



دو فصلنامه علمی

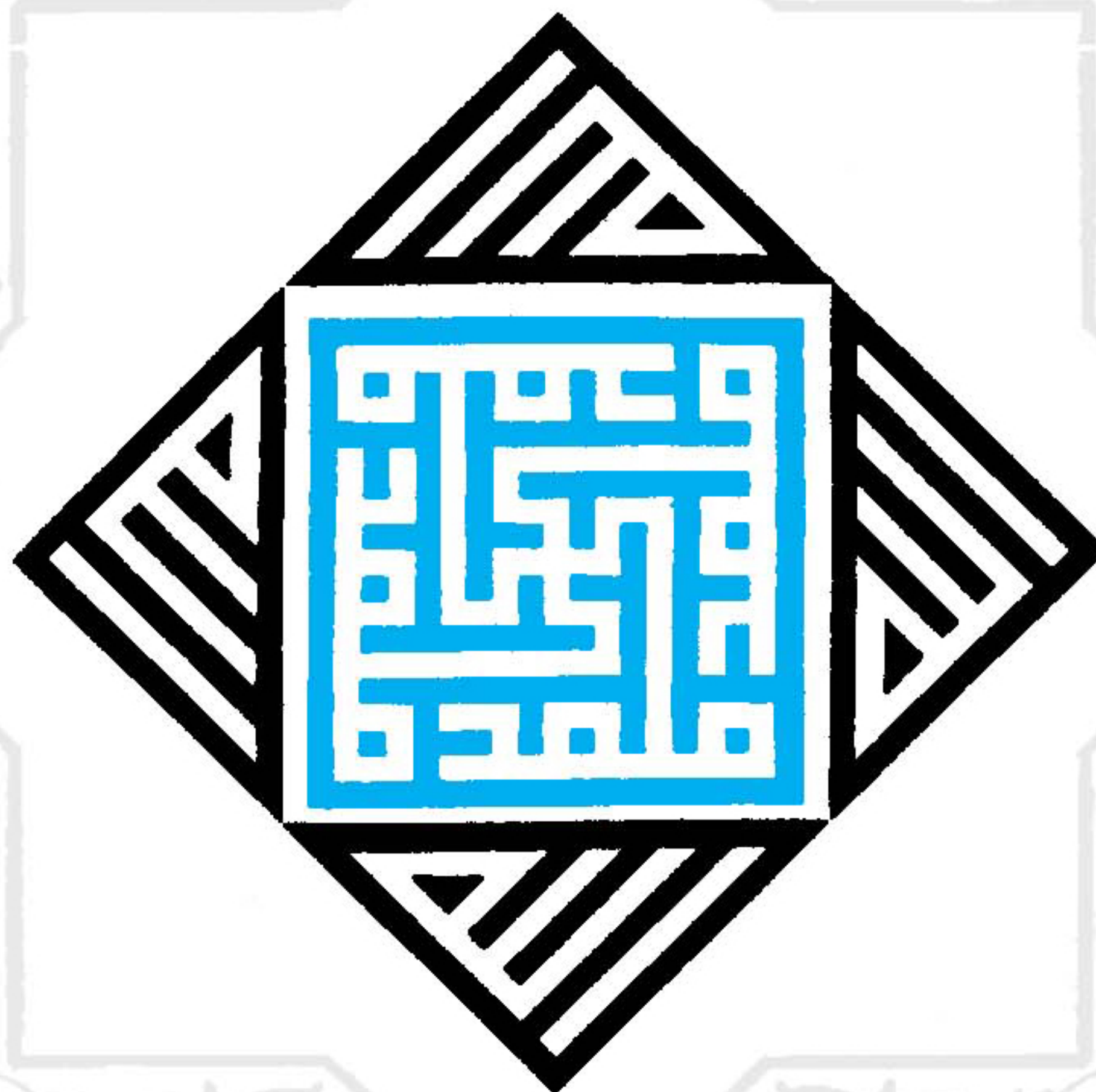
جستارهایی
در
فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۰۷ پاییز و زمستان ۱۴۰۰





جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شماره ثبت پروانه انتشار: 79046

شاپای چاپی: 9112-2008

شاپای الکترونیکی: 4171-2538

شماره 107 - پاییز و زمستان 1400 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

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

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

3 - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا 10 سطر ضمیمه باشد.

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

5 - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرات نویسندگان آن ها است.

6 - زبان غالب نشریه فارسی است.

7 - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار: دکتر امیر راستین طرقي

مترجم چکیده ها به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

کارشناس: مسعود سلیمانی فر

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی 9177948955

تلفن: 051 38803873

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

- 1- مقالات صرفاً "به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد دریافت می شود.
- 2- پس از دریافت مقاله اعلام وصول انجام خواهد شد.
- 3- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- 4- 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.
- 5- نتایج داوری در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- 6- 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:

1- 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.

2- زبان غالب نشریه فارسی است؛ ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

3- حجم مقاله نباید بیشتر از 25 صفحه مجله باشد (حداکثر 8500 کلمه).

4- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در 10 سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل 3 و حداکثر 7 واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

5- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترس در سایت فرهنگستان) الزامی است.

6- هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله آزاد است.

7- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.

8- 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.

9- 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.

9-1- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است؛

9-2- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل دو کمان به صورت لاتین درج شود.

- 9-3- 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.
- 9-4- 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.
- 10- 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:
- 10-1- 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.
- 10-2- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- 10-3- گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- 11- 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.
- 12- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود. مثال: (کوثر: 2).
- 14- 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.
- 15- 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.
- 16- 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.
- 17- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـَ و ـُ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارة اخری)، مدّ روی الف (نظیر اُرد، مأخذ) 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؛ عرض / عرض؛ حرف / حرف.

18- 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.

19- 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.

20- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

1. دکتر علی اشرف امامی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
2. دکتر اعظم ایرج نیا (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
3. دکتر فردین جمشیدی مهر (استادیار دانشگاه کبکد کاووس)
4. دکتر بهمن پازوکی (استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه)
5. دکتر نعمت الله بدخشان (استادیار دانشگاه شیراز)
6. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
7. دکتر غلامرضا شاملی (مدرس دانشگاه شیراز)
8. دکتر وحید خادم زاده (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
9. دکتر فاطمه فرضعلی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
10. دکتر علی حقی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
11. دکتر عبدالله میر احمدی (استادیار دانشگاه خوارزمی)
12. دکتر وحیده فخار نوغانی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
13. دکتر علی رضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
14. دکتر محمد سهیلی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
15. دکتر علی فتح طاهری (دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره))
16. دکتر محمد باقر مرتضوی نیا (استادیار جامعه المصطفی)
17. دکتر رسول رضوی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
18. دکتر محمد تقی قهرمانی فرد (استادیار دانشگاه فرهنگیان)
19. دکتر حسین اسعدی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
20. دکتر مهدی دهباشی (استاد تمام گروه فلسفه دانشگاه اصفهان)
21. طاهره کمالی زاده (دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
11	بررسی تاریخی اشکال‌های بعد چهارم در جهان اسلام مهدی اسدی
31	بررسی علل ابهام تقسیم‌بندی معقولات در تفکر فیلسوفان مسلمان دکتر محمد بنیانی
51	روش‌های ترویج مشهورات از نگاه فارابی و ابن‌سینا سیده ملیحه پورصالح امیری - دکتر مهناز امیرخانی
71	ملاحظات منطقی و معرفت‌شناختی ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا دکتر محمد حسین زاده
87	بررسی تطبیقی «وحدت وجود» در عرفان و «وحدت جهان» در فیزیک ۱ دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی - راضیه نیکی
111	درنگی بر تمایزات طبیعیات و علوم تجربی طیبه خسروی - دکتر فرح رامین - دکتر علی‌الله بداشتی
133	از فهم هرمنوتیکی تا تفسیر متن مطالعه تطبیقی در مقایسه مبانی آرای مجتهد شبستری و هرش
159	دکتر جان محمد دهقان پور - دکتر بابک عباسی - دکتر مهرداد عباسی مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی دکتر امیر راستین طرقي
181	تحلیل پاسخ‌های شبهه علم پیشین امام معصوم به حوادث آینده دکتر عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی
201	تحلیل و نقادی رویکردهای متفاوت به مسئله آگاهی در سنت دکارتی - اروپایی و پدیدارشناسی محمد مهدی مقدس - دکتر محمدکاظم علمی سولا
225	واکاوی اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های فلسفی ساخت‌شکنانه علی حرب دکتر عبدالله میراحمدی - مریم قاسمی
249	تطور قلمرو علم امام در مدرسه کلامی حله محمد حسن نادم

1. نکته مهمی که نباید از نظر دور داشت، این که این نظریه در فیزیک (جهان‌هولوگرافیک و وحدت جهان) به رغم وجود طرفداران بسیار و اثبات آن با دلائل و شواهد متعدد، مخالفانی نیز دارد؛ اما این مقاله با توجه به آن دلائل، این نظریه و صحت آن را مفروض دانسته و سپس به بررسی و تطبیق آن با وحدت وجود در عرفان پرداخته است.



A Historical Study of the Objections to the Four-Dimensionalism in the Muslim World

Dr. Mahdi Assadi

Assistant Professor of Islamic Philosophy and Contemporary Wisdom, Institute for Humanities and Cultural Studies

Email: M.Assadi@ihcs.ac.ir

Abstract

To clarify the reason why presentism is preferable to four-dimensionalism, we have to see what serious criticisms have been posed against four-dimensionalism throughout history. Several criticisms have been raised by some contemporary western thinkers the most important of which is the fact that the four-dimensionalism denies movement and therefore it is highly counterintuitive. Some Muslim thinkers, too, have sometimes tried to intensely criticize it in a similar way since the four-dimensionalism was proposed by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. For instance, 'Allāmah Ḥillī maintains that we self-evidently know that the past and the future, e.g., yesterday and tomorrow, are nonexistent and it is not the case to say that they are fixed in their own status. In other words, since the fourth dimension denies the movement and change, it is counterintuitive and even leads to sophism. Therefore, Muslim thinkers' objections to the four-dimensionalism must be studied historically and analyzed rationally to see whether they are plausible.

Key Words: four-dimensionalism, past, future, time, traversing movement (*al-ḥaraka al-qaṭ'iyya*), Ṭūsī.



بررسی تاریخی اشکال‌های بعد چهارم در جهان اسلام

مهدی اسدی

استادیار فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Email: M.Assadi@ihcs.ac.ir

چکیده

برای این که مشخص شود چرا در بحث زمان حال گروی بر بعد چهارم رجحان دارد، نخست باید دید در طول تاریخ چه اشکال‌های جدی‌ای بر بعد چهارم وارد شده است. برخی از اندیشمندان غربی امروزه در این مورد نکاتی بیان کرده‌اند که مهم‌ترین آن این است که بعد چهارم نافی حرکت است و از این رو به شدت خلاف شهود است. برخی از اندیشمندان مسلمان نیز، از همان هنگام طرح بعد چهارم توسط محقق طوسی، گاه به روشی مشابه به شدت در نقد آن کوشیده‌اند. برای نمونه، علامه حلی می‌گوید: ما بدهتاً می‌دانیم که گذشته و آینده‌ای چون دیروز و فردا معدوم‌اند نه این که هر کدام در جای خود موجود باشند. به عبارتی، بعد چهارم چون نافی حرکت و تغییر و تغیر است، خلاف شهود و خلاف بدهت بوده و بلکه عین سفسطه است. بنابراین اشکال‌های اندیشمندان مسلمان بر بعد چهارم باید به روش تاریخی دقیق مشخص شود و تحلیل عقلانی شود تا سپس روشن گردد این اشکال‌ها تا چه اندازه پذیرفتنی است.

کلید واژگان: بعد چهارم، گذشته، آینده، زمان، حرکت قطعی، محقق طوسی.

۱. مقدمه

برخی از اندیشمندان غربی که حال‌گروی را در بحث زمان به‌عنوان دیدگاهی جای‌گزین برگرفته‌اند در مورد اشکال‌های بعد چهارم نکاتی بیان کرده‌اند (برای نمونه فصل ۶ کتاب *Four-Dimensionalism*). مهم‌ترین آن این است که بعد چهارم نافی حرکت است و از این‌رو به‌شدت خلاف شهود است. امروزه فیلسوفان مسلمان، به‌ویژه شارحان صدرایی، معمولاً بعد چهارم را بی‌اشکال به‌شمار می‌آورند و حال آن‌که از همان هنگام طرح بعد چهارم توسط محقق طوسی برخی از اندیشمندان مسلمان - مانند علامه حلی، قطب‌الدین رازی، محمد تقی استرآبادی، محمد علوی عاملی، محمد زمان کاشانی و غیره - به‌شدت در نقد آن کوشیده‌اند و اشکال‌هایی پیش‌کشیده‌اند که برخی از آن اشکال‌ها مانند اشکال‌های اندیشمندان معاصر غربی است. بنابراین باید مشخص شود اشکال‌های اندیشمندان مسلمان یادشده دقیقاً چیست و تا چه اندازه پذیرفتنی است. از این‌رو ما در این جا به‌ترتیب تاریخی به آن اشکال‌ها اشاره خواهیم کرد.

ما در ادامه اشکال‌های بعد چهارم را ذیل دو عنوان اصلی نقدهای بعد چهارم پیش از محقق طوسی و پس از محقق طوسی بررسی خواهیم کرد. دلیل این نکته آن است که بعد چهارم به‌تصریح توسط طوسی پیش‌نهاد شده است و او نخستین کسی است که به‌تصریح ادعا کرده است که هم گذشته و هم آینده ثابت سر جای خود باقی است. چون بعد چهارم به‌تصریح توسط طوسی پیش‌نهاد شده است، پیش از او نقدهای بعد چهارم معمولاً به‌صورت فرضی بوده است. یعنی برخی گفته‌اند که اگر به‌فرض چیزی چون بعد چهارم مطرح شود در این صورت چنین اشکال‌هایی خواهد داشت. به‌دلیل همین فرضی بودن پیش از محقق طوسی بعد چهارم چندان مورد بررسی و نقد نبوده است. از این‌رو ما پس از جست‌وجوی فراوان پیش از طوسی تنها چند نکته کوتاه و پراکنده در آگوستین، ابن حزم، بطلیوسی و فخر رازی یافتیم. ولی پس از طوسی اندیشمندان زیادی بعد چهارم را به‌عنوان دیدگاهی واقعی و مطرح به‌جد مورد بررسی و نقد قرار داده و اشکال‌های قوی‌تری بدان وارد کرده‌اند.

در مورد پیشینه این تحقیق نیز باید یادآور شد که متأسفانه تاکنون هیچ مقاله یا فصلی از یک کتاب که اشکال‌های بعد چهارم در جهان اسلام را گرد آورده باشد وجود ندارد؛ چه‌رسد به این‌که به تحلیل و بررسی آن‌ها نیز پرداخته‌باشد.

۲. اشاره به طرح بعد چهارم توسط محقق طوسی

گرچه ما در مقاله «پیشینه‌ی بعد چهارم پیش از فلسفه‌ی صدرایی» مفصل به بررسی چهاربعدگروی

طوسی و شارحان او پرداخته‌ایم،^۱ در این جا ناچاریم پیش از بررسی اشکال‌های اندیشمندان مسلمان بر بعد چهارم در حد ضرورت به روشن‌سازی کوتاه خود بعد چهارم نیز بپردازیم.

معمولاً همه انسان‌ها بر این باورند که زمان‌های گذشته و آینده هر دو معدوم‌اند و تنها زمان حال موجود است و امور گذشته و آینده نیز باید صرفاً برپایه امور حال تبیین شوند. به این باور همگانی حال‌گروی^۲ می‌گویند. به سبب برخی از دشواری‌هایی که در مورد زمان وجود دارد، برخی چاره را در این دیده‌اند که این باور همگانی را رها سازند و به دیدگاهی جای‌گزین روی آورند. این دیدگاه جای‌گزین معمولاً همان تقریر رایج چهاربعدگروی^۳ است که می‌گوید هر کدام از زمان‌های گذشته (و حال) و آینده ثابت در جای خود قرار دارند. بر پایه شواهد تاریخی موجود در منابع دست اول محقق طوسی (د ۶۷۲ ق) نخستین اندیشمندی است که به صراحت تمام چنین روی‌کردی داشته است. او در مواجهه با دشواری فلسفی عدم وجود زمان «حال» ناچار به پذیرش بعد چهارم می‌شود. آن دشواری، که تعبیرهای کمابیش گوناگونی دارد، به یک تعبیر ساده چنین است: گذشته و آینده هر دو معدوم‌اند و «حال» نیز چون یک «آن» بیش‌تر نیست و طرف زمان نیز هست، پس به ناچار طرف گذشته معدوم و/یا آینده معدوم است. ولی طرف امر معدوم نیز جز معدوم چیز دیگری نمی‌تواند باشد. پس زمان حال نیز معدوم است (طوسی، تلخیص المحصل، ۱۳۶)!

محقق طوسی، در پاسخ به یک چنین دشواری‌هایی در مورد عدم وجود «حال»، می‌گوید: هم گذشته و هم آینده ثابت سر جای خود باقی است. بدین سان «حال» می‌تواند- مانند نقطه در خط- بدون اشکال فصل مشترک گذشته و آینده باشد:

الزمان إمّا الماضي، وإمّا المستقبل، وليس له قسم هو الآن. إمّا الآن هو فصل مشترك بين الماضي والمستقبل، كالنقطة في الخط. والماضي ليس بمعدوم مطلقاً، إمّا هو معدوم في المستقبل، والمستقبل معدوم في الماضي، وكلاهما معدومان في الآن. وكل واحد منهما موجود في حده (طوسی، تلخیص المحصل، ۱۳۶).

... الحركة لا وجود لها إلا في الماضي أو في المستقبل. وأمّا الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان، و ما ليس بزمان لا يكون فيه حركة (همان، ۱۸۵).

آشکارا محتوای این عبارت‌های طوسی همان بعد چهارم رایج یادشده است. پس او به تصریح زمان را امر ممتد ثابتی به‌شمار می‌آورد و می‌گوید گرچه زمان حال به یک معنا وجود ندارد (رک: ابن‌سینا، شرح

^۱ در مقاله «ریشه‌یابی بعد چهارم نزد متکلمان مسلمان» نیز ریشه‌های آن را پیش از طوسی - ولی در منابع دست‌دوم - کاویده‌ایم.

2 Presentism

3 Four-Dimensionalism

الاشارات، ۳۵-۳۴)، ولی در مورد آن دو بخش دیگر از زمان - چه گذشته و چه آینده - می‌توان گفت که هر یک ثابت سرجای خود باقی است (همو، تلخیص المحصل، ۱۳۷). او در دیگر آثار خود نیز بارها از این دیدگاه چهاربعدگروانه به تصریح تمام دفاع کرده است (طوسی، اجوبة المسائل النصيرية، ۶۶-۶۵ و ۹۹ و ۲۳۳-۲۳۲ و ۱۱۴-۱۱۳؛ طوسی، مصارع المصارع، ۱۴۲ و ۱۳۴-۱۳۳).

۳. نقدهای بعد چهارم پیش از محقق طوسی

۳-۱- آگوستین و ابن حزم

گرچه هدف اصلی این مقاله بررسی اشکال‌های بعد چهارم در جهان اسلام است، ولی از آن‌جا که پیش از اندیشمندان مسلمان آگوستین به‌نوعی بعد چهارم را گذرا نقد کرده است و نقد او نیز بی‌شبهات به برخی از نقدهای اندیشمندان مسلمان نیست، آشکارا اشاره کوتاه به نقد آگوستین بسیار سودمند خواهد بود. او در اعترافات در مواجهه با دشواری‌های زمان در یک مورد این احتمال را بسیار کوتاه و گذرا پیش می‌کشد که شاید زمان امتداد ثابتی داشته باشد و گذشته و آینده هر یک در ظرف خود موجود باشند (دفتر ۱۱، ۱۷)؛ که البته امروزه می‌دانیم که فرض زمان چنان‌که امر ممتد ثلثت همان بعد چهارم است. ولی آگوستین بی‌درنگ با تعبیرهای گوناگون چنین احتمالی را به‌عنوان امری نامعقول و ناپذیرفتنی کنار می‌نهد (دفتر ۱۱، ۲۱-۱۸ و ۲۸-۲۶)؛ و نیز رک: دفتر ۱۱، ۱۶-۱۴). برای نمونه، او در ادامه می‌گوید اگر گذشته و آینده وجود دارند، کجا هستند؟ «هر کجا باشند، نه در مقام گذشته و آینده، بلکه در مقام حال وجود دارند؛ زیرا هر کجا باشند، اگر آینده‌اند، هنوز وجود ندارند و اگر گذشته باشند، دیگر موجود نیستند. پس، هر کجا و هر چه باشند، تنها از رهگذر بودن در حال است که هستند». به نظر آگوستین «نه آینده و نه گذشته، هیچ یک وجود ندارد و از این روی، تقسیم زمان به سه بخش گذشته، حال و آینده از صحت قطعی برخوردار نیست. شاید بهتر آن باشد که بگوییم سه زمان وجود دارد: حال امور گذشته، حال امور حاضر و حال امور آینده» (دفتر ۱۱، ۲۰).

آگوستین نبود گذشته و آینده را نزد همگان گویا بدیهی می‌داند: «هیچ کس انکار نمی‌کند که آینده هنوز وجود پیدا نکرده است و یا این که گذشته دیگر موجود نیست» (دفتر ۱۱، ۲۸). این بداهت بعدها در عبارتی از ابن حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ ق) نیز آمده است و او با صراحت تمام بر این بداهت پای می‌فشرد و می‌گوید ما به علم یقینی ضروری می‌دانیم که تنها زمان حال موجود است و، در برابر، گذشته (پس از حال شدن) و آینده (پیش از حال شدن) معدوم‌اند و کسی که جز این بگوید به مکابره حس و انکار عقل خود پرداخته است:

واعلم أن الموجود من هذه الأزمنة هو المقيم وحده، و الموجود من الأفعال هو المسمى حالا الذي هو في الزمان المقيم، لأن الماضي إنما كان موجوداً وثباتاً وصحیحاً و حقيقةً و شيئاً إذ كان مقيماً، ثم لما انتقل

عن رتبة كونه مقيماً عدم و بطل و تلاشی. و المستقبل إنما يوجد و يصح و يثبت و يصير حقيقة و شيئاً إذا صار مقيماً و أما قبل ذلك فليس شيئاً و إنما هو عدم و باطل. فتدبر هذا بعقلك تجده ضرورياً يقيناً لا محيد عنه و لا سبيل إلى غيره إلا لمن كابر حسه و ناكر عقله، نعوذ بالله من ذلك (ابن حزم، ۱۶۶).

به نظر ما نیز ضرورت و به نوعی بداهت معدوم بودن گذشته و آینده به هیچ روی به سادگی قابل انکار نیست. چه، ما به علم وجدانی می دانیم که فی الجمله زمانی هست و گذشته و حال و آینده ای. زمان حال پس از گذشته شدن در جای ثابتی باقی نمی ماند، بلکه معدوم می شود و از بین می رود. آینده نیز این طور نیست که در جای ثابتی موجود باشد، بلکه هنگامی که حال می شود، موجود می شود. پس کسی که، در برابر این حال گروی، چهار بعدگروی را پیش نهد و بگوید گذشته و آینده در جای ثابتی موجودند سخنی گفته است خلاف شهود و وجدان.

۳-۲- بطلیوسی

ابو محمد عبدالله ابن محمد ابن سید بطلیوسی (۴۴۴- ۵۲۱ ق) می گوید برخی زمان حال را انکار کرده و تنها گذشته و آینده را موجود دانسته اند: «و أنكر قوم وجوده، و قالوا: إنما الموجود الماضي و المستقبل». این که زمان حال معدوم باشد و تنها گذشته و آینده موجود باشد ادعایی است که - دست کم به نظر می رسد - نوع خاصی از چهار بعدگروی است. بطلیوسی با اشکال هایی تنبیهی وار این ادعای به ظاهر چهار بعدگروانه را مغالطه می داند و می گوید کوتاهی زمان حال نباید باعث شود ما آن را معدوم بدانیم. بلکه موجود واقعی همین زمان حال است و اگر این نباشد هیچ چیزی - از جمله گذشته و آینده - موجود نخواهد بود؛ چرا که وجود اشیای جرمانی محسوس مرتبط به وجود زمان حال است: «... وهذا غلط أو مغالطة، لأن قصر مدته، لا يخرج عن أن يكون موجوداً، بل هو الموجود على الحقيقة، و لو لما يوجد (زمان حاضر) لما كان شيء موجوداً، لأن وجود الأشياء مرتبط بوجود الزمان [الحاضر]» (بطلیوسی، ۶۰). این که بطلیوسی تنبیهی وار موجود واقعی را تنها همان زمان حال می داند این یعنی گذشته و آینده موجود واقعی نیستند و بنابراین بعد چهارم نمی تواند یک موجود واقعی بوده باشد. کوتاه این که، به نوعی حاصل سخن بطلیوسی نیز - مانند آگوستین و ابن حزم - این است که چهار بعدگروی ادعایی است خلاف شهود و وجدان.

۳-۳- فخر رازی

در جهان اسلام فخر رازی نیز در المطالب العالیة احتمال چنین امر مستقر الذاتی را مطرح کرده و به عنوان امری نامعقول و ناپذیرفتنی بی درنگ کنار می گذارد. چه، او به مناسبتی می گوید علت مجموع زمان اگر فاعل موجب باشد با دوام علت این معلول هم باید دوام داشته باشد. ولی در این صورت لازم می آید زمان امری مستقر الذات، و بنابراین به طرز محالی نازمان، شود: «... لدام المعلول بدوام ذات العلة، فكان

ی‌لزم أن يكون الزمان موجوداً، مستقر المذات، مبرأ عن التبدل و التلاحق، و كل ما كان كذلك، فهو ليس بزمان ... لزم أن لا يكون الزمان زمناً. و ذلك محال» (فخر رازی، المطلب العالیة، ۱۶). به عبارتی، در این صورت لازم می‌آید هیچ چیز متغیری وجود نداشته باشد: «... حتی لا يحصل في العالم شيء من التغيرات [البتة] و معلوم أن ذلك باطل» (همان، ۵۵-۵۶).

فخر در المباحث المشرقیة از برخی سخنی گزارش می‌کند که می‌توان محتوای آن را نقدی بر چهاربعدگروی دانست: «... الزمان ... فان لم يكن منقسماً لم يكن منقسماً فيلزم ان يكون الحاصل في هذا اليوم حاصلاً في زمان الطوفان بل يكون حاصلاً حين كان معدوماً فيلزم اجتماع النقيضين و ارتفاع التقدم و التأخر بين الموجودات و ذلك باطل بالبديهة» (فخر رازی، المباحث المشرقیة، ۶۴۲؛ و نیز رک: ۶۵۲). پذیرش چهاربعدگروی یعنی پذیرش زمان ممتد ثابت و پذیرش زمان ممتد ثابت یعنی پذیرش عدم انقسام بالفعل در این زمان ممتد ثابت. پس محتوای سخن بالا را می‌توان نقدی بر چهاربعدگروی نیز دانست؛ به‌ویژه که در المحصل به تصریح همین اشکال را به زمان قار و ثابت وارد می‌کند: «الزمان ... لو كان ... قار الذات، فيكون الحاضر عين الماضي فيكون الحادث اليوم حادثاً زمان الطوفان، هذا خلف» (فخر رازی، المحصل، صص ۲۲۶-۲۲۵؛ و نیز نک: کاتبی، المفصل في شرح المحصل، ص ۴۰۹).

این نقد گرچه اهمیت تاریخی دارد ولی بدان معنا نیست که نقد بی‌عیب و نقصی باید بوده باشد. چه، آن‌جا که می‌گوید تقدّم و تأخّر میان موجودات باید از میان برود، این از نظر چهاربعدگروان سخن سستی می‌تواند به‌نظر آید. چون می‌توانند پاسخ دهند تقدّم و تأخّر در هر صورت در چهاربعدگروی وجود دارد و طوفان نوح که - در جای خود ثابت موجود است - پیش از روی‌دادهای امروزی موجود است؛ چنان‌که مثلاً عدد ۳ پیش از عدد ۴ موجود است. آری، تقدّم و تأخّر تعاقبی رایج در چهاربعدگروی وجود ندارد. (مگر این‌که در نقد چهاربعدگروی نشان‌دهند تقدّم و تأخّر بین موجودهای زمانی چیزی جز تقدّم و تأخّر تعاقبی رایج - که تهی از معیت است - نمی‌تواند بوده‌باشد.)

از آن‌جا که چهاربعدگروی یعنی پذیرش زمان ممتد ثابت و به‌عکس، پس محتوای سخن زیر را نیز می‌توان نقدی بر چهاربعدگروی دانست: چون حرکت قطعی^۱ وجود ندارد پس زمان ممتد ثابت منطبق بر آن

۱. به دلیل تلازم دوسویه بین چهاربعدگروی و حرکت قطعی نقدهای وارد بر حرکت قطعی را در نهایت می‌توان نقدهایی بر چهاربعدگروی نیز دانست. گفتنی است سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار از سخنان فخر نیز اندکی فزاید و رابطه بین چهاربعدگروی و زمان ممتد ثابت منطبق بر حرکت قطعی را به تصریح بیان کرده و از این‌رو در پی این بحث زمان چونان بعد چهارم را نیز به تصریح تمام نفی می‌کند: «كما أن الحركة قسمان كذلك الزمان أحدهما منطبق على الحركة القطعية وهو مثلها غير موجود إلا في النفس والآخر منطبق على الحركة التوسّطية وهو الآن السیال وهو موجود مثلها و ما قال الشيخ بوجوده هو هذا وكيف يكون الزمان بالمعنى الأول موجوداً و الماضي معدوم و المستقبل لم يوجد بعد و لا فرق في ذلك بين ما كان ماضيه و استقباله أخيراً و ما كان حالاً عَرَفَ فلا وجود إلا للتوسط و الآن السیال» (ملاصدرا، الاسفار، ۳/۳۳).

نیز وجود ندارد: «... الزمان الذي هو الامر الممتد الذي يكون مطابقاً للحركة بمعنى القطع يستحيل ان يكون له وجود في الاعيان» (فخر رازی، المباحث المشرقية، ۶۴۹).

۴. نقدهای مخالفان بعد چهار پس از محقق طوسی

بعد چهارم طوسی از همان آغاز توسط اندیشمندانی چون علامه حلّی، قطب‌الدین رازی و غیره به شدت مورد نقد بوده است. ما در این جا به ترتیب تاریخی به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۴-۱- علامه حلّی

جمال‌الدین ابومنصور حسن ابن یوسف ابن علی ابن مطهر حلّی معروف به علامه حلّی (۶۴۷ هـ. ق - ۷۲۶ هـ. ق) در جای جای آثار خود نقدهای متعددی بر بعد چهارم وارد ساخته است. در این جا ما به تحلیل نقدهای قوی‌تر او می‌پردازیم. وی در *نهایة المرام فی علم الکلام* می‌گوید:

وفیه نظر، لتوقفه علی اتصال الزمان، بل و علی وجوده، و هما ممنوعان و الضرورة قاضية بأنّ أمس غیر موجود مطلقاً، و أنّ غداً غیر موجود مطلقاً، و لو أخذ العقل يشك في وجود الماضي في الماضي، و وجود المستقبل في المستقبل، لشكّ في أنّ زیداً لم یعدم، و أنّ عمراً الذي لم یخلق موجود، هذا عین السفسطة (حلّی، *نهایة المرام*، ص ۳۳۹).

چنان‌که دیده می‌شود، علامه حلّی در نقد بعد چهارم طوسی می‌گوید: ما بداهتاً می‌دانیم که گذشته و آینده‌ای چون دیروز و فردا معدوم‌لند نه این‌که هر کدام در جای خود موجود باشند. به عبارتی، بعد چهارم چون نافی حرکت و تغییر و تغیر است، خلاف شهود و خلاف بداهت بوده و بلکه عین سفسطه است. مثلاً ما می‌دانیم که بدن ارسطو از میان رفته است و بدن‌های هزارمین نسل‌های ارسطو نیز هنوز آفریده نشده است. ولی اگر گذشته و آینده را موجود بدانیم این معدوم‌ها باید به‌نحو سفسطه‌آمیزی موجود باشند.

علامه حلّی گرچه در ادامه نقد خود را بسط می‌دهد، حاصل آن به همین برمی‌گردد که گذشته و آینده به‌بدهات معدوم‌لند، نه این‌که موجود باشند. چه، او در ادامه می‌گوید منظور طوسی از این‌که می‌گوید گذشته و آینده در حد خود موجود است اگر این باشد که گذشته در گذشته موجود است و آینده در آینده لازم می‌آید برای زمان زمانی باشد و تسلسل لازم آید؛ و اگر این باشد که گذشته و آینده مطلقاً موجودند و این دو بالفعل موجود شده‌اند و عدم بر آن دو لاحق نشده است، ضرورت و بداهت بقای در وجود را در مورد گذشته و آینده نمی‌پذیرد. هم‌چنین، گذشته و آینده مانند نبود آسمان در زمین نیست؛ چراکه آسمان، برخلاف گذشته و آینده که به‌بدهات معدوم است، برای خود وجود محقق دارد (حلّی، *نهایة المرام*).

علامه‌حلی در الأسرار الخفية، افزون بر پافشاری بر معدوم بودن گذشته و آینده به بدها عقی، می‌افزاید: خود شما [طوسی] نیز می‌پذیرید که زمان کم متصل غیرقار است و حال آن‌که اگر گذشته و آینده در جای خود موجود باشند قار خواهند شد نه غیرقار. غیرقار بودن اجزای زمان به این معنا است که جزء دیگر آن معدوم است. پس زمان چگونه می‌تواند موجود باشد در حالی که برخی از اجزای آن مفقود و معدوم‌اند؟ به بیانی مشابه، ابن‌سینا نشان‌داده است که حرکت قطعی - به سبب متعاقبی بودن اجزای آن - در خارج معدوم است و صرفاً وجود ذهنی دارد. اینک اگر بگویید گذشته و آینده در جای خود موجودند، حرکت قطعی در خارج موجود خواهد شد^۲؛ چراکه زمان گذشته و آینده و حال اندازه‌ی حرکت قطعی است: و اعلم أنّ في هذا الجواب نظراً من حيث إنّ الماضي والمستقبل يحكم العقل بعدمهما، وكيف يعقل وجود الماضي وهؤلاء القوم يعترفون بأنّ أجزاء الزمان غير قارة في الوجود، وأنّ معنى غير القارّ عدم وجود جزء آخر، ثمّ كيف يكون الزمان موجوداً وبعض أجزائه مفقود؟ والشيخ قد جعل الحركة التي بمعنى القطع من الأمور الذهنية لا من الأمور الخارجية؛ لكونها مشتملة على أجزاء متعاقبة، فكيف يمكن وجودها؟ كذلك الزمان. وكيف يكون الزمان موجوداً وهو عندهم مقدار للحركة التي بمعنى القطع؛ لأنّ الحركة التي بمعنى التوسّط قد نقلنا عنهم أنّهم يقولون: إنّها موجودة في الآن (حلی، الأسرار الخفية، ۲۵۷).

پس حاصل سخن حلی در مورد رابطه حرکت قطعی در جهان خارج با بعد چهارم این است که پیامد نفی حرکت قطعی در جهان خارج نفی بعد چهارم در جهان خارج است. پس آنان که بعد چهارم را اثبات می‌کنند، ولی جای دیگر به نفی حرکت قطعی در جهان خارج می‌پردازند، دچار تناقض‌گویی شده‌اند.^۳

حلی در المحاکمات بین شراح الإشارات نیز به نوعی به نقد بعد چهارم پرداخته است. چه، او نخست به گزارش اشکالی پیرامون جزء لایتجزّی بودن «آن» می‌پردازد و سپس در ادامه آن‌را می‌پذیرد. پذیرش این اشکال را در واقع می‌توان نقدی بر بعد چهارم دانست. اشکال این است که «آن» و «زمان حال» باید موجود

۱ ثمّ قوله: «إنّه موجود في حده» إن أراد به أنّ الماضي موجود في الماضي، والمستقبل موجود في المستقبل، لزم أن يكون للزمان زمان، و يتسلسل. وإن عني به أنّ الماضي والمستقبل موجودان مطلقاً، على معنى أنّ الوجود قد حصل لهما بالفعل، ولم يلحقهما العدم بعد ذلك، لزم الحكم ببقائهما موجودين، والضرورة تدفع كلّ ذلك، وليس حالهما حال عدم السماء في الأرض، لأنّ للسماء وجوداً محققاً بخلاف الماضي والمستقبل اللذين حكمت الضرورة بعدمهما، ومن جعل الآن جزءاً من الزمان جعله منقسماً إلى أجزاء لا تتجزّأ، وأمكن أن يقسم بقسمين مختلفين ومتساويين كالأجسام، والحكم بوجود الآن يستدعي انقسام الزمان بالفعل، والبحث في كيفية عدم الآن سيأتي إن شاء الله تعالى.

۲ حلی می‌افزاید: زمان نیز، که مقدار حرکت قطعی است، همین‌گونه است و تنها وجود ذهنی دارد! چون نقد و بررسی چنین ادعاهایی بحث را به درازا می‌کشاند وارد آن‌ها نمی‌شویم.

۳ در کشف المراد حلی ظاهراً به دفاع از چهار بعدگروی طوسی پرداخته است: «الماضي والمستقبل وإن كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه» (حلی، کشف المراد، ۲۲۵). ولی از آن‌جاکه دیدیم حلی در جای‌جای آثار خود نقدهای متعددی بر بعد چهارم وارد ساخته است، پس در کشف المراد تنها درصدد شرح دیدگاه طوسی بوده است نه درصدد دفاع از آن.

باشد؛ وگرنه زمان مطلقاً نمی‌تواند موجود باشد. چون گذشته و آینده معدوم‌اند. پس «آن» باید موجود باشد؛ وگرنه زمان نمی‌تواند موجود باشد. چراکه زمان غیر از گذشته و حال و آینده جزء دیگری ندارد. اینک، «آن» اگر بخش‌پذیر باشد، کل آن نمی‌تواند موجود باشد؛ چراکه اجزای زمان محال است باهم موجود باشند. پس کل «آن حاضر» حاضر نخواهد بود؛ بلکه بخشی از آن گذشته و بخشی نیز آینده خواهد بود. ولی این خلاف فرض است. پس «آن» بخش‌پذیر نمی‌تواند موجود باشد. ولی «آن» اگر بخش‌پذیر نباشد، در این صورت حرکتی که در آن واقع می‌شود، و نیز مسافت این حرکت، انقسام‌ناپذیر خواهد بود (حلی، المحاکمات بین شراح الإشارات، برگ ۱۳۶). پس «آن» - و حرکت واقع در آن و نیز مسافت این حرکت - انقسام‌ناپذیر است. ولی این انقسام‌ناپذیری چیزی نیست جز همان جزء لایتجزا بودن.

حلی در ادامه به جای این که مانند محقق طوسی بگوید گذشته و آینده ثابت سرجای خود باقی است و «حال» - مانند نقطه در خط - فصل مشترک گذشته و آینده است، جزء لایتجزا بودن «آن» را می‌پذیرد. چه، او با اشاره به همین پاسخ طوسی می‌گوید: «و فيه نظر؛ لتوقف ذلك على نفي الجزء» (حلی، المحاکمات بین شراح الإشارات، برگ ۱۴۱).

آشکارا کسی که با فلسفه در جهان اسلام آشنا باشد می‌داند که پذیرش جزء لایتجزا بودن «آن» با دشواری بزرگی می‌تواند روبه‌رو بشود. آن دشواری این است که جزء لایتجزا بی‌نهایت بالفعل را پیش می‌آورد و این نیز به‌نوبه خود دست‌کم تساوی جزء و کل را. ولی اندیشمندان مسلمان، بر خلاف ریاضیات رایج امروزی، تساوی جزء و کل را حتی در مورد بی‌نهایت نیز نپذیرفته‌اند و آن را تناقض دانسته‌اند و نه صرفاً یک تناقض نما. پس کسی که می‌خواهد به جای چهاربعدگروی حال‌گروی را بپذیرد یا باید هم‌چون ریاضیات رایج امروزی تساوی جزء و کل در بی‌نهایت را صرفاً یک پارادوکس و تناقض نما به‌شمار آورد و یا چاره دیگری بیاندیشد. در طول تاریخ متأسفانه هیچ چاره‌ی دیگری تاکنون پیدا نشده است.^۱

۴-۲- قطب‌الدین رازی

قطب‌الدین ابوعبدالله محمد ابن محمد بویه‌ی رازی ورامینی معروف به قطب‌الدین رازی (د ۷۶۶ هـ. ق یا ۷۷۶ هـ. ق) - گویا متأثر از علامه حلی - در نقد دیدگاه طوسی نخست بر بداهت وجود حرکت در زمان حاضر، و نه در گذشته و آینده، پای می‌فشرد. او سپس می‌افزاید چون حرکت غیرقارذالذات است پس اگر بخش‌پذیر شود همه اجزای آن باهم موجود نخواهد شد. حرکت قطعی نیز در خارج وجود ندارد (ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ۱۹/۲).^۲

^۱ گرچه ما خود چاره دیگری به‌دست آورده‌ایم، در این مجال کوتاه نمی‌توانیم به آن راه‌حل خاص خود بپردازیم.

^۲ ... وفي هذا الجواب ضعف لاننا نعلم بالضرورة أن الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلية وهو غير قارة الذات فان انقسمت لا يوجد

۴-۳- غیاث‌الدین دشتکی

غیاث‌الدین منصور ابن محمد دشتکی شیرازی (۸۶۶-۹۴۸ ه. ق) در نقد جای‌جای عبارتی از دوانی که ظاهری چهاربعدگروانه دارد بسیار کوشیده است و از همین رو بسیاری از آن نقدها را می‌توان نقد چهاربعدگروی رایج نیز به‌شمار آورد. توضیح کوتاه این‌که، چهاربعدگروان با پیش‌کشیدن مثالی بسیار معروف می‌گویند امور زمانی مانند طناب رنگارنگی است که ما انسان‌ها همه این طناب رنگارنگ را می‌توانیم یک‌جا ببینیم؛ ولی موجود ناقصی چون مورچه اگر روی این طناب متحرک باشد نمی‌تواند در یک لحظه همه آن‌را ببیند بلکه در هر لحظه‌ای رنگی نزد او دیده می‌شود. پس گذشته و آینده ثابت در جای خود موجود است و در این‌جا ما نیز مانند آن مورچه‌ایم و از این‌رو از دیدن یک‌باره آن ناتوانیم.

این مثال معروف را برای بار نخست ما در دوانی ریشه‌یابی کرده‌ایم. او در بحث علم خدا به امور زمانی متغیر (گذشته و حال و آینده) با پیش‌کشیدن چنین مثالی می‌گوید: «إذا أخذت امتداداً مختلف الأجزاء في اللون، كنخشب اختلف اللون في أجزائه، ثم أمرته في محاذاة ذرة أو غيرها، مما تضيق حدقتها عن الإحاطة بجميع ذلك الامتداد، أليس تلك الألوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها لضيق نظرها متساوية في الحضور لديك لقوة إحاطتك» (دوانی، سبع رسائل، ۱۷۷). او در ادامه می‌گوید امور حادث زمانی از ازل تا ابد «به منزله خط واحدی است که جزء بالفعلی در آن نیست» و اجزای متغیر کثیر این امر واحد مستمر صرفاً فرضی بوده و بنابراین می‌تواند به یک‌باره از علت واحد خود صادر شود (دوانی، سبع رسائل، ۲۱۶-۲۱۵).

با وجود این نکاتی که از دوانی گزارش کردیم و ظاهری چهاربعدگروانه دارد و نشان‌گر این است که وی در این‌جا گویا از پیروان و مدافعان آن است، او در آثار دیگر خود به شدت ناقد چهاربعدگروی است: وی در تعلیقه‌های خود بر محاکمات درصدد اصلاح سخنان قطب رازی برآمده و حتی دلیل جلیدی در نقد چهاربعدگروی پیش می‌نهد (دوانی، حاشیه بر محاکمات، ۲۰۸-۲۰۶) و در حاشیه دوم خود بر شرح تجرید نیز تقریباً همان مطالب حاشیه‌ی محاکمات را باز می‌گوید (دوانی، دومین حاشیه‌ی دوانی بر شرح تجرید، برگ‌های ۱۴۲ و ۱۴۳؛ دوانی، حاشیه‌ی دوم دوانی بر شرح تجرید، ۳۲۴-۳۲۳).^۱

بجميع اجزائها. و الحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان هي بمعنى القفط فهي غير موجودة و ان كان هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء و انما يلزم لو كانت منطبقة على المسافة و هو ممنوع.

ذیل سخنان قطب رازی اندیشمندان بسیاری در طول تاریخ به‌عنوان شارح یا ناقد به ابراز دیدگاه‌های خود پیرامون بعد چهارم پرداخته‌اند؛ کسانی چون سیف‌الدین ابهری، جرجانی، دوانی، غیاث‌الدین دشتکی، باغ‌نوی، محقق سبزواری، احمد علوی، ابراهیم حسینی، محقق خوانساری و ما در مقاله‌ای جداگانه با عنوان «نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان» به بررسی این دیدگاه‌ها پرداخته‌ایم.

۱ ما در مقاله یادشده «نقد قطب‌الدین رازی بر بعد چهارم و تأثیر آن بر اندیشمندان مسلمان» به بررسی مفصل دیدگاه دوانی نیز پرداخته‌ایم.

به هر روی، آن چه به این نوشتار مستقیم مربوط است این است که غیاث الدین دشتکی در نقد این تقریر خاص دوانی از چهار بعدگروی بسیار کوشیده و حتی تعبیرهای شدیدالحنی به کار برده است. برای نمونه، او در نقد می گوید: امر واحد مستمر بودن جمیع حوادث و یکبارگی نسب و صدور را نمی توان پذیرفت و ظاهر خلاف آن است؛ چراکه در غیر این صورت جمع یکبارگی اضداد و نیز امور مترتب نامتناهی لازم می آید. افزون بر این، اموری وجود دارد که دست کم در دید ما (و در نمود) متغیر و غیرقار است. اینک، علت این غیرقار اگر قار باشد تخلف معلول از علت لازم می آید و اگر غیرقار باشد در نهایت تسلسل لازم می آید. در مورد مثال چوب رنگی نیز هیچ عاقلی چنین چیز جدلی ضروری البطلان و خلاف وجدانی را نمی پذیرد: «و فساد ذلك ممّا لا يخفى على أحد من العقلاء و كلّ من له فهم، أو وهم صحيح يحكم بامتناع اجتماع أجزاء الزمان الذي أبدأ في التجدد و السيلان. فانظروا أيها الإخوان! عن الظنون و الحسبان، كيف خيّل الشيطان و صرف عنانه عن صوب الوجدان؟! فهو كأنّه يبصر الأمر الضروري البطلان». در علم به امور آینده نیز اگر آن امور آتی را صرفاً فرضی بدانیم نمی توانند متعلق علم باشند؛ چراکه هر متعلق علمی باید متحقق باشد و فرضی بودن برای تحقق کفایت نمی کند. مشکل بعد مشکل این همانی است؛ یعنی شخصی چون زید امروزی نمی تواند درست همان زید دیروزی باشد و در هر آن باید با نوع جدیدی روبه رو شویم^۱ (غیاث الدین دشتکی، ۳۱۷-۳۱۱).

مشکل این همانی در نوع خود بسیار بی نظیر می تواند بوده باشد. این مشکل را این گونه می توان بسط داد که ما در زندگی روزمره و علمی خود فرض را بر این گذاشته ایم آن زید/کوه... که دیروز دیدیم همین زید/کوه... است که اکنون می بینیم. ولی با فرض چهار بعدگروی این همانی زید دیروز با زید امروز، کوه دیروز با کوه امروز، و ... زیر سؤال می رود. چون چهار بعدگروی می گوید کوه دیروز در ظرف زمانی خود باقی است و کوه امروز چیز (نوع) دیگری است که در این ظرف زمانی دیگر (یعنی ظرف اکنون) موجود است. پس بخشی از کوه در دیروز موجود است و بخش دیگری در امروز. پس دیگر نمی توانیم بگوییم آن زید/کوه... که دیروز دیدیم همان زید/کوه... است که اکنون می بینیم؛ بلکه باید بگوییم آن زید/کوه... که دیروز دیدیم و این زید/کوه... که اکنون می بینیم هر یک - به تعبیری - بخشی از یک کل است. پس کل زید/کوه... در طول زمان کشیده شده است و ما انسان ها هیچ گاه کل آن را یک جا نمی بینیم. حاصل این که این جزء که امروز می بینیم با آن جزء که دیروز دیدیم این همانی ندارد. البته این خلاف آن فرض اولیه است که گفتیم آن چه دیروز دیدیم همان است که اکنون می بینیم.

۱ ثمّ إذا كان حكم الحادث ما ذكره لم يكن هو بجلالته هو الشخص الموجود أمس بعينه، كالكيفيات التي تقع فيها الحركة؛ فإنّها في كلّ آن نوع آخر؛ وبذلك تحيل كثير من أحكامه.

اما در مورد اشکال ترتب نامتناهی، به نظر نمی‌رسد این اشکال به این صورت کنونی خود بر دوانی وارد باشد؛ چراکه او خود در برخی از آثارش نامتناهی کمی تفصیلی را مطلقاً محال می‌داند - خواه ترتب و اجتماع داشته باشد خواه حتی ترتب و اجتماع نداشته باشد. دوانی خود پیش‌تر در مورد امتناع ازل و ابد و تسلسل زمانی نامتناهی گفته‌است:

... و السلسلة غير المتناهية المفروضة هاهنا، وإن لم تكن موجودة مجتمعة، فهي موجودة متعاقبة، فإن جميع الحوادث موجودة في جميع الأزمنة، بمعنى أن كل واحد من أحادها موجود في جزء من تلك الأزمنة. و الوجود أعم من أن يكون في الآن أو في الزمان. و الوجود في الزمان أعم من أن يكون على سبيل الاجتماع، أو على سبيل التعاقب. بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه إلى الدهر، فإنهم يقولون: إن المبادئ العالية موجودة في الدهر، و الدهر وعاء الزمان. فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب، نحو من الوجود الخارجي، فأخراجه من الوجود الخارجي تحكماً (دوانی، شرح الدواني للعقائد العضدية، ۵۱).

پس اگر دوانی مانند بسیاری از حکمای مسلمان جهان مادی را ازلی می‌دانست، آن‌گاه غیاث‌الدین دشتکی می‌توانست به او اشکال کند در این صورت این سلسله زمانی به‌خاطر شرط ترتب و اجتماع باید یک تسلسل محال باشد. ولی چون این‌جا دوانی خود این سلسله زمانی را محال می‌داند، پس دیگر چنین اشکالی بر او وارد نیست. البته اگر کسی جهان مادی را ازلی بداند و در عین حال چهاربعدگروی را نیز بپذیرد، آن‌گاه دشتکی می‌تواند این اشکال خود را تنها بر او وارد کند - نه بر کسی چون دوانی. ولی دوانی - با فرض چهاربعدگرا بودن - اگر زمان را ابدی بداند، در این صورت در این‌جا در مورد ابد اشکال دشتکی بر او وارد است؛ چنان‌که این اشکال در هر صورت بر بسیاری از چهاربعدگروان - هم‌چون خود محقق طوسی - وارد است.^۱

۴-۴ - محمدتقی استرآبادی

محمدتقی استرآبادی (د ۱۰۵۸ ق) در شرح فصوص الحکمة دیدگاهی چهاربعدگرا، و نیز حرکت قطعی در خارج، را از دانش‌وری ناشناس گزارش کرده و در نقد خود پیش از هر چیز چنین سخنانی را بی‌اصل و بی‌پایه می‌داند. نقد بعدی او این است که در این صورت تسلسل زمانی، دست‌کم از حال تا ابد، شرط اجتماع در وجود را داشته و از این‌رو بی‌نهایت کمی باید در خارج موجود باشد؛ و حال آن‌که بی‌نهایت کمی - با شرط اجتماع در وجود - محال است:

شنیدم «یکی از دانایان» را که گفت: هیچ چیز معدوم نشود، که عدم طاری محال است. و عدم طاری را این معنی گفت که: رفع شیء از زمان وجودش. و گفت: زمان موجود است به اجتماع، نه به اجتماع در

^۱ شگفت این‌که صدرا که در شرح الهدایة الاثیریة چهاربعدگرا است به‌تصریح تمام ناچار شده است زمان ابدی را انکار کند (و از این‌رو به‌شدت مورد نقد و هجمه‌ی برخی از مخالفان هندی قرار گرفته است). ما این بحث را در مقاله‌ی جداگانه‌ای با عنوان «آیا ملاصدرا از بعد چهارم عدول کرده است؟» مفصل بررسی نموده‌ایم.

حال، بل ماضی در ماضی، و حال در حال، و مستقبل در مستقبل، یعنی «کل فی وقته» موجودند و حوادث چنین، و الحال حکم صادق است که طوفان موجود است به اطلاق، هر چند صادق نباشد که الحال موجود است. و گفت: حرکت به معنی قطع موجود است در خارج. این سخنان اگر چه اصلی ندارد، با این لازم آید که غیر متناهی در خارج موجود باشد، هر چند در حدّ ازل لازم نیاید برین «دانا» که عالم را حادث می‌داند. و لکن در حدّ ابد لازم آید که فلك الافلاك را ابدی گمان دارد و لازم الحركة (استرآبادی، ۲۲۱-۲۲۰؛ و نیز نک: ناشناس [=؟ استرآبادی]، برگ ۱۳۹).

پس حاصل سخن استرآبادی این است که کسانی که زمان را سرمدی - و دست‌کم ابدی - می‌دانند و در پاسخ به اشکال تسلسل بی‌نهایت هم می‌گویند شرط اجتماع در وجود را ندارد، در حالت بعد رابع دیگر نمی‌توانند بگویند شرط اجتماع در وجود را ندارد. پس دچار تعارض می‌شوند.

۴-۵- شمسای گیلانی

شمس‌الدین محمد ابن نعمت‌الله گیلانی معروف به شمسای گیلانی (حدود ۹۸۲ - ۱۰۶۴ ق.) سخنی آورده است که می‌توان آن را نقدی بر چهاربعدگروی دانست. توضیح کوتاه بحث تا جایی که به ما مربوط است این است که برپایه چهاربعدگروی می‌دانیم زمان چون قارّ است پس دیگر کمّ متصل غیرقارّ نیست. شمسای می‌گوید زمان اگر کمّ متصل غیرقارّ نباشد یا عرض است یا جوهر. اگر جوهر باشد موجودی ازلی خواهد بود. و اگر عرض باشد قائم به جوهری خواهد بود که موجودی ازلی است. به عبارت دیگر، زمان قارّ به اعتبار منشأ انتزاع خود مستلزم موجودی ازلی است. پس در هر صورت در کنار واجب‌الوجود بالذات باید موجود ازلی دیگری وجود داشته باشد. ولی این پذیرفتنی نیست؛ چون برپایه براهین توحید و اجماع متکلمان تنها یک موجود ازلی وجود دارد (شمسای، برگ‌های ۳۵ و ۳۶).

البته این حکمای مسلمان با مبنای خود می‌توانند پاسخ دهند که امور زمانی، و زمان چهاربعدی، ازلی واجب‌به‌غیر است؛ چنان‌که صادر نخست نیز به یک معنا ازلی است و با این همه واجب‌الوجود بالغیر است نه واجب‌الوجود بالذات.

۴-۶- محمد علوی عاملی

محمد اشرف ابن عبدالحسیب حسینی علوی عاملی (د ۱۱۳۰ ق.)^۱ در علاقه‌التجريد، با آن‌که چهاربعدگروی را در مقام جدل و ساکت کردن دشمن مفید می‌داند، این نقد را بر طوسی و شارحان او - که حال را طرف گذشته و آینده، و بنابراین به یک معنا معدوم، می‌دانند - وارد می‌کند که وجود حرکت در زمان

۱ از نواده‌های میر سید احمد علوی عاملی (شاگرد و داماد میر داماد).

حال بدیهی است و گذشته در گذشته و آینده در آینده نیز پذیرفتنی نیست:

لیکن وجود حرکت ظاهر است و اگر در حال نباشد در ماضی و مستقبل نیز نخواهد بود، جهت آن که ماضی تا حال نشود ماضی نمی‌شود و مستقبل نیز حال البتہ باید بشود؛ و زمان ظرف زمان نمی‌باشد که ماضی در ماضی باشد، چنان‌چه مکان ظرف مکان نمی‌شود، بلکه اینها فی نفسهما موجودند بخلاف متمکن؛ و این کلام بخاطر اکثر می‌رسد (محمد علوی عاملی، ۳۱۶).

۴-۷- محمد زمان کاشانی

محمد ابن محمد زمان کاشانی (درگذشته پس از ۱۱۷۲ ق.) در مرآة الأزمان پیش از هر نقدی با عبارت‌های خاص خود چهاربعدگروی را ادعایی گزاف و خلاف بداهت می‌داند. نقد دیگر او این است که اگر چیزی در حال معدوم باشد پس از سپری شدن خود بعداً چگونه موجود می‌شود؟ بلکه، این که یک وجودی به وصف گذشته متصف شود چیزی جز تناقض نیست؛ چه، هم موجود است و هم معدوم - معدوم است چون گذشته است. این که زمان را با مکان مقایسه کرده‌اند و مثلاً گفته‌اند آسمان گرچه در خانه معدوم است در جای خود معدوم نیست، این نیز قیاس مع الفارق است و ما را دچار تکلف می‌کند؛ یعنی، تنها با تکلف می‌توان مدعی شد: گذشته گرچه در آینده و حال معدوم است، در جای خود معدوم نبوده و موجود است؛ و آینده گرچه در گذشته و حال معدوم است، در جای خود معدوم نبوده و موجود است. هم‌چنین، تنها چیزی می‌تواند متصف به گذشته و آینده بشود که ممتد بوده و در خارج حرکت قطعی را بپذیرد؛ ولی چون حرکت قطعی در خارج معدوم است (و به اعتراف خودشان تنها در خیال ما موجود است)، پس گذشته و آینده نیز - که اندازه حرکت قطعی است - در خارج معدوم است. بنابراین تنها زمان حال می‌تواند در خارج موجود باشد و گذشته و آینده نمی‌تواند (کاشانی، مرآة الأزمان، ۳۵-۳۶).^۲

۱ منظور علوی عاملی از «مستقبل نیز حال البتہ باید بشود» این است که: مستقبل نیز باید حال بشود تا بتوانیم بر آن نام موجود را اطلاق کنیم؛ وگرنه پیش از حال شدن نمی‌توان آن را موجود دانست.

۲ ... و إن أراد أنا نعلم بالضرورة وجود الزمان الماضي والمستقبل في الخارج ففساده واضح و ضعه لايح. فإن دعوى العلم بوجود ما ينتظر وقوعه و لما يشتم رايحة الوجود جزاف محض كاذبانه فيما تصرّم و مضى و انعدم و انقضى. و كونه موجوداً في الماضي و معدوماً في الان و المستقبل و كون المستقبل معدوماً في الان و في الماضي و موجوداً في حده، لا محصل له كدعوى أنّ متن الذهر وعاء وجود الزمان الممتدّ و ما يقدره من الحركة المتصلة، لأنّ الانقضاء و التجدد بحسب الوقوع في مضيق أفق الزمان لا ينافي اتصال تحقّقه بحسب الحصول في فضاء وعاء الدهر، بته. اللهمّ ألا ان يرجع الى الوجود في مرتبة من مراتب نفس الأمر و قد مرّ ان اطلاق الوجود عليه لاجرح فيه. لكنّه ليس وجوداً عينياً منافياً للاجماع فإنّ مقارنة الوجود لوصف المضني يقتضى كونه موجوداً معدوماً كاقترانه بالإستقبال، مع أنّ ما لا يوجد حالاً، كيف يصير موجوداً بعد انقضائه. و ما قيل من أنّ عدم شيء في شيء ليس عدمه مطلقاً، فإنّ السماء معدوم في البيت و ليس بمعدوم في موضعه لا ينطبق على ما نحن فيه الا بتمخّلات كقياس الزمان على المكان. و أيضاً المتّصف بالمضني و الإستقبال ليس إلا الأمر الممتدّ الذي يازاء الحركة القطعية المقدّر لها، و كما لا وجود لها في الخارج لا وجود لمقدارها فيه أيضاً كما اعترف به و صرّح بأنّه امر يرتسم في الخيال. و لذا من قال بوجود الزمان اقتصر على وجود الان و جزم بانتفاء الماضي و الاتي.

به نظر ما اشکال‌های دیگری نیز می‌توان پیش نهاد و نشان داد که بعد چهارم به صورت رایج خود با سایر مبانی فلسفی اندیشمندان مسلمان نیز در تعارض است؛ که البتہ دیگر در این جا مجال پرداختن به آن‌ها نیست. هم‌چنین، برکات احمد (سده ۱۴ ق.) در الحجة البلاغة نقدهای گوناگونی از استاد‌های هندی خود گرد آورده

۵. نتیجه

دیدیم از آن جاکه بعد چهارم به تصریح توسط محقق طوسی پیش نهاده شده است، پیش از او نقدهای بعد چهارم معمولاً به صورت فرضی بوده است. یعنی برخی گفته اند که اگر به فرض چیزی چون بعد چهارم مطرح شود در این صورت چنین اشکال‌هایی خواهد داشت. برای نمونه، آگوستین احتمال و فرض وجود بعد چهارم - یعنی این که گذشته و آینده هر یک در ظرف خود موجود باشند - را کوتاه و گذرا پیش می کشد و سپس بی درنگ با تعبیرهای گوناگون چنین احتمالی را به عنوان امری نامعقول و ناپذیرفتی کنار می نهد و حتی نبود گذشته و آینده را نزد همه گاه گویا بدیهی می داند. این بداهت بعدها به صراحت در عبارتی از ابن حزم نیز آمده است. بطلیوسی نیز با اشکال‌هایی تنبیهی وار چنین ادعایی را مغالطه می داند. در جهان اسلام فخر رازی نیز احتمال چنین امر مستقر الذاتی را مطرح کرده و به عنوان امری نامعقول بی درنگ کنار می گذارد؛ چراکه لازم می آید زمان به طرز محالی نازمان شود و هیچ چیز متغیری وجود نداشته باشد. هم چنین، چون حرکت قطعی وجود ندارد پس زمان ممتد ثابت منطبق بر آن، یعنی چهار بعدگروی، نیز وجود ندارد.

پس از محقق طوسی می توان گفت بعد چهارم را به عنوان دیدگاهی واقعی و مطرح به جد مورد بررسی و نقد قرار داده اند و اشکال‌های قوی تری بدان وارد کرده اند. چه، بعد چهارم طوسی از همان آغاز توسط اندیشمندانی چون علامه حلی، قطب الدین رازی، غیاث الدین دشتکی و غیره به شدت مورد نقد بوده است. دیدیم علامه حلی می گوید: ما بداهتاً می دانیم که گذشته و آینده ای چون دیروز و فردا معدوم اند نه این که هر کدام در جای خود موجود باشند. به عبارتی، بعد چهارم چون نافی حرکت و تغییر و تغیر است، خلاف شهود و خلاف بداهت بوده و بلکه عین سفسطه است. هم چنین، به نظر علامه حلی، خود محقق طوسی نیز می پذیرد که زمان کم متصل غیرقار است و حال آن که اگر گذشته و آینده در جای خود موجود باشند قار خواهند شد نه غیرقار. به بیانی مشابه، ابن سینا نشان داده است که حرکت قطعی در خارج معدوم است و صرفاً وجود ذهنی دارد؛ و حال آن که اگر گذشته و آینده در جای خود موجود باشند حرکت قطعی در خارج موجود خواهد شد. دیدیم حلی در المحاکمات خود نیز با پذیرش جزء لایتجزا بودن «آن» در واقع به نوعی

است (۳۸۳-۴۱۲) که یافتن این نقدها در منابع دست اول و بررسی تفصیلی آن‌ها نیز نیازمند پژوهشی جداگانه و زمان بر است؛ به ویژه که عمده این آثار نقدی به صورت نسخه خطی در کتابخانه‌های هند موجود است و از این رو یافتن آن‌ها با دشواری‌های فراوان روبه‌رو است. با این همه، اشکال‌های گردآوری شده و تشریح شده توسط برکات احمد به صورت فهرست وار عبارت‌اند از: قار شدن غیرقار، انکارناپذیری تجدد، واقعی بودن قبلت انفکاک و بعدت انفکاک و لزوم آن برای اثبات وجود زمان، انکارناپذیری قبلت و بعدت در چهار بعدگروی و جای‌گزین‌ناپذیری آن با معیت محض، جعلی و اختراعی نبودن قبلت و بعدت اشیاء در نفس الامر، قار شدن زمان و تعارض با تقدم غیررتبی اموری چون فوت و لحوق در نفس الامر، مشکل بالفعل شدن تسلسل بی‌نهایت زمانی، انکارناپذیری فرق داشتن زمان و مکان، مشکل قلب وضع در معروض بالذات تغییرها و تقدم‌ها و تأخرها یا حصول تناقض و تسلسل، تعارض پذیرش هم‌زمان بعد چهارم و تجدد (به ویژه تجدد ذاتی و جوهری).

به نقد بعد چهارم پرداخته است.

قطب‌الدین رازی نیز در نقد دیدگاه طوسی نخست بر بداهت وجود حرکت در زمان حاضر، و نه در گذشته و آینده، پای فشرد. او سپس افزود چون حرکت غیرقارالذات است پس اگر بخش‌پذیر شود همه‌ی اجزای آن باهم موجود نخواهد شد. حرکت قطعی نیز در خارج وجود ندارد.

غیاث‌الدین دشتکی در نقد چهاربعدگروی دوانی بسیار کوشید و آن را خلاف وجدان دانست و حتی تعبیرهای شدیداللحنی به کار برد. او معتقد بود در این صورت جمع یک‌بارگی اضداد و نیز امور مترتب نامتناهی لازم می‌آید. مشکل بعد مشکل این‌همانی است؛ یعنی شخصی چون زید امروزی نمی‌تواند درست همان زید دیروزی باشد و در هر آن باید با نوع جدیدی روبه‌رو شویم. نشان‌دادیم اشکال ترتب نامتناهی او به صورت کنونی خود بر دوانی وارد نیست.

محمدتقی استرآبادی نیز در نقد خود پیش از هر چیز چنین سخنانی را بی‌اصل و بی‌پایه دانست و سپس افزود: در این صورت تسلسل زمانی، دست‌کم از حال تا ابد، شرط اجتماع در وجود را داشته و از این‌رو بی‌نهایت کمی باید در خارج موجود باشد؛ و حال آن‌که بی‌نهایت کمی - با شرط اجتماع در وجود - محال است.

گفتیم شمسای گیلانی سخنی آورده که می‌توان آن را نقدی بر چهاربعدگروی دانست: در کنار واجب‌الوجود بالذات باید موجود ازلی دیگری به‌نام زمان چهاربعدی وجود داشته باشد. ولی حکمای مسلمان می‌توانند به گیلانی پاسخ دهند که امور زمانی و زمان چهاربعدی واجب‌الوجود بالذات نه واجب‌الوجود بالذات.

محمد علوی عاملی چهاربعدگروی را تنها در مقام جدل و ساکت کردن دشمن مفید دانست. او این نقد را بر چهاربعدگروی وارد کرد که وجود حرکت در زمان حال بدیهی است و گذشته در گذشته و آینده در آینده نیز پذیرفتنی نیست.

محمدزمان کاشانی چهاربعدگروی را ادعایی گزاف و خلاف بداهت دانست. به نظر او این‌که یک وجودی به وصف گذشته متصف شود چیزی جز تناقض نیست؛ چه، هم موجود است و هم معدوم - معدوم است چون گذشته است.

به نظر ما در این اشکال‌های تاریخی بر بعد چهارم نقدهایی پذیرفتنی وجود دارد. از میان این اشکال‌ها، یک نقدی که در طول تاریخ بارها و بارها توسط اندیشمندان گوناگونی بدان پای‌فشرده‌شد و ما خود نیز با آن بیش‌تر هم‌دلی کردیم و به تقویت آن پرداختیم حاصل آن به این برمی‌گردد که ما به‌ضرورت و به‌نوعی بداهت می‌دانیم که گذشته و آینده معدوم است نه این‌که موجود باشد و بعد چهارم چون نافی حرکت و تغییر و تغیر

است خلاف شهود و وجدان است. اشکال‌هایی چون عدم وجود حرکت قطعی در خارج، کم متصل غیرقار بودن زمان نه قار بودن آن، و ... نیز به نوبه خود اشکال‌هایی جدی بودند. با وجود این نقدهای پذیرفتنی، ما هم‌اینک تنها می‌توانیم بگوییم حال‌گروی بر چهاربعدگروی رجحان دارد. چه، دیدیم حال‌گروی نیز با دشواری روبه‌رو شده است که هنوز پاسخ روشنی در جهان اسلام دریافت نکرده است. آن دشواری این بود که پذیرش زمان حال جزء لایتجزا بودن «آن» و بی‌نهایت بالفعل را پیش می‌آورد و این نیز به نوبه خود دست‌کم تساوی جزء و کل را. ولی اندیشمندان مسلمان تساوی جزء و کل در بی‌نهایت را تناقض دانسته‌اند. پس کسی که می‌خواهد به جای چهاربعدگروی حال‌گروی را بپذیرد یا باید چاره‌ای برای جزء لایتجزا بودن زمان حال بیاندیشد و یا هم‌چون ریاضیات رایج امروزی تساوی جزء و کل در بی‌نهایت را صرفاً یک تناقض نما به‌شمار آورد^۱ - گرچه دیدیم با ازلی و/یا ابدی دانستن زمان در هر صورت دشواری‌های بی‌نهایت کمی در چهاربعدگروی نیز پیش می‌آید. به هر روی، با این فرض که چاره‌ای برای جزء لایتجزا بودن زمان حال پیدا نشود، به سبب همین دشواری‌های بی‌نهایت باید گفت تا هنگامی که در جهان اسلام گره از دشواری‌های بی‌نهایت کمی فروگشوده نشود تنها می‌توان از رجحان حال‌گروی بر چهاربعدگروی سخن گفت.

فهرست منابع

- آگوستین، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۱.
- ابن حزم، أبو محمد علی بن أحمد بن سعید بن حزم الأندلسی القرطبی الظاهری، رسائل ابن حزم الأندلسی، المحقق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة ۱، الجزء ۴، بیروت، ۱۹۸۳.
- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع شرح الطوسي، البلاغة، الطبعة الاولى، ج ۲، قم، ۱۳۸۳.
- ابن سینا، شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات، شارح قطب الدین رازی و نصیرالدین طوسی، نشر البلاغة، چاپ اول، ج ۲، قم، ۱۳۷۵.
- استرآبادی، محمدتقی، شرح فصوص الحکمة، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، زیر نظر مهدی محقق و چارلز آدامز، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۸۵.
- اسدی، مهدی، «ریشه‌یابی بعد چهارم نزد متکلمان مسلمان (ابواسحاق نظام، ابن‌راوندی، ابوسهل عباد و محقق طوسی)»، تاریخ فلسفه، دوره ۱۲، ش ۴، صص ۵۸-۳۹، تهران، ۱۴۰۱.

۱ به مناسبتی به کوتاهی اشاره کردیم که گرچه ما خود چاره‌ای غیر از پذیرش بی‌نهایت خرد کمی به دست آورده‌ایم، در این مجال کوتاه نمی‌توانیم بدان بپردازیم. کافی است در دیدگاه برگزیده خود نشان دهیم زمان حال جزء لایتجزا نیست تا حال‌گروی نسبت به چهاربعدگروی از رجحان نیز فراتر رود و حتی بتوانیم بگوییم چهاربعدگروی رایج نادرست است و حال‌گروی درست.

- افغانی (اسدآبادی)، سید جمال الدین، التعليقات على شرح العقائد العضدية، مقدمه از سید هادی خسرو شاهی و تحقیق از دکتر عماره و تحریر از شیخ محمد عبده، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ۱۴۲۳ ق.
- بركات احمد، ابو محمد البهاری، الحجة البازغة في شرح الحكمة البالغة، مطبع شمس الاسلام پریس، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق - ۱۲۹۳.
- بطليوسى، عبدالله ابن محمد، الإقتضاب في شرح أدب الكتاب، تحقیق محمد باسل عیون سود، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بیضون، ج ۱، بیروت، ۱۴۲۰-۱۹۹۹.
- حسینی علوی عاملی، محمد اشرف بن عبد الحسیب، علاقة التجريد (شرح فارسی تجرید الاعتقاد)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ ۱، ج ۱، تهران، ۱۳۸۱.
- حلی، حسن بن یوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده الآملی، الطبعة السابعة، مؤسسة نشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۷ ق.
- حلی، حسن بن یوسف، الاسرار الخفية في العلوم العقلية، مركز الابحاث و الدراسات الاسلامية قسم احياء التراث الاسلامی، الطبعة الاولى، قم، ۱۴۲۱ هـ ق - ۱۳۷۹.
- حلی، حسن بن یوسف، نهاية المرام في علم الکلام، تحقیق فاضل عرفان، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، چاپ ۱، ج ۲، قم، ۱۴۱۹ ق.
- حلی، حسن بن یوسف، المحاکمات بین شراح الإشارات، نسخه خطی، داماد ابراهیم پاشا، شماره ۸۱۷، استانبول، تاریخ کتابت: ۷۴۰ ق.
- دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور، تقدیم و تحقیق: علی اوجبی، مركز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.
- دوانی، جلال الدین، حاشیه بر محاکمات، نسخه خطی، کتابخانه مركز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره ۶۱۱، صص ۲۶۸-۱۸۰، تهران، تاریخ کتابت: ۱۰۹۷ ق.
- دوانی، جلال الدین، دومین حاشیه دوانی بر شرح تجرید، نسخه خطی، شستریبی، شماره ۴۳۷۸، دویلین، تاریخ کتابت: ۱۰۹۴ ق.
- دوانی، جلال الدین، حاشیه دوم دوانی بر شرح تجرید (قوشجی) با حواشی میرزاجان و ؟، نسخه خطی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، کد مجلد IRN-002-0028 (totfim)، تهران، تاریخ کتابت: ۱۰۲۲ ق.
- دوانی، جلال الدین، سبع رسائل، تقدیم تحقیق و تعلیق: دکتر تویسرکانی، میراث مکتوب، چاپ ۱، تهران، ۱۳۸۱.
- دوانی، جلال الدین، شرح الدواني للعقائد العضدية، ۱۴۲۳ ق ← افغانی اسدآبادی (۱۴۲۳ ق).
- رازی، فخرالدین ابن خطیب، المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعات، انتشارات بیدار، چاپ ۲، ج ۱، قم، ۱۴۱۱ ق.

- رازی، فخرالدین ابن خطیب، المحصل، مكتبة دار التراث، القاهرة، ۱۴۱۱ق.
- رازی، فخرالدین ابن خطیب، المطالب العالية في علم الكلام، دار الكتاب العربي، ج ۴، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- شمس‌الدين، شمس‌الدين محمد، الرسالة الملكوتية في حدوث العالم، نسخة خطی، كتاب‌خانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۹۱۰۸، تهران، تاریخ کتابت: پیش از ۱۱۱۰ق.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، دار احیاء التراث، چاپ ۳، ج ۳، بیروت، ۱۹۸۱.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، شرح الهدایة الاثرية، تصحیح: محمد مصطفی فولادکار، مؤسسة التاريخ العربي، چاپ: اول، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل، به اهتمام عبدالله نورانی، دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل، تهران، ۱۳۵۹.
- طوسی، نصیرالدین، مصارع المصارع، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۵ق.
- طوسی، نصیرالدین، اجوبة المسائل النصيرية، به اهتمام عبد الله نورانی، پژوهشگاه علوم انسانی، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۳.
- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، المفصل في شرح المحصل (ومعه كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحکماء والمتکلمين للإمام فخرالدین الرازي)، تقديم: سعيد فودة، تحقيق: عبد الجبار أبو سنيينة، مراجعة وتدقيق: محمد أكرم أبو غوش، الأصلين للدراسات والنشر - كلام للبحوث والإعلام، عمان - دبي، ۱۴۳۹ق - ۲۰۱۸.
- کاشانی، محمد بن محمد زمان، مرآة الأزمان، تصحیح، تحقيق، نقد و مقدمه مهدی دهباشی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دانشگاه تهران، مرکز بین المللی گفتگوی تمدن‌ها، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۴.
- ناشناس [=؟] محمد تقی استرآبادی، مناهج الفكر في الحکمة، نسخة خطی، كتاب‌خانه مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی ۱۹۷۷، تهران، تاریخ کتابت: قرن ۱۲ق.
- Sider, Theodore, *Four-Dimensionalism: An Ontology of Persistence and Time*, Oxford: Oxford University Press, 2002.



The Reasons of Ambiguity in Classifying the Intelligibles among Muslim Philosophers

Dr. Mohammad Bonyani

Assistant Professor, Bu-Ali Sina University

Email: m.bonyani@basu.ac.ir

Abstract

The classification of the universals and the intelligibles is one of the main philosophical topics that plays a fundamental role in organizing other philosophical issues. The words and views of Muslim philosophers in the classification of the intelligibles have been subject to many conflicts and ambiguities. As long as the underlying factors of ambiguity are not clarified, it is not possible to achieve a proper classification of universals and general concepts. Here we can name the causes such as the lack of terminology, the ambiguity of the relationship between the primary intelligible and the secondary intelligible, the confusion of areas when classifying the intelligibles, tying the classification of concepts to philosophical theories, and the ambiguity of the relationship between existence and quiddity. By carefully examining the causes of ambiguity and their epistemological implications, it can be realized that the philosophical secondary intelligible and the logical secondary intelligible cannot be categorized in a same classification, and in the classification of the intelligibles, the way the concept refers to the referent should be the criterion of division, not the way the concept is formed and abstracted; due to its inclusiveness, existence should not be classified beside essence, but should be defined according to the ontological primacy of existence over essence. By placing the concept of existence and reality as the source of division, a new classification can be proposed that is free from the current problems and ambiguities.

Keywords: primary intelligible, philosophical secondary intelligible, logical secondary intelligible, universals



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 47 - 29
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/07/16	تاریخ بازنگری: 1401/06/02
DOI: 10.22067/epk.2022.78001.1155	تاریخ دریافت: 1401/05/11
	نوع مقاله: پژوهشی

بررسی علل ابهام تقسیم‌بندی معقولات در تفکر فیلسوفان مسلمان

دکتر محمد بنیانی

عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا

Email: m.bonyani@basu.ac.ir

چکیده

بحث مفاهیم کلی و دسته‌بندی معقولات از مهمترین مباحث فلسفی است که در سامان بخشیدن به دیگر مسائل فلسفی نقش محوری و اساسی دارد. سخنان و دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان در دسته‌بندی معقولات دچار اختلافات و ابهامات زیادی شده است. تا زمانی که عوامل زمینه ساز ابهام بررسی نگردد، نمی‌توان به دسته‌بندی مناسبی از معقولات و مفاهیم کلی دست یافت. درباره علل ابهام در اندیشه فیلسوفان مسلمان می‌توان به مواردی مانند عدم اصطلاح‌سازی، ابهام رابطه معقول اول با معقول ثانی، درآمیختن حیطه‌ها در تقسیم معقولات، گره زدن دسته‌بندی مفاهیم به نظریات فلسفی و ابهام نسبت میان وجود و ماهیت اشاره نمود. با بررسی دقیق علل ابهام و لوازم معرفتی آنها می‌توان پی برد که معقول ثانی فلسفی نمی‌تواند قسیم معقول اول باشد و در دسته‌بندی معقولات نحوه دلالت مفهوم بر مصداق ملاک تقسیم است، نه نحوه شکل‌گیری و انتزاع مفهوم؛ وجود و هستی به سبب شمول آن نباید در عرض مفهوم دیگری مانند ماهیت قرار گیرد و به تبع نزاع اصالت وجود و ماهیت تعریف گردد. با قرار دادن مفهوم وجود و واقعیت به عنوان مقسم مفاهیم می‌توان دسته‌بندی جدیدی را مطرح نمود که اشکالات و ابهامات مورد نظر را نداشته باشد.

واژگان کلیدی: معقول اول، معقول ثانی فلسفی، معقول ثانی منطقی، مفاهیم کلی.

مقدمه

با مراجعه به بحث معقولات فلسفی در آثار فیلسوفان مسلمان با نگاه‌ها و مباحث مختلفی روبرو می‌شویم. یک تقریر و تصور واحد از دسته‌بندی معقولات و مفاهیم کلی وجود ندارد. اختلاف در دسته‌بندی، به اختلاف در تعیین مصادیق معقولات اول و ثانی نیز کشیده می‌شود به نحوی که دامن‌گیر اندیشمندان معاصر نیز شده است. چگونه می‌توان علل این اختلافات را تبیین کرد؟ چه نقدهایی بر آنها وارد است؟ آیا می‌توان دسته‌بندی جدیدی از مفاهیم کلی ارائه کرد که به نحوی ابهامات تقسیم مشهور را نداشته باشد؟ اینها مسائلی است که در این نوشتار به آنها پرداخته می‌شود.

درباره بحث معقولات و مفاهیم کلی و تاریخچه آنها مقالاتی با موضوع بررسی معقولات در فیلسوفان مسلمان مانند نظریه معقولات در فلسفه فارابی (شریف، معقولات و انواع آن در فلسفه فارابی، 135-162) در فلسفه ابن سینا (حسینی، 24-42) و در آثار مشائیان (شریف، معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشایی - اشراقی، 37-79) در فلسفه سهروردی (اسماعیلی، مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی، 5-31) در آثار سید صدر الدین دشتکی (عباسی، 93-114) و ملاصدرا (اسماعیلی، معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمتألهین، 17-54) نوشته شده است. با بررسی و جستجوی نگارنده در مقالات مذکور به منشأ ابهام در این تقسیم‌بندی‌ها و نیز نقد و بررسی عوامل ابهام و همچنین ارائه راه حل و تقسیم‌بندی جایگزین پرداخته نشده است. در این نوشتار ابتدا علل ابهام در بحث معقولات بیان شده و سپس از رهگذر نقد و بررسی آنها، راه حل و تقسیم جایگزین مطرح می‌گردد.

1. تقسیم معقولات در آثار فیلسوفان مسلمان

در تاریخ تفکر فیلسوفان مسلمان، تقسیم مفاهیم کلی تحول و تطوراتی را پشت سر گذاشته است و بیش از یک دسته‌بندی و تقسیم از معقولات در آثار آنها یافت می‌شود.

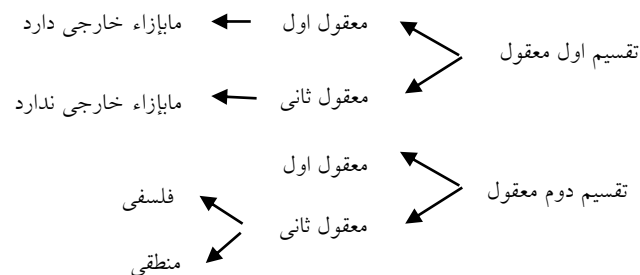
تقسیم اول

در نگاه فارابی معقولات و مفاهیم کلی به دو دسته معقول اول و معقول ثانی تقسیم می‌شود: معقول اول به مفاهیمی اطلاق می‌شود که دارای مابازاء خارجی‌اند؛ بر این اساس مفاهیم ماهوی مانند انسان، درخت و کوه که دارای مصادیق محسوس‌اند و همچنین مفاهیمی مانند خدا و عقول که دارای مصادیق مجرد و غیر حسی‌اند در حیطه معقولات اول قرار می‌گیرند. معقول ثانی به مفاهیمی گفته می‌شود که دارای مابازای خارجی نیستند و پس از آنکه معقولات اول در ذهن حاصل شدند به عنوان لواحق بر آنها بار می‌شوند، مانند نوع و جنس. اصطلاح اول و ثانی بودن در معقولات به تقدم و تأخر در تحقق و به تبع به ترتیب در

تعقل بر می‌گردد، زیرا تا مصادیق معقولات اول در خارج از ذهن تحقق نداشته باشند و تا در ذهن حاصل نشوند نوبت به تعقل معقول ثانی نمی‌رسد. پس از حصول معقول اول در ذهن، معقول ثانی به عنوان لواحق و احکامی بر آنها بار می‌شود (فارابی، کتاب الحروف، 64-66). با توجه به عدم تفکیک معقول ثانی منطقی و فلسفی در این تقسیم‌بندی، بهمنیار مفاهیمی مانند شیء، ذات و وجود را در ذیل معقولات ثانیه قرار می‌دهد به معنایی که ذهنی محض‌اند و دارای مابایزاء خارجی نیستند (بهمنیار، 283-286). این نگاه در اندیشه ابوالعباس لوکری دنبال می‌شود (لوکری، 28). سهروردی بیان می‌کند که برخی مفاهیم ذهنی محض‌اند و در عالم خارج اثری از آنها نیست و از معقولات ثانیه به شمار می‌روند (سهروردی، 346/1-347). مفاهیمی مانند وجود، وحدت، شئیت، امکان و علیت جزو معقولات ثانی و ذهنی محض‌اند (همان، 176؛ 343-347). خواجه نصیر (نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل، 132، 140؛ همو، تجرید الاعتقاد، 116). نیز بر اساس تقسیم مذکور به مانند بهمنیار و سهروردی مفاهیم مورد نظر آنها را به عنوان معقول ثانی و ذهنی محض به کار می‌برد و بر شمار آنها می‌افزاید (نک: شریف، معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشائی - اشراقی، 37-79).

تقسیم دوم

فارابی در آثار خود به مفاهیمی اشاره می‌کند که معقول اولی و ثانی به معنای مفاهیم ذهنی محض نیستند. به عنوان نمونه فارابی بیان می‌کند که وحدت عین ذات و وجود خداوند است (فارابی، آراء أهل المدينة الفاضلة، 35). تا پیش از بهمنیار مفاهیم فلسفی از دو حیطه معقولات اولی و معقولات ثانیه (به معنای عوارض ذهنی معقولات) متمایز بوده است ... اما این دیدگاه فارابی و ابن سینا به سبب عدم تخصیص جایگاهی کاملاً متمایز و صریح به مفاهیم فلسفی در میان اقسام معقولات، در دیگر مبانی فلسفی چندان مؤثر نیفتاده و تا مدتها به نحو جدی مورد توجه فیلسوفان بعدی قرار نگرفته است (اسماعیلی، مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی، 5-31). ملاعلی قوشجی در شرح تجرید به عنوان نقد خواجه نصیر بیان می‌کند که وحدت و کثرت از معقولات ثانیه به معنای عوارض و لواحق معقولات اولی که منحصر در ذهن باشند نیستند، بلکه بر موجودات خارجی عارض می‌شوند و درباره وجود، امکان، وجوب و امتناع نیز همین مطلب را قائل است و تصریح می‌کند که این مفاهیم جزو معقولات ثانیه به معنای مفاهیم ذهنی محض نیستند (قوشجی، 308-309، 493). در آثار میرداماد به نحو صریح اصطلاح معقول ثانی فلسفی در برابر معقول ثانی میزانی (معادل معقولات ثانی منطقی) مطرح می‌شود (میرداماد، تقویم الإیمان، 275-276). در اینجا تقسیم دوم کامل می‌شود و معقولات به معقول اول و معقول ثانی و معقولات ثانی نیز به معقولات ثانیه منطقی و فلسفی تقسیم می‌شود.



2. ابهام در مبحث معقولات

با رجوع به آثار فیلسوفان مسلمان ابهاماتی درباره معقولات و دسته‌بندی و تعیین مصادیق آنها می‌توان یافت. فارابی مفاهیم ماهوی مانند انسان، درخت، کوه، خدا و عقول مجرد را که دارای ماب‌آزای خارجی اند معقول اول به شمار می‌آورد (فارابی، کتاب الحروف، 64-66). بهمنیار مفهوم وجود و شیء و ذات را معقول ثانی به معنای مفاهیم ذهنی محض قرار می‌دهد که ماب‌آزای خارجی ندارند (بهمنیار، 283-286). قوشجی در برخی عبارات در باب معقول ثانی بودن مفهوم علت و معلول خدشه وارد می‌کند (قوشجی، 585). ملاصدرا بیان می‌کند که مفهوم وجود معقول ثانی فلسفی است (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 49/1؛ همان، 185/9). برخی معتقدند علت و معلول معقول اول اند (غفاری قره باغ، 115-137)، و برخی بیان می‌کنند که مفهوم وجود و صفات آن و ماهیات و صفات آن معقول اول اند (نبویان، 285/1). چرا این همه اختلاف نظر وجود دارد؟ چگونه می‌توان آنها را تبیین کرد؟

3. تبیین ابهامات و اختلافات

به نظر می‌رسد که علل و وجوه مختلفی را می‌توان مطرح نمود که زمینه‌ساز اختلاف و ابهام در بحث تقسیم معقولات شده است. این عوامل را می‌توان به شیوه ذیل دسته‌بندی نمود:

3-1. عدم اصطلاح سازی

در زبان و ادبیات فلسفی، اصطلاحات و مفاهیم زمینه‌ساز شفافیت در تفکر و سخنوری به شمار می‌روند. اغراق نیست که گفته شود که تنوع اصطلاحات و مفاهیم فلسفی نشانه‌ای بر غنای تفکر و فلسفیدن است. به لحاظ تاریخی در بحث دسته‌بندی معقولات، می‌توانست اصطلاحات معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی زودتر از یکدیگر تفکیک گردند. به عنوان نمونه وقتی قوشجی بیان می‌کند که وحدت و کثرت از معقولات ثانیه به معنای عوارض و لواحق معقولات اول که منحصر در ذهن باشند،

نیستند بلکه بر موجودات خارجی عارض می‌شوند و به صراحت می‌گوید این مفاهیم، معقول ثانی به معنای آنچه سابقاً گفته می‌شده نیستند (قوشجی، 308-309، 493)، چرا قوشجی در اینجا اصطلاح و نامی برای این مفاهیم انتخاب نمی‌کند؟ مفاهیمی که منحصر در حیطه ذهن نیستند و از طرفی موجود خارجی به مانند معقولات اولی نیز نیستند اما بر آنها عارض می‌شوند. اگر قوشجی اصطلاح‌سازی می‌کرد به لحاظ تاریخی بحث دسته‌بندی معقولات می‌توانست سامان دیگری بیابد. در دیدگاه دوانی اصطلاح معقول ثانی هم شامل مفاهیم ذهنی و هم مفاهیم خارجی می‌گردد (دشتکی، 184). در اینجا اگر دوانی اصطلاح‌سازی می‌کرد که معقول ثانی به کدام اعتبار ذهنی و به کدام اعتبار خارجی است، می‌توانست مسیر دسته‌بندی معقولات را تغییر دهد، اما چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد. چنانکه گفته شد در آثار میرداماد این تفکیک با اصطلاح معقول ثانی فلسفی در برابر معقول ثانی میزانی مطرح می‌گردد (میرداماد، تقویم الإیمان، 652). در آثار ملاصدرا نیز معقول ثانی فلسفی در برابر «معانی منطقی» و «مفاهیم میزانی» به کار می‌رود (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 332/1).

2-3. ابهام رابطه معقول اول با معقول ثانی

در عبارات فارابی معقولات ثانی، لواحق اند که پس از حصول معقولات اول در نفس بر آنها بار می‌شوند و بدین خاطر مابأزای خارجی ندارند (فارابی، کتاب الحروف، 64-66). در این نگاه ابتدا معقول اول تحقق دارد و پس از تحقق آن در ذهن، لواحق و ویژگی‌هایی بر آنها بار می‌شوند. با توجه به اینکه منظور فارابی از عبارت معقول ثانی، همان اصطلاح معقول ثانی منطقی در دیدگاه متأخران است عبارت ایشان مشخص است. اشکال و ابهام از جایی آغاز می‌شود که از نسبت معقول ثانی فلسفی با معقول اولی یا معقول ثانی منطقی پرسش می‌شود. آیا نسبت معقول اولی به معقول ثانی فلسفی نیز چنین است؟ اگر ملاک را تقسیم‌بندی فارابی بدانیم، معقول اول مابأزای خارجی دارد و معقول ثانی در خارج تحقق ندارد. با توجه به اینکه در دیدگاه فیلسوفان مسلمان معقول ثانی فلسفی بر خلاف معقول ثانی منطقی منحصر در ذهن نیست و در خارج به نحوی تحقق دارد، چگونه باید تقسیم‌بندی را سامان داد؟ با توجه به مابأزاء خارجی داشتن معقول ثانی فلسفی آیا معقول ثانی فلسفی ذیل معقول اول قرار می‌گیرد؟ اگر معقول ثانی فلسفی را ذیل معقول اول قرار ندهیم آیا تعریف معقول اول به مابأزای خارجی داشتن نباید تغییر کند؟ بعد از تفکیک معقول ثانی منطقی و ثانی فلسفی در آثار میرداماد (میرداماد، تقویم الإیمان، 275-276) و ملاصدرا (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 332/1) توجه به این نکته مغفول می‌ماند. در آثار فیلسوفان مسلمان به نحو مشهور، معقولات تقسیم می‌شوند به معقول اول و معقول ثانی که معقول ثانی نیز به نوبه خود تقسیم می‌شود به معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی. همین تقسیم مشهور سبب ابهام در دسته‌بندی

مفاهیم کلی است. در معاصرین نیز این تقسیم مشهور جریان می‌یابد (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، 256، همو، بدایة الحکمة، 151؛ ابراهیمی دینانی، 498/2). اگر در تقسیم مشهور، معقول اول بودن به مابازای خارجی داشتن است پس عنوان «معقول ثانی» که قسیم معقول اول و در برابر آن است به معنی آن است که معقول ثانی مابازای خارجی ندارد. چرا در تقسیم مشهور معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی به عنوان قسیم معقول اول اند؟ آیا درست است که معقول ثانی قسیم معقول اول قرار گیرد و سپس به دو دسته منطقی و فلسفی تقسیم گردد؟ اگر بپذیریم که معقول ثانی فلسفی مابازای خارجی دارد، پس به نحوی ذیل معقول اول قرار می‌گیرد و نباید ذیل معقول ثانی قرار داده شود. آیا چنین تقسیم‌بندی صورت گرفته است؟ به فرض که مصادیق و مفاهیم فلسفی یعنی معقولات ثانی فلسفی ذیل معقول اول قرار گیرند، آنگاه چگونه میان دو مفهوم انسان و علت که هر دو مابازای خارجی دارند باید تفکیک و تمایز نهاد؟ در این صورت اصطلاح معقول ثانی چه سرانجام و کاربردی می‌یابد؟

3-3. درآمیختن حیطه‌ها در تقسیم معقولات

درباره اینکه مفاهیم کلی یا کلیات به لحاظ هستی‌شناختی به چه نحو تحقق دارند و چگونه شکل می‌گیرند و اینکه چگونه واقعیت خارجی را نشان می‌دهد باید تفکیک نمود. درباره وجود کلیات نظریات گوناگونی مانند واقع‌گرایی، اصالت مفهوم و نام‌گرایی و... وجود دارند که هر کدام درباره وجود کلیات و تبیین آن نظرات خاص خود را دارند. ما باید موضع خود را به نحو دقیق مشخص کنیم که به عنوان نمونه، معقول اول یا ثانی نامیدن یک مفهوم به کدام اعتبار است؟ آیا نحوه شکل‌گیری مفاهیم کلی و نحوه وجود کلیات، ملاک دسته‌بندی معقولات است یا نحوه دلالت مفهوم بر واقعیت خارجی؟ به نظر می‌رسد در تقسیم‌بندی معقولات و مفاهیم کلی این تفکیک به نحو دقیق صورت نگرفته و همین امر سبب ابهام شده است. وقتی در تعریف معقولات اول و ثانی از اصطلاح عروض و اتصاف استفاده می‌کنیم (سبزواری، 67-68) یعنی نحوه شکل‌گیری و تحقق آنها ملاک دسته‌بندی مفاهیم کلی است. معقولات ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کند و کاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر می‌باشد، مانند مفهوم علت و معلول، که بعد از مقایسه دو چیز که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه انتزاع می‌شود... اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد، هرگز اینگونه مفاهیم به دست نمی‌آیند (مصباح، 177/1) به همین منوال برخی معتقدند که معقول اول یا ثانی بودن یک مفهوم بحثی درباره ساز و کار و مراحل درک معقولات است و معقول اول، مفهومی است که در مرحله نخست تعقل می‌شود و مسبوق به هیچ معقول دیگری نیست و از هیچ معقول دیگری انتزاع نشده است (حسینی، 24-42).

3-4. گره زدن دسته‌بندی مفاهیم به نظریات فلسفی

دسته‌بندی مفاهیم کلی اگر به نحوی با نظریات فلسفی گره بخورد با تغییر نظریات فلسفی دسته‌بندی معقولات نیز دچار تغییر و دگرگونی می‌گردد؛ بنابراین برای داشتن دسته‌بندی دقیق و بدون ابهام از مفاهیم کلی نباید آنها را با توجه نظریات فلسفی پایه ریزی نمود. برخی تصریح می‌کنند که معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی اند که دال بر چیستی اشیاء هستند (مصباح، 176/1-177؛ فنایی اشکوری، 15). علامه طباطبایی از طریق تقسیم مفاهیم حقیقی و اعتباری وارد این دسته‌بندی شده است. ایشان معتقد است ابتدا مفاهیم به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود. مفهوم حقیقی، مفهومی است که هم می‌تواند در خارج موجود شود و هم در ذهن تحقق یابد. مفهوم حقیقی همان مفاهیم ماهوی مانند انسان و درخت است (معقول اول). مفاهیم اعتباری اموری غیر ماهوی اند. مفاهیم اعتباری دو دسته‌اند: دسته اول مفاهیمی اند که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن است، مانند مفهوم وجود و اوصاف حقیقی آن مانند وحدت و فعلیت (معقول ثانی فلسفی)؛ دسته دوم مفاهیمی اند که حیثیت مصداقشان، حیثیت در ذهن بودن است، مانند مفهوم جنس و نوع (معقول ثانی منطقی) (طباطبایی، نهاية الحکمة، 256-258؛ همو، بداية الحکمة، 151-152)؛ چگونه در حکمت متعالیه اصالت با وجود است، اما معقول اول منطبق بر مفاهیم ماهوی و مفهوم وجود معقول ثانی فلسفی است (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 49/1؛ همان، 185/9)؟! برخی متفکرین اعتقاد دارند بنا بر اصالت وجود قبله تمامی مسائل فلسفی و جهت آنها دگرگون می‌شود. آنچه تاکنون معقول ثانی فلسفیبینداشته می‌شده، یعنی وجود و صفات آن، به عنوان معقول اولی و آنچه پیشتر معقول اولی به شمار می‌آمده، یعنی مفاهیم ماهوی، تبدیل به معقول ثانوی می‌شود (جوادی آملی، 409-410/1).

