارد.^۱

اشکال پنجم: حضور امام در شورای خلافت دلیل فقدان نص است.

طباطبایی حضور امام علی در شورای خلافت پس از قتل خلیفه دوم را معارض و ناسازگار با وجود نص جلی و تعیین الهی حضرت می‌داند (طباطبایی، کوه بینی و زیاده روی درباره علی (ع)، ۱۴).
 بررسی و نقد: ۱. شورای خلافت پس از قتل خلیفه دوم در سال ۲۲ بوده است که دو حاکم بر جامعه اسلامی حکومت کردند و از دنیا رفتند. آیا اگر نصی می‌بود و التزام به آن نصوص نیز وجود می‌داشت، معقول بود که دوازده سال حکومت و قدرت به دست کسانی باشد که منصوب و منصوب نیستند؟ پس شرکت حضرت در شورا به هیچ وجه ملازمه‌ای با فقدان نص جلی ندارد.

۲. حضرت در همان شورای خلافت نیز به نصوص فراوانی استناد کردند؛ از جمله ولایت الهی خویش به امر خدا (ابن بابویه، ۵۶۰) و حدیث غدیر (طوسی، ۵۴۶ و ۵۵۴ تا ۵۵۶؛ شامی، ۳۳۲؛ ابن مغازی، ۱۱۴). اگر حضور در شورا به معنای نفی نص جلی بود دیگر استناد به آن در آن مجلس وجهی نداشت.

۳. حضور در مجلس شورای خلافت به غرض اتمام حجت و بیان نصوص امامت و ولایت الهی حضرت کاملاً منطقی و معقول به نظر می‌رسد. آیات بسیاری از قرآن حاکی از آن است که برخی افعال صرفاً برای اتمام حجت و کشف حقیقت صورت گرفته است؛ از جمله آیه ۴۳ توبه که پیامبر را به دلیل اذن دادن به برخی مسلمانان برای حضورنداشتن در جهاد سرزنش می‌کند. خداوند بیان داشته است: اکنون که آن‌ها با اجازه تو از جهاد انصراف دادند دیگر ماهیت منافقانه شان شناخته نمی‌شود. همه این‌ها در حالی است که سه آیه بعد می‌فرماید: خداوند به خروج این‌ها و جهادشان راضی نبوده و در آیه بعد تصریح کرده که حتی همراهی این گروه با مؤمنان موجب تردید، اضطراب، فتنه‌گری، نفاق و تفرقه در سپاه اسلام می‌شد.

از جمله آیات دیگر می‌توان به آیه ۱۶۴ اعراف استشهد کرد که برخی مؤمنان بنی اسرائیل در پاسخ به فلسفه نهی از منکر فاسقان بیان داشتند: به دلیل اتمام حجت در پیشگاه خدا و اینکه شاید سخنان ما مؤثر واقع شود، فاسقان را نهی از منکر و موعظه می‌کنیم.

آیه مستند دیگر مکالمه خداوند با عیسی بن مریم است (مانده: ۱۱۶). خداوند متعال از حقیقت امر همه عالمیان مطلع است و هیچ چیزی از او مخفی نیست (آل عمران: ۵؛ ابراهیم: ۳۸)؛ ولی این مکالمه و پرسشگری تنها برای اتمام حجت بر مسیحیان است که بدون حجت و برهان، مسیح را به خدایی گرفتند. خلاصه آنکه مضمون بسیاری از

۱. قلمداران به عبارت دعوی و التمسوا غیر (شریف‌الرضی، ۱۳۶، خطبه ۹۲) امام هنگام بیعت مردم با ایشان نیز استناد کرده و گفته است: چرا وظیفه خدایی خود را به عهده نمی‌گرفت؟ (قلمداران، خلافت و امامت، ۳۹) به نظر می‌رسد پاسخ این اشکال نیز همان مطلب مطرح در جواب اشکال کنونی باشد و نیازی به تکرار نیست (نک: سبحانی، ۴۱ تا ۴۸؛ سلمان، ۱۷۳ تا ۱۸۱).

آیات قرآن به غرض اتمام حجت از سوی خداوند بر بندگان است و این هیچ منافاتی با علم بی‌کران خدا به ایمان و کفر انسان‌ها ندارد (نساء: ۱۶۵).^۱

نتیجه‌گیری

مستنداتی که قرآنیان برای خدشه در امامت منصوب به آن‌ها استناد کرده‌اند، وافی به مقصود آنان نیست و از آن‌ها نمی‌توان به انکار نص رسید. در برخی استنادات، توجه کافی به فضای صدور نشده است. در برخی دیگر، تقطیع محلّ و در برخی شواهد هم خلط امامت و خلافت صورت گرفته است که منجر به مغالطه شده است. بنابراین آنچه به‌عنوان شواهد انکار امامت منصوب و بی‌اعتباری عقیده امامت عرضه شده است، اشکالات و ضعف‌های بسیاری دارد که اعتبار علمی آن‌ها برای اثبات مدعای قرآنیان را زیر سؤال می‌برد.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله، شرح نهج البلاغة، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، به تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.

ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، تذکرة الخواص، قم: شریف الرضی، ۱۴۱۸ق.

ابن عبدربه، العقد الفرید، به تحقیق عبدالحمید الترحینی، بیروت: بی‌نا، ۱۴۰۴ق.

ابن عقده، احمد بن محمد، فضائل امیرالمؤمنین، به تحقیق محمدحسین حرزالدین، قم: دلیل ما، ۱۴۲۴ق.

ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، به تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

ابن مغازلی، علی بن محمد، مناقب الامام علی بن ابیطالب، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۲۴ق.

ابوحیان، محمد بن یوسف، ارتشاف الضرب من کلام العرب، به تحقیق رجب عثمان محمد، قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۴۱۸ق.

اسکافی، محمد بن عبد‌الله، المعیار و الموازنة، به تحقیق محمدباقر محمودی، بیروت: بی‌نا، ۱۴۰۲ق.

اسمر، راجی، المعجم المفصل فی علم الصرف، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.

امام الحرمین، عبد‌الملک بن عبد‌الله، الارشاد الی قواطع الادلة، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.

آل کاشف الغطاء، هادی، مدارک نهج البلاغة، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۳۶ق.

برقعی، سید ابوالفضل، بررسی علمی در احادیث مهدی، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

۱. طباطبایی ذیل آیه ۱۲ اعراف درباره سؤال خدا از ابلیس از دلیل سجده نکردن بر آدم می‌نویسد: «خدا می‌دانست که چه چیز ابلیس را از سجده بازداشت؛ ولی ظاهراً می‌خواست تا او آنچه را در دل دارد بازگو کند و کفرش بر ملا شود» (طباطبایی، بیان معانی در کلام ربانی، ۱۲/۴). آیا نمی‌توان حضور حضرت امیر در شورای خلافت را از سنخ همین اتمام حجت‌ها یا بر ملا شدن حقایق دانست؟

- _____، سيد جمال الدين اسدآبادی و شيخ فضل الله نوری، بی جا: بی نا، بی تا.
- _____، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، بی جا: بی نا، ۱۳۸۸.
- حسینی جلالی، محمدحسین، مسند نهج البلاغة، قم: مكتبة العلامة المجلسی، ۱۴۳۱ق.
- خليفة بن خياط، الطبقات، بی جا: بی نا، ۱۴۱۴ق.
- ذهبی، محمد بن احمد، سير اعلام النبلاء، بی جا: بی نا، ۱۴۱۳ق.
- سیحانی، جعفر، حوار مع الشيخ صالح بن عبد الله الدرويش، قم: امام صادق، ۱۳۸۲.
- سلمان، احمد، نهج البلاغة فوق الشبهات. بيروت: دار البيضاء، ۱۴۳۵ق.
- سليم بن قيس هلالی، كتاب سليم بن قيس الهلالي، به تحقيق محمد انصاري، قم: الهادي، ۱۴۰۵ق.
- شامی، يوسف بن حاتم، الدر النظيم في مناقب الائمة اللهمم، قم: جامعة مدرسين، ۱۴۲۰ق.
- شريف الرضى، محمد بن حسين، نهج البلاغة، به تحقيق صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
- صافي، محمود، الجدول في اعراب القرآن، دمشق: دار الرشيد، ۱۴۱۸ق.
- طباطبایی، محمد كاظم، بيان معاني در كلام رباني، بی جا: بی نا، بی تا.
- _____، نقد متن و بررسى شبهات پيرامون نهج البلاغة، قم: دار الحديث، ۱۳۹۶.
- طباطبایی، مصطفى، كوته بيني و زياده روى درباره علي (ع)، بی جا: بی نا، ۱۳۹۴.
- طبري، حسن بن علي، كامل البهائي في السقيفة، بی جا: المكتبة الحيدرية، ۱۴۲۶ق.
- طوسي، محمد بن حسن، الامالي، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
- عضد الدين ايجي، عبدالرحمان بن احمد، شرح المواقف، قم: الشريف الرضى، ۱۳۲۵ق.
- فيض الاسلام، علي نقی، ترجمة نهج البلاغة، تهران: مؤسسه چاپ و نشر آثار فيض الاسلام، ۱۳۷۹.
- فيومي، احمد بن محمد، المصباح المنير، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
- قاضی عبدالجبار بن احمد، تثبيت دلائل النبوة، قاهره: دار المصطفى، بی تا.
- قفاري، ناصر بن عبد الله، اصول مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية، بی جا: بی نا، ۱۴۱۵ق.
- قلمداران، حيدر علي، ارمان آسمان، قم: چاپخانه قم، ۱۳۳۹ق.
- _____، حكومت در اسلام، بی جا: بی نا، بی تا.
- _____، خلافت و امامت، ويرایش حنيف زرنگار، مدينه: دار العقيدة، ۱۴۳۵ق.
- _____، شاهراه اتحاد، به تصحيح اسحاق دبيري، رياض: حقيقت، ۱۳۹۰ق.
- كاتب، احمد، تطور الفكر السياسي، بيروت: دار الجديد، ۱۹۹۸م.
- ماوردي، علي بن محمد، الاحكام السلطانية، به تحقيق احمد جاد، بيروت: دار الحديث، ۱۴۲۷ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مرتضى زبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، به تحقيق علي شيري، بيروت: دار الفكر، ۱۴۱۴ق.

- مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
- میرحامد حسین، عبقات الانوار فی امامة الائمة الاطهار، اصفهان، کتابخانه امیرالمومنین
- نراقی، مهدی، شهاب ثاقب در امامت، بی جا: کنگره بزرگداشت محققان نراقی، ۱۳۸۰.
- نصر بن مزاحم منقری، وقعة صفین، به تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- نوری، حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، به تحقیق محمد باقر موحد ابطحی، قم: مؤسسة الامام المهدی، ۱۴۰۸ق.



Imamite Theologians in the Time of Imam Sādigh (P.B.U.H.) and the Issue of Istiṭā'a (Ability to Act)

Seyyed Ehsan Mousavi Khalkhali MA Graduate from University of Religions and Denominations
(Corresponding Author) Email: ehsanmusavik@gmail.com

Dr. Nematullah Safari Foroushani Associate Professor, Al-Mustafa International University, Qom

Abstract

The issue of istiṭā'a, meaning man's ability to commit an act, has been raised to examine the relationship between man's will and the Absolute Will of God. This issue has been raised among Muslims for a long time. The Imamites and their theologians have not been excluded from these issues either. In this regard, a range of theories of "free will", "determinism" and "intermediate position" has been proposed both among all Muslims and in Imamite circles in a way that this issue can be considered a key to distinguishing the internal boundaries in Imamite theology. In this article, by reviewing the beliefs attributed to the companions of Imam Sādigh (P.B.U.H.) in the writings of theologians and historian of sects and comparing them with the narrations narrated by the Imamites themselves, we seek to identify the formulations that have been proposed by Imamite theologians in this regard. In this way, it can be understood that the "absolute freedom of will", "the intermediate position" (amrun bayn al-'amrayn), and a few approaches near to "determinism" have been supported among the Imamites.

Keywords: istiṭā'a, Imam Sādigh, the companions of Imam Sādigh, Zurāra b. A'yan, Mu'min al-Ṭāq, Hishām b. al-Ḥakam, Imamite theologians



جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال ۵۲- شماره ۱- شماره پیاپی ۱۰۴- بهار و تابستان ۱۳۹۹- ص ۲۱۳-۲۰۱	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۵	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۹/۰۶/۲۹
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2020.40103
	تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۹

متکلمان امامی عصر امام صادق(ع) و مسئله استطاعت

سید احسان موسوی خلخالی (نویسنده مسئول)
دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه ادیان و مذاهب قم
Email: ehsanmusavik@gmail.com
دکتر نعمت الله صفری فروشانی
دانشیار جامعه المصطفی العالمیه قم
Email: emam.history@gmail.com

چکیده

موضوع استطاعت به معنای توان انسان در ارتکاب فعل، برای بررسی رابطه اراده انسان با اراده مطلق خداوند مطرح شده است. این موضوع از دیرباز در میان مسلمانان مطرح بوده است. امامیه و متکلمانشان نیز از این مسائل دور نبوده‌اند. در این باره طیفی از نظریات آزادی اراده، جبر و راه میانه هم در میان کلیت مسلمانان و هم در حلقه‌های امامیه مطرح شده است، چندان که این موضوع را می‌توان کلیدی برای شناسایی مرزبندی‌های درونی متکلمان امامی دانست. در این مقاله با نگاهی به عقاید منسوب به اصحاب امام صادق(ع) در نوشته‌های متکلمان و فرقه‌نگاران و سنجیدن آن‌ها با روایاتی که خود امامیه نقل کرده‌اند، در پی شناخت صورت‌بندی‌هایی برمی‌آییم که متکلمان امامی در این باره مطرح کرده‌اند. از این رهگذر می‌توان دریافت که آزادی مطلق اراده و نیز راه میانه (امر بین الامرین) و گرایش‌های اندکی شبیه به جبریه در میان امامیه قائلانی داشته است.

واژگان کلیدی: استطاعت، امام صادق(ع)، اصحاب امام صادق(ع)، زرارة بن اعین، مؤمن الطاق، هشام بن حکم، متکلمان امامی.

پیشینه بحث

نظریات کلامی و فقهی اصحاب ائمه(ع) از جمله امام صادق(ع) در دوره اخیر در فضاهای علمی و دانشگاهی جذابیت پیدا کرده است. پژوهش‌های انجام شده درباره نظریات متکلمان عصر امام صادق(ع) نیز اندک‌اند. شاهد بر این مدعا، مقاله استطاعت در دایرة المعارف بزرگ اسلامی است که در لابه‌لای آرای معتزله، جبریه، جهمیه، اشاعره و فیلسوفان به آرای متکلمان امامی این عصر اشاره‌ای گذرا کرده و وارد جزئیات بحث نشده است. در مقاله امامیه در همان دایرة المعارف نیز صرفاً به این موضوع اشاره شده است که متکلمان نخستین، نظرات خاصی در باب قدر داشته‌اند. علی سامی‌نشار در کتاب نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام (۱۹۲ تا ۱۹۴) فقط نظریات هشام‌بن حکم در این باره را بیان کرده و به اشتباه، زراره را نیز پیرو هشام‌بن حکم دانسته است. یوزف فان اس در کتاب بسیار مهم کلام و جامعه که اینجا از ترجمه فارسی آن استفاده کرده‌ایم، صرفاً سیاهه‌ای از عقاید و نظریات افراد ارائه کرده که البته بسیار باارزش است و باید مبنای هر تحقیقی قرار گیرد. ویلفرد مادلونگ نیز در حاشیه مقاله نقش شیعیان و خوارج در کلام اسلامی (۱۸۲ تا ۱۸۳) نظر هشام‌بن حکم را به تفصیل نسبی و نظر دیگر اصحاب را به اجمال بیان کرده است. در پژوهشی متأخر، در کتاب نخستین مناسبات فکری تشیع (۹۰) بر این نکته تأکید شده که تنوع گزارش‌ها در بحث استطاعت نشانگر شکل گرفتن گفتمان خاصی در این باره است که نیاز به پژوهش مستقل دارد.

