



دو فصلنامه علمی

جستارهای

در

# فلسفه و کلام

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۱۳ پاییز و زمستان ۱۴۰۳



## یادآوری

- ۱ - نسخه حروفچینی شده مقا له بر روی نرم افزار Word از طریق سامانه مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.
- ۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.
- ۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداقل هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.
- ۴ - این نشریه در ویرایش و احياناً مختصر کردن مطالب آزاد است.
- ۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرات نویسنده‌گان آن‌ها است.
- ۶ - زبان غالب نشریه فارسی است.
- ۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوی زاده

ویراستار: دکتر امیر راستین طرقی، دکتر حجت اسعدي  
متترجم چکیده‌ها به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقی  
کارشناس: مسعود سلیمانی فر

ذشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی  
مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کد پستی  
۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵  
تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳  
نشانی ایترنی:

jphilosophy.um.ac.ir

این نشریه در مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری و  
پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می‌شود.



## جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

شاپای الکترونیکی: ۲۵۳۸-۴۱۷۱

شماره ۱۱۳ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳ خورشیدی

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سیدمرتضی حسینی‌شاھروندی

## هیئت تحریریه

دکتر سید مرتضی حسینی‌شاھروندی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر مهدی دهباشی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

دکتر محمد ذیبیحی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس قم

دکتر عبدالعزیز ساشادینا

استاد دانشگاه جرج میسون آمریکا

دکتر بختیار شعبانی و رکی

استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر احمد 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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

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

## راهنمای نویسنده‌گان نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام

«نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام» دو فصلنامه علمی مربوط به فلسفه و کلام اسلامی است که مقالات نوآورانه با موضوعات فلسفی- کلامی - عرفانی - منطقی و دین پژوهی را به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در این نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را رعایت فرمایند:

۱. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد.  
بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
۲. زبان نشریه فارسی است.
۳. حداکثر شمار واژگان مقاله ۸۵۰۰ است. این واژگان صرفاً شامل متن اصلی مقاله است. در موارد نادر و به تشخیص تحریریه، مقاله‌های خارج از این تعداد، ارزیابی خواهد شد.
۴. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. شمار واژگان چکیده ۲۰۰-۱۰۰ واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین ۶-۴ است.
۵. نام کامل نویسنده (نویسنده‌گان)، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع و موقعیت سازمانی به دو زبان فارسی و انگلیسی درج شود، ترتیب نویسنده‌گان و نویسنده مسئول تعیین شود و همراه با نشانی پستی، شماره‌تلفن و نشانی الکترونیکی ثبت و ارسال شود.
۶. نشریه در اصلاح، اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۷. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابهیاب «سمیم»<sup>۱</sup> برای مقالات فارسی و از سامانه Thenticate برای مشابه‌یابی چکیده مقالات لاتین استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشاریافته پیشین حداقل ۱۵ درصد باشد. توصیه می‌شود نویسنده‌گان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند.
۸. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولید شده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی<sup>۲</sup>، استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فرآورده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.
۹. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانوشت و منابع پایانی تنظیم شود.

## شیوه نگارش

رعایت «دستور خط فارسی»<sup>۳</sup>، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسنده‌گان محترم از «فرهنگ املایی خط فارسی»<sup>۴</sup> و افروزه «ویراستیار» و یا سامانه برخط «ویراست لایو»<sup>۵</sup> استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر در چاپ و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.

نکات اهم مربوط به شیوه نگارش به شرح زیر است:

<sup>1</sup> <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

<sup>2</sup> <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

<sup>3</sup> <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

<sup>4</sup> <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

<sup>5</sup> <http://www.virastlive.com/>

## ۱. علائم نگارشی و فاصله‌گذاری نشانه‌ها

۱. ۱. نشانه‌های . ، : ... ؟ با قبل بی‌فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.

۱. ۲. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه ( ) با درون بی‌فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.

۱. ۳. برای درج نشانه‌های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد(ص).

۱. ۴. شماره ارجاع پاورقی (عدد تُک) بعد از نشانه‌ها (.)، می‌آید نه پیش از آن‌ها.

۱. ۵. در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی، گذاردن تنوین (ـ و ـ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلًاً، واقعًاً، مضافٌ اليه، بعبارةٍ اخرى)، مدد روی الف (نظير آب، مأخذ) و پایی کوتاه روی های غیر ملغوظ (نظير نامهٔ من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیر الزامی است، مگر آنکه موجب ابهام شود: معین / معین؛ على / على؛ بنا / بتا؛ عرضه / عرضه؛ حرف / حرف.

۱. ۶. پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی»، مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به صورت نیم‌فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.

۱. ۷. استفاده از گیومه غیر فارسی نظیر «» و "" ممنوع است (گیومه فارسی به این صورت «» است).

۱. ۸. برای ایجاد نیم‌فاصله باید منحصرًا از کلیدهای `ctrl+shift+2` استفاده کرد، البته اگر از صفحه کلید استاندارد استفاده می‌شود، می‌توان با `shift+sppac` آن را درج کرد.

## ۲. لایه‌بندی

۱. مقاله از چند جزء اصلی تشکیل شده که شامل چکیده، مقدمه، بدنۀ اصلی، نتیجه و فهرست منابع است.

۲. بدنۀ اصلی حاوی تعدادی عناوین اصلی است و لازم است حتی المقدور از فرونی تیترها خودداری شود و اگر ناگزیر، تقسیمات فرعی وجود دارد، بایستی از صورت تیتر درآمده و عنوان بولد شود و پیوسته بدان دونقطه گذاشته شود و متن در ادامه ذکر شود؛ به طور مثال اگر ادله‌ای مثل آیات و روایات و... ذکر می‌شود در ادامه آن دلیل دو نقطه گذاشته و در ادامه توضیح بیان شود؛ مثلاً: ۱. آیات: ...

۳. چکیده، مقدمه، نتیجه‌گیری و منابع شماره گذاری نشود.

۴. عناوین و تیترهای بدنۀ اصلی با اعداد و در حالت ناگزیری از عناوین فرعی، با اعداد متوالی نشانه گذاری شود.

۵. برای شماره گذاری در لایه تیترها فقط از نقطه استفاده شود. به طور مثال: ۱

.۳.۲

## شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانوشت-منابع»

در شیوه «پانوشت-منابع» نویسنده باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانوشت درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه معجاز نیست.

### ۱. اجزای اصلی در ساختار پانوشت

a. قسمت‌های پانوشت با ویرگول جدا شود؛

b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛

c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛

d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

e. شماره صفحه ارجاعی درج شود.

## ۲. اجزای اصلی در ساختار منابع

a. قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛

b. نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛

c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛

d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

۳. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانوشت‌های هر صفحه

نباید از نو آغاز شود.

۴. همه اعداد توك (=بالنویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.

۵. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.

۶. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی هستند، بعد از برگردا ندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian with English) در انتها مشخص شوند. abstract

۷. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian) در انتها مشخص شوند.

۸. برای مقاله‌های منتشرشده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

نمونه‌های ارجاع:

**توجه:** اجزای اصلی پانوشت با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

✓ پانوشت: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۱۶۰.

✓ منابع: جوادی آملی، عبدالله شریعت در آینه معرفت. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.

مقاله:

✓ پانوشت: مردیها، «عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقيقة»، ۸۲.

✓ منابع: مردیها، اعظم «عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقيقة»، جستارهایی در فلسفه و کلام ۵۲، ش. ۱۰۵ (پاییز و زمستان ۱۳۹۹): ۹۴-۷۵.

مدخل:

✓ پانوشت: آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».

✓ منابع: درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود:

آذرنوش، آذرتاش. «ابن بابک». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۳.

فصلی از کتاب:

Hilbert, “On the *infinite*”, in *Philosophy of Mathematics*. **Footnote:**

Hilbert, David. “On the *infinite*”. In *Philosophy of Mathematics*, edited by Paul Benacerraf and Hilary Putnam, 125–181.

Published online by Cambridge University Press, 2012.

## فهرست مندرجات عنوان

### صفحه

- نگاهی به عدالت در آزادی‌های سیاسی از منظر کلام سیاسی شیعه  
علی محمدی ضیاء ۱۱
- مبنای زبان‌شناسی چهره در فلسفه اخلاق لوبناس  
محمود عباسی-سید احمد فاضلی-محمد اصغری ۳۳
- اشتداد وجودی جهان طبیعت از منظر علامه طباطبائی(ره) و دلالتهای معادشناختی آن  
امیر راستین طرقی ۶۱
- ارزیابی شباهت دیدگاه ملاصدرا و هیوم پیرامون ادراک کلیات در بستر تحلیل  
مصطفی یزدی ۸۵
- وحید داوری چهارده-منصور ایمانپور-سهراب حقیقت
- امکان‌سنگی تعمیمِ موجودات عالم هستی به تناکح نوعی لایتناهی  
محمد جواد رضائی-محمد جواد عنایتی راد ۱۰۷
- بیان الگوی شناخت امام معصوم (علیه السلام) به امام معصوم (علیه اسلام)  
بر اساس نظریه تفسیر انسان به انسان آیت الله جوادی آملی ۱۲۹
- فاطمه نظافت یزدی-وحیده فخارنوغانی-ناهد مشائی
- خاستگاه استعاری مفهوم عقل در اساطیر و فرایند گذار آن به فلسفه  
اسماعیل کشاورز صفائی ۱۵۷
- انکشاف سعادت بر انسان صدرایی  
بی بی بهاره فکوری حبی-سید مرتضی حسینی شاهروodi ۱۸۷

برهان زیبایی از منظر رابین کالینز

۲۰۷

مریم سیف-فرح رامین

چالش‌ها، ظرفیت‌ها و راهبردهای تقریب مذاهب در نقشبنديه ترکیه  
اکرم احسانی نژاد-حامدناجی اصفهانی-علیرضا ابراهیم

۲۳۱

خوانشی نو از سنت فکری فیلسوفان مسلمان در پرتو نسبت سنجی میان فلسفه و حکمت  
محمد بنیانی-هانیه کوهی حاجی آبادی

۲۵۹

بررسی دیدگاه گلن استراوسون درباره مسئله اراده آزاد و نقدهای آن  
طیبه غلامی-زهرا خزاعی

۲۸۵



## Justice in Political Freedoms from the Perspective of Shiite Political Theology

Dr. Ali Mohammadi Zia

Assistant Professor, Golestan University of Medical Sciences

Email: [amohamadi19@gmail.com](mailto:amohamadi19@gmail.com)

### Abstract

The realization of justice in society, as the main goal of the Islamic government, in the field of political freedoms which have become an important issue due to the spread of the concepts of liberalism and democracy in today's world, is a challenging issue that requires its dimensions to be examined. For this purpose, this article, tries to answer this the main question of how justice is realized in political freedoms based on Shiite political discourse, using a descriptive-analytical method. The findings of the research indicate that based on the component of equality, justice includes political freedoms in all dimensions for everyone; based on the component of competency, however, justice places limitations on political freedoms due to some requirements, such as: adherence to the laws and rulings of Islam, security, public interest and matters of the like.

**Keywords:** justice, political freedoms, political discourse, Shia





## نگاهی به عدالت در آزادی‌های سیاسی از منظر کلام سیاسی شیعه

علی محمدی ضیاء

استادیار دانشگاه علوم پزشکی گلستان

Email: [amohamadi19@gmail.com](mailto:amohamadi19@gmail.com)

### چکیده

تحقیق عدالت در جامعه به عنوان اصلی‌ترین هدف حکومت اسلامی در عرصه آزادی‌های سیاسی که با بسط مفاهیم لیبرالیسم و دموکراسی در جهان امروز به یک امر مهم بدل شده، موضوعی چالشی است که ضرورت اقتضاء می‌کند، ابعاد آن مورد بررسی قرارگیرد. به همین منظور، نوشتار حاضر برای بررسی نحوه تحقق عدالت در آزادی‌های سیاسی در پاسخ به این سوال اصلی که عدالت در آزادی‌های سیاسی مبتنی بر کلام سیاسی شیعه چگونه محقق می‌شود؟، با روش توصیفی-تحلیلی، به ارزیابی نحوه تحقق عدالت در عرصه آزادی‌های سیاسی می‌پردازد. یافته‌هایی تحقیق حاکی از آن است که عدالت مبتنی بر مؤلفه برابری، آزادی‌های سیاسی را در همه ابعاد، برای همگان شامل می‌شود؛ اما مبتنی بر مؤلفه شایستگی، بهدلیل برخی از اقتضانات، هم چون: پاییندی به قوانین و احکام اسلام، امنیت، مصالح جامعه و اموری از این قبیل، محلودیت‌هایی را برای آن قائل می‌شود.

**واژگان کلیدی:** عدالت، آزادی‌های سیاسی، کلام سیاسی، شیعه

مقدمہ

آزادی‌های سیاسی یکی از موضوعات مهم و پرچالش در جامعه امروز تلقی می‌شود. پیوند این موضوع به مفهوم عدالت بر چالش‌ها و پیچیدگی‌های آن افزوده و آن را امروزه، به مسأله‌ای مهم و چالشی تبدیل کرده است. در جمهوری اسلامی ایران که به عنوان یک حکومت اسلامی برپایه کلام سیاسی شیعی بنا شده است، واکاوی مفهوم عدالت در عرصه آزادی‌های سیاسی بسیار مهم تلقی شده و روشن شدن ابعاد آن به پیاده‌سازی و فهم درست از آن در جامعه کمک شایانی خواهد کرد.

نوشتار پیش رو در پاسخ به این سوال اصلی که عدالت در آزادی های سیاسی مبتنی بر کلام سیاسی شیعه چگونه محقق می شود، این فرضیه را مطرح می کند که عدالت در شکل اولیه، مبتنی بر مؤلفه برابری، در صدد تحقق آزادی های سیاسی برای همگان در جامعه است؛ اما به جهت مصالح مهم تر مبتنی بر مؤلفه شایستگی به اعمال محدودیتی هایی در عرصه های مختلف آزادی های سیاسی در جامعه می پردازد. این پژوهش برای ارزیابی چگونگی تتحقق عدالت در آزادی های سیاسی در ابتدا با تبیین مفهوم عدالت و مؤلفه های شکل دهنده آن، به بیان ابعاد آزادی های سیاسی در بستر تعریف ارائه شده از آن پرداخته و در این راستا، به بیان چگونگی تتحقق عدالت در هر یک از ابعاد آزادی های سیاسی می پردازد. روشن شدن نحوه تحقق عدالت در آزادی های سیاسی آنهم مبتنی بر کلام سیاسی شیعه، تصویری روشن پیش روی همگان به ویژه مجریان عدالت در جامعه ترسیم خواهد کرد که به تحقق هر چه مطلوب تر عدالت در جامعه کمک می کند.

## ۱. بررسی مفاهیم پژوهش

## ١-١. عدالت

عدالت در لغت نامه دهخدا به معنای استقامت آمده است.<sup>۲</sup> در همین راستا در یکی دیگر از فرهنگ‌نامه‌ها مفهوم عدالت در لغت به معنای راستی (استقامت) و در شریعت به معنای راستی در حق و دوری از مانع، و برتری دادن عقل بر هوا تعبیر شده است. همچنین، عدالت از این جهت که مصدر است، متادف عدل بوده و عدل عبارت است از: اعتدال، راستی و میل به حق، و حد وسط بین دو طرف افراط و تغییر پست است.<sup>۳</sup>

عدالت همان طورکه در لغت به آن اشاره شد، به معنای استقامت و منحرف نشدن از حدود طبیعی و شرعی اشیاء است. به عبارت دیگر، عدالت یعنی رعایت حدودی که هر شیء به لحاظ قانون عقل یا شرعاً

٢. دهخدا، لغتنامه، «عدالت»

٣. صلیبا، فہنگ فلسفی، ۱/۱

مقضی آن است. این معنا از عدالت همه اقسام آن را شامل می‌شود، اقسامی که سخن از آن به تبیین ابعاد عدالت کمک کرده و از این رهگذر مقصود ما از مفهوم عدالت در پژوهش حاضر روش می‌شود. در این راستا مفهوم عدالت در یک تقسیم‌بندی فراگیر به چهار عرصه تقسیم می‌شود: ۱. عدالت در تکوین و نظام خلقت؛ ۲. عدالت در تشریع و قانون‌گذاری؛ ۳. عدالت در تدبیر و نظام اجرایی؛ ۴- عدالت در منش و روش زندگی فردی و معاشرتی.<sup>۴</sup> همچنین، دونوع عدالت فقهی و اخلاقی را می‌توان بر اساس تقسیم‌بندی مذکور ذیل عدالت در منش و روش زندگی فردی و اجتماعی قرار داد. در همین راستا، مبتنی بر نوع سوم از عدالت که ناظر به تدبیر و نظام اجرایی است، مفهوم عدالت بسته به گستره معنایی وسیعی چون اعطای حقوق، مراتعات شایستگی‌ها، مساوات و توازن اجتماعی را دربرمی‌گیرد و بر این اساس دایره گسترده‌ای در جامعه داشته و بعد مختلف اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و قضائی را شامل می‌شود. این اقسام از عدالت در واقع، شامل ابعاد مختلف عدالت حاکم بر جامعه است و ناشی از حقوق طبیعی و قراردادی است که جامعه برای افراد قائل است.<sup>۵</sup> با بیان اقسام عدالت، مفهومی که از عدالت در این پژوهش مدنظر است و از آن سخن به میان می‌آید، ناظر به نوع سوم از عدالت است که ابعاد مختلف جامعه را شامل می‌شود.

متکلمین و اندیشمندان مسلمان، در تعریف اصطلاحی، هر یک نگاهی متفاوت به مقوله عدالت داشته‌اند. فارابی برای نخستین بار در فلسفه اسلامی از تقسیم عادلانه منافع و خیرات عمومی، همچون: امنیت، سلامت و کرامت سخن گفته و عدالت را تقسیم خیرات و خوبی‌های مشترک بین اهل مدینه فاضله تعریف می‌کند.<sup>۶</sup> ابن‌سینا نیز عدالت را به معنای برابری مطلق نمی‌داند و به جای آن به تفاوت و تعاون در بین انسان‌ها اعتقاد دارد.<sup>۷</sup> او همچنین، برابری مطلق را مدخل عدالت و نظم اجتماعی و باعث نیستی جامعه و رواج سلطه‌طلبی و تجاوز در جامعه می‌داند و در واقع، عدالت را وجود اختلافات و نابرابری‌های مورد رضایت همگان دانسته که ره‌آورده جز سعادت و عدالت نخواهد داشت.<sup>۸</sup> خواجه نصیرالدین طوسی نیز همانند، فارابی و ابن‌سینا عدالت را برابری مطلق افراد ندانسته و وجود اختلاف در استعدادها، توانمندی‌ها و آراء مردم را اقتصادی نظام و حکمت الهی؛ و موجب تداوم حیات جامعه ارزیابی می‌کند.<sup>۹</sup> خواجه نصیر همانند فارابی، اعتقاد به تقسیم عادلانه خیرات عمومی در میان اهل مدینه دارد و با طرح مفهوم «معدلت»

<sup>۴</sup>. مهریزی، «عدالت به مثابه قاعده فقهی»، ۱۸۷<sup>۵</sup>. صلبی، فرهنگ فلسفی، ۴۶/۱<sup>۶</sup>. فارابی، فصول المدنی، ۱۴۲-۱۴۱<sup>۷</sup>. ابن‌سینا، الشفاء «الهیات»، ۲<sup>۸</sup>. ابن‌سینا، کتاب السياسة، ۳<sup>۹</sup>. نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۲۵۱

معتقد است که عدالت زمانی در جامعه محقق می‌شود که هر صنفی در جامعه، از جایگاه مستحق خود منحرف نشود و مراتب هر فردی در جامعه و سهم هرکس از خیرات مشترک، بایستی متناسب با شایستگی و استحقاق او تعیین شود.<sup>۱۰</sup> مجموع تعاریف حکمای اسلامی هرچند در فهم بهتر از عدالت راهگشا است، اما ناتمام بوده و تقلیل مفهوم عامی چون عدالت به تقسیم خیرات، نوعی تعریف ناقص از عدالت تلقی می‌شود؛ هرچند که بایستی تلقی درست حکما در تمایز میان برابری و عدالت را امری ستودنی دانست.

دیدگاه متفکران اسلامی معاصر نیز از مفهوم عدالت در همین راستا قابل ارزیابی است. علامه طباطبائی معنای اصلی عدالت را اقامه مساوات میان امور می‌داند، به طوری که به امری آنچه سزاوار است بدھی تا همه امور مساوی شود و هریک در جای واقعی خود که مستحق آن است، قرار گیرد.<sup>۱۱</sup> استاد مطھری نیز با تکیه بر حقوق طبیعی که انسان را موجود صاحب حق می‌داند، براساس فلسفه حقوق طبیعی، عدالت را «اعطاء کل ذی حق حق» تعریف می‌کند که براساس آن هرکسی بایستی بتواند به حقوق خود دست یابد.<sup>۱۲</sup> در ارزیابی این تعاریف، هرچند طرح مفهومی چون شایستگی در تحقق عدالت از سوی متفکرین معاصر امری قابل تحسین است، اما تعریف متفکران مسلمان از عدالت به اعطای کل ذی حق حقه این ابهام را در خود دارد که حق هر کسی را چه کسی و چگونه تعیین می‌کند.

در مجموع با بررسی تعاریف ارائه شده از سوی متکلمین و اندیشمندان اسلامی، به نظر می‌رسد هر یک از این تعاریف، نسبت به دایره شمول و فراگیری مفهوم عدالت، محدود بوده و جامعیت لازم را ندارد؛ اما در یک جمعبندی کلی با توجه به توضیحاتی که در ادامه پژوهش خواهد آمد، می‌توان در تعریف اصطلاحی منتخب، عدالت را شرایطی ارزیابی کرد که با رعایت حدود اشیاء، با توجه به سه مؤلفه: برابری، شایستگی و بیشینه کردن آن دو، هر چیزی در جای خود قرار بگیرد. این تعریف به جهت آنکه بر دیدگاه «العدل يضع الامور مواضعها» استوار است، شامل تعریف عدالت به «اعطاء کل ذی حق حق» نیز شده و مترادف با حکمت عملی است. با رعایت حدود اشیاء، ازجمله: حدود مشخص شده در شرع و عقل؛ و عدم انحراف به دو طرف (افراط و تغیریط)، حقوق نیز مراعات شده و حق هر صاحب حقی به وی خواهد رسید. علاوه بر آن که این تعریف، بر تمام اقسام عدالت اعم از عدل الهی و یا بشری؛ اعم از فردی و اجتماعی قابل انطباق بوده، و با معنای واحد و بهنحو اشتراک معنوی، بر همه این اقسام صادق است. حاصل آنکه، علامه مصباح برای عدل می‌توان دو مفهوم خاص و عام در نظر گرفت: یکی رعایت حقوق

۱۰. همان، ۳۰۵-۳۰۸

۱۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۳۱/۱۲

۱۲. مطھری، عدل الهی، ۵۶

دیگران و دیگری انجام دادن کار حکیمانه و قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته‌اش که رعایت حقوق دیگران هم از مصاديق آن است.<sup>۱۳</sup>

### ۱-۱-۱. مؤلفه‌های عدالت

یکی از موضوعات مهم در فهم مفهوم عدالت، در واقع، مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن است. این مؤلفه‌ها کمک می‌کند حد و مرزهای عدالت روشن شده و تفاوت آن با مفاهیم دیگر تعیین گردد. به عبارت دیگر، وقتی گفته می‌شود عدالت قرار دادن هرچیز در جای خود است، این یک تعریف کلی از عدالت بوده که برای تحقق آن در جامعه، باید ابعادش روشن شود؛ لذا، ضروری است مؤلفه‌هایی که موجب تحقق عدالت در بعد اجتماع می‌شوند، تبیین شده و از این رهگذر، تعریف عدالت به قرار دادن هر چیزی در جای خود به روشنم آشکار شود.

#### ۱-۱-۱-۱. برابری

برابری یکی از مؤلفه‌های اصلی شکل‌دهنده مفهوم عدالت است. براساس این مؤلفه انسان‌ها در آفرینش و خلقت با یکدیگر یکسان هستند و هیچ کس بر دیگری برتری ندارد، هم‌چنان‌که رسول خدا (ص) در این باره خطاب به مردم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ كُلُّكُمْ مِنْ آدَمَ وَآدَمُ مِنْ تَرَابٍ ... لَافْضُلُ لِعَرَبِي عَلَى عَجْمَى الْأَبَالِتَقْوَى»؛ ای انسان‌ها به درستی که پروردگار شما یکی است و به درستی که پدر شما یکی است و همه شما از آدم و آدم از خاک خلق شده است ... هیچ فضیلتی برای عرب نسبت به غیر عرب وجود ندارد، مگر به تقوی.<sup>۱۴</sup>

در این راستا، وجود تمایزات موجود میان ابناء بشر برای زندگی انسان امری ضروری است، هم‌چنان‌که خداوند متعال در قرآن کریم به این اصل اولیه چنین اشاره کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارِفُوا»؛ ای انسان، همانا ما شما را از یک زن و مرد آفریدیم و شما را از تیره‌ها و قبائل مختلف قرار دادیم تا این طریق یکدیگر را بشناسید.<sup>۱۵</sup> خداوند در این آیه، در صدد بیان این مطلب است که وجود تفاوت‌ها در خلقت بشر، تنها برای ایجاد تمایز میان ابناء بشر و به منظور شناخت است؛ و این واقعیت موجود در نظام آفرینش نباید موجب شکل‌گیری تبعیض و مزیت برای انسان‌ها و مانعی در مقابل اصل اولیه برابری همه انسان‌ها تلقی شود. از این‌رو، تمامی انسان‌ها با وجود تمایزات‌شان در نظام سیاسی با یکدیگر برابر بوده و لازمه این برابری، برخورداری یکسان از حقوق، آزادی‌ها و مزیت-

<sup>۱۳</sup>. مصباح، آموزش عقائد، ۱۹۳.

<sup>۱۴</sup>. حرانی، تحف العقول، ۳۳.

<sup>۱۵</sup>. حجرات: ۱۳.

های اجتماعی از قبیل: امکانات، منابع، فرصت‌ها و مناصب است.

نبایستی این نکته را از نظر دور داشت که اجرای مؤلفه برابری در تحقق عدالت، در شرایطی مطرح است که واقعیت‌های اجتماعی چون وجود تقاؤت‌ها و محدودیت‌ها، تحقیق آن را در جامعه با مانع مواجه نسازد؛ لذا، در این شرایط است که تنها می‌توان از تحقق برابری به عنوان اصل اولیه حاکم بر عدالت یاد کرد، همانند حق تعیین سرنوشت که اولاً<sup>۱۶</sup> ناشی از اشتراک همه انسان‌ها در انسانیت بوده؛ و ثانیاً<sup>۱۷</sup> محدودیت منابع برای آن موضوعیت ندارد؛ و ثالثاً نابرابری‌های انسان‌ها موجب استفاده نابرابر از آن نمی‌شود، مگر آنکه نابرابری به حدی باشد که فرد عقلایاً امکان استفاده از این حق را نداشته باشد. مثل کودکان و افراد مبتلا به بیماری‌های روانی که نمی‌توانند از این حق استفاده کنند و در این شرایط حق آنها به نفع همگان متنفی می‌شود. از سویی سخن از برابری در مفهوم عامی چون عدالت، شامل همه عرصه‌های جامعه از قبیل: اقتصاد، سیاست و دیگر موارد شده و به عنوان اصل اولیه بر شایستگی تقدیم داشته و تنها در شرایط و اوضاع خاص است که میدان را به شایستگی واگذار می‌کند.

### ۱-۱-۲. شایستگی

اصل شایستگی در تعالیم و آموزه‌های اسلام مورد توجه قرار گرفته است، به طوری که اسلام در کنار برابری تمام انسان‌ها، با بیان مصاديق شایستگی هم‌چون: تقوا، ایثار، حسن خلق، سخاوت، خیرسازی و اموری از این قبیل، برخورداری از آنها را مایه برتری برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر در کمال معنوی عنوان می‌کند. همچنین خداوند متعال بر اساس اصل شایستگی، برای نمونه در قرآن کریم هفت گروه را شایسته دریافت زکات معرفی کرده و آنها را از افراد دیگر جامعه تمایز می‌سازد.<sup>۱۸</sup> از سویی، موضوع شایستگی به عنوان یک شاخصه مهم در تحقق عدالت مورد توجه اندیشمندان اسلامی نیز قرار گرفته، به طوری که خواجه نصیر معتقد است: عدالت زمانی در جامعه محقق می‌شود که مراتب هر فردی در جامعه و سهم هرکس از خیرات مشترک، متناسب با شایستگی واستحقاق او تعیین شود.<sup>۱۹</sup> علامه طباطبائی نیز در تبیین عدالت اجتماعی معتقد است که مبتنی بر این عدالت، می‌بایست با هریک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی قرار داده شود که سزاوار و شایسته آن است.<sup>۲۰</sup>

زمانی سخن از شایستگی به میان می‌آید که اصل برابری حاکم میان انسان‌ها، در شرایطی رقم خورده که وقتی انسان‌ها وارد اجتماع می‌شوند، اختلاف‌ها و تقاؤت‌های فراوان و عمیقی بر آنها عارض می‌شود.

<sup>۱۶</sup>. توبه: ۶۰

<sup>۱۷</sup>. تصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، ۳۰۸-۳۰۵

<sup>۱۸</sup>. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۴۵/۲۴

برخی از این تفاوت‌ها به اراده خود آنها ایجاد می‌شود و برخی دیگر نیز معلوم شرایط اجتماعی، محیطی، عملکرد پدر و مادر و نسل‌های گذشته و اموری از این قبیل است که از اختیار انسان خارج بوده و به ناچار به آن تن داده است. در توضیح این تفاوت‌ها بایستی گفت: برای مثال عده‌ای تحصیل علم می‌کند و به مراحل بالایی از دانش و تخصص می‌رسند و این شایستگی برای آنان موجب ایجاد تفاوت و برتری در مقابل کسانی است که تحصیل علم نکرده‌اند. از سویی برخی تفاوت‌ها معلوم مسائل ژنتیکی، وراثتی و اموری از این قبیل بوده و نسل‌های گذشته به طور مستقیم و یا غیرمستقیم در آن نقش داشته‌اند.

در کنار وجود تفاوت‌ها و شایستگی‌ها، ما با یک واقعیت انکارناپذیر مهم دیگری تحت عنوان محدودیت مزیت‌های اجتماعی از قبیل: منابع، امکانات و فرصت‌ها مواجه هستیم. محدودیتی که امکان تقسیم مساوی مزیت‌های اجتماعی را براساس اصل برابری میان تمامی افراد جامعه ممکن نمی‌سازد. در این شرایط، اصلی‌ترین سوالی که مطرح می‌شود آن است که این مزیت‌های محدود اجتماعی مبتنی بر عدالت بایستی در اختیار چه افرادی از جامعه قرار بگیرد؟ در پاسخ به این سوال و با توجه به وجود دو واقعیت اجتماعی مطرح شده، مؤلفه شایستگی در پیوند با عدالت مطرح می‌شود. این پیوند ما را قادر می‌سازد در این شرایط گریزناپذیر اجتماعی، عدالت را در جامعه محقق سازیم و مبتنی بر آن اولویت را در بهره‌مندی از مزیت‌ها و منابع محدود اجتماعی به شایسته‌ترین افراد دهیم.

نباید این نکته را فراموش کرد که مفهوم شایستگی یک مفهوم کلی بوده که ملاک‌ها و معیارهای آن در شرایط و موضوعات مختلف جامعه متفاوت است. برای مثال در بحث از آزادی‌های سیاسی که در پژوهش حاضر به آن خواهیم پرداخت مبتنی بر مؤلفه شایستگی بهدلیل برخی از اقتضانات همچون پایبندی به قوانین و احکام اسلام، امنیت و استقلال محدودیت‌هایی برای مؤلفه برابری در آزادی‌های سیاسی ایجاد می‌شود.

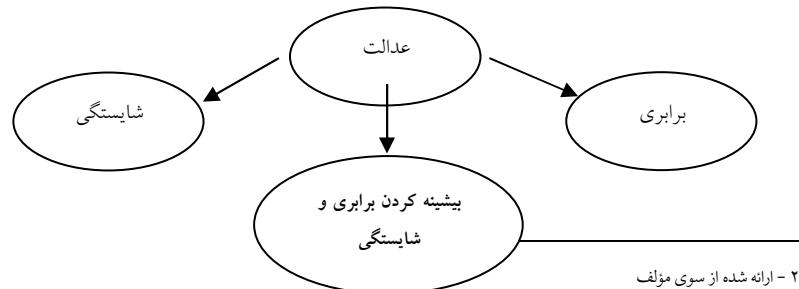
### ۳-۱-۱-۱. بیشینه‌کردن برابری و شایستگی

فارابی پس از آنکه عدل را تقسیم خیرات مشترک و عمومی متعلق به همه اهل جامعه بین آنها تعبیر می‌کند، معتقد است که این تقسیم براساس دو معیار «مساویاً لاستهاله» برابری و اهلیت (شایستگی) بایستی صورت‌پذیرد.<sup>۱۹</sup> با بهره‌گیری از این نگاه فارابی، مفهوم بیشینه‌کردن در صدد جمع کردن دو مؤلفه برابری و شایستگی در عدالت است، به طوری که مبتنی بر این مؤلفه از عدالت، افراد شایسته به نسبت شایسته‌ترین‌ها به شکل برابر از منابع و مزیت‌های محدود جامعه برخوردار می‌شوند. این مؤلفه عدالت، زمانی کاربرد پیدا می‌کند که نه جای تحقیق صرف برابری باشد و نه جای تحقیق شایستگی به تنها یی؛ بلکه

<sup>۱۹</sup>. فارابی، فضول متزععه، ۷۱-۱۴۲.

سخن در وضعیتی است که عدالت با همراهی و بیشینه کردن دو مؤلفه شایستگی و برابری امکان‌پذیر خواهد بود. در این شرایط که ما از آن با ابداع واژه بیشینه کردن یاد می‌کنیم، به شرایطی اطلاق می‌شود که با وجود محدودیت منابع، مناصب و مزیّت‌ها، به منظور تحقق عدالت، با تعیین شاخصه‌هایی برای شناسایی شایستگی افراد، بایستی افراد شایسته به نسبت شایسته‌ترها (برای تحقق شایستگی) به شکل برابر (برای تحقق برابری) از این منابع، مناصب و مزیّت‌ها بهره‌مند شوند. این سازوکار در مصاديق مختلف متفاوت است که برای تبیین آن به چند مصاديق اشاره می‌شود. برای نمونه: جایی که ما مناصب سیاسی محدودی داریم، اقتضای عدالت، برخورداری شایسته‌ترین فرد یا افراد از میان شایسته‌گان از آن منصب یا مناصب سیاسی است، به طوری که برابری در دسترسی همه شایسته‌گان به این مناصب رعایت شود. همین سازوکار در مزیّت‌های اجتماعی محدود نیز جاری است. برای نمونه: چنان‌چه ما از تعداد محدودی امتیاز وام برای بخش کشاورزی برخوردار هستیم با تعریف شاخصه‌های شایستگی، اقتضای این سازوکار، برخورداری شایسته‌ترین افراد از میان شایسته‌گان از این وام می‌باشد؛ مشروط به این که دسترسی برابر همه شایسته‌گان به این وام متحقق شود. مثال دیگر، درباره منابع مالی محدودی است که دولت در صدد است با این منابع به ارتقاء سطح معیشت مردم کمک کند. در این شرایط، عدالت، زمانی تحقق پیدا می‌کند که افراد شایسته در سطوح مختلف، نیاز مالی –که امروز با دهکبندی اقتصادی برای مثال معرفی می‌شوند–، به شکل برابر به نسبت سطح‌شان از کمک‌های متفاوت مالی برای ارتقاء وضعیت معیشت‌شان بهره‌مند شوند. با توضیح بیشتر در این زمینه، مبتنی بر مؤلفه شایستگی، چنان‌چه برای ارتقاء وضعیت معیشتی دهک اول مبلغ  $\times$  مورد نیاز باشد، تمامی افراد شامل این دهک (چون در مثال ما شرایط شان برابر است) بایستی از مبلغ  $\times$  به شکل برابر برخوردار شوند. به همین نسبت، مبتنی بر مؤلفه شایستگی، برای ارتقاء وضعیت معیشتی، دهک دوم بایستی از مبلغ  $\times$  که کمتر از مبلغ  $\times$  می‌باشد به شکل برابر برخوردار شوند. این روال بایستی تا جایی که منابع مالی وجود دارد و یا آنکه نیاز مالی مردم با آن کمک تأمین می‌شود ادامه پیدا کند.

#### نمودار ۱- مؤلفه‌های عدالت<sup>۲۰</sup>



## ۱-۲. آزادی‌های سیاسی

آزادی‌های سیاسی ناظر به رابطه میان حاکمان و شهروندان نظام سیاسی است و به نقش مردم در زندگی سیاسی شان اشاره دارد. مقصود از آزادی‌های سیاسی در واقع، انواع آزادی‌هایی است که فرد در عرصه اجتماع، در رابطه با حکومت از آن برخوردار می‌باشد. همچنان که آزادی‌های سیاسی، در تعریف ساده عبارت از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضای آن را می‌کند، این کارها، اصولاً شامل آزادی استفاده از ابزارهایی است که، از طریق آنها، شهروند بتواند صدای خود را به گوش دیگران برساند و در حکومت تاثیر عملی داشته باشد.<sup>۲۱</sup> برخی نیز از آزادی سیاسی به آزادی فرد در صحنه سیاست تعبیر کرده‌اند که به بیان دیگر با فقدان فشار سیاسی همراه باشد.<sup>۲۲</sup> همچنین در تعریف دیگر، آزادی سیاسی عبارت است از آزادی فرد در جامعه سیاسی در اثر فقدان فشار سیاسی در جامعه، به منظور اعمال حق حاکمیت مردمی و مشارکت فعال سیاسی در جامعه است.<sup>۲۳</sup> در همین راستا نویمان آزادی سیاسی را از رهگذر قانون در امری با عنوان حقوق سیاسی مطرح می‌کند. از نظر او حقوق سیاسی مبتنی بر حقوق شخصی و اجتماعی است که بدون آزادی خود شخص و بدون آزادی ارتباط و مراوده ممکن نیست و بر پایه برابری حق رأی و اراده ملی شکل می‌گیرد؛ لذا بر اساس این برداشت نویمان از آزادی سیاسی، سلب یا ملغی کردن حقوق شخصی و اجتماعی به هر شکل، به معنای نقض حقوق سیاسی و در نهایت آزادی‌های سیاسی است.<sup>۲۴</sup> در همین راستا رهبر معظم انقلاب آزادی سیاسی را به این معنا می‌داند که افراد جامعه اسلامی در تکوین و همچنین در هدایت نظام سیاسی جامعه دارای نقش و اثر باشند. از دیدگاه ایشان آزادی سیاسی یعنی اینکه همه مردم با قطع نظر از وابستگی‌های قومی، نژادی، زبانی و دینی در یک جامعه بتوانند نظام سیاسی جامعه را به وجود آورند و در آن مؤثر باشند و بتوانند آن نظام سیاسی را به سمت مطلوب خودشان هدایت کنند.<sup>۲۵</sup>

در نقد و ارزیابی تعاریف و مباحث صورت گرفته از آزادی سیاسی، بایستی گفت که برخی در تبیین و تعریف آزادی سیاسی دچار سوء برداشت شده و انتخاب مستقیم و غیرمستقیم نمایندگان و زمامداران

<sup>۲۱</sup>. کوهن، دموکراسی، ۱۸۴

<sup>۲۲</sup>. منتظر قائم، «آزادی سیاسی»، ۱۰۰

<sup>۲۳</sup>. میراحمدی، «درآمدی بر آزادی‌های سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، ۱۰۲

<sup>۲۴</sup>. نویمان، آزادی و قدرت و قانون، ۹۵

<sup>۲۵</sup>. بیانات مقام معظم رعیتی در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۶/۰۳/۲۲

حکومت و اعمال حق حاکمیت را به عنوان مصادیق آزادی سیاسی دانسته و میان دو عرصه مشارکت سیاسی و آزادی سیاسی خلط کرده‌اند.<sup>۲۶</sup> بر این اساس، ضروری است در برداشتی که از آزادی سیاسی صورت می‌گیرد، مرزهای آن با موضوع مشارکت سیاسی و ابعاد آن روشش شده و این موضوع از نگاه به مقوله آزادی مورد تبیین قرار گیرد. بر این اساس، به نظر می‌رسد هر آن‌چه که آزادی فرد یا جریان سیاسی را در ارتباطش با نظام سیاسی به مخاطره نیندازد و در قالب دو بُعد آزادی فعل و بیان آن هم در عرصه فعالیت‌های سیاسی محدود شود، در دایره آزادی‌های سیاسی قرار خواهد گرفت. از این‌رو، با توجه به برداشت شکل‌گرفته از آزادی‌های سیاسی؛ و از سویی در پیوند با شاخص برابری در راستای تحقق عدالت سیاسی، مهم‌ترین مصادیق آزادی سیاسی آن است که مبتنی بر اصل برابری در آزادی بیان، افراد جامعه در نقد و ارزیابی حاکمان و مسئولان سیاسی آزاد بوده و با برخورداری از آزادی داشتن، نظرات و دیدگاه‌های سیاسی در عرصه فعالیت‌های سیاسی نیز اعم از تشکیل و عضویت در تشکیل‌ها و جریان‌های سیاسی، احزاب و تجمعات سیاسی آزاد باشند.

### ۱-۳. کلام سیاسی

در تعریف کلام سیاسی، تعاریف مختلفی مطرح شده که از آن جمله می‌توان به این تعریف کلام سیاسی اشاره کرد: «کلام سیاسی عبارت است از آموزه‌های سیاسی که از وحی الهی سرچشمه می‌گیرید، به عبارت دیگر، اگر پرسش‌های مربوط به فلسفه سیاسی که با روش انتزاعی و عقلی پاسخ داده می‌شوند، از طریق وحی الهی و متون دینی پاسخ داده شوند کلام سیاسی تحقیق می‌یابد».<sup>۲۷</sup> در تعریف دیگری نیز کلام سیاسی به معنای آموزش‌های سیاسی برگرفته از کتاب و سنت برای هر انسان آکاه به دین اسلام تعریف شده است.<sup>۲۸</sup> تعریف نخست، صرفاً کلام سیاسی را محدود به حوزه نقلیات کرده و تلاش‌های متکلمان شیعی را جهت تبیین عقلی آموزه‌های سیاسی دین دربر نمی‌گیرد؛ تعریف دوم نیز مانع اختیار نیست و فقهه سیاسی را هم شامل می‌شود. همچنین در تعریفی دیگر، کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام عنوان شده که به تبیین و توضیح آموزه‌های ایمانی و دیدگاه‌های دین در باب مسائل و امور سیاسی پرداخته، از آنها در برابر دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌کند؛ در این تعریف تلاش شده سه ویژگی: ارتباط با عقاید ایمانی، ویژگی تبیینی

<sup>۲۶</sup>. ک. میراحمدی، «درآمدی بر آزادی‌های سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)»؛ هاشمی، حقوق اسلامی جمهوری اسلامی ایران، ۱۶۹/۱؛ طباطبائی مؤتمنی، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، ۹۶.

<sup>۲۷</sup>. خسروپناه، انتظارات بشر از دین، ۵۰۴.

<sup>۲۸</sup>. همان، ۵۰۹.

و توضیحی کلام و ویژگی دفاعی آن بیان شود.<sup>۲۹</sup> تعریف مذکور نسبت به تعاریف دیگر از کلام سیاسی کامل‌تر بوده و توانسته مسیری مدون و روشن را در این عرصه ترسیم نماید؛ اما به لحاظ جامعیت از ویژگی بیان نوع روش تبیین در علم کلام برخوردار نبوده و یکی از شاخصه‌های مهم تفاوت میان علم فلسفه و کلام را که تفاوت در نوع روش تبیین و استدلال است، بیان نمی‌کند. از این‌رو، در تعریفی جامع‌تر از کلام‌سیاسی باید گفته شود که کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام است که به توضیح و استدلال درباره آموزه‌های اعتقادی و کلان‌دین در باب مسائل و امور سیاسی با روش‌های عقلی و نقلی پرداخته و از آنها در قبال دیدگاه‌های مخالف دفاع می‌نماید؛ در این تعریف از کلام سیاسی، چهار ویژگی: عقاید ایمانی، ویژگی تبیینی و استدلالی، استفاده از روش‌های نقلی و عقلی و نقش دفاعی برای کلام سیاسی بیان شده که جامع‌تر از تعاریف گذشته است.

## ۲. ابعاد آزادی‌های سیاسی

آزادی‌های سیاسی با توجه به تعریفی که از آن در گذشته صورت‌گرفت، ابعاد مختلفی در جامعه پیدا می‌کند، که آشنایی با این ابعاد هم به جهت فهم بهتر آزادی‌های سیاسی و هم نحوه تحقق عدالت به‌دلیل تفاوت‌های موجود در هریک از این ابعاد امری مهم تلقی می‌شود.

### ۱-۱. آزادی انتخاب و اراده در عرصه سیاسی

این آزادی انتخاب و اراده در دو عرصه نوع حکومت و حاکمان بروز و ظهور پیدا می‌کند و از سویی مطابق با مؤلفه برابری در عدالت برای همه آحاد جامعه متصور و به عنوان اصل اولیه قلمداد می‌شود. اما بر اساس مبانی انسان‌شناختی متكلمان شیعه، انسان بر اساس قوای درونی که مهم‌ترین آنها: عقل، شهوت و غضب است، نسبت به انتخاب شقاوت و سعادت مختار است و این اختیار از آنجا که موجبات انحراف انسان را امکان‌پذیر می‌کند؛ عدالت اقتضاء می‌کند خداوند متعال برای تحقق غرض از خلقت انسان و تکلیف وی – که رسیدن به جایگاه عالی تقرب الى الله و کسب ثواب و پاداش با رعایت مصالح و منافع دنیوی و اخروی است – نوع حکومت را با حاکم آن برای بشر معین کند؛ لذا، رسیدن به این هدف همواره مقصود شارع بوده و فلسفه انتصاب امام از سوی ایشان نیز تدبیر و سیاست دین و دنیای انسان در جهت دست‌یابی به مصلحت و دوری از فساد و تباہی اوست؛ حقیقتی که انسان خود از انجام آن ناتوان است. لذا به اعتقاد متكلمان، این هدایت و رهبری تحقق پیدا نمی‌کند مگر اینکه از جانب خالق انسان که آگاه به

<sup>۲۹</sup>. بهروزی لک، ولایت فقیه در کلام سیاسی شیعه، ۳۳-۳۲

تمام ابعاد وجودی اوست راهنما و هادی تعیین شود و با قصد استصلاح آن، خلق را در مسیر کمال رهبری نماید. از این‌رو، شیخ مفید منشأ قدرت و مشروعیت پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام را الهی دانسته و معتقد است: «پیامبر از سوی خداوند عزو جل ثابت الاطاعه است ولذا نیازی به بیعت یا اختیار و انتخاب از سوی دیگران ندارد.»<sup>۳۰</sup> وی معتقد است پس از پیامبر اکرم(ص) نیز فقط ائمه اطهار(ع) مشروعیت و استحقاق امامت و ریاست بر امت اسلامی را دارند، و تنها ایشان حجت خداوند در میان مردم محسوب می‌شوند.<sup>۳۱</sup> متكلمان شیعه یکی از دلائل عدم شائیت انتخاب امام به‌دست مردم را برخورداری ایشان از ویژگی عصمت بیان کرده‌اند. محقق حلی در این باره با ذکر چهار صفت: عصمت از گناه و لغزش، با فضیلت‌ترین مردم، عالم‌ترین مردم به شرع و تعبد به آن، و شجاعت‌ترین مردم در جهاد،<sup>۳۲</sup> عصمت را به عنوان یک از ویژگی‌های مهم امام بر می‌شمارد و معتقد است لازمه این ویژگی، انتخاب فرد توسط منبع وحی، و به اصطلاح خود علامه حلی با نص و معجزه است، و مردم هیچ‌گونه دخالتی در تعیین امام ندارند؛ چرا که از این صفت فرد، جز خداوند اطلاع ندارد.<sup>۳۳</sup>

یکی دیگر از استدلال متكلمان در رد واگذاری انتخاب امام به‌دست مردم این است که هدف از نصب و تعیین امام آن است که مانع بروز ظلم، تعدی و فساد در جامعه شده و زمینه صلاح آن را فراهم گردد؛ در صورتی که اگر انتخاب امام به امت واگذار شود، اختلاف و نزاع در میان آنها عود خواهد کرد. تجربه تاریخی صدر اسلام، با وجود عبارات و نصوصی که از پیامبر اکرم(ص) در مورد مساله امامت آمده است، به عنوان شاهد این استدلال مطرح می‌شود.<sup>۳۴</sup>

### ۱-۱-۲. اطاعت از امام

اقتضای ادله امامت آن است که مردم تابع و مطیع امام باشند؛ زیرا امام در نگاه متكلمان شیعه به‌دلیل انتخاب از جانب خداوند برای رهبری و اداره جامعه و برخورداری از عصمت و افضلیت، همواره در مسیر صلاح و سعادت مردم قدم بر می‌دارد و از این‌رو اطاعت و پیروی از ایشان بر مردم واجب است. بر اساس این مبنای، شیخ مفید اطاعت از امام را زمانی که امامتش بر شخص ثابت شد، برای او واجب و مخالفت با ایشان را حرام می‌داند؛ زیرا خداوند متعال در آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَيْنَا أَطْيَبُوا اللَّهَ وَأَطْيَبُوا الرَّسُولَ

<sup>۳۰</sup>. شیخ مفید، الفصول المختارة، ۲۴۹.

<sup>۳۱</sup>. شیخ مفید، المقنعة، ۳۲.

<sup>۳۲</sup>. علامه حلی، شرایع الإسلام، ۱۹۸.

<sup>۳۳</sup>. همان، ۲۱۰.

<sup>۳۴</sup>. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ۲۶۹/۱.

وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»<sup>۳۵</sup> اطاعت از ائمه را در ردیف اطاعت از خود قرار داده و در نتیجه نافرمانی از ایشان در حکم نافرمانی از خداوند قرار گرفته است.<sup>۳۶</sup> وی با استناد به روایت پیامبر اکرم (ص) درباره اطاعت از امام عادل که فرمود: «اسمعوا و اطیعوا لمن ولاه الله الامر؛ فإنه نظام الإسلام»<sup>۳۷</sup> و کلام امام علی (ع) مبنی بر لزوم اطاعت از امام عادل، مردم را موظف به اطاعت از امام بر حق دانسته؛ و بایستی از هرگونه حاکم جاہل و متغلب روی گردان شوند؛ زیرا امام باقر (ع) در روایتی می‌فرماید: «قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَأَعْذِذَنَ كُلَّ رَعِيَةٍ فِي الْإِسْلَامِ أَطَاعَتْ إِمَامًا جَائِرًا لَيْسَ مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتِ الرَّعِيَةُ فِي أَعْمَالِهَا بَرَّةً تَقِيَّةً وَلَا غُفْوَنَ عَنْ كُلَّ رَعِيَةٍ فِي الْإِسْلَامِ أَطَاعَتْ إِمَاماً هَادِيًّا مِنَ اللَّهِ وَإِنْ كَانَتِ الرَّعِيَةُ فِي أَعْمَالِهَا ظَالِمَةً مُسِيَّةً». در این روایت خداوند می‌فرماید هر رعیت مسلمانی را که از امام غیرعادل و غیر منصوب از سوی خدا اطاعت کند، هرچند رعیت خوب و متقی باشد، عذاب خواهم کرد، و هر رعیت مسلمانی را که از امام عادل و منصوب از سوی خدا اطاعت کند، اگر چه رعیت گناهکار و ظالمی باشد، خواهم بخشد.<sup>۳۸</sup> همچنین از نظر شیخ مفید، اطاعت و پیروی از حاکم اسلام در عصر غیبت لازم و ضروری است، و او به مومنان و پیروان ائمه (ع) با بیان این عبارت: «وَيَحْبَبُ عَلَى إِخْوَانِهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مَعْوِنَتِهِ عَلَى ذَلِكَ» توصیه می‌کند که حتماً از فقهها پیروی و اطاعت کرده و آنها را یاری کنند.<sup>۳۹</sup>

شیخ طوسی نیز مردم را موظف می‌داند که امام را تمکین کرده و زمینه‌های لازم را برای استقرار قدرت سیاسی وی فراهم کنند تا امام از رهرو آن بتواند به تدبیر امور بپردازد.<sup>۴۰</sup> وی همچنین معتقد است: حکومت محقق نمی‌گردد و امام مبسوط الید محسوب نخواهد شد مگر این که مردم و شهروندان جامعه اسلامی از وی تبعیت کنند. از این‌رو، اگر مردم از امام اطاعت نکنند و حکومت وی محقق نگشته و امام مبسوط الید نباشد، کنه آن بر عهده کسانی خواهد بود که این‌گونه عمل کرده‌اند. شیخ طوسی همچنین همه افراد و شهروندانی را که در تحت حکومت امام به سر می‌برند، موظف به تعظیم و تکریم ایشان می‌داند.<sup>۴۱</sup> علامه حلی نیز با اشاره به وظیفه تبعیت مردم از حاکم معتقد است: این تبعیت از پیامبر طبق نص قرآنی ثابت شده است.<sup>۴۲</sup> چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

<sup>۳۵</sup>. نساء: ۵۹.<sup>۳۶</sup>. شیخ مفید، الجمل و النصرة لمیبد العترة، ۹۳-۹۲.<sup>۳۷</sup>. شیخ مفید، الامالی، ۱۴.<sup>۳۸</sup>. شیخ مفید، الاختصاص، ۲۶۰-۲۵۹.<sup>۳۹</sup>. شیخ مفید، المقتنة، ۸۱۰.<sup>۴۰</sup>. شیخ طوسی، تاخیص الشافی، ۱۰۶/۱.<sup>۴۱</sup>. همان، ۲۱۲-۲۰۰.<sup>۴۲</sup>. علامه حلی، معراج الأصول، ۱۵۰.

وَأُولى الْأَمْرِ مِنْكُمْ<sup>۴۳</sup> علامه همچنین بر اساس این آیه، ولایت خلفای پیامبر و وجوب تعیيت از آنان را نیز اثبات می‌کند.<sup>۴۴</sup> در راستای همین وجوه اطاعت، وی حکم نایب معصوم را نیز لازم الاتباع دانسته و مساعدت فقهها را در قضاؤت و اقامه حدود واجب می‌داند.<sup>۴۵</sup> چراکه حاکم با تعیيت مردم، می‌تواند به اهداف خود دست یابد.

همان طورکه بیان شد مبتنی بر عقائد کلامی تشیع، اطاعت از امام عادل امری واجب است، اما نکته مهم در اینجا آن است که آیا این اطاعت از غیر، آزادی‌های سیاسی را در جامعه‌ای که رهبری آن بعد از خدا به رسول و ولی‌اش سپرده شده، محدود نمی‌کند؟ نکته مهم در پاسخ به این پرسش آن است که آزادی انسان طبق دستورات دین، در چارچوب شرع تعریف شده است و به تعبیر دیگر، این آزادی‌ها به شکل ذاتی در وجود هرکسی قرار داده شده؛ اما با پذیرش اختیاری دین اسلام و مذهب تشیع، این آزادی او در چارچوب قواعد و قوانین اسلام تعریف و به تعبیری دیگر محدود می‌شود. از سویی لازمه حکومت اسلامی عدالت‌ورزی است و این امر محقق نمی‌شود مگر آن که حاکمان و مسئولان آن خود عدالت‌ورز باشند.

## ۲-۲. آزادی داشتن نظرات و دیدگاه‌های سیاسی

آزادی بیان در قالب نظرات و دیدگاه‌های سیاسی از سوی تعالیم اسلام به عنوان یک حق همگانی قلمداد شده و مؤلفه برابری در آن کاملاً آشکار است. در این راستا، بیان و قلم که جلوه‌های این نوع آزادی است مورد تکریم قرار گرفته است.<sup>۴۶</sup> و خداوند متعال، نعمت بیان را در ردیف نعمت خلقت و آفرینش انسان برشمرده و به قلم و آنچه از آن می‌طراؤد سوگند یاد نموده است.<sup>۴۷</sup>

امام صادق(ع) محیطی را که در آن آزادی بیان باشد، تبلور زندگی خوب و انسانی می‌داند. در این باره اسماعیل بصیر می‌گوید: از امام صادق(ع) سوال کردم: «أَتَقْعُدُونَ فِي مَكَانٍ فَتَحَدَّثُونَ وَتَقُولُونَ مَا شَتَّمْ وَتَبِرُوْنَ مِنْ شَتَّمْ وَتَلُوْنَ مِنْ شَتَّمْ؟ قلت نعم. قال وَهُلُّ الْعِيشُ إِلَّا هَكُذا»؛ آیا شما می‌توانید در مکانی گردآید و با یکدیگر به گفتگو پردازید و آنچه را که می‌خواهید، اظهار دارید و از هرکس، انتقاد کنید (بیزاری جویید) و به هرکس می‌خواهید، ابراز دوستی و محبت کنید؟ حضرت پاسخ داد: بله و فرمود: آیا زندگی و لذت مفهومی جز این دارد؟<sup>۴۸</sup>

<sup>۴۳</sup>. نساء: ۵۹

<sup>۴۴</sup>. محقق حلی، شرایع الإسلام، ۲۲۲

<sup>۴۵</sup>. همان، ۲۶۰

<sup>۴۶</sup>. الرحمن: ۵۴

<sup>۴۷</sup>. قلم: ۲

<sup>۴۸</sup>. کلینی، الكافی، ۲۲۹/۸

استبداد رأی و نظر از سوی حاکمان و نشنیدن آراء دیگران از موارد نقض آزادی در بیان نظرات و دیدگاه‌های سیاسی است، به همین منظور قرآن کریم با طرح موضوع مشورت و استفاده از آراء دیگران «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ يَبْيَهُمْ»؛ و کارهایشان به صورت مشورت انجام می‌پذیرد.<sup>۴۹</sup> با رد استبداد رأی به ایجاد محیط و جامعه‌ای توصیه می‌کند که انسان‌ها بتوانند در آن، آزادانه به اظهار نظر و عقیده خود در امر جامعه و یکدیگر پردازنند، تا در پرتو تضارب آراء موافق و مخالف، گرینش بهترین رأی میسر گردد. این آزادی بیان در اسلام مطابق با مؤلفه برابری در عدالت یک اصل اولیه برای همگان برشمرده شده است تا زمانی که وسیله‌ای برای از بین رفتن ارزش‌های اسلامی و انسانی نشود؛ لذا برای جلوگیری از این خطر مبتنی بر مؤلفه شایستگی در عدالت، محدود به قوانین و مقرراتی شده است. برخی از این محدودیت‌ها، عبارتند از: ممنوعیت توهین به مقدسات، ممنوعیت هتك حرمت افراد، ممنوعیت افشاء اسرار و شایعه پراکنی.

### ۳-۲. آزادی احزاب و تشکل‌های سیاسی

مؤلفه برابری در تحقق عدالت اقتضاء می‌کند همگان در عرصه فعالیت‌های سیاسی، اعم از: تشکیل و عضویت در تشکل‌ها و جریان‌های سیاسی، احزاب، سازمان‌های مردم نهاد بنابر مؤلفه آزادی برابر، آزاد باشند و نظام سیاسی نبایستی بر مبنای این شاخص از عدالت، هیچ‌گونه تعیض و تمایزی را نسبت به افراد جامعه روا داشته و یا در مسیر تحقق این آزادی‌شان، خلی ایجاد کند. در این راستا اصل اختیار و عدم اجبار انسان در مباحث کلامی مؤید این مطلب می‌باشد؛ این درحالی است که برخی متفکرین برای مشروعیت‌بخشی به حزب و تشکل‌های سیاسی از باب وجوب مقدمه واجب وارد شده و این چنین استدلال کرده‌اند که: امروزه بسیاری از واجبات، تکالیف و مسئولیت‌های سیاسی فردی و جمعی در نظام سیاسی اسلامی، هم‌چون: امر به معروف و نهى از منکر، نظارت مردم بر حاکمان، حق انتقاد و ... جهت تحقق، نیاز به نوعی مشارکت ساختارمند و نهادینه مانند تحزب دارند.<sup>۵۰</sup> اما نکته مهم که در اینجا مطرح می‌شود، آن است که آیا حضور و تشکیل هر حزب و تشکل سیاسی در جامعه، امری مجاز شمرده می‌شود و در این راستا محدودیتی برای آن متصور نیست؟ در پاسخ بایستی گفت: بی‌تردید این نوع از آزادی‌های سیاسی، هم‌چون سایر انواع دیگر از آن، به اقتضای قوانین و احکام اسلام دارای محدودیت‌هایی می‌باشد. برخی محدودیت‌هایی، چون: پای‌بندی به عقائد و احکام اسلام، عدم همکاری احزاب اسلامی با احزاب و

<sup>۴۹</sup>. شوری: ۳۸.

<sup>۵۰</sup>. اخوان کاظمی، «حرب و تحزب در اندیشه اسلامی»، ۳۰-۳۸.

گروه‌های غیراسلامی، مبارزه گروه‌ها و احزاب اسلامی با جریان‌های سکولار و ضد دین را از منابع دینی استخراج کرده‌اند.<sup>۱</sup> قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز مطابق با اصل بیست و ششم با بیان محدودیت‌هایی، تشكیل و شرکت در احزاب، جمیعت‌ها، انجمن‌های سیاسی و اسلامی را مشروط بر اینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند، آزاد معرفی کرده است.