3-5. ابهام در تعیین نسبت وجود و ماهیت

مفهوم کلیدی که می‌تواند در بحث دسته‌بندی معقولات نقش محوری داشته باشد، نسبت بین مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی است. در باب اینکه مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی ارسطویی مغایرند، دلایل گوناگونی ارائه شده است (طباطبایی، نهاية الحکمة، 9؛ همو، بداية الحکمة، 11-12). اگر به تمایز منطقی وجود و ماهیت ارسطویی به عنوان یک تمایز مفهومی و ذهنی نظر گردد، مشکلی پیش نمی‌آید. در نظام فکری ارسطو، موجود در عالم خارج از ذهن به صورت ماهیات ده‌گانه تحقق دارد. تمایز هستی‌شناسی میان وجود و ماهیت در عالم خارج از ذهن مطرح نیست، اما در اندیشه فیلسوفان مسلمان به دلالتی، تمایز متافیزیکی میان وجود و ماهیت مطرح گردیده و مسائل مختلف فلسفی بر این تمایز مبتنی می‌گردد. بعد از طرح مسئله نزاع اصالت وجود و ماهیت، به نحوی تقابلی در نسبت تحقق خارجی ماهیات و وجود در

عالم خارج شکل می‌گیرد. در اینجا نیز آراء مختلفی مطرح گردیده است. برخی می‌گویند وجود معقول ثانی فلسفی است (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 49/1؛ همان، 185/9)؛ برخی می‌گویند وجود معقول اول است (نک: نبویان، 285/1؛ حسینی، 24-42) و برخی دیگر قائلند ماهیات، مانند انسان و درخت و...، عالم خارج را تشکیل داده و وجود، مفهومی انتزاعی است و زیادت و عروض وجود بر ماهیت در ذهن است (میرداماد، مصنفات میرداماد، 504/1). تا زمانی که نسبت مفهوم وجود و ماهیت دچار ابهام باشد این بحث به سرانجامی نمی‌رسد.

4. نقد و بررسی

در نقد و بررسی نظرات پیشین و تحلیل وجوه مختلف آنها می‌توان برخی نکات را در قالب چند تأمل به نحو ذیل مطرح نمود:

1-4. تأملی درباره نسبت معقول اول و معقول ثانی

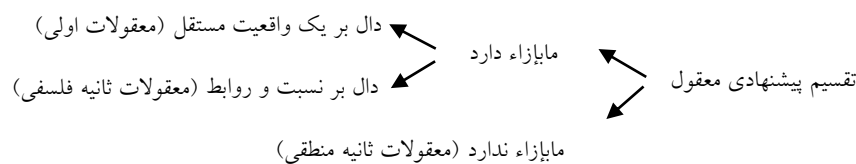
در نگاه فارابی معقول ثانی در خارج تحقق ندارد؛ بنابراین بعد از تحقق معقول اول در ذهن، معقول ثانی به عنوان لواحق تحقق می‌یابد و تعقل می‌گردد (فارابی، کتاب الحروف، 64-66). معقول ثانی در تحقق و در تعقل متأخر از معقول اول است. رابطه معقول ثانی فلسفی نسبت به معقول اول چگونه است؟ هنگامی که برای درست کردن چایی، آتش سبب گرم شدن آب در عالم خارج می‌گردد، شکی نیست که علت (سببیت آتش) در عالم خارج تحقق دارد و آب خارجی را مثلاً برای درست کردن چایی گرم می‌کند. محال است که علت به عنوان امری ذهنی (آتش ذهنی) سبب گرم شدن آب خارجی گردد. بنابراین علت در مثال فوق، قطعاً در عالم خارج تحقق دارد و مانند معقول ثانی منطقی منحصر در ذهن نیست. از آتش در حالت عادی علیت انتزاع نمی‌گردد، مگر اینکه سبب گرم شدن آب گردد. عبارت کلیدی و دقیق ملاصدرا در اینجا کارساز است. به نظر ملاصدرا آتش خارجی علت گرم کردن آب در خارج است، پس آتش در فرایند گرم کردن آب در عالم خارج به علیت متصف می‌شود؛ بنابراین آتش و علیت در خارج با هم اتحاد دارند. محال و بی معنا است که آتش خارجی با علیت به عنوان یک امر ذهنی اتحاد یابد و محال است که علت به عنوان یک امر ذهنی، آب خارجی را گرم کند. اتصاف دو امر در عالم خارج به معنای اتحاد آنها در عالم خارج و اتصاف دو امر در ظرف ذهن به معنای اتحاد آنها در عالم ذهن است (نک: شیرازی، الحکمة المتعالیة، 336/1-337). در نگاه فیلسوفان مسلمان، علت بودن خداوند عین ذات خداوند است. چنین نیست که خداوند بوده باشد و سپس بخواهد آفرینش را ایجاد کند تا علت بودن، مؤخر از ذات او باشد همانطور که عالم بودن خداوند مؤخر از ذات او نیست و ذات او عین عالم بودن است؛ عالم بودن و

فیاضیت خداوند نسبت به ذات او در تحقق دارای تقدم و تأخر نیستند. بنابراین معقول ثانی فلسفی، در تحقق و وجود خود نسبت به معقول اول، ثانی و متأخر نیست. بر این اساس بهتر است که دسته‌بندی معقولات را به این نحو مطرح کنیم که معقول یا مابأزای خارجی دارد یا ندارد؛ اگر ندارد معقول ثانی منطقی است که منحصر در ذهن است. اگر مابأزاء خارجی دارد خود به دو دسته دیگر تقسیم می‌شود. بر این اساس، تقسیم مشهور دستخوش تغییر می‌گردد. به این نحو که معقول ثانی منطقی، قسیم معقول اول و معقول ثانی فلسفی می‌گردد. در نتیجه دیگر نباید معقول ثانی در برابر معقول اولی مطرح گردد و سپس به دو شاخه منطقی و فلسفی تقسیم گردد. اینکه دقیقاً صورت بندی کلی و دسته‌بندی دقیق چگونه سامان می‌یابد در ادامه با توجه به نقدهای بعدی کامل می‌گردد.

2-4. تأملی درباره‌ی درآمیختن حیطه‌ها در تقسیم معقولات

شکی نیست که بحث هستی‌شناسی معقولات و چگونگی شکل‌گیری مفاهیم کلی با بحث چگونگی دلالت مفهوم بر مصداق پیوند وثیقی دارد. در بحث دسته‌بندی معقولات کدامیک معیار و ملاک است؟ بحث را با مثال مفهوم «عقل» دنبال می‌کنیم. «عقل» در اندیشه فیلسوفان مسلمان یک موجود مجرد مستقل در عالم خارج است. به دلیل فرد محسوس نداشتن، فلاسفه با سنجش و مقایسه میان مراتب وجود و بررسی چگونگی صدور کثیر از واحد به ضرورت وجود عقل پی می‌برند (شیرازی، الشواهد الربوبیه، ۱۴۰: ۱۴۰). پس مفهوم «عقل» با مقایسه و سنجش به دست آمده است. اگر بخواهیم ملاک را چگونگی انتزاع مفهوم عقل و نحوه شکل‌گیری آن قرار دهیم، «عقل» چون با سنجش و مقایسه حاصل گردیده پس معقول ثانی فلسفی به شمار می‌آید، در حالی که این نگاه خلاف مبانی فلاسفه مسلمان است. آنها تصریح دارند که عقل یک موجود مجرد مستقل در عالم خارج است و چیزی از جنس نسب و روابط نیست. همین مثال به عنوان یک مثال نقض به نحو واضح نشان می‌دهد که ملاک معقول اول یا ثانی بودن چگونگی انتزاع مفهوم بر اساس نسب و روابط نیست، بلکه ملاک و معیار صحیح، نحوه دلالت‌گری بر مصداق است. مفهوم عقل دلالت بر یک واقعیت و موجود مستقل خارجی دارد پس معقول اول است. مفهوم علت و معلول در مقام دلالت بر واقعیت، بر نسبت و سنجش دلالت دارند، پس معقول ثانی فلسفی‌اند. بنابراین در معقول اول یا ثانی نامیدن یک مفهوم ما باید به نحوه دلالت آن مفهوم توجه کنیم و نحوه شکل‌گیری و حصول مفهوم را در نظر بگیریم. برخی بدون توجه به این معیار دچار لغزش و اشتباه شده‌اند. اگر کسی چگونگی شکل‌گیری و حصول مفهوم را ملاک قرار دهد، ناچار خواهد شد که بگوید مفاهیم ثانیه فلسفی نزد ابن سینا معقول ثانی نیستند بلکه معقول اولی و حتی اولی‌تر از هر معقولی هستند، به این دلیل که در نحوه شکل‌گیری و انتزاع از هیچ مفهوم دیگری اخذ نشده و تعقل سایر مفاهیم منوط به

آنها است و اساساً شرط تعقل سایر معقولات اند (حسینی، 24-42). اینکه مفهومی در تعقل بر سایر مفاهیم مقدم باشد یا خیر و خود مبنای تعقل سایر مفاهیم قرار گیرد یا خیر، بحثی است که درباره بداهت یا نظری بودن مفاهیم و ملاک بداهت یا نظری بودن مفاهیم مطرح می‌گردد. عدم تمایز این حیطه‌ها جز سرگشتگی و افزودن ابهام حاصلی در بر ندارد. به هر روی مفهوم علت بر سنجش و مقایسه و نسبت دلالت می‌کند و این ملاک مفهوم فلسفی بودن است. درباره انتزاع و چگونگی حصول مفهوم نظرات مختلفی مطرح گردیده است که اختلاف در نحوه حصول و انتزاع آن ربطی به ملاک اول یا ثانی بودن مفهوم علت ندارند. بر این اساس، در تکمیل دسته‌بندی معقولات می‌توان گفت: مفهوم کلی یا مابآزای خارجی دارد یا ندارد؛ اگر مابآزاء ندارد معقول ثانی منطقی است و اگر مابآزاء دارد یا بر نسبت و روابط دلالت می‌کند یا خیر؛ اگر بر نسبت و روابط دلالت کند جزو مفاهیم فلسفی است و اگر بر نسبت و روابط دلالت نکنند مانند مفهوم انسان و درخت و ... یعنی بر یک موجود و واقعیت مستقل دلالت کنند، جزو مفاهیم اولی (معقولات اولیه مصطلح) قرار می‌گیرند.



3-4. تأملی برگره زدن دسته‌بندی مفاهیم به نظریات فلسفی

ماهیت ارسطویی و ذات‌گرایی او در اندیشه فیلسوفان مسلمان ریشه دوانده است. هنگامی که واقعیات خارجی ذیل مقولات عشر و ماهیات ده‌گانه ارسطویی دسته‌بندی گردند و با عینک کلیات خمس که مبتنی بر ماهیات اند واقعیات خارجی طبقه‌بندی و دسته‌بندی گردند، به تبع معقولات اولی با مفاهیم ماهوی تعریف می‌گردد (مصباح، 176/1-177؛ فنایی اشکوری، 15). اگر به دلائل فلسفی و با توجه به تغییر مبنای فلسفی، ماهیت و ذات‌گرایی ارسطویی کنار گذاشته شود، با انقلابی بزرگ در دل دسته‌بندی معقولات روبرو می‌شویم. با توجه به مسأله اصالت وجود و برداشتهای متفاوت از آن (کشفی، 45-56) دسته‌بندی بالا دچار تغییر و تحول می‌گردد. بر فرض قبول یک برداشت از اصالت وجود که منکر تحقق ماهیت در عالم خارج از ذهن است، معقول اولی که با مفاهیم ماهوی تعریف می‌گردد به بن بست می‌خورد. اگر با طرح وجود رابط ملاصدرا ماهیت ارسطویی انکار گردد، در این فرض، معقول اول (مفاهیم دال بر ماهیات) چه سرنوشتی می‌یابد؟ در مباحث منطقی ارسطو، حضور ماهیت ارسطویی بسیار پر

رنگ است و تار و پود مباحث مهمی از منطق را تشکیل داده است. منطق ارسطویی به لحاظ فلسفی دارای بار متافیزیکی است و به لحاظ فلسفی بی طرف نیست. در نگاه مشهور بعد از حصول مفاهیم ماهوی (معقولات اولی)، لواحقى مانند جنس و نوع و ... بر ماهیات ذهنی بار می شوند. این لواحق به ماهیات گره خورده اند و خود نیز ساختاری ماهیت گونه دارند. حال اگر ماهیت ارسطویی نفی گردد، معقولات ثانیه منطقی چه سرانجامی می یابند؟ مباحث مهمی از منطق مانند کلیات خمس چه سرنوشتی می یابد؟ در اینجا اختلافات زیادی وجود دارد که ذهن و زبان اهل فلسفه را در تشخیص و دسته بندی معقولات دچار سرگردانی و حیرت می نماید.

4-4. تأملی درباره نسبت میان مفهوم وجود و ماهیت

در تاریخ تفکر فلسفی هنگامی که ابهام و اختلافها بر سر مسأله ای بالا می گیرد، چاره ای جز روی آوری به مباحث و مبانی محکم فلسفی نیست. در مسأله مورد بحث دغدغه ها بیشتر بحث تصدیقی و اثبات یا ابطال نظرات بوده در حالی که مشکل اصلی عدم تصویری واضح از وجود، نحوه شکل گیری و حصول آن و چگونگی دلالت آن بر مصداق است. اصل امتناع تناقض مهمترین اصل فلسفی است که منزلت آن در میان گزاره های دیگر به مانند منزلت واجب الوجود در میان موجودات است (شیرازی، الحاشیه علی الهیات الشفاء، 41). بر اساس اصل امتناع تناقض، وجود در برابر عدم قرار می گیرد. هر حقیقتی یا ذیل وجود خارجی قرار می گیرد یا ذیل وجود ذهنی و از آن دو حال خارج نیست. مفهوم وجود مساوی مفهوم حقیقت و واقعیت است. هر واقعیتی از آن حیث که واقعیت است وجود است و هر وجودی از آن حیث که وجود است واقعیت است. بر اساس اصل امتناع تناقض هر حقیقت و واقعیتی ذیل وجود و هستی قرار می گیرد. نمی توان نزاعی میان وجود و ماهیت به لحاظ فلسفی طرح ریزی نمود، زیرا ماهیت مفروض یا بهره ای از وجود و واقعیت دارد یا خیر؛ در فرض اول ذیل وجود و واقعیت است و در فرض دوم اگر بهره ای از وجود و واقعیت ندارد پس هیچ و پوچ است. این نگاه به معنای اصالت وجود مصطلح نیست، چون اصالت وجود و اصالت ماهیت پاسخ هایی هستند که متوقف بر پذیرش اصل نزاع و تقابل میان وجود و ماهیت است در حالی که از اساس نزاعی میان وجود و ماهیت قابل تصور نیست، تا قرار باشد در مرحله بعد یکی از پاسخ های اصالت وجود یا اصالت ماهیت داده شود. هیچ مفهومی در عرض مفهوم وجود و هستی قابل طرح نیست. بر این اساس حتی مفهوم عدم نیز به عنوان یک مفهوم ذیل وجود ذهنی قرار می گیرد. مدل ارسطویی ماهیت و ذات انگاری ارسطویی یکی از مدلهای فلسفی برای بیان چیستی اشیاء است. به نظر می رسد با توجه به سیر فکری فیلسوفان مسلمان بهتر است مدل دیگری را جایگزین ماهیت ارسطویی نمود که می توان از آن تعبیر به «هویت» نمود. هویت یعنی در نظر گرفتن یک وجود و

یک واقعیت در سنت، فرهنگ و زندگی انسانی؛ هر واقعیتی در عالم خارج دارای هویت است. هویت از سنت، تاریخ و زندگی و شبکه‌بندی‌های مفهومی انسانی گرفته می‌شود و کاری با دستگاه مقولات ده‌گانه ارسطویی و کلیات خمس ندارد. خدا، آب، سیمرغ و نقطه و ... هویت‌اند. هویت خدا در سنت ادیان ابراهیمی به معنای موجودی است که ماسوی الله را آفریده و خود مخلوق نیست و به واسطه پیامبرانی با انسانها رابطه برقرار کرده است و ...؛ هویت آب یعنی مایعی که برای رفع تشنگی استفاده می‌شود و نشانه حاصلخیزی و آبادانی است و در زمان ما کمبود آن تبدیل به کانون بحران گردیده و ...؛ هویت سیمرغ پرنده‌ای است افسانه‌ای و اسطوره‌ای که جلوه‌های متفاوت و مختلفی در فضای فرهنگ ایرانی داشته است و ...؛ هویت نقطه در دستور زبان نشانه‌ای است که در انتهای جملات خبری می‌آید و نشانه ختم کلام است و ...؛ در این نگاه، محال است واقعیتی و وجودی باشد اما دارای هویت نباشد؛ در اینجا بی معنا است کسی بخواهد میان وجود و هویت نزاعی طرح کند، زیرا هویت، همان امتداد یافتن موجود و واقعیت در سنت، فرهنگ و تاریخ بشری است.

در تأیید نگاه مذکور می‌توان نگاه سنتی و تقابل وجود و ماهیت ارسطویی را هم نقد کرد؛ صدرالمتألهین در آثار خود بیان می‌کند که آنچه در خارج تحقق و واقعیت دارد وجود است اما حصول آن در ذهن به وسیله حس و مشاهده حضوری است (شیرازی، الحکمة المتعالیة، 36/2)؛ ولی دیگر جزئیات آن را بیان نمی‌کند. متأخرین از صدرا به این بحث پرداخته‌اند؛ علامه طباطبایی در این باره معتقد است که ذهن در هنگامی که به یک قضیه حکم می‌کند وجود رابط را با علم حضوری در خود می‌یابد، زیرا وجود رابط و حکم، فعل نفس است؛ ذهن قدرت دارد وجود رابط و معنای حرفی را به صورت مستقل لحاظ کند و ثبوت و تحقق را به نحو مطلق لحاظ کند و این یعنی دست یافتن به «مفهوم وجود» که اعراف اشیاء است (طباطبایی، نهاية الحکمة، 257)؛ در باب مفهوم عدم نیز امر به همین منوال است (همان، 258). بیان دیگری از این نظریه این است که گفته شود «... هنگامی که نفس، یک کیفیت نفسانی مثلاً ترس را در خود مشاهده کرد و بعد از برطرف شدن آن، دو حالت خود را، در حال ترس و در حال فقدان ترس، با یکدیگر مقایسه نمود، ذهن مستعد می‌شود از حالت اول، مفهوم «وجود ترس» و از حالت دوم مفهوم «عدم ترس» را انتراع کند و پس از تجرید آنها از قید اضافه و نسبت، مفهوم‌های مطلق «وجود» و «عدم» را به دست آورد» (مصباح، 275/1). مفهوم وجود نمی‌تواند معقول ثانی فلسفی باشد، خواه معقول فلسفی‌ای که با مقایسه در علم حضوری به دست آمده و خواه معقولی که از مقایسه اشیاء خارج از ذهن کسب شده باشد، زیرا اگر ما درکی از «وجود و حضور» از قبل نداشته باشیم، چگونه می‌توانیم مواردی مانند الف و ب را یافته و سپس با هم مقایسه کرده تا در نهایت مفهوم وجود را دریابیم. در علم حضوری چگونه حالت

ترس را می‌یابیم و از نبود آن و با مقایسه حالات، مفهوم وجود و مفهوم عدم را انتزاع می‌کنیم؟ مقایسه کردن لازمه‌اش «دریافتن» و درک «وجود» دو طرف مقایسه است و این یعنی آشنایی ذهن با وجود از قبل. برخی اعتقاد دارند که عالم خارج از ذهن، عالم ماهیاتی مانند انسان، درخت و کوه و ... است و ذهن با مواجهه با آنها مفهوم وجود در ذهنش شکل می‌گیرد (میرداماد، مصنفات میرداماد، 504/1). افزون بر اشکالات قبلی که بر این نظریه وارد است و دیگر تکرار نمی‌کنیم، اشکال دیگری را می‌توان مطرح نمود. وقتی به آتش و آب به عنوان دو معقول اول نظر می‌کنیم، فقط آتش و آب هستند. اما وقتی آب را در مجاورت آتش برای درست کردن چایی گرم می‌کنیم، عنوان علت بر آتش بار می‌شود. قبل از حرارت‌دهی آتش، ذهن نمی‌تواند معقول ثانی فلسفی علت را از پیش خود به آتش نسبت دهد. آب تنها با علت خارجی گرم می‌شود. نمی‌توان آب خارجی را با علت ذهنی که یک مفهوم است گرم نمود. بنابراین آتش در عالم خارج به علت متصف می‌گردد. اتصاف دو امر مانند الف و ب در عالم خارج اتحاد خارجی آنها را به دنبال دارد و اتصاف دو امر در ظرف ذهن، اتحاد ذهنی آنها را نشان می‌دهد. «نوع کلی است» اتصاف نوع به کلیت در ذهن، اتحاد ذهنی آنها را به دنبال دارد. «دیوار کلاس سفید است» اتصاف دیوار کلاس به سفیدی اتحاد خارجی آنها را به دنبال دارد. «آتش علت است» اتصاف آتش خارجی به علت، اتحاد آنها را به دنبال دارد. بنابراین اگر ماهیات خارجی به وجود خارجی متصف شوند یعنی در خارج این دو با هم اتحاد دارند و اگر گفته شود ماهیات خارجی به وجود ذهنی متصف شوند، این مطلب امری بی‌معنا است، زیرا اتصاف دو چیز و به تبع اتحاد آنها در یک ظرف وجودی امکان‌پذیر است. کاملاً واضح است که مبنای اتصاف، اتحاد است. اتصاف علامت اتحاد و اتحاد مبنای اتصاف است. با توجه به مطالب بالا می‌توان فهمید که اگر در باب معقول ثانی فلسفی گفته می‌شود که مثلاً در کنار آتش و آب امر دیگری مانند علت و معلول محقق نیستند به این معنا است که آتش و علت اتحاد دارند و متکثر و متعدد نیستند، نه اینکه آتش در عالم خارج و علت در ذهن باشد که این امری بی‌معنا است. فردی مانند علی می‌تواند به اعتبار مختلف در عالم خارج معلم، دوست، همسر، مدیر و رئیس باشد و تکثر این روابط و نسبتها سبب نمی‌شود که علی چند فرد گردد. همچنین مفهوم وجود نمی‌تواند معقول اول باشد، زیرا معقول اول بر یک واقعیت خارجی و موجود مستقل دلالت دارد. مفهوم انسان، درخت، عقول، خدا معقول اول اند. قید ماهوی بودن معقول اول نیز باید حذف گردد زیرا خدا معقول اول است اما مفهوم ماهوی نیست. معقول اول کثرت‌ساز است؛ به این معنا که خدا درخت نیست و درخت انسان نیست و انسان کوه نیست. اگر وجود به این معنا معقول اول باشد پس وجود نیز واقعیستی مستقل در کنار دیگر واقعیات خارجی است. بنابراین وجود درخت نیست و خدا وجود نیست و ... بدین خاطر هیچ فیلسوف شناخته‌شده‌ای در تاریخ اندیشه فلسفه غرب و تاریخ اندیشه فیلسوفان

مسلمان چنین سخنی نگفته است. فرض کنیم گفته شود مفهوم وجود معقول اول است به این معنا که مابازای خارجی دارد؛ این نظر نیز قابل قبول نیست، زیرا چنانکه در سطور پیشین گذشت مابازای خارجی داشتن میان معقول اول و معقول ثانی فلسفی مشترک است. اگر در فارابی چنین مبنایی دیده می‌شود بدین سبب است که در زمان ایشان تمایز میان معقول ثانی فلسفی و منطقی آشکار نگردیده بود. همچنین اشکالات قبلی نیز دوباره وارد می‌شود که چگونه شما درکی از وجود و حضور ندارید و سپس با یافتن واقعیت خارجی مفهوم وجود را درک می‌کنید. یافتن و درک امر خارجی نیازمند آشنایی قبلی ذهن با وجود است. اگر گفته شود وجود معقول اول است به این معنا که مصداق دارد اما فرد ندارد، چه پاسخی می‌توان داد؟ چنانکه گفته شد معقول اول بودن به معنای مابازاء داشتن میان معقول اول و معقول ثانی فلسفی مشترک و دارای ابهام است. عبارت «مصداق دارد اما فرد ندارد» به چه معنا است؟ مفهوم انسان دارای مصداق در عالم خارج است، مانند علی و حسین؛ علی و حسین فردند یعنی ماهیت مخلوطه که دارای وزن، قد، رنگ و ویژگی‌های فردی است. اما چگونه می‌شود مفهومی مصداق داشته باشد اما فرد خیر؟! اگر مفهومی، فرد ندارد چگونه توسط ذهن انتزاع شده و یا به چه نحوی شکل گرفته است؟ مصداق اگر جزیی نیست و وجود، فرد ندارد یعنی وجود به صورت یک امر کلی سعی یا یک کل در عالم خارج محقق است؛ در این صورت کل یا کلی بودن وجود چگونه با مساوقت عالم خارج با فعلیت و جزئیت سازگار است؟ این عبارتها جز ایجاد ابهام و سردرگمی کمکی به بحث نمی‌کند. اینکه در آثار فیلسوفان مسلمان گفته می‌شود ماهیت مغایر وجود است و وجود از ماهیت سلب می‌گردد به چه معنا است؟ تغایر و زیادت وجود و ماهیت به این معناست که وجود به منزله جنس و فصل ماهیت نیست؛ یعنی وجود جنسی و وجود فصلی از ماهیت سلب می‌شود، نه مطلق وجود و واقعیت؛ ماهیت مذکور، خودش لحاظ ذهن است و وجود ذهنی دارد. همان لحظه که وجود جنسی یا فصلی را از ماهیت سلب می‌کنیم، همان موقع به آن ماهیت وجود ذهنی داده‌ایم، چون اشاره و لحاظ ذهنی یعنی وجود دادن در حیطه ذهن، اما این وجود لحاظ نمی‌شود. این مطلب از دید فلاسفه مسلمان پنهان نمانده است (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، 72). بنابراین ماهیت یا در عالم خارج از ذهن تحقق دارد و دارای وجود خارجی است یا در ذهن تحقق دارد و دارای وجود ذهنی است. در هیچ وعاء و ظرفی ماهیت بدون وجود نیست.

5. تقسیم‌بندی برگزیده

با توجه به علل ابهام در دسته‌بندی معقولات و تأملاتی که در سطور پیشین مطرح گردید، به نظر می‌رسد تقسیم و دسته‌بندی ذیل به دنبال رفع ابهامات و اشکالات مذکور باشد. با توجه به شمول مفهوم

هستی و وجود و مساوقت آن با واقعیت می‌توان مَقَسَم مفاهیم را مفهوم وجود، واقعیت یا هستی قرار داد. بر این اساس مفهوم هستی و واقعیت در قالب شبکه‌بندی مفاهیم به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود:

1-5. مفاهیم مفید

مفاهیم مفید، مفاهیمی هستند که در عرصه زندگی انسان مورد استفاده و کاربرد قرار می‌گیرند و زمینه‌ساز ارتباط و گفتگوی انسانی واقع می‌شوند. مفاهیم مفید به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

الف) مفاهیم حقیقی: مفاهیم حقیقی، مفاهیمی هستند که اراده و خواست انسان در ایجاد و تحقق آنها نقش تقویمی و اساسی ندارد. مفاهیم حقیقی به سه دسته بخش می‌شوند:

1. مفاهیم مادی: مفاهیمی هستند که در برابر آنها یک واقعیت مادی قرار می‌گیرد و از واقعیات مادی انتزاع می‌شوند: مانند مفهوم انسان، درخت، کوه و آب ...؛

2. مفاهیم مجرد: مفاهیمی هستند که مصداق مادی ندارند؛ مابآزای آنها یک واقعیت مجرد و غیر مادی است، مانند مفهوم خدا، عقول و ...؛

3. مفاهیم نسبت‌نگر: مفاهیم نسبت‌نگر (نسبت‌سنج یا نسبت‌بین) مفاهیمی هستند که بیانگر نسبت یا رابطه در عالم خارج‌اند. این مفاهیم، فرد یا واقعیتهای مستقل به تعداد موجودات مادی یا مجرد اضافه نمی‌کنند، بلکه واقعیات خارجی در عالم خارج از ذهن به آنها متصف می‌گردند، مانند علت، معلول، امکان و

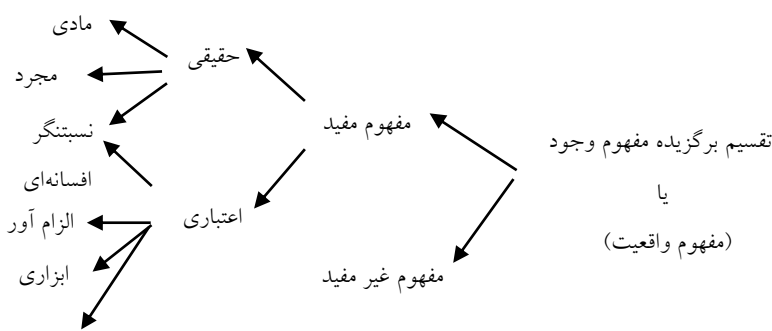
ب) مفاهیم اعتباری: مفاهیم اعتباری (مفاهیم غیر حقیقی) به مفاهیمی گفته می‌شود که اراده و خواست انسان در ایجاد و تحقق آنها نقش تقویمی و اساسی دارد. این مفاهیم در جریان زندگی با توجه به نیازها و اقتضانات زندگی انسانی جعل و وضع می‌شوند. دایره مفاهیم اعتباری با توجه به اقتضانات انسانی متغیرند؛ به نحو استقرائی برخی اقسام مهمتر را می‌توان به نحو ذیل دسته‌بندی نمود:

1. مفاهیم افسانه‌ای: مفاهیمی هستند که نشان‌دهنده واقعیتهای در عالم خارج از ذهن نیستند و در داستان‌نویسی، رمان‌نویسی و شعر بیشتر می‌توان آنها را مشاهده نمود مانند دریای جیوه، سیمرغ و ...؛

2. مفاهیم الزام آور: مفاهیمی هستند که در بردارنده نوعی الزام‌اند و به جهت مدیریت بهتر امورات اجتماعی چه در عرصه حقوق فردی و چه در عرصه حقوق عمومی و چه در زمینه اخلاق به کار می‌روند؛ مانند باید، نباید، جرم، ورود ممنوع، حرام و ...؛

3. مفاهیم علمی: مفاهیمی که توسط متخصصان و دانشمندان در علوم و رشته‌های مختلف علمی مورد استفاده‌اند، مانند: مفاهیم منطقی (تالی و مقدم)، مفاهیم ریاضی (زاویه قائمه، مجموعه)، مفاهیم تخصصی مورد استفاده در فیزیک و ...؛

4. مفاهیم دال بر محدوده زمانی (زمان‌مندی): مفاهیمی که گذر زمان را دسته‌بندی و تقسیم می‌کند، مانند محرم، بهار، سال، هزاره و...؛
 5. مفاهیم دال بر محدوده مکانی (مکان‌مندی): مفاهیمی که بر یک محدوده مکانی خاص دلالت می‌کنند، مانند خانه، شهر، استان و...؛
 6. مفاهیم ابزاری: مفاهیمی که دلالت بر مصنوعات انسانی دارند، مانند خودرو، رایانه، ماشین حساب و...؛
 7. مفاهیم منزلتی: مفاهیمی که دلالت بر منزلت و جایگاه افراد دارند، مانند استاد، دکتر، آیت‌الله و...؛
 8. مفاهیم استفهامی: مفاهیمی که دلالت بر پرسش و سوال دارند، مانند چرا، به چه دلیل و...؛
 9. مفاهیم تعجیبی: مفاهیمی که دلالت بر اعجاب و شگفتی دارند، مانند وای خدای من و...؛
 10. مفاهیم دال بر آرزو و نیایش: ای کاش، پروردگارا و...؛
 11. مفاهیم دال بر دعا: پروردگارا و...؛
 12. مفاهیم دال بر قسم: والله و...؛
- 2-5. مفاهیم غیر مفید
- مفاهیم غیر مفید مفاهیم لغو و بیهوده هستند که هیچ گونه معنا و کاربردی ندارند؛ مانند مفهوم: «سانجیناشوریک» که به صورت اتفاقی حروفی پشت سر هم قرار داده شده‌اند و با آن گفتگو و ارتباطی برقرار نمی‌شود. گاهی ممکن است افراد مجنون یا کودکان مفاهیم غیر مفید را بر زبان جاری کنند. در طول زمان و مبتنی بر احتیاجات انسانی دایره مفاهیم مفید و غیر مفید دچار دستخوش و تغییر می‌گردد (نک: بنیانی، 59-71).



6. جمع‌بندی

دسته‌بندی مشهور معقولات با ماهیت ارسطویی گره خورده و در تعیین مصادیق نیز با توجه به مبانی فلسفی گوناگون اختلاف نظر گریزناپذیر است. با تحلیل علل ابهام و نقد و بررسی آنها و با تقسیم‌بندی جدید و بی‌طرف نسبت به نظریات فلسفی مانند اصالت وجود و اصالت ماهیت می‌توان از ابهامات و اختلافات دوری نمود.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- اسماعیلی، مسعود، «مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، دوره ۱۳، ۱۳۹۰، ش ۲، صص ۵-۳۱.
- اسماعیلی، مسعود، «معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمآلهین»، مجله ذهن، ۱۳۸۸، ش ۴۰، صص ۱۷-۵۴.
- بنیانی، محمد، حکمت برین (از بیتوتگی در فلسفه تا منزل‌گزینی در حکمت)، انتشارات نگاه معاصر، تهران، ۱۴۰۰.
- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، مصحح: مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، حقیق مختوم، ج ۱، چاپ دوم، اسراء، قم، ۱۳۸۲.
- حسینی، سید احمد، و مریم تبریزی، «دیدگاه ابن سینا درباره مفاهیم فلسفی: معقول اول یا ثانی»، دو فصلنامه فلسفه، ۱۳۹۹، شماره ۲، صص ۲۳-۴۲.
- دشتکی، منصور بن محمد، إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، مصحح: علی اوجبی، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.
- سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومة، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق و مقدمه انگلیسی توشیهیکو ایزوتسو، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- سهروردی، یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح: هانری کربن و نجفقلی حبیبی و سید حسین نصر، نشر وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- شریف، زهرا، «معقولات و انواع آن در فلسفه فارابی»، مجله ذهن، ش ۴۰، زمستان ۱۳۸۸، صص ۱۳۵-۱۶۲.
- شریف، زهرا، و محسن جوادی، «معقول ثانی فلسفی در فلسفه مشایی - اشراقی (از خواجه نصیر تا میرداماد)»، معرفت فلسفی، ۱۳۸۸، صص ۳۷-۷۹.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۹ جلد، دار احیاء التراث،

- بیروت، 1981م.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1360.
- شیرازی، صدرالدین محمد، الحاشية على الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، قم، بیتا.
- طباطبایی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، 1416ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، بداية الحکمة، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، بی‌تا.
- عباسی، محمد باقر، و علی رحیمی، «معقولات فلسفی از منظر صدر الدین دشتکی»، فصلنامه اندیشه دینی، دوره 19، ش 71، 1398، صص 93-114.
- غفاری قره باغ، سید احمد، «علیت؛ معقول اول یا ثانی؟»، معرفت فلسفی، 1385، شماره 1، صص 115-137.
- فارابی، ابونصر، آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، نشر دار و مكتبة الهلال، بیروت، 1995م.
- فارابی، ابونصر، كتاب الحروف، مصحح: محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، 1970م.
- فتایى اشكوری، محمد، معقول ثانی، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1375.
- قوشچی، علاءالدین علی بن محمد، شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تحقیق محمد حسین زارعی رضایی، انتشارات راند، قم، 1393.
- کشفی، عبدالرسول، و محمد بنیانی، «بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام حکمت صدرایی»، دوره 1، ش 1، 1391، صص 45-56.
- لوکری، فضل بن محمد، بیان الحق بضممان الصدق، مصحح: ابراهیم دیباجی، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک)، تهران، 1373.
- میر داماد، محمد باقر بن محمد، تقویم ایمان و شرحه، شارح: علوی عاملی، احمد بن زین العابدین، حاشیه: نوری، علی بن جمشید، تحقیق علی اوجبی، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، تهران، 1376.
- میرداماد، مصنفات میرداماد، گردآورنده عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، 1381.
- مصباح، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج 1، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، 1366.
- نویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی)، حکمت اسلامی، قم، 1395.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، تجرید الاعتقاد، محقق محمد جواد حسینی جلالی، مکتب الإعلام الإسلامی. مرکز النشر، تهران، 1407ق.
- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل، دارالاضواء، بیروت، 1405ق.



Methods of Spreading *Mashhūrāt* according to Fārābī and Ibn Sīnā

Seyyede Maliheh Poorsaleh Amiri (corresponding author)

M.A in Islamic philosophy and Theology, Graduated from alZahra University

Email: poorsaleh68@gmail.com

Dr. Mahnaz Amirkhani

Associate professor, alZahra University

Abstract

Considering the central role of *mashhūrāt* (generally accepted beliefs) in creating unity among the members of societies and moving them towards happiness or misfortune, this paper has searched for various methods of spreading *mashhūrāt* in the works of Fārābī and Ibn Sīnā. Despite the fact that these two philosophers did not explicitly speak of such methods, it is possible to infer some of them from their works based on the criterion Fārābī has mentioned for motivating people to perform actions. One group of these methods is related to the field of education, which includes imaginative and persuasive methods, and the other group is related to the field of discipline, which includes persuasive and emotional sayings. Other types include imagination and its effects, resemblance to other generally accepted beliefs, soul's faculties, law and *sharī'a* (divine law), learning from childhood, rhetoric, dialectics, and habits. The conclusion is that the methods found in both philosophers' works are complementary to each other, and that the methods of spreading *mashhūrāt* are the accompaniments of the factors of *mashhūrāt*, and that most people accept and follow *mashhūrāt* which have been spread by these methods, yet some are reluctant to accept.

Keywords: methods of spreading *mashhūrāt* (generally accepted beliefs), education, discipline, imagination and its effects, soul's faculties.



روش‌های ترویج مشهورات از نگاه فارابی و ابن‌سینا

سیده ملیحه پورصالح امیری (نویسنده مسئول)

کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهراء (س)

Email: poorsaleh68@gmail.com

دکتر مهناز امیرخانی

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهراء (س)

چکیده

پژوهش حاضر ناظر به نقش محوری مشهورات در ایجاد وحدت و سوق جوامع به سمت سعادت یا شقاوت، به جست‌وجو در باب اقسام روش‌های ترویج مشهورات در آثار فارابی و ابن‌سینا پرداخته است. علی‌رغم عدم تصریح فارابی و ابن‌سینا به روش‌های ترویج مشهورات، می‌توان بر اساس ملاکی که از تأمل در آثار فارابی مبنی بر ایجاد انگیزه در افراد به سوی انجام افعال به دست آمده است، روش‌هایی را برای ترویج مشهورات در آثار آن‌ها استنباط کرد. یک قسم از این روش‌های ترویج مربوط به حوزه تعلیم می‌شود که شامل طریق تخیلی و اقناعی است و قسم دیگر مربوط به حوزه تأدیب است که شامل اقاویل اقناعی و انفعالی می‌شود. اقسام دیگر شامل تخیل و آثار آن، مقاربت با آرای مشهوره دیگر، قوای نفسانی، قانون و شریعت، فراگرفتن از زمان خردسالی، صناعت خطابه و جدل و عادات می‌شود. حاصل تأمل در هر یک از این روش‌های ترویج مشهورات این است که روش‌های ترویج میان این دو فیلسوف مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند و روش‌های ترویج مشهورات از لوازم عوامل مشهورات هستند و عکس‌العمل اکثر افراد در قبال مشهورات گسترش یافته به‌وسیله این روش‌ها، اقبال و در برخی، اکراه است. کلیدواژه: روش‌های ترویج مشهورات، تعلیم، تأدیب، تخیل و آثار آن، قوای نفسانی.

طرح مسأله

بحث در حوزه مشهورات، گریزی است فراتر از حوزه ماهیات که منطق ارسطویی مبتنی بر آن است و سخن در مورد آن به مثابه سخن از قواعد و قوانین هنجاری و مبین کنش‌ها و واکنش‌های افعال و کردارهای انسانی است. این آراء از جمله ابزارهایی هستند که به مدبران جامعه در راستای همسو کردن مردم با خود و وصول به اهدافشان یاری می‌رسانند (پورصالح، ۱۰۸ و ۶) و نقش مهمی را در ایجاد وحدت و ائتلاف میان جوامع (فارابی، النصوص المنطقية، ۴۲۱/۱؛ همو، المنطقیات، ۳۶۴/۱-۱۶۵) ایفا می‌کنند؛ از این حیث دارای فایده‌ی عظیم در اجتماع هستند و طبق تقسیم‌بندی فارابی در تعیین فضیلت علوم و صناعات بر مبنای شرف و برتری موضوع، پی بردن به کنه برهان‌ها و منفعت عظیم (فارابی، الاعمال الفلسفیه، ۲۸۴)، در میان علوم دارای فضیلت می‌باشند.

این فضیلت در صورتی عاید و متعلق مشهورات خواهد بود که آن‌ها از روش‌های ترویج شایسته و مناسبی در جامعه برخوردار باشند؛ زیرا تا زمانی که روش‌های مناسبی برای ترویج مشهورات در جامعه شناخته یا به کار گمارده نشود، این آراء برای جامعه و مدبران آن در جهت رسیدن به اهداف ناکارآمد خواهند بود و فایده‌ای بر آن‌ها مترتب نخواهد شد. به همین منظور این مقاله در صدد جست‌وجوی روش‌های ترویج مشهورات نزد فارابی به عنوان فیلسوف مدنی جهان اسلام و ابن‌سینا به عنوان پرچمدار حکمت مشاء است؛ شایان ذکر است که برخی پژوهش‌ها به مسایل مبنایی و زیرساختی نظریات یک فیلسوف می‌پردازند، برخی دیگر که اکثریت مسایل پژوهشی را تحت پوشش قرار می‌دهند، یک مسأله از منظومه فکری یک فیلسوف را بررسی می‌کنند. بعضی مسائل پژوهشی تکیه بر مسأله دیگری از منظومه فکری فیلسوفی دارند؛ به عبارتی مسأله‌ای متعلق و وابسته و درجه دوم نسبت به قسم پیشین محسوب می‌شوند، چنان‌که منفعت پرداخت به آن به متعلق اصلی آن برمی‌گردد؛ مانند پژوهش حاضر، زیرا بررسی روش‌های ترویج مشهورات مسأله‌ای است که زیرمجموعه و شاخه مبحث مشهورات محسوب می‌شود و بررسی آن به اهداف مشهورات در راستای ایجاد وحدت و همسو کردن جمهور با اهداف مدبران و مربیان جامعه کمک می‌کند.

به علت رعایت ترتب منطقی، ابتدا چیستی مشهورات، سپس نقش مشهورات به منظور روشن شدن اهمیت پرداختن به این حوزه و سرانجام روش‌های ترویج مشهورات مورد مذاقه قرار می‌گیرد.

تعریف مشهورات

از آن‌جا که تصور ما از هر فعالیتی نقش مهمی در اخذ روش‌ها و ابزارها دارد (فرامرزی قراملکی، ۲۴۹)

لازم است پیش از پرداختن به مبحث روش‌های ترویج مشهورات، تصور خود را از آن روشن سازیم. فارابی مشهورات را آرای گسترش یافته میان جمهور مردم یا اکثریت آن‌ها یا نزد عالمان و عاقلان آن‌ها و یا نزد اهل هر صنعت و پیشه‌ای از مردم در صورت عدم بروز مخالفتی از سوی آن‌ها معرفی می‌کند و برای این آراء نقش داعی و برانگیزانندگی جهت انجام فعل قائل می‌شود؛ مانند «شکر نعمت‌دهنده، حسن است» و «کفر، قبیح است» (فارابی، المنطقیات، ۱۹/۱ و ۱۲۴). وی در آثار خود «رأی» را به عنوان مفهوم «کالجنس» مشهورات و «ذائعه» و «مؤثرة» را به عنوان خاصه‌های آن ذکر می‌کند؛ از این‌رو فارابی از مشهورات، تعریف شرح الاسمی و تحلیل مفهومی ارائه می‌دهد. از ویژگی مؤثر و محرک بودن این آراء جهت انجام فعل نیز می‌توان تعریف رسمی بیانگر کارکرد را ارائه داد. لازم به ذکر است که وی به صورت تفصیلی در کتاب الخطابه در مورد رأی و انواع آن سخن به میان آورده و رأی را به یقین و ظن تقسیم کرده (همان، ۴۵۷-۴۵۶) و رأی ظنی را به اعتقادی که در زمانی برای شخص حاصل است ولی امکان زوال آن در آینده می‌رود تعریف کرده (همان، ۴۶۱) و مشهورات در جوامع را در قسم نوع ظنی رأی جای داده است (همان، ۴۶۴). فارابی صفت حسن را از میان اقسام ظن برای مشهورات برمی‌گزیند و می‌گوید ظن حسن همان رأی مشهور نزد جمهور است (همان، ۳۹۲/۲).

ابن سینا نیز مانند فارابی رأی را به عنوان مفهوم «کالجنس» مشهورات اخذ می‌کند (ابن سینا، الشفا (الطبیعیات)، ۳۷/۲؛ مختصر الاوسط، ۱۰۰؛ تسع رسائل، ۵۸؛ احوال نفس، ۶۳ و ۱۲۸؛ الاشارات، ۲۲۰/۱) و از میان اقسام رأی، رأی ظنی را برمی‌گزیند که نقیض آن تنها با دقت نظر مشخص می‌شود و انسان بدون فکر و نظر به سؤالات از این سنخ پاسخ می‌دهد (همو، مختصر الاوسط، ۱۰۰؛ تسع رسائل، ۵۸) و ویژگی‌هایی مانند تعلق این آراء به حوزه عمل افراد، وجوب تصدیق آراء مشهوره که حاصل رسوخ متعارف آن‌ها در اذهان است و شهرت و تسلیم را به عنوان خاصه‌های مشهورات برمی‌شمرد (همو، الشفا (الطبیعیات)، ۳۷/۲؛ النجاة، ۱۱۸؛ تسع رسائل، ۵۸؛ فی مائقرر عنده من الحکمة، ۹۶؛ الشفا (جدل)، ۴). بنابراین ابن سینا نیز مانند فارابی به شرح الاسم و تحلیل مفهومی مشهورات پرداخته است. علاوه بر این وی در طرحی موسوم به فطرت (در مقام تمییز میان اولیات با مشهورات) انسان را از تمامی آموختنی‌ها و اکتسابات، استقرائات و آنچه از طبیعت انسانی او برخاسته است اعم از خلقیات و انفعالیات، مجرد می‌کند. البته در این شرایط، قوه عقلانی و وهمی و حسی انسان با او همراه است و انسان در این حالت قادر به حکم کردن در باب آراء مشهوره نخواهد بود (همو، الاشارات، ۱/ ۲۲۰). به بیان دیگر، وی در این طرح با برشمردن علل مشهورات به شیوه سلبی (با تعریف از طریق علل مشهورات) به نوع دیگری از

تعریف رسیده است که حد کامل نامیده می‌شود.^۱

نقش مشهورات

لازم است پیش از پرداختن به روش‌های ترویج مشهورات به نحو اجمال بحثی در باب اهمیت و نقش مشهورات در اجتماع صورت گیرد. اهمیت مشهورات در دیدگاه فارابی تا حدی است که وی فردی را که افعالش موافق با مشهورات جمیل نزد جمهور باشد، هرچند که عالم به علوم اُولی (احتمالاً همان علوم نظری) نباشد، به فیلسوف بودن^۲ نزدیک‌تر می‌داند تا کسی را که عالم به علوم نظری و عملی باشد اما افعالش مخالف با مشهورات جمیل نزد جمهور باشد (فارابی، فصول منتزعه، ۱۰۱-۱۰۰). علت این است کسی که افعالش موافق با مشهورات جمیل است میان مردم از مقبولیت بالاتری برخوردار است نسبت به کسی که افعالش مخالف با مشهورات جمیل است؛ زیرا تبعیت از مشهورات جمیل میان مردم نشان‌دهنده احترام و کرامتی است که فرد موافق با مشهورات جمیل برای مردم قائل می‌شود؛ علاوه بر این که او خود به این مشهورات جمیل معتقد است. افزون بر این مطلب یکی از نشانه‌های عقل سلیم این است که فرد خود را از همان ابتدا مخالف مشهورات جمیل میان مردم قرار ندهد؛ هر چند که ممکن است مشهورات میان مردم نادرست باشد؛ زیرا مخالفت از سوی عامه سبب طرد وی از اجتماع می‌شود. یکی از مصادیق بارز آن را می‌توانیم در قرآن کریم طی گفتگو و مناظره میان حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) با قومی که پرستنده اجرام آسمانی مانند ستاره و ماه و خورشید بودند مشاهده کنیم (انعام: ۷۵-۸۲):

هنگامی که تاریکی شب ابراهیم (علیه‌السلام) را فراگرفت و ستاره‌ای را دید، گفت: این پروردگار و مالک من است که تدبیر امور عالم می‌کند، چون غروب کرد، گفت: غروب‌کنندگان را دوست ندارم؛ چرا که آن‌ها درخور تدبیر نیستند. آن‌گاه ماه در پی آن برآمد، هنگامی که ماه را دید که طلوع می‌کند گفت: این پروردگار و مالک من است و تدبیر امور در اختیار اوست؛ اما وقتی آن هم غروب کرد گفت: اگر آن کس که حقیقتاً پروردگار من است مرا راه ننماید، بی‌گمان در زمره مردم گمراه خواهم بود. پس از آن خورشید از افق برآمد و چون خورشید را در حال طلوع دید گفت: این پروردگار من است این از همه بزرگ‌تر است؛ اما همین که خورشید نیز غروب کرد گفت: ای مردم، من از شرک ورزیدن شما و از آن‌چه شریک خدا شمرده‌اید دور و برکنارم؛ بی‌تردید، من به کسی روی کردم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده است و من به غیر او

۱. عده‌ای کامل‌ترین تعریف (حد کامل) را آن می‌دانند که بیان‌کننده علت‌های شیء است (فرامرز قراملکی، ۱۶۹).

۲. فیلسوف کسی است که به فضایل علوم نظری آراسته است و این قوت را دارد که علوم خود را در میان مردم و جوامع به کار گیرد. در دیدگاه فارابی فرقی میان فیلسوف علی الاطلاق و رئیس اول نیست (فارابی، الاعمال الفلسفیه، ۱۸۳-۱۸۴).

تمایل نخواهم یافت و از مشرکان نخواهم بود (صفوی، ۱۳۷ تا ۱۳۸).

حضرت ابراهیم (علیه السلام) در آغاز دعوت آن‌ها به سوی پروردگار در ابتدا رای و عقیده آن‌ها را - که می‌توان آن را جزء مشهورات جمیل میان قوم محسوب کرد - در مورد پرستش ستاره، ماه و خورشید پذیرفت و با آن‌ها همراهی کرد، آن‌گاه با آگاه و متنبه ساختن آن‌ها نسبت به ویژگی افول‌کنندگی اجرام آسمانی، قوم را متوجه عدم استحقاق و شایستگی آن‌ها برای پرستش کرد.

علت دیگر قربت فرد موافق با مشهورات جمیل میان مردم در نظر و عمل با فیلسوف بودن این است که این فرد از آموختن علوم نظری ابایی ندارد؛ زیرا ویژگی پذیرش و عمل کردن در راستای مشهورات جمیل میان مردم، او را از آموختن علوم نظری باز نمی‌دارد. اما کسی که عالم به علوم نظری است و افعالش مخالف با مشهورات جمیل نزد جمهور است، به طور طبیعی در جهت افعالی موافق با مشهورات حسن نزد جمهور اقدام نمی‌کند (فارابی، فصول منتزعه، ۱۰۱-۱۰۰). علل دور بودن او از مقام فیلسوف بودن را می‌توان در سلب علل فردی که افعالش موافق با مشهورات جمیل میان مردم است جست‌وجو کرد.

در بیان نقش مشهورات باید گفت فارابی مشهورات را عامل وحدت و اتلاف و مایه انس و الفت میان امت‌های مختلف با وجود تفاوت آن‌ها در اخلاق، زبان و بعد مسافت می‌داند و این آراء را سرمنشأ بروز افعال مشترکی از سوی مردم جوامع مختلف قلمداد می‌کند (همو، المنطقیات، ۱ / ۳۶۵-۳۶۴. همو، النصوص المنطقية، ۴۲۱/۱). می‌توان این نظریه فارابی را به دیگر اهداف اجتماعات تعمیم داد و مشهورات را بر اساس ویژگی‌هایی که خود فارابی بیان داشته، محرکی مؤثر و برانگیزاننده‌ای قوی در جهت وصول به دیگر اهداف اجتماعات دانست. همچنین دیدگاه فارابی درباره ایجاد وحدت میان جوامع و نقش اساسی مشهورات در آن، می‌تواند مؤیدی برای نظریه او در باب تدبیر مدن باشد. توضیح این‌که مردم جوامع مختلف با وجود تفاوت در اخلاق و زبان، می‌توانند زندگی مسالمت‌آمیزی کنار یکدیگر داشته باشند که نتیجه آن آرامش و صلح در زندگی مردم جوامع خواهد بود.

در بیان اهمیت و نقش مشهورات از دیدگاه ابن‌سینا می‌توان به نقش مبنایی مشهورات در احوالات مدینه‌ها توجه کرد. ابن‌سینا در مبحث مدینه‌ها، به خواننده خود در باب مطالعه و تأمل در حوزه مدینه‌ها و عوامل تغیر و ثباتشان و همچنین جهات پیشرفت و تنزلشان توصیه می‌کند و حتی علت انتقال سیاست را در تغیر احوالات آن‌ها جست‌وجو می‌کند (ابن‌سینا، کتاب‌المجموع، ۳۷؛ الموجز فی المنطق، ۵۵). بنا بر ویژگی‌هایی که فارابی پیش‌تر برای مشهورات آورده بود - مانند نقش مشوق بودن مشهورات برای مردم در جهت انجام افعال - و ابن‌سینا برای مشهورات برمی‌شمرد، مانند تعلق این آراء به حوزه عمل افراد، وجوب تصدیق آراء مشهوره که حاصل رسوخ متعارف آن‌ها در اذهان است، شهرت و تسلیم که مشخصه اصلی

مقدمات مشهوره است (همو، الشفا (الطبیعیات)، ۲/ ۳۷؛ النجاة، ۱۱۸، تسع رسائل، ۵۸؛ الشفا (الجدل)، ۴) و رابطه دو سویه‌ای که میان مشهورات و اجتماعات انسانی وجود دارد - زیرا اساس شکل‌گیری مشهورات، اجتماعات انسانی است - نتیجه می‌شود که مشهورات از جمله عوامل تأثیرگذار بر مردم و اجتماعات آن‌ها و تحول مدینه‌ها و حتی انتقال سیاست آن‌ها هستند و بر اساس اهداف مدینه‌ها و نیازهای جامعه و زمان شکل می‌گیرند و ابزار مناسبی در جهت تبعیت مردم و سوق دادن جامعه به سمت هدف مدبر مدینه و عاملی در جهت صعود و یا نزول مدینه از سوی خصم محسوب می‌شوند (پورصالح، ۱۰۸). البته وصول به اهداف مدینه به وسیله مشهورات زمانی میسر می‌شود که مشهورات از روش‌های کارآمدی برای ترویج برخوردار باشند و تا روش‌های کارآمد برای ترویج نباشد، مشهورات تأثیری در جامعه نخواهند داشت.

روش‌های ترویج مشهورات

مشهورات به دلیل تنوع عوامل مانند انفعالات نفسانی و تخیلات، تقارب مشهورات اعم از تشابه و تقابل، قوای سه‌گانه انسان و قانون و شریعت، احکام و اموری که به اقتضای محاورت و مجاورت و عادات مردم شهرت پیدا می‌کند (فارابی، موسیقی الکبیر، ۱۱۸۱؛ المنطقیات، ۱۱/ ۱ و ۴۱۱؛ ابن‌سینا، الشفا (الطبیعیات)، ۲/ ۳۹ و ۳۷؛ مختصر الاوسط، ۱۰۲؛ کتاب المجموع، ۳۳؛ الموجز المنطق، ۴۷ و ۴۶ و ۵۵؛ الشفا (الهیات)، ۴۲۳؛ النجاة و عیون الحکمة، ۳۸۵؛ الهدایة، ۱۱۶؛ المنطق الموجز، ۴۲؛ رازی، شرح الاشارات، ۲۶۸) و به تبع آن^۱، تنوع اقسام مشهورات^۲ از روش‌های چندگانه برای ترویج و انتشار برخوردار هستند؛ از جمله این روش‌ها را می‌توان در راستای روش‌های وصول به فضایل و به طور کلی علوم و صناعات از دیدگاه فارابی جست‌وجو کرد. فارابی برای دستیابی به فضایل چهارگانه نظری^۳، فکری^۴، خلقی^۵ و صناعات عملی^۱ که از عوامل سعادت انسان محسوب می‌شوند (فارابی،

۱. فارابی در آثار خود تصریحی در باب عوامل مشهورات نکرده است؛ اما می‌توان از تأمل در اقسام و آثار مشهورات و اصناف علم مدنی وی به عوامل شکل‌گیری مشهورات دست یافت. ابن‌سینا نیز در آثار خود برخی از عوامل را به عنوان اسباب مشهورات ذکر نکرده است، اما می‌توان این عوامل را نیز از اسباب مشهورات لحاظ کرد. اطلاعات بیشتر را بنگرید به: امیرخانی، مهناز، پورصالح امیری، سیده ملیحه، «بررسی مقایسه‌ای عوامل مشهورات از دیدگاه فارابی و ابن‌سینا»، مجله هستی و شناخت، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، شماره ۲، سال دوم.

۲. می‌توان به ازای هر عاملی از مشهورات، قسم متناسب به آن عامل را لحاظ کرد و بالعکس به ازای هر قسم از مشهورات سببی مختص به آن را اتخاذ نمود.

۳. علمی که مطلوب غایی آن‌ها معرفت نسبت به موجودات به نحو یقینی علمی می‌باشد (فارابی، الاعمال الفلسفیه، ۱۱۹).

۴. قسمی از قوه فکری می‌باشد که انسان را برای استنباط مفیدترین و شایسته‌ترین امورات در جهت نیل به سعادت قادر می‌سازد (همان، ۱۵۱).

۵. فضایل و خیرات جزء نزوعی انسان مثل شجاعت و عدالت و سخاوت‌مندی و ... است که به شرط عادت و ممارست مداوم بر انسان چیره می‌شود (همو، فصول منتزعه، ۳۰).

الاعمال الفلسفیه، ۱۱۹) دو طریق تعلیم و تأدیب را پیشنهاد می‌دهد. او فضایل نظری و نشر آن را در میان عموم مردم از طریق تعلیم و فضایل خلقی و صناعات عملی را از طریق تأدیب مقدور می‌داند. فارابی شیوه‌های آموزش در تعلیم و تأدیب را از هم مجزا می‌کند و تعلیم را از شیوه سخن و گفتگو و تأدیب را از روش گفتگوی توأم با عمل و انجام فعل امکان‌پذیر می‌داند. فارابی در شیوه تأدیب از ایجاد ملکه عادت برای رسوخ فضایل خلقی و صناعات عملی در میان مردم استفاده می‌کند و از این طریق این فضایل را به صورت ملکه عملی بر مردم مستولی می‌کند و از این جهت عزم افراد را در جهت انجام افعال برمی‌انگیزاند (همان، ۱۶۵). به این ترتیب فارابی ویژگی جزم عزم و برانگیزانندگی به سوی انجام افعال را از طریق هر دو روش قول و فعل میسر می‌داند. این ویژگی (برانگیزانندگی در جهت انجام افعال) یادآور خاصه مشهورات یعنی محرک بودن و برانگیزاننده بودن این آراء برای انجام افعال از دیدگاه فارابی است (همو، المنطقیات، ۱/۱۲۴). بر این اساس می‌توان این ویژگی مشهورات را به عنوان ملاکی برای اخذ روش‌های ترویج مشهورات با توجه به انتخاب خود فارابی لحاظ کرد. با توجه به این که عمل به مشهورات طی فرایندی صورت می‌گیرد که به طور طبیعی مرحله اول آن آشنایی با این آراء و سپس پذیرفتن آن - لاقلاً برای مشهوراتی که در مرحله اول انتشار و فراگیری هستند - می‌باشد، پس می‌توان از جمله روش‌های آشنایی و ترویج مشهورات را صناعت خطابه^۲ (همو، فصول منتزعه، ۶۲)، اقناع^۳ (همان، ۶۳) و تخیل (همان، ۶۳ و ۶۴)^۴ برشمرد. به این ترتیب شیوه تعلیم و تأدیب را - که از روش‌های حصول فضایل و خیرات در دیدگاه فارابی محسوب می‌شود - می‌توان با توجه به ملاک فوق، یعنی ویژگی برانگیزانندگی از جمله روش‌های ترویج مشهورات محسوب کرد. فارابی تعلیم را طی فرایندی به مراحل تصور (معرفت و ادراک نسبت به امور بدون ایقاع نسبت) و سپس تصدیق به آن‌ها منتظم می‌کند. آنگاه مرحله تصدیق را با توجه به طبع و عادت مردم به دوروش برهانی و اقناعی تقسیم می‌کند و روش اقناعی را نیز به دو قسم منقسم می‌سازد. او تعقل و تصدیق برهانی کلیات و حقایق را به نفس ذات خود این حقایق و معانی آن‌ها - مانند معرفت واجب الوجود، مراتب عقول و افعالشان، جواهر آسمانی، اجسام طبیعی و ویژگی‌های آن مانند احکام و اتقان و

۱. این فضیلت بر پایه دو قوه نهاده شده است. اولین قوه، قوه علم بر کلیات و قوانین آن صنعت و دومین قوه با دست‌یابی به تجربیات بر اثر انجام صناعت به طور مکرر و مشاهدات حاصل می‌شود (همو، احصاء العلوم، ۸۱ و ۸۲).

۲. قدرت گفتگو و سخن‌رانی به گونه‌ای که منجر به پذیرفتن و اقناع از سوی شنونده و طرف مقابل شود و باعث شود که طرف مقابل از امری دوری گزیند یا به آن روی آورد (همو، فصول منتزعه، ۶۲).

۳. شخص شنونده و مخاطب پس از اذعان و تصدیق به امری، قصد به انجام امری می‌کند (همان، ۶۳).

۴. مقصود از تخیل این است که مخاطب به سوی طلب و خواست چیزی برانگیخته می‌شود و به آن تمایل پیدا می‌کند یا از چیزی گریزان می‌شود و از آن کراهت پیدا می‌کند اگر چه تصدیقی برای این امور صورت نگیرد. اکثر مردم با تخیل خود اموری را دوست دارند و یا از چیزی خشمگین شده و از آن اجتناب می‌ورزند هر چند علم آن‌ها نسبت به این امور با تخیلشان مخالف باشد (همان، ۶۳ و ۶۴).

عنایت و عدل و ...، رئیس اول، وحی، مدینه فاضله و اهل آن، سعادت و مدینه‌هایی که در تضاد با مدینه فاضله هستند و ... - برای حکمای مدینه فاضله میسر می‌داند و علم برهانی حاصل از آن معلومات را فلسفه می‌نامد؛ ولی فهم این معلومات را به شیوه برهانی و یقینی و نفس ذات آن‌ها برای اکثر مردم میسر نمی‌داند؛ زیرا آن‌ها از لحاظ طبع و فطرت و یا عادت قادر بر ادراک و تصور و تصدیق این امور نیستند؛ از این جهت برای تسهیل آموزش به تصدیق اقناعی در کنار تصدیق برهانی متوسل می‌شوند. یک قسم از روش تصدیق اقناعی به واسطه خیال و مثال‌هایی (که نزد مردم معروف‌تر و نزدیک‌تر می‌باشد) است که از طریق محاکات^۱، صورت می‌گیرد. فارابی علوم مشتمل بر معلومات حاصل از این طریق تصدیق اقناعی را ملت می‌نامد. قسم دیگر روش تصدیق اقناعی در قالب خطابه و قیاسات جدلی به کار برده می‌شوند. فارابی ملکه مشتمل بر این معلومات را فلسفه ذایعه مشهوره و برانیه نام می‌نهد (همو، الاعمال الفلسفیه، ۱۶۷ و ۱۷۷ و ۱۸۴؛ آراء اهل المدینه الفاضله، ۱۴۳؛ کتاب الحروف، ۱۳۲-۱۳۱). بر اساس این توضیحات هر دو روش تعلیم و تأدیب و ابزارهای آن، مانند محاکات و تمثیل و فلسفه ذایعه مشهوره، و انفعالیات و تخیل و عادت از روش‌های ترویج مشهورات محسوب می‌شوند؛ به این صورت که می‌توان محتوای مشهورات را در قالب آثار تخیلی به صورت انواع و اقسام محاکات و تمثیل، مانند شعر و موسیقی و فیلم و نقاشی و ... به مردم ارائه داد تا در اذهان و قلوبشان تأثیر و رسوخ کند. به طریقی دیگر می‌توان بر انفعالات افراد، تأثیراتی گذاشت که مردم به سمت انجام افعال مطابق با مشهورات همت گمارند؛ مانند غلیان عوارض نفسانی همچون رحمت و شفقت برای کمک به فقراء و بیم از مجازات برای دوری از نواهی یا از هر دو روش استفاده کرد تا مشهورات به صورت ملکه عادت بر اذهان افراد مستولی شوند و آن‌ها را به انجام افعال وادارند.

روش دیگر ترویج مشهورات را می‌توان با تأمل در آثار فارابی با توجه به ملاک یاد شده - یعنی ویژگی برانگیختگی به سوی انجام افعال - اقوایل انفعالی و مکمل آن یعنی تخیلات آدمی استنباط کرد (همو، الاعمال الفلسفیه، ۱۶۸-۱۶۷). فارابی انفعالات نفسانی و تخیلات را از عوامل مهم بسیاری از اخلاقیات و افعال مردم (همو، موسیقی الکبیر، ۶۷ و ۱۱۸۱)، خواست و تمایل آن‌ها در جهت اثبات و انکار سخنان، متقاعد کردن افراد، دارای قوه عظیم و نقش قابل توجه در جهت استیلای آراء و اقوایل در نفوس و ایجاد حمیت و تعصب عنوان می‌کند (همو، المنطقیات، ۴۷۲/۱-۴۷۱).

ابن‌سینا انفعالات را حاصل ارتباط عقل عملی با قوه حیوانی نزوعی می‌داند (ابن‌سینا،

۱ یکی از وظایف قوه متخیله آدمی است که کارکرد آن الگوبرداری از محسوسات خارجی، مزاج بدن، آن چه حاصل قوه نزوعی آدمی است مانند انفعالات و معقولات است. محاکات تعابیر دیگری از مناسبت و تمثیل است (همو، آراء اهل المدینه الفاضله، ۱۱-۱۰، ۱۴۳).

الشفاء (الطبیعیات)، ۳۷/۲، الشفاء (جدل)، ۳۳۰؛ رسائل ابن سینا، ۱۱۸) و این قسم را به عنوان یکی از عوامل مشهورات در اکثر آثار خود آورده (همو، الشفاء (جدل)، ۳۹؛ مختصر الاوسط، ۱۰۲؛ کتاب المجمع، ۳۳؛ الموجز فی المنطق؛ ۵۵ و ۴۶؛ النجاة و عیون الحکمة، پ ۱۱۹؛ مفاتیح الخزائن، ۳۷؛ المنطق الموجز، ۴۳؛ الاشارات، ۲۲۱/۱) و در برخی آثار از آن به عنوان آثار نفسانی، ملکات نفسانی و اقتضای طبیعت انسانی یاد کرده است (همو، مفاتیح الخزائن، ۳۷؛ المنطق الموجز، ۴۳؛ الموجز فی المنطق، ۴۶؛ الاشارات، ۲۲۰/۱). او این انفعالات را محرک انسان به سو فعل معرفی می‌کند. عواطف، هیجانات و انفعالات آدمی، عاملی فطری و برانگیزاننده‌ای قوی در جهت انجام افعال محسوب می‌شوند؛ به طوری که با تقویت برخی از انفعالات آدمی یا تضعیف برخی دیگر می‌توان انسان‌ها را ملزم به انجام قوانین و یا نهی از ردایل کرد؛ بنابراین برای ترغیب افراد به سمت انجام افعال مطابق با مشهورات، استفاده از این عامل می‌تواند بسیار راه‌گشا باشد. یکی از مصادیق و موارد این عامل به همراه تخیلات، موسیقی و الحان آن است؛ چراکه طبق ملاک یاد شده، برانگیزاننده شنوندگان به سوی افعال مطلوب و دست‌یابی به خیرات نفسانی مانند علوم و حکمت است (فارابی، موسیقی الکبیر، ۱۱۸۱)؛ از این جهت می‌توان آن را یکی از عوامل مؤثر ترویج و گسترش مشهورات در جوامع محسوب کرد. فارابی اصناف الحان را تقسیم به الحان لذت بخش، الحان انفعالی و الحان خیالی می‌کند (همان، ۱۱۷۱) که می‌توان بر اساس این سه صنف، آرای مشهوره مختص به هر یک را گسترش داد. یکی دیگر از مصادیق انفعالات - که تحت تأثیر مستقیم تخیلات است - اصناف مختلف شعر است. نقش تخیلات در اشعار به گونه‌ای است که منافع صنف الحان خیالی موسیقی را در منافع اقاویل شعری قرار می‌دهد (همان، ۶۷). به گفته فارابی دو صنف لحن لذت بخش و انفعالی در تداخل با صنف خیالی قرار دارند و به عبارتی صنف تخیلات بسیار گسترده است و در خود دو صنف دیگر را جای می‌دهد؛ زیرا بسیاری از تخیل‌ها تابع انفعالات نفسانی هستند و اقاویل زمانی که با لحن لذت بخش قرین شود، توجه شنونده را بیشتر به خود جلب می‌کنند و لحنی که در آن تمام این سه صنف لذت و تأثیرگذاری و خیال جمع شود، کامل‌ترین و برترین و مفیدترین لحن موسیقی خواهد بود. فارابی افعال این صنف را جزئی از افعال اقاویل شعری قرار می‌دهد و می‌گوید اگر اصناف موسیقی قرین با اقاویل شعری شوند، اقاویل شعری کامل‌تر خواهند شد و به مقصود مورد نظر نیز سریع‌تر نایل خواهند گشت (همان، ۱۱۸۵-۱۱۸۴).^۱

۱. فارابی اصناف شعری را به منظور امور جدی و امور لعبی استعمال می‌کند و امور جدی را به عنوان امور منفعت‌بخشی اخذ می‌کند که در جهت رسیدن به کامل‌ترین مقصود انسانی (سعادت قصوی) استعمال می‌شوند و امور لعبی را در جهت راحتی افراد استعمال می‌کند که آن هم در نهایت به اهداف امور جدی منتهی می‌شوند (همو، موسیقی الکبیر، ۱۱۸۵-۱۱۸۴).

در راستای مبحث فوق می‌توان به گزارش فارابی از اصناف اشعار یونانی پرداخت که ارسطو در صناعت شعر آن‌ها را ذکر کرده است. فارابی از میان انواع اشعار در کنار سایر انواعی که اشاره می‌کند، به دو نوع از آن‌ها به نام‌های ایامبو^۱ و دراماطا^۲ می‌پردازد که مختص اقوال مشهوره از خیرات و شرور است و نوع ایامبو را مخصوص جنگ‌ها و رجزها و هنگام خشم می‌داند. انواع طراغودیا^۳ و دیشرمبی^۴ نیز یادآور خیرها و امور محموده هستند؛ با این تفاوت که در طراغودیا مدبر مدینه‌ها و مُدُن نیز مدح و تجلیل می‌شود و در نوع دیشرمبی فضائل انسانی و خیرات کلی یادآوری می‌شوند. به این ترتیب، فارابی اصناف اشعاری را که در ترویج مشهورات و اخلاق محموده نقش مهمی ایفا می‌کنند، مدنظر قرار می‌دهد. از نظر وی، دو نوع افیقی و ریطوری^۵ نیز از انواع اشعاری هستند که مقدمات سیاسی و نوامیسی و قانونی را توصیف می‌کنند و به ذکر شیوه حکومت‌رانی پادشاهان و وقایع آن‌ها می‌پردازند (همو، المنطقیات، ۴۹۷/۱-۴۹۵).

یکی دیگر از روش‌های ترویج مشهورات مطابق ملاک یاد شده در برانگیختن انسان‌ها به سوی انجام افعال، تخیلات^۶ و آثار حاصل از تخیلات انسانی است (همو، الاعمال‌الفلسفیه، ۳۹۶-۳۹۵).

اهمیت شأن تخیلات در فرایند انجام افعال از دیدگاه فارابی در حدی است که او منشأ اشتیاق و میل به انجام افعال را به موازات فکر و منطق و سنجش، احساس و تخیل قرار می‌دهد و فعلی را که منشأ آن ناشی از احساس و تخیل باشد، اراده، و فعلی را که منشأ آن ناشی از سنجش و فکر باشد، اختیار نام می‌نهد. او حتی در فرایند شناخت و استنباط عقلی و انجام افعال، نقش معاونت را برای متخیله قائل می‌شود (همو، آراء اهل المدینة الفاضلة، ۱۰۰ و ۱۰۲) و تخیلات را از عوامل مهم بسیاری از اخلاقیات و افعال مردم قلمداد می‌کند (همو، موسیقی الکبیر، ۶۷ و ۱۱۸۱). چه بسیار تخیلات انسان که با علم و ظن او در تضاد

۱. ایامبو، یک نوع از انواع اشعاری می‌باشد که دارای وزنی معلوم است و در آن اقوال مشهوره از خیرات و شرور یادآوری می‌شوند و استعمال آن در مواقع جدل و جنگ و هنگام خشم و اندوه است (همو، المنطقیات، ۴۹۶/۱).

۲. دراماطا نوعی از انواع اشعار می‌باشد که درست مانند نوع ایامبو می‌باشد و تنها تفاوت آن با نوع ایامبو این است که امثال و آراء مشهوره‌ای در آن یادآوری می‌شود که نزد اشخاص و افراد معلوم باشد (به نظر می‌رسد این مفهوم از اقوال مشهوره به مفهوم مقبولات نزدیک باشد) (همان‌جا).

۳. طراغودیا، صنفی از اصناف اشعاری است که دارای وزن معلومی و چندین ویژگی است، مانند لذت بردن از این صنف شعر به هنگام استماع آن، به یادآوری امور خیر و محمودی که مشوق افراد به سمت انجام آن‌هاست، مدح و تجلیل مدبران مدن و مدینه‌ها، استفاده از این نوع شعر برای نغمه سرایی در وصف پادشاهی که از این جهان رخت بر بسته است (همان‌جا).

۴. دیشرمبی صنفی از اصناف اشعار و دارای وزنی ضعیف در نسبت با صنف طراغودیا است و در آن خیرات کلی، اخلاق کلی محمود و فضائل انسانی یادآوری می‌شود (همان‌جا).

۵. افیقی و ریطوری از انواع اشعاری هستند که در آن‌ها اقوال و مقدمات سیاسی و قانونی وصف می‌شود و در آن‌ها روش پادشاهان و وقایع و اخبار آنان بیان می‌شود (همان، ۴۹۷).

۶. قوه خیال و متخیله در آثار فارابی به یک معنا هستند. قوه متخیله قوه‌ای است که وظایف سه گانه حفظ صور محسوسات بعد از غیبت آن‌ها از حواس را انجام می‌دهد و بعضی از صور را با بعضی دیگر به انحاء مختلف ترکیبات ترکیب می‌کند و همچنین بعضی از صور را از هم منفصل می‌سازد (همو، آراء اهل المدینة الفاضلة، ۸۲ و ۸۴؛ همو، فصول منتزعه، ۲۸).

باشند(همو، المنطقیات، ۵۰۳/۱-۵۰۲) و آدمی در افعال خود متأثر از تخیلات خویش باشد. فارابی علت این امر را عدم وجود قوه رویه به صورت طبیعی در انسان یا عدم وجود رویه بر اثر استفاده و تأثیر مستمر انسان از خیالات در نسبت با رویه می‌داند(همو، فصول منتزعه، ۶۴)؛ علت استفاده مکرر و عادت به تأثیرپذیری از خیالات و آثار هنری، ضعف جمهور مردم در بنیان ادراکی‌اشان یعنی حس و تخیل می‌باشد؛ به همین علت مدبران مُدُن جهت تدبیر عالم و انتظام امور طبق اهداف خود به قرین کردن اقوال با اوزان و تألیف الحان و اقسام دیگر هنر می‌پردازند(همو، المنطقیات، ۵۰۴/۱). یکی از مصادیق هنر، صناعت شعر است. نقش تخیل، تأثیر در قوه نزوعیه فرد بدون رویت و تصدیق و سنجش براساس ملاک است؛ در واقع شخص در متأثر شدن از تخیل، از خود اختیار ندارد و با تأثیر در عوارض نفسانی او، می‌توان او را دچار هیجان مفرط کرد و از این ویژگی شعر و آثار تخیلی در جهت وصول به سعادت یا شقاوت استفاده کرد. فارابی در آثار خود مطابق با اهداف سعادت یا شقاوت به تقسیم اصناف شعری می‌پردازد. او سه صنف از اصناف را محمود و پسندیده و سه صنف دیگر را مذموم معرفی می‌کند و به بیان اصناف محمود می‌پردازد. او صنف اول محمود را اصلاح قوه ناطقه، هدایت افعال و افکار به سمت سعادت، تخیل امور الهی و جودت تخیل فضائل و بزرگداشت آن‌ها، و تقیص شرور و صنف ثانی و ثالث را اصلاح و تعدیل عوارض نفسانی منسوب به قوه و ضعف نفس و هدایت و تعدیل آن‌ها عنوان می‌کند(همو، فصول منتزعه، ۶۵-۶۳)؛ بنابراین تخیل با تحریک و به حرکت واداشتن انسان به سمت پذیرش و برانگیختن انسان به سوی انجام افعال، به اهداف مدبر مدینه کمک می‌کند. ابن سینا نیز به تبع فارابی در فرایند انجام افعال تخیلات را در کنار فکر به عنوان مبادی بعید و به تبع تصور و تصدیق غایت را نیز تخیلی یا فکری می‌نامد(ابن سینا، الشفا(الهیات)، ۲۸۵ و ۲۸۶).

اقاویل خُلُقِی

اقاویل خُلُقِی، اقاویلی هستند که شیوه و طریقه مخاطب را به واسطه القای اخلاقی ساختگی و تصنعی در او بدون این‌که شخص دارای چنین اخلاقی باشد، شکل یا تغییر می‌دهند و بر اثر آن مخاطب به افعالی متمایل می‌شود و اقدام می‌کند که افراد در کسوت به علم یا متخلق به آن خلق، عمل می‌کنند. او این سنخ از اقاویل را از صنف اقاویل خُطبی برمی‌شمرد(فارابی، المنطقیات، ۴۷۲/۱). یکی از روش‌های مورد استفاده خطیب می‌تواند تأثیرگذاری بر انفعالات و استفاده از خیالات و مثال‌ها باشد.

روش دیگر ترویج مشهورات را می‌توان شکل گرفتن آراء مشهوره‌ای دانست که با سایر آرای مشهوره مورد پذیرش واقع شده میان اجتماع تشابه و تقابل داشته باشد؛ زیرا جمهور به دلیل تشابهی که میان آراء

وجود دارد به سرعت به قبول آرای مشهوره جدید تن می‌دهند و به این دلیل میان آن‌ها به سرعت ترویج می‌شود. فارابی از چنین آرای که بر اثر شباهت یا ضد بودن آرای مشهوره دیگر شکل می‌گیرند به عنوان مقدمات جدلی یاد می‌کند و آن‌ها را نیز به عنوان مشهورات محسوب می‌کند (همان، ۴۱۱). ابن‌سینا نیز از رابطه تشابه و تقابلی که میان آرای مشهوره وجود دارد، سخن گفته است (ابن‌سینا، الموجز فی المنطق، ۴۷؛ الشفا الجدل، ۳۷). فارابی حکم آرای مشهوری را که متشابه باشند، رابطه تمثیلی می‌داند که از جهت تماثل حکم واحدی دارند و حکم آرای مشهوری را که متضاد باشند از جهت تضادشان، متضاد می‌داند (فارابی، المنطقیات، ۱/ ۴۱۲). این شیوه، استنباط ذایع از ذایع نامیده می‌شود و از جمله آلات صنعت جدل محسوب می‌شود.

یکی دیگر از روش‌های ترویج مشهورات یا برخی از مشهورات، تدوین آن در قالب قانون و شریعت است؛ زیرا زمانی که آرای در قالب قانون و شریعت به جامعه عرضه می‌شوند، افراد خود را ملزم به انجام آن می‌کنند و لذا قوانین به طور طبیعی جزء مشهورات آن جامعه می‌شوند. شریعت در معنای عام قوانینی را در جهت افعال آدمیان وضع می‌کند؛ این قوانین می‌تواند از سوی جمهور مردم یا جماعتی از مدبران جامعه و یا توسط مدبر واحدی تشریع شود (همان، ۱۱/۲). اگر وضع قوانین از سوی مدبر واحد و منبع حیانی باشد، شریعت به معنای خاص کلمه خواهد بود. در همین راستا می‌توان روش دیگر ترویج مشهورات را عهد و پیمان‌هایی لحاظ کرد که افراد یا اقوام یا ملت‌ها با یکدیگر می‌بندند؛ زیرا در عهد مجموعه‌ای از قوانینی شکل می‌گیرند که دو طرف عهد ملزم به رعایت آن‌ها هستند؛ بنابراین به مرور زمان و به شرط پابرجا بودن عهد، قوانین میان آن‌ها به صورت آراء پذیرفته شده میان دو طرف و مشهورات میان دو طرف در می‌آید.

مطالعه در حوزه قوای سه‌گانه انسان (ابن‌سینا، الشفا (الهیات)، ۴۲۳؛ همو، النجاة و عیون الحکمة، ۳۸۵) ذهن را به این رهنمون می‌کند که روش ترویج آراء مشهوری که نشأت گرفته و مرتبط با قوای شهوانی و غضبی هستند، تأثیرگذاری بر قوای شهوانی، غضبی و تمایل این قوا به سمت آرای است که مدبر مدینه قصد گسترش آن‌ها را دارد، یا بالعکس مدینه خصم درصدد گسترش آرای مشهوره مورد نظر است. تأثیرگذاری بر قوا می‌تواند بر مواردی اعمال شود که بر این قوا مؤثرند؛ مانند تغذیه، قوای روحی، مذهب، فرهنگ و آموخته‌های هر قوم و ملتی، استفاده از آثار تخیلی نیز می‌تواند در راستای هدف مورد نظر بسیار تأثیرگذار باشد.

روش دیگر ترویج مشهورات را می‌توان فراگرفتن آن از زمان خردسالی و کودکی افراد جوامع در نظر گرفت. مزیت این روش در این است که مشهورات چنان رسوخی در اذهان می‌یابند که چون افعال غریزی

در جوامع ریشه می‌دوانند و افراد به طور غریزی به انجام افعال همت می‌گمارند و یا از انجام افعالی سرباز می‌زنند. ویژگی دیگر این روش، بروز افعال مشترک و ائتلاف میان جوامع است. ابن‌سینا این روش را برای مصالح عمومی به‌کار می‌گیرد (فارابی، المنطقیات، ۱/۳۶۵-۳۶۴؛ ابن‌سینا، الشفا (الطبیعیات)، ۱۸۳/۲).

روش دیگر ترویج مشهورات را می‌توان از بیان ابن‌سینا در برخورد با افراد دچار شک و تردید نسبت به عقاید نافع مبنی بر حجت‌آوری از ماده مقبولات و مشهوراتی که بر اثر تعلیم طولانی در میان جوامع تثبیت شده‌اند استنباط کرد؛ لذا روش استدلال جدلی را می‌توان به‌عنوان یکی از روش‌های اقناع کردن مردم در جهت پذیرفتن و مشهوره کردن چنین آرائی در مدینه‌ها به‌کار برد (ابن‌سینا، الشفا (الهیات)، ۱۴). دیگر روش ترویج مشهورات را می‌توان تأثیرگذاری شخص دارای حسن بیان و شایسته و محبوب دانست که به تسلیم در برابر سخن او و مشهوره کردن بیانات او نزد مخاطبین و مردم جوامع می‌انجامد؛ زیرا این ویژگی‌ها سبب سهولت و سرعت تسلیم مردم در برابر سخنان او و انجذاب نفوس می‌شود (همان، ۳۹).

از دیدگاه شیخ‌الرئیس صنعت خطابه حول محور امور الهی، طبیعی، خلقی و انفعالات نفسانی شکل می‌گیرد (همو، کتاب‌المجموع، ۳۲؛ الموجز فی المنطق، ۴۶). امور الهی، طبیعی، خلقی و انفعالی (همو، کتاب‌المجموع، ۳۲ و ۳۳؛ الموجز فی المنطق، ۴۶ و ۵۵؛ الشفا (الجدل)، ۳۹؛ مختصر الاوسط، ۱۰۲؛ النجاة و عیون الحکمة، ۱۱۹، مفاتیح‌الخزائن، ۳۷، المنطق‌الموجز، ۴۳، الاشارات، ۱/۲۲۰) همگی از عوامل مشهورات محسوب می‌شوند. صنعت خطابه همان‌طور که گفته شده است، عوامل مشهورات را در بر می‌گیرد و به‌ذاته نقش محرک و برانگیزانندگی را برای عمل کردن مردم به سمت افعال مورد نظر برعهده دارد و به عبارتی مروج مشهورات محسوب می‌شوند.

یکی از ویژگی‌های مشهورات از حیث شدت رسوخ در اذهان، میزان نزدیکی آن‌ها با اولیات است که در عرصه تشخیص با اولیات برابری می‌کنند. این قرابت تشخیص از جهت عادت است که بر اثر انس با مشهورات به وجود آمده است (همو، عیون‌الحکمة، ۱۲). عادت و انس میان آراء و قضایا را می‌توان به‌عنوان یکی از طرق ترویج مشهورات أخذ کرد. گفتنی است ابن‌سینا ملکه عادت را به‌عنوان یکی از عوامل حصول افعال جمیل و اجتناب از افعال قبیح (که آراء مشهوره یکی از عوامل مهم حصول افعال جمیل و اجتناب از افعال قبیح محسوب می‌شود) قلمداد کرده است. او عادت را به فعلی منسوب می‌کند که طی دفعات مکرر و زمانی طولیل و بی‌وقفه تحقق می‌یابد. اهمیت این روش از این جهت است که با حاصل شدن ملکه عادت، انسان به طور ناخواسته به سمت انجام افعال مطابق با عادت خود همت می‌گمارد. ابن‌سینا این روش را یکی از اسباب هدایت و سوق اصحاب سیاسات فاضل و یا اصحاب سیاسات شر به سمت افعال مورد نظر خودشان در نظر می‌گیرد (همو، تسع رسائل، ۱۴۶). با توجه به اهمیت این عامل می‌بایست در

جستجوی عواملی بود که سبب می‌شوند این آراء به صورت عادت میان مردم شکل بگیرند. این روش، یکی از شیوه‌های طریق تأدیب در ایجاد فضایل خلقی و صناعات عملی از دیدگاه فارابی محسوب می‌شود (فارابی، الاعمال‌الفلسفیه، ۱۶۵). در اهمیت عادت همین بس که عادت از عوامل اصلی اخلاق، ملکات، کنش‌ها و واکنش‌ها، و هیئات به عنوان علت قریب رفتارها و افعال است (همو، فصول منتزعه، ۲۳-۲۴؛ آراء اهل المدینة الفاضلة، ۱۰۱). در فرآیند حصول عادت، ملکات حاصل نمی‌شود جز زمانی که بر اثر تداوم و ممارست مداوم، جزء ساختار شخص شود (بدوی، افلاطون فی الاسلام) (تلخیص نوامیس، ۶۰)؛ پس از جمله اسباب قریب اخلاق حاصل از ملکه، عادت می‌باشد. ترکیب عادات با استعداد طبیعی افعال فضیلت، عامل ایجاد هیئت فضیلت در نفس و صدور افعال فضیلت می‌شود (فارابی، فصول منتزعه، ۳۱، همو، الاعمال‌الفلسفیه، ۱۶۲؛ کتاب الحروف، ۱۳۵)؛ با عادت می‌توان استعدادات طبیعی به سمت فضایل یا صنایع را به فعلیت رساند و به ملکه خلقی یا صناعی تبدیل کرد؛ هم‌چنین عادت می‌تواند در جهت عکس نیز عمل کند و استعداد فطری فرد را از بین برده یا نازل سازد (همو، السیاسة المدنیة، ۸۴-۸۳). پس مؤلفه عادت می‌تواند در راستای ترویج مشهورات در هدایت یا نزول استعداد فضایل و صناعات خلقی و ایجاد ملکه منوط به مشهورات مورد نظر نقش مهمی را ایفا می‌کند.

نتیجه

مشهورات به دلیل خاصه‌هایی مانند منتشر شدن و برانگیختن انسان‌ها از جمله مبادی مهم نظری انجام افعال محسوب می‌شوند. از شروط کفایت‌کننده مبادی انجام افعال جستجوی روش‌های ترویج مشهورات می‌باشد. فارابی و ابن‌سینا هیچ‌یک به روش‌های ترویج مشهورات در آثار خود تصریح نکرده‌اند؛ اما از تأمل در آثار هر یک می‌توان روش‌هایی را استنباط کرد. در روش تعلیم قسم ملت، به دلیل این که محاکات و تمایل در تلائم با طبع و تخیل افراد هستند، افراد با رغبت این تعالیم را می‌پذیرند، در قسیم ملت یعنی فلسفه ذایعه مشهوره افراد با اقناع و اقبال این آراء را می‌پذیرند. در بخش تأدیب قسم انفعالیات، بنا بر نحوه تربیت، ارث و طبیعت انسان‌ها، نحوه عکس‌العمل برخی افراد با اقبال است و برخی دیگر با اکراه. در روش تخیل نیز باید گفت، آثار تخیلی ابتدا بر افراد تأثیر می‌گذارند و افراد به دنبال این تأثیرگذاری با میل و رغبت به انجام افعال همت می‌گذارند. انفعالیات با تخیل و آثار آن مانند نقاشی، موسیقی، شعر و سایر اقسام هنری تداخلاتی دارد؛ زیرا این آثار تخیلی ابتدا باید از پل انفعال بر افراد بگذرند، سپس افراد به مقتضای تأثیر آن‌ها بر خودشان اقدام به انجام افعال کنند. در قسم قانون و شریعت این آراء اگر با اقناع بر جمهور

صورت گیرند با اقبال مردم مواجه می‌شوند، ولی از سوی متخالفان با اکراه و بالاجبار. در اقوایل خلقی، فرد بدون اختیار، به انجام افعال القا شده همت می‌گمارد؛ بنابراین موضع این شیوه، لایشرط از اقبال یا اکراه است. در روش مقاربت با آرای مشهوره نیز این آراء از جهت تشابه و تناسبی که با سایر آرای مشهوره دارند به سرعت میان مردم مقبول می‌افتند و میانشان مشهور می‌شوند. در روش قوای طبیعی نیز از جهت آن‌که محرک افراد در اکثر افعال، طبیعت و قوای آن است، با اقبال مردم مواجه می‌شود. در روش‌های تعلیم از زمان خردسالی و طبق عادات، افراد به جهت انسی که با آراء مشهوره می‌یابند با رغبت و در سطح گسترده‌ای آراء مشهوره را می‌پذیرند. در روش‌های خطابی و سخنان شخص دارای حسن بیان نیز به دلیل تأثیرگذاری بر اذهان و قبول مردم، این روش با رغبت مواجه می‌شود و در موارد معدودی به دلیل عدم تأثیرپذیری از سوی برخی افراد، با امتناع مواجه می‌شود. در روش از طریق حجت جدلی به شرط اقناع افراد، با میل و رغبت و در صورت عدم اقناع، با اکراه و در برخی اوقات با امتناع مواجه می‌شود. در مؤلفه عادت و نقش آن در ایجاد ملکه، افراد از خود اختیاری ندارند و از روی عادت مبادرت به انجام افعال می‌ورزند؛ بنابراین این مؤلفه، لایشرط از اقبال و اکراه محسوب می‌شود. در مجموع می‌توان گفت روش‌های ترویج مشهورات نزد این دو فیلسوف، مکمل همدیگر محسوب می‌شوند؛ به این معنا که هر یک از اقسام تعلیم و تأدیب در فارابی تحت عنوان خطابه و جدل در ابن‌سینا یافت می‌شوند، مباحثی همچون مقاربت با آراء مشهوره و عادت نیز در آثار هر یک از آن‌ها به صورت پراکنده یافت می‌شوند؛ بنابراین هر یک از اقسام مطرح شده در فارابی و ابن‌سینا، تحت پوشش مسایل دیگری در اثر هر یک یافت می‌شوند. از طرف دیگر به موازات کشف روش‌های بیشتری برای ترویج، جامعه برای نیل به اهداف خود موفق‌تر عمل خواهند کرد؛ چرا که در صورت افاقه نکردن هر یک از شیوه‌ها می‌توان به روش‌های دیگری متمسک شد.

رابطه میان روش‌های ترویج مشهورات با مبحث عوامل آن به این شکل است که برخی از روش‌های ترویج مشهورات ریشه در عوامل و اسباب مشهورات دارند و همان‌گونه که به عنوان نمونه قسم انفعالات آدمی از عوامل مشهورات محسوب می‌شود، همین عامل از جمله روش‌های ترویج محسوب می‌شود که می‌توان با تأثیرگذاری بر این عامل فطری آدمیان، آرای را که نشأت گرفته از این عامل هستند، میانشان گسترش داد؛ همین‌طور است حال سایر روش‌های ترویج متداخل با عوامل مشهورات.

منابع

قرآن کریم

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، چاپ اول، نشرالبلاغه، قم، ۱۳۸۳.

- ابن‌سینا، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، چاپ دوم، دارالعرب، قاهره، ۱۳۲۶ق.
- ابن‌سینا، رسائل ابن‌سینا، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، دانشکده ادبیات استانبول، استانبول، ۱۹۵۳م.
- ابن‌سینا، رساله احوال نفس، مقدمه و تحقیق از فواد الاهوانی، دار بیلیون، پاریس، ۲۰۰۷م.
- ابن‌سینا، الشفاء (طبیعیات)، تحقیق سعید زائد، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌سینا، الشفاء (جدل)، تحقیق سعید زائد، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌سینا، الشفاء (الهیات)، تحقیق سعید زائد، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌سینا، رساله فی ما تقرّر عنده من الحکومة، نقل در مبحث عن القوى النفسانية او کتاب فی النفس علی سنة الاختصار، تقدیم و ترجمه و تحقیق ادورد کرنیلیوس فندیک، داربیلیون، بیروت، ۲۰۰۵م.
- ابن‌سینا، کتاب المجموع او الحکمة العروضية فی معانی کتاب ریطوریقا، تحقیق و شرح دکتر محمدسلیم سالم، مکتبه النهضة المصرية، قاهره، ۱۹۵۰م.
- ابن‌سینا، عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق از عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، دارالقلم، بیروت، ۱۹۸۰م.
- ابن‌سینا، مختصر الاوسط، کتاب‌خانه ایاصوفیه استانبول، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹، بی‌تا الف.
- ابن‌سینا، مفاتیح الخزائن، تصحیح و تحلیل هشت رساله منطقی ابن‌سینا از دکتر زینب برخوردار، پایان‌نامه دکتری، اساتید راهنما دکتر نجفقلی حبیبی و دکتر احد فرامرزقراملکی، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، ۱۳۸۸.
- ابن‌سینا، المنطق الموجز، تصحیح و تحلیل هشت رساله منطقی ابن‌سینا از دکتر زینب برخوردار، پایان‌نامه دکتری، اساتید راهنما دکتر نجفقلی حبیبی و دکتر احد فرامرزقراملکی، دانشگاه تهران، دانشکده الهیات، ۱۳۸۸.
- ابن‌سینا، الموجزة فی المنطق، کتاب‌خانه دانشگاه استانبول، شماره دست‌نویس ۳، بی‌تا.
- ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
- ابن‌سینا، النجاة و عیون الحکمة، تصحیح عبدالرحمن بدوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ق.
- ابن‌سینا، الهدایة، تحقیق و تقدیم محمد عبده، چاپ دوم، جامعه قاهره، ملتزم الطبع و النشر مکتبه القاهرة الحدیثة، قاهره، ۱۹۷۴م.
- امیرخانی، مهنّا؛ پورصالح امیری، سیده ملیحه، «بررسی مقایسه‌ای عوامل مشهورات از دیدگاه فارابی و ابن‌سینا»، مجله هستی و شناخت، شماره ۲، سال دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، صص ۷۹-۹۸.
- بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام، دارالاندلس، اندلس، ۱۹۸۰م.
- پورصالح امیری، سیده ملیحه، پایان‌نامه تبیین مشهورات در منطق ابن‌سینا، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر مهنّا امیرخانی و مشاوره دکتر زینب برخوردار، دانشگاه الزهراء (س)، دانشکده الهیات، بیستم اسفند، ۱۳۹۳.

- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، شرح الاشارات و التنبیها، مقدمه و تصحیح دکتر نجف‌زاده، چاپ اول، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
- صفوی، محمدرضا، ترجمه قرآن بر اساس المیزان، چاپ اول، نشر آبنوس، قم، ۱۳۸۸.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، الاعمال الفلسفیه، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، چاپ اول، دارالمناهل، بیروت، ۱۴۱۳ق.
- فارابی، آرا اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بوملحم، مكتبة الهلال، بیروت، ۱۹۹۵م.
- فارابی، السیاسة المدنية، مقدمه و شرح از دکتر علی بوملحم، چاپ اول، مكتبة الهلال، بیروت، ۱۹۹۶م.
- فارابی، فصول منتزعة، تحقیق و تصحیح و تعلیق از دکتر فوزی نجار، چاپ دوم، مكتبة الزهراء (س)، تهران، ۱۴۰۵ق.
- فارابی، کتاب الحروف، مقدمه و تحقیق و تعلیق از محسن مهدی، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶م.
- فارابی، موسیقی الکبیر، تحقیق و شرح غطاس عبدالملک خشبه، مراجعه و تصدیق محمود احمدالحضنی، دارالکاتب العربی للطباعة، قاهره، ۱۹۶۷م.
- فارابی، النصوص المنطقية، تحقیق و تقدیم محمدتقی دانش پڑوه، اشراف السید محمود المرعشی، چاپ اول، نشر مكتبة آية الله العظمی المرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۸ق.
- فارابی، المنطقیات، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش پڑوه، چاپ اول، مكتبة آية الله المرعشی، قم، ۱۴۰۸ق.
- فرامرزی قراملکی، احد، روش شناسی مطالعات دینی، چاپ سوم، نشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۷.
- نرم‌افزار کتاب‌خانه حکمت اسلامی، مرکز تحقیقات علوم اسلامی.
- مجموعه آثار علامه طباطبایی (ره)، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.