مقدمه

بحث جبر و اختیار از قدیمی‌ترین مباحث کلامی است که از دیرباز اندیشه‌ها را به خود مشغول کرده است. اینکه انسان تا چه حد در رفتارهای خود آزادی اراده دارد تا امروز نیز از مسائل مهم فلسفی و کلامی است. برخی شواهد نشان می‌دهد که این بحث حتی پیش از ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان مطرح بوده است (ناجی، ۹۱). در چهارچوب این بحث در فضای اسلامی متقدم، این موضوع مطرح می‌شد که فرد توان/قدرت انجام هر کار را از کجا به دست آورده است. از این موضوع به استطاعت یاد می‌شد.

۱. معنای لغوی و اصطلاحی استطاعت

استطاعت به گفته راغب اصفهانی (۳۱۰) وجود داشتن چیزی است که فعل از آن ناشی یا محقق می‌شود. راغب در ادامه می‌افزاید که استطاعت نزد اهل تحقیق نامی است برای آن چیزی که تحقق فعل اراده شده را برای انسان عملی می‌سازد «و آن چهار چیز است: نیرویی که مخصوص فاعل است؛ تصورکردن فعل؛ ماده‌ای که پذیرنده تأثیر فعل باشد؛ ابزار انجام فعل، اگر آن تحقق فعل ابزاری لازم دارد» (همان). راغب ادامه می‌دهد که در صورت تأمین هر چهار شرط، فرد مطلقاً مستطیع و با فقدان آن‌ها، مطلقاً عاجز و در صورت وجود برخی و فقدان برخی دیگر، به لحاظی مستطیع و به لحاظی عاجز است. «و عاجز خواندنش اولی است» (همان) و «استطاعت اخص از قدرت

است» (همان). ابن منظور نیز استطاعت را مخصوص انسان می‌داند و به کارگیری این لفظ برای غیرانسان را درست نمی‌داند (۲۲۰/۸).

در اصطلاح متکلمان، بحث بر سر این بود که وقتی کسی کاری را انجام می‌دهد، اولاً توانایی انجام آن/استطاعت را از کجا آورده و ثانیاً در چه زمانی به این توانایی/استطاعت دست یافته است؟ پاسخ پرسش نخست روشن بود و در میان مسلمانان کسی در این باره بحثی نداشت که این توانایی خدادادی است. اما پرسش دوم اختلافات بسیاری را در پی داشت (درباره نظریات متکلمان اهل سنت، نک: ناشی، ۹۲ تا ۹۶). به تعبیری، متکلمان عمل انسان را کاملاً مستقل از خداوند نمی‌دانستند و تأکید می‌کردند که انسان، توان (استطاعت) ارتکاب فعل را از خداوند گرفته است و در این باره که این توان (استطاعت) در چه زمانی و چگونه به انسان داده شده بحث‌های مختلفی داشتند (Wolfson, 622 نک: ابن حزم، ۲۶/۳ تا ۳۲). این موضوع در یکی از کهن‌ترین رساله‌هایی که در باب عقیده به ما رسیده؛ یعنی وصیه منسوب به ابوحنیفه نعمان بن ثابت (۸۰ تا ۱۵۰ق) به یوسف بن خالد سمتی، مطرح شده است (نک: ادامه مقاله).

۲. دو نظریه اصلی در باب استطاعت

متکلمان مسلمان در نگاهی کلی و اجمالی دو پاسخ متفاوت به پرسش پیش گفته در باب استطاعت داده‌اند: گروه نخست که معتزله بودند به اجماع، استطاعت را پیش از فعل می‌دانند (اشعری، ۲۳۰)؛ توضیح آنکه به نظر معتزله که مدافع آزادی اختیار و اراده انسان بودند، خداوند در آغاز به دنیا آمدن انسان، استطاعت یا همان توان ارتکاب فعل را به او بخشیده است و انسان با کمک این استطاعت خدادادی همه کارها را به اراده خود انجام می‌دهد (گذشته، ۱۹۳).

گروه دوم جبرگرایان (مجتبه) بودند به جز جهم بن صفوان (۱۲۸ق) که جبرگرای افراطی بود و هیچ استطاعتی برای انسان قائل نبود (ابن حزم، همان، ۲۲/۳؛ شریف مرتضی، ۱۸۱)، می‌گفتند: خداوند هم‌زمان با نیت و اراده انسان برای ارتکاب هر فعل، توان ارتکاب آن فعل/استطاعت را به انسان می‌بخشد (همان، ۱۸۲؛ گذشته، ۱۹۳). ابوالحسن اشعری (۳۲۴ق) در توضیح عقاید حسین بن محمد نجار، نظریه پرداز اصلی این گروه (همان) می‌نویسد که به نظر او استطاعت نمی‌تواند مقدم بر فعل باشد «و یاری (العون) از خدای سبحان در حین تحقق فعل و همراه آن حادث می‌شود و استطاعت همین است و با یک استطاعت دو فعل رخ نمی‌دهد و هر فعلی را استطاعتی است» (اشعری، ۲۸۳). همین عقیده در رساله و صیه ابوحنیفه که خطاب به شاگردش یوسف بن خالد سمتی نوشته یا به او منسوب شده نیز آمده است (نک: ابوحنیفه، برگ ۶۹ الف). این رساله اگر هم از ابوحنیفه نباشد، چنان‌که ونسینک نشان داده است متعلق به نیمه دوم قرن دوم هجری است (Wensinck, 187).

۳. نظر متکلمان امامی در باب استطاعت

متکلمان امامیه نیز که از دیرباز حضوری پررنگ در مباحث و مناقشات کلامی داشتند، نظریات متفاوتی درباره این موضوع مطرح کرده‌اند. با بررسی این نظریات می‌توان ادعا کرد که موضوع استطاعت، میدانی است که جناح‌های گوناگون کلام شیعی را از هم جدا و متمایز می‌کند. به نظریات متکلمان امامی عصر امام صادق(ع) درباره این موضوع می‌پردازیم.

۳. ۱. زرار و آل‌اعین

نظر منسوب شده به زرار بن‌اعین از اصحاب امام باقر(ع) و امام صادق(ع) آن است که استطاعت عبارت است از صحت جسمانی (یعنی تندرستی شخص) و مقدم بر فعل است (اشعری، ۴۳). اشعری در گزارش خود نتیجه این سخن را آن می‌داند که هرکه به لحاظ جسمی سالم باشد، مستطیع و توانا به انجام کار است. جالب است که اشعری این را نظر زرار بن‌اعین و عبید، پسر زرار و عبدالله بن‌بکیر، برادرزاده زرار می‌داند که همه از آل‌اعین‌اند (همان). مشابه این نظریه را متکلمان مسلمان دیگری، از جمله ابوالحسن خیاط (۸۰) و بشر بن معتمر (شهرستانی، ۶۴/۱) نیز مطرح کرده‌اند. لازمه چنین عقیده‌ای، پذیرش آزادی مطلق اراده انسان است.

در روایات نیز می‌بینیم که زرار برای اثبات نظر خود از آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»؛ برای خدا، حج آن خانه بر کسانی که قدرت رفتن به آن را داشته باشند واجب است (آل عمران: ۹۷)، استفاده می‌کند (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۶۶، ش ۲۲۹؛ ۱۶۸، ش ۲۳۴). ظاهراً استدلال او این‌گونه بوده است: در این آیه استطاعت بر حج، امری مربوط به بندگان و متوقف بر سلامت آنان است و اراده الهی در آن لحاظ نشده است و اگر قرار بود استطاعت بر عمل همراه با فعل باشد هرگز بر کسی واجب نمی‌شد (نک: فان اس، ۴۷۲/۱). استدلال به این آیه در میان معتزله رواج داشته است. شیخ طوسی (۳۸۵ تا ۴۶۰ ق)، فقیه و متکلم شیعی، هم این آیه را ابطال مذهب مجبره می‌شمرد و می‌گوید: خداوند حج را بر مستطیع واجب کرده است و کسی که پیش از عمل حج استطاعت نداشته باشد، حج بر او واجب نمی‌شود (همو، التبیان، ۵۳۸/۲). فخر رازی در توضیح استدلال معتزله به این آیه می‌گوید که معتزله با استناد به این آیه، استطاعت را پیش از فعل می‌دانند؛ چون اگر استطاعت همراه فعل بود، کسی که حج انجام نداده است مستطیع نبود (چون زمان استطاعتش فرا نرسیده) و دیگر مخاطب این آیه محسوب و حج بر وی واجب نمی‌شد و این به اتفاق امت، خلاف مقصود آیه است (فخر رازی، ۳۰۴/۸). به زودی برداشت دیگر راویان از این آیه را با برداشت زرار مقایسه خواهیم کرد.

کتابی درباره استطاعت و جبر نیز به زرار نسبت داده شده است (نجاشی، ۱۷۵؛ طوسی، الفهرست، ۱۳۴) که در میان اهل ری بوده است و اهل بغداد از آن اطلاع نداشته‌اند (همان). راوی این کتاب ابن‌ابی عمیر بوده و فقط یک روایت با مضمون و سند مشابه به ما رسیده است (نک: طوسی، الامالی، ۶۶۰). بر اساس گزارش‌ها، یزید بن معاویه (پیش از ۱۴۸ ق) از دیگر متکلمان اصحاب نیز در این باب هم‌نظر با زرار بوده است (همو، اختیار معرفة الرجال،

۱۶۹ تا ۱۷۰، ش ۲۳۶). روایاتی نیز در رد و تأیید این برداشت از استطاعت از امامان شیعه نقل شده است (نک: ابن بابویه، التوحید، ۳۴۶ تا ۳۵۶) که بیش از هر چیز نشانگر نفوذ زراره و اقبال شیعیان کوفه به رأی او است. این روایات نشان می‌دهد که برخی از اصحاب، این نظریه را خلاف آموزه‌های مربوط به قضا و قدر در تفکر شیعی یافته و مسئله را با امام در میان گذاشته‌اند (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۷۱ تا ۱۷۲، ش ۲۴۳). از مجموع این روایات چنین برداشت می‌شود که موضع امام صادق (ع) درباره این نظر منفی است. شاهی نداریم که نشان دهد زراره نظر خود را در این باره تغییر داده باشد، بلکه برخی شواهد نشان می‌دهد که زراره نظر خود را تغییر نداده است؛ از جمله روایتی از امام رضا (ع) که حدود نیم قرن بعد از یکی از اصحاب درباره استطاعت می‌پرسد و نظر زراره در این باب را خطا می‌شمرد (همان، ۱۶۶، ش ۲۲۹).

این عقیده ظاهراً در میان متکلمان اصحاب امام صادق (ع) طرفداران کمی نداشته است. ابوالحسن اشعری در گزارش پیش‌گفته خود، این را افزون بر زراره بن‌اعین، نظر عبید بن زراره، محمد بن حکیم، عبدالله بن بکیر، هشام بن سالم جوالیقی، حمید بن رباح و شیطان الطاق (مؤمن الطاق) می‌داند (اشعری، ۴۳). در میان این افراد، هشام بن سالم جوالیقی که از سرشناس‌ترین متکلمان امامیه در دوره امامت امام صادق (ع) است، دو روایت از ایشان نقل کرده که در آن‌ها به تقدم استطاعت بر فعل تصریح شده است (ابن بابویه، التوحید، ۳۵۲). اما اشعری درباره مؤمن الطاق در گزارش پیش‌گفته خود تأکید می‌کند که مؤمن الطاق نظریه زراره در باب استطاعت را با افزودن این قید می‌پذیرفت که فعل، بی‌مشیت خداوند محقق نخواهد شد (لا یكون الفعل إلا أن يشاء الله) (اشعری، ۴۳). با تأمل در این قید در می‌یابیم که مؤمن الطاق ضمن پذیرش اینکه استطاعت چیزی جز صحت جسمانی نیست، انجام فعل را مقید به خواست خداوند می‌داند و این با نظریه زراره که تقریباً می‌توان آن را تفویضی دانست، تفاوت آشکار دارد؛ یعنی مؤمن الطاق در عین پذیرش رابطه استطاعت بر انجام فعل با اراده آن در فرد تأکید می‌کند که تحقق خارجی فعل مربوط به مشیت الهی است؛ مثلاً ممکن است کسی استطاعت انجام عملی را داشته باشد، اما این کافی نیست و تا وقتی مشیت خداوند به تحقق عمل تعلق نگیرد آن عمل از او سر نخواهد زد. البته باید به این نکته مهم توجه داشت که قیدی که مؤمن الطاق به نظر زراره می‌افزاید، مربوط به تحقق خارجی و عملی فعل است و نه خود استطاعت؛ یعنی او تعریف زراره از استطاعت را کاملاً پذیرفته اما آن را برای تحقق خارجی فعل کافی نمی‌داند. اهمیت این نکته با توضیح نظر هشام بن حکم روشن‌تر خواهد شد.

شخصیت امامی دیگری که روایتی در تأیید این مضمون نقل کرده است، ابوبصیر یحیی بن قاسم اسدی است (نک: ابن بابویه، التوحید، ۳۵۲؛ مقایسه کنید با: همان، ۳۴۴). البته ابوبصیر را بیشتر در خط راویان حدیث یا محدثان متکلم باید نام آورد نه متکلمان.

۳.۲. هشام بن حکم

از دیگر متکلمانی که به موضوع استطاعت پرداخته است هشام بن حکم از بزرگ‌ترین متکلمان تاریخ شیعه و

بلکه تاریخ اسلام است که در بسیاری از مسائل کلامی و طبیعی و فقهی، نظریات خاص خود را داشته است (برای سیاهه‌ای از عقاید او نک: فان اس، ۵۱۴/۱ تا ۵۸۵، اسعدی، ۵۷ تا ۲۴۹). هشام رساله‌ای در باب استطاعت نوشته است (نجاشی، ۴۳۳؛ Modarresi, 267). ظاهراً بشر بن معتمر، متکلم معتزلی، ردیه‌ای بر این کتاب نوشته است (ابن ندیم، ۲۰۵).