#### ۴-۲. آزادی در نقد و ارزیابی مسئولان نظام سیاسی

هرچند که امام معصوم و نائب ایشان مشروعیت خویش را از رأی و بیعت مردم نمی‌گیرند؛ اما این نکته نافی وظایف مردم نبوده، و شارع نقش مهمی با عنوان ناظارت را برای مردم تعیین کرده است. حضرت علی (ع) این نقش را از حقوق پیشوایان دین بر مردم، برشمرده است و در این باره می‌فرماید: «اما حقی عليکم فالوفاء بالبيعه والنصيحة في المشهد والمغيب»؛ حق من بر شما (مردم) وفاتی به بیعت و نصیحت و خیرخواهی در حضور و غیاب من است.<sup>۲</sup> با استفاده از اطلاق این نصیحت و ارشاد حاکمان، عدالت اقتضاء می‌کند مبتنی بر مؤلفه برایری، همه مردم برخوردار از این وظیفه و نقش باشند.

از سویی باید توجه کرد که ساختار حاکمیت مشروع یک جامعه، تنها از یک رهبر تشکیل نشده، بلکه این ساختار گسترده بوده و متشكل از افراد مختلف با مسئولیت‌های گوناگون است، و رهبر در رأس این هرم قرار دارد. از این‌رو، با گستردگی دامنه قدرت، رهبر به عنوان یک فرد، توانایی اشراف و ناظارت کامل بر این ساختار گسترده را ندارد و ضروری است مردم به عنوان رکن دوم نظام، نقش ناظارتی خود را بر حکومت ایفا کنند. شیخ مفید در این باره معتقد است که علاوه بر اینکه رهبر و نمایندگان او موظفند تا بر اخلاق و رفتار جامعه ناظارت کرده و حافظ سلامت فرهنگی جامعه باشند، مردم جامعه نیز باید بر جریان امور حکومت ناظارت کرده و از دادن پیشنهادهای خیرخواهانه و انتقادهای دلسوزانه دریغ نورزنند.<sup>۳</sup> ایشان اگرچه در بحث شورا، پیامبر و امام معصوم را به دلیل وجود صفت عصمت، از مشورت و نصیحت مردم بی نیاز دانسته است، ولی اولاً، سیره ایشان را در مشورت خواهی از مردم و پذیرش نصیحت و خیرخواهی مردم در موارد مختلف، پادآوری کرده است؛ ثانیاً عدم ضرورت مشورت خواهی حاکمان از مردم را تهیه درباره حاکمان معصوم مطرح کرده و غیر ایشان را بی نیاز از آن ندانسته است؛ و ثالثاً وی با نقل روایات متعدد، نصیحت ائمه مسلمین را یکی از وظایف مردم دانسته، و انتقاد و بیان کردن عیب حاکمان از سوی مردم را

<sup>۱</sup>. رک. ایوب دامیار و دیگران، «جایگاه تحزب در اسلام»، ۱۵

<sup>۲</sup>. شریف الرضی، *نهج البلاغة*، خطبه ۲۱۶

<sup>۳</sup>. شیخ مفید، *الجمل و النصرة لسید العترة*، ۴۲۰

هدیه‌ای از جانب ایشان تلقی کرده است.<sup>۵۴</sup>

همچنین نقش نظارتی مردم بر حکومت از وجوب قاعده امر به معروف و نهی از منکر قبل برداشت است؛ موضوعی که بنابر گفته سید مرتضی در وجود آن بین امت اسلامی هیچ اختلافی نیست.<sup>۵۵</sup> این در حالی است که هرچند امام بهدلیل داشتن ویژگی عصمت ذاتاً خارج از موضوع امر به معروف و نهی از منکر است؛ اما مسئولان و متصدیان امور حکومتی بهدلیل برخوردار نبودن از این ویژگی، یکی از مصادیق این قاعده بوده، و مردم موظف هستند بر اساس وجود آن بر اعمال و رفتار آنها نظارت داشته و از باب امر به معروف و نهی از منکر، خطاهای و اشتباهات آنها را گوشزد کنند؛ و همچنین اعمال پسندیده و روش‌های مناسب برای دست‌یابی به آنها را برای پیشبرد اهداف حکومت اسلامی بیان کنند. این موضوع می‌تواند از طریق روش‌های مختلف از سوی مردم اعمال شده و حکومت نیز می‌تواند با ایجاد سازوکارهای مختلفی به تحقق آن در جامعه کمک نماید. رسانه‌ها، مطبوعات و فضای مجازی، امروزه بستری مناسب برای تحقق نقش نظارتی مردم بر حکومت در قالب امر به معروف و نهی از منکر هستند که می‌تواند در چارچوب رعایت احکام و قوانین اسلام، همچون پرهیز از هتك حرمت افراد در حکومت اسلامی محقق شود.

## ۵-۲. آزادی اجتماعات سیاسی

عدالت در یک نظام سیاسی اقتضاء می‌کند، شهر و ندان آن مطابق با مؤلفه برابری از آزادی در برگزاری و شرکت در اجتماعات سیاسی برخوردار باشند. اما از آنجا که برخی از اجتماعات مخلّ امنیت جامعه بوده و ممکن است با برخی از قوانین و احکام اسلام در تعارض بوده و به‌تعبیر دیگر، آثار سوئی بر آن مترتب باشد، مطابق با مؤلفه شایستگی در تحقق عدالت که در اینجا (در نظر گرفتن مصالح و مفاسد جامعه و به شکلی بنیادین اصل هدایت و سعادت انسانی است) این آزادی در برگزاری و شرکت در اجتماعات سیاسی محدود به قوانین و احکام اسلام می‌شود؛ به‌طوری‌که برای نمونه می‌توان به اصل بیست و هفتم قانون اسلامی جمهوری اسلامی اشاره کرد که تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها را بدون حمل سلاح به شرط آنکه مخلّ به مبانی اسلام نباشد، آزاد دانسته است.

## ۱-۵-۲. اجتماع حول امام

در مباحث کلامی شیعه علت اصلی اجتماع آدمی، جمع شدن حول محور امامت عنوان شده است. چنین جمع شدنی از آن جهت اهمیت دارد که جامعه را به کمال و سعادت واقعی سوق می‌دهد. هم‌چنان-

<sup>۵۴</sup>. شیخ مفید، الفصول المختارة، ۳۱-۳۳.

<sup>۵۵</sup>. شریف مرتضی، الذخیرة في علم الكلام، ۵۵۳.

که شیخ طوسی در بیان وجهه لطف بودن امام برای جامعه و فائده جمع شدن مردم حول محور امام این چنین استدلال می‌کند که اگر برای مردم رئیسی صاحب قدرت و اختیار و عدالت پیشه باشد، دشمنان عنود را سرکوب می‌کند و بر ظالمین غلبه پیدا کرده و حق مظلوم را از ظالم می‌گیرد، به امور جامعه نظم می‌بخشد، آشوب‌ها را خاموش و معیشت مردم را فراهم می‌سازد، و مردم با وجود امام به خیر و صلاح نزدیک‌تر هستند.<sup>۵۶</sup>

اگر این اصل را پیذیریم که زندگی اجتماعی «امام‌محور» است؛ در این صورت آزادی سیاسی چارچوب خاصی پیدا می‌کند و این آزادی در چارچوب فرامین امام تعیین می‌شود. در نگاه کلامی شیعه مبتنی بر اصل امام‌محوری آزادی سیاسی حداکثری، جایگاهی نداشته و بی‌معنا است. به بیان دیگر آزادی از دین و هدایت الهی اساساً بی‌معنا است؛ چراکه هدایت در مباحث کلامی نیاز اساسی انسان تلقی می‌شود و اصولاً علت مکلف شدن انسان آن است که در مسیر هدایت قرار گرفته و به هدایت برسد. به این ترتیب، انسان نیازمند آن است که از طریق هدایت منبعی مورد اعتماد به سعادت و کمال نائل شود.

### جمع‌بندی

عدالت با بهره‌گیری از دو مؤلفه برابری و شایستگی، و بیشینه‌کردن آن دور جامعه، هرچند در نگاه اولیه در عرصه آزادی‌های سیاسی، آن را برای همگان متصور است، اما مبتنی بر مؤلفه شایستگی به واسطه اقتضایات مهم‌تری همچون: التزام به قوانین و احکام اسلام، امنیت و مصالح جامعه، این آزادی‌های سیاسی محدود شده و مبتنی بر کلام سیاسی شیعه در مسیر هدایت انسان تنظیم می‌شود. در واقع، این اصل، هدایت انسان به کمال است که به لزوم اطاعت از امام عادل معنا می‌بخشد و آزادی انتخاب و اراده سیاسی را محدود می‌سازد. از سویی در راستای همین اصل کلیدی در کلام سیاسی شیعه با مفهومی تحت عنوان اجتماع حول امام روبرو هستیم که در ذیل آزادی اجتماعات سیاسی مطرح می‌شود و با رد مفهوم آزادی سیاسی حداکثری، هدف از آفرینش انسان را رسیدن به کمال از طریق هدایت فردی مورد اعتماد می‌داند.

مبتنی بر کلام سیاسی شیعه، همین هدایت انسان و رسیدن به جایگاه تقرب الی الله است که مطابق با مؤلفه شایستگی در عدالت ضرورت اقتضاء می‌کند خداوند متعال برای تحقق این غرض از خلقت انسان، با رعایت مصالح و منافع دنیوی و اخروی نوع حکومت را با حاکم آن برای بشر معین کند و آزادی برابر همه انسان در انتخاب و اراده سیاسی را محدود سازد. آزادی داشتن نظرات و دیدگاه‌های سیاسی نیز مطابق با

<sup>۵۶</sup>. شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ۶۰/۱.

مؤلفه برابری در عدالت، یک اصل اولیه برای همگان برشمرده شده؛ اما در راستای اصل هدایت، این آزادی تا زمانی است که وسیله‌ای برای تجاوز به ارزش‌های اسلامی و انسانی نباشد؛ لذا برای جلوگیری از این خطر مبتنی بر مؤلفه شایستگی در عدالت؛ محدود به قوانین و مقرراتی شده است. از سویی مبتنی بر نقش ناظارتی که شارع برای مردم در نظام سیاسی در نظر گرفته؛ آنها از آزادی در نقد و ارزیابی مسئولان برخوردار بوده و متکلمین شیعه از آن به نصح الئمه یاد می‌کنند.

## منابع

قرآن کریم.

شريف الرضي، محمد بن حسين. *نهج البلاغة*. ترجمه محمد دشتی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.  
ابن سينا، حسين بن عبدالله. *الشفاء (الهیات)*. قم: انتشارات ذوى القربى، ۱۴۳۰ق.  
\_\_\_\_\_ . کتاب السياسة. قاهره: دارالعرب، ۱۹۸۵م.

اخوان کاظمی، بهرام. «حرب و تحزب در اندیشه اسلامی»، *فصلنامه مطالعات اسلامی؛ فقه و اصول*، س، ۴۱، ش ۱/۸۲(۱۳۸۸): ۴۲-۱۱.

بهروزلک، غلامرضا. ولایت فقیه در کلام سیاسی شیعه. قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳.  
پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله خامنه‌ای:  
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21495>

حرانی، حسن بن علی. *تحف العقول. تصحیح على اکبر غفاری*. تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۹۸ق.  
حسروپناه، عبدالحسین. *انتظارات بشر از دین*. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.  
دامیار، ایوب و عیوضی، محمد رحیم. «جایگاه تحزب در اسلام»، *فصلنامه سپهر سیاست*، س، ۳، ش ۱۰ (۱۳۹۵): ۷-۳۲.

شريف المرتضى علم الهدى، على بن حسين. *المذخيرة في علم الكلام*. قم: موسسه النشر الاسلامى، ۱۴۱۱ق.  
شيخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن بن علی. *تلخیص الشافی*. قم: موسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.  
شيخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان. *الفصول المختارة*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید(مجموعه آثار شیخ مفید)، ۱۴۱۳ق.

\_\_\_\_\_ . *المقتعة*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید(مجموعه آثار شیخ مفید)، ۱۴۱۳ق.

\_\_\_\_\_ . *الجمل و النصرة لسید العترة*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید(مجموعه آثار شیخ مفید)، ۱۴۱۳ق.

الامالی. قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (مجموعه آثار شیخ مفید)، (ت)

الاختصاص. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (مجموعه آثار شیخ مفید)،

۱۴۱۳ق.

صلیبا، جمیل. فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: حکمت، ۱۳۶۶  
طباطبائی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ق.  
طباطبائی مؤتمنی، منوچهر. آزادی‌های عمومی و حقوق پسر. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۰، ۱۳۷۳.  
طوسی، خواجه نصیر الدین. اخلاق ناصری. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳.  
علامه حلی، حسن بن یوسف. معراج الاصول. چاپ اول، قم: موسسه آل البيت، ۱۴۰۳ق.  
شایع الاسلام. چاپ سوم، قم: دارالهدی، ۱۴۰۳ق.

فارابی، ابونصر محمد. فصول المدنی. تحقیق م. دنلوب، کمبریج، ۱۹۶۱م.

فصل مترمعة. تعلیقہ فوزی متری نجار. بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶م.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.

کوهن، کارل. دموکراسی. ترجمه فریبرز مجیدی. تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۴.

مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

مصطفی، محمد تقی. آموزش عقائد. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.

مطهری، مرتضی. عدل الهی. قم: صدرا، ۱۳۷۲.

منتظر قائم، مهدی. «آزادی سیاسی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱(۱۳۷۶): ۱۰۰-۱۲۸.

مهریزی، مهدی. «عدالت به مشابه قاعده فقهی»، دو فصلنامه نقد و نظر، ش ۱۰ و ۱۱ (۱۳۷۶): ۱۸۴-۱۹۷.

میراحمدی، منصور. «درآمدی بر آزادی‌های سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره)»، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۵ (۱۳۷۸): ۱۲۰-۹۹.

نویمان، فرانس. آزادی و قدرت و قانون. با گردآوری ویرایش و مقدمه هربرت مارکوزه. ترجمه عزت الله فولادی. تهران: خوارزمی، ۱۳۷۴.

هاشمی، سید محمد. حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴.

### Transliterated Bibliography

#### *Qurān-i Karīm*

'Allāmah Ḥillī. Ḥasan ibn Yūsuf. *Ma'ārij al-Uṣūl*. Qum: Mūḥassisah-yi Āl al-Bayt. Chāp-i Awwal, 1983/1403.

'Allāmah Ḥillī. Hasan ibn Yūsuf. *Sharāy' al-Islām*. Qum: Dār al-Hudā. Chāp-i Sivum, 1983/1403.

- 
- Bihruz lak, *Ghu'lām Rīzā. Wilāyat Faqīh dar Kalām Sīyāsī Shī'ah*. Qum: Daftar Nashr Ma'ārif, 2015/1393.
- Cohen, Carl. *Dimūkrāsī. translated by Fariburz Majidi*, Tehran: Intishārāt-i Khvārazmī, 1996/1374.
- Dāmyār, Ayūb va 'Iyvāzī, Muhammed Rahīm. "Jāygāh-i Tahazzub dar Islām". *Faṣlnāmah Sipihr Sīyāsat*, yr. 3, no. 10, winter 2017/1395, 7-32.
- Dihkhudā, 'Alī Akbar. *Lughat Nāmih*, Tehran: 1992/1370.
- Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad. *Fuṣūl al-Madāni* researched by M. Dunlop, Cambridge, 1961/ 1380.
- Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad. *Fuṣūl Muntaza'a*. 'allaqa 'alayhi Fawzī Mitrī Najjār, Beirut: Dār al-Mashriq, 1986/1406.
- Harrānī, Ḥasan ibn 'Alī. *Tuḥaf al-Uqūl* ed. 'Alī Akbar Ghafārī, Tehran: Kitābfurūshī Islāmīyyah, 1978/1398.
- Ḩashimī, Sayyid Muḥammad. *Huqūq Asāsī Junhūrī Islāmī Irān*. Tehran: Shahid Beheshti University, 1996/1374.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Shifā' "Ilāhīyāt"*, Qum: Intishārāt-i Dhawil al-Qurbā, 2009/1430.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Kitāb al-Siyāsah*. Cairo: Dār al-'Arab, 1985/1405.
- Ikhwān Kāzīmī, Bahrām. "Ḥarb va Tahazzub dar Andīshih-yi Islāmī". *Faṣlnāmah Muṭāḥi'āt Islāmī; Fiqh va Uṣūl*, yr. 41, no. 82/1, spring and summer 2010/1388, 11-42.
- Khusrū panāh, 'Abd al-Ḥusayn. *Intizārāt Bashar az Dīn*. Tehran: Mü'assisah-yi Farhangī Dānish va Andīshih-yi Mu'āṣir, 2004/1382.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfi*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1985/1363.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Bihār al-Anwār*. Beirut: Mū'assisa al-wafā', 1983/1403.
- Mihrīzī, Mahdī. "Adālat bi Maṣābah-yi Qā'idih-yi Fiqhī", *Dū Faṣlnāmih-yi Naqd va Nazar*. no. 2, spring and summer 1998/1376.
- Mīr Aḥmadī, Manṣūr. "Darāmadī bar Āzādī-hā-yi Sīyāsī az Dīdgāh-i Imām Khumaynī". *Faṣlnāmih-yi 'Ulūm Sīyāsī*, no. 5, summer 2000/1378..
- Miṣbāḥ, Muḥammad Taqī. *Āmūzish Aqā'īd*. Tehran: Sāzīmān Tablíghāt-i Islāmī, 1996/1374.
- Muntażir Qā'im, Maḥdī. "Āzādī Sīyāsī". *Faṣlnāmih-yi Ḥukumat Islāmī*. no. 1, spring 1997/1375.
- Muṭaharī, Murtażā. *'Adl Ilāhī*. Qum: Ṣadrā. 1994/1372.
- Neumann, Franz. *Āzādī va Qudrat va Qānūn*. bā Girdāvarī va Virāyish va Muqaddamah Herbert Marcuse,

translated by 'Izat Allāh Fūlādī, Tehran: Khvārazmī, 1996/1374.

Pāygāh Itīlā'risānī Daftar Ḥifẓ va Nashr Āṣār-i ḥażrat Āyat Allāh Khāminah-ī.

Şalībā, Jamīl. *Farhang-i Falsafī*. translated by Manūchihr Şāni-ī Darrah Bīdī, Tehran: Ḥikmat, 1988/1366.

Sharīf al-Murtaḍā 'Alam al-Hudā, 'Alī ibn Ḥusayn. *al-Dhakhīrah fī 'Ilm al-Kalām*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1991/1411.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. translated by Muḥammad Dashtī. Qum: Bustān-i Kitāb, 2008/1386.

Shaykh Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Amālī*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Hizārih Shaykh Mufid (Majmū'ah-yi Āṣār Shaykh Mufid). 1993/1413.

Shaykh Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Fuṣūl al-Mukhtāra*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Hizārih Shaykh Mufid (Majmū'ah-yi Āṣār Shaykh Mufid). 1993/1413.

Shaykh Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Ikhtīṣāṣ*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Hizārih Shaykh Mufid (Majmū'ah-yi Āṣār Shaykh Mufid). 1993/1413.

Shaykh Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Jamāl wa al-Nuṣrah li-Sayyid al-'Itrah*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Hizārih Shaykh Mufid (Majmū'ah-yi Āṣār Shaykh Mufid). 1993/1413.

Shaykh Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Muqni'a*. Qum: Kungirah-yi Jahānī Hizārih Shaykh Mufid (Majmū'ah-yi Āṣār Shaykh Mufid). 1993/1413.

Shaykh Tūsī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Ḥasan ibn 'Alī. *Talkhīṣ al-Shāfi*. Qum: Mū'assisa Intishārāt-i Islāmī .1983/1403.

Ṭabāṭabāyī Mu'tamānī, Manūchihr. *Āzādī-hā-yi Umūmī va Huquq-i Bashār*. Tehran: University of Tehran, 1951/1370.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Taṣlīr al-Qurān*. Beirut: Mū'assisa al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt. 1971/1391.

Tūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. *Akhlāq Nāṣīrī*. Ed. Mujtabā Mīnuvī va 'Alī Rīzā Ḥiydarī, Tehran: Khvārazmī, 1995/1373.



## The Basis of Linguistics of Face in Levinas's Moral Philosophy

**Mahmoud Abbasi** (corresponding author)

Student of Philosophy, University of Qom, Qom, Iran

Email: [abassimahmoud90@yahoo.com](mailto:abassimahmoud90@yahoo.com)

**Dr. Seyyed Ahmad Fazeli**

Assistant Professor, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran

**Dr. Muhammad Asghari**

Associate Professor, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran

### Abstract

Emmanuel Levinas is considered one of the most important philosophers of the modern era. The importance of his philosophy is evident in ethics. In Levinas's moral philosophy, the subject-centeredness is removed from priority and the "other" and their "face" are prioritized, in such a way that the other's face indicates moral messages and the subject, upon receiving these moral messages, feels a duty to consider themselves accountable and responsible to the other. But the question is, what is the meaning of "face" in facing the other in Levinas's moral philosophy? And on what basis can its moral aspect be justified? In the structuralism and semiotics of philosophers such as Ferdinand de Saussure, external matters in the real world are signs, and these signs take on meaning within the scope of the subject's mental concepts and categories. This meaning is ultimately reduced to ontological issues. Levinas's moral philosophy, however, is a kind of deconstruction and rebellion against the structuralism and semiotics of philosophers like Saussure. In Levinas's moral philosophy, the face of the other is a moral sign that invites the subject to accept moral messages and take responsibility towards the other. In such a situation, moral messages and commands are not reduced to ontological issues. It seems that Levinas is trying to justify the moral aspect of the face on the basis of linguistics.

**Keywords:** subject, other, face, basis of justification, moral messages, linguistics





## مبنای زبان‌شناسی چهره در فلسفه اخلاق لویناس

محمود عباسی

دانشجوی رشته فلسفه، دانشگاه قم، قم، ایران

Email: [abassimahmoud90@yahoo.com](mailto:abassimahmoud90@yahoo.com)

فاضلی، سید احمد

استادیار گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران

اصغری، محمد

دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

### چکیده

ایمانوتل لویناس یکی از مهم‌ترین فیلسوفان عصر جدید به‌شمار می‌آید. اهمیت فلسفه او در اخلاق نمایان می‌شود. در فلسفه اخلاق لویناس، سوژه‌محوری از اولویت خارج می‌گردد و «دیگری» و «چهره» او در اولویت قرار می‌گیرد، به‌نحوی که چهره دیگری بر پیام‌های اخلاقی دلالت می‌کند و سوژه با دریافت این پیام‌های اخلاقی، در خود احساس وظیفه می‌کند خود را در برابر دیگری پاسخ‌گو و مستولیت‌پذیر بداند. اما پرسش این است که در فلسفه اخلاق لویناس مقصود از «چهره» در مواجهه با دیگری چیست؟ و وجه اخلاقی آن با چه مبنای قابل توجیه است؟ در ساختارگرایی و نشانه‌شناسی فیلسوفانی همچون فردینان دوسوسور، امورات بیرونی در عالم واقع، نشانه هستند و این نشانه‌ها در محدوده مفاهیم و مقولات ذهنی سوژه، معنا می‌گیرند. این معنا، در نهایت به موضوعات هستی‌شناسی تقلیل پیدا کند. اما فلسفه اخلاق لویناس نوعی ساختارشکنی و عصیان‌گری در مقابل ساختارگرایی و نشانه‌شناسی فیلسوفانی همچون سوسور است. در فلسفه اخلاق لویناس، چهره دیگری به مثابه نشانه اخلاقی است که سوژه را به پذیرش پیام‌های اخلاقی و مستولیت‌پذیری در برابر دیگری دعوت می‌کند. در چنین موقعیتی؛ پیام‌ها و فرامین اخلاقی به موضوعات هستی‌شناسی تقلیل پیدا نمی‌کنند. به‌نظر می‌رسد لویناس تلاش می‌کند وجه اخلاقی چهره را بر مبنای زبان‌شناسی توجیه نماید.

واژگان کلیدی: سوژه، دیگری، چهره، مبنای توجیه، پیام‌های اخلاقی، زبان‌شناسی

## مقدمه

درک اندیشه‌های لویناس منوط به نقد او از سیر کلی تاریخ فلسفه غرب است. دو تعبیر مهم در این نقد که به نظر می‌رسد لویناس آنها را از رساله سوفیست<sup>۲</sup> افلاطون به عاریت گرفته است؛ «همان»<sup>۳</sup> و «غیر»<sup>۴</sup> است. لویناس معتقد است که تاریخ فلسفه غرب، تقلیل غیر به همان و یا دیگری به خویش است.<sup>۵</sup> هستی‌شناسی در تاریخ فلسفه غرب ریشه طولانی دارد و مکرراً کوشیده است که هر غیری را به امری واحد و یا همانی تقلیل دهد. به نظر می‌رسد، هستی‌شناسی تلاش می‌کند غیر را از کار بیاندازد تا بدین صورت از خود در برابر هر تهدیدی که توسط غیر ایجاد می‌شود، دفاع کند. این فلسفه از نگاه لویناس «فلسفه همانی» و یا «همسان‌سازی» است.<sup>۶</sup>

غیر یا دیگری از نگاه هستی‌شناسی، گسترش از همان است و این جدایی از راه جذب و انحلال غیر در همان رفع می‌شود. در این رویکرد، نوعی بازگشت به خویش در جریان است. این چیزی است که لویناس از آن با تعبیری هم چون: «تمامیت خواهی»، «جهان‌گشایی همان»، «سلطه‌جویی» و «خودمحوری» نام می‌برد. برای مثال «آموزه تذکار» در افلاطون بر این روند تمامیت‌خواهی هستی‌شناسی تأکید می‌کند. آموزه تذکار، از این موضوع حکایت می‌کند که من چیزی از دیگری فرانمی‌گیرم مگر اینکه از قبل در درون من وجود دارد و یا نهادینه شده است. در پدیدارشناسی هوسرل «خود استعلابی» منشأ هرگونه شناخت و معنایی است که هر غیری از خدا تا دیگری گرفته تا اعیان در درون آن متقوم می‌شود. لویناس با استناد به این تعبیر؛ رویکرد هوسرل را به نوعی «خویشنده‌شناسی» می‌داند که در سراسر فلسفه غرب نمایان است. از دیدگاه لویناس این رویکرد، نفی تفاوت، تعالی، استعلاء و تقلیل تعالی به حلول را به ارمغان می‌آورد. از این‌رو، او سیر فلسفه غرب را نوعی تقلیل‌گرایی می‌داند. لویناس معرفت‌شناسی را در ذیل همین رویکرد هستی‌شناسی می‌آورد.<sup>۷</sup> لویناس بر این باور است که معرفت و مفهوم‌پردازی، نوعی تصاحب و سلطه به همراه خود دارد. معرفت و مفهوم‌پردازی، غیرها و تفاوت‌ها را تحت سلطه در می‌آورند و آنها را در قالب مفاهیم کلی به امر واحد و همان‌ها بدلیل می‌کنند.

لویناس می‌کوشد در مقابل چنین دورنمایی بایستد و در نظر دارد مواجهه‌ای با غیر و دیگری داشته

2. Sophist

3. same

4. alterity

5. Levinas, *Totality and Infinity*, 40

۶. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۳۷

۷. دیویس، درآمدی بر اندیشه لویناس، ۳۳

باشد که در نهایت نتوان آن را به هستی‌شناسی تقلیل داد. لویناس بر غیریت غیر تأکید می‌کند و دیگری را از جهت دیگر بودگی می‌ستاید و بر آنچه را که تقلیل غیر به همان می‌داند، خط بطلان می‌کشد.<sup>۸</sup> از دیدگاه لویناس، غیر و با دیگری از فهم ما فراترمی‌رود و مواجهه ما با دیگری نه در فهم بلکه در ملاقات شکل می‌گیرد.

### ۱. چهره سخنگو: صدای دیگری

طرح بنیادین لویناس با عنوان «تمامیت و نامتناهی» که نخستین اثر اصلی اوست با یک تضاد، مشخص شده است و در عنوان کتاب اعلام شده است. تمامیت باید به عنوان فرمانروایی «سوژه» و یا «همان» درک شود که در آن همه‌چیز و همه‌کس به عنوان بخشی از یک کل یا به عنوان عضوهایی تحت یک قانون وجود دارد. تمامیت که هرکسی را مجبور می‌کند، نقش معینی داشته باشد مبتنی بر نوعی خشونت است؛<sup>۹</sup> زمانی که فرد در تلاش برای حفظ خود از ایزار عقلانی و شناخت استفاده می‌کند با خشونت، در جنگی است که پایانی ندارد. این تمامیت در تضاد با دیگری نامتناهی است که از هر محدودیت و قانونی فراتر می‌رود. این تمامیت می‌بایست تکه‌تکه می‌شود و در آن چهره دیگری نقش اصلی را ایفاء می‌کند. چهره دیگری هم‌چون «سرچشمه بیرونی یا متعالی» عمل می‌کند.

بدین ترتیب، «چهره» به چه معناست؟؛ و می‌توانیم «چهره» را به چه موجودی نسبت دهیم؟ اگر چهره دیگری فراتر از قلمرو هستی‌شناسی موجودات درنظر گرفته شود ما تنها می‌توانیم نشان دهیم که اصلاً چه چیزی نیست؛ چهره چیزی نیست که به معنای واقعی کلمه بتوانیم آن را بینیم و لمس کنیم و با حرکت به درون افق‌های باز و با گذر از چشم‌اندازهای در حال تغییر آن را به محتوای خاص تبدیل کنیم. چهره به دنیای بیرون کاری ندارد و راه به دنیای درون نیز بازنمی‌کند؛ با این وجود، در مورد این پدیده عجیب چه می‌توانیم بگوییم؟ پیش از آنکه در مورد چهره نظری بیان کرد، می‌توان گفت که «چهره سخن می‌گوید». لویناس معتقد است: می‌توانیم چهره را به عنوان یک پدیده درنظر بگیریم؛ «پدیده موجودی است که ظاهر می‌شود، اما غایب می‌ماند». <sup>۱۰</sup> به نظر می‌رسد لویناس تعریف سنتی از هستی انسان را، باز، ارزش‌گذاری می‌کند؛ با اصلاح تعریف سنتی می‌توان گفت: «انسان موجودی است که چهره دارد.» اما براستی، «چهره سخنگو» به چه معناست؟ تقدم چهره بر این واقعیت، مبتنی نیست که شخص

<sup>8</sup>. Levinas, *Otherwise Than Being*, 15

<sup>9</sup>. Levinas, *Totality and Infinity*, 38

<sup>10</sup>. Critchley, "Introduction", 67

دیگری را به من نشان می‌دهد؛ بلکه بر سخن گفتن در مورد چیزی و یا در مورد کسی مبتنی است. در این حالت، دیگران در شرایط برابر با من ارتباط برقرار می‌کنند؛ این نیز مستلزم آن است که معتقد باشیم چهره، خود را بیان می‌کند. موریس مارلوپونتی بیان می‌کند که «ما در سطح زبان گفتن حرکت می‌کنیم نه در سطح زبان گفته». <sup>۱۱</sup> سپس لویناس این موضوع را استمرار می‌بخشد که ما بر روی «گفتن» متمرکز می‌شویم تا «گفته». لویناس حتی یک گام فراتر می‌رود و زبان گفتن را با آواهایی که به‌نظر می‌رسد در زبان‌شناسی سوسوری غیرمعمول است، شخصی‌سازی می‌کند، تا جایی که در آن، چهره سخنگو به‌عنوان دال اولیه عمل می‌کند. چهره به بیان ساده‌تر، نخستین کلمه را تشکیل می‌دهد. چهره: دالی است که در بالای نشانه‌هایش ظاهر می‌شود، هم‌چون چشممانی که به شما نگاه می‌کنند. دیگری: مولد مفهومی است که مقدم بر سوژه است.

لویناس تأیید می‌کند، بین دیگری و سوژه رابطه وجود دارد و با حالتی از عدم تقارن مشخص شده است؛ <sup>۱۲</sup> او به وضعیت اولیه‌ای از تماس اشاره می‌کند که حاکی از تعامل در سطح بالایی است. هنگامی که لویناس به «نگاه» اشاره می‌کند در واقع چهره دیگری را به‌عنوان نماینده «کل انسانیت» مطرح می‌کند که به ما (سوژه‌ها) نگاه می‌کند. چهره دیگری با عدالت به سوژه‌ها فرمان می‌دهد. «چهره دیگری، مصادق عدالت نیست؛ بلکه منشأ آن است.» <sup>۱۳</sup> به‌نظر می‌رسد، تقاضای سوژه تمامیت‌خواه با یک اقدام منفی، هم‌چون امکان قتل به اوج می‌رسد؛ اما جلوگیری از آن با نیرویی شکل می‌گیرد که کیفیت آن فیزیکی نیست؛ بلکه اخلاقی است. دیگری در برابر خشونت سوژه مقاومت می‌کند؛ نه به‌عنوان کسی که به تمامیت موجودات تعلق دارد؛ بلکه به‌عنوان یک نامتناهی که فراتر از چیزی است که ما می‌توانیم با دیگری انجام دهیم. «این نامتناهی، قوی‌تر از قتل، مقاومت می‌کند. آن چهره است، آن اظهارکننده این فرمان نخستین است: «مرتکب قتل نشو» یا به‌تعبیر ساده‌تر «تونباید بکشی». <sup>۱۴</sup>

این صورت‌بندی‌ها نمی‌تواند با مفاهیم خداشناسی، با انسان‌شناسی و...، سروکار داشته باشد. عبارت‌هایی که بیان شدند، امری هنچاری نیستند؛ بلکه خطاب به کسی بیان می‌شوند، گویی چهره شریک یک دیالوگ یا طرف مقابل در یک دعوا است. مقاومتی که در چهره دیگری می‌درخشد معطوف به دیدن، دانستن یا انجام دادن نیست. دیگری قدرت سوژه تمامیت‌خواه برای کشتن را به‌نوعی ناتوانی تبدیل می‌کند.

<sup>11</sup>. Critchley, "Introduction", 68

<sup>۱۲</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۷۷

<sup>13</sup>. Critchley, "Introduction", 69

<sup>14</sup>. Critchley, "Introduction", 70

در واقع، گفتاری که چهره بیانگر آن است از ناتوانی سوژه دفاع نمی‌کند؛ بلکه توانایی سوژه را بر جسته می‌کند. این مقاومت عجیب، بر اساس آنچه دیگری می‌گوید و دلایلی که دیگری ارائه می‌دهد، نیست؛ بلکه مصادف با این واقعیت است که دیگری، سوژه را مورد خطاب قرار می‌دهد. ما یقیناً می‌توانیم با آنچه دیگری می‌گوید مخالفت کنیم، زیرا دیگری، یک مرجع جزئی نیست؛ اما ما نمی‌توانیم با فراخوان و مطالبه چهره دیگری، مخالفت کنیم، زیرا بر هر ابتکاری که ممکن است انجام دهیم، مقدم است.

## ۲. مسئولیت‌پذیری سوژه در مواجهه با چهره سخنگو

هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، در می‌باید که چهره حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و او مخاطب این پیام‌ها و فرامین اخلاقی است، تا جایی که نسبت به دیگری پاسخگو است و مسئولیت اخلاقی دارد. پاسخگویی سوژه نسبت به دیگری اجتناب‌ناپذیر است. سوژه هنگامی که از مقولات ذهنی و موضوعات نظری رهایی پیدا می‌کند و متوجه می‌شود این هویت اصیل و حقیقی نیست، چاره‌ای ندارد در جستجوی هویت حقیقی خود باشد. این هویت حقیقی نمی‌تواند از سوی اجسام و اشیاء متعین شود؛ زیرا اجسام و اشیاء اساساً هویت ندارند و هویت آنها بر اساس مقولات ذهنی سوژه شناسنده تعریف می‌شود. هویت حقیقی سوژه می‌باشد از سوی یک انسان دیگر متعین شود. این انسان دیگر و یا دیگری نیز بلاfacile با حضور خود در میدان، نگاه سوژه او را به مسئولیت اخلاقی فرامی‌خواند. سوژه در مواجهه با دیگری و مشاهده چهره دیگری در می‌باید که نسبت به دیگری وظایف و مسئولیت‌هایی دارد<sup>۱۵</sup> که در قبال اجسام و اشیاء چنین وظایف و مسئولیت‌ها را ندارد.

سوژه، هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد و پذیرای او می‌شود، هویت خود را بر اساس پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری متعین می‌کند. به تعبیر دیگر؛ سوژه هویت خود را بر اساس مؤلفه‌های اخلاقی معرفی می‌کند. از آنجا که «پاسخگویی» و «مسئولیت‌پذیری» را می‌توان دو مؤلفه اصلی در اخلاق بر شمرد و حتی برخی این دورا به عنوان معیارهای سنجش افعال اخلاقی معرفی می‌کنند، در نتیجه می‌توان گفت: پاسخ سوژه به چهره دیگری ضروری است تا سوژه هم بتواند هویت حقیقی خود را تعیین ببخشد، و هم با گام نهادن در قلمرو اخلاقی، با پرورش استعدادهای اخلاقی خود، به سعادت دست یابد. به نظر می‌رسد، پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری سوژه، نسبت به دیگری، در ذات سوژه نهفته باشد<sup>۱۶</sup> و سوژه در

<sup>15</sup>. Critchley, "Introduction", 38

<sup>16</sup>. علیا، کشف دیگری همراه بالویناس، ۲۴۶

مواجهه با چهره دیگری به متناهی بودن خود و نامتناهی بودن دیگری پی می‌برد. در عصر حاضر و بهویژه در عصر پست مدرنیسم، پاسخگویی و پذیرش مسئولیت و به‌طور کلی رعایت چارچوب‌ها و قوانین به حاشیه رانده می‌شود و انسان مدرن تلاش می‌کند تا حد امکان، خود را از پاسخگویی و مسئولیت برهاند؛ و در خارج از چارچوب‌ها و قوانین قرار بگیرد. در عصر پست مدرنیسم، اخلاق موضوعیت ندارد و در مواردی منافع و رفاه انسانی بنیان مفاهیم و احکام اخلاقی را می‌سازند. فلسفه اخلاق لویناس در عصر حاضر، در مقابل اندیشه‌های اخلاقی پست مدرنیسم قرار می‌گیرد. اخلاق برای لویناس نه تنها اولویت پیدا می‌کند؛ بلکه قوام بخش هویت سوژه می‌شود؛ در این رویکرد اخلاقی، منافع و رفاه سوژه به هیچ وجه اهمیت پیدا نمی‌کند؛ بلکه آنچه اهمیت دارد، دیگری و چهره دیگری است؛ سوژه هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، درمی‌یابد که نسبت به دیگری پاسخگو است و مسئولیت اخلاقی دارد. سوژه لویناس، هم‌چون سوژه عصر پست مدرنیسم نسبت به هم نوع خود و یا دیگری بی‌تفاوت نیست؛ سوژه لویناس، هم‌چون سوژه عصر پست مدرنیسم به تعلیق معنا و عدم امکام درک مشترک میان سوژه و دیگری رأی نمی‌دهد؛ سوژه لویناس به سهولت می‌تواند با دیگری تعامل کند و پیامها و فرامین اخلاقی را از چهره دیگری کشف کند و خود را نسبت دیگری پاسخگو بداند و دارای مسئولیت اخلاقی بداند؛ سوژه لویناس صرفاً با مشاهده چهره دیگری می‌تواند پیامها و فرامین اخلاقی را از دیگری دریافت کند و نیاز به اظهار آنها به‌واسطه زبان ندارد. این می‌تواند نشانه‌ای از دیدگاه لویناس در مورد امکان درک مشترک میان سوژه و دیگری باشد.

امکان درک مشترک بین سوژه و دیگری زمینه‌ساز تعامل اخلاقی بین آنها است.<sup>۱۷</sup> سوژه متناهی براساس مقولات ذهنی خود یک معنا را از جهان دریافت می‌کند و دیگری نامتناهی نیز معنایی دیگر از جهان دریافت می‌کند؛ زیرا دیگری پیش از آنکه یک دیگری خطاب شود، یک سوژه بوده است و سپس در مواجهه با چهره یک دیگری دیگر به فضائل اخلاقی آراسته شده است تا جایی که خود حامل پیامها و فرامین اخلاقی برای یک سوژه دیگر شده است. بدین ترتیب، پیش از آنکه سوژه تبدیل به یک دیگری نامتناهی شود و هنوز متناهی است، در تعامل و مواجهه با چهره دیگری، امکان درک مشترک بین آنها وجود ندارد و در این شرایط امکان تعامل اخلاقی هم از بین می‌رود؛<sup>۱۸</sup> اما سوژه متناهی، هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری نامتناهی قرار می‌گیرد، درمی‌یابد چهره دیگری، حامل پیامها و فرامین اخلاقی است و حتی نسبت به

<sup>۱۷</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۵۶

<sup>۱۸</sup>. Critchley, "Introduction", 67

<sup>۱۹</sup> دیگری دارای مسئولیت اخلاقی است.

دیگری نامتناهی در حیطه خارج از درک عملی سوژه متناهی قرار ندارد. هرچند سوژه متناهی لویناس در جستجوی بررسی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی دیگری نامتناهی نیست؛<sup>۲۰</sup> اما درک عملی دیگری نامتناهی، در توان و ظرفیت سوژه متناهی است. سوژه هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، درمی‌یابد که دیگری حامل پیامها و فرامین اخلاقی است و با تحقق پیامها و فرامین اخلاقی، خود را در مسیر نامتناهی شدن قرار می‌دهد.<sup>۲۱</sup>

### ۳. مؤلفه‌های چهره به عنوان ساحت اخلاقی زبان

هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد چهره دیگری به مثابه یک گفتار و یا زبان حامل پیامها و فرامین اخلاقی است و سوژه نیز با دریافت این پیامها و فرامین اخلاقی در خود احساس وظیفه می‌کند که به دیگری احترام بگذارد و خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند.

در فلسفه اخلاق لویناس؛ چهره دیگری به مثابه یک گفتار و یا زبان عمل می‌کند. این چهره سخنگو، حامل پیامها و فرامین اخلاقی است و سوژه با عمل به این پیامها و فرامین اخلاقی به زندگی اخلاقی رهنمون می‌شود. در فلسفه اخلاق لویناس، وجه زبانی و یا زبان‌شناسی است که رابطه چهره و زندگی اخلاقی را توجیه می‌کند. گفتار و یا زبان صرفاً به معنای اظهارات کلامی نیست؛<sup>۲۲</sup> بلکه معنای گسترده‌تری دارد و شامل: زبان بدن، زبان چشم‌ها و.... می‌شود. این نوع زبان که یک «زبان آغازین»<sup>۲۳</sup> است، در «گفتن»<sup>۲۴</sup> است که حقیقت پیامها و فرامین اخلاقی را آشکار می‌کند؛ تا «گفته»<sup>۲۵</sup>. بدین ترتیب، می‌توان از «زبان آغازین» و «گفتن و گفته» به عنوان مؤلفه‌های چهره برای یک زندگی اخلاقی نام برد.

#### ۱-۳. زبان آغازین

در فلسفه اخلاق لویناس، گفتار و زبان به معنای متعارف گفتگو به کار نمی‌روند. لویناس گاهی به زبان آغازین اشاره می‌کند که زبانی بدون کلمات یا گزاره و رابطه محض است. بر این اساس رابطه زبانی تنها به نشانه‌های کلامی محدود نمی‌شود و نشانه‌های دیگر از قبیل: نگاه، زبان، چشم‌ها و.... نیز می‌توانند

<sup>۱۹</sup> علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۷۱.

<sup>۲۰</sup> دیویس، درآمدی بر اندیشه لویناس، ۸۳.

<sup>21</sup>. Adriaan, *To The Other*, 164

<sup>22</sup>. Levinas, *Otherwise Than Being*, 120

23. originary

24. Saying

25. The said

دلالت اخلاقی داشته باشند. لویناس تصور می‌کند، نزدیکی دیگری به سوژه که فراتر از نزدیکی مکانی است و بر نفوذ دیگری بر سوژه‌کنیویته سوژه و غیریت هویت دلالت دارد، زبان آغازینی است بر مبنای حساسیت که مقدم بر همه زبان‌ها و بنیاد همه زبان‌های دیگر و عوالم فرهنگی و تاریخی است.<sup>۲۶</sup>

### ۲-۳. گفته و گفتن

یکی از جنبه‌های حائز اهمیت فلسفه لویناس درباب ساحت اخلاقی، زبان تمایزی است که او میان گفته و گفتن قائل می‌شود. آنچه لویناس از این تمایز در نظر دارد، روشن است. از دیدگاه او، در هر اظهاری می‌توان میان دو موضوع تمایز قائل شد: ۱) آنچه گفته می‌شود؛ ۲) خود عمل گفتن که گفته در درون آن واقع می‌شود. اگرچه در واقع، امر این دو جنبه، به یک معنا هم‌زمان و متضایفند و نمی‌توان آنها را از هم تمایز داد؛ اما لویناس به طور مفهومی میان آنها تفکیک قائل می‌شود تا به شکلی دیگر، بر ساحت اخلاقی زبان تأکید کند. برای لویناس دلالت گفته، دلالت واژگان متعلق به یک زبان خاص می‌باشد و دلالت گفتن برخلاف دلالت واژگان متعلق به یک زبان خاص، جهان‌شمول است و در هر زبانی یکسان می‌باشد.<sup>۲۷</sup>

### ۳-۳. دلالت گفته

دلالت گفته؛ حامل گزاره‌ها، احکام، داوری‌ها و مضمون پردازی‌های مكتوب درباره عرصه‌های گوناگون هستی و معرفت است که در کتاب‌ها و سنت‌های ما؛ در علوم و شعر ما؛ در ادیان و گفتگوی‌های ما جای می‌گیرد و قابل انتقال است. لویناس میان گفته و هستی‌شناسی پیوند محکمی برقرار می‌کند و گفته را زیستگاه هستی‌شناسی می‌داند. او معتقد است که: سروکار سنت فلسفه همواره با گفته و دلالت آن بوده است و این باعث شده است که گفتن و دلالت آن به فراموشی سپرده شود. از دیدگاه لویناس: اگرچه گفته و گفتن همزمان‌اند؛ اما به یک معنا گفتن و دلالت آن، پیش‌آغازین و مقدم بر گفته و دلالت آن است.<sup>۲۸</sup>

### ۴-۳. دلالت گفتن

دلالت گفتن در دلالت گفته کامل نمی‌شود. گفتن فارغ از گفته‌ای که انتقال می‌باید، خطابی است به دیگری؛ افاده گفته‌ای است به همسایه و در نزدیکی او. این خطاب قرار دادن در بنیاد خود، نسبتی اخلاقی است. هنگامی که سوژه با دیگری سخن می‌گوید، خواه ناخواه او را به حساب می‌آورد و مقدم بر هر سؤالی به او پاسخ می‌دهد و این پاسخگویی همان مسئولیت است. گفتن: این واقعیت است که سوژه در برایر چهره صرفاً نظاره‌کنن به حال خود باقی نمی‌ماند. سوژه به چهره پاسخ می‌ده؛ گفتن راهی برای

<sup>۲۶</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۳۹.

<sup>۲۷</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۴۰.

<sup>۲۸</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۴۱.

خوشنامدگویی به دیگری است، ولی خوشنامدگویی به دیگری پیشاپیش پاسخگو بودن در مقابل اوست؛<sup>۲۹</sup> گفتن: امتناع گریز از هم‌جواری با دیگری و پاسخ دادن به اوست، بی‌تفاوت نبودن نسبت به دیگری و برای او بودن است، خود را در دسترس دیگری نهادن است؛ گفتن: آغازین یا پیش‌آغازین تماس است، ارتباط است، اما ارتباطی در ساحت حساسیت که خود مضمون‌ناپذیر است، ارتباطی است مقدم بر هرگونه انتقال پیام یا اطلاعات یا مضمون‌پردازی و در واقع، شرط و بستر این انتقال و مضمون‌پردازی است؛ گفتن که از منظر مضمون‌پردازی فقیر است، دلالتی دارد که همان دلالت‌گری دلالت است و مقدم بر هر زبانی است؛ گفتن پیش از آنکه به عنوان تبادل اطلاعات از طریق نظام زبانی، خود را در خدمت زندگی قرار دهد، شهادت است، گفتنی است بدون گفته؛ نشانه یا علامتی است که به غیر داده می‌شود. در صدق و صفاتی که صرف راستگویی نیست بلکه گشودگی به روی دیگری و قرار دادن خویش بی‌هیچ سرپناهی در معرض اوست.<sup>۳۰</sup>

بدین ترتیب، دیدگاه لویناس این است که مواجهه چهره‌به‌چهره با دیگری، اولاً و اساساً، سوزه را مسئول می‌سازد. این ضرورت، البته ضرورتی است اخلاقی نه منطقی؛ زیرا سوزه با وجود اینکه طلب مسئولیت را در چهره دیگری می‌خواند و خود را مسئول و پاسخگو می‌بیند، ممکن است از اور روی برگرداند.

#### ۴. گفتن به مثابه افشاءی دیگری

گفتن: این است که به همسایه نزدیک شوید، به او معنا نشان دهید. این تصدیق معنا در گفته‌ها که هم‌چون داستان نوشته شده است، تمام نمی‌شود؛ گفتن قبل از هرگونه عینی‌سازی، دلالت بر دیگری دارد و صرفاً نشانه‌گذاری نیست.

«گفتن: یقیناً ارتباط است؛ اما به عنوان شرط همه ارتباطات و به پدیده حقیقت و تجلی حقیقتی که ترکیبی از عناصر روانی را در درون خود دارد، قابل تقلیل نیست». <sup>۳۱</sup> فکر در سوزه، پیام با علامتی است که متعلق فکر را مشخص می‌کند و به نحوی رمزگشایی از نشانه است. نشانه: این تکه‌های به هم پیوسته افشاء‌کننده دیگری است. حس اخلاقی چنین مواجهه‌ای با دیگری که نشانه‌ها و حتی دلالت بر نشانه‌ها آن را در پیش فرض خود دارند، اکنون قابل مشاهده است. نزدیکی و ارتباط شیوه‌ای از شناخت نیست. رفع موانع ارتباط با گفتن انجام می‌شود. گفتن به طور ناگهانی که قصد و نیت در آن دخیل است به دیگری

<sup>۲۹</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۴۲

<sup>۳۰</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۴۳

<sup>۳۱</sup>. Levinas, *Otherwise Than Being*, 48

نژدیک می‌شود؛ اما آگاهی به خودی خود و حتی در اهداف خود برای خود باقی می‌ماند و اراده هم‌چنان آرزوی محقق شدن را دارد. حرکت آگاهی و اراده روزبه روز بهبود می‌یابد و بدون خستگی، خود(سوژه) را کشف می‌کند. سوژه به خود اطمینان دارد، خود را تأیید می‌کند و خود را ثابت می‌کند. سوژه با گفتن و بیرون راندن خود از خانه به همسایه نژدیک می‌شود.

گفتن، فراتر از برهنگی، نشان می‌دهد که چه وسوسه‌ای می‌تواند در زیر پوستش آشکارا وجود داشته باشد. سوژه با خودش در خانه نیست به گونه‌ای که خود را در خود محبوس کند یا در زخم‌ها و تبعید خود که به عنوان زخمی شدن یا تبعید کردن خود شناخته می‌شود، متلاشی شود. خم شدن آن به سمت خود یک چرخش به سمت درون است. درواقع این «تبديل شدن به دیگری» است. می‌توان گفت: سوژه در گفتن نشانه نمی‌دهد؛ بلکه نشانه می‌شود و به پیروی کردن از دیگری روی می‌آورد.<sup>۳۲</sup> فرد، دیگری را نشان می‌دهد، همان‌طور که پوستی، توسط زخم‌هایش نشان داده می‌شود، همان‌طور که گونه توسط صورت شکسته شده نشان داده می‌شود؛ اما در حقیقت، گفتن قبل از گفته، کسی را که صحبت می‌کند، افشاء می‌کند؛ نه به عنوان موضوعی که توسط نظریه افشاء می‌شود؛ بلکه بدین معنا که فرد با نادیده گرفتن دفاع از خود، ترک پناهگاه خود، نشان دادن خشم خود، توهین و زخمی شدن خود، خودش را افشاء می‌کند. گفتن، نشانه‌ای از دلالت‌گری، اظهاری از نمایش و انفعالی اغراق‌آمیز است و فرد را به عنوان یک فرد منحصر به فرد معرفی می‌کند؛ نه اینکه او را به خودش تقلیل دهد؛ بلکه هرگونه ماهیت، هرگونه شکل، هر ویژگی که او را در درون تعینات اش می‌لغزاند، حذف می‌کند. گفتن به این انفعال دلالت می‌کند. در گفتن این انفعال دلالت‌گری می‌کند و به معنا تبدیل می‌شود و افشاء‌کننده مسئولیت‌پذیری است.<sup>۳۳</sup>

## ۵. مفاهیم «زبان آغازین»، «گفتن» و «افعال گفتاری»

در فلسفه اخلاق لویناس هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد در می‌یابد چهره به مثابه یک گفتار و یا زبان حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و سوژه نیز با دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی، در خود احساس وظیفه می‌کند که به دیگری احترام بگذارد و خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند. میان سوژه و دیگری زبان آغازینی شکل می‌گیرد<sup>۳۴</sup> که در حکم گفتن پیام‌ها و فرامین اخلاقی عمل می‌کند و دلالت‌گری می‌کند. این مواجهه حضوری میان سوژه و دیگری در واقع، به مثابه یک

<sup>۳۲</sup>. دیوین، درآمدی بر اندیشه لویناس، ۱۵۲

<sup>۳۳</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۴۲

<sup>۳۴</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۳۹

نوع پدیدارشناسی اخلاقی است؛ زیرا چهره دیگری به صرف قرار گرفتن در میدان نگاه سوژه و یا آگاهی سوژه در او، این احساس وظیفه را به وجود می‌آورد که نسبت به دیگری رفتار اخلاقی داشته باشد. می‌توان گفت: حضور دیگری در آگاهی سوژه به واسطه شهود حسی انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر؛ چهره دیگری به مثابه زبان آغازین و در حکم گفتن بر پیام‌ها و فرامین اخلاقی دلالت می‌کند و سوژه نیز به واسطه شهود حسی به چهره دیگری آگاهی پیدا می‌کند و پیام‌ها و فرامین اخلاقی را از چهره او دریافت می‌کند. این فرایند باعث می‌شود، سوژه میل به رابطه با دیگری و تعامل با او پیدا کند. این میل به رابطه و تعامل با دیگری که از میل سوژه به نامتناهی و کمال سرچشمه می‌گیرد. در سوژه حس مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگری به وجود می‌آورد و باعث می‌شود که سوژه هویت اخلاقی خود را پیدا کند و با پرورش استعدادهای اخلاقی به کمالات اخلاقی دست پیدا کند. این پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری اخلاقی، به تحقق زندگی اخلاقی و در نهایت تحقق جامعه اخلاقی و یا نظام سیاسی اخلاقی منجر می‌شود که شهر و نداش در کمال آرامش و برابری و عدالت در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند.<sup>۳۵</sup> زندگی اخلاقی نیز از رابطه چهره به چهره سوژه‌ها با یکدیگر و یا سوژه‌ای با دیگری شکل می‌گیرد؛ به همین دلیل است که می‌توان چهره را به عنوان یکی از مؤلفه‌های زندگی اخلاقی برشمرد؛ تا جایی که مبنای زبان‌شناسی که به عنوان مبنای توجیه کننده چهره قلمداد می‌شود به همین سان به عنوان مبنای توجیه کننده زندگی اخلاقی نیز قلمداد می‌شود.

به نظر می‌رسد در فلسفه اخلاق لویناس «زمینه و موقعیت» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا مکرراً بیان کرده‌ایم: سوژه در مواجهه با دیگری است که در خود احساس وظیفه می‌کند تا رفتار اخلاقی داشته باشد، به نحوی که سوژه تا پیش از مواجهه با دیگری صرفاً یک سوژه شناسنده است و تلاش می‌کند تمام امورات و موضوعات را با رویکرد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بررسی نماید. تمایز مفهوم گفتن و گفته نیز به این موضوع اشاره می‌کند. چهره دیگری به مثابه گفتن پیام‌ها و فرامین اخلاقی عمل می‌کند و به نوعی دلالت‌گری است. چهره دیگری برای اینکه بتواند بر پیام‌ها و فرامین اخلاقی دلالت‌گری کند، می‌بایست در یک زمینه و موقعیت مشترک با سوژه حضور داشته باشد تا بتواند خود را در میدان نگاه سوژه قرار دهد. بدین ترتیب، هنگامی که از مجاورت و نزدیکی سوژه با دیگری سخن می‌گوییم؛<sup>۳۶</sup> مقصود همین زمینه و موقعیت مشترک میان سوژه با دیگری است؛ زیرا صرفاً در این زمینه و یا موقعیت مشترک میان سوژه و دیگری است که چهره می‌تواند پیام‌ها و فرامین اخلاقی را به سوژه منتقل کند و سوژه نیز با دریافت این

<sup>۳۵</sup>. Adriaan, *To The Other*, 30

<sup>۳۶</sup>. Levinas, *Otherwise Than Being*, 81

پیامها و فرامین اخلاقی در خود احساس وظیفه کند، خود را در برابر دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند.

در دوره جدید و بهویژه در میان فیلسوفان تحلیلی، به زمینه و موقعیتی که مفاهیم در آنجا شکل می‌گیرد، توجه می‌کنند. بهویژه با لودویگ وینگشتاین متأخر که نظریه «بازی‌های زبانی»<sup>۳۷</sup> را مطرح کرد، زمینه و موقعیت مفاهیم به عنوان عامل معنابخشی مورد توجه قرار گرفت. وینگشتاین متأخر بر این باور بود؛ هر مفهومی بسته به اینکه در کدام موقعیت و یا زمینه قرار دارد، معنا پیدا می‌کند، بدین صورت که یک مفهوم، در یک موقعیت و شرایط یک معنا دارد و همان مفهوم، در موقعیت و شرایط متفاوت و گوناگونی، معنای دیگری پیدا می‌کند. این نظریه، در میان فلاسفه بعدی و بهویژه اوستین و سول استمرار پیدا می‌کند. این اندیشمندان معتقدند که مفاهیم با توجه به موقعیت‌ها و شرایطی که در آن قرار می‌گیرند، معنا پیدا می‌کند و به‌تعبیر دیگری، کاربرد یک مفهوم در موقعیت‌ها و شرایط گوناگون، متفاوت است و یک مفهوم را می‌باشد با توجه به کاربرد آن در موقعیت‌ها و شرایط گوناگون بررسی کرد و معنای آن را پیدا کرد. این نظریه، به‌نظریه «افعال گفتاری»<sup>۳۸</sup> معروف است. چنان‌که از نام این اصطلاح بر می‌آید، گفتارها و سخنان می‌باشد به‌مثابه یک فعل عمل کنند؛ بدین صورت که استفاده از آنها عمل را با خود به همراه داشته باشد. بر اساس نظریه افعال گفتاری، مفاهیم و گزاره‌های خبری و انسانی عین افعال و اعمال‌اند و بر اساس اظهارات و بیانات ما است که افعال و اعمال در دیگران به وجود می‌آید. در این نظریه، مفاهیم با عمل پیوند دارند؛ اما نباید فراموش کرد که مفاهیم در موقعیت‌ها و شرایط گوناگون نیز اعمال و افعال خاص خود را دارند و نمی‌توان گفت: مفاهیم و گزاره‌ها در موقعیت‌ها و شرایط گوناگون اثرات یکسانی دارند. از این‌رو می‌توان گفت: در ساختار فلسفه اخلاق لویناس مفاهیم زبان آغازین و تمایز مفاهیم گفته و گفتن با محوریت مفهوم گفتن به‌نظریه بازی‌های زبانی وینگشتاین متأخر و نظریه افعال گفتاری اوستین و سول نزدیک می‌شود به‌نحوی که در این نظریه‌ها مفهوم زمینه و موقعیت می‌تواند به عنوان وجه مشترک بین آنها نقش حائز اهمیتی داشته باشد.

## ۶. مبنای زبان‌شناسی<sup>۳۹</sup>

### ۶-۱. ساختارگرایی سوسور: نشانه‌شناسی

37. the theory of language games

38. Theory of Speech Acts

39. Linguistics

فریدنан دوسوسور که همواره از او به نام بنیان‌گذار علم زبان‌شناسی یاد کرده‌اند، از پیشگامان مطالعات نشانه‌شناسی بهشمار می‌آید. بنابر دیدگاه سوسور؛ نشانه: ترکیبی از دال<sup>۴۰</sup> و مدلول<sup>۴۱</sup> است.<sup>۴۲</sup> او دال را تصور آوایی واژه می‌دانست و مدلول را تصور ذهنی واژه می‌دانست. هیچ‌یک از این دو به تنها‌ی نشانه نیستند؛ بلکه رابطه ساختاری متقابل آنها که دلالت خوانده می‌شود، نشانه را به وجود می‌آورد. این رابطه اساساً قراردادی<sup>۴۳</sup> است و نه طبیعی یا ضروری؛ اما دال و مدلول، جدایی ناپذیرند. او نشانه را الزاماً می‌داند، بدین‌صورت که رابطه دال و مدلول رابطه‌ی لازم و ملزم است.

از دیدگاه سوسور می‌توان گفت: هریک از امورات عالم واقع، نشانه هستند؛ اما این نشانه‌ها در عالم ذهن سوژه، معنا می‌گیرند. یکی از دلایلی که سوسور رابطه بین دال و مدلول را قراردادی می‌داند، توجه بیش از حد او به عالم ذهنی و فهم سوژه بوده است؛ زیرا فهم سوژه از مقوله‌های گوناگونی ساخته می‌شود و پدیده‌هایی هم‌چون: بافت فرهنگی و هنجارهای اجتماعی در ساخت مقوله‌های ذهنی سوژه و به‌طور اولی بر فهم و درک سوژه تأثیر می‌گذارد.<sup>۴۴</sup> با این وجود، فهم سوژه به‌واسطه رابطه دال و مدلولی که تحت تأثیر بافت‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی قرار دارد، در نهایت از عالم واقع حکایت می‌کند. در اینجا، سوسور به‌نظریه مطابقت در تعیین صدق گزاره‌ها نزدیک می‌شود. مطابق این نظریه، یک گزاره هنگامی صادق است که با امورات بیرونی عالم واقع مطابقت داشته باشد و اگر یک گزاره با امورات بیرونی عالم واقع مطابقت نداشته باشد، کاذب است.