The Essential Definition of the Necessary Being Logical and Epistemological Considerations of Ibn Sīnā, IbnʿArabī and Mullā Ṣadrā

Dr. Mohammad Hosseinzadeh

Assistant Professor, the Iranian Research Institute of Philosophy

Email: hosseinzadeh@irip.ac.ir

Abstract

Is it possible, in Islamic philosophy, to achieve a kind of definition by limit or an essential definition (*al-taʿrīf bi al-ḥadd*) for the Necessary Being through the application of logical rules? Many scholars' answer is negative since they hold that an essential definition is limited to quiddity while the Necessary Being is not a kind of quiddity. Although some of Ibn Sīnā's statements show that in some cases, like the relative aspect of the soul's faculties, he has provided a real definition by limit for things that are not quiddity, he did not offer an essential definition for the Necessary Being and in this case, he was satisfied with a "conceptual definition". The main idea of the present article is that IbnʿArabī and Mullā Ṣadrā have extended this Avicennan logical idea in their philosophical system. The result is as follows: IbnʿArabī has presented two solutions to define the Necessary Being and Mullā Ṣadrā has added one explanation to IbnʿArabī's solutions.

Keywords: essential definition, the Necessary Being, Ibn Sīnā, IbnʿArabī, Mullā Ṣadrā



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 83 - 67
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/06/03	تاریخ بازنگری: 1400/10/08
DOI: 10.22067/epk.2022.73633.1080	تاریخ دریافت: 1400/09/06
	نوع مقاله: پژوهشی

تعریف حدی واجب تعالی: ملاحظات منطقی و معرفت‌شناختی ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا

دکتر محمد حسین زاده

استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

Email: hosseinzadeh@irip.ac.ir

چکیده

آیا می‌توان در حکمت اسلامی از طریق به‌کارگیری قواعد منطقی به تعریف حدی و حقیقی واجب تعالی نایل شد؟ شمار پرشماری از پژوهش‌گران بر این باورند که ارائه «تعریف حدی حقیقی» برای واجب تعالی ممکن نیست؛ زیرا تعریف حدی مختص به امور ماهوی است و واجب تعالی امری ماهوی نیست. برخی عبارت‌های ابن‌سینا نشان می‌دهد که او در پاره‌ای موارد - مانند حیثیت اضافی قوای نفس - برای امور غیر ماهوی «تعریف حدی حقیقی» در نظر گرفته است؛ در عین حال او برای واجب تعالی تعریف حدی حقیقی ارائه نکرده و در این مورد به «شرح اسم» اکتفا کرده است. ایده اصلی مقاله حاضر این است که ابن‌عربی و ملاصدرا از روزه‌ای که در نظام منطقی ابن‌سینا برای تعریف حدی حقیقی امور غیر ماهوی باز شده است استفاده کرده و نگرش او برای تعریف حد امور غیر ماهوی را در نظام حکمی خود امتداد داده‌اند. نتیجه‌ای که به دست آمده از قرار زیر است: ابن‌عربی دو راهکار را برای تعریف حدی واجب تعالی ارائه کرده و صدرالمتهلین نیز یک راهکار به شیوه‌های ابن‌عربی افزوده است.

کلیدواژه‌ها: تعریف حدی؛ واجب تعالی؛ ابن‌سینا؛ ابن‌عربی؛ ملاصدرا.

مقدمه

تعریف «واجب‌تعالی» در حکمت اسلامی از دو جهت حایز اهمیت است: یکی جنبه کلامی و الهیاتی و دیگری جنبه منطقی و معرفت‌شناختی. هدف جنبه نخست، دست‌یابی به نوعی شناخت از حق-تعالی است که البته این شناخت مراتب مختلفی دارد و هر مرتبه‌ای از آن در جایگاه خود ارزشمند است. هدف جنبه دوم، بررسی امکان معرفت‌حصولی به حق‌تعالی و شیوه کسب این معرفت از طریق به‌کارگیری ابزار منطق است. در فرآیند کسب معرفت‌اللّه، جنبه اخیر مقدم بر جنبه نخست است و هرگونه عمق‌بخشی به مباحث مربوط به آن، به عمیق‌تر شدن جنبه الهیاتی شناخت خدا منجر می‌شود.

اغلب اندیشوران و متفکران اسلامی، با استناد به نظریه تعریف مشایی و منحصر دانستن آن به امور مرکب از جنس و فصل، معرفت‌حصولی به واجب‌تعالی را امری خارج از قواعد منطقی به‌شمار آورده‌اند. این در حالی است که با جستجو در آثار برخی منطق‌دانان، حکما و عرفای مسلمان می‌توان تلاش‌های آنها برای تبیین سازوکار منطقی تعریف واجب‌تعالی را مشاهده کرد.

هدف از نگارش این مقاله، واکاوی دیدگاه سه متفکر مهم مسلمان یعنی ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا درباره تعریف واجب‌تعالی و ملاحظات منطقی و معرفت‌شناختی آنها در این موضوع و تأثیر دیدگاه‌های متقدم بر دیدگاه متأخر است. اهمیت این بررسی از این جهت است که توجه و اهتمام رویکرد عرفانی (چه اندیشه ابن‌عربی و چه اندیشه صدرالمآلهین) را به مباحث منطقی منعکس می‌کند و نشان می‌دهد که مکاتب فکری متفاوت پس از ابن‌سینا، چگونه از برخی نظرات او در نظام حکمی خود بهره گرفته‌اند و دیدگاه‌های سینوی را تکامل بخشیده‌اند.

تا جایی که نگارنده در میان کتب و مقالات مرتبط جست‌وجو کرده است، به اثری که این موضوع بحث این مقاله - یعنی تعریف حدی واجب‌تعالی - را از لحاظ جنبه منطقی و معرفت‌شناختی بررسی کرده باشد دست‌نیافته است، جز مقاله «چگونگی تعریف خداوند از دیدگاه ابن‌سینا» نوشته آقای دکتر سید محمد انتظام که البته این مقاله نیز صرفاً دیدگاه ابن‌سینا را از جنبه مطلق تعریف واجب‌تعالی بررسی کرده است و نه از جنبه تعریف حدی. این موضوع حتی در آثار سه متفکر یاد شده نیز به نحو مبسوط مطرح نشده است؛ نگارنده تلاش کرده است تا با استفاده از اندک عبارت‌های موجود، دیدگاه این سه اندیشمند بزرگ را استخراج کند و ارتباط آنها با یکدیگر را بررسی نماید.

1. تعریف واجب‌تعالی از دیدگاه ابن‌سینا

ابن‌سینا در برخی آثارش «حد» را «قول دال بر ماهیت شیء» دانسته است (ابن‌سینا، الإشارات و

التنبیهات، 61)؛ از این عبارت او برمی آید که در نظر او تعریف حدی به ماهیت اختصاص دارد و شامل امور غیر ماهوی نمی شود. عبارت دیگر او در تعلیقات نیز این مطلب را تأیید می کند: «حد همانا تعریف ماهیت است» (همو، التعلیقات، 346؛ تعلیقه 619). او با استفاده از همین مطلب، به این نتیجه رسیده است که واجب تعالی حد و رسم ندارد؛ زیرا نه از جنس و فصل ترکیب شده است و نه دارای عوارضی است که به او ملحق می شوند (همو، رسائل ابن سینا (کتاب الحدود)، 87). با وجود این، ابن سینا در موارد دیگر - که شرح آن خواهد آمد - شیوه هایی را برای تعریف امور غیر ماهوی ترسیم کرده و در مواردی نیز تصریح کرده است که شیوه مورد نظر او برای تعریف امور غیر ماهوی نوعی «تعریف حدی» است. از آن جا که واجب تعالی، امری غیر ماهوی است، دستیابی به موضوع ابن سینا درباره تعریف واجب تعالی در گرو دستیابی به شیوه تعریف او از امور غیر ماهوی است؛ از این رو، در ادامه ابتدا به شیوه های ابن سینا برای تعریف امور غیر ماهوی اشاره خواهیم داشت؛ سپس، دیدگاه او را درباره تعریف واجب تعالی بیان خواهیم کرد.

اگرچه برخی پژوهش گران معاصر به طور کلی نظام تعریف مشایی را به ناکارآمدی در تعریف امور غیر ماهوی متهم کرده اند (به عنوان نمونه نک: حسین زاده یزدی؛ یزدان پناه، 189)، اما بررسی برخی از عبارت های ابن سینا نشان می دهد که او به تعریف امور غیر ماهوی توجه داشته و در پاره ای موارد امور غیر ماهوی را تعریف کرده و حتی برای تعریف آنها ضابطه و راهکار ارائه کرده است. ابن سینا در منطق المشرقیین گونه های مختلف معرف را ذکر کرده و شیوه تعریف هر یک از آنها را تبیین کرده است. در مجموع می توان از عبارت های ابن سینا دو شیوه را برای تعریف امور غیر ماهوی به دست آورد.

در **شیوه نخست** اموری که از جنس و فصل مرکب نیستند را می توان از طریق «شرح اسم» تعریف کرد به این معنا که انسان با ملاحظه حیثیت منطقی معنای اسم و در نظر گرفتن ماهیت یا آنچه به منزله ماهیت آن است، مقومات مفهومی آن را در حد اسمی بیان می کند (نک: ابن سینا، منطق المشرقیین، 41). این مطلب نشان می دهد که در فلسفه ابن سینا «حد اسمی» یا «شرح اسم» صرفاً همان حد حقیقی قبل از اثبات وجود اشیا نیست؛ بلکه در مواردی حد اسمی امری کاملاً متفاوت با حد حقیقی است. به همین دلیل است که خواجه نصیر در شرح اشارات می نویسد:

گاه حد به حسب اسم است و در پاسخ چستی تفسیر اسم می آید و گاه به حسب حقیقت است و در پاسخ چستی حقیقت [شیء] می آید. گاهی اوقات یک حد به دو اعتبار و در دو موضع در پاسخ به هر دو پرسش بیان می شود (طوسی، 70/1).

لازمه این سخن خواجه - عبارت «گاهی اوقات» - این است که در برخی موارد، محتوای آنچه در حد

اسمی ذکر می‌شود، با محتوای حد حقیقی کاملاً متفاوت است. با توجه به مطلب فوق می‌توان دریافت که در حکمت سینوی، تعریف اسمی علاوه بر طرح مسئله «تعریف» بر اساس تمایز وجود از ماهیت، کارکرد دیگری نیز دارد و آن توسعه نظام تعریف و شمول آن نسبت به امور غیر ماهوی است.¹

شیوه دوم ابن سینا برای تعریف امور غیر ماهوی، تعریف آنها از طریق افعال و آثار آنها در مقام فعل است. نمونه روشنی که شیخ الرئیس برای این شیوه تعریف بیان کرده تعریف صور و قوای فعال و منفعل از طریق بیان افعال و انفعالات آنها است. توضیح این‌که: برای صور و قوا دو حیثیت را می‌توان در نظر گرفت: الف) حیثیت فی نفسه که در این لحاظ، صور و قوا در زمره یکی از مقولات ده گانه ماهوی، نظیر جوهر و کیف، قرار می‌گیرند. ب) حیثیت اضافی آنها در مقایسه با لوازم و افعال آنها. حیثیت دوم برخلاف حیثیت نخست، یک امر غیر ماهوی است و توجه ابن سینا به تعریف آنها، نشانه توجه او به تعریف امور غیر ماهوی است. او دو صورت را برای تعریف حیثیت دوم (حیثیت اضافی) به عنوان امور غیر ماهوی مطرح کرده است. در صورت اول، آن‌چه که در حیثیت اضافی صور و قوا تعریف می‌شود، وجود خاصی است که مستلزم اضافه به غیر است و در صورت دوم، آن‌چه تعریف می‌شود، ترکیبی از ذات و آن لازم است. صورت دوم، همان «تعریف اسمی» از طریق بیان مقومات مفهومی غیر جنسی و فصلی است که پیش از این ذکر آن گذشت؛ اما صورت نخست «تعریف حقیقی» است که در یک حالت «حد حقیقی» و در حالت دیگر «رسم» است:

[آن‌چه که در تعریف صور و قوا تعریف می‌شود] یا ذاتی است که وجود خاصی دارد و لازمه آن اضافه است و یا ذاتی است که از دو شیء ترکیب شده است. اگر ذاتی باشد که وجود خاص دارد خالی از دو حالت نیست: یا از قولی که آن را [شرح و] تفسیر می‌کند، قصد تعریف [حیثیت فی نفسه] آن ذات را داریم که در این حالت، تعریف به وسیله اضافه که لازمه آن است رسم خواهد بود؛ و یا قصد تعریف «ذات دارای آن لازم» (حیثیت اضافی ذات) را داریم؛ چنین تعریفی در مقایسه با این مقصود «حد» خواهد بود. بسیاری از اسامی قوا و صور از این جهت که مستلزم آن اضافه هستند بر آنها اطلاق می‌شوند (همان، 38).

ابن سینا در عبارت فوق، به صراحت تعریف «ذات دارای لازمه خاص» از طریق افعال و آثار آن را «تعریف حدی» خوانده است.

1. حد اسمی یا همان حد مفهومی در اندیشه برخی فیلسوفان متأخر از ابن سینا نظیر ابوالبرکات بغدادی، سهروردی و فخر رازی آمده است. ابوالبرکات بغدادی برای حل مشکلات صعوبت حد حقیقی - که توسط خود ابن سینا در رسالة الحدود بیان شده است - حد مفهومی را مطرح کرده است؛ فخر رازی نیز با توجه به کلمات ابن سینا و ابوالبرکات میان حد حقیقی و حد اسمی تمایز قایل شده است. سهروردی نیز با الگوبرگشتن از ابوالبرکات، حد مفهومی را جایگزین حد حقیقی کرده است، با این تفاوت که حد حقیقی از نظر سهروردی ممنوع است نه دشوار. برای اطلاع بیشتر از تبارشناسی حد مفهومی نک: ذکیانی، غلامرضا و اسعدی، حسین، «طرح حد مفهومی و جهت حکم...»، 61-75.

ابن سینا از میان دو شیوه فوق برای تعریف واجب تعالی به عنوان یک امر غیر ماهوی، شیوه نخست را برگزیده و واجب تعالی را از طریق «شرح اسم» و «تعریف مفهومی» تعریف کرده است:

باری عز و جل حد و رسم ندارد؛ زیرا جنس و فصل نداشته، ترکیبی در آن راه ندارد. همچنین عوارض بر آن لاحق نمی شوند [تا بتوان آن را از طریق رسم تعریف کرد]؛ اما برخی عبارت‌ها می توانند اسم آن را شرح کنند؛ مانند این قول که «باری تعالی موجودی واجب الوجود است که امکان ندارد وجود آن از ناحیه غیر باشد یا این که [ممکن نیست] وجودی برای غیر او باشد جز اینکه از وجود او افاضه شده باشد»؛ این عبارت «شرح اسم» باری تعالی است ... (رسائل ابن سینا، 87).

جست و جوی نگارنده در آثار ابن سینا به این نتیجه انجامید که ابن سینا راهکار تعریف حیثیت اضافی ذات از طریق تعریف افعال و انفعالات را درباره قوای نفس به کار گرفته و از آن برای تعریف حقیقی قوا استفاده کرده است، اما او از این شیوه در تعریف واجب تعالی بهره نبرده و در این مورد به همان تعریف مفهومی یا شرح اسمی (شیوه نخست) اکتفا کرده است.

2. تعریف واجب تعالی از دیدگاه ابن عربی

عرفا دغدغه ورود مستقیم به مباحث منطقی، از جمله شیوه مناسب برای تعریف اشیا را ندارند؛ اما از آنجا که دغدغه اصلی آنها خداشناسی است، مطالبی را درباره امکان شناخت خدا و تعریف حقیقت او بیان کرده اند که به طور ضمنی منعکس کننده توجه آنها به استفاده از قواعد منطقی در مباحث خداشناسی است. ابن عربی برای تعریف واجب تعالی از دو راهکار استفاده کرده است.

1-2. راهکار اول: تعریف از طریق افعال و آثار در مقام فعل

ابن عربی در فص موسوی فصوص الحکم مطالب لطیفی را درباره گفتگوی حضرت موسی و فرعون مطرح کرده است. از نظر ابن عربی محور این گفتگو «تعریف خدا» به عنوان «وجود مطلق» و «نامحدود» است. فرعون از حضرت موسی می پرسد «پروردگار عالمین چیست» (ما رب العالمین)؟ پاسخ حضرت موسی این است: «پروردگار آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو است، اگر اهل یقین باشید ... پروردگار مشرق و مغرب و آنچه میان آن دو است، اگر تعقل کنید» (شعرا: 23 - 28). همان طور که ایزوتسو بیان کرده است (نک: ایزوتسو، 50) و از عبارت های ابن عربی هم به خوبی برمی آید، ابن عربی پرسش فرعون از حضرت موسی را پرسشی فلسفی می شمرد که از ماهیت خدا سؤال می کند و برای خدا تعریف می خواهد:

و اما حکمت پرسش فرعون از «ماهیت الهی»؛ ... پرسش [فرعون از ماهیت الهی، پرسشی] صحیح است؛ زیرا پرسش از ماهیت، پرسش از حقیقت مطلوب است و به ناچار باید دارای حقیقت فی نفسه باشد.

برخی حد را مرکب از جنس و فصل قرار داده‌اند؛ [چنین چیزی] در مواردی [صحیح] است که امر مشترک (ما یقع فیہ الإشتراك) محقق باشد؛ [ازین رو] جنس نداشتن شیء به این معنا نیست که آن شیء حقیقت فی نفسه ای - که [مختص او است و] در غیر او نیست - ندارد. بنابراین، پرسش [فرعون] بنا بر مذهب اهل حق و علم درست و نزد عقل سلیم صحیح است و پاسخ [صحیح نیز] همان پاسخ موسی است. در اینجا سر بزرگی نهفته است؛ زیرا [حضرت موسی] در پاسخ کسی که از «حد ذاتی» [خدا] سؤال کرده بود، فعل [خدا] را بیان کرد. بنابراین «حد ذاتی» را عین «اضافه ذات» به صورت‌های عالم که مظاهر ذات‌اند قرار داد (ابن عربی، 207-208).

ابن عربی در این عبارت بسیار مهم، «حد» را از امور صرفاً ماهوی که مرکب از جنس و فصل‌اند به امور غیر ماهوی (اله) تعمیم داده است؛ زیرا در تخطئه کسانی که پرسش از ماهیت خدا به وسیله «ماهو» را نادرست می‌دانند، اظهار داشته است که پرسش از ماهیت الهی به وسیله «ماهو» پرسشی صحیح است. این در حالی است که حقیقت الهی امری غیر ماهوی و بسیط است که از جنس و فصل ترکیب نشده است. همان‌طور که ابن عربی در ادامه این عبارت متذکر شده، صحیح بودن این پرسش بر اساس رویکردی جدید به مسئله «حد» است؛ رویکردی که حد را توسعه می‌دهد و به فراتر از مرزهای جنس و فصل پا می‌گذارد: ... فرعون از ماهیت پرسش کرد و او (موسی) دانست که پرسش فرعون بر اساس اصطلاح قدما در پرسش به وسیله [لفظ] «ما» نیست؛ به همین دلیل [پرسش فرعون را] پاسخ داد. اگر موسی غیر از این را می‌دانست [که پرسش فرعون از حد منحصر به ماهیت دارای جنس و فصل است] او را در این پرسش اش خطاکار می‌خواند (همان، 209).

طبعاً پرسش صحیح فرعون، پاسخی صحیح می‌طلبد که از نظر ابن عربی همان پاسخ حضرت موسی به فرعون است. در این پاسخ، «فعل خدا از حیث اضافه و ارتباطی که به خدا دارد» به عنوان «حد ذاتی» خدا مطرح می‌شود. این مطلب، محور اصلی سخن ابن عربی است که او از آن با عنوان «سرّ کبیر» تعبیر کرده است.

اگر این رویکرد ابن عربی به تعریف حدی واجب‌تعالی را با سازوکاری که ابن سینا برای «حد حقیقی» قوا (شیوه دوم تعریف امور غیر ماهوی) به کار برد مقایسه کنیم، به خوبی بنیان رویکرد ابن عربی به مسئله «حد» را در دیدگاه ابن سینا می‌یابیم. در مباحث پیشین مشاهده کردیم که ابن سینا قوای فعال و منفعل نفس را از طریق بیان افعال و انفعالات آنها تعریف کرد. این شیوه تعریف، به حیثیت اضافی قوا اختصاص داشت و حیثیت فی نفسه آنها را دربر نمی‌گرفت؛ زیرا حیثیت فی نفسه آنها ذیل یکی از مقوله‌های ده‌گانه ماهوی مندرج می‌شد و شیوه تعریف آن، همان شیوه متداول تعریف از طریق بیان جنس و فصل بود. او دو صورت

را برای تعریف حیثیت دوم (حیثیت اضافی) به عنوان امری غیر ماهوی مطرح کرد. در صورت نخست، معرّف وجود خاصی بود که مستلزم اضافه به غیر بود و در صورت دوم، معرّف ترکیبی از ذات و آن لازم بود. صورت دوم، «تعریف اسمی» قوا از طریق بیان مقومات مفهومی غیر جنسی و فصلی بود، همان شیوه‌ای که ابن سینا برای تعریف واجب تعالی از آن استفاده کرد؛ اما صورت نخست به تعبیر ابن سینا «تعریف حدی حقیقی» بود که در آن ذهن از طریق شناخت حیثیت اضافی قوه نفسانی به حاق آن قوه منتقل می‌شد. ابن عربی از همین شیوه ابن سینا برای تحلیل گفتگوی حضرت موسی و فرعون و استخراج شیوه‌ای برای تعریف حدی خدا به شیوه پاسخ در جواب «ماهو» استفاده کرده است، شیوه‌ای که خود ابن سینا از آن در تعریف واجب تعالی بهره نجست و ابتکار به کارگیری آن را در تعریف واجب تعالی به ابن عربی و پیروانش واگذار کرد. ابن عربی نیز به سان ابن سینا دو حیثیت فی نفسه و حیثیت اضافی را برای معرّف در نظر گرفته و حیثیت اضافی آن را تعریف کرده است؛ با این تفاوت که حیثیت فی نفسه قوا در دیدگاه ابن سینا از طریق جنس و فصل تعریف پذیرند، اما حیثیت فی نفسه واجب تعالی در دیدگاه ابن عربی از طریق جنس و فصل تعریف پذیر نیست و تنها راه تعریف حدی آن، تعریف «حیثیت اضافی» آن است.¹ همچنین همان طور که نزد ابن سینا، این تعریف «حد اسمی» نیست و با «حد حقیقی» مصطلح که مشکل از جنس و فصل است نیز متفاوت است،² ابن عربی هم در عباراتی که از او نقل کردیم اظهار می‌دارد این حد ذاتی که در پاسخ از «ماهو» بیان می‌شود بر اساس اصطلاحی است که با دیدگاه قدما متفاوت است.

2-2. راهکار دوم: تعریف از طریق اسماء و صفات در مقام صقع ربوبی

ابن عربی در راهکاری دیگر برای تعریف واجب تعالی، به جای استفاده از افعال الهی، از اسماء و صفات الهی استفاده کرده است. ابن عربی در عین حال که شناخت کنه ذات واجب تعالی یا همان وجود لا بشرط مقسمی را ممتنع می‌داند، معتقد است که می‌توان از دریچه شناخت اسماء و صفات الهی به شناخت ذات نایل شد و ذات الهی را تعریف کرد. از نظر ابن عربی و پیروانش، ذات حق تعالی که از آن به «وجود لا بشرط مقسمی» و «غیب مطلق» و «مقام لاسم و لارسم له» نیز تعبیر می‌شود معلوم هیچ کس

1. به تعبیر عبدالرزاق کاشانی: «ان الجواب عن الحقيقة الإلهية مع قطع النظر عن الإضافة محال، فأعراضه بالفعل عن التصدي للجواب عن السؤال - بما هو عن الماهية - إعلام بأنه مطلق عن كل قيد و حد، ولا يدخل تحت جنس ولا يتميز بفصل، لاستغراقه الكل. و عدوله إلى بيان حقيقة الربوبية ببيان المضاف إليه - بأنه هو الذي له ربوبية عالم الأرواح العالية و عالم الأجسام السفلية ... - ينه على أن تعريفه لا يمكن إلا بهذا الوجه من الإضافة إلى الكل أو البعض (کاشانی، 522).

2. بعدها میرداماد از این نوع حد با عنوان «حد توسعی» تعبیر کرد که با حد و رسم مصطلح متفاوت است: «فالفصل المقوم للإنسان، مثلاً، يدرك و يعتبر عنه بالناطق، أي: مستحق إدراك الكليات و مبدء، لأنه يدلّ على الفصل المقوم، و هو المعنى الذي أوجب للنوع أن يكون ناطقاً. فإذن التحديد بمثل هذه الأشياء تكون رسوماً أقيمت مقام الحدود على التوسع، لا حدوداً حقیقیّة. و ليس يتصور في الفصول و الأجناس البسيطة إلا مثل هذا التحديد الذي هو على سبيل التوسع و التجوّز (میرداماد، 149/1).

جز ذات مقدس حق واقع نمی‌شود؛ بر این اساس، آن چه برای عارف امکان‌پذیر است، شناخت و تعریف ذات حق در پرتو تجلیات و در ضمن تعینات است. در این میان، اسماء الهی از اهمیت بیشتری بهره‌مندند؛ زیرا شناخت حق تعالی از دریچه آنها، در زمره بالاترین مراتب شناخت است:

جهل به این ذات (ذات حق تعالی) عبارت از این است که [این ذات] جدای از مظاهر و مراتب و معینات، شناختنی نیست. چنین شناختی مستحیل است؛ زیرا از این حیثیت، هیچ نسبتی بین [ذات] الله سبحانه و دیگر اشیا برقرار نیست (قونوی، 36).

وجود حق به‌طور خاص الله است از حیث ذات و عین، نه از حیث اسماء ذات؛ زیرا اسماء ذات دو مدلول دارند: مدلول نخست عین ذات یعنی عین مسمی است و مدلول دیگر چیزی است که هر اسم را از اسم دیگر منفصل و متمایز می‌کند ... به تحقیق برای تو روشن گشت که به وسیله چه چیزی (ذات) هر اسمی عین اسم دیگر است و به وسیله چه چیزی (صفت) [هر اسم] غیر از اسم دیگر است. پس به وسیله چه چیز (ذات) آن [اسم] همان حق است و به وسیله چه چیز (صفت) [آن اسم] غیر حق است، یعنی «حق متخیل» که در صدد تبیین آن هستیم (ابن عربی، 104).

«حق متخیل» همان وجه و حیثیتی از حق تعالی است که شناختنی است و از دریچه آن می‌توان به شناخت حق تعالی در ضمن تعینات اسمائی نائل شد. همان‌طور که قیصری در شرح عبارت ابن عربی بیان کرده است، نوع اتحاد و عینیتی که میان اسم الهی با ذات حق تعالی برقرار است موجب می‌شود تا اسم الهی «حق متخیل» باشد:

آن [اسم الهی] از این حیث که عین وجود حق است، حق ظاهر در «صور متخیل» است، چه این صور صورت‌های غیبی باشند، یا [صورت‌های] روحانی یا مثالی و یا حسی؛ زیرا همه آنها خیال هستند (قیصری، 702).

بنابراین، می‌توان اسماء و صفات حق تعالی را به عنوان اجزای تعریف منطقی حق تعالی در نظر گرفته از دریچه آنها به معرفت جنبه شناختنی حق تعالی نایل شد. تفاوت این رویکرد ابن عربی با رویکرد پیشین در این نکته نهفته است که رویکرد پیشین در تعریف واجب تعالی مربوط به مقام فعل الهی بود در حالی که این رویکرد، ذات الهی را در مقام صقع ربوبی تعریف می‌کند.

3. تعریف واجب تعالی از دیدگاه ملاصدرا

رویکرد ملاصدرا در تعریف واجب تعالی تا حد زیادی برگرفته از رویکرد ابن عربی است، البته نوآوری‌هایی را نیز بدان افزوده است. ملاصدرا شیوه دوم ابن عربی را - که در مرحله‌ای بالاتر از شیوه

نخست‌اش و نیز شیوه ابن‌سینا واجب‌تعالی را تعریف می‌کند و به لحاظ معرفت‌شناختی ارزش بیشتری دارد - رویکردی صحیح دانسته و مطابق با اصول و مبانی حکمی خویش شرح و بسط داده است. او در تفسیر القرآن الکریم پس از اشاره به این مطلب که عقل هیچ راهی برای تعقل ذات احدی در پیش ندارد، عبارت نقل شده از ابن‌عربی در فص یوسفی را مبنای بحث خود قرار می‌دهد و به تبیین چگونگی شناخت و تعریف حق تعالی از دریچه اسماء و صفات او می‌پردازد. ابن‌عربی در این فقره، اسما و صفات الهی را همان «حق متخیل» نامیده بود و از این طریق بیان کرده بود که اسماء و صفات، دریچه شناخت و تعریف حق تعالی هستند. صدرالمآلهین برای شرح و تبیین مقصود ابن‌عربی از واژه «حق متخیل»، چگونگی اتحاد و این‌همانی «اسم الهی» با «ذات الهی» را تبیین می‌کند تا از رهگذر آن نشان دهد چگونه شناخت «اسم الهی» می‌تواند تعریف «حق متخیل» باشد و به تعریف «ذات حق» بیانجامد:

مقصود او (ابن‌عربی) از «حق متخیل» ... این است که هریک از مفهوم‌های اسماء الهی - اگرچه به - حسب نفس معنا خالی از صفات وجود حقیقی یعنی وجوب، قدم و ازلیت هستند - در نفس الامر مجرای آن احکام قرار می‌گیرند و به‌نحو بالعرض به‌نور وجود منصبع می‌گردند؛ زیرا صفات او (وجود حق) عین ذاتش هستند (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 35/1).

از نظر ملاصدرا اتحاد اسماء الهی با وجود حق تعالی، یک اتحاد و عینیت همه‌جانبه نیست؛ زیرا چنان‌که در عبارت فوق بیان شده است این اتحاد و عینیت موجب انصباع و اتصاف بالعرض اسماء الهی به وجود حق می‌شود. او در تبیین این اتحاد اظهار داشته است که این «اتحاد بالعرض» امری متفاوت از اتحاد بالعرض مورد استفاده جمهور در کتب عقلی است. جمهور حکما اتحاد بالعرض را در مورد حمل امور عرضی و مفاهیم مشتق بر موضوع‌شان به‌کار می‌برند، مانند اتحاد «سفید» و «کور» با «زید» که مشروط است به این‌که معنای «مشتق‌منه» (سفیدی و کوری) به‌نحو حقیقی یا انتزاعی موجود باشند و در عین حال به موضوع (زید) وابسته باشند. «اتحاد بالعرض» مورد نظر جمهور حکما به این معنا است که همان وجودی که اولاً و بالذات به زید منسوب است، ثانیاً و بالعرض و به‌نحو مجازی به عرضی مبدأ اشتقاق (سفیدی یا کوری) نسبت داده می‌شود؛ با تأکید بر این مطلب که محمول عرضی (سفید) وجود دیگری نیز دارد که همان وجود مبدأ اشتقاق (سفیدی) است. این وجود، وجود بالذات سفیدی و وجود بالعرض جوهر است. این در حالی است که اتحاد بالعرض میان ذات حق و اسماء الهی چنین نیست؛ زیرا اسماء الهی نمی‌توانند وجودی دیگری جز همان وجود ذات حق - که وجود بالعرض اسماء الهی است - داشته باشند. «بنابراین، معیت میان ذات الله و اسماء حسنی مانند اتحاد عرض و عرضی نیست؛ چه رسد به اتحاد عرض و جوهر» (همان، 35-36). با توجه به چنین اتحادی است که در نظر عرفا اسماء الهی

همانند سایه و تصویری که از شیء در وهم و حس متمثل می‌شود، «حق متخیل» اند و به عنوان وجه الهی از ذات حق تعالی حکایت می‌کنند (همان، 36). البته این حکایت از ذات الهی به اسماء الهی اختصاص ندارد و به نحو سلسله مراتب تشکیکی بر همه تعینات حق تعالی صادق است.

البته ملاصدرا به این مقدار اکتفا نمی‌کند و علاوه بر شرح و تبیین شیوه دوم ابن عربی در تعریف واجب تعالی، شیوه دیگری را نیز بیان می‌کند که اگرچه از نظام معرفتی ابن عربی قابل استخراج است، اما خود ابن عربی به صراحت آن را بیان نکرده است و بیان صریح و ساختارمند آن از طریق مبانی حکمت متعالیه به صدر المتألهین اختصاص دارد. همان طور که بیان شد ملاصدرا نیز همانند ابن عربی شناخت کنه ذات واجب تعالی را ممتنع می‌داند و به جای ذات، تعین «اسم الله» را موضوع شناخت و تعریف منطقی قرار می‌دهد:

[حضرت] احدیت [که از منظر صدرا همان ذات حق تعالی است] به خودی خود در محدوده ادراک دیگران قرار نمی‌گیرد. در مرتبه پس از احدیت، «الوهِیت» یا «اسم الله» قرار دارد که برزخ میان احدیت و مخلوقات است (همان، 34؛ نک: همو، الحکمة المتعالیه، 143/6-144).

«اسم الله» جامع جمیع تعینات خلقی و منشأ آنها است و بنا بر اصول حکمت متعالیه همه تعینات جزئی مادون را به نحو بساطت در درون خود دارد. با توجه به این مطلب می‌توان چنین گفت که همه موجودات امکانی و تعینات خلقی در «اسم الله» مندمج‌اند و جزء تحلیلی معنای «اسم الله» به‌شمار می‌روند:

معنای موضوع له [لفظ الله] معنای مجملی است که متضمن معانی همه [اسماء و] صفات کمالی است؛ ازین رو، معانی هر یک از اسماء الهی در [لحاظ] تفصیل، جزء معنای این اسم (الله) هستند و در جای خود مقرر شده است که تفاوت بین «حد» و «محدود» جز در اجمال و تفصیل نیست و تفاوت معنای اجمالی و معنای تفصیلی صرفاً در ادراک و لحاظ است، نه در مدرک و ملحوظ، [یعنی] الفاظی که در حد ذکر می‌شوند با دلالت تفصیلی بر همان معنایی دلالت می‌کنند که لفظ محدود بر آن دلالت می‌کند (همو، تفسیر القرآن الکریم، 37/1).

از سوی دیگر، ملاصدرا همانند برخی دیگر از حکمای پیشین - نظیر ابن سینا، خواجه نصیر (نک: خواجه نصیر، 68-69) و قطب الدین شیرازی (نک: شیرازی، 87) - و بر خلاف جمهور حکما معتقد است حد مختص به امور ماهوی نیست و در امور غیر ماهوی نیز می‌توان تعریف حدی را ترسیم کرد. در چنین مواردی حد از معانی و مقومات داخلی‌ای که جنس و فصل نیستند تشکیل می‌شود:

شرط حد این نیست که [حتماً] از جنس و فصل تألیف شده باشد، بلکه [شرط حد این است که] از

اجزای شیء (معرف) تشکیل شود، چه بعضی از اجزا اعم - مطلق یا من وجه - از اجزای دیگر باشد یا مساوی سایر اجزا باشد. همچنین فرقی نمی‌کند آن اجزا حمل‌پذیر باشند یا متباین. اما [قول] مشهور این است که حد تنها از جنس و فصل تشکیل می‌شود؛ زیرا [جمهور حکما] مشاهده می‌کنند که حدود هر یک از طبیعت‌های نوعی ذیل مقولات ده‌گانه صرفاً از جنس و فصل تشکیل شده است (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، 37/1؛ همچنین نک: همو، التنقیح، 16).

این مطلب زمینه را فراهم می‌سازد تا بتوان از اجزای تحلیلی و تعینات مندمج در «اسم الله» برای تعریف حدی «اسم الله» استفاده کرد؛ به این صورت که حدود موجودات امکانی و تعینات خلقی به عنوان «جزء تحلیلی» معنای «اسم الله» در تعریف حدی آن قرار گیرند. به عبارت دیگر، می‌توان هر یک از اسماء و مظاهر خلقی آنها را به عنوان مقومات معنایی در نظر گرفت و در حد «اسم الله» قرار داد؛ بدین صورت که «اسم الله» صورت اجمالی همه اسماء و مظاهر آنها است که به نحو بسیط آنها را در بر گرفته است و ذکر تک تک آن اسماء و مظاهر آنها بیان تفصیلی «اسم الله» است:

لازم است تا مفاهیم همه اسماء الهی و مظاهر خلقی آنها - یعنی اجزای ظاهر و باطن عالم - با کثرتی که دارند، حد حقیقی برای اسم «الله» باشند (همو، تفسیر القرآن الکریم، 39/1؛ نک: همان، 49/4). مفهوم و معنای اسم «الله» چنین است که ... حدود همه حقایق امکانی در حد آن واقع می‌شود (همو، الشواهد الربوبية، 43).¹

البته، صدر المتألمین در این مطلب خود را وام‌دار ابن عربی می‌داند، به همین دلیل، در تبیین این رویکرد به برخی از عبارت‌های ابن عربی استناد می‌کند که البته در این مطلب صراحت ندارند: بنابراین حق [تعالی] به وسیله همه «حد»ها تعریف حدی می‌شود (ابن عربی، 68).

این رویکرد در تعریف حدی واجب تعالی را می‌توان امری متفاوت از دو رویکرد مذکور ابن عربی دانست که در آنها ابن عربی در مقام فعل یا در مقام تعین ثانی از طریق صفاتی که لوازم ذات الهی‌اند به شناخت و تعریف حق تعالی نایل شد. در این رویکرد جدید صدر المتألمین «حق متخیل» را در بالاترین مرتبه‌اش و از طریق قاعده بسیط الحقیقی تعریف می‌کند و به تعریف بالاترین جنبه شناختنی حق تعالی نایل می‌شود.

1. «و الحق إن كل اسم وضع لمعنى واحد جملي متألف من معان متعددة عند التفصيل بالفعل أو بحسب التحليل يدلّ عليها ألفاظ متعددة يكون الأول محدوداً والثاني حداً وهكذا معنى اسم الله بالقياس إلى معاني جميع الأسماء الحسنى. فإن نسبتها إليه نسبة الحد إلى المحدود. إذ التفاوت ليس إلا بنحو الملاحظة مرة إجمالاً ومرة تفصيلاً وهذا مما لا يخلّ ببساطة الذات المقدسة وأحدية الوجود القیومی تعالی عن التصوّر والتّمثّل والتخیل والتعقّل لغيره» (همو، تفسیر القرآن الکریم، 37/1-38).

4. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

1. به‌طور کلی رویکردهای ابن‌سینا، ابن‌عربی و ملاصدرا درباره‌ی تعریف واجب‌تعالی را می‌توان در سه دسته قرار داد که هر کدام دیگری را نفی نمی‌کند، اما رویکرد پیش از خود را تکمیل می‌کند.
2. ابن‌سینا دو شیوه را برای تعریف امور غیرماهوی ترسیم کرده است: یکی «شرح اسم» از طریق بیان مقومات مفهومی معنای شیء و دیگری «حد حقیقی حیثیت اضافی شیء» از طریق بیان افعال و آثار آن در مقام فعل. او در تعریف واجب‌تعالی طریقه نخست را به‌کار گرفته و ابتکار به‌کارگیری حد حقیقی واجب-تعالی مطابق با شیوه دوم ابن‌سینا را به ابن‌عربی و پیروانش واگذار کرده است.
3. ابن‌عربی در یکی از دو شیوه‌ای که برای تعریف واجب‌تعالی ارائه کرده است، با بهره‌گیری از شیوه ابن‌سینا در تعریف حدی حیثیت اضافی قوای نفس، حیثیت اضافی واجب‌تعالی را تعریف کرده و صراحتاً این تعریف را حد حقیقی واجب‌تعالی خوانده است. این حد ذاتی که در پاسخ از «ماهو» بیان می‌شود بر اساس توسعه تعریف حدی به امور غیرماهوی ترسیم شده است و با دیدگاه قدما که تعریف حدی را به تعریف از طریق جنس و فصل ماهوی منحصر می‌کنند تفاوت دارد. در شیوه دیگر ابن‌عربی، اسماء و صفات حق‌تعالی به عنوان اجزای تعریف منطقی حق‌تعالی در نظر گرفته می‌شوند و از دریچه آنها جنبه شناختنی حق‌تعالی (حق متخیل) تعریف می‌شود. این شیوه نیز همانند شیوه فوق یک تعریف حدی است با این تفاوت که شیوه نخست ابن‌عربی تعریف حدی حیثیت اضافی حق‌تعالی (حق متخیل) در مقام فعل الهی بود و شیوه دوم در مقام صقع ربوبی.
4. ملاصدرا با پذیرفتن دیدگاه ابن‌عربی درباره امکان ارائه تعریف حدی حقیقی برای واجب‌تعالی، علاوه بر پذیرش شیوه‌های ارائه شده توسط ابن‌عربی، شیوه دیگری را نیز بیان می‌کند که اگرچه از نظام معرفتی ابن‌عربی قابل استخراج است، اما خود ابن‌عربی به‌صراحت آن را بیان نکرده است و بیان صریح و ساختارمند آن از طریق مبانی حکمت متعالیه به صدرالمألهین اختصاص دارد. او در این شیوه «اسم الله» را از طریق به‌کارگیری تشکیک وجود و قاعده بسیط الحقیقه، به‌نحو حدی تعریف می‌کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا، الإشارات و التنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، چاپ اول، انتشارات بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، قم، 1381.

ابن‌سینا، التعلیقات، مقدمه، تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، چاپ اول، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

ایران، تهران، ۱۳۹۱.

ابن سینا، رسائل، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ق.

ابن سینا، منطق المشرقیین و القصيدة المزدوجة في المنطق، چاپ اول، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی، قم، ۱۳۶۴.

ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۵.

انتظام، سید محمد، «چگونگی تعریف خداوند از دیدگاه ابن سینا»، دوفصلنامه علمی هستی و شناخت، شماره ۱، ۱۳۹۹، صص ۴۷-۶۲.

ایزوتسو، توشی هیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ هفتم، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۹۷. حسین زاده یزدی، محمد، معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، قم، ۱۳۸۸.

خونجی، افضل الدین، كشف الأسرار عن غوامض الأفكار، مقدمه و تصحیح خالد الرویهب، چاپ اول، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران، ۱۳۸۹.

ذکیانی، غلامرضا و اسعدی، حسین، «طرح حد مفهومی و جهت حکم از طرف ابوالبرکات بغدادی و نقد اندیشه ابن سینا»، مجله حکمت سینوی، دوره ۲۲، شماره ۵۹، ۱۳۹۷، صص ۶۱-۷۵.

شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الإشراق ج ۱، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تحقیق سید محمد موسوی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۸.

طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاکمات، چاپ اول، نشرالبلاغه، قم، ۱۳۷۵. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، مفتاح الغیب (چاپ شده به همراه مصباح الأنس)، تصحیح و مقدمه محمد خواجهوی، چاپ دوم، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۸۴.

قیصری رومی، محمد داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.

کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح مجید هادی زاده، چاپ اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، التنقیح فی المنطق، تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی پور، مقدمه دکتر احد فرامرز قراملکی، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، داراحیاء

التراث العربی، بیروت، 1981م.

ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، 1360.

میرداماد، محمد باقر، مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، 1381.

یزدانپناه، سیدیدالله، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش: علی امینی نژاد، چاپ اول، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، قم، 1395.



A Comparative Study of the “Unity of Existence” in Mysticism and the “Unity of the World” in Physics

Dr. Seyyed Mortaza Hosseini Shahrudi

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Razieh Niki (corresponding author)

PhD student of Islamic philosophy and theology, Shiraz University

Email: niki_r22@yahoo.com

Abstract

The principles of the “unity of the world” in physics and the “unity of existence” in mysticism are two important and basic principles. Considering that both areas of knowledge are based on rational research and analysis, we will examine the similarities and differences of these two principles with this shared method. In fact, the unity of the world and the unity of existence represent the unity of the entire universe from the matter to the immaterial. However, each one includes a specific realm and has its own rules, since the unity of the world is accidental, conventional, and physical, but the unity of existence is essential, real and metaphysical.

Keywords: unity of existence, unity of the world, simple reality, quantum physics, holographic world



بررسی تطبیقی «وحدت وجود» در عرفان و «وحدت جهان» در فیزیک¹

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: Shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

راضیه نیکی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

niki_r22@yahoo.com Email:

چکیده

دو اصل «وحدت جهان» در فیزیک و «وحدت وجود» در عرفان از اصول مهم و مبنایی به شمار می‌روند. با توجه به مبتنی بودن هر دو علم بر پژوهش و تحلیل عقلی، با این روش به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو اصل می‌پردازیم. در واقع وحدت جهان و وحدت وجود، نمایان‌گر سریان وحدت در سراسر عالم هستی از ماده تا فراماده است، هرچند هریک حوزه خاصی را در برمی‌گیرد و احکام خاص خود را دارد؛ چراکه وحدت جهان وحدتی عَرَضی، اعتباری و فیزیکی بوده، ولی وحدت وجود، وحدتی ذاتی، حقیقی و متافیزیکی می‌باشد. **کلیدواژه‌ها:** وحدت وجود، وحدت جهان، بسیط الحقیقه، فیزیک کوانتوم، جهان هولوگرافیک.

1. نکته مهمی که نباید از نظر دور داشت، این‌که این نظریه در فیزیک (جهان هولوگرافیک و وحدت جهان) به رغم وجود طرفداران بسیار و اثبات آن با دلایل و شواهد متعدد، مخالفانی نیز دارد؛ اما این مقاله با توجه به آن دلایل، این نظریه و صحت آن را مفروض دانسته و سپس به بررسی و تطبیق آن با وحدت وجود در عرفان پرداخته است.

مقدمه

«توحید» یگانه بیت الغزل بحر عظیم عرفان، مقصد و مأوای فطرت پاک مؤمنان و عارفان و بلکه تمام انسان‌هاست.

اصل اصیل اسلام و بلکه تمام ادیان الهی نیز جز توحید نیست. توحید دارای مراتب مختلفی است. به بیان خواجه عبدالله انصاری «توحید عام یکی شنیدن است و توحید خاص یکی دانستن و توحید خاص الخاص یکی دیدن است و توحید درویش یکی بودن و نابودن است و این مقام، جای هلاکت است» (انصاری، 140). از وجهی دیگر درک و معرفت توحید شامل معرفت عقلی و معرفت شهودی است. معرفت عقلی توحید و اثبات برهانی آن در فلسفه و علوم عقلی صورت می‌گیرد. معرفت شهودی نیز مراتبی دارد. مراتب صوری و بصری آن در آزمایشگاه بزرگ عالم طبیعت مورد شناخت علوم تجربی قرار می‌گیرد و مراتب اعلای آن با دیده بصیرت دل و جان درک می‌شود. به فرموده امیر مؤمنان و سرور موحدان امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام: «لم أعبد رباً لم أره» (نهج البلاغه، خطبه 179): «هرگز خدای نادیده را عبادت نکرده‌ام». در این نوشتار این دو مرتبه از معرفت، بررسی و میزان تطابق آن دو تبیین می‌شود.

وحدت جهان

به طور کلی اثبات وحدت و کلیت جهان هستی از دو طریق قابل بررسی است:

دیدگاه کل‌نگر عقلی و دیدگاه جزءنگر تجربی - فیزیکی

اول: اثبات وحدت و کلیت جهان هستی از طریق کل‌نگری عقلی

از این دیدگاه، فیلسوف به کل عالم هستی و جهان طبیعت به عنوان یک کل واحد نظر می‌کند. در واقع او در عالم فکر و اندیشه خویش بر فراز تمام کائنات می‌ایستد و تمام آن‌ها را یک کل واحد و یکپارچه می‌بیند. در واقع او هرچند قائل به تعدد خارجی جهان‌های دارای حیات و موجود زنده است و حتی شمار آنان را و حتی شمار آن‌ها را محدود نمی‌داند، با این حال این امر را منافی وحدت وجود عقلی و فلسفی آن‌ها نمی‌بیند، زیرا چنان‌که از نام آن‌ها پیداست در دو حوزه متفاوت است، یکی درباره عالم خارج است و یکی در باب عالم عقل و فلسفه.

در واقع مقصود از وحدت جهان این است که جهان هستی با فرض تمام جهان‌ها و معلول‌های ممکن بالفعل و بالقوه، به عنوان یک موجود واحد در برابر عدم، قد علم کرده و با تمام وسعت خود، یک کل واحد منسجم و هماهنگ را تشکیل می‌دهد. بنابراین جهان‌های ممکن و متعدد بالفعل منافاتی با وحدت جهان

ندارد، زیرا وصف وحدتی که بر آن‌ها حمل می‌شود، وصفی است که بر کلیت آن‌ها به عنوان «موجود» در برابر «معدوم» اطلاق می‌شود.

اندیشه وحدت جهان قدمتی طولانی دارد و پیشینه آن به تفکرات فیلسوفان یونان باستان می‌رسد. ایشان در ورای تکثرات و تغییرات به ظاهر بی‌نظم جهان، نوعی ثبات و وحدت عقلی‌ای را بازمی‌یابند که حس از درک آن ناتوان است (فلوطین، 70).

از نگاه افلوطین عالم به منزله شخص واحدی است و امور متضادی چون سیاه و سفید و سرد و گرم هم‌چون اجزاء متعدد ساختمانی واحدند که از هماهنگی کامل برخوردارند (بدوی، 325-326).

در مشرق زمین، در حکمت متعالیه صدرایی نیز براهینی برای اثبات وحدت جهان اقامه شده است. در حقیقت اثبات وحدت جهان، براهنی برای اثبات وحدت خدای جهان است. برخی از این براهین عبارت‌اند از: برهان خلا (ملاصدرا، اسفار، 6/82؛ همان، 4/42-45)، برهان بر نفی عوالم مساوی و متمائل (همان، 6/83)، برهان بر نفی عوالم متعدد غیر متمائل (همان، 86). هم‌چنین اثبات حرکت وحدت جهان، وحدت نظام عالم، وحدت مبدأ و مقصد عالم، وحدت در جوهر، وحدت در صورت، وجود رابطه علی و معلولی میان اجزاء عالم و... نیز از جمله دلایلی است که برای اثبات عقلی وحدت جهان در فلسفه ارائه شده است (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 2/82). البته روشن است که وحدت اجزاء عالم، وحدتی عَرَضی است و نه ذاتی، زیرا فاقد بساطت، اطلاق و تقسیم ناپذیری است. هم‌چنین بنابر مبانی فلسفی این عوالم متعدد باید در عرض هم باشند و نه در طول هم؛ زیرا رابطه طولی حاکی از استقلال وجودی معلول از علت است که خلاف فرض وجود عین الربطی آن می‌باشد.

دوم: اثبات وحدت و کلیت جهان هستی از طریق جزءنگری تجربی و فیزیکی (اثبات جهان هولوگرافیک)

هولوگرافیک بودن جهان هستی به این معناست که اجزاء جهان یک کل واحد و هم‌بسته را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که هر جزء و بلکه هر ذره از ذرات عالم خاصیت کل آن را در خود نهان دارد (Benford, 70). به تعبیری جهان هولوگرافیک، جهانی است که امور آن چنان به هم تنیده، متصل و پیچیده است که هر تغییری در آن به مرگ و زندگی می‌انجامد (تالبوت، جهان هولوگرافیک، 162). این نظریه از سوی دو دانشمند برجسته «دیوید بوهم»¹ و «کارل پریبرام»² ارائه شده است.

1. David Bohm

2. Karl H. Pribram

این ذرات به هم پیوسته از احکام واحدی تبعیت می‌کنند و قابل تبدیل به یکدیگر هستند. این امر یکی از نتایج نظریه بوهم است که قائل به همبستگی ذرات جهان است. طبق این نظریه به هنگام اندازه‌گیری یا مشاهده الکترون نمی‌توان از آن انتظار موقعیت و مدار ثابتی داشت، بلکه هر لحظه، در هر جایی ممکن است باشد و در هر جایی ناپدید گردد و در جایی دیگر که اصلاً انتظارش نمی‌رود دوباره پدید آید؛¹ پدیده‌ای که فیزیک‌دانان به آن «لامکانی» می‌گویند.² از این رو دیگر نمی‌توان چیزها را مستقل از هم فرض کرد، همه چیز به یک کل تقسیم‌ناپذیر تعلق دارد. به عقیده بوهم، ما و همه چیز عالم یک چیز واحد هستیم، به گونه‌ای که تقسیم این واحد منجر به نابودی آن خواهد شد. طبق نظریه همبستگی (هولوستیک (کل‌نگر))، جهان مجموعه‌ای از اجزاء نامربوط به هم نیست، جهانی نیست که از اجزاء بنیادی با خواص و کمیت‌های بنیادی ساخته شده باشد، بلکه یک هولوگرام است، یک شبکه پویا از رویدادهای مربوط به هم که هر قسمت از آن، ساختار کل را تعیین می‌کند. بدین ترتیب هر چیز در دنیا نه تنها خودش است، بلکه در چیزهای دیگر نیز مداخله می‌کند. در واقع هر چیز، همه چیز دیگر نیز هست. این همبستگی کیهانی تمام هستی را دربرمی‌گیرد، به گونه‌ای که هیچ ذره‌ای از عالم از این کلیت و پیوستگی وجودی خارج نیست. همه چیز یک چیز است؛ همه چیز در همه چیز است؛ حقیقتاً ماده، ذهن، روح، علم و آگاهی یک کل واحد هستند (تالپوت، عرفان و فیزیک جدید، 79-81).

به نظر می‌آید این نظریه، تا اندازه‌ای شبیه نظریه «وحدت وجود» در عرفان و قاعده «کل شیء فی کل شیء» است (جامی، نقد النصوص، 61). از این دیدگاه، فیزیک و عرفان بسیار به هم نزدیک شده و ظهور وحدت در ظاهر و باطن عالم را نمایان می‌سازد.³

«که یکی هست و هیچ نیست جز او» «وحده لا إله إلا هو» (هاتف اصفهانی، 70)

1. هنگامی که الکترون برای نخستین بار در سال 1879 میلادی کشف شد، فرض بر این بود که ذره‌ای بسیار کوچک با اندازه و بُعدی معین در فضا است، ولی مطالعات بعدی نشان داد گرچه الکترون برخی مواقع به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی ذره است، اما همیشه چنین نیست، زیرا گاهی عملکرد آن به گونه‌ای است که با ساختار موج تناسب دارد و از آن جا که موج اندازه و عمل مشخص ندارد، این تناقض بنیادی پیش می‌آید که چگونه ممکن است الکترون همچون ذره عمل کند و نیازمند به مکان باشد و در عین حال موج باشد و بی‌نیاز از مکان؟! نظریه کوانتوم برای شرح و بیان این مسائل مطرح شد (حسینی شاهرودی، مقاله بررسی و نقد دیدگاه فیزیک کوانتوم درباره اصل علیت). امروزه فیزیک‌دانان معتقدند که پدیده زیر اتمی را نباید تنها به عنوان موج یا ذره طبقه بندی کرد، بلکه باید به عنوان چیزهایی در نظر گرفت که همواره به نوعی قادرند هر دو باشند. این چیزها «کوانتا» نام دارد که در حکم ماده اولیه‌ای است که کل جهان از آن به وجود آمده است.

2. بوهم برای توضیح همبستگی، نظریه «پتانسیل کوانتومی» را مطرح کرد که طبق آن، دیگر چیزی به نام مکان در سطح زیر کوانتوم معنا ندارد.

3. «این اکتشافات وحدت عمیقی را از جهان هستی نمایش می‌دهد» (جینز، 67-84).

البته هرچند می‌توان میان این دوگونه وحدت، شباهتی قائل شد، ولی از تفاوت‌ها نیز نباید غافل بود. روشن است که وحدت جهان، وحدتی عرضی و اعتباری و مربوط به عالم ماده و وحدت وجود، وحدتی ذاتی و حقیقی و مربوط به فراماده و تمام عالم وجود است.

بوهم جهان را دارای دو گونه نظم می‌داند: «نظم مستتر»^۱ و «نظم غیر مستتر»^۲. «نظم غیر مستتر» همان نظم عیان و بیرونی موجودات در سطح کنونی وجود آنهاست و «نظم مستتر»، نظم عمیق‌تر این واقعیت است. این نظم در حکم دریای بی‌کرانی است که اصل و اساس همه چیزهایی است که در جهان مشاهده می‌شود و یا وجود و ظهور می‌یابد (Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, 191-). به بیان او واقعیت ملموس روزمره ما در واقع نوعی توهم است (که مستلزم نوعی ایجاد و وجودبخشی است)، درست مانند یک تصویر هولوگرافیک. در زیر این واقعیت، نظامی عمیق‌تر از وجود در سطحی وسیع و اصیل‌تر از واقعیت خارجی هست که پیوسته در حال ایجاد اشیاء جهان و بود و نمودهای آن است؛ اشیائی که جان و وجود واحدی دارند، ولی به حکم ضرورت وقوع در عالم طبیعت، نام ماهیتی خاص به خود گرفته‌اند.

البته بوهم برای تأکید بر پویایی، حرکت، تغییر، تبدیل و دگرگونی پیوسته اجزاء و ذرات جهان به جای واژه «هولوگرام» (تمام‌نگار) از واژه «هولومومنت»^۳ (تمام‌جنبش) استفاده می‌کند (تالبوت، جهان هولوگرافیک، 64) و بدین ترتیب حرکت جوهری صدرایی را زیر ذره بین تجربه به خوبی می‌بیند. البته چنین نیست که او تمایز و اختلاف ظاهری اشیاء را نبیند یا آن را بی‌معنا بداند، بلکه در نگاه او هر چیزی در ضمن این که خود است و کیفیات ویژه خود را داراست، بخشی از یک کل تقسیم نشده است؛ کل واحدی که با فعالیت و خلاقیت ذهن به نحو اعتباری و انتزاعی اشیاء مختلف، تقسیم و تجزیه می‌یابد. از این رو به جای این که اشیاء را مستقل بداند، آن‌ها را «نیمه تمامیت‌های نسبتاً مستقل»^۴ می‌نامد (تالبوت، همان، 65) و با گذر از «کوانتوم» به «فراکوانتوم»^۵ به درک وحدت وجود عالم نائل شده و کلیت واحد کثرات عالم را به نحو تجربی لمس می‌کند. به بیان بوهم، هر چه در جهان وجود دارد جزئی از یک «پیوستار»^۶ است. همه اشیاء از یک چیز ساخته شده‌اند، همه یک چیز هستند؛ یک چیز یکپارچه و عظیم که دست و پاهای بی-

1. Implicate Order

2. Explicate Order

3. Holomovement

4. a relatively half of independent integrity

5. super quantum

6. continuum

شمار خود را در تمام هستی دراز کرده است. روح، همان ماده و ماده، همان روح است، هم چنان که ماتریالیسم و ایده آلیسم یک چیزند که در ظرف ادراک ما و به خاطر دو نحوه انتزاع ما، دو گونه می-نمایانند (Weber, 151).

بنابر این دیدگاه غالب در فیزیک جدید، دیدگاه کل نگرانه (هولستیک)¹ به جهان هستی است (Benford, 40). اجزاء و بلکه ذرات این کل واحد شباهت و سنخیت دارند، از احکام واحدی تبعیت می کنند و قابلیت تبدیل به هر چیزی را دارند. به گفته هایز نبرگ «به این ترتیب جهان به گونه ای بافته، غامض و پرپیچ و تاب از رویدادها نمودار می شود که در آن ارتباطات گوناگونی با هم مبادله و یا در هم ادغام و یا با یکدیگر تلفیق شده و به این وسیله، «بافت کل» را قاطعانه معین می کنند» (Capaldi, 371). با این تلفیق و تبدیل، سیستم های پیچیده و جدیدی با خواصی جدید ایجاد می شود.

سر این قابلیت تبدیل آن است که این ذرات، اجزاء یک حقیقت واحد بسیط، سیال و متغیرند؛ ذراتی مشابه و هم سنخ (هم چون هولوگرام) که هر یک خاصیت کل ذرات را در خود نهان دارد. این تبدیل و تبدلات پیوسته، نشانگر شعور کیهانی طبیعت و تک تک الکترون های آن است. این الکترون های هوشمند، سرگردان و بی هدف نیستند، بلکه تحت تأثیر نیرویی که می توان آن را «نیروی فعال آگاهی کیهانی» نامید به حرکت در می آیند، حرکتی بسیار هدفمند و آگاهانه که آفرینش گر نظم کائنات و نمایش گر جلوه ای از حکمت آفریدگار حکیم و زیبا آفرین خویش است. «یوجین ویگنر»² می گوید: «بدون ارجاع به شعور [کائنات]، تنظیم و تدوین قوانین به شیوه ای کاملاً هماهنگ ناممکن است» (Wigner, 179).

چنان که پیداست این تلاش و کوشش ها همه نشان از وحدت جویی فطرت پاک انسانی دارد؛ فطرتی که وحدت را هم در خود و جان آفرین خود می بیند و هم در تمام جان جهان. وجهی از وحدت را با دیده عقل و دل در فراماده می یابد و وجه دیگری از آن را در با دیده تن در ماده و فیزیک.

هم چنان که بیان شد این ذهن خلاق انسان است که وحدت وجود جهان را به کثرت های انتزاعی و ماهیات اعتباری بدل می کند. به گفته «جان ویلر»³ جهان ما یک جهان خلق شده توسط مشاهده گر است. مفاهیم «قبل» و «بعد» بی معنا هستند (تالپوت، جهان هولوگرافیک، 291)، گذشته معنایی ندارد، مگر این که به صورت یک اثر ثبت شده در زمان حال تحقق یابد. بدین ترتیب انسان ها در یک جهان مداخله پذیر و وابسته به مشاهده گر (ذهن انسان) مرکزیت دارند (Wheeler, 19-21). در واقع بدون ذهن، جهان

1. holistic

2. Eugene Wigner

3. John Archibald Wheeler, 1911-2008

در وحدت به سر می‌برد، زیرا آن چه به وجودآورنده کثرت است یا مکان خاص است و یا زمان خاص که محصول ذهن است. حال اگر ذهن نباشد و در پی آن زمان و مکان خاصی وجود نداشته باشد، کثرتی وجود نخواهد داشت. این‌ها همه شواهدی است بر این امر که نهاد جهان، سرشار از وحدت است و عاملی که آن را به کثرت بدل می‌کند، انسان و ذهن خلاق کثرت‌آفرین اوست.

از سویی بنای عرفان نیز مبتنی بر توحید و وحدت وجود است. به بیان اهل معرفت «وحدۀ لا إله إلا هو» دقیقاً به این معناست که «وحدۀ لا موجود إلا هو»، چرا که «لیس فی الدار غیره دیار». همان ذات واحد بسیط الهی است که در مقام تنزل در وجه ماهیات و کثرات عالم طبیعت جلوه می‌کند. تمام کائنات ظهور روی زیبای اوست. ظهورات، شئونات، تجلیات و اطوار وجود آن یگانه است که عالم هستی را پر کرده است (آملی، مقدمه نص النصوص، 395، 349، 403)؛ وجودی که بسیط و نامتناهی است. عدم تناهی آن نیز فرض خارج و غیر را برایش محال ساخته و وحدت او را ضرورتاً ثابت می‌کند. حال همین وحدت به نوعی دیگر یعنی به نحو عَرَضی و اعتباری میان اجزاء عالم نیز وجود دارد.

علیت در فیزیک جدید

این نکته بسی قابل تأمل است که فیزیک جدید و از جمله فیزیک کوانتوم قائل به نفی علیت و فروعات آن از جمله اصل سنخیت علت و معلول نیست، زیرا گذشته از این که انکار علیت دقیقاً برابر با سفسطه‌گری و جهل ورزی است، مبنای تمام علوم و از جمله خود فیزیک را متزلزل ساخته و جایی برای علم، عقل، تفکر و نیز حتی تجربه (که خود، مبتنی بر تعقل، استقراء و تعمیم است) باقی نمی‌گذارد.

بنا بر ظاهر امر، فیزیک کوانتوم دارای نهادهی غیر علی است، به گونه‌ای که اکثر فیزیک‌دانان و فیلسوفان علم به دلیل بنای آن بر احتمال آن را غیر جبری و غیر ضروری می‌دانند، چرا که احتمال، نقطه مخالف اصل ضرورت علی (جبر علی) است. اصل «عدم قطعیت» هایزنبرگ را نیز ناظر بر همین امر دانسته‌اند. بر اساس این اصل، امکان پیش‌بینی قطعی و حتمی آینده وجود ندارد و پیش‌بینی‌ها تنها ناظر بر احتمال است (جوادی، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، 77)، اما به این امور به نحو دقیق‌تری نیز می‌توان نظر داشت، به گونه‌ای که از آن چیزی جز اصل قطعی علیت، فهم نشود.

درباره چرایی عدم قطعیت، چند احتمال ارائه شده است:

شاید عدم قطعیت مربوط به جهل موقتی و فعلی انسان است، قوانین دقیق علمی در آینده این جهل و عدم قطعیت را برطرف می‌کند. بر اساس این احتمال، «ندانستن علت» به معنای «نداشتن علت» نیست، بلکه گویای ناتوانی و جهل بشری نسبت به کشف علت حقیقی است.

شاید عدم قطعیت ناشی از محدودیت ذاتی تجربی و مفهومی باشد؛ مثلاً اتم فی نفسه برای بشر دسترس ناپذیر است.

هم چنین شاید عدم قطعیت به عدم تعین در طبیعت منتسب باشد. بنا بر این احتمال، به جای این فرض که الکترون دارای مکان و سرعتی دقیق و معین باشد که برای ما ناشناخته، غیر قطعی و غیر قابل پیش بینی است، باید گفت الکترون اساساً از آن نوع موجوداتی نیست که همواره دارای این خواص باشد، بلکه تأثیر و فعل مشاهده گر است که به یکی از وضعیت های بالقوه الکترون، تعین و فعلیت خاصی می بخشد و پس از این تعین، در حوزه علیت نیز وارد می شود (باربور، 388-392).

روشن است که هیچ یک از این احتمالات، بنای اصل علیت را متزلزل نمی کند، بلکه عدم قطعیت را یا به ناتوانی فاعل (انسان) یا عدم قابلیت قابل (طبیعت) ارجاع داده است که هیچ یک منافاتی با علیت ندارد. در حقیقت آنچه در فیزیک کوانتوم حذف می شود، تنها تعبیر سنتی علیت است و نه علیت به معنای حقیقی آن که همان وابسته بودن یک واقعیت فیزیکی به دیگری است. کاوش حقیقی، کشف این وابستگی است و این امر هنوز در مکانیک کوانتوم صادق است، گرچه اشیاء مورد مشاهده که برای آن ها این وابستگی ادعا می شود متفاوت اند (حسینی شاهرودی، همان). بنابراین هنوز برای نتیجه گیری پایانی مبنی بر اینکه اصل علیت کاملاً فاقد اعتبار است، بسیار زود است (Bohm, & Peat, *Science, Order & Creativity*, 95) و به باور انیشتین، طرد جبریت (علیت) در فیزیک، موقتی است و فیزیک روزی به جبریت باز خواهد گشت (گلشنی، 126).

در واقع فیزیک جدید در سطح فراکوانتوم¹ قائل به هم بستگی وجودی اشیاء است، به گونه ای که ذات اشیاء را واحد می داند و آنچه که آن وجود را از وحدت خارج ساخته و در وجه ماهیات مختلف، گوناگون می سازد نظر ناظر بیرونی یعنی انسان است. فراکوانتوم سبب می شود امواج پیوسته و مکرر، هم گرا و سپس واگرا شوند تا تولیدکننده یک نوع رفتار شبه ذره ای² متعادل شوند. بنابراین شکل های ظاهراً جداگانه ای که ما در اطرافمان مشاهده می کنیم، تنها به طور نسبی الگوهای باثبات و مستقلی هستند که به وسیله حرکت پیوسته پدید آمده اند که از طریق ذرات دائماً در حال انحلال به نظم ضمنی می انجامد. به گفته بوهم، ذهن ریشه های عمیقی در نظم ذهنی و دلالی دارد و بنابراین تا اندازه ای در همه شکل های مادی وجود دارد. به نظر او ممکن است مجموعه ای نامتناهی از نظم های ذهنی وجود داشته باشد که هر یک از آن ها هم جنبه مادی داشته باشد و هم جنبه ذهنی. «همه چیزهای مادی، ذهنی هم هستند و همه چیزهای ذهنی، مادی».

1 . super quantum

2 . particle like

در واقع سطوح بی‌نهایت لطیف‌تر و دقیق‌تر از ماده، نسبت به آن چه ما از آن آگاهی داریم وجود دارد» (Weber, 151). در واقع جداسازی ماده از ذهن و روح یک انتزاع و اعتبار عقلی بیش نیست. حقیقت آن‌ها یک چیز بیشتر نیست (Ibid, 101). این گونه تعبیر در فیزیک جدید هیچ شباهتی به دیدگاه ماتریالیستی و حتی ایده‌آلیستی ندارد، بلکه تداعی‌گر اندیشه‌های وحدت وجودی حکمت متعالیه صدرایی است، از جمله یادآور بحث «وحدت حقیقی نفس و بدن و تعدد تحلیلی آن دو». این وحدت وجود و هم‌بستگی وجودی، مهم‌ترین راه حلی است که نه تنها قلمرو کوانتوم را به علیت پیوند می‌دهد، بلکه تفسیر نوینی از جهان است که آن را از تفاسیر فیزیک کلاسیک و کوانتوم متمایز ساخته و از جهتی آن را با تفاسیر متافیزیک گذشته همانند می‌سازد (حسینی شاهرودی، همان).

وحدت شخصی وجود

در جوامع روایی از تفکر در ذات حق تعالی نهی شده است.^۱ دلیل آن این است که اساساً ذات، غیب است و غیب از حوزه درک و فهم خارج است. در واقع چه نسبت به تفکر در آن نهی‌ای صورت بگیرد یا نگیرد، این امر سالبه به انتفاء موضوع است. اما این به این معنا نیست که باب معرفت الهی بسته شده است، چرا که حداقل می‌توان به جوهری از این حقیقت عظمی دست یافت و بلکه متمثل شد. در واقع، هرچند حقیقت توحید برتر از آن است که عقل از حیث عبارت یا اشارت بدان نائل آید، اما با این همه نباید از وصول به آن مرتبه مأیوس بود. منع‌هایی که در روایات یا سخنان بزرگان به چشم می‌خورد، از باب برافراشتن رایت توحید و اعتلای مقام آن است، به گونه‌ای که هرکسی به وصل توحید طمع ننهد و هوی و هوس آن را در سر نپروراند (آملی، مقدمه نص النصوص، 313).

نکته قابل توجه این که اثبات وجود خداوند نیاز به استدلال و برهان ندارد، چرا که ظاهرتر و عیان‌تر از وجود تابان او وجودی نیست: «أَيُّكُونُ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ» (مجلسی، بحارالانوار، 226/95)؟ پس حقیقتاً وجود خداوند امری بدیهی است، هم‌چنان‌که مشاهدۀ او ضروری‌ترین و روشن‌ترین مشاهدات امام موحدان، امیر مؤمنان (علیه السلام) است (جوادی آملی، توحید در قرآن، 212). او که می‌فرمود: «لَمْ أُعْبِدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (نهج البلاغه، خطبه 179) و یا «لَوْ كُشِفَ الْغُطَاءُ مَا أزدَدْتُ يَقِيناً» (مجلسی، 153/40).

پس از گذر از نظریۀ بداهت شناخت خدا، به شناخت نظری او می‌پردازیم. اقسام توحید در این نوع شناخت عبارت‌اند از:

۱. «لا تفكروا فی ذات الله» (نهج الفصاحه، 389).

1. وحدت تشکیکی وجود

در این قسم از توحید که منسوب به حکما است، وجود حقیقت واحدی است، اما مشکک و دارای مراتب متعددی است که از واجب تا ممکن را در بر می‌گیرد. بالاترین مرتبه‌اش واجب تعالی و دیگر مراتب ممکنات هستند؛ مراتبی که اسناد وجود به هر یک اسناد حقیقی است. اگرچه وجود ممکنات، رقیق‌تر و ضعیف‌تر از وجود واجب تعالی است، با این حال در آن واحد هم وحدت واجب، حقیقی است و هم کثرت ممکنات (جوادی آملی، رحیق مختوم، 547-548).

2. وحدت شخصی وجود

در این نوع از توحید که منسوب به عرفا است، حقیقت وجود امری وحدانی و شخصی بوده و فاقد مراتب و درجات است، به گونه‌ای که تشکیک در آن امری محال و ممتنع است. موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است، واجب می‌باشد و در نتیجه غیر از واجب تعالی موجودی در هستی وجود ندارد. آنچه هست همان ظهورات، تجلیات، اطوار، شئون و فنون آن یگانه است¹ که هیچ یک هیچ استقلالی از خود ندارد و عین فقر و هلاکت است: «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص: 88). در وحدت تشکیکی، تشکیک در ظهور مطرح است و در وحدت شخصی، تشکیک در ظهور (آشتیانی، اساس التوحید، 145).

3. وحدت شهود

در این مرتبه از وحدت وجود، سالک کثرات را می‌بیند اما می‌داند که خداوند است که در ان کثرات تجلی کرده است، مانند تجلی صورت شخص واحد در آیینه‌های متعدد؛ از این رو تنها توجه به صاحب صورت اصلی (خداوند) دارد و نه به صور منعکس شده؛ به گونه‌ای که حتی به خود و فنای خود در آن محبوب ازلی و ابدی نیز توجهی ندارد (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، 38-39).

اثبات وحدت شخصی وجود

بهترین دلیل بر اثبات وحدت شخصی وجود، برهان صدیقین است که به تعبیر صدرالمتألهین، محکم‌ترین و روشن‌ترین برهان است. در این برهان با تأمل در حقیقت هستی به وجود خداوند و نیز به صفات و افعال او استدلال می‌شود. دقیق‌ترین، کامل‌ترین و در عین حال کوتاه‌ترین تقریر این برهان نیز از آن علامه طباطبایی است. ایشان با حذف همه مقدمات و مبادی تصدیق، برهان صدیقین را نخستین مسأله فلسفه الهی قرار داد (جوادی آملی، توحید در قرآن، 214). طبق این تقریر، اصل واقعیت و حقیقت در خارج بالذات متحقق، ثابت و غیر قابل زوال است؛ به گونه‌ای که از فرض عدمش، ثبوت آن لازم می‌آید؛

1. «و رجعت علیه المسمى بالعللة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطور و تحيئه بحيث لا انفصال شيء ما بين عنه» (ملاصدرا، اسفار، 301/2).

زیرا اگر به فرض زائل شود، «واقعاً» زایل شده، نه مجازاً و هر چه که از فرض زوال آن ثبوتش لازم آید، زوالش بالذات محال است، در نتیجه ثبوت و تحقق آن ذاتاً ضروری است.

پس اصل واقعیت، خواه وجود یا ماهیت به نحو ضرورت ازلی و واجب بالذات تحقق دارد. روشن است که ماهیات چون سابقه یا لاحقۀ زوال دارند، پس واقعیت مطلق نبوده و واجب بالذات نیز نیستند. بدین ترتیب تنها واجب الوجود بالذات یعنی خدای متعال است که به عنوان اصل وجود و واقعیت، زوال-ناپذیر بوده و نقطۀ اتکاء همه موجودات است، واجبی که وجودش ضروری، بدیهی و بی-نیاز از برهان است، البته نه برای او که عقل را زیر پا می‌نهد و سفسطه می‌بافد و توان رؤیت ضرورت و بداهت را ندارد (همان، 214-215). البته براهینی هم که اقامه می‌شود اگرچه به ظاهر، برهان تعلیمی است، ولی در حقیقت تنبیه و تبیینی بیش نیست (ملاصدرا، اسفار، 6/14).

طبق این تقریر اصل واقعیت، بسیط محض و صرف تحقق است. «لا واقعیت» [عدم] در او راه ندارد. در نتیجه وجود، تحقق و ثبوت برایش ضروری و بدیهی است (جوادی آملی، همان، 216). مبرا بودن از عدم یعنی عدم ترکیب وجود و عدم و این یعنی بساطت و صرافت وجود که لازمه‌اش وحدت وجود است، زیرا بسیط جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. از این رو وحدت نیز لازمه ذاتی وجود خواهد بود. پس لازمه ذاتی وجود ضرورت، بساطت، صرافت و وحدت است.¹

به تعبیر عبدالرزاق کاشانی «وجود من حیث هو وجود، جز واجب نباشد و چون غیر او نباشد، عین او باشد و ماسوای وجود مطلق، عدم بود و عدم نه عینی دارد و نه حقیقتی تا با او در شمار آید. پس وحدانیت لازم ذات او باشد» (کاشانی، 343). البته وجود تا زمانی چنین است که متجلی نشده باشد. به محض ظهور و تجلی، کثرت لازمه آن خواهد شد، اما نه لازمه اصل ذات وجود، بلکه لازمه وجود به اعتبار ظهور و بطون در مراتب تجلیات خود (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، 139).

اثبات وحدت وجود از طریق بساطت وجود و قاعده بسیط الحقیقه

بسیط حقیقی چیزی است که هیچ‌گونه ترکیبی نداشته باشد، اعم از ترکیب از اجزاء خارجی (ماده و صورت)، اجزاء عقلی (جنس و فصل)، اجزاء مقداری، وجود و ماهیت و نیز وجود و عدم (ملاصدرا، اسفار، 6/91). تنها مصداق آن نیز واجب تعالی است، زیرا غیر او یعنی ممکنات حداقل مرکب از وجود و ماهیت هستند (همان، 17). بنابراین هم وجود و هم همه صفات واجب تعالی صرف و بسیط است. بر این

1. «می‌توان گفت هر جا وجود صادق است، ضرورت یا وجوب نیز صادق است و در هر مورد که نیستی و عدم صدق کند، امتناع نیز صادق خواهد بود. بنابراین مواد سه‌گانه ضرورت، امتناع و امکان به ترتیب با وجود، عدم و ماهیت مساوی خواهند بود» (ابراهیمی دینانی، 553/2).

امر براهینی نیز اقامه شده است (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 68-71؛ همو، اسفار، 6/ 91-94). لازمه وجود بسیط این است که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد، از این رو هم عین همه اشیاء است و تمام کمالات آنان را به نحو اعلی و اتم داراست و هم از نقائص و محدودیت‌های آنها منزّه و مبرا است (همان، اسفار، 4/ 200)؛ همان قاعده معروف که «بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشيء منها» (آشتیانی، اساس التوحید، 538-539). بدین ترتیب بسیط الحقیقه هم واحد است و هم کثیر، یعنی در عین وحدت، جامع تمام کثرات و کمالات آن‌هاست¹ که از آن با تعبیر «کثرت در وحدت» یاد می‌شود. گفتنی است که این تعبیر مستلزم هیچ تناقضی نیز نیست، زیرا آن‌چه را که بر واجب تعالی حمل کرده‌ایم، مرتبه اعلی و اتم کثراتی است که در مرتبه مادون و با لحاظ تعیناتشان از او سلب می‌شوند (شیرازی، 1/ 209). بنابراین تمام کثرات به نحو قرآنی جمعی در وجود وحدانی او منطوی‌اند (ملاصدرا، همان، 100، 130).

حمل حقیقت و رقیقت

حمل کثرات بر وجود بسیط واجب تعالی از باب حمل حقیقت و رقیقت است. مبنای این نوع حمل، اتحاد و به تعبیر دقیق‌تر وحدت موضوع و محمول در اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص است. در این حمل هم وجود ناقص در وجود کامل به نحو اعلی و اتم تحقق دارد و هم وجود کامل همه کمالات مراتب مادون را داراست. اگر جز این باشد به ترکیب از وجدان و فقدان و یا همان وجود و عدم می‌انجامد که خلاف فرض بساطت اوست.

همچنین در این حمل، رقیقت تنزل حقیقت است. واجب تعالی حقیقت است، حقیقتی که آن‌گاه که تنزل می‌نماید، رقیقه‌اش تمام کائنات و کثراتی است که در عالم هستی ظهور یافته است، از جمله زمین و آسمان‌های زیبا و بی‌انتهای: «إِنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَتَفَقَّنْهُمَا» (انبیاء: 30).

همان «هو» است که در این جا این و آن شده است. هم علم و عالم و معلوم خود اوست و هم همه کمالات و مظاهر: «ليس في الدار غيره ديار». در دار وجود جز حق تعالی و اسماء و صفات و افعال او هیچ نیست. همه اوست و به اوست و از اوست و به سوی او (آملی، مقدمه نص النصوص، 402): «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید: 3).

حال که وجود صرف و بسیط الهی، کل الاشیاء است و تمام کمالات آن‌ها را (که رقیقه وجود خود اویند) به نحو اعلی و اشرف داراست، پس اصل، اساس و تمامیت همه آن‌هاست و هر چه که تمام چیزی

1. «و منها تجویز آن یكون امر بسیط عین ماهیات کثیره قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلی و اشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية»: (ملاصدرا، همان، 507/5).

باشد، به آن شیء از خود او سزاوارتر است و از خود او، اوتر (ملاصدرا، همان، 6/ 102): «و هو وجود کُلّ شیء و تمامه و تمامُ الشیء اُولى به من نفسه» (همو، المشاعر، 55).

به بیان قرآن کریم، وجود حق تعالی همچون درختی است که نه شرقی و نه غربی است (نور/ 35). این و آن نیست به تنهایی، بلکه فراتر و مشتمل بر هر دو است، شمولی سریانی و انبساطی (ملاصدرا، شواهد الربوبیه، 7). از باب تشبیه، هم چنان که نفس واحد بسیط در وجه قوای کثیر خود ظاهر می شود¹ وجود حق تعالی نیز در وجه مخلوقاتش که همان ظهورات و شئونات و اطوار وجود واحد اویند متجلی می شود. البته حق این است که گفته شود، همان طور که آن علت ازلی و ابدی، حق تعالی، واحد بسیطی است که در کثرات سریان و جریان دارد، معلول اعلای او، نفس نیز به حکم شباهت و سنخیت با علت خویش چنین است و در عین وحدت، عین قوای کثیر خویش است (سبزواری، اسرار المحکم، 320).

بنابراین وجود واحد الهی با احدیت خود شامل تمام مراتب هستی است. البته تا وقتی که به این مراتب و مخلوقات به عنوان معلولی مستقل از علت نظر می شود این شمول و وحدت یافت نمی شود، زیرا علیت اساساً مستلزم دوگانگی و تمایز علت و معلول است که برآیند استقلال وجودی آن ها از یکدیگر می باشد (ترکه اصفهانی، 133؛ مطهری، مقالات فلسفی، 3/ 128)؛ حال آن که فرض استقلال برای چیزی که عین ربط و فقر به علت خویش است، تناقضی آشکار است. پس به ناچار باید علیت را تطور علت به اطوار گوناگون دانست² و معلول ها و مخلوقات را تشانات و تطورات کثیر ذات واحد الهی.

«بجز آن واحد حقیقی، هیچ وجودی نیست، چه استقلالی و چه تعلقی، بلکه هر آن چه در هستی است جز تطورات حق تعالی و تشانات ذاتی او نیست» (ملاصدرا، اسفار، 2/ 305).

تنها مصداق حقیقی وجود، ذات احدی الهی است و دیگران اطوار و شئون زیبا و کثیر اویند،³ کثرتی که وحدت را بر هم نمی زند (آملی، مقدمه نص النصوص، 412) و این است معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت.⁴

«در وجود، جز «او» و مظاهر او چیزی نیست، مظاهری که «خلق»، «عالم» و... نامیده شده است (ترکه اصفهانی، 667).

1. «هذه القوى على كثرتها وتفتن افاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس...» (همان، 8/ 135).

2. «... رجعت العلوية المسمى بالعللة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطوره وتحيته بحيته...» (ملاصدرا، همان، 2/ 300-301).

3. «... اعلم أن هذا الوجود أو الحق تعالى...» (آملی، نقد النقد، 659، 680).

4. «فالوحدة متطورة بالكثرة والكثرة أطوار الوحدة وهذا معنى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة» (ترکه اصفهانی، همان، 191-192).

البته نمی‌توان ممکنات را معدوم و اعتباری محض دانست،¹ بلکه از آن‌جا که ممکن همان ظهور و تطور واجب تعالی است، به حکم سنخیت علت و معلول، ضرورتاً احکام او را خواهد داشت و هم‌چون او واجب الوجود خواهد بود هر چند بالغیر (ابن عربی، 56/2).

«آن حقیقت، یگانه است و غیری نیست جز شتون، فنون، حیثیات، اطوار و لمعات نور او و ظلال ضوء او و تجلیات ذات او» (ملاصدرا، همان، 47/1).

تطبیق و مقایسه

آن‌چه تاکنون بیان شد اثبات وحدت وجود در فیزیک و سپس در عرفان بود. اینک در مقام تطبیق این دو هستیم. آیا ممکن است این دوگونه وحدت، ارتباطی با هم داشته و یا حتی یکی بوده و عینیت داشته باشند؟

طبق بیان اهل معرفت همان وجود واجب تعالی که ضرورت، صرافت و وحدت دارد؛ همان وجود در عالم هستی در صور اعیان و ماهیات کثیر ظهور یافته و متجلی شده است. این دو عینیت و بلکه وحدت دارند. همان احد واحد است که آن‌گاه که از اعلی به ادنی تنزل می‌کند وجوه کثیر مادی و یا مجرد به خود گرفته و در حجاب وجود آنان نهان می‌شود (آملی، همان، 395، 403).

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد، دل برد و نهان شد/ هر دم به لباس دگر آن یار برآمد، گه پیر و جوان شد (مولوی، 573)

هم‌چنان که همان دریای آرام است که به امواج خروشان بدل می‌شود و آن از این جدا نیست، به همین وزن، همان خدای نهان است که در صور مادیات و مجردات عیان می‌شود و باز آن نهان از این عیان جدا نیست. همان ذات پاک است که گونه‌گون شده است تا چه کسی دریابد و که درنیابد (آملی، همان، 349):

«كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: 29). «هو» ست که در هستی می‌درخشد نه غیر «هو». به تعبیر ابن عربی «عالم غیب است و هرگز ظاهر نشده است و حق تعالی ظاهر است و هرگز غایب نشده است» (آملی، همان، 404).

همان کلام والای حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) که فرمودند: «أَيُّكُونُ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ، مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ» (مجلسی، 226/95)؟ در دار هستی جز آن دیار، کسی نیست. هر آن‌چه که به مشاهده آید نیز ذاتش ذات حق است (قیصری، شرح فصوص الحکم، 224). این بیان مولای عارفان و موحدان، امیر مؤمنان حضرت علی (علیه السلام) که «ما رأيت شيئاً و قد رأيت الله قبله، بعده، معه و فيه» (ملاصدرا، شرح اصول کافی، 3/

1. «الکثرة الظاهرة في الوجود حقیقة...» (همان، 38).

(432)، حقیقتاً در مورد همه صادق است، به شرطی که چشم دل، باز و دیده بصیرت نافذ باشد. او را دیدن عجیب نیست، بلکه غیر دیدن و او را ندیدن، عجیب است و نشان نابینایی: «عَمِيتٌ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ عَلَيْهَا رَقِيبًا» (مجلسی، 95/226).

بدین ترتیب روشن شد همان خدای واحد آسمانی است که در زمین جلوه‌گر می‌شود، آن واحدی که، آن‌گاه که گونه‌گون شد باز هم واحد است.¹ به‌گونه‌ای که «اگر سریان او در موجودات نبود، عالم نبود» (آشتیانی، شرح مقدمه فیضی، 93). پس «عالم وجودی زائد بر حق تعالی ندارد» (همان، 184). محال است که وجود عالم از وجود او جدا باشد. مگر عین فقر ممکن است که انقلاب ذات یابد و غنی شود؟! «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: 88).

پس اوست که جلوه‌گر می‌شود نه غیر او، از همین روست که «بعوضه» هم قداست و شرافت دارد و خدای متعال بدان مَثَل می‌زند (بقره/26). با این ظهور، تمام اسماء و صفات او نیز در آن مظاهر و مخلوقات (به قدر استعداد آنان) تجلی می‌یابد از جمله وصف وحدت.

طبق آن چه ذکر شد، وحدت جهان در فیزیک و وحدت وجود در عرفان، هر کدام به وجهی سریان وحدت در عالم را نمایان می‌سازد. در فیزیک کوانتوم، هر ذره خاصیت کل ذرات را در خود نهان دارد؛ به این معنا که همه ذرات، حد اصلی کمال را دارند (منتها در یکی حدی از آن کمالات جلوه‌گر شده و در دیگری حد دیگری از آن کمالات و بدین ترتیب تمایز ظهوری پیدا کرده‌اند). این امر یادآور قاعده عرفانی «کل شیء فی کل شیء» است که کمالات اسمائی و صفاتی وجود را در تمام موجودات یکسان می‌داند (هرچند با تفاوت در ظهور یک اسم و بطون سایر اسماء، تعینات و تمایزات ظاهری خاصی در هر شیء رخ نموده است). با وجود این شباهت، تفاوت‌هایی نیز قابل لحاظ است.

آن چه در فیزیک وجود دارد، تعدد و تفاوت ذرات است. هر ذره آثار و خواصی دارد که ذره دیگر فاقد آن است. از این جهت از یکدیگر تمایز و استقلال داشته و غیر هم می‌باشند، برخلاف وحدت وجود عرفانی که در آن مجموعه موجودات عالم و تعینات، جلوه‌ای از جلوات علت خود هستند و غیریتی با هم ندارند. از سویی در فیزیک، امکان اثبات بساطت وجود و بسیط الحقیقه نیست، حداکثر چیزی که قابل اثبات است، وحدت اعتباری اجزاء عالم است و نه وحدت ذاتی و صرافت حقیقی وجود.

1. «... لا تفدح فی احدیته کثرة ما یتعدّد فی مراتب العدد (جندی، 734).

حقیقت محمدیه (صلی الله علیه وآله)، حقیقت بسیط¹ ساری و جاری در عالم هستی

ذات سبحان حق، غیب الغیوب است و فراتر از هر اسم و رسم و وصفی از جمله وصف ظهور و تجلی در مراتب هستی (آملی، همان، 52). از این جهت آن یگانه حقیقت بسیطی که وجودش در ذراری و نشأت هستی ساری و جاری است ذات نهان الهی (غیب الغیوب) نیست، بلکه اولین و تام ترین ظهور او (حقیقت محمدیه (صلی الله علیه وآله)) است (قیصری، رسائل قیصری، 108)، او که نظر به او نظر به خود خداست،² «حقیقتی که صاحب مقام احدیت جمع است و فراتر از آن، وجود صرف و نور محض ربوبی و مقام ذات وجوبی جل جلاله است» (آملی، همان، 115، 136).

وجود حیات بخش او چنان است که اگر نبود، ذات نهان غیب الغیوب را هیچ فعل و اثری نمی بود. به وساطت وجود جامع اوست که تمام اسماء و صفات الهی در عالم کثرت، حیات و بقاء دارد؛ به گونه ای که اگر نمی بود هیچ اسم و وصفی، ظهور و بروز نداشت. او از جانب خداوند سبحان، مُحیی و مُبْقِی عالم و عالمین است. اوست خون جاری در رگ های هستی؛ او که در وجه الله التام، ثار الله، خون پاک خدا، حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) به زیباترین وجه متجلی شد و عالم را منور به نوای والای توحید نمود. آن شهید کربلای عشق که ذات اقدس اله، خود، فدا و بهای وجود ظهور اوست: «...وَمَنْ قَتَلْتُهُ فَأَنَا دِيْتُهُ».³

حقیقت بسیط محمدیه (صلی الله علیه وآله) نه فقط تمام اسماء الهی را داراست، بلکه خود، تمام آن اسماء است: «نحن والله الاسماء الحسنی» (حویزی، 2/ 103). اسماء و صفاتی هم چون «هو»، «الله»،⁴ «احد»، «صمد»، «واحد»، «واجب»،⁵ «رب»، «بسیط» و نیز تمام اسماء هزار و یک گانه دعای جوشن کبیر از آن وجود عظیم اوست، چرا که ذات غیب الغیوب والا تر و منزّه تر است از این که متصف به اسم و وصفی شود (امام خمینی، صحیفه نور، 21/ 14؛ جوادی آملی، ادب فنای مقربان، 2/ 71). «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ» (انعام/ 100).

بنابراین آن رب حقیقی که دارای ربوبیت عظمی است، کسی نیست جز ختم انبیاء و اولیاء، حضرت حبیب خدا (آملی، همان، 408)، آن رب یگانه ای که با ظهورش تمام کائنات در دنیا و آخرت پیوسته

1. رک. مقاله «طهارت ذاتی، عصمت تکوینی و بساطت وجودی حقیقت محمدیه صلی الله علیه وآله» اثر نویسنده (مجله پژوهشنامه ادیان، شماره 15، بهار و تابستان 1393).

2. «من رأی فقد رأی الحق». (مجلسی، همان، 10/ 235).

3. اشاره به حدیث قدسی «من أحبني قتلته و من قتلته فعلى ديتة و من على ديتة، فأنا ديتة» (قیصری، شرح فصوص الحکم، 522).

4. «اسم» (الله) از تعینات این حقیقت کلیه [حقیقت محمدیه (صلی الله علیه وآله)] است (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، 649).

5. «شان انسان کامل عبارت است از تجاوز از حدود امکانی و مندک شدن در دریای وجوب وجود» (امام خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، 121).

وجود، بقاء و دوام یافته و می‌یابند (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، 656-657)؛ حقیقت بسیطی^۱ که او را با خدای ازلی و ابدی و غیبی فرق و فاصله‌ای نیست، جز در فرق بی‌فرقی عبودیت و ربوبیت^۲ یا فقر و غنا^۳ حضرت ختمی مرتبت (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌فرمایند: «أنا من الله و الخلق مَتّی. أنا من الله و الكلّ مَتّی» (حافظ برسی، 29، 65). آن‌حیّ قیومی که هستی هستان به حیات و قیام او برپاست: «نَحْنُ صَنَائِعُ رَبَّنَا و الخلقُ بعد صَنَائِعُنَا» (مجلسی، 53، 178).

آن وجود صرف و بسیطی که ماهیتی در او نیست و صریح الوجودی که قوت و شدتش نامتناهی است و تمام اعیان و اکوان، اطوار و شئون و فنون روی زیبای اوست، چنان‌که خورشید فروزان و ماه تابان تنها قطره‌ای از وجود نورالانوار اوست.^۴ او که فرمود: «یا علی! الانوار کلّها من نوری و نورک» (همدانی، 3/472).

این است سرّ آن‌که حضرت مولا امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، نفس و جان حضرت رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله)^۵ خود را چنین معرفی می‌فرماید: «...أنا فطرتُ العالمین، ...، أنا مُضِئُ الشَّمْسِ و مُطْلِعُ الْفَجْرِ و مُشْنُ النُّجُوم، ... أنا الَّذِیْ أَقُومُ السَّاعَةَ، ... أنا مُنْشِئُ الْمُلُکُوتِ فِی الْکَوْنِ، أنا الْبَارِئُ، ...، أنا الْبَصِيرُ، ... أنا الَّذِیْ لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ، ...» (همان، 2/627-637).

حقیقت محمدیه (صلی‌الله‌علیه‌وآله) همان‌گونه که در قوس نزول کثرات را از نور پرفروغ خویش تنزل داده و پدید آورده است (قیصری، رسائل قیصری، 122، 158)، در قوس صعود نیز با تدبیر و ربوبیت خود آن‌ها را به اصل و منبعشان که وجود خود اوست، رجوع می‌دهد (جامی، اشعة اللمعات، 176). هم‌چنان که عارف الهی، سید حیدر آملی نیز این امر را بیان می‌کند؛ ایشان ضمیر «إلیه» در «إِلَیْهِ یَرْجِعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ» (هود: 123) و نیز ضمیر «له» و «إلیه» در «لَهُ الْحُکْمُ وَإِلَیْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص/70) را به وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت (صلی‌الله‌علیه‌وآله) برمی‌گرداند و ذات حق (سبحانه و تعالی) را منزّه و بی‌نیاز از اتصاف به چنین اموری می‌داند (آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، 570).

همچنین این بیان والای حضرت امام هادی (علیه‌السلام) در زیارت جامعہ کبیره که «أَسْمَانُکُمْ فِی الْأَسْمَاءِ، أَجْسَادُکُمْ فِی الْأَجْسَادِ، أَرْوَاحُکُمْ فِی الْأَرْوَاحِ، أَنْفُسُکُمْ فِی النُّفُوسِ، آثَارُکُمْ فِی الْآثَارِ، قُبُورُکُمْ فِی

1. «انسان کامل به دلیل دارا بودن «وحدت جمعی و بساطت ذاتی، در واقع صورت مجموع عوالم است» (امام خمینی، التعليقات على الفوائد الرضویة، 52).

2. «لا فرق بینک و بینها إلا أَنَّهُمْ عِبَادُکَ» (مجلسی، 393/95)؛ «لیس بینی و بین ربّی فرق إلاّ اِنّی تقدّمْتُ بالعبودیه» (آملی، مقدمه نص النصوص، 10).

3. فرق بی‌فرقی اشاره به سرّ عبودیت دارد: «إِنَّ لِلرَّبُّوبِیَّةِ سَرّاً لَوْ ظَهَرَ لِبَطَلَتِ الرَّبُّوبِیَّةُ»، زیرا همان رب، خالق و معبود واحد است که آن‌گاه که تنزل می‌یابد نام مریوب، مخلوق و عبد می‌یابد (آملی، همان، 406، 368).

4. «هَیْ [الشَّمْسُ الْمُنِیرَةُ] قَطْرَةٌ مِنْ قَطَرَاتِ نُورِ مُحَمَّدٍ (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و علی (علیه‌السلام) لِأَنَّهُمَا الْأَنْوَارُ و تَجَمُّعُ الْأَسْرَارِ» (همدانی، 3/510).

5. اشاره به آیه مباهله: «...وَأَنْفُسُنَا وَأَنْفُسُکُمْ ثُمَّ نَبْتَهِّلُ...» (آل عمران: 61).

القُبُور» (شیخ صدوق، 2/ 370-374) نیز ناظر به همین امر است. حقیقت وجود حبیب حق (صلی الله علیه و آله) است که به عنوان جسم کل، روح کل و نفس کل، ساری و جاری در تمام اجسام و ارواح و نفوس است. اوست که همه مراتب هستی، تنزل و تکرر وجود واحد بسیط اوست، با همه آنها معیت قیومی دارد و نزدیک تر است از خودشان به خودشان:

«هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: 4)، «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: 16)، «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ» (واقع: 85)، «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: 24).