هشام بن حکم درباره استطاعت نظر منحصر به فردی دارد که در قیاس با نظریات رقیب، نظریه‌ای پیچیده است. به گزارش اشعری، هشام بن حکم استطاعت را پنج چیز می‌داند: «صحت، رفع موانع (تخلیه الشؤن)، مدت در وقت، ابزاری که فعل با آن انجام شود؛ مانند دست که ابزار بر صورت زدن است و سبب مُهَيِّج [سبب مؤثر اضافی] که از بیرون می‌آید و برای آن است که فعل محقق می‌شود (من اجله یكون الفعل)، پس اگر این همه جمع شدند فعل رخ داده است، پس بخشی از استطاعت پیش از فعل موجود است و بخشی از آن در حال فعل ایجاد می‌شود که همان سبب است و می‌پنداشت که فعل جز با سبب حادث رخ نمی‌دهد و اگر این سبب موجود شد و خداوند آن را حادث ساخت، قطعاً فعل محقق خواهد شد و آنچه فعل را ایجاب می‌کند همین سبب است و دیگر عناصر استطاعت آن را ایجاب نمی‌کند» (اشعری، ۴۲ تا ۴۳). بدین ترتیب استطاعت بر انجام هر عمل، امری بسیط نیست؛ بلکه چند جزء دارد که برخی از آن‌ها پیش از فعل و اصلی‌ترین آن‌ها که هشام آن را سبب مهیج می‌نامد، در حین فعل محقق می‌شود و خارج از اراده انسان است؛ مثلاً اگر کسی بخواهد ظهر روز جمعه غذا بپزد، برای پختن غذا در روز جمعه باید فرد توانایی غذا پختن داشته باشد (صحت)، روز جمعه برسد (وقت)، ابزارهای لازم برای پختن غذا مانند آتش و ظرف و مواد را داشته باشد (ابزار)، همه موانع دیگر پختن غذا برطرف شود (رفع موانع). همه این امور به حوزه اراده فرد مربوط می‌شود؛ یعنی اراده آشپزی در روز جمعه لازم می‌آورد که کسی این کارها را بکند، اما اگر از هشام بن حکم بپرسیم می‌گوید با تحقق همه این امور لزوماً در روز جمعه غذا پخته نخواهد شد؛ چون ممکن است مثلاً روز جمعه برسد و در حین پختن غذا ناگهان گاز قطع شود یا اجاق از کار بیفتد یا اتفاق دیگری افتد که خارج از اراده و برنامه‌ریزی فرد باشد. این یعنی تحقق فعل در خارج دو بُعد دارد: بُعد درونی که اراده انجام فعل در فاعل است؛ بُعد بیرونی که امری خارج از اراده فرد است و احتمال تحقق با عدم تحقق آن برابر است و به نظر هشام این بُعد بیرونی را خداوند باید محقق سازد. با این شرح، متوجه سخنی می‌شویم که جعفر بن حرب، متکلم بزرگ معتزلی از هشام نقل کرده است: «هشام می‌گفت: افعال انسان از وجهی اختیاری و از وجهی دیگر اضطراری (اجباری) است. اختیار است از این جهت که اراده و اکتساب کرده و اضطرار است از این جهت که رخ نمی‌دهد، مگر آنکه سبب مُهَيِّج (برانگیزنده) برای آن عمل حادث شود» (اشعری، ۴۰ تا ۴۱) و این همان است که ناشی اکبر در کتاب خود به گروهی نسبت داده است: «انسان بر فعلی که با ابزار ایجاد کرده قدرت دارد اما بر سبب [علت اصلی تحقق فعل] و ترک فعل قدرت ندارد» (ناشی، ۹۶).

دو قول دیگر، یعنی قول سوم که قول ابو مالک حضرمی است و قول چهارم منقول در همین بخش از مقالات

الاسلامین اشعری نیز همان قول هشام بن حکم است (مادلونگ، ۱۸۳).

همین برداشت از استطاعت در روایتی از امام رضا (ع) (کلینی، ۱۶۰/۱؛ ابن بابویه، التوحید، ۳۴۸) و امام کاظم (ع) (همو، الاعتقادات، ۳۸) نقل شده است. در روایتی در منابع متأخر نیز امام هادی (ع) آن را از امام صادق (ع) روایت می‌کند (طبرسی، ۴۵۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ۲۲/۵). در این روایات، منظور از اصل امر بین‌الامرین که در روایات اهل بیت (ع) بر آن بسیار تأکید شده و نظریه‌ای در برابر جبر و تفویض محسوب می‌شده، همین دانسته شده است. البته تقریر دیگری از امر بین‌الامرین نیز در روایات متعدد نقل شده که ربط چندانی به استطاعت ندارد و اساساً خارج از موضوع بحث ما است (نک: ابن بابویه، التوحید، ۳۶۱ تا ۳۶۲؛ مفید، ۴۶ تا ۴۷). با توجه به فراوانی این برداشت دوم از استطاعت، شاید بتوان مدعی شد که چنین تقریری ابداع خود هشام بن حکم بوده که در دوره‌های بعد امامان شیعه آن را تأیید کرده‌اند چندان که همچون صورت‌بندی نهایی همه‌جا به امام صادق (ع) نسبت داده شده است (نک: ابن بابویه، عیون اخبار الرضا (ع)، ۱۱۴/۱؛ شهرستانی، ۶۳/۱). آنچه مستقیماً در این باره از آن حضرت روایت شده است (نک: کلینی، ۱۶۰/۱؛ ابن بابویه، التوحید، ۳۶۲)؛ به گفته شیخ مفید (۴۶) و علامه مجلسی (مرآة العقول، ۱۹۳/۲) مرسل و در نتیجه ضعیف است. البته هشام بن حکم به امام صادق (ع) تأکید می‌کند که تلاش می‌کرده با نظریه‌پردازی در پرتو بیانات امامان شیعه (ع) منظومه کلامی منسجمی برای تشیع پردازش کند (کلینی، ۱۷۰/۱ تا ۱۷۱؛ نک: مدرسی طباطبائی، ۲۰۶ تا ۲۱۰). این نکته از این روایت شیخ صدوق نیز روشن می‌شود: «روایت شده که ابو هذیل علاف به هشام بن حکم گفت: با تو مناظره می‌کنم به این شرط که اگر بر من غلبه کردی به مذهب تو درآیم و اگر من غلبه کردم به مذهب درآیی. هشام گفت: با من به انصاف در نیامدی. با تو مناظره می‌کنم به این شرط که اگر بر تو غلبه کردم به مذهب درآیی و اگر بر من غلبه کردی سراغ امام خویش روم [و از او سؤال کنم]» (ابن بابویه، الاعتقادات، ۴۳).

این نظریه هشام در درون فضای فکری امامی، موافقان بسیاری پس از او پیدا کرد. در گزارش اشعری ابومالک حضرمی نیز نظری شبیه نظر هشام بن حکم درباره استطاعت مطرح کرده است. ابومالک در بسیاری از مسائل دیگر کلامی نیز با هشام بن حکم نزدیک است. بر اساس گزارش کلینی، او از اصحاب هشام بن حکم بوده است و در اختلاف نظر او با ابن ابی عمیر بر سر مسئله‌ای در باب امامت، هشام نظر ابومالک را تأیید کرد (کلینی، ۴۱۰/۱؛ نک: طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۲۹۱، ش ۴۹۴).

در میان نسل‌های بعد، نجاشی در معرفی حسن بن موسی نوبختی (۳۰۰ تا ۳۱۰)، نویسنده کتاب مشهور فرق الشیعه، او را پیرو هشام بن حکم در مسئله استطاعت می‌داند و گزارش می‌دهد که او کتابی در این زمینه نوشته است (نجاشی، ۶۳؛ نک: اقبال، ۱۲۵ تا ۱۶۵). جالب اینجا است که سعد بن عبدالله اشعری، نویسنده المقالات و الفرق که تحریر دیگری از کتاب فرق الشیعه است از مخالفان خط فکری هشام بن حکم بود و به خط فکری هشام بن سالم جوالیقی و مؤمن الطاق گرایش داشت، رساله‌ای در باب استطاعت دارد (نجاشی، ۳۵۷) که شاید بتوان چنین

برداشت کرد که آن را در نقد این نظریه نوشته است.

از دیگر شخصیت‌های مهمی که به نظر می‌آید این تقریر از استطاعت را پسندیده، محمدبن یعقوب کلینی گردآورنده کتاب کافی است. او در کتاب کافی به این تقریر از استطاعت توجه ویژه‌ای نشان می‌دهد و اساساً روایات مربوط به تقریر دیگر را نقل نمی‌کند (نک: کلینی، ۱۶۰/۱ تا ۱۶۲؛ نک: رضانی، ۱۰۲ تا ۱۰۵).

۳.۳. محدثان اهل کلام

در کنار این دو گروه، گروهی از محدثان حضور داشتند که پاسخ دغدغه‌های کلامی را از درون روایات می‌جستند (نک: قوام کرباسی، ۵۳ تا ۵۸؛ Modarresi, 146-150). برخی پژوهشگران معاصر نشان داده‌اند که روایات نقل شده از امام از طریق این گروه به خصوص در امور تکوینی بیشتر به نظریه جبریه نزدیک است (نک: پاکتچی، امام صادق(ع) و تدوین عقاید جعفری، ۱۰۰). در این روایات بر تقدم سعادت و شقاوت بر اعمال انسان‌ها (نک: کلینی، ۱۵۲/۱ تا ۱۵۴)، تقدم خلقت خیر و شر بر اعمال انسان‌ها (همان، ۱۵۴/۱)، معلوم بودن طینت افراد پیش از اعمال‌شان در دنیا (همان، ۲/۲ تا ۶) تأکید شده است. شاید روایات منقول از ائمه(ع) که در آن از پرداختن به موضوع استطاعت نهی می‌کنند (نک: ابن بابویه، التوحید، ۳۴۴) در همین چهارچوب، معنا می‌یابد.

نکته‌ای که در بحث ما اهمیت دارد، آن چیزی است که این گروه درباره تفسیر آیه «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷) از امام نقل کرده‌اند. بیشتر دیدیم که زراره و افراد هم عقیده با او در باب استطاعت به این آیه استناد می‌کردند. از مقایسه آنچه متکلمان نظیر زراره (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۶۶، ش ۲۲۹، ۱۶۸، ش ۲۳۴) و هشام بن حکم (ابن بابویه، التوحید، ۳۴۹ تا ۳۵۰) در توضیح معنای استطاعت در این آیه از امام(ع) نقل کرده‌اند، با آنچه کسانی همچون عبدالرحمان بن سیّابه (عیا شی، ۱۹۳/۱) و نیز محمدبن مسلم و عبدالرحمان بن حجاج (همان) که همگی بیش از هر چیز دغدغه حدیثی فقهی دارند، روایت کرده‌اند نکته جالبی برداشت می‌شود: با اینکه الفاظ روایت منقول از امام تقریباً یکسان است، متکلمان از آن برداشت کلامی کرده‌اند و اهل حدیث برداشت صرفاً فقهی در باب استطاعت برای حج. جالب اینجا است که بر اساس روایتی وقتی برداشت زراره از این روایت به امام عرضه می‌شود، حضرت به شدت در برابر آن موضع می‌گیرد و خود زراره نیز می‌گوید که برداشتش از روایت خلاف نظر امام بوده است (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۶۸، ش ۲۳۴).

برای توضیح بیشتر این نکته افزودنی است که عبدالرحمان بن سیّابه از محدثان کوفی است که ابوالحسن اشعری در گزارش خود درباره اختلافات شیعیان بر سر مسئله صفات الهی می‌نویسد: «فرقه دوم سیّابیه‌اند، پیروان عبدالرحمان بن سیّابه که در همه این معانی توقف می‌کنند و می‌پندارند که قول صحیح در این باب همان چیزی است که جعفر بن محمد [امام صادق(ع)] بگوید سخنش هر چه باشد باشد و در این باب نظری را تأیید نمی‌کنند» (اشعری، ۳۶). محمدبن مسلم ثقفی (حدود ۸۰ تا ۱۵۰ق) نیز اهل کوفه بوده است. او خود می‌گوید که هر مسئله‌ای به ذهنش می‌رسیده آن را از امام می‌پرسیده است (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۸۴، ش ۲۷۶) و از روایتی دیگر

روشن می‌شود که در فقه فقط به نقل عمل می‌کرده و او را با رأی کاری نبوده است (همان، ۱۸۴، ش ۲۷۷). از بررسی روایات منقول از محمدبن مسلم روشن می‌شود که او به حکم آنکه اهل حدیث است، در درجه اول فقیه است؛ هرچند دغدغه‌های کلامی نیز دارد. چند روایت نقل شده علیه او نیز نشانگر نوعی توجه کلامی در او است؛ هرچند خود از راویان روایات ضدکلامی از امام باقر (ع) است (نک: ابن بابویه، التوحید، ۴۵۵). از روایات کلامی ای که از او به جای مانده روشن می‌شود که بیشتر در پی یافتن پاسخ و نظر امام درباره مناقشات جاری در کوفه بوده است و برای همین به‌رغم آنکه شخصاً اهل تأمل کلامی نیست، مسائلی را که بعداً در زمان امام صادق (ع) در میان متکلمان کوفه مطرح شد با امام در میان گذاشته است. با این همه در روایات نقل شده علیه او، محمدبن مسلم هم عقیده با زراره در باب استطاعت خوانده شده است (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۱۸۸، ش ۲۸۲). پذیرش چنین نسبتی به محمدبن مسلم دشوار است و شاید آن را بتوان این‌گونه توضیح داد که محمدبن مسلم مانند زراره از فقیهان طراز اول شیعیان در کوفه بوده و این نزدیکی در فقه و حدیث، به‌ویژه در مرحله دوم حیات زراره که در آن از کلام فاصله گرفت، باعث شده که آنان در برخی مسائل هم عقیده دانسته شوند و این صرفاً اجتهاد راوی در این باره بوده است.

نتیجه‌گیری

دوران امام صادق (ع) از پررنگ‌ترین دوره‌های تاریخ کلام امامی بوده است. در این دوره، متکلمان امامی درباره مسائل گوناگون کلامی نظریه‌پردازی و نظر خود را درباره مسائل جاری کلامی آزادانه ابراز می‌کرده‌اند. یکی از مسائل مهم کلامی که در این دوره مطرح بود، مسئله استطاعت است که پیوندی تنگاتنگ با آزادی اراده بشر دارد. نظریه‌های متکلمان امامی در این باره را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: نظریه زراره بن اعین و بسیاری از متکلمان دیگر که در این باره سخن وی را پذیرفتند و استطاعت را صرف سلامت جسمانی و امری خدادادی در آغاز خلقت بشر دانستند. نتیجه این نظریه، آزادی مطلق اراده و فعل انسان بود.

نظریه دیگر متعلق به هشام بن حکم بود که گویا تلاش می‌کرد اصل امر بین الامرین را در چهارچوبی نظری بگنجانند. او در این راستا، استطاعت را متشکل از پنج جزء دانست که برخی از آن‌ها پیش از ارتکاب فعل و برخی دیگر در حین آن محقق می‌شود. این نظریه با تأیید ائمه (ع) مواجه شد و در نسل‌های بعدی متکلمان امامی نیز طرفدارانی داشت.