در حقیقت، این نوع نشانه‌شناسی ساختارگرایی سوسور، به‌نوعی، تعدیل‌یافته ساختارگرایی از نوع افلاطونی است؛ زیرا در ساختارگرایی از نوع افلاطونی، فهم و درک سوژه از صدق کاملاً تحت تأثیر موضوعات هستی‌شناسی است؛ بدین‌معنا که بافت‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی در ساخت مقوله‌ها و فهم سوژه نقش ندارند و از اساس مورد توجه قرار نمی‌گیرند و صرفاً امورات بیرونی عالم واقع و بنیان هستی‌شناسی معیار صدق و کذب گزاره‌ها قرار می‌گیرد.

## ۶- ۲. ساختارشکنی لویناس: انتقاد به نشانه‌شناسی

در فلسفه اخلاق لویناس؛ هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، چهره دیگری بر پیام‌ها و فرامین اخلاقی دلالت‌بخشی می‌کند. در واقع، چهره دیگری، پیام و فرمان اخلاقی را به سوژه

<sup>40</sup>. Signifier

<sup>41</sup>. Signified

<sup>42</sup>. Critchley, "Introduction", 119

<sup>43</sup>. Arbitrary

<sup>44</sup>. Levinas, *Collected Philosophical Papers*, 79

منتقل می‌کند تا سوژه نسبت به دیگری با احترام رفتار کند و نسبت به او مسئولیت اخلاقی پذیرد. این پیام‌ها و فرامین اخلاقی که از جانب چهره دیگری به سوژه منتقل می‌شود پیش از هرگونه هنجار و قوانین اخلاقی است که بعدها توسط سوژه وضع و یا کشف می‌گردد.

در حقیقت، کانون دقیق ساختارشکنی لویناس و انتقاد او به نشانه‌شناسی در این عبارت نمایان می‌شود: «در اندیشه لویناس، گفتار و زبان آغازین اخلاق، دالی است که از سوی چهره دیگری ارائه می‌گردد و سوژه می‌بایست "مدلول" آن را دریابد و خود را ملتزم به پذیرش آن بداند.» می‌توان گفت: چهره دیگری برای سوژه صرفاً نشانه‌ای است که سوژه بتواند پیام‌ها و فرامین اخلاقی را دریافت کند. در اندیشه لویناس؛ دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی به واسطه مفاهیم و مقولات ذهنی سوژه شکل نمی‌گیرد و این پیام‌ها و فرامین اخلاقی به موضوعات هستی‌شناسی در عالم واقع تقلیل پیدا نمی‌کنند.

چنان که در ساختارگرایی و نشانه‌شناسی سوسور اشاره شد، امورات بیرونی در عالم واقع، نشانه هستند و این نشانه‌ها در محدوده مفاهیم و مقولات ذهنی سوژه معنا می‌گیرند و این معنا نیز در نهایت می‌تواند به موضوعات هستی‌شناسی تقلیل پیدا کند. به‌تعییر دیگر، توجیه خود را از موضوعات هستی‌شناسی می‌گیرند؛<sup>۴۵</sup> اما در فلسفه اخلاق لویناس، چهره دیگری به‌مثابه نشانه اخلاقی است که سوژه را به پذیرش پیام‌ها و فرامین اخلاقی و مسئولیت‌پذیری و احترام در برابر دیگری دعوت می‌کند. در چنین موقعیتی؛ سوژه لویناس به فرایند مفاهیم‌سازی و مقولات ذهنی جهت دریافت پیام‌ها و فرامین اخلاقی نیاز ندارد و این پیام‌ها و فرامین اخلاقی نیز به موضوعات هستی‌شناسی تقلیل پیدا نمی‌کنند. به‌تعییر دیگر، توجیه خود را از موضوعات هستی‌شناسی نمی‌گیرند.<sup>۴۶</sup> از این‌رو، فلسفه اخلاق لویناس، نوعی ساختارشکنی و عصیان‌گری در مقابل ساختارگرایی و نشانه‌شناسی سوسور است که در آن، گزاره‌ها می‌بایست صدق و توجیه خود را از موضوعات هستی‌شناسی بگیرند. به‌نوعی در پس زمینه ساختارگرایی سوسور، نشانه‌هایی از تمامیت خواهی مشاهده می‌شود.

### ۶-۳. کارکرد رابطه دال و مدلول در فلسفه اخلاق لویناس؛ تمایز واژگان اسمی و فعلی

چنان‌که اشاره شد، در فلسفه اخلاق لویناس، گفتار و زبان آغازین اخلاق (دالی) است که از سوی چهره دیگری ارائه می‌گردد و سوژه می‌بایست "مدلول" آن را دریابد و خود را ملتزم به پذیرش آن بداند. هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، درمی‌باید چهره دیگری حامل پیام‌ها و فرامین

<sup>45</sup>. Wolosky, *The Sacred Power of Language*, 106.

<sup>46</sup>. Levinas, *Totality and Infinity*, 43

اخلاقی است و سوژه نیز با دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی در خود احساس وظیفه می‌کند که نسبت به دیگری مسئولیت‌پذیر باشد و رفتار اخلاقی با او داشته باشد.

در حقیقت، چهره دیگری بهمثابه یک «دال» عمل می‌کند که «مدلول» آن می‌بایست در عمل و رفتار سوژه، تحقق پیدا کند. در این موقعیت، هم‌چون ساختارگرایان معاصر، احتیاجی نیست که سوژه با فرایند ذهنی و با طبقه‌بندی مفاهیم و مقولات ذهنی خود تلاش نماید مدلول را بشناسد و در جست‌وجوی معنا آن باشد؛<sup>۷</sup> زیرا برای لویناس مدلول اساساً کارکرد نظری ندارد؛ بلکه کارکرد عملی دارد. به‌تعییر دیگر، رابطه بین دال و مدلول، یک رابطه عملی و عینی است، دال به رفتار عملی در مدلول منتهی می‌شود؛ مدلول در رفتار اخلاقی سوژه تجلی پیدا می‌کند. چهره دیگری، بهمثابه یک دال، حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است که مدلول آن، در رفتار فعلی و اخلاقی سوژه، از قبیل: مسئولیت‌پذیری به دیگری و یا احترام به دیگری تحقق پیدا می‌کند.

بدین ترتیب، می‌توان گفت: کارکرد رابطه دال و مدلول در فلسفه اخلاق لویناس، به تمایز بین واژگان اسمی و فعلی بر می‌گردد؛<sup>۸</sup> واژگان اسمی: واژگانی هستند که معنای ثابتی دارند و در هر زمینه و موقعیتی که قرار بگیرند همان معنای ثابت را دارند؛ اما، واژگان فعلی: واژگانی هستند که معنای آنها ثابت نیست و معنای آنها بر اساس زمینه و موقعیتی که در آن قرار می‌گیرند، تعین پیدا می‌کند. به‌تعییر دیگر، واژگان فعلی همواره می‌بایست در یک بستر خاص قرار بگیرند تا کارکرد معنایی آنها مشخص شود.

از این‌رو؛ در فلسفه اخلاق لویناس، مفهوم زمینه و یا موقعیت مشترک دارای نقش برجسته‌ای است؛ زیرا سوژه، هنگامی می‌تواند دارای رویکرد اخلاقی باشد که پیش از هر چیز، در یک شرایط و موقعیتی قرار بگیرد که دیگری نیز در آنجا حضور دارد تا بتواند پیام‌ها و فرامین اخلاقی را دریافت نماید. در حقیقت، پیام‌ها و فرامین اخلاقی همان واژگان فعلی و اخلاقی هستند که سوژه صرفاً در هنگامی که، در زمینه و موقعیت مشترک با دیگری قرار می‌گیرد، آنها را از چهره دیگری دریافت می‌کند و در رفتار خود عینیت می‌بخشد.

#### ۶-۴. تمایز گفته و گفتن؛ همسانی گفته و تفسیر

یکی از جنبه‌های حائز اهمیت فلسفه لویناس درباب ساحت اخلاقی زبان، تمایزی است که او میان گفته و گفتن قائل می‌شود. از دیدگاه او در هر اظهاری می‌توان میان دو موضوع تمایز قائل شد: ۱) آنچه گفته

<sup>۴۷</sup>. Wolosky, *The Sacred Power of Language*, 107.

<sup>۴۸</sup>. Critchley, "Introduction", 125

می‌شود؛ ۲) خود عمل گفتن که گفته در درون آن واقع می‌شود.

دلالت گفته حامل گزاره‌ها، احکام، داوری‌ها و مضمون‌پردازی‌های مکتوب درباره عرصه‌های گوناگون هستی و معرفت است که در کتاب‌ها و سنت‌های ما؛ در علوم و شعر ما؛ در ادیان و گفتگوی‌های ما جای می‌گیرد و قابل انتقال است. لویناس میان گفته و هستی‌شناسی پیوند محکمی برقرار می‌کند و گفته را زیستگاه هستی‌شناسی می‌داند. او معتقد است که سروکار سنت فلسفه همواره با گفته و دلالت آن بوده است و این باعث شده است که گفتن و دلالت آن به فراموشی سپرده شود.<sup>۴۹</sup>

به نظر می‌رسد، دلالت گفته به ساختارگرایی و نشانه‌شناسی سوسور اشاره می‌کند. دلالت گفته با داوری‌ها و مضمون‌پردازی‌های مکتوب در نسبت با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی سروکار دارد. در نشانه‌شناسی سوسور، امورات بیرونی عالم واقع نشانه‌ای هستند که مدلول آن به واسطه مفاهیم و مقوله‌های ذهنی سوژه، معنا می‌گردد. در ساخت مفاهیم و مقوله‌های ذهنی سوژه نیز بافت‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای ایفاء می‌کنند. این فرایند نوعی تفسیر است. با این وجود صدق گزاره‌ها و مفاهیم آن در مطابقت با امورات بیرونی عالم واقع تعیین می‌گردد. این رویکرد دقیقاً به مفهوم گفته در فلسفه اخلاق لویناس اشاره می‌کند. در دلالت گفته، گزاره‌ها و احکام در نسبت با موضوعات هستی‌شناسی تفسیر می‌شوند و صدق این گزاره‌ها و احکام نیز در مطابقت با امورات بیرونی عالم واقع مشخص می‌گردد. دلالت گفتن در دلالت گفته کامل نمی‌شود. گفتن فارغ از گفته‌ای که انتقال می‌یابد خطابی است به دیگری؛ افاده گفته‌ای است به همسایه و در نزدیکی او. این خطاب قرار دادن در بنیاد خود، نسبتی اخلاقی است. هنگامی که سوژه با دیگری سخن می‌گوید خواه ناخواه او را به حساب می‌آورد و مقدم بر هر سؤالی به او پاسخ می‌دهد و این پاسخگویی همان مسئولیت اخلاقی است. گفتن: این واقعیت است که سوژه در برابر چهره صرفاً نظاره‌کنن به حال خود باقی نمی‌ماند. سوژه به چهره پاسخ می‌دهد. گفتن راهی برای خوشنامگویی به دیگری است؛ ولی خوشنامگویی به دیگری پیش‌پیش پاسخگو بودن در مقابل است.<sup>۵۰</sup>

## ۶-۵. نسبت حس و اخلاق؛ ترکیبی از زبان و عمل در فلسفه اخلاق لویناس

در فلسفه اخلاق لویناس، هنگامی که سوژه در برابر دیگری قرار می‌گیرد با نخستین چیزی که مواجهه می‌شود، چهره دیگری است. چهره تجلی یا انکشاف دیگری است. چهره در اندیشه اخلاقی لویناس نوعی سخن است و صدای دیگری قلمداد می‌شود.<sup>۱</sup> چهره دیگری حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و سوژه با

<sup>۴۹</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۴۱.

<sup>۵۰</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۴۲.

<sup>۵۱</sup>. Critchley, "Introduction", 67

دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی در مسیر تحقق کمالات اخلاقی گام برمی‌دارد.

به‌نظر می‌رسد؛ می‌توان لویناس را در کنار طرفداران شهود حسی قرار داد. او در بیان خود از سوژه و سوبژکتیویته اخلاقی بیش از همه بر احساس یا حسیات تأکید می‌کند و حسیات را دارای عمق می‌داند و بر آن است که «هرگونه ساحت عقلانی، چگونگی و خود ابعاد معماری اش را از تجربه حسی... دریافت می‌کند».<sup>۵۲</sup> لویناس جایگاه بنیادین حیات حسی و تقدم آن بر آگاهی و عقل را مطرح می‌کند و حتی حسیات را «سوبژکتیویته سوژه» می‌خواند. او بر آن است که نه تنها نخستین مواجهه سوژه با عالم در قالب احساس تتحقق می‌پذیرد؛ بلکه اساساً اخلاق نیز در سطح احساس به وقوع می‌پیوندد.

بررسی دقیق‌تر درباره نقش احساس در اخلاق لویناس از تفاوتی مهم میان شهودگرایی حسی لویناس و شهودگرایی مکتب حس اخلاقی حکایت می‌کند. درحالی که از دیدگاه فیلسوفانی، هم‌چون هاچسون، شهود اخلاقی، نتیجه قوه حسی درونی است؛ اما از دیدگاه لویناس، شهود اخلاقی در بستر مواجهه‌ای حسی میان سوژه و دیگری رخ می‌دهد و در بستر همین مواجهه در چارچوب احساس یا حسیات است که سوژه، مسئولیت خود در برابر دیگری را به شهود درمی‌یابد.<sup>۵۳</sup>

لویناس جزء قوه حسانی نمی‌تواند به قوه‌ای دیگر انتکاء داشته باشد؛ زیرا صرفاً با قوه حسانی و شهود حسی است که می‌تواند چهره دیگری را به صورت حضوری درک کند. سوژه نمی‌تواند به واسطه قوه عقلانی، چهره دیگری را درک کند؛ زیرا قوه عقلانی به تجريد و انتزاع و مفهوم‌سازی می‌پردازد. قوه عقلانی در جستجوی یکسان‌سازی و تمامیت‌سازی است و تلاش می‌کند تمام امورات و موضوعات گوناگون را بشناسد و آنها را تحت سیطره و انتقاد خود درآورد تا در نهایت در جهت رفاه و منافع خود همانگ نماید. از این‌رو، نقش شهود حسی در ساختار فلسفه اخلاق لویناس بسیار برجسته می‌شود؛ زیرا سوژه صرفاً با شهود حسی دیگری است درمی‌یابد که چهره دیگری به مثابه یک گفتار و زبان حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است و سوژه نیز می‌بایست با او با احترام رفتار کند (عمل کند)، به‌نحوی که خود را در برابر او پاسخگو و مسئولیت‌پذیر بداند.<sup>۵۴</sup>

برای لویناس تجلی چهره، گفتار است. تجلی چهره، زبان است. در نظریه لویناس جوهره گفتار، اخلاقی است. جوهره زبان، اخلاقی است. گفتار و زبان با تجلی چهره دیگری در جهان سوژه که «سرچشمه هرگونه دلالت است» آغاز می‌شود. مواجهه با چهره دیگری، مواجهه با یک ابیه نیست. دیگری

<sup>۵۲</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۲۲۶

<sup>۵۳</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۳۹

<sup>۵۴</sup>. Levinas, *Totality and Infinity*, 136

یک انسان است و بیش از آنکه شناخته شود، سخن می‌گوید. سوژه هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، در وهله اول با دیگری سخن می‌گوید و درک دیگری نیز منوط به سخن گفتن سوژه است؛ زبان تعلیم است و نخستین چیزی که آموزش می‌دهد، امر اخلاقی است. لویناس از چهره به عنوان دلالتی بدون سیاق سخن می‌گوید که سرچشممه هرگونه دلالت می‌باشد. از دیدگاه او، چهره از جانب خود معنا دارد و بر خود نیز دلالت می‌کند. چهره متکی به خود است و در چارچوب تمامیت و یا نظامی خاص قابل تعریف نیست. چهراًی که سوژه با او مواجهه می‌شود، فراسوی هر انکشافی است و فراسوی هستی و هر نوع شناختی است. چهره، صدای دیگری است و حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی می‌باشد. سوژه با اطاعت از چهره دیگری در حقیقت به پیام‌ها و فرامین اخلاقی او گوش می‌سپارد.<sup>۵۶</sup> چهره با نمایش خود مسئولیتی بر دوش سوژه می‌گذارد که بی‌سابقه است و سوژه را از خواب جزئی نظریه‌پردازی بیدار می‌کند. این مسئولیت همان مسئولیت اخلاقی است؛ زیرا صرفاً با مسئولیت اخلاقی است که سوژه شناسنده و سلطه طلب در تمام حوزه‌ها به این باور می‌رسد که متناهی است و در برابر یک نامتناهی قرار دارد که حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است؛ به‌گونه‌ای که با عمل به آنها می‌تواند استعدادهای اخلاقی خود را پرورش دهد و به تحقیق کمالات خود جامه عمل پوشاند.

بنابراین، چهره در اندیشه لویناس ابتدائاً مبنای زبان‌شناسی دارد تا مبنای هستی‌شناسی و یا معرفت‌شناسی و یا روان‌شناسی. هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، چهره می‌تواند به‌مثابه یک گفتار و یا به‌مثابه یک زبان، سوژه را به پاسخگویی فراغواند،<sup>۵۷</sup> این پاسخگویی، معنای دیگری از مسئولیت‌پذیری است. چهره دیگری به‌مثابه یک زبان با سوژه سخن می‌گوید. به‌تعییر دقیق‌تر، چهره دیگری بر نوعی گفتار و زبان دلالت می‌کند، این دلالت نیز خود بر پیام‌ها و فرامین اخلاقی دلالت می‌کند و پیام‌ها و فرامین اخلاقی نیز بر حضور یک سوژه دلالت می‌کند. سوژه متناهی است و قرار است در مجاورت و نزدیکی چهره دیگری نامتناهی قرار بگیرد و آماده پذیرش پیام‌ها و فرامین اخلاقی شود. از این‌رو، چهره دیگری بر مبنای زبان‌شناسی، رویکرد گفتاری و زبانی خود را توجیه می‌کند. مقصود از مبنای زبان‌شناسی همان مبنای معناشناصی<sup>۵۸</sup> است و مقصود از مبنای معناشناصی، مبنای دلالتشناصی است. هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، چهره دیگری با سوژه سخن می‌گوید.<sup>۵۹</sup> چهره

<sup>۵۶</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۳۶

<sup>۵۷</sup>. Levinas, *Totality and Infinity*, 201

<sup>۵۸</sup>. Semantics

<sup>۵۹</sup>. Critchley, "Introduction", 67

دیگری بر مبنای مؤلفه‌های زبان‌شناسی و بهویژه رویکرد دلالت‌شناسی پیام‌ها و فرامین اخلاقی را به سوژه منتقل می‌کند.

## ۷. انتقاد به لویناس؛ غفلت از مبانی هستی‌شناسی

در ساختار اندیشه اخلاقی لویناس در باب هستی مفاهیم و احکام اخلاقی سخن گفته نمی‌شود؛ زیرا بررسی این موضوع در نهایت به بررسی هستی‌شناسی آن از ناحیه سوژه منتهی می‌شود و پیش از این نیز مخالفت لویناس در مورد این رویکرد بیان شده است. اما نگارنده بر این باور است که در اندیشه لویناس می‌توان از هستی مفاهیم و احکام اخلاقی سخن گفت، مشروط بر اینکه مفاهیم و احکام اخلاقی در حین و در هنگام مواجهه حضوری با چهره دیگری وضع گردد و یا کشف گردد. سوژه در حین و در هنگام مواجهه با چهره دیگری پیام‌ها و فرامین اخلاقی دریافت می‌کند که به نوعی دلالت بر هستی آنها دارد. این پیام‌ها و فرامین اخلاقی که از ناحیه دیگری به سوژه منتقل می‌گردد، متعلق عمل هستند و سوژه پیش از شناخت آن می‌باشد این پیام‌ها و فرامین اخلاقی را در رفتار خود متجلی کند. سوژه برای عمل به این پیام‌ها و فرامین اخلاقی نیاز به شناخت هستی آنها ندارد؛ اما به صرف حضور و هستی دیگری نیاز دارد؛ زیرا صرفاً حضور و هستی دیگری است که می‌تواند پیام‌ها و فرامین اخلاقی را به سوژه منتقل کند و باور به مسئولیت اخلاقی در او شکل بدهد. بدین ترتیب، هستی برای لویناس نه تنها بی‌اهمیت نیست؛ بلکه می‌توان گفت: شاکله، بخشی از قوام فلسفه اخلاق او که همان هستی انضمایی دیگری است، بدان وابسته است. لویناس از اهمیت نقش هستی انضمایی دیگری که یک انسان است، به خوبی آگاه است و بر تأکیدی که در مواجهه حضوری با چهره دیگری دارد به نوعی به اهمیت آن مهر تأیید می‌زند.

لویناس در آثار بر جسته خود «تمامیت و نامتناهی» و «فراسوی هستی یا ماسوای ذات» به صراحت بر اولویت دیگری که همان انسان انضمایی دیگر است، تأکید می‌کند. از دیدگاه او، سوژه در هنگام مواجهه با چهره دیگری مسئولیت اخلاقی پیدا می‌کند. در این وضعیت، دیگری که هستی دارد، قوام‌بخش هویت سوژه می‌شود.<sup>۹۰</sup> به تعبیر دیگر، سوژه برای آنکه بتواند هویت خود را معرفی کند، می‌باشد خود را سوژه‌ای که در برابر چهره دیگری مسئولیت اخلاقی دارد، معرفی کند. مسئولیت اخلاقی نیز هنگامی معنا می‌گیرد که دیگری هستی انضمایی داشته باشد و در برابر سوژه قرار بگیرد، در چنین شرایطی سوژه می‌تواند هویت خود را معرفی کند. از این‌رو، در اندیشه لویناس، این هستی دیگری است که هویت سوژه را تعریف می‌کند و به نوعی قوام‌بخش هویت اوست. سراسر فلسفه اخلاق لویناس نمایان‌گر برتری هستی دیگری و چهره

<sup>۹۰</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۵۱

دیگری بر تمام هستی‌های دیگر است؛ زیرا صرفاً هستی دیگری است که می‌تواند آشکار کننده پیام‌ها و فرامین اخلاقی باشد و سوژه را به مسئولیت اخلاقی که دارد، فراخواند.<sup>۶۰</sup>

یکی از ویژگی‌هایی که باعث می‌شود سوژه در برابر دیگری و در هنگام مواجهه با چهره دیگری مسئولیت اخلاقی پذیرد، همین هستی مشترک می‌باشد. سوژه لوبیناس یک انسان مستقل است و اراده و اختیار مستقل به خود دارد و دارای این توانایی است که در مواجهه با چهره دیگری، مسئولیت اخلاقی را انکار کند و به‌نوعی در مسیری که خود مشخص می‌کند، گام بردارد؛ اما چنانکه پیداست، این‌گونه نیست، سوژه هنگامی که در مواجهه با هستی دیگری و چهره دیگری قرار می‌گیرد، اراده و اختیار او میل به دیگری پیدا می‌کند و این میل، انگیزه‌ای به سوژه می‌دهد که نسبت به دیگری احساس احترام پیدا کند و مسئولیت اخلاقی خود را نسبت به دیگری بر عهده بگیرد. با این حال، هستی دیگری چه ویژگی‌هایی دارد که سوژه را مجاب می‌کند نسبت به او مسئولیت اخلاقی داشته باشد؟؛ هستی سوژه و هستی دیگری مشترک هستند و به تعبیر دیگر، از جنس هستی<sup>۶۱</sup> و انضمامی هستند؛ اما آن ویژگی، که هستی دیگری را متمایز می‌کند، تا جایی که می‌توانیم هستی سوژه را متناهی و هستی دیگری را نامتناهی فرض کنیم، همین تبلور پیام‌ها و فرامین اخلاقی در چهره دیگری است که سوژه می‌بایست این پیام‌ها و فرامین اخلاقی را کشف کند. سوژه در هنگام مواجهه با چهره دیگری، در می‌یابد که انسانی در برابر او ایستاده است و نخستین پیام اخلاقی که از چهره دیگری دریافت می‌کند: «مرتکب قتل نشو»<sup>۶۲</sup> است. این پیام، نخستین فرمان اخلاقی که افشاء می‌کند، عبارت است از: اینکه هستی انسان دیگر با ارزش است و نباید هستی را از او گرفت. در حقیقت، هستی دیگری آغاز‌کننده اخلاق است و تا دیگری و چهره دیگری هستی نداشته باشد، سخن از اخلاق بی‌معناست.<sup>۶۳</sup> سوژه در هنگام مواجهه با هستی دیگری است که پیام‌ها و فرامین اخلاقی را دریافت می‌کند و مسئولیت اخلاق را بر عهده می‌گیرد. از این‌رو، هستی دیگری نباید موضوع شناخت سوژه قرار بگیرد؛ زیرا سوژه در فرایند شناخت، هستی انضمامی را از دیگری می‌گیرد و با مفاهیم ذهنی خود و در نهایت با جهان بینی خود، آن را به مفهومی انتزاعی بدل می‌کند که در این شرایط به هیچ وجه نمی‌تواند منتقل کننده پیام‌ها و فرامین اخلاقی باشد و به‌نوعی باعث مرگ هستی انضمامی دیگری و در نهایت مرگ اخلاق می‌شود. سوژه لوبیناس نه تنها می‌بایست با فرایند شناخت سروکار نداشته باشد بلکه می‌بایست از اساس آن را از

<sup>۶۰</sup>. دیویس، درآمدی بر اندیشه لوبیناس، ۱۶۷-۱۶۶.

<sup>۶۱</sup>. Existentialism

<sup>۶۲</sup>. Critchley, "Introduction", 70

<sup>۶۳</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لوبیناس، ۱۰۰

فلسفه اخلاق خود دور نگه دارد؛ زیرا طرح آن، فلسفه اخلاق او را با بحران جدی رو به رو می‌کند. چرا لویناس در هنگام مواجهه سوژه با چهره دیگری با وجود اینکه رویکرد هستی‌شناسی را نمی‌پذیرد اما به نظر می‌رسد مفهوم هستی انضمایی را مسلم فرض می‌گیرد؟؛ لویناس شناخت هستی از جانب سوژه را به معنای کنار گذاشتن استقلال هستی انضمایی دیگری می‌داند و به طور مکرر در آثار «تمامیت و نامتناهی» و «فراسوی هستی یا ماسوای ذات» از شناخت هستی سوژه و دیگری و حتی پیامها و فرامین اخلاقی سرباز می‌زند؛ اما نمی‌تواند از مفهوم هستی انضمایی دیگری سرباز بزند؛ زیرا مواجهه با چهره دیگری، آن هنگامی تحقق می‌پذیرد که دیگری، هستی داشته باشد و با حضور خود در میدان نگاه سوژه، او را به مسئولیت اخلاقی فرابخواند. در چنین شرایطی، هستی انضمایی پیامها و فرامین اخلاقی و هستی انضمایی افعال برای لویناس اولویت ندارد؛ بلکه هستی سوژه و بهویژه هستی دیگری برای لویناس اهمیت پیدا می‌کند، ویژه‌ای دارد. به تعبیر دیگر، آنچه که از معنای هستی انضمایی در اندیشه لویناس اهمیت پیدا می‌کند، هستی انسان است نه هستی موجودات دیگر و این هستی انسان نیز، هم شامل سوژه می‌گدد و هم شامل دیگری. چنانکه می‌بینیم، لویناس تنها یک معنا از هستی را برای فلسفه خود می‌پذیرد و آن عبارت است از: هستی انضمایی با این تأکید که این هستی انضمایی صرفاً شامل هستی انسان می‌شود و هیچ نوع هستی غیر از انسان را شامل نمی‌شود.<sup>۶۴</sup>

لویناس تلاش می‌کند، سوژه را در مواجهه با چهره دیگری قرار بدهد تا او را نسبت به مسئولیت اخلاقی اش فرابخواند. این مواجهه بدین معناست که از پیش، هستی انضمایی سوژه و دیگری پذیرفته شده باشد و سوژه و دیگری در مجاورت و نزدیکی یکدیگر وارد تعامل اخلاقی شوند. این تعامل اخلاقی پیش از هرچیز می‌باشد از ناحیه سوژه محقق شود؛ بدین صورت که سوژه در هنگام مواجهه با چهره دیگری با او رفتار اخلاقی داشته باشد. سوژه هنگامی که مسئولیت اخلاقی خود را نسبت به دیگری پذیرفته باشد به نظر می‌رسد در جهت توسعه هستی خود گام بر می‌دارد. سوژه با پذیرفتن مسئولیت اخلاقی در واقع استعدادهای اخلاقی خود را پرورش داده و به کمال می‌رساند. شکوفایی استعدادهای اخلاقی برای سوژه لویناس در نهایت، توسعه هستی را برای او به ارمغان می‌آورد. بدین ترتیب، مقصد از توسعه هستی در اندیشه لویناس، شکوفایی استعدادهای اخلاقی و رسیدن به کمالات اخلاقی است. این موضوع صرفاً با حضور دیگری و چهره دیگری اتفاق می‌افتد و سوژه نمی‌تواند به تنهایی در مسیر توسعه هستی خود گام بردارد. در واقع، دلیل اصلی توسعه هستی سوژه، پیامها و فرامین اخلاقی و مسئولیت اخلاقی است که از

ناحیه دیگری و چهره دیگری به سوژه منتقل می‌شود.

لویناس در جستجوی شناخت بنیان هستی مفاهیم و احکام اخلاقی نیست؛ اما برای تبیین اندیشه اخلاقی خود به هستی سوژه و به هستی دیگری احتیاج دارد.<sup>۶۰</sup> تا جایی که نیاز او به هستی سوژه و هستی دیگری بیش از دیگر فلاسفه است. به نظر می‌رسد، لویناس بنیان هستی را در اندیشه اخلاقی خود پذیرفته است و دستگاه فلسفه اخلاق خود را بر مبنای این هستی که متعلق به هستی دیگری است، متکی کرده است. این امتیاز فلسفه اخلاق لویناس است که بدون تعلق خاطر به مفهوم‌سازی‌های دیگر دستگاه‌های اخلاقی، فلسفه اخلاق خود را بنیان نهاده است. هنگامی که دیگری در میدان نگاه سوژه قرار می‌گیرد، سوژه با شهود حسی، چهره دیگری را در می‌یابد. چهره دیگری نیز پیام‌ها و فرامین اخلاقی را افساء می‌کند و سوژه با اراده و اختیار خود این پیام‌ها و فرامین اخلاقی را دریافت می‌کند و خود را در برابر دیگری و چهره دیگری دارای مسئولیت اخلاقی می‌داند.<sup>۶۱</sup> این فرایند اخلاقی مرهون این است که هم سوژه و هم دیگری، هستی انصمامی داشته باشند و مواجهه حضوری با یکدیگر داشته باشند.

در حقیقت، لویناس تلاش می‌کند بین هستی انصمامی که متعلق به دیگری است و مسئولیت اخلاقی پیوند برقرار کند؛ بدین صورت که ابتدا می‌بایست هستی انصمامی، معنا داشته باشد تا پسرو آن یک مؤلفه اخلاقی هم‌چون مسئولیت اخلاقی معنا داشته باشد. چنانکه پیداست، لویناس بین هستی سوژه و مسئولیت اخلاقی پیوند برقرار نکرده است. در واقع او بین هستی سوژه در نسبت با هستی دیگری و مسئولیت اخلاقی پیوند برقرار می‌کند؛ این موضوع یکی از شگفتی‌های فلسفه اخلاق لویناس است. اگر از این منظر به فلسفه اخلاق لویناس بنگریم به این نتیجه می‌رسیم که بنیان هستی در فلسفه اخلاق او دارای اهمیت خاصی است. از این‌رو، می‌توان گفت: لویناس اصل هستی انصمامی را به عنوان یک اصل موضوعه پذیرفته است. معنای این اصل موضوعه، ابتدائاً متعلق به دیگری است و سپس متعلق به سوژه است؛ و بر هیچ موضوع دیگری دلالت نمی‌کند؛ چرا که هیچ هستی انصمامی غیر از این، نمی‌تواند حمل کننده پیام‌ها و فرامین اخلاقی باشد.<sup>۶۲</sup> هستی انصمامی صرفاً برای فاعل اخلاقی انسان به عنوان یک اصل موضوعه پذیرفته می‌شود و این اصل موضوعه نه تنها برای دیگر موجودات و یا اشیاء و احسام به کار نمی‌رود؛ بلکه در بررسی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی نیز به عنوان یک مبنای کار گرفته نمی‌شود. بدین ترتیب، لویناس معنای هستی در نسبت به شناخت را از فلسفه خود دور می‌کند و معنای هستی در نسبت به عمل را در فلسفه خود

<sup>۶۰</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۳۴

<sup>۶۱</sup>. Levinas, *Otherwise Than Being*, 90

<sup>۶۲</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، ۱۳۴

برجسته می‌کند. اگر این معنای خاص از هستی انضمای را از لویناس پذیرفت، آیا می‌توان گفت از دیدگاه او پیام‌ها و فرامین اخلاقی با وجود اینکه قابل شناخت نیستند؛ اما در ذیل واقع‌گرایی اخلاقی قرار می‌گیرند؟، ظاهراً همین‌گونه است؛ سوژه هنگامی که در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد و با شهود حسی، دیگری را کشف می‌کند، در می‌یابد که نسبت به او مسئولیت اخلاقی دارد. مواجهه با دیگری و مسئولیت اخلاقی در برابر او قابل شناخت و تبیین نیست؛ اما با توجه به اینکه سوژه در هنگام مواجهه با چهره دیگری می‌باشد هستی دیگری را کشف کند تا پیام‌ها و فرامین اخلاقی را از چهره او دریافت کند، دال بر این واقعیت است که هم سوژه، هستی در جهان بیرونی دارد و هم دیگری هستی در جهان بیرونی دارد؛ و هم پیام‌ها و فرامین اخلاقی که از ناحیه دیگری به سوژه منتقل می‌شود و سوژه در برابر او مسئولیت اخلاقی پیدا می‌کند، واقعیت دارد. از این جهت می‌توان فلسفه اخلاقی لویناس را در ذیل واقع‌گرایی اخلاقی قرار دهیم.

در این وضعیت، واقع‌گرایی فلسفه لویناس بیشتر به دلیل واقعیت هستی سوژه و دیگری در جهان بیرونی است و بر واقعیت مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی تأکید نمی‌کند. البته این به معنای غیرواقعی بودن و منشأ غیرواقعی افعال اخلاقی نیست؛ بلکه تأکید لویناس بیشتر بر هستی سوژه و دیگری در جهان بیرونی است.<sup>۶۸</sup> لویناس با توجه به اینکه در سنت پدیدارشناسی فکر می‌کند، می‌توان با زبان پدیدارشناسی بیان کرد که چهره دیگری با هستی اش، خود را در برابر سوژه حاضر می‌کند. البته این به معنای تقویم دیگری از جانب سوژه نیست؛ بلکه بدین معناست که دیگری با هستی و واقعیت جسمانی اش، خود را در میدان نگاه سوژه قرار می‌دهد. این رویکرد، بر واقع‌گرایی فلسفه اخلاق لویناس دلالت می‌کند. فلاسفه اخلاق همواره با بررسی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی در باب واقع‌گرایی و یا غیرواقع‌گرایی آنها سخن می‌گویند اما در اندیشه لویناس می‌توان با بررسی هستی انضمای سوژه و دیگری و مسئولیت اخلاقی برآمده از آن به واقع‌گرایی فلسفه اخلاق او رأی داد. این واقع‌گرایی نباید به عنوان معیار یا مبنای برای شناخت مؤلفه‌های اخلاقی از قبیل: مسئولیت اخلاقی در فلسفه لویناس در نظر گرفته شود.

به نظر می‌رسد، همین واقع‌گرایی فلسفه لویناس دلیلی برای گشودن مسیری در باب تعامل اخلاقی بین سوژه و دیگری است. سوژه هنگامی که واقعیت هستی دیگری و چهره او را می‌پذیرد؛ خواه یا ناخواه دیگری را در برابر خود می‌بیند که وظیفه دارد نسبت به او رفتار اخلاقی داشته باشد. به تعبیر دیگر، مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگری، دال بر هستی انضمای دیگری است و هستی انضمای دیگری نیز دال بر واقعی

<sup>68</sup>. Adriaan, *To The Other*, 165

بودن پیام‌ها و فرامین اخلاقی است.<sup>۶۹</sup>

اگر فلسفه اخلاق لوبیناس را به عنوان یک فلسفه واقع‌گرا پذیریم، آنگاه می‌توان میان ارزش‌ها و حفایق عینی رابطه برقرار کرد؟. واقع‌گرایی در اندیشه لوبیناس ابتدائاً در نسبت با فاعل اخلاقی به کار گرفته می‌شود تا فعل اخلاقی؛ بدین معنا که سوژه و دیگری ابتدائاً می‌باشد هستی انضمایی در جهان بیرونی داشته باشند و سپس بتوان در باب پیام‌ها و فرامین اخلاقی و افعال اخلاقی سخن گفت. در حقیقت، آنچه که ما را مجاز می‌سازد فلسفه اخلاق لوبیناس را یک فلسفه واقع‌گرا بنامیم، هستی انضمایی و واقعی سوژه و دیگری، در جهان بیرونی است تا سوژه در هنگام مواجهه با دیگری و چهره دیگری نسبت به او مسئولیت اخلاقی پیدا کند. فعل اخلاقی به تنهایی و به خودی خود برای لوبیناس مسئله نیست تا به بررسی هستی آن پردازد. ممکن است این موضوع در اندیشه لوبیناس بوده است که بررسی فعل اخلاقی و یا پیام‌ها و فرامین اخلاقی به تنهایی و بدون فاعل اخلاقی به فرایند شناخت و به نوعی هستی‌شناسی منجر می‌گردد. از این‌رو، لوبیناس نیز مقوله شناخت هستی را از فلسفه اخلاق خود دور نگه می‌دارد؛<sup>۷۰</sup> زیرا سوژه در هنگام شناخت موضوعات، مفاهیم ذهنی و جهان‌بینی خود را بر آنها تحمیل می‌کند، در این صورت، واقعیت، آن‌طورکه هست، شناخته نمی‌شود. در این شرایط، نه تنها موضوعات اخلاقی شناخته نمی‌شود؛ بلکه همان میزان شناخت باعث انحراف واقعیت اخلاقی در هنگام عمل به آن می‌گردد. بنابراین، در فلسفه اخلاق لوبیناس، میان ارزش‌ها و حفایق عینی به عنوان متعلق و فعل اخلاقی نمی‌توان رابطه‌ای برقرار کرد؛ زیرا در اندیشه لوبیناس، دیگری می‌باشد در میدان نگاه سوژه قرار بگیرد و سوژه با شهود حسی، دیگری را کشف کند؛ و سپس پیام‌ها و فرامین اخلاقی را دریافت کند و دریاپید که نسبت به دیگری و چهره دیگری، مسئولیت اخلاقی دارد. در این فرایند، مواجهه دو فاعل سوژه و دیگری تعیین‌کننده ارزش‌های اخلاقی است و حفایق عینی به عنوان بنیان افعال به خودی خود، نه تنها دارای ارزش اخلاقی نیستند؛ بلکه قابل بررسی و شناخت نیز نمی‌باشند.

لوبیناس تلاس می‌کند تمرکز، از فعل اخلاقی برداشته شود و بر فعل اخلاقی تمرکز شود، سپس سوژه به عنوان فاعل اخلاقی از اولویت خارج گردد؛ و دیگری و چهره دیگری در اولویت قرار بگیرد تا جایی که این دیگری و چهره دیگری منتقل کننده پیام‌ها و فرامین اخلاقی شود.<sup>۷۱</sup> این رویکرد را می‌توان یکی از شگفتی‌های فلسفه اخلاق لوبیناس نسبت به پیشینیانش دانست؛ زیرا با وجود اینکه هستی‌شناسی را از

<sup>۶۹</sup>. Levinas, *Otherwise Than Being*, 10

<sup>۷۰</sup>. علیا، کشف دیگری همراه با لوبیناس، ۱۱۲

<sup>۷۱</sup>. Adriaan, *To The Other*, 44

فلسفه اخلاق خود کنار می‌گذارد و تمرکز را از هستی‌شناسی افعال اخلاقی بر می‌دارد؛ اما با پذیرفتن معنای هستی انضمایی و تمرکز بر آن بر فاعل اخلاقی به واقع‌گرایی و مؤلفه‌های آن وفادار می‌ماند.

از دیدگاه لویناس، سوژه در مواجهه با دیگری و چهره دیگری در می‌یابد که نسبت به دیگری و چهره دیگری مسئولیت اخلاقی دارد. سوژه نمی‌تواند به خودی خود در گوشه‌ای نشسته باشد و با قوه تعقل به شناخت مفاهیم و احکام اخلاقی بهمنظور دست‌یابی به مبنایی برای اخلاق تلاش کند؛<sup>۷۲</sup> زیرا هم سوژه و هم دیگری با هستی انضمایی خود می‌توانند مبنایی برای اخلاق باشند. لویناس با اهمیت دادن به فاعل اخلاقی به جای فعل اخلاقی، در حال انتقال این موضوع است که پیام‌ها و فرامین اخلاقی صرفاً با حضور فاعل اخلاقی و یا انسان معنادار است و نمی‌توان بدون حضور فاعل اخلاقی و یا انسان قوانین اخلاقی وضع کرد و یا کشف کرد. هنگامی که سوژه در برابر دیگری و چهره دیگری قرار می‌گیرد، دو شرط برای تحقق اخلاق در فلسفه لویناس لازم است: یکی، هستی انضمایی فاعل‌های اخلاقی است؛ دوم، موقعیت حضوری است که سوژه در آن به چهره دیگری می‌نگرد و حضور دیگری را در برابر خود احساس می‌کند. با فراهم آمدن این دو شرط، سوژه نسبت به دیگری و چهره دیگری مسئولیت اخلاقی پیدا می‌کند و به نوعی پاسخگو می‌شود. این پذیرفتن مسئولیت اخلاقی و پاسخگویی، دال بر هستی انضمایی سوژه و دیگری است. در حقیقت، پیوندی که لویناس میان هستی انضمایی انسان و مسئولیت اخلاقی برقرار می‌کند دال بر این موضوع است که هستی، هم‌چنان در فلسفه اخلاق لویناس نقش برجسته‌ای دارد و به راحتی قابل حذف شدن نیست.<sup>۷۳</sup> چه بسا با حذف این معنا از هستی، تمام فلسفه اخلاق لویناس با بحران رو به رو می‌شود. البته پذیرفتن چنین جایگاهی برای هستی در اندیشه لویناس نبایست بدین معنی باشد که لویناس با بررسی هستی‌شناسی مفاهیم و احکام اخلاقی در جهت دست‌یابی به مبنایی برای فلسفه اخلاق موافق است.

### نتیجه‌گیری

هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، چهره دیگری بر پیام‌ها و فرامین اخلاقی دلالت‌بخشی می‌کند. یکی از این پیام‌ها و فرامین اخلاقی، پیام «مرتکب قتل نشو» است. چهره دیگری این پیام و فرمان اخلاقی را به سوژه منتقل می‌کند تا سوژه نسبت به دیگری با احترام رفتار کند و نسبت به او مسئولیت اخلاقی پذیرد. این پیام‌ها و فرامین اخلاقی که از جانب چهره دیگری به سوژه منتقل می‌شود

<sup>۷۲</sup>. دیویس، درآمدی بر اندیشه لویناس، ۹۷

<sup>۷۳</sup>. Levinas, *Otherwise Than Being*, 54

پیش از هرگونه هنجار و قوانین اخلاقی است که بعدها توسط سوژه وضع و یا کشف می‌گردد. در حقیقت، در اندیشه لویناس گفتار و زبان آغازین اخلاق «دالی» است که از سوی چهره دیگری ارائه می‌گردد و سوژه می‌بایست «مدلول» آن را دریابد و خود را ملتزم به پذیرش آن بداند. هنگامی که سوژه، خود را نسبت به دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی می‌داند؛ آنگاه تعامل اخلاقی سوژه با دیگری، و یا سوژه‌ها با یکدیگر، و یا انسانها با یکدیگر آغاز می‌شود؛ و با همین مینا به وضع و کشف قوانین اخلاقی می‌پردازند و در نهایت با پرورش استعدادهای اخلاقی خود در مسیر تحقق کمالات اخلاقی گام بر می‌دارند. در این وضعیت، جامعه‌ای شکل می‌گیرد که یک جامعه اخلاقی ایده‌آل است و همه انسان‌ها در آن، به صورت برابر و مساوی و با عدالت زندگی می‌کنند. به نظر می‌رسد؛ رویکرد اخلاقی لویناس در مقابل ساختارگرایانی همچون سوسور قرار دارد که به نوعی تعديل یافته ساختارگرایی از نوع افلاطونی است. در ساختارگرایی از نوع افلاطونی، فهم و درک سوژه از صدق، کاملاً تحت تاثیر موضوعات هستی‌شناسی است؛ بدین معنا که بافت‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی در ساخت مقوله‌ها و فهم سوژه نقش ندارند و از اساس مورد توجه قرار نمی‌گیرند و صرفاً امورات بیرونی عالم واقع و بنیان هستی‌شناسی، معیار صدق و کذب گزاره‌ها قرار می‌گیرد.

کانون دقیق ساختارشکنی لویناس و انتقاد او به نشانه‌شناسی سوسور در این عبارت نمایان می‌شود:

«در اندیشه لویناس، گفتار و زبان آغازین اخلاق، دالی است که از سوی چهره دیگری ارائه می‌گردد و سوژه می‌بایست، مدلول آن را دریابد و خود را ملتزم به پذیرش آن بداند.» می‌توان گفت: چهره دیگری برای سوژه صرفاً نشانه‌ای است که سوژه بتواند پیام‌ها و فرامین اخلاقی را دریافت کند. در اندیشه لویناس، دریافت این پیام‌ها و فرامین اخلاقی به‌واسطه مفاهیم و مقولات ذهنی سوژه شکل نمی‌گیرد و این پیام‌ها و فرامین اخلاقی به موضوعات هستی‌شناسی در عالم واقع تقلیل پیدا نمی‌کنند؛ اما نگارنده بر این تصور است: لویناس در دوری‌گزینی از هستی‌شناسی موفق عمل نمی‌کند و حتی او در فلسفه اخلاق، مفهوم هستی انضمای را مسلم فرض می‌گیرد. لویناس شناخت هستی از جانب سوژه را به معنای کنار گذاشتن استقلال هستی انضمای دیگری می‌داند و به طور مکرر در آثار «تمامیت و نامتناهی» و «فراسوی هستی یا ماسوای ذات» از شناخت هستی سوژه و دیگری و حتی پیام‌ها و فرامین اخلاقی سرباز می‌زند؛ اما نمی‌تواند از مفهوم هستی انضمای دیگری سرباز بزند؛ زیرا مواجهه با چهره دیگری، آن هنگامی تحقق می‌پذیرد که دیگری، هستی داشته باشد و با حضور خود در میدان نگاه سوژه؛ او را به مسئولیت اخلاقی فراخواند. در چنین شرایطی، هستی انضمای پیام‌ها و فرامین اخلاقی و هستی انضمای افعال برای لویناس اولویت ندارد؛ بلکه هستی سوژه و به‌ویژه هستی دیگری برای لویناس اهمیت ویژه‌ای دارد.

لویناس در ابتدا تلاش می‌کند منشاً و مؤلفه‌های بنیادین اخلاق را دریابد و سپس جهت آنها را مورد بررسی قرار دهد. او منشاً و مؤلفه بنیادین اخلاق را دیگری و چهره دیگری می‌داند؛ و در برابر سلطه طلبی و عصیان‌گری سوژه شناسنده، قد علم می‌کند تا وظیفه اصلی سوژه که پاسخگویی و مسئولیت اخلاقی نسبت به دیگری است را آشکار نماید. در ساختار فلسفه لویناس، پاسخگویی و مسئولیت اخلاقی، هنگامی معنا می‌گیرد که چهره به‌مثابه یک گفتار و یا یک زبان، خود را در میدان نگاه سوژه قرار دهد و سوژه نیز پیام‌ها و فرامین اخلاقی را از چهره دیگری دریافت کند. دریافت پیام‌ها و فرامین اخلاقی نیز هنگامی انجام می‌گیرد که سوژه با شهود حسی به چهره دیگری نگاه نماید. چنانکه پیداست، در این فرایند، لویناس بین شهود حسی سوژه و چهره دیگری به‌مثابه یک گفتار و یا یک زبان پیوند برقرار می‌کند؛ بدین صورت که سوژه با شهود حسی، چهره دیگری را می‌بیند و سپس بر روی چهره دیگری یک گفتار و با یک زبان و یا یک فراخوان و یا صدایی احساس می‌کند که او را ترغیب می‌کند نسبت به دیگری پاسخگو باشد و مسئولیت اخلاقی بپذیرد. هنگامی که سوژه در مواجهه با چهره دیگری قرار می‌گیرد، در می‌یابد که می‌بایست نسبت به دیگری پاسخگو و دارای مسئولیت اخلاقی باشد. چهره به‌مثابه یک گفتار و یا یک زبان حامل پیام‌ها و فرامین اخلاقی است تا سوژه‌این پیام‌ها و فرامین اخلاقی را در رفتار خود عینیت ببخشد؛ چهره برای سوژه مسیری می‌گشاید که سوژه بتواند هویت حقیقی خود را کشف کند و از متاتاهی به سمت نامتناهی حرکت کند. در این مسیر و حرکت، سوژه، استعدادهای اخلاقی خود را پرروش می‌دهد و به تحقق کمالات اخلاقی نزدیک می‌شود؛ اما سوژه شناسنده، آموخته است به تمام موضوعات، رویکرد هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی داشته باشد و تلاش می‌کند تمام موضوعات را بر مبنای مفاهیم و مقولات ذهنی خود درک کند. این فرایند برای سوژه، جهان‌بینی شکل می‌دهد که ممکن است با حقیقت موضوعات فاصله داشته باشد. از این‌رو، چهره برای سوژه هم‌چون گفتار و زبان از جانب دیگری عمل می‌کند و به‌مثابه بانگ و فریادی است که سوژه را از خواب غلتی بیدار می‌کند. سوژه می‌بایست به این نتیجه برسد که تغییر رویکرد بددهد و هویت حقیقی خود را کشف کند. هویت حقیقی سوژه پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری نسبت به دیگری است. این رویکرد سوژه، بر مبنای زبان‌شناسی چهره توجیه‌پذیر می‌شود. چهره دیگری به‌مثابه گفتار و زبانی است که به سوژه فراخوان می‌دهد تا نسبت به دیگری پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد. بنیان چهره، گفتار و زبان است. با توجه به اینکه محور اخلاق در فلسفه لویناس بر اساس حضور دیگری و خطاب به اوست؛ بنابراین، مبنای زبانی چهره، بهترین مینا به منظور مشروعیت بخشیدن به چهره برای توجیه وجه اخلاقی اش است.

## منابع

اصغری، محمد. درآمدی بر فلسفه‌های معاصر غرب (از هوسرل تا رورتی)، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۹.

دیویس، کالین. درآمدی بر اندیشه لویناس. ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۶  
علیا، مسعود. کشف دیگری همراه با لویناس. تهران: انتشارات نی، ۱۳۸۸.  
کرچین، سایمون. فرا اخلاق. مسلم قربان بابایی و محمد بزنده. تهران: انتشارات کتاب ط، ۱۳۹۷  
لویناس، امانوئل. اخلاق و نامتناهی: گفتگوهای امانوئل لویناس و فیلیپ نمو. ترجمه مراد فرهادپور و صالح نجفی.  
تهران: انتشارات رخداد نو، ۱۳۸۷.

Critchley, Simon. "Introduction", in *Cambridge Companion to Levinas*, ed by Simon Critchley and Robert Bernasconi, Cambridge University Press. 2004

Levinas, Emmanuel. *Collected Philosophical Papers*. trans. Alphonse Lingis. Martinus Nijhoff Press, 1993

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Alphonso Lingis. transl, Pittsburgh,  
Duquesne University Press, 1969

Levinas, Emmanuel. *Existence and Existents*, Alphonso Lingis. transl, The Hague: Martinus Nijhoff Press  
1978.

Levinas, Emmanuel. *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence (New Edition)*. Alphonso Lingis. transl,  
Springer press, 1991

Peperzak, Adriaan. *To The Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*,. Purdue  
University Press, 1993

Wolosky, Shira. *The Sacred Power of Language in Modern Jewish Thought: Levinas, Derrida, Scholem*.  
Berlin, Boston: De Gruyter, 2023. <https://doi.org/10.1515/9783111168760-202>

### Transliterated Bibliography

Aşgharī, Muḥammad. *Dar Āmadī bar Falsafah-hā-yi Mu'āṣir Gharb (az Husserl tā Rorty)*. Tehran: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i 'Ulūm Insānī va Muṭāli‘at Farhangī. 2021/1399.

Davies, Colin. *Dar Āmadī bar Andīshih Levinas*. Translated by Maṣ‘ūd ‘Uliyā, Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 2018/1396.

Heidegger, Martin. *Hastī va Zamān*. Translated by Siyāvash Jamādī, Tehran: Intishārāt-i Quqnūs, 2010/1388.

Kirchin, Simon. *Farā Akhlāq*. Translated by Muslim Qurbān Bābāyī va Muḥammad Zndī, Tehran:  
Intishārāt-i Kitāb Tāhā, 2019/1397.

---

Levinas, Emmanuel. *Akhlaq va Nāmutināhī: Guftgū-hā-y Emmanuel Levinas va Philippe Nemo*. Translated by Murād Farhādpūr va Şālih Najafī, Tehran: Intishārāt-i Rukhdād Nū, 2009/1387.

Macquarrie, John. *Martin Heidegger*. Translated by Muḥammad Sa‘īd Ḥanāyī Kāshānī, Tehran: Intishārāt-i Garūs, 1998/1376

‘Ulīyā, Maṣ‘ūd. *Kashf-i Dīgarī Hamrāh bā Levinas*. Tehran: Intishārāt-I Ney, 2010/1388.



## Existential Intensification of the Natural World from the Perspective of Allameh Tabataba'i and its Eschatological Implications

Dr. Amir Rastin Toroghi

Assistant Professor, Islamic Philosophy and theosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Email: [arastin@um.ac.ir](mailto:arastin@um.ac.ir)

### Abstract

In his philosophical discussions regarding movement, and within the intellectual framework of Mullā Sadrā's transcendent philosophy, Allameh Tabataba'i draws a new philosophical model of the system of the natural world, according to which the material world with all its parts and members constitutes a single dynamic reality that travels from mere potentiality to pure actuality. This view of how the material world evolves can serve as a basis for rereading some Islamic and Quranic concepts. Using library resources, philosophical reasoning and text analysis, this study aims to first introduce and explain Allameh Tabataba'i's philosophical viewpoint on the resurrection, along with his exegetical views; in the second step, while comparing his philosophical and exegetical theories on the resurrection, we explain the implications of this philosophical reading in eschatology and the Great Resurrection. Providing a reasonable explanation for "the temporality of the Resurrection despite its being non time-bound," "the determinator for the time of the Resurrection," and "the identity of the individuals in the Resurrection with the individuals in the material world" are among the results of applying this philosophical theory in understanding the Quranic Resurrection.

**Keywords:** Allameh Tabataba'i, Resurrection, Great Resurrection, existential intensity, *hyle*, form





## اشتداد وجودی جهان طبیعت از منظر علامه طباطبائی<sup>(۱)</sup> و دلالت‌های معادشناختی آن

امیر راستین طرقی

استادیار، فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: [arastin@um.ac.ir](mailto:arastin@um.ac.ir)

### چکیده

علامه طباطبائی(ره) در مباحث فلسفی حرکت و با عنایت به مبانی حکمت صدرایی، الگوی فلسفی نوینی از نظام جهان طبیعت را ترسیم می‌کند که مطابق با آن، عالم ماده با تمام اجزاء و افرادش حقیقت واحد سیال را تشکیل می‌دهد که از قرّه به فعالیت خارج شده و مسیری میان قوهٔ صرف تا فعلیت محض را طی می‌کند. این نگاه به چگونگی تحولات جهان ماده، می‌تواند دست‌مایه بازخوانی برخی مفاهیم دینی و قرآنی قرار گیرد. در این پژوهش سرآئم تا با بهره‌بردن از منابع کتابخانه‌ای و روش استدلال فلسفی و تحلیل و تفسیر متن، اولاً در کنار آراء تفسیری علامه طباطبائی درباره معاد، دیدگاه فلسفی وی را نیز معرفی و تبیین نماییم و سپس ضمن مقایسه نظریه فلسفی و تفسیری ایشان در باب معاد، لوازم و پیامدهای این خوانش فلسفی را در آخرت‌شناسی و بریانی قیامت کبری تبیین کنیم. ارائه تفسیری خردپذیر از «زمان‌مند بودن قیامت در عین احاطه وجودی کنونی»، «مرتّح داشتن زمان حدوث قیامت»، «این‌همانی افراد و اشخاص موجود در عرصه قیامت با دنیا» از جمله نتایج کاربرست این نظریه فلسفی در فهم معاد قرآنی است.

**واژگان کلیدی:** علامه طباطبائی، معاد، قیامت کبری، اشتداد وجودی، هیولی، صورت

## مقدمه

اهمیت معاد در اسلام، نیازی به توضیح و یا اثبات ندارد و نزد اندیشمندان مسلمان، اصل معاد جزو ضروریات اعتقادی است، هرچند در ضروری بودن اعتقاد به کیفیت معاد میان ایشان اختلاف است؛ این تفاوت آراء ناشی از برداشت‌های متنوع از متون دینی و نیز محصول مبانی فلسفی و کلامی گوناگون است. حکماء الهی نیز با عنایت به مبانی فلسفی و یا رویکردهای نقلی خویش به بحث و فحص در باب معاد پرداخته‌اند. ظهور حکمت متعالیه و نگاه وحدت‌گرایانه این مکتب فلسفی به آموزه‌های وحیانی و حکمی و ادعای آن مبنی بر مطابقت تمام عیار شریعت و حکمت، بستر پویاتری را برای گفتگو میان نقل و عقل فراهم نموده است، بهویژه در مسائلی هم‌چون معاد که صبغه دینی بسیار پررنگی دارد. علامه طباطبایی به عنوان یک شارح صدرایی و مفسر بزرگ قرآن از این قاعده استثناء نیست و مبانی فلسفی و رویکرد تفسیری وی، به فهمی خاص از معاد منجر شده است. آراء تفسیری ایشان در باب معاد بیش از همه در المیزان و رسائل توحیدی منعکس شده است؛ اما اندیشه‌های فلسفی وی در این حوزه، به دلایلی در جایگاه اصلی خویش یعنی مباحث معاد مطرح نشده است؛ نه خبری از تعلیقات بر مباحث معاد اسفار هست و نه اثری از فصل و یا بحثی مخصوص معاد در آثار فلسفی مانند نهایة الحکمة، بداية الحکمة، و اصول فلسفه و روش رئالیسم. علیرغم چنین دشواری و محدودیتی، نگارنده دست‌یابی به نگرش فلسفی علامه به معاد را امری ممکن می‌داند که با مراجعته به مباحث دیگری هم‌چون حرکت و قوه و فعل قابل استنباط است. با توجه به گستردگی مباحث پیرامون معاد، در این نوشتار به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی(ره) در باب قیامت کبری و معاد عمومی از منظر فلسفی و دینی می‌پردازیم. محور اصلی پژوهش کنونی به طور مشخص، تبیین نظریه اشتداد وجودی جهان طبیعت از منظر علامه طباطبایی(ره) و دلالت‌های معادشناختی آن در باب معاد عمومی از حیث حوادث و تحولات هنگامه برپایی قیامت کبری است.

در پژوهش‌هایی که به خوانش و یا بازخوانی تقریبهای شارحان صدرایی هم‌چون حکیم زنوزی پرداخته‌اند، عمدتاً تمرکز بر تبیین معاد انسانی است، نه معاد عمومی؛ و در رستاخیز انسان نیز آنچه بیشتر انعکاس یافته است، تبیین کیفیت معاد و رجوع بدن به نفس، بر اساس نوع خاصی از رابطه نفس و بدن می‌باشد.<sup>۲</sup> در خصوص دیدگاه علامه طباطبایی نیز، گرچه در دیدگاه وی به عمومیت معاد اشاره شده؛ اما همین اشاره نیز در پژوهش‌ها به صورت کم‌رنگ و گذرا و فرعی مطرح شده است و هیچ‌گاه محور اصلی

۲. به عنوان نمونه: جنگی آشتیانی، «معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی»؛ کشامشکی، «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی»؛ ارشادی‌نیا، «چالش‌های اساسی نظریه آقایی حکیم درباره «کیفیت معاد جسمانی» از دیدگاه سید جلال الدین آشتیانی».