اوست آن بسیط الحقیقه ای که با همه اشیاء معیت دارد، ولی نه به نحو ممازجت و مقارنت و هیچ یک از آنان نیز نیست، ولی نه به نحو مبیانت (نهج البلاغه، خطبه اول). هم عین آن هاست و هم منزله از تمام آن-ها: «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا» (ابن عربی، 2/ 459).

از سویی هم چنان که حقیقت واحد محمدیه و علویه (علیهما السلام)¹ اصل تکوین عالم است، بنیان و اساس تشریع نیز هست: «أنا و علی أبوا هذه الأمة» (مجلسی، 11/ 36). همه انبیاء و اولیاء و دین و آیین ایشان تنها شعاعی از مشکات ولایت تامه محمدیه (صلی الله علیه و آله) می باشند (آشتیانی، شرح مقدمه فیصری، 906)، به گونه ای که تمام قرآن کریم منظوم در باء «بسم الله» آن است و تمام آن باء در نقطه تحت آن، در وجود ختم اولیاء، علی اعلی (علیه السلام)².

حقیقت واحد محمدیه و علویه (علیهما السلام) آن یگانه ای است که ثانی ندارد (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، 484) و تمام کائنات از عالم و آدم به گرد وجود قدسی او در طواف و ستایش و نیایش اند چه بدانند و چه ندانند: قال امیرالمؤمنین (علیه السلام): «...أنا الکعبة و البیت الحرام و البیت العتیق، ... أنا محمد المصطفی و علی المرتضی...» (همدانی، 2/ 627-637). به دلیل همین اصل و اساس بودن است که بر تمام عوالم هستی، احاطه وجودی و ولایت تکوینی دارد (آشتیانی، شرح مقدمه فیصری، 742).

البته حضرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم چنان که «حبیب» الهی است و هر آن در قرب «أو أدنی» و آسمان وحدت غیب سیر دارد، با این حال به عنوان واسطه میان حق و خلق، در زمین کثرت و شهادت زندگی می کند و با خلق مراوده دارد (آملی، مقدمه نص النصوص، 707)، از این جهت جامع صفات هر دو نشئه است، جامع حق و خلق، عبد و رب، غیب و شهادت، نهان و عیان، وجوب و امکان

1. «أنا و علی من نور واحد» (احسانی، 337/ 5)

2. «إنّ جمیع القرآن فی باء بسم الله و أنا نقطة تحت الباء»؛ ملاصدرا این بیان حضرت علی (علیه السلام) را منطبق بر قاعده بسیط الحقیقه می داند (ملاصدرا، اسفار، 7/ 43).

و... (قیصری، رسائل قیصری، ۱۸۷)؛ قال امیرالمؤمنین (علیه السلام): «...أنا الاول، أنا الآخر، أنا الظاهر، أنا الباطن» (آملی، مقدمه نص النصوص، ۳۹۸).

سرّ این که محبت به خاندان پیامبر و از جمله سرور و سالار شهیدان، حضرت ثار الله، اباعبدالله الحسین (علیه السلام) (که وجودش همچون خون حیات بخش الهی، در تمام رگ های هستی ساری و جاری است) و اظهار این محبت و صداقت در آن، آن قدر اهمیت دارد که می تواند عامل نجات در دنیا و آخرت باشد، در همین نکته نهفته است. ایشان مبدأ ولایت الهی و ولایت، ظهور توحید است. از این رو هر چه فردی به آن مبدأ نزدیک تر باشد، در برخورداری از نور و رحمت بی کران حق، مستغرق تر است. به همین ترتیب، محبت و اطاعت از آل الله، محبت و اطاعت از خدای متعال است. پذیرش ولایت، پذیرش توحید و انکار ولایت، انکار توحید است. به فرمایش حضرت پیامبر (صلی الله علیه و آله): «يَا عَلِيُّ حُبِّكَ إِيْمَانٌ وَ بُغْضُكَ نِفَاقٌ وَ كُفْرٌ» (مجلسی، ۴۲/۳۹).

و به فرموده امام محمد باقر (علیه السلام): «... هل الدين إلا الحبّ والبغض» (همان، ۹۵/۲۷)؟ اوست که آثار فضل و احسانش، سرچشمه همه کمالات و منبع تمام سعادت هاست (جوادی آملی، همان، ۸۱). بنابراین غایت حرکت حبی خداوند، یگانه محمود عالم هستی (صلی الله علیه و آله) می باشد، او که یکتا محب، محبوب و حبيب حضرت حق است و رسالتش ترسیم هندسه محبت: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...» (آل عمران: ۳۱) لذا مزد پیامبری خویش را به دستور محبوب جهان هستی، دوستی و مودت عترت مطهر خود قرار داد؛ مودتی که از بارزترین مصادیق حسنه است: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری: ۲۳).

نتیجه

هر یک از فیزیک و عرفان برای اثبات وحدت، دلایل خاص خود را دارد. برهان خلأ، برهان بر نفی عوالم مساوی و متماثل، برهان بر نفی عوالم متعدد غیر متماثل. همچنین اثبات حرکت وحدت جهان، وحدت نظام عالم، وحدت مبدأ و مقصد عالم، وحدت در جوهر، وحدت در صورت، وجود رابطه علی و معلولی میان اجزاء عالم و... از جمله دلایلی است که برای اثبات عقلی وحدت جهان در فلسفه ارائه شده است. از سویی بنای فیزیک کوانتوم نیز بر هم بستگی اجزاء عالم، یکپارچگی و هولوگرام بودن آن هاست. در عرفان نیز محوریت و مرکزیت از آن وحدت و توحید است، وحدتی که اصالتاً از آن اولین ظهور الهی، حقیقت بسیط محمدیه (صلی الله علیه و آله) است که همچون خون خدا (ثار الله (علیه السلام)) در تمام رگ های کائنات و کثرات، ساری و جاری است.

با این همه، تفاوت‌های آشکاری میان این دو قسم وحدت وجود دارد. در فیزیک، ذرات از یکدیگر تمایز و استقلال داشته که این امر منجر به تعدد و کثرت می‌شود؛ حال آن‌که در وحدت وجود عرفان، گرچه موجودات عین هم نیستند، اما غیر هم نیز نیستند. در واقع همان وحدت مجمل است که آنگاه که ظهور و بروز می‌یابد، کثرتی گونه‌گون می‌گردد. وحدت همان کثرت و کثرت همان وحدت است، وحدت و صرافتی که عین ذات وجود است و نه وصفی عارضی و اعتباری چنان‌که در فیزیک میان اجزاء عالم برقرار است.

بنابراین نظریه وحدت جهان در فیزیک، با اعتقاد به تکثر و تفاوت بنیادی ذرات، با وحدت وجود عرفانی که نفی تعدد از موجودات کرده و آنها را غیر هم نمی‌داند، هم‌چنان‌که عین هم نیز نمی‌داند، عیناً قابل تطبیق نیست، هر چند بدون توجه به این دقائق و ظرائف، می‌توان آن دورا یکی دانست و بدین ترتیب توحید را در ظاهر و باطن عالم حاکم دید و سریان وحدت را از ماده تا فراماده با دیده جسم و جان خویش به نظاره نشست.

منابع

قرآن کریم.

نهج الفصاحه، مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جاویدان، تهران، ۱۳۵۶.

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، نشر مشرقین، قم، ۱۳۷۹.

آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی (شرح مقدمه قیصری)، چاپ سوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۲.

آشتیانی، مهدی، اساس التوحید، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۷.

آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.

_____، نقد النقود، انتشارات علمی - فرهنگی، قم، ۱۳۷۷.

_____، مقدمه کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، ترجمه محمدرضا جوزی، چاپ اول، روزنه، تهران، ۱۳۷۵.

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، من لایحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۲۶ق.

ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، المکتبه العربیه، قاهره، ۱۳۹۲.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۸۰.

- احسانی، علی بن ابراهیم، عوالي اللئالی، مطبعة سيد الشهداء، قم، 1405ق.
- انصاری، عبدالله بن محمد، رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری، کتاب فروشی فروغی، تهران، 1349.
- باربور، ایان، دین و علم، ترجمه پیروز فطوریچی، چاپ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، 1392.
- بدوی، عبد الرحمن، افلوطن عند العرب، وكالة المطبوعات، کویت، بی تا.
- تالبوت، مایکل، عرفان و فیزیک جدید، ترجمه محسن فرشاد، چاپ اول، نشر علم، تهران، 1391.
- _____، جهان هولوگرافیک، ترجمه داریوش مهرجویی، هرمس، تهران، 1385.
- ترکه اصفهانی، علی بن محمد، تمهید القواعد، بوستان کتاب، قم، 1381.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، چاپ دوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1370.
- _____، اشعة اللمعات، تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، 1383.
- جندی، مؤید الدین محمود، شرح فصوص الحکم، مشهد، دانشگاه مشهد، 1361.
- جوادی، محسن، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم، 1375.
- جوادی آملی، عبد الله، ادب فنای مقربان، تحقیق و تنظیم محمد صفایی، چاپ دوم، اسراء، قم، 1381.
- _____، تحریر تمهید القواعد، چاپ اول، تهران، 1372.
- _____، توحید در قرآن، تنظیم حیدر علی ایوبی، اسراء، قم، 1383.
- _____، رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد اول، اسراء، قم، 1382.
- جینز، سر جیمز هاپوود؛ فیزیک و فلسفه، ترجمه علی قلی بیانی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، 1381.
- حافظ برسی، رجب بن محمد، مشارق انوار الیقین، دارالفکر، بیروت، 1384.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، مقاله بررسی و نقد دیدگاه فیزیک کوانتوم درباره اصل علیت، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره 8، آموزه های فلسفی - کلامی، 1388.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، مؤسسه اسماعیلیان، قم، 1373.
- امام خمینی، سید روح الله، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، انتشارات مؤسسه پاسدار اسلام، قم، 1406.
- _____، صحیفه نور، وزارت ارشاد اسلامی، تهران، 1361.
- _____، التعلیقة علی الفوائد الرضویة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، 1417ق.
- سبزواری، هادی بن مهدی، اسرار الحکم، مطبوعات دینی، قم، 1383.

- شیرازی، سید رضی، درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، چاپ دوم، حکمت، تهران، 1387.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الأربعة، دار احیاء التراث العربی، 1981.
- _____، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1366.
- _____، شواهد الربوبیه، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، 1981 م.
- _____، المبدأ و المعاد، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1422 ق.
- _____، المشاعر، به اهتمام هانری کوربن، طهوری، تهران، 1363.
- فلوطین، دوره آثار افلوطین «تاسوعات»، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران، 1366.
- قیصری، داود بن محمود؛ شرح فصوص الحکم، بیدار، قم، بی‌تا.
- _____، رسائل قیصری، دانشگاه مشهد، مشهد، 1357.
- کاشانی، عبدالرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، میراث مکتوب، تهران، 1380.
- گلشنی، مهدی، تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، امیرکبیر، تهران، 1369.
- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، مؤسسه الوفاء، بیروت، 1404 ق.
- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ چهارم، صدرا، تهران، 1374.
- _____، مقالات فلسفی، صدرا، تهران، 1386.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، گزیده غزلیات شمس، ققنوس، تهران، 1369.
- هاتف اصفهانی، احمد، دیوان هاتف اصفهانی، به تصحیح محمود شاهرخ، محمد علی‌دوست، نشر بهاران (مشکوه)، تهران، 1371.
- همدانی، عبدالصمد، بحر المعارف، تحقیق و ترجمه حسین استاد ولی، حکمت، 1374.

Benford, M. S. 2000. "Empirical evidence supporting macro-scale quantum holography in non-local effects," *Journal of Theoretics*, 2(5), 1-6.

Bohm, David. 1980. *Wholeness and the Implicate Order*. New York: Routledge.

Bohm, D. & Peat, F. D. *Science, Order & Creativity*. London: Routledge.

Capaldi, Nicholas. 1966. *Philosophy of Science*, New York: Monarch Press,.

Weber, R. 1990. *Dialogues with Scientists and Sages: The Search for Unity*. London: Arkana.

Wigner, Eugene. *Symmetries and Reflections*, Bloomington: Indiana University Press, 1967

Wheeler, J. A. 1982. "Bohr, Einstein and the Strange Lesson of the Quantum," in *Mind in Nature*, R.



Considering the Distinctions between Natural Philosophy and Science

Tayyebeh Khosravi

PhD student of Islamic philosophy and theology, Qom University (corresponding author)

Email: Tasnimkhosravi1400@gmail.com

Dr. Farah Ramin

Associate Professor of University of Qom

Dr. Ali Allah Bedashti

Professor of University of Qom

Abstract

Because of his philosophical method in studying nature and his attempt to intellectually prove natural propositions, Aristotle always sought to obtain perpetual and metaphysical results from the relationships in the universe. For this reason, natural philosophy lacked features such as falsifiability. With the scientific developments in Europe, this philosophical attitude, which was no longer considered as reflecting the reality of the world, changed and philosophers tried to introduce the method of observation, hypothesis, and induction as an efficient method in studying nature because they held that this experimental method could describe the truth of the world. Thus, the philosophical and metaphysical view of nature gave way to the empirical and falsifiable view of experimental sciences. In addition to the distinctions created in the evolution of nature study, the method and goal of natural philosophy also changed to the new method and goal of experimental sciences. This major distinction in investigating the nature has had many consequences. In this article, we discuss these differences and developments.

Keywords: experimental sciences, natural philosophy, Aristotle, induction, causation.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 130 - 109
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/09/13	تاریخ بازنگری: 1401/07/18
DOI: 10.22067/epk.2022.78240.1160	تاریخ دریافت: 1401/05/25
	نوع مقاله: پژوهشی

درنگی بر تمایزات طبیعیات و علوم تجربی

طیبه خسروی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم

Email: Tasnimkhosravi1400@gmail.com

دکتر فرح رامین

دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دکتر علی الله بداشتی

استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

چکیده

ارسطو به سبب روش فلسفی در شناخت طبیعت و برهانی کردن گزاره‌های طبیعی، همواره به دنبال به دست آوردن نتایج ثابت و مابعدالطبیعی از روابط جهان هستی بود. به همین دلیل، ویژگی‌هایی همچون ابطال‌پذیری جزء ماهیت طبیعیات نبود. با تحولات علمی اروپا، این نگرش فلسفی به جهان تغییر کرد و آن را گویای واقعیت جهان نمی‌دیدند و فلاسفه همگی تلاش کردند تا روش مشاهده و فرضیه و استقراء را به عنوان روشی کارآمد در شناخت طبیعت معرفی کنند؛ زیرا این روش تجربی می‌توانست حقیقت جهان خارج را توصیف کند. بدین سان، نگاه فلسفی و مابعدالطبیعی به طبیعت جای خود را به نگاه تجربی و ابطال‌پذیر علوم تجربی داد. همچنین، علاوه بر تمایزاتی که در تحولات شناخت طبیعت ایجاد شد، روش و غایت طبیعیات به روش و غایت جدیدی در علوم تجربی تبدیل شد. این تمایز عمده در نگاه به طبیعت، پیامدهای بسیاری در پی داشته است. در این نوشتار به این تمایزات و تحولات می‌پردازیم. واژگان کلیدی: علوم تجربی، طبیعیات، ارسطو، استقراء، علیت.

مقدمه

امروزه، علم تجربی علمی است که طبیعت را با روش مشاهده و تجربه، با هدف شناخت اشیاء و به دست آوردن قدرت تبیین پدیده‌های جهان و پیش‌بینی آن‌ها، مطالعه کیفی می‌کند و شاخه‌های متنوعی مانند زیست‌شناسی، شیمی، فیزیک، نجوم و... را در خود جای می‌دهد. همچنین، علومى مانند جامعه‌شناسی و روان‌شناسی را از این نظر که درباره طبیعت انسان مطالعه می‌کند، در این دسته ذکر کرده‌اند. همچنین، ویژگی موضوع علوم تجربی، یعنی طبیعت مادی موجودات، تأثیر مستقیم بر روش آن دارد و حتی نام‌گذاری علوم تجربی با روش این علم بی‌ارتباط نیست.

اما امروزه، به سبب تمایز نگاه علوم تجربی از علت فاعلی به علت مادی، به جای توصیف طبیعت به جنبه تبیینی حوادث جهان می‌پردازد. به بیان دیگر، علوم تجربی نحوه حدوث را تشریح و تبیین می‌کند و بر روابط موجبیتی تمرکز دارد که طبیعت طی می‌کند تا پدیده‌ای حادث شود. بنابراین، از آنجا که علوم تجربی کنونی مشتمل بر بررسی علل اعدادی است، در اعدادی بودن این علل تحولی رخ نداده است؛ زیرا طبیعت مادی با چیزی جز علل اعدادی شناخت‌پذیر نیست و حتی در طبیعیات فلسفی ارسطو نیز، علل اعدادی رکن طبیعیات بوده است. به همین دلیل، تغییرات روشی از طبیعیات ارسطویی به علوم تجربی کنونی تنها با تغییر در خود علل اعدادی همراه بود که این تحول با تأثیرات شگرفی که در شناخت جهان و کیهان به همراه داشت، با عصر تحولات علمی در اروپا همراه بود. بدین سان، به نظر می‌رسد که طبیعیات ارسطویی بنا بر تکیه بر علت فاعلی و علت غایی، به ابزار یا آزمایش‌ها و محاسبات کنونی در کشف روابط موجبیتی که امروزه در پرتو توجه به علت مادی در علوم تجربی مطرح است، نیاز نداشت و بیشتر جنبه فلسفی و ثابت پیدا کرده بود؛ در حالی که تحول و نوشتن جزء ارکان علوم تجربی عصر حاضر است. از سویی، همین فلسفی بودن طبیعیات و آمیختگی فلسفه ارسطو با الهیات مسیحی، سبب شد که مخالفت با آرای ارسطو مخالفت با عقاید دینی به شمار آید. رنسانس درست پس از مرگ گالیله به وقوع پیوست؛ اما شاید اغراق نباشد اگر بگوییم که گالیله با کاری که در حوزه علم انجام داد، نوزایی جدیدی را در علم رقم زد. پس از گالیله، تا مدت‌های مدیدی اجازه اظهار نظر درباره مسائل به کسی داده نشد؛ اما امتناع گالیله از مساعدت به تداوم دنباله‌روی علم از فلسفه، فصل جدیدی را در تکوین جامعه نوین علمی گشود. گالیله در این اندیشه بود که نظریات خود را به جامعه علمی معرفی کند و آنان را متقاعد سازد که اندیشه ارسطویی آن‌ها اشتباه است. کلیسا نیز آمادگی پذیرش ادعاهای او را نداشت؛ لذا، کلیسا به او توصیه کرد که نظریات خود را در قالب فرضیه ارائه دهد؛ اما گالیله پای خود را از این حد فراتر گذاشت و بسیاری از نظرات منسوخ‌شده ارسطو را در محافل علمی بیان می‌کرد (حقی، 1391).

در سال ۱۵۴۳م، در برابر نظام زمین مرکزی^۱، کوپرنیک در کتاب «دوران افلاک» طرح کلی نظام خورشید^۲ آسمانی مرکزی را ارائه کرد که بسیار رضایت بخش تر بود (حق، ۱۳۸) و پس از مطالعه نظریات کپلر و کوپرنیک درباره نظریه خورشید مرکزی و مطالعات فراوان درباره آن، گالیله در نخستین سخنرانی قطعی در پیزا آن را اعلام کرد (دورانت، ۶۴۰). البته قبول کردن این اکتشاف مستلزم دست کشیدن از اعتقادی بود که سال‌های متمادی بر متن جامعه آن روزگار حاکم بود و تبعاتی که به دنبال داشت، برای کلیسا نامبارک بود؛ لذا، مطرح کردن نظریه کوپرنیک در جامعه آن روزگار سبب تکوین بحران‌هایی علیه گالیله شد. او در نامه‌ای به کشیش کاستلی^۳ در ۲۱ دسامبر به نسبت علم و دین اشاره می‌کند. او در این نامه در بخش‌هایی از آن می‌نویسد: «کتاب مقدس در مباحث ریاضی مرجعیت زیادی ندارد؛ به عقیده من، جریان‌ات طبیعی را که خواه با مشاهده دقیق خواه با برهان متقاعدکننده درک می‌کنیم، با ذکر عباراتی از کتاب مقدس نمی‌توان نادیده گرفت» (دورانت، ۶۴۰).

گالیله با استناد به حجیت قدیس آگوستین، چنین استدلال کرد که خداوند تنها آفریننده یک کتاب نیست؛ بلکه آفریننده دو کتاب است: یکی، کتاب طبیعت و دیگری، کتاب مقدس. حقیقت را باید در هر دو جست‌وجو کرد؛ اما با نتایجی متفاوت (کوستلر، ۵۲۲). گالیله معتقد بود زمانی که عقل آدمی طبیعت را شناخت، همان کاری را کرده است که مقصود خداوند بود. طبیعت در کنار کتاب مقدس سرچشمه‌ای برای دانش کلامی و طریقه‌ای برای معرفت به خداوند می‌تواند باشد (باربور، ۳۶). کاری که کوپرنیک انجام داد تغییر مرجع جهان بینی قرون وسطی در اروپا بود. او با نظریه خود، کل نظام طبیعت دوران وسطی را زیر سؤال برد. سیدنی پولار در این باره می‌گوید علم قرون وسطی، نخستین بار در زمینه نجوم بود که طعم شکست را چشید (برنال، ۲۱). این تحولات در طبیعیات ارسطویی بر تعریف آن نیز، سایه افکنده است و آن را با دگرگونی‌های عمیقی مواجه ساخته است. اکنون با تحلیل و بررسی سه مؤلفه موضوع و روش و غایت، تحولات شگرف این علم را بررسی و واکاوی می‌کنیم.

۱- موضوع علوم تجربی

از آنجا که فاهمه انسان جهان را جهانی علیتی و وابسته به علل و عوامل می‌شناسد، علوم تجربی علمی است که در راستای بررسی علل مادی پدیده‌ها شکل گرفته است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که برای

1. geocentric system.

2. De Revolutionbas Orbium Colestium.

3. Benedetto Castelli

گسترش علم دربارهٔ یک ماده، دانشمندان علل و عوامل یک پدیده یا شیء طبیعی را بررسی می‌کنند تا بتوانند به تعریف جامع‌تری از آن در قالب آثار و خواص مختص به یک شیء، برسند. به همین دلیل است که این علم با ابطال‌پذیری همراه است و امکان خطا در آن وجود دارد و این ویژگی از ارکان لاینفک آن به شمار می‌رود. با توجه به اینکه موضوع هر علم، چیزی است که از عوارض ذاتی آن بحث می‌کند، موضوع علوم تجربی، جسم از حیث تغییرپذیری یا از جهت حرکت و سکون آن است؛ بدین معنا که موجود را از حیث مادی و عوارض آن مطالعه می‌کند. علوم تجربی در پی چیستی اشیاء و کشف طبیعت آن‌هاست تا با درک هرچه بیشتر مادهٔ طبیعی، بتواند آثار آن را در طبیعت دقیق‌تر بداند. همچنین، از آنجا که فهم ماده همواره به‌صورت یقینی حاصل نمی‌شود، علم به آن همواره ظنی است؛ زیرا بررسی طبیعت مادی در علوم تجربی، از راه کشف علل اعدادی صورت می‌گیرد که علل اعدادی به‌طور استقرائی و ظنی برای دانشمندان کشف می‌شود. لذا، در چیستی ماده که موضوع طبیعیات است، هیچ‌گاه کلیت و ضرورت وجود ندارد و امکان کشف حقیقت آن به یک‌باره ممکن نیست و همواره حدس و علت‌یابی استقرائی در علوم تجربی جاری است (ابن‌سینا، طبیعیات شفا، 7؛ همو، برهان شفا، 95). از آنجا که موضوع علوم، تعیین‌کنندهٔ روش آن‌هاست، دانشمندان گزاره‌های تجربی را فاقد کلیت و ضرورت دانسته‌اند و تلاش کرده‌اند تا روشی را در پیش گیرند که به علوم تجربی اتقان و کلیت بدهد؛ اما به این نکته توجه نداشته‌اند که زمانی می‌توان روش را تغییر داد که موضوع تغییر کند. بنابراین، مادامی که موضوع، ماده است تغییر روش امکان‌پذیر نیست. اما دکارت درصدد بود که با کمی‌ساختن گزاره‌های تجربی، به آن رنگ کلیت و قطعیت بدهد؛ زیرا دانشمندان، بالاتفاق معتقدند که گزارهٔ علمی هنگامی از اعتبار برخوردار است که بین موضوع و محمول آن رابطهٔ کلیت و ضرورت باشد؛ اما دکارت در تکمیل این دیدگاه علمی معنای ارسطویی علم را به این صورت بیان می‌کند که این کلیت و ضرورت فقط هنگامی حاصل می‌شود که رابطهٔ موضوع و محمول در قضایا رابطهٔ کمی باشد. لذا، دکارت کلیت و ضرورت را به دلیل اینکه در قضایای ریاضی، موضوع و محمول آن‌ها مفاهیم کمی هستند، محقق می‌داند. دکارت در قاعدهٔ دوم رسالهٔ قواعد هدایت ذهن می‌گوید توجه ما باید فقط معطوف به اشیائی باشد که قوای ذهنی ما برای شناخت یقینی و نامشکوک آن‌ها کافی به نظر برسد. لذا، تنها قضایای ریاضی را دارای این شرط می‌داند و در قاعدهٔ سوم، خاطرنشان می‌کند که این دو روش، یعنی شهود و قیاس، به‌عنوان تنها قوای مورداعتماد ذهن هستند و مطمئن‌ترین طریق کسب معرفت است و ذهن نباید هیچ طریق دیگری را بپذیرد. در نظر دکارت، شاخص قضایای کمی صراحت و تمایز است که از صفات قضایای ریاضی و هندسه است (دکارت، 11).

اما نیوتن با تصدیق نظریهٔ ارسطو در باب شیوهٔ تحقیق علمی، به مخالفت با روش دکارتی برخاست. او

از این شیوه استقرائی - قیاسی، تحت عنوان «روش تحلیل و تألیف»، یاد می‌کرد. نیوتن با تأکید بر اینکه شیوه علمی باید مشتمل بر مرحله استقرائی و مرحله قیاسی باشد، نظریه‌ای را تصدیق می‌کرد که گروستست و راجر بیکن و گالیله و فرانسس بیکن در آغاز قرن هفدهم از آن دفاع کرده بودند. بحث نیوتن درباره شیوه استقرائی - قیاسی از دو جنبه بر بررسی‌های اسلافش برتری داشت. او پیوسته بر نیاز به تأیید آزمایشی نتایج استنتاج‌شده به وسیله تألیف پافشاری می‌کرد و بر ارزش استنتاج نتایجی فراتر از شواهد اولیه استقرائی اصرار می‌ورزید. اعمال این روش از سوی نیوتن در تحقیقات مربوط به نورشناسی ثمرات نیکویی به بار آورد (Newton, 45). نیوتن معتقد بود «گرچه احتجاج از تجارب و مشاهدات مبتنی بر استقراء، اثبات نتایج کلی به حساب نمی‌آید، مع‌هذا، این شیوه بهترین طریقه استدلالی است که طبیعت اشیاء آن را می‌پذیرد» (Newton, 404).

در تأیید نظر نیوتن، جان لاک نیز معتقد بود که ما باید هم به هیئت و ترتیب آرایش اتم‌ها و حرکات آن‌ها و هم به طرقی که در آن، حرکت اتم‌ها، تصورات مربوط به کیفیات اولیه و ثانویه را در ناظر ایجاد می‌کنند، علم پیدا کنیم. او تشخیص داد که اگر این دو شرط برآورده شود ما قادر خواهیم بود به‌نحو پیشینی و بدون رجوع به تجربه، دریابیم که طلا باید در تیزاب سلطانی حل شود و ریواس باید اثر لیت‌بخش داشته باشد (Locke, 25). لذا، علوم تجربی در زمینه افزایش علم انسان به جهان پیرامون خود نقشی اساسی دارد و آنچه از نظر نیوتن و لاک بر می‌آید، این است که ما در حیطه میزان علم خود از اشیاء قادر به تبیین پدیده‌ها هستیم و رسیدن به این علم، به‌صورت کمی، امکان‌پذیر نیست و کمی کردن علم به ماده، رؤیایی دست نیافتنی است؛ زیرا ماده و روابط علی اشیاء یک‌باره مکشوف نمی‌شود.

به بیان دیگر، در پدیده‌های مادی عوامل مختلف بر نتیجه و تفسیر ما از جهان مؤثرند و به‌مقداری که ما علم را با تکیه بر روش‌های علمی دقیق‌تری پیش ببریم، تبیین دقیق‌تری از جهان خواهیم داشت و به سبب نبود علم یک‌جا به ذات ماده، هیچ زمانی قادر نخواهیم بود روابط مادی را به‌طور کمی و ثابت به دست آوریم. همان‌طور که اشاره شد، لاک و نیوتن نیز معتقد بودند که ما از هیئت و ترتیب و حرکات اتم‌ها بی‌اطلاع هستیم و نمی‌توانیم قوانین ماده را تحت قوانین کمی در بیاوریم؛ ازاین‌رو، همواره با علمی ظنی به نام علوم تجربی در ارتباط با کشف طبیعت مادی مواجه هستیم.

در عین حال، لاک اعتقاد داشت که این اطلاع‌نداشتن، مسئله‌ای مشروط است و به خردی و کوچکی بیش از حد اتم‌ها مربوط می‌شود. ممکن است ما بتوانیم بر این جهل غلبه کنیم؛ اما حتی اگر به این مهم دست یابیم، باز هم نمی‌توانیم به معرفتی ضروری درباره پدیده‌ها نائل شویم؛ زیرا از طرقی که اتم‌ها در آن قوای معینی را آشکار می‌سازند، بی‌اطلاع هستیم. لاک بر این باور بود سازه‌های اتمی یک جسم، به واسطه

حرکات‌شان، نیروی ایجاد تصورات مربوط به کیفیات ثانویه، نظیر رنگ‌ها و اصوات، را در ما دارند. به علاوه، اتم‌های یک جسم خاص، توانایی تأثیرگذاری بر اتم‌های سایر اجسام را دارند؛ به‌طوری که طرقي را که به‌واسطه آن، این اجسام بر حواس ما تأثیر می‌گذارند، تغییر می‌دهند (Ibid, 23). لذا، ما قادر نخواهیم بود این علم تدریجی به ماده را به وصف ضرورت و کلیت دریابیم. لاک بر این نکته پافشاری کرد که حداکثر چیزی که در علم می‌توان به دست آورد، عبارت است از مجموعه‌ای از تعمیم‌ها درباره اجتماع و توالی پدیدارها. این تعمیم‌ها در بهترین حالت، صرفاً محتمل‌الصدق است و کمال مطلوب فیلسوف عقلی‌مذهب را در حصول معرفت ضروری، برآورده نمی‌کند و محصول تأمل در طبیعت را معرفت و یقین نمی‌داند؛ بلکه صرفاً قضاوت و عقیده می‌دانست. او معتقد بود که در طبیعت روابط ضروری وجود دارد، ولو آنکه این روابط دور از دسترس فاهمه انسانی باشد (Locke, IV, xii, 10).

لاک میان کیفیات و تصورات آن‌ها تمایز قائل شد. هرچه ذهن در خود حاصل و دریافت کند و متعلق بلاواسطه احساس و ادراک باشد را تصور می‌خواند؛ ولی قوه و توانایی اشیاء را به ایجاد این تصورات در ذهن، «کیفیت» آن شیء می‌داند؛ برای مثال، تکه‌ای برف در ذهن ما تصورات بسیطه سردی، جرمیت، سفیدی را ایجاد می‌کند و آنچه در خود برف است و قادر به ایجاد این تصورات در ذهن است، کیفیت خوانده می‌شود (بزرگمهر، 44). در حالی که ارسطوییان به یک نوع ماهیت بیشتر قائل نبودند و آن را چنین تعریف می‌کردند آن چیزی که شیء به آن شبیه می‌یابد، لاک ماهیت ثابت ارسطویی را رد کرد و به دو قسم ماهیت قائل شد: یکی، ماهیت حقیقی¹ که قوام و ذات اصلی اجزاء غیر محسوس اشیاست؛ به‌نحوی که اوصاف و کیفیات اولیه محسوسه، حاصل از آن است و می‌توان آن را برحسب کیفیات مزبور تقسیم بندی کرد؛ اما خود این قوام و ذات یا کنه اصلی مجهول است. دوم، ماهیت اسمی² که عبارت است از تمام خصوصیات که مجموع آن‌ها شیء را در یک نوع مخصوص داخل می‌کند و با تعریف شیء یکی است؛ برای مثال، طلا عبارت است از مجموع کیفیات رنگ خاص و وزن مخصوص و تالو و قابلیت حل در تیزاب سلطانی و قابلیت چکش خوردن و... پس مجموع این کیفیات، هم تعریف آن است و هم ماهیت اسمی آن (بزرگمهر، 79). مقصود او این بود که علم تلاش می‌کند تا هرچه بیشتر به کنه و ذات ماده دست یابد تا بداند آثار اختصاصی هر ماده چیست تا علم به آن گسترش یابد.

چنان‌که بیان شد، بر اساس ذات و ماهیت ماده اشیاء، علم به آن به وصف ضرورت و کلیت امکان‌پذیر نیست و رسیدن به تصویری ظنی از آن، جز در پرتو علم تصدیقی امکان‌پذیر نیست، به این مفهوم که

1. real essence.

2. nominal essence.

حصول علم یقینی به نحو تصویری رخ می‌دهد؛ اما در علوم تجربی بر اساس موضوع آن، که آمیخته با تدریج و تغییر است، این تصور ظنی از طریق تصدیقات استقرائی غیریقینی حاصل می‌شود و به گسترش علوم تجربی می‌انجامد. آن چنان که بنا بر نظر صدرا، تنها تصور را می‌توان علم شمرده و همین تصور است که منجر به تصدیق می‌شود، زیرا تصور مقدم بر تصدیق است و تصدیق مرحله بعد از تصور است؛ چراکه در تصدیق، حکم به واقع شدن یا نشدن تصورات می‌کنیم؛ همان طور که در تعریف تصدیق ذکر کرده‌اند: «إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة». لذا، بنابر نظر صدرالمتهلین علم تصدیقی، علم یافتن به این است که نسبت بین دو طرف قضیه در خارج نیز واقع شده است یا نه (صدرالمتهلین، 330).

بدین سان، تصور این صلاحیت را دارد که مبدأ تصدیق واقع شود (ابن سینا، برهان شفا، 19) و از آنجا که تصدیق بدون تصور محال است و رسیدن به یقین مستلزم این است که ابتدا به تصور تام و کامل نائل شویم لذا، تصورات یقینی مبنای تصدیقات یقینی و مطابق با واقع می‌شود و به دنبال آن، براهین نیز نتیجه یقینی در پی دارند و تصورات ظنی و استقرائی مبنای تصدیقات ظنی هستند (همان، 510). بنابراین، نتایج استقرائی از حقیقت ماده، علم تصویری ما را به جهان تشکیل می‌دهد و میزان مطابقت ذهن و جهان خارج به همین نتایج تصدیقی بستگی دارد. بنابراین، فلاسفه‌ای که تنها «تصور» را علم شمرده‌اند به این نکته توجه داشتند؛ در حالی که باید دانست که بحث ما در علوم بشری است و بشر به سبب ویژگی ادراکی و قوه نطق خود از تصدیق ناگزیر است و برای علم به طبیعت و عالم خارج، راهی جز بهره‌گیری از تصدیقات استقرائی ندارد و اگر انسان زمانی بتواند به تصور مطابق با واقع و زوال‌ناپذیر از ماده برسد، علوم تجربی به معنای امروزی آن از میان می‌رود.

پس زمانی که دانشمندی آسمان را نظاره می‌کند، در علم تصویری او خطا راه ندارد؛ اما زمانی که به دنبال چپستی و تبیین نظام مادی کیهان بر می‌آید و فرضیه‌ای را در قالب تصدیق ارائه می‌دهد، در معرض صدق و کذب قرار می‌گیرد و برای سنجش میزان مطابقت ذهن و عین، از روش استقرائی ناگزیر است. اما هیچ‌گاه در تصدیقات حاصل از استقراء ظنی، بین عین و ذهن تطابق وجود ندارد (مطهری، مجموعه آثار، 866/13) و هنگامی که تصویری به تصدیق تبدیل می‌شود، صدق و کذب قضایا مطرح می‌شود و بر اساس اینکه به چه میزان به تصورات حقیقی دست پیدا می‌کنیم به همان میزان، تصدیقات ما نیز ارزش و اعتبار علمی می‌یابد؛ زیرا در تصدیقات علیت مطرح می‌شود و در علوم تجربی میزان صدق این رابطه علی به شیوه استقراء سنجیده می‌شود تا صدق نسبت محمول به موضوع تعیین شود. به همین دلیل، خطا در تصدیق و به دنبال آن عدم تطابق عین و ذهن، ناشی از نقص در تصور حقیقت ماده است؛ از این رو، هرچه ابزار ادراک حسی دقیق‌تر باشد، عالم ذهن امکان مطابقت بیشتری با عین دارد. به همین دلیل، یکی از

عواملی که باعث تحولات علمی در زمینه علوم تجربی شد، تغییر نگرش به اشیاء مادی بوده است که بشر را با نیاز به تحول در تعریف علوم تجربی، مواجه کرد و آن را از علمی جزئی به علمی ظنی تبدیل کرد. بنابراین، باید تصدیق را نیز از اقسام علم به شمار آورد؛ زیرا عبور از مرحله تصور به تصدیق بر اثر قیاس عقلی صورت می‌گیرد (مطهری، مجموعه آثار، 299/6)؛ به این معنا که تصدیقات تجربی از سه مرحله حدس و استقراء و تعمیم عبور می‌کند تا ارزش علمی پیدا کند و به تصدیق ظنی برسد؛ زیرا در این سه مرحله، علوم تجربی بیشترین تلاش خود را برای عینیت بخشیدن ذهن با خارج، انجام می‌دهد. لذا، حجیت و اعتماد به نتایج تجربی در پرتو این سه مرحله، قیاس عقلی حاصل می‌شود و تا این قیاس‌ها صورت نگیرد تصدیق یا گزاره‌ای تجربی، حاصل نمی‌شود، زیرا در ساده‌ترین تصدیقات نظیر «این سیب شیرین است» یا «این سیب قرمز است»، قیاس‌هایی در ذهن صورت می‌گیرد؛ چراکه هر تصدیقی نیازمند علم تصویری قبلی است تا بتواند به اتحاد موضوع و محمول حکم کند. بنابراین، هیچ تصدیقی بدون قیاس ذهنی محقق نمی‌شود. هر چند موضوع و محمول در خارج یک مصداق داشته باشند (ابن سینا، منطق المشرقیین، 36-37) و تصدیق جز به حجت و علیت به دست نمی‌آید. لذا، تصدیقات اکتسابی توسط حجت حاصل می‌شوند که می‌تواند حاصل تمثیل و استقراء یا برهان باشد که در هر کدام، درجاتی از یقین یا یقین کامل را در پی دارد (ابن سینا، برهان شفا، 16؛ حلی، 192). لذا، هر علم تصویری از ماده، در پرتو قیاس عقلی حاصل می‌شود. در مجموع، امروزه نسبت به طبیعیات ارسطویی، علم به موضوع علوم تجربی، یعنی طبیعت از حیث مادی آن، باعث فهم بیشتر طبیعت می‌شود که در پرتو علم تصویری و تصدیقی محقق می‌شود.

2- روش علوم تجربی

همان طور که بیان شد، علوم تجربی به اقتضای موضوع خود، ناگزیر است تا از طریق بررسی علل اعدادی، نسبت به روابط بین پدیده‌های طبیعی، آن‌ها را مطالعه کند و به جهت تأثیر علل مختلف که از علم مغفول می‌ماند، علمی ظنی است. اما در واقع، یافتن روابط علّی در موضوع این علم، روشی متمایز طلب می‌کند و همواره تصور بر این است که آیا علوم تجربی اعتمادپذیر است و این اعتبار چگونه به دست می‌آید؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت از آنجا که ضرورت طبقه‌بندی علوم بر اساس موضوعات‌شان، الزاماً روش‌های آنان را متمایز می‌کند، هر علمی اعتبار خود را در ارتباط با روش متناسب با موضوع خود کسب می‌کند؛ بنابراین با توجه به اینکه تعقل در چه موضوعی صورت می‌گیرد، آن علم نیز دارای درجات مختلفی از اعتبار می‌شود و بدین ترتیب، نمی‌توان از تعقل در ماده، علمی یقینی و مطابق واقع و زوال‌ناپذیر

انتظار داشت. بر این اساس، روش علوم تجربی، با توجه به اینکه اجسام طبیعی همواره در معرض تغییر هستند، روشی ظنی است که به این روش استقراء می‌گویند (ابن‌سینا، برهان شفا، 220؛ همو، تعلیقات، 82).

در میان نظرات متنوع دانشمندان و فلاسفه درباره روش این علم، فایریند بر این باور است که علم اسطوره است و نمی‌توان روشی علمی برای کشف دنیای ماده به دست آورد (لازی، 60). او معتقد است که تصور اینکه می‌توان و باید علم را مطابق قواعد ثابت و جهان‌شمول، حیات و استمرار بخشید هم‌غیرواقع‌بینانه است و هم مهلک. غیرواقع‌بینانه است زیرا از استعداد های انسان و شرایطی که مشوق و مسبب توسعه استعداد های اوست؛ تلقی بسیار ساده‌ای دارد و مهلک است، زیرا هرگونه تلاشی برای اعمال آن قواعد، ناگزیر اهمیت و توانایی حرفه‌ای ما را به‌قیمت انسانیت ما افزایش خواهد داد. این تصویر برای علم مضر است، زیرا شرایط پیچیده فیزیکی و تاریخی را که مؤثر در تحول علمی است، مغفول می‌گذارد. این تصویر بیشتر علم را جزمی و کمتر انعطاف‌پذیر می‌کند. لذا، تنها قاعده‌ای که بقا می‌پذیرد «همانا هر چیزی امکان‌پذیر است»، می‌باشد (Feyerabend, 295). بنابراین، دانشمندان نباید به‌واسطه روش و قواعد محدود شوند.

این سخن فایریند، ناشی از جهل دائمی انسان به جهان ماده و ابطال دائمی نظریات علمی است. برخلاف نظر فایریند، این خاصیت و ویژگی ماده است که همواره در معرض تحول باشد و نقص روشی در علوم تجربی محسوب نمی‌شود و باعث روشمند نبودن علوم تجربی نمی‌شود؛ اما در بحث روش، به‌دنبال آن هستیم تا ملاکی برای تعیین اعتبار گزاره‌های تجربی و راهی برای به‌دست آوردن علم نزدیک به واقع، به دست آوریم و به بیان دیگر، تمیزی برای تشخیص تبیین علمی و غیرعلمی بیابیم. لذا، سؤال اساسی ما در فلسفه علم این است که دانشمندان چگونه توانسته‌اند به کمک روش‌هایی از قبیل آزمایش و مشاهده و طرح نظریه از بسیاری از رازهای طبیعت پرده بردارند که یافتن پاسخ این پرسش همان تفاوت علم و غیرعلم است. بنابراین، ما به‌دنبال کشف روش‌های ثابت در علوم تجربی هستیم که به این علوم اعتبار می‌بخشد و اینکه این اعتبار بخشی به چه میزان است و تا چه حد می‌توان به استقراء دانشمندان اعتماد کرد (اکاشا، 2). به عبارت دیگر، طبیعت مادی را هرگونه که مطالعه کنیم به علم مطابق با واقع نمی‌رسیم؛ اما چگونه می‌توان روش علوم تجربی را اعتمادپذیر و علمی دانست؟ آیا آن‌سان که معروف است، علوم تجربی علمی کاملاً حسی است و اعتمادناپذیر یا اینکه راهی برای بالابردن میزان اطمینان به آن وجود دارد که روش این علم را علمی ساخته است؟

برای رسیدن به این پاسخ باید روش استقراء را بیشتر بازنگری و ارزیابی کنیم. استقراء روشی است که

در آن دانشمند علم خود را از اشیاء در قالب استقراء گسترش می‌دهد.

مشهور است که استقراء روشی است که با مشاهده و مطالعه جزئیات آغاز می‌شود و پس از استقراء موارد خاص، حکمی کلی در قالب قانونی علمی از آن استنباط می‌شود، یعنی با تعمیم، از نتیجه استقراء به صورت گسترده استفاده می‌شود. از نظر تاریخی، بهره‌گیری از این روش در طبیعت‌شناسی، به عصر شروع نهضت علمی (قرن شانزدهم میلادی) و به فرانسیس بیکن انگلیسی، نسبت داده شده است و از او به عنوان پیشاهنگ تجربه‌گرایی یاد می‌شود؛ چنان‌که هانس رایشنباخ گفته است: «این امتیاز تاریخی بیکن است که بر ارزش و اهمیت استنباط استقرائی برای علم تجربی تأکید ورزیده است. بیکن منطق استقرائی خود را که نقطه مقابل ارغنون ارسطو بود، در کتابی که آن را ارغنون نو نامید، منتشر ساخت. این کتاب از نظر تاریخی، نخستین کوشش در راه ایجاد منطق استقرائی است» (رایشنباخ، 119). اما این به معنای نادیده‌انگاشتن استقراء در منطق ارسطویی نیست؛ هر چند تا قبل از عصر نهضت علمی، از آن به طور بایسته استفاده نمی‌شد. لویس هال، در این باره می‌گوید: «ارسطو و دانشمندان اسکندرانی، علم تجربی اصیل را پایه‌گذاری کردند. اگر تاریخ راه گسترش پیگیر کارهای شان را سد کرده است، گناه از آن‌ها نیست» (هال، 152).

برخی پنداشته‌اند که استقراء فرآیندی غیرعقلی است و تنها بر مشاهده و حس بنا شده است، به این معنا که استقراء را فاقد عناصر عقلی دانسته‌اند. در حالی که ارزش علمی استقراء به سبب کشف علت است که به شکل حدس یا تمثیل، قبل از شروع استقراء شکل می‌گیرد (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، 299/1) که این قیاس خفی قبل از استقراء، برای حجیت علمی بخشیدن به استقراء واجب است (مظفر، 290/2). لذا، حدس علت بدون علم قبلی از ماده، در قالب فرضیه علمی و سپس، استقراء برای تصدیق فرضیه و تعمیم آن، میسر نیست. اما در عین حال، استقراء همواره قرین خطا است؛ زیرا ماده در هر لحظه متغیر است و کشف مطابق با واقع آن، با روش استقرائی امکان‌پذیر نیست. به تعبیر دیگر، کشف یک‌باره همه علل در یک استقراء ممکن نیست؛ به همین دلیل، استقراء را با عدم قطعیت مواجه می‌کند (ابن سینا، برهان شفا، 95).

شهید مطهری در حجیت استقراء خاطر نشان می‌کند که بر اساس اصل علیت عامه، صدفه محال است و هیچ پدیده‌ای بدون سبب نیست. او این اصل را به عنوان اصلی بدیهی و عقلی، مقوم استقراء می‌داند (مطهری، شرح مبسوط منظومه، 103/2)؛ زیرا اصل کلی علیت که زیربنای آن درک تمایز اشیاء است، مشعر این است که هیچ پدیده متمایزی بدون سبب نیست و همین اصل است که انگیزه هر حدس و استقرائی است. بنابراین، با توجه به اینکه منطقیون تمثیل را نیز در اقسام قیاس ذکر کرده‌اند (مظفر، 170)، در حدس یا تمثیل ماقبل استقراء، این قیاس ضمنی وجود دارد که «حکم احد المتشابهین» در دیگری هم

هست؛ اما چون این قیاس یقینی نیست، به استقراء نیاز دارد (مصباح، 70/2). بنابراین، اگر دخالت یک قیاس مخفی نباشد، تجربه و عمل از آن حیث که تجربه و عمل است، صلاحیت این تعمیم و گسترش را ندارد و محال است که ذهن بتواند چنین پروازی بکند و چنین گسترشی بدهد. به بیانی، می توان گفت که آن قیاس مخفی پروبال ذهن است (مطهری، شرح مبسوط منظومه، 368/3).

بنا بر شرحی که گذشت، استقراء نیز مشتمل بر مراحل عقلی است که کشف این علل در اثر تجربه های علمی در روند حدس و استقراء و تعمیم، به دست می آید. بنابراین، قیاس خفی موجود در استقراء، حدسی است که ناشی از علم وابسته به استقراءهای قبلی اشیاء در ذهن دانشمندان ایجاد می شود؛ از این رو، افرادی که گمان کرده اند، قیاس خفی پس از استقراء باعث یقین به مشاهدات می شود در اشتباه اند؛ زیرا استقراء خود راهی است برای اثبات حدس ماقبل استقراء. بنابراین، این قیاس خفی قبل از استقراء به میزان علم تصویری قبلی دانشمندان، شکل می گیرد (جوادی آملی، 258).

ارسطو نیز معتقد است که سببیت عامه یا اصل علیت، عامل سوق دهنده هر دانشمندی به سوی کشف طبیعت است؛ اما علیت خاصه در فهم چیستی اشیاء از اصل «انّ الحالات المتشابهة من الطبيعة تؤدي إلى نتائج متماثلة» بهره می گیرد (مظفر، 259؛ صدر، 32). اما برخلاف تصور ارسطو، این اصل همان حدس ماقبل استقراء است؛ یعنی علوم تجربی امروزی به حدس ماقبل استقراء وابسته است. از آنجا که ارسطو به دنبال برهانی کردن تعمیم های خود بوده است تا بتواند در مقدمات برهان از آن ها استفاده کند، در پی یافتن اصلی عقلی بود تا حجیتی برای تعمیم باشد؛ در صورتی که علوم تجربی در پی چیستی و ماهیت پدیده ها است و به دنبال تعمیم های برهانی نیست. لذا، عامل حجیت استقراء امروز و ارسطو به طور کامل متفاوت است و این دو استقراء را نمی توان با یکدیگر مقایسه کرد و از آنجا که قیاس برهان در نتایج تجربی راه ندارد، شیوه ارسطو روش درستی در کشف طبیعت نبوده است؛ از این رو، عامل اساسی تحولات طبیعیات به علوم تجربی را باید در همین جمودگرایی ارسطو به طبیعت شناسی برهانی او دانست که تحولات عظیم رنسانس علمی را در پی داشت.

بنابراین، متوجه شدیم که استقراء امروزی نیز متکی به دلیل است و همه مراحل استقراء عقلی است و همه دلایلی که عقل گرایانی همچون ارسطو و ابن سینا، برای حجیت استقراء به کار برده اند، هر کدام مقوم بخشی از استقراء است. قاعده «الاتفاق لا یكون دائماً أو اکثریاً» ناظر به اصل علیت است که همان اصل امتناع صدقه در طبیعت است و اصل «انّ الحالات المتشابهة تؤدي إلى نتائج متماثلة»، همان عامل حدس ماقبل استقراء است. توجه به این نکته ضروری است که اساساً، استقراء برای اثبات حدس یا همان فرضیه انجام می گیرد و در صورت اثبات، تعمیم آن امری بدیهی است.

بنابراین، شیوه فرضیه بعد از استقراء اگر در منطق ارسطو کاربرد داشته است، در علوم تجربی کنونی راه‌گشا نیست؛ زیرا علوم تجربی به دنبال شناخت اشیاء و پدیده‌ها است و این جز از طریق فرضیه و استقراء و تعمیم امکان‌پذیر نیست. لذا، اصل علیت عام برای کل استقراء حجت است و قیاس تمثیل مقوم فرضیه است و تعمیم، پس از اثبات استقرائی حکم، امری بدیهی است. بنابراین، وارد شدن به استقراء بدون فرضیه است که برخی امور را اتفاقی جلوه می‌دهد؛ زیرا از نگاه دانشمند تجربی هیچ امر اتفاقی در عالم وجود ندارد و روابط علیتی در طبیعت از اصول موجبیتی پیروی می‌کند. همان‌گونه که نزد فلاسفه نیز امور اتفاقی، اموری هستند که دلیل آن مدنظر نبوده و به آن توجه نشده است نه اینکه دلیلی در کار نباشد؛ مقصود از این مفهوم، اتفاق فلسفی است نه بی‌علت بودن پدیده‌ها (مطهری، شرح مبسوط منظومه، 280/3).

هیول نیز در مرحله حدس که مقدم بر هر استقرائی است، معتقد است که نتایج استقرائی از به‌هم‌پیوستن واقعیات جدا از هم، در ضمن ژرف‌نگری خلاق دانشمندان حاصل می‌شود و نه به‌وسیله اعمال قواعد مشخص استدلال استقرائی. او به این نتیجه رسید که موفقیت استقراء ظاهراً عبارت است از تعیین چهارچوب فرضیه‌های آزمایشی متعدد و انتخاب صحیح‌ترین آن‌ها؛ اما نمی‌توان صرفاً به‌وسیله قاعده، بدون استمداد و قریحه ابداع، فرضیه مناسب ساخت (Whewell, 59). طبق نظر هیول، استقراء عبارت است از فرآیند ابداع و ارزیابی. او مثال کپلر را به‌عنوان شاهد صدق مدعای خود ذکر کرد. کپلر قبل از آنکه با ارائه فرضیه مدار بیضی‌وار به موفقیت دست یابد، کوشیده بود تا واقعیات و داده‌های مربوط به حرکت سیاره‌ای را با شمار کثیری از مدارهای تخم‌مرغی شکل منطبق سازد. هیول به علاوه، فهرستی از نمونه‌های مربوط به الهام‌بخشی‌های قرین موفقیت و در عین حال، توضیح‌ناپذیر قریحه ابداع در تاریخ علم را فراهم آورد (Ibid, 64).

برای نمونه، نیوتن قانون جاذبه خود را با آمیزه‌ای از نظریه‌پردازی خلاق و استقرای حدسی به دست آورده است. می‌توان گفت که نظریه‌پردازی خلاق او بر اساس کارهای پیشین دکارت¹، گالیله² و هوگنس³، وی را به نظامی مکانیکی سوق داد که متضمن مفاهیم جدید نیرو و جرم بود. سپس، استقرای حدسی از قوانین کپلر او را به این نتیجه سوق داد که نیروی جاذبه باید با مجذور فاصله، نسبت عکس داشته باشد (Duhem, 220). همان‌طور که ملاحظه می‌کنیم، توضیح دوئم در کل بر آنچه ما «نظریه‌پردازی

1. Descartes.

2. Galileo.

3. Huygens.

«خلاق» می‌نامیم، تأکید دارد. با وجود این، او گاهی تحولات و بسط‌هایی را ذکر می‌کند که می‌توانیم بر اساس اصطلاحات مان، آن‌ها را «استقرای حدسی» بخوانیم؛ برای مثال می‌گوید: «نیوتن با تلاش شخص خودش قوانین حرکت یکنواخت دایره‌ای را کشف کرد. او این قوانین را با قانون سوم کپلر مقایسه کرد و در نتیجه این مقایسه دریافت که خورشید، جرم‌های مساوی سیارات مختلف را با نیرویی جذب می‌کند که نسبت معکوس با مجذور فاصله‌شان دارد» (Duhem, 251).

همان‌طور که گالیله در ضمن اینکه معتقد است برای دانشمند ضروری است تا به مدد حدس صائب و شهود بی‌واسطه تشخیص دهد که کدام دسته از خواص پدیده‌ها مبنای صحیحی برای ایدئال‌سازی به حساب می‌آیند و کدام دسته را باید کنار گذاشت (Galileo, 207)، خاطر نشان می‌کند آنچه فلسفه جزم‌گرای ارسطو را متحول کرد، روش قیاسی ارسطو نبود. خود او نظر ارسطو را درباره تحقیق علمی، به‌عنوان پیشرفتی دو مرحله‌ای از مشاهدات به اصول کلی و بازگشت دوباره به مشاهدات، پذیرفته بود. به‌علاوه، گالیله درباره اینکه اصول تبیین‌کننده باید از داده‌های تجربه حسی استقراء شوند با ارسطو هم‌رأی بود. گالیله با در نظر گرفتن این نکته متذکر شد که اگر خود ارسطو اطلاعات و شواهد رصد‌های تلسکوپی قرن هفدهم درباره لکه‌های خورشید را در اختیار داشت، اعتقاد به ثبات و تغییرناپذیری افلاک را رها می‌کرد. او با صراحت اعلام کرد که «شایسته‌تر است فلسفه ارسطویی بیان دارد که افلاک در معرض خرق و تغییر است؛ زیرا حواس من چنین چیزی را نشان می‌دهد تا اینکه بگویم افلاک تغییرناپذیر است؛ زیرا ارسطو بر مبنای استدلال عقلی به این امر اذعان کرده است» (Galileo, 56). مقصود گالیله این است که ارسطو مشاهدات خود را پس از تعمیم، کلی و ثابت می‌دانست؛ در حالی که چنین جزم‌گرایی در علوم تجربی منسوخ است و نمی‌توان از این نتایج تعمیم‌یافته، مادامی که تأیید استقرائی نیافته باشند، در قالب براهین دیگری به‌صورت جزمی بهره برد. به بیان دیگر، ارسطو حدس‌های خود را برهانی می‌کرد؛ در صورتی که دانشمندان زمانی که از نتایج استقرای قبلی حدس جدیدی به ذهن‌شان خطور می‌کند، آن را با استقرای دیگری تأیید می‌کنند، نه در قالب برهان جدید و جزمی.

به همین دلیل بود که اظهارات گالیله درباره شیوه علمی علیه پیروان ارسطو ناشی از نوعی ارسطوگرایی کاذب بود که روش تجزیه و ترکیب را کنار گذاشته بودند و به جای اینکه کاوش علمی را از حدس و استقراء حسی شروع کنند از اصول اولیه خود ارسطو آغاز می‌کردند. این نوع اندیشه ارسطویی نادرست، گونه‌ای نظریه‌پردازی جزمی را رایج کرد که میان علم و مبانی تجربی آن جدایی می‌افکند (لازی، 62).

بیکن نیز بر روش استقراء ارسطو نقدهایی را وارد کرده و معتقد است که ارسطو و پیروانش به‌واسطه تأکید بیش از اندازه بر اهمیت استنتاج قیاسی نتایج از اصول اولیه، مقام علم را تا سطح منطق قیاسی تنزل

داده‌اند. او معتقد بود استدلال قیاسی هنگامی ارزش علمی دارد که مقدمات‌شان از پشتوانه صحیح و مناسب استقرائی برخوردار باشد (لازی، 73). در صورتی که ارسطو مرحله حدس و کشف علت را مرحله پس از استقراء می‌دانست و اعتقاد داشت که پژوهش علمی با آگاهی از اینکه حوادث معینی رخ می‌دهند یا خاصه‌های معینی همراه هم موجودند، آغاز می‌شود؛ اما تبیین علمی تنها هنگامی حاصل می‌شود که احکام مربوط به این حوادث یا خاصه‌ها، از اصول تبیین‌کننده، استنتاج شده باشند. بنابراین، تبیین علمی عبارت است از انتقال از آگاهی نسبت به یک آگاهی به آگاهی نسبت به دلایل مربوط به آن واقعیت (لازی، 2).

این خطای ارسطو از این ناشی می‌شود که او از دو نوع استقراء بحث کرد. اولین نوع استقراء، شمارش ساده است که در آن احکامی که درباره اشیاء یا رویدادهایی منفرد به عنوان اساس تعمیم درباره یک نوع، که این اشیاء و رویدادها متعلق به آن است، در نظر گرفته می‌شود. یا در مرتبه‌ای بالاتر (از نظر کلیت)، احکامی راجع به انواع، به عنوان مبنا و اساس تعمیم درباره یک جنس به کار گرفته می‌شود (الف خاصه ب را دارد. ج خاصه ب را دارد. د خاصه ب را دارد... همه... خاصه ب را دارند).

دومین نوع استقراء عبارت است از شهود مستقیم آن اصول کلی که در پدیدارها ممثل است؛ یعنی همان داشتن بصیرت و بینش و توانایی بر فهم آنچه در داده‌های تجربه حسی، ذاتی است. مثل دانشمندی که در مواقع متعدد متوجه می‌شود که نیمه روشن ماه، همواره رو به سوی خورشید گردش دارد و نتیجه می‌گیرد که ماه به وسیله نور منعکس از خورشید می‌درخشد. در واقع، عمل استقرای شهودی مانند عمل کشف و حدس یک رده بند، درباره تعیین انواع جانداران است. چنین دانشمندی، هوش و ششم ویژه‌ای دارد که به کمک آن چیزهای بیشتری را در مقایسه با یک ناظر بی تجربه تشخیص می‌دهد. احتمال می‌رود که وقتی ارسطو راجع به استقرای شهودی می‌نوشته، همین قسم از کشف و حدس را در نظر داشته است (Aristotle, Posterior Analytic, 89b10). او در دومین مرحله پژوهش علمی در کاربرد نتایج استقراء، از تعمیم‌هایی که از استقراء به دست آمده، به عنوان مقدماتی در استنتاج برهانی احکام مربوط به مشاهدات اولیه، استفاده می‌کند.

از آنجا که مقدمات قیاس باید شرایطی داشته باشد تا نتیجه درست باشد، یعنی مقدمات باید اثبات‌ناپذیر باشند، مقدمات برهان باید از اولیات یا بدیهیات اولیه یا ضروریات باشد، یعنی گزاره‌هایی که بالذات و بدون واسطه گزاره‌های دیگر، از سوی عقل تصدیق می‌شوند. مقدمات باید روشن‌تر و واضح‌تر از نتیجه باشند و علل حمل در نتیجه ظاهر شده باشد (Ibdi, 71b20)؛ لذا، ارسطو بر اساس این مفروضات، براهین مختلفی را ترتیب می‌داد، بدون اینکه صحت آن‌ها را ارزیابی خارجی کند (لازی، 7).

بدین‌سان، ارسطو با نتایج تعمیم‌یافته استقراء به سان اولیات برخورد می‌کرد. لذا، او مرحله قیاس را در تحقیق علمی به صورت قراردادن حد وسط در میان دو حد موضوع و محمول گزاره‌ای که قرار است اثبات شود، تعبیر می‌کرد؛ برای مثال، گزاره «همه سیارات، اجرامی هستند که پیوسته می‌درخشند» ممکن است با انتخاب عبارت «اجرام نزدیک به زمین» به عنوان حد وسط استنتاج شود.

- همه اجرام نزدیک زمین اجسامی هستند که پیوسته می‌درخشند.

- همه سیارات اجرام نزدیک زمین هستند.

- همه سیارات اجسامی هستند که پیوسته می‌درخشند. (Ibid, 78A38).

ارسطو به جای بهره‌گیری از مشاهدات عینی به روش تجربی، بر تعمیم‌های علوم تجربی جمود داشت و تلاش می‌کرد همه چیز را در قالب برهان ارائه دهد. بدون توجه به اینکه در علوم تجربی، صورت قیاس نیز نتیجه تردیدناپذیر دارد؛ اما صحت نتیجه از نظر صدق و کذب وابسته به خارج است (پثربی، 231). بنابراین، روش او برخلاف روش نوین علوم تجربی است که از هر نوع جزم‌گرایی رها است و برای هر فرضیه، یک استقراء را لازم می‌داند و از حدس و تعمیم این استقراء زمانی بهره می‌گیرد که آن را در قالب یک استقرای دیگر، بیابد. به همین دلیل است که بیکن بیان می‌کند که شرط ضروری در روش علمی این است که فیلسوف طبیعی خود را از قید پیش‌دوری‌ها و تمایلات قبلی رها سازد تا همچون کودکی در مقابل طبیعت قرار گیرد. او فلسفه ارسطو را به منزله یک بت تماشاخانه، محسوب می‌کرد که بیکن بیشتر از سایر بت‌ها، میل به بی‌اعتبارکردن آن داشت. بیکن چهارچوب اصلی نظریه استقرائی قیاسی ارسطو درباره شیوه علمی را پذیرفته بود و به علم، به چشم نوعی پیشروی از مشاهدات به اصول اولیه و بازگشت به مشاهدات می‌نگریست و برای مرحله قیاسی نیز نقش مهمی در تأیید تعمیم‌های استقرائی قائل بود (Bacon, Aphoris X).

3- غایت علوم تجربی

غایت هر علم، هدفی است که انتظار می‌رود مطالعه آن علم در پی داشته باشد. غایت علوم تجربی تبیین است و تبیین به معنی فهم طبیعت از راه کشف چرایی‌ها است تا بدانیم یک پدیده چرا چنین است و چنان نیست (حقی، 100). از آنجا که ارسطو طبیعت را بر اساس علت غایی تبیین می‌کرد، غایت طبیعیات از نظر او، علم به علت غایی هر شیء بود. علت غایی عبارت است از: «کمال آخری که فاعل در فعل خویش به آن توجه دارد» یا به عبارت دیگر، علت غایی چیزی است که فاعل آن را اولاً و بالذات می‌خواهد و مطلوب بالاصالة ماست؛ برای مثال، در بحث از حرکت می‌گویند: «حرکت ذاتاً و برای خودش مطلوب

نیست و مقتضای ذات شیء نیست»؛ یعنی هیچ چیزی حرکت را به خاطر حرکت نمی‌خواهد، بلکه برای دستیابی به نتیجه و غایت آن، بدان توسل می‌جویند. بدین معنا که کمال اول در حرکت، نفس حرکت و کمال دوم در حرکت همان است که غایت حرکت نامیده می‌شود (ابن‌سینا، اشارات و تنبیهات، 328).

از دیدگاه ارسطو، تبیین از طریق بررسی چهار علت صورت می‌گیرد: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، علت غایی (ارسطو، مابعدالطبیعه، 176). ارسطو اصرار داشت که هر تبیین علمی باید شامل علت غایی باشد و لزومی ندارد که تفسیرهای غایی مسبوق به انتخاب آگاهانه باشد؛ برای مثال، او معتقد بود که آتش به منظور رسیدن به مکان طبیعی خود که پوسته کروی در زیر مدار ماه است، بالا می‌رود. یک دانه بلوط در مسیر خاصی رشد می‌کند تا به غایت طبیعی خود، که درخت بلوط شدن است، تحقق بخشد. لذا، ارسطو از فلاسفه‌ای که تلاش می‌کردند تا تغییر را منحصرراً برحسب علل مادی و علل فاعلی تبیین کنند، انتقاد کرد. موضع نقادانه او، به‌ویژه ناظر به اتمیسم دموکریتس و لوکیپوس بود که در دیدگاه آنان، فرایندهای طبیعی به‌وسیله تجمع و تفرق اتم‌های بسیار ریز و رؤیت‌ناپذیر تبیین می‌شد. انتقاد ارسطو تا حد زیادی متوجه بی‌توجهی اتمیان به علل غایی بود (لازی، 11). اما سیر تحولات علوم طبیعی ارسطویی به علوم تجربی کنونی، تحولاتی را در غایت این علم نیز به همراه داشته است؛ یعنی برخلاف طبیعیات ارسطویی که پدیده‌ها را بر اساس علت غایی تبیین می‌کرد در علوم تجربی امروز، علت غایی نقشی در تبیین حوادث جهان ندارد و در واقع، می‌توان گفت که علت غایی، علت شمرده نمی‌شود و آنچه نقش تعیین‌کننده در تبیین‌های تجربی دارد، علت مادی و صوری است. در حقیقت، امروزه علوم تجربی بر کشف چگونگی پیشرفت مرحله‌ای سیستم‌های طبیعی تمرکز دارد؛ در حالی که طبیعیات ارسطویی به‌واسطه تمرکز بر علت غایی، قدرت تبیین و پیش‌بینی طبیعت یا تبیین گذشته جهان را پیدا نکرده بود. در حقیقت، می‌توان گفت که علت غایی اصلاً علت نیست و هر چند مطلوب است ضرورتاً باعث قطعیت نتیجه نمی‌شود (مصباح، 100/2). چون هر ماده‌ای بر اساس طبیعت خودش که مشتمل بر ماده و صورت آن است، عمل می‌کند که این عملکرد بر اساس روابط موجبیتی است و علت قبلی نتیجه بعدی را متعین می‌کند و طبیعت روند تکاملی خود را با توجه به روابط علیتی در پیش می‌گیرد (همان، 106)؛ لذا، تلازم دائمی بین علل اعدادی و معلول در جهان ماده وجود ندارد؛ چراکه روابط مادی از اصل سنخیت علت و معلول تبعیت نمی‌کنند؛ زیرا معد، وجود و هستی را به معلول نمی‌بخشد و تنها زمینه ایجاد و بروز طبیعت آن را فراهم می‌کند (صدرالمآلهین، اسفار، 210/2). مثلاً گوش زمینه شنیدن را فراهم می‌کند یا آتش زمینه گرم شدن را؛ اما هر چیزی علت و معد هر چیزی نیست که با گسترش علم تصویری به ماده از خلال استقراء و تجربه، علم به معادلات افزایش می‌یابد. لذا درباره علل مادی و اعدادی چون برهان عقلی بر کیفیت

مسانخت آن‌ها با معلولات‌شان نداریم، نمی‌توان اثبات کرد که باید علت یک نوع از معلولات، یک نوع از چنین عللی باشد و عقلاً محال نیست که چند نوع از علل مادی و معد، دارای اثر نوعی واحدی باشند؛ چنانکه تعداد شروط و تعیین آن‌ها را نمی‌توان با برهان عقلی اثبات کرد و همگی آن‌ها در گرو تجربه است. لذا، در علل معد، علل وابسته به کشف هستند و در جهان موجبیتی عمل می‌کنند و تحت یک قاعده کلی نمی‌توان علت و معلول را تعیین کرد؛ چنانکه حرارت گاهی در اثر تابش خورشید و گاهی در اثر افروختن آتش و گاهی در اثر حرکت و اصطکاک به وجود می‌آید. (مصباح، 69/2). به بیان دیگر، روابط طبیعی عالم ماده تابع روابط موجبیتی است و ولو اینکه علت معد با حدس نادرست انتخاب شود، آثاری به دنبال دارد؛ چراکه در حقیقت گذشته معد آینده است (مطهری، مجموعه آثار، 174/11). بنابراین، به نظر می‌رسد که استفاده از غایت به جای علت غایی در تبیین پدیده‌های طبیعی مناسب‌تر باشد؛ زیرا در تعریف علت غایی گفته اند که علت غایی عبارت است از کمال آخری که فاعل در فعل خویش به آن توجه دارد یا به عبارت دیگر، علت غایی چیزی است که فاعل آن را اولاً و بالذات می‌خواهد و مطلوب بالاصاله می‌باشد؛ برای مثال، در بحث از حرکت می‌گویند که حرکت ذاتاً و برای خودش مطلوب نیست و مقتضای ذات شیء نیست، یعنی هیچ چیزی حرکت را به خاطر حرکت نمی‌خواهد، بلکه برای دستیابی به نتیجه و غایت آن، بدان توسل می‌جویند؛ کمال اول در حرکت نفس حرکت و کمال دوم در حرکت همان است که غایت حرکت نامیده می‌شود. (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، 238). لذا، چه بسا علت غایی و غایت در پدیده‌های جهان مطابق هم نباشند؛ به همین دلیل، علوم تجربی بر علت غایی تمرکزی ندارد و بر اساس حوادث واقعی جهان به کشف و تبیین آن‌ها می‌پردازد و تخلف از علت غایی، مصداق تخلف و بی‌نظمی شناخته نمی‌شود. بدین سان، علوم تجربی همواره در پی کشف نحوه فعلیت بخشی علت مادی است، تا جایی که همین نظم موجود در علل مادی، باعث تبیین گذشته جهان و نحوه شکل‌گیری کیهان شده است.

با توجه به غایت کنونی علوم تجربی و با توجه به موضوع علوم تجربی، آنچه هدف و غایت کنونی این علم است، رسیدن به بینشی است که این امکان را به دانشمندان بدهد تا در ضمن تسلط یافتن بر طبیعت، به تبیین‌های مطابق با واقع از پدیده‌ها دست یابند و امکان پیش‌بینی‌های دقیق‌تری را به دست آورند. همان طور که همپل تبیین و پیش‌بینی را دو روی یک سکه می‌داندست و معتقد بود که وقتی ما پدیده‌ای را بر اساس قانون فراگیر تبیین می‌کنیم، در واقع وقوع آن را پیش‌بینی می‌کنیم. چون استقرای علمی، استقرانی است که در آن علت حکم آمده باشد و این علت هم تبیین است و هم پیش‌بینی؛ زیرا همپل معتقد بود که هر تبیین علمی در واقع، پاسخ چرایی است که در شروع استقراء به دنبال آن بودیم که در قالب ساختار استدلال بیان‌شدنی است. از نظر او، پاسخ استدلالی باید سه جنبه را شامل شود: اول، مقدمات استدلال علمی باید

مستلزم نتیجه باشد، یعنی استدلال باید قیاسی باشد؛ دوم، همهٔ مقدمات باید صادق باشند؛ سوم، در مقدمات باید دست کم یک قانون کلی وجود داشته باشد (گیلیس، 51). بدین سان درمی یابیم که غایت علوم طبیعی نزد ارسطو رسیدن به این نحوه از تبیین نبود. به بیان دیگر، ارسطو به دنبال چرایی بود نه چگونگی؛ به همین دلیل، غایت استقراهای او با استقراهای امروزی، که با یک فرضیه آغاز می شود، متفاوت بود. در نتیجه، به دلیل اینکه او از ترکیب و آثار مواد اطلاعی به دست نمی آورد و تنها به کلیاتی از ماده و صورت اکتفا کرده بود، پیش بینی های وی در حد همین اطلاعات بود؛ برای مثال، در تغییر رنگ پوست آفتاب پرست، وقتی از یک برگ سبز به یک شاخه خاکستری تغییر مکان می دهد، علت صوری، همان طرح و فرآیند است. توصیف علت صوری عبارت است از مشخص کردن یک قاعده کلی دربارهٔ شرایطی که تحت آن این نوع تغییر رنگ رخ می دهد. علت مادی، جوهر داخل پوست است که تغییر را می پذیرد. علت فاعلی انتقال از برگ به شاخه است. علت غایی فرآیند، آن است که آفتاب پرست باید خود را از دید دشمنانش پنهان کند (لازی، 10).

بدین سان، برخلاف ارسطو که به دنبال چرایی¹ و علت غایی پدیده ها بود، نظام علمی امروزه به دنبال کشف طبیعت مادی پدیده های جهان است و علل مادی آن ها را بررسی می کند تا به علم وسیع تری نسبت به ماده دست یابد تا بتواند در ضمن این علم، به مطابقت بیشتر با جهان واقعی و تبیین دقیق تری از نظام هستی دست یابد. بنابراین، هنگامی که قصد داریم علت تحلیل رفتن لایهٔ اوزن را بدانیم، مستلزم علم به ترکیب و ماهیت آن است تا بدانیم بر اثر چه عواملی تخریب آن صورت می گیرد (حقی، 58).

همچنین، به دلیل اینکه در طبیعیات ارسطو، طبیعت به عنوان مبدا حرکت و تغییر است شناخت معنای حرکت و احکام آن را به عنوان طبیعت شناسی ارسطو می توان ذکر کرد. بنابراین، با توجه به این معنا، طبیعی است که او در تبیین طبیعیاتش از قوه و فعل و احکام حرکت سخن بگوید (Aristotle, *Physics*, 3/1). از نظر او، حرکت به معنای تحقق یا فعلیت قوهٔ شیء قابل حرکت (متحرک) توسط چیزی است که توان علت حرکت شدن را دارد (متحرک). او از مفهوم حرکت و قوه و فعل در تبیین پدیده ها به سوی علت غایی بهره می برد؛ یعنی اشیاء با این حرکت کون و فساد در جهت یک هدف غایی در حرکتند و هر صورت نوعیه ای برای تحقق آن صورت نوعیه در حرکت و تکاپو بود؛ لذا، صورت نوعیه هر شیء، تعیین کنندهٔ غایت هر شیء بود. با این نگرش، ارسطو ماده را همان هستی بالقوه می داند که صورت به آن فعلیت می دهد. در نظر ارسطو، همهٔ آثار ماده اعم از علت صوری و فاعلی و غایی و مادی، ریشه در طبیعت آن داشت، ولی او در

1. why question.

پی کشف چستی این صورت نبود (ارسطو، طبیعت، 190 الف، 191 ب). اما بیکن معتقد بود انسان باید بر طبیعت مسلط شود و از معرفت استفاده عملی کند، در حالی که ارسطو معتقد بود شناخت طبیعت فی نفسه یک غایت است (Bacon, Aphorism II).

بدین سان، امروزه غایت علوم تجربی کشف حقیقت مادی اشیاء است تا بتواند به حقیقت مادی آن‌ها پی برد که زنجیروار و در روابط موجبیتی حاصل می‌شود؛ یعنی هر نتیجه‌ای، حدسی دیگر و استقراء و تعمیمی دیگر را در پی دارد. می‌توان چنین استنباط کرد که علوم تجربی غایت خود را از طریق کشف علل مؤثر بر فعلیت یافتن طبیعت ماده هر شیء، بررسی می‌کند؛ یعنی از راه بررسی عللی به نام علل اعدادی؛ زیرا علل اعدادی در حقیقت علت نیستند، بلکه تنها برای ما روشن می‌کنند که ماهیت هر ماده چیست و تحت چه شرایطی این طبیعت آثار خود را نشان می‌دهد، یعنی یک ماده در طبیعت چگونه و تحت چه عواملی فعلیت می‌یابد. مثلاً تحت چه شرایطی می‌توان از طبیعت استفاده بیشتری برد و بر آن تسلط یافت و آینده را پیش‌بینی کرد.

در اثر این گونه نگرش از طبیعیات بود که ارسطو جهان را تنها بر اساس علت غایی، هدفمند و منظم می‌دید؛ زیرا او گمان می‌کرد که اگر پدیده‌ها دارای علت غایی نباشند، اتفاقی خواهند بود و نمی‌توان نظم را در طبیعت تبیین کرد و اگر میان فعل طبیعی و غایت آن رابطه ضروری وجود نداشته باشد هیچ پدیده طبیعی پیش‌بینی‌پذیر نخواهد بود. مثلاً احتمال اینکه از هسته بلوط درخت زیتون بروید، احتمالی معقول خواهد بود (مصباح، 107/2). در حالی که علت غایی، علتی مؤثر در علوم تجربی تلقی نمی‌شود و امروزه هیچ کاربردی در بررسی روند موجبیتی پدیده‌ها ندارد و خود روابط موجبیتی تعیین‌کننده غایت یک پدیده است (Russell, 470).

نتیجه‌گیری

1. استقراء روشی عقلی و متناسب با ماهیت متغیر ماده است.
2. روش استقرائی عصر حاضر در کشف حقیقت ماده و پدیده‌ها، نسبت به طبیعیات ارسطویی برتری دارد.
3. مقوم روش علوم تجربی در پرتو اصل علیت عام و حدس و قیاس تمثیل ماقبل استقراء، روشی عقلی و اعتمادپذیر است.
4. طبیعیات ارسطو قادر به تبیین حقیقت ماده نبود؛ زیرا از تعمیم‌های برهانی بدون مشاهده و استقراء، بهره می‌برد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، برهان شفا، ترجمه مهدی قوام صفری، فکر روز، تهران، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، منطق المشرقیین، مرعشی نجفی، قم، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، اشارات و تنبیهات، بلاغه، قم، بی تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، تعلیقات، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، 1404 ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، طبیعیات شفا، مرعشی نجفی، قم، 1404 ق.
- ارسطو، طبیعت، ترجمه: علی اکبر فاروقی، دانشگاه ملی ایران، تهران، 1358.
- ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران، 1390.
- اکاشا، سمیر، فلسفه علم، ترجمه هومن پناهنده، فرهنگ معاصر، تهران، 1378.
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، دانشگاه صنعتی شریف، تهران، 1362.
- برنال، ج، د، فیزیک در تاریخ، ترجمه علی معصومی، فرهنگستان، تهران، 1372.
- بزرگمهر، منوچهر، فلاسفه تجربی انگلستان، چاپ دوم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1382.
- جواد آملی، عبدالله، شناخت شناسی در قرآن، مرکز نشر فرهنگی رجا، 1372.
- حقی، علی، در آمدی بر فلسفه علم، فلسفه علم، مشهد، 1396.
- حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، بیدار، قم، 1371.
- دکارت، رنه، اصول فلسفه، منوچهر صانعی دره بیگی، چاپ دوم، بین المللی الهدی، تهران، 1390.
- دکارت، رنه، تأملات فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چاپ سوم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1381.
- دورانت، ویلیام، تاریخ تمدن ویل دورانت، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، اقبال، تهران، 1348.
- رایشنباخ، هانس، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه: موسی اکرمی، انتشارات علمی و فرهنگی، 1371.
- سهروردی، یحیی، مجموعه مصنفات، ج 2، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1375.
- صدر المتألهین، محمد، رساله التصور و التصدیق (همراه با الجوهر النضید)، بیدار، قم، 1363.
- صدر المتألهین، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة، ج 2، چاپ سوم، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، 1981 م.
- صدر، محمد باقر، اسس المنطقیه، مؤسسه العارف للمطبوعات، بیروت، 1428 ق.
- کوستلر، آرتور، خوابگردها، ترجمه منوچهر روحانی (زیر نظر فؤاد روحانی)، شرکت سهامی، تهران، 1391.
- گیلیس، دانالد، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه: حسن میاننداری، چاپ پنجم، سمت، 1391.
- لازی، جان، در آمدی تاریخی به فلسفه علم، علی پایا، چاپ پنجم، سازمان مطالعه و تحقیق کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت)، تهران، 1389.

- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۲، نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.
- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، ج ۳، صدرا، تهران، بی تا.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، ج ۱۱ و ج ۱۳، صدرا، تهران، ۱۳۸۹.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، ترجمه: علی شیروانی، چاپ پانزدهم، دارالعلم، قم، ۱۳۸۴.
- هلزی هال، لوئیس ویلیام، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سخن، تهران، ۱۳۹۱.
- یثربی، یحیی، فلسفه چیست، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷.

Aristotle. *Posterior Analytics*, Oxford Clarendon press, 2004.

Aristotle, *Physics*. Translated by Hardie, R. P. & Gaye, R. K, in Jonathan Barnes (ed.), Complete Works of Aristotle, Volume 1: The Revised Oxford Translation. Princeton University Press, 1984

Bacon, F. *Novum Organum*, II, Aphorism II- New York, P.F. Collier, 1902.

Duhem, P., *Physics of a Believer*, Reprinted as an appendix to Duhem, Princeton University Press, 1904-1905.

Feyerabend, Paul k. *Against Method*, London, new left book, 1975.

Galilei, Galileo. *Dialogue Concerning the Two Chief Word System*, transportation. by S. Drake, Berkeley university press, 1953.

Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, iii, 25, London, 1689.

Newton, Isaac. *Optics*, New York: Dover publication, 1952.

Russell, Bertrand. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London: George Allen & Unwin LID, Humanities Press Inc, 1948.

Whewell, William. *History of the science*, vol. I, New York: D. Appleton, 1859.



From Hermeneutic Understanding to Text Interpretation A Comparison between the Principles of the Views of Mojtabeh Shabestari and Hirsch

Dr. Jan Mohammad Dehghanpour (Corresponding Author), PhD in Quranic Sciences and Hadith, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran

Email: jm.dehghanpour@gmail.com

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

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

Abstract

The hermeneutic understanding and interpretation of the text is the result of the interaction between the interpreter and the text and is based on the four pillars of author, text, interpreter and context. Understanding and comparing the principles of hermeneutic theories is important since it is the bedrock of critiques of the critics. With a descriptive-analytical method, this article seeks to compare and analyze the principles of the views held by the contemporary Muslim thinker Mojtabeh Shabestari and the contemporary western hermeneutist Eric Hirsch. This will lead to answering this main question: What is the result of a comparative study of the principles of hermeneutic understanding in the views of Mojtabeh Shabestari and Hirsch? The result of a comparative study in the four mentioned axes shows that the similarities are more than the differences. The most important commonalities are accepting the author's intention in producing the text, determining the meaning by the author, the interpreter's interrogating the text, the effect of the interpreter's presuppositions, interests and expectations in understanding the text and accepting the hermeneutic cycle in understanding the text. The main difference is that Shabestari believes in the multiplicity of meanings and Hirsch believes in the stability of meaning. Also, Shabestari establishes the hermeneutic circle between the pre-understanding and the author's semantic horizon of the text, but Hirsch between the genre of the text and the elements of the text and the interpreter's pre-knowledge. By accepting the historicity of the text, Shabestari supports the meaning related to the current state of the text, while Hirsch accepts the historicity in the interpretation and not in the understanding.

Keywords: principles, hermeneutic understanding, interpretation of the text, Mojtabeh Shabestari, Hirsch



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 155 - 131
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/05/29	تاریخ بازنگری: 1401/04/13
DOI: 10.22067/EPK.2022.76815.1129	تاریخ دریافت: 1401/03/01
	نوع مقاله: پژوهشی

از فهم هرمنوتیکی تا تفسیر متن مطالعه تطبیقی در مقایسه مبانی آرای مجتهد شبستری و هرش

دکتر جان محمد دهقان پور (نویسنده مسئول)

دانش آموخته دکتری الهیات، علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

Email: jm.dehghanpour@gmail.com

دکتر بابک عباسی

استادیار فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

دکتر مهرداد عباسی

استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

چکیده

فهم و تفسیر هرمنوتیکی متن، حاصل گفت‌وگو و برهم‌کنش دوسویه مفسر و متن است. در فرایند گفت‌وگو، افق معنایی متن که متأثر از مؤلف آن است با افق‌های متفاوت مفسران درهم‌آمیخته و به پرسش‌های برآمده از موقعیت‌های هرمنوتیکی گوناگون پاسخ می‌دهد. از آن‌جا که مفسران با مطرح ساختن پرسش‌های متفاوت در پی دست‌یابی به فهم متن هستند می‌توان شاهد تنوع در فهم آن‌ها بود. فهم و تفسیر هرمنوتیکی مبتنی بر ارکان چهارگانه مؤلف، متن، مفسر و زمینه می‌باشد. تمایز رویکردهای هرمنوتیکی بستگی به میزان نقش هر یک از ارکان چهارگانه در فرایند فهم دارد. شناخت و مقایسه مبانی نظریه‌های هرمنوتیکی از آن‌رو اهمیت دارد که بستر ساز نقد و نظر ناقدان است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با هدف بررسی، تحلیل تطبیقی و مقایسه مبانی آرای اندیشمندان معاصر اسلامی «محمد مجتهد شبستری» با هرمنوتیست معاصر غربی «اریک دونالد هرش» در صدد دست‌یابی به پاسخ این پرسش اصلی است: مطالعه تطبیقی مقایسه مبانی فهم هرمنوتیکی در آرای مجتهد شبستری و هرش به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ حاصل بررسی تطبیقی مقایسه در محورهای چهارگانه یاد شده نشان از فزونی قرابت مبانی آراء بر اختلاف مبانی آرای آن‌ها است. اهم اشتراک مبانی آرای آن‌ها در پذیرش قصدیت مؤلف در تولید متن، تعیین بخشی معنا از جانب مؤلف، استنتاج مفسر از متن، تأثیر پیش دانسته‌ها، علاقه و انتظارات مفسر در فهم متن و پذیرش دور هرمنوتیکی در فهم متن است. اهم اختلاف مبانی آرای آن‌ها در این است که شبستری قائل به تکرر معنا و هرش قائل به ثبات معنا است. شبستری دور هرمنوتیکی را بین پیش فهم و افق معنایی مؤلف در متن برقرار می‌کند، ولی هرش بین ژانر متن با اجزاء متن و پیش‌دانسته‌های مفسر. شبستری با پذیرش تاریخ‌مندی متن قائل به معنای مرتبط با حال متن است و ولی هرش تاریخ‌مندی در تفسیر (معناداری متن) را می‌پذیرد نه تاریخ‌مندی در فهم (معنای متن).

واژگان کلیدی: مبانی، فهم هرمنوتیکی، تفسیر متن، مجتهد شبستری، هرش

مقدمه

فهم، کانون مرکزی دانش هرمنوتیک است. چرخش تعاریف هرمنوتیک در بستر زمان، آن را به مشترک لفظی مبدل ساخته است. آغازین مباحث هرمنوتیک در سه قرن پیش به قواعد خاص تفسیر متون مقدس اختصاص داشت؛ زان پس به قواعد عام فهم و تفسیر متن مبدل گشت و در ادامه با تمرکز بر خود فهم و فرایند آن، دامنه مباحث خود را گستراند. این دانش در آستانه قرن 21 توسط گادامر (1900-2002م)، شاگرد هایدگر (1889-1976م) به نوعی هستی‌شناسی فهم تبدیل و موجب پیدایش هرمنوتیک فلسفی گردید. ظهور فلسفه‌های جدید و دانش‌های نوپدید همچون «هرمنوتیک»، «زبان‌شناسی» و «فلسفه زبان» موجب شکل‌گیری نظریات نوآندیشانه نسبت به فهم و تفسیر هرمنوتیکی متن شده است. در فهم و تفسیر هرمنوتیکی قرار نیست که مفسر خود را از موقعیت هرمنوتیکی‌ای که در آن زیست می‌کند رها نموده و به بازسازی موقعیت هرمنوتیکی متن بپردازد؛ بلکه موقعیت‌های هرمنوتیکی هر دو طرف به رسمیت شناخته می‌شود. در رویکرد فهم سنتی اصرار بر کنار نهادن پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها وجود دارد، ولی در رویکرد فهم هرمنوتیکی نه تنها پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌های مفسر به رسمیت شناخته می‌شود، بلکه پیش‌فرض‌ها که برخاسته از موقعیت هرمنوتیکی مفسر است خود را در قالب پرسش‌هایی فراروی متن قرار می‌دهد و گفت‌وگو میان متن و مفسر آغاز می‌گردد. در این رویکرد هرمنوتیکی، مفسر صرفاً به دنبال ایجاد سازگاری میان معنای متن با زمینه و زمانه پیدایش آن نیست، بلکه با تأکید بر جنبه کاربردی فهم در پی ایجاد رابطه میان متن با زمان حال حاضر است. اگر چه بررسی پیشینه تحقیق نشان از انجام تحقیقات دامنه‌دار در حوزه هرمنوتیک دارد، ولی پژوهش در عرصه بررسی تطبیقی مقایسه مبانی هرمنوتیکی اندیشمندان اسلامی و غربی، انگشت‌شمار است. این مقاله با روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و با هدف شناسایی مبانی فهم و تفسیر هرمنوتیکی در آرای دو اندیشمند معاصر از دو حوزه اسلامی و غربی در صدد پاسخ به این سؤال است: مقایسه تطبیقی مبانی فهم هرمنوتیکی در آرای مجتهد شبستری و هرش به چه نتیجه‌ای می‌انجامد؟ از آن‌جاکه فهم و تفسیر هرمنوتیکی مبتنی بر ارکان چهارگانه مؤلف، متن، مفسر و زمینه است، تأکید ورزی بر هر یک از ارکان یادشده بیانگر اتخاذ رویکرد خاص هرمنوتیکی است. مباحث هرمنوتیکی مبتنی بر سه رویکرد عمده است: رویکرد مؤلف محور، مفسر محور و متن محور.¹ فرضیه تحقیق این است که شبستری در شمار مفسر-متن‌محوران و هرش در زمره مؤلف-متن‌محوران قرار داشته و مبانی آرای آن‌ها اختلاف حداکثری دارد.

1. از نظر محقق در فرایند فهم و تفسیر، نقش خود متن و زمینه (بافت) مربوط، در تمام رویکردها، غیر قابل انکار است. دقیق‌تر آن است که گفته شود، مؤلف-متن محور یا مفسر-متن محور.

1- معرفی شخصیت‌های مورد تحقیق

1-1- حیات علمی شبستری

محمد مجتهد شبستری متولد ۱۳۱۵ از نواندیشان دینی معاصر^۱، با ۱۸ سال تحصیلات در سطوح بالای حوزوی در علوم اسلامی (فلسفه، کلام، فقه، اصول و تفسیر) است. استاد تمام بازنشسته گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران و عضو شورای علمی دائرةالمعارف بزرگ اسلامی از آغاز تأسیس آن بوده و مقالات متعددی از وی در این دائرةالمعارف و مجله‌های تخصصی اروپایی و عربی به چاپ رسیده و صاحب نظرانی آراء و نظریات او را به نقد کشیده‌اند. از جمله آثار او هرمنوتیک، کتاب و سنت؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ نقد بنیادهای فقه و کلام و مطالعات قرآنی است.^۲ مجموعه آثار شبستری در وب-سایت شخصی ایشان^۳ در دسترس است. کلیه مستندات این مقاله در باره آرای شبستری (جز آثار چاپ شده) برگرفته از وبسایت شخصی ایشان است؛ از همین رو در ارجاع‌ها تنها به ذکر تاریخ و عنوان مطلب اکتفا شده است.

1-2- حیات علمی هرش

اریک دونالد هرش^۴ متولد ۱۹۲۸ م از خانواده‌ای یهودی در امریکا است. وی با مدرک دکترای ادبیات انگلیسی استاد بازنشسته دانشگاه ویرجینیا و مؤسس بنیاد هسته دانش در امریکا است. شهرت هرش در امریکا نه به سبب نوشتن آثار انتقادی هرمنوتیک بلکه به علت آثار فرهنگی و مطالعات آموزشی است. وی در سال ۱۹۸۹ م با نوشتن سواد فرهنگی جایزه نوبل را دریافت کرد. هرش درباره تفسیر و هرمنوتیک دو کتاب تألیف نموده است. یکی *validity in interpretation* (اعتبار در تفسیر) که مهمترین اثر وی است و دیگری *The Aims of interpretation* (اهداف تفسیر). هرش در کتاب اعتبار در تفسیر به نقد تلقی‌های نسبی‌گرا و تاریخی‌گرا از معنای متن پرداخته و از عینیت تفسیر دفاع کرده است.

2- مبانی فهم و تفسیر هرمنوتیکی

با بررسی معانی واژه‌های «مبانی»، «فهم» و «تفسیر»^۵ در تعریف اصطلاح مرکب «مبانی فهم و تفسیر

۱. اگر چه ایشان خود را نواندیش نمی‌نامد و می‌گوید: «... من این تعبیرات را برای خودم نمی‌پسندم و خود را نواندیش و یا روشنفکر دینی نمی‌نامم» (شبستری، سخنرانی، ۴ اذر ۱۳۹۵)

۲. مجتهد شبستری در سال ۱۴۰۰ در ابتدای آخرین اثر خود با عنوان مطالعات قرآنی دو مطلب را تأکید می‌کند که حکایت از بازنگری و اصلاح برخی از نظریات قبلی او دارد؛ یکی تحت عنوان «تغییرات اساسی در مقالات قرائت نبوی از جهان» و دیگری با عنوان «چرا عنوان قرائت نبوی از جهان را کنار گذاشتم؟» (ر. ک: شبستری، مطالعات قرآنی، آبان ۱۴۰۰، ص ۶ و ۷)

۳. www.mohammadmojtahedshabestari.com.

۴. Eric Donald Hirsch

۵. «مبانی» جمع واژه «مبنا» است که به؛ شالوده‌ها، مضامین (معین، ۳/۳۷۶۵)، ابتدا، اول و پایه (دهخدا، ۱۲/۱۷۷۵۸) معنا شده است. «فهم» به معنای شناختن یا تعقل (فراهدی، ۴/۶۱)، و شناختن با قلب (ابن منظور، ۱/۴۶۰) معنا شده است. «تفسیر»، از ماده «فَسَر» به معنای؛ بیان (سیوطی، ۲/۵۴۹)، جدا

هرمنوتیکی» می‌توان گفت: گزاره‌هایی که مقدمات و مقومات، باورهای بنیادین، پس زمینه‌های ذهنی و آتش خورهای فکری مفسر برای فهمیدن متن و تفسیر کردن آن محسوب می‌شوند.¹ از منظر هرمنوتیک برای فهم و تفسیر یک متن چهار عامل نقش اصلی را دارد: مؤلف، متن، مفسر و زمینه‌های مرتبط با متن.² این عوامل چهارگانه ارکان فهم به حساب می‌آیند (واعظی، 228-229). در این تحقیق 12 مؤلفه مرتبط با محورهای چهارگانه یاد شده مطابق نمودار ذیل تعیین شده است تا مبانی آرای هر یک از دو شخصیت مورد تحقیق در ارتباط با هر مؤلفه به تفکیک از آثار آن‌ها استخراج شده و میزان قرابت یا افتراق مبانی آن‌ها مشخص شود.

مؤلفه‌ها	محورها
1- قصد مؤلف در تولید متن	1- مؤلف
2- مؤلف و تعیین بخشی به معنای لفظ	
3- وضع الفاظ متن و دلالت معنا	2- متن
4- زبان متن	
5- فهم‌پذیری متن	
6- مفسر و عمل تفسیر متن	3- مفسر
7- مفسر و استنتاج از متن	
8- مفسر، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌داوری‌ها	
9- مفسر، علاقه‌ها و انتظارات	
10- مفسر و دور هرمنوتیکی	
11- زمینه و سیاق	4- زمینه
12- تاریخ‌مندی فهم متن	

نمودار 1- محورها و مؤلفه‌ها در فرایند فهم و تفسیر

کردن (صفی پور، ذیل ماده فسر)، بیان و توضیح دادن امور (ابن فارس، ذیل ماده فسر)، اظهار معنای معقول (راغب اصفهانی، 380)، آمده است. طبرسی تفسیر را، کشف مراد از لفظ مشکل (طبرسی، 13/1) می‌داند.

1. تعریف مختار نگارنده

3- نقش مؤلف در فهم هرمنوتیکی

اهمّ مبانی فهم و تفسیر شبستری و هرش در ارتباط با نقش مؤلف را می‌توان تحت دو عنوان (مؤلفه) «قصد مؤلف در تولید متن» و «مؤلف و تعین بخشی به معنای لفظ» مقایسه کرد.

3-1- قصد مؤلف در تولید متن

شبستری قائل است از آن‌جا که کلام دارای دلالت تصدیقیّه است (شبستری، قراءت نبوی، ۱؛ مفسّر برای فهم متن باید در پی یافتن مراد جدی و مقصود مؤلف باشد. برای این منظور مفسّر با پرسش از متن و استفاده از روش نقد تاریخی و بهره‌گیری از قواعد زبانی می‌کاود تا دریابد که مؤلف چه مقصودی از ایجاد متن داشته است (شبستری، فرآیند فهم متون، 53)؟ وی بین فهم معنای یک جمله که فهم سمانتیکی^۱ یا علم الدّلاله نامیده می‌شود با فهمیدن فعل مفسّر که فهم هرمنوتیکی یا شناخت تفهّمی است تمایز قائل می‌شود (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 13؛ همو، 1374، درس‌گفتار جلسه 39). فهم سمانتیکی منتهی به شناخت تبیینی شده و فهم هرمنوتیکی به شناخت تفهّمی می‌آن‌جامد (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 13). به بیان دیگر فهم هرمنوتیکی رخدادی است که در درون ارتباطات انسانی که تاریخی و اجتماعی است اتفاق می‌افتد و امری بین‌الذّهانی است. یعنی همواره یک فهم را می‌توان فهمید نه یک متعلّق فهم را که از جنس فهم نیست (شبستری، گفتگو، 25 خرداد 1396).