در مقابل، کسانی که در درجه اول محدث شمرده می‌شدند هرچند گاه دغدغه‌های کلامی از خود نشان می‌دادند؛ از این موضوع فاصله گرفتند و گویا برداشت کلی آنان از روایات اهل بیت (ع) خودداری از پرداختن به این موضوع بود.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمدابراهیم آیتی.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، به تصحيح على شيرى، بيروت: دار احياء التراث العربى، مؤسسة التاريخ العربى، ۱۹۹۲.
- ابن بابويه، محمد بن على، الاعتقادات فى دين الامامية، به تصحيح عصام عبدالسيد، بيروت: دارالمفيد، ۱۹۹۳ م.
- _____، التوحيد، به تصحيح سيد هاشم حسيني طهراني، بيروت: اعلمى، بى تا.
- _____، عيون اخبار الرضا(ع)، به تصحيح شيخ حسين الاعلمى، بيروت: اعلمى، ۱۴۰۴ م.
- ابن حزم، كتاب الفصل فى الملل و الاهواء والنحل، طبعة خانجى، بى جا، ۱۳۲۰ ق.
- ابن نديم، كتاب الفهرست، تصحيح رضا تجدد، تهران، بى نا، بى تا.
- ابوحنيفة، نعمان بن ثابت، وصية الامام الاعظم ابوحنيفة نعمان، نسخة خطى دانشگاه هاروارد (شماره ۰۷۳۸۱۶۵۹)، بازيابى در:
- <http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/11173946?n=147&imagesize=2400&jp2Res=0.25&printThumbnails=no>
- اسعدى، عليرضا، هشام بن حكم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، ۱۳۸۸.
- اشعرى، على بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين، به تصحيح هلموت ريتز، برلين: كلاوس شوارتز، ۲۰۰۵ م.
- اقبال، عباس، خاندان نويختى، تهران: طهورى، ۱۳۴۵.
- پاکتچى، احمد، «امام صادق(ع) و تدوين عقايد جعفرى»، مبانى و روش اندیشه علمى امام صادق(ع)، زير نظر احمد پاکتچى، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۹۱.
- _____، «اماميه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامى، زير نظر كاظم موسوى بجنوردى، تهران: بى نا، ۱۳۸۰.
- خياط معتزلى، ابوالحسن عبد الرحيم بن محمد، الانتصار و الرد على ابن الراوندى الملحد، به تصحيح نيبرگ، بيروت: مكتبة دار العربية للكتاب - اوراق شرقية، ۱۹۹۳ م.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد، المفردات فى غريب القرآن، بيروت: دارالمعرفة، بى تا.
- رضائى، محمد جعفر، «امتداد جريان فكرى هشام بن حكم تا بغداد دوران شيخ مفيد»، نقد و نظر، ش ۶۵، بهار ۱۳۹۱، صص ۹۱ تا ۱۱۰.
- شريف مرتضى، «انقاذ البشر من الجبر و القدر»، رسائل الشريف المرتضى، به تصحيح سيد مهدى رجائى، قم: دارالقرآن الكريم، ۱۴۰۵ ق.
- شهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل و النحل، به تحقيق محمد فتح الله بدران، قاهره: مكتبة الانجلو المصرية، ۱۳۷۵ ق.
- طبرسى، احمد بن على، الاحتجاج، به تصحيح سيد محمد باقر موسوى خراسان، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات و مؤسسة

اهل البيت (ع)، ۱۹۸۱ م.

طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی، به تحقیق حسن مصطفوی، قاهره: مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی، ۲۰۰۹ م.

_____، التبیان فی تفسیر القرآن، به تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ ق.

_____، الامالی، به تحقیق مؤسسة البعثة، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ ق.

_____، الفهرست، به تحقیق جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر الفقه، ۱۴۱۸ ق.

عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، به تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: المکتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۸۰.

فان اس، یوزف، کلام و جامعه، ترجمه فرزین بانکی و احمد علی حیدری، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۷.

فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱ م.

قوام کرباسی، اکبر، «مدرسه کلامی کوفه»، نقد و نظر، ش ۶۵، بهار ۱۳۹۱، صص ۳۸ تا ۶۵.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به تصحیح علی اکبر غفاری، بی جا: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.

گذشته، ناصر، «استطاعت»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، بی جا: بی نا، ۱۳۷۷.

گرامی، سید محمد هادی، نخستین مناسبات فکری تشیع، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱.

مادلونگ، ویلفرد، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۷.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲.

_____، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، به تصحیح سید مرتضی عسکری و سید هاشم رسولی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.

مدرسی طباطبائی، سید حسین، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: کویر، ۱۳۸۶.

مفید، محمد بن محمد، تصحیح اعتقادات الامامیة، به تصحیح حسین درگاهی، بیروت: دارالمفید، ۱۹۹۳ م.

ناجی، محمدرضا، «جزیره العرب»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: بی نا، ۱۳۸۹.

ناشی، عبدالله بن محمد، مسائل الامامة و مقتطفات من الكتاب الاوسط فی المقالات، به تحقیق یوسف فان اس، بیروت: المعهد الألماني للداراسات الشرقيّة، ۲۰۰۳ م.

نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، به تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۴ ق.

نشار، علی سامی، نشأة الفكر الفلسفي فی الاسلام، قاهره: دارالمعارف، بی تا.

Modarresi, Hossein, 1984, "Rationalism and Traditionalism in Shī'ī Jurisprudence", *Studia Islamica*, No. 59, pp. 141-158.

Modarresi, Hossein, 2003, *Tradition and Survival*, Oxford, Oneworld.

Wensinck, A. J., 1965, *The Muslim Creed*, Barnes & Noble, New York.

Wolfson, Harry A. , 1976, *The Philosophy of the Kalām*, Harvard University Press, Cambridge - London.



A New Reading of Ṣadrā's Al-asfār Al-arba'a Based on the Hero's Journey Narrative Archetype

Dr. Majid Sadeghi Associate Professor, University of Isfahan (Corresponding Author)

Email: majd@ltr.ui.ac.ir

Najmeh Lab Khandagh PhD student, University of Isfahan

Abstract

Mullā Ṣadrā introduces philosophy as a knowledge for the perfection of all human souls and does not limit to a certain group; the complexity of philosophical issues and the difficulty of understanding them due to their abstract nature, however, is not hidden. Nevertheless, according to Mullā Ṣadrā, the power of imagination and speech are two divine gifts that make it possible for different audiences to understand and convey such complex issues. The power of imagination, by analyzing and combining forms and meanings, is constantly creating new forms and meanings, and language, with a wide range of mental creativity, through continuous changes in form and content, is a tool at the service of the speaker's mind to convey meanings to the audience. Story is a format which is distinguished from other texts by the two elements of imagination and speech. In this article, the elements of story are explained from the perspective of Ṣadrā's philosophy in a descriptive-analytical way, and its narrative capacities are examined. The existence of allegories in Ṣadrā's philosophy and its presentation in the form of four journeys makes it possible to have a narrative reading of it using the old narrative archetype of "hero's journey."

Keywords: Sadrian philosophy, imagination, speech, story, hero's journey



جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال ۵۲- شماره ۱- شماره پیاپی ۱۰۴- بهار و تابستان ۱۳۹۹- ص ۲۳۴-۲۱۵	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir
شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸
	
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۲/۲۰
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2021.69145.1015
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۲	

خوانشی نواز اسفار اربعه صدرایی بر اساس الگوی سفر قهرمان

دکتر مجید صادقی (نویسنده مسئول)

دانشیار دانشگاه اصفهان

Email: majd@litr.ui.ac.ir

نجمه لب خندق

دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

Email: n.labkhandagh@gmail.com

چکیده

ملاصدرا فلسفه را علمی برای استكمال همه نفوس انسانی معرفی می‌کند و آن را مختص گروه خاصی نمی‌داند؛ اما پیچیدگی مسائل فلسفی و دشواری فهم آن به دلیل انتزاعی بودن بر کسی پوشیده نیست. این در حالی است که از نظر ملاصدرا قوه خیال و قدرت سخن دو موهبت الهی است که امکان فهم و انتقال این گونه مسائل را برای مخاطبان مختلف ایجاد می‌کند. قوه خیال به کمک تجزیه و ترکیب صور و معانی، پیوسته در حال ایجاد صور و معانی جدید است و زبان با گستره‌ای به پهنای خلاقیت ذهن، با تغییرات مداوم در فرم و محتوا، ابزاری است در خدمت ذهن گوینده برای انتقال معانی به ذهن مخاطب. داستان قالبی است که دو عنصر خیال و سخن فصل ممیز آن از دیگر متون است. در این مقاله، عناصر داستان از منظر حکمت صدرایی به روش توصیفی تحلیلی تبیین شده و نیز ظرفیت‌های داستانی شدن آن بررسی شده است. وجود تمثیلات در حکمت صدرایی و عرضه شدن آن در قالب چهار سفر، امکان خوانشی داستانی از آن را با بهره‌گیری از کهن الگوی «سفر قهرمان» فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: حکمت صدرایی، خیال، سخن، داستان، سفر قهرمان.

مقدمه

مباحث فلسفی به دلیل پیچیدگی و انتزاعی بودن فقط مدنظر قشر خاصی از تحصیل کردگان جامعه بوده است و از میان همین جمع، کمتر کسی را می‌توان یافت که از فضای نظری صرف خارج شود و بین زندگی روزمره و وقایع اطراف خود با فلسفه پیوند برقرار کند. لازمه از بین بردن این شکاف، ابتدا ساده سازی مباحث فلسفی و آسان سازی فهم آن است. از آنجاکه درک امور محسوس همواره ساده‌تر از درک معقولات است، یکی از روش‌ها برای انتقال مفاهیم فلسفی تشبیه معقول به محسوس است. نقطه اتصال بین قوای عاقله و محسوسات، قوه خیال است؛ چراکه اولاً پایه‌های اصلی تخیل، برگرفته از محسوسات است و ثانیاً تخیلات همچون معقولات در فضای ذهن شکل می‌گیرد. از سوی دیگر مهم‌ترین راه انتقال معانی، سخن گفتن است. سخن ابزاری است که متناظر با خلاقیت ذهن، معانی ایجادشده را در قالب‌هایی خلاصانه قرار می‌دهد.

داستان، قالبی است که دو مؤلفه خیال و سخن را در خود جمع کرده (ایرانی، ۲۸) و در طول تاریخ، یکی از روش‌های موفق انتقال مفاهیم و معانی حتی برای بیان معارف عمیق و دارای بطن در قالبی ساده و جذاب برای مخاطبان بوده است. این روش از سوی خدای متعال نیز تأیید شده است و یکی از راه‌های دعوت به تفکر را داستان گویی می‌داند؛ فَأَقْصِصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (اعراف: ۱۷۶). ظرفیت داستان برای انتقال معانی چنان است که حکما نیز برای بیان معارف خود از آن استفاده کرده‌اند؛ از جمله آن‌ها می‌توان به رساله الطیر و حیّ بن یقظان از ابن سینا و نیز رسائل تمثیلی شیخ اشراق همچون سفیر سیمغ، عقل سرخ، آواز پر جبرئیل و... اشاره کرد. بسیاری از فلاسفه معاصر نیز برای بیان نظام فلسفی خود از قالب رمان استفاده کرده‌اند. ملاصدرا خود به عرصه داستان ورود پیدا نکرده است؛ اما بر اساس آنچه بیان شد این امر بر پیروان مکتب فلسفی او برای ایجاد زمینه‌هایی برای فهم آسان فلسفه وی ضروری به نظر می‌رسد. هدف از نگاشتن این مقاله ایجاد زمینه‌ای برای پاسخ‌گویی به این ضرورت و ورود به این عرصه است. برای رسیدن به این منظور، نسبت بین حکمت صدرایی با داستان بررسی شده است؛ به این ترتیب که ابتدا عناصر اصلی داستان را بر اساس حکمت ملاصدرا تبیین و سپس ظرفیت‌های فلسفه او را برای داستانی شدن بیان می‌کنیم.

طبق جستجوهای صورت گرفته، پیش از این پژوهش، نسبت بین داستان و حکمت صدرایی نه به صورت پژوهشی بررسی شده و نه در قالب داستانی قرار گرفته است. تنها کتاب داستانی در این زمینه کتاب مردی در تبعید ابدی نوشته نادر ابراهیمی است که زندگینامه ملاصدرا را در قالب داستانی به رشته تحریر درآورده و در بین آن به برخی مباحث فلسفی او پرداخته است. پژوهشی با محوریت رابطه فلسفه اسلامی و داستان‌گویی نیز انجام نشده است و تنها محدود مقالاتی به رمزگشایی و تحلیل داستان‌های تمثیلی عرفانی ابن سینا و شیخ اشراق پرداخته‌اند. «نمود انسان‌شناسی فلسفی ابن سینا در رساله‌های تمثیلی - عرفانی او» مقاله‌ای است که فروغ السادات رحیم‌پور و افسانه لاچینانی در آن دیدگاه‌های فلسفی ابن سینا در حوزه انسان‌شناسی را در داستان‌های تمثیلی عرفانی او جستجو

کرده‌اند. فاطمه سنقر کلایه نیز در مقاله «رمزشناسی رساله آواز پر جبرئیل» دلیل زبان نمادین و رمزی حکما را بیان کرده و به رمزگشایی این رساله شیخ اشراق در زمینه معارف فلسفی او پرداخته است. مقاله پیش‌رو هم از نظر بیان نسبت داستان و فلسفه اسلامی و هم به طور خاص از نظر نسبت این دو موضوع با محوریت حکمت صدرایی کاملاً بدیع و بدون پیشینه مشابه است.

۱. چیستی داستان و اهمیت آن از دیدگاه فلاسفه

ادبیات داستانی در معنای جامع آن به هر روایتی که خصلت ساختگی و ابداعی آن بر جنبه تاریخی و واقعی‌اش غلبه کند، اطلاق می‌شود (میرصادقی، ۲۱). داستان مجموعه گسترده‌ای است که بر اساس متغیرهایی در فرم و محتوا، عناوین مختلفی؛ از جمله قصه، اسطوره، حکایت، افسانه، سرگذشت، رمان، رمانس، داستان کوتاه و... را شامل می‌شود. کلام منثور و خیال، فصل ممیزهای متون داستانی هستند که آن‌ها را از سایر متون متمایز می‌کنند: داستان به هر اثر هنری منثور گفته می‌شود که بیش از آنکه از لحاظ تاریخی واقعیت داشته باشد، آفریده و ابداع نیروی تخیل و هنر نویسنده است (ایرانی، ۲۸).

فرق داستان با گزارش، مقاله، تاریخ، خاطره، زندگی‌نامه و سفرنامه در این است که در داستان، نویسنده می‌خواهد به کمک تخیل و با استفاده از نمایش یا نقل یک یا چند رخداد، فضا سازی و شخصیت‌پردازی بر احساس خواننده تأثیر بگذارد و چه بسا معنا و مفهومی را به او منتقل و القا کند و او را با پرسشی مواجه سازد، اما امر اخیر با ابزار و امکانات منطقی صورت نمی‌گیرد و تابع زبان ارجاعی علم نیست... تخیل تا آن حد در داستان نقش دارد که نیچه کل داستان را دروغ می‌خواند. پس بهره‌گیری از تخیل و احساس‌برانگیزی حاصل از آن، ویژگی‌های داستان است (بی‌نیاز، ۱۵ تا ۱۶).

همان‌گونه که در تعریف داستان بیان شد، لفظ و خیال دو مؤلفه اصلی متون داستانی هستند. برخی در تعریف داستان بر منثور بودن تأکید دارند و برخی آن را اعم از منثور یا منظوم می‌دانند، اما آنچه در همه تعاریف مشترک است تکیه بر هنر لفظی برگرفته از خیال دارد. فلاسفه در بهره‌گیری از داستان برای بیان معارف انتزاعی با استفاده از ظرفیت‌های آن در تشبیه معقول به محسوس غافل نبوده‌اند. افلاطون در رساله فدروس به این نکته اشاره می‌کند: اما توصیف نفس، نیروی بیانی می‌خواهد که در توانایی آدمیان فانی نیست ولی به زبان آدمیان می‌توان با تمثیل و اشاره از آن حکایت کرد (افلاطون، چهار رساله، ۱۳۷).