بحث قرار نگرفته است،<sup>۳</sup> و همان نیز متمرکز بر رویکرد تفسیری ایشان است، نه اندیشه فلسفی؛ اما پژوهش کنونی، مسأله رستاخیز را به عنوان یک تحول همه جانبه و دگرگونی سراسری در پنهان جهان طبیعت دنبال می‌کند و می‌کوشد تا با ایضاح مبانی و اصول فلسفی این نوع نگاه به معاد، اولاً تقریری فلسفی از دیدگاه علامه به دست دهد؛ و ثانیاً با بررسی نتایج و آثار اعتقادی این نظریه فلسفی، نشان دهد که این خوانش فلسفی صدرایی می‌تواند با معاد قرآنی سازگاری بیشتری را از خود نشان دهد. بنابراین، وجه نوآوری نوشتار کنونی نسبت به پژوهش‌های موجود در باب نظر علامه طباطبائی، در آن است که در آنها، اولاً تمرکز اصلی به طور خاص بر معاد انسان است نه معاد عمومی؛ و به طور اخصر بر رابطه نفس و بدن، اما در اینجا رستاخیز عمومی مورد بحث است؛ ثانیاً در بسیاری از این تحقیقات، واکاوی دیدگاه علامه از حیث ابتدا بر اصول فلسفی و مبانی صدرایی مد نظر نبوده است؛ اما در مقاله حاضر در مقام تبیین فلسفی دیدگاه علامه درباره معاد هستیم؛ و ثالثاً برخلاف سایر پژوهش‌ها لوازم و نتایج مستقیم معادشناختی دیدگاه علامه با توجه به مبانی فلسفی مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است. برای این منظور، ابتدا گزارش مختصری از دیدگاه علامه در باب معاد ارائه خواهد شد، سپس مبانی و اصول فلسفی دخیل به ویژه مبانی مباحث قوه و فعل و حرکت مورد مذاقه قرار می‌گیرد؛ و در پایان، پیامدها و لوازم معادشناختی این دیدگاه تبیین می‌گردد. نکته پایانی در مقدمه آنکه در خصوص تفکیک دو دیدگاه تفسیری و فلسفی، پیداست که منظور، بیان دو نظریه متفاوت از علامه نیست؛ بلکه مقصود دو منظر متفاوت به مسأله واحد است: یکی از نگاه نقل با تأکید بر آیات قرآن (دیدگاه تفسیری) و دیگری از منظر عقل (دیدگاه فلسفی)؛ منتهی چنان‌که در نوشتار اثبات خواهد شد، تفاوتی در محتوای دو منظر بحث وجود ندارد و نظر علامه در مباحث تفسیری شان با رأی فلسفی ایشان هم خوان و متعدد است و آنچه را با نقل کسب کرده با عقل نیز اثبات کرده است تا مهر تاییدی باشد بر «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل وبالعكس».

### ۱. بیان دیدگاه تفسیری علامه

در مقدمه بیان شد که این پژوهش عهده‌دار تبیین معاد عمومی است از حیث حوادث و تحولاتی که در هنگامه برپایی قیامت کبری رخ می‌دهد. قرآن و روایات، معاد را در دو سطح شخصی و عمومی معرفی می‌کند؛ یعنی هم برای انسان به‌طور خاص، معاد و قیامت محقق است و هم برای کل جهان و به صورت مجموعی.

<sup>۳</sup>. به عنوان نمونه: اللہبادشتی و رضانی‌زاد، «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبائی (ره)»؛ عترت دوست، «تبیین دیدگاه علامه طباطبائی در خصوص معاد جسمانی و پاسخگویی به شباهات آن در تفسیر المیزان»؛ اکبریان و عارفی، «معاد جسمانی، از نظر آقایی مدرس زنجی و علامه طباطبائی».

### ۱- عمومیت رستاخیز و نمونه‌هایی از آیات دال بر آن

علامه به آیاتی اشاره می‌کند که ناظر به این موارد هستند: تبدّل زمین و آسمان،<sup>۴</sup> تحولات نظام کیهانی،<sup>۵</sup> صعقه و قیام تمام موجودات آسمانی و زمینی در اثر نفح صور،<sup>۶</sup> سرایت حشر به وحش،<sup>۷</sup> سرایت حشر به تمام جنبندگان و پرنده‌گان.<sup>۸</sup>

وی همچنین، «خلق جدید» در آیه شریفه «أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بُلْ هُمْ فِي لَيْسٍ مِّنْ خَلْقِ جَدِيدٍ»<sup>۹</sup> را به معنای آفرینش نشئه آخرت دانسته و موضوع آن را نه منحصر در انسان می‌داند و نه جهان؛ بلکه شامل هر دو می‌داند<sup>۱۰</sup> و در خصوص آسمان‌ها و زمین و اجرام آسمانی هم‌چون خورشید و ماه نیز بر این باور است که حقیقت تبدّل و تحول و حضور در عرصه قیامت و بهشت و جهنم به روشنی از آیات کریمه قابل اثبات است، هرچند برخلاف حیوانات\_ برای آنها صریحاً از لفظ «حشر» استفاده نشده است.<sup>۱۱</sup>

### ۲- مطابقت معاد و ابتدا

محور اصلی دیدگاه تفسیری علامه، تبدّل همین جهان و اجزاء و اعضاش به جهان آخرت و موجودات و حوادث آن است. علامه «مطابقت معاد و ابتدا» را یک اصل قرآنی می‌داند و برای اثبات آن به آیاتی از قرآن استناد می‌کند که در ادامه به پاره‌ای از آنان اشاره می‌رود.

#### ۱-۱. «اصل تبدیل» در خصوص نسبت میان مبتدأ و معاد

مستند اصلی در این موضوع، این بخش از آیه شریفه است: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ».<sup>۱۲</sup> علامه ضمن نقل معانی مختلفی از مفسران و نیز از روایات در خصوص این آیه، در نهایت، بیان می‌کند که قدر مسلم از معنای «تبدیل» زمین و آسمان بهویه با توجه به روایات، آن است که در روز قیامت نیز حقیقت زمین و آسمان تقاوی پیدا نمی‌کنند؛ بلکه نظام آخرتی آنها با نظام دنیاپیشان متفاوت است.<sup>۱۳</sup> وی معتقد است که مطابق با این اصل، «خلق جدید»ی که در آیه ۱۵ سوره ق بیان شده نیز به نحو

<sup>۴</sup>. ابراهیم: ۴۸

<sup>۵</sup>. افطار: ۱-۴؛ تکویر: ۱۱-۱؛ انبیاء: ۱۰۴

<sup>۶</sup>. زمر: ۶۸

<sup>۷</sup>. تکویر: ۵

<sup>۸</sup>. انعام: ۳۸؛ رک: طباطبایی، المیزان، ۷۶/۷

<sup>۹</sup>. ق: ۱۵

<sup>۱۰</sup>. طباطبایی، المیزان، ۱۸/۳۳۵

<sup>۱۱</sup>. طباطبایی، المیزان، ۷/۷۶

<sup>۱۲</sup>. ابراهیم: ۴۸

<sup>۱۳</sup>. طباطبایی، المیزان، ۱۲/۹۳

«تبديل» است (نه خلقتی بی‌سابقه)، یعنی همان امور و موجودات نظام دنیوی (مبدأ) مبدل به نظام جدید اخروی (آخرت) می‌شوند.<sup>۱۴</sup>

طبق آیات ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره هود، اهل بهشت و اهل دوزخ مخلد در موطن خود هستند، اما این خلود و دوام، مقید به دوام آسمان‌ها و زمین شد است «خالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»، یعنی خلود اهل بهشت در بهشت و اهل جهنم در دوزخ تا زمانی ادامه می‌باید که آسمان و زمین پایدار و برقرار باشد. علامه در اینجا اشکالی را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه آسمان و زمین تنها تا زمان بربایی قیامت دوام و بقاء دارند، پس چگونه خداوند بقای استقرار در بهشت و دوزخ را تا زمان بقای آسمان و زمینی دانسته است که هنوز آخرت ظاهر نگشته و دخول در بهشت و جهنم صورت نگرفته، از بین رفته‌اند؟ به نظر ایشان، بهترین پاسخ آن است که جهان آخرت نیز برای خود آسمان‌ها و زمینی دارد که بر اساس آیه تبدل زمین و آسمان‌ها (ابراهیم: ۴۸)، تبدل یافته و تحول یافته‌ی همین زمین و آسمان دنیوی است؛ لذا با این مبنای اشکال از اساس دفع می‌گردد.<sup>۱۵</sup>

## ۱-۲-۱. اتحاد زمین و بهشت، بر اساس اصل «وراثت» زمین توسط اهل بهشت

از آیه «وَ قَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ تَبَوَّأْ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءَ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَالَمِلِينَ»<sup>۱۶</sup> استفاده می‌شود که بین زمین و بهشت ارتباط مخصوصی است و مقصود از صدق وعده می‌تواند اشاره به این وعده الهی باشد: «أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ».<sup>۱۷</sup> از طرفی، حقیقت میراث متوقف بر شیئی ثابت است که از دستی به دست دیگر انتقال یابد و از گذشتگان به آیندگان برسد؛ ولذا مقتضای ظاهر سیاق در بیان صدق وعده آن بود که می‌فرمود: «وَ أُورثَنَا الْأَرْضَ تَبَوَّأْ مِنْهَا» یا این‌که «وَ أُورثَنَا الْجَنَّةَ تَبَوَّأْ مِنْهَا»؛ اما عدول از این دو کونه بیان، نوعی اتحاد میان زمین و بهشت را افاده می‌کند. پس جایگاه و منزلگاه اخروی اهل بندگان صالح خدا، طبق آیات ۲۴-۲۲ رعد، همان باغ‌هایی بهشتی است که دخول در آن، مستدعی نوعی «بیرون بودن» قبلی است (عبارت خود علامه است) و لذا ساکنان آن، حال کسی را دارند که پس از مدتی سکونت در یک زمین، بر آن بنایی برپا ساخته تا در آن مأوى گزینند و سپس بار دیگر گبیدی بر آن استوار کنند و وارد آن گردند که همه این مراحل، اوچ بعد از حضيض یا ارتقای بعد از ارتقاست. همچنین، طبق آیاتی همچون «كُلُّمَا رُزِقُوا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلٍ وَ أَتُوا بِهِ

۱۴. «وَ هوَ تَبْدِيلٌ خَلْقًا جَدِيدًا» (طباطبائی، المیزان، ۳۴۶/۱۸).

۱۵. طباطبائی، المیزان، ۲۴/۱۱.

۱۶. زمر: ۷۴.

۱۷. انبیاء: ۱۰۵.

مُتَشَابِهً<sup>۱۸</sup> رزق بهشتیان مشابه همان رزقی است که در دنیا داشتند، و این نیز نشانه دیگری از اتحاد حقایق بهشتی با حوادث و موجودات زمینی است. بنابراین، به نظر علامه، آیات قرآن در خصوص بهشت، مفید نوعی ارتباط اتحادی میان بهشت موعود(الجنة) با زمین(الأرض) است.<sup>۱۹</sup>

### ۳-۲-۱. تحولات زمین در جهت نورانی شدن در هنگامه ظهور قیامت

بعد از آنکه اتحاد وجودی زمین دنیوی و بهشت اخروی از منظر علامه اثبات شد، اکنون به مطلبی قرآنی اشاره می‌رود که هم می‌تواند مؤید دیگری بر این رابطه اتحادی و اتصالی وجودی باشد، و هم در واقع، ساز و کار آن را روشن می‌سازد. طبق آیات قرآن، زمین دچار تحولاتی می‌شود که به تدریج همین زمین معهود، مبدل به جایگاه دخول و سکونت مؤمنان یعنی بهشت خواهد شد؛ این تحولات عبارتند از: تبدل وجودی،<sup>۲۰</sup> نورانیت یافتن زمین: «أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورٍ رَّبِّهَا»،<sup>۲۱</sup> اتساع وجودی زمین: «وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ»،<sup>۲۲</sup> و انقباض وجودی زمین: «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبَضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». علامه بر اساس چنین شواهدی معتقد است که آیات قرآن، تبدل و صیرورت آن را به سمت نورانیت نشان می‌دهد، یعنی غایت سیر تحولی زمینیان و نیل آنان به سمت نظام اخروی همراه با نورانی شدن آنان و صفا یافتن ایشان و نزدیک شدن به حیات حقیقی (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُيَ الْحَيَاةُ)<sup>۲۴</sup> است. حاصل سخن آنکه زمین همیشه در تحول است و این تحول به سمت باطن و صورت ملکوتی و روشن آن است که از جمله بواسطه زمین، همین جنات عدن می‌باشد که [بخشی از] زمین و زمینیان در حال سیر به سوی آنند.<sup>۲۵</sup> این نورانیت را می‌توان تعبیری قرآنی برای مفهوم فلسفی «تجرد» در نظریه فلسفی علامه دانست که مطابق با آن، موجودات جهان طبیعت در اثر حرکت جوهری اشتدادی خود، پیوسته از مادیت و استعدادهای مادی دور شده و بر فعلیت، تجرد و صفاتی ایشان افزوده می‌شود، تا اینکه به تجرد کامل برسند، چنانکه در تبیین نظریه فلسفی علامه، توضیحش خواهد آمد. بنابراین، آیاتی که دلالت بر تبدل زمین، نورانی شدن زمین، در قبضه خدا قرار گرفتن زمین و انبساط و سایر تحولات آن دارد نیز از زمینه‌سازی زمین برای تبدیل شدن به

<sup>۱۸</sup>. بقره: ۲۵.

<sup>۱۹</sup>. طباطبایی، الرسائل التوحیدية، ۲۹۴-۲۹۵.

<sup>۲۰</sup>. ابراهیم: ۴۸.

<sup>۲۱</sup>. ذمیر: ۶۹.

<sup>۲۲</sup>. الشناق: ۳-۴.

<sup>۲۳</sup>. ذمیر: ۶۷.

<sup>۲۴</sup>. عنکبوت: ۶۴.

<sup>۲۵</sup>. «وَقَدْ تَبَدَّلَ الْهَوَىٰتُ فَصَارَتْ مُتَوْرَةً» (همو، الرسائل التوحیدية، ۲۳۸)؛ نیز رک: همان، ۲۹۴.

<sup>۲۶</sup>. طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، ۳۲۷ (تعليقه آملى لاريجانى).

جایگاهی برای سکونت ابدی پرده بر می‌دارد.

خلاصه آنکه، معنای ارث که مستلزم وجود یک موضوع ثابت است و قرار گرفتن بهشت در امتداد حرکت اشتدادی زمین و زمینیان؛ و از پی هم آمدن فعلیت‌ها بر روی این موضوع ثابت یعنی زمین (که علامه از آن تعبیر به ساختن منزل در یک زمین و یا افزایش طبقات در یک ساختمان می‌کند)، در کنار آیات ناظر به تبدل و نورانی شدن زمین و آیات مربوط به تشابه رزق اهل بهشت با رزق زمینی و دنیوی‌شان، حکایت از اتحاد وجودی نشنه آخرت با نشنه دنیا دارد، به این صورت که حقایق اخروی، امتداد وجودات دنیوی و مادی هستند که در اثر تحولات وجودی، مبدل به آنها گشته‌اند.

#### ۴-۲-۱. هویت زمینی و خاکی انسان

در نظر علامه انسان به عنوان جزئی از زمین، به حرکت جوهری و اشتداد وجودی متصف شده و در نهایت، راهی سرای آخرت می‌شود؛ علامه این مطلب را با توجه به آیاتی که خلقت انسان را از گل و زمین می‌داند و حشر و اعاده او در معاد را نیز به خروجش از همین زمین می‌داند، استباط می‌کند، آیاتی هم چون: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارِةً أُخْرَى»<sup>۲۷</sup> با توجه به اینکه روایات نقش مهمی در این مدعای ایفا می‌کنند، توضیح بیشتر به بخش بعد موكول می‌شود.

#### ۴-۲-۲. چند شواهد روایی بر مطابقت مبتدأ و معاد

مطابقت مبتدأ و معاد علاوه بر آیات قرآن، از نظر علامه مؤید به روایات نیز هست، به ویژه روایات مربوط به طینت که اختلاف خلقت انسان‌ها را بر اساس تفاوت طینت و سرشت و ماده اولیه آنها دانسته و این اختلاف را در تفاوت سرانجام و نهایت کار آنها مؤثر می‌داند؛ این روایات بیان می‌کنند که خدای سبحان خلایق را مختلف آفریده، برخی خلقت‌شان از گل بهشت است، و سرانجام‌شان نیز به سوی بهشت خواهد بود. و بعضی از گل جهنم است، و بازگشت‌شان نیز به سوی جهنم،<sup>۲۹</sup> و در برخی روایات بیان شده که سرشت افراد از بخش‌های مختلفی از خاک زمین گرفته و عجین شده است، و چون خاک‌ها و سرزمین‌ها مختلفند، بعضی بایر و بعضی شوره‌زار و بعضی پاکیزه و حاصل خیز است، در نتیجه، ذریه آدم

<sup>۲۸</sup>. طه: ۵۵.

وقال تعالى: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارِةً أُخْرَى» (طه: ۵۵). والآيات كما ترى... تدل على أن الإنسان جزء من الأرض غير مفارقها ولا مابين معها، انفصل منها ثم شرع في الطوارء بالطوارء حتى بلغ مرحلة أنشى فيها خلقا آخر، فهو المتحول خلقا آخر و المتكامل بهذا الكمال الجديد الحديث، ثم يأخذ ملك الموت هذا الإنسان من البدن نوع أخذ يسوقه ثم يرجع إلى الله سبحانه (همو، الميزان، ۱۱۲/۱).

«أَنَّ اللَّهَ يَتَّبِعُ وَتَعَالَى أَخْذَ طَبَيْهَ مِنَ النَّارِ فَخَلَقَهُمَا بِجَمِيعِ مَا تَرَى مِنْ هَذِهِ فَنَّا رَأَيْتَ مِنْ أَوْيَانِكَ مِنَ الْأَمَانَةِ وَحُسْنِ السُّمْتِ وَحُسْنِ الْخُلُقِ فَمِمَّا أَتَتُمُوهُمْ مِنْ طَبَيْهِ الْجَنَّةُ وَهُمْ يَعْرُدُونَ إِلَيْهِ مَا خَلَقُوا مِنْهُ وَمَا رَأَيْتَ مِنْ هُؤُلَاءِ مِنْ قَلَّةِ الْأَمَانَةِ وَسُوءِ الْخُلُقِ وَالْإِعْرَادِ فَمِمَّا مَكَثْتُمُوهُمْ مِنْ طَبَيْهِ النَّارَ وَهُمْ يَعْرُدُونَ إِلَيْهِ مَا خَلَقُوا مِنْهُ» (برقی، المحسان، ۱۳۷/۱).

نیز بعضی نیکوکار و بعضی بدکار شده‌اند.<sup>۳۰</sup> علامه پس از ذکر این روایات، که مضمون آنها در روایات فراوان دیگری نیز آمده، از اینکه خلقت انسان از گل و اصل آن گل از بهشت و یا دوزخ بوده، نتیجه می‌گیرد که زمین هم بعضی از قسمت‌هایی از بهشت و بعضی دیگری از جهنم بوده و سرانجام نیز هر کدام به اصل خود بر می‌گردند؛ زیرا هر کدام به تدریج به صورت انسان‌هایی در می‌آیند که یا راه بهشت را می‌یمایند و یا راه جهنم را؛ و معلوم است که هر کدام راهی را می‌روند که مناسب با ماده اصلی خلقت‌شان باشد. ایشان آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الْأَرْضَ تَنَبَّؤًا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ»<sup>۳۱</sup> را مؤید نتیجه‌گیری خود می‌داند؛ زیرا از ظاهر آیه بر می‌آید که منظور از زمین همین زمینی است که بشر در آن زندگی می‌کند و در آن می‌میرد و از آن برانگیخته می‌شود؛ و منظور از «الْجَنَّةِ» نیز همین زمین است. هم چنین آیه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرُ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ»<sup>۳۲</sup> را نیز گواه بر این سخن می‌گیرد و بیان می‌کند که در مجموع، منظور روایات از «طینت بهشت» و «طینت دوزخ» و یا «طینت علیین»، «طینت سجین»، همان طینتی است که بعداً (در اثر اعمال اختیاری انسان و طی شدن مسیر زندگی دنیوی او) از اجزای بهشت و یا دوزخ می‌شود.<sup>۳۳</sup> بنابراین، طبق نظر علامه، همین ماده اصلی خلقت انسان را تشکیل داده و در آینده نیز همین زمین مبدل به ارض بهشت یا دوزخ می‌شود.

## ۲. تبیین فلسفی دیدگاه علامه: اشتداد وجودی عمومی جهان طبیعت

میان آنچه به عنوان اندیشه تفسیری علامه در خصوص قیامت‌شناسی و فرجام نشیه دنیا بیان شد با دیدگاه فلسفی وی درباره سرنوشت جهان طبیعت مطابقت کامل وجود دارد. پیش از بیان نظریه فلسفی، توجه به این نکته ضروری است که این دیدگاه، بر اساس نظرات میانی و متوسط حکمت متعالیه بنا شده است، نه آراء و اندیشه‌های نهایی صدرایی؛ زیرا مبنای نظریه، وحدت تشکیکی حقیقت وجود است، نه وحدت شخصی آن. اینک با طرح مبانی و اصول فلسفی مرتبط، به تبیین این نظریه می‌پردازیم. به جز اصولی همچون اصالت، وحدت تشکیکی، و بساطت حقیقت وجود، که به دلیل بعيد بودن و نیز وضوح و روشنی وافر، نیازی به توضیح و بیان ندارد، اصول دیگری نیز در نظریه «حرکت جوهری اشتدادی سراسری و یکپارچه جهان طبیعت» دخیل هستند:

الف. حرکت جوهری ذاتی برای وجودهای مادی

۳۰. «إِنَّ اللَّهَ عَرَّوَ بَخْلَ خَلَقَ أَدْمَمْ مِنْ أَدْمَمِ الْأَرْضِ قِيمَةُ السَّبَاخُ وَمِنْهُ الْمِلْخُ وَمِنْهُ الطَّيْبُ فَكَذَلِكَ فِي ذُرَيْبِهِ الصَّالِحُ وَالظَّالِحُ» (ابن بابویه، علل آشرانع، ۸۳/۱).

۳۱. ذمر:

۳۲. ابراهیم:

۳۳. طباطبایی، المیزان، ۹۹-۹۷/۸.

ب. وحدت جهان طبیعت و وحدت حرکت سراسری آن بر اساس وحدت مواد و صور  
ج. اشتدادی بودن حرکت جوهری وجودهای مادی.

روشن است که تا حرکت جوهری برای مادیات اثبات نشود و تا این حرکت، اشتدادی نباشد؛ و تا کل جهان ماده، یک حقیقت واحد نباشد، سخن گفتن از اصل «حرکت جوهری اشتدادی سراسری و یکپارچه جهان طبیعت» معنا نخواهد داشت. علامه طباطبائی در مواضع مختلفی از مباحث حرکت و قوه و فعل، به اثبات این اصول پرداخته است.

اصل حرکت جوهری مادیات جزو مسلمات حکمت متعالیه است و علامه نیز ادله آن را پذیرفته و بیان نموده است که بهدلیل وضوح و شهرت از نقل ادله صرف نظر می‌شود.<sup>۳۴</sup>

در خصوص وحدت حرکت بر اساس وحدت صور و مواد، علامه هم بر وحدت صور جوهری وارد بر ماده تأکید می‌کند و هم بر وحدت ماده‌ی پذیرای حرکت جوهری؛ از آنجا که حرکت، یک وجود واحد اتصالی و سیال است، اجزاء آن فرضی هستند و از حدود آنی مفروض بر حرکت، فرد یا ماهیت نوعیه‌ای از یک مقوله را می‌توان انتزاع کرد. اما وحدت اتصالی حرکت مانع از آن می‌شود که این اجزاء و افراد، حقیقی بوده و سبب تکثر و تخلخل در حرکت شوند؛ بنابراین، آنچه را که ذهن ما به عنوان صورت‌های جوهری وارد بر روی ماده به صورت پیاپی می‌یابد، در حقیقت یک صورت جوهری واحد و گذرا است که بر هیولا جریان یافته است. چون این صورت جوهری، یک وجود واحد و سیال است که به تدریج از قوه به فعل در می‌آید، ذهن ما از هریک از حدود فرضی آن، مفهومی خاص را انتزاع می‌کند و فعلیت و صورت خاصی را درک می‌کند؛ اما در واقع یک فعلیت و صورت واحد و متصل بیش نیست، چون یک وجود بیشتر نیست؛ و از طرفی، وجود مساوی فعلیت است و صورت نیز همان فعلیت است، پس تنها یک فعلیت و صورت در کار است.<sup>۳۵</sup> از وحدت صورت، وحدت ماده نیز قابل اثبات است؛ زیرا ماده اولی و هیولا قوه صرف است و هیچ فعلیتی ندارد و تعیین و تشخّص و وحدتش تابع فعلیت و صورتی است که در ضمن آن موجود شده است. بنابراین، هیولا و ماده حرکت جوهری در جهان طبیعت نیز باید واحد باشد. بعلاوه، خود ماده نیز فی نفسه یک وحدت مبهم (مانند وحدت جنسی) دارد که می‌تواند امور متکثری را دربرگیرد؛ زیرا هیولا، استعداد محض است و با هر چیزی سازگار است؛ لذا، با توجه به وحدت ماده و صورت حرکت، وحدت حرکت سراسری عالم ماده نیز اثبات می‌شود.<sup>۳۶</sup>

۳۴. طباطبائی، نهایة الحكمة، ۲۰۷-۲۰۹

۳۵. طباطبائی، نهایة الحكمة، ۲۰۹

۳۶. طباطبائی، نهایة الحكمة، ۲۱۰

در خصوص اصل اشتدادی بودن چنین حرکتی می‌توان گفت که از منظر علامه، این حرکت، اشتدادی است؛ زیرا با توجه به تعریف حرکت؛ یعنی خروج از قوه به فعلیت و درآمدن از نقص به کمال، هر حرکتی به خودی خود اشتدادی و استكمالی است و هر جزء فرضی پسین، فعلیت و کمال جزء مفروض پیشین است و هر جزء سابق، قوه و نقص جزء لاحق است.<sup>۳۷</sup> پس هر حرکتی مشتمل بر استكمال و اشتداد وجودی است، بهویشه، بر اساس دیدگاه ابتکاری علامه که وجود قابل، وجود بالقوه مقبول و وجود بالفعل مقبول را یک وجود واحد مستمر تشکیکی می‌داند که در اثر حرکت، پیوسته از نقص به سمت کمال سیر می‌کند. با توجه به قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و مادة تحملها»، حوادث طبیعی مسبوق به استعداد پیشین و ماده‌ای هستند که حامل این استعداد باشد. به عبارتی، موضوع وماده‌ای باید پیش از تحقق یک پدیده مادی وجود داشته باشد که مستعد دریافت آن حادث در آینده و پذیرا و قابل آن باشد. علامه از تحلیل رابطه و نسبت میان «قابل»، «وجود پیشین و بالقوه مقبول» و «وجود پسین و بالفعل مقبول» برای تبیین وحدت حرکت و اشتدادی بودن آن بهره می‌برد؛ از طرفی، میان قابل و مقبول (یعنی دوچیز که یکی از آنها به دیگری تبدیل می‌شود) در خارج یک نسبت وجودی و رابطه عینی وجود دارد؛ از سوی دیگر، وجود نسبت و رابطه در هر ظرفی خواهان وجود طرفین نسبت در همان ظرف و اتحادشان با یک دیگر در آن ظرف می‌باشد. اما از آنجا که وجود بالفعل مقبول، مربوط به آینده است و هنوز موجود نشده است، قابل نمی‌تواند با وجود بالفعل متحدد باشد، پس باید با وجود ضعیفی از مقبول که هم اکنون موجود است اما تمام آثار وجود مقبول را ندارد (عنی وجود بالقوه مقبول) متحدد باشد. از سوی دیگر، وجود بالقوه مقبول و وجود بالفعل آن نیز با یکدیگر اتحاد دارند؛ زیرا هر دو مراتب ضعیف و شدید یک حقیقت واحد هستند، یک حقیقت است که در حالت بالقوه، تمام آثار مورد انتظار را ندارد؛ و در حالت بالفعل، همه آثار متوقع را دارد. در نتیجه، هر سه وجود قابل، وجود بالقوه و بالفعل مقبول با یکدیگر متحددند و در واقع، یک وجود سیال با مراتب مختلف را تشکیل می‌دهند که به تدریج از ضعف به شدت سیر می‌کند، و این چیزی جزو حرکت مصطلح در فلسفه نیست؛ به عنوان نمونه، نطفه‌ای که قابلیت انسان شدن دارد و در آینده قابل و پذیرای فعلیت انسانی خواهد بود، با وجود ضعیف و بالقوه کنونی انسان و نیز با وجود بالفعل آتی آن متحدد است و هر سه مراتب، یک وجود واحد پیوسته و تشکیکی را تشکیل می‌دهند. نکته مهم آن است که طبق نظر علامه، این امر اختصاص به یک قابل و مقبول با دو مرتبه بالقوه و بالفعلش ندارد و محدود به این اجزاء از حرکت نمی‌شود؛ بلکه در تمام اجزاء فرضی پیش و پس حرکت جاری است؛ یعنی اگر با سلسه و

مجموعه‌ای از قابل‌ها و مقبول‌ها مواجه باشیم که از هر دو طرف پس و پیش ادامه می‌یابد و هر کدام از اجزاء فرضی پیشین، استعداد تبدیل به اجزاء بالفعل بعدی را داشته و هر جزء بعدی نیز فعلیت‌یافته‌ی همان اجزاء قبلی باشد، در این فرض نیز همه اجزاء فرضی این سلسله، متعدد به یک وجود واحد ذو مراتب خواهند بود. حوادث جهان طبیعت همگی از همین نوع هستند و تا آن‌جا که زنجیره ادامه و استمرار یابد، این وجود نیز ادامه خواهد داشت<sup>۳۸</sup> و همین سخن در باره سلسله‌ای از حوادث و قابلیت‌ها و قوا و فعلیت‌ها نیز جاری است. عناصری که تبدیل به مرکب معدنی شده و مرکبات معدنی که تبدیل به مرکب آلی شده و مرکبات آلی که به گیاه تبدل پیدا کرده و...؛ همگی سلسله‌ای از قابل‌ها و مقبول‌ها را تشکیل می‌دهد که به وجودی واحد موجود هستند و مراتب حقیقتی یگانه را شکل می‌دهند. علاوه بر این، در خصوص جوهر، حرکت اشتادادی مضاعفی نیز وجود دارد و آن همان حرکت جوهری هیولی به سوی طبیعت، سپس نبات، بعد از آن حیوان، و سرانجام انسان است و پس از آن متوجه فعلیت محض است.<sup>۳۹</sup> در واقع، حرکت جوهری، از طرف آغاز، به قوه و نقصی می‌رسد که هیچ فعلیتی ندارد و قوه محض است؛ و از طرف نهایت، به فعلیت و کمالی ختم می‌شود که قوه و نقصی ندارد و فعلیت صرف است.<sup>۴۰</sup> جانب بدایت حرکت جوهری، همان ماده اولی و هیولی است و طرف ختم نیز تجرد<sup>۴۱</sup> محض<sup>۴۲</sup> است.

بنابراین، با اثبات حرکت جوهری، اشتادادی دانستن حرکت جوهری، سرایت این نوع از حرکت به تمام وجودهای مادی، قائل شدن به صورت و ماده و حرکت واحد برای کل جهان ماده، نتیجه می‌شود که سراسر جهان طبیعت به صورت یکپارچه، در حال صیرورت و حرکت ذاتی و جوهری و اشتداد وجودی است. با توجه به تقسیم وجود به قوه و فعل و قابلیت تقسیم حرکت به اجزای پسین و پیشینی که هر جزء قبلی قوه جزء بعدی بوده و جزء بعدی فعلیت جزء پیشین است؛ و همچنین با عنایت به اینکه هر حرکتی مبدأ و منتهایی دارد، اثبات می‌شود که بر حسب تحلیل عقلی، نه ترتیب زمانی، این حرکت از قوه صرف و مادیت محض آغاز شده و رو به سوی فعلیت و تجرد محض دارد. پس کل جهان طبیعت با تمام اجزاء و آحادش رو به یک سو داشته و پس از آنکه در اثر حرکت اشتادادی و سیر طبیعی تحولات وجودی خود، تمام استعدادهای نهفته در درونش به فعلیت و شکوفایی نزدیک گردد، از این نشئه و خلقت و مرتبه وجودی به نشئه و مرتبه‌ای متفاوت نایل خواهد شد و در نهایت، به منزلگاه ثابت و دارقرار منقلب خواهد شد.

<sup>۳۸</sup>. طباطبائی، نهایة الحكمة، ۱۹۸-۲۰۰.

<sup>۳۹</sup>. طباطبائی، نهایة الحكمة، ۲۰۹.

<sup>۴۰</sup>. طباطبائی، نهایة الحكمة، ۲۰۰.

<sup>۴۱</sup>. طباطبائی، نهایة الحكمة، ۲۰۴-۲۰۲.

<sup>۴۲</sup>. طباطبائی، نهایة الحكمة، ۱۰۵.

به عبارت دیگر، هر کجا حرکت جوهری اشتدادی در میان باشد، انتظار نیل به مرتبه‌ای که تفاوت جدی بـا مراتب پیشین داشته باشد نیز وجود دارد؛ اما می‌توان با توجه بهوضوح بیشتر حرکات جزئی، نزد ذهن و انس بیشتر ذهن با آنان، برای تصور سهل‌تر مسأله، چنین حرکاتی را مورد تصور قرار داد؛ چرا که در این نوع از حرکات، در مواردی که تفاوت آثار مرتبه جدید با مراتب پیشین زیاد باشد، ذهن ماهیت نوعیه جدیدی را انتزاع می‌کند؛ لذا، در حرکات جزئی، ذهن راحت‌تر به تحولات ذاتی و درونی شیء پی می‌برد. به عنوان نمونه، در حرکت جوهری جزئی نطفه انسان، آنگاه که استعدادهای یک مقطع به فعلیت می‌رسد (مثلاً نبات)، شیء متحرك خلقت جدیدی یافته و مبدل به صورت نوعی جدید می‌شود (مثلاً حیوان) و پس از آن نیز به همین صورت، از برخی مقاطع حرکت که حاوی شکوفایی استعدادهای خاصی است، ماهیت نوعیه جدیدی انتزاع می‌شود. پس اگر قائل به حرکت جوهری یکپارچه در تمام جهان طبیعت باشیم که موضوع واحدی نیز دارد، روزی فراخواهد رسید که با فعلیت یافتن قوا و استعدادها، این جهان پر هیاوه از حرکت ایستاده و مبدل به جهانی متفاوت همراه با قرار و ثبات خواهد شد. چنانکه روشن است این تبیین فلسفی علامه روی دیگر همان فهم تفسیری وی از معاد و قیامت کبری است؛ و در هر دو نگرش، آینده انسان و تمام موجودات جهان ماده، چیزی جز همین وجود کنونی تحول یافته نخواهد بود، وجودی که در اثر تحولات جوهری اشتدادی، با حفظ هویت شخصی و اتصال وجودی خود، از جهت رتبه و اوصاف وجودی متفاوت با وضع کنونی خواهد بود.

### ۳. نتایج و ثمرات آخرت‌شناسانه دیدگاه علامه

#### ۱-۳. تبیین فلسفی ظهور قیامت کبری

اولین نتیجه پذیرش نظریه فلسفی علامه در باب تحولات و حرکات جهان ماده، آن است که ظهور قیامت کبری، تبیینی فلسفی می‌یابد و آنچه نقلآمود پذیرش بود، عقلاً نیز مبرهن می‌شود. طبق این تبیین، ظهور قیامت کبری، چیزی جز ظهور فعلیت‌های جهان طبیعت نیست. این شکوفایی پس از طی کردن مسیری بس طولانی از تحولات اشتدادی حاصل می‌شود. به عبارتی، علاوه بر حرکت جوهری و اشتداد طبیعی هر وجود مادی در نشنه دنیا، کل جهان طبیعت از آسمان و زمین و آنچه در آنهاست نیز پیوسته در حال صیرورت و اشتداد وجودی است، و پس از آنکه به تعالی و رشد نهایی خود رسید، همین جهان مبدل به جهان و نشنه دیگر شده و نظامی جدید با قوانینی متفاوت بر آن حاکم خواهد بود. همچنان که در تحولات شدید جوهری در یک حرکت، ما هم مفهوم ماهوی جدیدی (ماهیت نوعیه جدید) از آن انتزاع می‌کنیم و هم احکام و آثار متفاوتی به خود می‌گیرد؛ احکامی که پیش از آن در آن مشاهد نمی‌کردیم. نکته

در خور توجه آن است که این تبیین با هر دو خوانش صدرایی از حرکت سازگار است؛ یعنی در این تبیین تفاوتی نمی‌کند که حرکت را اکتساب تدریجی فعلیهای جدید بدانیم و یا اظهار فعلیهایی که از قبل نیز در درون متحرک مکتوم بوده است؛<sup>۴۳</sup> وقتی فعلیت‌ها و آثاری را که جدیداً کسب یا اظهار شده است با آثاری که قبلاً وجود داشته؛ یا قبلاً اظهار می‌شده است مقایسه می‌کیم، می‌بینیم که تفاوت جدی میان آنها مشاهده می‌شود و اکنون بر اساس این آثار جدیداً اکتساب یا اظهار شده می‌توانیم احکام متفاوتی را نیز به شیء متحرک نسبت دهیم، احکامی که قبلاً شیء فاقد آن بود و یا چنین احکامی از آن ظهر نیافه بود.

## ۲-۳. زمان‌مندی مقدمات برپایی قیامت در عین نازمان‌مندی خود آن

یکی از مسائل مربوط به معرفت قیامت، زمان وقوع آن است. این مسأله برای مخاطبان قرآن نیز مطرح بوده و به صورت پرسشی از پیابر (ص) مطرح شده و پاسخ داده شده است که آگاهی از زمان قیامت، تنها در حیطه علم الهی است، تنها خدادست که در زمان مقرر، قیامت را آشکار خواهد ساخت و ظهور قیامت نیز ناگهانی و علم آن تنها نزد خداوند است.<sup>۴۴</sup> علامه در تفسیر این آیه، دلیل انحصار علم خداوند به وقت وقوع قیامت را چنین بیان می‌کند که ظهور قیامت ملازم با فنای موجودات مادی از جمله انسان است، و روشن است که هیچ موجودی نمی‌تواند خودش ناظر و محیط به فنای خود بوده و یا فنای ذاتش برایش ظاهر گردد. هم چنین ظهور قیامت، ملازم با در هم ریختن نظام این جهان و تبدیلش به نظامی دیگر است؛ در حالی که، در خواست افراد در چهارچوب نظام کنونی صورت گرفته است و روشن است که با حفظ نظام کنونی جهان، احاطه به فروپاشی و تبدیلش به نظام دیگر معنا ندارد.<sup>۴۵</sup> به عبارت دیگر، پرسش‌گر گمان کرده است که قیامت نیز یکی از حوادث همین نظام جاری جهان است که در آینده و در امتداد حوادث دنیوی و در بستر زمان رخ خواهد داد و لذا از وقت وقوعش پرسش نموده است.<sup>۴۶</sup> علامه پس از ذکر آیاتی در خصوص اشرط الساعه. مانند: «درهم پیچیده شدن خورشید»، «به حرکت درآمدن کوهها»، «برافروخته شدن دریاها»، «تاریکی ماه»، «جمع میان ماه و خورشید» و غیر آن، اینها را مقدمات ظهور قیامت و فنا و خرابی دنیا دانسته و موقع این حوادث را مصحح «بعدیت» آخرت نسبت به دنیا بر می‌شمرد، همان‌گونه که مرگ مصحح بعد بودن برزخ نسبت به دنیاست؛ در حالی که خود برزخ نسبت به دنیا و خود آخرت نسبت به برزخ و دنیا هردو، احاطه وجودی دارد و بعدیت محیط نسبت به محاط معنا ندارد، و علاوه

۴۳. برای مطالعه در خصوص خوانش دوم از حرکت، رک: راستین طرقی، «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی»<sup>۴۴</sup> اعراف: ۱۸۷.

۴۵. طباطبائی، المیزان، ۳۸۰/۸  
۴۶. طباطبائی، المسائل التوحیدية، ۲۳۸.

بر آن، پس از خرابی دنیا و نظام کیهانی و برچیده شدن بساط زمان و حرکات، قبليت و بعديت زمانی بی معنا خواهد بود. پس آنچه متصف به تقدم و تأخیر می‌شود، حوارث پیش از ظهور قیامت یعنی اشراط الساعه است که بخشی از تحولات درون نظام کنونی ماده و نشنه دنیا و مقطوعی از جهان ماده و پیشاهمگ ظهور حقیقت آخرت است و همچنین مرگ است که چون مرحله‌ای از همین زندگی دنیایی است، قابل اتصاف به تقدم و تأخیر است و مقدمه مواجهه فرد با حقیقت بزرخی است.<sup>۴۷</sup>

این مطلب را می‌توان بر اساس نظریه فلسفی علامه(اشتداد وجودی جهان طبیعت) نیز عیناً تبیین کرد:

ظهور قیامت مساوی است با آنکه این جهان به منتهای سیر اشتدادی خود رسیده باشد و حرکت جوهری عمومی متوقف شده باشد و نظام و احکام و آثار جاری در آن مبدل به نظام و احکام دیگری شده باشد. به عبارت دیگر، قیامت کبری همان غایت و منتهای حرکت جوهری عمومی جهان ماده است، و از مسلمات فلسفی آن است که مبدأ و منتهای حرکت، خود از اجزاء حرکت نبوده و از سنخ آن به شمار نمی‌روند.<sup>۴۸</sup> بر این اساس، قیامت مشتمل بر حرکت، سیر و تدریج نبوده و در نتیجه، زمان ندارد؛ چون زمان اندازه و تعیین حرکت بوده و بدون حرکت، زمان قابل تحقق نیست، پس در آن و لحظه‌ای که حرکت سراسری جهان ماده متوقف می‌شود، زمان هم فانی می‌شود و لذا این مرحله از کمال و فعلیت، دیگر زمان‌مند نیست تا متصف به قبليت و بعديت زمانی شود؛ اما چون ما داخل در این حرکت بوده و محصور در زمان و نظام کنونی هستیم، ظهور همین حقیقت فرازمانی برای ما، متوقف بر سیر وجودی ما و حرکت جهان ماده و در نتیجه، وابسته به سپری شدن زمان است؛ پس درک ظهور قیامت برای ما چنین است که تا این مقاطع حرکت و تحول و این زمان‌ها سپری نشود و حرکت به پایان نرسد، آن کمال و غایت نهایی را درک نخواهیم کرد؛ اما خود آن حقیقت، حقیقی فرازمانی است. فرجام زمانی کل عالم یعنی قیامت کبری، شبیه حدوث زمانی کل عالم در حکمت متعالیه است و نهایت سیر وجود مادی مطابق با بدایت سیر آن است؛ چرا که مبدأ و منتهای حرکت از این جهت که جزئی از خود حرکت نیستند، تدریج و حرکت و زمان نخواهند داشت. پس همان‌گونه که در حکمت متعالیه مجموع عالم ماده، حادث زمانی دانسته می‌شود، و در عین حال، تقدم زمانی بر اصل زمان ندارد و امری زمان‌مند محسوب نمی‌شود،<sup>۴۹</sup> نهایت کار و برپایی قیامت نیز در وعایی پس از ظرف زمان و در انتهای بستر تحقق آن یعنی نهایت و غایت حرکت رخ می‌دهد.

۴۷. طباطبایی، الرسائل التجیدیة، ۲۳۲-۲۳۰.

۴۸. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۲۰۴-۲۰۳.

۴۹. ملاصدرا با اینکه عالم جسمانی را حادث زمانی می‌داند، اما بدایت و نهایت زمانی برایش قائل نیست، و خود نیز این را امری عجیب اما حق می‌داند؛ مرحوم علامه در تعلیمه می‌نویسد: «وجه غایته کون هذا العالم الطبيعی حادثاً زمانیا مع عدم وجود بداية زمانیة له و لا نهاية زمانیة و السر فيه أن الطبيعة الجسمانية إنما يرتسم عدم الزمانی بحركة جوهر في نفسها لا بأمر آخر خارج عن ذاته» (ملاصدرا، اسفار، ۱۴۹-۱۴۸/۳).

ما با یک حرکت مواجهیم که آغازی دارد و پایانی، نه آغاز جزء حرکت است تا زمان مند باشد، و نه پایان؛ پس آنچه در نقطه ابتداست تقدم زمانی بر این حرکت و زمان و متحرك و متزم من ندارد، پایانش نیز چنین تأخیری ندارد، و در عین حال، احاطه شدن این حرکت و زمان از پیش و پس؛ و اینکه آغازی و پایانی دارد، غیرقابل تصور نیست، گرچه چندان آسان هم نیست. پس اگر منظور از نهایت و آخر کار، کاربرد عرفی آن باشد؛ یعنی حوادث منتهی به اتمام حرکت (اشراط الساعه)، آنها اگرچه مقاطع پایانی حرکت عمومی طبیعت محسوب می‌شوند؛ اما همگی، بخشی از حوادث جهان ماده محسوب می‌شوند که هنوز به طور کامل از میان نرفته است ولذا این مقاطع آن نیز احکام و آثار همان نظام را دارند و اموری کاملاً زمان مند بهشمار می‌روند؛ و اگر مقصود از پایان حرکت، معنای فلسفی و دقیق آن است، که بخشی از حرکت بهشمار نمی‌رود، در این صورت، قیامت و آخرت، امری محصور در زمان نیست، هرچند ظهورش برای موجودات زمانی پس از سپری شدن تمام مقاطع حرکت و انقاذه تمام اجزای زمان است.

### ۱-۲-۳. زمان مندی مقدمات ظهور سعادت و شقاوت اخروی در عین نازمان مندی خود آنان

بعدیت و قبلیت سعادت و شقاوت اخروی نسبت به زندگی دنیوی نیز مصدقی از زمان مندی در عین نازمان مندی است. توفیق و خذلان اخروی از طرفی پس از زندگی دنیایی انسان واقع می‌شود؛ و از طرفی مطابق با روایات طینت و مشابه آن، از پیش از تولد و ورود به دنیا معین بوده است. این تقدم و تأخر چگونه قابل جمع است؟ با توجه به معارف الهی، می‌توان این ناسازگاری ظاهری را به این صورت قابل جمع دانست: سعادت و شقاوت در انسان، فرع بر فعلیت یافتن و کمال ادراک اوست، ادراک نیز چون مجرد است، محکوم به احکام ماده از جمله زمان نیست. پس گرچه در ظاهر سعادت و شقاوت بعد از حرکت ماده به سوی فعلیت محقق می‌شود، اما حقیقت آن است که این سعادت و شقاوت که پس از حرکت ماده پیدا می‌شود عیناً قبل از حرکت نیز وجود داشته است؛ مانند اتساب امور حادث به فعل خداوند، که تقيید فعل خداوند به زمان (مثلاً بگوییم خداوند زید را در فلان روز آفریده) در حقیقت تقيید از نظر ما است؛ چون ما در این نسبتی که می‌دهیم، نظرمان به خود حادثه است و زمان و حرکتی را که منتهی به حدوث آن شده در نظر می‌گیریم؛ و گرنه فعل پروردگار مقيید به زمان نیست؛ زیرا مجموع حوادث و همچنین خود زمان حادث را او ايجاد کرده است، آنگاه چگونه ممکن است فعل خود او مقيید به زمان شود؟ پس از آنجایی که غایت انسان به تجرد علمی او و نیل به سعادت و شقاوت است، که بیرون از زمان است، می‌توان آنها را پیش از امتداد زمان حیاتش در نظر گرفت، چنان که به واسطه ارتباط آنها به اعمال و حرکات انسان، می‌توان آنها را

متاخر لحاظ کرد.<sup>۵۰</sup>

از طریق دیگری نیز می‌توان بعدیت وقوع قیامت را در عین احاطه وجودی‌اش به دنیا نشان داد و آن رابطه مراتب یک وجود سیال با سایر مراتب آن است؛ پیش‌تر گذشت که در حرکت جوهری، یک وجود واحد مستمر متصل در میان است که هر جزء پیشین آن، قوه جزء پسین و هر جزء بعدی، فعلیت جزء قبل از خود است؛ و طبق نظر علامه، وجود بالقوه و بالفعل، یک حقیقت واحد هستند که صرفاً در شدت و ضعف و کمال و نقص با یکدیگر تفاوت دارند.<sup>۵۱</sup> حال، از آنجا که مرتبه اشد و اکمل، احاطه وجودی به مرتبه اضعف و انتقص دارد، پس هر بالفعلی نسبت به بالقوه، احاطه وجودی دارد و در نتیجه، هر جزء پسین در عین اینکه به لحاظ زمانی متاخر از جزء پیشین است؛ اما از حیث وجودی محیط به جزء قبلی بوده و مقدم بر آن محسوب می‌شود. بنابراین، وجود اخروی جهان ماده و وجودهای مادی، همان وجود کامل دنیوی هستند که گرچه از منظر تحقق زمانی، برای موجودات زمان‌مند تنها پس از پایان حرکت، ظاهر می‌شوند؛ اما از حیث کمال وجودی، محیط بر حادث دنیایی و مقدم بر آنها هستند.

### ۳-۳. تبیین مرجع زمان ظهور قیامت

اگر وقوع چیزی مرتبط با زمان باشد؛ خواه خودش زمان‌مند بوده و در متن زمان حادث شده و در نتیجه، حادث زمانی باشد؛ و خواه در طرف زمان قرار داشته باشد و خودش امری فرازمانی باشد، پرسش از مرجح وقوع آن، یک پرسش فلسفی موجه است که نیازمند پاسخی درخور است. هم‌چنان‌که فیلسوفان از متکلمانی که قائل به حدوث زمانی جهان هستند، این پرسش موجه را می‌پرسند که «چرا خداوند جهان را در این لحظه خاص حادث کرد و نه قبل و یا بعد از آن؟»، در جانب فنا و پایان جهان نیز همین پرسشن قابل طرح است که «چرا خداوند به وجود جهان ماده در این لحظه خاص خاتمه داد و نه قبل و یا بعد از آن؟». علامه هیچیک از توجیهات متکلمان در باب مرجع حدوث ماسوی الله را پذیرفته است؛<sup>۵۲</sup> زیرا آنها برای یافتن مرجع حدوث زمانی جهان، یا به دنبال چیزی در ذات خداوند هستند و یا چیزی در بستر زمان و حرکت؛ و روشن است که هیچ‌کدام از این امور، توانایی مرجع بودن برای حدوث زمانی جهان را ندارد؛ اما با توجه به نظریه فلسفی علامه در باب فرجام عالم طبیعت، می‌توان مبدأ آغاز حرکت جهان را نقطه‌ای در نظر گرفت که قوه صرف است و پیش از آن اساساً حرکتی برای این جهان قابل تصویر نیست و انتهای آن را

۵۰. طباطبایی، العیزان، ۱۰۱/۸.

۵۱. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۹۹.

۵۲. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۶۴-۱۶۱.

فعالیت محض به شمار آورد که پس از آن نیز حرکتی قابل فرض نیست. پس مرجع ظهور قیامت، سپری شدن تمام قطعات حرکت عمومی ماده و به فعلیت رسیدن همه قوا و استعدادهای آن در اثر تحولات ذاتی و حرکات جوهری آن است؛ هرگاه چنین شد، قیامت نیز ظاهر می‌شود، نه قبل آن و نه بعدش.

#### ۴-۳. تبیین جسمانی بودن معاد

جسمانیت معاد همواره جزو نزع‌های میان حکما و مخالفان حکمت؛ و نیز میان خود حکما بوده است. برخی اصل جسمانی بودن را باوری ضروری در معاد می‌دانند<sup>۵۳</sup> و جسم عنصری بودن را شرط نمی‌دانند<sup>۵۴</sup> و برخی عنصری بودن را نیز نصاب لازم برای باور به معاد پرشمرده‌اند<sup>۵۵</sup>. همواره یکی از مواضع تقابل با حکمای اسلامی، همین چالش مربوط به برخی جزئیات معاد بوده است و به عنوان نمونه، نفی جسمانیت با ویژگی‌هایی که مد نظر مخالفان بوده و نیز تأثیر ظواهر شریعت در باب معاد توسط برخی مشائیان،<sup>۵۶</sup> دست‌مایه‌ای برای نقد شدید آراء فلسفی و حتی تکفیر ایشان از سوی اشاعرهف از جمله غزالی<sup>۵۷</sup> قرارگرفته است. کوشش‌های صدرالمتألهین (وه) برای تبیین معاد جسمانی<sup>۵۸</sup> نیز مورد پسند بسیاری از منتقادان واقع نشده است و صرف نظر از نقدهای مخالفان فلسفه اسلامی،<sup>۵۹</sup> برخی پژوهندگان نیز در میزان مطابقت دیدگاه صدرایی با معاد قرآنی، تردیدهایی را روا داشته و ابهاماتی را وارد دانسته‌اند.<sup>۶۰</sup> از باب نمونه، قرائت مشهور از معاد صدرایی که برگرفته از اصول چندگانه‌ای است که خود او در تبیین معاد جسمانی به کار برده نیز امکان ایجاد این توهم را دارد که آخرت در خیال متصل محقق خواهد شد؛ زیرا طبق اصول به کاررفته در تبیین معاد جسمانی توسط ملاصدرا، ادراکات انسان پس از مرگ به قوه خیال او نسبت داده شده و از طرفی، این ادراکات صادر شده از نفس و قائم به نفس دانسته شده است<sup>۶۱</sup> و حتی بدن اخروی نیز محصول تخیل خود نفس است؛ لذا یکی از نقدهای مشهور به قرائت مشهور صدرایی، روحانی و نفسانی بودن معاد و نعمت‌ها و عذاب‌های اخروی است.<sup>۶۲</sup> این احتمال دور از واقع نیست که طرح

۵۳. حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۶۴۶

۵۴. حسینی تهرانی، معاد شناسی، ۲۲۱/۶

۵۵. طیب، أطیب البيان في تفسير القرآن، ۱۲۸/۱۱

۵۶. ابن سينا، الأضحوى في المعاد، ۱۰۳-۱۰۲

۵۷. غزالی، تهافت الفلاسفة، ۲۹۴-۲۹۳

۵۸. ملاصدرا، اسفرار، ۱۸۵/۴؛ مفاتیح الغیب، ۹۶۰؛ الشواهد الربوبیة، ۲۶۶-۲۶۱؛ المبدأ والمعاد، ۳۸۲-۳۹۶.

۵۹. حکیمی، معاد در حکمت متعالی، ۱۸۴؛ سیدان، معاد: سلسله دروس، ۸۷.

۶۰. به عنوان نمونه، رک: عارفی شیردادی، «تحلیل و تقدیمگار ملاصدرا درباره معاد جسمانی». ۷۹-۷۰.

۶۱. به عنوان نمونه، رک: ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ۳۴۴.

۶۲. رک: محمد تقی آملی، درر الفوائد، ۴۶۰/۲؛ رفیعی قزوینی، مجموعه مقالات، ۸۳.

تقریرهای متفاوتی از سوی برخی شارحان معاصر صدرایی، همچون: مرحوم مدرس زنوزی و علامه طباطبایی، به عنوان کوششی در جهت توجیه پذیرتر بودن ظواهر متون دینی درباره معاد جسمانی باشد، تقریرهایی که سعی دارد سخن متفاوتی در باب معاد جسمانی نسبت به مؤسس حکمت متعالیه ارائه کرده و نقدهای مشهور را ترمیم و از کلیت معاد صدرایی دفاع کند.<sup>۶۳</sup> بر اساس خوانش علامه طباطبایی از حکمت صدرایی؛ اما، جسمانیت معاد و عینیت و خارجیت آن کاملاً محفوظ است؛ زیرا بر اساس نظریه حرکت جوهری همگانی و اشتداد تدریجی و سراسری جهان ماده، همین اجسام و مواد موجود در جهان با به فعلیت رسیدن استعدادها مبدل به حقایق و صور جدیدی می‌شوند. به بیان دیگر، همانگونه که اجسام در نظام کنونی، و با خاطر تحولات جوهری خویش، می‌توانند آثار متفاوتی را از خود بروز دهند و احکام جدیدی را (در واقعیت عینی و خارجی) واجد گردند. تحولات عظیم هنگامه قیامت که در ادامه حرکات اشتدادی جوهری در طول دنیا می‌آید نیز زمینه را برای تبدلات ذاتی و در نتیجه پذیرش آثار و احکام جدید فراهم می‌سازد، در عین اینکه هویت، حقیقت و جسمانیت اشیاء جسمانی محفوظ باقی می‌ماند.

### ۵-۳. تبیین این‌همانی شخصی

مطابق با این دیدگاه، این‌همانی هویات اخروی با هویات دنیوی، تبیین دقیق‌تری می‌یابد؛ چرا که همین عالم ماده، تبدیل به عالم آخرت می‌شود و همین اشیاء مادی متحول به اشیائی غیرمادی می‌گردد؛ به گونه‌ای که اصل حقیقت آنها ثابت است و تفاوتش به نقص و کمال می‌باشد. در واقع، حقایق اخروی از حیث حقیقت، همان حقایق و حوادث دنیوی هستند و تفاوت‌شان به شدت و ضعف و نقص و کمال است؛ به تفاوت مرتبه‌ی وجودی میان وجود بالقوه و بالفعل است؛ نه تبیین میان دو وجود منعزل و جدای از هم که در حقیقت و هویت از یکدیگر بیگانه هستند. اهمیت این‌همانی شخصی بیشتر از حیث نقش آن در تبیین خصوص معاد انسانی است؛ رویکرد غالب صدرایی در تبیین این‌همانی شخصی میان مُعاد و مبتدا، تکیه بر استمرار تشخض نفس در طول دوره حیات است، و تشخض انسان (چه در دنیا و چه در آخرت) به نفس است و بدن صرفاً نقشی فرعی و تعیی را ایفا می‌کند. اما بر اساس مبانی ویژه صدرایی و به‌ویژه حرکت اشتدادی وجودی اجسام و مادیات، بدن نیز می‌تواند در اثر تحولات جوهری اشتدادی، از درجات نازل هستی به درجات برتر آن (مثال و عقل) تحول یابد، بدون آنکه تشخض وجودی‌اش خدشه‌دار گردد؛ زیرا در این نگاه و با این اصول، بدن نیز یک پیوستار وجودی واحد است که از مرتبه طبیعی تا مرتبه عقلی را دربرمی‌گیرد.<sup>۶۴</sup>

.۶۳. زنوزی، مجموعه مصنفات، ۹۲-۹۱/۲؛ طباطبایی، الرسائل التوحیدية، ۲۴۲-۲۴۰. بررسی‌های اسلامی، ۳۳۶-۳۳۳/۳.

.۶۴. رک: راستین طرقی و فخار نوغانی، «تبیین پیوستار وجودی و این‌همانی شخصی بر مبنای اشتداد وجودی بدن»، ۱۸۱-۲۰۰.

نتیجه دیگر حفظ هویت اشیاء در قیامت آن است که وقوع «اشراط الساعة» و حوادثی همچون تکانه‌های شدید زمین،<sup>۶۵</sup> به حرکت درآمدن کوهها<sup>۶۶</sup> و به صورت پشم زده شده،<sup>۶۷</sup> شکافته شدن قبور<sup>۶۸</sup> در هنگامه قیامت مستلزم نابود و معدوم شدن جهان طبیعت و افراد و اجزای آن نیست؛ بلکه با توجه به مطالبی، همچون: نورانی شدن زمین و تبدیل آن به زمین دیگر؛ اینها همگی تحولاتی است که خبر از دگرگونی اساسی در نظام جهان می‌دهد، نه نابودی و خرابی مطلق آن.

### ۶-۳. تبیین تجسم اعمال

با توجه به عمومیت حکم اخیری که در نتیجه پیشین بدان اشاره رفت، می‌توان ثمره معادشناختی دیگری را نیز از دیدگاه حرکت جوهری استدادی جهان طبیعت استتباط نمود و آن تبیین دقیق‌تر تجسم اعمال است. تجسم عمل عبارت است از: آنکه خود اعمال خیر و یا شر، و یا لوازم لاینک آن، به صاحبش برسد و سبب لذت یا رنجش او گردد.<sup>۶۹</sup> مطابق با نظریه فوق، هیچ‌یک از جنبه‌های جسمانی و مادی اعمال انسان، نابود نشده و از بین نمی‌رود؛ بلکه موجود به وجود موضوع خود(بدن انسان و...) باقی مانده و آنها نیز در اثر تحولات جوهری و استدادی جهان طبیعت و موضوعات جسمانی خود، در نهایت در آخرت به انسان رسیده و سبب سعادت یا شقاوت او می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

نوشتار کنونی کوشیده است تا بر اساس مبانی و اصول حکمت صدرایی و به کمک آراء فلسفی علامه در مباحث قوه و فعل و حرکت، نظریه منسجمی از معاد ارائه دهد و به طور خاص، فهم تفسیری علامه از قیامت کبری را با تبیین فلسفی وی از تحول جوهری جهان طبیعت مقایسه نماید. این مقایسه، تناظر و انطباق اندیشه دینی و فلسفی علامه را در این مسأله اثبات می‌سازد و نشان می‌دهد نظریه فلسفی وی چه دستاوردهایی دینی در تبیین ویژگی‌های معاد و قیامت دارد. برخی از لوازم و پیامدهای معادشناختی این دیدگاه که در این نوشتار بیان گردید عبارت است از:

(الف) «تبیین فلسفی ظهور قیامت کبری»: مدلول آیات قرآن در خصوص قیامت کبری از نظر علامه طباطبائی آن است که همین جهان و موجودات آن مبدل به جهان دیگر و موجودات آن می‌شود. این نگره

<sup>۶۵</sup>. زلزال: ۱

<sup>۶۶</sup>. تکویر: ۳

<sup>۶۷</sup>. قارعه: ۵

<sup>۶۸</sup>. انفجار: ۴

<sup>۶۹</sup>. طباطبائی، المیزان، ۹۳/۱.