هرش معنای لفظ را فقط به صورت سمانتیکی به واژه‌ها نسبت نمی‌دهد، بلکه به آگاهی و قصد مؤلف پیوند می‌زند و از طریق هرمنوتیکی در پی کشف آن است. وی می‌گوید: «معنا متعلّق به آگاهی است، نه نشانه‌ها یا چیزهای فیزیکی، آگاهی نیز متعلّق به اشخاص است... مؤلف و خواننده» (هرش، 48). ایشان ملاک و معیاری که بر اساس آن بتوان دلالتی را لحاظ کرد یا کنار گذاشت این می‌داند که آیا آن‌ها مشمول اراده مؤلف هستند یا نه؟ (هرش، 165) از نظر وی معنا نیازمند معنادهنده است (هرش، 295) و توالی واژه‌ها بدون قصد و اراده‌کننده معنا هیچ معنایی نمی‌دهد (هرش، 26). وی می‌گوید: «عمل ذهنی نویسنده یا گوینده، رسماً برای شکل‌گیری معنای لفظی ضروری است... متن معنای لفظی معین نویسنده را نشان می‌دهد» (هرش، 286). وی قصد را برابر با معنای لفظی متن می‌داند که به وسیله آن نشانه‌های زبان شناختی قابل انتقال و اشتراک با دیگران است (کوزنزهوی، 84). هرش معتقد است که بین معنا^۲ و محتوای اصلی^۳ باید تفکیک قائل شد و آن‌ها را یکسان نپنداشت. معنا وجودی مستقل از آگاهی ندارد،

1. فهم سمانتیکی یعنی فهمی که از طریق علم لغت و دلالت لفظ بر معنا به دست می‌آید.

2. meaning

3. subject matter

بلکه معنا خود، وابسته به آگاهی و محصول آن است. وی تفکیک نکردن معنا از محتوای اصلی را موجب خلط استقلال معنا از آگاهی می‌داند که اشتباهی فاحش است (هرش، 312). هرش افعال ذهنی را از معانی متمایز دانسته و یکسان انگاری آن‌ها را سطحی‌نگری و موجب ابتلاء به روان‌شناسی‌گرایی می‌داند (هرش، 313) وی می‌گوید: «من باید نشان دهم که معنای لفظی مورد نظر مؤلف، معنایی معین و نیز قابل بازآفرینی است و نهایتاً باید نشان دهم که این معنای لفظی، وسیله‌ای است تا از طریق آن غامض‌ترین مشکل تفسیر، یعنی مشکل دلالت را حل کنم» (هرش، 52).

3-2- مؤلف و تعیین بخشی به معنای لفظ

شبستری لازمه متن قلمداد شدن یک اثر مکتوب را داشتن اراده جدی در ورای آن کلام مکتوب می‌داند (شبستری، قرائت نبوی، 1)، به همین جهت می‌گوید: «جمله‌هایی که صرفاً با تداعی معانی درکنار هم پیدا شوند متن نیستند چون یک فکر را نشان نمی‌دهند» (همان، ۱۵). از نظر شبستری هر گفتار یا نوشتار در وضعیت معین تاریخی (اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و ...) رخ داده و معنادهی آن مقید به آن وضعیت و آن جهان است؛ اگر آن وضعیت و جهان تاریخی عوض شود، آن معنا دیگر وجود نخواهد داشت و همان گفتار یا نوشتار معنای دیگری خواهد داد.¹

از نظر هرش تعیین معنا توسط اراده مؤلف صورت می‌پذیرد (هرش، 74 و 28 و 98). یعنی معنا ثابت و قابل بازآفرینی است (هرش، 52 و 64-66). وی می‌گوید: «معنای اصلی مورد نظر نویسنده نمی‌تواند تغییر کند حتی برای خود مؤلف، اگر چه یقیناً آن معنا می‌تواند انکار شود» (هرش، 32-33). وی توضیح می‌دهد منظور از تعیین معنا این است که متن، جدای از خواننده آن دارای معنای معینی است و این معنا ثابت بوده و با تفاوت خوانندگان و مفسران تغییر نمی‌یابد و تعیین دارای هویت محدود و ثابت و نامتغیر است (هرش، 72 و 74). پالمر در توضیح این نظر هرش می‌گوید آن‌چه که تغییر می‌کند معناداری متن² است نه معنای لفظی³ (پالمر، 71-70). هرش استدلال می‌کند که اگر متن معنای معین و ثابتی نداشته باشد، موجب پیدایش احتمالات معنایی متعدد می‌شود و پیامد نیهیلیستی غیر قابل دفاع خواهد داشت (هرش، 314-315)؛ البته ایشان در جای دیگر در معنای تعیین می‌گوید: «تعیین به معنای قطعیت یا دقت نیست. بی‌شک بیشتر معانی لفظی غیر دقیق و مبهم هستند... و حدودی دارند. یکی از حد و مرزهای آن، مرز بین ابهام و وضوح است» (هرش، 72). از نظر هرش تا زمانی که متن تفسیر نشود صرفاً توالی

1. ر.ک: شبستری، قرائت نبوی، ۵؛ همو، پیش فرض‌های تفسیر آزاد قرآن، ۵؛ همو، نصّ گزافی فقهی و قرآن نامفهوم، ۲۸ بهمن ۱۳۸۷

2. significance

3. verbal meaning

علامت‌هاست که به هیچ وجه چیز نمی‌گوید (هرش، ص ۳۷).

3-3- مقایسه و تحلیل مبانی مرتبط با نقش مؤلف

از مقایسه آرای شبستری و هرش در ارتباط با نقش مؤلف به شرحی که گذشت به دست می‌آید: هر دو اندیشمند قائل‌اند که مراد جدی متکلم یا مؤلف عامل اصلی تولید یک متن بوده و وظیفه مفسر کشف آن و فهمیدن فعلی که مؤلف با گفتن آن جام داده است می‌باشد. به بیان دیگر متن نشان‌گر فکر و فعل مؤلف است و باید در صدد کشف هدف عمل گفتاری یا رفتاری مؤلف از به کارگیری لفظ بود، تا دریافت که مؤلف با سخن گفتنش، چه فعلی را انجام داده است. این مطلب بیانگر آن است که برای کشف مراد مؤلف علاوه بر فهم سمانتیکی، فهم هرمنوتیکی هم باید داشت. هر دو اندیشمند قصدیت و تعیین بخشی معنای الفاظ توسط مؤلف در تولید متن را قبول دارند. شبستری معنادهی متن را مقید به وضعیت معین تاریخی زمان صدور متن می‌داند و با تغییر وضعیت و جهان تاریخی، معنای متن را متغیر دانسته و قائل به تکرار معنای متن است؛ ولی از نظر هرش معنا نمی‌تواند تغییر کند حتی برای خود مؤلف؛ آن چه که تغییر می‌کند معناداری متن است که به تفسیر مربوط است نه معنای لفظی. در عین حال هرش تعیین را به معنای قطعیت و دقت نمی‌داند بلکه مرز بین ابهام و وضوح می‌داند.

4- نقش متن در فهم هرمنوتیکی

مبانی آرای شبستری و هرش در ارتباط با نقش متن در فرایند فهم هرمنوتیکی تحت سه عنوان «وضع الفاظ متن و دلالت معنا»، «زبان متن» و «متن و فهم‌پذیری» قابل بررسی و تحلیل است.

4-1- وضع الفاظ متن و دلالت معنا

از نظر شبستری موضوع اصلی متن در واقع همان است که مابین متن، آن را هم و غم خود قرار داده و متن به جهت ارتباط با مانتش دارای پیوندهای معنایی است (شبستری، قرائت نبوی، ۱۵). هیچ معنای بدون لفظ، قابل تصور نیست بلکه معناها وجودی پسین دارند و با وجود آمدن الفاظ موجود می‌شوند (همان، ۱۴ و ۹). شبستری با تمایز نهادن بین متن و معنای آن ویژگی‌هایی برای متن قائل است از جمله این که: هر متنی وجوه متعدد دارد، فهمیدنش بدیهی نیست، معنا هرگز بر ملا آشکار نیست، معنا نمی‌تواند از متن منفصل و با آن بیگانه باشد و متن، تنها اساس معنای مورد نظر است (همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۶). از نگاه شبستری هیچ کس بدون تفسیر، هیچ معنایی را نمی‌فهمد. وی بدفهمی‌هایی را که در مکالمات رخ می‌دهد مربوط به نادرست تفسیر کردن می‌داند (همو، فرایند فهم متون ۳ و ۴). از نظر شبستری تمایزی بین متن دینی و مقدس و غیر آن وجود ندارد، چون وی متن و زبان را انسانی و بین-

الأذهانی می‌داند (همو، قرائت نبوی، 9).¹ شبستری متن را امری قراردادی و پدیده‌ای بشری می‌داند (همان، 11) و قائل به تکثر معنای متن از طریق تفسیرهای متفاوت از یک متن است. وی می‌گوید: «هر متنی وجوه متعدّد دارد و تفسیرهای متعدّد می‌توان داد» (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 289). همچنین قائل است که: «تعددپذیری تفسیر متن بدین معنا نیست که خود متن معنا ندارد و هر کس مجاز باشد از دیدگاه خود چیزی بگوید؛ نسبت به این معنا منتفی است» (همان، 293-292).

هرش متن را امری قراردادی می‌داند که برای فهم یک متن و گفتار باید آن را بر اساس واژه‌ها و قواعد خود آن متن و گفتار شناخت (هرش، 177). هرش قائل است که در تفسیر، فرقی بین متون دینی و غیر دینی وجود ندارد که مقولات و قوانینی مناسب با هر یک از خانواده‌های متون (ادبی، فلسفی، حقوقی یا دینی) وجود داشته باشد؛ بلکه چیزی به عنوان تفسیر درونی متن وجود دارد (همو، 155). از نظر هرش هیچ‌یک از معانی ارائه شده توسط نشانه‌های لفظی واضح و آشکار نیست؛ همه معانی بایستی تفسیر شوند (همو، 91)؛ وی می‌گوید: «متن پیش از همه یک بازنمایی قراردادی همچون نُت‌نوشت موسیقی است که آن‌چه بازمی‌نماید ممکن است به درستی یا نادرستی تعبیر شود» (همو، 268). هرش برای معنای لفظی ویژگی‌هایی قائل است از جمله این‌که: «دلالت‌ها در درون معنا قرار دارند و معنا به عنوان یک کل لحاظ می‌شود» (همو، 95)؛ معنای یک متن مجموعه‌ای از زیرمعانی است که دارای وحدت نسبی است (همو، 324-325). معنای لفظی متعین و قابل بازآفرینی است (همو، 66). متن تا زمانی که تفسیر نشود صرفاً توالی علامت‌هاست (نه حتی توالی کلمات) و علامت‌ها می‌توانند تفاسیر گوناگونی داشته باشند به همین جهت تا زمانی که آن‌ها تفسیر نشده‌اند متن به هیچ‌وجه هیچ چیز نمی‌گوید (همو، 37). هرش برای متن دو حیثیت متفاوت قائل است که یکی را «معنا» یا معنای لفظی² و دیگری را «معناداری» (معنا نسبت به)³ تعبیر می‌کند. «معناداری» همیشه «معنا به چیزی»⁴ است و هرگز «معنای موجود در چیزی»⁵ نیست. هرش معنای لفظی را معنایی می‌شناسد که با قصدیت پیوند خورده و مخاطبان عصر پدیداری متن از متن دریافت می‌کنند که همواره ثابت است و با تفاوت خوانندگان و مفسران تغییر نمی‌یابد. ولی معناداری را

1. شبستری با این پیش‌فرض که قرآن کلام نبی است سعی بر تطبیق هرمنوتیک بر کتاب و سنت دارد. وی می‌گوید: «خداوند دین نازل نکرده است، بلکه خداوند کتاب نازل کرده است و آن هم بر پیامبر اسلام ... و منظور از آن کتاب ... کتابی با حروف، الفاظ، کلمات و اصوات نبوده است؛ آن کتاب هستی بوده است که کشف شده است بر پیامبر اکرم و پیامبر هستی را به نام خدا خوانده و همه موجودات را آیات الهی دیده است ...» (شبستری، فایل صوتی سخنرانی در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۲۹ مهر ۱۳۹۷).

2. verbal meaning

3. significance

4. meaning- to

5. meaning - in

هرگونه معنایی می‌داند که با معنای لفظی ارتباط دارد و بیرون از متن بوده و در گذر زمان در حال دگرگونی و تغییرپذیر است که با ضرورت ارزیابی مجدد گذشته به جهت نیازها و علایق زمان حال شکل گرفته است؛ صرف‌نظر از این که این معنای مرتبط ممکن است خنثی، توصیفی یا بی‌روح باشد.^۱ از نظر هرش معنای لفظی همیشه یک «نوع»^۲ است که قابلیت بازآفرینی داشته و در تفسیرهای متفاوت یکسان است (هرش، ۷۴-۷۵). هرش «نوع» را حلقهٔ رابط و پلی میان نمونه‌ها و مصادیق می‌داند که خاص بودن معنا را به اجتماعی بودن تفسیر متصل می‌کند به همین جهت از هر «نوع» خاص، معنایی متناسب با آن انتظار می‌رود (همو، ۱۰۲ - ۱۰۳ و ۱۰۵). از نظر هرش نوع در قلمرو وسیعش «ژانر»^۳ خوانده می‌شود، که هم سازنده معنا است و هم هدایت و کنترل معنا و سخن را به عهده دارد. «ژانر» تلقی، آگاهی و فرضیه‌ی اولیهٔ مفسر از کلیت نوع متن یا تیپ معنایی در بر دارندهٔ کلیت معنای متن است و بخشی از زمینه و بافت محسوب می‌شود و نقش تحدید کنندگی دایرهٔ معنایی را دارد که فهم بر اساس آن شکل گرفته است؛ مثلاً تشخیص این که نوع یک متن، فلسفی است یا حقوقی یا... (هرش، ۷۴).

4-2- زبان متن

مراد از زبان در این مبحث، سیستمی از نشانه‌های وضعی و شکل‌های اظهارات است که وسیلهٔ تفاهم مشترک جماعت و اهل آن زبان است.^۴ از نگاه شبستری زبان انسانی، وضعی و یک سیستمی از شکل‌های «اظهارات» است که به وسیلهٔ انسان پدید آمده و تکامل یافته است (شبستری، قرائت نبوی، ۸). شبستری فارغ از تعریف‌های متعددی که دربارهٔ زبان شده قائل است که وقتی زبان انسانی به صورت یک متن در برابر ما قرار می‌گیرد، ما در مقام فهم آن متن با یک گوینده روبرو هستیم؛ به همین جهت متن، زمانی فهمیده می‌شود که یک گوینده واقعی داشته باشد. وی می‌گوید: «وقتی زبان انسانی به صورت یک متن در برابر ما قرار می‌گیرد ما در مقام فهم آن متن با یک پیام دهنده یا یک طرف گفتگو یا یک بازیگر زبانی (فاعل گفتاری) روبرو هستیم» (همان، ۹). شبستری از آن جا که قائل است متن و زبان، انسانی و بین‌الذاتانی است، کلام معنادار را منحصر در گویندهٔ انسانی دانسته و می‌گوید: «تحقق زبان انسانی (به معنای کلام معنادار) جز با گویندهٔ انسانی ممکن نیست» (همان، ۳).

۱. ر.ک: هرش، ۷۲ - ۷۴ و ۹۸ - ۹۱

۲. type

۳. genre

۴. در هرمنوتیک فلسفی گادامر «زبان» امری وجودی است که فهم در آن تحقق می‌پذیرد و بحث اصلی فلسفهٔ هرمنوتیک را تشکیل می‌دهد (بلاشیر، ۵۷). از نظر گادامر زبان ابزار نیست بلکه بخشی از وجود آدمی و تجلی‌گاه هستی اوست، زبان و کلمات نشانه نیستند، زبان محل تحقق عالم مشترک انسان‌ها است (Gadamer, Truth and method, 469)

هرش از نظریه زبان‌شناسی «فردیناد دو سوسور» (1875م-1913م) که از بنیان‌گذاران زبان‌شناسی مدرن می‌باشد، بهره جسته است (هرش، 20). سوسور برای زبان یک جنبه اجتماعی¹ (زبان به مثابه یک نظام ارتباطی) و یک جنبه فردی² (گفتار به مثابه یک اندام) قائل است (سوسور، 49). هرش از این نظریه به عنوان «اصولی با مقبولیت عام» نام می‌برد (هرش، 292). از نظر هرش معیارهای عمومی زبان به تنهایی در تفسیر متن کافی نیستند (همو، 292). وی قائل است که زبان دربردارنده واژه‌ها و اصول شکل‌دهنده جمله است، اما هیچ جمله‌ای را شامل نمی‌شود (همو، 293) و یادگیری زبان هم اکتسابی و متغیر است (همو، 70-71). از نظر هرش، نشانه³ با علامت،⁴ متفاوت است. نشانه‌های زبانی ارادی، اختیاری و قراردادی‌اند که بیانگر طیف گسترده‌ای از معانی لفظی هستند و علامت‌های زبانی ملازم‌های غیرارادی معنا و دلیل غیراختیاری چیز دیگری است (همو، 81). وی می‌گوید: «معانی‌ای که علامت چیز دیگری هستند اهمیت زیادی دارند با این حال نباید با معانی لفظی خلط شوند زیرا در نتیجه این خلط، معانی لفظی تعین خود را از دست می‌دهند» (همو، 81). از نظر او متن به عنوان قطعه‌ای از زبان نیست (همو، 286). وی می‌گوید: «متن نمایانگر معنای معین نیست، بلکه شامل مجموعه‌ای از معانی ممکن و محتمل است که نه توسط مفسر، بلکه با نیروی حیاتی خود زبان، تعیین شده‌اند» (هرش، 286).

4-3- متن و فهم پذیری

از نظر شبستری هر متنی اعم از مقدس و غیر آن فهم‌پذیر و قرائت‌پذیر است (شبستری، تاملاقی بر قرائت انسانی از دین، 83) و فهم همگانی یک متن زبانی از «تجربه فهم» آغاز می‌شود (شبستری، قرائت نبوی، 12). وی قائل است که فهم هرمنوتیکی به معنای فهمیدن یک «دیگری» است که غیر از فهمیدن به معنای دلالت دال بر مدلول و فهمیدن مقصود متکلم از ظاهر کلام در نزد اصولیان است. همچنین قائل است که فهم هرمنوتیکی و حقیقت، به معنای مطابقت با واقع نیست، بلکه یک رخداد است و رخداد نمی‌تواند نسبی باشد (همان). شبستری قائل است که فهم هر متن به تفسیر آن موقوف است و اگر تفسیر آن جام نشود، هیچ متنی خودبه‌خود معنایش را ظاهر نمی‌گرداند (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 15).

هرش فهم معنای واقعی متن را غیرممکن نمی‌داند، ولی آن را بسیار دشوار و دیرپای می‌داند، چون

1. langue

2. parol

3. sing

4. symptom

قائل است که تفسیر نیز مانند بسیاری از دانش‌های دیگر بر پایه احتمالات و اخذ محتمل‌ترین‌ها بنا شده است. وی می‌گوید: «از آن‌جا که در تفسیر رسیدن به یقین حقیقی ممکن نیست، هدف رشته علمی باید رسیدن به این اجماع باشد که بر اساس آن‌چه شناخته شده است، احتمالاً می‌توان به شناخت درست دست‌یافت» (هرش، ۴۱). از نظر وی دنیای ذهنی مؤلف به صورت کامل قابل بازسازی و بازشناسی در ذهن مفسر نیست (همو، ۴۱-۴۰). او می‌گوید: «... با وجود نداشتن یقین، باز هم می‌توانیم شناخت (از تفسیر محتمل) داشته باشیم» (همو، ۲۲۴). وی درک بی‌واسطه متون را نفی کرده می‌گوید: «هیچ درک بی‌واسطه‌ای وجود ندارد، خواه درک متن معاصر باشد یا متن گذشته بنابراین هیچ یقین و قطعیتی وجود ندارد. در همه موارد آن‌چه ما درک می‌کنیم نوعی تفسیر یا برداشت است» (همو، ۷۱).

4-4- مقایسه و تحلیل مبانی مرتبط با نقش متن

شبستری و هرش زبان متن و رابطه بین لفظ و معنا را امری وضعی، قراردادی و ابزار فهم می‌دانند و قائل‌اند که معانی ارائه شده توسط نشانه‌های لفظی به وسیله تفسیر آشکار می‌شوند. هر دو اندیشمند متن را به جهت ارتباط با ماتنش دارای پیوندهای معنایی می‌دانند و برای زبان منشأ بشری قائل‌اند و معیارهای عمومی زبان را به تنهایی برای تفسیر متن کافی نمی‌دانند.

شبستری فهم را یک رخداد می‌داند که معنایش با تفسیر آن آشکار می‌شود و این رخداد نمی‌تواند نسبی باشد. هرش امکان فهم درست و حقیقی را بسیار دشوار، دیرپا و محتمل می‌داند نه یقینی. شبستری قائل به قرائت‌پذیری و تکثر معنای متن از طریق تفسیرهای متفاوت از یک متن است ولی هرش قائل به تعیین و ثبات معنا است و معنا را همان قصد و هدف مؤلف از تولید متن می‌داند که قابلیت بازآفرینی دارد. هرش تعیین را به معنای قطعیت ندانسته بلکه مرز بین ابهام و وضوح می‌داند. هرش با تمایز نهادن بین؛ «زبان با گفتار»، «معنای لفظی با معناداری»، «نشانه با علامت»، «نوع با ژانر» و «معنا با دلالت»، نظرات جدیدی دارد. هرش فهم را دست‌یابی به محتمل‌ترین فرضیه‌ای به مقصود مؤلف می‌داند که معتبر و قابل دفاع هم باشد.

5- نقش مفسر در فهم هرمنوتیکی

توجه به نقش مفسر در خوانش متن و حدود مجاز دخالت او در فرایند متن، در پیش‌گیری از مغالطات تفسیری مؤثر است. آرای شبستری و هرش در ارتباط با نقش مفسر، تحت چهار عنوان مفسر و عمل تفسیر متن، مفسر و استنتاج یا گفتگو با متن، مفسر، پیش‌دانسته‌ها، علاقه‌ها و انتظارات، مفسر و دور هرمنوتیکی قابل بررسی است.

5-1- مفسر و عمل تفسیر متن

از نظر شبستری فهم و تفسیر امری روشنمند است و لازمه فهم متن تفسیر کردن آن است. وی می‌گوید: «اگر تفسیر انجام نشود، هیچ متنی خود به خود معنایش را ظاهر نمی‌گرداند» (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 15). شبستری قائل است مفسر برای فهم متن باید قصد مؤلف را بازتولید نموده و با مشارکت در تجربه معنوی صاحب متن و هم‌افق شدن با افق معنایی مؤلف به فهمیدن همدلانه دست یابد (شبستری، قرائت نبوی، 9)؛ از این‌رو می‌گوید: «تفسیر کاری است که فهمنده متن (مفسر) انجام می‌دهد و از طریق آن دلالت را منشأ اثر می‌سازد» (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 15). به بیان دیگر فهم از متون، فهم فهم پدیدآورندگان متون است (شبستری، نقد بنیادهای فقه و کلام، 325). شبستری تفسیر را به دو گونه‌ی تفهیمی (هرمنوتیکی) و غیرتفهیمی (جزمیت‌گرا) تقسیم می‌کند و می‌گوید: «آن‌چه من در کوشش‌های علمی‌ام با دقت و تأمل فراوان آن را تعقیب می‌کنم، نوع تفهیمی آن است» (شبستری، الهیات تفهیمی، 1 و 2). وی برخورد تفهیمی مفسر با متن را موجب شناخت هرمنوتیکی می‌داند، چون موجب می‌شود تا متن معنای خود را نشان دهد (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 13). وی قائل است که بر اساس فهم‌های متفاوت از فهمیده شدگی پیشین از هر متن می‌توان تفسیرهای متعدد و متفاوت داد (شبستری، قرائت نبوی، 9 و 11) و این امر موجب قرائت‌های کثیر از متن می‌شود (شبستری، تأملاتی بر قرائت انسانی از دین، 83). شبستری قائل است که تفسیر سه وظیفه انتقادی دارد. وظیفه اول تعیین نسبت میان متن و سنخ معنای قابل تصور متن است. وظیفه دوم توجه به این‌که در مورد متن، امکان‌های تفسیری متعدد وجود دارد. وظیفه سوم تعیین مستدل معنای مورد نظر است (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 289).

هرش از چهار نوع کاربرد و مواجهه با متن نام می‌برد که عدم تمایز آن‌ها موجب خلط و اشتباهاتی در حوزه هرمنوتیک می‌شود. دو کاربرد فهم و تفسیر را، «معنا»¹ و مربوط به حوزه هرمنوتیک دانسته و دو کاربرد دآوری و نقد را، «دلالت»² و ناظر به جنبه معناداری متن و خارج از حوزه هرمنوتیک می‌داند (هرش، 91-98 و 171). وی واژه فهم³ را برای کارکرد توانایی فهمیدن و واژه تفسیر⁴ را برای توانایی تبیین کردن به کار می‌برد (هرش، 172). شرح و تفسیر مربوط به معنا را «تفسیر»، و شرح و تفسیر مربوط به معناداری را «نقد» می‌داند و قائل است که هنگام فهم معنا، ما تسلیم مؤلف هستیم ولی هنگام دآوری به نحو مستقل

1. meaning

2. implication

3. understanding

4. interpretation

عمل می‌کنیم (همو، ۱۸۸ و ۸۷-۸۶). هرش قائل به تفاوت و تقدّم فهم بر تفسیر است (همو، ۱۷۷). وی می‌گوید: «فهم صامت است اما تفسیر بسیار ناطق است ... فهمیدن عبارت است از برداشت ما از معنا، نه برداشت ما از معناداری ... تفسیر عبارت است از تبیین معنا» (همو، ۱۷۹). از نظر وی فهم، نوعی تفسیر فعّالانه متن در چارچوب واژه‌ها و قواعد زبان است و برای فهم یک گفتار باید آن را بر اساس واژه‌ها و قواعد خود آن گفتار بشناسیم (همو، ۱۷۸-۱۷۶). وی تفسیر را همانند ترجمه، یک فنّ می‌داند که نحوه‌های متفاوت تفسیر می‌تواند به یک برداشت واحد از معنای اصلی ارجاع داشته باشد (همو، ۱۸۰). هرش هدف مفسّر را کشف افق معنایی مؤلف، یا معنای کلّ می‌داند و کار مفسّر را تعیین افق معنایی متن برای محدود کردن معانی مربوط به متن و طرد کردن معانی غیر متعلّق به آن می‌داند (همو، ۲۸۳-۲۸۱). از نظر هرش، وقتی نظریه پرداز در پی دریافت معنا باشد در جستجوی تشخیص ضرورت اراده تعین بخش مؤلف است و بر آن تأکید می‌ورزد؛ و هنگامی که دل‌مشغولی اش تفسیر است بر نقطه شروع تفسیر که مقولاتی مانند: «قواعد و ملاک‌های عمومی»^۱، «سنت‌ها»^۲، «بافت و سیاق کلام»^۳ و «ضرورت‌های زبانی»^۴ است می‌پردازد (همو، ۱۰۰-۹۹). از نظر هرش در تفسیر فرقی بین متون که هر کدام تفسیر متفاوتی لازم داشته باشد مثلاً تفسیر فلسفی فلسفه یا تفسیر ادبی ادبیات وجود ندارد، بلکه چیزی به عنوان تفسیر درونی متن وجود دارد (همو، ۱۵۵).

5-2- مفسّر و استنتاج یا گفتگو با متن

از نظر شبستری مفسّر برای آشکار ساختن دلالت سخن و دست‌یابی به معنا و مراد مؤلف باید متن را با پرسش‌هایی درباره علّات و انتظارات مؤلف، وضعیّت و شرایط تاریخی صدور گفتار و مخاطبان، داده‌ها و امکانات زبانی مؤلف ... استنتاج کند تا آن‌چه که پدیدآورنده متن بیان کرده و می‌خواسته مخاطبان بفهمند را با تحقیق به دست آورد (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۳۷). شبستری استنتاج را ابزار فهم و به کارگیری این ابزار را مبتنی بر داوری درباره مقصود گوینده متن و کلید فهم قلمداد می‌کند و قائل است که برای این منظور مفسّر باید پیشتر معلوم کرده باشد پدیدآورنده متن رساندن چه معنایی را می‌توانسته قصد کند و چه معنایی را نمی‌توانسته (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۲۵-۲۸)؛ شبستری سؤال کردن که آغاز فهم است را مسبوق به علاقه و انتظار و پیش‌دانسته‌هایی می‌داند که عبارتند از: «پیش‌دانسته‌ای درباره

1. public norms

2. traditions

3. contexts

4. linguistic necessities

خود سؤال، درباره شخص یا متن مورد سؤال و درباره زبان سؤال» (همان، 22). شبستری طرح سؤال نادرست را موجب گمراهی در تفسیر دانسته و می‌گوید: «گمراه شدن در تفسیر يك متن نتیجه گمراه شدن در پیش‌دانسته‌ها و علایق و انتظارات ناشی از آن‌ها و در نتیجه گمراه شدن در طرح سؤالات است. سؤال نادرست طرح کردن، و منتظر پاسخ نادرست ماندن هم، جز به تفسیر نادرست منتهی نمی‌شود» (همان، 24).

از نظر هرش فرایند فهم و تفسیر متن روشمند است و مفسر از طریق استنتاج، نوع و ژانر کلی متن را حدس می‌زند و با بررسی آن در پی دست‌یابی به محتمل‌ترین فرضیه که مبین مراد مؤلف است می‌باشد. هرش قائل است برای تعیین معنای سلسله‌ای از واژه‌ها در متن باید ژانر متن را حدس زده و تا جایی که ممکن است آن را محدود نمود (مثل محدود کردن طبقه در نظریه احتمالات). وی می‌گوید: «در هر حکم مبتنی بر قانون احتمالات دو پرسش وجود دارد: نخست این که خصوصیات شناخته نشده متعلق شناخت ما احتمالاً دارای چه خصوصیتی است؟ و دوم این که تا چه اندازه احتمال دارد حکم ما درست باشد... محتمل، خیلی محتمل یا تقریباً یقینی (هرش، 230)»؟ هرش با ذکر مثال‌هایی این مطلب را توضیح می‌دهد.¹ مهم‌ترین پرسشی که مفسر باید درباره متن بپرسد، این است: این متن به چه ژانری تعلق دارد؟ زیرا پاسخ این سؤال متضمن روش فهم آن متن با توجه به شکل و اهمیت و نیز گستره و جهت‌گیری معانی آن است (همو، 330). به همین جهت در هرمنوتیک هرش، کلید فهم متن تشخیص صحیح ژانر است (همو، 76 و 101).

5-3- مفسر، پیش‌دانسته‌ها، علاقه‌ها و انتظارات

شبستری پیش‌دانسته‌ها و علاقه و انتظارات مفسر را شرط اساسی فهم متن دانسته می‌گوید: «فهمیده شدن متون صددرصد به درست بودن پیش‌دانسته‌ها و علاقه و انتظارات مفسر بستگی دارد» (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 33). وی بر ضرورت تنقیح کامل پیش‌دانسته‌ها، علائق و انتظارات تأکید ورزیده و قائل است که: «بر عهده هر مفسر است که نخست به تنقیح تمام‌عیار پیش‌دانسته‌ها، علائق و انتظارات خود بپردازد و آن‌ها را در معرض داوری دیگران بگذارد و انتقاد دیگران را برای تصحیح و تنقیح آن‌ها با جان و دل پذیرا گردد. داوری در میان تفسیرهای متفاوت یک متن بدون داوری درباره مقدمات و مقومات آن تفسیرها کاری بی‌ثمر است» (همان، 33)، این مفسر است که باید در هر مورد نشان دهد با «هنر تفسیری» خود تا چه اندازه بر این مشکلات فائق آمده است (همان، 25). شبستری درباره آفت مهمی

1. مثلاً: «ما می‌توانیم به درستی حکم کنیم که احتمالاً هر شعر روایی مربوط به قرون وسطی، شعری تمثیلی است (زیرا غالباً چنین است)، اما ممکن است یک شعر روایی خاص در همان دوره، به دلیل ویژگی‌های خاص، غیر تمثیلی باشد (هرش، 231 و 232).

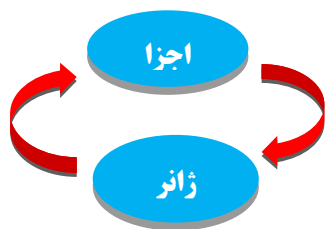
که مفسر ممکن است به آن مبتلا شود گوشزد کرده می‌گوید: «باید درباره این آفت هشیار بود که ممکن است مفسر پیش‌دانسته خود را نه تنها مقوم فهم بلکه «مرکز معنای متن» محسوب کند و کوشش تفسیری درستی به عمل نیاورد و در سطح متن متوقف بماند یا معنای آن را تحریف کند. مصون ماندن از این آفت به میزان خلوص و کمال تفسیر بستگی دارد» (همان، 23) ایشان تأکید می‌کند که مفسر برای به دست آوردن معنای مورد نظر 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، 291-292).

در نگاه هرش پیش‌فهم، ادراک ابتدایی مبهم از متن است که خاستگاه پرسش از متن می‌شود. وی می‌گوید: «این ادراک (ابتدایی) مجمل و دریافتی مقدماتی است نه فهم متصل. قیاسی مشابه، پاسخ مجمل و ناواضحی است که ما همواره می‌بایست در ذهن داشته باشیم تا سؤالی را بپرسیم» (هرش، 326). وی پیش‌فهم را چیزی همانند اولویت منطقی فرضیه دانسته می‌گوید: «فهم اولیه از یک متن ... شکل هرم‌نوتیکی فرضیه‌ای است که [در علم] می‌بایست پیش از فهم داده‌ها داشته باشیم» (همو، 327). از آن‌جا که پیش‌فهم نقش مهمی در فهم متن دارد، دستیابی به پیش‌دریافت معتبر از یک متن مشکل‌حاذ در تفسیر است. هرش به این سؤال که پیش‌دریافت معتبر کدام است، چنین پاسخ می‌دهد: «دست‌یابی اولیه درست، به مقصود مؤلف» (همو، 327). وی توضیح می‌دهد از آن‌جا که فهم در چارچوب واژه‌ها و قواعد زبانی و حتی هنجارهای فرهنگی رخ می‌دهد، لازم است این قواعد هنجاری و قراردادهای زبانی و نظامات اجتماعی به درستی شناخته شوند تا در پرتو آن، فهم درست حاصل شده و از بدفهمی پیش‌گیری شود. وی می‌گوید: «معنای مؤلف شکل و گستره‌ای دارد که تابع قراردادهایی است که مفسر می‌تواند به محض مأنوس شدن با آن‌ها به اشتراک بگذارد» (همو، 328). به بیان دیگر، می‌توان گفت قراردادهای احتمالی که یک متن تحت چارچوب آن قراردادها نوشته شده را با بررسی دیگر متون و دیگر مؤلف‌های هم‌عصر آن فرهنگ می‌توان کشف کرد. از نظر هرش معنایی که در حال فهم شدن است کم‌وبیش خود را بر طبق انتظارات [مفسر] آشکار می‌کند، مگر این‌که انواع کاملاً غیرمنتظره‌ای از واژه‌ها یا عبارت‌ها رخ نماید. وی می‌گوید: «جزئیات معنایی که مفسر می‌فهمد قویاً با انتظارات معنایی او تعیین می‌شود و قوام می‌یابد. اما این انتظارات ناشی از تلقی مفسر از نوع معنایی است که در حال بیان شدن است» (همو، 104). وی توضیح می‌دهد که این انتظارات مفسر مؤلفه‌های زیادی را شامل می‌شود که ممکن است حتی به شیوه آشکار در گفتار یا بافت و سیاق کلام نیامده باشد، مانند رابطه آشنایی قبلی سخنگو (مؤلف) با مفسر یا نوع نگرش و واژگان و دستور زبان مورد استفاده و با میانجی‌گری چنین انتظاراتی مفسر می‌تواند واژگان را

بفهمد. یعنی او به تجربه دریافته است که مثلاً از این نوع گفتار، این چنین خصوصیتی را انتظار داریم (همو، 105-104).

5-4- مفسر و دور هرمنوتیکی

منظور از دور هرمنوتیکی¹ یعنی تحقق فهم در یک فرایند دوری و رفت و برگشت های متعدد که می تواند بین اجزاء متن با کل آن باشد (جزء و کل) (پالمر، 98). شبستری دستیابی به فهم و کامل شدن آن را در گرو رفت و برگشت های مکرر بین پیش فهم های مفسر با معنای متن می داند وی می گوید: «هیچ متنی «یکباره» و بدون رفت و برگشت های متعدد در مراحل مختلف انجام نمی شود. در هر بار از این بررسی ها پیش دانسته و پیش فهم، با بار پیشین متفاوت است و بررسی کننده مرتباً از دایره ای به سوی دایره ای دیگر حرکت می کند؛ درست در همین جاست که دور هرمنوتیکی مطرح می شود» (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 21) از نظر وی بسته نبودن راه برای تفسیر های جدید (از معنای موجود پیشین) معنایش این نیست که خود متن معنا ندارد و هر کس از زاویه دید خود چیزی می گوید (همان، 293). ایشان نسبت به این معنا را منتفی می داند. از نظر هرش هرگونه فهم معنای لفظی، ضرورتاً وابسته به ژانر (تیپ و نوع معنایی کلی) متن است؛ به همین جهت وی صورت بندی دور هرمنوتیکی را بر حسب ژانر متن و ویژگی اجزاء متن برقرار می کند و می گوید: «تعریف دور هرمنوتیکی بر حسب ژانر و ویژگی، به جای تعریف بر حسب جزء و کل نه تنها فرایند تفسیر را به نحو دقیق تری توصیف می کند، بلکه تناقضی مشکل آفرین را نیز برطرف می کند» (هرش، 109). از نظر هرش توصیف دور هرمنوتیکی مشکلات خاص خودش را دارد که مهم ترین آن این است که، «ژانر» هنوز هم بازنمای مفهومی غیر دقیق و تغییر پذیر است (همو، 110). به نظر محقق از توضیحات هرش می توان دریافت دور بین ژانر و پیش فهم های مفسر و اجزاء متن به صورت سه جانبه هم برقرار می شود که نمودار آن با عنوان «نوع دوم» ترسیم می شود:



نمودار (3) دور هرمنوتیکی از منظر هرش (نوع اول)



نمودار (2) دور هرمنوتیکی از منظر شبستری



نمودار (4) دور هرمنوتیکی از منظر هرش (نوع دوم)

5-5- مقایسه و تحلیل مبانی مرتبط با نقش مفسر

شبستری و هرش قائل به روشمندی فرایند فهم و تمایز فهم با تفسیر هستند. تفسیر را امری سیال و تاریخی می‌دانند که در هر دوره زمانی متفاوت است و همواره با نقد همراه است. هم‌افق شدن معنایی را لازمه فهم متن دانسته و قائل به استنتاج متن هستند. پیش‌دانسته‌های ابزاری مانند علوم زبانی و قواعد دستوری را برای تفسیر لازم می‌دانند. نقش پیش‌دانسته‌ها، علانق و انتظارات مفسر را در روند تفسیر اجتناب‌ناپذیر دانسته و تنقیح کامل آن‌ها را شرط اساسی تفسیر درست می‌دانند. پیش‌فهم را چیزی همانند اولویت منطقی فرضیه دانسته قائل به دور هرمنوتیکی برای فهم و تفسیر متن هستند. فهم را داده بی‌واسطه متن ندانسته و آن را مستلزم نوعی تفسیر فعالانه مفسر با متن در چارچوب واژه‌ها و قواعد زبان و افق معنایی مؤلف می‌دانند. بازتولید قصد مؤلف را برای هم‌افق شدن همدلانه لازم می‌دانند. هدف مفسر را کشف قصد و افق معنایی مؤلف، و فهم و تفسیر درست معنای کل متن می‌دانند.

شبستری استنتاج متن را اولین گام، ضروری‌ترین مسأله و کلید فهم متن می‌داند ولی هرش از طریق استنتاج، نوع و ژانر کلی متن را حدس می‌زند و با بررسی آن در پی دستیابی به محتمل‌ترین فرضیه که مبین مراد مؤلف است می‌باشد. شبستری «دور» را بین پیش‌دانسته‌های مفسر با افق معنایی مؤلف در متن برقرار می‌کند، ولی هرش صورت‌بندی دور هرمنوتیکی را بین ژانر متن که مفسر حدس می‌زند و ویژگی اجزاء متن برقرار می‌کند.

6- نقش زمینه در فهم هرمنوتیکی

اصطلاح زمینه یا بافت^۱، 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،

1. context

147). اصطلاح‌هایی چون مقام، شأن یا اسباب نزول و سیاق را می‌توان از عوامل مرتبط با زمینه به شمار آورد. مبانی مرتبط با نقش زمینه، تحت دو عنوان «زمینه و سیاق» و «زمینه تاریخی صدور متن» قابل ارائه است:

6-1- زمینه و سیاق

شبستری قائل است هر کلام و هر عمل انسانی در یک سیاق انسانی انجام می‌گیرد و برای فهمیدن متن باید از محیط و جامعه زمان صدور متن شروع کرد (شبستری، هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان). وی منظور از جهان را جهان انسانی بین‌الآذهانی می‌داند که در واقع همان تجربه مشترک جماعت معینی از انسان‌ها از واقعیت است که می‌توان درباره آن با دیگران گفتگو و تفاهم کرد. در جهان به این معنا، زبان شخصی معنا ندارد. وی کلید فهم متون عصرهای گذشته را فهم تجربه‌های انسان‌های آن عصر می‌داند (شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، 29) و قائل است که مفسر از دو انحراف احتمالی باید پیشگیری نماید: یکی این‌که بخواهد با حفظ شکل بیان، آن متن دیرین (که برای مخاطبان مفسر قابل فهم نیست) را شکل‌بندی و تحویل مخاطبان دهد و دیگر این‌که بخواهد برای پرسش‌ها و پیش‌دانسته‌های خود از متن تاییدیه بگیرد و متن را بر آن‌ها تطبیق کند از نظر وی در هر دو صورت، متن درست تفسیر نمی‌شود و فهمی حاصل نمی‌گردد (همان، 30).

از نظر هرش منظور از بافت و سیاق کلام، مجموعه بسیار پیچیده و به هم پیوسته‌ای از عوامل مرتبط با یک «عبارت» است. مانند مجموعه‌ای از واژه‌های محیط بر آن «عبارت»، محیط کاملاً فیزیکی، روان-شناختی، اجتماعی و تاریخی که آن گفتار مورد نظر، در چنان شرایطی ارائه شده است. به همین جهت از نظر هرش بدون بافت و سیاق نمی‌توان معنا را درک کرد. واژه بافت از طرفی نشان‌گر داده‌هایی است که ملازم معنای متن هستند و به ما کمک می‌کنند تصوّر درستی از کل داشته باشیم، و از طرف دیگر حاکی از برداشت‌ها و استنباط‌هایی است که جزئی از معنای متن هستند (هرش، 121). سیاق در محدود کردن احتمالات معنایی و تعیین حدس یک مفسر می‌تواند نقش داشته باشد ولی تعیین‌کننده معنای لفظی نیست (همو، 75). هرش قائل است برای تبیین زمینه متن، باید از تعیین ژانر استفاده کرد؛ وی می‌گوید: «یکی از اجزای ضروری یک بافت، ژانر درونی گفتار است که حدس زده می‌شود. هر چیز دیگری در بافت و سیاق کلام، صرفاً به عنوان یک راهنما و سرنخ برای رسیدن به ژانر درونی مفید است، اما به خودی خود هیچ نیروی قهری برای معین کردن معانی جزئی ندارد (همو، 122). اگر درک و دریافت در مورد ژانر کل گفتار متفاوت با درک گوینده باشد چنین ژانری بیرونی نامیده می‌شود که یک حدس نادرست است، اما ژانر درونی، یک حدس درست است. یکی از وظایف اصلی مفسر در تفسیر، نفی انتقادی ژانر بیرونی در جهت

کشف ژانر درونی یک متن است (همو، ۱۲۳). هرش قائل است که: «مؤلف و مفسر هر دو مقید به آداب و قواعد ژانر هستند، و معنای مورد نظر مؤلف به واسطه رغبت او به کاربرد ژانر درونی خاص، متعین می‌شود (همو، ۱۶۲). از نگاه هرش دلالت‌های یک گفتار، توسط ژانر درونی آن تعیین می‌شود و درستی تفسیر منوط به درستی حدس ژانر متن است و اختلافات، ناشی از تشخیص نوع ژانر است (همو، ۱۲۴-۱۲۶). اغلب دلالت‌های ضمنی باید با ارجاع به بافت بیان، تعیین گردند (همو، ۹۴).

6-2- زمینه تاریخی و تاریخ‌مندی فهم و تفسیر

مراد از «تاریخ‌مندی فهم متن» آن است هر مفسری با افق معنایی خاص خود که حاوی همه پیش-دانسته‌ها و انتظارات و علائق اوست، با متن مواجه می‌شود و این افق معنایی در فهم و درک او از متن تأثیر اساسی دارد. از نظر شبستری همان‌طور که زبان و شرطها و امکان‌های «بیان» تاریخی و متحول‌اند، فهمیدن هم یک مسأله تاریخی است و شرطها و امکان‌های آن هم متحول است (شبستری، قرائت نبوی، ۵). تاریخی بودن معنای متن این است که هر گفتار و یا نوشتار در وضعیت معین تاریخی رخ داده است؛ اگران وضعیت و جهان تاریخی عوض شود آن معنا دیگر وجود نخواهد داشت و همان گفتار یا نوشتار معنای دیگری خواهد داد.^۱ شبستری قائل به ترجمه متن در افق تاریخی مفسر است و می‌گوید: «این ترجمه، ترجمه از یک زبان به زبان دیگر نیست؛ ... فهمیدن تجربه‌های گذشتگان از طریق پرسش‌هایی است که ناشی از تجربه‌های حاضرین است» (شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۲۹) وی توضیح می‌دهد معنای واژه‌ها و جملات، حتی صرف و نحو یک زبان معین در طول تاریخ تحول پیدا می‌کند. هیچ جمله‌ای وجود ندارد که فهم آن به اطلاعات بیرون از آن جمله نیازمند نباشد (همو، خوانش پدیدارشناسانه از متن قرآن). شبستری قائل به فهم فراتاریخی از متن نیست (همو، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۲۷۶ و ۳۴۶). وی زبان، معنا، تفسیر، فهم متن و شرطها و امکان‌های بیان را تاریخی و متحول می‌داند (شبستری، قرائت نبوی، ۵).

از نظر هرش درباره تاریخ‌مندی فهم دو نظریه وجود دارد: یکی نظریه افراطی نادرست مبنی بر این‌که در هر دوره‌ای متون متعلق به گذشته به گونه متفاوتی درک می‌شود و متن معنای ثابت و واحدی ندارد (هرش، ۲۲۲)، و دیگری اعتقاد تقریباً رایج عمومی درست، مبنی بر این‌که هر دوره‌ای باید متون گذشته را برای خود بازتفسیر کند، ولی این بازتفسیر به معنای درک متفاوت نیست (همو، ۶۹ و ۷۰). هرش با تفکیک فهم و تفسیر، فهم را بی‌زمان و تفسیر را تاریخ‌مند می‌داند: «تاریخ‌مندی تفسیر، امری کاملاً

۱. ر.ک: شبستری، مقاله قرائت نبوی (۵)، پیش فرض‌های تفسیر آزاد قرآن (۵)، نض گزافی فقهی و قرآن نامفهوم

متمایز از بی‌زمان بودن فهم است» (همو، 181). هرش معنای متن را همان معنایی می‌داند که مؤلف با به-کارگیری نمادهای زبانی قصد کرده است؛ این معنا قابل بازتولید و همواره ثابت است (فهم متن مربوط به همین مرحله است) ولی این معنای ثابت وقتی تفسیر می‌شود معنای امروزی‌اش نزد ما تغییر می‌کند. وی می‌گوید: «فهم صامت است اما تفسیر بسیار ناطق است» (همو، 179). از نظر هرش دو کارکرد «عمق بخشیدن» و «تغییر دادن» عواملی هستند که بواسطه آن‌ها تفسیرها متفاوت می‌شوند (همو، 172-173). درواقع هرش می‌کوشد تا توضیح دهد که تاریخ‌مندی تفسیر، منافاتی با ثبات معنای متن ندارد، بلکه در حوزه «معناداری متن» (معنی امروزی که نزد ما است و تغییر می‌کند) است، نه معنا که ثابت است و تغییر نمی‌کند؛ به‌همین جهت رویکردی اتخاذ می‌کند تا هم ثبات معنای لفظی حفظ شود و هم سیالیت تفسیر آن برقرار گردد (همو، 322-320).

6-3- مقایسه و تحلیل مبانی مرتبط با نقش زمینه

شبستری و هرش نقش سیاق را در کشف معنای متن مورد تأکید قرار می‌دهند. شبستری سیاق انسانی را مورد توجه قرار می‌دهد و قائل به تاریخی و بین‌الذّهانی بودن معنادهی متن است ولی از نظر هرش سیاق در محدود کردن احتمالات معنایی و همچنین تعیین حدس یک مفسر از ژانر متن می‌تواند نقش داشته باشد ولی تعیین‌کننده معنای لفظی نیست. هرش بافت و سیاق را صرفاً به‌عنوان یک راهنما و سرنخ برای رسیدن به ژانر درونی متن که دلالت‌های یک گفتار را تعیین می‌کند مفید می‌داند، نه در تعیین معنای جزئی متن. شبستری قائل به تاریخ‌مندی فهم و تفسیر است به این معنا که فهم و تفسیر فعلی تاریخی است و از این حیث همواره با زمان حال مرتبط است. ولی هرش فهم که مربوط به معنای متن است را ثابت دانسته و تفسیر که تبیین معنا است را تاریخ‌مند و سیال می‌داند.

7- نتیجه‌گیری

با تأمل در آرای شبستری و هرش و تحلیل‌های پیش‌گفته از مقایسه مبانی آرای شبستری و هرش درباره نقش مؤلف، متن، مفسر و زمینه در فهم و تفسیر متن می‌توان چنین نتیجه گرفت:

- 1- شبستری و هرش قائل‌اند که مراد جدی متکلم یا مؤلف عامل اصلی تولید یک متن بوده و وظیفه مفسر بازتولید و کشف قصد مؤلف و هم‌افق شدن با آن است تا فهم و تفسیر درست تحقق یابد.
- 2- شبستری قائل به ترجمه متن در افق تاریخی مفسر و تکثر معنای متن است، یعنی با تغییر شرایط و جهان تاریخی، معنای متن هم تغییر می‌یابد؛ ولی از نظر هرش معنا نمی‌تواند تغییر کند حتی برای خود مؤلف؛ آن‌چه که تغییر می‌کند معناداری متن است نه معنای لفظی. در عین حال هرش تعیین را به معنای

قطعیّت و دقّت نمی‌داند، بلکه مرز بین ابهام و وضوح می‌داند!

3- شبستری و هرش قائل به فهم‌پذیری متن بوده و متن را به جهت ارتباط با مانتش دارای پیوندهای معنایی می‌دانند. همچنین زبان متن و رابطه بین لفظ و معنا را امری وضعی، قراردادی و ابزار فهم می‌دانند و قائل‌اند که معانی ارائه شده توسط نشانه‌های لفظی به وسیله تفسیر آشکار می‌شوند و معیارهای عمومی زبان به تنهایی برای تفسیر متن کافی نیستند.

4- شبستری از یک سو قائل به قرانت‌پذیری و تکثر معنای متن از طریق تفسیرهای متفاوت از یک متن است و فهم را یک رخداد می‌داند که معنایش با تفسیر آن آشکار می‌شود و از سوی دیگر می‌گوید این رخداد نمی‌تواند نسبی باشد و قائل به کشف مراد مؤلف از تولید متن است که امری ثابت است! به نظر نگارنده این پارادوکسی غیر قابل جمع است.

5- هرش از یک سو قائل است که هیچ درک بی‌واسطه یقینی و قطعی وجود ندارد و امکان فهم درست و حقیقی بسیار دشوار، دیریاب، محتمل و مرز بین ابهام و وضوح است و فهم را دست‌یابی به محتمل‌ترین فرضیه‌ای به مقصود مؤلف می‌داند که معتبر و قابل دفاع هم باشد و از سوی دیگر قائل به تعین و ثبات معنا است و معنا را همان قصد و هدف مؤلف از تولید متن می‌داند که قابلیت بازآفرینی دارد! به نظر نگارنده این هم پارادوکسی غیر قابل جمع است.

6- هرش با تمایز نهادن بین «زبان با گفتار»، «معنای لفظی با معناداری» «نشانه با علامت»، «نوع با ژانر» و «معنا با دلالت»، نظرات جدیدی دارد.

7- شبستری و هرش فرایند فهم را روشمند می‌دانند؛ قائل به تمایز فهم با تفسیر هستند؛ تفسیر را امری سیال و تاریخی می‌دانند که در هر دوره زمانی متفاوت و همواره با نقد همراه است؛ قائل به استنتاج متن هستند؛ نقش پیش‌دانسته‌ها، علائق و انتظارات مفسر را در روند تفسیر اجتناب‌ناپذیر دانسته و تنقیح کامل آن‌ها را شرط اساسی تفسیر درست می‌دانند؛ قائل به دور هرمنوتیکی برای فهم و تفسیر متن هستند؛ فهم را داده‌بی‌واسطه متن ندانسته و آن را مستلزم نوعی تفسیر فعالانه مفسر با متن در چارچوب واژه‌ها و قواعد زبان و افق معنایی مؤلف می‌دانند.

8- شبستری استنتاج متن را اولین گام، ضروری‌ترین مسأله و کلید فهم متن می‌داند ولی هرش از طریق استنتاج، نوع و ژانر کلی متن را حدس می‌زند و با بررسی آن در پی دست‌یابی به محتمل‌ترین فرضیه که مبین مراد مؤلف است می‌باشد.

9- شبستری «دور» را بین پیش‌دانسته‌های مفسر که برون متن است با افق معنایی مؤلف در متن برقرار می‌کند، ولی هرش بین ژانر متن که مفسر حدس می‌زند و ویژگی اجزاء متن برقرار می‌کند.

10- شبستری و هرش نقش سیاق در کشف معنای متن را مورد تأکید قرار می‌دهند. از نظر هرش سیاق در محدود کردن احتمالات معنایی و همچنین تعیین حدس یک مفسر از ژانر متن می‌تواند نقش داشته باشد، ولی تعیین‌کننده معنای لفظی نیست.

11- شبستری قائل به تاریخ‌مندی فهم و تفسیر است، ولی هرش فهم را ثابت دانسته و تفسیر را تاریخ-مند و سیال می‌داند.

12- مجموع نتایج به‌دست آمده نشان داد که شبستری نمی‌تواند در زمره مفسر - متن‌محوران یا پیروان هرمنوتیک فلسفی به معنای خاص (گادامری) قرار گیرد، چرا که پیروان آن رویکرد نقش مؤلف را در فهم و تفسیر نادیده می‌گیرند. اگر چه شبستری با پررنگ دیدن نقش مفسر و پیش‌دانسته‌های او و ضروری دانستن ترجمه معنای متن در افق تاریخی مفسر، نسبت به مؤلف - متن‌محوران با رویکرد سنتی در تفسیر، زاویه پیدا می‌کند، ولی می‌توان گفت در مرز بین دو رویکرد مؤلف - متن‌محور و مفسر - متن‌محور قرار گرفته است. نتایج تحقیق مؤلف - متن‌محور بودن هرش را تأیید کرد، ولی فرضیه تحقیق مبنی بر این‌که شبستری در شمار مفسر - متن‌محوران قرار گرفته و مبانی آرای شبستری و هرش اختلاف حداکثری دارند تأیید نشد؛ بلکه با در نظر گرفتن کثرت وجوه اشتراک آرای آن‌ها، می‌توان اختلافشان را حداقلی به حساب آورد.

جدول مقایسه میزان اشتراک و اختلاف مبانی فهم و تفسیر در آرای شبستری و هرش

محور	مؤلفه‌ها	شبستری	هرش
مؤلف	1- قصدیت مؤلف	پذیرش (هرمنوتیکی)	پذیرش (هرمنوتیکی)
	2- تعیین بخشی معنا	پذیرش (تکثر معنا)	پذیرش (ثبات معنا)
متن	3- وضع لفظ و دلالت	وضعی	وضعی
	4- زبان متن 5- فهم‌پذیری متن	پذیرش (معنای متکثر با دیالوگ)	وضعی بشری پذیرش (معنای محتمل با سمانتیک)
مفسر	6- عمل تفسیر متن	کشف هدف فعل گفتاری مؤلف	کشف هدف فعل گفتاری مؤلف
	7- استنتاج از متن 8- پیش‌دانسته‌های مفسر 9- علاقه و انتظارات	استنتاج اولین گام و کلید فهم ابزاری ضروری (بقیه مقوم فهم) دخالش اجتناب‌ناپذیر ولی تتقیحش لازم	استنتاج برای درک ژانر متن و ارائه فرضیه ابزاری ضروری لازمه حدس ابتدایی ژانر متن دخالش لازم موجب تعیین جزئیات معنایی پذیرش (بین ژانر با اجزاء متن و پیش‌دانسته‌ها)

	مفسر	پذیرش (بین پیش فهم و افق معنایی مؤلف)	
زمینه	11- زمینه و سیاق 12- تاریخ‌مندی متن	درون متنی و انسانی پذیرش و قائل به معنای مرتبط با حال	درون متنی و بیرونی، تحدید معنا و حدس مفسر عدم پذیرش در معنا و پذیرش در معناداری

منابع

- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، دارالکتب العلمیه، قم، بی‌تا.
- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین، لسان العرب، مؤسسه الاعلمی، بیروت، 1426 ق.
- بلاشر، یوزف، گزیده هرمنوتیک معاصر، ترجمه سعید جهانگیری، نشر پرسش، آبادان، 1389.
- پالمر، ریچارد ا، علم هرمنوتیک نظریه‌ی تأویل در فلسفه شلایر ماکر، دیلتای هایدگر، گادامر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ نهم، انتشارات هرمس، تهران، 1395.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، 1373.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین، مفردات الفاظ القرآن، ذوی القربی، قم، 1384.
- ساغروانیان، جلیل، فرهنگ اصطلاحات زبان شناسی، چاپ اول، نشر نما، مشهد، ۱۳۶۹.
- سوسور، فردیناند دو، درس‌های زبان‌شناسی همگانی، ترجمه نازیلا خلخالی، نشر فرزاد نو، تهران، 1378.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، چاپ اول، امیرکبیر، تهران، 1363.
- صالح، صبحی، پژوهش‌هایی درباره‌ی قرآن و وحی، مترجم محمد مجتهد شبستری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1362.
- صفی پور، عبد الرحیم بن عبدالرحیم، منتهی الارب فی لغة العرب، انتشارات کتابخانه سنایی، بی‌تا.
- طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، رابطه الثقافه و العلاقات الاسلامیه، تهران، 1417 ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۱۰ ق.
- کوزنز هوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور، انتشارات روشنگران، تهران، 1385.
- مجتهد شبستری، محمد، ایمان و آزادی، طرح نو، تهران، 1376.
- _____، نصّ گرائی فقهی و قرآن نامفهوم، وبسایت شخصی شبستری، ۲۸ بهمن ۱۳۸۷.
- www.mohammadmojtahedshabestari.com
- همو، الهیات تفهیمی 1، وبسایت مجتهد شبستری، 11 تیر 1396.

- همو، الهیات تفهیمی ۲، وبسایت شخصی شبستری، 14 تیر 1394.
- همو، پیش فرض های تفسیر آزاد قرآن (۵)، ۲۸ بهمن ۱۳۸۷.
- همو، تأملاتی بر قرانت انسانی از دین، طرح نو، تهران، 1383.
- همو، خوانش پدیدارشناسانه از متن قرآن، وبسایت مجتهد شبستری، 5 اسفند 1399.
- همو، درس گفتار هرمنوتیک جدید چیست؟ فایل صوتی، 1394.
- همو، رباخواری یا ظالمانه ترین استعمار اقتصادی، چاپ اول، چاپخانه حکمت، قم، ۱۳۴۶.
- همو، سخنرانی با عنوان: «من چه می گویم؟ اصلاح یک انحراف»، 4 اذر 1395.
- همو، فرآیند فهم متون، مجله نقد و نظر، شماره 3 و 4، 1374.
- همو، گفتگو با فرامر ز معتمد دزفولی، 25 خرداد، 1396.
- همو، مطالعات قرآنی، وبسایت شخصی شبستری، نشر اینترنتی، آبان 1400.
- همو، مقاله قرانت نبوی از جهان شماره 8 و 9، وبسایت مجتهد شبستری، 1389.
- همو، مقاله قرانت نبوی از جهان، شماره 11 و 12، 1391.
- همو، مقاله قرانت نبوی از جهان، کلام نبوی، شماره 1، وبسایت مجتهد شبستری، 1386.
- همو، مقاله قرانت نبوی از جهان. شماره 14 و 15، 1392.
- همو، مقاله قرانت نبوی از جهان: شماره 3 و 5، وبسایت مجتهد شبستری، 1387.
- همو، نقد بنیادهای فقه و کلام (سخنرانی ها، مقالات و گفتگو ها)، نشر الکترونیکی، وبسایت مجتهد شبستری، 1396.
- همو، نقدی بر قرانت رسمی از دین، طرح نو، تهران، 1379.
- همو، وبسایت مجتهد شبستری، دسته مقالات و نوشته ها، تیر 1396.
- همو، «هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان، گفتگو جلال توکلیان و سروش دباغ با شبستری»، فصلنامه مدرسه، ش 6، 1386.
- همو، هرمنوتیک، کتاب و سنت، چاپ هشتم، طرح نو، تهران، 1393.
- معین، محمد، فرهنگ معین، امیرکبیر، تهران، 1364.
- واعظی، احمد، نظریه تفسیر متن، چاپ سوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، 1397.
- هرش، اریک دونالد، اعتبار در تفسیر، ترجمه محمد حسین مختاری، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، 1395.
- Gadamer, Hans George, Truth and Method. translation revised by Donald G. Marshall.*
- New York. Continuum book. 1994.*



The Evidence and Principles of the Theory of Self-Revelation of the Soul in Mullā Ṣadrā's Philosophy

Dr. Amir Rastin Toroghi

Assistant professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: arastin@um.ac.ir

Abstract

For some reasons, finding Mullā Ṣadrā's final position on various philosophical issues requires much precision and patience. Regarding the origin and development of human knowledge, the theory that is both confirmed by clear textual evidence and is derived from the special principles of Ṣadrā's philosophy is the view of self-revelation of the soul. In this view, perfection of the soul does not mean receiving perfections alien to the soul from the outside and being added to the soul, but the soul is a simple truth that, with the help of God and as a result of its substantial movement, continuously reveals what it has in its inner reality. In fact, what is already undifferentiated in the inner reality of the soul becomes manifested and differentiated. In the transformative process of knowledge, it is not added to the self from the outside, but emanates from within, and to be more exact, the existence of the self is revealed to itself. This research, with analytical-descriptive method and based on library sources, shows that many of the Sadrian special principles are not compatible with the common interpretations of the transformation of the soul rendering soul's movement as 'the evolution from potentiality to actuality.' Such principles necessitate a new reading of the development of the soul, especially in the perfection of knowledge. Primacy, simplicity, and gradation of existence, as well as the unity of the soul with the Active Intellect, the former existence of the soul, the Sadrian explanation of physical resurrection are among principles that, along with the clear textual hints and direct statements, can lead us to the theory of self-revelation of the soul.

Keywords : Mullā Ṣadrā, knowledge, potentiality and actuality, hiddenness and manifestation, differentiated mode and undifferentiated mode.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 177 - 157
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/05/05	تاریخ بازنگری: 1401/04/28
DOI: 10.22067/EPK.2022.77525.1147	تاریخ دریافت: 1401/04/13
	نوع مقاله: پژوهشی

مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی

دکتر امیر راستین طرقي

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: arastin@um.ac.ir

چکیده

بنا به دلایلی، کشف دیدگاه نهایی ملاصدرا در مسائل گوناگون حکمی نیازمند دقت و حوصله فراوان است. در باب نحوه پیدایش و بسط علم انسان نیز گرچه دیدگاه‌های گوناگونی قابل طرح است، اما نظریه‌ای که هم شواهد متنی روشنی آن را تأیید می‌کند و هم برآمده از مبانی ویژه حکمت صدرایی است، دیدگاه انکشاف نفس است. در این دیدگاه، استكمال نفس به معنای دریافت کمالات بیگانه با نفس از بیرون و اضافه شدن آنها بر نفس نیست، بلکه نفس حقیقتی بسیط است که به امداد الهی و در اثر حرکت جوهری اشتدادی، پیوسته آنچه را در نهان خویش به نحو مُجَمَّل دارد به گونه مفصل آشکار می‌سازد. در فرآیند تحولی معرفت نیز کمال علمی از بیرون بر نفس افزوده نمی‌شود، بلکه از درون می‌جوشد و در حقیقت، وجود نفس بر خودش منکشف می‌گردد. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی و بر اساس مراجعه به منابع کتابخانه‌ای، نشان می‌دهد که بسیاری از مبانی ویژه حکمت صدرایی با تفسیرهای رایج از تحول نفس-که در آنها سخن از خروج از قوه به معنای نداری به فعلیت به معنای دارایی است- سازگار نبوده و این مبانی خوانشی نو از تحول اشتدادی نفس به ویژه در حوزه معرفت و ادراک را می‌طلبد. در کنار اشارات روشن و بلکه تصریحات متنی، برخی مبانی همچون اصالت، بساطت، تشکیک (در مظاهر) وجود، عدم‌ناپذیری وجود، مظهر بودن همه ادراکات برای نفس، اتحاد نفس با مفیض کمال علمی (عقل فعال)، کینونت سابق نفس، معاد جسمانی صدرایی و معنای صحیح قابلیت نفس در ادراک، ما را به نظریه انکشاف نفس رهنمون می‌سازد.

واژگان کلیدی: انکشاف نفس، علم، ملاصدرا، اجمال و تفصیل، ظهور و بطون، قوه و فعل

مقدمه

در باب نحوه پيدايش و بسط علم و معرفت انسان، ديدگاه‌هاي گوناگوني در فلسفه اسلامي مطرح شده و يا قابل طرح است. يكي از ديدگاه‌هايي كه بر اساس مباني حكمت متعاليه قابليت تبين دارد، نظريه انكشاف نفس است. در اين ديدگاه، آنچه در فرايند تحولي كسب معرفت رخ مي‌دهد، افزوده شدن اطلاعات و علوم از بيرون بر نفس نيست، بلكه علم و معرفت، حقيقي است كه از درون وجود نفس مي‌جوشد و در حقيقت، در فرايند ادراك، وجود نفس بر خود منكشف مي‌گردد. نفس در اثر حركت جوهری و تحول ذاتي، پيوسته در حال اشتداد است و همين سير وجودی و تحولي سبب مي‌شود تا آنچه در كتم و بطن حقيقت نفس هست به تدريج به منصه ظهور و بروز و كشف برسد و از باطن به ظاهر و از اجمال به تفصيل در آيد. اهميت اين بحث از جهت ارتباط مستقيمي است كه با مباحث مهم و مبنايي فلسفه و كلام اسلامي دارد، به ويژه مسائلي در حوزه نفس‌شناسي و جاگاه نفس در عالم هستي و كيفيت تحول و سير وجودی انسان. تبين معنای موجهي از حركت، قوه و فعليّت، رابطه ظاهر و باطن، رابطه انسان با عوالم فراتر از خود (عالم عقول)، رابطه بدایت و نهايت حركت وجودی انسان در سير نزولي و صعودی، رابطه دنيا و آخرت از وجوه آثار پذيرش اين ديدگاه صدرائي است كه مي‌تواند منشاء تحولاتی در نظام اندیشه فلسفي و كلامي گردد. كاوش نگارنده اين را نشان مي‌دهد كه اين خوانش نو از نظريه علم صدرائي اولين بار توسط دكتور سيدمرتضی حسيني شاهرودی، استاد گروه فلسفه و حكمت اسلامي دانشگاه فردوسي مشهد، مطرح شده و توسط شاگردان وی در مقالاتي همچون «تبين نظريه انكشاف در حكمت متعاليه» (خادمي، حسيني شاهرودی، 51-74)، «رويکرد وحدت گرايانه ملاصدرا به نظريه اتحاد عاقل و معقول بر مبناي بساطت نفس» (مردی‌ها و ديگران، 105-128)، «فاعليت يا قابليت نفس در ادراك جزئيات و بررسي نتايج حاصل از پذيرش هر يك در اندیشه صدرائي» (راستين، حسيني شاهرودی، 133-156) تبين شده است. اخيراً ديگران نيز به تبين اين نظريه روی آورده و همين ديدگاه را از منظر علامه حسن‌زاده آملی (ره) و اكاويده‌اند (غفاري و ديگران، 107-128). وجه تمايز نوشتار كنوني نسبت به پژوهشهاي پيشين در جامعيت ادله و شواهد صدرائي است، در حالي كه مكاتبات پيشين تنها زاويه خاصي از بحث را در يكي از مباني حكمت متعاليه كاويده‌اند. پرسش اصلي اين نوشتار به طور مشخص آن است كه آيا اين ديدگاه، از شواهد كافي در خود حكمت صدرائي برخوردار است يا آنكه صرفاً استنباطي تحميلي از اين نظام فلسفي و گونه‌اي تفسير به رأي محسوب مي‌شود؟

شواهد مؤيد نظريه انكشاف نفس در حكمت صدرائي

پيش از سخن درباره شواهد و مباني مؤيد اين نظريه، بايسته است ادعای اصلي مورد تأكيد قرار گيرد.

محور اصلی نظریه انکشاف نفس آن است که کمالات نفس، از جمله کمال علم، زاید بر وجود نفس نبوده و امری بیرونی، بیگانه و افزوده شده از بیرون بر او نیست. نفس به مانند انبانی تهی از کالای علم یا هر متاع وجودی دیگری نیست تا با ایجاد، اشراق، افاضه، اضافه، و یا هر کنش دیگری از سوی یک فاعل بیرونی، از آن متاع پر گردد، بلکه نفس مخلوقی است که کمالات لایق خویش را از ابتدا واجد است، هر چند این وجدان به نحو اجمال و در باطن ذات اوست و تمام کنشها و واکنشهای مربوط به نفس، معداتی هستند که زمینه را برای ظهور و تفصیل کمالات داشته او فراهم می‌سازند. اکنون با این ادعا سراغ آثار و مبانی صدرایی می‌رویم تا ببینیم آیا متون صدرایی و مبانی فلسفه او تاب چنین تفسیر ویژه‌ای از نفس‌شناسی را دارد یا خیر. با توجه به یک نکته، از این بخش به اختصار می‌گذریم و بر مبانی تکیه بیشتری خواهیم کرد و آن اینکه صدرالمتألهین، خواه به دلیل روش آموزشی تدریجی و پلکانی‌اش در حکمت (ملاصدرا، اسفار، 85/1) و خواه به جهت مصون ماندن گوهرهای ناب معارف الهی از انظار پلید و اذهان بلید و گمراه شدن و گمراه کردن افراد شریر (همو، الشواهد الربوبية، 132؛ نیز رک: همو، ایقاظ النائمین، 3-4)، زبده معارف حکمی خود را در آثارش پراکنده ساخته است و در دیدگاه‌های بدیع و ویژه‌اش یا تصریح روشن و مفصلی بر آن یافت نمی‌شود و یا آنکه به اشاره از آن عبور شده است و باید با مراجعه به مبانی و اصول مورد پذیرش صدرا در آن بحث، نظر نهایی او را کشف و استنباط نمود. در خصوص بحث حاضر، اما، هم عبارات صریحی وجود دارد و هم برخی اشارت‌هایی که با انضمام به مبانی و اصول، کم از تصریح ندارند. شاید صریح‌ترین عبارت صدرالمتألهین را بتوان این سخن دانست: «کَلِمَا يَرَاهُ الْإِنْسَانُ فِي هَذَا الْعَالَمِ أَوْ بَعْدَ ارْتِحَالِهِ إِلَى الْآخِرَةِ [نسخه دیگر: کَلِمَا يَرَاهُ الْإِنْسَانُ فِي هَذَا الْعَالَمِ فَضْلًا عَنْ وَقْتِ ارْتِحَالِهِ] فَإِنَّمَا يَرَاهُ فِي ذَاتِهِ وَفِي عَالَمِهِ وَلَا يَرِي شَيْئًا خَارِجًا عَنْ ذَاتِهِ وَعَالَمِهِ؛ وَعَالَمُهُ أَيْضًا فِي ذَاتِهِ» (همو، الشواهد الربوبية، 329).

حکیم سبزواری این قاعده را که «جميع مدركاتك الذاتية من المحسوسات الظاهرة و الباطنة في عالمك لا غير» یکی از اصول حکمت متعالیه برمی‌شمرد و معتقد است که بر اساس آن، حدوث عالم معنای لطیفی غیر از حدوث ذاتی، دهری و زمانی می‌یابد، بدین صورت که منظور از عالم حادث، عالمی است که وابسته به انسان است و با حدوث طبیعی انسان، حادث می‌شود (همو، اسفار، 282/3؛ تعلیقه سبزواری). حکیم سبزواری همچنین نفس را بسیط الحقیقه‌ای در رتبه پس از حق تعالی و عقول مفارق دانسته و در نتیجه، آن را واجد همه وجودهای مادون این مرتبه می‌داند و تصریح می‌کند که برای معرفت و شناخت حقایق، کافی است که نفس به صفحه وجود خود بنگرد تا هر حقیقتی را از درون ذات خود بشناسد و سپس به این شعر استشهاد می‌کند که:

ای نسخه تامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(همان، 307-308؛ تعلیقه سبزواری).

از نظر ملاصدرا، یکی از تفاوت‌های صور مادی با صور علمی آن است که فاعل صور مادی، مباین با آنها و منفصل از ایشان است، اما فاعل صور علمی غیرمباین و غیرمنفصل است؛ بر این اساس، نفس گرچه در ابتدای امر، کامل نیست، اما در رسیدن به کمال شایسته خود، مستکفی به ذات بوده و به ماکملی که منفصل الذات از آن و بیگانه با آن باشد، نیازی ندارد (همان، 302-302). البته نفسی که هنوز موانع و حجب را برطرف نساخته و با مُعدّاتی همچون زهد، زمینه انکشاف خویش را فراهم نکرده است، نمی‌تواند حقایق اشیاء را در درون خود مشاهده کند؛ که اگر چنین می‌بود، ادراک آن نفس نیز به مشاهده‌ای می‌بود که در درون اتفاق می‌افتد نه در بیرون (همو، کسر اصنام الجاهلیة، 29-30)، وگرنه، هر آنچه را که انسان برای استکمال و ارتقاء به عالم قدس بدان محتاج است یعنی حقایق موجودات و دو نشئه دنیا و آخرت و خلق و امر، همگی در لوح وجود او مکتوب و در صحیفه انسانی مرقوم داشته شده است (همو، مجموعه رسائل فلسفی، 104/3) و تفاوت پیش و پس از استکمال به فهم و دریافت دارایی‌هاست، نه افزوده و یا کاسته شدن آنها.

معقولاتی که عقل فعال سبب خروج نفس عاقل آنها از قوه به فعل می‌شود، همگی به نحو بالقوه در درون نفس وجود دارند یعنی به صورت صور حسی یا خیالی که بالفعل، محسوس و متخیل هستند ولی بالقوه، معقولند، همچنانکه خود نفس در ابتدا عقل بالقوه و محسوس بالفعل است و بعداً عقل بالفعل می‌شود. کاری که عقل فعال می‌کند، نور می‌تاباند و همین معقولات بالقوه را بالفعل می‌کند (نه اینکه از بیرون چیزی بر نفس افافه و اضافه کند). صدرا این امر را حاوی سرّ عظیمی می‌داند که غیرقابل افشا است (همو، المبدأ و المعاد، 377-378)؛ این مطلب، تأیید ادعای پژوهش کنونی است مبنی بر اینکه اولاً در باب علم، ملاصدرا حاوی دیدگاهی ویژه است، ثانیاً او تعمداً سعی بر عدم تصریح به این دیدگاه دارد، و ثالثاً حضور و وجود پیشین معقولات و ادراکات در نفس، و لو به نحو بالقوه (که متفاوت از معنای ارسطویی قوه که ملازم با فقدان است می‌باشد) و نیز نقش شبه‌اعدادی عقل فعال و نه نقش ایجادیش (صرفاً مانند خورشید بر معقولاتی که پیشتر وجود داشتند، می‌تابد، نه آنکه آنها را در درون نفس رأساً از عدم ایجاد کند)، شاهدی بر نظریه انکشاف محسوب می‌شود.

نکته پایانی در اینجا به ادبیات بحث باز می‌گردد و این پرسش که آیا در حکمت صدرایی، برای اشاره به قوه و فعل از واژگانی همچون اجمال و تفصیل و یا ظاهر و باطن استفاده شده است یا خیر. در سخنان صدرا، «خروج از قوه به فعل» در کنار تعبیری چون «خروج از بطون به ظهور» به کار رفته است: «فقد

ظهر أن ليس للحق إلا حمد إفاضة الوجود وإخراج الماهيات من العدم إلى الكون والتحصيل و من القوة إلى الفعل والتكميل و من البطون إلى الظهور» (همو، اسفار، 356/2) که یا دلالت بر این همانی معنایی آنان دارد و یا دلالت بر تفسیر خاص این حکمت از خروج از قوه به فعل. در مواردی، قوه به «اجمال» تفسیر شده است، یعنی وجود بسیط و واحدی که مشتمل بر کمالات متعددی است منتهی به نحو بساطت و وحدت و بدون تمایز تفصیلی؛ مانند آنجا که گفته می‌شود اشیاء پیش از وجود بالفعل (و تفصیلی‌شان)، در عالم ربوبی، وجودی بالقوه به معنای وجود جمعی اجمالی دارند (همان، 273/6) و یا آنجا که می‌گویند در سیاهی شدید، سیاهی‌های ضعیف به نحو بالقوه موجودند، و یا وقتی گفته می‌شود عقل بسیط، همه معقولات بالقوه است، منظور از قوه، معنای همراه با عدم نیست (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، 102)، و یا قوه نفس برای پذیرش معقولات، که در آن، قوه به معنای انفعالی که همراه با عدم خارجی باشد، نبوده، بلکه به معنای انفعالی است که مصحوب به عدم ذهنی می‌باشد (همان، 102؛ همو، اسفار، 331/3)، حکیم سبزواری نیز صراحتاً این گونه قبول را همان قبول به معنای اتصاف می‌داند، مانند آنچه میان لازم و ملزوم جریان دارد (همانجا، تعلیقه سبزواری). به گمان صدرا، کمالات حدود قبلی حرکت اشتدادی در حدود بعدی، به نحو قوه محفوظ است و این قوه به معنای فقدان نیست، بلکه به معنای «قوة فعلی اجمالی» است (همان، 52/8). وی در جایی، بالقوه را مرادف باطنی بودن و بالفعل را متناظر با ظاهری بودن می‌داند: «فإن الأجسام هاهنا مشهودة بارزة والأرواح كامنة مستورة والأجسام محسوسة بالفعل والأرواح موجودة بالقوة» (همو، اسرار الآیات، 92-93) و در جای دیگر، فعلیت حاصل از استکمال نفس را در کنار ظهور می‌آورد، که می‌تواند شاهی بر معنای دقیق فعلیت باشد (همو، المبدأ و المعاد، 551). اساساً صدرا بدایت و نهایت سیر وجود و نیز سیر انسان را به لحاظ حقیقت و وجود، یکی می‌داند (همو، تفسیر القرآن الکریم، 109/1 و 287/2؛ اسرار الآیات، 176؛ المبدأ و المعاد، 205-206) و تفاوت آن را به قوه و فعل به معنای اجمال و تفصیل برمی‌گرداند (همو، شواهد الربوبية، 392). از سوی دیگر، تفاوت اجمال و تفصیل، حقیقی نیست بلکه فقط به اعتبار و حیثیت التفات است: «وقد علم أن المفصل عين المجمال بالحقیقة و غیره بالاعتبار» (همو، اسفار، 225/7)، بلکه اساساً اختلاف حیثیت هم ندارند، و تنها به تفاوت ادراک بستگی دارد: «لا تفاوت بین الإجمال و التفصیل إلا بنحوي الإدراك لا بتفاوت في المدرك... بلا اختلاف حیثية تقييدية و لا تعليلية إلا مجرد الإجمال و التفصیل» (همان، 116؛ نیز همو، تفسیر القرآن الکریم، 37/1).

در پایان این بخش، گزیده‌ای از سخنان حکیم یونانی را که صدرا مجموع سخنان او را در یک فصل به عنوان تأیید و تکمیل سخنان خود ذکر کرده، بازگو می‌کنیم: «ای نفس، چیزی خارج از ذات تو نیست که

لازم باشد به دنبال شناخت آن باشی، بلکه تمام آنچه به دنبالش هستی همراه تو و در درون توست... پس ای نفس به ذات خود بازگرد، و تمام معلومات را درون خود جستجو کن نه بیرون از خود» (همو، کسر اصنام الجاهلیة، 208-209).

مبانی مؤید نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی

برخی از مبانی و اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت صدرایی می‌تواند به اثبات نظریه انکشاف نفس بینجامد، به گونه‌ای که پذیرش آنان منطقاً مستلزم پذیرش این نظریه است. اکنون به چند مورد از این مبانی که دلالت روشن‌تری بر مدعا دارد اشاره می‌رود.

الف. مبانی و اصول هستی‌شناختی

برخی از مبانی دخیل در نظریه انکشاف، عام هستند و حرکت و تغییر را به نحو مطلق از معنای رایج خروج از قوه به فعل که ملازم با فقدان کمال است به معنایی لطیف‌تر که چنین لازمه‌ای نداشته باشد - مانند معنای خروج از بطون به ظهور یا خروج از اجمال به تفصیل - منتقل می‌سازد. به تبیین چند اصل مهم هستی‌شناختی و تحلیل ملازمه میان آنان و دیدگاه انکشاف می‌پردازیم.

1. وحدت وجود

بر اساس وحدت وجود، وجود و کمالات وجودی منحصر در حق تعالی است و سایر اشیاء صرفاً مظهر و نشان‌دهنده وجود و کمالات اویند. یک حقیقت است که در حال تطور و تجلی به صور گوناگون است نه آن‌که چیزی و فعلیتی از جایی بیاید و بر وجود اضافه و یا از او کم شود. تفاوت موجودات نیز به کیفیت همین حکایت‌گری و میزان خفا و ظهور کمالات حق تعالی در آنها است، نه به داشتن یا نداشتن کمال و یا بهره‌مند شدن به میزان کم و یا زیاد از آن؛ حتی تفاوت انسان کامل با دیگران تنها در اعتدال و استوای این جلوه‌گری نسبت به اسماء و صفات الهی است، نه در میزان بهره‌مندی از اصل آن کمالات: «اعلم أنّ جمیع الموجودات مظهر لصفات الله و آثاره، علی سبیل الاختلاف فی الخفاء و الجلاء، و یؤید ذلك ما روی أبو زید: «إنّ الكلّ فی الكلّ». و رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلّم - مظهر لجمیع الصفات الإلهیة، علی سبیل الاستواء» (ملاصدرا، المظاهر الإلهیة، 41). این اصل اصیل، اساساً بنیان فرض اضافه شدن و عروض صفت یا کمالی بر وجود را از ریشه می‌خشکاند و جایی برای تغییر و حرکت به معنای زیاد یا کم شدن وجود و خروج از قوه به معنای نداری به فعلیت به معنای دارایی باقی نمی‌گذارد، بلکه هر نوع تغییر و حرکت مفروض را باید به گونه‌ای تصویر و به معنایی لطیف تفسیر نمود که به وحدت وجود آسیبی نرساند. خروج از اجمال و بطون به تفصیل و ظهور، یکی از این معانی خردپذیر و لطیف

است.

2. بساطت وجود

بساطت وجود از محکّمات حکمت متعالیه است، بلکه طبق نظر دقیق صدرایی، هر وجودی بسیط است: «أن الوجودات هویات بسیطة» (همو، اسفار، 1/ 50). بساطت نفس نیز فرع بر بساطت وجود بوده و بلکه چنانکه در سخن منقول از حکیم سبزواری دیدیم، در این حکمت، سخن از بسیط الحقیقه بودن نفس است. از سوی دیگر، روشن است که اضافه و وصله شدن چیزی از بیرون با بساطت ناسازگار است؛ زیرا هنگام اضافه شدن فعلیت جدید، یا فعلیت جدید از سنخ وجود نیست که در این صورت، اساساً فعلیت و کمالی در کار نیست (چون فعلیت، مساوق با وجود است)، و یا از سنخ وجود است که در این حالت، به دلیل بساطت هر یک از دو وجود مفروض (یکی وجود مستکمل و دیگری وجود فعلیت)، وجودی در کنار یک وجود دیگر قرار گرفته است، نه آنکه ترکیبی حقیقی رخ داده باشد و شیء مرکبی پدید آمده باشد. آری، وجود بسیط می‌تواند همان چیزی را که به نحو بساطت دارد، از نهان به عیان و از اجمال به تفصیل برساند، اما افزوده شدن چیزی از خارج بر او معنای روشنی ندارد. اضافه‌شدنهایی که در ظاهر حرکات و استکمالها رخ می‌دهد، صرفاً معدّاتی هستند که زمینه‌ساز تفصیل و اظهار کمالات شیء متحرکند، و این کنار هم قرار گرفتن و اضافه شدن، به معنای ورود فعلیت و کمال جدیدی از بیرون بر آن نیست. از نظر ملاصدرا، حتی در حرکات اشتدادی کیفی و کمی نیز کمال وجودی از بیرون برای شیء متحرک حاصل نمی‌شود، بلکه از درون او فیضان و جوشش می‌کند و اموری که در ظاهر اضافه شده‌اند، صرفاً زمینه‌ساز ظهور کمال جدید و جوشش آن از درون هستند: «لیس هذا المقدار حاصلًا من الخارج بل فائض علیه من الداخل و ان اشترط علی سبیل الاعداد ان یدخل فیه جسم غریب» (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، 110-111)؛ در تغذیه و نمو نیز به افاضه خود قوه نفسانی است نه زیاد شدن مقدار جسم به واسطه مداخله اجسام خارجی، بدین گونه که استکمال مغذی به غذا همانند استکمال متعلم به معلم و عقل بالقوه به عقل بالفعل است؛ غذای حقیقی و جسم رشد دهنده، آن اجسام مادی خارجی بیگانه با نفس نیستند، همانگونه که معقول بالفعل و کمال حقیقی قوه عاقله، امور بیرونی همچون حیوان و گیاه و زمین نیستند، بلکه اینها با هم متحد و یگانه‌اند، پس کامل، عین آن چیزی است که بدان کمال می‌یابد و حساس عین آن چیزی است که حس می‌شود و عاقل عین آن چیزی است که معقول واقع می‌شود و همچنین مغذی عین غذا است (همو، اسفار، 8/ 88-90). فارغ از جنبه‌های تخصصی طبیعی مربوط به چنین مباحثی از جمله تعریف جسم و معیار بسیط یا غیربسیط دانستن آن و نیز سنجش درستی و نادرستی این امور با دریافتهای جدید علوم طبیعی، غرض آن است که طبق نگاه صدرایی، بساطت همانند

ساير كمالات وجود در همه حوزه‌هاي وجودي سريان دارد، حتي در مراتب يا مظاهر فرودين طبيعي و جسماني؛ البته در اين موارد، بساطت نيز همانند خود وجود از ظهور كمترى برخوردار است و همانند اصل وجود و ظهور در امور جسماني مادي، كمالات‌شان نيز در سايه وجودها و ظهورات برتر و كمالات آنها (مانند نفس يا ارباب انواع) معنا مي‌يابد و تفسير مي‌شود (به عنوان نمونه، همان، 235/7 و 154/6-155)، منتهي تفسيري كه كمترين فاصله را با مباني ويژه از جمله بساطت داراست و نفى اضافه‌پذيري اجسام جديد و بيگانه از بيرون در فرآيند تغذيه و رشد كمى، نمونه‌اي از كوشش براي رسيدن به چنين تفسيري است.

3. عدم‌ناپذيري وجود

يكي ديگر از مباني ويژه حكمت صدرابي، عدم‌ناپذيري هر وجودي است: «لأنَّ التحقيق أنَّ ما وجد من الأشياء لا يمكن انعدامه بالحقيقة (همو، المظاهر الإلهية، 106؛ نيز رك: تفسير القرآن الكريم، 80/6؛ اسفار، 230-229/1). بر اين اساس، در حرڪتهايي كه تضعفي فرض مي‌شوند، آيا حقيقتاً فعليتها و كمالات يك شىء در حال كاسته و يا نابود شدن هستند و واقعاً اين فعليتهاي وجودي، معدوم مي‌شوند؟ طبق عدم‌ناپذيري وجود، تبديل فعليتهاي وجودي به عدم، تناقض است و امرى محال (رك: همو، اسفار، 230/1 تعليقه سبزواري). پس فعليتها كجا رفته‌اند؟ اگر معدوم نشده‌اند، چرا ديگر قابل مشاهده نيستند و اثرى از آنان نيست؟ يك پاسخ روشن مي‌تواند بر اساس سازوكار تغيير در ظهور و بطون و يا اجمال و تفصيل كمالات بيان شود، به اين صورت كه كمالاتي كه تاكنون آشكار بودند، و هنوز نيز موجودند، اكنون به نهان وجود رفته و در باطن موجودند. بنابراين، مي‌توان گفت كه از ابتدا نيز پيدايش اين كمالات به الصاق آنان از بيرون نبوده، بلكه به خروج از مكنون و باطن به سوي مشهود و ظاهر بوده است. اساساً همانگونه كه وجود، عدم را نمي‌پذيرد و اعدام و انعدام معنا ندارد، عدم نيز پذيراي وجود نيست و ايجاد و وجوديافتن به معنای رايج خلق از عدم بي‌معناست؛ در نتيجه، در حكمت صدرابي، عليت به معنای تقويم و قوام‌بخشي به معلول است، نه ايجاد كردن و اضافه كردن وجود و فعليتها و كمالات بر آن، چرا كه اساساً ميان فعل و فاعل، مباينت وجودي برقرار نيست: «أنَّ المبدأ الفاعل... بالنسبة إلى نفس الوجود الفاض عليها منه مُقَوِّم لا فاعل، لأنَّ هذا الوجود غير مباين له» (همو، الشواهد الربوبية، 196؛ نيز رك: مجموعه رسائل فلسفي صدرالمآلهين، 294). اين مطلب نيز به روشني بر نفى اضافه شدن فعلييت بيگانه و بيروني بر يك وجود دلالت مي‌كند.

4. استناد آثار به صورت نوعيه

مبدأ قريب همه صفات و آثار شىء، صورت نوعيه آن است (به عنوان نمونه: همو، مجموعه رسائل

صدرالمتألهین، ۱۱۱؛ اسفار، ۱۵۷/۵). صدرا تصریح می‌کند که صور نوعیه، مبدأ و مفید افعال و آثار شیء هستند (همان، ۲۸/۸) هرچند خود این مبذئیت و افاده نیز تحت تدبیر و عنایت و تأثیر فرشتگان الهی و رب النوع باشد (همو، شرح الهدایة الاثریة، ۸۶). بنابراین، صورت که در حکمت متعالیه، امری وجودی و بلکه همان وجود شیء است (همو، اسفار، ۲۶۵/۶)، مبدأ آثار شیء می‌باشد و هر چه این وجود در اثر حرکت استکمالی شدیدتر شود، آثار بیشتری نیز می‌تواند از خود بروز دهد، به گونه‌ای که تمام آثار صور پیشین را می‌توان به صورت اخیر نسبت داد و در آن مشاهده نمود، چرا که از حیث قوت وجودی مشتمل بر تمام مبادی افعال پیشین نیز هست، بدون آنکه به وحدت و بساطتش لطمه‌ای وارد شود (همان، ۲۶۷). به هر حال، این گونه مبذئیت صور برای آثار، اگر به نوعی معنای فاعل هستی بخش را افاده کند، طبق قاعده «فاعل و معطی، خود باید واجد آن باشد»، باید به وجدان تمام فعلیهایی که معلول او هستند حکم کرد، چنانکه از نظر ملاصدرا، افعال و آثاری که از قوای جسمانی ظاهر می‌شود، چنین است و آن فعلیه‌ها و آثار هم اکنون نیز در قوه موجود است، البته اکنون به صورت بالقوه و اجمالی و بسیط است، و به هنگام انجام فعل به صورت بالفعل و تفصیلی خواهد بود: «ان المَقْوِیَّ علیها و إن لم یوجد بالفعل و علی التفصیل - لکنها موجودة بالقوه و علی الإجمال» (همان، ۲۳۶/۳، رک: همینجا، تعلیقه سبزواری، جوادی آملی، ریحق مختوم، ۱۶/۲۹۷-۳۰۰). حتی اگر مبذئیت صور و قوای جسمانی، به معنای فاعل معطی کمال نباشد، حداقل معنایی که افاده می‌کند فاعل مقوم است و با توجه به بساطت و وحدتی که چنین فاعلهایی دارند، می‌توان به روشنی نتیجه گرفت که آثار و کمالات پسین و پیشین، از بیرون بر آنها اضافه نشده‌اند، بلکه این وجودهای بسیط، در اثر حرکت اشتدادی، کمالات و آثار مکنون و مستور خود را ظاهر ساخته‌اند.

۵. اتحاد فاعل و غایت و طالب و مطلوب

مبنای دیگر برای فهم و اثبات نظریه انکشاف، تحلیل ویژه حکمت صدرایی از خود معنای «قوه» و رابطه امر بالقوه با موضوع آن و نیز با امر بالفعل است، به عبارت دیگر، تبیین رابطه «فاعل» (موضوع قوه)، «علت غایی» یا همان وجود علمی غایت (کمال بالقوه) و «غایت» یا همان وجود عینی غایت (کمال بالفعل). طبق این تحلیل از قوه و فعل، فعلیتی که به دنبال یک قوه می‌آید با آن قوه و نیز با موضوع آن قوه و استعداد یعنی متحرک، متحد است و هم اکنون هر سه، یک حقیقت وجودی را تشکیل می‌دهند و تفاوت بالقوه و بالفعل صرفاً در ترتب و عدم ترتب آثار است (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۱۹۸-۲۰۱) که عبارت بهتر، ظهور یا عدم ظهور آثار است، زیرا طبق نظر علامه طباطبایی، اگر حالت قوه یک امر عدمی بود، با حصول فعلیت باید رأساً از میان می‌رفت، در حالی که ظهور فعلیت و رفع قوه، «از باب اندماج مرتبه‌ای در مرتبه دیگر» از یک حقیقت واحد است، نه «از باب انتفاء شیء از اصل و اساسش» (ملاصدرا، اسفار، ۳/

53، تعلیق طباطبایی). این امر نشان می‌دهد که غایت امری مباین و بیگانه و بیرون از وجود موضوع حرکت نیست، بلکه وجودش به نحو اجمالی در درون متحرک هم اکنون هست و حرکت صرفاً این وجود اجمالی را به تفصیل در آورده و یا از بطون به ظهور می‌رساند، نه آنکه فعلیتی بیگانه را از بیرون بر متحرک افزوده باشد. به بیان دیگر، در اثر حرکت، فاعل وجود خودش را از اجمال به تفصیل می‌رساند، چرا که فاعل دو مرتبه و حیثیت دارد: یکی بالقوه یعنی قبل از فعل، که طالب و مجمل است، دیگری پس از فعل، که مطلوب و مفصل است: «فلوجود الفاعل مرتبتان، إحداهما طالبة مجملة و الأخرى مطلوبة مفصلة» (همان، 270/2، تعلیق طباطبایی).

بنابراین، در حکمت صدرایی، شوق و شائق و مشتاق الیه، و طلب و طالب و مطلوب متحدند (به عنوان نمونه، رک: همان، 54/8، تعلیق سبزواری). از نظر صدرا، شوق طلب کمالی است که به وجهی حاصل است و به وجهی غیر حاصل؛ زیرا اگر موجودی کمالی را از اساس نداشته باشد، اصلاً بدان مشتاق نشده و طالب آن نخواهد بود، چرا که شوق نسبت به معدوم محض و طلب مجهول مطلق غیر ممکن است، و از سوی دیگر، اگر واجد آن باشد [و این وجدان اولیه عیناً با وجدان نهایی که پس از سیر وجودی مشتاق قرار دارد، هیچ تفاوتی حتی به اجمال و تفصیل یا تفاوت دیگری نداشته باشد]، مشتاق و طالب آن نخواهد بود چرا که تحصیل حاصل، محال است (همان، 237/2). صدرا می‌گوید که در این سخن، سِرّ عظیمی برای اهل ذوق و عرفان نهفته است و در ادامه، گوشه‌ای از آن را اتحاد طالب و مطلوب می‌داند: «کل مشتاق، من حیث کونه مشتاقاً، فهو من جملة المشتاق إلیه... فکل ذي طلب لا یطلب إلا ما هو تمام حقیقه و کمال ذاته. فافهم ذلك إن كنت من أهله» (همو، المبدأ و المعاد، 251).

کاربست این اصل هستی‌شناختی در انسان‌شناسی به دست خود صدرا صورت گرفته است و اتفاقاً در آنجا نیز تصریح بیشتر و تبیین روشن‌تری نیز یافته است. به عبارتی، در خصوص انسان و فاعلهای علمی، که بر اساس علم و آگاهی فعالیت می‌کنند، تبیین این اتحاد، روشن‌تر است، زیرا از نظر صدرا، مطلوب و غایت، پیش از تحقق فعل، به وجود علمی باید نزد طالب باشد، و طبق مبنای اتحاد علم و عالم و معلوم، راه اثبات اتحاد علت غایی (علم)، فاعل (عالم)، و غایت (معلوم) هموار می‌نماید، چرا که علم و طلب و هر امر نفسانی دیگر، همگی در صقع نفس و در درون او رخ می‌دهد، نه در بیرون، و با آن اتحاد بلکه وحدت دارند، چنانکه ملا صدرا از همین مسیر، این نتیجه را صراحتاً اعلام می‌دارد که «انّ الإنسان ما أحب و ما أبغض إلا ذاته» و آن را نتیجه و مطلبی بلند بر می‌شمرد (همان، 589-590). اساساً غایت ذاتی و حقیقی بیرون از فاعل نیست، بلکه یا خود فاعل است یا حقیقت فاعل؛ همان حقیقت واحد، از حیث علمی (پیش از تحقق فعل)، علت غایی است و از حیث عینی (پس از تحقق فعل) غایت شمرده می‌شود (همان، 242).