اهمیت داستان و روایت تاحدی است که از سطر ۲۳ قرن پیش بیان داشته است که ضعف در داستان‌گویی موجب سقوط و انحطاط اجتماعی است (به نقل از مک‌کی، ۱۰). شیخ اشراق به سالکی که قصد قدم‌نهادن در وادی حکمت را دارد، توصیه می‌کند از رسائل تمثیلی و داستانی او بهره‌گیرد: در اثنای قرائت حکمة الاشراق نیکوست که مرید، رسائل (داستان‌ها) رمزی را که مبادی اصلی حکمة الاشراق را برای او متصور می‌کند، مطالعه کند. این رسائل

را فایده عظیم است؛ زیرا که آن‌ها کوشش مرید را برای اینکه به مشاهده انوار قاهر برسد بر می‌انگیزد (به نقل از پورنامداریان، ۲۳۰ تا ۲۳۱).

سه داستان رمزی ابن سینا، یعنی حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابدال، دوره کاملی از سلوک عرفانی و اشراقی را نشان می‌دهد. بسیاری از فلاسفه معاصر نیز قالب داستان را برای بیان معارف خود انتخاب کرده‌اند. پل ریکور^۱ در کتابی سه جلدی تحت عنوان رمان و روایت، مسائل مربوط به داستان را بررسی کرده است (بنیامین و دیگران، ۲۷). اومبرتو اکو^۲ متخصص فرهنگ و فلسفه اروپای قرون وسطی با نوشتن رمان نام گل سرخ به نوعی فلسفه قرون وسطی را به تصویر می‌کشد. ژان پل سارتر^۳ متفکر اگزیستانسیالیست برای تبیین فلسفه خود رمان تهوع، میخائیل شولوخوف^۴ در دفاع از سوسیالیسم رمان معروف و پرمخاطب دُن آرام و در مقابل بوریس پاسترناک^۵ در به چالش کشیدن ادعاهای بشردوستانه کمونیسم، رمان دکترژیواگو را تألیف کرده‌اند.

نمونه موفق و پرمخاطب دیگری که البته بیشتر به تاریخ فلسفه پرداخته است، رمان دنیای سوفی نوشته یاستین گورد^۶ است. این کتاب بیشتر روایتی داستان‌گونه از تاریخ فلسفه است؛ اما همین مقدار تلطیف‌کردن و متفاوت بودن آن با سایر کتب فلسفی، باعث استقبال مخاطبان شده است. جای بسی تأمل است که چرا فلاسفه و متفکران دینی سرشناس چه در گذشته و چه در زمان حال، وقت و نیروی خود را صرف پرداختن به ادبیات و داستان کرده‌اند؟ خواندن داستان در اغلب موارد، آسان، جذاب و مایه تفرج خاطر است. کمتر کسی حوصله دارد کتابی تحقیقی را مطالعه کند اما داستان با ایجاد کشش و تعلیق، مخاطب را مجذوب می‌کند. همین قابلیت جذب و مقبولیت اجتماعی رمان موجب شد که بسیاری از متفکران برای بیان مباحث فکری به این قالب روی بیاورند.

دلیل مهم‌تری که فلاسفه را به سمت داستان‌نویسی سوق داده است، بازتاب درونیات هنرمند در آثارش است. درحقیقت هنرمند خود را در آثارش متجلی می‌کند و هرچه این خود از نظر مرتبه وجودی بالاتر باشد، اثری گران سنگ‌تر را بر جای می‌گذارد. این روند تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که شخص همان حق و حقیقت شود؛ لذا در حکم آینه‌ای در می‌آید که تنها حقیقت را بازتاب می‌دهد. این همان مطلبی است که ملاصدرا در باب کلام برای انسان قائل شده است؛ انسان اگر به مرتبه‌ای برسد که به عقل فعال متصل شود، جز حقیقت نخواهد گفت (صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، ۲۰ تا ۲۱). هنرمند نیز از این قاعده مستثنا نیست و می‌تواند ملهم از عالم غیب باشد و به قول حافظ: «در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند/ آنچه استاد ازل گفت، بگو می‌گویم»

1. Paul Ricoeur.

2. Umberto Eco.

3. Jean-Paul Sartre.

4. Mikhail Sholokhov.

5. Boris Pasternak.

6. Jostein Gaarder.

شیخ اشراق نیز به ملهم بودن برخی آثار و نقوش اشاره می‌کند: «پس چون شواغل قلت یابد، برای نفس ناطقه خلصه‌ای به جانب القدس روی می‌نماید و از غیب نقش می‌پذیرد، نقشی غیبی که گاه سریعاً منطوی می‌شود و گاه بر ذکر روشنی می‌بخشد و گاه بر خیال می‌گذرد و از آنجاکه خیال بر لوح حس مشترک تسلط دارد، بر آن صورتی ترسیم می‌کند در غایت حسن و زینت و در کامل‌ترین و زیباترین هیئات یا صورت آن امر غیبی را مشاهده و ترسیم می‌کند یا بر سبیل کتابت سطری می‌نگارد» (سهروردی، ۱۰۳/۱ تا ۱۰۴).

سقراط نیز در خصوص شاعران این‌گونه می‌گوید: «(این اشعار) زاده هنر انسانی نیست، بلکه ناشی از الهامی است خدایی و از این‌رو هر شاعری فقط موافق الهامی که از خدای هنر می‌گیرد، شعر می‌تواند سرود» (افلاطون، دوره آثار، ۶۱۱/۲ تا ۶۱۲).

کار هنرمند، تمثّل بخشیدن به حقایق قدسی است. حقایق متعالی عین تقدس و زیبایی هستند و جلوه‌گری برای آن‌ها امری ذاتی است و اگر هنرمند آینه وجود خویش را صیقل دهد، این انوار قدسیه از طریق او در این عالم تجلی می‌یابند، آن سان که گویی این تالّو، ذاتی خود اوست (آوینی، ۲۰۱/۱).

باتوجه به مباحث بیان‌شده و لزوم ساده‌سازی معارف همراه با لذت‌بخشی برای مخاطبان، ورود حکما و متالّهین به عرصه هنر امری ضروری می‌نماید تا آنچه به مخاطبان منتقل می‌شود، حق و حقیقتی باشد که حکیم متالّه آن را نگاشته است نه تصویر کژ ناشی از سوژکتیوی که مخاطب را تنها در عالم خیال نفسانیات صاحب اثر، پرواز می‌دهند.

اما داستان، چگونه ما را در فهم معارف انتزاعی یاری می‌دهد؟ به نظر می‌رسد داستان، عمده این نقش را با بهره‌گیری از قوه خیال و عناصر خیال ایفا می‌کند و سپس تناظر ناگسستی میان ذهن و زبان، قابلیت انتقال معارف محسوس شده را به دیگران فراهم می‌کند. لذا شناخت دو مؤلفه اصلی داستان؛ یعنی خیال و سخن و تناظر بین این دو ضروری به نظر می‌رسد.

۲. تناظر ذهن و زبان در تولید فرم و محتوا

ذهن انسان در طول تاریخ، مدام در حال ایجاد معانی جدید است و این کلام و سخن است که متناظر با خلاقیت ذهن با ایجاد ترکیب‌های جدیدی از محتوا و فرم، پشتیبان اذهان برای انتقال، افشا و ابراز معانی جدید به دیگران است. قوه خیال به عنوان واسطه بین محسوسات و معقولات عمل می‌کند و برای معانی معقول، مابازاء محسوس و متخیّل قرار می‌دهد. از طرفی عناصر خیال برانگیزاننده احساس انسان است، احساسی تجریدشده که در مرحله‌ای پس از حواس پنجگانه قرار دارد و در فضای ذهن شکل می‌گیرد و در حقیقت حد واسطه بین حواس و معقولات است. داستان می‌تواند با بهره‌گیری از قوه خیال و برانگیختن احساس مخاطب، در مرحله بعد او را به تفکر و تأمل وادارد و پلی به عالم معقول باشد: داستان بیش از آنکه بیان دقیق واقعیت برای تأثیرگذاران بر عقل باشد، به

آفرینش فضایی تخیلی برای انگیزش حس خواننده تأکید دارد. در همه داستان‌ها اصل بر این است که به خواننده امکان حس کردن بدهند و در مرحله دوم موجب تفکر و تأمل آن‌ها شوند (بی‌نیاز، ۱۶).

انتقال معانی از طریق برانگیختن احساس مخاطب امری است که ارسطو نیز در فن خطابه آن را یکی از انواع وسایل اقناع، تحت عنوان پاتوس «احساسی» می‌داند (ارسطو، 31). اما این انگیزش احساسی و ورود مخاطب به فضای خیال‌انگیز نویسنده یا گوینده از چه طریق اتفاق می‌افتد؟ به بیان دیگر پل ارتباطی بین ذهن مخاطب و گوینده چیست؟ ابزاری که وظیفه برقراری ارتباط و انتقال معانی بین اذهان را برعهده دارد، سخن است. تناظر ذهن و زبان از مسائلی است که بسیاری از اندیشمندان بدان پرداخته‌اند. زبان با استفاده از حروف و واژگانی محدود، معانی و جملاتی نامحدود خلق می‌کند. این خلاقیت در ارتباط با انعکاس جریان اندیشه در آن شکل می‌گیرد.

زبان چیزی فراتر از صرف و نحو و مجموعه‌ای از واژگان است. انسان در پرتو توانایی زبان می‌تواند از آنچه مورد مشاهده او واقع شده است فراتر رود و به معانی معقول دست یابد. اگرچه تماس انسان با جهان پیرامون، محدود و مختصر است؛ اما با فرض اینکه بتواند با همه پدیده‌های جهان تماس مستقیم داشته باشد باز هم دایره آگاهی‌های او به مراتب گسترده‌تر از دایره تماس‌ها و ارتباطات مستقیم او است. بنابراین طبیعت کلام غیر از طبیعت امور دیگر است و سخن به حسب ذات و سرشت خود فرارونده و فراگیر است. سخن به جهان مجردات و عالم مرسلات راه دارد (ابراهیمی دینانی، ۳۷۹ تا ۳۸۳).

به عبارت دیگر معانی دو گروه‌اند: برخی از قبل در اذهان، موجود و بین آن‌ها مشترک‌اند؛ لذا برای انتقال آن به مخاطب کافی است که لفظ وضع شده برای آن بیان شود تا به طور مستقیم و صریح مخاطب را به آن معنا منتقل کند؛ اما برخی معانی تنها منحصر به ذهن شخص و به واسطه ادراک یا تجربه‌ای شخصی است، اینجا است که خلاقیت سخن به کمک گوینده می‌شتابد تا با بهره‌گیری از عناصر خیالی همچون تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز، رمز و... ذهن مخاطب را به معنای مدنظر نزدیک کند. بنابراین صور خیال تنها برای زیبا و دلنشین کردن کلام به کار نمی‌رود، بلکه برای توضیح و انتقال معانی پیچیده نیز استفاده می‌شود. به گفته سیمونل جانسن^۷ هدف معقول آثار تخیلی، منتقل ساختن حقیقت است (به نقل از ایرانی، ۱۲).

زبان با ویژگی خلاقیت خود، امکان تطبیق با معنا را فراهم می‌کند. زبان با ذهن و ذهن با هستی متناظر است؛ لذا پیوند بین زبان و هستی نیز پیوندی عمیق است و خلاقیت زبان نیز بر همین مبنا تعریف می‌شود: درست به همان شکل که آفرینش لحظه‌ای از حرکت باز نمی‌ماند، زبان بشری نیز هر لحظه با ایجاد آرایش نو به واژه‌هایی که در جمله‌های پیش به کاررفته و با قراردادن واژه‌ها و اصطلاح‌های نو و افزودن جمله‌های تازه در معانی حقیقی و مجازی، در کار زایشی بی‌وقفه است. هومبولت گفته است: زبان نیرویی است خلاق و نه یک محصول تولید شده صرف

7. Samuel Johnson.

(خاقانی اصفهانی، ۷۳).

داستان و روایت ماهیتی است که خیال و سخن، ذاتیات آن را تشکیل می‌دهند؛ لذا ویژگی‌های این دو مؤلفه در آن جمع شده‌اند و می‌تواند گستره وسیعی از معارف را منتقل کند. استعاره از طریق برقراری نسبت‌های نامربوط میان کلمات و در تقابل با مقاومت زبان، معانی جدید به وجود می‌آورد و روایت نیز به کمک طرح و طراحی داستان و در تقابل با مقاومت زمان، همین کار را انجام می‌دهد (بنیامین و همکاران، ۲۷ تا ۲۸).

۳. نقش خیال در آفرینش‌های هنری از دیدگاه ملاصدرا

آنچه باعث می‌شود یک اثر، هنری تلقی شود، میزان استفاده از تخیل و خلاقیت است. هیچ‌گاه عکس‌بردان دقیق از عالم خارج اثری هنری قلمداد نمی‌شود، حتی در هنر عکاسی و فیلم‌برداری که به نظر می‌رسد عکس‌بردان عینی از عالم خارج است، درحقیقت زاویه دید عکاس یا فیلم‌بردار است که جلوه هنری به آن می‌دهد.

در فلسفه ملاصدرا، خیال به معنای هستی‌شناسانه به دو معنا به کار می‌رود که هر دو جوهری مجرد و مشتمل بر صور مثالی هستند: معنای اول که تحت عنوان خیال منفصل شناخته می‌شود، ساحتی وجودی از عالم هستی است که بین عالم ماده و عالم عقل قرار دارد. این عالم، عالمی بیرونی و عینی، مستقل از نفوس و قائم به خود است که به آن عالم ملکوت یا مثال نیز می‌گویند. عالم مثال بسیار عظیم‌تر و دارای مراتب بیشتری از عالم ماده است که بعضی از طبقات آن لطیف‌تر از طبقات دیگر است (صدرالدین شیرازی، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ۱۸۷). این عالم حد واسط بین عالم ماده و عالم عقل است؛ لذا آنچه در عالم حس و ماده موجود است در عالم مثال به نحو اعلی و اتم موجود است؛ در نتیجه عالم مثال بسیار عظیم‌تر و دارای مراتب بیشتری از عالم ماده است اما از میزان مجرد کمتری نسبت به عالم عقل برخوردار است.

معنای دوم آن تحت عنوان خیال متصل، به ساحت وجودی انسان مربوط می‌شود. این قوه ادراکی بین انسان و حیوان مشترک است و از آن رو که از نفس جدا نیست و در عالم نفس، حاضر و متصل به آن است، خیال متصل نامیده می‌شود. عالمی است غیر از عالم عقل و عالم طبیعت و حرکت... و موضع تصرف آن کل بدن است (همو، اسفار، ۲۱۴/۸). ملاصدرا بین خیال متصل و منفصل پیوند عمیقی برقرار می‌کند. به نحوی که ادراک هر صورت با هر مرتبه وجودی را، اتحاد نفس با عالم آن صورت می‌داند: ادراک انسان در هر مرتبه از صور این عالم، همان اتحاد انسان با آن عالم است و این وجودات بعضی حسی، بعضی مثالی و بعضی عقلی هستند. پس ترتیب عالم وجود، عقل، نفس، حس و ماده است که همین‌ها دایر بر نفس می‌شوند، پس نفس (هنگام ادراک) حس می‌شود، سپس نفس می‌شود، بعد از آن عقل می‌شود. بنابراین به سوی آنچه از آن هبوط کرده است، بالا می‌رود و خداوند هم مبدأ است و هم غایت (همو، اسفار، ۳۵۱/۸).