قرآنی با نظریه فلسفی اشتداد وجودی جهان طبیعت قابل تأیید است و مدلول نقل مستظهر به برهان عقلی می‌باشد؛

ب) «زمان‌مندی نازمان‌مند حوادث قیامت»: اینکه قیامت در عین اینکه امری غیبی و فرامادی است چگونه با زمان مرتبط می‌شود و در «آینده»‌ی حیات این جهان واقع می‌شود، با توجه به خواص مبدأ و منتهای حرکت جوهری عمومی جهان طبیعت قابل تبیین است؛

ج) «تبیین مرجع زمان برپایی قیامت»: اینکه مقدمات ظهور قیامت و برپایی آن به گونه‌ای که مورد ادراک تمامی افراد قرار گیرد در چه زمانی رخ می‌دهد، در واقع پرسش از مرجع پیدایی این مقدمات است. با توجه به خواص حرکت جوهری عمومی و نقطه پایانش، هرگاه تمام قوا و استعدادهای این جهان به فعلیت تبدیل شده و به تجرد نایل گردد، حرکتش نیز متوقف خواهد شد؛

د) «تبیین جسمانی بودن معاد»: با عنایت به اتصال وجودی و اتحاد تمام اجزاء و قطعات فرضی شیء متحرک به حرکت اشتدادی، هر جزء پسین در حقیقت چیزی جز همان جزء پیشین نیست که اشتداد وجودی یافته و بر شدت و فعلیت و کمالش افزوده شده است؛

ه) «تبیین این‌همانی شخصی»: بر اساس نکته پیشین، این‌همانی شخصی بدن دنیوی و اخروی نیز که اجزای متقدم و متأخر یک حرکت اشتدادی هستند اثبات می‌شود.

و) «تبیین تجسم اعمال»: اعمالی که از انسان در دنیا صادر می‌شود نیز بخشی از جهان طبیعت بوده و در نتیجه، متحرک به حرکت اشتدادی است؛ لذا، این اعمال نیز گم و کم و زیاد نشده؛ بلکه باقی می‌ماند و در قیامت با ظهور باطن و حقیقتش، به انسانی که موضوع حرکت آن است، واصل می‌گردد.

## منابع

- آملی، محمدتقی. درالفوائد، قم: اسماعیلیان، بی‌تا.
- ابن‌بابویه، محمدبن علی. علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الاضحویہ فی المعاذ، تحقیق حسن عاصی، تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- ارشادی‌نیا، محمدرضا. «چالش‌های اساسی نظریه آقاعدی حکیم درباره «کیفیت معاد جسمانی» از دیدگاه سید جلال الدین آشتینانی»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۳۹۴(۲): ۲۵-۱.
- اکبریان، رضا، و محمداصحاق عارفی. «معاد جسمانی، از نظر آقاعدی مدرس زنوزی و علامه طباطبایی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۹ (۱۳۸۹): ۳۹-۵۴.

- الله‌بادشتی، علی، و محمدرضا رضایی‌راد، «معاد جسمانی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)»، اندیشه علامه طباطبایی، ش ۲ (۱۳۹۴): ۶۱-۷۲.
- برقی، احمدبن محمد. المحسن، محقق جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الإسلامية، ج دوم، ۱۳۷۱ق.
- چنگی آشتیانی، مهری. «معاد جسمانی از دیدگاه مدرس زنوزی». اندیشه دینی، ش ۴۳ (۱۳۹۱): ۱۰۳-۱۲۴.
- حسن‌زاده آملی، حسن. دروس معرفت نفس، قم: الف لام میم، ۱۳۸۱.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین. معادشناسی، مشهد: نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۳ق.
- حکیمی، محمدرضا. معاد در حکمت متعالیه، قم: دلیل ما، ۱۳۸۱.
- راستین طرقی، امیر، و فخار نوغانی، وحیده. «تبیین پیوستار وجودی و این‌همانی شخصی بر مبنای استداد وجودی بدن»، جستارهای فلسفه دین، ۱۰ (۱۴۰۱): ۱۸۱-۲۰۰. doi: 10.22034/philor.2022.551655.1389.
- راستین طرقی، امیر. «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی»، جستارهایی در فلسفه و کلام، ۵۳ (۲) (۱۴۰۰): ۱۷۸-۱۵۹. doi: 10.22067/epk.2022.77525.1147.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن. مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح غلامحسین رضانژاد، تهران: الزهرا، ۱۳۶۷.
- زنوزی، علی بن عبدالله. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی، مصحح محسن کدیور، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.
- سیدان، سید جعفر. معاد: سلسله دروس، به قلم جعفر فاضل، مشهد: یوسف فاطمه، ۱۳۸۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین. انسان از آغاز تا انجام، ترجمه فارسی و تعلیقات صادق لاریجانی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۴۱.
- الرسائل التوحیدية، بیروت: مؤسسة النعمان، بی‌تا.
- المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
- نهاية الحكمة، قم: موسسه النشر الاسلامي، ج ۱۲، بی‌تا.
- طیب، سید عبد الحسین. أطيب البيان في تفسير القرآن، تهران: انتشارات اسلام، ج ۲، ۱۳۷۸.
- عارفی شیرداغی، محمد اسحاق. «تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۷ (۱۰) (۱۳۹۱): ۸۰-۵۵.
- عترت دوست، محمد. «تبیین دیدگاه علامه طباطبائی درخصوص معاد جسمانی و پاسخگویی به شباهات آن در تفسیر المیزان»، تاریخ فلسفه اسلامی، ۱ (۳) (۱۴۰۱): ۸۷-۱۰۶.
- غزالی، محمدبن محمد. تهافت الفلسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.

- کیاشمشکی، ابوالفضل. «تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوی درباره معاد جسمانی»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۱ (۱۳۹۲): ۵-۲۴.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. *الحكمة المتعالىة في الأسفار العقلية الأربع*، قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_ . الشواهد الربویہ فی المناهج السلوکیہ، تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چ ۵، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_ . المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چ ۴، ۱۳۸۷.

### Transliterated Bibliography

- Akbariyān, Rīdā va Muḥammad Ishāq ‘Ārifī. “Ma’ād Jismānī az Naẓar-i Āqā ‘Alī Mudaris Zunūzī va ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī”. *Āmūzih-hā-yi Falsafah Islāmī*, no. 9, 2011/1389, 39-54.
- Allāhbidashtī, ‘Alī va Muḥammad Rīdā Rīdayrād. “Ma’ād Jismānī az Dīdgāh-i ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī”. *Andīshih ‘Allāmah Ṭabāṭabāyī*, no. 2, 2016/1394, 61-72.
- Āmulī, Muḥammad Taqī. *Durar al-Fawā’id*. Qum: Ismā‘īliyān, s.d.
- ‘Ārifī Shīrdāghī, Muḥammad Ishāq. “Taḥlīlī va Naqd Dīdgāh-i Mulaṣadrā Darbārih-yi Ma’ād Jismānī”. *Āmūzih-hā-yi Falsafah Islāmī*. no. 7, 2013/1391, 55-80.
- Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Mahāsin*. ed. Jalāl al-Dīn Muḥaddith. Qum: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. Chāp-i Duwwum, 1952/1371.
- Changi Ḵāṣtiyānī, Mihrī. “Ma’ād Jismānī az Dīdgāh-i Mudaris Zunūzī”. *Andīshih-yi Dīnī*, no. 43, 2012/1391, 103-124.
- Ghazzālī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tahāfut al-Falāsifah*. researched by Sulaymān Dunyā, Tehran: Shams Tabrizī, 2004/1382.
- Hakīmī, Muḥammad Rīdā. *Ma’ād dar Hikmat Muta’āliyah*. Qum: Dalil mā, 2003/1381.
- Hasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Durūs Ma’rifat Nafs*. Intishārat-i Alif Lām Mīm, 2003/1381.
- Husaynī Tīhrānī, Sayyid Muḥammad Husayn. *Ma’ādshināsī*. Mashhad: Nūr Malakūt Qurān, 2002/1423.
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. ‘Ilal al-Sharā’i’. Qum: Kitābfurūshī Dāwari, 2007/1385.
- Ibn Sīnā, Husayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Adħħawīya fī al-Ma’ād*. researched by Ḥasan ‘Āṣi, Tehran: Shams Tabrizī, 2004/1382.
- Irshādīnīyā, Muḥammad Rīdā. “Chālish-hā-yi Asāsī Naẓarīyah-yi Āqā ‘Alī Ḥakīm Darbārih-yi “Kiyfiyat

Ma‘ād Jismānī” az Dīdgāh-i Sayyid Jalāl al-Dīn Āshṭiyānī”. *Pazhūhishnāmih-yi Falsafah Dīn (Nāmah Hikmat)*, no. 13, 2016/1394, 1-25.

‘Itrat Dust, Muḥammad. “Tabyīn Dīdgāh-i ‘Allāmah Ṭabātabāyī dar Khuṣūṣ Ma‘ād Jismānī va Pāsukhgūyī bi Shubahāt-i ān dar Tafsīr al-Mīzān”, *Tārīkh Falsafah Islāmī*, no. 1, 2023/1401, 87-106.

Kiyā Shimshakī, Abū al-Fażl. “Taḥlīlī Intiqādī Dīdgāh-i Mudaris Zunūzī Darbārih-yi Ma‘ād Jismānī”. *Pazhūhishnāmih-yi Falsafah Dīn (Nāmah Hikmat)*, no. 1, Payāpiy 21, 2014/1392, 5-24.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Hikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqlīya al-Arba‘a*. Qum: Maktaba al-Muṣṭafavī, 1990/1368.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Muqaddamah va Taṣhīḥ Sayyid Jalāl al-Dīn Āshṭiyānī. Qum: Bustān-i Kitāb, Chāp-i Chāhārum, 2009/1387.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbīyah fī Manāhij al-Sulūkiyah*. Taṣhīḥ va Taqdīm Sayyid Jalāl al-Dīn Āshṭiyānī. Qum: Bustān-i Kitāb, Chāp-i Panjum, 2010/1388.

Rafī‘ī Qazwīnī, Abū al-Ḥasan. *Majmū‘ ah-yi Rasā’iḥ wa Maqālat-i Falsafī*. Ed. Ghulām Ḥusayn Rīzānizhād, Tehran: al-Zahrā, 1989/1367.

Rāstīn Turuqī, Amīr va Fakhār Nūghānī, Vahīdih. “Tabyīn Piyyastār Vujūdī va İnhāmānī Shakhṣī bar Mabnāy Ishtidād Vujūdī Badan”. *Justār-hā-yi Falsafah Dīn*. no. 10, 2023/1401, 181-200.

Rāstīn Turuqī, Amīr. “Mabānī va Shavāhid Nazariyāh-yi Inkishāf Nafs dar Ḥikmat Ṣadrāyī”. *Justār-hā-i dar Falsafah va Kalām*, no. 53, 2022/1400, 159-178.

Siydān, Sayyid Ja‘far. *Ma‘ād: Silsilih Durūs*. bi Qalam-i Ja‘far Fāzil, Mashhad: Yūsuf Faṭīmah, 2005/1383.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Manshūrāt Ismā‘īliyān, Chāp-i Duwwum, 1993/1371.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Al-Rasā’iḥ al-Tawhīdiyah*. Beirut: Mū’assisa al-Nū’mān, s.d.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Barrīsī-hā-yi Islāmī* researched by Sayyid Hādī Khusrūshāhī, Qum: Intishārāt-i Hijrat, 1962/1341.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Insān az Āghāz tā Anjām*. Tarjumah Fārsī va Ta’līqāt Sādiq Lārijānī, researched by Sayyid Hādī Khusrūshāhī, Qum: Bustān-i Kitāb, Chāp-i Duwwum, 2010/1388.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Hikma*. Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Davāzdahum, s.d.

Tayyib, Sayyid ‘Abd al-Ḥusayn. *Atyab al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*. Tehran: Intishārāt Islām. Chāp-i Duwwum, 2000/1378.

Zunūzī, ‘Alī ibn ‘Abd Allāh. *Majmū‘ah-yi Muṣannifāt Ḥakīm Mū’assis Āqā ‘Alī Mudaris Tihrānī*, ed. Muhsin Kadivar, Tehran: Iṭlā’āt, 2000/1378.



## Evaluating the Similarity of Mullā Sadrā's and Hume's Views on the Perception of Universals in the Context of Mesbah Yazdi's Analysis

Vahid Davari Chardeh

PhD student, Azarbaijan Shahid Madani University

Dr. Mansour Imanpour (corresponding author)

Associate professor, Azarbaijan Shahid Madani University

Email: [man3ima@yahoo.com](mailto:man3ima@yahoo.com)

Dr. Sohrab Haghighat

Associate professor, Azarbaijan Shahid Madani University

### Abstract

Intellectual perception is one of the most prominent philosophical issues and an arena of conflicting opinions among philosophers. Ayatollah Misbah Yazdi favors Aristotle's view in this regard and holds that it is the most valid position. He considers Mullā Sadrā's view (observing an immaterial being from a distance) as reminiscent of Hume's view (vagueness in sensory perception) and, with the same method and analysis, he argues that both views are questionable. Misbah Yazdi tries to refute Hume's view by presenting criticisms such as the way of abstracting absurd concepts and philosophical secondary intelligibles, and considers Mullā Sadrā's view to be the same as Hume's and completely negates both. He argues that concepts that fail to have an idea in the intellectual world indicate the invalidity of Mullā Sadrā's view, and since these concepts do not exist outside so that their vague individual can result in intellectual perception, Hume's view is also baseless. Therefore, with analyses based on the method of comparing the two perspectives, contradiction analysis (scrutinizing the contradictions of Misbah Yazdi's view in his various works on Mullā Sadrā's position on the perception of universals) and analysis of the word vagueness (in the sense that it is compared lexically in their views), as well as with analysis of the argument of the claim, Misbah Yazdi's argument in this case is evaluated and, by denying the similarity of Mullā Sadrā's and Hume's views on the perception of universals, this article presents another explanation for comparing the perspectives of the two philosophers.

**Keywords:** Mesbah Yazdi, Mullā Sadrā, Hume, universals, vagueness, commonality, critique of similarity





## ارزیابی این‌همانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم پیرامون ادراک کلیات در بستر تحلیل مصباح یزدی

وحید داوری چهارده

دانشجوی دکتر دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

مصطفور ایمانپور

دانشیار، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

Email: [man3ima@yahoo.com](mailto:man3ima@yahoo.com)

سهراب حقیقت

دانشیار، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

### چکیده

ادراک عقلی، از بر جسته‌ترین مسائل حکمی و محل تضارب آراء فلسفه است. مصباح یزدی در این باب، از دیدگاه اسطو جانبداری و آن را به عنوان وجیه‌ترین دیدگاه برگزیده است. او دیدگاه ملاصدرا (شهود موجود مجرد از دور) را یادآور دیدگاه هیوم (ابهام ادراک حسی) و هر دو دیدگاه را با روش و تحلیل واحد، قابل مناقشه می‌خواند. وی با ارائه تبیهاتی از جمله: نحوه اتخاذ مفاهیم محال، مقولات ثانیه فلسفی وغیره می‌کوشد دیدگاه هیوم را مخدوش نماید و دیدگاه ملاصدرا را همچون دیدگاه هیوم دانسته و یکسره هر دو نظر را نفی نماید. از این‌رو معتقد است: مفاهیمی که از مثال عقلانی برخوردار نیستند؛ دال بر بی اعتباری دیدگاه ملاصدرا هستند و چون این مفاهیم در خارج وجود ندارند تا جزئی مبهم آن، منتج به ادراک عقلی شود، دیدگاه هیوم نیز بی اساس می‌باشد؛ لذا، با تحلیل‌هایی مستخدۀ از روش تطبیق دو دیدگاه؛ تحلیل تقضی (بررسی تناقضات دیدگاه مصباح یزدی در آثار گوناگونش در مورد نظر ملاصدرا در باب ادراک کلیات) و تحلیل زبانی (به این صورت که واژه ابهام در نظر ملاصدرا و هیوم با یکدیگر مورد مقایسه و ازگانی قرار می‌گیرد)، همچنین با تحلیل دلیل مدعۀ در این مورد، دلیل مصباح یزدی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و ضمن نفی شباهت در باب ادراک عقلی، تبیینی دیگر در تطبیق دیدگاه ملاصدرا و هیوم ارائه می‌نماید. لذا در مقاله حاضر با اتخاذ دلایل و روش‌های متعدد، شباهت میان ملاصدرا و هیوم در باب ادراک کلیات، نفی می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** مصباح یزدی، ملاصدرا، هیوم، ادراک کلی، ابهام، اشتراک، نقد این‌همانی

## مقدمه

از اهم مسائل فلسفی در حوزه معرفت‌شناسی که عموماً فلسفه صاحب‌اندیشه در این حوزه دارای دیدگاه‌های مهم و در عین حال مختلفی هستند؛ مسئله «علم و ادراک» است. فلسفه قدیم، همچون: افلاطون و ارسطو به مسئله علم، علی‌الخصوص ادراک صور عقلی پرداخته‌اند؛ نگرش این دو فیلسوف، به حدی در این عرصه، مهم واقع شد که مرجع واقع‌گرایی در باب کلیات قرار گرفت. بحث علم و ادراک، در اروپا در چهار قرن اخیر، محور اصلی مسائل فلسفی بود.<sup>۲</sup> دیوید هیوم از فلسفه تجربه‌گرا معتقد بود عقل و ادراک انسان، باید مورد تقادی واقع شود، او با این رویکرد، سراسر فلسفه خویش را لبریز از انتقاد به ما بعد‌الطبیعه نمود و جملگی معقولات فلسفی را رها کرد و سراسر معرفت را معطوف به انطباع کرد و کلی را همان تصور جزئی گنج خواند.<sup>۳</sup> فلسفه اسلامی نیز، ادراک کلی را واکاوی نموده و در این بحث، نظراتی ارائه نمودند. ملاصدرا؛ مؤسس حکمت متعالیه از معروف‌ترین فلسفه اسلامی، به‌طور ویژه، به این موضوع پرداخت و آن را همسو با مبانی حکمت متعالیه، به نظراتی بدیع آراست. ملاصدرا، علم را وجودی و ادراک را حضوری دانست و تمام مراحل آن را مجرد خواند.<sup>۴</sup> در ادراک عقلی، ملاصدرا معتقد است: مُدرِّک با مشاهده مُثُل از دور، به ادراک کلی دست می‌یابد؛ لکن آیت الله مصباح یزدی در رابطه با این نگرش می‌گوید: ملاصدرا در ادراک کلیات، تعبیر دوگانه‌ای دارد؛ یکی از آن تعابیر، همان دیدگاه هیوم در بحث ادراک کلی است؛ زیرا شهود از دور را مبهم می‌داند و این ابهام، منجر به پنداشت ادراک کلی در نظر او می‌گردد و این، همان دیدگاه هیوم در ادراک کلیات است.<sup>۵</sup> آیت الله مصباح یزدی در باب ادراک عقلی، ملاحظات فراوانی مطرح می‌کند. اشکال این‌همانی دیدگاه هیوم و ملاصدرا در باب ادراک عقلی، یکی از آن ملاحظات است. بنابراین، نوشتار حاضر با روش توصیفی- تحلیلی، به‌دبیال تحلیل و بررسی تطابق «ادراک کلی» از منظر ملاصدرا و هیوم، بنا بر خوانش آیت الله مصباح یزدی است. از این‌رو، فرض این مقاله، براساس مدعای آیت الله مصباح یزدی می‌باشد. بنابراین، تحلیل‌ها و تبیین‌های ارائه شده، بر اساس نگرش ملاصدرا در باب ادراک کلی؛ از طریق شهود ضعیف است. لذا از آن جهت که پژوهشی مستقل و ناظر به بررسی و تحلیل مدعای آیت الله مصباح یزدی در باب عینیت دیدگاه هیوم و ملاصدرا در باب ادراک کلیات سامان نیافته، مقاله حاضر از این جهت کاملاً مستقل و بدیع می‌باشد.

<sup>۲</sup>. طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۷/۲

<sup>۳</sup>. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 17

<sup>۴</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۱/۲۸۸؛ جوادی آملی، رحیق مختوم، جلد دوم (بخش اول)، ۴۵۷

<sup>۵</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعه ۱۵۶-۱۵۷؛ شرح جلد دوم الأسفار الأربعه، ۳۸۲

## ۱. ادراک کلیات از منظر ملاصدرا

حکمت متعالیه، هستی‌شناسی عقلی است، نه مطلق هستی‌شناسی، و ملاصدرا، به شرط عقلی بودن روش فلسفه، پای‌بند بوده است؛ هرچند که سعی فراوان در آشتبین مشارب مختلف فلسفی با روش‌های مختص به خود مشارب، انجام داده است. با این همه، از روش عقلی فلسفه پا فراتر نگذاشته است.<sup>۶</sup> او با رویکرد عقلی در مبحث ادراک، دستاوردهای نوین، که کاربردهای فراوان و نتایج مختلفی دربردارد، ارائه می‌کند. پر واضح است، بحث از مُثُل، در بسیاری از مسائل فلسفی اثر گذاشته است؛ لذا ملاصدرا از تکامل نفس و تعاطی آن با حقایق مجرد عقلی، در حل مسئله ادراک کلّی، کمک می‌گیرد و موجود مجرّد عقلی را در نشه خاص خود، موجود می‌داند؛ که در این صورت، نفس در ارتقاء خود به ادراک تصوّری یا تصدیقی نائل می‌شود.<sup>۷</sup> او برای تبیین بهتر نسبت به افلاطون، مُثُل را در عالمی سراسر وجودی تصوّر نمود که منقسم به مادی و مجرد نیست و آن را با مبانی خویش، از جمله اصالت و تشکیک وجود سنجید و از این رهگذر، کاستی دیدگاه افلاطون را پوشش داد.<sup>۸</sup> وی در بیان چیستی مُثُل، موجودات این عالم را در عالم إله، دارای صورت‌هایی مجرد دانست که فرسوده و فاسد نمی‌شوند؛ بلکه ثابت و باقی‌اند؛ آنها موجوداتی متشخص و در عین حال کلی‌اند؛ لکن شخص این موجودات، برخاسته از ذات آنها و کلیتشان از حیث ماهیت آنها است.<sup>۹</sup> ملاصدرا در باب ادراک جزئی و خیالی معتقد است: نفس در قیاس با این نوع مدرک، فاعل است و هرگز مدرکات حسی و خیالی در نفس حلول نمی‌کنند. در واقع نفس، مبدع این نوع مدرکات است؛ اما نفس در ادراک کلّی، به صورتی دیگر، به ادراک عقلی نائل می‌گردد و بدليل حرکت جوهری و استكمالی که در حرکت جوهری نفس، صورت می‌گیرد، ذوات عقلی را مشاهده و با انتقال از محسوس به متخیل، سپس انتقال به معقول، تعالی می‌یابد. بنابراین، مدرک با ارتقاء مدرک خود، ارتقا پیدا کرده و به فراخور جایگاه نفس با موجود مجرد عقلانی، اتحاد برقرار می‌کند.<sup>۱۰</sup> در این نظریه، رابطه نفس با صور معقول، علی و صدوری نیست؛ بلکه رابطه نفس با صور عقلی رابطه‌ای اتحادی، و نفس از طریق مشاهده با مُثُل، این صور کلّی را تحصیل می‌کند. ملاصدرا در این نگرش، همه‌ی انواع متأصل را دارای یک جوهر

<sup>۶</sup>. عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ۲۳.

<sup>۷</sup>. جوادی آملی، رحیق مختوم، جلد دوم (بخش اول)، ۲۶۷.

<sup>۸</sup>. قربانی، «ابعاد ابتکاری مثل از منظر ملاصدرا»، ۱۲۸.

<sup>۹</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۲ و ۴۶ و ۶۲ و ۲۹۱/۱.

<sup>۱۰</sup>. قربانی، «ابعاد ابتکاری مثل از منظر ملاصدرا»، ۲۳۷.

عقلانی و ادراک عقلی را محصول اضافه اشرافی نفس (علم حضوری)، به مجردات عقلی می‌داند.<sup>۱۱</sup> از نظر او، این نوع ادراک، به دو صورت ضعیف و قوى میسر خواهد بود؛ در ادراک ضعیف، موضع نفس در جایگاهی نیست که قادر باشد آن جوهر را، آن‌گونه که هست، دریافت کند. مشاهده‌گر در مشاهده از دور، مرتبه وجودی اش از آن جوهر مجرد، دور است و در نتیجه، مشاهده او ضعیف خواهد بود؛ لکن، در مشاهده نزدیک، مشاهده‌گر به‌نهتوان، صور کلی را مشاهده کرده و مشاهده تام برای وی حاصل می‌گردد.<sup>۱۲</sup> اینکه نفس در این نظریه، قادر به مشاهده تام نیست، از نظر ملاصدرا، نه به علت وجود حجابی ما بین نفس و آن ذات، و نه به علت منعی از ناحیه آنها؛ بلکه به علت قصور نفس و ضعف ادراک ناشی از تعقّل به ابدان جسمانی، و غایت شرف و علو درجه و دوری آن مدرک از اقلیم نفس می‌باشد که موجب شده، این ابهام در مشاهده صورت بگیرد. البته، گاهی همین ضعف ادراک، موجب اشتراک نیز می‌شود.<sup>۱۳</sup> بنابراین، تنها برای شهود طبیع مادی، نیازمند شهود مُثُل هستیم؛ زیرا اگر شهود واجب تعالی معطوف به شهود مُثُل باشد، تنزل در مرتبه وجود واجب صورت می‌گیرد؛ که این، با دیدگاه ملاصدرا همخوانی ندارد. بنابراین، از نظر ملاصدرا، نفس، مادامی که در این عالم است، تعقّل این موجودات عقلی برای او به همین صورت است. لذا، اکثر افراد بشر، امکان مشاهده صور عقلی را ندارند و حتی مشاهده ضعیف را، همگان دارا نیستند و اکثر افراد بشر، ادراکات خیالی خویش را کلی می‌پندازند و ادراکات کلی آنها، جز صور خیالی که تعمیم یافته است، چیز دیگری نیست.<sup>۱۴</sup> بنابراین، طریق وصول نفس به مُدرک (متعلق شناسایی) در نظر ملاصدرا و کسب معرفت کلیات برای مُدرک، تنها به اتحاد با مُدرک حاصل می‌شود.<sup>۱۵</sup> بنابراین، پر واضح است، قدر متین دیدگاه ملاصدرا در ادراک کلیات، معنای اشتراک بین افراد است، نه معنای تردد و ابهام بین آنها.<sup>۱۶</sup> با این تفسیر، مطلبی که در خصوص دیدگاه ملاصدرا در خصوص ادراک کلیات مطرح می‌شود، این است که: مشاهده مُثُل از ناحیه نفس، یک مشاهده حضوری است؛ چنان‌که اگر آن موجود مجرد عقلی، از نزدیک (قرب وجودی) مشاهده شود، محصول آن، علم شهودی قوی خواهد بود و اگر از دور (بعد وجودی) مشاهده گردد، نتیجه آن، علم شهودی ضعیف خواهد بود، نه علم حضوری. بنابراین، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه مفاهیم کلی از آن مشاهده حضوری به دست می‌آید؟ پاسخ این است

<sup>۱۱</sup>. ملاصدرا، تعلیقه برشفاء، ۵۸۱۸<sup>۱۲</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۲۶۴/۸ و ۹۹/۹ و ۱۳۶<sup>۱۳</sup>. ملاصدرا، مفاتیح النہیب، ۱۱۳؛ همو، المشاهد الروبویة، ۱۵۷؛ همو، تعلیقه برشفاء، ۵۸۱۸<sup>۱۴</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۲۸۸/۱<sup>۱۵</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۲۸۹/۱؛ عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ۸۱/۲<sup>۱۶</sup>. ملاصدرا، تعلیقه برشفاء، ۵۸۱/۱؛ عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ۸۰/۲-۸۲

که مفاهیم کلی و علم حصولی، محصول آن ادراک حضوری و به بیان دیگر منتع از آن می‌باشد؛ در واقع «اتحاد در قوس صعود و خلاقيت در قوس نزول است».<sup>۱۷</sup>

## ۲. ادراک کلیات از منظر هیوم

در فلسفه هیوم، این اصل که ما بیشتر تحت تأثیر احساساتمان هستیم تا قوه تعقیلمان، مشهود است. لذا با تأکید بر طبیعت، آدمی در پی شناخت این طبیعت برآمده و در این رهگذر، شناخت عقلی را خسته‌کننده و ملال‌آور پنداشته و چون شناخت عقلی را دور از دسترس بشر می‌داند؛ لذا آن را منبع خطاهای فراوانی به حساب می‌آورد. علاوه بر آن، استدلال‌های متافیزیکی را اغلب برای دفاع در مقابل خرافه‌پرستی و ترس‌های مذهبی در قضایای متافیزیکی می‌پندارد. بنابراین، در نظر او، اغلب افراد، فلسفه‌ای را برمی‌گیرند که سودمند باشد و فلسفه تجربی از این ویژگی بهره‌مند است.<sup>۱۸</sup> هیوم در باب منشأ تصوّرات، تمام تصوّرات را حسی و همچون جان لاک، منشأ تمام محتوای ذهن را از تجربه می‌داند؛ با این فرق که جان لاک برای تصوّرات کلی، وجود قائل می‌شود و آنها را اختراع ذهن و فاهمه می‌پندارد و اعتقاد دارد؛ آنها به راحتی که ما انتظار داریم به دست نمی‌آیند؛<sup>۱۹</sup> لکن هیوم، تمام محتوای ذهن را ادراکات می‌نامد و آن را به «انطباعات» و «تصوّرات» تقسیم می‌کند و انطباعات را مقدم بر تصوّرات و منطبق بر یکدیگر می‌داند. او معتقد است: منشأ تمام تصوّرات، انطباعی است و انطباعات؛ داده‌های بی میانجی تجربه است. مانند: احساسات. سپس تصوّرات را به صورت‌های ذهنی خفیف انطباعات در اندیشیدن و استدلال وصف می‌کند؛<sup>۲۰</sup> لذا در باب منشأ تصوّرات و مفاهیم پیشینی، مفاهیمی همچون: علیت، جوهر، عرض، نفس و مفاهیم کلی را در بوته نقد قرار داده و آنها را مسبوق به انطباعی نمی‌داند، و همه را موهوم می‌پندارد. او برای توجیه وجود این تصوّرات در ذهن، مبانی روانشناختی و خیالی ارائه می‌نماید. مثلاً ریشه تصوّر علیت را عادت و تداعی معانی می‌داند.<sup>۲۱</sup> او در این باره می‌گوید: هر زمان از فیلسوفان مدرسی، کلمه جوهر را می‌شنود متحیر می‌ماند که چه چیزی را باید در ذهن حاضر نماید تا دلالت بر جوهر کند؛ زیرا جوهر منطبعی ندارد و مسبوق به انطباعی هم نیست. البته که هیوم در مورد «علت» نیز، همچون جوهر، انطباعی نیافت. بر این اساس، به خود این اجازه را داد تا مابعدالطبيعه را که بر مفاهیم مذکور استوار است، یکسره

<sup>۱۷</sup>. یمانپور، «مسئله تطبیق ذهن و عین در فلسفه مثبت و حکمت متعالیه»، ۲۷

<sup>۱۸</sup>. Coventry, *Hume A Guide for the Perplexed*, 30

<sup>۱۹</sup>. لاک، جستاری در فهم بشری، ۲۹۸

<sup>۲۰</sup>. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, 18–20

<sup>۲۱</sup>. حکاک، «تقد نظریه هیوم در باب منشأ تصوّرات ازدیدگاه حکمت متعالیه»، ۲

نفی نماید.<sup>۲۲</sup> شایان ذکر است، اصل نسخه‌برداری، اصل تکییک‌پذیری، اصل قابلیت تصور و اصل تداعی تصوّرات؛ اصول فلسفی هیوم محسوب می‌شوند که به زعم برخی، این چهار اصل، اجزای اساسی فلسفه هیوم است که اصول حاکم بر تفکر بشری است.<sup>۲۳</sup> بنابر اصول یاد شده، انطباعات، حتماً معین و جزیی هستند و تصوّرات نیز، برگرفته از همین انطباعات هستند (بنابر اصل نسخه‌برداری)؛ لذا، سوالی مطرح می‌شود که «تصوّرات انتزاعی و کلی چه معنایی پیدا می‌کند؟»؛ اینجاست که آخرین جزء از تشکیلات ذهنی هیوم یعنی تصوّرات انتزاعی خودنمایی می‌کند.

هیوم «رابطه مشابهت» را همچون بارکلی و جان لاک، اصل اساسی در اخذ مفاهیم کلی می‌داند؛ زیرا، جان لاک، در بند ۱۳ از فصل سوم کتاب جستاری در فهم بشر می‌گوید: «أخذ و دریافت معانی عمومی و کلی، اساسی از شباهت با اشیاست».<sup>۲۴</sup> همچنین بارکلی، در بند ۸ از کتاب اصول علم انسانی معتقد است: «به‌دلیل شباهت وجود ما به الاشتراك بین اوصاف جزئیات، این پنداشت عادی است که تصور مفهوم انتزاعی داشته باشیم».<sup>۲۵</sup> لازم به ذکر است، رابطه مشابهت، مجاورت در مکان و زمان و علت و معلوم؛ از روابط اصل تداعی تصوّرات خوانده می‌شوند که هیوم برای ارتباط بین ایده‌ها (تصوّرات) از آنها بهره برده؛ معتقد است، تصوّراتی تمایل به شرکت دارند که متعلقانشان از طریق روابط مذکور باشد؛<sup>۲۶</sup> لذا هیوم، ضمن پاسخ به این سوال که «آیا مفاهیم تصوّرات انتزاعی در ذهن کلی هستند یا جزئی؟»، بارکلی را مرد بزرگ دانسته و در تعریف تصوّرات انتزاعی می‌گوید: «کلیه تصوّرات، به‌خصوص تصوّرات انتزاعی (ایده‌های مجرد)، طبیعتاً رقیق و گنگ‌اند؛ یعنی، ذهن آنها را خوب نمی‌پذیرد و به آسانی با تصوّرات مشابه خلط می‌شوند و چون ما آنها را بسیار به کار می‌بریم، اگرچه معنای مشخصی ندارند، گمان می‌کنیم دارای معانی و مفاهیم محضی هستند؛ حال آنکه محض نیستند. در مقابل، همه انطباعات؛ خواه بیرونی و خواه درونی قوی و روشن‌اند»<sup>۲۷</sup>؛ در نظر او اندیشه‌های کلی چیزی نیستند جز اندیشه‌های جزئی که به اسم خاصی منسوب شده‌اند که آن اسم، به آنها معنای وسیع‌تر می‌بخشد و باعث می‌گردد که این اندیشه‌ها به‌موقع، افراد دیگری را که به خود آنها مشابه هستند، یادآور شوند. در واقع، ما میان دریافت‌ها از انطباعات خویش، اغلب شباهت، مشاهده می‌کنیم و این شباهت، دلیل بر وجود کلی شده است. روشن است که

<sup>۲۲</sup>. ملکیان، تاریخ فلسفه، ۵۷/۳.

<sup>۲۳</sup>. Garrett, "Hume's Theory of Ideas", 50; Hume, *A Treatise of Human Nature*, 4

<sup>۲۴</sup>. لاک، جستاری در فهم بشری، ۲۹۸-۲۹۷

<sup>۲۵</sup>. بارکلی، اصول علم انسانی، ۵

<sup>۲۶</sup>. Garrett, "Hume's Theory of Ideas", 54

<sup>۲۷</sup>. هیوم، کاویشی در خصوص فهم بشری، ۲۲-۲۱؛ بارکلی، اصول علم انسانی، ۱۰-۱۳

هیوم دریافتش از تصوّرات، همان نسبتی است که از انطباعات برمی‌آید و چون تصوّر، عبارت از صورت ذهنی است، جزئی می‌باشد. بنابراین، او به سه مسئله یقین دارد: نخست اینکه، تصوّرات مجرد در ذات خویش جزئی و فردی‌اند؛ دوم، هر انطباعی متعین و محدود است؛ سوم، هر چیزی که وجود دارد باید فردی باشد.<sup>۲۸</sup> از نظر او حتی قوه‌ی ابداع و تخیل، با تمام توانایی که برخوردار است، به حواس و مشاهده محدود است. از این‌رو، اگر ماده اولیه انطباعات را نداشته باشیم، در واقع، معرفتی نخواهیم داشت. در این هنگام، تصوّرات، هنگامی دارای ارزش است که منشأ آن یک انطباعی باشد. وی به‌دلیل نیافتان انطباع برای تصوّرات انتزاعی با مفاهیم کلی مخالفت ورزید؛ زیرا، او در صدد بود، همه‌ی معرفت را از سرچشمه‌ی انطباعات یا داده‌های بی‌میانجی تجربه استباط نماید و این، یک قاعده جهان‌شمول در فلسفه هیوم به حساب می‌آید.<sup>۲۹</sup> کاپلستون در مورد دیدگاه هیوم می‌گوید: این نظریه، متعلق به بارکلی است که هیوم آن را یکی از کشفیات بزرگ اخیر به حساب آورده است؛ هرچند که دستاورده هیوم از نظریه بارکلی را صحیح نمی‌داند.<sup>۳۰</sup> همچنین برخی دیگر معتقدند: اندیشه هیوم شکلی جدید و نوعی بدیع از «نام‌گرایی» است.<sup>۳۱</sup> نکته پایانی لازم به ذکر در اندیشه معرفتی هیوم، مربوط به جایگاه تصوّرات انتزاعی است؛ زیرا وی جایگاه آن را در متخیله می‌داند و هرگز عالم عقل را جایگاه آنها به حساب نمی‌آورد.<sup>۳۲</sup>

### ۳. خوانش آیت الله مصباح یزدی از نظریه ملاصدرا و هیوم در باب کلیات

از نظر آیت الله مصباح یزدی، تصوّرات کلی (مفاهیم عقلی یا معقولات) تشکیل‌دهنده محور بحث‌های فلسفی مهمی است که از دیر زمان مورد گفتگوهای فراوانی قرار گرفته است. از زمان‌های قدیم، کسانی اساساً مفهومی به نام «کلی»، را قبول نداشته و القاطنی را که دلالت بر مفاهیم کلی دارند، در واقع از مشترکات لفظی می‌دانند که دلالت بر امور متعددی دارد. طرفداران این نظریه به نام «اسمیین» یا «نومینالیست»، نام دارند. ویلیام اکامی فیلسوف قرون وسطی‌ای و بارکلی، از قائلین این نظریه محسوب می‌شوند. نظریه دیگر که قریب به نظریه مذبور می‌باشد، کلی را «عبارت از تصوّر جزیی مبهم» می‌داند؛ این نظریه مربوط به هیوم است.<sup>۳۳</sup> از سوی دیگر، بعضی از فلاسفه باستان همچون افلاطون و ارسسطو بر

<sup>۲۸</sup>. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۲۸۸/۵.

<sup>۲۹</sup>. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۲۸۱-۲۸۳/۵؛ فروغی، سیر حکمت در اروپا، ۴۰/۲؛ لاك، جستاري در فهم بشرى، ۳۷۹-۳۸۰.

<sup>۳۰</sup>. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۳۳۲-۳۳۵/۵.

<sup>۳۱</sup>. راسل، تاریخ فلسفه (کتاب سوم)، ۴۹۹.

<sup>۳۲</sup>. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۲۸۸/۵.

<sup>۳۳</sup>. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱/۱۸۸.

واقعیت مفاهیم کلّی تأکید فراوان داشته‌اند؛ در این میان افلاطون، متعلقات کلیات را مجردات و مثال‌های عقلانی می‌داند و در عین حال معتقد است: روح انسان حقایق علمی را قبل از تعلق به بدن، در عالم مجردات، مشاهده می‌کرده و چون بعدها فراموش کرده است با دیدن افراد مادی، به یاد حقایق مجرد می‌افتد. بنابراین، ادراک کلیات، همین یادآوری آنها است. اما ارسسطو معتقد است: مفاهیم کلّی، نوع خاصی از مفاهیم ذهنی هستند و با وصف کلیّت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابند و درک‌کننده آنها عقل است. آیت الله مصباح یزدی معروف‌ترین و در عین حال وجیه‌ترین نظریات در باب مفاهیم کلّی را نظریه ارسسطو می‌داند.<sup>۳۴</sup> ایشان دیدگاه منسوب به افلاطون را به ملاصدرا نسبت داده و در این رابطه تصریح می‌کند: ملاصدرا (برخلاف افلاطون) به قدیم بودن روح قبل از بدن قائل نیست و ادراکات حسی را وسیله‌ای برای مستعد شدن نفس نسبت به مشاهده مجردات، می‌داند؛ لکن این مشاهده از دور است و ادراک کلیات، همین مشاهده حقایق مجردة از دور است. حاصل آنکه، ادراک عقلی، ادراک مُثُل افلاطونی است که موجوداتی قائم به ذات و متشخص اند؛ اما چون ادراک ما از آنها ضعیف و مبهم است، این ادراک قابل صدق بر کثیرین است. پس کلیّت، اشتراک و عمومیّت ادراک ما از مجردات، برخاسته از ضعف ادراک ماست. اما باید توجه داشت که کلام ملاصدرا درباره کلیّت ادراک عقلی، یکسان نیست؛ زیرا او در تبیین گوناگون در مسئله مذکور ارائه کرده است؛ در تبیین نخست «کلیّت صورت‌های عقلی را در واقع ناشی از ابهام و ضعف ادراک نفس می‌داند، نه اینکه خود ادراک عقلی واقعاً عمومیّت داشته باشد؛ چرا که مذرک در ادراک عقلی، موجود مجرد عقلانی متشخص است»<sup>۳۵</sup> و در تبیین دوم معتقد است: هر ممکن‌الوجودی از جمله مجردات عقلی، توان با ماهیّتی است. مجردات نیز در عای وجودی خویش، موجوداتی متشخص و جزئی اند؛ لکن به اعتبار ماهیّتشان کلّی‌اند. آیت الله مصباح یزدی، همچنین، در توضیح دیدگاه هیوم می‌گوید: هیوم کلی را، تصور جزئی مبهم می‌پندرار. لذا ادراک کلّی، همان ادراک حسی است که ما به علت ابهام، آن را کلّی می‌پندراریم؛ هنگامی که ادراک حسی مُدرک از امری محسوس، ضعیف و مبهم باشد، قابل انطباق بر اشیای متعدد می‌شود. از این رو، گمان می‌رود ادراک کلّی است؛ در حالی که، ادراک مذکور، تنها ادراک یک شیء است. بنابراین مُدرک، امری جزئی و تنها یک شیء است؛ ولی ما نمی‌دانیم آن شیء مُدرک، دقیقاً کدام شیء است، نه اینکه خود ادراک، قابلیت صدق بر امور متعدد

<sup>۳۴</sup>. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۸۹/۱؛ همو، شرح جلد اول الأسفار الأربعه، ۱۵۵.<sup>۳۵</sup>. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۹۰/۱؛ همو، شرح جلد اول الأسفار الأربعه، ۱۳۸ و ۱۵۵-۱۵۶.<sup>۳۶</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربعه، ۱۵۷.

را داشته باشد. در واقع، کلیت، مربوط به ادراک نیست بلکه متصف به مُدرِک است.<sup>۳۷</sup>

#### ۴. تحلیل نهایی آیت الله مصباح یزدی از تطابق این دو نظر

آیت الله مصباح یزدی در برخی از انتساب‌ها، نظریه ادراک کلیات از منظر ملاصدرا را همسنگ با دیدگاه هیوم قرار داده و در برخی موارد، چنین دیدگاهی را به برخی از انیشمندان اسلامی پیش از ملاصدرا نسبت می‌دهد؛<sup>۳۸</sup> اما قدر متین تحقیقات و تفحصات در آثار ایشان، این‌همانی و عینیت دیدگاه ملاصدرا و هیوم است. از این جهت اشکالاتی را که مترتب بر دیدگاه هیوم است، تماماً بر دیدگاه ملاصدرا، جاری می‌داند. در نظر او، تفسیر ملاصدرا از ادراک عقلی، همان دیدگاه فیلسوفان غربی پیرو اصالت حس، همچون هیوم است. لذا او در مقام اشکال و نفی دیدگاه هیوم متمسک به یک نوع پاسخ نقضی شده و معتقد است برای پاسخ به این نوع نگرش، یک تبیه کافی است؛ زیرا اگر کلی، عبارت از تصوّر جزیی مبهم است! پس مفاهیمی همچون: معلوم و محال که اصلاً مصادق حقیقی در خارج ندارند، یا مفاهیمی که مصادق محسوسی ندارند. مانند: مفهوم خدا و فرشته و یا مفاهیمی که هم بر مصادیق مادی قابل انتباطاند و هم بر مصادیق مجرد. مانند: مفهوم علت و معلول؛ و همچنین مفاهیمی که بر اشیاء متضاد، دلالت دارند. چطور به دست می‌آید؟ اینها هرگز صورت‌های جزیی رنگ پریده نیستند. پس نظیر اشکال مزبور به دیدگاه ملاصدرا نیز وارد است؛ زیرا بسیاری از مفاهیم کلی، همانند: مفهوم معلوم و محال، از مثال عقلانی برخوردار نیستند تا از مشاهده آنها بتوان به کلی دست یافت.<sup>۳۹</sup> وی دیدگاه هیوم را باعث ویرانی فلسفه به شمار می‌آورد؛ لذا، هنگام ایجاد این‌همانی و عینیت میان دیدگاه ملاصدرا و هیوم، نتیجه می‌گیرد اشکالات وارد بر نظریه هیوم بر نظریه ملاصدرا نیز وارد است. مصباح یزدی پاسخ غالب اشکالات و ملاحظات مذکور را غیریقینی (ظنی) دانسته و به صراحت وجود مُثُل (مُدرِک) از منظر ملاصدرا در ادراک عقلی را بی‌دلیل می‌خواند.<sup>۴۰</sup> بنابراین، از نظر آیت الله مصباح یزدی، دیدگاه ملاصدرا در این باب، همان دیدگاه هیوم است و از تطابق این دو دیدگاه، نتیجه می‌گیرد، کسانی که می‌پنداشند، مفهوم کلی عبارت است از تصوّر جزیی مبهم و لفظ کلی برای همان صورت رنگ پریده و گشاد وضع شده است، آنها هم توانسته‌اند حقیقت کلیت را دریابند؛ لذا، چنین دیدگاهی، باعث بی‌اساس شدن و ویرانی فلسفه خواهد شد. بنابراین، در ماجراهای این‌همانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم به نظر می‌رسد، دیدگاه ملاصدرا از نظر آیت

<sup>۳۷</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربع، ۳۳۸.

<sup>۳۸</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربع، ۱۵۷، همو، آموزش فلسفه، ۱۹۳۸.

<sup>۳۹</sup>. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۹۳۸.

<sup>۴۰</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربع، ۳۱۹.

الله مصباح یزدی باعث بی‌اساس شدن فلسفه و ویرانی آن است.<sup>۴۱</sup>

**۵. ارزیابی خوانش آیت الله مصباح یزدی از دیدگاه ملاصدرا و هیوم در باب کلیات**  
در این بخش، خوانش آیت الله مصباح یزدی از دیدگاه ملاصدرا و هیوم از جواب مختلف مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

#### ۱-۵. تحلیل تطبیقی

##### ۱-۱. وجودشناسی کلیات

از نظر ملاصدرا، ذات طبیعت از یک جوهر ثابت‌الذات عقلانی و یک جوهر متجدد متغیر هیولانی تنظیم می‌گردد. به ناچار وجود طبیعت، مسانخ وجود آن جوهر عقلانی است و ذات و ماهیت طبیعت، ذات جوهر عقلانی؛ و فعل طبیعت، فعل جوهر عقلانی می‌شود.<sup>۴۲</sup> از نظر ملاصدرا، در تمام طبایع نوعیه، اعم از: انسان و حیوان و نبات، سه نوع وجود حسی و مثالی و عقلی وجود دارد. وی کلی طبیعی را در خارج، ضمن افراد، موجود (وجود به وجود بالعرض) می‌داند. به عبارت دیگر، وجود هر فردی از ماهیت در خارج، وجود خود آن ماهیت (کلی) نیز هست و نحوه این نوع وجود در خارج به صورت کثیر است. بنابراین وحدت معنای کلی طبیعی، نه وحدت عددی بلکه وحدت مفهومی است.<sup>۴۳</sup> ملاصدرا قائل است، به تعداد هر یک از انواع مادی در عالم عقل، یک فرد مجرد عقلانی، وجود دارد. پر واضح است در این نگرش، متعلق شناسایی، در خارج وجود دارد. اما دیدگاه هیوم در هستی‌شناسی کلیات متفاوت است. زیرا او معتقد است: تصوّرات انتزاعی به خودی خود جزئی‌اند. مضاف بر این، تصویر از یک شیء در ذهن، جزئی است، اگرچه کاربرد آن در تفکر ما، آن را به صورت کلی نمایان کند. لذا نهایت دستاورده که می‌شود در باب ادراک کلی از منظر هیوم به دست آورد، تصوّر مربوط به انطباع است. بنابراین متعلق شناسایی و معرفت، زمانی که در عالم حس و جزئیات دارای انطباعی باشد، تحقق دارد. در غیر این صورت، وجود نخواهد داشت. لذا هیوم این قاعده را تسری بخشیده و چون در ماجراهی وجود مفاهیم فلسفی، هیچ انطباعی نمی‌باید، انکار آنها را جایز می‌شمارد.<sup>۴۴</sup> به عبارت دیگر، هر چیزی در عالم طبیعت از نظر او متفرد است. از این‌رو آنچه وجود واقعی دارد هم متفرد است.<sup>۴۵</sup> بنابراین متعلق شناسایی، جزئی

<sup>۴۱</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربع، ۳۱۹

<sup>۴۲</sup>. مصلح، ترجمه و تفسیر الشواهد الروبية، ۲۴۵-۲۴۶

<sup>۴۳</sup>. ملاصدرا، الشواهد الروبية، ۲۶۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵ شرح جلد دوم الأسفار الأربع، ۷۰-۷۳

<sup>۴۴</sup>. هیوم، کاوشنی در خصوص فهم پسری، ۲۱-۲۲

<sup>۴۵</sup>. Coventry, Hume A Guide for the Perplexed, 55

است. با این مبنای قطعاً هیچ‌گونه معقولی اعم از: مقولات و معقولات ثانیه (معقولات فلسفی و منطقی)، معنا نخواهد داشت. حاصل آنکه از نظر هیوم، در باب وجود ادراک عقلی وجود مفاهیم کلی، هیچ تفاوتی میان معقولات و مقولات نیست و اساساً در نظر او کلی نه بالذات و نه بالعرض در خارج وجود ندارد.

## ۱-۵. معرفت‌شناسی کلیات

مبانی معرفت‌شناسی کلیات یا به عبارتی راه حصول علم، یکی دیگر از مباحث درگرفته بین حکماء عالم است که منبعث از این موضوع، نظرات مختلفی ارائه شده و گروهای مختلفی همچون عقليون و حسیون در راه تبیین این موضوع منشعب شده‌اند.<sup>۴۶</sup> در نظر ملاصدرا، نفس، مدرک واقعی است و در ابتدای تکوّن، جسمانی و فاقد هرگونه معرفتی است. وی با اعتقاد به نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، این بحث را استحکام بخشید و اثبات کرد که نفس با حرکت جوهری به درجات معرفت دست می‌یابد.<sup>۴۷</sup> وی ادراکات را به: احساس، تخیل، توهّم و تعقّل تقسیم کرده و از این طریق در باب منشأ تصوّرات، مدعای خویش را اثبات می‌نماید و در این باره می‌گوید: مبدأ ادراکات از حس و انتهای آن به معقولات ختم می‌شود.<sup>۴۸</sup> هیوم نیز همچون ملاصدرا منشأ تصوّرات را از تجربه و حس می‌داند. البته با این تفاوت که هیوم، سراسر معرفت را معطوف به حس می‌نماید. این دیدگاه، در سایر تعالیم فلسفی او تأثیر زیادی داشته و در واقع، مرکز ثقل فلسفه او محسوب می‌شود؛ رأی او در باب علیّت، که موجب شهرت وی در فلسفه است و همین طور آرای او درباره جوهر جسمانی و نفس؛ و همین طور ادراک «مفاهیم کلی» و علم به مابعدالطبیعه، یکسره مبتنی بر همین نظریه است که در نهایت وی را تبدیل به مخالف سرسخت مابعدالطبیعه کرده است.<sup>۴۹</sup>

علاوه بر آن، سراسر بحث ملاصدرا در ادراک صور عقلی؛ چه در مشاهده از دور و چه در مشاهده از نزدیک، ادراک حضوری است؛ زیرا برخی معتقدند از نفس شهود می‌توان معنایی را انتزاع کرد که آن معنا از سخن مفهوم است؛ و آن معنای مُتنَزع، کلی و قابل صدق بر افراد است.<sup>۵۰</sup> در مقابل، هیوم در معرفت‌شناسی، اساساً ادراک را به دو قسم انطباع و تصوّر تقسیم می‌کند که هر دو در حیطه ادراک، حصولی

<sup>۴۶</sup>. طباطبائی، اصول فلسفه و روش دنالیسم، ۱۷/۲.

<sup>۴۷</sup>. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۵۳۶.

<sup>۴۸</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۳۶۲/۳، ۳۶۰-۳۶۲/۲.

<sup>۴۹</sup>. حکاک، «نقد نظریه هیوم در باب منشأ تصوّرات از دیدگاه حکمت متعالیه»، ۵۶.

<sup>۵۰</sup>. جوادی آملی، رحق مختوم، جلد دوم (بخش اول)، ۴۵۷.

محسوب می‌شوند؛ و هرگز در آثار او به علم حضوری و شهود عقلی اشاره نمی‌شود.<sup>۱</sup>

### ۵-۱-۳. تمایز بنیادی نظر هیوم و ملاصدرا

سخن این است که آیا کلی، جزئی تنزل یافته است یا جزئی تعالی یافته؟؛ شهید مطهری در این باره می‌گوید: کلی به زعم هیوم، جزئی کاهش یافته است؛ زیرا در کتاب اپیکور یک مثالی هست که کلی، نظیر یک سکه ساییده شده است و جزئی، نظیر سکه‌ای است که نقش و نگار خود را حفظ کرده باشد. بنابراین سکه ساییده شده چیزی اضافه بر سایر سکه‌های ساییده شده، ندارد؛ بلکه چیزی کمتر از آنها دارد. لذا سکه وقتی مهم شد، کلی می‌شود. در این نظریه، سیر تبدیل کلی، تنزل و کاهش است. از نظر شهید مطهری تعبیرات امثال خواجه نصیر و ابن سینا در باب کلیات، ناخواسته نتیجه‌ای نظیر کلام هیوم است؛ زیرا آنها براساس دیدگاه «تجزید» از محو شدن صورت‌های مختلف به کلی نائل می‌شوند.<sup>۲</sup> در مقابل ملاصدرا معتقد است: نفس در هنگام حدوث، موجود مجرد تام عقلی نیست؛ بلکه نفس با حرکت جوهری اشتدادی به تدریج با صور ادراکی متحدد می‌شود، به طوری‌که، مادام که نفس با بدن مرتبط است با پیدایش هر ادراکی، تکامل ذاتی جوهری پیدا می‌کند و این امکان برای نفس وجود دارد که در نهایت به بالاترین درجه از تجرّد عقلی نائل گردد. بنابراین از نظر ملاصدرا، نفس در ادراک، ثابت و لايتغیر نیست وجود معلوم از وجود خاص مادی و مثالی ارتقاء پیدا کرده و به وجود عقلی آراسته می‌گردد؛ در این نوع تجزید، افزایش مشهود است و در دیگری، حقیقتی جز کاهش ماهیت از کمالات عَرضی دیده نمی‌شود.<sup>۳</sup> بنابراین هیوم از تنزل و کاهش و ملاصدرا از تعالی و افزایش به ادراک کلی دست می‌یابند.

### ۵-۲. تحلیل واژه ابهام

به‌نظر، از جمله بحث‌های مهمی که باعث شده دیدگاه این‌همانی شکل بگیرد، کاربرد واژه «ابهام» در دیدگاه هر دو فیلسوف است. سابق بر این بیان شد، در نگرش ملاصدرا، ادراک عقلی از راه اضافه اشراقیه نفس به مجردات، یعنی توسط شهود صورت می‌گیرد. وی در این باره معتقد است: متعلق شناسایی دارای وجود منحاز و در عالمی ورای عالم ماده قرار دارد. به عبارت دیگر، مراد ملاصدرا، ابهام در شهود نفس از امور غیرمادی (مُثُل) است. از این‌رو، شهید مطهری معتقد است: موطن بحث افلاطون در ماجراهی مُثُل، عالم ذهن نیست، بلکه در حال کنکاش در عالم عین است؛ یعنی مربوط به عالم غیب است.<sup>۴</sup> باید

<sup>۱</sup>. کالیستون، تاریخ فلسفه، ۲۸۱-۲۸۳/۵؛ فروغی، سیر حکمت در اروپا، ۴۱۰/۲؛ لاک، جستاری در فهم بشری، ۳۷۹-۳۸۰.

<sup>۲</sup>. هیوم، کاوشنی در خصوص فهم بشری، ۲۱-۲۲؛ مطهری، مجموعه آثار، ۲۶۵/۹-۲۶۶/۳.

<sup>۳</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۲۶۲/۹.

<sup>۴</sup>. مطهری، مجموعه آثار، ۲۶۲/۹.

دانست مُدرِّک در مشاهده از دور، متشخص به تعیین و تشخّص عقلی است. مُدرِّک دارای معنای متحصل و هیچ‌گونه ابهامی در ذاتش ممکن نیست؛ لذا چون دارای سیعه وجودی است، به تمام افرادش بهنحو یکسان اطلاق می‌شود.<sup>۵۰</sup> اکنون اگر نفس از سعه وجودی بالا برخوردار بود و به صورت تام این موجودات را مشاهده نمود، ادراک او قوی خواهد بود و اگر به‌دلایلی، چون: ۱. ضعف قوهٔ مُدرِّکه؛ ۲. وجود مانع؛<sup>۳</sup> ۳. ضعف یا شدت مُدرِّک، حصول ادراک از طریق شهود ضعیف گردید، دراین صورت، ادراک کلی حاصل می‌گردد.<sup>۵۶</sup> بنابراین ابهام در بیان ملاصدرا از سه دلیل نشأت می‌گیرد؛ اما باید در نظر داشت، در نظر نهایی او، اشتراک؛ اصل اصیل در کلیت کلی است. لکن بررسی واژه ابهام، صرفاً برای تطبیق با دیدگاه هیوم بیان می‌گردد تا روش‌گردد حتی در قالب همین واژه ابهام، نیز دو دیدگاه، براساس تحلیل واژگانی مقنawat هستند.<sup>۵۷</sup>

از طرف دیگر، هیوم معتقد است: «به دلیل کثرت کاربرد تصوّرات انتزاعی و اغلب شباهت میان دریافت‌های ما از انطباعات، گمان می‌کنیم که کلی وجود دارد».<sup>۵۸</sup> او یقین دارد؛ تصوّرات مجرد در ذات خویش جزئی و فردی‌اند و هر انطباعی معین و محدود است. سپس هر چیزی که وجود دارد، باید فردی باشد.<sup>۵۹</sup> در واقع، هیوم معتقد است: ما میان دریافت‌ها از انطباعات خویش، اغلب شباهت، مشاهده می‌کنیم. بنابراین هیوم در اصل تداعی معانی از رابطه‌ای به نام «مشابهت» در اخذ تصوّرات انتزاعی بهره می‌برد. پس شباهت جزء لاینفک تصوّرات انتزاعی؛ و ابهام، ذاتی این تصوّرات است. از نظر هیوم، چون ذهن تصوّرات انتزاعی را خوب نمی‌پذیرد و به آسانی با تصوّرات مشابه خلط می‌شوند و چون ما آنها را بسیار به کار می‌بریم، گمان می‌کنیم دارای معانی محضی هستند؛ حال آنکه محض نیستند.<sup>۶۰</sup>

حاصل آنکه، از مهم‌ترین و لطیفترین تقاویت‌ها در این باب؛ این است که ابهام در دیدگاه ملاصدرا، ذاتی شهود نیست؛ زیرا در شهود قوی (شهود از نزدیک) هیچ‌گونه ابهامی وجود ندارد. در این صورت، اگر ابهام برخاسته از ذات شهود باشد، در شهود قوی هم ابهام باید وجود داشته باشد که این امر کاملاً نادرست است. لکن در اعتقاد هیوم، ابهام، متخد از ذات مدرِّک است. لذا ذاتی ادراک محسوب می‌شود. دیگر

<sup>۵۰</sup>. ملاصدرا، الشواهد الروبية، ۲۶۱.<sup>۵۶</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۲۸۳/۱ و ۲۸۹-۲۸۸ و ۳۲۸/۲.<sup>۵۷</sup>. ملاصدرا، تعلیمه برشمام، ۵۸۱/۱.<sup>۵۸</sup>. Hume, *A Treatise of Human Nature*, 17<sup>۵۹</sup>. کابلستون، تاریخ فلسفه، ۲۸۸/۵<sup>۶۰</sup>. هیوم، کاوشی در خصوص فهم بشری، ۲۱-۲۲.