همچنین لازم به ذکر است که به نظر علامه طباطبایی، اتحاد امر بالقوه با کمال بالقوه و نیز کمال بالفعل، اختصاصی به حرکت جوهری نداشته و شامل حرکات عرضی نیز می‌شود (طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ۲۰۰) هرچند در حرکت جوهری، روشن‌تر است.

ب. مبانی و اصول انسان‌شناختی

صریح‌تر از اصول هستی‌شناختی در زمینه‌سازی برای نظریه انکشاف نفس، مبانی انسان‌شناختی حکمت صدرایی است. این اصول که اختصاصاً درباره نفس بیان شده است، ضمن کارایی در اثبات دیدگاه انکشاف، می‌تواند چراغ روشنی برای رفع ابهامات ناشی از شیوه خاص نگارش و طرح نظریات ویژه صدرای در باب انسان‌شناسی نیز باشد.

۱. ادراکات (حتی معقولات) به عنوان ظهورات نفس

در نگاه مشائیان مسلمان، نفس نسبت به تمام ادراکات جزئی و کلی، صرفاً نقش قابلی دارد و در حکمت اشراق نیز گرچه در برخی اقسام ادراک، مانند ابصار، به حضوری بودن ادراک تصریح شده است، اما همچنان نفس از ایفای نقش فاعلی برای ادراکات خود محروم است؛ در حکمت صدرایی، اما، فاعلیت نفس نسبت به ادراکات جزئی امری مشهور و مصرح محسوب می‌شود، اما نسبت به معلومات کلی، توافق نظر قطعی به چشم نمی‌خورد و روشن است که قابل بودن نفس نسبت به یک کمال (از جمله علم و ادراک) با نظریه انکشاف نفس در تضاد است، برخلاف فاعلیت نفس که می‌تواند نشانه و زمینه‌ای باشد برای طرح و اثبات این نظریه، چرا که فاعل یک کمال نمی‌تواند فاقد آن کمال باشد (رک: راستین، حسینی شاه‌رودی، ۱۳۳-۱۵۶). در اینجا تصریحاتی از حکمت صدرایی بیان می‌شود که دامنه شمول فاعلیت نفس (چه به معنای موجد (بر اساس تشکیک)، چه به معنای مظهر (بر اساس وحدت شخصیه)) را گسترش می‌دهد و آن را شامل تمام اقسام ادراک از جمله ادراک عقلی می‌داند. از باب نمونه: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است نه نسبت قابل منفعل متصف» (ملاصدرا، سه رساله فلسفی، ۲۲۱). نفس نه تنها فاعل ادراکات خویش است، بلکه فاعل تمام قوای ادراکی و تحریکی خود نیز می‌باشد به این صورت که تمام افعال و آثار و قوا از خود حقیقت یگانه و ذات بسیط نفس سرچشمه می‌گیرد و فروع آن اصل محسوب می‌شود؛ به همین دلیل است که عناوین و مفاهیم و معانی معقول مربوط به همه این کمالات بر خود نفس صادق است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که در مسئله اتحاد عاقل و معقول، خود نفسی‌اشتهاد یافته در اثر حرکت جوهری، می‌تواند مصداق معانی جدید و فراوانی واقع شود، از جمله عاقل بودن و معقول بودن و لذا معقولات نفس، در واقع، در درون خود او هستند، و او اگر علم حصولی به معقولات نیز دارد، در حقیقت، از وجود خود عکس برداری کرده و از زوایای گوناگون به خود نگریسته

است و در نتیجه، معانی متخیل و محسوس و معقول متفاوتی را از وجود خود انتزاع کرده است (همو، اسفار، 3/ 325-326؛ همان، 366-367؛ نیز سهروردی، شرح حکمة الإشراق، 4/ 25، پاورقی شماره 4 که از ملاصدرا است)؛ صدرا تصریح می‌کند که وجود نفس مبدأ تمام ادراکات کلی و حرکات فکری است (ملاصدرا، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، 2/ 941).

از سوی دیگر، باید توجه داشت که ملاصدرا در نگاه نهایی خویش، ادراکات عقلی جواهر عینی را همان حقیقت و ذات اصیل و مجرد آنان می‌داند، نه صرف مفهوم ذهنی: «بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها المتأصلة» (همو، اسفار، 3/ 307). طبق این مبنا، حکیم سبزواری اتحاد نفس با صور ادراکی جواهر را اتحاد نفس با حقایق عینی عقلی آنان برمی‌شمرد که حقیقت، اصل و معنای جواهر عینی محسوس هستند، نه صرفاً مفاهیمی معقول در ذهن. البته این اتحاد اصلاً به معنای انضمام آن وجودهای عینی بر نفس و یا برعکس نیست، بلکه چون نفس بسیط الحقیقه است، واجد تمام آن حقایق و جامع آنهاست؛ بر این اساس، نفس برای درک حقیقت اشیاء کافی است به وجود خود بنگرد (همانجا، تعلیقه سبزواری) وجودی که حقیقت و وجود معقولات، و نه صرفاً مفاهیم آنان، اشراقها و ظهورهای ذات او هستند، و نه حتی کنه ذات او (همان، 333، تعلیقه سبزواری).

2. اتحاد با عقل فعال به عنوان مرتبه یا حیثیتی از نفس

در حکمت متعالیه، بر اساس تشکیک در وجود یا ظهورات وجود و نیز بر اساس بسیط بودن وجود و ظهوراتش، هر بسیطی واجد تمام وجودها یا ظهورهای مادون خود است؛ عقل فعال نیز به عنوان یک موجود بسیط که در مراتب مافوق طبیعی جای دارد، حقیقت و کمال موجودات جسمانی را داراست و در نتیجه، علم بدانها را در خود جای داده است. تا اینجا سایر مکاتب فلسفه اسلامی نیز ما را همراهی می‌کنند، اما سخن ویژه و متمایزکننده در حکمت صدرایی آن است که همین عقل فعالی که واجد همه حقایق است، مرتبه‌ای (بر اساس تشکیک) یا حیثیت و ظهوری (بر اساس وحدت شخصیه) از نفس انسانی به شمار می‌رود: «و سینکشف لك في هذا الكتاب أن العقل الفعال في أنفسنا هو كل الموجودات بمعنى أن ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلية التي تكون موجودة في صور المكونات التي في العالم» (همان، 326). صدرا تصریح می‌کند که عقل فعال و مُخرج نفس از قوه به فعل، حقیقتی مباین با نفس نیست، بلکه داخل در تجوهر ذات و فعلیت حقیقت اوست و رابطه نفس با صور عقلی که نفس آنها را فراموش کرده است، به هنگام یادآوری، رابطه انفعالی نیست، به گونه‌ای که از بیرون چیزی بر نفس وارد شود، بلکه رابطه فعلی است، به این صورت که نفس با صور متحد است، و مشاهده آنها از طریق مشاهده

ذات نفس حاصل می‌شود، و آنچه اکنون مانع مشاهده و سبب فراموشی شده، یک امر بیرونی است (اشتغال به بدن) نه امری مربوط به درون نفس (همو، المبدأ و المعاد، 407-408).

همچنین از یک سو، مطابق با نظر تحقیقی صدر، بدایت و نهایت سیر وجود و موجودات، ذاتاً یگانه است و تنها در اعتبار متفاوت است و تمام سخنان گوناگون اهل معرفت در این زمینه را باید بر همین اساس فهمید و تفسیر نمود (همو، تفسیر القرآن الکریم، 83/3). از سوی دیگر، وی عقل را بدایت و بذر می‌داند، و عاقل [نفس رشد یافته] را نهایت و ثمره آن بذر می‌خواند، که در پایان «ظاهر» می‌شود (همو، الشواهد الربوبية، 324؛ نیز رک: همو، مجموعه رسائل فلسفی، 349-350). از مجموع این مطالب و مبانی می‌توان نتیجه گرفت که در حکمت صدرایی، حقیقت عقل فعال و آنچه که معطی کمال علمی شمرده می‌شود، امری بیرونی از هویت نفس نیست، بلکه باطن اوست و از همین حیث باطن بودن است که در مقایسه با ظاهر جسمانی و وجود طبیعی نفس، برتر محسوب شده و در حکم مبدأ و مؤثر او است، اما این امر باطنی در اثر حرکت جوهری نفس، پیوسته و به تدریج از بطون به ظهور و از اجمال به تفصیل می‌گراید.

3. کینونت پیشین نفس

تحقق پیشین وجود نفس هم شواهدی در متون دینی دارد، مانند عالم دژ و روایات دال بر وجود نفس و روح پیش از خلق ابدان، هم مقتضای برخی مبانی حکمت متعالیه مانند تشکیک در وجود یا تشکیک در ظهورات وجود و تعدد نشئات برای یک موجود است و هم در سخنان صدر به آن تصریح شده است، بلکه نسبت به کینونت سابق افراد جزئی انسان - و نه صرفاً فرد کلی عقلی یا همان رب النوع - نیز تصریح وجود دارد (رک: ملاصدرا، اسفار، 9/195 و 232). بر پایه این اصل، و با توجه به حفظ وحدت و هویت شخصی نفس در تمام سیر وجودی خود باید گفت که نفس حقیقت یگانه‌ای است با مراتب و مظاهر گوناگون که برخی از آنها پیش از ظهور نفس در صورت حسی و طبیعی قرار دارند. حال، آیا نفس در ظهورهای پیشین خود علم و ادراکی داشته است؟ با توجه به اصولی همچون مساوقت وجود و علم و استحالة تعطیل، پاسخ مثبت است. پس او اکنون وجودی است که مراتب گوناگون سیر نزول را طی کرده و این سیر وجودی در وجود او، آگاهی‌ها و ادراکات فراوانی را به ودیعه نهاده است؛ بلکه با توجه به اینکه این سیر از وجود الهی آغاز شده و بر نشئات عقلی و مثالی گذر کرده است، باید جامع تمام اینها باشد، حقیقتی که عنوان «خلافت الهی» نیز مؤید و مستلزم آن است. بر همین اساس، صدر چنین تحلیل می‌کند که نفسی که مؤثر به نور محبت و عشق باشد، به حقیقت خودش هر چیزی را به امر الهی درک می‌کند، زیرا حقیقت او متصف به تمام کمالات بوده و جامع حقایق آنها که پیش از وجود (حسی) نفس وجود داشته‌اند،

می‌باشد. این حقیقت هنگام تنزلات خود بر این حقایق گوناگون وجودی گذر می‌کند و به معانی گوناگون آنان- شامل اطوار روحانی و سماوی و عنصری- متصف می‌شود، حقایق «تفصیل‌یافته‌ای» که پیشتر در مقام «جمعی» نفس موجود بوده‌اند. بنا بر این مبنا، سخنانی همچون این سخن که «علم اولیاء و انبیاء علیهم السلام تذکری است، نه تفکری» محمل مناسبی برای فهم و تفسیر درست می‌یابد، نه آنکه مقصود از این گونه سخنان، تأیید نظریه باطل تناسخیه باشد که طبق آن، نفس برای بار دیگر در نشئه عنصری وجود یافته و دچار فراموشی شده و مجدداً خاطرات خود را به یاد می‌آورد (همو، تفسیر القرآن الکریم، 329/2-330). از منظر صدرا، این سیر وجودی همراه با معرفت مندمج در وجود انسان، در روایت قرآنی از هبوط حضرت آدم علیه السلام تبلور یافته (همان، 80-81/3) و اتفاقاً اختصاصی به ایشان و همسرش نداشته و شامل همه انسانها می‌شود (همان، 299/2 و 301). خلاصه آنکه نفس برای درک حقایق، نیازی به رجوع به بیرون از خویش ندارد، بلکه با مشاهده حقیقت اصیل خود و رجوع به باطن ذات و ظهورات عالی وجود خویش، در واقع، به مشاهده تمام حقایق نشسته است.

4. معنای متفاوت قابلیت نفس نسبت به کمال علمی پیش از ظهور علم

در حکمت صدرایی، قبول و انفعال در نفس به هنگام استکمال علمی، در حقیقت، قبول به معنای پذیرش امری که تاکنون معدوم بوده نیست، بلکه معدوم بودن فعلیت فقط به حسب ذهن است: «...وبالجملة القبول قد يكون مصحوباً للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوباً للعدم الذهني له و الأول شأن المادة القابلة والثاني شأن الصورة المتعلقة بها [یعنی نفس]» (همو، اسفار، 330-332). حکیم سبزواری در تعلیقه بر همین بخش، ضمن تأیید تفاوت معنای قابلیت و قبول در حیطه استکمالات نفسانی با سایر حرکات، معتقد است قبول در اینجا با قبول به معنایی که در اتصاف به کار می‌رود یکی است و یا بر اضمحلال و منطوی شدن وجودی در وجود دیگر و اشتداد آن قابل حمل است (همان، 331، تعلیقه سبزواری). بر این اساس، نفس قابل بسیطی است که در وجود خارجی، مصحوب به عدم نیست، بلکه تنها در تحلیل ذهن، عدم [وقوه] دارد و لذا با مقبول، ترکیب خارجی ندارد. نفس بسیط در اثر اشتداد قوی‌تر و کاملتر می‌شود به گونه‌ای که پیوسته معانی و صفات کمالی بیشتری بر آن صادق و از آن قابل انتزاع است؛ لذا چنین نیست که نفس، چیزی کم داشته باشد و از بیرون بر او اضافه شود، بلکه علم و معرفت، محصول تحول جوهری و اشتداد ذاتی اوست. همچنین، نفس با صور- که وجودی هستند و نه مفهومی، و اگر همین صور کمالی در خارج وجود عینی یابند، امور متکثری خواهند بود، اما در نفس به وحدت رسیده‌اند- اتحاد ندارد، بلکه وحدت دارد، چون بسیط است و هیچگونه ترکیبی ندارد تا آن ترکیب بخواهد اتحادی باشد یا انضمامی، لذا حتی مانند ترکیب اتحادی هیولی با صور را نیز نمی‌توان به نفس نسبت

داد(ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۸۹-۹۰).

از همین روست که در ادبیات صدرایی، به جای عباراتی که حاکی از دریافت صور و ادراکات (عقلی) باشد در برخی موارد از تعبیری که متناسب با معنای لطیف فوق از پذیرش و قابلیت است استفاده می‌شود؛ تعبیری مانند «تنبه»، «تفطن»، «استشعار»، و نقطه مقابلش تعبیری همچون «غفلت» (همو، اسفار، ۹/ ۱۲۲-۱۲۳)، «تجلی یافتن ادراکات بر نفس» در برابر مفاهیمی همچون گرفتار «حجاب» و «مانع» بودن (همان، ۱۳۹) و «تذکر» به جای «تفکر» (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۲/ ۳۳۰). صدرالمتألهین به صراحت اعلام می‌دارد که علوم در خود نفس مرتکز هستند و به صورت بالقوه موجودند، آنچنان که بذری در زمین یا تصویری در آینه‌ای که زنگار و غبار گرفته وجود دارد، و در تعلیم (چه تعلیم ظاهری و چه باطنی)، اتفاقی که می‌افتد اخراج همین علوم بالقوه موجود به فعلیت است: «و العلوم مرکوزة فی أصل النفس و سنخها بالقوة کالبذر فی الأرض و کالصورة فی المرأة قبل أن تذاب و تصیقل، و التعلیم إخراج ذلك الشيء الذي بالقوة إلى الفعل» (همو، مفاتیح الغیب، ۱۴۴).

۵. معاد جسمانی صدرایی

معاد صدرایی و دیدگاه ملاصدرا درباره سیر تحولات جوهری نفس نیز شاهی گویا بر وجود معنایی ویژه از حرکت برای نفس در نظام حکمی اوست. نعمتها یا عذابهای اخروی در درون ذات و صحیفه وجود نفس انسان هستند و این آثار و فعلیتهای اموری اضافه شده از بیرون نبوده، بلکه ظهور همان چیزی است که در دنیا نیز همراه انسان بوده است و تفاوتش در آخرت با دنیا در ظهور و بطون، و پیدایی و پنهانی است: همین آثار و فعلیتهای در دنیا مکتوم و پوشیده بوده است، اما در آخرت، با رفع شواغل مادی و تعلقات دنیایی، چشم انسان بینا شده و این امور باطنی آشکار شده و اثرش عیان می‌گردد (رک: همو، مجموعه رسائل فلسفی، ۳/ ۸۷؛ ۴/ ۱۳۸-۱۴۰ و ۱۱۰-۱۱۴؛ تفسیر القرآن الکریم، ۳/ ۲۵۴) و نفس بر مکنونات خویش آگاهی و التفات می‌یابد، بدون آنکه محتاج اسباب بیرونی باشد (همو، مجموعه رسائل فلسفی، ۴/ ۱۴۴؛ اسفار، ۹/ ۳۵ و ۲۲۰). به تعبیر صدر، آنچه در «مکمن» و در «باطن» به صورت «کامن» و «مستور» بوده است، اکنون در عالم «کشف»، «بروز» پیدا کرده و آشکار شده است، چرا که باطن انسان در دنیا همان ظاهرش در آخرت است و در آنجا، علم به عین و غیب به شهادت مبدل می‌گردد و لذتها بر اساس ظهوری که دارند، بسیار شدید هستند (همان، ۲۶۳ و ۳۷۸).

مطابق نظر صدر، در حرکت جوهری، مسافت عین متحرک است و متحرک پیوسته در حیطه وجود خویش در رفت و شد میان ظاهر و باطن و صورت و معنا است و در حقیقت، در درون خویش و مراتب وجودی خویش، سیر می‌کند: «حقیقت و وجود مسافت در این حرکت [یعنی حرکت جوهری]، عین

متحرك است... و (در مورد انسان) عبارت است از منازل انسان بر حسب اكوان جوهری تدریجی و درجات وجودی او بر اساس قرب و بعد از خداوند؛ بنابراین، برای او، از پس هر تكوّن، تكوّن دیگری است به صورت یک پیوستگی تدریجی از حالت كثیف تر (مادی تر) به حالت لطیف تر (معجزه تر) بدین گونه که از هر ظاهری به سوی باطنش و از هر صورتی به سوی معنایش منتقل می شود... و هرگاه نشئه ای برایش منطوقی گردد، در نشئه دیگری که از پس آن می آید داخل می شود» (همو، تفسیر القرآن الکریم، 1/ 112-113). در چنین حرکت عجیبی که راه و مسافت و متحرك یک حقیقتند و همانند سفر آخرت، مسافر الی الله یعنی نفس در ذات خود سیر می کند و منازل و مقامات واقع در ذات خود را به ذات خود طی می کند (همو، اسفار، 9/ 290) نمی توان از ورود اموری بیگانه با وجود متحول و متحرك سخن گفت، بلکه این خود وجود است که در تطورات و شئون و نشئات گوناگون خویش سیر می کند و آنچه را که در کتم وجودش مجمل و مکنون است، اظهار می کند و تفصیل می بخشد. اساساً مسیر حرکت انسان به سمت آخرت نیز چیزی بیرون از خود او نیست، او خودش صراط است و سیر نفس، در حقیقت رفع حجاب است (همو، مجموعه رسائل فلسفی، 4/ 135-136)، حال آنکه رفع حجاب از امر معدوم، ممکن و معنادار نیست، پس به ناچار باید پذیرفت که چیزی هست که نفس از آن پرده برداری می کند و آن را تدریجاً از بطون و درون خود به ظهور و تفصیل می رساند. از نظر وی، تفاوت مجمل و مفصل، تفاوت به خاطر وجود یا نبود یک امر اضافه در یکی از دو طرف نیست، بلکه مانند «حد» و «محدود»، یک حقیقت هستند که به دو اعتبار و از دو منظر، متفاوت به نظر می رسند (همو، المبدأ و المعاد، 219).

6. انكشاف نفس، لازمه نظام معرفت شناختی فیلسوفان مسلمان

آخرین اصلی که محل بحث ماست، اساساً از سنخ معرفت شناسی است. بر اساس دیدگاه معرفت شناختی فیلسوفان مسلمان، علم یا بدیهی است و یا نظری، و لاجرم، تمام علوم نظری به بدیهی ختم می شوند، خواه با یک واسطه و خواه با بیش از یک واسطه. طبق این سازوکار تولید معرفت، مقدمات تصویری یا تصدیقی پیشین در نفس موجود هستند، و با تحقق صرف توجه نفس به آنها، علت تامه حصول معارف جدید فراهم شده و نفس متوجه ادراک جدیدی می شود که حقیقتاً چیزی بیرون از علوم پیشین نیست، بلکه فرع بر آنها و از لوازم و توابع وجودی آنهاست که همواره همراه آنها بوده است، اما نفس بدان توجه نداشته و اکنون - با حصول معداتی از جمله تفکر، مشاهده حسی و... - متوجه آن شده است. نفس نمی تواند فارغ از معلومات پیشین خود، معلوم جدیدی را بفهمد، تصور کند و تصدیق یا تفسیر نماید. اکنون پرسش آن است که آیا می توان اساس سازوکار معرفتی فیلسوفان مسلمان را بر مبنای «خروج معلومات از اجمال به تفصیل» دانست؟ نگارنده این امر را دور از صواب نمی داند، زیرا در این دیدگاه،

حصول معارف جدید بر اساس تصورات و تصدیقات پیشین، بدون نیاز به اضافه شدن چیز دیگری از بیرون در فرآیند ادراک و فهم، نشانه‌ای بر تأیید انکشاف نفس است. در این مختصر به نقل و ترجمه گزیده‌ای از سخن ملاصدرا بسنده می‌کنیم و تأمل بیشتر را به پژوهش‌های دیگر موکول می‌نماییم. پیش از بیان سخن صدرا، طرح یک پرسش و پاسخ کوتاه بایسته به نظر می‌رسد، و آن اینکه بدیهیات شامل حسیات، تجربیات و متواترات نیز می‌شود، آیا این ادراکات نیز - که ظاهراً به واسطه ارتباط با خارج در ذهن شکل می‌گیرند - در نفس موجود هستند؟ پاسخ درخور به این پرسش نیازمند پژوهش مستقلی است اما به اختصار می‌توان گفت که در خصوص تعریف دقیق و معیار روشن ادراک بدیهی در میان منطق‌دانان و حکمای مسلمان اتفاق نظر قطعی وجود ندارد و در نتیجه، اقسام بدیهیات بر اساس حصر عقلی احصاء نشده‌اند، و موارد یادشده نیز، به ویژه متواترات و مجربات (که همراه با قیاس خفی هستند) (رک: مظفر، 262/3-264)، جزو مصادیق مورد اختلاف می‌باشند؛ درباره حسیات نیز در نگاه رایج، تنها آن دسته از محسوساتی که متعلق آنها در درون نفس است (مانند درک خوشحالی خود) می‌تواند بدیهی محسوب شود، زیرا آنها هستند که خطاناپذیرند، اما محسوساتی که معلوم بالذات آنها در خارج از نفس قرار دارد، قابل خطا بوده و از دایره ادراکات بدیهی خارج‌اند (رک: منتظری مقدم، 345). بر اساس برخی نظرات ویژه در حکمت متعالیه نیز اساساً محسوسات در اثر انفعال نفس بوده و ادراک حاصل، در حقیقت از همین انفعال درونی گرفته شده است، نه از شیء بیرونی و معادات خارجی (دیدگاه علامه طباطبایی؛ رک: طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 2/ 265-285) و یا آنکه این ادراکات فعل خود نفس بوده و از درون جوشیده‌اند (نظریه خلاقیت نفس نسبت به صور جزئی ملاصدرا). همچنین، از منظر صدرا، محسوساتی که دیگران جزو اقسام بدیهیات شمرده‌اند و نیز متواترات، یقینی نیستند و لذا نمی‌توانند جزو بدیهیات باشند، زیرا بدیهی بودن فرع بر یقینی بودن است (رک: منصوری، 166-167). بنابراین، مبدأ سیر هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ادراکات در جهان طبیعت، خود نفس است. اکنون سخن صدرالمتألهین را درباره یکی از موانع علم و معرفت یعنی جهل نسبت به مسیر و جهتی که از طریق آن می‌توان به مطلوب دست یافت، نقل می‌کنیم؛ وی و در توضیح این مطلب می‌نویسد: «پنجم جهل به جهتی است که از طریق آن می‌توان به مطلوب دست یافت، زیرا طالب علم نمی‌تواند به مجهول علم پیدا کند مگر از طریق علومی که مناسب با آن است به این صورت که متذکر آنها شود و در نفس خود آنان را به نحو ویژه‌ای ترتیب دهد، ...، در این هنگام حقیقت مطلوب در نفس او جلوه‌گر می‌شود... پس هر علم غیر فطری [نظری] تنها از طریق دو علم پیش از خود، که اصل آن هستند و به نحو خاصی با هم ترکیب و تزویج شده‌اند، حاصل می‌شود... اینها [از جمله جهل به جهت حصول مطلوب] موانع معرفت حقایق اشیاء برای نفس هستند، وگرنه، هر نفسی به حسب فطرت خویش،

شايسته معرفت حقايق اشياء است... حاصل آنكه وقتي اين موانع و حجابها از قلب انسان مرتفع شود، صورت مُلك و ملكوت و هيئت وجود همان گونه كه در واقع هست، در آن تجلي مي‌كند و ذاتش را در بهشتي مي‌يابد كه وسعتش به اندازه آسمانها و زمين است، بلكه در ذات خود، بهشتي اينچنين را مي‌يابد» (رك: ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 482-483؛ همو، اسفار، 9/ 138-139؛ همو، الشواهد الربوبية، 337-338).

جمع‌بندي

بسط كامل يك نظام فلسفي بزرگ نه الزاماً وظيفه مؤسس آن است و نه با توجه به زمان و فرصت محدود عمر، انتظار به انجام رساندن چنين مسئوليتي به طور كامل، معقول و منصفانه به نظر مي‌رسد. اين توقع نسبت به ملاصدرا به عنوان بنیان‌گذار حكمت متعاليه از چند جهت، ناعادلانه‌تر به نظر مي‌رسد: نظام فلسفي او قله فلسفه اسلامي و بزرگترين حكمت اسلامي به شمار مي‌رود با ابعاد گوناگون خداشناسي، هستي‌شناسي، انسان‌شناسي، جهان‌شناسي، معرفت‌شناسي و...، تقريباً در تمام اين حوزه‌ها سخنان نو و بديعي را به ارمغان آورده است، و اينكه بنا به ملاحظات عمومي آموزش حكمت و نيز ملاحظات ويژه عصر خویش ناچار به تقيۀ معرفتي بوده است و نمي‌توانسته سخنانش را در همه مسائل به وضوح، صريح و منسجم بيان كند. بر اين اساس، يافتن نظر دقيق و نهايي صدرا در مسائل گوناگون قدری دشوار مي‌نمايد. در عين حال، كسي كه اندك آشنائي با ادبيات صدرابي و آثار او داشته باشد، برتری اندیشه و رويکرد عرفاني نسبت به ساير رويكردها نزد او را به سهولت تصديق مي‌كند و نظر نهايي او در هر مسأله‌اي را با پيوند به مباني عرفاني جوي مي‌شود. از سويي، محوري‌ترين مبناي اندیشه عرفاني - كه اتفاقاً از مصرّحات و محكمات غيرقابل انكار حكمت صدرابي نيز هست - وحدت وجود است و به دنبال آن، به طور كلي حفظ گرايش وحدت‌گرايانه در حل مسائل گوناگون فلسفي است. رجوع به ديگر امهات و محكمات حكمت متعاليه از جمله اصالت وجود، بساطت وجود، و تشكيك (در مظاهر) وجود نيز در كنار يافتن سرنخ‌ها و اشارات و احياناً تصريحات متني به يافتن ديدگاه نهايي صدرا نيز كمك شاياني مي‌كند. به عبارت ديگر، با در دست داشتن مباني محكم حكمت صدرابي، مي‌توان نانوشته‌هاي صدرابي را خواند و ناگفته‌هاي او را به وضوح شنيد و به درستي حدس زد. گمان اوليه نويسنده بر آن بود كه در مباحث نفس به طور عام، و در بحث علم به طور خاص نيز با همين معيار مي‌توان نظر نهايي صدرا را كشف نمود. اما فراواني نسبي شواهد متني و نيز وجود برخي تصريحات روشن، راه را هموارتر نمود. نظريۀ انكشاف نفس و انكشاف علم و معرفت در نفس، گرچه از نگاه نگارنده، پيشتر استتباط و خوانشي جديد از حكمت

صدرایی به شمار می‌رفت که در چند سال گذشته توسط برخی مدرسان این حکمت الهی در مشهد مقدس مطرح شده بود، اما هم اکنون بهترین تفسیر صدرایی از حرکت جوهری استکمالی و اشتدادی نفس محسوب می‌شود که نه تنها برآمده از مبانی دقیق صدرایی است، بلکه مستظهر به نصوص و ظواهر آثار صدرای نیز هست. نظریه انکشاف نفس می‌تواند در منظومه فکری صدرایی جایگاه مناسبی داشته و با بسیاری از مسائل اساسی حکمت و کلام پیوند می‌یابد و پرتی را برقرار سازد و نتایج مبارکی را به ارمغان آورد. تبیین معنای موجهی از حرکت، قوه و فعلیت، رابطه ظاهر و باطن، رابطه انسان با عوالم فراتر از خود (عالم عقول)، رابطه بدایت و نهایت حرکت وجودی انسان در سیر نزولی و صعودی، رابطه دنیا و آخرت، کشف معنای جدیدی از حدوث عالم، از جمله این ثمرات است. پژوهش‌های فراوانی نیاز است تا نقش این دیدگاه را در بازکردن گره‌های فلسفی و کلامی نشان دهد.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، تدوین حمید پارسانیا، ج ۱۶، چ ۱، نشر اسراء، قم، ۱۳۹۵.
- خادمی، منوچهر و سیدمرتضی حسینی شاهرودی. «تبیین نظریه انکشاف در حکمت متعالیه»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۴، ش ۴، ۱۳۹۳، صص ۵۱-۷۴.
- راستین، امیر و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، «فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هر یک در اندیشه صدرای»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره ۱۵، ش ۲۶، ۱۳۹۹، صص ۱۳۳-۱۵۶.
- سهروردی، یحیی بن حبش، حکمة الإشراف، شارح قطب‌الدین رازی، تعلیقه‌نویس ملاصدرا، تصحیح نجف‌قلی حبیبی و حسین ضیایی، بنیاد حکمت صدرای، تهران، ۱۳۹۲.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. نهاية الحکمة. چ. دوازدهم. قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌تا.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. پاورقی مرتضی مطهری، چ. دوم. انتشارات صدرای، تهران، ۱۳۷۳.
- غفاری، شهریار و سوسن کشاورز و عبدالله صلواتی و سعید بهشتی و رمضان برخوردار، «تمهیدی بر نظریه انکشاف در معرفت نفس با تأکید بر فراروی از قرائت رایج از فلسفه ملاصدرا در دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی»، انسان‌پژوهی دینی، سال هجدهم، ش ۴۶، ۱۴۰۰، صص ۱۰۷-۱۲۸.
- مردی‌ها، اعظم و سیدمرتضی حسینی شاهرودی و علیرضا کهنسال، «رویکرد وحدت‌گرایانه ملاصدرا به نظریه اتحاد عاقل و معقول بر مبنای بساطت نفس» آیین حکمت، ش ۴۱، ۱۳۹۶، صص ۱۰۵-۱۲۸.

- مظفر، محمدرضا، المنطق، چ هشتم، اسماعیلیان، قم، 1387.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، ج. 2. تحقیق محمد خواجوی. مکتبه فخر رازی، منامه، 2007.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ایقات النائمین. تقدیم و تحقیق محسن مؤیدی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، بی‌تا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، بیدار، قم، 1366.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة (اسفار)، ج. 5، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1419 ق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، سه رساله فلسفی. ج. 4. مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، 1388.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، شرح الهدایة الأثریة، نویسنده متن اصلی اثیرالدین ابهری، مفضل بن عمر، مصحح محمد مصطفی فولادکار، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، 1422 ق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1382.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ج. 5. تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، 1388.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، کسر اصنام الجاهلیة، تحقیق محسن جهانگیری با اشراف سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت صدرا، تهران، 1381.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد، ج. 4، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، 1387.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی. ج. 1. تحقیق سعید نظری توکلی، علی اصغر جعفری، مهدی دهباشی و کاظم مدیرشانه‌چی، زیر نظر آیت الله سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت صدرا، تهران، 1389.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران، 1375.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، المظاهر الإلهیة. ج. 3. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، 1387.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تحشیه علی بن جمشید نوری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1363.
- منتظری مقدم، محمود، منطق 2، ج. سوم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، 1391.
- منصوری، عباسعلی، «دیدگاه ملاصدرا درباره رکن اول مبنای گروی: تعداد گزاره‌های پایه» آموزه‌های فلسفه اسلامی،



Analyzing the Responses to the Criticisms against the Infallibles' Foreknowledge of Future Events

Dr. Abdorrahim Soleimani Behbahani

Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Email: soleimani@isca.ac.ir

Abstract

The way how the owners of foreknowledge about future events have dealt with the events related to their own or others' futures has long been a matter of question and doubt. One of the most common criticisms is that why those who knew about the future dangers through their prescience, didn't make those dangers in advance to avoid harm from themselves or other people involved? With a descriptive, analytical and library research method, this paper has examined the responses of believers of the Infallibles' foreknowledge. The conclusion is that some responses have, in fact, accepted and surrendered to the criticisms and limited the scope and quality of the Imam's foreknowledge. Others are based on an exclusive and disputed basis, and others lack clear criteria and sufficient evidence. The correct answer is based on paying attention to the nature of the incident the prescience informs about. In unchangeable events, expecting change (through human voluntary action) is contrary to the assumption that this event is fixed, and is an example of the coexistence of contradictions. In some cases, however, such events, in the course of their occurrence, lead to the reaction of the infallible Imam who deals with the event using his foreknowledge in line with the guidance of the Ummah, as one of the duties of the Imamate.

Keywords: foreknowledge of the Imams, future events, throughing oneself into destruction, unchangeable decree, changeable decree



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 179 - 198
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/05/31	تاریخ بازنگری: 1401/04/16
DOI: 10.22067/EPK.2022.77310.1144	تاریخ دریافت: 1401/04/12
	نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل پاسخ‌های شبهه علم پیشین امام معصوم به حوادث آینده

دکتر عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

Email: soleimani@isca.ac.ir

چکیده

نحوه مواجهه صاحبان اخبار غیبی ناظر به وقایع مرتبط با آینده خود یا دیگران، از دیرباز دستاویزی برای شبهه‌افکنان بوده است. یکی از شایع‌ترین شبهات این است که چرا کسانی که به مدد علم غیب، از خطرات آینده اطلاع داشتند، به منظور دفع خطر و ضرر از خود یا دیگر افراد مرتبط، عکس‌العملی متناسب با آن خطرات از خود نشان ندادند؟ نگاشته حاضر - که به روش توصیفی، تحلیلی و با شیوه کتابخانه‌ای سامان یافته - پاسخ‌های باورمندان به علوم غیبی معصومان را بررسی کرده، و به این نتیجه رسیده است که برخی پاسخ‌ها، نوعی تسلیم به شبهه و فروکاستن از گستره و کیفیت علم غیب امام است، برخی دیگر، مبتنی بر مبنایی خاص و مورد اختلاف است، و برخی دیگر فاقد معیار مشخص و شواهد کافی است. پاسخ صحیح، مبتنی بر توجه به خصوصیت حادثه‌ای است که علم غیب، از آن خبر می‌دهد. در حوادث حتمی الوقوع، توقع تغییر (از طریق عمل اختیاری انسان)، خلاف فرض حتمیت، و مصداق اجتماع نقیضین است. البته در مواردی، این حوادث در ظرف وقوع، زمینه‌ای برای عکس‌العمل ایجاد می‌کنند که امام معصوم با بهره‌گیری از علم غیب خود و در راستای هدایت امت، به عنوان یکی از وظایف امامت، عکس‌العملی متناسب با حوادث مذکور، تدارک می‌بیند.

واژگان کلیدی: علم غیب امام، حوادث آینده، القاء در تهلکه، قضای محتمل، قضای غیر محتمل

مقدمه

دیدگاه مشهور میان اندیشمندان امامیه این است که امامان اهل بیت علیهم السلام از علم غیب برخوردارند. غیب در لغت، بر هر آن چه از چشم‌ها نهان است اطلاق می‌شود (ابن فارس، 403/4؛ ابن منظور، 1414ق، 654/1). در قرآن نیز غیب به همین معنا به کار رفته است؛ مانند حقایق پنهان از حواس (ر.ک: بقره: 3؛ مریم: 78؛ طور: 41؛ کهف: 26)، امور مربوط به گذشتگان (ر.ک: آل عمران: 44؛ هود: 49؛ انعام: 50؛ اعراف: 188) و مسائل مربوط به آینده (هود: 59).

آیات قرآن درباره اختصاص یا عدم اختصاص علم غیب به خداوند بر دو دسته است. ظاهر برخی آیات دلالت بر اختصاص دارد (ر.ک: انعام: 59؛ نمل: 65؛ اعراف: 188؛ هود: 31؛ فاطر: 38)؛ چنان‌که آیاتی دیگر دلالت بر عدم اختصاص دارد (ر.ک: جن: 26-27؛ آل عمران: 49 و 179؛ نمل: 16؛ بقره: 31).

در جمع بین این آیات، دسته اول را ناظر به علم غیب ذاتی، و دسته دوم را ناظر به علم غیب غیر ذاتی دانسته‌اند. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید: استثنایی که در آیه کریمه «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا* إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» (جن: 26-27) وجود دارد، نشان می‌دهد که اختصاص علم غیب به خدای متعال به این معناست که غیب را مستقلاً و از پیش خود (بالاتر) کسی جز خدای نداند، ولی ممکن است پیغمبران پسندیده به تعلیم خدایی بدانند و ممکن است پسندیدگان دیگر نیز به تعلیم پیغمبران آن را بدانند (طباطبایی، مجموعه رسائل، 244/2؛ نیز ر.ک: همو، المیزان، 53/20).

برخی قراین و شواهد بر این امر دلالت دارد که در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام معنای رایج و متبادر از «علم غیب»، همان علم غیب ذاتی بوده که اختصاص به خداوند دارد. از جمله این شواهد، سخن امیر المؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه است. آن حضرت وقتی در باره قوم تاتار به پیش‌گویی می‌پردازد و فردی از آن حضرت سؤال می‌کند که آیا تو را علم غیب داده‌اند؟ در پاسخ، می‌فرماید: «علم غیب علمی است که غیر از خداوند کسی از آن آگاه نیست، این پیش‌گویی نیز علمی است که خداوند به پیامبرش عطا کرده و او به من آموخته است و دعا کرده که سینه‌ام آن را فرا گیرد و دلم پذیرای آن باشد» (نهج البلاغه، خطبه 128).

در هر حال، از دیدگاه اندیشمندان شیعه، امامان اهل بیت علیهم السلام از دانشی وسیع و فراتر از علم افراد عادی برخوردارند، هرچند گستره و کیفیت آن محل اختلاف است. یکی از مصادیق این دانش وسیع، آگاهی از حوادث آینده است که احادیث متعددی بر آن دلالت دارد (از باب نمونه ر.ک: صفار، 199/1-202؛ کلینی، 260/1-262). امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «به خدا قسم اگر بخواهم هر یک از

شما را خبر دهم که از کجا آمده و به کجا می‌رود و عاقبت امور او چه بود، می‌توانم لیکن می‌ترسم که درباره من به راه غلو روید» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵).

اعتقاد به علم امام معصوم به حوادث آینده سؤالات و شبهاتی را از گذشته برانگیخته است. در این نوشتار، بعد از ذکر مهم‌ترین شبهه مربوط به علم امام معصوم به حوادث آینده، پاسخ‌های آن نقل و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

تقریر شبهه علم امام به حوادث آینده

برخی از شبهات علم امام عمومیت داشته و همه علوم غیبی را شامل می‌شود. از جمله این که علم غیب به نص قرآن اختصاص به خداوند دارد. در مقدمه این نوشتار به این شبهه و پاسخ آن به اجمال اشاره شد. برخی شبهات، در خصوص بخشی از علوم غیبی امام، یعنی علم به حوادث آینده است. در این مورد، دو شبهه، برجسته‌تر از سایر شبهات است:

۱. چرا امام معصوم علیه السلام در مواردی، به مقتضای این علم عمل نکرده است؛ به گونه‌ای که منجر به شهادت و یا ضرر عظیمی برای او و یا پیروانش شده است؟ برای این شبهه، مصادیق متعددی ذکر می‌شود. ماجرای رفتن امیرالمؤمنین علیه السلام به مسجد کوفه و ضربت خوردن در شب نوزدهم ماه مبارک رمضان، حرکت امام حسین علیه السلام به سمت کربلا، و پذیرش دعوت خلیفه عباسی (مأمون) از سوی امام رضا علیه السلام و خوردن انگور مسموم، از این قبیل است.

۲. حضور در عرصه‌های خطر - با فرض علم امام به عاقبت کار، و این که جان‌ش در خطر نخواهد بود - چه فضیلتی برای او محسوب می‌شود؟ از مصادیق بارز این موارد، جان‌فشانی‌های امیرالمؤمنین علیه السلام در وقایع زمان پیامبر صلی الله علیه و آله همچون قضیه لیلۃ المبیت و جنگ‌های بدر و أحد و خندق و حنین، و وقایع پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و صحنه‌های جنگ با قاسطین و مارقین و ناکثین است. البته ورود این شبهه نسبت به وقایع زمان پیامبر صلی الله علیه و آله مبتنی بر این است که علم غیب امیر المؤمنین علیه السلام را در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله هم پذیریم.

نوشتار حاضر با توجه به محدودیت حجم، بر شبهه اول متمرکز شده است، هرچند بخش عمده‌ای از پاسخ‌های شبهه اول، در پاسخ به شبهه دوم هم جاری است.^۱

۱. نسبت به شبهه دوم، ر.ک: سلیمانی بهبهانی، ۱۴۰۰، تحلیل و بررسی مبانی کلامی اثبات فضیلت امیر المؤمنین علیه السلام در حادثه لیلۃ المبیت.

پاسخ‌های شبهه

پاسخ‌های مختلفی به شبهه اول داده شده است. برخی از این پاسخ‌ها در یک راستا بوده و قابل جمع با همدیگرند، اما برخی دیگر به دلیل ابتدای هر یک بر مبنایی خاص در باب گستره و چگونگی علم غیب امام معصوم، قابل جمع نیستند. در ادامه، پاسخ‌های رایج و مشهور شبهه، نقل و ارزیابی می‌شود.

پاسخ اول: عدم علم تفصیلی امام نسبت به حوادث آینده

برخی از دانشمندان شیعه مانند سید مرتضی (سید مرتضی، 130/3-131؛ نیز ر.ک: شیخ طوسی، 1/252) معتقدند آنچه برای امام لازم است، علم به همه احکام دینی و مسائل مورد نیاز مردم است، و اما افزون بر این مقدار- همچون آگاهی از تمامی حوادث گذشته، حال و آینده- دلیلی بر آن وجود ندارد. طرفداران این دیدگاه، روایات علم امام معصوم به امور آینده- و از جمله سرنوشت خویش- را توجیه کرده و گفته‌اند علم امامان در این موارد به نحو اجمال و سر بسته بوده است و زمان وقوع حادثه را به صورت تفصیلی نمی‌دانستند. مثلاً امام حسین علیه السلام می‌دانست که سرانجام شهید خواهد شد؛ اما به صورت تفصیلی از ماجرای شهادت خویش آگاه نبود. شیخ مفید از شبهه مورد بحث، دو پاسخ می‌دهد، که پاسخ اول موافق نظر سید مرتضی است (شیخ مفید، 69-70)¹.

سید مرتضی و به تبع او ابن شهر آشوب، بر این باورند که نه تنها دلیلی بر علم غیب مطلق امام وجود ندارد، بلکه علم تفصیلی امام به غیب، مستلزم محذور عقلی (مشارکت با علم واجب الوجود) است (ر.ک: سید مرتضی، 1/313؛ ابن شهر آشوب، 1/211).

برخی نویسندگان معاصر نیز با همین استدلال، منکر علم تفصیلی امام حسین علیه السلام به فرجام قیامش شده‌اند (صالحی نجف آبادی، شهید جاوید، 455-456؛ همو، تطبیق قیام امام حسین با موازین فقهی، 405-421؛ همو، نگاهی به حماسه حسینی استاد مطهری، 149-150، 183-190).

بنابر این دیدگاه، جایی برای شبهه باقی نمی‌ماند، و در واقع، نوعی تسلیم به شبهه، و پذیرش عدم امکان جمع میان علم غیب امام و حضور وی در عرصه‌های خطر است؛ چرا که این حضور، مصداق القای نفس در هلاکت و مخالفت با آیه «و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» (بقره: 195) خواهد بود.

1. «و الجواب وبالله التوفيق عن قوله: «أن الإمام يعلم ما يكون» بإجماعنا أن الأمر على خلاف ما قال، و ما أجمعت الشيعة قطّ على هذا القول، و إنما إجماعهم ثابت على أن الإمام يعلم الحكم في كل ما يكون دون أن يكون عالماً بأعيان ما يحدث و يكون على التفصيل و التمييز، و هذا يسقط الأصل الذي بنى عليه الأسئلة بأجمعها. (فصل) و لستنا نمنع أن يعلم الإمام أعيان الحوادث تكون بإعلام الله تعالى له ذلك، فأما القول بأنه يعلم كل ما يكون فلسنا نطأه و لا نضوب قائله؛ لدعواه فيه من غير حجة و لا بيان. (فصل) و القول بأن أمير المؤمنين ع كان يعلم قاتله و الوقت الذي يقتل فيه فقد جاء الخبر متظاهراً أنه كان يعلم في الجملة أنه مقتول و جاء أيضاً بأنه كان يعلم قاتله على التفصيل فأما علمه في وقت قتله فلم يأت فيه أثر على التفصيل».

ارزیابی پاسخ اول

در جوامع حدیثی شیعه در ابواب علم ائمه، احادیث متعددی درباره علم تفصیلی امامان به حوادث روزگار خویش و از جمله به فرجام کارشان موجود است (صفار، ۱۴۴؛ کلینی، ۶۴۸/۱؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۱۰۹/۲۶-۱۱۷)، و نیز احادیث فراوانی درباره آگاهی معصومان به جفر، جامعه و مصحف فاطمه (مجموعه‌های حاوی مطالب غیبی) خبر داده‌اند (صفار، ۱۷۰-۱۸۱؛ کلینی، ۱۸۵/۱-۱۸۸؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۱۸/۲۶ به بعد؛ حقیقة الجفر عند الشيعة). همچنین در منابع تاریخی و حدیثی شیعه و اهل سنت، اخبار فراوان و متعددی درباره آگاهی و خبر دادن پیامبر اسلام و انبیای پیشین، امیرمؤمنان و امام حسن علیهم السلام از شهادت امام حسین علیه السلام وجود دارد (ر.ک: مجلسی، بحار الأنوار، ۲۲۳/۴۴-۲۶۷) همچنان که روایات متعدد دیگری نیز در حد تواتر معنوی، در مآخذ تاریخی، کلامی و حدیثی کهن وجود دارد که به روشنی نشان می‌دهد امام حسین علیه السلام از فرجام کار خویش کاملاً آگاه بوده و در مقاطع مختلف قیام با تعبیرات و شیوه‌های مختلف از آن خبر داده است (ر.ک: محمودی، ۱۹۵/۱-۲۲۵).

و شاید با عنایت به همین روایات باشد که شیخ طوسی بعد از انتساب این پاسخ به سید مرتضی، آن را محل نظر و اشکال می‌داند (شیخ طوسی، ۱۹۰/۴).^۱ شیخ مفید نیز در پاسخ به شبهه، به این وجه (عدم علم تفصیلی امام به حوادث آینده) قناعت نکرده و در فرض پذیرش علم امام به عاقبت کار، عدم ترک مواضع خطر را با توجیهاتی، از تحت عنوان «القای نفس در هلاکت» خارج می‌کند (شیخ مفید، ۷۰-۷۱).^۲

پاسخ دوم: شأنی بودن علم امام و عدم اراده بر دانستن

طرفداران این پاسخ قائل به شأنی بودن علم امام‌اند؛ یعنی امام هرگاه اراده دانستن کند خداوند بر وی افاضه می‌کند (کلینی، ۶۴۰/۱، باب «إِنَّ الْأَئِمَّةَ إِذَا شَاؤُوا أَنْ يَعْلَمُوا عَلِمُوا»)، و البته اراده و مشیت امام نیز تابع مشیت و اراده خداست (إِنَّ قُلُوبَنَا أَوْعِيَةٌ مَشِيَّةُ اللَّهِ) و اگر خدا نخواهد امام هم اراده‌ی دانستن نمی‌کند. بنابر این قول، علم تفصیلی ائمه تنها در صورتی است که بخواهند و مشیت الهی بر منع این علم تعلق

۱. «و هذا المذهب هو الذي اختاره المرتضى في هذه المسألة، ولي في هذه المسألة نظر».

۲. «و لو جاء فيه أثر لم يلزم ما ظنه المستضعفون إذ كان لا يمتنع أن يتعبد الله بالصبر على الشهادة والاستسلام للقتل ليبلغه الله بذلك من علو الدرجة ما لا يبلغه إلا به و لعلمه تعالى بأنه يطيعه في ذلك طاعة لو كلفها سواه لم يؤدها و يكون في المعلوم من اللطف بهذا التكليف لخلق من الناس ما لا يقوم مقامه غيره فلا يكون بذلك أمير المؤمنين ملقياً بيده إلى التهلكة و لا معيناً على نفسه معونة مستقبحة في العقول. (فصل) فأما علم الحسين بأن أهل الكوفة خاذلوه فلسنا نقطع على ذلك إذ لا حجة عليه من عقل و لا سمع و لو كان عالماً بذلك لكان الجواب عنه ما قدمناه في الجواب عن أمير المؤمنين ع بوقت قتله و المعرفة بقاتله لما ذكرناه». برخی محققان معتقدند سید مرتضی و شیخ مفید، از باب جدل و در محاجه با اهل سنت، این پاسخ را داده‌اند (ر.ک: صافی گلپایگانی، حسین علیه السلام شهید آگاه، ۱۴۷-۱۴۸).

نگیرد. به تعبیر دیگر علم فعلی و آگاهانه و مورد توجه امامان علیهم السلام، منوط به خواست خداست که در قلب ایشان ظاهر می‌شود. در نتیجه ممکن است بعضی از جزئیات در بعضی از حالات، مورد توجه آگاهانه ایشان نباشد (ر.ک: مکارم شیرازی، 284).

مستند این قول، روایاتی با همین مضمون است. برخی از این روایات را صفار در «بَابُ فِي الْإِمَامِ بَأَنَّهُ إِنْ شَاءَ أَنْ يَعْلَمَ الْعِلْمَ» (صفار، 315/1)، و کلینی ذیل «بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا شَاءُوا أَنْ يَعْلَمُوا عُلُمًا» (کلینی، 258/1) گرد آورده‌اند.

پس به مقتضای دو قضیه «إِذَا شَاءُوا أَنْ يَعْلَمُوا عُلُمًا» و «لَا يَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»، امام فقط وقتی به حقایق باطنی علم پیدا می‌کند که خداوند بخواهد و در غیر این صورت، خود امام هم نمی‌خواهد که علم پیدا کند، و لذا علم پیدا نمی‌کند.

ارزیابی پاسخ دوم

این پاسخ شباهت زیادی به دیدگاه اول دارد، و همچون پاسخ اول، نوعی تسلیم به شبهه است. از این رو، اشکالی که بر پاسخ اول وارد بود، در اینجا هم جاری است؛ یعنی با احادیث و گزارش‌های تاریخی مبنی بر علم تفصیلی ائمه علیهم السلام به زمان و مکان و کیفیت شهادت خود، ناسازگار است. اشکال دیگر بر این پاسخ، آن است که چگونه می‌توان اثبات کرد که امام علیه السلام در این موارد اراده دانستن نکرده است؟ به لحاظ تاریخی هیچ قرینه و شاهی بر این ادعا اقامه نشده است، بلکه این ادعا مبتنی بر پیش فرضی است که یقینی نداشته شده است و آن، «عدم امکان جمع میان علم غیب امام و حضور وی در عرصه‌های خطر» است.

پاسخ سوم: بداءپذیری علم غیب امام

این پاسخ، بر خلاف دو پاسخ قبلی، منکر علم تفصیلی و فعلی امام معصوم نسبت به حوادث آینده نیست، و برای پاسخ به شبهه، راه دیگری برگزیده است. در این پاسخ، علم امام علیه السلام، بداءپذیر دانسته شده است. طرفداران پاسخ سوم، مصادیق مورد تمسک شبهه‌کنندگان را، از مواردی دانسته‌اند که احتمال ورود بداء در آن بوده و لذا امام علیه السلام از نتیجه و عاقبت کار به صورت قطعی خبر نداشته است، تا شبهه چرایی ترتیب اثر ندادن به این علم، مطرح باشد (طیب، 244/1-245؛ حیدری، 333).

ارزیابی پاسخ سوم

امتیاز این پاسخ نسبت به دو پاسخ قبلی این است که مطابق با قول مشهور شیعه مبتنی بر گستردگی و فعلی بودن علم امام علیه السلام است. در عین حال اما، مبتنی بر بداءپذیری علوم ائمه علیهم السلام است که مورد پذیرش و توافق همگانی شیعیان نیست، و اخبار و احادیث هم در این باره، مختلف است.

اصل بداء، از عقاید مشهور شیعه، و به معنای آشکار کردن چیزی است که بر بندگان مخفی بوده و ظهورش برای آنان تازگی دارد. آنچه مورد اختلاف واقع شده، این است که آیا احتمال وقوع بداء، در آن دسته از حوادث آینده که خداوند علم آنها را به انبیاء و امامان علیهم السلام داده، وجود دارد یا نه؟

مرجع در این گونه مسائل، نقل است و عقل به تنهایی نمی تواند داوری کند. روایات نیز در این باب، مختلف است. برخی روایات، بر وجود بداء، و برخی دیگر، بر عدم بداء در علم انبیا و ائمه علیهم السلام دلالت دارد (ر.ک: مجلسی، مرآة العقول، 135/2)، و همین امر، سبب اختلاف آراء شده است. علامه مجلسی به پنج طریق تلاش می کند بین این دو دسته روایات جمع کند (همان).

از علامه طباطبایی به نحو مطلق نقل شده که در علم ائمه علیهم السلام و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بداء نیست (رخشاد، 207). اما برخی اصل وجود بداء در علوم معصومان را به نحو اجمال (و بدون ذکر ملاک برای تعیین موارد) پذیرفته اند (طیب، 245/1). برخی دیگر، در صدد ارائه ملاک برآمده اند. از این میان، برخی عدم بداء را منحصر در مواردی دانسته اند که خداوند به ملائکه و انبیاء و اولیایش خبر وقوع حتمی آن را داده است. و اما در موارد قضا و قدر غیر حتمی - که خداوند در آن وقوع چیزی و یا عدم آن را تقدیر می کند ولی تحقیقش را به مشیت خویش معلق می سازد - بداء در این موارد، ممکن است و واقع می شود (خویی، 393). کسانی دیگر، عدم بداء را به مواردی اختصاص داده اند که صاحبان این علوم، مأمور به اخبار از آنها هستند، و معتقدند اخباری که از وجود بداء در خبرهای غیبی ایشان سخن گفته است، یا بسیار نادر است یا ضعف سند دارند و یا دلالت آنها کامل نیست (صافی گلپایگانی، گفتمان مهدویت، 238-240). برخی دیگر، عدم بداء را مقید به مواردی دانسته اند که خداوند، انبیاء و ملائکه و اوصیاء را به حتمیت وقوع آن آگاه کرده است، و در غیر این موارد، بداء راه دارد، و قضایایی که پیشگویی انبیاء علیهم السلام در آن موارد محقق نشده (ر.ک: مجلسی، بحارالأنوار، 111/4-113) از همین باب است.

علاوه بر مبنایی بودن پاسخ سوم، اشکال دیگر این است که طرفداران این پاسخ، شاهی بر بداء پذیر بودن این وقایع اقامه نکرده اند؛ حال آن که، حداقل در بارزترین مصادیقی که شبهه کننده مطرح می کند - یعنی ماجرای ضربت خوردن امام علی علیه السلام و شهادت امام حسین علیه السلام در کربلا - اخبار و احادیث و گزارش های تاریخی - چنان که پیش تر به آنها اشارت رفت - بر حتمی بودن این دو واقعه و علم آن دو امام علیهما السلام به حتمیت وقوع حادثه دلالت دارد، بنابراین، پاسخ سوم در این دو مورد جاری نیست و شبهه همچنان باقی می ماند.

در هر صورت، گویا پیش فرض طرفداران پاسخ سوم نیز آن است که حل شبهه ناسازگاری، منحصر در اعتقاد به عدم علم قطعی امام به عاقبت حادثه است.

پاسخ چهارم: الزامی نبودن عمل به مقتضای علم غیب

طرفداران این پاسخ، منکر علم تفصیلی امام به حوادث آینده نیستند، و به شأنی بودن یا بداء‌پذیری علوم غیبی امام نیز تمسک نمی‌کنند، بلکه معتقدند حتی در فرض پذیرش علم تفصیلی، فعلی و حتمی امام، این شبهه قابل دفع است، با این توضیح که علوم غیبی امام، برای ایشان تکلیفی ایجاد نمی‌کند، و امام مأمور است که بر اساس علم عادی عمل کند. آن‌ها گرچه از نحوه شهادت خود با خبر بودند، ولی موظف نبودند طبق علم‌شان عمل کنند، بلکه در همه موارد (مگر مصلحت ایجاب کند) مطابق آنچه علوم عادی اقتضا می‌کرد، عمل می‌نمودند.

در توجیه این که چرا مأمور به عمل بر اساس علم عادی‌اند، می‌گویند: عمل بر اساس علم غیب با حکمت بعثت انبیاء علیهم السلام و نصب ائمه علیهم السلام منافات دارد، زیرا در این صورت جنبه اسوه و الگو بودن خود را از دست خواهند داد، و دنیا بستر آزمایش برای بشر نخواهد شد، و افراد بشر از وظایف فردی و اصلاحات اجتماعی به بهانه برخورداری بودن آنان از علم غیب و عمل بر اساس علم خدادادی از وظیفه خود سرباز خواهند زد.

همچنین، عمل بر اساس علم غیر عادی موجب اختلال در نظام عالم هستی است، زیرا مشیت و اراده خداوند به جریان امور بر اساس نظام اسباب و مسببات طبیعی و علم عادی نوع بشر تعلق گرفته است. شواهدی هم بر این مدعا ارائه می‌شود؛ از باب عنوان نمونه: پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام برای شفای بیماری خود و اطرافیان خویش از علم غیب استفاده نمی‌کردند. آنان منافقان را خوب می‌شناختند و می‌دانستند که آن‌ها ایمان واقعی ندارند، ولی هرگز با آن‌ها مانند کفار برخورد نمی‌کردند، بلکه از نظر معاشرت و ازدواج و دیگر احکام با آن‌ها مانند سایر مسلمانان بودند. همچنین هنگامی که در مسند قضاوت و حل و فصل مشکلات مردم می‌نشستند، مطابق قوانین قضایی اسلام حکم می‌کردند و از علم خدادادی خود استفاده نمی‌کردند و در موردی که دلیل شرعی مثلاً بر قاتل بودن متهمی وجود نداشت، امام یا پیامبر با تکیه بر علم غیب، حکم قصاص صادر نمی‌کردند (مجلسی، مرآة العقول، 124/3-125). بر همین اساس، هر چند امیر مؤمنان علی علیه السلام جریان شهادت خود را می‌دانسته و قاتل خویش را می‌شناختند، لیکن بر حضرت لازم نبود طبق آن عمل کند و به مسجد نرود بلکه وظیفه‌اش این بود که طبق علم عادی رفتار کند و این ملجم هم تصمیمش مبنی بر شهادت حضرت علی علیه السلام را مخفی نگه داشته بود و از این امر کسی غیر از هم‌دستانش با خبر نبود.

امام حسین علیه السلام نیز بر اساس علم عادی خود و در پی نامه‌های گوناگون شیعیان کوفه و اضطراب خروج از مدینه و بر حسب مساعد دیدن اوضاع عراق به سمت کوفه حرکت می‌کند، هر چند به علم امامت می‌داند که این سفر به داستان کربلا منجر خواهد شد. همان طور که برای علی علیه السلام بر اساس علم عادی بشری شب نوزدهم رمضان سال چهارم هجری مانند سایر شب‌هاست، و به همین جهت به سمت مسجد حرکت می‌کند.

با توجه به معنای اخیر، «انداختن در هلاکت و خودکشی» هم مورد ندارد، زیرا خودکشی و هلاکت، به از بین بردن جان خود با اسباب عادی و از طریق علم عادی و طبیعی است.

ارزیابی پاسخ چهارم

در تعابیر طرفداران این پاسخ، تفاوت‌هایی دیده می‌شود. از برخی تعابیر چنین برداشت می‌شود که امام در این موارد مأمور به عمل بر طبق ظاهر است و نباید به مقتضای علم غیب عمل کند، و از برخی دیگر از تعابیر چنین استفاده می‌شود که لزومی بر عمل به مقتضای علم غیب ندارد؛ هر چند می‌تواند مطابق علم غیب خود عمل کند (ر.ک: پیشوایی، ۱/۳۰۹-۳۲۰).

بر همین اساس، اشکال پاسخ چهارم این است که از ابهام و عدم شفافیت رنج می‌برد. اگر این پاسخ فقط در صدد نفی لزوم، و اثبات اختیار برای امام در عمل به مقتضای علم غیب باشد، در این صورت این سؤال رخ می‌نماید که آیا معیاری برای موارد عمل و موارد ترک عمل امام علیه السلام به مقتضای علم غیب وجود دارد یا نه؟ و این معیار چیست؟

علاوه بر اینکه در این فرض، توجیهی که برای الزامی نبودن عمل به مقتضای علم غیب ذکر شده، منتفی می‌شود، زیرا مفاد توجیه مذکور، لزوم ترک عمل به نحو مطلق است نه اختیار در ترک یا فعل.

اما اگر پاسخ چهارم در صدد نفی جواز عمل به مقتضای علم غیب باشد، در این صورت با گزارش‌های متعدد تاریخی - که در ادامه به آنها اشاره می‌شود - ناسازگار است. این گزارش‌ها نشان می‌دهد که امامان معصوم علیهم السلام در موارد متعددی از علم غیب خود برای نجات خود و شیعیان استفاده کرده‌اند.

پاسخ پنجم: تقسیم علم امام به علم مشروط و علم مطلق

پاسخ پنجم مبتنی بر این پیش‌فرض است که گستره علم امام شامل لوح محفوظ و لوح محو و اثبات هر دو می‌شود، و در نتیجه، مشتمل بر امور بداء‌پذیر و بداء‌ناپذیر هر دو است. بر این اساس، علم امام علیه السلام به مسائل پنهانی و غیبی، دو نوع است:

۱. علم به حقیقتی پنهان به شکل قضیه شرطیه (بدون علم به تحقق یا عدم تحقق شرط)؛ مثل این که می‌داند اگر امروز به مسجد برود کشته می‌شود و اگر نرود کشته نمی‌شود. این نوع علم، از التفات به عالم محو و اثبات حاصل شده و معلق بر تحقق شرایط است و آنچه از بداء گفته می‌شود، مربوط به علم خداوند و علم نبی و امام در این موطن و این عالم است.

چنین علمی بر فرض التفات و تحقق، تکلیف آور است و به مقتضای تشریع انسانی که مکلف است، باید بر طبق آن عمل نموده و خود را از کشته شدن نجات داده و از چنین کاری اجتناب کند.

۲. علم به حقیقتی پنهان به نحو قضیه حملیه، مانند آنکه می‌داند امروز به مسجد می‌رود و به دست یکی از اشقیاء شهید می‌شود. در این علم، که از التفات به عالم لوح محفوظ حاصل می‌شود، تعلیقی و بدائی نیست و تکلیف آور نیز نمی‌باشد؛ چون تکلیف برای ایجاد داعی و انگیزه در مکلف برای حرکت به سوی سعادت است و انسان نسبت به چیزی می‌تواند انگیزه و اراده داشته باشد که آن را ممکن بداند، و گر نه هیچ کسی محالات را با علم به استحاله اش نمی‌تواند قصد کند. لذا وقتی محقق شدن چیزی مسلم و یقینی است و مکلف می‌داند محقق شدن نقیض آن محال می‌باشد، امکان ندارد برای تحقق نقیض آن انگیزه‌ای در او ایجاد شود (ر.ک: وکیلی، تمام مقاله).

ارزیابی پاسخ پنجم

توضیحی که برای نوع دوم علم امام (علوم غیبی به نحو قضیه حملیه) ارائه شده، مطابق پاسخ ششم است که بعد از این خواهد آمد. و اما نسبت به نوع اول (علوم غیبی به شکل قضیه شرطیه) تا حدودی ابهام دارد. توضیح این که علم به حوادث آینده، می‌تواند تام و یا ناقص باشد. مراد از علم تام، آگاهی از همه شرایط تحقق فعل است به نحو مطلق و منجز. و مراد از علم ناقص، آگاهی از برخی شرایط تحقق فعل است که نتیجه آن، علم به تحقق فعل به نحو مشروط و معلق است. از باب مثال، اگر عوامل تحقق فعل اختیاری را به دو جزء «مقتضی» و «عدم مانع» تقسیم کنیم، گاهی ممکن است شخصی تنها از وجود مقتضی (مثل علم و اراده فاعل) آگاه باشد، و از موانع تحقق فعل بی‌خبر باشد.

حال اگر مراد از آن چه تحت «علم بداء پذیر» برای امام معصوم ذکر شده، همان علم ناقص باشد، در این صورت باید توجه داشت که اطلاق علم بر آن، مسامحه است؛ زیرا چنین شخصی حقیقتاً نمی‌داند که فعل، محقق می‌شود یا نه. در این صورت، از پیش فرض شبهه مورد بحث خارج می‌شود؛ زیرا مفاد شبهه این است که امام، با وجود علم قطعی به شهادت خود، چرا از رفتن به سمت محل شهادت خودداری نکرد؟

پاسخ ششم: عدم تعلق تکلیف به متعلق علوم مستفاد از غیب

این پاسخ را می‌توان از برخی عبارات علامه مجلسی استنباط کرد. ایشان می‌گویند: در این موارد، اجل محتموم و مقدّر فرا رسیده، و امکان فرار از آن وجود ندارد (ر.ک: مجلسی، مرآة العقول، ۱۲۴/۳).^۱ البته ادامه کلام ایشان بیش از آن که بر این پاسخ دلالت کند، بر پاسخ چهارم دلالت دارد.^۲ صریح‌تر از عبارات علامه مجلسی، کلام علامه طباطبایی است. از نظر ایشان، این گونه علم موهبتی، به موجب ادله عقلی و نقلی که آن را اثبات می‌کند، قابل هیچ گونه تخلف نیست و تغییر نمی‌پذیرد، و به اصطلاح، علم است به «آن چه در لوح محفوظ ثبت شده» و آگاهی است از «آن چه قضای حتمی خداوندی به آن تعلق گرفته»، و روشن است که هیچ گونه تکلیفی به متعلق این گونه علم (از آن جهت که متعلق این گونه علم است و حتمی الوقوع می‌باشد) تعلق نمی‌گیرد، زیرا تکلیف در صورتی به عمل تعلق می‌گیرد که فعل و ترک هر دو در اختیار مکلف باشد، و اما اگر امری ضروری الوقوع و متعلق قضای حتمی بود، محال است که مورد تکلیف قرار گیرد.

به عنوان نمونه، صحیح است که خداوند به بنده خود بفرماید: «فلان کاری که فعل و ترک آن برای تو ممکن است و در اختیار توست، انجام بده»، ولی محال است بفرماید: «فلان کاری را که به موجب مشیت تکوینی و قضای حتمی من، البته تحقق خواهد یافت و برو برگرد ندارد، بکن یا مکن»، زیرا چنین امر و نهی لغو و بی‌اثر است.

و همچنین انسان می‌تواند امری را که امکان شدن و نشدن دارد اراده کرده، برای خود مقصد و هدف قرارداده، برای تحقق دادن آن به تلاش و کوشش بپردازد، ولی هرگز نمی‌تواند امری را که به طور یقین (بی‌تغییر و تخلّف) و به طور قضای حتمی، شدنی است، اراده کند و آن را مقصد خود قرارداده، تعقیب کند، زیرا اراده و عدم اراده و قصد و عدم قصد انسان کمترین تأثیری در امری که به هر حال شدنی است و از آن جهت که شدنی است، ندارد» (طباطبایی، بررسی‌های اسلامی، ۱۹۶/۱-۱۹۷).

۱. «فالمعنى أنه كان بلغ الأجل المحتوم المقدر، و كان لا يمكن الفرار منه، و لعله أظهر الوجوه، و حاصله أن من لا يعلم أسباب التقديرات الواقعية يمكنه الفرار عن المحذورات و يكلف به، و أما من كان عالما بجميع الحوادث فكيف يكلف الفرار، و إلا يلزم عدم وقوع شيء من التقديرات فيه».

۲. «بل هم عليهم السلام غير مكلفين بالعمل بهذا العلم في أكثر التكليف، فإن النبي و أمير المؤمنين صلى الله عليهم كانا يعرفان المناقضين و يعلمان سوء عقائدهم و لم يكونا مكلفين بالاجتناب عنهم و ترك معاشرتهم و عدم مناصحتهم أو قتلهم و طردهم، ما لم يظهر منهم شيء يوجب ذلك و كذا علم أمير المؤمنين صلوات الله عليه بعدم الظفر بمعاوية و بقاء ملكه بعده لم يضر سببا لأن يترك قتاله، بل كان يبذل في ذلك غاية جهده إلى أن استشهد صلوات الله عليه، مع أنه كان يخبر بشهادته و استيلاء معاوية بعده على شيعته، و كذا الحسين صلوات الله عليه كان عالما بغدر أهل العراق به و أنه يستشهد هناك مع أولاده و أقاربه و أصحابه، و يخبر بذلك مرارا و لم يكن مكلفا بالعمل بهذا العلم، بل كان مكلفا بالعمل بظاهر الأمر حيث بذلوا نصرتهم و كاتبوه و راسلوه و وعدوه البيعة و تابعوا مسلم بن عقيل رضي الله عنه».

علامه طباطبایی در جایی دیگر می‌گوید: «اساساً باید توجه داشت که «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» (هر چیز تا واجب الوجود نگردد، به وجود نمی‌آید) بنابراین، هر فعلی نسبت به فاعل خود ضروری نیست، بلکه تنها نسبت به علت تامه (که اراده خداوند متعال جزء آن است) ضروری است. «و تحقق الفعل إرادياً و تحت التکلیف، لا ینافی الضرورة، كما فی الأفعال الإرادية مع وجود التکالیف فیها» (تحقق فعل و تحت تکلیف بودن آن، با ضروری بودن آن منافات ندارد، چنان‌که افعال ارادی انسان این‌گونه هستند، یعنی با این‌که انسان به انجام آن‌ها مکلف است در عین حال ضروری است).

بر این پایه است که ائمه علیهم السلام با این‌که می‌دانستند شهید می‌شوند، اقدام به انجام فعل می‌کردند؛ حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام به محراب می‌رود، و امام حسن و امام رضا علیهما السلام نوشیدنی مسموم یا انار و انگور مسموم تناول می‌کنند، و حضرت سیدالشهدا علیه السلام وارد کربلا می‌شود و در صدد چاره‌جویی و دفع قضا و قدر الهی بر نمی‌آیند.

توضیح آن‌که: گاهی انسان به علم قطعی و بی‌برو برگرد می‌داند که به فعل اختیاری خود، مثلاً در ساعت یازده، زهر خواهد خورد و در فلان میدان و یا خیابان تصادف خواهد کرد و جان خواهد سپرد. و گاهی نیز قطعاً می‌داند که به فعل اختیاری و ارادی خود مثلاً در ساعت یازده در فلان میدان و یا خیابان تصادف خواهد کرد و یا هدف تیر و گلوله قرار خواهد گرفت، ولی این واقعه مشروط به وقوع شرط یا شروطی است [یعنی مشروط است و مانند حالت قبل قطعی نیست] و در مورد ما مثلاً مشروط به رفتن است، به گونه‌ای که اگر برود کشته می‌شود، و اگر نرود کشته نخواهد شد.

در صورت اول چاره‌جویی معنی ندارد، زیرا انسان خود را در هلاکت واقع می‌بیند، نه این‌که خود را به هلاکت بیندازد و القاء در تهلکه کند، از این رو خطاب «لا تلقوا بأيديکم إلى التهلكة» (با دست خود، خود را به هلاکت نیندازید) اساساً به او متوجه نیست؛ ولی این در صورت دوم، تشبث و تمسک به اسباب و در صدد چاره‌جویی بر آمدن و خودداری کردن از رفتن به سوی هلاکت جا دارد و خطاب (لا تلقوا) به انسان متوجه می‌شود. حال می‌گوییم: اقدام ائمه علیهم السلام از قبیل فعل اول است که حتمیت و وقوع فعل را (چه بخواهند چه نخواهند) می‌دانستند و چاره‌جویی و نرفتن و اقدام نکردن معنی نداشت؛ زیرا همه بر خلاف علم قطعی مفروض است. و در واقع آیه شریفه فوق، نهی از القاء در تهلکه می‌کند، ولی قضایای ائمه علیهم السلام وقوع در تهلکه است، نه ایقاع و القاء در تهلکه [یعنی خود را واقع در هلاکت می‌دیدند، نه این‌که در هلاکت واقع می‌ساختند] (طباطبایی، علم امام، 333-335؛ همو، بحثی کوتاه درباره علم امام، 357-359).

البته باید به این نکته مهم توجه داشت که حتمی بودن فعل انسان از نظر تعلق قضای الهی، منافات با اختیاری بودن آن از نظر فعالیت اختیاری انسان ندارد، زیرا قضای آسمانی به فعل، با همه چگونگی‌های آن تعلق گرفته است نه به مطلق فعل، مثلاً خداوند خواسته است که انسان فلان فعل اختیاری را، به اختیار خود انجام دهد و در این صورت تحقق خارجی این فعل اختیاری از آن جهت که متعلق خواست خداست، حتمی و غیر قابل اجتناب است و در عین حال اختیاری و نسبت به انسان صفت امکان دارد (ر.ک: طباطبایی، مجموعه رسائل، 246/2).

ارزیابی پاسخ ششم

از ظاهر عبارات علامه مجلسی و علامه طباطبایی، چنین برمی‌آید که علم امامان معصوم به حوادث آینده، در همه موارد از امور حتمی الوقوع و بداءناپذیر است. در ضمن ارزیابی پاسخ سوم نیز اشاره شد که از علامه طباطبایی به نحو مطلق نقل شده که در علم ائمه علیهم السلام و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بداء نیست (رخشاد، 1382، 207).

پاسخ ششم بر مبنای بداءناپذیری علم غیب امام، تام و مصون از اشکال‌هایی است که در پاسخ‌های قبلی وجود داشت. البته با توضیحاتی که ذیل نظر مختار خواهد آمد، می‌توان یک اشکال احتمالی بر این پاسخ را نیز دفع کرد. اشکال این است که مطابق گزارش‌های تاریخی، امامان معصوم، با استفاده از علم پیشین خود در موارد متعددی، خطراتی را که متوجه خود یا برخی شیعیان بود، دفع کرده‌اند. جریان نجات علی بن یقطین بن موسی بغدادی (۱۲۴-۱۸۲ق) از مرگ حتمی با علم امام کاظم علیه السلام، یکی از این موارد است. وی از بزرگان شیعه در دوران امام صادق و امام کاظم علیهما السلام، و در عین حال، از وزیران حکومت عباسی و مورد اعتماد آنان نیز بود. روزی به امام موسی کاظم علیه السلام نوشت که روایات در باره وضو مختلف است و هر فرقه‌ای به گونه‌ای خاص وضو می‌گیرد، می‌خواهم به خط مبارک خود مرا از حقیقت وضو آگاه نمایی و بنویسی که چگونه وضو بگیرم.

امام علیه السلام در پاسخ وی نوشت: «تورا امر می‌کنم که سه مرتبه صورت خود را بشویی و دست‌ها را از سر انگشتان تا آرنج سه مرتبه بشویی و تمام سر را مسح کنی و ظاهر دو گوش را مسح کنی و پاها را تا ساق بشویی (درست مانند اهل سنت).

همین که نامه امام علیه السلام به علی رسید بسیار تعجب کرد و با خود گفت: عجب! این نوع وضو گرفتن بر خلاف روش ائمه معصومین علیهم السلام است و من مطمئنم که این گونه وضو ساختن خلاف شرع است؛ لیکن چون امام مرا به این روش دستور داده است مخالفت نمی‌کنم تا اینکه سر آن برایم روشن شود.

از آن به بعد علی بن یقطین مانند سنی‌ها وضو می‌گرفت. مدتی نگذشته بود که مخالفان شیعه به هارون گفتند: ای هارون! علی بن یقطین رافضی است و او در دستگاه خلافت تو نفوذ کرده تا اهداف موسی بن جعفر را محقق سازد. هارون الرشید در خلوت با بعضی از خواص خود گفت: به من اطلاع داده‌اند که علی شیعه می‌باشد، در حالی که او وزیر من است و من نمی‌دانم چگونه از حقیقت امر آگاه شوم. مشاوران جواب دادند: او را آزمایش کن تا اطمینان حاصل کنی. گفت: چگونه؟ گفتند: شیعه با سنی در وضو مخالف است، در پنهانی او را زیر نظر بگیر و ملاحظه نما که آیا به روش سنی‌ها وضو می‌گیرد یا به گونه شیعیان.

هارون این سخن را پسندید. پس علی را طلب کرد و او را در یکی از نقاط نزدیک به خود به کار گماشت، به گونه‌ای که روز و شب در همان محل باشد و به غیر از یک نفر، کسی را در خدمت او نگذاشت. همین که موقع ظهر فرا رسید، غلام آب وضو را برای علی بن یقطین حاضر نمود و درب را بست و رفت. علی بن یقطین به همان روشی که امام علیه السلام دستور داده بود وضو گرفت و به نماز مشغول گشت. هارون که از روزنه و سوراخ اتاق، مراقب اوضاع بود، پس از تمام شدن وضو و نماز علی نزد او آمد و گفت: هر که تو را رافضی می‌داند غلط می‌گوید. و داستان سخن‌چینان را نقل کرد. آن‌گاه گفت: بعد از این، سخن کسی را درباره تو نخواهم پذیرفت و تو همواره وزیر والا مقام من خواهی ماند.

در اینجا بود که علی بن یقطین به سرّ نامه امام آگاه گشت. فردای آن روز نامه‌ای از امام علیه السلام رسید که طریق وضوی صحیح و موافق روش معصومین علیهم السلام در آن نگاشته شده بود و تأکید کرده بود که از حالا به بعد باید مانند شیعیان وضو بگیری؛ زیرا آن‌چه بر تو می‌ترسیدم گذشت و از این به بعد در امان هستی (ر.ک: بحرانی، 1413ق، 346/6-348).

امثال این قضایا بر این امر دلالت دارد که علم پیشین می‌تواند مکلف را بر فعل یا ترک عملی قادر سازد، و در نتیجه، می‌تواند متعلق تکلیف قرار گیرد.

نظر مختار

نظر مختار، در ضمن چند نکته تبیین می‌شود:

نکته اول: علم به لحاظ جایگاه آن نسبت به معلوم، بر دو قسم است:

1. علم درجه اول: هر فاعل مختاری در مقام فعل اختیاری، تا وقتی علم به مفید بودن فعلی نداشته باشد، اراده انجام فعل در او محقق نمی‌شود. به این علم که در سلسله علل تحقق فعل (در کنار حبّ و شوق

و اراده و ... قرار دارد، «علم درجه اول» و یا «علم در مرتبه اول» می‌گوییم. روشن است که این علم، تقدم رتبی و زمانی بر فعل دارد.

2. علم درجه دوم: می‌توان علمی را تصور کرد که به فعل و عوامل تحقق آن (از جمله علم درجه اول، که از اسباب تحقق داعی و اراده بر انجام فعل است) تعلق گیرد، این قسم را «علم درجه دوم» یا «علم در مرتبه دوم» می‌گوییم. صاحب چنین علمی می‌داند که فلان فعل در فلان زمان و مکان و با فلان خصوصیات محقق می‌شود.

این علم، هرچند می‌تواند تقدم زمانی بر فعل داشته باشد، اما چون نقش حکایت‌گری دارد، در رتبه متأخر از فعل قرار دارد، و به همین جهت، نمی‌تواند هم‌زمان و نسبت به فعل واحد، نقش علم درجه اول را هم ایفا کرده و در تحقق فعل مؤثر باشد (ر.ک: فاضل مقداد، 133/1420؛ علامه حلی، 230/1425-231).

نکته دوم: علم پیشین امام به حوادث آینده، از قبیل علم درجه دوم است، و به همین جهت نمی‌تواند نقشی در تحقق (یا عدم تحقق) فعلی که متعلق آن علم است، داشته باشد. فرض تأثیرگذاری چنین علمی در متعلق آن، منجر به تناقض می‌شود؛ زیرا مستلزم این است که هم مقدم بر فعل باشد (تا در سلسله علل آن فعل تعلق گیرد) و هم مؤخر از فعل باشد (تا بتواند از تحقق فعل و خصوصیات آن گزارش دهد).

علاوه این که فرض تغییر در متعلق چنین علمی از طریق عمل اختیاری انسان، خلاف فرض محتوم بودن، و به منزله جمع بین نقیضین است؛ زیرا از حادثه‌ای که قرار است حتمی و تغییر ناپذیر باشد، توقع داریم که تغییر کند یعنی حتمی و تغییر ناپذیر نباشد، و این، عین تناقض است.

نکته سوم: حوادثی که علم پیشین به آنها تعلق می‌گیرد، بر دو قسم است: 1. برخی از این حوادث به گونه‌ای است که جایی برای عکس العمل نشان دادن به آنها وجود ندارد، مثل علم حتمی امام به شهادت خود در فلان حادثه. ماجرایی ضربت خوردن امیرالمؤمنین در مسجد کوفه و شهادت امام حسین علیهما السلام در کربلا به قرائن و شواهد متعدد حدیثی و تاریخی، از این قبیل است.

2. حوادثی که در ظرف وقوع، افعال دیگری بر آن قابل ترتب است. در این قسم، علم درجه دوم نسبت به این حادثه، می‌تواند نقش علم درجه اول برای حوادث مترتب بر آن را ایفا کند. از باب مثال، امام می‌داند فلان شخص که منکر توانایی امام بر انجام کرامت و امور خارق عادت است، فردا به ملاقات او خواهد آمد. این علم درجه دوم، انگیزه‌ای برای صدور فعل خارق عادت از سوی امام در حضور شخص مذکور باشد تا خطای او را آشکار کند. در این صورت، علم پیشین امام، نقش علم درجه اول را در فعل دوم (صدور خارق عادت از امام) ایفا می‌کند.

نکته چهارم: از تطبیق نکات پیش گفته بر شبهه مورد بحث، این نتایج به دست می‌آید:

1. علم پیشین امام به واقعه شهادت خود، علم درجه دوم بوده و نمی‌تواند در تحقق یا عدم تحقق همین واقعه تأثیرگذار باشد، و فرض تأثیرگذاری، مستلزم تناقض است. و این، همان چیزی است که در پاسخ ششم (تکلیف آور نبودن علم پیشین) آمده بود.
 2. این علم پیشین می‌تواند در حوادث مترتب بر حادثه‌ای که متعلق این علم است، به عنوان علم درجه اول ایفای نقش کند. جریان علی بن یقطین از این قبیل است.
- در این موارد، آیا امام وظیفه دارد با استفاده از علم غیب خود، پیش‌دستی کرده و برای حفظ خود و دیگران برای عکس العمل مناسب برنامه‌ریزی کند، یا این که باید التفاتی به علم غیب نکند، و مطابق شواهد و قرائن عادی و آنچه اقتضای علم عادی است، عمل کند و یا این که تفصیلی در مسأله وجود دارد؟ آن چه ضمن پاسخ چهارم آمد تا حدودی می‌تواند به حل این مسأله کمک کند؛ یعنی نه در همه موارد، بلکه در برخی موارد، امام وظیفه دارد با ابزار علم غیب بهره گیرد. مطابق پاسخ چهارم، امام موظف نیست در همه موارد طبق علم پیشین عمل کند، زیرا موجب اختلال در نظام عالم هستی، و در تعارض با حکمت بعثت انبیاء علیهم السلام و نصب ائمه علیهم السلام است، و جنبه اسوه و الگو بودن آنها از دست خواهند رفت، و دنیا بستر آزمایش برای بشر نخواهد شد.
- و اما معیار تعیین موارد لزوم عمل و موارد لزوم ترک عمل امام به مقتضای علم پیشین، مقام امامت و وظایف امام است، که البته تشخیص این موارد نیز از عهده دیگران خارج است.

نتایج پژوهش

پاسخ‌های داده شده به شبهه «چرایی عدم اجتناب امامان معصوم از مواقع خطر، با وجود علم آن‌ها به حوادث آینده» به لحاظ مبانی و انتقان، به یک وزن نیستند. برخی از این پاسخ‌ها، در حقیقت، تسلیم به شبهه و پذیرش اشکال بوده و با انکار برخی خصوصیات علوم ائمه علیهم السلام با شبهه کنار آمده‌اند. پاسخ اول و دوم- و تا حدودی پاسخ سوم- را می‌توان از این قبیل دانست.

پاسخ چهارم (الزامی نبودن عمل به مقتضای علم غیب)، دارای اضطراب بوده و ملاک و معیار خاصی ارائه نمی‌کند و از نوعی ابهام رنج می‌برد. علاوه بر اینکه با گزارش‌های تاریخی ناسازگار است.

پاسخ پنجم در وجه مشترک خود با پاسخ ششم، از مزیت آن برخوردار است، اما در وجه غیر مشترک (علوم غیبی به شکل قضیه شرطیه) دارای ابهام و اشکال است.

پاسخ ششم (عدم تعلق تکلیف به متعلق علوم غیبی ائمه علیهم السلام)، پاسخی تام و مصون از اشکالات پاسخ‌های قبلی است، هرچند نسبت به توجیه گزارش‌های تاریخی دال بر استفاده امام از علم پیشین در مواردی همچون رفع گرفتاری‌ها از خود و شیعیان، نیاز به تکمله‌ای دارد که در توضیح نظر مختار، این نقص برطرف شده است.

کتابنامه

- نهج البلاغة، گردآورنده محمد بن حسین شریف الرضی، تحقیق صبحی صالح، چاپ اول، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مشابه القرآن و مختلفه، بیدار، قم، ۱۳۶۹.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبد السلام محمد هارون، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۹ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، مدینه معاجز الأئمة الإثنی عشر، چاپ اول، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۱۳ق.
- پیشوایی، مهدی، مقتل جامع سیدالشهداء، چاپ اول، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۹.
- حیدری، سید کمال، علم الإمام، چاپ اول، دار فراق، قم، ۱۴۲۹ق.
- خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم، ۱۴۳۰ق.
- رخشاد، محمدحسین، در محضر علامه طباطبائی، چاپ اول، انتشارات سماء قلم، قم، ۱۳۸۲.
- سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم، «تحلیل و بررسی مبانی کلامی اثبات فضیلت امیر المؤمنین (ع) در حادثه لیلۃ المیث» ، دوفصلنامه علمی پژوهشی امامت پژوهی، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صص ۷۵-۱۰۰.
- سید مرتضی، علم الهدی، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجایی، چاپ اول، دار القرآن الکریم، قم، ۱۴۰۵ق.
- شیخ طوسی، محمد بن الحسن، تلخیص الشافی، تحقیق: حسین بحر العلوم، چاپ اول، انتشارات المعجین، قم، ۱۳۸۲.
- شیخ مفید، محمد بن نعمان، المسائل العکبریة، چاپ اول، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق.
- صافی گلپایگانی، لطف الله، حسین علیه السلام شهید آگاه و رهبر نجات بخش اسلام، چاپ سوم، مؤسسه نشر و تبلیغ، مشهد مقدس، ۱۳۶۶.
- صافی گلپایگانی، لطف الله، گفتمان مهدویت، چاپ اول، انتشارات مسجد جمکران، قم، ۱۳۷۷.

- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، شهيد جاويد، چاپ دوازدهم، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، 1361.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، «تطبيق قيام امام حسين با موازين فقهی»، در چشمه خورشيد (مجموعه مقالات كنگره بين المللی امام خمینی و فرهنگ عاشورا)، دفتر اول، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، 1374.
- صالحی نجف آبادی، نعمت الله، نگاهی به حماسه حسینی استاد مطهری، چاپ دوم، کویر، تهران، 1379.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقيق: محسن بن عباسعلی کوچه باغی، چاپ دوم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، قم، 1404ق.
- طباطبایی، سيد محمد حسين، مجموعه رسائل، چاپ اول، بوستان كتاب، قم، 1387.
- طباطبایی، سيد محمد حسين، «بحثی کوتاه درباره علم امام»، در: نادم، محمد حسن، علم امام (مجموعه مقالات)، چاپ اول، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، قم، 1388.
- طباطبایی، سيد محمد حسين، بررسی های اسلامی، چاپ دوم، بوستان كتاب، قم، 1388.
- طباطبایی، سيد محمد حسين، «علم امام عليه السلام و عصمت انبياء و اوصياء عليهم السلام»، در: نادم، محمد حسن، علم امام (مجموعه مقالات)، چاپ اول، انتشارات دانشگاه اديان و مذاهب، قم، 1388.
- طباطبایی، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، انتشارات جامعه مدرسين، قم، 1417ق.
- طيب، عبدالحسين، اطيب البيان في تفسير القرآن، چاپ دوم، نشر اسلام، تهران، 1369.
- علامه حلی، حسن بن يوسف، كشف المراد، تحقيق و تعليق حسن حسن زاده الآملی، چاپ اول، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، 1425ق.
- فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سيوري، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، تحقيق على حاجي آبادی و عباس جلالی نیا، چاپ اول، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1420ق.
- كلینی، محمد بن یعقوب، الكافي، تحقيق: علی اكبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، دار الكتب الإسلامية، تهران، 1407ق.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، چاپ دوم، دار إحياء التراث العربی، بيروت، 1403ق.
- مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقيق: سيد هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، دار الكتب الإسلامية، تهران، 1404ق.
- محمودی، محمد باقر، عبرات المصطفين في مقتل الحسين، چاپ اول، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم، 1415ق.
- مكارم شیرازی، ناصر، آیات ولایت در قرآن، تهیه و تنظيم: ابوالقاسم عليان نژادی، چاپ سوم، نسل جوان، قم، 1386.

وکیلی، محمدحسن، ۱۴۳۸ق، «علم غیب امام (تکمیل نظریه اعتدالی و پاسخ به شبهات)»،
<http://erfanvakehmat.com>، تاریخ مراجعه ۱۴۰۱/۳/۲۰.



Analysis and Critique of Different Approaches to the Problem of Consciousness in the Cartesian-European Tradition and Phenomenology

Mohamad Mehdi Moghadas (Corresponding Author),

PhD student of philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin

Email: mehmoghadas@gmail.com

Dr. Mohammad Kazem Elmi Sola

Associate professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The approach of Descartes and his subsequent philosophical tradition to consciousness did have epistemological consequences. The distinction between subject and object, and the question of how the mind and body relate, the entanglement of the mind in its ideas that led to the problem of “egocentric predicament,” the problem of the identity of the perceptual object, skepticism, and the issue of valuation regarding the gap between the mind and the object are some consequences of this approach. Consequently, alternative approaches have been proposed by philosophers to avoid such consequences. Among these approaches is phenomenology with the narratives of Husserl, Heidegger, and Merleau-Ponty. Husserl’s transcendental phenomenology with its intentionality, Heidegger’s doctrine of “being-in-the-world” and Merleau-Ponty’s idea of conscious bodies tried to explain the mechanism and characteristics of consciousness. The present article seeks to examine the problems of the Cartesian-European epistemological system, to show how to deal with these problems, and finally to analyze and critique the characteristics of each approach to see whether these alternative approaches could have managed to solve these problems or not.

Keywords: consciousness, epistemology, subject and object, phenomenology, theory of ideas, soul and body, Cartesianism



سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 222 - 199	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1400/02/19	تاریخ بازنگری: 1400/08/04
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/EPK.2022.75873.1114

تحلیل و نقادی رویکردهای متفاوت به مسئله آگاهی در سنت دکارتی - اروپایی و پدیدارشناسی

محمد مهدی مقدس

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین (نویسنده مسئول)

Email: mehmoghadas@gmail.com

دکتر محمدکاظم علمی سولا

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

رویکرد دکارت و سنت فلسفی پس از وی به آگاهی، پیامدهای معرفتی را به دنبال داشت. تمایز سوژه و ابژه و مسئله نحوه ارتباط ذهن و بدن که موجب گرفتاری ذهن در میان تصورات خود شده و در نهایت منجر به مسئله «تنگنای شخصی» گردید. همچنین مشکل این همانی شیء ادراکی، شکاکیت، و بحث ارزش گذاری با توجه به شکاف میان ذهن و عین، به طور خلاصه از پیامدهای این رویکرد به شمار می روند. با عنایت به این مسئله، رویکردهای بدیل برای مرتفع ساختن این پیامدها از سوی فیلسوفان ارائه گردید. از جمله این رویکردها، پدیدارشناسی در تقریر هوسرل، هیدگر و مرلوپونتی است. پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، با به میان کشیدن حیث التفاتی و همچنین هیدگر با آموزه «بودن در جهان» و مرلوپونتی با ایده بدن های آگاه، توصیفی از سازوکار و ویژگی های آگاهی به دست دادند. مقاله حاضر در تلاش است تا مشکلات نظام معرفتی دکارتی-اروپایی را بررسی کرده، سپس نحوه مواجهه با مشکلات پیش آمده را نشان داده، و در نهایت ویژگی های هر رویکرد را تحلیل و نقادی کرده و تبیین کند که آیا رهیافت های بدیل توانسته اند مشکلات پیش آمده را مرتفع سازند یا خیر؟

واژگان کلیدی: آگاهی، معرفت شناسی، سوژه و ابژه، پدیدارشناسی، نظریه ایده ها، ذهن و بدن، دکارت گرایی.

درآمد

مسئله آگاهی و شناخت از دیرباز مورد بحث و بررسی فیلسوفان بوده است. این که ما موجوداتی آگاه و خودآگاه هستیم، واقعیتی است که هر انسانی به نحو شهودی درمی یابد. اما این که آگاهی چیست، پرسشی دشوار و پاسخ به آن نیازمند در نظر داشتن ملاحظات بسیاری است، که تأمل در این باب دشواری های آن را برای ما روشن می سازد. هنگامی که می خواهیم دانسته های خود را در ذیل تعریفی مشخص بگنجانیم، متوجه می شویم که این مسئله تا چه میزان پیچیده است. فیلسوفان همواره برای به دست دادن تعریفی از آگاهی کوشیده اند. نمونه ای از این کوشش ها را می توان در محاوره ثئیاتتوس افلاطون یافت. تعاریف ارائه شده از چستی شناخت، یکی پس از دیگری توسط سقراط به چالش کشیده شده و رد می شوند؛ در پایان نیز تعریفی از معرفت ارائه نمی گردد.

بسیاری از فیلسوفان یونان مسئله آگاهی را در بسترهای متفاوتی به بحث گذاشتند. این مباحث دو وجه بسیار نزدیک به هم دارد. در یک سو مسئله آگاهی به طور کلی مطرح می شود؛ یعنی آگاهی شامل ادراک حسی¹ و اندیشیدن درباره جهان خارج، و همچنین شامل فعالیت های ذهنی مرتبط با آن، و از سوی دیگر، آگاهی از خود یا سوژه شناخت، قرار دارد. برخی شارحان اظهار کرده اند که در یونان باستان و همچنین دوره لاتین، هیچ اصطلاح فنی و یا هیچ اصطلاح شناسی فنی، نه برای آگاهی و نه خودآگاهی وجود ندارد (Remes, 415).

در اغلب مواقع آنچه به عنوان آگاهی ترجمه شده است، واژه یونانی *aisthēsis* و یا واژه لاتین از فعل *percipere*² است. نقصی که در این واژه شناسی مشاهده می شود حاکی از این واقعیت است که وجود نظریاتی از ادراک مانند نظریه قوای نفس، و همچنین نظریه حس مشترک ارسطو، اغلب برای توضیح تمامی پدیده هایی که ذیل مفهوم آگاهی مطرح بودند، کافی در نظر گرفته می شد. ارسطو اشاره کرد که خودآگاهی یک فرد به گونه ای است که شامل قرار گرفتن خود شخص به مثابه سوژه ای از تجارب سازمان یافته موقتی است که در زمان تداوم داشت. به نظر ارسطو این ناممکن است که شخص از وجود خودش حتی برای لحظه ای نامطلع باشد. فلاسفه باستان فرض کردند که به طور کلی سوژه نمی تواند درباره وجود سوژه حالت های نفس خودش اشتباه کند. بعدها افلوپین و آگوستین میان فکر و اندیشیدنش یک ارتباط بی واسطه مستقیم دیدند. پیشرفتی که منتج به شکل گیری ماده اولیه در استدلال کوگیتی دکارت شد (Ibid, 16). آگاهی در فلسفه مدرن به طور بسیار جدی به یک مسئله تبدیل می شود. رنه دکارت نخستین

1. perception

2 - به معنای دریافت کردن و فهمیدن.

کسی است که تلاش کرد تا مطالعه آگاهی را به صورت نظام مند بررسی کند. برخی ملاحظات دکارت، مطالعه علمی آگاهی را ناممکن می کند؛ زیرا گسترش «دوگانه انگاری»^۱ وی، آگاهی را خارج از دامنه علم تجربی قرار داده است (Frith et al., 9). دکارت نخستین کسی بود که به طور جدی درباره آنچه «همبستگی عصبی آگاهی»^۲ نامیده می شود، اندیشیده است. دکارت تشخیص داد که مغز نقش کلیدی برای ورودی های حسی^۳ و خروجی های حرکتی^۴ و محرک دارد؛ اما این موجب نشد که دکارت مغز را پایه و اساس ذهن بداند. او اظهار کرد که حیوانات غیر انسان، فاقد نفس و ذهن هستند (Descartes, A *Discourse on the Method*, 46-8). دکارت آگاهی را حالتی از ذهن می دانست، و مغز در نظر او یک نقش محدود شده در فرایندهای ناآگاهانه داشت. با این حال مغز نقشی کلیدی در ارتباط میان ذهن و بدن دارد. دکارت غده صنوبری^۵ را واسطه میان ذهن و بدن تلقی کرد. (Descartes, the *Philosophical Writings*, 340). در این که رأی دکارت خطاست اکنون شکی وجود ندارد، اما روایت او با روایت هایی از این دست که اخیراً پیشنهاد شده اند، و برای مثال فعالیت عصبی در منطقه دوک مانند مغز را بعضاً مرتبط با یک تجربه آگاهانه می دانستند، نوعاً تفاوتی ندارد (Frith et al., 9).