منظور از خیال در این پژوهش، خیال متصل است؛ چراکه انسان با استفاده از خیال متصل، خلاقیت نفس را

شکل می‌دهد و آثار هنری خویش را می‌آفریند؛ اما باید دانست که خیال متصل کاملاً مرتبط با خیال منفصل است و در پیوند با آن معنا می‌شود؛ ازاین‌رو است که در ساحت هنر، هرچه هنرمند آیینۀ وجود خود را صیقل دهد، خیال متصل او بازتاب بیشتری از عالم خیال منفصل خواهد بود. ملاصدرا نقش‌های مختلفی برای قوه خیال متصل قائل است که شکل‌گیری اثری هنری کاملاً وابسته به چنین قابلیت‌هایی است:

الف. خلق صور: ملا صدرا نفس را خلاق صور می‌داند و معتقد است خداوند نفس انسانی را بر مثال خود آفریده است به نحوی که هرچه را بخواهد خلق می‌کند، اما به دلیل ضعف وجودی ناشی از مراتب نزول آن و قرارگرفتن واسطه‌ها بین او و خالقش، نیرویش کاسته شده و افعال و آثارش در نهایت ضعف وجودی است (همو، اسفار، ۲۶۶/۱). به دلیل همین ضعف وجودی است که توانایی اغلب انسان‌ها محدود به خلق صور است و نه خلق موجودات خارجی. البته خلق صور در ذهن، متناظر با عالم امر الهی و کُن وجودی است که به محض اراده، صورت مدنظر خلق و مقدمه‌ای برای عالم خلق و تدریج می‌شود. انسان صورتی را که دفعه‌تاً در ذهن ایجاد کرده است، در عالم خارج به تدریج لباس هستی می‌پوشاند.

ب. حفظ صور اشیا: نقش دیگر قوه خیال، حفظ صور است (همان، ۲۱۱/۸). ملاصدرا دلیل باقی ماندن صورت اشیا در ذهن را وجود حقیقت اعیان خارجی عالم ماده در عالمی بالاتر (خیال منفصل) می‌داند. از آنجاکه چیرگی و غلبه آن عالم قوی‌تر است، حتی اگر جهان مادی نابود شود، صورت آن‌ها در ذهن انسان می‌ماند (همو، مفاتیح الغیب، ۲۹). بنابراین باقی ماندن صور اشیا در خیال متصل، بر مبنای تفسیر او از خیال منفصل تبیین می‌شود و این خیال متصل است که صور مشاهده شده را در خود حفظ می‌کند. این توانایی قوه خیال، زمینه‌ای است برای توانمندی‌های دیگری که در آفرینش هنری نقش بیشتری دارند؛ به این معنا که قوه خیال ابتدا باید بتواند صورت اشیا را حفظ کند تا در مرحله بعدی به تجزیه و ترکیب یا ارتباط صور با معانی پردازد و اثری هنری را خلق کند.

ج. تجزیه و ترکیب صور: قوه خیال که در مقام تجزیه و ترکیب صور، قوه متخیله یا مفکره نامیده می‌شود به انسان این امکان را می‌دهد تا صور محفوظ را تجزیه و سپس اجزای آن‌ها را با یکدیگر ترکیب و صورت جدیدی ایجاد کند؛ به عنوان مثال حیوانی را تصور کند که سر او انسان، بدنش اسب و دارای دو بال باشد (همو، اسفار، ۲۱۴/۸). قوه متخیله، قدرت تصرف در صور و معانی را دارد و می‌تواند صورتی را با صورت دیگر، صورتی را با معنایی دیگر یا معنایی را با معنای دیگر ترکیب کند (همان، ۲۱۹). ترکیب و تجزیه صور و معانی در صنایع، ایجاد نظریه‌های جدید، ابداع آثار هنری و... بسیار حائز اهمیت است؛ چراکه نوع تصرف هنرمند در واقعیت، میزان ارزشمندی اثر هنری او را مشخص می‌کند. او با تجزیه و ترکیب صور و معانی، حقایقی متفاوت از واقعیات خارجی ارائه می‌دهد که آینه دیدگاه‌ها و درونیات او است.

د. ارتباط بین معانی و صور: قوه خیال بین صور و معانی، ارتباط برقرار می‌کند؛ به نحوی که این ارتباط گاهی از صورت به معنا است و آن هنگامی است که قوه وهم از متخیله یاری می‌طلبد تا صورت‌های موجود در خیال را به

او عرضه کند و هنگامی که صورت‌هایی که با آن‌ها، آن معنا را ادراک کرده بر وی عرضه شود، آن معنا در ذهن آشکار می‌شود و گاه از معانی به صور است؛ یعنی با ادراک معنایی، صورتی را که پیش از آن، آن معنا را تداعی کرده بود در خیال جستجو می‌کند (همان، ۲۱۸). این فعالیت قوه خیال بسیار ارزشمند است؛ زیرا قابلیت تلفیق معانی و مفاهیم انتزاعی با صور محسوسات را برای انسان فراهم می‌کند. اگر انسان با معنایی انتزاعی مواجه شود که مابازاء حسی برای آن وجود ندارد، به کمک این قابلیت قوه خیال سعی در انتقال مفهوم درک شده به دیگران می‌کند. تمثیل، کنایه و استعاره از جمله هنرهای بیانی است که از این قابلیت بهره می‌برد. قرآن نیز برای بیان معارف خود از این توانایی بهره گرفته است. سید قطب در این خصوص می‌گوید: قرآن معانی انتزاعی را به مدد تصاویر، محسوس و خیال‌انگیز می‌کند (سید قطب، آفرینش هنری در قرآن، ۴۴). امام خمینی (ره) نیز با بیان قاعده «أَنَّ الْأَلْفَاظَ وَضَعَتْ لِأَرْوَاحِ الْمَعَانِي وَحَقَائِقِهَا» این مطلب را بیان می‌کند که الفاظ برای حقایق مجرد و حقیقی خود وضع شده‌اند، اما همین معانی محسوس و مادی آن‌ها ما را به معانی مجرد شان رهنمون می‌شود (خمینی، مصباح الهدایة، ۳۹)؛ برای مثال واضح لفظ آتش، آن را برای آتش دنیایی وضع نکرده است؛ اما آنچه اسباب انتقال او به حقیقت آتش شده است، همین آتش دنیا بوده است. بنابراین از دیدگاه امام، وسیله انتقال واضح به حقیقت الفاظ مثلاً آتش، مصادیق محسوس آن است. طبق این قاعده، الفاظ به نحو استعاری و تمثیلی وسیله‌ای برای انتقال ما به روح معانی هستند.

برای فهم بهتر این توانمندی قوه خیال یعنی ارتباط بین صور و معانی، می‌توان خواب و رؤیا را مثال زد. ملاصدرا معتقد است انطباق صور از عالم خیال منفصل در نفس انسان، می‌تواند در عالم خواب اتفاق افتد؛ چراکه اشتغال نفس به بدن قَلت می‌یابد و نفس مستعد اتصال با جواهر شریف روحانی می‌شود که نقوش همه موجودات در آن‌ها موجود است. پس هنگامی که نفس به این جواهر متصل شد، نقوش آن‌ها را می‌پذیرد؛ لذا در آینه نفس، آن صوری که مناسب و محاذی با او هستند نقش می‌بندند. اگر این صور، جزئی باشند و حافظه آن‌ها را به همان شکل و بدون تصرف قوه متخیله حفظ کند، رؤیای صادقه است و اگر ادراک نفس از آن صورت ضعیف باشد یا قوه خیال بر آن‌ها غلبه کند، قوه متخیله با دخل و تصرف، آن‌ها را به صورت مثال و نماد بیان می‌کند؛ برای مثال، علم را به صورت شیر، دشمن را به هیئت مار و مُلک و پادشاهی را به شکل دریا و کوه نشان می‌دهد و این گونه بین صور و معانی ارتباط برقرار می‌کند. البته خواب‌هایی که اضغاث احلام نامیده می‌شوند نیز وجود دارند که اصل و اساسی در سایر عوالم ندارند و صرفاً زائیده تخیل انسان هستند (صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهية، ۱۴۹ تا ۱۵۰).

مجموع این کارکردهای قوه خیال، صفت خلاقیت را برای انسان رقم می‌زند که مبنای اصلی آثار هنری است. خداوند خالق هر چیزی است و این صفت را در وجود خلیفه خویش به ودیعت نهاد: قضای الهی به خلافت نائبی تعلق گرفت که در تصرف، ولایت، ایجاد، حفظ و رعایت نائب باشد... بنابراین همه افراد بشر اعم از ناقص و کامل، به مقدار برخورداری از انسانیت، از این خلافت بهره‌مندند. بالاترین آن‌ها مظاهر جمال الهی‌اند که خداوند در آینه قلب آن‌ها تجلی کرده است و پایین‌ترین آن‌ها در ایجاد صنایع مانند نانوايي، خیاطی، بنایی و... جانشین خداوند (در

خلق و ابداع) هستند. خداوند گندم را خلق کرد و انسان آن را به آرد، خمیر و نان تبدیل کرد و خداوند پنبه را آفرید و انسان آن را رشته، بافته و می‌دوزد (همو، اسرار الآیات، ۱۱۰).

۴. سخن از دیدگاه ملاصدرا

همان گونه که پیش از این بیان شد، ذهن و زبان در تناظری ناگسستگی از یکدیگر، نقش انتقال مفاهیم به دیگران را ایفا می‌کنند. سخن، دومین ممیزه داستان از سایر متون و پل ارتباطی بین ذهن مخاطب و گوینده است. ملاصدرا به مناسبت‌های مختلف مانند صفات الهی، تفسیر قرآن و چرایی انزال رُسل، دیدگاه خود در خصوص چیستی سخن را به طور مفصل بیان کرده است که در ادامه بخش‌هایی که مرتبط با بحث است، بیان خواهد شد.

ملاصدرا مبتنی بر نظام فلسفی خود اولاً سخن را امری وجودی می‌داند (اسفار، ۲/۷ و ۱۱)؛ ثانیاً آن را در مراتب مختلف و در دو قوس صعود و نزول متناظر با عالم هستی معنا می‌کند (همان، ۱۶)؛ ثالثاً بر مبنای حرکت جوهری است که سخن می‌تواند در قوس صعود، مخاطب را از مرتبه لفظ به مرتبه معنا برساند (همان). او معتقد است که انسان می‌تواند به درجه عقل بالفعل برسد که کارش صورت دادن معانی عقلی و تصویر کردن آن‌ها بر نفس است که در این صورت برای کلام او مقصودی جز صورت دادن حقایق نیست (مفاتیح الغیب، ۲۰ تا ۲۱). بنابراین سخن، از حقیقت وجودی برخوردار است که قابلیت صورت دادن حقایق و انتقال آن‌ها به دیگران را دارد. درحقیقت، مناسب ترین پل ارتباطی بین الاذهانی انسان‌ها که بتواند انواع معارف از بالاترین سطح تا پایین سطح را منتقل کند، کلام و سخن است.

ابتدایی ترین شناخت از سخن آن چیزی است که در قالب الفاظ، بیان یا شنیده می‌شود؛ اما ملاصدرا معتقد است هنگامی که انسان اراده سخن گفتن می‌کند، سیر نزولی از عالم عقل تا عالم الفاظ را طی می‌کند. اراده انسان برای سخن گفتن، ناشی از صورت بسیط عقلانی است که به نحو اجمال در قوای ناطقه او حاصل می‌شود. سپس اثری از قوای ناطقه او بر قلبش که منظور همان نفس مدبر بدن است، به وجود می‌آید. مرتبه سوم، تأثیری است که نفس (قلب) بر روح حیوانی می‌گذارد و باعث ایجاد صورتی خیالی در مغز انسان می‌شود. این صورت خیالی به واسطه فرمان مغز به اعصاب و اعضا به شکل محسوس درآمده و الفاظ در اثر شکافتن هوا و خروج صداهایی از مخارج مختلف به وجود می‌آید. او برای مخاطب همین سیر را به نحو صعودی و در مسیر بازگشت از عالم حس به عالم عقل اثبات می‌کند (همان، ۲۷ تا ۲۸). پس این دو قوس صعود و نزول، دو قوسی هستند که مبدأ اولی بعینه منت‌های دومی است (اسفار، ۱۶/۷).

۴. ۱. اضلاع اندیشه صدرای در باب کلام، لفظ و معنا

ملاصدرا معتقد است هر لفظ ما را به معنا و مرتبه‌ای خاص رهنمون می‌شود. او این مطلب را راجع به قرآن مثال می‌زند و سپس درباره انسان نیز صادق می‌داند: همچنان که انسان کامل، حقیقت واحدی است که در قوس صعود،

دارای مراتب و مقامات مختلف است که به حسب آن‌ها اسامی و نام‌های مختلفی دارد، قرآن نیز حقیقتی واحد است که متناسب با مراتب نزول، نام‌های متفاوتی دارد که در هر عالم و نشئه‌ای به نامی که درخور آن مقام و ویژه آن عالم است شناخته می‌شود... قرآن در عالمی به نام مجید و در جهانی دیگر نامش عزیز، در دیگری علی حکیم و در دیگری کریم است... او را هزاران هزار نام است (مفاتیح الغیب، ۲۳).

ملاصدرا در همه مراتب سخن، برای خدا و انسان قائل به تناظر و تشبیه است. بنابراین در خصوص استفاده از راه‌های مختلف سخن گفتن برای نیل شنونده به حقیقت نیز می‌توان این تناظر را در نظر گرفت. همان گونه که خداوند از کلمات مختلف برای بیان حقیقت واحد استفاده کرده است، انسان نیز می‌تواند برای بیان حقیقتی واحد از الفاظ یا قالب‌های مختلف استفاده کند. او با معرفی سبک‌های بیانی قرآن، این الگو را برای انتقال معارف به دیگران حائز اهمیت می‌داند:

قرآن به فهم و درک مردم نزدیک و با ذوق آن‌ها همراه شد و گرنه خاک را چه نسبت با عالم پاک؟!... پس در هر حرفی از حروف هزاران رمز و اشاره و ناز و کرشمه برای جذب قلوب اهل حال وجود دارد... برای صید پرندگان آسمانی، دام حروف و اصوات را با دانه‌های معانی پهن کرد و برای هر پرند، رزق و دانه‌ای خاص قرار داد... رزقی نیست مگر آنکه در قرآن بخشی از آن یافت می‌شود، پس همان گونه که در آن حقایق، کلام و لطایف حکم که شناخت آن‌ها غذای روح و قوت قلوب است یافت می‌شود، معارف جزئی و داروهای ظاهری از قبیل داستان و احکام برای نفع‌رساندن به متوسطان و عوام نیز یافت می‌شود (همان، ۱۰ تا ۱۱).