اینکه، متعلق شهود برای ملاصدرا، دارای معنا و برای هیوم از هیچ تحصل و معنایی برخوردار نمی‌باشد. سوم آنکه، ابهام در نظر ملاصدرا قطعاً از مشابهت نیست؛ زیرا ملاصدرا ابهام را به سه علتی که بیان شد، می‌داند؛ اما مشابهت برای هیوم یک اصل در اخذ تصوّرات انتزاعی است. باید خاطر نشان کرد، آیت الله مصباح یزدی در طرح بحث این‌همانی میان دو نظریه ملاصدرا و هیوم در باب ادراک عقلی، به بعضی از این تفاوت‌ها اشاره می‌کند.<sup>۶۱</sup>

### ۵-۳. تحلیل نقضی

در آثار مختلف آیت الله مصباح یزدی نسبت این‌همانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم ابهاماتی وجود دارد؛ زیرا در یک اثر، اذعان به همانندی نگرش ملاصدرا و هیوم مشاهده می‌شود.<sup>۶۲</sup> در اثر دیگر، دیدگاه ملاصدرا در مقابل، دیدگاه هیوم قرار می‌گیرد.<sup>۶۳</sup> همچنین در جایی دیگر، به طور مستقیم، دیدگاه ملاصدرا را منتبه به اسلاف او می‌داند.<sup>۶۴</sup> او در کتاب شرح اسفار نیز به این موضوع که نگرش هیوم در آثار حکماء اسلامی دیده شده است نیز اشاره می‌کند، که گویا مراد او قوشچی است.<sup>۶۵</sup> وی همچنین در اثر دیگرش با انتساب نگرش ملاصدرا به اسمیین (نومینالیست‌ها)، اصلاً اشاره‌ای هم به حکماء از صدرا (قوشچی) یا هیوم نمی‌کند.<sup>۶۶</sup> در حالی که او نگرش ملاصدرا را در عرض نومینالیست‌ها یا اسمیین قرار داده و همچنین با کمی تفاوت نظر هیوم را نیز در عرض نظر اسمیین (نومینالیست‌ها) قرار می‌دهد! اکنون در پاسخ به این سوال که چرا مصباح یزدی، دیدگاه ملاصدرا را به قوشچی و دیدگاه قوشچی را به هیوم منتبه می‌کند؟ باید اذعان کرد، قدر متین این است که این انتسابات کاملاً متناقض بوده و در نظر خود ایشان هم استدلال محکمی بر این همانندی وجود ندارد. زیرا همان‌طور که ملاعبدالرزاک لاهیجی در شوارق الالهام و حکیم هیدیجی در تعلیقه بر شرح منظمه از دوانی و دشتکی نقل نموده اند و نیز کلام خود دوانی و سیدالمدقین در حاشیه شرح تجرید قوشچی نشانگر آن است که دیدگاه آنها غیر از نظریه هیوم در باب ادراک است؛ زیرا آنها در صدد بیان تفاوت میان ادراک جزئی و عقلی هستند؛ که در این زمینه ادراک ماهیت از طریق حسن، جزئی است؛ اما ماهیت عقلی، کلی است.<sup>۶۷</sup>

<sup>۶۱</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربع، ۱۵۵.

<sup>۶۲</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربع، ۱۵۵ و ۱۵۶ و ۱۵۷ و ۳۳۸ و ۳۳۷ و ۳۳۶.

<sup>۶۳</sup>. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۸۹-۱۸۸/۱.

<sup>۶۴</sup>. مصباح یزدی، تعلیقی على نهاية الحکمة، ۱۳۹.

<sup>۶۵</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربع، ۱۵۷.

<sup>۶۶</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد دوم الأسفار الأربع، ۳۹۶.

<sup>۶۷</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربع، ۱۵۷.

دیگر آنکه، دیدگاه مصباح یزدی در باب ادراک کلیات که برگرفته از دیدگاه مشاء است، از عینیت و این همانی بیشتری نسبت به دیدگاه هیوم برخوردار است؛ زیرا هنگامی که یک جزئی برای کسی مبهم می‌شود، در واقع، کلی یک فرد نامشخص نیست؛ بلکه چیزی است که در آن، واحد به جامعیت خودش همه‌ی افراد را دربرمی‌گیرد. ذهن این چنین قدرتی را دارد که از راه تصور کلی، یک قضیه‌ای تشکیل دهد و با آن یک قانون کلی برای افراد غیرمتناهی تشکیل دهد. بنابراین از نظر ملاصدرا جزئی با تعالی کلی می‌شود نه با تنزل. به تصریح شهید مطهری، پذیرفتن دیدگاه «تجربید» به نحوی است که با تعابیر هیوم همخوانی دارد؛ زیرا حکمای مشایی معتقدند: «منشأ کلی از اینجا است که در ذهن یک صورتی نقش می‌بنند (صورت فرد جزیی)، سپس یک صورت دیگر روی آن نقش می‌بنند (صورت یک فرد جزیی دیگر)، و بعد یک صورت دیگر روی آن نقش می‌بنند؛ وقتی خیلی از صورت‌ها روی هم نقش بست، مشخصات محظوظ شود و از محوشده‌ی این صورت‌ها کلی به وجود می‌آید».<sup>۱۸</sup> بنابراین کلی آن جزئی مبهم شده، در دیدگاه ملاصدرا نیست؛ لکن در نظریه تجربید است که کلی از محوشدن عوارض مادی حاصل می‌شود و این تنزل باعث این همانی و شباهت با دیدگاه هیوم خواهد بود.

#### ۴-۵. تحلیل دلیل مدعی

براساس توضیحاتی که از مدعای آیت الله مصباح یزدی تقریر شد، دیدگاه ملاصدرا از نظر ایشان، همان دیدگاه هیوم در باب ادراک کلی است. در این فقره، وی با اشاره به یک تنبیه و حتی بدون بهره‌گیری از دلیل عقلی، اثبات می‌کند، دیدگاه هیوم نقطه اتکائی برای ویران کردن متافیزیک و تنزل دادن آن به حد مباحث لفظی است. مصباح یزدی در این باره معتقد است، برای روشن کردن اشتباه دیدگاه هیوم و امثال او، توجه دادن به مفاهیمی است که اصلاً مصادق حقیقی در خارج ندارند. نظیر: معصوم و محال؛ و یا مصادق مادی و محسوسی ندارند. مانند: مفهوم خدا، وغیره، همچون: علت و معلوم؛ زیرا درباره چنین مفاهیمی نمی‌توان گفت که همان صورت‌های مبهم هستند.<sup>۱۹</sup>

به‌نظر می‌رسد، تنبیه مذکور به تنها برای نفی دیدگاه هیوم و دیگران همچون افلاطون و ملاصدرا، کافی نیست؛ زیرا ملاحظات و تنبیهات مذکور، متوجه دیدگاه ارسطوئیان نیز می‌شود. بنابراین اگر گفته شود، بسیاری از مفاهیم کلی، مانند معصوم و محال، در دیدگاه ملاصدرا، مثال عقلانی ندارند، پس مشاهده حقایق عقلانی امکان‌پذیر نیست. در پاسخ باید اذعان داشت؛ اولاً، مفهوم معصوم در دیدگاه مشاء چگونه

<sup>۱۸</sup>. مطهری، مجموعه آثار، ۹/۲۶۷-۲۶۸-۲۶۹؛ امید، «مسئله کلیات از دیدگاه صدرالمتألهین»، ۹۸

<sup>۱۹</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد اول الأسفار الأربع، ۱۹۳-۱۹۰

حاصل می‌شود؟ آیا مفهوم عدم در محسوسات وجود دارد که با تجربید آن از زوائد به خیال منتهی گردد و بعد از آن به عالم عقل و ادراک کلی منتهی گردد؟ علی‌الخصوص با این تعبیر از ابن‌سینا درباره چگونگی بهره‌مندی نفس از حس برای دستیابی به معقولات که می‌گوید: «من فقد حسًا ما يجب أن يفقد علماً ما».<sup>۷۰</sup> پس عدم نیز از طریق دیگری غیر از روش تجربید حاصل می‌گردد؛ زیرا اساساً دیدگاه تجربید در مورد معقولات اولی جاری است؛ ثانیاً، اساساً مفاهیمی که در خارج وجود مستقلی ندارند، وجودشان تبعی است؛ زیرا هرچه هست وجود است و کلی نیز از اطوار وجود است؛ وجود ذهنی مفهوم عدم نیز، به تبع وجود است. بنابراین از آنجایی که وجود مطلق در ذهن موجود است، بر نقيض آن نیز صادق است؛<sup>۷۱</sup> ثالثاً، ملاصدرا برای ادراک مستحبیات که اعم از مفهوم وجود مطلق، مجھول مطلق، شریک الباری و اجتماع نقیضن وغیره است، می‌گوید: «عقل می‌تواند مفاهیم این امور را بنا بر سیل هلیات غیر بتیه تصور کند؛ یعنی بنا بر قضیة حقيقة غیر بتیه». <sup>۷۲</sup> بنابراین، محالات و معدومات مطلق، وجود ذهنی دارند؛ ولی وجود خارجی ندارند و شهود مثل از دور، برای طبایع مادی است که از وجود خارجی برخوردارند؛<sup>۷۳</sup> رابعاً، از دیدگاه ملاصدرا، نحوه‌ی دستیابی هریک از این مفاهیم به شکل دیگری است؛ لکن قدر متیقّن در نظریه شهود، طبایع نوعیه است؛ لذا باید خاطر نشان کرد؛ به تصریح ملاصدرا، تمام انواع طبایع مادی (إنَّ للموجودات صوراً مجردة) در عالم مثل، حقیقتی به نام مُثُل دارند؛ یعنی در صورت عدم وجود در خارج، مُثُل معنا ندارد.<sup>۷۴</sup> اتفاقاً به نظر آیت الله مصباح یزدی، «ملاصدا را به همین دلیل بحث از نظریه «مُثُل» را ذیل بحث از ماهیات قرار داد، تا اثبات نماید، تمام طبایع مادی، دارای مثل عقلانی در عالم مُثُل هستند».<sup>۷۵</sup> بنابراین به نظر می‌رسد، یک خلط بحثی صورت گرفته باشد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، تنها ادراک طبایع مادی از طریق مثل است و مثل نیز عقول عرضی محسوب می‌شوند. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا برای ادراک عقول طولیه نیازمند شهود عقول عرضی هستیم؟، بهنظر، پاسخ این سوال منفی باشد؛ زیرا به یقین، مرتبه وجودی عقول طولیه واجب الوجود بالاتر از عقول عرضی است؛ لذا خود این وجودات باید مدرک واقع شوند و چون سِعه وجودی این موجودات دست نیافتنی است، لذا شهود وجود آنها از نظر ملاصدرا به شدت ضعیف است. نه اینکه معتقد شویم چون مجردات و واجب

<sup>۷۰</sup>. ابن‌سینا، پرهان شفاه، ۲۲۰.<sup>۷۱</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۱/۳۸۷؛ علامه حلی، کشف المراد، ۵۹.<sup>۷۲</sup>. مطهری، مجموعه آثار، ۹/۵۶۸-۵۶۹.<sup>۷۳</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۱/۲۳۸؛ فایی اشکوری، معقول ثانی، ۷۸.<sup>۷۴</sup>. ملاصدرا، الأسفار، ۲/۴۶.<sup>۷۵</sup>. مصباح یزدی، شرح جلد دوم الأسفار الأربع، ۳۱۸.

تعالی، از مثل برخوردار نیستند، پس بنابراین نظریه شهود باطل است؛ خامساً، اگر این تبیهات دلیلی بر نفی دیدگاه هیوم گردد، دلیلی بر نفی دیدگاه واقع‌گرایانی همچون ملاصدرا نیست؛ زیرا اساساً در نظریه «شهود» از منظر ملاصدرا و البته دیدگاه «تجزید» از منظر مشاء آنچه مشهود است، وجود خارجی موجودات است؛ زیرا متعلق شناسایی در دیدگاه ملاصدرا در خارج وجود منحاز دارد و در دیدگاه تجزید نیز طبایع مادی در ضمن افراد خارج وجود دارند و ذهن از تجزید این امور، به ادراک خیالی و سپس به ادراک عقلی دست می‌یابد.

### نتیجه‌گیری

آیت الله مصباح یزدی، در برخی از انتسابات در آثار خویش، به این‌همانی و عینیت دیدگاه ملاصدرا و هیوم در ادراک کلیات، معتقد است. برای این ادعا دلیلی تبیهی ارائه نموده و از این جهت اشکالی که مترتب بر دیدگاه هیوم است را مترتب به دیدگاه ملاصدرا نیز می‌خواند. برای تحلیل و بررسی مدعای دلیل تبیهی مذکور، چند شیوه و روش به کارگیری شد. بنابراین نتیجه برآمده از تحلیل تطبیقی، در حوزه وجودشناسی و معرفت‌شناسی و حتی تمایز بنیادی دیدگاه ملاصدرا و هیوم، هیچ‌گونه شباهتی میان دو دیدگاه مشاهده نشد؛ زیرا ملاصدرا در بحث نحوه وجود کلیات، متعلق شناسایی را در خارج موجود متشخص و در عین حال کلی و در معرفت‌شناسی، به ادراک حضوری و در منطق کلیات، به تعالی همزمان ادراک و مدرک معتقد است. این موضوع برابر با رأی هیوم کاملاً متفاوت است؛ زیرا از حیث وجودشناسی کلی؛ وجودی جزء وجود جزئی قائل نیست. هیوم در معرفت‌شناسی کلیات، نهایت به ادراک حصولی بسنده کرده و تنزل، روش اساسی او، در فرآیند تحلیل و دستیابی به کلیات است. شیوه دیگری که هر یک از دو فیلسوف در آن کاملاً متفاوت عمل کرده‌اند، بهره‌مندی آنها از واژه «ابهام» است. زیرا، هیوم ابهام را ناشی از ذات مدرک، ولیکن ملاصدرا غیرذاتی می‌داند. همچنین نقض‌های به وجود آمده از عینیت دو دیدگاه، از دیگر نتایج به دست آمده است؛ زیرا، انتسابات در مورد این‌همانی در دیدگاه هیوم و ملاصدرا کاملاً متناقض بوده و در نظر مصباح یزدی نیز استدلال محکمی بر این همانندی مشاهده نشد. نتیجه دیگری که از این نقض می‌توان به دست آورد این‌همانی دیدگاه آیت الله مصباح یزدی (تجزید) با دیدگاه هیوم است؛ زیرا با توجه به تحلیل نظریه «تجزید» و نسبت آن با دیدگاه هیوم، این نتیجه حاصل می‌شود که این‌همانی دیدگاه تجزید با هیوم، به مراتب بیش از این‌همانی با دیدگاه ملاصدرا است؛ زیرا به تصریح شهید مطهری، پذیرفتن دیدگاه «تجزید» به‌نحوی است که با تعابیر هیوم هم خوانی دارد. در پایان به نظر می‌رسد، از بررسی دلیل تبیهی مصباح یزدی در اثبات ادعای خویش، بی‌ارتباطی این تبیه و دلیل با این‌همانی دو

دیدگاه به دست می‌آید؛ زیرا نحوه دستیابی به کلیات از طریق مثل در دیدگاه ملاصدرا، از نحوه دستیابی به دیگر مفاهیم (معدومات و معقولات ثانیه فلسفی) کاملاً متفاوت است. اگرچه این دلیل، کاملاً دیدگاه هیوم را مورد خدشه قرارنمی‌دهد؛ لکن در فرض پذیرش این دلیل، در مواجهه با دیدگاه هیوم، نمی‌توان اثبات کرد که این خدشه به دیدگاه ملاصدرا نیز تسری می‌یابد. بنابراین با توجه به روش‌های اخذ شده در مقاله حاضر، عدم عینیت و این‌همانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم در ادراک کلیات نتیجه این پژوهش خواهد بود.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. برهان شفاء. تصدیر و مراجعه ابراهیم مذکور، تحقیق ابوالعلاء غفیفی. قاهره: الطبعة الامیرية، ۱۳۷۵.
- امید، مسعود. «مسئله کلیات از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی و ملاحظات انتقادی درباب آن». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، ش ۹۱ (تابستان ۱۳۸۳): ۹۱-۱۰۹.
- ایمانپور، منصور. «مسئله تطابق ذهن و عین در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، ش ۱۸۶ (۱۳۸۲): ۲۳-۴۹.
- بارکلی، جورج. اصول علم انسانی. ترجمه منوچهر بزرگمهر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله. رحیق مختوم جلد دوم (بخش اول). قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۷۶.
- حکاک، سیدمحمد، «نقض نظریه هیوم درباب منشأ تصوّرات از دیدگاه حکمت متعالیه». خردناهه صدر، ش ۱۶ (تابستان ۱۳۷۸): ۵۶-۶۵.
- راسل، برتراند. تاریخ فلسفه کتاب سوم. ترجمه نجف دریابندری. بی‌جا: نشرالکترونیکی، ۱۳۸۸.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم. جلد دوم. پاورقی مرتضی مطهری. چاپ هجدهم، تهران: انتشارات صدر، ۱۳۸۹.
- عبودیت، عبدالرسول. درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. جلد دوم. چاپ ششم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۳.
- ..... خطوط کلی حکمت متعالیه. چاپ سوم، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۲.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد. تعلیقہ علامہ حسن حسن زاده آملی. چاپ یازدهم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۷.
- فروغی، محمدعلی. سیر حکمت در اروپا. چاپ نهم، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۹۰.
- فنانی اشکوری، محمد. معقول ثانی: تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۸.
- قربانی، قادرالله، «ابعاد ابتکاری مثل از منظر ملاصدرا» آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم رضوی،

ش ۱۵ (پائیز زمستان ۱۳۹۳): ۱۱۹-۱۴۲

کاپلستون، فردیک. تاریخ فلسفه. جلد پنجم، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.

لاک، جان. جستاری در فهم بشری. مترجم رضازاده شفق. تهران: انتشارات شفیعی، ۱۳۸۰.

مصطفی‌بیزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه ج ۱. چاپ نهم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۸

..... شرح جلد اول الأسفار الأربع (جزء سوم)، چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۵.

..... شرح جلد دوم الأسفار الأربع (جزء ۱). چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۵.

..... تعلیق علی نهایة الحکمة. چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۳.

مصلح، جواد. ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية. چاپ ششم. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۱.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار، جلد ۹. تهران: صدرا، ۱۳۹۴.

ملاصدرا محمد، شیرازی. تعلیق بر شفاء. ج ۱. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

..... الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع. قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.

..... الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكیة. چاپ هفتم. قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۲.

..... المسائل القدسیة. چاپ چهارم. قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

..... مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.

ملکیان، مصطفی. تاریخ فلسفه. ج ۳. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (واحد رایانه)، ۱۳۷۸.

هیوم، دیوید. کاوی در خصوص فهم بشری. ترجمه کاوه لاچوردی. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز، بی‌تا.

Hume, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, New York: Clarendon Press, Oxford University Press, 1978.

Coventry, Angela. *Hume A Guide for the Perplexed*. London, New York:

Continuum, 2007.

Garrett, Don, "Hume's Theory of Ideas" in E. S. Radcliffe (ed), *A Companion to Hume*, pp.41-57, Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

### Transliterated Bibliography

'Allāmah Ḥilli, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād fī Sharh Tajrīd al-I'tiqād*. Ed. 'Allāmah Ḥasan ḥasanzādih Āmulī. Chāp-i Yāzdahum, Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 2006/1427.

Berkeley, George. *Uṣūl I'lām Insānī*. Translated by Manūchihr Buzurgmihr, Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 2014/1392.

Copleston, Frederick. *Tārīkh Falsafah*. vol. 5, Translated by Amīr Jalāl al-Dīn A'lam, Chāp Haftum, Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 2010/1388.

Fanā'i, Ishkavarī. Muḥammad. *Ma'qūl Thānī Tahdhīl az Anvā' Maṭhāhīm Kūl dar Falsafah Islāmī va Gharbī*. 2020/1398.

Furūghī, Muḥammad 'Alī. *Siyr Ḥikmat dar Urūpā*. Chāp-i Nuhum, Tehran: Intishārāt-i Zawwār, 2012/1390.

Hakāk, Sayyid Muḥammad. "Naqd Nazarīyah-yi Hume dar Bāb Mansha' Taṣavurāt az Dīdgāh Ḥikmat Muta'āliyah". *Khiradnāmah-yi Ṣadrā*, no. 16, Summer 2000/1378, 56-65.

Hume, David. *Kāvushī dar Khuṣūṣ Fāhīm Bāshārī*. Translated by Kāvīh Lājivardī, Chāp-i Duwum, Tehran: Nashr Markaz, s.d.

Ibn Ṣinā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Burhān Shifā*. Taṣdīr wa Murāji'ah Ibrāhīm Madkūr, researched by Abū al-'Alā 'Affī, al-Ṭaba'a al-Amīriyah bi-al-Qāhirah, 1956/1375.

Imānpūr, Maṣūr. "Mas' alah-yi Taṭābuq Zīhn va 'lyn dar Falsafah-yi Mashā' va Ḥikmat Muta'āliyah", *Majallih Dānishkadih-yi Adabiyāt va 'Ulūm Insānī*, University of Tabriz, no. 186, 2004/1382, 23-49.

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. *Rahīq Makhtūm*. vol. 2, Bakhsh1, Qum: Asrā', 1998/1376.

Locke, John. *Justārī dar Fāhīm Bāshārī*. Translated by Riḍāzādih Shafaq, Tehran: Intishārāt-i Shāfi'i, 2002/1380.

Malikiyān, Muṣṭafā. *Tārīkh Falsafah*. Tehran: Pazhūhishgāh Hawzah va Dānishgāh, 2000/1378.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Sharh Jild-i Awwal al-Asfār al-Arba'a*. Chāp-i Awwal, Qum: Intishārāt-i Mū'assisa-yi Āmuzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī, 2017/1395.

Mişbâh Yazdî, Muhammad Taqî. *Tâ’iqah ‘âlâ Nihâya al-Hikma*. Châp-i Awwal, Qum: Intishârât-i Mû âssisah-yi Âmûzishî va Pazhûhishî Imâm Khumiynî, 2015/1393.

Mişbâh Yazdî, Muhammad Taqî. *Âmûzish Falsafâh*. vol. 1, Châp-i Nuhum, Qum: Intishârât-i Mû âssisah-yi Âmûzishî va Pazhûhishî Imâm Khumiynî, 2010/1388.

Mişbâh Yazdî, Muhammad Taqî. *Sharh Jild-i Duwum*. Châp-i Awwal, Qum: Intishârât-i Mû âssisah-yi Âmûzishî va Pazhûhishî Imâm Khumiynî, 2017/1395.

Mulâşadrâ Shîrâzî, Muhammad. *al-Hikma al-Muta‘âliya fî al-Asfâr al-‘Aqlîya al-Arba‘a*. Qum: Maktaba al-Muștafvî, 1990/1368.

Mulâşadrâ Shîrâzî, Muhammad. *al-Masâ’îl al-Qudsîyah*. Châp-i Châhârum, Qum: Mû âssisah-yi Bustân-i Kitâb, 2010/1388.

Mulâşadrâ Shîrâzî, Muhammad. *al-Shawâhid al-Rubûbîyah fî Manâhij al-Sulûkîyah*. Châp-i Haftum. Qum: Mû âssisah-yi Bustân-i Kitâb, 2014/1392.

Mulâşadrâ Shîrâzî, Muhammad. *Mafâtih al-Ghayb*. Tehran: Mû âssisah-yi Muṭâli‘ât va Tahqîqât Farhangî Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irân, 1985/1363.

Mulâşadrâ Shîrâzî, Muhammad. *Tâ’iqah bar Shifâ’*. Tehran: Bunyâd Hikmat Islâmî Şadrâ, 2004/1382.

Muşlih, Javâd. *Tarjumah va Tafsîr al-Shawâhid al-Rubûbîya*. Châp-i Shishum, Tehran: Intishârât-i Surûsh, 2012/1391.

Qurbânî, Qudrat Allah. “Abâd Ibtikârî Muthil az Manzâr Mulâşadrâ”. *Âmûzish-hâ-yi Falsafah Islâmî*, Razavi University of Sciences, no. 15, (autumn and winter 2014/1393): 119-142.

Russell, Bertrand. *Târikh Falsafah*. Kitâb Sivum, Translated by Najaf Daryâ Bandarî, s.l. Nashr Ilktrûnîkî, 2010/1388

Tâbatâbâyi, Sayyid Muhammad Husayn. *Uşûl Falsafah va Ravish-i Ri’âlîsm*. vol. 2, Bâ Muqaddamah-yi Murtazâ Muṭaharî. Châp-i Hijdahum, Tehran: Şadrâ, 1969/1389.

‘Ubûdiyat, ‘Abd al-Rasûl. *Dar Âmadî bi Niżâm Hikmat Şadrâ*. vol. 2, Châp-i Shishum, Tehran: Intishârât-i Samt, 2014/1393.

‘Ubûdiyat, ‘Abd al-Rasûl. *Khuṭûṭ Kulî Hikmat Muta‘âliyah*. Châp-i Sivum, Tehran: Intishârât-i Samt, 2013/1392.

Umid, Mas’ûd. “Mas’âlah-yi Kuhyât az Dîdgâh Şadr al-Muta’allihîn Shîrâzî va Muâhîzât Intiqâdî dar Bâb

داوری چهارد و دیگران؛ ارزیابی این همانی دیدگاه ملاصدرا و هیوم پیرامون ادراک کلیات در بستر ... / ۱۰۵

---

ān". *Majallih Dānishkadih-yi Adabīyāt va ‘Ulūm Insānī*, University of Tabriz, no. 191, Summer 2005/1383, 91-109.



## Examining the Possibility of Generalizing the Beings of the Universe to the Infinite Specific Intermarriage

Mohammad Javad Rezaei

M.A student, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mohammad Javad Enayati Rad (corresponding author)

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: [enayati-m@um.ac.ir](mailto:enayati-m@um.ac.ir)

### Abstract

Intermarriage is an issue that is scattered among the ontological views and opinions of Muslim mystics and philosophers regarding the quality of the formation of the worlds of existence and marriage of the names and attributes contained in the levels of existence and the results thereof, from the essence of the One to the multiplicity. The attempt of this article is a new perspective, along with an ontological examining of the possibility of the generalization of intermarriage among the types of beings, in an infinite process, called the infinite specific intermarriage. In mystical and philosophical discussions, the species of beings, especially the species of human, cannot be limited to specific states and types; because with intermarriage, these types are transformed into other types or states. The present article aims to answer this question, "is the intermarriage of species up to the point of infinity possible?" And if possible, "what variables are effective in these intermarriages?" It enjoys a qualitative method for the study of variables through library sources, along with an analysis of related opinions, leading to practical results. Some variables also affect each other in an interactive way. The research finding is that these variables, by affecting each other, step by step, will provide the possibility of generalizing species to the infinite specific intermarriage and will support this new attitude.

**Keywords:** philosophy, mysticism, intermarriage, specific intermarriage, infinite specific intermarriage



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



## امکان‌سنجه تعمیم موجودات عالم هستی به تناک نوعی لایتنهای

محمد جواد رضانی

دانشجوی ارشد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

محمد جواد عنایتی راد

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: [enayati-m@um.ac.ir](mailto:enayati-m@um.ac.ir)

### چکیده

تناک، مسئله‌ای است محفوظ در آراء و نظرات هستی‌شناسانه عرف و فلسفه مسلمان، پیرامون چگونگی شکل یافتن عوالم وجود و ازدواج اسماء و صفات منطقوی در مراتب هستی و تنایج حاصل از آن؛ از نقطه ذات واحد تا به کثیر. تلاش نوشتار پیش رو، نگرشی دیگر است، همراه با امکان‌سنجه هستی‌شناسانه مسئله تناک و تعمیم انواع موجودات، در سیری بینهایت، که از آن به تناک نوعی لایتنهای تعبیر شده است. در مباحث عرفانی و فلسفی، انواع موجودات هستی، علی‌الخصوص نوع انسانی، نمی‌تواند محدود به حالات و انواع خاص باشد؛ زیرا با تناک، این انواع، مبدل به انواعی دیگر یا حالات دیگر می‌گردند. پرسشن نوشتار حاضر این است که آیا تناک ا نوع تناکه لایتنهای امکان پذیر بوده؟ و در صورت امکان، چه متغیرهایی موثر در این تناکهای است؟. روش پژوهش در یافتن به این پاسخ، امکان‌سنجه متغیرها به‌نحو کیفی و کتابخانه‌ای است همگام با تحلیل آراء پیرامونی آن، و به لحاظ دستاورده و نتیجه، کاربردی خواهد بود. برخی متغیرها نیز به روش تعاملی بر یکدیگر تاثیر گذارند. یافته پژوهش این است که این متغیرها با تاثیر بر یکدیگر، بهصورت مرحله به مرحله، امکان تعمیم انواع رابه تناک نوعی لایتنهای فراهم آورده و این نگرش جدید را تثبیت خواهند کرد.

**واژگان کلیدی:** فلسفه، عرفان، تناک، تناک ا نوع، تناک نوعی لایتنهای.

## مقدمه

آن چیزی که در عرفان نظری و فلسفه اسلامی می‌تواند منشأ ضرورتی برای پرداخت در نگره‌های هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معادشناسی، و حتی در پاره‌ای از مباحث پیرامونی طبیعت‌شناسی و حتی علوم تجربی قرار گیرد، مسئله تناکح یا نکاح یا ازدواج عرفانی است.

این مبحث، یک پیوست واحدی از این نگره‌ها ایجاد می‌کند؛ زیرا از جهتی مرتبط به مراتب هستی، از مرتبه واحد تا کثیر آن و از جهتی مربوط به انسان به عنوان مظهر اسماء و صفات است، و از جهتی پیوند با معاد داشته؛ زیرا طبق مدعیات عرفانی و فلسفی سیر تناکحات در قوس صعود نیز برقرار است، و از جهتی نیز مرتبط با علوم طبیعی و طبیعت‌شناسی فلسفی و علوم تجربی است؛ زیرا در صحنه طبیعت نیز تناکحات برقرار بوده و نمی‌توان وجودات را در نظام مشاهده تکوینی خارج از این تناکحت فرض نمود.

در مسئله تناکح، سازوکار و سیر تبدیل وحدت به کثرت ترسیم می‌شود؛ زیرا از اسماء و صفات و انواع وجودات و هویّات عالم، و نحوه درآمیختگی و ازدواج آنها، به لحاظ تناسیبات و تاثیرات مختلف بحث می‌کند، که این تناکحات از بالاترین درجه هستی تا مراتب جزئی برقرار است، اساساً یک پیوستار یگانه است در تشریح کون موجودات عالم.

تلاش و محور نوشتار حاضر در دسته بندي ذیل قابل بیان است:

۱. بیان نظرات پیرامون تناکح، ازدواج، نکاح عرفانی و ... .
۲. پاسخ به پرسش پژوهش مبنی بر چگونگی و امکان‌سنجی هستی‌شناسانه متغیرها بر تعمیم انواع و بیان عامل‌های متغیر در این تعمیم و مباحث پیرامونی آن، و تشریح تناکح نوعی لایتاهی.
۳. بیان نتایج پیرامون امکان‌مند بودن تناکح نوعی لایتاهی.

## پیشینهٔ پژوهش

از زوایا و در پژوهش‌های متعددی به مبحث تناکح پرداخته شده است؛ زیرا مسئله تناکح، امر مورد پرسش مکاتب عرفانی و فلسفی در دوره‌های متعدد بوده و می‌باشد، که البته این پیشینه‌ها، تناسیب و موارد مشترک تحقیقی با پژوهش حاضر نیز دارند، از جمله این پژوهش‌ها، عبارتند از:

۱. حاکمی، محسن، حامی کارگر، فاطمه، شیردل، الهام (۱۳۹۹) «چیستی نکاح در عرفان اسلامی؛ از ازدواج اسمائی تا ازدواج عنصری» الهیات.
۲. مظاہری، عبدالرضا، محمد، فاطمه، شیردل، الهام (۱۳۹۴) «تناکح اسماء در نظام فکری ابن‌عربی» خردنامه صدر.

۳. صادقی، مجید، قادری، سید جعفر (۱۳۹۲) «قابل اسماء و صفات الهی در عرفان ابن عربی» آینه حکمت.

۴. حاجی ریبع، مسعود، مهدی پور، محمد حسن (۱۳۹۹) «بررسی منشاً تعیین اختیار در اعیان ثابت» آینه معرفت.

اما آنچه که مرکز توجه نوشتار حاضر و موضوع مورد مطالعه تحقیق پیش رو است، بیان متغیرهایی است، که با نگاهی ویژه و خاص و درهم آمیخته و به نحو تعاملی و مرحله به مرحله، پیش رفته و تناک را تحت عنوان خاص و نظری جدید، به تناک نوعی لایتاهی تعمیم خواهند داد؛ که همین نگاه و شیوه عملگری عامل‌های قابل موثر برای دستیابی به نقطه بی‌نهایت، وجه امتیاز پژوهش حاضر، نسبت به پیشینه‌های بیان شده است.

## روش پژوهش

در این نوشتار از روش‌های مرکب کتابخانه‌ای و کیفی به لحاظ منبع و نوع داده، و از روش امکان‌سنجشی به عنوان تحلیل محتوا، و از جهت ارتباط متغیرها از روش تعامل تاثیرگذار و مثبت و مرحله به مرحله استفاده خواهد شد؛ و همچنین به لحاظ یافته و هدف کاربردی خواهد بود.

### ۱. تناک، در نگاه عارف و حکیم

تناک در لغت به معنای ازدواج کردن و به نکاح درآوردن است.<sup>۲</sup> اما در اصطلاح فلسفی و عرفانی آن و نحوه تشریح آن تقریرات گوناگونی در ادوار مختلف علمی انجام شده است که در ادامه اشاره خواهد شد: نکاح عبارت از اجتماعی است که از برای اسماء الهی به‌واسطه توجه ذاتی، جهت ابراز و اظهار عالم وجود حاصل شده است. نکاح علت اصلی تصنیف و تأثیف الهی است. این همان ترکیب و جمع و استحاله و تغییری است که علت سربان احکام اجزاء مرکب در یکدیگر می‌باشد.<sup>۳</sup>

وقتی به نظام آفرینیش و هستی توجه می‌شود، تمام مراتب وجودی آن از تناک و امتزاج بین حقایق ظاهر می‌شود و این گونه سیر وحدت به کثرت از مرکز توحد تا نقاط نازله و کثرات متعدد شکل می‌گیرد.<sup>۴</sup> و اساساً همه کثرات از آن نقطه وحدت، از ازدواج بین اسمای جمالی و جلالی پدید آمده‌اند و اسمای نیز

۲. دهخدا، لغت نامه، ۷۸۴/۱

۳. قیصری شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۴۶۶

۴. قیصری شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۴۵۶

غیرمتناهی‌اند؛ و برای هر یک از کثرات متولد شده از تناک اسماء، مظاهری در وجود علمی و عینی است.<sup>۵</sup> مراتب وجودی و مظاهر علمی و عینی که در آن تناک و ازدواج و ازدواج و تاثیر برقرار است خارج از چهار حالت کلی نیست:

۱. نکاح اول: اجتماع اسماء اولیه می‌باشد که از آنها به مفاتیح غیب می‌توان تعبیر نمود. منشأ این نکاح، توجه ارادی ذاتی الهی است؛ چون اول تعین ذات، حضور ذات نسبت بذات و شهود ذات و علم ذات به ذات است؛

۲. نکاح دوم: تناک و امتزاجی است که از اجتماع حقایق اسمائی و اعیان ثابت‌های حاصل شده و در این تناک جذبه و طلب شرط است؛ زیرا یک طرف، نکاح حقایق اسمائی به عنوان طالب ظاهر؛ و در طرفی دیگر اعیان ثابت‌های به عنوان طالب مظہر بر یکدیگر کشش و طلب و ایجاد کرده و نتیجه و مولود این تناک و طلب و کشش، عالم ارواح خواهد بود؛<sup>۶</sup>

۱-۲. طلب و کشش و عشق، بین دو طرف ازدواج، سبب و علت تناک خواهد بود و اساساً نمی‌توان برای عشق و اقسام عشق و محبت محدودیتی شمرد؛ زیرا مراتب محبوبات، به حسب تکثیر انواع، لاتحصی است.<sup>۷</sup>

۳. نکاح سوم: نکاح در مرتبه طبیعی ملکوتی است؛ یعنی اجتماع واقع در جهت توجهات ارواح در مرتبه طبیعت. ثمره و مولود این تناک در مرتبه جسم مطلق و عالم اجسام محسوسه ظاهر می‌شود. ارواح در این قسم، در مقام ذکرند، و طبیعت دارای درجه انوثت است؛

۴. نکاح چهارم: در مرتبه عنصری سفلی است. این قسم از نکاح در اجسام بسیطه واقع شده و ثمره و مولود این تناک حقایق جسمانی خواهد بود.<sup>۸</sup>

با توجه به این مراتب می‌توان گوناگونی کثیر تمام مزاج‌های اشخاص و معادن و نباتات و حیوانات و انسان‌ها و موجودات دیگر را فهم و مشاهده نمود که همه اینها از اختلاط اسماء و از بزرخیت بین لطف و قهر، از امتزاجشان، از عکس و عاکسشان و تناک و فعل و انفعال و تأثیراتشان و تجمعشان در مظاهر و مجالی پدید می‌آیند، و البته این کثرات پدیدآمده دارای کثرتی «لا تعدد ولا تحصی» هستند.<sup>۹</sup>

<sup>۵</sup>. حسن زاده آملی، دروس شرح فصوص الحکم قیصری، ۴۴۷

<sup>۶</sup>. ملاصدرا، الحکمة المتعالية، ۸۷/۷

<sup>۷</sup>. قیصری شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ۴۶۷-۴۶۹

<sup>۸</sup>. حسن زاده آملی، دروس شرح فصوص الحکم قیصری، ۴۴۰

ثمره کلی این تناکحات را می‌توان در دو حیات خلاصه نمود که از ازدواج بین عالم علوی و سفلی، حیات عالم کبیر؛ و از ازدواج بین روح انسان و بدنش، حیات عالم صغیر پدید خواهد آمد.<sup>۹</sup>

## ۲. تناکح نوعی لایتاهی

تناکح نوعی لایتاهی به عنوان مدعای عنوانی پژوهش ابتناء به مباحث پیشین بیان شده دارد و فرض آن کما اینکه در محور قبل اشاره شد، بر این امر دلالت دارد که انواع موجودات عالم هستی به واسطه تناکحات و به سبب عواملی در قوس نزول و در ادامه آن در قوس نزول نیز انواعی دیگر را خلق کرده که این انواع به سبب ازدواج و درآمیختگی باز انواع دیگری را خلق خواهند کرد.

این مسیر، به دلیل قوت قبول فیض و استعدادات لاتحصی هیولی، الی غیر النهایه ادامه خواهد یافت و تمام موجودات و هویات و ممکنات و حتی یک نوع واحد از ممکنات به دلیل استعداد غیرمتناهی هیولی می‌تواند قابلیت پذیرش انحصار و حالات مختلف را به شکل بی‌نهایت داشته باشد.<sup>۱۰</sup>

تناکح نوعی لایتاهی متکفل و در برگیرنده این امر و معنا است که: انواع موجودات و ممکنات و مهیات و هویات و مراتب و حتی انواع و افراد انسانی به سبب تناکحات نمی‌توانند محدود به حالات و انواع خاص باشند؛ بلکه با وجود متغیرها و عوامل متعدد می‌توانند حائز انواع لایتاهی باشند که در ادامه، این متغیرها و امکان‌سنگی هستی شناسانه آن بیان و تصریف خواهد شد.

از این جهت، عنوان خاص پژوهش، یک طرح مستجدّه و نوبنیاد است؛ اما ریشه علمی آن در مباحث مربوط به تناکح عرفانی است، و در ذیل این بحث به متغیرهایی اشاره خواهد شد که عامل تعمیم انواع یا نوع خاص موجودات به تناکح نوعی لایتاهی اند.

### ۲-۱. متغیر اول: متغیرهای تعاملی ادوار و اکوار\_ رتق و فتق

در متغیرهای تعامل در روش تحقیق، میزان تاثیر دو عامل، به لحاظ تعامل دوطرفه و همکاری برای رسیدن به نتیجه، سنجیده می‌شود. در نوشتار حاضر، دو عامل بیان شده، به لحاظ اثر تعاملی بر یکدیگر، برای حرکت به سمت هسته پژوهش برسی می‌شوند.

#### ۲-۱-۱. ادوار و اکوار

نظریه ادوار و اکوار در فلسفه اسلامی به معنای تکرار اوضاع و شرایط فلکی در هر دوره زمینی، و به

<sup>۹</sup>. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ۸۷/۶

<sup>۱۰</sup>. ملاصدرا، *الحكمة المتعالية*، ۱۲۲/۷؛ همو، ۱۳۶۸، ۱/۲۳۲

معنای تکرار دوره‌های زمانی است.<sup>۱۱</sup> این نظریه درباره کیفیت حیات عالم در تجدید دوباره خلقت است، که مدعایت برای تجدید عالم پس از هر دوره قیامتی، دوباره فصل جدیدی از آغاز حیات خواهد بود. ظاهراً این نظریه منسوب به شیخ اشراق است؛ زیرا آن را ذکر طریقہ حکیم سهروردی نامیده‌اند. از این جهت ادوار و اکوار از نظر شیخ اشراق بدین معنا است که بعد از انقضای عالم ربوی (که عبارت از سیصد و شصت هزار سال شمسی است)، دوباره اوضاع عالم به شکل دوره اول برخواهد گشت؛ و در دوره دوم، امثال اشخاصِ دوره اولی حادث خواهد شد؛ زیرا که فیض الهی غیرمتناهی بوده و صور مرتبه در خیال افلاک بر سبیل تعاقب غیرمتناهی خواهد بود؛<sup>۱۲</sup> اما خود شیخ اشراق در مطارحات، این نظریه را منسوب به حکماء خسروانی، بابلی، مصری، هندی و یونانی دانسته است.<sup>۱۳</sup>

با این توصیفات، نظریه مورد بحث، در ادبیات کلامی و دینی هم وارد شده و دو اصطلاح دور و کور در ادبیات کلامی اسماععیلیه قدیم، به معنای توالی زمان‌ها، عهدها و مقاطع مختلف در تاریخ ادیان است، و بیشتر از شمّه فلسفی آن، پیوندی با دین خورده است؛ زیرا آنان معتقد هستند که: تاریخ بشر در هفت دوره به پایان می‌رسد و در هر دوره با پیامبری ناطق آغاز می‌گردد. دوره‌های بعدی اسماععیلیه با تحفظ بر نظر اسماععیلیه قدیم، اندکی در این نظریه کندوکاش نموده‌اند که به سبب خارج بودن از محتوای بحث و اشارات تاریخی متکثّر پیرامونی از بیان آن خودداری می‌کنیم.<sup>۱۴</sup>

امام خمینی معتقد است که:

«ثم إنَّ أَوَّلَ طلوعَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِكُلِّ دُورَةٍ وَكُورَةٍ أَوَّلَ لَيْلَةَ عَالَمِ الْمَادَّةِ لِأَهْلِ دُورَةٍ أُخْرَى فِي حِجَابِ الْمَلَكِ إِلَى غَيْرِ التَّهَايَةِ وَفِي احْدِيثِ أَهْلِ بَيْتِ الْعَصْمَةِ سَلَامُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ مَا يُشَيرُ إِلَى ذَلِكَ كَثِيرٌ جَدًا»؛<sup>۱۵</sup>  
 «فَإِنَّ خَرَابَ الدُّنْيَا وَزَوْلَهَا لَا يَنْافِي بقاءَ السُّلْطَنَةِ الْأَسْمَائِيَّةِ فِي عَالَمِ الْمَلَكِ فَإِنَّ الرَّحْمَانِيَّةَ وَالرَّحِيمِيَّةَ وَالرَّبُوبِيَّةَ وَالْمَالِكِيَّةَ الَّتِي ذُكِرَتِ فِي مُفْتَحِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى مِنَ الْأَسْمَاءِ الْمُحِيطَةِ الدَّائِمَةِ التَّجَلِّيِّ».<sup>۱۶</sup>  
 با این بیان، عالم در تبیینگی با بقای سلطنت اسماء مذکور است و این کشش فیضی بر عالم ملک و ماده در هر دوره طلوع و غروب قیامتی و ادواری – اکواری، لایقطع و الی غیر النهایه صادر می‌شود، و از

۱۱. سبزواری، شرح المنظومة، ۶۸/۱

۱۲. عارف اسفراینی، انوار العرفان، ۴۲۸

۱۳. سبزواری، شرح المنظومة، ۶۹/۱

۱۴. بای مطالعه بیشتر نک: (انواری ۳۹۲، ۳۰۷-۳۰۵)

۱۵. خمینی تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصابح الانس»، ۸۴

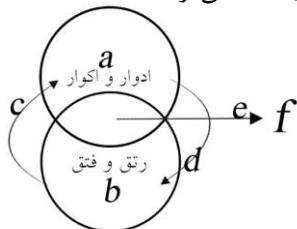
۱۶. خمینی تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصابح الانس»، ۶۶

آنچایی که هر دوره، در یک تندگی و انباشتۀ از موجودات و کثرات است، و برای کثرات\_کما اینکه بیان شد\_ تناکحات لایتناهی است، پس این امر، خود عامل تکثیر انواع وجودهای بی‌نهایت خواهد بود. و این‌گونه عامل اول، سبب کشش محور پژوهش به سمت یافته آن؛ یعنی تناکح نوعی لایتناهی خواهد شد؛ زیرا سرتاسر مجموعه کائنتات و اشخاص آن غیرمتناهی است.<sup>۱۷</sup>

## ۲-۱-۲. رتق و فتق

در ریاضیات و هیئت قدیم، دو دائرة حاکم بر جهان را مورد بررسی قرار داده‌اند: اول معدهل التهار که دائرة استوای سماوی است و مقسم کرۀ کل هستی پیرامونی مشهود ما؛ دوم، دائرة استوای شمسی است؛ مشهور به عظیمهۀ منطقه البروج، که این دائرة شمسیه مایل از معدهل التهار است که با تناصف بر زوایای حاده و منفجره تقاطع می‌کنند که در سیر حرکت، این زوایا به سمت میل (فاصله آن از این) پیش خواهند رفت. مقدار این میل توسط ابزار خاص در ریاضیات قدیم محاسبه می‌شود. هرگاه این میل به اوج و اقصی قوس خود برسد و به انتقاد پیش برود، بدان میل کلی خواهدند گفت. از نتایج حاصلۀ واژ میل کلی این است که اگر این دو دائرة بر سطح هم قرار گیرند، در کره زمین، محو الارض روی خواهد داد و آب همه نقاط را فرا خواهد گرفت و این مساوی است با پایان حیات این دوره؛ اما پس از عبور دوباره دائرة شمسیه از سطح استوای سماوی در کره زمین دحوالارض و افتتاح پدید خواهد آمد و خشکی از دل آب بیرون زده و حیات متجدد کره ارض شروع و شکل خواهد یافت، مجموع این فرآیند را رتق و فتق می‌گویند.<sup>۱۸</sup>

همان طور که مشاهده می‌شود مسئله رتق و فتق، ناظر بر تحلیل محتوای آن، به سمت عامل متعامل دیگر و طرف مقابل خویش، یعنی متغیر ادوار و اکوار سوق داده می‌شود؛ یعنی اگر در محتوای بند پیشین، نتیجه حاصل، بیان احوال تجدد حیات باشد، در اینجا نیز، روش، کشش دیگری به همان نتیجه ثابت در جهت محور نظریۀ ادوار و اکوار خواهد داشت، و این تعامل مشبّت دو متغیر، تناکح نوعی لایتناهی را به عنوان یافته پژوهش با همان شیوه اثباتی در محور متغیر اول، اثبات و شفاف می‌گردداند.



<sup>۱۷</sup>. ملاصدرا، الحکمة المتعالية، ۲۶۱/۵

<sup>۱۸</sup>. حسن زاده آملی مسائله رتق و فتق، ۵۸-۶۳

### ۱-۲. ترسیم نماد و شیوه تعاملِ دو متغیر

در الگوی ارائه شده برای هر نقطه و مدل عمل آن نمادی در نظر گرفته شده است که جهت تسهیل امر در روند تحلیل از این نمادها استفاده خواهیم کرد:

۱. در تصویر بالا نقاط  $a$  و  $b$  دو متغیر عامل و تاثیرگذار بر یکدیگرند که هر کدام به صورت مجزا و به صورت متعامل تناک نوعی لایتنهای را اثبات می‌کنند؛

۲. نقاط  $c$  و  $d$  به عنوان نماد و حرکت تعامل و تاثیر دو عامل است؛

۳. خط  $e$  حرکت محتوای بعد از تعامل به سمت یافته پژوهش و مسیر امکان‌سنجی است؛

۴. نقطه  $f$  نتیجه تعامل و یافته پژوهش یعنی تناک نوعی لایتنهای است.

می‌توان مجموعه نمادسازی‌ها را در یک حالت شبه ریاضی معنادار بدین‌گونه بیان نمود:

$$(a, b) + (c, d) + e = f$$

### ۲-۲. متغیر دوم: عدم تناهی ابعاد

در مقاله «نقدهای عالّمه حسن‌زاده آملی بر براهین «تناهی ابعاد اجسام»» از مرضیه اخلاقی و مسعود میشکار مطلق (۱۳۹۵، صص ۱۱-۲۲) در دو فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی سه مجموعه نظر در اثبات تناهی ابعاد از ابن‌سینا، شیخ اشراف، ملاصدرا با براهین متعدد بیان می‌شود که هر مجموعه حائز براهین خاص است، و در مقابل عالّمه حسن‌زاده آملی به تمام براهین پاسخ سلیمانی داده و با مجموعه براهین، عدم تناهی ابعاد عالم را اثبات می‌کند.

در نتیجه‌گیری مقاله بیان شده است که:

«مهمنترین براهین اقامه شده برای اثبات مسئله «تناهی ابعاد اجسام» مورد بررسی قرار گرفت، و مشخص شد که هر کدام از براهینی که فلاسفه مسلمان با ابتدا بر شیوه فلسفی خویش اقامه کرده‌اند، از منظر عالّمه حسن‌زاده قابل خدشه است و در رویکرد فلسفی و عرفانی وی نسبت به این مسئله، براهین مذکور ناقص و نادرست شناخته شده است.»

فرجام این سلوب علمی، پژوهشگر را از طریق استدلال عقلانی به این نکته انتقال میدهد که کلمات عالم جسمانی غیرمتناهی است و تناهی ابعاد به تباہی است و که نتیجه حاصله از بیان نظریات به صورت ذیل است:

عنوان نظریه	تنهی ابعاد اجسام
ناقلین	ابن سينا، سهروردی، ملاصدرا
روش بیان	برهانی
اعتبار	یقینی
تعداد براهین	هشت
نام براهین	تطبیق، تکلفی، سلمی، حرکت، مسامته، ترس، عرضی، تخلیص
کتاب‌شناسی نظریه	الشفاء، الطبیعت، ج ۱، فن اول، مقاله سوم، فصل هشتم الاشارات و التنبیهات، ج ۲، نمط اول؛ اشاره‌فی إثبات تنهی الأبعاد التلویحات، مرصد اول، تلویح سوم الالواح العمادیة، لوح اول اللمحات، لمحة چهارم المشارع، موقف اول، فصل
الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۴ ، سفر دوم، فن اول، فصل ۸ فی إثبات تنهی الأبعاد شرح الهدایة الائیریة، طبیعت، فن اول، فصل ۳ فی أن الصورة الجسمیة لایتجزء عن الهیولی	

در مقابل علامه حسن زاده طبق مفاد جدول ذیل تمام براهین را سلب و مقوله عدم تنهی ابعاد را اثبات

می‌کند:

عنوان نظریه	عدم تنهی ابعاد اجسام
ناقل	علامه حسن زاده
روش بیان	رد برهان
اعتبار	یقینی
تعداد براهین	هشت برهان
نام براهین	سلمی، ترس، سید سمرقندي، لام آنفي، مسامته، تخلیص، تطبیق و عرضی
کتاب‌شناسی نظریه	هزار و یک نکته، نکته‌های ۶۸۳/۵۹۸/۴۳۸ مفایح الاسرار لسلاک الاسفار (تعلیقات اسفر)، ج ۴، سفر دوم، فن اول، فصل

<b>في إثبات تناهي الأبعاد</b> درر القلائد على غرر الفرائد (تعليقات شرح منظومه)، ج ۴، مقصد چهارم، فریده اول، غرر ۹۹ في إثبات تناهي الأبعاد یازده رساله فارسي، مطالب رياضي، ورود قضائي رياضي در متن مسائل فلسفی	
---	--

علّامه حسن زاده آملی در مجموع نقدها و با بیان براهین متعدد، عدم تناهي ابعاد عالم را اثبات می‌گرداند، که اشاره به این امر دارد که کلمات وجودی عالم طبیعت، کما اينکه اشاره شد، حد یقینی نداشته و الى غير النهایه ادامه دارند.

عامل‌ها و متغيرها و دلایل و شواهدی که در مقدمه و مباحث گذشته بیان شد، به علاوه متغير عدم تناهي ابعاد، بار دیگر و در مرحله‌ای دیگر، مستله پژوهش را به این امر سوق می‌دهد که عالم ملک و ماده، رو به کثرت لایتنهای است و این عامل جدید نیز خود در ترکیب با عوامل قبل، به تناکح نوعی لایتنهای خواهد رسید. بدیهی است که این انساط وجودی متناکح در پیوستار فضا\_زمان لایتنهای نمی‌تواند تحديد و تحصیری برای صدور انوع محدود یا حالات خاص داشته باشد؛ بلکه موجودات بی‌نهایتی می‌توان فهم و فرض نمود که هرکدام در کنار عوامل مركب قبل و همراه با اصل ازدواج، این سلسله را الى غير النهایه ادامه خواهند داد.<sup>۱۹</sup>

### ۲-۳. متغير سوم: جامعیت و اشتراك اسماء و صفات

ذات، هرگاه همراه با صفتی معین لحظه گردد و به اعتبار تجلی‌ای از تجلیات او، اسم نامیده می‌شود.<sup>۲۰</sup> انسان اما مظهر اسم اعظم الهی است و تمام صفات حق در او است و با او مشترک است و اسم اعظم، جامع همه اسماء الهی است، انسان مجموعه و خلاصه همه عالم است؛ چون انسان مرأت اسم جامع و مربوب اسم اعظم، جامع جمیع تجلیات اسماییه، جمیعاً و فرقاً، می‌تواند باشد.<sup>۲۱</sup> پس، هزار اسم کلی الهی را بر قلب او هزار تجلی است؛ و جمیعاً هریک از اسماء مزدوجاً با اسم دیگر یا با دو اسم یا سه اسم تا آخر اسماء، و همین طور مراتب متصرفة ترکیبات اسمایی در این هزار اسم کلی، به حسب هر ترکیبی، تجلی

۱۹. بهدلیل تطویل سخن، منابع و مباحث متعدد در مبحث تناهي یا عدم تناهي ابعاد، بهدلیل خارج بودن از توان حجمی و کیفی پژوهش، صرفاً وجهت مراجعات اخلاق پژوهشی، به این مقاله و یافته آن اشاره شد و در نوشثار حاضر نیز در جهت استفاده از آن به عنوان متغير تاثیرگذار بر مبحث تناکح از این مطلب استفاده به عمل آمد.

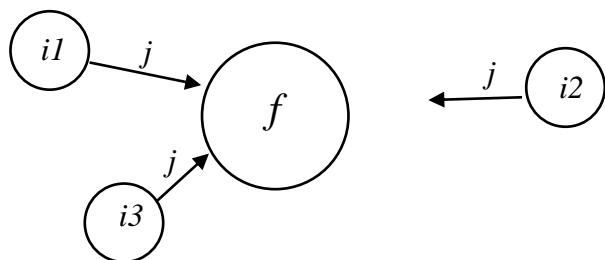
۲۰. قیصری، شرح فصوص الحكم، ۶۴

۲۱. خمینی، انسان‌شناسی در آندیشه امام خمینی، ۷۱-۷۳

ممکن است واقع شود؛ و نیز قلب انسان، که قابل این تجلیات است، خود مظهر جمیع اسماء است، و به طریق کلی، مظهر هزار اسم است؛ و به اعتبار مظہریت هریک، جمعاً و تفریقاً، و در مراتب جمع به همان ترتیب که ذکر شد، می‌تواند صاحب تجلیات مختلف شود. والإنسانُ هو الأولُ والأخرُ؛ لكن این جامعیت به نحو استعداد و قوّه است و می‌تواند بالفعل نیز بشود.<sup>۲۲</sup>

انسان مجموعه همه عالم است، گویا خداوند، دو نسخه را موجود فرموده: یک نسخه تمام عالم؛ و یک نسخه کوچک که انسان باشد (همان). و این، به خاطر حضور اسماء و صفات خداوند و مظاهر آن اسماء و صفات در انسان و هستی است که حقیقت انسان را نیز شامل می‌شود.<sup>۲۳</sup>

با بیان مقدمات پیشین، می‌توان سه عامل و اصل را در جهت کشش پژوهش به سمت تناکح نوعی لایتاهی استخراج نمود که شکل و نماد آن و تشریح نماد آن به شرح ذیل است:



در مدل ترسیم شده و بر اساس مقدمات، سه عامل قابل کشف است، که با نماد ز یعنی کشش تعاملی عوامل و اصول، به  $f$  یعنی تناکح نوعی لایتاهی می‌رسند که توضیحات آن در ذیل این گونه است:

**(i1) عامل مستخرج اول:** عامل جامعیت و اشتراک بی‌انتهای اسماء و صفات بهدلیل آنکه انسان و عالم مظہر و محل تجلی اسماء و صفات لایتاهی حق‌اند، خود به عنوان بی‌انتهای بودن در آن نیز، می‌تواند به عنوان یک عامل و بر اساس تناکحات متعدد به  $f$  برسد؛

**(i2) عامل مستخرج دوم:** هر اسم و صفت واحد در انسان و هستی نیز می‌تواند بر اساس تناسیاتشان که بیان شد با اسم و صفتی، و آن اسم، با اسمی دیگر الى غیر النهایه بیامیزد و به  $f$  برسد؛

**(i3) عامل مستخرج سوم:** صفت خالقیت و اسم خالق به تنها و به نحو جامعیت و اشتراک در خدا و حتی یک فرد از انسان، خود حائز قدرت تولید و خلاقیت و انشاء و تکون موجودات خیالی اتصالی

<sup>۲۲</sup>. خمینی، انسان‌شناسی در انداشه امام خمینی، ۷۶-۷۱

<sup>۲۳</sup>. ملاصدرا، اسرار الآيات، ۲

و انفصالی در وجود ذهنی و حتی عینی است، کما اینکه ملاصدرا نیز بدان اشاره می‌کند.<sup>۲۴</sup> عامل‌ها و اصول مستخرج دیگری نیز می‌توان استنباط نمود که در مجموع موجودات هستی و بر اساس تناک‌حاتشان، همگام با متغیر جامعیت اسماء و صفات، می‌تواند به<sup>f</sup> برسد.

#### ۲-۴. متغیر چهارم: ملکات انسانی

کیفیاتی به‌واسطه رفتار و اعمال و اراده و کسب صفات، در نفس انسان حاصل می‌شود، اگر به جایگاه رسوخ کامل نرسد، از آن به (حال) تعبیر می‌شود؛ اما اگر این رسوخ کامل بشود، از آن به (ملکه) تعبیر می‌شود، که نسبت بین حال و ملکه در این صیرورت، نسبت مرتبی است که یکی دارای شدت و دیگری دارای ضعف است.<sup>۲۵</sup>

انسان دارای قوای فراوان نفسانی است و ملکات نفس، از سرچشمۀ چهار قوه اصلی یعنی قوه عاقله و ناطقه انسانی، قوه وهم، قوه شهوت، قوه غضب، ساخته و پرداخته و تأمین می‌شود و تحت تدبیر این چهار قوه، ملکات و صفات و صور حقیقی و اخروی او شکل می‌گیرد، این قوا بر اساس عمل انسانی می‌تواند ملکات و صوری را برای انسان ایجاد کند که آن ملکات و صور با تناک و تزویج می‌تواند صور دیگری را خلق کرده و منشأ صدور صور و حالات و انواع مرکب دیگر باشد.<sup>۲۶</sup>

این متغیر بیان شده در مورد انسان، در کنار متغیرهای پیشین و با همان روش پیشین که نیاز به تکرار آن نیست، می‌تواند محور پژوهش را به تناک نوعی لایتنهای سوق بدهد. اجمالاً مجموعه بینهایت انسانی و انواع انسانی در جهان بی‌کران و بینهایت و دوره‌ها و کوره‌های بینهایت و در عین مظہریت جامع اسماء و صفات الهی، قدرت بر خلق ملکات متعددی دارد که این ملکات، در هر فرد و نوع خاص و در مجموع انواع انسانی دیگر، همگام با متغیرهای بیان شده، می‌تواند امکان تناک نوعی لایتنهای را در تصریف و تضارب بالا، فراهم آورد.

#### ۲-۵. متغیر پنجم: لطافت نفس

علّامه حسن‌زاده آملی بیان می‌دارد که:

«بدان که نفس ناطقه انسانی بس که لطف است به هر چه روی آورد به صورت آن در می‌آید. لذا هرگاه انسان نیت کسی کرده است، به حکم اتحاد مدرک با مدرک، انا این شخص که هویت او است، انا همان

<sup>۲۴</sup>. ملاصدرا الحکمة المتعالیة، ۲۶۴/۱

<sup>۲۵</sup>. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۱۲۰

<sup>۲۶</sup>. خمینی، شرح چهل حدیث، ۱۴

کس است و چون توجّهش را بدان کس تمرکز دهد و تعمّق کند یتمثّل له بشرا سویا.<sup>۲۷</sup>  
پیش از تشریح کلام علامه حسن‌زاده، مطلب بیان شده به صورت نمادین ترسیم خواهد شد و پیرامون آن مطلب را شرح خواهیم داد.