پس از دکارت، اسپینوزا اظهار کرد که فرایندهای ذهنی و فیزیکی، دو وجه متفاوت از یک جوهر هستند که به نظریه وجه دوگانه^۶ مشهور است. اسپینوزا برای حل مسئله دشوار ارتباط ذهن و بدن که جوهرهای دوگانه دکارت بودند، نظریه یک جوهر با حالات متفاوت را ارائه کرد. بدین ترتیب او مسئله دوگانه انگاری جوهری^۷ دکارت را کنار نهاد. هم زمان لایبنیتس بیان داشت که ذهن و بدن دو جوهر مجزا هستند اما از ابتدا به گونه ای ساخت یافته اند که در یک هماهنگی کامل برهم اثر می گذارند. او اصل «هماهنگی پیشین بنیاد»^۸ را برای توضیح این ارتباط پیشنهاد کرد. بدین ترتیب لایبنیتس هم به دوگانه انگاری جوهری دکارت وفادار ماند و هم به زعم خویش توانست توضیحی برای ارتباط این دو جوهر مجزا ارائه دهد. اصل هماهنگی پیشین بنیاد می گوید که همه تعاملات جوهرهای نفسانی و جسمانی، از پیش به طور دقیق باهم هماهنگ شده اند. جان لاک و دیگر فیلسوفان تجربه گرا تمایل چندانی به مسئله ذهن

1. Dualism

2. -neural correlates of consciousness

3. sensory input

4. motor output

5. pineal gland

6. dual aspect theory

7. substance dualism

8. pre-established harmony

و بدن از خود نشان ندادند.

لاک علاقه‌مند بود تا بررسی کند که ذهن چگونه درباره جهان می‌آموزد؟ تمایزی که لاک میان «حس درونی» و «حس بیرونی»، یعنی میان تجربه ذهنی از اشیاء و تجربه واکنشی ذهن از تجربه خود نهاد مستقیماً به بحث سازوکار آگاهی مربوط شد. اگر آگاهی را حالتی از ذهن بدانیم و حالات ذهنی را نیز خصوصی و شخصی در نظر بگیریم، آنگاه مطالعه علمی آگاهی ممکن نخواهد بود. این نتیجه‌ای بود که از فلسفه دکارت به دست آمد. کانت نیز تحقیق در حالات روانی را ناممکن دانست؛ زیرا مطالعه علمی به‌زعم او با آزمایش و ریاضیات سروکار دارد که این هر دو، در مطالعه این حالات کاربردی ندارند؛ زیرا این حالات شخصی و دسترس‌ناپذیر هستند. دوگانه‌انگاری دکارتی سبب بروز مشکلات لاینحلی شده است. از این رو فیلسوفان کوشیدند تا با کنار نهادن این نظریه، از دشواری روبرو شدن با آن اجتناب کنند. نظریاتی از قبیل «رفتارگرایی»¹، «کارکردگرایی»² و «دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها»³ از این قبیل اند. «رفتارگرایی تحلیلی»⁴ ادعا می‌کند که می‌توان همه واژگان مربوط به حالات ذهنی را بدون از دست رفتن معنا، به واژگان مربوط به رفتار بیرونی بالفعل و بالقوه برگرداند (مسیلن، 55). بنابراین، این دیدگاه جوهریت ذهن را کنار می‌نهد و مطالعه آگاهی را در قالب رفتارهای شخص و گزاره‌های رفتاری آن توضیح می‌دهد. کارکردگرایی ذهن را برنامه‌ای می‌داند که روی سخت‌افزار مغز اجرا می‌شود؛ و ورودی‌های حسی را به خروجی‌های رفتاری تبدیل می‌کند (همان، 77). درواقع کارکردگرایی نیز جوهریت ذهن را رد می‌کند و ذهن را کارکرد می‌داند. اما ایده دیگر نیز «دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها» است. دوگانگی ویژگی‌ها حاضر است دوگانه بودن ویژگی‌های ذهنی و فیزیکی را بپذیرد، اما دوگانگی جوهری آن‌ها را رد می‌کند. و در عوض معتقد است که جوهرها فقط یک نوع‌اند و آن جوهر مادی است. اما به‌زعم آن‌ها جوهرهای مادی می‌توانند هر دو نوع ویژگی را داشته باشند، یعنی هم ویژگی‌های ذهنی غیر فیزیکی و هم ویژگی‌های مادی را (همان، 96). لازم به ذکر است که دوگانگی ویژگی‌ها، نافرورکاستی⁵ است؛ یعنی ویژگی‌های ذهنی با ویژگی‌های فیزیکی یکی نیستند و نمی‌توان آن‌ها را به ویژگی‌های فیزیکی تحویل برد. برخلاف کارکردگرایی و رفتارگرایی که ذهن و حالات ذهنی را به کارکرد و رفتار تحویل می‌برند. در این مقاله می‌کوشیم ابتدا انواع آگاهی را معرفی کرده و سپس تحولاتی که در پی مشکلات برآمده از سنت دکارتی شناخت به وجود آمده است را بررسی کنیم؛ پس از آن

1. behaviorism

2. functionalism

3. dualism of properties

4. analytical behaviorism

5. non-reduction

پدیدارشناسی را به مثابه بدیلی برای مرتفع ساختن مشکلات این رویکرد بررسی می‌کنیم، و در نهایت تفاوت میان این دو رویکرد را تحلیل و نقادی خواهیم کرد تا ببینیم آیا رویکرد پدیدارشناسانه قادر به حل مشکلات مذکور بوده است یا اینکه در نیل به این مقاصد ناکام مانده است؟

1. چیستی آگاهی

تبیین دکارت از آگاهی به دشواری‌هایی چند انجامید؛ دو مورد از آن‌ها عبارت‌اند از این‌که: نخست این تبیین تحقیق علمی آگاهی را ناممکن می‌سازد و دوم این‌که در توضیح نحوه ارتباط ذهن و بدن ناکام می‌شود. ذهن و بدن مسئله‌ای دشوار است که فیگل به درستی آن را به «دسته‌ای از معماهای پیچیده تشبیه کرده است» (Feigl, 373).

به طور کلی وجوه این مسئله مهم، یعنی آگاهی را، در این جا می‌توان به اختصار به سه مسئله تقسیم کرد. نخست مسئله ماهیت ذهن و رویدادهای ذهنی است. یعنی این‌که آیا ماهیت این رویدادها فیزیکی است یا غیر فیزیکی و بی‌ارتباط با هر آن‌چه مادی است. دوم به ماهیت موجودات ذهن مند برمی‌گردد. یعنی پرسش از ماهیت اشخاص و حیواناتی که واجد حالات، تجارب، و رویدادهای ذهنی هستند. آیا باید برای این فاعل‌ها وجودی مستقل از وجود تجربه‌ها تصور کرد، یا این‌که به نحوی از آن‌ها تشکیل شده‌اند. افزون بر این، این فاعل نوعاً غیر فیزیکی است یا فیزیکی؟ مسئله سوم، چگونگی ارتباط حالات و فاعل‌های ذهنی با عالم فیزیکی است. آیا پدیده‌های ذهنی می‌توانند مستقل از پدیده‌های فیزیکی وجود داشته باشند، یا در وجودشان وابسته به آن‌ها هستند؟ اگر درواقع حالات فیزیکی حالات ذهنی را پدید می‌آورند، این کار چگونه انجام می‌شود (مسئله 31-29)؟

برای تبیین بهتر مسئله، معنای آگاهی را اجمالاً بررسی می‌کنیم. درواقع «شاید این پرسش ساده به نظر برسد اما این طور نیست. آگاهی هم بدیهی‌ترین چیزی است که می‌توانیم آن را بررسی کنیم و هم دشوارترین» (بلک‌مور، 1). تعریف جان سرل از آگاهی این است که «حالات آگاهانه، آن حالات احساس، ادراک¹ و اطلاعی² هستند که از صبح وقتی شما از یک خواب «بی‌رویا»³ بیدار می‌شوید، آغاز می‌شوند و تا انتهای روز که شما به خواب می‌روید و یا به شکل دیگری «ناآگاه» می‌شوید، ادامه پیدا می‌کنند» (Searle, 326).

1. sentience

2. awareness

3. Dreamless

ند بلاک¹ این تعریف را بسیار کلی می‌داند، به‌زعم وی «چنین اشاره‌ای بسیار مغشوش و کلی است؛ چراکه به چیزهای بسیاری اشاره می‌کند: به تعداد زیادی آگاهی‌های متفاوت» (Block, 230). بلاک بر این باور است که عدم تمایز میان انواع آگاهی مشکلات بسیار و پریشانی‌های متعددی را موجب شده است. بلاک آگاهی را یک مفهوم هیبریدی² می‌داند که به تعداد زیادی از مفاهیم دلالت می‌کند که درعین حال میان آن‌ها شباهت‌هایی وجود دارد (Ibid). وی چهار نوع آگاهی را از یکدیگر تمیز می‌دهد که عبارت‌اند از: (به نقل از غیاثوند، ۱۳۸۹، صص ۱۵۱-۱۶۰)

1-1. آگاهی پدیداری: به باور بلاک، آگاهی پدیداری همان تجربه است. یعنی ویژگی‌های آن ویژگی‌های تجربی هستند. بنابراین این حالت به شرطی آگاهی پدیداری است که واجد ویژگی‌های تجربه باشد. کلیت این ویژگی‌ها به نحوی است که در مورد آن می‌توان گفت داشتن آن‌ها حسی همانند آن دارد (Ibid). درواقع مسئله اصلی آگاهی، مسئله تجربه است.

نیگل در مقاله خود³-خفاش بودن به چه مانند است؟- می‌نویسد: «این حقیقت که یک اندام‌واره صاحب تجربه‌ای آگاهانه است، نهایتاً به این معنا است که در مورد آن چیزی وجود دارد که در موردش می‌توان گفت صاحب آن تجربه بودن یک چنین حسی دارد ... و اما نهایتاً یک اندام‌واره حالات ذهنی آگاهانه دارد اگر و فقط اگر در مورد آن چیزی وجود داشته باشد که در موردش بتوان گفت: بودن در آن حالت یک چنین حسی دارد» (Nagel, 219).

آن‌چه ما در این مقاله بدان می‌پردازیم، آگاهی پدیداری یا همان تجربه است. این آگاهی ناظر به داشتن کیفیت خاصی است، مانند احساسی که هنگام تماشای طلوع آفتاب یا موج دریا داریم، یا کیفیتی که هنگام بوئیدن یک گل و یا چشیدن یک نوشیدنی داریم. همه این‌ها به مسئله تجربه مربوط می‌شود. دیوید چالمرز⁴ در یک تقسیم‌بندی دیگر، مسائل آگاهی را به دو سطح آسان و دشوار تقسیم می‌کند. چالمرز با انتقاد از تبیین‌های تحویلی، راه‌حل مسئله آگاهی را در مواجهه مستقیم با آن می‌بیند. به‌زعم وی «آگاهی، گیج‌کننده‌ترین مسئله را در علم ذهن پیش روی ما می‌نهد. هیچ‌چیز وجود ندارد که شناخت ما از آن درونی‌تر از آگاهی باشد، درعین حال هیچ‌چیزی نیست که تبیین آن دشوارتر از آگاهی باشد. تمامی انواع

1. Ned Block فیلسوف آمریکایی متولد 1942 است که در زمینه فلسفه ذهن و روان‌شناسی فعالیت می‌کند.

2. hybrid

3. What is it like to be a bat?

4. David John Chalmers فیلسوف استرالیایی متولد 1966 است که در زمینه فلسفه ذهن و علوم شناختی فعالیت می‌کند. نظریه شاخص وی، تقسیم آگاهی به مسائل آسان و دشوار، و نیز، توضیح مسئله دشوار آگاهی بر اساس شبکه‌ای از اطلاعات است. همچنین ابداع زامبی فلسفی را نیز ابداع می‌کند به‌مثابه کسی که مانند یک فرد عادی رفتار می‌کند اما فاقد حالات ذهنی و هر نوع تجربه ذهنی است. وی امکان زامبی فلسفی را منطقاً ممکن می‌داند.

پدیده‌های ذهنی، در سال‌های اخیر به دست پژوهش‌های علمی سپرده شده‌اند. اما آگاهی سرسختانه مقاومت می‌کند... برای پیشرفت در مسئله آگاهی، باید به‌طور مستقیم با آن روبه‌رو شویم» (چالمرز، 51) اما سطوح آسان و دشوار آگاهی چیست‌اند و دارای چه ویژگی‌هایی هستند؟ به عقیده چالمرز «مسائل آسان آگاهی، مسائلی هستند که به نظر می‌رسد به‌طور مستقیم، به روش‌های متداول علوم شناختی تن می‌دهند که از رهگذر آن‌ها یک پدیده بر اساس سازوکارهای عصبی یا محاسباتی تبیین می‌شود. مسائل دشوار آگاهی مسائلی هستند که به نظر می‌رسد در برابر چنین روش‌هایی مقاومت می‌کنند» (همان). بنابراین مسائل آسان آگاهی تحویل‌پذیر هستند، درحالی‌که مسائل دشوار آگاهی، تن به چنین تحویلی نمی‌دهند. چالمرز تجربه را مسئله دشوار آگاهی قلمداد می‌کند. به بیان چالمرز، مسئله دشواری که در تجربه وجود دارد، ناشی از امر سابجکتیو است، یعنی همواره در تجارب آگاهانه، جنبه‌ای سابجکتیو حضور دارد که این جنبه تن به تحویل‌های شناختی، عصبی و یا فیزیکی نمی‌دهد. در مورد تجربه راز اصلی درست همان ظهور تجربه آگاه است. درواقع میان کارکردها و تجربه، همان‌طور که لوین (Levine, 354-5) بیان داشته است، یک شکاف تبیینی¹ وجود دارد و برای عبور از آن به یک پل تبیینی نیازمندیم. «صرف توصیف کارکردها در یک طرف پل قرار می‌گیرند و بنابراین مصالح لازم برای پل باید در جای دیگری پیدا شود» (چالمرز، 7-56). اما مشکلاتی که تبیین آگاهی پیش می‌آورد چیستند و چه راه‌کارهایی برای رفع آن‌ها وجود دارد؟

بلاک سه نوع دیگر از آگاهی را نیز برمی‌شمارد که اجمالاً عبارت‌اند از:

1-2. آگاهی دسترسی: بلاک آگاهی دسترسی را این‌گونه تعریف می‌کند که «یک بازنمایی یا تصور به لحاظ دسترسی آگاهانه است اگر و فقط اگر به‌منظور استفاده آزاد در استدلال و «کنترل عقلانی مستقیم افعال»² در اختیار ما باشد... و یک «حالت دسترسی»، حالتی است که شامل دارا بودن یک بازنمایی دسترسی می‌شود» (Block, 231).

3-1. خودآگاهی: بلاک می‌گوید: «منظور من از این اصطلاح، صاحب فهمی از «خود» بودن و توانایی به‌کارگیری این فهم در تفکر در باب یک «خود» است» (Ibid: 235).

4-1. آگاهی نظارتی: چهارمین نوع از آگاهی که بلاک بدان اشاره می‌کند، آگاهی نظارتی است، یعنی «ایده آگاهی به‌مثابه یک نوع نظارت درونی³ صورت‌های مختلفی را در برمی‌گیرد. به یک معنا، یک

1. explanatory gap

2. direct rational control of action

3. internal monitoring

نوع درون‌یابی¹ است. این نوع می‌تواند شکلی از آگاهی پدیداری یک شخص از حالات خود باشد» (Ibid).

2. مشکلات تبیین آگاهی

گفتیم که تبیین دکارت از سازوکار آگاهی و قائل شدن به جوهرهای دوگانه، ما را با مشکلاتی مواجه می‌سازد. مشکل نخست عدم امکان بررسی علمی آگاهی به دلیل دسترس‌ناپذیری تصورات ذهنی است. مشکل دوم نحوه ارتباط ذهن و بدن بود. اما معرفت‌شناسی دکارت مشکل دیگری نیز در پی دارد و آن مشکلی است که به «تنگنای شخصی» معروف است؛ یعنی «در معرفت‌شناسی دکارتی و لاکی، زمانی که ما شناسایی به دست می‌آوریم، نخست از خودمان یا تصورات خودمان آگاه می‌شویم. در این فلسفه‌ها، آگاهی مانند یک حباب یا یک جعبه در بسته پنداشته می‌شود؛ یعنی ذهن به درون یک جعبه فرستاده می‌شود. انطباعات² و مفاهیم³ در این فضای بسته و در درون این دام صور ذهنی جای دارند، و آگاهی‌های ما نیز متوجه همان‌ها می‌باشد، و به‌طور مستقیم به خود اشیاء در بیرون راهی ندارند... بنابراین آگاهی‌های ما در درجه نخست آگاهی «از» چیزی نیستند؛ بلکه ما گرفتار وضعیتی هستیم که «تنگنای شخصی یا مخمضه خودمدارانه»⁴ نامیده می‌شود» (سوکولوفسکی، 72). پس آن‌چه از معرفت‌شناسی دکارت حاصل می‌شود به ما می‌گوید که شناخت از درون ما و از تصورات «من» پیراسته و جدا از جهان آغاز می‌شود (Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 18). کشف دکارت از آگاهی درواقع منجر به کشف موجود شناسنده نیز گردید. این نتیجه از شک دستوری دکارت حاصل گردید. حتی هنگامی که یک‌تکه موم را بررسی می‌کنیم، بدان ضربه می‌زنیم، آن را می‌بینیم و صدای آن را می‌شنویم، به وجود آن علم حاصل می‌کنیم و همچنین به‌طور دقیق‌تری به حالات ذهنی خود نیز آگاهی حاصل می‌کنیم. در تأمل ششم نیز نکته‌ای دقیق وجود دارد که آگاهی را مرجع همه اشیاء فرا ذهنی قلمداد می‌کند. درواقع «همگرایی، تطابق و توافق بین سلسله اعمال ذهنی و نیز نتایج حاصل از آن‌هاست که وادارمان می‌کند تا از یک‌سو اشیایی را که به این صورت با آن‌ها مواجه می‌شویم، به‌عنوان اشیایی که واقعاً وجود دارند بپذیریم و از سوی دیگر آن‌ها را از رویدادهای موهوم و خیالی جدا کنیم. از این‌جا نتیجه می‌گیریم که با اطمینان یافتن

1. inner perception

2. impressions

3. concepts

4. Egocentric predicament

از وجود هر شیء فرا ذهنی^۱ نظیر یک تکه موم، به واسطه آن چه به کمک آن ها اشیای فرا ذهنی را به عنوان واقعی و موجود می پذیریم، به طریق اولی از وجود آن اعمال ذهنی مورد بحث نیز اطمینان می یابیم» (گورویچ، ۵۴).

اما همان طور که تحلیل دکارت نشان می دهد، ما کما کان توضیح رضایت بخشی از نحوه فراروی از تصورات خود ارائه نکرده ایم. یعنی هنوز مشخص نیست چگونه تصورات ما اشیاء فرا ذهنی را ثابت کرده و با آن ها تعامل می کنند. اگر ما مفهوم شیء را گسترده تر در نظر داشته باشیم، یعنی شامل همه موجودات جاندار و بی جان و همچنین تمام دست ساخته های انسانی، یعنی موجودات فرهنگی، اجتماعی و حتی ارزش ها، آن گاه مسئله بدین صورت در خواهد آمد که اگر تصورات ما کاملاً شخصی باشند، بدین معنی که در دسترس مطالعه علمی نباشند، این تعامل با اشیاء (به معنای وسیع کلمه) چگونه امکان خواهد داشت؟ راه حل دکارت، داخل کردن مفهوم خداوند و «صداقت الهی» بود. در واقع آن چه ما را مطمئن می سازد که ورای تصورات ما، اشیاء وجود دارند، این حقیقت است که خداوند فریب کار نیست و امکان ندارد آن چه را که تصور واضح و متمایزی از آن داریم، ورای ذهن وجود نداشته باشد (Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 36-7).

اما این در واقع اعتراف به لاینحل بودن مسئله ارجاع تصورات ذهنی است. هیوم نیز بر این عقیده بود که چیزی جز انطباعات و تصورات به ذهن داده نشده است (Hume, 67). یا آن گونه که کانت مدنظر دارد، همه بازنمودهای ما، هر منشایی داشته باشند، چیزی جز تبدلات ذهن نیستند و درست به همین دلیل به حس درونی تعلق دارند (Kant, A98-9).

اما اگر هر آن چه به ذهن داده شده انطباعات و تصورات است، پس نباید هیچ امتیازی میان انواع تصورات ذهنی وجود داشته باشد؛ بنابراین پرسش از مرجع این بازنمودها امری بیهوده خواهد بود، بدین صورت که اگر تنها داده های بی واسطه آگاهی، حالات ذهنی خودآگاهی باشد، یعنی همان انطباعات و تصورات، آن گاه نتیجه چنین خواهد بود که «درک یا شکل بخشیدن به ایده چیزی متفاوت با تصورات انطباعات، برای ما غیر ممکن خواهد شد» (Hume, 67). بنابراین در این میان تمایز میان مراجع تصورات به مشکلی بسیار بغرنج بدل خواهد شد، یعنی «علاق، عواطف، احساسات، رنج ها، شادی ها، اساساً مرتبتی واحد دارند. هرگونه تفاوت دیگری هم در میان شان مشاهده شود، همگی آن ها چنان که واقعاً هستند، یعنی به صورت انطباعات و ادراکات حسی ظهور می کنند. این مطلب در خصوص زمانمندی^۲ حالات

1. extra-mental

2. temporality

ذهنی نیز صدق می‌کند، یا به قول هیوم، در مورد وجود و ظهور آن‌ها به منزله «هستی‌های روبه‌زوال» (Ibid: 190). این مشکلی را پیش می‌آورد موسوم به مشکل این‌همانی. توضیح آن بدین صورت است که هیچ دو ادراک حسی را هرچند که مشابه هم باشند، نمی‌توان یکسان تلقی کرد، از آن‌رو که جای متفاوتی را در نظم زمانی اشغال کرده‌اند. حال هنگامی که ما ادراکات متفاوتی از یک شیء واحد داریم، چه چیز موجب می‌شود که بین ادراک حسی پیشین، و ادراک حسی کنونی، قائل به این‌همانی شویم؟ در واقع مسئله این است که از آن‌جایی که همه آن‌چه ما داریم، ادراکات حسی و تصورات ما هستند، و این تصورات نیز دست‌کم از نظر زمانی باهم متفاوت‌اند، آن‌گاه چگونه این‌همانی شیء x در زمان t_1 با شیء x در زمان t_2 قابل تصور است، درحالی که ما تنها چیز بی‌واسطه‌ای که داریم، ایده‌ها هستند که آن‌ها نیز دست‌کم از نظر زمانی نمی‌توانند یکسان در نظر گرفته شوند؟ باین حال ما اطمینان داریم که شیء x در هر دو زمان t_1 و t_2 شیء واحدی است، و درواقع « x است».

پس مسئله هستی‌های روبه‌زوال ادراک حسی و این‌همانی شیء نیز به‌نوعی به همان مسئله تنگنای شخصی بازمی‌گردد، یعنی این که ما تنها از تصورات خودمان آگاهی بی‌واسطه داریم و مشکل مرجع عینی آن‌ها در وجوه متفاوتی ظاهر می‌شود. هیوم برای حل این مشکل به تخیل متوسل شد. به نظر وی، تخیل به ادراکات حسی کثیر و مشابه، توهم این‌همانی را القاء می‌کند از آن‌رو که بین این ادراکات کثیر از شیء واحد، مشابهت بسیار وجود دارد. مثلاً هنگامی که به یک میز می‌نگریم، چه پیاپی چشمانمان را باز و بسته کنیم، و چه مداوم به آن نگاه کنیم، مشابهت بسیار زیاد میان این تصورات موجب این‌همان انگاشتن آن شیء می‌شود، درحالی که تأمل فلسفی این مشکل را برای ما آشکار می‌سازد. اما نکته دیگری در این تحلیل وجود دارد. فرض کنیم p_1 ادراک ما از شیء x در زمان t_1 باشد و p_2 ادراک ما از شیء x در زمان t_2 ، آنگاه ما دو ادراک از یک شیء واحد داریم، یعنی باید نتیجه بگیریم که آیا ادراک‌های کثیر موجب بروز تصور این‌همانی می‌شود؟ به نظر هیوم، تحلیل مفهوم این‌همانی از چنین نتیجه‌ای اجتناب می‌کند. آن‌چه از ادراک مستمر و مداوم یک شیء حاصل می‌شود، تصور وحدت است و نه این‌همانی. مفاهیم این‌همانی و کثرت در تقابل با یکدیگر قرار دارند و آن‌چه در تصور این‌همانی باید لحاظ شود، زمان یا دیرند¹ است. بنابراین تحلیل هیوم و داخل کردن مفهوم تخیل نیز نارسا و ناکافی می‌نماید.

مشکلاتی که تنگنای شخصی برآمده از فلسفه دکارت به وجود می‌آورد ما را به‌سوی نظریات بدیل و تبیین‌های متفاوتی سوق می‌دهد. نگرش فیزیکالیستی به آگاهی، مایل است که ذهن و مغز را این‌همان

1. duration

بدانند، اما بحث تفکیک معانی آگاهی، نشان می‌دهد که ویژگی‌های تجربه یا آگاهی پدیداری، سد راه قبول چنین طرز تلقی از آگاهی است. همچنین تفکیک آگاهی به مسائل آسان و دشوار از سوی چالمرز، نشان می‌دهد که به‌طور کلی، مسئله تجربه در برابر رهیافت‌های تحویل‌گرایانه مقاومت می‌کند. بنابراین ما به رویکردی متفاوت نیاز داریم. این رویکرد متفاوت در پدیدارشناسی هوسرل ظهور می‌یابد، یعنی جایی که مفهوم آگاهی به کمک مفهوم قصدیت و التفات توضیح داده می‌شود.

3. پدیدارشناسی و حیث التفاتی

3-1. رهیافت هوسرل

مشکلات برآمده از تحلیل هیوم از مسئله این‌همانی، نشان داد که رویکرد دکارتی درنهایت با چه دشواری‌هایی روبروست و حل چنین دشواری‌هایی به رویکردی جدید نیاز داشت. چنین رویکردی پدیدارشناسی نام دارد. پدیدارشناسی با پیش‌گذارن مفهوم قصدیت، می‌کوشد تا فراروی آگاهی از تنگنای ذهن را تدارک ببیند. قصدیت یا به عبارتی حیث التفاتی، نخستین بار با فرانتس برنتانو،¹ استاد ادموند هوسرل، مطرح گردید. اما حیث التفاتی چیست؟ «حیث التفاتی ویژگی آن دسته از حالات ذهنی است که «محتوای بازنمودی»² دارند و جهان را به‌گونه‌ای خاص به تصویر می‌کشند، خواه، درواقع، معلوم شود که جهان این‌گونه هست یا نه. برای مثال باور، میل، امید، و ترس حالات التفاتی دانسته می‌شوند» (مسلمین، 31). اما التفات چگونه صورت می‌پذیرد؟ در پدیدارشناسی، هر حالتی از آگاهی متناظر با یک عین است، آموزه حیث التفاتی به ما می‌گوید کلیه کنش‌ها و حالات ذهنی ما معطوف به چیزی هستند. نکته مهم این است که آگاهی همواره آگاهی «از» چیزی است. واژه «از» در این جا به یک عین اشاره دارد. «کوتاه‌سخن این‌که هر «کنش شناختی»³ و هر تجربه‌ای، متناظر با یک «عین» است و هر (التفات یا) قصدی،⁴ «عین» مقصود خود را دارد» (سوکولوفسکی، 70). این جا باز به مسئله تجربه برگشتیم. گفتیم که آگاهی ضرورتاً آگاهی از چیزی است. آموزه پدیدارشناسی و حیث التفاتی این را برای ما روشن می‌کند. «یکی از بزرگ‌ترین خدمات پدیدارشناسی، رهاسازی از تنگنای شخصی و برهم ریختن آموزه دکارتی است. پدیدارشناسی نشان می‌دهد که ذهن امری عمومی است؛ چیزی که فعالیت می‌کند و خود را به نحو علنی و فاش، و نه محدود در چارچوب خود، می‌نمایاند. همه چیز بیرونی است... ذهن و جهان هر دو مستلزم

1. Brentano, Franz (1838-1917)

2. representational content

3. act of consciousness

4. intending

یکدیگرند» (همان).

اعیان مختلف، حالات التفاتی مختلف و مخصوص به خود دارند، پدیدارشناسی انواع متفاوتی از التفات را معرفی می‌کند که با انواع گوناگونی از اعیان ملازمت دارند. مثلاً چنانچه ما یک شیء مادی ساده، مانند درخت، را می‌بینیم، التفات‌های تصویری را به کار می‌بریم. اما اگر یک تصویر یا یک تابلوی نقاشی را ببینیم، آن‌گاه باید حیث التفاتی خود را تغییر دهیم. اما ویژگی مهم دیگری که از پدیدارشناسی حاصل می‌شود این است که آگاهی، کل‌گرا است، یعنی در هر تجربه آگاهانه، تمامیت شیء برای شناسنده لحاظ می‌شود، پس «در هر تجربه آگاهانه از متعلق ادراک، تمامیت آن مورد التفات است، حتی اگر همه جلوه‌های آن به‌طور حسی بر مُدرک نموده نشود. هوسرل به توصیف معنایی می‌پردازد که میانجی این تجربیات بر ساخته از مؤلفه‌های پر و خالی است، که به ترتیب به جلوه‌های نموده و نانموده متعلق آگاهی مربوط می‌شود. یعنی هنگامی که به یک خانه می‌نگریم، گرچه پشت خانه را نمی‌بینیم، اما خانه را همچون یک کل در نظر می‌آوریم. از این لحاظ آگاهی ما کل‌گرایانه است. وجه نانموده این خانه که به تقریر هوسرل به جلوه‌هایی گفته می‌شود که از ادراک حواس به دور می‌مانند، پشت خانه است چنانچه ما از روبرو نظاره‌گر آن باشیم. اما درباره این معناها که هوسرل آن را *Noemata* می‌نامد، ذکر این نکته ضروری است که آگاهی و شناخت ما از اعیان با وجود چنین نظام‌های معانی است که ممکن می‌شود. و باور و شناخت، عبارت از استمرار تجربیاتمان درگذر زمان، در چنین نظام‌هایی است» (هال، 164).

بنابراین تا این‌جا با عبور از نظریه دکارتی معرفت، دانستیم که آگاهی، «قصدمند» یا «التفاتی» و همچنین «کل‌گرا» است. اما پدیدارشناسی چگونه مشکل این‌همانی را در تحلیل هیوم حل می‌کند؟ گفتیم که نظریه تصورات هیوم، این‌همانی شیء x را نمی‌توانست تبیین کند. اما راه‌حل هوسرل، وارد کردن دسته‌ای از معانی است که این معانی، ماهیات مکانی-زمانی نیستند. این معانی را هوسرل «نوئماتا» نامید. فرض کنید ما به یک میز می‌نگریم و در زمان‌های متفاوت ادراکات متفاوتی حاصل می‌کنیم، آن‌چه موجب این‌همانی شیء می‌گردد این است که معنای آن شیء تابع رویدادهای زمانی و مکانی نیست. یعنی حتی اگر میز مورد اشاره تخریب شده یا سوزانده شود، بازهم ادراکی که از آن شیء داریم تغییر نمی‌کند از آن‌روی که نظام این معانی فارغ از تحولات زمانی-مکانی است. به عبارت دیگر، ادراک p_1 و p_2 هردو ناظر به معنایی است که به شیء x داده شده است و از آنجاکه این معنا، چنانچه آن را m_x بنامیم، با ادراکات متوالی زمانی تغییر نمی‌کند، لذا این‌همانی شیء x در زمان‌های مختلف نیز در این نظام معانی توضیح داده می‌شود. بنابراین در این تقریر، بین نوئمای ادراکی و امر مدرک تفاوت وجود دارد. آن میز می‌تواند سوزانده و یا تخریب شود اما نوئمای آن هرگز تغییر نمی‌کند هر چند که هنگامی که آن را به یاد می‌آوریم، دیگر یک

نوئمای ادراکی نیست بلکه نوئمای حافظه است.

بنابراین، پدیدارشناسی در خوانش هوسرلی آن، کوشید تا مشکلات تبیین آگاهی دکارتی را رفع کند؛ اما آیا می‌توان هوسرل را در نیل به این هدف کامیاب دانست؟ ذکر این نکته ضروری است که خوانش هوسرل از حیث التفاتی، خوانشی بازنمودگرایانه است، یعنی التفات‌های ذهنی، بازنمودی از اعیان هستند و همگی محتوای بازنمودی دارند، این نکته‌ای است که هیدگر و مرلوپوتی، در نقدهای خود از هوسرل مدنظر قرار دادند.

2-3. انتقادات: هیدگر و مرلوپوتی

هیدگر خوانش هوسرل از حیث التفاتی را ادامه سنت دکارتی-اروپایی دانست، یعنی سنتی که خود در پی نقد آن است. بنابراین نقد هیدگر به هوسرل در درجه نخست، خصلت حیث التفاتی هوسرلی، یعنی «محتوای بازنمودی داشتن» آن را هدف قرار می‌دهد. هیدگر سه دریافت متفاوت و بنیادین از حیث التفاتی ارائه می‌کند. 1. «حیث التفاتی و جهان» شناسنده نظری. شناسنده نظری در واقع همان تلقی معمول از شناخت است که شخص به مثابه یک ناظر در مقابل جهان قرار می‌گیرد. نظیر آن چه دکارت می‌گفت. 2. «حیث التفاتی و جهان» شناسنده عملی. یعنی کسی که با جهان درگیر شده است و دیگر در مقابل جهان و جدای از جهان لحاظ نمی‌شود؛ یک شناسنده فعال. و 3. نوعی حیث التفاتی و جهان و به سخن هیدگر «جهانیت» که مانع از هر نوع کاربرد الگوی سوژه-ابژه، می‌شود (هال، 163). در توضیح «حیث التفاتی و جهان» شناسنده نظری، هیدگر رو به دکارت دارد. به نظر وی، اجزاء مقوم این جهان یک ذهن و بازنمودهای آن و یک واقعیت نوعاً مادی است. این همان سنت دوگانه‌انگاری است که در آن واقعیت ذهن و سوژه در برابر واقعیت عین و ابژه قرار می‌گیرد. هیدگر این موضع را مورد نقد قرار می‌دهد، بدین ترتیب که وی این موضع را موضع تماشاگری بی‌علاقه می‌داند که مشاهده‌اش صرفاً نوعی کنجکاوی در باب ماهیت حقیقی امور است. هیدگر چنین مواجهه‌ای با امور را «تودستی»¹ نام می‌نهد. به این ترتیب، وجودشناسی سنتی، وجودشناسی «تودستی» است، نظریه‌ای که بنیادی‌ترین امور را، نه متعلقات جوانب‌نگری و سودمندی عملی، که امور مطرح در ادراک و شناخت به معنای سنتی می‌داند (Heidegger, 127-30). هیدگر بر این باور است که این تصور که اذهان شناسنده یا بازنمودهای درونی (خاص خودشان) در مواجهه با جهانی از اعیان قائم‌به‌ذات مشترک هستند، منشأ معضل سنتی شناخت، یعنی شکاکیت، است. تنها راه اجتناب از این معضل، اجتناب از تصویر نظری واقعیت است که باعث این معضل می‌شود (Ibid: 247).

1. present-at-hand

50). بنابراین تفکیک سوژه و ابژه منجر به شکاکیتی می‌شود که خاستگاهش همان مرجع عینی در نظریه ایده‌ها است. عدم توضیح مرجع عینی برای تصورات ذهن، موجب تنگنای شخصی و همچنین شکاکیت می‌شود، زیرا همواره این سؤال باقی است که چگونه این تصورات به مراجع عینی آن‌ها دلالت می‌کنند؟ اما هیدگر به مشکل دیگری نیز اشاره می‌کند و آن این‌که در روایت سنتی، راهی برای توضیح این امر که چگونه چیزها از ارزش برخوردار می‌شوند، وجود ندارد. وقتی از اعیان «تودستی» که مستقل از ما هستند، آغاز کنیم، ظاهراً هیچ گزارش رضایت‌بخشی از گذر به اعیان حامل ارزش ممکن نخواهد بود، چراکه ظاهراً وجود این محمولات ارزشی، خود، بستگی به روابط ما با اعیان دارد (هال، 9-168). هیدگر دوگانگی سنتی میان «امر واقع» و «ارزش» و معضلات لاینفک آن را ناشی از سنتی می‌داند که «تودستی» را واقعی‌ترین و بنیادی‌ترین موجود به حساب می‌آورد (Heidegger, 132). اما ببینیم راه کار هیدگر چیست. این‌جا بایستی به آن دو نوع از حیث التفاتی برگردیم که پیش‌تر ذکر آن رفت. در توضیح نوع دوم، یعنی «حیث التفاتی و جهان» شناسنده عملی، هیدگر در کتاب وجود و زمان¹ می‌نویسد: «آن نوع مبادرت به امور که از هر چیز دیگری به ما نزدیک‌تر است، آن‌گونه که نشان داده‌ایم، یک شناخت ادراکی ساده نیست، بلکه تعلق‌خاطری² است که به تمهید امور پرداخته، آن‌ها را به کار می‌اندازد» (Ibid: 95). همچنین وی توضیح می‌دهد که «هرقدر کمتر به این چکش-شیء خیره شویم، و بیشتر آن را به دست گرفته و به کار ببریم، رابطه‌مان با آن نخستینی‌تر می‌شود، و آن‌گونه که هست، یعنی چونان یک ابزار، بی‌حجاب‌تر رویاروی ما قرار می‌گیرد» (Ibid: 98). هیدگر با فاصله گرفتن از هوسرل، درگیری با جهان و بهره‌وری از اشیاء در فعالیت عملی را موجب از میان رفتن فاصله ما با اشیاء می‌داند، یعنی فاصله‌ای که در قرائت دکارتی میان سوژه و ابژه برقرار شده بود. اما وی مواجهه نوع سوم را بنیادی‌ترین و مهم‌ترین نوع از حیث التفاتی می‌داند، و این آن خوانشی است که ناظر به انتفای هر نوع دوگانه‌انگاری میان سوژه و ابژه است. اما این نوع سوم حیث التفاتی که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مفروضات ماست، به‌طور ساده بدین شکل توضیح داده می‌شود که «بودن در جهان»³ به‌عنوان عام‌ترین ساختار الزامات است که قدرت انجام هر کاری را به ما می‌دهد، و تمامیت «رویه» انسانی را فرامی‌خواند. این رویه آن‌چنان نخستینی و نامرئی است که تنها با تأملی ژرف حاصل می‌شود. این‌جا پای یکی از مهم‌ترین ملاحظات هیدگر به میان می‌آید. آموزه «بودن در جهان» که شرط هر نوع آگاهی و ادراک است. یعنی بدون جهان و ساختارهای، آن هیچ کنش شناختی

1. *Being and Time*

2. concern

3. being-in-the-world

امکان‌پذیر نخواهد بود. باید دقت کرد که این ساختارها به دلیل نخستینی بودن و بنیادی بودنشان نامرئی هستند و تنها تأمل فلسفی آن را بر ما آشکار می‌سازد. بنابراین اکنون می‌توان گفت که آگاهی علاوه بر «کل‌گرایانه بودن»^۱، «بسترمند» و «ساختارمند» نیز هست، یعنی در بستر و ساختاری است که ما قادر به شناسایی اعیان می‌شویم. با نگاهی به تفاوت این تبیین از حیث التفاتی، متوجه می‌شویم که به‌زعم هیدگر آگاهی در خلأ به دست نمی‌آید. یعنی آن‌گونه که دکارت مدنظر داشت. ویژگی‌های آگاهی در تفکر دکارت، و همچنین سنت فلسفی پس از وی، این بود که به‌زعم ایشان، آگاهی امری ایزوله، اتمی و نابسترمند است. دکارت آگاهی را فارغ از وجود جهان اثبات کرد. «من» دکارت، جدا از جهان قرار داشت. این شکاف معرفتی تا پایان در نگرش دکارتی باقی ماند که پیامد آن مواجهه با مسئله دشوار سوژه-ابژه بود. ویژگی قرائت هوسرل از قصدیت و حیث التفاتی، محتوای بازنمودی آن است. یعنی نسبت بنیادین ما با جهان نسبتی بازنمودی است و ما در این تجربه بازنمودی، معنا را بر جهان می‌افکنیم. هیوبرت دریفوس به کمک آموزه‌های هیدگر این رویکرد را به چالش می‌کشد. به باور او ما پیشاپیش در جهان به‌گونه‌ای غیر بازنمودی افکنده شده‌ایم و همین نسبت نخستینی است که بر بستر آن تجربه‌ای بازنمودی ممکن می‌گردد. دریفوس در تفسیرش از هیدگر، رویارویی تو دست‌ما با چیزها را، مقدم بر رویارویی فردستی و ابژکتیو می‌داند (Dreyfus, *Being-in-the-world*, 76-77).

پس می‌توان گفت که بنیاد پدیدارشناسی بر این واقعیت استوار است که تجربه هرروزه و اول‌شخص ما و شهود مستقیم‌مان از جهان از آغاز تجربه‌ای معنادار است. دریفوس در جای‌جای آثارش مدعی بوده است که دستاورد اساسی پدیدارشناسی هیدگر و به تبعیت از او مرلوپوتی، عبور از دوگانه سوژه-ابژه بوده است و راه عبور از دکارت‌گرایی از بدن قصدی می‌گذرد (محمدعلی خلیج، ۱۰۰). مفهوم پس‌زمینه^۲ یا بستر، و به‌طور کلی هرگونه مفهومی که ظرفیتی بسترگرایانه داشته باشند، راهی به‌سوی فراروی از هستی‌شناسی سوژه-ابژه است؛ چراکه بستر را به‌مثابه امری که نه ذهنی و نه عینی است، معرفی می‌نماید. به باور دریفوس، اما، آن‌چه ما را از دوگانه‌انگاری دکارتی و به‌طور کلی از هستی‌شناسی سوژه-ابژه فراتر می‌برد، «بدن قصدی»^۳ است.

دریفوس کلید حل مسئله پس‌زمینه را نیز همین بدن قصدی می‌داند: «مرلوپوتی می‌گوید بدن زنده، نه ذهنی و نه فیزیکی است، بلکه یک نوع سوم از وجود است» (Dreyfus, *Responses, Coping, and*

1. holistic

2. background

3. body-intentionality

Cognitive Science, 335). اکنون با این وصف، ویژگی دیگری برای آگاهی لحاظ می‌گردد. این ویژگی، «بدن‌مندی یا تجسد»¹ نام دارد، یعنی آگاهی ما علاوه بر کل‌گرا، بسترمند، و ساختارمند بودن، بدن‌مند نیز هست. این ویژگی از آگاهی را مرلوپوتنی برای آگاهی قائل شده است. البته در اشارات هیدگر و هوسرل نیز اثری از بدن‌مندی دیده می‌شود. هیدگر به‌طور گذرا به آن اشاره کرده و هوسرل نیز بدن را در فرایند آگاهی مؤثر دانسته است، اما بی‌تردید سهم اصلی در این مفهوم را باید از آن مرلوپوتنی دانست. مرلوپوتنی در ادامه پیروی از آموزه «بودن در جهان» این حضور و بودن را حضوری بدن‌مند می‌داند. ما با بدن‌های خود در جهان حضور داریم. هوسرل میان امور انضمامی ادراک‌شده و نظام معانی که ماهیات فرا زمانی-مکانی دارند، تفاوت قائل می‌شد. امور انضمامی زمانی-مکانی هستند و ماهیات یا نوئماها چنین نیستند. در نظر هوسرل، بدن، حائل میان این دو است، یعنی نه حال در آگاهی است و نه امری است متعالی، یعنی فرا زمانی-مکانی. پس بدن «حائل میان عالم مادی و جهان ذهنی است» (Husserl, *Ideas*, II, 161). به عقیده هوسرل ویژگی اصلی بدن، تمکن حس‌های لمسی است، یعنی «بدن به‌عنوان بدن، در اصل فقط در حس لامسه و در هر چیزی که همراه با حس‌های لمسی متمکن و متمرکز می‌شود، نظیر گرما، سرما، درد و غیره تقویم می‌شود» (Ibid: 158).

مرلوپوتنی اما چنین نقشی برای بدن را نمی‌پسندد. به‌زعم وی، تفکیک میان سوژه-ابژه و همچنین میان نوئما-نوئسیس، در بدن محو شده و از میان می‌رود (Merleau-ponty, *Signs*, 167). مرلوپوتنی بر این باور است که بدن هنگام ادراک عضو مدرک خود را ادراک نمی‌کند، یعنی «من نمی‌توانم بدنم را مشاهده کنم؛ برای آن‌که بدنم دیده شود، باید بدن دیگری وجود داشته باشد که آن بدن نیز برای خود قابل مشاهده نیست» (Ibid: 91).

به عبارت دیگر، مرلوپوتنی اصولاً ساختار جسمانی ادراک را به‌گونه‌ای متفاوت از هوسرل تبیین کرد. به اعتقاد او، بدن در تجربه ادراکی دارای نقش تقویمی است و به‌واسطه بدن است که تجربه بنیاد می‌یابد، و مهم‌تر آن‌که در حاشیه افق آگاهی ادراکی ما باقی می‌ماند. عبارت بدن در حاشیه تمام ادراکاتم باقی می‌ماند ناظر بر همین معناست (Ibid: 90). بدن برای تجربه نه سوژه‌ای درونی است، نه ابژه‌ای کاملاً بیرونی؛ وانگهی، ما به‌مثابه سوژه‌های تن‌یافته، برخلاف تصور هوسرل ایگوهای محضی که نسبتی خارجی با بدن‌های مان داشته و صرفاً در اختیارشان داشته باشیم، نیستیم. فاعل تمام افعال ادراکی ما، تن است به این معنا که ما ضمن ادراک چیزهای دیگر، خود را واجد بدن نمی‌یابیم و بدن متعلق ادراک نیست بلکه از نظر

مرلوپونتی اصولاً ما همان بدن مان هستیم (شکری، ۵-۴۴).

مرلوپونتی با لحاظ بدن زیستی به مثابه سوژه ادراکی، توانست از این دوگانگی عبور کند. درواقع در هوسرل میان آگاهی و واقعیت، یک شکاف وجود دارد (Husserl, *Ideas I*, 46) شکافی که در مرلوپونتی از میان می رود. اما از دید مرلوپونتی، ادراک حسی، از بسیاری جهات آغازین، اساسی و پیش آگاهانه است؛ یعنی پیش از آن که ذهن ما معنای ادراک حسی را یک مضمون قابل تعقل بیابد، تأثرات آن را به طور عینی و ملموس ادراک می کند. بنابراین بدن نقش غالب را در فرآیند ادراک دارد (پریموزیک، ۲۶). پس آنچه ما از جهان درک می کنیم داده هایی منفصل و موضوعاتی برای شناخت عقلانی نیستند، بلکه در ادراک کردن، ما چیزها را با تمام بدن مان دریافت می کنیم. ادراک جهان، حاصل درهم تنیدگی همه حس های ما باهم و با جهان است (Hopp, 153).

مرلوپونتی مفهوم شاکله سازی (یا بدن شکل واره ای) را از فلسفه کانت اقتباس کرد، به زعم کانت، شاکله ها واسطه ای برای انطباق مقولات ذهنی بر داده های حسی هستند. «داده های حسی و مفاهیم محض، دو حیطه مجزا از هم هستند و چگونگی اطلاق مفاهیم بر امور ادراکی با شکافی همراه است. کانت برای حل این مسئله امر سومی را جستجو می کند که واسطه مقولات و ادراکات باشد. چنان که کانت می گوید، تخیل قوه ای است که می تواند بین فاهمه و حس وساطت کند و همین تخیل است که حامل شاکله هاست. شاکله ها اموری پیشین اند که از طرفی کثرت داده های حسی پراکنده را نظم می بخشند، و از طرف دیگر، ارتباط بین ادراک و فهم را برقرار می سازند. شاکله سازی عملی از امکانات ذهن است که اولین مرحله از شناخت جهان پدیدارها را ممکن می کند (کاپلستون، ۱-۲۷۰). مرلوپونتی، شاکله سازی را امری پیشا شناختی می داند، درواقع هر شناختی با چنین شرطی امکان دارد. این شاکله های بدنی، مفهوم مجموعه درهم تنیده ای از شگردها و قواعد وضعی، به منظور زمینه سازی برای وحدت بخشیدن به عالم، مقدم بر اطلاق مفاهیم، تشکیل و صدور احکام است (شکری، ۵۴). چنین وضعیتی را مرلوپونتی «عادت»^۱ می نامد که «نوعی قصدیت ماقبل ادراکی و ماقبل معرفتی است» (Merleau-ponty, *Phenomenology of Perception*, 110). وی بر این باور است که بدن، در ضمن تحصیل عادت می فهمد (Ibid: 144). پس حاصل اینکه به نظر مرلوپونتی، بدن مندی شیوه مواجهه ما با تجربه جهان و نظرگاه ادراکی ما به فهم جهان است. ادراک تجربه ای سوژکتیو، جدای از جهان و امری درونی نیست، بلکه امری جسمانی و درهم تنیده با جهان است (خبازی کناری، ۸۴).

بنابراین، بودن در جهان برای ما به صورت بدنی میسر است. ما با بدن مان در جهان حضور داریم، بدن ما به صورت پیشاتأملی و پیش آگاهانه ادراک می کند، لذا هرگونه محتوای بازنمودی برای قصدیت بدنی، در نظر مرلوپوتنی مردود است. پس تمایز گزاری میان داده های محض و واقعیات تجربی جهان از نظر مرلوپوتنی منتفی است. سوژه و جهان هیچ کدام مستقل از یکدیگر وجود ندارند، آموزه بودن در جهان و بدن مندی هر دو به معنای حضور سوژه در جهان است که حضوری بدن مند است. اکنون می توانیم این ویژگی آگاهی را نیز لحاظ کنیم. بنابراین با بررسی دیدگاه مرلوپوتنی، به این نتیجه رسیدیم که آگاهی، بدن مند است، و می توان گفت شرط ادراک، بدن مند بودن است.

4. بررسی و نقد

از آن جاکه پدیدارشناسی را به مثابه بدیلی برای نظریه دکارتی آگاهی محسوب کردیم، و بنای ما بر این بود که این رویکرد بدیل در تلاش است تا مشکلات معرفتی برآمده از سنت دکارتی-اروپایی را برطرف سازد، لذا در این قسمت به بررسی و تحلیل رهیافت های ارائه شده توسط پدیدارشناسان مذکور می پردازیم. رویکرد پدیدارشناسانه بیش از هر چیز چرخشی از رویکرد تبیینی به رویکرد توصیفی است؛ بدین معنی که در این رویکرد، اشیاء و اعیان به عنوان «داده شده» و «پدیدار» لحاظ می شوند. ما از منشأ پدیدارها پرسش نمی کنیم و در پدیدارشناسی این مسئله که ورای پدیدارها چیست، به بحث گذارده نمی شود. بنابراین رویکرد اخیر تنها به توصیف پدیدارها می پردازد. این نخستین تفاوت این دو رویکرد است. رویکرد دکارتی-اروپایی به تبیین پدیدارها و منشأ اشیاء می پردازد و با تبیین، توضیح و استنتاج آن ها سروکار دارد. در رویکرد سنتی، اشیاء از یکدیگر مستقل اند، و جهان از اشیاء منطقاً مستقل تشکیل شده است. آگاهی نیز به این اشیاء منطقاً مستقل تعلق می گیرد که نظریه ایده ها را شکل می دهد، از این روی در این رویکرد، آگاهی جزئی است. لذا همواره شکافی میان ذهن و عین وجود دارد. اما در رویکرد پدیدارشناسانه، شکاف میان ذهن و عین از میان می رود. ذهن و جهان هر دو مستلزم یکدیگرند. هوسرل به کمک آموزه حیث التفاتی و برقراری نظام معانی، توانست مشکل نظریه ایده ها در باب این همانی اشیاء را حل کند. اما برقراری نظام معانی و همچنین اعتقاد به حیث التفاتی که محتوای بازنمودی دارد، نکته ای بود که مورد نقد هیدگر قرار گرفت و موجب شد تا وی نیز هوسرل را دنباله سنت دکارتی-اروپایی قلمداد کند. اما این نکته قابل توجه است که راه کار هوسرل توانست مشکل تنگنای شخصی برآمده از نظریه سنتی معرفت را حل کند، یعنی نظریه ای که بر طبق آن ما تنها به ایده ها و تصورات خودمان دسترسی بی واسطه داریم. همچنین با این رویکرد، آگاهی به صورت کل گرایانه در نظر گرفته می شود، یعنی برخلاف سنت دکارتی-اروپایی،

امری مجزا و تک نیست، بلکه همواره به نحو کل‌گرایانه قلمداد می‌شود. این بدون شک پیشرفت قابل ملاحظه‌ای محسوب می‌شود. از طرفی ملاحظات هیدگر نشان داد که شکاف میان ذهن و عین یا سوژه و ابژه، تا چه اندازه می‌تواند ایجاد مشکل کند که نحوه ارزش‌گذاری به اعیان از جمله آن‌هاست. بنابراین رهیافت هیدگر، یعنی آموزه «بودن در جهان» به مثابه شرط هرگونه ادراکی است. از این جا هیدگر بستر مندی و پس‌زمینه‌گی را وارد ویژگی‌های آگاهی می‌کند. آگاهی آن‌گونه که در سنت دکارتی-اروپایی لحاظ می‌شد، فارغ از جهان به دست می‌آمد. دکارت پس از اثبات «من» و «خداوند»، شروع به اثبات جهان و اشیاء مادی کرد، اما به نظر هیدگر چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. بودن در جهان و جهانیت شرط هرگونه ادراک و آگاهی است. جهان از ساختارهای نامرئی تشکیل یافته است که امکان هرگونه آگاهی را میسر می‌کنند. پس از هیدگر، مرلوپوتی بودن در جهان و حضور انسان در جهان را حضوری بدن‌مند دانست. بنابراین به نظر وی، شرط هرگونه ادراک و آگاهی، بدن‌مند بودن است و حضور بدنی ما در جهان امکان آگاهی و شناخت را فراهم می‌سازد. در این رویکرد وی بدن‌مندی را نیز به عنوان دیگر شرط آگاهی لحاظ می‌کند. به زعم او شکاف سوژه-ابژه در بدن از میان می‌رود. بنابراین در نهایت آگاهی در رویکرد پدیدارشناسانه، کل‌گرا، بسترمند، دارای ساختار و پس‌زمینه و بدن‌مند است، در برابر رویکرد دکارتی-اروپایی که در آن آگاهی، اتمی، جزئی و بدون لحاظ بستر و جهان محقق می‌شود. در تحلیل رویکرد پدیدارشناسانه می‌توان ملاحظه کرد که این رویکرد توانسته است مشکلات برآمده از نظام سنتی شناخت را رفع کند و بر پیچیدگی‌های توضیح ارتباط ذهن و بدن، شکاکیت، این‌همانی اشیاء، مرجع عینی ایده‌ها، مسئله ارزش‌گذاری به اعیان و تنگنای شخصی، فائق آید، اما اگر به مسئله محوری آگاهی، یعنی مسئله تجربه برگردیم، باید گفت که در رویکرد پدیدارشناسانه نیز کماکان مسئله تجربه، پاسخ روشنی ندارد. ما کماکان نمی‌توانیم کیفیت بودن در یک تجربه را توضیح و یا توصیف کنیم. حتی با این رویکرد نیز کیفیت دیدن موج دریا، بوئیدن یک گل و تجاربی از این قبیل توضیح داده نمی‌شود؛ و این مسئله کماکان توضیح قانع‌کننده‌ای ندارد. لازم به توضیح است که پدیدارشناسی، در تقریر هوسرل، در برابر روان‌شناسی طبیعت‌گرا قرار دارد، لذا مطالعه و آزمون تجربی آگاهی در رویکرد پدیدارشناسانه امکان‌پذیر نیست. بنابراین اگرچه این رویکرد بسیاری از موانع رویکرد سنتی، یعنی رویکرد دکارتی-اروپایی را، رفع می‌کند، اما همانند دکارت، مطالعه علمی و تجربی آگاهی را ناممکن می‌داند. بنابراین توضیح‌ناپذیری مسئله تجربه کماکان در این رویکرد به قوت خود باقی است. پدیدارشناسی علی‌رغم پیشرفت در مسئله آگاهی و شناخت، کماکان راهی برای حل مسئله آگاهی پدیداری ارائه نکرده است و از آن‌رو به نظر می‌رسد که برای حل این مسئله بایستی به دنبال رهیافت دیگری باشیم.

نتیجه‌گیری

با توجه به روندی که در این مقاله طی شد، آگاهی در خوانش دکارتی و سنت فلسفه اروپایی، وابسته به ایده‌ها و تصویری است که در ذهن جای دارند. این ایده‌ها واسطه آگاهی ما از اعیان و جهان خارج قلمداد می‌شوند. اما آن‌چه به مسئله‌ای لاینحل بدل گردیده، نتایج چنین تلقی‌ای است. در این رویکرد، آگاهی امری دسترس‌ناپذیر است و لذا مطالعه علمی آن ناممکن است. مشکل دیگر این است که مرجع عینی این ایده‌ها مشخص نیست، یعنی نمی‌توان توضیح داد که شرط صدق این ایده‌ها چیست و چگونه آن‌ها ورای خود را دلالت می‌کنند. از طرفی چنان‌چه ما به این ایده‌ها دسترسی بی‌واسطه داریم، پس هر آن‌چه می‌توانیم بدانیم، ایده‌های خودمان است و نه بیشتر. این موجب می‌شود که مشکل تنگنای شخصی ظاهر شود، و همچنین همواره این دوگانه‌انگاری میان ذهن و عین، مشکل شکاکیت را به دنبال خود داشته باشد. از طرفی تحلیل هیوم از مفهوم این‌همانی، با توجه به نظریه ایده‌ها نیز بی‌پاسخ می‌ماند. و درواقع این‌همان بودن اشیاء در این رویکرد از آگاهی، به مسئله‌ای دشوار بدل می‌شود. اما شکاف میان سوژه و ابژه، موجب می‌شود که ارزش‌گذاری اعیان برای ما ناممکن شود و مشخص نیست ارزش‌ها چگونه به اعیان داده می‌شوند. این نکته‌ای است که هیدگر در اشاره به رویکرد «حیث‌التفاتی و جهان» شناسنده نظری گوشزد می‌کند. بنابراین وجود چنین مشکلاتی، ما را به‌سوی نظریات بدیل سوق داد. ادموند هوسرل با پدیدارشناسی استعلایی خود کوشید تا این مشکلات را حل کند. تمایزی که وی میان معنا و ادراک انضمامی نهاد، توانست پاسخی برای مشکل این‌همانی هیوم بیابد. وی با رویکرد پدیدارشناسانه خود، مفهوم «حیث‌التفاتی» را به میان آورد. حیث‌التفاتی در خوانش هوسرل، دارای محتوای بازنمایانه است که طی آن معنا بر جهان افکنده می‌شود. چنین رویکردی درنهایت شکافی میان آگاهی پدید آورد که حاصل تفکیک نوئما-نوئسیس¹ بود. اما چنین دیدگاهی توسط هیدگر و مرلوپوتی موردانتقاد قرار گرفت. هیدگر چنین مواجهه‌ای را ادامه سنت فلسفی دکارتی و اروپایی می‌دانست. وی به آموزه‌ای اشاره کرد که به‌عنوان اساس هر نوع ادراک و آگاهی است و آن عبارت از «بودن در جهان» است. پس از وی، مرلوپوتی به تبعیت از همین آموزه، این حضور و بودن در جهان را بدنی توصیف کرد. یعنی آگاهی را به‌واسطه حضور بدن‌های سوژه در جهان تقریر کرد. و معنا بر جهان افکنده نمی‌شود بلکه جهان خود معنادار است. به بیان وی، تمامی تفکیک‌های دکارتی و هوسرلی سوژه-ابژه و نوئما-نوئسیس، در بدن محو می‌شوند. با قرار گرفتن بدن در جهان، ادراک و آگاهی میسر می‌گردد. ازاین‌رو رویکرد اخیر موجب می‌شود که خصوصیات

و ویژگی‌های آگاهی را «کل‌گرایی»، «ساختارمندی»، «بسترمندی» و «بدن‌مندی» بدانیم. در این رویکرد، آگاهی فارغ از جهان، اتمی و جزئی نیست، بلکه امری است که به واسطه حضور در جهان و «زیست‌جهان»^۱ تحقق می‌یابد. همچنین ذهن در مقابل بدن قرار ندارد و ادراک ویژه ذهن نیست، بلکه این بدن‌ها هستند که آگاه هستند و شکاف بین سوژه و اژه در بدن از میان می‌رود. اما ملاحظات پدیدارشناسان نشان داد که هنوز مسئله تجربه، در این رویکرد پاسخی درخور نیافته است و ما کماکان نیازمندیم تا توصیف و توضیحی خرسندکننده از آگاهی داشته باشیم. باوجود بینش‌ها و روشنگری‌هایی که رویکرد پدیدارشناسانه دارد، اما بایستی اذعان کرد که در حل مسئله تجربه کماکان ناکام مانده است.

منابع

- بلک‌مور، سوزان، آگاهی، ترجمه محمد رضایی، نشر فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۷.
- پریموژیک، دانیل تامس، مرلوپوتی، فلسفه و معنا، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۷.
- چالمرز، دیوید، «رویارویی با مسئله آگاهی»، ترجمه مرضیه لطفی، نقدونظر، دوره پانزدهم، شماره اول، ۱۳۸۴، صص ۵۰-۸۶.
- خبازی‌کناری، مهدی، سبطی، صفا، «بدن‌مندی در پدیدارشناسی هوسرل، مرلوپوتی و لویناس»، حکمت و فلسفه، دوره دوازدهم، شماره سوم، ۱۳۹۵، صص ۷۵-۹۸.
- سوکولوفسکی، رابرت، «حیث‌التفاتی چیست و چرا مهم است»، ترجمه احمد امامی، ذهن، شماره مسلسل ۳۵-۳۴، ۱۳۸۷، صص ۶۹-۸۰.
- شکری، محمد، «هوسرل، مرلوپوتی و مفهوم تن»، حکمت و فلسفه، دوره هشتم، شماره دوم، ۱۳۹۱، صص ۵۶-۴۱.
- غیاثوند، مهدی، «معانی چهارگانه آگاهی»، ذهن، شماره مسلسل ۴۵، ۱۳۸۹، صص ۱۴۷-۱۷۴.
- گوروچ، آرون، «دورنمای تاریخی نظریه التفاتی بودن آگاهی»، ترجمه امیرحسین رنجبر، فصلنامه فرهنگ، شماره مسلسل ۱۸، ۱۳۷۵، صص ۵۱-۸۹.
- محمدعلی‌خلج، محمدحسین، حشمتی، عطا، «قصیدت و بازنمود در گفتگوی دریفوس و سرل»، پژوهش‌های فلسفی، شماره مسلسل ۲۰، ۱۳۹۶، صص ۹۱-۱۱۶.
- مسالین، کیت، فلسفه ذهن، ترجمه: مهدی ذاکری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۵.
- هال، هریسون، «حیث‌التفاتی و جهان»، ترجمه بهزاد برکت، ارغنون، شماره مسلسل ۱۱ و ۱۲، ۱۳۷۵، صص ۱۶۱-۱۷۹.

کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه: از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1375.

Block, N, "On a Confusion about a Function of Consciousness", *Behavioral and brain sciences*, No. 18, 1995, pp. 228-287.

Descartes, Rene, *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, vol. I, Cambridge University Press, 1985.

_____, *A Discourse on the Method of Correctly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, translated by Ian Maclean, Oxford University Press, USA, 2006.

_____, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, translated by Michael Moriarty, Oxford University Press, 2008.

Dreyfus, H, *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Pres, 1991.

_____, "Responses, Coping, and Cognitive Science", *Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus*, Volume 2, edited by Mark A. Wrathall and Jeff Malpas, Massachusetts Institute of Technology, 2000.

Feigl, H, *The "Mental" and The "Physical": The Essay and a Postscript*, Minnesota studies in the philosophy of science, vol.2, Minneapolis, 1958.

Frith, C, Rees, and G, "A Brief History of the Scientific Approach to the Study of Consciousness", In: *The Blackwell Companion to Consciousness*, Velmans, M & Schneider, S (Eds.), Blackwell Publishing Ltd, 2007.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, tr. John Macquarie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962.

Hopp, Walter, "Perception", in *The Routledge Companion to Phenomenology*, edited by Sebastian Luft and Soren Overgaard, New York and London: Routledge, 2012, pp. 146-157.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1960.

Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*:

First Book, translated by F. Kerstern. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

_____, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*: Second Book. Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.

Kant, Immanuel, *critique of pure reason*, translated and edited by Paul Guyer, *Cambridge University Press*, 1998.

Levine, J., "Materialism and qualia: The Explanatory gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, No. 64, 1983, pp. 354-61.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

_____, *Signs*, translated by R. Mc Cleary. Evanston, Northwestern University Press, 1964.

Nagel, T., "What is it like to be a bat?", *Philosophical Reviews*, No. 4, 1974, pp. 435-50.

Remes, P., "Ancient Theories", In: *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind*, Vol. 12, chapter 26, edited by: Simo Knuuttila and Juha Sihvola, London, Springer Dordrecht Heidelberg New York, 2014, pp. 415-27.

Searle, J., *Freedom and Neurobiology: Reflections on Free Will, Language and Political Power*, Columbia University Press, 2007.

Copleston, Frederic Charles, *History of Philosophy: From Wolf to Kant*, translated by Ismail Saadat and Manouchehr Bozorgmehr, Scientific and Cultural Publications, Tehran, 2015.



Analyzing the Deconstructive Philosophical Ideas and Assumptions of Ali Harb

Abdollah Mirahmadi (corresponding author)

Assistant Professor, Quran and Hadith Sciences, Kharazmi University

Email: mirahmadi_a@khu.ac.ir

Maryam Ghasemi

Student of the advanced fourth level of Rafia al-Mustafa Seminary

Abstract

Different interpretations of religious texts and how to read them has always been a concern of the philosophers of religion. Some have sought to present a new way of understanding religious texts by using new theories in linguistics. A recent example is passing through phenomenological and structural views and believing in deconstructive ideas. According to this view, each sign can have various meanings and it is impossible to achieve a definite and fixed understanding of texts. With an analytical method, this research aims to analyze the philosophical ideas and presuppositions of Ali Harb, one of the Lebanese deconstructive thinkers whose philosophical approach is mostly influenced by the French philosopher Jacques Derrida. In his philosophical journey and after benefiting from the philosophical ideas of the West as well as some Arab thinkers, Harb tried to find a way out for the confrontation between the Islamic world and the West by combining some achievements of Western thought and local traditions. In this way, he finally provides solutions under the title of transformative logic and synthesized reason, which are explained and analyzed in this research.

Keywords: philosophical presuppositions, deconstructivism, Ali Harb, transformative logic, synthesized reason.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	223 - 247 ص	شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400
شاپا الکترونیکی 2538-4171		شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/02/06	تاریخ بازنگری: 1401/02/01	تاریخ دریافت: 1400/12/25
DOI: 10.22067/EPK.2022.75873.1114		نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های فلسفی ساخت‌شکنانه علی حرب

دکتر عبدالله میراحمدی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی

Email: mirahmadi_a@khu.ac.ir

مریم قاسمی

دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه رفیعه المصطفی

چکیده

نحوه خوانش متون دینی و برداشت‌های گوناگون از آن از دغدغه‌های اندیشمندان فلسفه دین محسوب می‌شود. در این میان، برخی با بهره‌گیری از نظریه‌های جدید زبان‌شناسی در پی ارائه روشی نو در فهم متون دینی شده‌اند. چنان‌که عبور از دیدگاه‌های پدیدارشناسانه و ساختارگرایانه و باور به اندیشه‌های ساخت‌شکنانه یکی از تازه‌ترین راهکارهای موجود در فهم دین محسوب می‌شود. بر پایه این دیدگاه، هر دالّ می‌تواند مدلول‌های گوناگونی داشته باشد و دستیابی به یک فهم قطعی و ثابت از متون، امری غیر ممکن است. این پژوهش با روش تحلیلی - اسنادی به واکاوی اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های فلسفی علی حرب از اندیشمندان ساخت‌شکن لبنانی پرداخته است که رودیکرد فلسفی وی بیشتر متأثر از ژاک دریدا فیلسوف فرانسوی می‌باشد. حرب در سیر فلسفی خود و پس از بهره‌مندی از اندیشه‌های فلسفی غرب و همچنین برخی متفکران عرب، تلاش کرده با در هم آمیختن برخی دستاوردهای اندیشه غربی و سنت بومی، راه خروجی برای تقابل جهان اسلام و غرب بیابد. وی در این راه نهایتاً به ارائه راه‌حل‌هایی تحت عنوان منطق تحویلی و عقل گردشی می‌پردازد که در این پژوهش به تبیین و تحلیل آنها پرداخته شده است. واژگان کلیدی: پیش‌فرض‌های فلسفی، ساخت‌شکنی، علی حرب، منطق تحویلی، عقل گردشی.

طرح مسئله

در سدهٔ معاصر، فضای فکری جهان اسلام کم و بیش، در مواجهه با تمدن غرب از شخصیت‌ها و رویکردهای فلسفی آنان متأثر بوده و اندیشه‌های جدیدی را تولید کرده است. در این میان، نظریهٔ ساخت‌شکنی یکی از شاخص‌ترین رویکردهای جدید در غرب محسوب می‌شود. به‌طور کلی، ساخت‌شکنی یک رویکرد انتقادی و دستاورد دریدا¹ می‌باشد که در میان مسلمانان عرب، علی حرب نواندیش و فیلسوف معاصر لبنانی از آن تأثیر پذیرفته است، به گونه‌ای که می‌توان وی را فیلسوف ساخت‌شکن مسلمان تلقی کرد.

روستایی در جنوب لبنان زادگاه اصلی حرب است. اکثر ساکنان آن به کتاب و نبوت ایمان دارند و به اهل بیت وفادار هستند. حرب متعلق به خانواده‌ای متوسط و مذهبی است با اینکه در اکثر امور، نظر و مواضع پدرش را نداشت، اما وقتی برخی از رفتارها و دیدگاه‌های خود را در مورد بسیاری از مسائل از جمله زن و جنسیت و حلال و حرام و معروف و منکر و خدا تجزیه و تحلیل می‌کند، متوجه می‌شود که ناخودآگاه تحت تأثیر نظرات پدرش قرار گرفته است و به نوعی آن را بازایی می‌کند. شغل معلمی هویت خاصی به او می‌بخشید که در نظر برخی شرافتمندانه و در نظر برخی دیگر پست است (حرب، خطاب الهویه، 52-55).

علی حرب فارق از همهٔ ملاحظات مذهبی و سیاسی و اجتماعی سیر تطورات فکری، روحی و اخلاقی خود را در کتاب خطاب الهویه: گفتمان هویت بیان می‌کند. وی در نگارش این اثر از کتاب المنقذ من الضلال غزالی و داستان سمبلیک «حی بن یقظان» ابن طفیل بهره برده و شاید ناخودآگاه از شیوهٔ بیان و روح ادبی کتاب الایام طه حسین متأثر بوده است (همان، 12).

زمینه تحصیلی حرب فلسفه اسلامی و فلسفه غربی است. با فلسفه فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا آشنایی کامل دارد و در زمینه تصوف اسلامی به محی‌الدین ابن عربی علاقه خاصی دارد. در فلسفه غرب به آرای فیلسوفانی همچون نیچه، فوکو، دریدا تمایل دارد. از جمله آثار حرب، نقد نص، نقد الحقیقه، الممنوع والممتنع، حدیث‌النهایات، العالم و المازقه، لعبه المعنی، الانسان الادنی، الفكر و الحدث، المصالح والمصائر و غیره هستند (پارسانیا و بیگی ملک‌آباد، 6). او از جمله متفکرانی است که در پی رشد اندیشه عرب بوده تا بتواند جایگاه جدیدی را برای آنان تعریف کند. او تلاش می‌کند تا ثابت و مقدس را در کالبد فرهنگ عرب زیر سوال برده با جابه‌جایی دیوار مفاهیم حاکم بر اندیشه آنان میدانی جدید از ادراکات ایجاد

1. Jacques Derrida

کند تا اندیشه را در فضایی متفاوت قرار دهد و از این رهگذر به تولید مفهومی جدید برای مقابله با مشکلات فکری خاص برسد. چنین برداشتی در کتاب‌های مختلف او مشهود است. او معتقد است برای اهل اندیشه ضروری است که در بحث‌ها و تأملات خود به نظریات و اکتشافاتی که علم به ارمغان می‌آورد توجه کنند. بنابراین منظور ما در اینجا اندیشه فلسفی به گونه‌ای خاص است که با کار روی امر علمی تغذیه و تجدید می‌شود (ابن عماره، ۴۲).

در پژوهش پیش‌رو برخلاف برخی نگاشته‌های اندیشمندان معاصر مانند مقاله «روش‌شناسی رویکرد پساساختارگرایی علی حرب در نظریه اجتماعی» از آقای بیگی ملک‌آباد و مقاله «ساخت‌شکنی و جامعه‌گردشی؛ روش‌شناسی رویکرد علی حرب» از آقای پارسانیا و بیگی ملک‌آباد که متمرکز بر مبانی و زمینه‌های اجتماعی ساخت‌شکنی حرب بوده‌اند، بر اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های فلسفی ساخت‌شکنانه حرب و تحلیل و نقد آنها توجه شده است.

۱- علی حرب و نوع تفکر فلسفی او

حرب با عشق به شریعت خود بزرگ شده بود و به اینکه بهترین و کامل‌ترین قوانین است اعتقاد داشت. در عین حال از زمانی که زادگاهش را رها کرد و با فضایی گسترده‌تر و فراگیرتر روبرو شد، اعتقادش ضعیف شد. در آنجا با فراخوان‌های سیاسی، ملی و اجتماعی مدرن آشنا شد که بستری برای اظهار نظر، محیطی مناسب برای راه‌اندازی فراخوان‌ها و صحنه‌ای برای بیان عقاید بود. جایی که جنبش‌ها و گرایش‌ها متفاوت و در تضاد بودند. این وضعیت باعث سست شدن عقیده و انحلال ایمانش شد. در همان زمان به فلسفه و خواندن کتاب‌های فلسفی که پرسش‌ها و شبهات را برمی‌انگیزاند و به ترک تقلید دعوت می‌کند گرایش پیدا کرد و فلسفه را به عنوان رشته تخصصی خود انتخاب کرده و سعی کرد بر اساس آموزه‌های جدید ذهن مردم را برای ایجاد تغییری که در پی آن بود، شکل دهد. و این گونه بود که دانسته و ندانسته وارد بازی سیاست شد. حقیقت این است که او متوجه ابعاد این بازی نبود و آرزوی ساختن جامعه‌ای با فضیلت، کامل و سعادتمند را در زندگی دنیوی داشت، از این رو فراتر از حد ایده‌آل‌گرایی، آرمان‌گرا بود زیرا از ماهیت انسانی، شرایط اجتماعی و قوانین سیاسی بی‌خبر بود (حرب، خطاب الهیوة، ۷۳-۷۶). می‌توان گفت اندیشه و فلسفه حرب ریشه در تاریخ فلسفه‌های قبلی غرب دارد. اندیشه او همیشه محصولی انفجاری بوده که به سختی می‌توان آغاز یا پایان آن را به دست آورد، زیرا میراث گسترده‌ای است که در لحظه و زمان خود نقش بسته است، جایی که اندیشه‌اش بر خواندن مفاهیم، بررسی متون و گفتمان حقیقت استوار است (ابن عماره، ۳۶). او معتقد است فلسفه مانند علوم دیگر تأسیس نشده و یک کار ابتکاری و یک تجربه منحصر

به فرد است که تکرار نمی‌شود و تقلیدپذیر نیست. همچنین از آنجا که ویژگی منحصر به فرد آن نوآوری است، ارتباط تنگاتنگی با آنچه در حال رخ دادن است دارد و خوانندگان جدیدی را به وجود می‌آورد؛ یعنی به جای تکرار ابتکار دارد و خوانش مخاطب را از خود و جهان تغییر می‌دهد (حرب، اسئلة الحقیقة و رهانات الفكر، 70).

در دیدگاه حرب، فیلسوف لزوماً کسی نیست که به یک موضوع نظر کند و فقط در همان زمینه به استنباط بپردازد. در حقیقت فیلسوف کسی است که به استنباط در یکی از زمینه‌ها اکتفا نمی‌کند، بلکه فراتر از قوانین می‌رود و با این رویکرد در دانش پدیده‌ها تحقیق می‌کند. او به مبانی دانش نگاه می‌کند، ذهن را دوباره تعریف می‌کند، مفاهیم را بررسی می‌کند، علت‌های اشیاء را بررسی می‌کند، ویژگی‌های وجود را جستجو کرده و مکاشفات علم را تفسیر می‌کند. پس توجیه پدیده‌ها و کشف قوانین به منظور اینکه ما خود را فیلسوف بدانیم کافی نیست. حرب معتقد است یک سازنده ساده که بر مهارت خود مسلط و دارای فضیلت و عدالت است، بهتر از یک دانشمند وارسته یا متفکر است که تحت تعصب و حزب‌گرایی قرار گرفته است. فیلسوفان نیز اگر با وسعت و شفافیت ذهنی که دارند این‌گونه باشند در اشتباهات بزرگ قرار می‌گیرند و بزرگترین حماقت را مرتکب می‌شوند (همان، 42-40).

2- پیش‌فرض‌های فلسفی علی حرب

به نظر علی حرب گفتمان فلسفی به نوبه خود خالی از تکرار و نسخه‌برداری نیست و این نکته قابل توجه و تأیید است که آموزه‌های عمده با یکدیگر تناقض دارند. فلسفه جز بر ویرانه‌های دیگری استوار نشده و فیلسوفی ظاهر نشده، مگر با نفی دیگران به معنایی خاص و به نحوی از انحاء، خودش مشکلات آن گفتمان را به چالش می‌کشد و از وضعیت و مخمصه‌ای که در آن قرار گرفته سوء استفاده می‌کند تا گفتار را دوباره برقرار کند و خود را اصل یا بدیل معرفی کند. علی حرب فلسفه را شغلی می‌داند که وجود آن زندگی و برنامه‌های او را توجیه می‌کند. او همچنین عمل به اندیشه فلسفی را به روشی آزاد و خلاقانه باور دارد. بر این اساس، عمل او به اندیشه فلسفی به روشی آزاد و خلاقانه باعث برتری و دستیابی‌اش به حقایقی می‌شود که درباره آنها فکر نشده یا همان‌طور که وی می‌گوید از فکر کردن در مورد آنها خودداری کرده‌ایم (ابن عماره، 40-42).

پروژه حرب به نوعی متن‌ها را برای تولید دانش هدف قرار می‌دهد و باعث می‌شود ما در مورد شناخت متون تجدیدنظر کنیم. اهمیت کتابهای وی از آنجا ناشی می‌شود که فلسفه وی مرجع اصلی مطالعات فلسفی معاصر قرار گرفته است. در واقع این محصول بیش از سه دهه مطالعه مفهومی و انتقادی است که

الگوهای تفکر و ساز و کارهای بیان را تغییر داد؛ یعنی مفاهیمی همچون حقیقت، تأویل، خواندن، جامعه، مردم، زبان، زمان، تاریخ و سایر برداشت‌هایی که توسط شهود یا پیش‌فرض‌ها زندانی بودند، تغییر یافتند. از آنجا که حرب مفاهیم بسته متافیزیکی یا ثابت را حذف کرد و ذهن واقع‌بینانه را گشود، فلسفه وی انقلابی مهم را به وجود آورد. شاید بارزترین ویژگی حرب اشراف و توانایی او در اعمال انتقاد و غرق شدن در ایدئولوژی‌ها و حراست از اندیشه‌ها باشد. او در چارچوب منطق و امور جامعه عرب دور می‌نویسد و واژگان زیادی را در تصور خود از واژگان آنها ایجاد می‌کند؛ در حالی که همگام با ایده‌های تولید شده توسط ذی‌نفعان است. همان‌طور که هادی الناصر در خوانش خود از علی حرب چنین می‌گوید که شروع من همان‌طور که همیشه به یاد می‌آورم با کتاب توهّمات نخبه یا انتقاد از روشنفکر بود که باعث شد من به فکر فرو روم. بر این اساس، نویسنده فقط مرا وادار نکرده است که ذهنیت و دیدگاه خود را نسبت به خیلی چیزها تغییر دهم، بلکه باعث شد که با عقلم به روش دیگری کار کنم (همان، 78-79).

پژوه نقد فلسفی حرب در نقدالنص مبتنی بر راهبرد خوانش دوگانه‌ای است که ساختارشکنی و تفسیر را با هم جمع کرده است. این خوانش مشکلات معرفتی را با خود همراه دارد، زیرا هرمونیتیک و ساختارشکنی هر دو در فاصله تنش و تفاوت قرار دارند. بنابراین ساختارشکنی بر خلاف هرمونیتیک نصوص را به هدف تفسیر قرائت نمی‌کند؛ زیرا موضوع ساختارشکنی برهم زدن وحدت متن و اظهار تنش‌های درونی متن است (پوعزه، 11).

علی حرب نقد خود از گفتمان فلسفی را بر مفهوم متن‌گرایی به معنای ساختارشکنانه استوار می‌کند. بر این اساس به گفتمان فلسفی به مثابه متنی نگاه می‌کند که در آن ویژگی‌های متنی، یک موجودیت مستقل، استراتژی دوگانه مسدود کردن و تعدد مفاهیم دارند. بنابراین، متن فلسفی علی حرب صرفاً بیانگر یک گفتمان نمایشی نیست که فقط از حقیقت سخن می‌گوید، همان‌طور که در دیدگاه فلسفی کلاسیک است بلکه نگاه به گفتمان فلسفی از منظر متن‌گرایی ساختارشکنی و استراتژی آن در تولید معنا است که انجام بازی انسداد را می‌طلبد، نه از منظر تبیین و نقد مطالب و اهداف آن. از اینجاست که اهمیت نقد متن علی حرب در تخطی از رویکرد معرفت‌شناختی نمایان می‌شود که پرداختن به گفتمان فلسفی را به جنبه استنتاجی آن تقلیل می‌دهد و اهمیت بعد متن را در شکل‌گیری نظام معنایی آن نادیده می‌گیرد. بر این اساس، توجه به نقد علی حرب از گفتمان فلسفی معطوف به جنبه هستی‌شناختی متن فلسفی است. در پرتو این برداشت ساختارشکنانه از متن فلسفی، علی حرب گفتمان نقد عقل را همان گفتمان فلسفی می‌داند که به دنبال ایجاد پروژه‌های بزرگ در نقد عقل بودند مانند محمد عابد الجابری، محمد ارکون، حسن حنفی و... با هدف شرح ساختارها، تعیین شرایط و طبقه‌بندی اقوال آن. علی حرب ارزش این

پروژه‌های فلسفی را انکار نمی‌کند، زیرا دگرگونی‌ها و تحولاتی را که در گفتمان فلسفی به وجود آورده‌اند را آشکار می‌سازند (همان، 21-22).

3- بهره‌مندی حرب از برخی دیدگاه‌های متفکران عرب همراه با نقد آنان

علی حرب در رابطه با گفتمان در جوامع اسلامی معتقد است که ما بازگشت دوباره دین را انکار نمی‌کنیم تا به شیوه‌ای شدید کانون بحث‌های فکری در جوامع معاصر ما شکل گیرد. بنابراین اسلام به عنوان یک دین و یک میراث فکری، امروز در حال بازیابی نشاطی است که مطابق با شتاب تاریخ در همه جوامع اسلامی سایه گسترده است (ابن عماره، 18).

نقش ساختارشکنی در تغییر دیدگاه متن و پیامدهای آن و مدل تفکیکی در گفتمان عرب معاصر، در نوشته‌های علی حرب خود را نشان می‌دهد، به ویژه در کتاب نص والحقیقه که در آن طرح خود را قاعده‌مند کرده و آن را نقدالنص نامیده است. به این معنی که تفکر در متن و ساختارشکنی آن به معنی اکتفا کردن به ارائه معلومات نظری صرف نیست، بلکه با درگیر شدن و خوانش انتقادی و ممارست واقعی به این مسئله فکر می‌کنیم و از بهره‌زیدی برخوردار می‌شویم. زیرا ما معتقدیم که گفتگوی نظریه‌ها و ایده‌ها در خلال کار بر روی متون و بررسی کاربردهای آن در فرایند عمل، به درک عینی مشکلاتی که مطرح می‌شود، کمک می‌کند (بوعزه، 12).

حرب در حین بهره‌مندی از برخی دیدگاه‌های روشنفکران عرب همچون طاها عبدالرحمن، ارکون و محمدالجابری و غیره به نقد آنان می‌پردازد. در این میان، طاها عبدالرحمن در پی آن بود که با پیوستن به صاحبان پروژه در عرصه تفکر عرب از دری گسترده به دنیای خلاقیت فلسفی وارد شود، همان‌طور که کتابی تحت عنوان فقه فلسفه منتشر کرد. در این کتاب نویسنده اعلام کرده است که هدف از نوشتن آن، توسعه یک پروژه علمی جامع مبتنی بر روشن شدن ارکان اساسی است که فلسفه مطابق آن ساخته می‌شود و اصول کلی کنترل از آن استخراج می‌شود؛ به طوری که یک راهنما برای دانشجویان و دست‌اندرکاران فلسفه است. حرب در سخنان خود، کتاب فقه فلسفه طه عبدالرحمن را به عنوان کتابی که خالی از فایده و اهمیت نیست، ستایش می‌کند و اعتراف می‌کند که از دانش و کار گسترده عبدالرحمن بهره‌مند شده و به ویژه از واژگان جدید، تعاریف دقیق وی و از تمایزات مهم و روش‌های اجرایی او استفاده کرده است. حرب تحسین خود را از طه عبدالرحمن به ویژه در تنظیم گفتار پنهان نمی‌کند، اما نشان می‌دهد که او موفق به گشودن افق فلسفی نشده است، بلکه الگوی وی اراده فلسفی را سرکوب کرده و از اعمال خلاقیت فلسفی جلوگیری می‌کند، زیرا خلاقیت با ذهنیت ثابت و ریشه‌دار محقق نمی‌شود. او در پی خلاقیت بود، اما

نتوانست، زیرا ذهن فقهی تقابل را بدعتی می‌داند که باورهای ثابت را متزلزل می‌کند. عبدالرحمن با همان منطق با دکارت تعامل داشت، وی از اینجا به دنبال ریشه‌یابی و تضاد خود بود و در نتیجه خلاقیت فلسفی به بدعت فقه فلسفه تبدیل شد (همان، ۷۱-۷۲).

علی حرب چگونگی کارکرد راهبرد حجاب در گفتمان عقل را در پروژه معرفتی - فلسفی محمد عابد الجابری در ساختار ذهن عرب نشان می‌دهد. الجابری نتیجه می‌گیرد که این ساختار - بر اساس رویکرد معرفتی او - از سه جزء تشکیل شده است: یک معقول صرفاً عربی، یک معقول یونانی و یک معقول غیر عربی باستانی که فرهنگ عرب از فلسفه‌های باستانی مانند گنوسیسم یونانی و اشراق ایرانی و عرفان هندی به ارث برده است. آنچه علی حرب از محمد عابد الجابری در طبقه‌بندی نظام‌های دانش در ذهن عرب می‌گیرد، تفسیر او از معقول به عنوان عنصری بیگانه با ذهن عرب است. ذهن عرب در گفتار الجابری گوهر ناب را نشان می‌دهد که پایه و اساس آن معقول است و ارزش پیدا نمی‌کند، مگر از خلال مخالفت با معقول شرقی. به قول علی حرب چنین حذفی ناشی از یک گرایش التقاطی است و اگر بخواهیم بیان کلی‌تری داشته باشیم می‌گوییم که از یک گرایش ملی‌گرایانه است. او این امر پوچ و لامعقول را به منبعی غیر عربی، یعنی دنیای شرق باستان که به عقیده منتقد عقل عرب، خرافه، جادو و گرایش به تاریک‌اندیشی را در خود جای داده است.

علی حرب بر این باور است که جابری معقول را از ساختار ذهن عرب حذف کرده، زیرا او با عقل به عنوان یک جوهر متعالی برخورد می‌کند در حالی که در این مسئله پنهان کاری دوگانه‌ای را اعمال کرده است. او در ادعای خود مبنی بر اینکه ذهن عرب، در شکل‌گیری اولیه خود عقلانی بوده و از ناخالصی‌های نامعقول دور مانده، نامعقول را در فرهنگ عربی - اسلامی پنهان می‌کند بنابراین با ذهن به عنوان یک واحد همگن برخورد می‌کند و فراموش می‌کند که نامعقول جزء ضروری خود ذهن است همان‌طور که مطالعات باستان‌شناسی اخیر گویای آن است که غیر معقول جزء بیرونی ذهن نیست بلکه بخشی از هسته ساختاری آن است (همان، ۲۴).

حرب در پروژه تفکیک و انتقاد میراث اسلامی که شروع آن با تفسیر، توضیح و تأویل بود، سعی کرد متن را مطابق با خوانش آرکون درک کند، چرا که آرکون در به کار گرفتن آخرین مکانیسم‌ها در قرائت متکثر سرآمد بود. افزون بر اینکه آرکون یکی از برجسته‌ترین صاحب‌نظران در زمینه اسلام‌گرایی و یکی از فعال‌ترین آنها در تحقیق و تألیف است. طرح فکری آرکون، در اصل یک طرح انتقادی بوده و آنچه وی هدف انتقاد قرار داده همان عقل دینی است که نماینده عقل اسلامی می‌باشد. به این معنا که فقط نقض فروعات، نظریه‌ها یا آموزه‌ها مانند روش‌های سنتی و قدیمی نیست، بلکه تحلیل سیستم‌های دانش و

بررسی مبانی و مکانیسم‌های تفکر و سازوکارهای آن و بررسی چگونگی تولید معنا و قوانین شکل‌گیری گفتمان است. از این رو، انتقاد آرکون فراتر از سطح معرفتی است. بنابراین آرکون در نقد ذهن اسلامی با اندیشه دینی بیولوژیکی به روشی خاص سروکار دارد. او در انتقاد از شاخه‌ها و نتایج متوقف نمی‌شود، بلکه به اصول و چشم اندازهای آغازین برمی‌گردد و آن را به نقد می‌کشد و ساختارشکنی می‌کند (ابن عماره، 69).

آرکون خود را به انتقاد از احادیث و تفاسیر محدود نمی‌کند و از ساختارشکنی در نظام‌های فقهی و نظام‌های اعتقادی نیز راضی نیست، بلکه در اصل آن نفوذ کرده و ساختارشکنی می‌کند. یعنی در مورد آنچه او گاهی اوقات مکاشفه قرآنی یا واقعه قرآنی می‌خواند، پرداخته است. بنابراین او آنها را با استفاده از روش‌های جدید و با بهره‌گیری از عقلانیت و تحلیل از نو تأویل و بازخوانی می‌کند. وی سعی می‌کند از طریق تلاش‌های انتقادی خود توسط ذهن اسلامی در زمینی از دانش که پیشتر در آن شخم زده نشده گام بردارد. چنین گستره‌ای را متفکران معاصر «منطقه بدون فکر» می‌نامند؛ یعنی منطقه‌ای خارج از حوزه تحقیق و تفکر که از حاشیه‌نشینان، مستثنی‌ها و محو شده‌ها شکل گرفته است و همه در مورد آن، چه آگاهانه یا ناآگاهانه، ساکت هستند. آرکون مدرنیته را با نگاه انتقادی معاصر یعنی از فضای پسامدرن می‌بیند. او با ادعای اینکه بازگشت انتقادی به ذهن روشنگر و دستاوردهای آن نیاز دارد، مخاطب خود را مورد خطاب قرار می‌دهد و فراتر از آن به نقض و تفسیر یا ساختارشکنی و بازسازی می‌پردازد (همان، 69). حرب از اشخاص قدیمی‌تر درون سنت اسلامی مانند ابن عربی نیز متأثر است. او خوانش مدرن ابن عربی را دارای ظرفیت نیرومندی برای حضور در دنیای جدید و برون‌رفت از معضلات کنونی جهان معرفی می‌کند (بیگی ملک‌آباد و پارسانیا، 143).

4- بهره‌مندی حرب از برخی دیدگاه‌های متفکران غرب همراه با نقد آنان

به‌طور کلی، چشم‌انداز تجزیه فلسفه متافیزیک غرب از نظر اینکه هر دوره از آن به یک سیستم مرکزی برمی‌گردد، این‌گونه تعیین می‌شود: خدا یا انسان یا ذهن. این سه مرکز نیز از طریق مراحل رشد خود وارد رابطه دیالکتیکی شده‌اند؛ تا زمانی که به ساختارشکنی رسیده‌اند که مراحل توسعه این مراکز را می‌توان با چهار دوره تعیین کرد:

1. اوایل دوره میلادی تا قرن هجدهم؛
2. قرن هجدهم و فلسفه روشنگری تا قرن نوزدهم؛
3. قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم؛

4. مرحله نهایی که نشان دهنده ظهور داده‌های دریدایی است از سال 1999 شروع شد.

مرحله اول با این واقعیت مشخص شد که خدا مرکز همه چیز است و منشأ همه دارایی‌ها و بازده‌های علمی و مذهبی است. در مرحله دوم مرکزیت خدا ضعیف شد و اعتقاد انسان بر این شد که می‌تواند بر تخت این مرکزیت بنشیند. در مرحله سوم تمرکز بر عقلانیت از بین رفت و ناخودآگاه یا بی‌خردی مرکزیت پیدا کرد. به همین ترتیب کارها ادامه پیدا کرد تا مرحله آخر به دریدا رسید و او با جسارت انحلال آن مراکز را اعلام کرد. هر یک از این مراحل بر تحلیل ساختاری دریدا تأثیر گذاشت. نظریه ساختارشکنانه مدرن با فیلسوف ژاک دریدا مرتبط بود، نامی که به‌طور مستقیم با ساخت‌شکنی مطابقت دارد (ابن‌عماره، 10).

ساخت‌شکنی یا ساختارشکنی¹، نظریه و رهیافتی عملی در خصوص خوانش متن است. این رهیافت، تصور اینکه نظام زبان زمینه‌هایی را فراهم می‌کند که برای ایجاد انسجام یا وحدت در متن ادبی و یا یافتن معنی نهایی و قطعی آن مناسب است، مورد تردید قرار می‌دهد و آن را واژگون می‌سازد. به‌طور معمول منتقدی که خوانش او از متن، مبتنی بر ساخت‌شکنی است، بر آن است که نشان دهد توجه به عوامل متقابل و متعارضی که در خود متن وجود دارد، موجب می‌شود صراحت و قطعیتی که در ظاهر ساختار و معنی متن به‌نظر می‌رسد، جای خود را به پیدایش احتمالاتی ناسازگار و غیر قطعی، بدهد.

طراح و بنیان‌گذار این رهیافت انتقادی به لحاظ نظری، فیلسوف فرانسوی ژاک دریدا است. این رهیافت بیش از آنکه در فلسفه و در فرانسه اثرگذار باشد، در ادبیات و در آمریکا در دهه‌های 1970 و 1980 تبدیل به نظریه‌ای مشهور و برجسته شد. مقاله دریدا با عنوان «ساختار، نشانه و بازی در علوم انسانی» سرآغازی شد برای جنبش موسوم به «پساساختارگرایی»². دریدا سرآغاز این جنبش را زمانی می‌داند که «ساختار بودن ساختار، مورد تأمل و بررسی قرار می‌گیرد. دریدا به‌طور مداوم ادعا می‌کند که نه تنها همه فلسفه و نظریه‌های زبان‌شناسی غرب، بلکه همه استفاده‌های غرب از زبان و به تبع آن همه فرهنگ غرب کلام‌محور یا اندیشه‌محور³ است؛ یعنی کارکرد آن، مرکزیت یا اصالت دادن به یک لوگوس به معنای عقلانیت است یا به تعبیری که وی از هایدگر اقتباس کرده است، همه آن موارد [یعنی فلسفه، زبان‌شناسی، کاربرد زبان و فرهنگ غرب] متکی به متافیزیک حضور⁴ است. ولی بنا به دیدگاه دریدا چنین مرکزی در واقع وجود ندارد

1. deconstruction

2. post structuralism

3. logocentric

4. presence

و وجود چنین مرکزی توهمی فلسفی و متافیزیکی است (محمدی آسیابادی، 192-194).

ژاک دریدا با طرح راهبرد ساخت‌شکنی، جریان نوی را در این عرصه ایجاد کرد. او با زیرساخت فکری برگرفته از هستی‌شناسی مارتین هایدگر، هرمنوتیک حاکم بر اندیشه‌های فیلسوفان غرب را به چالش کشید. نیز با تردیدافکنی در دسته‌بندی‌ها و قوانین زبان‌شناسانه از قبیل دال، مدلول، نشانه و تمایز کلام محوری و آوا محوری به این نتیجه رسید که هر دال می‌تواند مدلولهایی متفاوت داشته باشد. او بزرگترین مانع در فهم متون را ساخت خود متون می‌دانست؛ از این رو بدون ارائه هیچ دلیل علمی و عقلی با اندیشه‌های هوسرل در پدیدارشناسی و آرای لویاشتراوس در ساختارگرایی و نیز آرای سوسور در نشانه‌شناسی به مخالفت برخاست و نتیجه گرفت که با وجود دلالت بی‌پایان نشانه‌ها بر یکدیگر، زمینه جدایی دال همیشه دلاتگر، از مدلول پیوسته غایب فراهم می‌شود و از همین رو نتیجه گرفت که دستیابی به یک فهم قطعی و حقیقی از متون غیر ممکن است (ر.ک: آهی و طاهری، 134). او معتقد است که هیچ ساختار منسجمی بر متن حاکم نیست و هر متنی از منظر معنای ساختاری، با خود در تناقض است. دیدگاه او این است که رویکرد ساختاری به متن، مانع «بازی معنا در متن» می‌شود. برخی منتقدان دریدا او را مظهر شکاکیت و نسبی‌انگاری سوفسطایی دانسته‌اند. دریدا به گونه‌ای تام و تمام، تجسم بحران تفکر متافیزیکی (فلسفی) غرب در روزگار معاصر و انحطاط و انحلال کامل آن است. در واقع دریدا با کاستن از نقش فلسفه و بلکه نفی کامل آن، نقد ادبی ساختارشکنانه مبتنی بر توجه به difference خود را جانشین آن کرد (زرشناس، 19-20).