از طرفی او شناخت مراتب وجود را به واسطه ماهیات می‌داند؛ بدین نحو که مظاهر و شئون حقیقت واحد، هر کدام در یک قالب و با حدود معین قرار می‌گیرند و مرتبه وجودی خاصی را رقم می‌زنند که میزان بازتاب او از واقعیت، متناسب با مرتبه او است. ملاصدرا در خصوص سخن نیز همین روال را طراحی می‌کند که حقیقتی واحد در قالب الفاظ مختلف قرار می‌گیرد و هر مرتبه به وجهی از وجوه آن اشاره می‌کند (همان، ۲۳). می‌توان با بسط این نظر گفت که برای بیان حقیقت واحد، قالب‌های مختلفی وجود دارد که هر قالب وجهی از وجوه حقیقت را منعکس می‌کند و نیز باتوجه به اهمیت نقش مخاطب در دریافت معنا، هر مخاطب متناسب با ظرف وجودی خود می‌تواند از قالب متناسب با ادراک خویش بهره‌مند شود؛ برای مثال قالب‌هایی مانند تصویر (اعم از ثابت یا متحرک)، تمثیل و تشبیه، استعاره، داستان، متن صریح، متون انتزاعی و... برای انتقال یک معنا می‌تواند مورد استفاده مخاطبان مختلف قرار گیرد. همچنین لفظ دارای بطون و مراتب مختلف نیز می‌تواند معانی متعددی با مراتب وجودی متفاوت را به مخاطبان مختلف منتقل کند که هر مرتبه از معنای آن، روح معنای قبلی محسوب شود و هر مخاطب، دریافتی متناسب با ظرفیت وجودی خویش از آن داشته باشد.

۲.۴. اهمیت نقش مخاطب

انتقال معانی، مثلی است که گوینده، سخن و مخاطب در رأس اضلاع آن قرار دارند. بنابراین مخاطب به اندازه

گوینده در چگونگی انتقال معانی مؤثر است. ملاصدرا نیز این نقش را از نظر گذرانده و در پاسخ به این سؤال که اگر در سخن گفتن مسیری طراحی می شود تا شنونده به صورت عقلانی بسیطی که مدنظر گوینده است نائل شود، پس چرا همه مخاطبان به این درجه نائل نمی شوند؟ می گوید: هنگامی که سخنی از گوش مخاطب به سینه اش منتقل می شود، متناسب با ملکاتی که فرد برای خود ایجاد کرده است آن سخن یا وارد باغی از باغ های بهشت می شود که ملائکه هم نشین آن اند یا در گودالی از گودال های دوزخ قرار می گیرد که هم نشین شیاطین و ظلمت ها است (مفاتیح الغیب، ۲۹ تا ۳۰).

ملاصدرا در این بیان، نقش مخاطب را در نیل به صورت بسیط عقلانی مدنظر گوینده، مؤثر می داند؛ به صورتی که اگر ظرف مخاطب برای پذیرش سخن حق آماده باشد، این سخن در جان او نشسته و در مسیر اصلی خود قرار می گیرد و شنونده را در سیری صعودی به صورت عقلانی مدنظر رهنمون می شود. اما اگر ظرف مخاطب مناسب پذیرش حقیقت سخن یا همان صورت بسیط عقلانی نباشد، مخاطب در مسیری مناسب با تخیلات و ادراکات خود قرار می گیرد که حتی ممکن است آن سخن حق، او را در ضلالت خویش بیشتر فرو برد. سخنی شفاف تر از قرآن وجود ندارد؛ اما خود قرآن اذعان می کند که این کلام برای ظالمان جز خسارت و زیان نیست (اسراء: ۸۲).

مولانا نیز در بیانی نغز و شیرین در قالب داستان مرد دباغی که وارد بازار عطر فروش ها می شود، همین مطلب فلسفی و حکمی را بیان می کند که هر محتوایی ملائم طبع هر شخصی نیست، بلکه آن کس که طبیعت خود را به سمت پلیدی ها سوق داده باشد، حتی بهترین عطرها و غذاهای مادی و معنوی نیز نمی تواند طبیعت او را تغییر دهد، بلکه چه بسا حال او را وخیم تر کند؛ لذا اگر چه انتقال معارف عمیق با استفاده از قالب های مختلف و متناسب با سعه وجودی مخاطبان لازم می نماید اما این امر نقش مخاطب در پذیرش معارف را منکر نمی شود، بلکه خود انسان است که با افکار درونی یا اعمال بیرونی خود زمینه الهامات الهی یا القانات شیطانی را فراهم می کند:

برای ملائکه و شیاطین، سپاهیان و گروه هایی است. پس دشمن بر هر انسانی متناسب با شهوت، غضب، هوای نفسانی، آرزوهای مذموم و اخلاق زشت او مسلط می شود و قلب او در اختیار شیطان قرار می گیرد، اما اگر با هوای نفس و شهوات خود مبارزه کند و در راه خدا سلوک کند و به اخلاق ملائکه به واسطه علم، پاکی، تقوی و یاد خدا شباهت پیدا کند، قلبش مانند آسمانی می شود که ملائکه در آن مستقر هستند و محل هبوط الهامات و معدن معارف الهی و اشراقات عقلانی می شود. بنابراین با معنای وسوسه و الهام و مبدأ فاعلی آن ها یعنی شیطان و ملک آشنا شدی (صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ۲۴۷).

۵. ظرفیت های داستانی حکمت صدرایی

۵.۱. تمثیلات جزئی و ظرفیت آن ها برای استفاده در داستان

علی رغم استفاده ابن سینا و سهروردی با دو مشی فلسفی متفاوت از قالب داستان برای بیان مباحث خود، جای

خالی داستان‌های فلسفی با خط‌مشی حکمت متعالیه بسیار احساس می‌شود. اثر مکتوبی از ملاصدرا در دست نیست که استفاده او از این روش را نشان دهد؛ اما این به معنای نبود ظرفیت داستانی شدن فلسفه او نیست. او در نگاهی جزئی با استفاده از تمثیلات و در نگاهی کلی‌تر با تقسیم‌بندی فلسفه خود به چهار سفر که هم‌نشینی و هم‌زبانی بسیاری با داستان بلند دارد، جای پای نگاهی تمثیلی و داستانی را در فلسفه خود به جای گذاشته است. تمثیلات جزئی او در کنار پیرنگ سفرنامه‌ای که مبتنی بر سفرهای چهارگانه ملاصدرا است می‌تواند داستان بلندی را تشکیل دهد که معرف فلسفه او است. نمونه‌ای از تمثیلاتی که ملاصدرا برای ساده‌سازی فهم معارف خود به کار برده است عبارت‌اند از:

آینه: ملاصدرا برای چگونگی رابطه واجب الوجود با ممکنات، از مثال آینه استفاده می‌کند و آینه را امری عجیب و شگفت می‌داند که خداوند آن را برای عبرت آفریده است. وجود مرآت‌ی مثالی است که ملاصدرا برای رابطه حق و خلق استفاده می‌کند؛ همان گونه که نمی‌توان گفت صور موجود در آینه هیچ وجود خارجی ندارند، نمی‌توان مانند برخی عرفا برای موجودات خارجی هیچ وجودی قائل نشد، بلکه مانند صورت‌های مشهود در آینه وجود دارند اما وجودشان وجودی تبعی و حکایت‌گر موجودی دیگر است (صدرالدین شیرازی، شواهد، ۴۰). در زمان مشهور و پرتعداد دنیای سوفی نیز یاستین گوردِر^۸ از این مثال برای رابطه سوفی که تنها صورتی ذهنی است با هیله که شخص خارجی است، استفاده می‌کند.

عدد: مبحث اعداد و روابط آن‌ها مثالی است که ملاصدرا برای تبیین بسیاری از امهات مباحث خود؛ مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، مراتب وجود، رابطه حق و خلق و مظهریت موجودات، قاعده بسیطة الحقیقة و... از آن بهره می‌برد. افاضه کثرات از واحد ما را به چگونگی افاضه موجودات از واجب الوجود رهنمون می‌شود؛ واحد حقیقی با تکرار خود، علت و مفید وجود عدد است و حصول عدد از تکرار واحد، نمونه و مثال بارزی است برای ایجاد اشیا از ناحیه واجب الوجود به وسیله ظهور و تجلی او در صور اشیا (همان، ۶۶). متجلی شدن واحد در کثرات نیز مثالی زیبا برای متجلی شدن واجب در موجودات و شأن مظهریت مخلوقات است.

مفهوم دیگری که فهم آن با استفاده از مثال اعداد سهل‌تر می‌شود، ظهور وجود در ماهیات است. همان گونه که اعداد با معدود ظهور می‌یابند، وجود نیز توسط ماهیت در مقام شناخته شدن قرار می‌گیرد (همان). شاید بهترین مثالی که بتواند مراتب وجود و نیز قاعده بسیطة الحقیقة را تبیین کند، مثال اعداد باشد. ملاصدرا با توضیح مفصلی در این خصوص، مراتب وجود را مانند مراتب اعداد می‌داند (همان، ۶۶ تا ۶۷). او دلیل پرداختن فیثاغورث به مبحث اعداد را مشابهت آن با عالم وجود می‌داند و بر ضرورت شناخت سلسله اعداد و خواص آن‌ها برای شناخت وجود و خواص آن تأکید می‌کند (مفاتیح الغیب، ۲۳۹).

نور: ملا صدرا تشکیک وجود و چگونگی وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز در مراتب وجود را با استفاده از شدت و ضعف نور توضیح می‌دهد. همان گونه که نور شدید مشتمل بر انوار مادون خود است و ما هیچ‌گاه آن را نور مرکبی نمی‌دانیم که اجزای مختلفی اعم از نور متوسط و ضعیف و... دارد، بلکه همه را یک نور تلقی می‌کنیم که از شدت به ضعف افول پیدا کرده است؛ وجود قوی نیز مشتمل بر مراتب مادون خود است. همان گونه که تفاوت نور ضعیف با نور قوی در شدت نور است، تفاوت مراتب وجود نیز به شدت و ضعف در خود وجود است (شواهد، ۲۲۸).

کتاب: ملا صدرا در تشبیهی زیبا عالم را دفتری می‌داند که کلماتی در آن نقش بسته است. جوهری که به مثابه کلمات بالقوه است و نقوش این دفتر با آن نگاشته شده است، همان استعدادهای مختلف موجودات است. همان طور که هر نقش و کلمه‌ای، مرتبه و معنایی مجزا از دیگری دارد؛ موجودات نیز بر اساس استعدادهای خود، مرتبه و مقامی در عالم وجود اشغال کرده‌اند و نقشی را در دفتر عالم رقم زده‌اند (مفاتیح الغیب، ۲۹).

تمثیلات جزئی ملا صدرا بسیار فراوان است که از حوصله این مقاله خارج است، لذا تنها به نام‌بردن تعدادی از آن‌ها بسنده می‌کنیم. ملا صدرا جوهر این عالم را مثالی برای ذات پروردگار و اعراض را صورت و مثالی برای صفات او می‌داند. مثالی عالم برای ازلیت او، این عالم صورتی برای استقرار او بر عرش، کمّ عالم مثالی برای عدد اسماء او، کیف عالم صورتی برای رضا و غضب خداوند، وضع عالم مثالی برای قیام او به ذات خویش، جده عالم صورتی از مالک الملکی او، اضافه این عالم مثالی برای ربوبیتش، آن یفعل صورتی برای ایجاد او و درنهایت آن یفعل این عالم مثالی برای اجابت دعا است (شواهد الربوبية، ۴۲). او همچنین حواس پنجگانه را در اطاعت از نفس به فرشتگان و اله و شیدای حضرت حق تشبیه می‌کند (همان، ۱۵۲). ملا صدرا برای توضیح وحدت جمعیه عقل، مثالی را بهتر از صورت کلیه نباتیه یا صورت کلیه حیوانیه نمی‌داند (همان، ۱۵۳) و برای رفع تناقض علم ثابت الهی به کثرات متغیّر، مثال علم دفعی به محتوای کتاب و التفات جزئی به صفحه، صفحه آن را بیان می‌کند (المبدأ و المعاد، ۱۰۷).

۵. ۲. اسفار اربعه و تطبیق آن با کهن الگوی سفر قهرمان

تمثیلات ذکرشده در نگاهی جزئی می‌تواند برای استفاده در داستانی که بخش‌هایی از مباحث فلسفی آن با استفاده از مثال تبیین می‌شود، استفاده شود؛ اما ظرفیت و بستر درخور توجهی که در فلسفه ملا صدرا موجود است، با نگاهی کلی‌تر نمایان می‌شود که عبارت است از تقسیم‌بندی فلسفه‌اش در چهار سفر. این ظرفیت هنگامی بهتر شناخته می‌شود که بدانیم در الگوهای داستانی مختلفی که از جانب ادبا و علمای اهل فن داستان معرفی شده است، کهن الگویی به نام سفر قهرمان وجود دارد که تطابق و شباهت بسیاری با اسفار اربعه ملا صدرا دارد. کهن الگوها را

ابتدا روانشناسی به نام یونگ^۹ مورد توجه و تبیین قرار داد.

کهن الگوی سفر قهرمان که پیرنگ اصلی بسیاری از اسطوره‌ها و داستان‌های کهن و مدرن را تشکیل می‌دهد، توسط جوزف کمپبل^{۱۰} معرفی شد و به صورت مدون در آمد. وی در کتاب قهرمان هزارچهره به طور مفصل به واکاوی کهن الگوی سفر قهرمان پرداخت و با بررسی قصه‌ها و افسانه‌های جهان نشان داد که چگونه این کهن الگو در هر زمان و مکان، خود را در قالبی جدید تکرار می‌کند تا انسان را به سیر و سفر درونی و شناخت نفس راهنمایی کند. او برای الگوی سفر قهرمان، سه بخش اصلی عزیمت، تشریف و بازگشت و هفده گام فرعی تعریف کرد. نکته اساسی در تبیین این کهن الگو آن است که هرچند سفر قهرمان از چهارچوبی کلی و جهانی پیروی می‌کند، می‌تواند شکل‌های بی‌نهایت متنوعی به خود بگیرد؛ بدین معنا که خلاقیت هنرمند در خلق عرصه‌های نوین و مبتکرانه برای طراحی مراحل سه‌گانه و اجزای آن‌ها، رمز آفرینش آثار داستانی با این پیرنگ است و به همین علت است که کمپبل، قهرمان را در کتاب خود، شخصیتی هزار چهره معرفی می‌کند. او در تعریف الگوی سفر قهرمان این‌گونه می‌گوید: یک قهرمان از زندگی روزمره دست می‌کشد و سفری مخاطره‌آمیز به حیطه شگفتی‌های ماوراء الطبیعه را آغاز می‌کند، با نیروهای شگفت در آنجا روبرو می‌شود و به پیروزی قطعی دست می‌یابد. هنگام بازگشت از این سفر پرمز و راز، قهرمان نیروی آن را دارد که به یارانش برکت و فضل نازل کند (کمپبل، ۴۰).