در ترسیم نمادین بالا؛ k به عنوان نفسِ مدرک، در محور W به عنوان مسیر روی‌آوری به سمت مدرک m کشیده می‌شود و در این محور، صورت آن تبدیل بدان می‌گردد، به‌نحوی که از این اتحاد می‌توان چند نتیجه را انتزاع نمود:

۱. انتزاع وساطت نوعی مدرک؛ زیرا صورت آن نوع دارای ادراک، پس از تبدیل، دیگر صورت نوع سابق نیست و به نحوی واسطه ایجاد صورت جدید است؛
  ۲. انتزاع وساطت متقابل و دو طرفه در صورت‌های انواع متقابل و خلق انواع چندگانه دیگر؛ زیرا می‌توان حالتی را تصور نمود که دونوع با توجه به هم، تبدیل به دو صورت متقابل شوند یعنی سیر رفت از k به m و بازگشت از m به k، و همچنین در تضارب بالای روی‌آوری‌ها به وساطت نوعی لایتاهی برسند که حد تضارب از توان خارج است؛
  ۳. با توجه به عوامل و متغیرهای پیشین قبلاً و ورود تناکح به عرصه انواع، می‌توان آن عامل‌ها را در عامل لطافت نفس تصریب نمود و امکان تناکح نوعی لایتاهی را بیش از پیش فراهم آورد؛
  ۴. در انتزاعی دیگر، این روی‌آوری و آمیختگی و اتحاد، صرفاً محدود به انسان نخواهد بود. یعنی هر نوع اتحاد، بین تمام هویّات و ممکنات و موجودات دارای ادراک، نسبت به مدرکاتی که خود آن مدرکات چه دارای ادراک باشند و چه نباشد، و حالات متقابل آن در مراتب و کل عالم تشکیکی وجود، با تضارب و تصریب بالا، الی غیرالنهایه، ممکن خواهد بود. و این گونه؛ و باز در جهتی دیگر و همگام با ورود متغیرهای پیشین، تناکح نوعی لایتاهی اثبات خواهد شد.
- ۶-۲. متغیر ششم: قوه ذهن و خیال و متخلّه

قوه ذهن انسان دارای کارایی‌های متعدد است که در مباحث مربوط به فلسفه ذهن و هویّت‌شناسی و مباحث مربوط به وجود ذهنی از ساختار و توانایی‌های آن بحث می‌شود، که خارج از موضوع پژوهش

<sup>۲۷</sup>. حسن‌زاده آملی نصوص الحکم بر نصوص الحکم، ۱۲۳

است؛ اما آن امری که دخیل در پژوهش می‌باشد، مسئله قوه خیال و متخلّله به عنوان یکی از مراتب ذهن است که ارتباط آن را با مبحث تناکح بیان خواهیم نمود.

قوه خیال در انسان ضابط صورت‌ها است، که پس از دریافت صور، به‌وسیله حواس خمسه، آن صور را در خویش ذخیره‌سازی و ضبط می‌کند<sup>۲۸</sup> و قوه متخلّله به عنوان یکی از مراتب ذهن، با استفاده از صور، دست به ترکیب و تفصیل زده و از آن صور، صور جدید و حالات جدید را خلق و انشاء می‌کند.<sup>۲۹</sup> پیش از بیان ارتباط بین قوای خیال و متخلّله و مسئله تناکح، لازم است پیرامون وجود یا وجودات ذهنی این نکته را بیان کنیم که: این وجود یا وجودات ذهنی دخیل متن واقع هستند؛ زیرا مراد از کلمه خارجی که در مقابل ذهنی مطرح می‌گردد، به معنای خروج از خارجیت مطلقه نیست؛ چون خارجیت مطلقه، اعم از وجوداتی است که در خارج و ذهن تحقق دارند. پس آنچه در ذهن و ذهنیات ما است جزو متن تکون نظام عالم و جزئی از ارکان هستی است.<sup>۳۰</sup> از این رو، آنچه که در ذهن، توسط خیال و متخلّله، خلق و انشاء می‌گردد، هویّت واقعی خواهد یافت.

ذهن انسان، کما اینکه اشاره شد، قدرت تصرّف در صور و قدرت تفصیل و ترکیب صور را دارد، از این جهت، آن صورتی را که ایجاد می‌کند، نحوه‌ای از نکاح در آن رخ می‌دهد؛ زیرا نکاح به معنای ترکیب و درآمیختگی اسماء و صفاتی است که انسان، جامع آن است و علت سریان احکام اجزاء مرکب در یکدیگر می‌باشد؛ و این آمیختگی در ذهن انسان، الى غیر النهایه ادامه خواهد یافت و آنچه که مشاهده می‌شود این است که ذهن انسان محدودیتی در ایجاد صورت‌ها و ترکیب و امتزاج و تولد و ایجاد و خلق و تناکحات نداشته و ندارد. از طرفی انسان گاهی در نشنه ذهن با صور ذهنی، نکاح جنسی دارد که بخشی از تناکحات عالم بوده و سبب التذاذ است، و این التذاذ جزو متن واقعیت خواهد بود؛ زیرا در قوای وجودی انسان اثر گذاشته و موجب صدور حالات خاصی در انسان خواهد شد، و گاهی برخی از افراد، که از قوت بالاتری برخوردار هستند، می‌توانند که این صورت‌ها را در بیداری و در خارج از خود انشاء نموده و با آن نکاح کنند و حتی از این طریق تولید مثل کنند.<sup>۳۱</sup>

حال این عامل و قدرت بی‌نهایت را اگر در عوامل قبل؛ یعنی: عامل لطفات نفس، عامل ملکات، عامل

<sup>۲۸</sup>. صمدی آملی، شرح مراتب طهارت، ۱۴۰/۲

<sup>۲۹</sup>. صمدی آملی، شرح مراتب طهارت، ۱۵۶/۲

<sup>۳۰</sup>. صمدی آملی، شرح نهایه الحکمة، ۳۴۲

<sup>۳۱</sup>. صمدی آملی، شرح مراتب طهارت، ۲۱۷/۲

جامعیت اسماء، عامل عدم تناهی ابعاد و ادوار و اکوار تصریب نماییم، سبب صدور و امکان دیگری برای تثبیت تناکح نوعی لایتناهی فراهم خواهد آورد.

## ۲-۷. متغیر هفتم: قرآن کریم

خداآوند در قرآن کریم، پیرامون جایگاه ناس در جهّم این گونه می‌فرماید:

«فَإِنْ لَمْ تَتَعَلَّوَا وَلَنْ تَتَعَلَّوَا فَأَتَقُولُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ».<sup>۳۲</sup>

علّامه جوادی آملی در تفسیر آیه شریفه بیان می‌دارد که:

«انسان خودش آتش بر می‌افروزد؛ چنانکه در آیه محل بحث یا آیه «أولنک هم وقود النار» آمده است و خودش نیز هیزم است و در آن آتش مسجور، یعنی مشتعل می‌شود: «وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا»، «إِذَا أَغْلَالَ فِي أَنْقَاثِهِمْ وَالسَّلاسِلِ يُسْجَبُونَ \* فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ». بنابراین، راهی برای فرار از عذاب ندارد؛ زیرا اگر هیزمی جدای از انسان باشد و انسان را با آن بسوزانند، احتمال فرار از آن هست و در صورت سوختن نیز تنها جسم او را می‌سوزاند نه روح را. اما اگر خود انسان شعله‌ور شود، راه گریز از عذاب ندارد.»<sup>۳۳</sup>

آن چیزی که از تفسیر علامه جوادی آملی استنباط می‌گردد این است که انسان با حفظ انسائیش مبدل به سنگ و آتش خواهد شد و اساساً سنگ و آتش جهنم چیزی جدای از او نیست و حقیقتاً چیزی جز او نیست، بدینجهت، می‌توان گفت که یکی از انواع افراد انسانی در آخرت در کنار انواع متعدد دیگر که در حکمت متعالیه بدان اشاره شده است،<sup>۳۴</sup> نوع هیزم یا سنگ است.

این عامل، خود به تنهایی اگر مضری در مجموع افراد انسانی گردد و هر انسانی، خود، استعداد پذیرش این مرتبه را داشته باشد، می‌توان با تصریب در عوامل قبل، با همان روش گذشته که بیان شد، بار دیگر امکان تثبیت و صدور تناکح نوعی لایتناهی را فراهم آورد.

## ۲-۸. متغیر هشتم: مجموعه عامل‌های تجربی

در نمونه‌های تجربی و مادی و مشاهدات علوم جدید، و مطالعات موردنی، موارد بسیار متعددی را می‌توان به عنوان عامل لحاظ نمود که امکان تناکح نوعی لایتناهی را فراهم خواهند آورد؛ اما به چند دلیل تنها به عنوان آن اشاره کرده و از ذکر مفصل آنها خودداری خواهیم کرد:

۳۲. بقره: ۲۴.

۳۳. جوادی آملی، ترسیم، ۴۴۸/۲

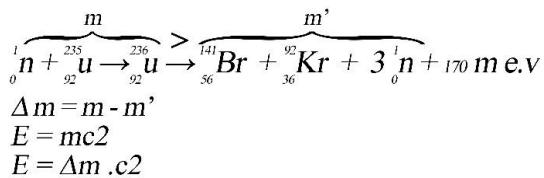
۳۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۲۲۸/۹

۱. این عامل‌ها نیازمند تدقیق علمی‌پژوهشی با روش‌های تجربی‌آزمایشگاهی است، و باید آن را مبتنی بر روش‌های عقلی و کلی ساخت و اساساً نیازمند اثبات قطعی است؛
۲. به دلیل کثرت و پیچیدگی موارد مطالعاتی علوم تجربی، حجم توان و روش پژوهش، خارج از فحث جدی موردی پیرامون تمام عامل‌ها است و نیازمند ظرفیت یک مقاله یا مقالات کامل و خاص به خود است؛
۳. با این حال پس از بیان هر عنوان در رشته‌های علوم جدید، مثالی بیان خواهیم کرد و ارتباط آن مثل را با مسئلله تناک شفاف خواهیم ساخت.

اما متغیرهای عاملی که در نظریات علوم جدید می‌توان عنوان نمود موارد ذیل است:

۱. تناکحات پس از هیولی یعنی موارد عنصری اولیه، در ترکیب عناصر معدنی، مزاجی، جمادی، نباتی، حیوانی، و انسانی بین انواع و جفت‌های نر و ماده و زن و مرد و اساساً تقابلات جفت در هر هویتی. به عنوان مثال: نکاح بین حیوانات، انسان‌ها، گیاهان، و مزاج‌ها و عناصر اربعه که در طبیعت فلسفی پیرامون آن بحث می‌شود.
  ۲. تناکحات فیزیکی در گرایش‌های مختلف علم فیزیک از اختلافیک و سامانه‌های سنگین مثل ادغام ستارگان و کهکشان‌ها و سیاهچاله‌ها و تولّد ستاره‌های جدید و ادغام‌های گرانشی آنها. تناکحات در فیزیک ذرات بنیادین و هسته‌ای، و ترکیب و ادغام و اتحاد و کشش و تنیدگی آنها در سامانه‌های؛ زیراتومی و کواتنومی.
- تناکحات در فیزیک انرژی‌های بالا و فیزیک نیروها و کشاکش آنها و جذب و امتزاج و ترکیب، و برهم‌کنش‌های قطب‌های مثبت و منفی در فیزیک پلاسمما و اپتیک و فیزیک امواج و ذرات و فیزیک نانو و پرتوها.

به عنوان مثال: در فیزیک هسته‌ای و در بحث شکافت، هسته ناپایدار بزرگتر تبدیل به هسته‌ها و اتم‌های پایدار کوچک‌تر می‌شود، مثلاً به هسته اتم برخورد کرده و با امتزاج در آن، شکافت رخ خواهد داد و مولود این شکافت، عناصر شیمیایی پایدار و کوچک‌تر دیگری خواهد شد یا بالعکس در هم‌جوشی هسته‌ای، با ترکیب و اتحاد و درآمیختگی و تناکح دو اتم سبک، یک اتم سنگین و عنصر جدیدی خلق خواهد شد. به معادله ذیل توجه بفرمایید:



در این معادله که به آن معادله شکافت می‌گویند، نوترون، به هسته اورانیوم ۲۳۵ برخورد کرده و پس از ترکیب با آن، اورانیوم ۲۳۶ و باریوم ۱۴۱ و کربیتون ۹۲، به علاوه سه نوترون دیگر متولد شده‌اند، به اضافه انرژی که خروجی آن  $170 \text{ MeV}$  مگاکلترон ولت است. مجموعه  $m$ ، که نماد هسته‌های اولیه ناپایدار بوده و از  $m'$ ، که نماد هسته‌های کوچکتر پایدار است، همیشه بزرگ‌تر است و طبق معادله جرم و انرژی آبرت انیشتین<sup>\*</sup> جرم دلتای  $m$ ، تبدیل به انرژی شده و در مریع نور ضرب خواهد شد.

۳. تناکحات بین اجزای سازمانواره‌های بیولوژیک و فیزیولوژیک و میکروبیولوژیک و ژنتیک و فارماکولوژیک و باقی گرایش‌های پزشکی و مهندسی سلول‌های بنیادین و لقاد مصنوعی و نمونه‌های تحقیقی آن اعم از سلول‌ها، بافت‌ها؛ ترکیبات آلی، مثل: ویتامین‌ها و پروتئین‌ها و آمینواسیدها، الکتروولیت‌ها، و بافتارهای پیچیده دیگر.

به عنوان مثال: در لقاد مصنوعی و مهندسی سلول‌های بنیادین، هسته سلول یک موجود به تخمک یا هسته سلول یک موجود دیگر پیوند و ادغام و اتحاد داده خواهد شد و مولود و جنین وجود جدیدی از این ادغام و ازدواج، تشکیل خواهد شد.

۴. تناکحات روانی، خلقی، شخصیتی و هویتی که عامل تمایز و تناکح و وساطت انواع خواهند شد، که این امر مربوط به حوزه روانشناسی و گرایش‌های مختلف آن است.

به عنوان مثال: فرزند متولد یافته از انسان، که مجموعه‌ای از خلقيات و ویژگی‌های پدر و مادر بوده یا می‌تواند هویت و شخصیت و ویژگی‌ها و استعدادها و توانایی‌های جدید و متفاوتی از پدر و مادر داشته باشد؛ که اینها حاصل تناکح پدر و مادر است، که البته نیازمند بررسی موارد مصدقی و مطالعاتی در حوزه علوم روانشناسی و مطالعات میان‌رشته‌ای است.

مجموعه عوامل تجربی بیان شده در کنار تمامی متغیرهای پیشین؛ می‌تواند به امکان تعمیم تناکح نوعی ایتهاست بفزاید.

### نتیجه‌گیری

۱. نوشتار حاضر در صدد آن بود که امکان تعمیم انواع موجودات را به تناکح نوعی لایتهاست به اثبات برساند؛

\* Albert Einstein

۲. این امکان‌سنجی نیازمند بررسی و تدقیق در تناکح عرفانی و فلسفی بود که پیش‌نیازهای نظری آن بیان و بررسی شد؛
۳. پس از بررسی تناکح در نظام عرفانی و فلسفی، مبحث تناکح نوعی لایتاهی تشریح گردید و قیود آن شفاف‌سازی و پایه و عنوان نو پژوهش بازسازی شد.
۴. شیوه تعمیم و بازسازی پایه پژوهش، یعنی مسئله تناکح نوعی لایتاهی؛ به سبب ورود متغیرهایی است که امکان تعمیم را فراهم آورده و پژوهش را به سمت نتیجه آن سوق داده‌اند.
۵. در این نوشتار، هشت متغیر و عامل را بررسی نمودیم و پس از بررسی هر عامل، بیان کردیم که با چه سازوکاری امکان تثبیت مسئله تناکح نوعی لایتاهی را فراهم آمد.
۶. در مجموع، امکان‌سنجی هستی‌شناسانه متغیرهای موثر، ما را به این امر واداشت که مسئله تناکح نوعی لایتاهی، امکان‌پذیر بوده و این طرح مستحدثه، در نظام حکمی، فلسفی، عرفانی قابلیت نواوری داشته و کاربردی خواهد بود.

## منابع

قرآن کریم

- اخلاقی، مرضیه، و مسعود میرشکار مطلق. «نقدهای علامه حسن‌زاده آملی بر براهین «تناهی ابعاد اجسام»»، دو فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی، ۱۵ (۱۳۹۵): ۱۱-۲۲.
- انواری، سعید، و محمد زارع شیرین کنندی. «دور و کور»، دانشنامه جهان اسلام، جلد ۱۸. تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله. تسمیم: تفسیر قرآن کریم. جلد ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
- حسن‌زاده آملی، حسن. دروس شرح فصوص الحكم قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، مسأله رتق و فتق (در معدل النهار و منطقه البروج). مجله وقف میراث جاویدان ۲۲ (۱۳۷۷): ۶۳-۵۷.
- \_\_\_\_\_، نصوص الحكم بر فصوص الحكم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
- خمینی، روح‌الله، تعلیقات علی شرح «فصوص الحكم» و «مصابح الانس». قم: پاسدار اسلام، ۱۴۱۰.
- \_\_\_\_\_، انسان‌شناسی در اندیشه امام خمینی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، شرح چهل حدیث. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه. جلد ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.

- 
- سبزواری، هادی. *شرح المنظومة* (تعليقیات حسن زاده). جلد ۱، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.
- صدرالدین شیرازی، محمد. *الحكمة المتعالة في الأسفار العقائدية الأربع*. جلد ۱، ۵، ۷، و ۹. قم: مكتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.
- \_\_\_\_\_، *تفسير القرآن الكريم*. جلد ۶، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- \_\_\_\_\_، *آسرار الآيات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- صمدی آملی، داود. *شرح مراتب طهارت*. جلد ۲، تهران: مؤسسه علمی فرهنگی نجم الدین، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، *شرح نهاية الحكمة*. قم: قائم آل محمد (عج)، ۱۳۸۶.
- طباطبائی، محمدحسین، *نهاية الحكمة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۱۶ق.
- عارف اسفراینی، اسماعیل. *أثوار العرفان*. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- قیصری، داود بن محمود. *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحكم*. تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۰.
- \_\_\_\_\_، *شرح فصوص الحكم*. جلد ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۲.

### Transliterated Bibliography

*Qurān-i Karīm.*

Akhlaqī, Maržiyah, Mirshikār Muṭlaq, Maṣ'ūd. “Naqd-hā-yi ‘Allāmah Ḥasanzādih Āmulī bar Barāhīn (Tānāhī Abād Ajsām)”, Dū Faṣlānāmih-yi ‘Ilmī-Pazhūhishī *Hikmat Šadrāz*, Payam Noor University, Tehran, 2017/1395.

Anvārī, Sa‘īd, Zārī‘ Shīrīn Kandī, Muḥammad, Daūr va Kūr”, *Dānišnāmih-yi Jahān-i Islām*, vol. 18, Bunyād-i Dā ūra al-Mārif Islāmī, Tehran, 2014/1392.

‘Ārif Isfarāynī, Ismā‘īl, *Anwār al-Irfān*. Qum: Būstān-i Kitāb (Intishārat Daftār-i Tablighāt Islāmī Hawzah-yi ‘Ilmīyah Qum), Qum, 2004/1383.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmīh*, vol. 1, Tehran: University of Tehran, Mü’assisah-yi Intishārat va Chāp, Tehran, 1999/1377.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. “Mas’alah-yi Ratq va Fatq (dar Mu‘adil al-Nahār va Manṭaqā al-Burūj)”, *Majalih-yi Vaqf Mīrās Javīdān*, Tehran, 1999/1377.

Hasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Durūs Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam Qaysarī*. Daftār-i Tablighāt Islāmī Hawzah-yi ‘Ilmīyah, Qum, 2009/1387.

Hasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Nuṣūṣ al-Hikam bar Fuṣūṣ al-Hikam*, Markaz-i Nashr-i Farhangī Rajā’, Tehran, 1987/1365.

Hasanzādih ‘Āmulī. ‘Abd Allah. *Tasnīm: Tafsīr-i Qurān-i Karīm*. vol. 2, Qum: Asrā’. 2011/1389.

Khumaynī, Rūh Allāh. *Insānshināsī* dar Andishih-yi Imām Khumaynī, Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī, Tehran, 2008/1386.

Khumaynī, Rūh Allāh. *Sharḥ Chihil Ḥadīth*, Mū’assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām Khumaynī, Qum, 2002/1380.

Khumaynī, Rūh Allāh. *Ta’līqāt ‘alā Sharḥ “Fuṣūṣ al-Ḥikam”* va “Miṣbāḥ al-Uṣūl”, Pasdār Islām, Qum, 1990/1410.

Qayṣarī, Dāwud ibn Maḥmūd, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Vol. 1, Qum: Daftar-i Tablighāt Islāmī Hawzah-yi ‘Ilmiyah, 1963/1382.

Qayṣarī, Dāwud ibn Maḥmūd, *Sharḥ Muqaddamah Qayṣarī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Amīr Kabīr, 1992/1370.

Sabzavārī, Hādi. *Sharḥ al-Manzūmah*. Bi Ta’līq Hasanzādih. Vol. 1, Tehran: Nashr Nāb, 1991/1369.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *al-Ḥikma al-Muta’ālīya*, vol. 1, 5, 7, 9. Qum: Maktaba al-Muṣṭafawī, 1990/1368.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *Asrār al-Āyāt*, Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1982/1360.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, vol. 6, Qum: Bidār, 1988/1366.

Şamadī Āmulī, Dāwud, *Sharḥ Marātib Tahārat*, vol. 2, Mū’assisah-yi ‘Ilmī Farhangī Najm al-Dīn, Tehran, 2005/1383.

Şamadī Āmulī, Dāwud, *Sharḥ Nihāya al-Ḥikma*. Qā’im Āl Muḥammad, Qum, 2008/1386.

Tabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Jamā‘a Mudarrisīn fī al-Hawzah al-‘Ilmiyah, Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī. 1995/1416.



## Explaining the Model of Knowing the Infallible Imam through the Infallible Imam Based on Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Interpreting Human through Human

Fatemeh Nezafat Yazdi

M.A. graduate, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Vahideh Fakhar Noghani (corresponding author)

Associate professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: [fakhar@um.ac.ir](mailto:fakhar@um.ac.ir)

Dr. Nahid Mashaei

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

### Abstract

Knowing the infallible Imam is one of the most important and fundamental beliefs of Shia. Shia scholars have mentioned various ways to know the infallible Imam. One of the neglected ways that enjoys various scriptural evidence is the theory of knowing the infallible Imam through the infallible Imam. In this study, an attempt has been made to explain this method of knowing the infallible Imam by using the theory of interpreting human through human. Therefore, in addition to explaining Ayatollah Javadi Amoli's theory of interpreting human through human, the proposed model of knowing the infallible Imam through himself will be examined and its theoretical foundations and scriptural evidence will be explained through the analysis of the works of Ayatollah Javadi Amoli. Based on the results of this research, considering the characteristics of the infallible Imams, such as being the most complete manifestation of God, being incomparable to anyone, and being the standard of truth, any complete knowledge through anyone other than the infallible is ruled out, even impossible. It can also be said that the theory of knowing the infallible Imam through himself can, in a way, complement the theory of knowing human through human.

**Keywords:** knowing the Imam, interpretation of human through human, model of knowing the infallible Imam, Ayatollah Javadi Amoli





## تبیین الگوی شناخت امام معصوم (ع) به امام معصوم (ع) بر اساس نظریه تفسیر انسان به انسان آیت الله جوادی آملی

فاطمه نظافت یزدی

کارشناس ارشد، گروه معارف دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

وحیده فخار نوغانی

استادیار گروه معارف دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: [fakhar@um.ac.ir](mailto:fakhar@um.ac.ir)

ناهید مشائی

استادیار گروه معارف دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

معرفت امام معصوم (علیه السلام) از مهم‌ترین و اساسی‌ترین باورهای شیعه است. اندیشمندان شیعه راه‌های گوناگونی را برای شناخت به امام معصوم (علیه السلام) ذکر کرده‌اند. یکی از راه‌هایی که کمتر بدان توجه شده است و شواهد روایی گوناگونی بر آن نیز وجود دارد، نظریه شناخت امام معصوم (علیه السلام) به خود امام معصوم (علیه السلام) است. در این پژوهش تلاش شده است تا با استفاده از نظریه تفسیر انسان به انسان، این روش از شناخت امام معصوم تبیین شود. از این‌رو، ضمن توضیح نظریه تفسیر انسان به انسان آیت الله جوادی آملی، به بررسی مدل پیشنهادی شناخت امام معصوم (علیه السلام) به خود او و تبیین مبانی نظری و شواهد روایی آن از خلال تحلیل آثار آیت الله جوادی آملی پرداخته خواهد شد. بر اساس نتایج این تحقیق، با توجه به ویژگی‌های ائمه معصومین (علیهم السلام) از قبیل کامل‌ترین تجلی الهی بودن، قابل قیاس نبودن احدی با ایشان و معیار حق بودن ایشان، امکان هر گونه شناخت کاملی به‌واسطه غیر از معصوم، متفق، بلکه محال است. همچنین می‌توان گفت نظریه شناخت امام معصوم به خودش، به نوعی مکمل نظریه تفسیر انسان به انسان است.

**واژگان کلیدی:** معرفت امام (علیه السلام)، تفسیر انسان به انسان، الگوی شناخت امام معصوم (علیه السلام)، آیت الله

جوادی آملی

## مقدمه

از اساسی‌ترین و محوری‌ترین معارف دین اسلام، شناخت امام معصوم (علیه السلام) است، به‌نحوی که اگر کسی نسبت به تحصیل آن غافل باشد؛ هیچ عملی<sup>۲</sup> اعم از نماز، روزه، حج و ... ازوی قبول نیست؛<sup>۳</sup> و مرگ چنین شخصی، مرگ جاهلی است.<sup>۴</sup> مرگ عصاره و شمره زندگی است و هر کس به‌گونه‌ای می‌میرد که زندگی کرده است،<sup>۵</sup> پس زندگی چنین شخصی نیز جاها لنه و به دور از حیات عقلانی است.<sup>۶</sup> اندیشمندان شیعی در خصوص شناخت امام معصوم راه‌های گوناگونی را از قبیل شناخت خطوط کلی امامت، مانند: شناخت امام با معروف، عدل و احسان، یا شناخت مقام عصمت و ولایت امام معصوم (علیه السلام)، شناخت فضائل و مناقب ایشان، بررسی تعابیر\_اعم از دعاها و زیارات\_ نقل شده از ایشان و مواردی دیگر مطرح کرده‌اند؛ اما در کنار این راه‌ها، راهی که کمتر مورد توجه قرار گرفته است، شناخت امام معصوم (علیه السلام) به خود او است.

ایده‌ی شناخت امام معصوم (علیه السلام) به خود او، از این جهت قابلیت طرح و بررسی دارد که انسان کامل، عالی‌ترین تجلی خداوند متعال است و هم‌چنان‌که شناخت خدا به خود او کامل‌ترین راه شناخت است، شناخت کامل‌ترین تجلی به خودش نیز همین‌گونه است. در خصوص شناخت خداوند، براهین مختلفی از جمله: برهان حدوث، نظم، امکان ماهوی، امکان فقری مطرح شده؛ اما با این حال متقین‌ترین آن‌ها برهان صدیقین می‌باشد.<sup>7</sup> در این برهان استدلال به شیء از طریق خود شیء است.<sup>8</sup> لذا، این احتمال وجود دارد که در خصوص شناخت امام معصوم (علیه السلام) نیز بتوان از این الگو استفاده کرد. هدف اصلی این پژوهش بررسی این مدل از شناخت و دلایل و مستندات آن است. این مدل از شناخت از آن جهت حائز اهمیت است که در متون دینی تصریحاتی به این امر وجود دارد که انسان کامل را جز به خود او نمی‌توان شناخت. طبیعتاً این مدل از شناخت، نیازمند الگویی است که بر اساس آن بتوان تبیینی عقلانی از شناخت امام معصوم که همان انسان کامل است، ارائه نمود. در آثار آیت‌الله جوادی آملی نظریه‌ای وجود دارد که بر اساس آن ایده شناخت امام معصوم (علیه السلام) به امام معصوم (علیه السلام)

۲. «تَحْسِنُ وَ اللَّهُ الْأَكْمَانُ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْنُلُ اللَّهُ مِنَ الْعِبَادِ عَمَلاً إِلَّا يَنْعَرِفُنَا» (کلبی، الکافی، ۳۵۱)

۳. «أَمَّا لَوْ أَنَّ رَبِّ الْأَقْوَامَ لَيْلَةً وَ صَاحَ بَهَرَةً وَ تَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَ حَجَّ جَمِيعَ ذَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَ لَيْلَةً وَ لَيْلَةً لِلَّهِ فَيَوْمَهُ وَ يَكُونُ جَمِيعُ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ بِئْثَةً إِلَيْهِ، مَا كَانَ عَلَى اللَّهِ حَقٌّ فِي تَوْبَاهِ وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ» (مجلسی، بحار الأنوار، ۳۳۲/۶۵)

۴. «مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ إِيمَانَ زَمَانِهِ مَاتَ بِهِنَّجَاهِلِيَّةِ» (حر عاملی، وسائل الشیعیة، ۴۹۲/۱۱)

۵. «كَمَا تَبَيَّشُونَ تَمَوَّلُونَ وَ كَمَا تَمَوَّلُونَ تَبَيَّشُونَ» (ابن ابی جمهور، عوالي الثالثی، ۷۷۲/۴)

۶. جوادی آملی، امام مهدی (ع) موجود موعود، ۳۱

۷. جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۱۰۰/۳

۸. جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ۹۶

قابل تبیین است. نظریه ایشان که در زمینه شناخت انسان می‌باشد، «تفسیر انسان به انسان» نام دارد که بر اساس آن، انسان به خود انسان شناخته می‌شود و به تعبیری مرجع شناخت انسان، انسان کامل یا دقیق‌تر از آن انسان اکمل است. بر همین اساس، در این پژوهش، با توجه به الگوهای شناختی برهان صدیقین و نظریه انسان به انسان، نظریه شناخت امام معصوم (علیه السلام) به خود امام معصوم پیشنهاد خواهد شد. بدین منظور در این پژوهش، ضمن طرح الگوهای معرفتی مشابهی مانند: شناخت خداوند به خود او و یا شناخت قرآن به قرآن، نیز توضیح مختصر نظریه تفسیر انسان به انسان آیت الله جوادی آملی، به بررسی و تبیین مبانی نظری شناخت امام معصوم (علیه السلام) به خود او و شواهد روایی آن پرداخته خواهد شد. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و بنیادین و به شیوه توصیفی-تحلیلی با استفاده از آثار آیت الله جوادی آملی است.

در خصوص پیشینه این موضوع، لازم به ذکر است که نظریه تفسیر انسان به انسان، تنها در آثار آیت الله جوادی آملی مطرح شده است و با توجه به این که نظریه شناخت امام معصوم (علیه السلام) به امام معصوم (علیه السلام) نسبتاً جدید است در مقالات و کتب پیشینه‌ای ندارد و برای نخستین بار در این پژوهش است که تبیینی عقلانی از این نظریه ارائه خواهد شد. در ادامه به نمونه‌هایی اشاره خواهد شد که شناخت آن‌ها از طریق خود ایشان، بهترین شناخت را ایجاد می‌کند.

## ۱. شناخت خدا با خدا

در خصوص شناخت خداوند، براهین مختلفی مطرح می‌شود که از جمله آن‌ها: برهان حدوث، امکان ماهوی، امکان فقری، حرکت و نظم جهان است. در تمامی این براهین، خداوند متعال به‌وسیله‌ی امری غیر خود مورد شناخت قرار گرفته است؛ در حالی‌که طبق صریح روایات خداوند متعال برتر از آن است که با مخلوقات خود شناخته شود.<sup>۹</sup> روش صحیح که در روایاتی مانند «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ»<sup>۱۰</sup> نیز به آن توصیه شده، این است که خداوند متعال را با خودش بشناسیم؛ چنان که در مرحله‌ی بعد، بندگان و مخلوقات را نیز به‌واسطه خداوند متعال بشناسیم.<sup>۱۱</sup> این روش از متقن‌ترین براهینی است که برای خداشناسی مطرح شده است؛ چرا که استدلال به شیء از طریق خود شیء می‌باشد.<sup>۱۲</sup> آیت الله جوادی آملی در تبیین این روش می‌فرمایند که در حقیقت، متعلق معرفت، یا غائب و یا حاضر است؛ در مورد نخست، غائب با اوصاف،

<sup>۹</sup>. «إِنَّ اللَّهَ جَلَ جَلَلَهُ أَجَلٌ وَأَعَزُّ وَأَكْرَمٌ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ، بَلِ الْعَبْدُ يُعْرَفُونَ بِاللَّهِ» (کلینی، الکافی، ۲۱۵/۱)

<sup>۱۰</sup>. کلینی، الکافی، ۲۱۳/۱

<sup>۱۱</sup>. این امر بر اساس اصل «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها» قابل تبیین است. (صدرالدین شیرازی، المحکمة المتعالیة، ۳۹/۳)

<sup>۱۲</sup>. جوادی آملی، انتظار بشر از دین، ۹۶

آثار و اسم و رسم شناخته می‌شود؛ ولی در نوع دوم، ابتدا عین معلوم شناخته می‌شود؛ سپس ویژگی‌ها و آثار او، به عنوان مثال، هنگام رویارویی برادران حضرت یوسف با ایشان، ابتدا اورا در نزد خود حاضر دیدند و با مشاهده‌ی او به ذاتش پی بردن، سپس اسم و رسم اورا جویا شدند.<sup>۱۷</sup>

## ۲. تفسیر قرآن به قرآن

نظریه تفسیر قرآن به قرآن که متاثر از دیدگاه علامه طباطبائی است، نیز نمونه‌ای دیگر از این الگو و مدل شناختی است. این نظریه، ناظر به این امر است که فهم قرآن متوقف بر خود قرآن است. در این روش، هر آیه از قرآن کریم با تدبیر در سایر آیات قرآنی و استفاده از آنها تبیین می‌شود. تبیین این نظریه بر اساس دو ویژگی مهم قرآن مجید یعنی: «نور بودن» و «تبیان بودن» آن، صورت گرفته است. قرآن کریم خود را «نور» معرفی می‌کند: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ»،<sup>۱۴</sup> «وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ».<sup>۱۵</sup> روش‌ترین ویژگی نور آن است که هم خود روشن است و هم روشن‌گر غیر خود است؛ و در هر دو نیازمند به غیر نیست. مقتضای نور بودن آیات قرآن کریم نیز این است که نه در روشن بودن آیات خود و نه در روشن کردن غیر نیازمند نیست؛ چراکه در صورت نیاز به مبینی دیگر، قرآن کریم فرع، و آن مبین اصل خواهد بود که با نور بودن قرآن سارگار نیست. همچنین از دیگر صفات قرآن کریم «تبیان کل شیء» است: «وَتَرَلَنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»<sup>۱۶</sup> کتابی که بیان‌گر همه حقایق جهان و علوم و معارف ضروری بشر است، در تبیین خود نیازمند به غیر نیست، بلکه در بیان خویش به آیات خود متکی است و بعضی از آیاتش با بعضی دیگر تبیین و تفسیر می‌شود، در غیر این صورت کتابی که تبیان خود نباشد، نمی‌تواند تبیان هر چیز دیگر باشد.

لازم به ذکر است که ایشان، استناد به قرآن را برای اعتقاد و عمل هرگز با قطع نظر از روایات، قبول ندارد. در واقع قرآن کریم در مقام فهم، حجیت استقلالی دارد و به تنها یی و بدون استناد به سنت، قابل فهم است، ولی در مقام عمل، به عنوان دین و پیام خداوند لازم است به روایات مراجعه شود.<sup>۱۷</sup> ایشان در مقدمه تفسیر المیزان انواع روش‌های تفسیری قرآن را ازجمله: روش محدثین، متكلمين، فلاسفه، متصوفه و ....

<sup>۱۳</sup>. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱۲۰/۲۶

<sup>۱۴</sup>. مائد: ۱۵

<sup>۱۵</sup>. اعراف: ۱۵۷

<sup>۱۶</sup>. تحل: ۸۹

<sup>۱۷</sup>. میرجلیلی، «مقاله تحلیلی بر دیدگاه تفسیری قرآن به قرآن علامه طباطبائی»، ۵۷

مطرح و نقد می‌کنند و روش تفسیری قرآن به قرآن را معتبر می‌داند.<sup>۱۸</sup> همچنین در فهم قرآن، با تکییک میان فهم فی الجمله و بالجمله، بدین نکته مهم اشاره می‌فرماید که قرآن در عین حفظ حجیت استقلالی، وابستگی آن برای فهم به سنت از حیث تفصیلی لازم و ضروری است؛ اما آن‌چه قابل تأمل است نور بودن قرآن و فهم‌پذیر و قابل شناخت بودن آن با خود قرآن است.

### ۳. نظریه‌ی تفسیر انسان به انسان

به نظر آیت الله جوادی آملی، نظریه تفسیر انسان به انسان، از دل تفسیر قرآن مجید و البته استمداد از تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) برآمده است ولذا، در اصل، یک راه وحیانی برای شناخت انسان محسوب می‌شود. الگوی شناختی تفسیر انسان به انسان از دو مسیر ترسیم شده است، نخست تفسیر انسان متشابه به انسان محکم که از دو طریق قرآن و عترت میسر است؛ و دوم تفسیر اجزای متشابه وجود انسان به اجزای محکم آن.<sup>۱۹</sup>

#### ۱-۳. تفسیر انسان متشابه به انسان محکم

در این تفسیر، از دو مسیر قرآن و عترت برای تفسیر انسان کمک گرفته می‌شود. در مسیر نخست، تعریف قرآنی از انسان معیار بازشناسی انسان متشابه از محکم است؛ و در مسیر دوم، عترت معیار تفسیر انسان است. در ادامه به توضیح هر کدام خواهیم پرداخت.

#### ۱-۱-۳. تفسیر انسان متشابه به انسان محکم با استمداد از آیات قرآن

در این روش توصیف قرآنی انسان که حقیقت متأله است، معیار قرار گرفته و بر اساس آن، انسان متشابه و محکم از یکدیگر تمایز می‌یابند. بر اساس تعریف قرآنی، انسان حقیقت متأله است و پاسخ به پرسش کیستی درباره انسان به این معناست که بررسی شود که مصادیق تعریف حقیقت متأله چه کسانی هستند و مراتب و حدود این انطباق چقدر است. در پاسخ به پرسش می‌بایست به بررسی و شناخت حقیقت انسان پردازیم تا انطباق یا عدم انطباق حدّ تام این تعریف بر او روشن شود؛ بنابراین، ابتدا می‌بایست ذاتیات انسان شناخته شود تا پس از این شناخت، آدمی، خویش و متشابهات و محکمات خود را بشناسد و در نتیجه سبب جدایی انسانهای محکم و متشابه از هم می‌شوند.<sup>۲۰</sup> خلاصه این نظریه این است که بر اساس تعریف قرآنی انسان به حقیقت متأله، مصادیق این حقیقت متأله شناخته شود. انسان محکم و انسان متشابه بر اساس این

<sup>۱۸</sup>. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۴/۱.

<sup>۱۹</sup>. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ۲۴۹.

<sup>۲۰</sup>. همان، ۲۴۷.

معیار قرآنی از یکدیگر بازشناسی می‌شوند.

### ۱-۲. تفسیر انسان متشابه به انسان محکم عینی یا انسان اکمل

دومین راه شناخت انسان، تفسیر انسان متشابه از طریق ارجاع او به انسان محکم عینی یا همان عترت است. در این راه، بر اساس تقسیم‌بندی که از افراد انسان ارائه شده است، مسیر شناخت انسان در نهایت به انسان اکمل منتهی می‌شود. در اولین تقسیم، انسان‌ها به دو دسته مرده و زنده تقسیم می‌شوند؛ مردگان، کفرپیشگانی هستند که فطرت پاک‌شان زیر حجاب‌های جهل و خرافات، دفن شده‌است و کسانی زنده‌اند که از ظلمات کفر رها شده‌اند. انسان‌های زنده نیز اقسام متفاوتی دارند؛ عده‌ای از آنان از دین و انسانیت غافلند و به خواب فرورفتند و عده‌ای دیگر بیدار و هوشیارند. انسان‌های بیدار و متوجه یا سالم‌اند و یا بیمار. بیماری بیماران روحی یا مزمن است و یا سطحی. انسان‌های زنده، بیدار و سالم نیز یا کامل‌اند و یا ناقص و در میان انسان‌های کامل، عده‌ای کامل‌تر و عده‌ای کامل‌ترین‌اند. از همه اقسام ذکر شده به‌جز دو مورد آخر، همگی انسان متشابه‌اند؛ و تنها محکمات جامعه اسلامی، انسان‌های کامل، علمای عالم‌اند که های اکمل، پیامبران و اولیاء می‌باشند که محکم بالاصالة نام دارند و انسان‌های کامل، علمای عالم‌اند که محکم بالمحکم نام دارند. وظیفه انسان‌های کامل، رجوع و عرضه خویش به انسان‌های اکمل و سپس سنجش خویش می‌باشد تا توانایی مرجعیت انسان‌های متشابه را دارا باشند. انسان‌های متشابه نیز وظیفه رجوع و تقلید از محکمات را دارند.<sup>۲۱</sup> به‌طور خلاصه، در مسیر دوم، انسان‌های اکمل که محکم بالاصالة هستند، معیار بازشناسی انسان‌ها از یکدیگر هستند که انسان کامل\_محکم بالمحکم\_ و انسان ناقص\_ که از آن به متشابه تعبیر شده است\_ در مقیاس با آنان شناخته شوند.

### ۲-۳. تفسیر متشابهات انسان به محکمات او

در راه دوم، مراتب انسان در دو بعد نظری و عملی نسبت به یکدیگر مقایسه شده است. برخی از مراتب در حکم مراتب محکم نسبت به مراتب متشابه هستند که معیار سنجش و ارزیابی وجود انسان هستند.

### ۱-۲-۳. تفسیر متشابهات علمی به محکمات علمی

به‌طور کلی مدرکات آدمی، فرین با یکی از درجات شک، ظن، یقین و یا شهود می‌باشد. عقل نظری وظیفه رهبری مدرکات اکتسابی انسان بر اساس علوم فطری و شهودی دارد و به‌دلیل این‌که طبق اولیات و بدیهیات حکم می‌کند، فتوایی به‌جز حق نمی‌دهد؛ بنابراین یقینی که محصول عقل نظری است، بر اساس مشهودات و حکمت‌های فطری و الهی است. در نتیجه، تفسیر انسان به انسان در بُعد بینشی را این‌طور می-

توان بیان کرد که متشابهات بُعد بینشی که شکی و ظنی هستند، می‌بایست به محکمات بُعد بینشی که یقین نظری و شهود فطری هستند ارجاع داده شود.<sup>۲۲</sup>

### ۲-۲-۳. تفسیر متشابهات عملی به محکمات عملی

در بُعد عمل و رفتار نیز محکمات حکمت عملی، معیار سنجش متشابهات رفتاری انسان است. حکمت عملی هنگامی ثمربخش می‌باشد که افعال ارادی انسان یا همان باید و نایدهای اختیاری انسان، مطابق با هست و نیست‌های فطری و محکمات علمی باشد؛ زیرا، اساس حکمت عملی، حکمت نظری متنق می‌باشد.<sup>۲۳</sup> در این میان عقل عملی باید مسئولیت رهبری تصمیمات، نیات و اراده‌های آدمی را به عهده گیرد. به عنوان مثال: اگر متشابهاتی چون شهوت، غضب و قدرت طلبی به رهبری محکمات تنظیم شود، انسان در همه‌ی حالت‌ها به‌جا و درست عمل می‌کند، به‌جا اشتها دارد، در جاه و مقام به‌جا رغبت می‌کند و در غضب به‌جا جهاد می‌کند؛ ولی اگر این متشابهات به رهبری محکمات عمل نکند، عمل فرد مطابق امر شهوت و غضب می‌شود.<sup>۲۴</sup> امامت عقل عملی سبب می‌شود تا از میان انواع بینش‌های مختلف، عالی‌ترین بینش انتخاب شود و از میان انواع تمایلات آدمی، فطری‌ترین و طبیعی‌ترین آن تحت رهبری حکمت عملی قرار گیرد و در نتیجه در بُعد تصمیم و تأثیر بر جوارح و نیز در عرصه‌ی عمل، تصمیمی محکم شکل گیرد.<sup>۲۵</sup> بر این اساس، می‌توان گفت، هم‌چنان که آیه‌های قرآن که شامل متشابهات و محکمات می‌باشد و متشابهات با محکمات حل می‌شود؛ در جامعه نیز عده‌ای هم‌چون: انبیاء، اولیا و ائمه معصومین (علیهم السلام) در دو بُعد علمی و رفتاری محکم‌اند و سایرین متشابهات هستند. محکمات در بینش، گرایش و عملکرد خود محکم‌اند؛ یعنی دچار جهل، اشتباه، فراموشی و گناه نمی‌شوند و متشابهات نیز شایسته است که آنان را در بینش، گرایش و رفتار الگو خود قرار دهند و به آنان مراجعه کنند.<sup>۲۶</sup>

### ۳-۳. اقتدای محکمات انسان به محکم اول (حیات)

پیوند میان محکمات علمی و عملی انسان، در حیات انسان که او لین جزء محکم انسان است و سبب هماهنگی بین عقل نظری و عقل عملی می‌شود، تبلور می‌یابد. بنابراین محکمات آدمی در ابعاد علم و عمل می‌بایست به رهبری حیات متالله‌انه که همان محکم اول اوست، پویا و پایا شود. نتیجه‌ی این ارجاع،

<sup>۲۲</sup>. همان، ۲۸۷.

<sup>۲۳</sup>. همان، ۳۱۶.

<sup>۲۴</sup>. همان، ۳۳۱.

<sup>۲۵</sup>. همان، ۳۳۲.

<sup>۲۶</sup>. همان، ۳۲۰.

این است که انسان، غنای مطلق پرودگار متعال و نیز فقر و ذلت خویش را درک می‌کند؛ اما بالعکس، اگر از حقیقت حیات خویش غافل شود و زیر حجاب‌های جهالت‌های علمی و عملی به فراموشی بسپارد، سبب ایجاد تعادلی کاذب در میان متشابهات خویش می‌شود؛ درحالی که آرامش و تعادل حقیقی، زمانی مهیا می‌شود که متشابهات وجودی انسان متفرع بر محکمات باشد و محکمات نیز به محکم اول ارجاع داده شود.<sup>۲۷</sup> حیات آدمی که سبب هماهنگ‌کننده علم و عمل اوست، یا حیاتی متنقیانه (محکم) یا فاجرانه (متشابه) است؛ زیرا انسان یا فرمانبردار خدای خود است یا نیست؛ اگر نبود، مطیع هوا و هوس خود است و فرض سومی در بین نیست؛ چراکه بین حق و ضلالت، میانه‌ای وجود ندارد. «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَلُ»؛<sup>۲۸</sup> اگر حق نبود، جز ضلال چیز دیگری نیست.

#### ۴. دستاوردهای نظریه تفسیر انسان به انسان

نظریه تفسیر انسان به انسان، از ثمرات و دستاوردهای متعددی برخوردار است که به شرح زیر می-

باشد:

۱. انسان را با خود انسان می‌توان شناخت و تفسیر کرد. در نهایت چون مرجع نهایی شناخت انسان، به انسان محکم بالاصاله بازمی‌گردد، پس شناخت انسان اکمل جز به خود او میسر نیست چون او معیار است؛

۲. به لحاظ عقلی بر اساس محال بودن دور و تسلسل نیز این مطلب قابل اثبات است. اگر معیار شناخت همه انسان‌ها به وجود انسان اکمل منتهی می‌شود، انسان اکمل را با انسان دیگری نمی‌توان شناخت؛

۳. در خصوص راه دوم نیز –یعنی ارجاع متشابهات علمی و عملی به محکمات علمی و عملی وجود انسان\_ هرچند متشابهات بُعد بینشی و عملی انسان به محکمات بُعد بینشی و عملی شناخته می‌شود؛ اما در نهایت با توجه به تفاوت مراتب وجودی انسان‌ها با یکدیگر، محکمات بُعد بینشی انسان‌های متشابه باید به انسان‌های محکم بالمحکم و در نهایت به محکم بالاصاله بازگردد؛

۴. هرچند این نظریه در اصل برای ارائه معیاری در شناخت ماهیت انسانی ارائه شده است؛ اما علاوه بر این، دستاوردهای مهم آن این است که تمامی معیارهای ارائه شده در این نظریه، در نهایت منجر به معیار بودن انسان معصوم یا همان محکم بالاصاله بازمی‌گردد. بر این اساس، می‌توان گفت که اگر تفسیر و

<sup>۲۷</sup>. همان، ۳۴۲.

<sup>۲۸</sup>. یونس: ۳۲.

شناخت انسان، به وجود خود انسان امکان‌پذیر است، انسان‌های اکمل و محکم بالاصاله که مرجع شناخت و تفسیر سایرین هستند، به حکم باطل بودن دور و تسلسل بهواسطه خود قابل شناخت و معرفی هستند.

ممکن است این پرسش به ذهن متبار شود که آیا چنین شناختی در حکم دور نیست؛ البته با این تفاوت که در دور حداقل یک واسطه برای بازگشت به حلقه نخستین وجود دارد؛ درحالی که در این مدل از شناخت، همان واسطه نیز وجود ندارد و شناخت انسان اکمل با خود او محقق می‌شود. پاسخی که می‌توان به اشکال دوری بودن این مدل از شناخت مطرح کرد این است که محال بودن دور، بدان سبب است که حلقه دیگر نیز همانند حلقه نخست، از وجودی کامل و تام برخوردار نیست و بنابراین تبیین علت یک پدیده در مدل دورانی اعم از مضمون و یا مصرح ناتمام باقی می‌ماند. اما در جایی که وجود کامل بلکه اکملی است که تبیین آن نیاز به هیچ عاملی جز خود او ندارد و بلکه سایر پدیده‌ها بهواسطه آن وجود، تبیین وجودی خود را می‌یابد، در حکم دور نیست.

## ۵. دلایل شناخت امام معصوم (علیه السلام) به خود او

در ادامه به بررسی برخی از دلایل شناخت انسان اکمل به خودش خواهیم پرداخت.

### ۱-۵. عدم تفاوت امام معصوم (علیه السلام) با خداوند جز در عبد و مخلوق بودن امام معصوم (علیه السلام)

مقام معنوی و گستره قدرت امام معصوم (علیه السلام) در حدی است که در وصف آنان چنین بیان شده: «لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَخَلْقُكَ»<sup>۲۹</sup>، یعنی هر آنچه برای خداوند متعال بالذات ثابت است، برای وجه الله او نیز به صورت بالغیر ثابت است. البته این امر مستلزم شرک نیست، زیرا آن‌چه ذکر شد، درباره ذات یا صفات ذات خداوند نمی‌باشد؛ بلکه مربوط به مقام و صفات فعل خداوند می‌باشد. به این معنا که هر کاری که از خداوند برمی‌آید، همان کار با اذن خداوند از آنها برمی‌آید؛ با این تفاوت که افعال خداوند استقلالی و افعال خلیفة الله به صورت عرضی و تبعی است.<sup>۳۰</sup> او در این حد از کمال است که در تمامی کمالات آینه تمام نمای خداوند است، پس یعنی با معرفت به رب می‌توان امام را شناخت. از طرفی شناخت خداوند نیز به‌طور کامل امکان ندارد و خداوند به حد طاقت بشری برای نشان دادن صفات

<sup>۲۹</sup>. ابن طاووس، إقبال الأعمال، ۶۴۶/۲

<sup>۳۰</sup>. «إِنَّا أَدْمَأْنَا أَقْوَلُ لِلشَّيْءٍ كُنْ فَيَكُونُ أَطْعَنِي فِيمَا أَمْتُكَ أَجْعَلُكَ تَهُولُ لِلشَّيْءٍ كُنْ فَيَكُونُ» (محدث نوری، مستدرک الوسائل، ۲۵۹/۱۱؛ جوادی آملی، تحریر رساله الولایه، ۴۱۷/۲)

و افعالش در طبیعت، در موجودات تجلی کرده است. تجلی کامل خداوند در انسان اکمل است. پس امام را باید به خود امام شناخت و به عبارت دیگر، کامل‌ترین تجلی را باید با خودش شناخت نه تجلی ناقص تر و محدود‌تر.

## ۲-۵. محال بودن قیاس احادی با آنان

بر اساس آیات قرآن، موجودات عالم، همگی از یک رتبه یکسان برخوردار نیستند. برخی بر برخی دیگر، برتری دارند، مانند: برتری میوه‌های برخی درختان،<sup>۳۱</sup> برتری انسان بر دیگر مخلوقات<sup>۳۲</sup> یا کرامت برخی از انبیا بر دیگر فرستادگان.<sup>۳۳</sup> ائمه اطهار (علیهم السلام) حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) گرامی‌ترین و والاترین مخلوق الهی هستند که حتی بر دیگر انبیاء الهی برتری دارند؛<sup>۳۴</sup> هم‌چنین اهل بیت ایشان و ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز جانشینان الهی‌اند، پس از خاتم‌الانبیا (صلی الله علیه و آله) برترین آفریدگان الهی‌اند. کسانی که فرشتگان خدمت‌گزار آناند و اگر ایشان نبودند، نه بهشت و جهنمی و نه آدم و حوا بر خلق نمی‌شدند.<sup>۳۵</sup>

یکی از علل برتری آنان این است که خداوند متعال سرچشمه‌ی جمیع فضائل، کمالات و خیرات می‌باشد؛ به طوری که همتا و همانندی برای او وجود ندارد.<sup>۳۶</sup> ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز که خلفای کامل الهی و صاحب مقام مستخلف‌عنہ می‌باشند؛ آیت کباری کمالات و فضائل الهی، مظہر تام اسماء حسنة و ذات اقدس الهی در بی‌همتایی می‌باشند. برتری ایشان به حدی است که هیچ همتا و همانندی برای آنان وجود ندارد.<sup>۳۷</sup> اساس، هیچ‌یک از دیگر مخلوقات و آفریدگان الهی را نمی‌توان با ائمه معصومین (علیهم السلام) سنجید و مقایسه کرد.<sup>۳۸</sup> به عبارت دیگر، ائمه معصومین (علیهم السلام) را که خلفای کامل الهی هستند، با یکدیگر که نور واحدند، مقایسه می‌کنند، نه با افراد عادی؛ زیرا ایشان مجاری

۳۱. «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعَةٌ مُّبَجُورٌ وَجَنَّتٌ ... تَقْصِيلٌ بِعَصْنَاهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ» (رعد: ۴)

۳۲. «وَلَقَدْ كَرَّهَا نَبِيٌّ أَذَّهَ وَ... فَضَلَّلُهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ خَلْقِنَا تَضِيلًا» (اسراء: ۷)

۳۳. «تَلَكَ الرُّسُلُ فَضَلَّلُنَا تَعَصُّبَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۵۳) و «وَلَقَدْ فَضَلَّلُنَا بَعْضُ النَّبِيِّنَ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء: ۵۵)

۳۴. «أَتَأْسِيْدُ لِلْبَاطِمَ وَلَا فَغَرُّ وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّنَ وَإِمَامُ الْمُتَّكَبِّينَ وَرَسُولُ زَبْرَ الْعَالَمِينَ» (شیخ صدوق، الامامی، ۲۵۴)

۳۵. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى... فَضَلَّ أَبْيَاهُ الْمُرْسَلِينَ عَلَى مَلَائِكَتِهِ الْمُقْرَبِينَ وَفَضَلَّنِي عَلَى جَمِيعِ النَّبِيِّنَ وَالْمُرْسَلِينَ وَالْفَضْلُ بَعْدِي لَكَ يَا عَلِيُّ أَوْ لِلْأَئِمَّةِ مِنْ بَعْدِكِ وَإِنَّ الْمَالِيَّةَ لَمُحَدَّثَةً وَ... يَا عَلِيُّ! أَنُو لَا تَعْنِي مَا حَلَّ لِلَّهِ أَذَمَّ وَلَا الْحَوَاءَ وَلَا الْجَنَّةَ وَلَا الْأَنَارَ وَلَا السَّمَاءَ وَلَا الْأَرْضَ» (شیخ صدوق، عيون انبادر، ۲/۲۳۷)

۳۶. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَخَدٌ» (اخلاص: ۴)

۳۷. جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۲۸۲-۹

۳۸. «لَا يَقْاسِي الْمُحَمَّدَ (ص) مِنْ هَبَوَ الْأَمَّةُ أَحَدٌ وَلَا يُسَوَّى» (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه، ۲/۲۶۲) با «لایقاش بهم أحد من الناس» ( مجلسی، بحار الأنوار، ۲۴/۲۷۴) یا «نحن أهل البيت لایقاش بنا أحد» (همان، ۴۰/۶۲۲)

نعمت و ولی انعامند و هیچ‌گاه مُتَّعِمٌ را با مجرای نعمت و واسطه إنعام، قیاس نمی‌کنند.<sup>۳۹</sup> مقام ائمه معصومین (علیهم السلام) به حدی است که ملک در نزد آنان شاگردی می‌کنند و احدهی توانایی خیال و درک مرتبه و مقام آنان را ندارند.<sup>۴۰</sup> واژه‌ی «أحد» که در روایات در این باب به کار رفته در سیاق نفی است و نشان‌گر این مستله است که نفی از قیاس به انسان‌ها اختصاصی ندارد؛ حتی فرشتگان حَمَلَه عرش الهی که حافظین حول حرم حق ندارند بگویند ما با یکی از ائمه معصومین (علیهم السلام) همسنگ و هم‌ترازیم.<sup>۴۱</sup> بنابراین، هم‌چنان که در خصوص توصیف و معرفی قرآن کریم نمی‌توان گفت مانند و شبیه فلان کتاب است اما برتر؛ در مورد ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز نمی‌توان گفت هم‌چون فلان بندۀ عالم یا صالح هستند اما برتر؛ چرا که در عرصه‌ی رتبه‌گذاری علمی و عملی، احدهی جرأت و حتی خیال مقایسه در مقابل دودمان شجره نبوت و رسالت را ندارد. ایشان ستون دین و پایه‌های یقین می‌باشند که همواره در میدان علم و عمل پیشرو و پیشتاز هستند؛ به طوری که افراد تندر و باید به آنان برگردند و کندروها می‌بایست خود را به ایشان برسانند.<sup>۴۲</sup>

به عبارت دیگر از کمالات آدمی در این است که مظہر اسماء حسنای خداوندی باشد که نهایت کمال مطلق و نامتناهی، متعلق به اوست و هیچ‌کس به طور ذاتی دارای کمال نیست. مظہر تام و جامع اسماء حسنای خداوند، پیامبران و ائمه معصومین (علیهم السلام) می‌باشند؛<sup>۴۳</sup> به طوری که دیگران در هر طلب و درخواست فیضی از خداوند (در دنیا و آخرت) نیازمند شفاعت و دست‌گیری آنان هستند. بنابراین نه تنها احدهی از افراد عادی، قابل قیاس و سنجش با ایشان نیستند؛ بلکه عقل و فهم احدهی، نه تنها توانایی درک کنه وجودی ایشان را ندارد بلکه از درک و فهم فضائل و مناقب آنها نیز عاجزاند.<sup>۴۴</sup>

لازمه قیاس ناپذیر بودن آنان با احدهی از انسان‌ها، این است که آنان خود، معروف بالاصالة وبالذات هستند و هیچ امری جز خود ایشان عامل شناخت و معروفیت آنان نیست. اگر انسان اکمل خود را به مردم نشناساند و فضائل و کمالات خود را بر مردم آشکار نکند، هیچ‌گاه کسی توانایی معرفی دقیق و شناخت

۳۹. جوادی آملی، جرعه‌ای از صهباء، ۲۸۲.

۴۰. سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲، ۲۶۲.

۴۱. جوادی آملی، بنیان مخصوص، ۳۷۱.

۴۲. «لَا يَسْوَى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ يَعْمَلُهُمْ عَلَيْهِ أَبْدًا. هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ، وَعِمَادُ الْيَتَمِّينِ إِلَيْهِمْ يَعْيَأُ الْغَالِي، وَإِلَيْهِمْ يُلْحَقُ الْثَالِي، وَلَهُمْ خَصَائِصٌ حَقِّ الْوِلَايَةِ، وَفِيهِمُ الْأَوْصِيَّةُ وَالْوَرَاثَةُ» (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۲، ۴۷).

۴۳. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ۱۹۲/۲.

۴۴. «الإمامُ واحدٌ دهره، لا يُدانه أحدٌ ولا يُعادلهُ عالمٌ ولا يوجَدُ منه بَدْلٌ، ولا له مثيلٌ ولا نظيرٌ مخصوصٌ بالفضلِ كُلُّه...» و هو بحیث التجم من آیات المتأولین و وصف الواصفین. فلاین الاختیار من هذا و این العقول عن هذا؟ (مجلسی، بحارالأنوار، ۲۵/۱۲۴-۱۲۵) و «ینحدر عنی السیل ولا يزقی الى الطیر» (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۳، ۴۸).

ایشان را نخواهد داشت.

### ۳-۵. تبعیت حق از وجود انسان محکم بالاصاله

اگر قرار است که همه انسان‌ها به انسان کامل شناخته و تفسیر شوند، آنگاه الگوی شناختی این انسان، جز با شناخت او به خودش، میسور نیست. معروف و عدل و احسان، معیار شناخت وجود انسان کامل نیست؛ بلکه این انسان کامل است که تجلی‌دهنده معروف و عدل و احسان در مصدق کامل به حد وسعت طبیعت است. معروفیت و عدل و احسان، در تجلی در وجود انسان کامل است که معنای صحیح خود را می‌یابد. روایات: «عَلَى مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلَى، يَدُورُ مَعَهُ حَيْثُمَا دَارَ»<sup>۴۰</sup> یا «اللَّهُمَّ ادِرِ الْحَقَّ مَعَ عَلَى حَيْثُمَا دَارَ»<sup>۴۱</sup> یا «الْحَقُّ مَعَ عَلَى أَيْنَمَا مَالَ»<sup>۴۲</sup> یا «وَالْحَقُّ مَعَكُمْ وَفِيْكُمْ وَمِنْكُمْ وَالَّذِيْكُمْ وَأَنْتُمْ أَهْلُهُ وَمَعِدِنُهُ»<sup>۴۳</sup> یا دیگر احادیث<sup>۴۴</sup> همین معنا را می‌رساند.

عبارت نخست حديث اول: «عَلَى مَعَ الْحَقِّ» همان معنایی را می‌رساند که عموم انسان‌ها به آن معتقدند. حق صادر از خداوند، مداری است که حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و سایر ائمه معصومین (علیهم السلام) بر گرد آن می‌گردند. ایشان در مدار حکم پروردگار خویش، همچون تابع محض، دور می‌زنند و هرگز از روی عمد یا سهو یا فراموشی از آن جدا نخواهند شد، به صورتی که چنان‌چه کسی حق را یافت، امام معصوم (علیه السلام) را همان‌جا خواهد دید.<sup>۴۵</sup> به عنوان مثال، در روایتی، حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) با قاطعیت و تأکید فراوان، سوگند یاد می‌کنند که در مسیر حق و در جادهٔ حقیقت هستند.<sup>۴۶</sup> یا در روایتی دیگر تاکید شده که اهل بیت (علیهم السلام) با حق مخالفت نمی‌کنند و در آن اختلاف ندارند<sup>۴۷</sup> و یا این که ستون‌های حق را استوار می‌کنند.<sup>۴۸</sup> بنابراین اگر ایشان مطابق با حقی که از طرف خداوند از طریق قرآن یا سنت مشخص شده، عمل کردن، معصوم هستند. پس در این صورت حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) با قرآن یا سنت شناخته می‌شود.