زمینه تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و زبانی و ریشه‌های فلسفی و کلامی نشان می‌دهد که مفهوم ساختارشکنی از تفاوت و فاصله میان مفهوم تفکیک و بین بسیاری از مفاهیم نزدیک به آن از نظر تاریخی، فرهنگی، وجودی و معرفتی شکل گرفته است؛ مانند پس‌اساختارگرایی، پسامدرنیسم، کابالا، تفویض، تخریب، تحلیل، نقد، تفسیر، روش‌شناسی. در این میان، دریدا ساختارشکنی را به شیوه‌ای منحصر به فرد متبلور ساخت و تفاوت خود را با آن سیستم فرمول‌بندی کرد و آن را از حافظه فلسفی، الهیاتی و فرهنگی رها کرد. دریدا مفاهیمی را خلق کرد که نظام خودمحور غربی را که بر اساس دوگانگی متضادهایش و سلسله مراتبی که در آن یک طرف، طرف دیگر را طرد می‌کند، از بین می‌برد. دریدا برای ساختارشکنی این نظام و این سلسله مراتب از مفاهیمی مانند: اثر، تفاوت تأخیری، نوشتار، ضمیمه، نامشخص و موارد دیگر استفاده کرد. او این مفاهیم را از متون غربی استخراج کرد و تفکر خود را بر آنها اعمال کرد (دبابی، 280).

دریدا اصل متافیزیک نیچه را در پیش گرفت که هدف آن انحلال انسان، تجزیه آرم‌ها و تجزیه نفس است. او تخریب انسان و سنت‌هایش را از طریق سلطه ساختارشکنی بر او پذیرفت و این که متافیزیک

نیچه را فقط می‌توان با رسیدن به جوهر فلسفه نیچه درک کرد (ابن عماره، ۱۷).

به‌طور کلی، حرب بیشترین اشتراک را در بین متفکران غرب، با دریدا دارد. در دهه‌هایی که حرب در فرانسه بوده، دریدا بروز و ظهوری داشته و از این جهت خیلی به رویکرد دریدا نزدیک می‌شود. این نزدیکی صرفاً ریشه‌های غیر بومی نداشته است. زیرا از طرفی علاقه‌مندی خوبی به میراث تصوفی و عرفانی دارد و حس می‌کند می‌تواند این میراث را در لباس جدید با بهره بردن از فلسفه اختلاف نیچه و واسازی دریدا در یک طرح جدید بازتولید کند. به نظر او به دلیل مشابهت‌هایی که در این دو رویکرد هست، می‌شود آنها را با هم جمع کرد. بنابراین ابزار و شیوه و رویه را از غرب مدرن می‌گیرد و ماده بومی را بازتولید و بازتعریف می‌کند و می‌خواهد ارائه جدیدی از آن داشته باشد که معمولاً یک خوانش عرفی ساز است (بیگی ملک‌آباد).

علی حرب مشغول بازسازی ساختار عقلانی، ارتباطی، جدید و باز می‌شود. برخلاف عقلانیت انتقادی که آن را طرد کرده بود، لامعقول را به کار می‌گیرد و به جای طرد آن، در را به رویش می‌گشاید. او با معکوس کردن عقلانیت انتقادی، در قالب تخریب و ویرانی به آن باز می‌گردد. از نظر حرب، برای حل این مخمصه نمونه‌ای از ساخت‌شکنی به عنوان روش و وسیله و هدف وجود ندارد. از این رو او با ساختن دنیایی نو از طریق عامل انسانی جدید به نقد ساخت‌شکنی، کند و کاو، بدبینی، شکستن قالب‌های سفت و سخت و تمرین اختلاف برای تجدید و روشنگری، مقابله با اشکال و کاستی‌ها و ظلم و نابودی دنیای کهن با شمایل‌ها، نمادها و زبان‌هایش می‌پردازد (دبایی، ۲۸۱).

حرب به اثرپذیری‌اش از نیچه، هایدگر، فوکو، دلوز، بودریار و رورتی اشاره می‌کند، ولی بیشتر از دریدا متأثر بوده است. با این حال، او برای ساخت‌شکنی بر ضد اصل دریدایی برخاسته و اعلام می‌کند که من نمی‌گویم این همان چیزی است که ژاک دریدا گفته است، بلکه می‌گویم این خوانش من از دریدا است که سرمایه‌گذاری‌های فکری من را در زمینه‌ای که کشف کرده‌ام، تجسم بخشیده است. بنابراین علی حرب تأویل و ساخت‌شکنی خاص خود را دارد و در عین حال ارتباط محکمی نیز با صاحب‌نظران ساخت‌شکنی دارد. به بیان دیگر، دیدگاه آنها را در افکارش جمع می‌کند، ولی به هیچ وجه با آنها مطابقت نمی‌دهد، زیرا حرب به این نتیجه رسیده که ساخت‌شکنی در انحصار دریدا نیست؛ دریدا تنها ابزار لازم را برای اندیشیدن به بحران، تشخیص کاستی‌ها و تجزیه و تحلیل موانع به عرب داده است (همان، ۱۷۷-۱۷۶).

در میان متفکران غرب، علی حرب کانت را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است هستی‌شناسی فلسفی که پیش از کانت بود و رویکردهای فلسفی پس از کانت که وظیفه فلسفه را شناخت حقیقت وجود می‌دانستند، رویکرد صحیحی نبوده است زیرا وظیفه فیلسوف ادعای وجود ماوراء و امور متعالی نیست؛

بلکه کار فلسفه بحث در حدود و قلمرو امکانات عقل است. او شناخت حقیقت عالم و عوالم غیبی را کار عقل و استدلال نمی‌داند. به نظر حرب عقل فلسفی زمانی که رویکرد ماورایی داشته باشد شناخت‌هایش هم صرفاً محصول خود عقل و گفتمان و زبان است (حرب، اسئلة الحقیقة و رهانات الفكر، 40).

از نظر کانت نقد یک بررسی آزاد است، یعنی محدود به هیچ آموزه فلسفی نیست و این بررسی به گفته او بر میزان تطابق معانی ذهن و ادراکات حس تمرکز دارد. کانت مفهوم جایگزینی را از نقد در نظر گرفته و آن را به صورت زیر تعیین کرده است: 1- نقد مثبت: تلاش برای ارزیابی حدود عقل و میزان امکان ارزیابی آن در قلمرو تجربه حسی است که هدف آن دفاع از تداعی‌گرایی هیوم است. 2- انتقاد منفی: شامل ارزیابی نقد ذهن در زمانی که سعی می‌کند از دیوارهای تجربه عبور کند. از این نظر، عدم انسجام فلسفه متافیزیکی کلاسیک را نشان می‌دهد. کانت به عدم امکان شناخت آنچه فراتر از پدیده‌های محسوس است معتقد بود و همچنین لزوم روی آوردن به مشکلات زندگی و جامعه. زیرا این تنها چیزی است که با عقولمان می‌توانیم بشناسیم (دریوش، 8).

حرب همچنین در مورد دکارت معتقد است که شکل‌گیری گفتمان دکارتی اعلام آمدن یک رویداد عظیم بود که در خلسه یک تصویر جدید از انسان تجسم یافته است. حرب می‌گوید: «منظور من از این عبارت شکل‌گیری انسان به عنوان سوژه متفکر و موجودی است که ایجاد می‌کند و می‌آفریند؛ موجودی که تابع اندیشه و اراده نامرئی خود می‌باشد. تردیدی نیست که فلسفه دکارت افق جدیدی را برای تفکر باز کرد و شرایط دانش و شیوه برخورد انسان با موجودات و اشیاء را تغییر داد. با این حال دکارت تنها کسی نبود که همه چیز را آشکار کرده باشد. دنیای جدیدی وجود دارد که در بیش از یک سطح و در بیش از یک زمینه و زبان شکل می‌گیرد و بیان می‌شود. فلسفه دکارت نیز در قالب یک گفتار فقط ویژگی‌های صاحب آن را بروز می‌دهد و نوآوری و منحصر به فرد بودن مفهومی خود را نشان می‌دهد» (حرب، اسئلة الحقیقة و رهانات الفكر، 71).

میشل فوکو از دیگر شخصیت‌هایی است که متأثر از نیچه بوده است و حرب به نحوی وی را الهام‌بخش خود معرفی می‌کند. همچنین از مجموع مباحث تبارشناسی و بایگانی‌شناسی او در رسیدن به یک راهبرد خوانش متون که خاص خود حرب است، بهره می‌برد. البته افزون بر حرب، محمد آرکون نیز از متفکرانی است که در کاوش‌ها و فعالیت‌های انتقادی خود از یافته‌های فوکو بهره برده، ولی چون آرکون به لحاظ زمانی مقدم بر حرب است، وی خود را مدیون او دانسته است و بهره‌گیری از دستاوردهای فکری او را پنهان نمی‌کند (بیگی ملک‌آباد و پارسانیا، 143).

بر نظریه ساخت‌شکنی انتقادهای زیادی وارد شده است که از همه مؤثرتر و معروف‌تر مقاله‌ای است

که ایپرامز^۱ با عنوان «فرشته ساخت‌شکن»^۲ علیه نظریه دریدا و پیروان او نوشته است که خوانش مبتنی بر ساخت‌شکنی اگر به نحوی باشد که غنای فرهنگی ما و پر باری نشانه‌های زبانی را نشان دهد، روش خوبی برای خوانش برخی از متون است؛ چرا که ساخت‌شکنی یک متن، زمانی ممکن است که آن متن متعلق به زبان و فرهنگی چند صدایی باشد وگرنه متنی که بی بهره از چنین فرهنگی باشد، امکان ساخت‌شکنی آن به راحتی فراهم نیست. در غیر این صورت، اگر خوانش مبتنی بر ساخت‌شکنی موجب تزلزل و ویرانی فرهنگی شود که پشتوانه متن است، خود نوعی نقض غرض است و ممکن است چهره‌ای کاذب از فرهنگ و ادبیات به دست دهد (محمدی آسیابادی، ۱۹۷).

۵- مؤلفه‌های ساخت‌شکنی حرب

اگر ساختار شکنی و ساختارگرایی در اینکه متن ساختاری مستقل است موافق باشند، اما آنها در درک خود از ماهیت این ساختار متفاوت هستند. بنابراین اگر متون در دیدگاه ساختار شکنی علی حرب در سازوکارهای بلاغی و عمومی کلی مشترکند، ولی این را نباید از او فهمید که نقد متن رونوشتی از علم متن است که در زبان‌شناسی ساختاری و نشانه‌شناسی متن رشد کرده است، زیرا بین نقد متن و علم متن در مفهوم و اهداف تفاوت اساسی وجود دارد. در سطح مفهوم‌سازی، علم متن ساختار واحدی از متون را پیش فرض می‌گیرد، یعنی یک مدل کامل، و به متن به عنوان ساختاری همگن می‌پردازد که توسط منطق هماهنگی متنی اداره می‌شود. در حالی که علی حرب متن را ساختاری ناهمگون می‌داند که محل ایجاد تنش است میان آنچه می‌گوید و آنچه پنهان می‌کند. زیرا دیالکتیک پنهان و تجلی بر متن حاکم است (بوعزه، ۱۷).

ساخت‌شکنی حرب در تبلور اندیشه عرب با نبش قبر دارایی‌ها آغاز شد؛ انتقاد از انسان به عنوان مرکز امور از زبان، نمادها، مفاهیم، اصطلاحات، ادراکات، اعتقادات، آیین‌ها، افسانه‌های آن و به معنای هر چیزی که انسان می‌سازد. جایی که علوم انسانی کشف می‌کند فرد تا چه حد از شناختن حق خود در دانستن اینکه چه چیزی شعور او را با توهمات اشتباه می‌گیرد، فاصله دارد. کشف می‌کند که اساساً انسان می‌تواند مولد معانی و خالق تصورات باشد. از نظر حرب، این تلاش‌ها نه جدید هستند و نه موضوع حال حاضر، بلکه با تلاش اندیشمندانی همچون: نیچه، فوکو و فروید آغاز گشته و حال ناخودآگاه با خوانشی جدید احیا شده است. تحولات متافیزیکی را که جهان از دوران باستان شاهد آن بوده را برای زیر سوال

1. M. H. Abrams

2. The deconstructive angel

بردن ارزش‌های اخلاقی و تضعیف فلسفه آگاهی، به روشی بنیادین بازیابی می‌کند (ابن عماره، 35).
حرب در ابتدا تصدیق می‌کند که متن ساختاری مستقل از نویسنده و واقعیتی دارد که به آن ارجاع داده شده است. متن به حوزه معرفتی تبدیل می‌شود، یعنی مشروعیت و وجود مستقل خود را دارد. وجود متن مستلزم نگاه به آن بدون ارجاع به مؤلف آن است و واقعیت خارجی دارد، همان‌طور که مستقل از مرجع است تا به یک واقعیت گفتمانی تبدیل شود (بوعزه، 13).

از نظر علی حرب احتمال‌های چندگانه در تفسیری که از متن ارائه می‌شود برابرند، به‌طوری که ما نمی‌توانیم بین آنها تفاوت قائل شویم یا یکی از آنها را ترجیح دهیم. پس خواندن فقط پژواک متن نیست، بلکه یک احتمال در میان بسیاری از احتمالات مختلف است. خواندن یک متن واحد، با هر خواندن و بین یک خواننده و خواننده دیگر متفاوت است. نقد نص نزد علی حرب در دسته فلسفه اختلاف قرار می‌گیرد. با این برداشت که ساختار شکنی تفسیر را از متافیزیک حقیقت که مبتنی بر اصل پذیرش وجود (مدلول) متعالی است، رها می‌کند (همان، 18).

حرب سه عنصر را که در خوانش متن دخالت می‌کنند، متمایز می‌کند که عبارتند از: «تفسیر»، «تأویل» و «تفکیک». او می‌گوید: من هر یک از این سه مفهوم را با توجه به کاربردهای اجتماعی آن، یعنی با پیوند دادن آن به تعصب جمعی، فرقه‌های مذهبی، یا وابستگی‌های ایدئولوژیک بازتعریف کردم. «تفسیر» در اصل آشکار کردن و اظهار کردن و در شرع توضیح معنای آیه و شأن و سبب نزول آن. و اما تأویل که به عنوان راهبرد دوم برای خواندن است. تأویل از نظر حرب تبدیل کلمه به معنایی است که ممکن است نقض متن باشد و از معناشناسی خارج شود. که این همان راهبرد اهل اختلاف و تغییر است. یک راهبرد برای افراد متفاوت و متضاد که با آن خلاقیت و نوسازی یا از سرگیری و استقرار مجدد به وجود می‌آید. بنابراین بدون تردید تأویل، مهم‌تر از تفسیر است. مهم‌تر از آن، تخطی از متون و تداعی کلمات آنها با معانی جدید احتمالی است که ذهن را از حصار ساده‌لوحی خارج می‌کند. پس تأویل از نگاه حرب راهبرد اهل اختلاف است یعنی کسانی که بهترند از اهل مطابقت، زیرا آنها باطن متن و معنای متفاوت را کشف می‌کنند. و اما «تفکیک» مربوط به اقامه گفتار نیست، بلکه از آنچه که متن در آن ساکت بوده و اعلام نکرده است صحبت می‌کند. بنابراین ساختار شکنی یک راهبرد رهایی کامل از اقتدار متن است که قرائت‌های مختلف تفسیری متون را در غل و زنجیر نگه داشته است، حتی هرمنوتیک که هنوز هم فقط در طیفی از معانی محتمل عمل می‌کند. علی حرب از طریق روش خوانش خود و از نظر نحوه برخوردش با متون، متن را بر اساس راهبرد مثلی می‌خواند که در آن تفسیر، تأویل و تفکیک همپوشانی دارند تا در لایه‌های گفتمان کاوش کرده و از این طریق مکانیسم‌ها و خلأهای آن آشکار شود (ابن عماره، 55-60).

علی حرب به لحاظ فکری وضعیتی دوگانه دارد: از یک طرف متعلق به سنت فلسفی و فضایی است که فارابی و صدرالمتهلین در آن حضور دارند. از سوی دیگر در فضای فکری ساختارگرایی و پساساختارگرایی قرار دارد. او در واقع در دسته فیلسوفان اختلاف است. فیلسوفانی که رویکرد دیونوسوسی دارند؛ مانند نیچه. در یونان باستان دو خدا در ضمن خدایان دیگر بوده‌اند: آپولون و دیونوسوس. آپولون خدای نظم و قانون و قاعده بوده است و دیونوسوس خدای شراب و تغزل و بی‌نظمی و خیال. به نظر فیلسوفانی مانند نیچه میراث فکری، اخلاقی، عقلانی و تمدنی که این دو هزار سال شکل گرفته، حول رویکرد آپولونی شکل گرفته است. اخلاقی که به دنبال یک نظم است و از بی‌نظمی گریزان است. در مقابل، فیلسوفان دیونوسوسی و فیلسوفان اختلاف دنبال اخذ مشترکات نیستند، بلکه دنبال اخذ اختلافات هستند. آنها معتقدند که ساخت واقعیت یک ساخت تفاوتی، تمایزی و اخلاقی است؛ بنابراین نمی‌شود با اخذ مشترکات به واقعیت دست یافت. از این جهت نباید دنبال منطق ماهیت و تطابق بود و باید یک منطق متناسب با این واقعیت را تولید کرد که علی حرب آن را منطق تحویلی می‌نامد (بیگی ملک‌آباد).

1-5 منطق تحویلی

در آثار علی حرب مدل جدیدی از ساخت‌شکنی تحت عنوان منطق تحویلی که مهم‌ترین خاستگاه فکری او می‌باشد، هویدا است. او معتقد است در منطق تحویلی هیچ راهی برای پر کردن شکاف بین دالّ و مدلول، یا بین مقوله و مفهوم، یا بین روایت و عبارت وجود ندارد. این شکافی است که تضاد هستی‌شناختی را که در گفتمان نفوذ می‌کند تجسم می‌دهد، یعنی ناتوانی گفتار در مطابقت با آنچه می‌گوید یا این واقعیت که گفتار همیشه آن چیزی نیست که گوینده مدنظر دارد. این تضاد اساسی است که برای ما توضیح می‌دهد که چگونه گفتمان عقل غیر منطقی بودن خود را پنهان می‌کند، گفتمان آزادی استبداد خود را اعمال می‌کند و گفتمان سکولاریسم (علمی) الهیات را تولید می‌کند. به همین ترتیب و بر اساس منطق تحویلی، ما بین دین و سکولاریسم نباید یکی را انتخاب کنیم، یعنی مجبور نیستیم یک اصل را با دیگری یا یک تصویر را به جای تصویر دیگری جایگزین کنیم. ما تلاش می‌کردیم ساختاری انسان‌گرایانه را جایگزین ساختار الهیاتی کنیم، در حالی که بهتر است همیشه به ابعاد الهیاتی که رویه‌های انسانی را آشکار می‌کند توجه کنیم. با منطق تحویلی نخست از دیدگاه ماهوی شیء فراتر رفته تا با آن به شیوه رابطه‌ای متقابل برخورد شود. با منطق دگرگونی، مفهوم نظری اندیشه به حدی فراتر رفته که از مفهوم ذاتی شیء عبور کرده است، زیرا از ذات لایتغیر سرچشمه نمی‌گیرد و حقایق متعالی یا ذوات پاک را وصف نمی‌کند، بلکه سعی می‌کند بفهمد در سطح فکر چه اتفاقی می‌افتد (حرب، الماهیه والعلاقة نحو منطق تحویلی، 44-64).

از نظر حرب، انتقاد مؤثر اعم از ساختار شکن یا تحت هر نام دیگر به امکانات جدیدی منجر می‌شود.

حداقل اجازه می‌دهد تا با پرسیدن مجدد سوالات یا جابجایی مشکلات حل نشده یا کنار کشیدن از دوگانه‌های خفه‌کننده‌ای که ده‌ها سال بر ذهن‌ها حاکم بوده و نتیجه آنها اکنون چیزی جز بازتولید حاشیه فکری و شکنندگی مفهومی نیست، اندیشه را کد برانگیخته شود. حرب معتقد است ثمره فعالیت انتقادی درک مجدد با ورود به حوزه‌های فکری جدید است، بازکردن دریچه فکر به آنچه که به طور خاص حذف شده است و این چیزی است که در فعالیت فکری مهم است: درک آنچه در حال رخ دادن است با اختراع یک زبان مفهومی متفاوت که جهان را با رهایی از پوشش متافیزیکی رویدادها، اعمال و اشیاء و توهمات ایده‌آلیستی، کلیات مطلق و سایر بارهای ایدئولوژیکی را که فقط در مقوله‌های بسیط یا مفاهیم بسته اتفاق می‌افتد بازخوانی می‌کند (همان، 70).

دنایای معاصر با جهانی شدن و تلاش آن برای تغییر این نظام جهانی، شاهد تحولات ساختاری، تاریخی، فرهنگی و سیاسی است. اما مناسب‌ترین نظر این است که تجهیزات فکری و مفهومی و مدل‌های بینش را زیر سوال ببریم تا اندیشه‌ها به مانع تبدیل نشوند. به گفته حرب، روشنفکر باید از اسارت خفقان حریم خصوصی رها شود و به مبارزه با مواضع و درگیری‌های ایدئولوژیک پرداخته و به جای لعن و نفرین به جهانی شدن، شبکه مفهومی جدید و متفاوتی را ایجاد کند؛ نمونه‌هایی از شبکه مفهومی در رویکرد جهانی شدن عبارت است از: اندیشه ترکیبی، من ارتباطی، منطق تحول آفرین، هویت مولد، روشنفکر متوسط، انسان متوسط. برای درک این جهان با تغییرات و جهش و شتاب آن باید در تجهیزات شناختی تجدیدنظر کرد، الگوهای تفکر را تغییر داد و الگوهای دینی و مدرنیستی را در کنار هم فراتر برد (دبابی، 156-157). حرب در ادامه به طرح پرسشی جدی پرداخته است و چنین می‌گوید: آیا روش ساختارشکنی مترسک معرفتی است یا ابزار مفهومی غربی بر ویژگی فرهنگی؟ در نظر او، پاسخ به طور مستقیم از صحبت درباره تفکر و رسالت آن مطرح می‌شود. همچنین فکر به همان اندازه که منبع معنا و ارزش یا منبع قدرت و توانایی است، الگوی وجود انسان است. این عین همان چیزی که دریدا در هستی‌شناسی هایدگری سعی در ساخت‌شکنی آن داشت (همان، 168).

علی حرب بیان می‌کند که رابطه من با کسانی که ایده‌های آنها را به کار برده‌ام رابطه «روش‌شناسی و کاربرد آن» یا یک مدل که از آن پیروی کنم، نیست؛ زیرا مطابقت کامل با ساخت‌شکنی دریدا امکان ندارد. به دلیل اینکه ما در مورد ایده‌های انتزاعی و یا افکار مجرد که بتوان آنها را قبض کرد صحبت نمی‌کنیم، بلکه با امور مادی مواجه هستیم که نوشته‌های پراکنده و متن‌های ماندگار هستند که باید خوانده شوند که این خوانش یا با مطابقت کلاسیک محقق می‌شود یا به این صورت است که بر متن خروج کرده و با متفاوت شدن با آن، تحویل برده می‌شود. سپس با معانی مواجه می‌شویم که از طریق تفسیر یا از طریق مبادله

کلمات و واسازی متن و تبدیل دلالتها محقق شده‌اند. بنابراین در اصل، خوانش برای اختلاف صورت می‌گیرد لذا متن را می‌خوانیم تا با آن متفاوت شویم (حرب، الماهیه والعلاقة نحو منطق تحویلی، ۷۷).
حرب در کتاب نقد متن به این موضوع پرداخته است که متون هر قدر متفاوت باشند، برابرند و این همان چیزی است که او در گفتار خود نشان می‌دهد: «در نقد متون، متون مختلف با هم برابرند». حرب سخن خود را با دیدگاه استقلال متن به عنوان موجودی مستقل و جدا از نویسنده و واقعیت بیرونی شروع می‌کند. در تعریف ساختارشکنی، ارتباط با نویسنده و خواسته‌های او را قطع می‌کند و تأکید می‌کند بر استقلال متن از هر چیزی که آن را احاطه کرده است، زیرا از معنا و احتمالات فراتر می‌رود. نه به این معنا که گفتار چه چیزی را مطرح می‌کند، بلکه به معنای آن چیزی که حذف می‌کند یا نادیده می‌گیرد. به این ترتیب، ساختارشکنی با متن به عنوان واقعی مستقل که حقیقت آن را در اختیار دارد و خود را تحمیل می‌کند، برخورد می‌کند (دریوش، ۴۶-۴۸).

حرب درباره نحوه خوانش واقعیت‌های موجود در جهان اسلام و در ارزیابی اندیشمندان مسلمان می‌گوید انسان در سه جهان زندگی می‌کند، اول دنیای باستان با بنیادگرایی دینی‌اش، دوم دنیای مدرن با ایدئولوژی‌های جهانی‌اش و سوم دنیای جهانی شدن است. از این عوالم، علی حرب بین دو نوع هویت تفاوت قائل شد، هویتی با ماهیت انسان‌شناختی و هویتی فکری که در آن تمدن‌ها جذب و همپوشانی دارند و بین نژادها فرقی نمی‌گذارند. از این رو، صحبت در مورد حریم خصوصی یک تمدن محصول خودشیفتگی، تمرکز بر نفس و عدم شناخت دیگری است. همچنین صحبت از هویت تمدنی خاص یک بحث آرمان‌شهری است. بنابراین، پس از ورود به فضای پسامدرن راهی برای بازگشت وجود ندارد، دنیای مدرن مدتهاست که به سمت از هم پاشیدگی خود حرکت می‌کند تا جایی که شاهد ترک خوردن و انفجار آن است. در مورد جهان باستان، از دیرباز نیروی خود را برای آفرینش و ساختن به پایان رسانده است و بنابراین نمی‌توانم به جهان نزدیک شوم و با مفاهیم و ابزار مدرنیته به آن پردازم. باید دانست که تلاش برای درک و مدیریت جهان با ارزش‌ها و روش‌های دنیای باستان کارساز نیست (همان، ۶۶).

۲-۵ عقل ترکیبی

- به باور حرب اتخاذ منطق تحویلی جنبه‌های زیادی دارد که برجسته‌ترین آنها عبارتند از:
- ۱- خروج از مدار ذهن ماورایی با ذات ثابت و حقایق مطلق و منطق متعالی با مفاهیم ناب و الگوهای از پیش تعیین شده آن. با این توضیح که یک فکر زنده و بارور، یک جهان ایده‌آل بر اساس انتزاع خود یا یک مفهوم محض نیست که بر همه تمرین‌ها مقدم است.
 - ۲- بی‌اثر شدن گرایش نژادپرستانه که صاحبان آن خود را در ارتباط با دیگری پاک و متمایز تصور

می‌کنند و با ذهنیت تبعیض و تطهیر و متفاوت بودن از دیگران کار می‌کنند. گرچه نژادپرستی چهره دیگر ذهن جزم‌اندیشی از نظر روش در فکر و عمل است.

3- شکسته شدن گرایش‌های خودشیفته نخبگان تحصیل کرده و متزلزل شدن دسته‌بندی‌هایی که بر محور دوگانه‌ها استوار است. در پرتو فکر ترکیبی، با جامعه به عنوان یک جامعه خصوصی و عمومی برخورد نمی‌شود، بلکه به عنوان جامعه‌ای مرکب از متخصصان کارگر و مولد در بخشهای تولیدی در زمینه‌های کاری خود مورد توجه قرار می‌گیرد.

4- عبور از تقسیم‌های قومی، مذهبی یا جغرافیایی به یک ذهن عربی، اسلامی یا غربی که همه اینها در دسته‌بندی‌هایی قرار می‌گیرد که انرژی فکر را فلج کرده و در گوشه‌ای خفه‌کننده قرار می‌دهد (حرب، *أزمة الحداثة الفائقة*، 185-186). از نظر حرب تفکر، به صورت تک بعدی و یک طرفه به همان اندازه که بر ساده‌سازی مشکل‌ها و تار شدن واقعیت‌ها استوار است، موانعی را ایجاد می‌کند. بنابراین اصلاحات مبتنی است بر عبور از چنین رویکردی و در پیش گرفتن یک ذهن ساختاری (فکر ترکیبی) که واقعیت را در غنا و پیچیدگی یا در آمیختگی و ابهام‌ها یا در حرکت و تبدیل شدن می‌بیند. یعنی فکر ترکیبی به عنوان یک توصیف توأم با کثرت چهره‌ها، سطوح و باز بودن مسیرها می‌باشد. همچنین بر اساس این واقعیت درک و تفکر در آن به فرمول‌های ساختاری انعطاف‌پذیر نیاز دارد که تعدد پیوست‌ها، رویکردها و گزینه‌ها را در نظر بگیرد. بنابراین کسی که با ذهن ساختاری (فکر ترکیبی) می‌اندیشد همیشه طرف دیگر مسائل را می‌بیند؛ به‌طوری که با آن رابطه‌ای دگرگون‌کننده، جاری و تجدیدپذیر برقرار می‌کند که به او امکان می‌دهد زمینه‌ها را افزایش دهد و بتواند قفل قابلیت‌ها را باز کند. از این نظر، برخورد با جهانی شدن به‌طور مثال به عنوان یک فعالیت اقتصادی صرف یا یک استراتژی برای تسلط فایده‌ای ندارد. این یک پدیده پیچیده و یک پدیده دگرگون‌کننده است که می‌توان با بیش از یک روش به آن نزدیک شد تا حدی که بیش از یک عنصر و بیش از یک منطق در آن همپوشانی داشته و در آن عمل می‌کند (همان، 45-46).

6- انگیزه‌های ظهور رویکرد انتقادی حرب

1- خارج کردن جهان عرب از تفکر بسته و حریم خصوصی و فرستادن آن به تفکر آزاداندیش جهانی. تلاش برای فراتر رفتن از طبیعی شدن علوم، دانش و اذهان و محدود کردن آنها به وسواس هویت و وابستگی؛ یعنی حفظ حریم خصوصی در چارچوب تقسیمات ایدئولوژیک، قومی یا مذهبی. بنابراین، این محدودیت‌های خفقان‌آور باید شکسته شود و از ایدئولوژی رها شد (حرب، *خطاب الهوية*، 186). 2- توجه به اعمال فکر آزادانه و مستقل، اجتناب از موانع فعالیت فکری از قالب‌های بسته 3- گرایش به تفکر

بر اساس عاملی در یکی از حوزه‌های خود، با مطالعه فرایندها، مسائل و مشکلات، با استفاده از شبکه‌های فهم، عقلانی‌سازی و قواعد مشورتی، یعنی عقلانیت مشورتی ۴- رفع عطش فکری و علمی و شناختی و آشکار ساختن ترفندهای تفکر ۵- تلاش برای درک آنچه در حال وقوع است و وضعیتی که جهان عرب را از نظر بلایا و فروپاشی و تحولات و فرایندهای سریع در صحنه جهانی تحت تأثیر قرار داده است ۶- تمرین اندیشه و فلسفه با ایجاد قواعد جدید یا توسعه خط مشی فکری جدید با توجه به تجهیزات شناختی و زبانی خود ۷- ترک مفهوم ثابت و مقدس و رفتن به سوی ساختن جامعه‌ای نیرومند و مولد همراه با هدایت سالم و سعادت‌مند ۸- رها کردن الگوی نخبه‌گرا و پیامدهای آن و رفتن به سوی جامعه‌ای مشورتی که در آن همه مردم قادر به تعامل و مشارکت در ساخت و ساز باشند (دریوش، ۱۱-۱۲).

به‌طور خلاصه از نظر حرب، ذهن ترکیبی تحت پوشش مطلق و ثابت و اجتناب‌ناپذیر یا انحصاری یا برتر و نخبه‌گرا عمل نمی‌کند (حرب، أزمة الحداثة الفائقة، ۱۹۰).

۷- جمع‌بندی و تحلیل دیدگاه ساخت‌شکنانه حرب

۱- شاید بارزترین ویژگی حرب، اشراف و توانایی او در نقد و فرو رفتن در ایدئولوژی‌ها باشد. او را یکی از متفکران معاصر و نویسنده‌ای می‌دانند که به فلسفه، تحلیل مفاهیم و تجدید اندیشه و بررسی ناکامی‌های فرد عرب می‌پردازد. او برای تولید ایده‌های مؤثر و معتبر در تفسیر تلاش می‌کند و مفاهیم مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی غرب و همچنین جهان اسلام را نقد می‌کند.

۲- نقد حرب متوجه فیلسوفان مختلف غربی و عرب و حتی پیشینیان است؛ او دغدغه مشکلات عربی را دارد و سعی می‌کند برای بحران‌های شناخته شده جهان اسلام، به ویژه لبنان، راه‌حل ارائه دهد. بسیاری از متفکران معاصر به اندیشه و فلسفه او علاقه‌مند بوده‌اند.

۳- از ایده‌های روشنفکری تکراری و گفتمان‌های ایدئولوژیک که ادعا می‌کنند به جهان اندیشه، فلسفه، یا علم و دانش تعلق دارند، گریزان است.

۴- حرب به دلیل تعهد حرفه‌ای خود شایسته تحسین و تمجید است. او فلسفه را حرفه‌ای می‌داند که وجود آن زندگی و برنامه‌هایش را توجیه می‌کند و همچنین تفکر فلسفی را به شیوه‌ای آزاد و خلاقانه برای دسترسی به حقایقی که ما به آنها فکر نمی‌کردیم یا به قول او از تفکر در آنها امتناع می‌کردیم، مورد توجه قرار می‌دهد (ابن عماره، ۷۷).

۵- افزون بر این او تلاش می‌کند اندیشه عرب را در موقعیتی جدید قرار دهد. بنابراین مفاهیم ثابت و مقدس را در کالبد فرهنگ و عمل عرب زیر سوال می‌برد و دیوار مفاهیم حاکم را جابجا می‌کند و میدان

جدیدی از تصورات را ایجاد می‌کند تا اندیشه را در منظری متفاوت قرار دهد. اهمیت کتاب‌های او ناشی از این است که فلسفه او به مرجعی اساسی در مطالعات فلسفی معاصر تبدیل شده و محصول بیش از سه دهه خوانش مفهومی و انتقادی است، زیرا الگوهای تفکر و سازوکارهای بیان را تغییر داده، مفاهیمی همچون: حقیقت، تفسیر، خواندن، انسان، زبان، زمان، تاریخ و سایر مفاهیمی که در بند شهود یا مقدمات محبوس بودند. در پایان شاید بارزترین ویژگی حرب، اشراف و توانایی او در نقد، غوطه‌ور شدن در ایدئولوژی‌ها و پاسداری از اندیشه‌ها باشد (همان، 78).

8- نقد دیدگاه و پیش‌فرض‌های ساخت‌شکنانه حرب

1- حرب از جمله متفکران انتقادی معاصر عرب است که اندیشه او با شدت و قضاوت گذشته‌اش از دیگر اندیشمندان متمایز می‌شود. او حتی یک دلیل علیه کسانی که آنها را متهم به عدم درک می‌کند، ارائه نکرده است.

2- او که به نقد و تقلید از دیگر فیلسوفان پیش از خود، به ویژه فیلسوفان غربی می‌پردازد، معتقد است روشنفکران عرب می‌کوشند مفاهیم را از جوهر و جسم خود جدا کنند، اما در واقع او خود در این راه تلاشی درخور تأمل دارد.

3- تحلیل‌های او ساده و فاقد عمق و جامعیت است، چراکه اندیشه و فلسفه او مبتنی بر نقد است. بنابراین می‌توان در اندیشه و فلسفه او تردید کرد، زیرا او نه فیلسوفی ساختارشکن است و نه ساختارگرا. او از این نظر فیلسوفی عمل‌گرا محسوب می‌شود؛ به طوری که در یک رویکرد باقی نمی‌ماند، بلکه جهت‌گیری‌ها و انتقادات او به فرقه‌ها و عقاید مختلف متفاوت است. البته او هم خود را فیلسوفی عمل‌گرا می‌داند که دارای دیدگاه عقلی مشورتی بر اساس منطق تحویلی است (همان، 79).

4- از نظر محمد بوعزه، جای این پرسش است که اگر به عقیده علی حرب همه تفاسیر در فهم متن برابر باشند، آیا این امر موجب از بین رفتن حقیقت متن به عنوان موضوع تفسیر نمی‌شود؟

گفتن اینکه تفاسیر متن یکسان است، بیانگر آن است که متن، هر تفسیری را صرف‌نظر از ارزش و اعتبار و تناسب آن تفسیر تحمل می‌کند و معیاری وجود ندارد که بتوانیم در تفکیک تفاسیر بر آن تکیه کنیم و این رویه ممکن است متن را به بازی با هوس مفسران تبدیل کند. به عنوان چکیده‌ای از بررسی مفهوم متن علی حرب متذکر می‌شویم که این مفهوم در ساخت و کاربرد آن با یک پارادوکس بزرگ اداره می‌شود. گرچه او در طرح تفسیر خود از متن و شیوه نقد متون بر فلسفه ساختارشکنی تکیه کرد، اما می‌بینیم که استفاده او از مفهوم متن، به لحاظ نظری و رویه‌ای، در تضاد با ساختارشکنی است که راهبردی جامع برای

فرا تر رفتن از متافیزیک است (بوعزه، 19-20).

5- ابزاری که حرب با آن به خوانش فضای دینی و فرهنگی جهان اسلام می‌پردازد، تناسب چندانی با متن فرهنگ و میراث عربی- اسلامی ندارد. رویکرد ساخت‌شکن وی کمترین سازگاری را با بخش‌هایی از معارف و داده‌های عربی- اسلامی دارد. از این جهت حرب نسبت به سایر روشنفکران عرب که معتقدند ابزارهای تحمیلی بر میراث باید همجنس آن باشد، غیرحرفه‌ای تر عمل کرده است (بیگی ملک‌آبادی و پارسانیا، 159).

6- توجه به این واقعیت که بین معنای متن در بافت فرهنگ غربی و معنای آن در محل پیدایش خود، نشان دهنده این است که هرگاه این اصطلاح از حوزه اصلی خود منحرف شود مفهوم آن مبهم شده و به راحتی می‌توان مفاهیم عجیب و غریبی را به آن اضافه کرد که به دلیل فقدان ضوابط علمی در معرض نقض قرار می‌گیرد. با حذف اصطلاح «متن در فرهنگ عرب» از حوزه اصلی خود و دادن معانی عجیب و غریب به آن که با احتمال و تفسیر مشخص می‌شود، بن‌بست این اصطلاح دوباره به شکلی خشونت‌آمیز تر و شوم‌تر ظاهر می‌گردد. در واقع گفتمان فرهنگی عرب به جای تطبیق متون عربی به نفع خود، به گنجاندن اصطلاحات و مفاهیمی که توسط منتقدان غربی ابداع شده بود روی آورد، بدون اینکه برای تطبیق آنها به نفع فرهنگ عرب تلاش کرده باشد (ابن حنی، 53).

7- ساخت‌شکنی، در واقع، در فضایی مطرح شد که غرب موقعیت تمدنی خود را تثبیت نموده و قواعد بازی‌های معرفتی، سیاسی و نظامی خود را به سراسر عالم تعمیم داده، سپس با ملاحظه این موقعیت و تثبیت، به این گونه کنجکاوی‌های تفننی روی آورده است. بنابراین همسان با آنان تحمیل این گونه ابزارها در فضای نامتوازن بین جهان اسلام و غرب در هر صورت به نفع تمدن غرب خواهد بود. افزون بر این، ساخت‌شکنی یکی از رویکردهای پسا ساختارگرایی غرب است که در خود غرب هم تا حدودی در حاشیه قرار دارد و مکاتب و نحله‌های رقیب بسیاری برابر آن قرار دارد (بیگی ملک‌آبادی و پارسانیا، 159).

8- اگر خوانش ساختارشکن در برخورد با متون در حدود معینی متوقف نشود، به این معنا است که متن قابلیت خوانش بی‌نهایت را دارد به گونه‌ای که به خواننده ساختارشکن اجازه می‌دهد هر معنایی را که می‌خواهد بیاورد و او را به عالم تفسیر غیرمنطقی حرکت دهد که ممکن است حالتی از هرج و مرج در خوانش متن را ایجاد کند و این یکی از آفت‌هایی است که مضامین صامت در معرض آن قرار می‌گیرند که عبارت است از گفتن ناگفته‌های مؤلف، که سپس، از روی شتاب و خودسری، احکامی بر مترتب آن می‌شود. به نظر می‌رسد این شیوه ساختارشکنانه یعنی رها کردن خواننده در حین خواندن متن، فرآیندی پرخطر است، زیرا خواننده می‌خواهد آنچه را که خود می‌خواهد، در متن بخواند بدون کوچکترین

ملاحظات در آنچه متن گفته است، بنابراین خوانش ساختارشکنانه افکار و هوی و هوس خود را به بهانه تعدد معنا به متون پیوند می‌زند، مثل یک پیاز بزرگ که پوست کردن آن تمام نمی‌شود (ابن حنی، 54).

9- ساخت‌شکنی با هجوم به مرجعیت‌ها، خاستگاه و منشأ را می‌زداید؛ گویا به دنبال «ایجاد معنا در خلأ» است. در حالی که تداعی‌گری در ذات معنا وجود دارد؛ به بیان دیگر، هر معنایی «تداعی‌گر امری» است که به آن عودت یا ارجاع می‌دهد. پس معنا در گسست کامل و دیگر بودگی مطلق نمی‌تواند باشد. همیشه شکستن ساختارها معناآفرین نیست و چه بسا شکستن معنا و ظهور بی‌معنایی است (بناهان و دیگران، 145-146).

10- حرب در موضع‌گذار اندیشه معاصر عرب از نسخه مدرنیستی عرب به سازوکارهای مصرف‌گرایی پست مدرن همواره ثابت می‌کند که اندیشه عرب هنوز از امپریالیسم شبیه‌سازی رها نشده است. قدرت وابستگی به نظام‌های فکری بیگانه برای عرب و رویه انتقادی آنها همچنان گروگان عمل تقلید و استتار باقی خواهد ماند. به قول ژان بوردیار، جای شگفت است که تا کی گفتمان انتقادی اعراب تحت سلطه و سواست‌های نسخه‌برداری جعلی ادامه خواهد داشت (ابن حنی، 59-60)؟

نتیجه‌گیری

علی حرب یکی از با نفوذترین ناقدان دوره پسامدرن و متأثر از دریدا و فلسفه ساخت‌شکن اوست. او از ظرفیت نقدی جریانهای پست مدرن برای برون رفت از چالش‌های معرفتی و اجتماعی به ارانه راه‌حل می‌پردازد. وی ابتدا به نقد نظریه‌پردازان غربی و متفکران عرب پرداخته، ولی در همان حال از برخی دیدگاه‌های آنان بهره جسته است. در نهایت نیز معجونی از تفکر غرب و سنت بومی به دست آورده که خود آن را منطق تحویلی و عقل‌گردشی نامیده است. اما واقعیت این است که رویکرد ساخت‌شکن وی سازگاری زیادی با بخش‌هایی از معارف و داده‌های غربی - اسلامی ندارد. از این جهت حرب نسبت به سایر روشنفکران عرب که معتقدند ابزارهای تحمیلی بر میراث باید همجنس آن باشد، غیرحرفه‌ای‌تر عمل کرده است. در عین اینکه به تعاملی سازنده می‌اندیشد که نتیجه آن حضور در جامعه جهانی در عین حفظ تمایزها است، اما به نظر می‌رسد با توجه به اینکه غرب موقعیت تمدنی خود را تثبیت نموده و قواعد بازی‌های معرفتی، سیاسی و نظامی خود را به سراسر عالم تعمیم داده، همسان با آنان تحمیل این‌گونه ابزارها در فضای نامتوازن بین جهان اسلام و غرب نادرست بوده و در هر صورت به نفع تمدن غرب خواهد بود.

منابع

- آهی، محمد و طاهری، محمد، «نقد و تحلیل نظریه ساخت‌شکنی دریدا در فهم متون»، فصلنامه نقد و نظر، دوره 24، ش 93، 1398، 127-149.
- ابن حنی، صلیحه، النص و اشکالیه القراءة فی کتاب (نص و الحقیقة) لعلی حرب، جامعة قاصدي مرباح، دراسة ماجستير، الجزائر، 2014م.
- ابن عماره، وفاء، التفکیک فی الفکر العربی المعاصر علی حرب انموذجا، جامعة محمد بوضیاف بالمسیلة، دراسة ماجستير، الجزائر، 2016م.
- بوعزه، محمد، «نقد النص بین التفکیک و التأویل (قراءة فی مشروع علی حرب)»، مجلة التأویل و تحلیل الخطاب، ش 1، 2021م، 11-40.
- بیگی ملک‌آباد، هادی، «علی حرب مدرنیته را نافی سنت نمی‌داند»، گروه دین و اندیشه خبرگزاری مهر، کد خبر 3856389، 1395.
- بیگی ملک‌آباد، هادی و پارسانیا، حمید، «روش‌شناسی رویکرد پساساختارگرایی علی حرب در نظریه اجتماعی»، مجله فرهنگی اجتماعی، دوره 7، ش 25، 1394، 139-160.
- بناهان، مریم، ایمانی، محسن، سجادی، سیدمهدی و صادق‌نژاد، علیرضا، «تبیینی از مبانی نظری اندیشه مرجعیت‌زدایی اخلاقی پساساختارگرا و نقد آن»، مجله پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، دوره 20، ش 15، 1391، 129-151.
- پارسانیا، حمید و بیگی ملک‌آباد، هادی، «ساخت‌شکنی و جامعه‌گردشی؛ روش‌شناسی رویکرد علی حرب»، مجله معرفت فرهنگی اجتماعی، دوره 11، ش 42، 1399، 7-24.
- حرب، علی، الماهیه والعلاقة نحو منطق تحویلی، المركز الثقافی العربی، بیروت، 1998م.
- _____، أزمة الحداثة الفانقة، المركز الثقافی العربی، بیروت، 2005م.
- _____، خطاب الهوية، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008م.
- _____، اسئلة الحقیقة و رهانات الفکر، دارالطلیعة، بیروت، 1994م.
- دریوش، حلیمه، الرؤی النقدیة فی فکر علی حرب، جامعة جیلالی بونعامه خمیس ممیانة، دراسة ماجستير، الجزائر، 2015م.
- دبابی، مدیحه، التفکیک فی الخطاب النقدی العربی المعاصر (علی حرب انموذجا)، جامعة محمد لمین دبابین، أطروحة دکتوراه، الجزائر، 2019م.
- زرشناس، شهریار، «درآمدی بر بنیانهای فلسفی ساختارگرا و ساخت‌شکنی در نقد ادبی»، مجله ادبیات داستانی، دوره 9، ش 68، 1382، 12-21.

میراحمدی، قاسمی؛ واکاوی اندیشه‌ها و پیش‌فرض‌های فلسفی ساخت‌شکنانه علی حرب/ 247

محمدی آسیابادی، علی، «نظریه ساخت‌شکنی و ساخت‌شکنی داستان بشر پرهیزگار»، مجله پژوهش‌های ادب عرفانی، دوره 1، ش 4، 1386، 191-216.



The Evolution of the Domain of Imam's Knowledge in Hillah Theological School

Mohammad Hassan Nadem

Associate Professor, University of Religions and Denominations

Email: Nadem185@yahoo.com

Abstract

The school of Hillah was one of the famous schools in a period of Shiite history which was different from other Shiite schools in some ways. Apart from other differences, it brought about developments in several fields of knowledge, especially *Kalam* (theology). Undoubtedly, examining the developments and advances of Kalam and its issues with the focus of theological schools can play a significant role in expanding the scope of academic research. In this regard, this essay aims to show the evolutionary process of the realm of Imam's knowledge, which is one of the special theological teachings of Shia and one of the fundamentals of Imamate in the school of Hillah as it covers a significant part of the history of Imamiyya theology. Also, it tries to explore some important issues related to this matter with a historical approach; firstly, to show the background of contemporary approaches regarding the domain of the Imam's knowledge, secondly, to identify those currents of thought belonging to this school that have been influential in the development of the Imam's domain of knowledge, and thirdly, clarify the causes of the emergence of each domain of the Imam's knowledge. Undoubtedly, each of these matters will have an effective role in understanding and explaining the issue of Imam's knowledge and will answer some of the related questions.

Keywords: domain of the Imam's knowledge, school of Hillah, theological evolutions, theological currents



سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 263 - 249	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1400/09/15	تاریخ بازنگری: 1400/12/19
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/EPK.2022.75873.1114

تطور قلمرو علم امام در مدرسه کلامی حله

محمد حسن نادم

دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب

Email: Nadem185@yahoo.com

چکیده

مدرسه حله از جمله مدارس پرآوازه شیعه در مقطعی از تاریخ تشیع بوده که از جهاتی چند با دیگر مدارس شیعی متفاوت می‌نمود؛ از جمله در روند علوم به ویژه علم کلام تحولات چندی به وجود آورد. بی‌تردید بررسی تطورات و تحولات علم کلام و مسائل آن با محوریت مدارس کلامی می‌تواند نقش قابل توجهی در گستردگی دامنه پژوهشهای علمی ایفا کند. در این راستا این جستار بر آن شد فرایند تطوری قلمرو علم امام را که یکی از آموزه‌های کلامی خاص شیعه و از مقومات مسئله امامت است در مدرسه حله از آن جهت که بخش قابل توجهی از تاریخ کلام امامیه را پوشش می‌دهد، بنمایاند و در ضمن به چند مسئله مهم مربوط به این موضوع با رویکردی تاریخی نقبی بزند، اول پیشینه رویکردهای معاصر را درباره قلمرو علم امام بنمایاند، دوم جریانهای فکری این مدرسه را که در تطور قلمرو علم امام تاثیرگذار بوده‌اند را بشناساند، سوم علل پیدایش هر یک از قلمروها را درباره علم امام مشخص نماید، بی‌تردید هر کدام از این امور در فهم و تبیین مسئله علم امام نقش موثر داشته و پاسخ بر بعضی از پرسشهای پیرامون علم امام خواهد بود.

کلید واژه‌ها: قلمرو علم امام، مدرسه حله، تطورات کلامی، جریانهای کلامی

مقدمه

حله در سال (495ق) توسط صدقه بن منصور دیبسی از شیعیان آل مزید تاسیس شد، با توجه به شرایط و هماهنگی بودن عناصر تاریخی به سرعت از رونق و آبادانی برخوردار گردید و تبدیل به یکی از مراکز علمی امامیه شد (رحمتی، 427). با توجه به علل و عواملی که بیان آنها در این جستار نمی‌گنجد، علمای شیعه که پس از افول مدرسه بغداد و سقوط حکومت آل بویه توسط سلجوقیان (1447ق) در شهرهای مختلف پراکنده شده بودند به این شهر روی آوردند و بستر شکل‌گیری مدرسه‌ای بی‌بدیل را از جهاتی فراهم آوردند.

بی‌تردید موقعیت جغرافیایی، تعادل آب و هوا و وضعیت اقتصادی هر کدام به نوبه خود نقش موثر و تعیین‌کننده‌ای در رونق و شکوفایی این مدرسه داشت، اما از همه مهمتر پیشینه علمی مدرسه حله بود که به بغداد، نجف، حلب و ری باز می‌گشت، مدارس علمی شهرهای مذکور سهم به‌سزایی در تحرک بخشیدن سریع به چرخ علم و دانش در حله ایفا کردند (حسین پوری، 30-31)، لذا دیری نپایید که با توجه به بسترهای فراهم آمده از نیمه‌های قرن ششم هجری فضای علمی و فرهنگی این شهر مدرسه‌ای را به وجود آورد که تا اواخر قرن هشتم بیش از سه قرن به عنوان مرکز علمی، فرهنگی امامیه درخشید و مورد توجه و عنایت خاص علما و فرهیختگان اسلامی قرار گرفت.

از امتیازات بارز این مدرسه که در دیگر مدارس بی‌نظیر بود اول طولانی بودن مدت صدارت و برتری آن بر دیگر حوزه‌های علمی شیعه بود، دوم تنوع علمی و نوآوری‌های آن نسبت به علوم اسلامی بود، در این مدرسه فقه، اصول، حدیث، تاریخ، تفسیر، حکمت و فلسفه، کلام، عرفان، اخلاق، طب، ادبیات، منطق، علم انساب و علم کلام هر کدام در حد قابل توجهی مورد عنایت قرار گرفت، علمای امامیه توانستند با رویکردهای متفاوت در علوم مختلف اسلامی نظریه پردازی نموده و آثار گرانبگزی را به یادگار گذارند، از این رو صرف نظر از تحولات و تطوراتی که این مدرسه در تاریخ دیگر علوم اسلامی ایجاد کرد، تحول آفرینی آن در کلام نمود بیشتری داشت.

با توجه به تحول آفرینی کلامی متکلمان این مدرسه که یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های این مدرسه به شمار می‌رفت، و با وجود جریانهای مختلف فکری که در این مدرسه شکل گرفت و تاثیرگذار در روند مباحث کلامی شد، این جستار بر آن است قلمرو علم امام را که یکی از مباحث چالشی کلام از دیرباز تاکنون بوده و در نظام اعتقادی شیعه از جمله مقومات بحث امامت به شمار می‌رود را از منظر جریانهای فکری این مدرسه مورد بررسی قرار دهد، فرایند و تحولاتی را که در این مدرسه داشته است بنمایاند.

پیشینه تحقیق و نوآوری

برای اهل تحقیق در مسائل کلامی پوشیده نیست که بررسی مباحث کلامی با رویکرد تاریخی سابقه چندان طولانی نزد شیعیان نداشته و در نیم قرن اخیر مورد توجه قرار گرفته است. صرف نظر از کتابها، مقالات و پایان نامه‌های اندکی که با رویکرد تاریخی به حله و جریانهای فکری آن به طور عام پرداخته‌اند، کمتر به تطورات تاریخی بعضی از آموزه‌های کلامی پرداخته شده است، از جمله آثاری که می‌توان از آنها به عنوان پیشینه عام این جستار یاد کرد مقاله «جریانهای فکری مدرسه حله»، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله» و «رویکرد کلامی علامه حلی» است اما آنچه ارتباط بیشتری با موضوع مورد نظر دارد کتابی است از صاحب قلم همین جستار با عنوان تطور تاریخی علم امام در اندیشه امامیه که توسط انتشارات سمت و دانشگاه ادیان به چاپ رسیده است، در بخشی از این کتاب که مربوط به مدرسه حله است بیشتر به نقل نظر متکلمان پرداخته شده است و فرایند تطوری قلمرو علم امام که در این جستار مورد مذاقه قرار گرفته نمایان نگردیده است، از این رو باید این نوع نگاه را بدون پیشینه خاص و نوآوری این جستار قلمداد کرد، زیرا نشان دادن فرایند تطوری قلمرو علم امام از نظر متکلمان مدرسه‌ای شاخص از مدارس امامیه که نقش تحول آفرین در تاریخ کلام امامیه داشته‌اند و نظر آنها زیر ذره بین محققان قرار دارد تا کنون انجام نگرفته، اضافه اینکه در ضمن بحث بر سه مسئله مهم دیگری که در چکیده بیان شد از نظر تاریخی مهر تایید خورده است.

جریانهای کلامی مدرسه حله

شایان یادآوری است که از بدو شکل‌گیری حوزه علمی حله تا زمان ورود سدیدالدین محمود حمصی رازی در سال (۵۵۰ق) که بیش از نیم قرن می‌گذشت اگر چه بعضی از چهره‌های کلامی در آن مقطع در حله حضور داشتند، مانند شیخ سدیدالدین سالم بن محفوظ بن عزیز بن وشاح سوراوی (قرن ۶) که از مشایخ محقق حلی و پدر علامه حلی بود و درباره او گفته‌اند: او پیشوا و مرجع شیعیان در علم کلام و فلسفه و دیگر علوم اسلامی در زمان خود بوده است، وی کتابهای کلامی متعددی داشته که از جمله آنها کتاب المنهاج فی الکلام بوده است (خویی، ۲۴/۸)، اما بنا بر شواهد تاریخی آنچه در این مرحله بیشتر نمود داشته و مورد توجه علما قرار گرفته، علم اصول، فقه و حدیث بوده است، اضافه اینکه آثاری که گواه بر فعالیت کلامی علما در این مقطع از مدرسه حله باشد در دسترس نیست تا بتوان با توجه به آنها اظهار نظر نمود، لذا این مقطع ابتدایی مدرسه حله را نمی‌توان در زمره مراحل کلامی به شمار آورد. از این رو باید ابتدای شکل‌گیری مدرسه کلامی حله که همراه با فعالیت‌های کلامی بوده و میراث کلامی آن نیز به جای

مانده است را پس از سپری شدن حدود نیم قرن از ابتدای شکل‌گیری حوزه حله که مصادف بود با ورود سدیدالدین حمصی رازی سال 550 قمری دانست. از آن پس بود که جریانهای فکری ورود به مباحث کلامی پیدا کردند و به تدریج با رویکردهای متنوع دامنه بحثهای کلامی را گسترش دادند. بنابراین به تبع تحولاتی که در دیگر مباحث کلامی بر اثر رویکردهای متفاوت پدید آمد، قلمرو علم امام نیز متاثر واقع شد و یک فرایند تطوری را به تدریج پشت سر نهاد. این جستار بنا دارد قلمروهای مختلف را از نگاه جریانهای فکری متفاوت و تاثیرگذار این مدرسه با ترتیب تاریخی نشان دهد.

1. قلمرو علم امام از نگاه جریان کلامی پیرو خط فکری مدرسه بغداد

سدیدالدین حمصی رازی (م اوائل قرن ششم) که یکی از برجستگان علمی مدرسه ری بشمار می‌رفت پس از بازگشت از حج در سال (550ق) برای زیارت عتبات عالیات عازم بود که در مسیر راه از حله می‌گذشت، گویا اینکه علمای شاخص حله نسبت به جایگاه علمی او آشنایی داشتند، لذا از او استقبال شایانی نمودند و از وی تقاضا کردند برای تدریس علم کلام مدتی را در این شهر بماند او که خود این مطالب را در مقدمه کتابش گزارش می‌کند می‌نویسد اگرچه پس از سفر حج و فاصله‌ای که مدتی با خانواده داشتیم پذیرش این درخواست را گران می‌کرد اما پذیرفتم، لذا برای مدتی در آن شهر توقف نمود و چنانکه از او خواسته بودند درسی را با ارائه یک دوره کلام بر مبنای کتاب *جمل العلم والعمل* سید مرتضی شروع کرد که حاصل آن کتابی شد به نام *المنقذ من التقليد والمرشد الی التوحید یا التعلیق العراقي*. وی به عنوان مؤسس مدرسه کلامی حله شناخته شد و با تربیت شاگردانی مانند: ابن ادریس حلی (م 598ق)، ابن وشاح حلی (7ق)، مفیدالدین محمد بن جهیم اسدی (م 664ق)، محقق حلی (م 676ق)، یوسف بن مطهر حلی و... توانست به عنوان بنیان‌گذار مدرسه کلامی حله تحولی کلامی نیز در آن مدرسه بوجود آورد) سبحانی، 190-191؛ جبرئیلی، 185-188).

حمصی در تنها کتاب کلامی بجای مانده خود که از او یاد شد درباره علم امام می‌گوید: امام باید در علم به شرایع و احکام از همه افضل باشد (حمصی رازی، 289 و 291) و برای اثبات افضلیت امام در شرایع و احکام همانند سید مرتضی و شیخ طوسی (سید مرتضی، 19/2 - 15؛ شیخ طوسی، 20) استدلال عقلی ارائه کرده است (حمصی رازی، 292). وی همچنین گفته است که بعضی از اصحاب طبق روایات می‌گویند امام باید به حرفه‌ها و صنایع گوناگون نیز علم داشته باشد که ما می‌گوییم درست است که طبق روایات برای امام دانستن آن علوم جایز است اما برای امامت آنها لازم نیست زیرا آنها امام در شریعت هستند نه صنایع و حرفه‌ها (همان). نکته دیگری که او درباره علم امام مطرح کرده است این است که علم

کامل به شرایع و احکام داشتن فقط در زمان امامت لازم است از این رو لازم نیست امام قبل از امامت از چنین ویژگی بر خوردار باشد بلکه هر امامی می تواند برای تکمیل علم خود از امام قبل استفاده علمی برد تا هنگام امامت از علم کامل برخوردار باشد (همان، ۲۹۴-۲۹۵). او همچنین مانند متکلمان مکتب بغداد بر این نظر تاکید نموده است که علم غیب برای امامت ضرورت ندارد (همان).

این رویکرد در ادامه رویکرد بغداد درباره قلمرو علم امام تا قبل از خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق) تقریباً تفکر غالب مدرسه حله بود و البته پس از او نیز کم و بیش مورد توجه قرار داشت و خط فکری او ادامه پیدا کرد.

در این مرحله از مدرسه حله شخصیت دیگری که به عنوان متکلم شناخته شده است و از او کتاب کلامی نیز به یادگار مانده است ابوالقاسم جعفر بن الحسن بن سعید حلی (م ۶۷۶ ق) معروف به محقق حلی است که از جمله شاگردان حمصی بود و چنانکه خود او در مقدمه کتابش المسالك فی اصول الدین (الرساله الماتعیه) یاد کرده است از پیروان خط فکری حمصی بوده است. وی درباره علم امام می گوید: اعلمیت ائمه علیهم السلام از جمله شرائط افضلیت آنها می باشد، برای نشان دادن اعلمیت امیرالمؤمنین (علیه السلام) به مواردی از روایات استناد می کند، مانند اینکه امام علی (علیه السلام) فرمود: «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي» از من پرسید قبل از آنکه از میان شما بروم؛ و اینکه اکثر اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در مسائل شرعی به آن حضرت مراجعه می کردند و پاسخ پرسشهای خود را فقط در گفتار آن حضرت می یافتند؛ و دیگر اینکه خود آن حضرت فرمود: «به خدا سوگند نازل نشده آیه ای در خشکی یا دریا یا بیابان و کوهستان، آسمان و زمین، شب و روز مگر اینکه من آگاهترم از اینکه درباره چه کسی و چه چیزی نازل شده است» (محقق حلی، ۲۶۸-۲۶۹).

همچنین به آیه «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۳۹) نیز بر افضلیت علمی امام نسبت به دیگران استناد کرده، به همانندی امام علی (علیه السلام) با پیامبر (صلی الله علیه و آله) که بعضی اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) او را مساوی پیامبر (صلی الله علیه و آله) می دانستند و بر قول او در شریعات مانند پیامبر (صلی الله علیه و آله) حجیت قائل بودند نیز پرداخته و گفته به همان اعتباری که پیامبر (صلی الله علیه و آله) بر همه افضل است امام علی (علیه السلام) نیز افضل است (همان، ۲۰۶). آنگاه به افضلیت امام در آگاهی به علم شریعت و احکام پرداخته و در پاسخ به کسانی که گفته اند اگر بنا باشد که امام بر مسائل شرعی آگاه باشد، باید بر علوم صناعات و حرف و غیر آنها نیز رفع مشکل مردم آگاه باشد. می گوید: «علم به صناعات ارتباطی با احکام شرعی ندارد لذا وجوبی ندارد که امام در این علوم نیز برتری داشته باشد» (همان).

حاصل اینکه علم امام در نظر پیروان جریان فکری حمصی رازی همان خصوصیات و محدودیتی را داشت که در مدرسه بغداد مطرح بود، تنها مسئله‌ای که در سخن علمای حله در این مقطع مورد توجه قرار گرفت و از این پس در ضمن آراء دیگر متکلمان این مدرسه خواهد آمد طرح مسئله همانندی امام با پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) است و این نکته بسیار مهمی است که می‌تواند در رابطه با گسترش قلمرو علم امام مورد توجه ویژه قرار گیرد.

2. قلمرو علم امام از نگاه جریان کلامی نقلی پیرو خط فکری قم

این جریان از ابتدا در حله فعال بود اما چهره شاخص آن که به عنوان متکلم با این رویکرد ظهور و بروز پیدا کرد رضی‌الدین علی بن موسی ابن طاووس حلی (589-664 ق) معروف به سید بن طاووس بود که از آن پس نیز خط فکریش توسط افرادی مانند حسن بن سلیمان حلی (احتمالاً م 802 ق)، ابن فهد حلی (م 841 ق)، و ... ادامه پیدا کرد، در نگاه این جریان علم امام از آن جهت که از منظر روایات دیده می‌شد، قلمروی گسترده‌تر از آنچه متکلمان عقل‌گرا می‌گفتند، دارد.

سید بن طاووس درباره علم امام سخنانی از غزالی آورده است که نشان می‌دهد نظر غزالی برای او اهمیت داشته است. غزالی گفته: «انسان عاقل باید به سید عاقلها اقتدا کند و من شهادت می‌دهم که امام علی (علیه‌السلام) بزرگ عقلای عالم است». غزالی جای دیگر گفته: «علم امام علی (علیه‌السلام) لدنی است و از جانب رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به آن حضرت عنایت شده است». غزالی همچنین درباره نحوه انتقال علم از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) به امام علی (علیه‌السلام)، روایتی از خود امام علی (علیه‌السلام) نقل کرده، که آن حضرت گفته است: «پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) زبانش را در دهان من گذاشت و پس از آن در قلب من هزار درب از درهای علم گشوده شد که از هر دری هزار درب دیگر باز می‌شود». و همچنین به روایت دیگری از امام علی (علیه‌السلام) استناد می‌کند که فرمود: «اگر بر مسند قضاوت بنشینم می‌توانم بین اهل تورات بر طبق قوانین تورات و بین اهل انجیل بر طبق قوانین انجیل و در بین اهل قرآن به قوانین قرآن حکم نمایم. غزالی می‌گوید: «این مرتبه از علم که امام علی (علیه‌السلام) ادعا می‌کند به وسیله آموزش عادی محقق نمی‌شود بلکه نیاز به قوه لدنی دارد. پس چنین علم گسترده‌ای از جهت کمیت و کیفیت تحقق پیدا نمی‌کند مگر از جانب خداوند، که از عالمی فراتر از عالم ماده به آن حضرت عنایت شده است (ابن طاووس، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، 136).

ابن طاووس همچنین درباره علم امام به حدیث معروف دیگری از امام علی (علیه‌السلام) استناد کرده که فرمود: «پرسید از من قبل از آنکه از میان شما بروم. از هر فتنه که خواستید از من بپرسید زیرا فتنه‌ای

نیست مگر آنکه من آن را می‌دانم و فتنه‌گران و کشته‌شدگان در آن فتنه‌ها را نیز می‌شناسم». سید پس از نقل قول علمای اهل سنت به آگاهی امام علی (علیه السلام) از غیب اشاره می‌کند و با استناد به سخنی از ابن عباس که گفته بود: «امام علی (علیه السلام) از فتنه‌ها و از همه آنچه در روی زمین قرار داشت و از همه نقاط زمین آگاهی داشت». غیب دانی امام را مسلم دانسته است (همان، ۱۳۴-۱۳۵).

بنابراین سید بن طاووس با استناد به سخنان غزالی و روایات دیگر بر علم غیب داشتن امام تصریح کرده است (ابن طاووس، سعد السعود، ۳۰۵). اما وقتی درباره علم امام حسین (علیه السلام) به وقایع عاشورا اظهار نظر نموده است می‌گوید: «زمانی که امام از مکه خارج شد آگاهی نسبت به قتل مسلم نداشت» (ابن طاووس، اللهوف فی قتلی الطفوف، ۳۶). از این دو برخورد معلوم می‌شود که او علم غیب امام را مطلق نمی‌دانسته، بنابراین ندانستن موردی از موارد غیب، نافی غیب دانی امام نمی‌شود، از این رو باید قلمرو علم امام را از نگاه سید بن طاووس با توجه به روایات گسترده‌تر از قلمروی دانست که متکلمان پیرو مکتب بغداد از نظر عقلی لازم برای امام می‌دانستند.

حاصل اینکه در مرحله اول مدرسه کلامی حله اگر چه خط فکری متکلمان بغداد را ادامه داد و تمایل متکلمان عقل‌گرا بیشتر به سمت و سوی محدودیت علم امام در شریعت بود، اما در عرض متکلمان عقل‌گرا، متکلمان نقل‌گرا نیز خط فکری قم را که قلمرو علم امام را گسترده‌تر از علم به شرایع و احکام می‌دانستند ادامه دادند.

۳. قلمرو علم امام از نگاه جریان فلسفی پیرو خط فکری محقق طوسی

محقق طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق) در نیمه قرن هفتم وارد حله شد و با تعلیم مباحث فلسفی و تدوین کتابهای فلسفی-کلامی تحول نوینی را در علم کلام اسلامی ایجاد کرد، وی درباره علم امام به اختصار در رساله الإمامة که ضمیمه کتاب تلخیص المحصل است در زمره صفات امام به صفت علم امام اشاره کرده، می‌گوید: «دومین ویژگی امام علم است، علم به آنچه برای امامت مورد نیاز است از قبیل علوم مربوط به دین و دنیا مثل شرعیات و سیاسات و آداب معاشرت و دفع دشمنان و اموری از این قبیل که با نبود آنها امامت تحقق پیدا نمی‌کند» (محقق طوسی، ۴۳۰).

در دیگر کتاب کلامی خود تجرید الاعتقاد در ذیل صفات امام، امام علی (علیه السلام) را اعلم از دیگر خلفا دانسته و دلیل اعلمیت آن حضرت را قوه حدس و ملازمت با رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ارجاع صحابه به آن حضرت در مسائل مشکل دانسته است، می‌گوید: «امام علی (علیه السلام) از همه آگاه‌تر بود به جهت قوه حدسی که داشت، و شدت همراهی که با پیامبر (صلی الله علیه و آله) داشت و مراجعه‌ای که

دیگر اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) در بسیاری از وقایع بعد از آنکه ناتوان می شدند به او داشتند و روایاتی که پیامبر (صلی الله علیه و آله) درباره آن حضرت فرموده و اینکه تمام علوم و رشته های گوناگون علم به آن حضرت منتهی می گردد» (محقق طوسی، 263-266). از این سخنان استفاده می شود که محقق طوسی تا بدینجا مسئله علم امام را هم با نگاه کلامی مورد توجه قرار داده است، هم با نگاه فلسفی، زیرا به قوه حدس اشاره داشت و قوه حدس در فلسفه مشاء جایگاه معرفتی ویژه ای دارد (ابن سینا، الشفاء، 3/فن 5).

او در ذیل سخنان ابن سینا در نمط های پایانی کتاب اشارات علاوه بر نگاه فلسفی با نگاهی عرفانی نیز تلویحاً به علم امام نظر انداخته، از مقام علمی انسانهای کامل سخن به میان آورده است، می گوید: «انسان عارف زمانی که انقطاع از نفس خود پیدا کرد، متصل به حق می شود، می بیند که همه قدرتها غرق در قدرت الهی است که به همه مقدورات متعلق می شود و هر علمی غرق در علم الهی است که هیچ شیئی از اشیاء عالم وجود از او غایب نیست، هر اراده ای غرق در اراده اوست بگونه ای که همه ممکنات و کل وجود و همه کمالات و... از جانب او صادر شده و از ناحیه او فیضان و جریان پیدا کرده است، همه چیز به اراده او نئون پیدا کرده است، آن گاه است که می رسد به جایی که چشم او چشم خدایی و گوش او گوش خدایی و قدرت او قدرت خدایی و علم او علم خدایی و...» (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، 3/ نمط نهم).

بنابراین از سخنان عرفانی او استفاده می شود، که وی فراتر از علوم عادی برای ائمه علیهم السلام که مصداق انسان کاملند و قلمروی همانند قلمرو علم خداوند دارند یاد کرده است، چنانکه در رساله مختصری نیز که درباره علم لدنی از او به یادگار مانده است به این نوع علم اشاره دارد (نادم، علم امام، مجموعه رسائل، 42-44).

حاصل اینکه محقق طوسی در سخنان کوتاهش درباره علم امام از سه زاویه به علم امام نظر انداخته است: اول از زاویه کلامی، دوم از زاویه فلسفی و سوم از زاویه عرفانی. بنابراین باید سخن او را فراتر از متکلمان و محدثان و حتی فیلسوفان درباره قلمرو علم امام دانست و توجه داشت که مطالب عرفانی او گرچه چندان مورد توجه قرار نگرفته است، اما او با مطرح نمودن این مباحث در مدرسه حله در واقع رویکرد عرفانی را کلید زد و منشأ پیدایش آن شد که از این پس در این باره بیشتر سخن گفته خواهد شد.

کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی (636-699ق) نیز از دیگر شخصیت های معاصر محقق طوسی بود که درباره علم امام با تکیه بر دلایل عقلی و نقلی افضلیت امام را در امور شریعت لازم دانسته (بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، 183) و اضافه بر آن گفته است: «امام باید به آنچه احتیاج دارد در امامتش آگاه باشد، مانند علوم دینی و دنیایی از قبیل شرعیات، سیاسات، آداب اجتماعی و حقوقی

که در خاتمه دادن به دعواها و مشاجرات لازم است، زیرا چنانکه در این موارد جاهل باشد مخل به انجام وظایف او می‌شود و اخلال به واجبات توسط امام با عصمت امام سازگاری ندارد» (همان، ۱۷۹).

وی در جایی دیگر پیرامون محدوده علمی ائمه علیهم السلام به ویژه علم به کلیات و جزئیات می‌گوید: «منظور ما از علم امام این است که امام عالم بالفعل به احکام کلی دین است و جزئیات احکام را از کلیات به وسیله ملکه‌ای که دارد هر موقع که اراده کند و بخواهد استنباط می‌کند. بدین معنا که امام همانند مجتهدی است که قوانین کلی اجتهاد را می‌داند، هرگاه بخواهد می‌تواند در موارد خاص حکم کند اگرچه همه خصوصیات احکام را بالفعل نداند». او همچنین درباره آگاهی امام به جزئیات احکام شریعت می‌گوید: «آنچه علمای امامیه درباره آگاهی امام به احکام مربوط به دین می‌گویند اگر آنگونه باشد که ما گفتیم به این صورت آگاهی جزئی داشتن درست است، اما دانستن یکایک جزئیات و حوادث غیرقابل قبول است، زیرا جزئیات مربوط به حوادث در هر بابی از ابواب فقه رو به تزاید بلکه بی‌منتهاست، پس غیرممکن است که انسان دفعاً علم به کل امور پیدا کند، آن هم اموری که بدون نهایت است» (همان، ۱۸۳؛ بحرانی، النجاه فی القیامه فی تحقیق امر الامامه، ۶۷).

ابن میثم علاوه بر مطالبی که در کتاب‌های کلامی خود بیان کرده در شرح نهج البلاغه ذیل خطبه ۱۴۸ اشاره‌ای به آگاهی امام علی (علیه السلام) به قتل خود می‌کند، می‌گوید: «او بالاجمال به قتل خود آگاه بود که همین اندازه آگاهی هم توسط پیامبر (صلی الله علیه و آله) به او خبر داده شده بود و تفصیل آن از علوم مخزون الهی است» (بحرانی، شرح نهج البلاغه، ۲۰۹/۳).

از مطالب فوق برداشت می‌شود که وی علاوه بر اینکه باورمند است امام باید علم به شرعیات و سیاسیات و تدبیر امور جامعه داشته باشد و بتواند در پاسخ به هر سوالی جواب داشته باشد و علومی داشته باشد که در دفع مخالفان و رفع مشاجرات لازم می‌آید و ندانستن آنها مخل به جایگاه امامت است، علم غیب امام را می‌پذیرد، بنابراین سخنان او به جمع بین دو دیدگاه عقل‌گرایان و نقل‌گرایان پیشین می‌ماند.

۴. قلمرو علم امام از نگاه جریان فکری پیرو محدثان، متکلمان و فیلسوفان

پس از محقق طوسی با ظهور و بروز جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر ابومنصور حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) معروف به علامه حلی که از چهره‌های برجسته کلامی مدرسه حله محسوب می‌شد و از او آثار کلامی قابل توجهی به جای مانده است و نه تنها بر کلام شیعه بلکه بر کلام دیگر فرق و مذاهب اسلامی نیز واقف بود، تحول دیگری در این مدرسه کلامی پدید آمد، علامه با تأثیرپذیری از جریان‌های پیشین رویکردی تلفیقی را بنیاد نهاد (نادم، رویکرد کلامی علامه حلی، ۵۳-۷۰). او درباره محدوده علم ائمه

علیهم السلام به ذکر روایاتی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امام علی (علیه السلام) بسنده کرد و مراجعات صحابه پیامبر (صلی الله علیه و آله) به امام علی (علیه السلام) را در مسائل علمی ذکر نمود و با بیان بعضی از اخبار غیبی صادره از آن حضرت و آیاتی که دلالت بر علم آن حضرت دارد بحث را به پایان برده است (علامه حلی، نهج الحق و كشف الصدق، 235 - 241؛ همو، منهاج الکرامه فی معرفه الامامة، 161 - 164). او همچنین در ذیل کلام محقق طوسی درباره علم امام علی (علیه السلام) در دو مقام سخن گفته است. مقام اول درباره استعداد های شخصی امام علی (علیه السلام)، استفاده علمی او از پیامبر (صلی الله علیه و آله)، مراجعات اصحاب در حلّ مشکلات علمی خود به آن حضرت و تذکر درباره اینکه همه رشته های علمی به آن حضرت منتهی می شود پرداخته است و در مقام دوم استناد به سخنان خود آن حضرت در باره مقام علمی خویش کرده است (علامه حلی، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، 523-525).

وی درباره اخبار غیبی امام علی (علیه السلام) به مواردی اشاره نموده، می گوید: «چنین مرتبه ای از علم برای هیچ یک از اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) حاصل نشد، این ویژگی در بین اصحاب فقط اختصاص به امام علی (علیه السلام) داشت» (همان، 534).

او با استناد به حدیث نبوی که فرمود: «هر کس علاقه دارد که به علم آدم و تقوای نوح و حلم ابراهیم و عبادت عیسی و هیبت موسی بنگرد، علی بن ابی طالب را مشاهده کند». آن حضرت را با دیگر پیامبران الهی غیر از پیامبر (صلی الله علیه و آله) اسلام مساوی دانسته است (علامه حلی، نهج الحق و كشف الصدق، 148).

علامه در پاسخ به کسانی که درباره علم امام علی (علیه السلام) به قتل خود از او سؤال کرده اند، می گوید که آن حضرت خبر از قتل خود در فلان شب داشته ولی از وقت و مکان آن آگاه نبوده اضافه اینکه تکلیف امام با تکالیف انسان های عادی فرق دارد (همان).

بنابراین سخنی چندان متفاوت از آنچه ابن میثم درباره علم امام داشت از علامه حلی درباره علم امام مشاهده نشد، لذا همانطور که ابن میثم دائره علم امام را گسترده می دانست و بالاجمال غیب دانی امام را تأیید می کرد علامه نیز با او هم داستان است؛ تنها نکته ای که در سخنان علامه قابل توجه است اینکه درباره امامان نباید همانند انسان های عادی داوری کرد.

از دیگر متکلمان و فقهای نامدار مدرسه حله علامه سیوری حلی (م 826ق) معروف به فاضل مقداد است. از او کتاب های متعدد کلامی ارزشمندی به یادگار مانده است. از جمله کتاب اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه. در این کتاب پس از برشمردن فضائل نفسانی امام علی (علیه السلام) درباره فضیلت

علمی آن حضرت به نعمت علم که اکبر فضائل است می‌پردازد، سپس درباره افضلیت امام علی (علیه السلام) می‌گوید: «برای اثبات افضلیت علمی امام علی (علیه السلام) می‌توان دو راه را پیمود، راه اول راه اجمال است که در این راه چند مطلب مهم مورد توجه است.

اول: توجه به ویژگی‌های خود آن حضرت است که عبارتند از: هوش، استعداد، علاقمندی به فراگیری علم از پیامبر (صلی الله علیه وآله) و... که شرح آن مفصل است، البته در ضمن نظر دیگر متکلمان این مدرسه به این ویژگی‌ها اشاره شد.

دوم: توجه به ویژگی‌های استاد امام علی (علیه السلام) که پیامبر (صلی الله علیه وآله) بود و ارتباط تنگاتنگی که بین این استاد و شاگرد وجود داشت.

سوم: توجه به تعریف و تمجیدهایی که پیامبر (صلی الله علیه وآله) درباره امام علی (علیه السلام) داشت، در حالی که بر هیچ یک از اصحاب دیگر خود چنین تعریفهایی نداشت.

چهارم: توجه به سخنان خود امام علی (علیه السلام)، که درباره موقعیت علمی خود بیان داشته است. این نوع مقدمه‌چینی‌ها برای نشان دادن جایگاه برتر علمی امام از ابن میثم شروع شد و سپس علامه حلی نیز از این روش پیروی کرد و آنگونه که قبلاً اشاره شد امری متداول گردید تا اینکه فاضل مقداد که از متأثران و شارحان برجسته آثار علامه حلی بود، با یادآوری مقدمات گذشته برتری علمی امام علی (علیه السلام) را نتیجه‌گیری می‌کند و سراغ راه دوم می‌رود.

در راه دوم که راه تفصیل نامیده است به علوم مختلف امام علی (علیه السلام) مانند علم کلام، علم فقه و غیره پرداخته و منشأ علوم دیگران را علم آن حضرت دانسته است (سیوری حلی، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، 337 - 343).

او از سویی اخبار غیبی امام علی (علیه السلام) را گزارش می‌کند (همان، 343 - 345)، اما از سویی دیگر درباره آمدن امام حسین (علیه السلام) به کربلا می‌گوید: «امام حسین (علیه السلام) نمی‌دانست چه اتفاقاتی بر اثر حيله ابن‌زیاد می‌افتد، نمی‌دانست که چه بر سر مسلم فرستاده او آمده است» (همان، 360)، آنگاه نگاه شیخ طوسی و سید مرتضی را درباره آگاهی و عدم آگاهی امام حسین (علیه السلام) مطرح می‌کند، می‌گوید: «شیخ طوسی درباره علم امام حسین (علیه السلام) به شهادتش مردد است ولی سید مرتضی می‌گوید امام علم اجمالی داشته، زیرا اگر گفته شود امام علم تفصیلی به تمام جریان شهادت خود داشته، درست نیست، چون اقدام به دفع آن برای امام واجب بود، پس اگر گفته شود امام علم به قتل داشته اما وقت و کیفیت آن را نمی‌دانسته در این صورت درست می‌شود»؛ فاضل مقداد پس از بیان سخن سید مرتضی و شیخ طوسی گویی چندان تمایل به پذیرش نظر آنها ندارد، لذا می‌گوید: «باید بین تکلیف

عامه مردم با تکلیف امام فرق بگذاریم، نباید کار آنها را با دیگران مقایسه کنیم، البته این مطلب را علامه حلی هم درباره لزوم فرق گذاشتن بین تکالیف امام و مردم داشت (همان، 363).

فاضل مقداد در کتاب کلامی دیگرش انوار الجلالیه فی شرح فصول النصیریه درباره علم غیب ائمه علیهم السلام استناد به قول امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌کند که به آن حضرت گفته شد «شما علم غیب می‌دانید؟ حضرت پاسخ داد، آنچه را شما غیب می‌پندارید چیزی است که اول خداوند به پیامبرش آموخته و سپس پیامبر (صلی الله علیه و آله) به من» (سید رضی، خطبه 128). بنابراین علوم غیبی ائمه علیهم السلام را ناشی از علم پیامبر (ص) می‌داند و اشاره می‌کند به قول امام علی (علیه السلام) که فرمود: «هر روز پیامبر (صلی الله علیه و آله) علمی از ویژگی‌های اخلاقی برایم برمی‌افراشت» (همان، خطبه 192). یعنی هرآنچه می‌دانم را پیامبر (صلی الله علیه و آله) به من آموخته است. او همچنین حیطه علمی امام به شرایع را منحصر در شریعت اسلامی ندانسته، می‌گوید: «امام آگاه به همه شرایع عالم است و چون معصوم است کلامش برای ما حجت است» (همو، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، 358 - 359). او دلیل فراگیر بودن علم امام به همه شرایع را سخن خود امام علی (علیه السلام) دانسته که فرمود «می‌توانم به تمام شرایع حکم کنم» او می‌گوید: «وقتی خود امام چنین می‌گوید باید سخن او را بپذیریم» (سیوری حلی، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریه، 168 - 169).

از مجموع سخنان فاضل مقداد سیوری برداشت می‌شود که او عصاره‌ای از اندیشه‌های علامه حلی است، اگر چه در ساختار بندی مباحث کلامی موفقیت بیشتری داشته، اما افزوده‌ای افزون بر علامه نداشته است.

5. قلمرو علم امام از نگاه جریان عرفانی پیرو خط فکری ابن عربی و غزالی

رویکرد عرفانی در مدرسه حله دو نوع بود، یک نوع در خط حدیثی - نقلی ابن طاووس بود که شباهت به نوع عرفان غزالی داشت و با عرفان عقلی متفاوت می‌نمود. نوع دیگر عرفان عقلی بود و چنانکه گفته شد محقق طوسی با تدریس نمط نهم و دهم اشارات ابن سینا در حله بذر آن را پاشید و شاگردانی را تربیت کرد که چه بسا علت آمدن سیدحیدر آملی به حله استفاده از همین شاگردان بوده باشد.

بنابراین مدرسه حله از آن پس شاهد ظهور رویکرد نوینی در مباحث کلامی شد به نام رویکرد عرفان فلسفی - شیعی که مبدع آن را سیدحیدر آملی (719-787ق) دانسته‌اند (کرباسی زاده، ۲۲۷-۱۹۸).

بنا بر آنچه درباره او گفته‌اند، و خود او نیز یاد آور شده است از ابتدا که در دیار خود مازندران بود علائق عرفانی داشت، پس از مسافرت‌هایی که برای فراگیری عرفان به بلاد گوناگون انجام داد، سرانجام در حله

ساکن شد و از دو استاد حلی به نام نصیرالدین کاشانی حلی (م ۷۵۵ق) و فخرالمحققین (م ۷۷۱ق) فرزند علامه حلی استفاده برد، کاشانی و فخرالمحققین از زمره شاگردان محقق طوسی بودند. آنچه از آثار او هویداست این است که وی همچنان دلبسته به عرفان ابن عربی بوده و از آثار او بر نمی آید که در حله تحولی در او پدید آمده باشد، لذا کتابهای عرفانی او یکی در شرح فصوص ابن عربی با نام نص النصوص است و دیگری کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار که باز با مبانی عرفان ابن عربی نگاشته شده است. در هر حال باید دو جریان عرفانی را در حله مد نظر آوریم که یکی به عرفان نقلی غزالی رنگ و لعاب شیعی داد که ابن طاووس بود و دیگری به عرفان ابن عربی رنگ و لعاب شیعی زد که سیدحیدر آملی بود. در عرفان نظری ابن عربی دو مسئله، محور اساسی است، یکی توحید و دیگری موحد، به عبارتی عرفان بر دو پایه اساسی بنا نهاده شده است، خدا و انسان، در نظام عرفان اسلامی رسیدن به توحید ناب از رهگذر انسان شناسی تحقق پیدا می کند، لذا بخش قابل توجهی از عرفان را مسئله انسان پوشش می دهد. انسان مورد نظر در عرفان نظری انسان کامل است، در میان عارفان اسلامی در معرفی مصداق انسان کامل اختلاف نظرها وجود دارد (آشتیانی، ۸۵۷). از ابتکارهای سیدحیدر آملی این بود که کوشید، معصومان را به عنوان انسان کامل مطرح نموده، مصداق انسان کامل آنها را معرفی نماید، تمام ویژگی ها و امتیازات انسان کامل در عرفان را بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امامان تطبیق نماید، که تمام اسماء و صفات الهی در آنها جلوه کرده است، آئینه تمام نمای حق تعالی هستند. بنابراین از نگاه عرفان اسلامی شیعی امام (انسان کامل) یعنی مستجمع جمیع صفات الهی است و از مقام کشف و شهود و الهام برخوردار است، بلکه تجلی تمام نمای ذات احدیت است با این تفاوت که خداوند واجب الوجود است و انسان کامل ممکن الوجود (آملی، ۲۲۳ و ۴۷۲). بنابراین تحول شگرفی با این رویکرد در مسائل کلامی از جمله در مسئله امامت و به ویژه در بحث علم امام از آن پس پدید آمد، بر این اساس قلمرو علم امام از زاویه دید عرفا که تجلی علم خداوند در انسان کامل است، همانند علم الهی احاطی و نامحدود دانسته شد. این نگرش از آن پس کم و بیش مورد توجه قرار گرفت تا اینکه در مدرسه اصفهان و پس از شکل گیری فلسفه متعالیه، کم کم به عنوان تفکر غالب نمایان گردید (خادمی، ۲۳۷-۲۶۲؛ نادم، جستارهای اعتقادی (علم امام)، ۱۶۹-۱۹۰).

نتیجه

مطالب مطرح در این جستار چند نکته مهم و اساسی را پیش رو قرار داد که عبارتند از؛
- آنچه در مدرسه بغداد درباره محدودیت و قلمرو علم امام مطرح بود ابتدا به وسیله متکلمان عقل گرا بر فضای حله نیز حاکم شد.

- نص‌گرایان حله نیز همانند محدثان قم قلمرو علم امام را گسترده‌تر از متکلمان دانستند.
- در مدرسه حله یکی از مسائل قابل توجه، تشابه علمی پیامبر و امام بود، که ثمره آن می‌توانست نشان‌دهنده گستردگی قلمرو علم امام همانند علم پیامبر باشد و در واقع موضعی در مقابل متکلمانی به شمار رود که قلمرو علم امام را محدود در شریعت نمی‌دانستند.
- در مدرسه حله علاوه بر رویکرد قم و بغداد که ادامه پیدا کرد دو رویکرد دیگر افزوده شد که هر کدام نگاه متفاوت به علم امام داشتند، یکی رویکرد فلسفی-کلامی محقق طوسی بود که علاوه بر آنچه متکلمان می‌گفتند به قوه حدس برتر امام نیز اشاره داشت. دیگری رویکرد عرفانی بود که با طرح مبانی عرفانی در بحث انسان کامل و تطبیق آن بر امام باب‌نوبنی را گشود که تأثیر آن در امام‌شناسی شیعه از آن پس تحولات فراوان از جمله در علم امام هویدا کرد.
- از ابتدای مدرسه کلامی حله، قلمرو علم امام از محدود بودن به شریعت شروع شد و یک فرایند تطوری در قلمرو را پشت سر گذاشت، به گونه‌ای که به تدریج بر دایره آن افزوده شد تا اینکه به وسیع‌ترین دایره که از مختصات علم الهی است توسعه پیدا کرد.
- نکته مهم دیگر اینکه هر آنچه از آن مدرسه به بعد درباره قلمرو علم امام مطرح شده است دارای پیشینه در مدرسه حله بوده است و نمی‌توان ناشی از رویکردهای متأخر علمای شیعه به شمار آورد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي والرازي، الحيدري، بی‌جا، 1378.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، چاپ ابراهیم مدکور و ابوالعلا عقیقی، قاهره، چاپ افست، قم، 1404ق.
- ابن طاووس حلی، رضی‌الدین علی‌بن موسی، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام، قم، 1400ق.
- ابن طاووس حلی، رضی‌الدین علی‌بن موسی، سعد السعود، بوستان کتاب، قم، 1380.
- ابن طاووس حلی، رضی‌الدین علی‌بن موسی، اللهوف فی قتلی الطفوف، مکتبه الداوری، قم، [افست از چاپ نجف اشرف]، بی‌تا.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی، بوستان کتاب، قم، 1393.
- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1368.
- بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق احمد الحسینی و سید محمود مرعشی، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، 1406 ق.
- بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، چاپ دوم، نشر مکتبه فخرآوی، بحرین، 1428ق.

- بحرانی، ابن میثم، النجاة فی القيامة فی تحقیق امر الإمامة، مجمع الفكر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
- جبرئیلی، محمد صفر، سیر تطور کلام شیعه، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، قم، ۱۳۸۹ق.
- حسین پوری، امین، اندیشه شناسی محدثان حله، دارالحديث، قم، ۱۳۹۰.
- حمصی رازی، سدیدالدین محمود، المنقذ من التقليد و المرشد الی التوحید، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۰.
- خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، بی نا، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- رحمتی، محمدکاظم، و مهدی احمدی، تاریخ حدیث شیعه در سده های چهارم تا هفتم هجری، موسسه فرهنگی دارالحديث، قم، ۱۳۹۰.
- سیوری حلّی، جمال الدین مقدادبن عبدالله، اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة، تحقیق و تعلیق شهید قاضی طباطبایی، چاپ تبریز، ایران، ۱۳۹۶ق.
- سیوری حلّی، جمال الدین مقدادبن عبدالله، الانوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة؛ تحقیق علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۲۰ ق - ۱۳۷۸.
- شیخ طوسی، حسن بن علی، تلخیص الشافی، چاپ اول، محبین، قم، ۱۳۸۲.
- محقق طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل، چاپ دوم، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- محقق طوسی، خواجه نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، ج ۱، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
- علامه حلّی، ابی منصور حسن بن یوسف، نهج الحق و كشف الصدق، تحقیق و تعلیق شیخ عین الله حسنی ارموی، موسسه دار الهجرة، قم، ۱۴۰۷ق.
- علامه حلّی، ابی منصور حسن بن یوسف، منهاج الكرامة فی معرفة الامامة، تحقیق عبدالرحیم مبارک، انتشارات عاشورا، قم، بی تا.
- علامه حلّی، ابی منصور حسن بن یوسف، كشف اليقين فی فضائل امیر المومنین (علیه السلام)، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۱ق.
- علامه حلّی، ابی منصور حسن بن یوسف، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
- سید مرتضی علم الهدی، ابی القاسم علی بن الحسین الموسوی، الشافی فی الامامة، تحقیق سید عبدالزهره حسینی خطیب و سید فاضل میلانی، چاپ دوم، موسسه الصادق (علیه السلام)، طهران، ۱۴۱۰ ق.
- علم الهدی، سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰ش.
- کرباسی زاده اصفهانی، علی، حکیم متاله بیدآبادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.

نادم؛ تطور قلمرو علم امام در مدرسه کلامی حله / 263

محقق حلی، حسن بن سعید، المسلك فی اصول الدین (الرسالة الماتعية)، تحقیق رضا استادی، آستان قدس رضوی، مشهد، 1373، 1414 ق.

نادم، محمد حسن، جستارهای اعتقادی (علم امام)، موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، 1398.

نادم، محمد حسن، علم امام مجموعه رسائل، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، 1400.

مقاله ها

خادمی، عین الله، «علم انسان کامل از دیدگاه سید حیدر آملی»، ادیان و عرفان، شماره 2، 1393، صص 255-280.

سبحانی محمدتقی، و محمدجعفر رضایی، «جریانهای مدرسه حله»، تحقیقات کلامی، 1399، شماره 28، صص 7-39.

سبحانی، محمدتقی، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، نقد و نظر، شماره 56، 1388، صص 183-213.

نادم محمدحسن، «رویکرد فلسفی و عرفانی به علم امام»، مجله هفت آسمان، شماره 43، 1378، صص 29-48.
نادم محمدحسن، «رویکرد کلامی علامه حلی (پیشینه، نوآوری و تحول آفرینی آن در کلام امامیه)»، پژوهشهای اعتقادی کلامی، شماره 46، 1401، صص 223-242.

نادم محمدحسن، «رویکردهای کلامی و تحول آفرینی آن در مدرسه حله»، فصلنامه شیعه پژوهی، شماره 14، صص 53-70.

Table of Contents

A Historical Study of the Objections to the Four– Dimensionalism in the Muslim World Dr. Mahdi Assadi	11
The Reasons of Ambiguity in Classifying the Intelligibles among Muslim Philosophers Dr. Mohammad Bonyani	31
Methods of Spreading Mashhūrāt according to Fārābī and Ibn Sīnā Seyyedeh Maliheh Poorsaleh Amiri- Dr. Mahnaz Amirkhani	51
The Essential Definition of the Necessary Being Logical and Epistemological Considerations of Ibn Sīnā, Ibn‘Arabī and Mullā Ṣadrā Dr. Mohammad Hosseinzadeh	71
A Comparative Study of the “Unity of Existence” in Mysticism and the “Unity of the World” in Physics Dr. Seyyed Mortaza Hosseini Shahrudi - Razieh Niki	87
Considering the Distinctions between Natural Philosophy and Science Tayyebeh Khosravi- Dr. Farah Ramin- Dr. Ali Allah Bedashti	111
From Hermeneutic Understanding to Text Interpretation A Comparison between the Principles of the Views of Mojtahed Shabestari and Hirsch Dr. Jan Mohammad Dehghanpour - Dr. Babak Abbasi Dr. Mehrdad Abbasi	133

The Evidence and Principles of the Theory of Self-Revelation of the Soul in Mullā Ṣadrā's Philosophy	
Dr. Amir Rastin Toroghi	159
Analyzing the Responses to the Criticisms against the Infallibles' Foreknowledge of Future Events	181
Dr. Abdorrahim Soleimani Behbahani	
Analysis and Critique of Different Approaches to the Problem of Consciousness in the Cartesian-European Tradition and Phenomenology	201
Mohamad Mehdi Moghadas - Dr. Mohammad Kazem Elmi Sola	
Analyzing the Deconstructive Philosophical Ideas and Assumptions of Ali Harb	225
Abdollah Mirahmadi - Maryam Ghasemi	
The Evolution of the Domain of Imam's Knowledge in Hillah Theological School	249
Mohammad Hassan Nadem	

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 107 autumn& winter2021.2022

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:

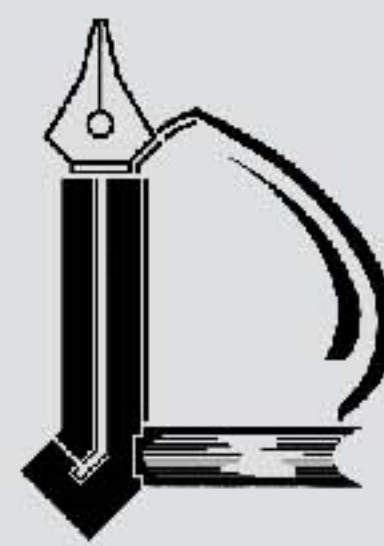
Faculty of Theology and Islamic Studies

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
Vol. 53, No. 2: Issue 106, Autumn & Winter 2021-2022