عرفا و حکمای ما نیز در داستان‌های عرفانی، فلسفی خود از این الگو برای بیان معارف خود بسیار بهره برده‌اند. ابن سینا در رساله الطیر با استفاده از الگوی سفر قهرمان، مباحث نفس‌شناسی خود را برای مخاطب بازگو می‌کند. همچنین شیخ اشراق مباحث فلسفی خود در باب نظام خلقت و آفرینش را در داستان عقل سرخ با الگوی سفر قهرمان مطرح می‌کند. نمونه آشکار دیگر، بیان هنرمندانه مبحث وحدت وجود توسط عطار در داستان سیمرغ کتاب منطق الطیر است. الگوی ارائه شده توسط کمپبل بسیار گسترده است و نمی‌توان انتظار داشت تمام الگو با هر هفده گامش در هر داستان قهرمانی وجود داشته باشد، بلکه برحسب شخصیت‌ها و محتوای داستان، تعدادی از آن‌ها را شامل می‌شوند. این هفده گام عبارت‌اند از: دعوت با آغاز سفر، رد دعوت، امدادهای غیبی، عبور از نخستین آستانه، شکم‌نهنگ، جاده آزمون‌ها، ملاقات با خدایان، زن در نقش و سو سه‌گر، آشتی و یگانگی با پدر، خدایگان، برکت نهایی، امتناع از بازگشت، فرار جادویی، دست نجات از خارج، عبور از آستان بازگشت، ارباب دو جهان و آزاد در زندگی. سه بخش اصلی این الگو نیز عبارت‌اند از:

عزیمت: عبارت است از جریان آشنایی با قهرمان داستان و وقایعی که منجر به تغییر روال زندگی او می‌شود تا آنجا که او تصمیم به جدایی از موطن خود گرفته و پای در راه سفری می‌گذارد که او را از انسان عادی تبدیل به یک قهرمان می‌کند. سفر اول ملا صدرا؛ یعنی سفر از خلق به سوی حق، همین مرحله از سفر قهرمان را برای ما تداعی

9. Yung.

10. Joseph Campbell.

می‌کند؛ مرحله‌ای که قهرمان با پرسش‌هایی سرنوشت‌ساز از هستی مواجه می‌شود که او را از روزمرگی جدا می‌کند تا برای یافتن پاسخ، راهی سفر شود. این سفر اعم از سفر بیرونی یا درونی قهرمان است.

تشرف: بخش دوم؛ یعنی تشرف، بیانگر مراحل سفر قهرمان و جنگ و جدال‌های او با نیروهای مخالف و اهریمنی و از طرف دیگر کمک نیروهای امدادی و دست‌های یاریگری است که او را تا تشرف به هدفش همراهی می‌کنند. پس از تشرف او در ملاقات با خدایانو، آگاه به سرنوشت و راضی به آن خواهد شد و سپس در مرحله آشتی و یگانگی با پدر در جایگاه پدر می‌نشیند، گویی خلیفه او و متصف به صفات او می‌شود. سفر در حق به واسطه حق عنوان سفر دوم ملاصدرا است که منطبق با این مرحله است. سالک یا قهرمان با گذر از تاریکی‌های چهل و دستیابی به بینشی صحیح به محضر حق مشرف می‌شود و در افعال و صفات او سیر می‌کند.

بازگشت: این بخش انسانی را توصیف می‌کند که اکنون تبدیل به قهرمان شده است و برای اتمام رسالت خود، قدم در مسیر بازگشت به موطن اولیه خود برای هدفی والا می‌گذارد. آن هدف عبارت است از دستگیری از افراد جامعه و سلوک آنان در مسیری که خود موفق به طی آن شده است. ملاصدرا این بخش را در دو سفر بیان می‌کند؛ سفری از جانب حق به سوی خلق و سفری در بین خلق به واسطه حق و حقیقت. مسافر اسفار اربعه در قوس نزول، متناظر با مسیر صعودی که طی کرده بود این بار با شخصیتی متفاوت به موطن خویش باز می‌گردد تا سفر چهارم یعنی روانه کردن خلق برای طی طریقی که خودش انجام داده است را آغاز کند. کریستوفر وگلر،^{۱۱} مراحل سفر قهرمان را به طور خلاصه این گونه بیان می‌کند:

قهرمانان در دنیای عادی معرفی می‌شوند، جایی که دعوت به ماجرا را دریافت می‌کنند. آن‌ها در آغاز بی‌میل‌اند و پاسخ آن‌ها رد دعوت است اما از طرف یک استاد تشویق می‌شوند به عبور از نخستین آستانه و وارد دنیای ویژه می‌شوند، جایی که با آزمون‌ها، متحدان و دشمنان روبه‌رو می‌شوند. بعد از راه‌یابی به ژرف‌ترین غار (سخت‌ترین آزمون)، از دومین آستانه عبور می‌کنند، جایی که آزمایش را پشت سر می‌گذارند. آن‌گاه پاداش خود را به چنگ می‌آورند و در مسیر بازگشت به دنیای عادی تعقیب می‌شوند. آن‌ها از سومین آستانه عبور می‌کنند و نوعی تجدید حیات را از سر می‌گذارند و از رهگذر این تجربه دگرگون می‌شوند. آن‌ها در مرحله بازگشت با اکسیر با خود عطیه یا گنج ارزشمندی را برای دنیای عادی می‌آورند (وگلر، ۴۹).

با استفاده از خلاقیت ذهن و نیز به یاری تمثیلاتی که ملا صدرا برای تبیین مباحثش به کار گرفته است، می‌توان داستانی با الگوی سفر قهرمان برای فلسفه ملاصدرا طراحی کرد. قهرمانی که با پرسش‌های جدی از هستی مواجه می‌شود و برای یافتن پاسخ راهی سفر می‌شود. عبور از قاعده اصالت ماهیت و اثبات اصالت وجود که مبنای ترین بحث ملا صدرا است، می‌تواند تداعی کننده مرحله عبور از نخستین آستانه باشد. قهرمان پس از عبور از نخستین

11. Christopher Vogler.

آستانه، در جدالی درونی با پرسش‌هایی مواجه می‌شود که برای یافتن پاسخ آن‌ها باید به محضر استادی مشرف شود. اتصال نفس به عقل فعال و افاضه صور به نفس می‌تواند مرحله تشریف قهرمان به محضر استاد باشد. حرکت جوهری و وجود سیالی که هر آن متفاوت از قبل است، بیانگر تغییر و تحولات قهرمان در طی سفر و تبدیل شدن او به انسانی دیگر است. قهرمان در قوس نزول، خود را موظف می‌داند به موطن خویش بازگردد تا این بار با دیده حق در میان خلق زندگی کند و آن‌ها را در مسیری که خود طی کرده است، قرار دهد. همه عناوین مطرح شده توسط کمپیل نمی‌تواند برای بیان معارف فلسفی استفاده شود؛ ولی سه بخش اصلی الگوی سفر قهرمان که منطبق با اسفار اربعه ملا صدرا است و نیز استفاده تمثیلی تعدادی از گام‌های فرعی می‌تواند ظرفیت بسیار مناسبی برای داستان‌سازی فلسفه صدرایی فراهم کند.

نتیجه‌گیری

ساده سازی مباحث انتزاعی فلسفی و ورود آن‌ها به بطن جامعه، امری سودمند است. قوه خیال به عنوان واسطه بین قوه عاقله و محسوسات، مهم‌ترین نقش را در تشبیه معقولات به محسوسات برای فهم ساده‌تر آن‌ها ایفا می‌کند و از طرفی مهم‌ترین عامل در توسعه و تعالی انسان‌ها است؛ چراکه عالم خیال، ساحت امری انسان است که محدود به زمان و مکان نیست؛ همان گونه که خداوند با کلمه کُن هر آنچه را اراده کند بدون هیچ فاصله‌ای ایجاد می‌کند، انسان نیز با استفاده از قوه خیال هر صورتی را که بخواهد در ذهن ایجاد می‌کند و اگر انسانی وارسته باشد حتی حجاب ذهن نیز از او برداشته می‌شود و عرصه ایجاد او، عالم خارج خواهد بود. پس از ایجاد صورت شیء در عالم خیال (عالم امر انسان)، عالم خلق و تدریج، عرصه ساخت و ساز و طبق صورت خیالی است؛ برای مثال انسان در زمینه توسعه، مصنوعی را در ذهن تصور و سپس در عالم خارج اقدام به ساخت آن می‌کند یا در زمینه تعالی، خود را انسانی متخلق به اخلاق الهی تصور می‌کند و در صدد شباهت به صورت مطلوب برمی‌آید. این قوه خیال است که امکان ترکیب و تجزیه صور و در نتیجه پردازش هنرمندانه مسائل را برای ما فراهم می‌کند. از طرفی سخن و کلام، بالاترین ظرفیت را برای انتقال معانی به مخاطب دارد. داستان، قالبی است که دو مؤلفه خیال و سخن منشور، فصل ممیز آن محسوب می‌شوند و قادر است معارف پیچیده و انتزاعی را در فضایی لذت بخش به مخاطب منتقل کند و در نتیجه با سیر مخاطب در فضای متخیلی که پشتوانه آن حق و حقیقت است، او را در توسعه و تعالی در عالم خارج یاری دهد، همان گونه که بسیاری از فلاسفه و حکما از این روش استفاده کرده‌اند. فلسفه صدرایی در این قالب قرار نگرفته است؛ اما وجود تمثیلات و تشبیهات و از طرفی قرارگرفتن فلسفه وی در چهار سفر، ظرفیت مناسبی برای داستان‌سازی فراهم می‌کند. تطابق اسفار اربعه ملا صدرا با کهن الگوی سفر قهرمان که مورد استفاده بسیاری از ادبا و حکما در طول تاریخ قرار گرفته است، می‌تواند متخصصان این حوزه را در نیل به این هدف یاری کند.

منابع

قرآن کریم

- ابراهیمی، نادر، مردی در تبعید ابدی، تهران: روزبهان، ۱۳۹۹.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، فلسفه و ساحت سخن، تهران: هرمس، ۱۳۹۵.
- ارسطو، خطابه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس، ۱۳۹۲.
- افلاطون، چهار رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
- دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۲ (رساله ایون)، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
- اکو، اومبرتو، نام گل سرخ، ترجمه رضا علیزاده، تهران: روزنه، ۱۳۹۱.
- ایرانی، ناصر، هنر رمان، تهران: آسیم، ۱۳۹۳.
- آوینی، مرتضی، آینه جادو، ج ۱، تهران: واحه، ۱۳۹۰.
- بنیامین، والتر و همکاران، درباره رمان، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
- بی نیاز، فتح الله، درآمدی بر داستان نویسی و روایت شناسی، تهران: افراز، ۱۳۹۴.
- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- خاقانی اصفهانی، محمد، نشانه شناسی و زبان شناسی اسلامی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۹۲.
- خمینی، روح الله، مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار، ۱۳۷۲.
- رحیم پور، فروغ السادات و افسانه لاجینانی، «نمود انسان شناسی فلسفی ابن سینا در رساله های تمثیلی - عرفانی او؛ رساله الطیر، رساله سلامان و ابسال، رساله حی بن یقظان»، تاریخ فلسفه، دوره ۴، ساله چهارم، ش ۲، ۱۳۹۲، صص ۶۹ تا ۱۰۶.
- سارتر، ژان پل، تهوع، ترجمه محدرضا پارسایار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه، ۱۳۹۷.
- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- سنقر کلایه، فاطمه، «رمزشناسی رساله آواز پر جبرئیل»، اطلاعات حکمت و فلسفه، س ۸، ش ۲، ۱۳۹۲، صص ۴۴ تا ۴۹.
- سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مقدمه و تصحیح هانری کربن، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه، ۱۳۷۲.
- سید قطب، آفرینش هنری در قرآن، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۵۹.
- شولوخوف، میخائیل الکساندروویچ، دن آرام، ترجمه به آذین، تهران: فردوس، ۱۳۹۷.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم: بیدار، بی تا.
- _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- _____، الشواهد الربوبیة، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، المبدأ و المعاد، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.

_____ المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية، مقدمه و تصحيح سيد محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.

_____ شرح اصول کافی، به تصحيح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.

_____ مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحيح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

_____ اسرار الآیات، مقدمه و تصحيح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.

کمپیل، جوزف، قهرمان هزار چهره، ترجمه شادی خسروپناه، مشهد: گل آفتاب، ۱۳۸۷.

گوردر، یاستین، دنیای سوفی، ترجمه مهرداد بازاری، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.

مک‌کی، رابرت، داستان، ساختار، سبک و اصول فیلمنامه‌نویسی، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.

میرصادقی، جمال، عناصر داستان، تهران: سخن، ۱۳۹۰.

وگلر، کریستوفر، سفر نویسنده، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۴.

Table of Contents

Hermeneutics, Understanding and Interpretation: A Comparative Re-reading of the Principles of Mojtabah Shabestari and Gadamer's Viewpoints	9
Jan Mohammad Dehghanpour - Dr. Babak Abbasi - Dr. Mehrdad Abbasi - Dr. Seyed Mohammad Ali Ayazi	
A Critical Study of Tabrizi's Traditional Evidence on the Homonymy of Existence and the Denial of Divine Attributes	31
Dr. Jabbar Amini - Dr. Mohammad Saeedimehr - Dr. Ali Afzali	
Analysis, Critique and Improvement of the Rescher's Narrative of the Logic in the Islamic Period	45
Dr. Ahmad Ebadi - Mohammad Emadi Masooleh - Hanieh Mousavi	
The Culmination of History in the School of Ibn 'Arabī with the Nominal Manifestations of the Prophets	67
Mansoureh Shayesteh - Dr. Reza Elahimanesh - Dr. Majid Kafi	
Analysis of Plotinian Elements in the Intellectual Foundations of Maktab-e Tafkīk with Emphasis on Theological and Psychological Issues	87
Ali Rostamiani - Dr. Vahideh Fakhar Noghani	
Explaining the Trans-categorical Truth of Conceptual Knowledge in Transcendent Philosophy	105
Dr. Azam Sadat Pishbin - Dr. Abbas Javarshakian - Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi	
Comparison of Will from the Perspective of Schopenhauer and Rumi	127
Mohammad Mir - Dr. Mohammad Hassan Karimi	
Intercession and its Relation to the Evolution of Soul from the Perspective of Transcendent Philosophy	143
Hossein Khaleghipour - Dr. Nasser Momeni	

Analysis of the Possibility of Heideggerian Artificial Intelligence in the Views of Hubert Dreyfus	161
Mohammad Mehdi Moqaddas	
Examining the Arguments of Iranian Quranists in Criticizing the Notion of Clear Appointment of Imams	185
Mohsen Musavand	
Imamite Theologians in the Time of Imam Sādigh (P.B.U.H.) and the Issue of Istiṭā‘a (Ability to Act)	201
Seyyed Ehsan Mousavi Khalkhali - Dr. Nematullah Safari Foroushani	
A New Reading of Ṣadrā’s Al-asfār Al-arba‘a Based on the Hero’s Journey Narrative Archetype	215
Dr. Majid Sadeghi - Najmeh Lab Khandagh	

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 104 Spring & Summer 2020

ISSN-Print: 2008-9112

ISSN-Online: 2538-4171

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī

Editorial Board

Dr. Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrudī,

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. Ahad Farāmarz Qarāmalikī, Professor

Department of Islamic Philosophy, Tehran University

Dr. Qāsim Kākā'ī, Professor

Department of Theology, Shiraz University

Dr. Ali Reza Kohansal, Associate professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi

University of Mashhad

Dr. Jahangir Masoudi, Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi

University of Mashhad

Executive Director
Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts

Dr. Amir Rastin Toroghi

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 104, Spring & Summer 2020