۴۵. امینی نجفی، المخبر، ۱۷۶/۳.

۴۶. شیخ مفید، الجمل، ۳۶.

۴۷. کلینی، الکافی، ۲۵/۲.

۴۸. مجلسی، زاد المعاد، ۲۹۸، زیارت جامعه.

۴۹. «اوصيكم في عترتي وأهل بيتي خيراً لتأتمم مع الحق والحق معهم وهم الأئمة الراشدون بعدى والأئمة المعصومون...» (مجلسی، بحار الأنوار، ۳۶/۳۲۱).

یا «الأئمة من بعدي من عترتي، عذة ثوابها يبي إسرائيل، يشعة من صلب الحسين، ... فاتبعوهما فإنهم مع الحق والحق معهم لا يفارقوه ولا يفارقه إلى يوم القيمة» (همان، ۳۶/۳۲۹).

۵۰. جوايد آملي، ادب فناني مقربا، ۴۵/۶.

۵۱. «فَوَاللَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، إِنِّي لَعَلَى جَادَةِ الْحَقِّ» (سید رضی، نهج البلاغه، ۲۱۲).

۵۲. «لَا يَخَالُونَ الْحَقَّ وَلَا يَخْتَلُونَ فِيهِ» (همان، ۷۶).

۵۳. «نَحْنُ أَقْمَنَا عَمَدةَ الْحَقِّ» (تمیمی، غرر الحكم، ۷۲۰).

اما از عبارت دوم روایت اول: «وَالْحَقُّ مَعَ عَلَىٰ» یا «یدوڑُ مَعَهُ حَيْشِمَا دَار» و ماقبی روایات این حقیقت قابل برداشت است که در مرتبه بالاتر، خود حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و سایر ائمه معصومین (علیهم السلام)، معیار تعیین حق و باطل است؛ چراکه در حدیث دوم پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآلہ) از خداوند می خواهند که خدایا؛ حق را در مدار حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) بگردان، و هیچ‌گاه از او جدا نکن و او را مدار و محور حق قرار ده، تا سایرین آن را در سیره و سیمای حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) پیدا کنند. هرجا از نظر علمی و عملی حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) حاضر است، حق را در همانجا حاضر کن، به طوری که ایشان و حق هرگز از هم جدا نشوند و حق در صحابت حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) باشد و از معیت علوی برخوردار باشد، نه این که حضرت علی (علیه السلام) را تابع حق کنی و حق در جای دیگر متمركز باشد و حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) تکلیف داشته باشد که تابع آن مرکز باشد و در مدار غیر خود بگردد.<sup>۵۴</sup> در واقع، این سخن گهربار نبوی، بیانگر نکته‌ای فراتر از همراهی امیرالمؤمنین (علیه السلام) با حق است؛ بلکه ایشان را مدار گردش حق دانسته و اندیشه و رفتارشان را معیار حقایقیت بیان کرده‌اند: «يَا عَلِيٌّ إِنَّ الْحَقَّ مَعَكَ وَالْحَقُّ عَلَىٰ لِسَانِكَ وَفِي قَلْبِكَ وَبَيْنَ عَيْنَيْكَ»<sup>۵۵</sup> و به یقین، مقتضای مقام عصمت چیزی جز محور حق بودن نیست.<sup>۵۶</sup>

در نتیجه زمام حق به دست حضرت علی (علیه السلام) است؛ نه آنکه زمام ایشان به دست حق باشد؛ چراکه حق در مقام فعل، از مرتبه وجودی ائمه معصومین (علیهم السلام) که آن نیز به نوبه خود، حق در مقام فعل خداوند هستند (نه ذات خدا) نازل‌تر است.<sup>۵۷</sup> از لحاظ مقام نورانیت ملکوتی، حکم خداوند که حق است، به صورت تکوین همان روح امام معصوم (علیه السلام) تجلی می‌کند؛ لیکن در نشانه مُلک و عالم کثرت و طبیعت، به عنوان تَّقْلِيل اکبر ظهور و تجلی می‌کند و هر کبیری در مدار اکبر خود دور می‌زند.<sup>۵۸</sup> در نهایت حضرات امامان معصوم (علیهم السلام) محور و معیار حق و میزان شناخت حق از باطل می‌باشند؛ یعنی اصلی‌ترین راه برای تشخیص حق از باطل، صدق از کذب، قبیح از حَسَن و خیر از شر مراجعه به سنت و سیرت ائمه معصومین (علیهم السلام) است؛ زیرا تمام شنون قولی و فعلی ایشان، حق<sup>۵۹</sup> و حجت الهی است و برای پیدا کردن حق و تفسیر آن، می‌بایست آن را در مدار ایشان دنبال کرد. بر این

۵۴. جوادی آملی، *حیات عارفانه*، ۹۵۵۵. امینی نجفی، *الغدیر*، ۱۷۹/۳۵۶. جوادی آملی، *ادب فنای مقربان*، ۳۵۰/۶۵۷. جوادی آملی، *سرچشمه اندیشه*، ۱۳۷/۲۵۸. جوادی آملی، *ادب فنای مقربان*، ۳۵۵/۶۵۹. «وَشَانِكُمُ الْحَقُّ» (مجلسی، *زاد المعاد - مفتح الجنان*، ۳۰۰، زیارت جامعه)

اساس، با توجه به این که اکمل مصاديق حق در وجود انسان معصوم – به قدر طرفیت جهان طبیعت – تجلی و ظهور یافته است، پس حق، در وجود خود ایشان قابل شناخت است.

#### ۵-۴. سایر شواهد روایی

علاوه بر دلائل سه گانه‌ای که بیان شد، می‌توان به شواهد روایی دیگری اشاره کرد، که مطابق دلایل پیشین، مؤید این نوع از شناخت است. در ادامه به بررسی این شواهد روایی می‌پردازیم:

در زیارت جامعه‌ی کبیره صفات متعددی به نقل از امام هادی (علیه السلام) که سبب ارجمندی و برتری امامان معصوم (علیهم السلام) است، بیان شده: «أَشْرَفَ مَحَلَّ الْمُكَرَّمِينَ وَ أَعْلَى مَنَازِلِ الْمُكَرَّمِينَ وَ أَرْفَعَ دَرَجَاتِ الْمُرْسَلِينَ حَيْثُ لَا يَلْحُقُهُ لَاحِقٌ وَ لَا يَقُوْفُهُ فَائِقٌ وَ لَا يَسْقِفُهُ سَابِقٌ وَ لَا يَطْمَعُ فِي إِدْرَاكِهِ كَامِعٌ ...»

ائمه معصومین (علیهم السلام) صاحب شریفترین و گرامی‌ترین منزلت و مقام چه در خلق و جایگاه دنیوی و چه در آخرت می‌باشند. در روایتی ایشان از جهات عنصر وجودی، شرافت و کرامت از تمام اهل زمین، والاتر و برتر ذکر شده‌اند:<sup>۶۰</sup> به‌طوری که وجود آنان علت خلق آفرینش جهان، بهشت، جهنم، انس و جن می‌باشد<sup>۶۱</sup> و اعتراف به عظمت مقام آنان، سبب معرفت الهی و روی‌گردانی از آنان، در حکم انکار خداوند متعال می‌باشد.<sup>۶۲</sup> ایشان برترین، والا مقامترین و سرآمد مقریین و پیشوایان الهی در دنیا و آخرت هستند. هم‌چنین، ایشان بلندپایه‌ترین فرستادگان و پیامبران الهی می‌باشند؛ به‌طوری که اساس برگزیدگی جمیع انبیاء به مقام نبوت، اقرار به ولایت آنان، شمرده شده است.<sup>۶۳</sup> پیش‌تازی و پیشگامی ائمه معصومین (علیهم السلام) در پیمودن مراتب کمال و فیوضات، از دیگر صفات ایشان است؛ به‌طوری که نه تنها کسی امکان و توانایی سبقت گرفتن بر آنان و رسیدن به رتبه آنان را ندارد بلکه طمع و خیال رسیدن به منزلت ایشان اشتباه است.

برتری و عدم امکان وصف جایگاه و منزلت ائمه معصومین (علیهم السلام) باعث خضوع جمیع مخلوقات عالم در مقابل آنان گردیده است. علت ناتوانی دیدگان همه بصیران در درک منزلت، حقیقت وجودی ائمه معصومین (علیهم السلام) این است که، همان‌طورکه امکان وصف خداوند متعال وجود

۶۰. «هُمْ خَيْرُ الْأَرْضِ غَصْرًا وَ شَرْقًا وَ كَرْمًا» (مرعشی، احقاق الحق، ۱۳۳/۱۵)

۶۱. «فَلَوْلَا تَهْنَعَ لَمْ يَخْلُقُ اللَّهُ – تَعَالَى – سَمَاءً وَ لَا أَرْضًا وَ لَا جَنَّةً وَ لَا تَارِأْ وَ لَا سَمَّاً وَ لَا قَفْرًا وَ لَا جَنَّا وَ لَا إِنْسَا» (ابن عبد الوهاب، عيون المعجزات، ۸۲)

۶۲. «يَا عَلِيٌّ إِنَّا وَ أَنْتَ وَ الْأَئِمَّةُ مِنْ أُلُودِكَ سَادَةُ فِي الدُّنْيَا وَ مُلُوكُ فِي الْآخِرَةِ؛ مَنْ عَرَفَنَا قَدْ عَرَفَ اللَّهَ وَ مَنْ أَنْكَرَنَا قَدْ أَنْكَرَ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ» (شیخ صدوق، الامالی، ۷۵۵)

۶۳. «وَلَا يَئْتُنَا وَلَا يَأْتِنَا اللَّهُ الَّتِي لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا فَطُّ إِلَيْهِ» وَ «مَا مِنْ نَبِيٍّ جَاءَ قَطُّ إِلَّا يُعْرِفُهُ حَقًّا وَ تَعْصِيَنَا عَلَى مَنْ سَوَّاَنَا» (صفار قمی، بصائر الدرجات، ۹۵-۹۴)

ندارد،<sup>۶۴</sup> امکان وصف، فهم و درک حقیقت وجودی، جایگاه و حقوق واجب ائمه معصومین (علیهم السلام) که مظہر تام ولایت الهی در میدان تکوین و تشریع هستند، وجود ندارد.<sup>۶۵</sup> لازم به ذکر است این ناتوانی درک و فهم، در مورد فضائل و مناقب ایشان نیز پابرجاست؛ به طوری که حتی نه تنها فضائل و مناقب آنان قابل ادراک نیست؛ بلکه حتی بشر، ظرفیت و تاب و توان شنیدن فضائل آنان را ندارند.<sup>۶۶</sup> از همین جهت، خدای متعال، خود به معرفی عظمت منزلت آنان برای همگان پرداخته است<sup>۶۷</sup> و این معرفی از جانب خداوند سبحان، نشان‌گر و مؤید عدم امکان وصف و توانایی دیگران از درک منزلت نورانی آنان می‌باشد.<sup>۶۸</sup>

از صفاتی که نشان‌گر برتری ائمه معصومین (علیهم السلام) است این است که ایشان زمامداران جهان خلقت هستند و تنها وجود مقدس جسمانی ایشان سبب امنیت و آرامش و لنگرگاه ثبات و پایداری نظام آفرینش است.<sup>۶۹</sup> همان‌طور که در احادیث ذکر شده «أهل بیتی أمانٌ لأُمّتی»،<sup>۷۰</sup> یا «إِنَّى لِأَمَانٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ»،<sup>۷۱</sup> ائمه اطهار (علیهم السلام) ارکانی هستند که مایه برقراری حیات اهل زمین و پناهگاهی امن برای در امان ماندن از تمامی بلاها هستند. به برکت وجود ایشان، زمین و نظام جهان، برخوردار از فیوضات غیبی است. در واقع بقای ظاهری و معنوی نظام هستی از جمله زمین از برکت وجود امام معصوم (علیه السلام) است.

ذکر این نکته ضروری است که همه‌ی این اوصاف کمالی برای خداوند، بالذات می‌باشد و برای ائمه معصومین (علیهم السلام) بالعرض و نسبی بوده و با عنایت خداوند متعال، در قلمرو امکان، و در محدوده مخلوق‌هاست که بی نظیر و بی همتا هستند.<sup>۷۲</sup> تمام آن‌چه ذکر شد از بلندمرتبگی جایگاه امامان معصوم (علیه السلام)، عدم دسترسی عوام به منزلت ایشان (حتی در مرتبه طمع و خیال) و در نتیجه عدم امکان

۶۴. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يُوصَفُ وَكَيْفَ يُوصَفُ وَقَالَ فِي كِتَابِهِ: «مَا قَرَرُوا اللَّهُ حَقًّا قَدْرَهُ» فَلَا يُوصَفُ بِقُدرِ الْأَكَانِ أَعْظَمِ مِنْ ذَلِكَ» (کلینی، الکافی، ۴۶۷/۳)

۶۵. «وَإِنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) لَا يُوصَفُ وَكَيْفَ لَا يُوصَفُ عَبْدُ احْتَجَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِسَعْيٍ وَجَهْلٍ طَاعَةً فِي الْأَرْضِ كَطَاعَةِ فِي السَّمَاءِ قَوْلَهُ: (وَمَا إِنَّكُمُ الرَّسُولُ فَخُدُونَ وَمَا نَهَكُمْ عَنِّهِ فَأَتَهُمْ) وَمَنْ أَطَاعَهُنَا فَقَدْ أَطَاعَنَا وَقَدْ عَصَانِي وَقَدْ عَصَانِي وَقَدْ إِلَيْهِ وَإِنَّا لَا يُوصَفُ وَكَيْفَ يُوصَفُ قَوْمٌ رَفِيعُ اللَّهُ عَنْهُمُ الرَّسُولُ» (کلینی، الکافی، ۴۶۷/۳)

۶۶. «يَا مَالِكَ الْمَسَاجِدِ أَنْزَلْتَ فِي الْقُولِ فِي قُصْلَنَا إِنَّهُ لَيْسَ يَقْدِرُ أَحَدٌ عَلَى صِفَةِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) وَقَنْدِلَنَا وَمَا أَعْطَانَا اللَّهُ وَمَا أَوْجَبَ مِنْ مُخْرِقَنَا» (برقی، المساجن، ۱۴۳/۱)

۶۷. «إِلَّا عَرَفْتُمْ جَلَانَةً أَمْرَكُمْ وَعَظَمَ حَظَرَكُمْ وَكَبِيرَ شَانِكُمْ وَتَمَامَ ثُورَكُمْ وَتَمَامَ شَانِكُمْ وَتَبَاتَ مَقَابِدَكُمْ وَشَرَفَ مَحَلَّكُمْ وَمَنْزِلَكُمْ عِنْدَهُ وَكَرَامَكُمْ عَلَيْهِ وَخَاصَّتَكُمْ لَتَبَيهُ وَقُربَ مَنْزِلَكُمْ مِنْهُ» (مجلسی، زاد المعاذ، ۲۹۹)

۶۸. جوادی آملی، ادب فنای مقدان، ۱۷۴/۹

۶۹. همان، ۴۱۳/۹

۷۰. طوسی، الامالی، ۲۵۹

۷۱. مجلسی، بحار الانوار، ۱۸۱/۵۳

۷۲. جوادی آملی، سروش هدایت، ۲۵۲/۱

قیاس احده با ایشان از مصادیق شناخت امام معصوم (علیه السلام) با خودشان است. هنگامی که انسان هنگام شناخت معصوم (علیه السلام شبیهی برای ایشان متصور نشد و فهم و قلب او این را پذیرفت که هیچ کسی را یارای همتایی و قیاس با آن ذات نورانی نیست، معصوم (علیه السلام) را با معصوم (علیه السلام) شناخته است.

#### ۶. معرفی انسان اکمل در قرآن

ممکن است این نکته به ذهن متبار شود که خداوند در قرآن به معرفی انسان اکمل پرداخته است و از این جهت می‌توان از مسیر قرآن به چنین شناختی دست یافت. پاسخ این است که قرآن و عترت دوروی یک حقیقت هستند. همان طور که در حدیث ثقلین<sup>۷۳</sup> بیان شده است. این دو گوهر گران‌بهای، عدل و موازی یکدیگر قرار داده شده. قرآن و عترت دو جلوه و نمود از یک واقعیت هستند؛ با این تفاوت که ائمه معصومین (علیهم السلام)، علاوه بر اتحاد و هماهنگی که با قرآن دارند و از یکدیگر جدا و قابل تفکیک نیستند، مفسر و مبین قرآن نیز هستند. به عبارت دیگر، با وجود این که قرآن کریم در تبیین خطوط اصلی معارف دین، کاملاً روشی است و در تمامی آیات، از نظر تفسیری مطلب مبهمی وجود ندارد؛ چرا که اگر الفاظ آیه‌ای به تهایی نتواند مطلوب خود را بیان کند، دیگر آیات کاملاً اصل آن مطلب را روشن می‌کند؛ اما تبیین جزئیات، خصوصیات و حدود آن خطوط کلی معارف دین، با رهنمود خود قرآن،<sup>۷۴</sup> بر عهده امامان معصوم (علیهم السلام) است.<sup>۷۵</sup> بنابراین قرآن توصیف فی الجمله است و تفصیل آن در لسان خود اهل بیت است. در قرآن معرفی انسان اکمل به دو صورت است: نخست آیاتی که شأن نزول آن در مقام معرفی مصدق انسان اکمل است. مانند آیات «تطهیر»،<sup>۷۶</sup> «ولايت»،<sup>۷۷</sup> «اطعام»<sup>۷۸</sup> و دیگر آیات؛ اما دسته دوم آیاتی است که خود امامان معصوم (علیهم السلام) خود را مصدق عینی آن آیات در عالم هستی معرفی کرده‌اند و اگر نبود این شناساندن، هیچ کس توان فهم آن را نداشت.

در ادامه به مواردی از این احادیث که امامان معصوم (علیهم السلام) در آن به معرفی خود به عنوان

۷۳. «إِنَّمَا يَأْكُلُ فِي كُلِّ أَمْرٍ مِّنْ أَنْ أَخْذَنَمْ بِهِمَا لَنْ تَعْصِلُوا التَّقْلِينَ كِتَابَ اللَّهِ وَ أَهْلَ بَيْتِي عَيْرَتِي» (کلینی، الکافی، ۲۵/۲)

۷۴. «وَإِنَّا لِلَّهِ الَّذِي لَنْ يَكُنَّ لِلنَّاسِ مَا تَرَكُ إِلَيْهِمْ» (تعلی: ۴۴) یا «مَا أَتَكُمُ الرَّسُولُ فَمُنْعِنُهُ وَمَا يَأْكُمُ عَنْهُ فَاتَّهُوا» (حشر: ۷)

۷۵. جوادی آملی، تفسیر تسمیه، ۷۳/۱

۷۶. «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَجِّبَ عَنْكُمُ الرَّحْمَنَ أَهْلَ أَبْيَتٍ وَبَطْهَرٍ تَنْهَيْرًا» (احزان: ۳۳)

۷۷. «إِنَّمَا يَأْكُلُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آتَيْنَا الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّلَاةَ وَيَوْمَ الْحِجَّةِ وَمُمْزُقُونَ» (مانده: ۵۵)

۷۸. «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبْيٍ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا» (انسان: ۸)

مصادیق آیات قرآن کریم پرداخته‌اند، اشاره خواهد شد.

### ۶-۱. وجه الله

در روایات بسیاری، امامان معصوم (علیهم السلام) خود را مصداقی از وجه الله معرفی کرده‌اند. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «تَحْنُّ وَجْهَ اللَّهِ»<sup>۷۹</sup> و در وصف حضرت امام عصر (عج الله تعالى) گفته می‌شود: «أَيْنَ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي إِلَيْهِ يَتَوَجَّهُ الْأَوَّلُونَ»<sup>۸۰</sup> یا «تَحْنُّ وَجْهَ اللَّهِ تَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ وَنَحْنُ عَيْنُ اللَّهِ فِي حَالِقِهِ وَيُدُّهُ الْمَبْسُطَةُ بِالرَّحْمَةِ عَلَى عِبَادِهِ»<sup>۸۱</sup> و دیگر روایات مشابهی که در این خصوص <sup>۸۲</sup> وجود دارد.

توضیح این که هر آنچه باقی خواهد بود «وجه الله» است. وجه الله در تمام هستی ظهور دارد؛ گاهی اطعام کردن یتیم و گاهی زکات دادن جنبه وجه اللهی دارد: «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ»،<sup>۸۳</sup> «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ»؛<sup>۸۴</sup> اما آیت اتم وجه الله، پیامبران و امامان معصوم (علیهم السلام) هستند؛ چنان که در احادیث ذکر شده است.

همچنین در روایات دیگر، عنوانی همچون باب، لسان، وجه، عین و قلب و ... درباره تجلی کامل صفات خداوند امامان معصوم (علیهم السلام) است؛<sup>۸۵</sup> بدین معنا که ایشان، آیات و جلوه‌های آشکار صفات جمال و جلال خداوند و مظهر ولایت مطلق او هستند<sup>۸۶</sup> و چون خواست خداوند متعال بر زبان و

۷۹. عروسی حوزیزی، تفسیر نور الثقلین، ۱۹۲/۵

۸۰. مجلسی، بحار الأنوار، ۱۰۷/۹۹

۸۱. کلینی، الکافی، ۳۵۰/۱

۸۲. «بِهِلْكَ كُلُّ شَيْءٍ إِلَوْيَّهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ وَتَحْنُّ وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ»، (مجلسی، بحار الأنوار، ۴/۵) یا «تَحْنُّ وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي لَا يَهْلُكُ»، (همان، ۴/۲۰۱) یا «وَدِينَةٌ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلَّهِ وَسَلَّمَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَبَنْ الْمُؤْمِنِينَ وَعَيْنَهُ فِي عِبَادِهِ، وَلِسَانَةُ الَّذِي يُطْبَقُ بِهِ، وَيَدَهُ عَلَى خَلْقِهِ، وَتَحْنُّ وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي يُؤْتَى وَيَنْهَا»، (همان، ۲۰۷/۲۴) یا «سَأَلَتْ أَبِي عَفْرَاءَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَوْيَّهُ»، (همان، ۲۰۰/۲۴) یا «عَنِ الرَّضا عَلَيْهِ السَّلَامَ قَالَ فِي قَوْلِهِ: قَائِمَتِنَا تَوْلِي فَقَمَ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي قَالَ وَلَنْ يَهْلِكَ بَيْكُمُ الْقِيَامَةُ مِنْ أَنِّي اللَّهُ بِمَا أَنْتُ بِهِ مِنْ طَاغِيَّتِنَا وَمُوَالِيَّتِنَا» (همان، ۳۹/۲۴) یا «عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامِ: إِنَّ اللَّهَ ... أَجْرُى فَلْلَهُ بِعَضِ الْأَشْيَاءِ عَلَى أَيْدِي مَنْ اصْطَفَنَّ مِنْ أَمْنَانِهِ ... هُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَهُمْ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي قَالَ: قَائِمَتِنَا تَوْلِي فَقَمَ وَجْهُ اللَّهِ» (همان، ۹۰/۹۰).

۸۳. انسان: ۹

۸۴. روم: ۳۹

۸۵. «تَهْنُّ حَجَّةَ اللَّهِ فِي عِبَادِهِ وَشَهِدَأُهُ عَلَى خَلْقِهِ وَأَمْتَأْهُ عَلَى وَحْيِهِ وَخَرَأْهُ عَلَى عَلْمِهِ وَوَجْهُهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ وَعَيْنُهُ فِي تَرَيْهِ وَلِسَانُهُ التَّاطِقُ وَقَلْبُهُ الْوَاعِيُّ وَبَلْهُ الَّذِي يَدْلُلُ عَلَيْهِ وَتَحْنُّ النَّاسِلُونَ بِأَمْرِهِ وَالْمَأْمُونُ إِلَيْهِ شَهِيدٌ» (حسنه صدوق، التوحید، ۱۵/۱) یا «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَاتَمَ فَأَخْسَنَ خَاتَمًا وَصَوَّرَنَا فَأَخْسَنَ صَوْرَنَا وَجَعَلَنَا عَيْنَهُ فِي عِبَادِهِ وَلِسَانَةَ النَّاطِقِ فِي خَلْقِهِ وَيَدَهُ الْمَسْوَطَةُ عَلَى بَيْنَاهُ بِالرَّأْفَةِ وَالرَّحْمَةِ وَوَجْهُهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ وَبَلْهُ الَّذِي يَدْلُلُ عَلَيْهِ وَخَرَأْهُ فِي سَمَاءِهِ وَأَرَيْهُ بِنَا أَنْتَرَتَ الْأَنْجَارَ وَأَيَّنْتَ النَّهَارَ وَجَرَتَ الْأَنْهَارَ وَبَنَا أَنْزَلَنَّ فَيْثَ النَّسَاءَ وَبَيَّنَتَ عَنْتَ الْأَرْضَ وَبِعِبَادَتِنَا تَمَدَّدَ اللَّهُ وَلَوْلَا تَهْنُّ مَا مَحِيدَ اللَّهُ» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۹۷/۲۴) یا «الْأَمَامُ كَلِمَةُ اللَّهِ وَحَمَّةُ اللَّهِ وَوَجْهُ اللَّهِ وَنَرُوُّ اللَّهِ وَجَنَابُ اللَّهِ وَأَيْهُ اللَّهِ ...» (همان، ۱۶۹/۲۵).

۸۶. جوادی آملی، ادب فنای مقربان، ۴۰۲/۹

اراده‌ی ایشان جاری است،<sup>۸۷</sup> گفتار و اراده‌ی ائمه معصومین، (علیهم السلام) مَجْرَای تحقیق اراده‌ی خداوند متعال است.

## ۲-۶. بقیة الله

در فرهنگ قرآنی، هر موجودی که از جانب خداوند و منفعت‌بخش باشد و سبب خیر و سعادت بشر و دارای آثار و برکات ماندنی باشد، «بقیة الله» است؛ همان‌طور که در کلام حضرت شعیب (علیه السلام) به سود و ربحی که از راه حلال کسب می‌شود «بقیة الله» گفته شده است؛ زیرا سود حلال، روزی نازل شده از طرف پروردگار و منشأ خیرات و برکات برای بشر و سبب تأمین سعادت وی است و با توجه به انتسابش به ماورای طبیعت و بهره‌ای که از «وجه الله» دارد، می‌تواند مظہری از «هو الباقي» باشد. بنابراین، هر آن‌چه که «وجه الله» باشد، مظہر «الباقي» بوده و بقیة الله خواهد بود. این در حالی است که موجود محدود به عالم طبیعت و بی‌بهره از انتساب به پروردگار، با نابودی عالم ماده نابود می‌شود؛ زیرا فقط حریم خداوند متعال، مصون از زوال، تغییر و تبدیل است.<sup>۸۸</sup> قآن کریم بقا را مخصوص «وجه الله» می‌داند و ما سوای آن را فنا و زوال پذیر می‌داند.<sup>۸۹</sup>

در این آیات، بقا صفت «وجه الله» و «ما عند الله» است، از این‌رو، هرچه به خداوند منتبث شود، باقی خواهد بود؛ مانند اعمال مخلصانه‌ای که فقط به نیت رضایت خداوند انجام می‌شود، امکان رسیدن به مقام «عند الله» و «وجه الله» را دارد. در نتیجه می‌تواند با حضور در عالم قیامت، سبب رسیدن منفعت به عامل خود شود؛ ولی اعمالی که با نیت دیگری انجام می‌شود، زایل و ضایع می‌شود و سودی برای عامل خود ندارد. امامان معصوم (علیهم السلام) که تمام اعمال ایشان تنها برای جلب رضایت خداوند است و همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، نه تنها اعمال‌الشان، بلکه گوهر ذاتشان مظہر «وجه الله» هستند و هر چیز که «وجه الله» باشد، مظہر مقام «الباقي» است. بدین‌ترتیب، امامان معصوم (علیهم السلام) مظہر تمام اسم مبارک «الباقي» و مصداق کامل بقیة الله هستند. یکی از القاب پرافتخار حضرت صاحب الزمان (علیه السلام)، «بقیة الله» است. بر اساس روایات، نخستین کلام ایشان پس از ظهور «آنَا بِقِيَةُ اللَّهِ وَ حُجَّتُهُ وَ خَلِيقَتُهُ عَلَيْكُمْ» است.<sup>۹۰</sup> در مورد سایر ائمه معصومین (علیهم السلام) نیز همین‌طور، امام باقر (علیه السلام) هنگام بازگشت از سفر اسارت‌گونه شام به سوی مدینه، در بین راه بر فراز

۸۷. «امام مجتبی (علیه السلام) فرمودند: ما أَرْدَثْتُ بِإِلَّا مَا أَرَادَ اللَّهُ» (طبرسی، الإحتجاج، ۲۸۲/۱).

۸۸. «ما عَنْدَكُمْ يَنْهَا وَ مَا عَنْدَ اللَّهِ بِالْبَاقِ» (تحلیل: ۶۹)

۸۹. «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَ بَيْتَنِي وَ جُمُورَنِي ذُو الْجَلَلِ وَ الْكَرَامِ» ( الرحمن: ۲۶) و «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهُهُ» (قصص: ۸۸)

۹۰. «فَإِذَا خَرَجَ أَسْنَدَ طَهْرَةً إِلَى الْكَنْتَيْةِ وَ اجْتَمَعَ الَّذِي كَالَّمَانَةَ وَ قَلَّانَةَ عَسْرَ رَحَلَّاً وَ أَكَلَّ مَا يَنْطَلِقُ بِهِ خَنْدَوَ الْأَكَبَةُ: بَيَّنَتُ اللَّهُ خَيْرَ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ثُمَّ يَقُولُ آنَا بِقِيَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ وَ خَلِيقَتُهُ وَ حُجَّتُهُ عَلَيْكُمْ، فَلَا يُسَلِّمُ عَلَيْهِ مُسْلِمٌ إِلَّا قَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بِقِيَةَ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ» (عروسوی حویزی، تفسیر نور النّقلین، ۳۹۲/۲)

کوھی رفتند و خطاب به اهالی شهر خود را «بقیة الله» خواندند.<sup>۹۱</sup> حضرت موسی بن جعفر (علیه السلام) نیز هنگام ولادت فرزندشان، حضرت رضا (علیه السلام) را بقیة الله در روی زمین خواندند.<sup>۹۲</sup> سر عَلَم شدن لقب بقیة الله برای حضرت صاحب الزمان (علیه السلام) ویژگی هایی است که ایشان و قیامشان دارد و ناشی از برکاتی است که آن قیام عدالت گستر در بی دارد.<sup>۹۳</sup>

٦-٣. مصاديق یہ و نیکے

ائمه معصومین (علیهم السلام) دارای تمامی کمال‌های علمی و عملی و دشمنان ایشان فاقد کمال‌های الهی و انسانی هستند. البته آنچه در روایات، تطبیق خیر بر ائمه معصومین (علیهم السلام) و تطبیق شر بر دشمنان آنان وارد شده از قبیل بیان مصدق است نه تعیین. چنان‌چه مصدق دیگری از خیر و فضیلت پیدا شود که در احادیث یاد شده نیامده باشد، طبق اصل مدون پیشین قابل تطبیق بر سنت و سیرت ائمه معصومین (علیهم السلام) است و اگر مصدق دیگری از شر و رذالت پیدا شود که در روایات مذبور نیامده باشد، طبق همان اصل، قابل انطباق بر معاندین و دشمنان آنان خواهد بود.<sup>۹۴</sup> تأکید آیات و روایات، بر وجود اطاعت از ائمه معصومین (علیهم السلام) برای آن است که سعادت و نجات، فقط در تسليم و اطاعت مطلق از امامان معصوم (علیهم السلام) است؛ چراکه تمام قامت دین در وجود ائمه معصومین (علیهم السلام) ظهرور یافته و ولایت آنان کلید همه اصول و فروع دین است؛ به صورتی که اگر نورانیت‌های پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و جانشینان معصوم (علیهم السلام) ایشان نبودند، نه از اعتقادات اصلی و نه احکام و فروع دین برای ما خبری نبود؛ به همان دلیل در روایات، مراد از هر خیر و نیکی از جمله توحید، نماز، روزه، زکات، حج و ... وجود مقدس چهارده معصوم (علیهم السلام) دانسته شده و نیز ریشه هر شری و هر زشتی و بدکاری‌ای، مانند: دروغ، بُخْل، ریا و ... دشمنان و مخالفان ایشان هستند.<sup>۹۵</sup>

<sup>٩٦</sup> «إلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم أعبدوا الله ما لكم من الله غيره... because الله خير لكم إن كنتم مؤمنين» آن کاه دست بر سینه مبارک خود نهاد و با صدای ۲۷۸/۴۶

<sup>٩٢</sup> عروسي، حوزي، تفسير نور التقلين، ٣٩١/٢

۹۳. حوادی آملی، ادب فنای مقریان، ۶۳/۳

٩٤ - جوادی، آمل، هنر لایت عقا، ۲۲۸

#### ٤-٦. صراط مستقیم

روایات بسیاری، ائمه معصومین را مصدق صراط مستقیم معرفی کرده‌اند. البته، گاه همه امامان (علیهم السلام)، نمادهای «صراط مستقیم» نامیده شده‌اند: «نَحْنُ أَبْوَابُ اللَّهِ وَنَحْنُ الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ»،<sup>٩٦</sup> یا «نَحْنُ الطَّرِيقُ الْواضِحُ وَالصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»<sup>٩٧</sup> و گاه امیر المؤمنان (علیه السلام) مصدق اتم «صراط مستقیم» خوانده شده است: «يَا عَلِيٌّ ... وَأَنْتَ الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ»،<sup>٩٨</sup> یا «يَا عَلِيٌّ ... أَنْتَ الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ وَأَنْتَ الْبَأْتُ الْعَظِيمُ وَأَنْتَ الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ».<sup>٩٩</sup> خود آن حضرت نیز وجود نازنینش را «صراط مستقیم» خوانده است: «أَنَا صِرَاطُ اللَّهِ الْمُسْتَقِيمُ وَعُرْوَةُ الْوُتْقَى الَّتِي لَا انْتِصَامَ لَهَا»<sup>١٠٠</sup> و دیگر روایات.<sup>١٠١</sup>

امام صادق (علیه السلام) در پاسخ مفضل بن عمر که از معنای صراط پرسیده بود، فرمود: صراط [مستقیم] همان راه معرفت به سوی خداست که به صراط در دنیا و صراط در آخرت تقسیم می‌شود. صراط در دنیا همان امام واجب الاطاعه و صراط آخرت، پلی است که از دوزخ عبور می‌کند. این دو صراط در طول یکدیگر است.<sup>١٠٢</sup> در واقع، صراط آخرت، باطن صراط دنیاست. هر کس صراط دنیا (امام واجب الاطاعه) را بشناسد و از او تبعیت کند، از صراط آخرت به آسانی عبور خواهد کرد؛ اما کسی که در این شناخت یا پیروی کوتاهی کند، پایش بر صراط قیامت استوار نخواهد بود و در جهنم واژگون خواهد شد.

در زیارت جامعه کبیره در عبارت «أَنْتُمُ الصَّرَاطُ الْأَقْرَمُ»؛ معرفه و مفرد بودن خبر، نشان‌گر انحصارش در مبتداست؛ یعنی فقط شما راه استوارید که با توجه به آیات و روایات دیگر و استفاده از صفت تفضیلی که تفاوت مراتب در مصادیق متعدد را می‌رساند، بیان‌گر حصر نسبی خواهد بود. همچنین در قسمت دیگر این زیارت، از «بَابُ الْمُبْتَلِي» بودن امامان معصوم (علیهم السلام) ذکر شده. مراد از باب بودن ایشان، ملاک بودن وجود مقدس ائمه معصومین (علیهم السلام) در سنجش ایمان آدمی و رسیدن به سعادت ابدی و

<sup>٩٦</sup>. عروسی حویزی، تفسیر نور التقلىن، ٢٢ / ١.

<sup>٩٧</sup>. دیلمی، إرشاد القلوب، ٣٢٠ / ٢.

<sup>٩٨</sup>. شیخ صدوق، الامالی، ٣٨٣.

<sup>٩٩</sup>. شیخ صدوق، عيون اخبار، ٩ / ١.

<sup>١٠٠</sup>. شیخ مفید، تصحیح اعتمادات، ١٠٨.

<sup>١٠١</sup>. «الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ»، (کافی، الکافی، ٤٦ / ٧) یا «وَ عَلَى هُوَ الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ»، یا (عروسی حویزی، تفسیر نور التقلىن، ٥٩١ / ٤) یا «الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى»، (شیخ صدوق، معانی الاخبار، ٣٢١ / ١).

<sup>١٠٢</sup>. «سَأَلَتْ أَبَاغَدِ الله (علیه السلام) عَنِ الصَّرَاطِ؛ قَالَ: هُوَ الْمَرْيَقُ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَهُمَا صِرَاطَانِ: صِرَاطٌ فِي الدُّنْيَا وَصِرَاطٌ فِي الْآخِرَةِ وَأَمَا الصَّرَاطُ الَّذِي فِي الدُّنْيَا فَهُوَ الْإِمَامُ الشَّفِيرُ الصَّلِيفُ الْطَّاغِعُ؛ مَنْ عَرَفَهُ فِي الدُّنْيَا وَأَقْتَدَهُ إِلَيْهِ، مَرَّ عَلَى الصَّرَاطِ الَّذِي مُوجِسُ جَهَنَّمَ فِي الْآخِرَةِ وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ فِي الدُّنْيَا، ذَلَّ قَدْمَهُ عَنِ الصَّرَاطِ فِي الْآخِرَةِ فَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ»، (همان)

قرب خداوند است؛ زیرا آنان تنها دروازه‌های ورود به بارگاه خداوند و صراط مستقیم حق هستند.<sup>۱۰۳</sup> «بابُ المبتلى» بودن امامان معصوم (علیهم السلام) نشان‌گر تاثیر بی‌مانند آنان در رسیدن انسان‌ها به سرمنزل هدایت و نجات است،<sup>۱۰۴</sup> همان‌طور که در روایات دیگر، این مسئله ذکر و تأکید شده است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) قبول ولایت امامان معصوم (علیهم السلام) را نماد عینی باب الله و رویگردانی از آنان را خروج از صراط حق و سقوط به پرتگاه جهنم می‌داند.<sup>۱۰۵</sup>

#### ۵-۶. نعیم و نعمت

در قرآن کریم، هرجا از «نعمت» به شکل مطلق یاد شده و مقید به قید خاصی نباشد، مراد از آن نعمت «ولایت» است، به عنوان مثال إكمال دین و إتمام نعمت در آیه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»،<sup>۱۰۶</sup> نعمتی جز ولایت نیست؛ یا در نفس آیه شریفه «ثُمَّ لَسْتَلِنْ يَوْمَنِ عَنِ التَّعْيِمِ»،<sup>۱۰۷</sup> حضرت امام صادق (علیه السلام) می‌فرمایند: ما از مصاديق این نعیم هستیم.<sup>۱۰۸</sup> در برخی روایات آمده است که خداوند برتر از آن است که از شما درباره آب و نان سوال کند، بلکه از ولایت می‌پرسد.<sup>۱۰۹</sup> در واقع، ولایت نعمتی است که با وجود آن، دیگر نعمت‌ها در جایگاه خود می‌نشینند و بدون آن، به نعمت مبدل می‌شود.<sup>۱۱۰</sup> هم‌چنین نعمتی که در آیه شریفه «يَعِرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ الَّتِي يُنَكِّرُونَهَا» پس از شناختن آن، آن را انکار کردند و به آن کافر شدند، نعمت امامت و ولایت امامان معصوم (علیهم السلام) است.<sup>۱۱۱</sup>

#### ۶-۶. عهد خدا

در روایات بسیاری، مراد از این عهد، ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و دیگر معصومین (علیهم السلام) ذکر شده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: أَوْفُوا بِعِهْدِي، قَالَ: بِولَايَةِ

<sup>۱۰۳</sup> «نَحْنُ أَبْوَابُ اللَّهِ وَنَحْنُ الصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ» (عروی حوزی، تفسیر نور الثقلین، ۱/۲۲) و «نَحْنُ الطَّرِيقُ الْوَاضِعُ وَالصَّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ إِلَى اللَّهِ» (دیلمی، إرشاد القلوب، ۲/۳۲۰).

<sup>۱۰۴</sup> جوادی آملی، ادب فنی مقربان، ۸/۱.

<sup>۱۰۵</sup> «أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَوْشَاءَ عَرَفَ لِلنَّاسِ نَفْسَهُ حَتَّى يَعْرُفُوهُ وَحْدَهُ وَيَأْتُوهُ مِنْ تَابِعِهِ وَلَكِنَّهُ جَعَلَنَا أَبْوَابَهُ وَصِرَاطَهُ وَبَابَهُ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ فَقَالَ فِيمَنْ عَدَلَ عَنْ وَلَايَتِهِ وَفَقَلَ عَلَيْنَا بَيْنَتَا فَلِيَهُمْ عَنِ الصَّرَاطِ لَنَاكِبُونَ» (طبرسی، الاحتجاج، ۱/۲۲۸).

<sup>۱۰۶</sup> مانده: ۳.

<sup>۱۰۷</sup> تکاثر: ۸.

<sup>۱۰۸</sup> «تَحْنُّنُ مِنَ التَّعْيِمِ» یا «تَحْنُّنُ التَّعْيِمِ»، (مجلسمی، بحار الأنوار، ۲۴/۵۷).

<sup>۱۰۹</sup> «إِنَّ اللَّهَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَسْأَلْ مُؤْمِنًا عَنْ أَكْلِهِ وَشُرُبِهِ»، (فیض کاشانی، التفسیر الصافی، ۵/۳۷۱).

<sup>۱۱۰</sup> جوادی آملی، تفسیر تنبیه، ۱/۳۱.

<sup>۱۱۱</sup> «فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ: يَعِرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ الَّتِي يُنَكِّرُونَهَا» قَالَ نَعْمَةُ اللَّهِ الْأَكْبَرُ عَلَى أَنَّ الْأَكْبَرَ يَعْمَمُ اللَّهَ قَوْلَ اللَّهِ: «إِنَّمَا تَرَى إِلَى الَّذِينَ يَذَلِّلُونَ بِنِعْمَتِ اللَّهِ كُفَّارًا، قَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَعْمَنَ وَاللَّهُ يَعْمَمُ اللَّهُ الَّتِي أَتَعَمَّبُ بِهَا عَلَى عَبَادِهِ وَبِنَا فَازَ مِنْ فَازَ»، (تحلیل: ۸۳، ابراهیم: ۲۸ و مجلسی، بحار الأنوار، ۲۴، ۵۱) یا «حداثی جعفر بن محمد در عن آیه عن جده (علیهم السلام) فی قوله: «يَعِرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ الَّتِي يُنَكِّرُونَهَا» قال: يعروفون يعني ولایة علی بن أبي طالب وَأَكْبَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» بالولاية»، (کلینی، الکافی، ۲/۴۰۲ و ۲/۴۰۱).

أمير المؤمنين»<sup>۱۱۲</sup> یا «قال الصادق (عليه السلام): تَحْنُّ عَهْدُ اللَّهِ فَمَنْ وَفَى  
بِعَهْدِنَا فَقَدْ وَفَى بِعَهْدِ اللَّهِ وَمَنْ خَفَرَهَا فَقَدْ خَفَرَ ذِمَّةَ اللَّهِ وَعَهْدَهُ».<sup>۱۱۳</sup> بنابراین بارزترین مصدق عهد، ولایت و امامت امت اسلامی است که از آن در داستان حضرت ابراهیم به عنوان «عهد» ذکر شده است: «لایمال عهدي الظالمين»؛ این عهد همان عهد ولایت و امامت است که در ذریه عادل و محسن حضرت ابراهیم ادامه یافته است. بنابراین، قبول ولایت امامان معصوم (عليهم السلام) و التزام عملی به تولی معارف آنان و تبری از مكتب وزعامت دیگران، وفای به عهد خداوند متعال است که زمینه وفای الهی به عهد خود را می‌شود.<sup>۱۱۴</sup>

### نتیجه

همچنان که در تبیین دستاوردهای تفسیر انسان به انسان مطرح شد، تمامی معیارهای ارائه شده در این نظریه برای شناخت و تفسیر انسان، در نهایت منجر به معیار بودن انسان معصوم یا «انسان محکم بالاصاله» بازمی‌گردد. به تعبیر دیگر، اگر تفسیر و شناخت انسان، به وجود خود انسان امکان‌پذیر است، انسان‌های اکمل و محکم بالاصاله که مرجع شناخت و تفسیر سایرین هستند، به حکم باطل بودن دور و تسلسل بهواسطه خود قابل شناخت و معرفی هستند.

لازم به ذکر است که این نظریه با نظریه مرسوم در خصوص شناخت امام معصوم (عليه السلام) مبنی بر معرفی انسان معصوم توسط خداوند منافقی ندارد؛ بلکه به نوعی بسط و تکمیل آن است. بر اساس این نظریه، با توجه به این که ثقلین یعنی قرآن و عترت، دو وجه یک حقیقت واحد هستند، تفصیل آن‌چه در کلام و حتی در خصوص ویژگی‌های کامل‌ترین انسان‌ها مطرح شده است، تنها از مسیر وجودی خود آنان امکان‌پذیر است.

مروری بر دلایل عقلی و نیز شواهد روایی مطرح شده نیز ما را به ضرورت شناخت امام معصوم عليه اسلام به خودش رهنمون می‌سازد. ویژگی‌هایی چون کامل‌ترین تجلی الهی بودن، قابل قیاس نبودن احدی از انسان‌ها با وجود مبارک این ذوات مقدس و از همه مهم‌تر تبعیت حق از وجود آنان، امکان هرگونه شناخت کاملی را بهواسطه غیر از خودشان، متنفی بلکه محال می‌سازد. بر این اساس، می‌توان گفت که نظریه شناخت انسان معصوم به خودش به نوعی مکمل نظریه تفسیر انسان به انسان است. به عبارت دیگر

۱۱۲. عروسی حوزی، تفسیر نور الثقلین، ۱، ۷۲.

۱۱۳. همان، ۷۳.

۱۱۴. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۶۷/۴.

اگر در تفسیر انسان به انسان، مرجعیت همه شناخت‌ها به وجود انسان اکمل یا محکم بالاصاله بازمی‌گردد، باید شناخت انسان کامل به چیزی جز خود او میسر نباشد تا مانع از دور و تسلیل شود.

## منابع

### قرآن کریم

ابن ابی جمهور الاحسانی، محمد بن علی بن ابراهیم. عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة، محقق العراقي، محتوى، قم: مطبعة سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.

ابن طاووس، علی بن موسی. إقبال الأعمال، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۴۰۹ق.

ابن عبد الوهاب، الشیخ حسین. عيون المعجزات، قم: مکتبة الداوري، بی تا.  
امینی نجفی، عبد الحسین. الغدیر، بی جا: بی تا.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. المحاسن، محقق: محدث، جلال الدین، قم: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۷۱ق.

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. غرر الحكم و درر الكلم، محقق: رجائی، سید مهدی، قم: دار الكتاب  
الإسلامی، ۱۴۱۰ق.

جوادی آملی، عبدالله. سروش هدایت جلد ۱، محقق: رحیمیان، عباس، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۱

. بنیان مرسوم امام خمینی (ره)، محقق: شاهجهونی، محمدامین، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴

. تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه)، محقق: پارسانیا، حمید، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴

. سرچشمہ اندیشه جلد ۲ محقق: رحیمیان محقق، عباس، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵

. ادب فنای مقربان جلد ۳، محقق: صفائی، محمد، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸

. ادب فنای مقربان جلد ۶، محقق: صفائی، محمد، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸

. تفسیر تسنیم ج ۱، محقق: اسلامی، علی، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸

. جرعه‌ای از صهباً حج، محقق: واعظی محمدی، حسن، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۸

. انتظار بشر از دین، محقق: مصطفی پور، محمدرضا، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹

. امام مهدی (عج) موجود موعود، محقق: مخبر، محمدحسن، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹

. تفسیر انسان به انسان، محقق: الهی زاده، محمدحسین، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹

. تفسیر تسنیم جلد ۴، محقق: قدسی، احمد، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹

. حیات عارفانه، محقق: اسلامی، علی، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹

. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، محقق: واعظی، احمد، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹

. ادب فنای مقربان جلد ۸، محققان: حیدری فرد، مجید و ابراهیمی، احسان، قم: نشر اسراء،

. ۱۳۹۱

\_\_\_\_\_ . ادب فنای مقربان جلد ۹، محققان: صمدی، قنبرعلی و ابراهیمی، احسان، قم: نشر اسراء،

. ۱۳۹۳

\_\_\_\_\_ . تحریر رساله جلد ۲، محقق: فتحیه، عباس، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۳

\_\_\_\_\_ . تفسیر تسنیم جلد ۲۶، محققان: اشرفی، حسین، ایوبی، حیدرعلی و عیسی‌زاده، ولی الله، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۴

حر عاملی، شیخ محمد بن الحسن. وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشیعه، محقق: ربانی شیرازی، عبد الرحیم، بیروت: دار الاحیاء التراث العربي، بی‌تا.

دلیلی، حسن بن محمد. ارشاد القلوب المنجی من عمل به من أليم العقاب، محقق: میلانی، سید هاشم، ایران: دار الاسوه للطباعة و النشر، بی‌تا.

سید رضی، ابوالحسن محمد الرضی بن الحسن الموسوی. نهج البلاغه، محقق: دکتور صبحی صالح، لبنان: دار الكتاب اللبناني، بی‌تا.

شیخ صدق؛ القمی، أبي جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه. التوحید، محقق: حسینی طهرانی، سید هاشم، بی‌جا: جماعت المدرسین فی الحوزة العلمیة، بی‌تا.

معانی الأخبار، مصحح: غفاری، علی اکبر، بیروت: دار المعرفة، بی‌تا.

الأمالی، قم: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۷.

عيون أخبار الرضا (علیه السلام)، مصحح: اعلمی، شیخ حسین، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴.

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان. الجمل، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

تصحیح اعتقادات الإمامیة، محقق: درگاهی، حسین، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار القلیة الاربعة، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۱.

صفار قمی، محمد بن حسن. بصائر الدرجات الكبرى فی فضائل آل محمد (ص)، مصحح: کوچه باگی، حاج میرزا محسن، تهران: منشورات الاعلمی، ۱۴۰۴.

طبعاطبایی، سید محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن، بی‌جا: منشورات اسماعیلیان، بی‌تا. طبرسی؛ أبومنصور، احمد بن علی. الإحتجاج علی أهل اللجاج، مصحح: خرسان، محمد باقر، مشهد: نشر

مرتضی، ۱۴۰۳ق.

طوسی، محمد بن حسن. الامالی، مصحح: مؤسسه البعلة، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.

عروسي حوزي. شیخ عبد علی، تفسیر نور الثقلین، محقق: رسولی محلاتی، سید هاشم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

فیض کاشانی، محمد محسن. التفسیر الصافی، طهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۶ق.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی، محقق: الدرایتی، محمد حسین، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۷.

مجلسی، محمدتقی. زاد المعاد - مفتاح الجنان، بیروت: المؤسسة الاعلى للمطبوعات، بیتا.

\_\_\_\_\_. بحار الأنوار، محقق: المیانجی، السید ابراهیم و البهودی، محمد الباقر، بیجا: دارالاحیاء التراث، ۱۴۰۳ق.

محدث نوری، حسین بن محمدتقی. مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه آل بیت (علیهم السلام) دارالاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.

مرعشی، قاضی نورالله. إحقاق الحق و أزهاق الباطل، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۹۱۴۰ق.

میرجلیلی، محمد. مقاله تحلیلی بر دیدگاه تفسیری قرآن به قرآن علامه طباطبائی، مجله کتاب قیم، ش ۷ (۱۳۹۱):

.۸۲-۵۳

#### Transliterated Bibliography

*Qurān-i Karīm.*

Amīnī Najafī, ‘Abd al-Ḥusayn. *al-Ghadīr*. s.l. s.n. s.d.

‘Arūsī Ḥūwayzī, Shaykh ‘Abd ‘Alī. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. researched by Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥalatī.

Qum: Ismā‘īliyān. 1994/1415.

Barqī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālid. *al-Maḥāsin*. researched by Jalāl al-Dīn Muḥaddith .Qum: Dār al-Kutub al-Islāmīyya, 1952/1371.

Daylāmī, Ḥasan ibn Muḥammad, *Irshād al-Qulūb al-Munjī min ‘Amila bihī min Alīm al-‘Iqāb*. researched by Sayyid Hāshim Milānī, Irān: Dār al-Usvih li-l-Ṭabā‘a va al-Nashr. S.d.

Fayḍ Kāshānī, Muḥammad Muhsin. *Tafsīr al-Ṣāfi*. Tehran: Maktaba al-Ṣadr. 1995/1416.

Hurr ‘Āmulī, Shaykh Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Wasā’il al-Shī‘a ilā Tahṣīl Masa’īl al-Shāri‘a*. researched by ‘Abd al-Rahīm Rabānī Shīrāzī, Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabi, s.d.

Ibn ‘Abd al-Wahāb, al-Shaykh Ḥusayn. *‘Uyān al-Mu‘jizāt*. Qum: Maktaba al-Dāwarī, s.d.

Ibn Abī Jumhūr; al-Aḥsānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ibrāhīm. *Awālī al-Lā’ālī al-‘Azīzīyah fī Aḥādīth al-*

*Dīnīyah*. researched by Mujtabā al-‘Irāqī, Qum: Maṭba‘ a Sayyid al-Shuhadā, 1985/1405.

Ibn Ṭāwūs, ‘Alī ibn Mūsā. *Iqbāl al-A‘māl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1989/1409.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Adab Fanā-yi Muqarabān*. Vol. 9, researched by Qanbar ‘Alī Ṣamadī va Ihsān Ibrāhīmī, Qum: Nashr Asrā’, 2015/1393.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Adab Fanā-yi Muqarabān*. vol. 3, researched by Muḥammad Ṣafā’ī, Qum: Nashr Asrā’, 2010/1388.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Adab Fanā-yi Muqarabān*. vol. 6, researched by Muḥammad Ṣafā’ī, Qum: Nashr Asrā’, 2010/1388.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Adab Fanā-yi Muqarabān*. Vol. 8, researched by Majid Ḥydarifard, Ihsān Ibrāhīmī, Qum: Nashr Asrā’, 2012/1391.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Bunyān-i Marṣūṣ Imām Khumaynī*. researched by Muḥammad Amīn Shāhjū, Qum: Nashr Asrā’, 2006/1384.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Hayāt Ḵarīfānih*. researched by ‘Alī Islāmī, Qum: Nashr Asrā’, 2011/1389.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Imām Maḥdi(AS) Mawjūd Maw’ūd*. researched by Muḥammad Hasan Mukhbir, Qum: Nashr Asrā’, 2011/1389.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Intizār Bashar az Dīn*. researched by Muḥammad Rīḍā Muṣṭafāpur, Qum: Nashr Asrā’, 2011/1389.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Jur’ih-i az Sahbā-yi ḥajj*. researched by Ḥasan Vā’izī Muḥammadi, Qum: Nashr Asrā’, 2010/1388.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Manzilat Ḥaq dar Hindisih Ma’rifat Dīnī*, researched by Ahmad Vā’izī, Qum: Nashr Asrā’, 2011/1389.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Sarchashmah Andiših*. vol. 2, researched by ‘Abbās Rahīmīyān, Qum: Nashr Asrā’, 2007/1385.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Shurūsh Hidāyat*. Vol. 1, researched by ‘Abbās Rahīmīyān, Qum: Nashr Asrā’, 2003/1381.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Tabyīn Barāhīn Isbāt Khudā (Ta’ālā Sha’nuhu)*. researched by Ḥamid Pārsānīyā, Qum: Nashr Asrā’, 2006/1384.

Javādī Āmūlī, ‘Abd Allāh. *Tafsīr Insān bi Insān*. researched by Muḥammad Ḥusayn Ilāhīzādīh, Qum: Nashr

Asrā', 2011/1389.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Tafsīr Tasnīm*. Vol. 26, researched by Ḥusayn Ashrafi; Ḥydar 'Alī Ayūbī; Valī Allāh 'Isāzādih, Qum: Nashr Asrā', 2016/1394.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Tafsīr Tasnīm*. Vol. 4, researched by Aḥmad Qudsī, Qum: Nashr Asrā', 2011/1389.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Tafsīr Tasnīm*. vol. 1, researched by 'Alī Islāmī, Qum: Nashr Asrā', 2010/1388.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Tahrīr Risālah*. Vol. 2, researched by 'Abbās Fathīyah, Qum: Nashr Asrā', 2015/1393.

Kuliynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfi*. researched by Muḥammad Ḥusayn al-Drāyatī, Qum: Dār al-Hadīth, 1967/1387.

Majlisī, Muḥammad Taqī, *Zād al-Ma'ād- Miftāḥ al-Janān*. Beirut: Mū'assisa al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt. s.d.

Majlisī, Muḥammad Taqī. *Bihār al-Anwār*. researched by al-Sayyid Ibrāhīm al-Mīyānī va Muḥammad al-Bāqir al-Bihbūdī s.l.: Dār Ihyā' al-Tūrāth, 1983/1403.

Mar'ashī, Qāzī Nūr Allāh. *Iḥqāq al-Ḥaqqa wa Izhāq al-Bāṭil*. Qum: Maktaba Āyat Allāh Mar'ashī Najafī, 1989/1409.

Mirjalālī, Muḥammad. "Tahlīlī bar Dīdgāh-i Tafsīrī Qurān bi Qurān 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī", *Majallih Kitāb Qayyim*, no. 7, 2012/1391, 53-82.

Muḥaddith Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-Wasā'il*. Beirut: Mū'assisa Āl al-Bayt(AS). Dār Ihyā' al-Tūrāth, 1988/1408.

Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Hikma al-Muta'āliya fī al-Asfār al-'Aqlīya al-Arba'a*. Beirut: Dār Ihyā' al-Tūrāth al-'Arabī, 1981/1401.

Şafār Qimī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Baṣā'i'r al-Darajāt al-Kubrā fī Faḍā'il Al Muḥammad (pbuh)*. Ed. Hāj Mīrzā Muḥsin Kūchīh Bāghī, Tehran: Manshūrāt al-A'lamī, 1984/1404.

Sayyid Raḍī, Abū al-Ḥasan Muḥammad al-Raḍī ibn al-Ḥasan al-Mūsawī, *Nahj al-Balāghah*. researched by Duktür Şubhī Şālihī, Lubnān: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, s.d.

Shaykh Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *al-Jamāl*. s.l. s.n. s.d.

Shaykh Mufid, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nu'mān. *Taṣhīḥ Itiqādāt al-Imāmīya*. researched by Husayn Dargāhī, Qum: Kungirah-yi Shaykh Mufid, 1994/1414.

Shaykh Ṣadūq; al-Qumī, Abī Ja'far Muḥammad ibn 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn Bābawayh. *al-Tawḥīd*.

researched by Sayyid Hāshim Husaynī Tīhrānī, s.l.: Jamā‘a al-Mudarrisīn fī al-Ḥawzah al-‘Ilmīyah, s.d.

Shaykh Ṣadūq; al-Qumī, Abī Ja‘far Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn Bābawayh. *Ma‘ānī al-Akhbār*.

Ed. ‘Alī Akbar Ghafārī, Beirut: Dar al-Ma‘rifa, s.d.

Shaykh Ṣadūq; al-Qumī, Abī Ja‘far Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn Bābawayh. *al-Amālī*. Qum:

Mū’assisa al-Ba‘tha, 1996/1417.

Shaykh Ṣadūq; al-Qumī, Abī Ja‘far Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn Bābawayh. ‘Uyūn Akhbār al-Ridā(AS). Ed. Shaykh Husayn A‘lāmi, Beirut: Mū’assisa al-A‘lāmi li-l-Maṭbū‘at. 1984/1404.

Tabarsī, Abū Manṣūr, Ahmād ibn ‘Alī. *al-Iḥtijāj ‘alā Ahl al-Lajāj*. Ed. Muḥammad Bāqir Kharsān, Mashhad:

Nashr Murtadā, 1983/1403.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*. s.l.: Manshūrāt Ismā‘īliyān, s.d.

Tamīmī Āmidī, ‘Abd al-Wāḥid ibn Muḥammad. *Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. researched by Sayyid Maḥdī Rajā’ī, Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī. 1990/1410.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Amālī*. Ed. Mū’assisa al-Ba‘tha, Qum: Dār al-Thaqāfa. 1994/1414.



## The Metaphorical Origin of the Concept of Reason in Myths and the Process of Its Transition to Philosophy

**Dr. Esmaeil Keshavarz Safiei**

Assistant Professor, Law Department, Qazvin Azad University

Email: [keshavarzsaei@gmail.com](mailto:keshavarzsaei@gmail.com)

### Abstract

The main goal of this research is to identify the origin of the concept of reason. The main question of this research is whether the concept of reason has a metaphysical origin and belongs to the beginning of the philosophical-scientific thinking of ancient Greece or whether this concept has a physical basis and its roots go back to the mythological language and texts. The main hypothesis of this research was that the concept of reason and rational thought goes back to an era before the philosophy of ancient Greece and in the mythological texts of different societies, such as Iran, Greece, Mesopotamia and ancient Rome, we can find the concept of reason and mythical characters symbolizing it. The findings of the research, in confirmation of the hypothesis, indicate that the concept of reason and rational thinking is older than philosophical thinking and has been referred to in the mythological texts of different societies. The research findings also indicate that the original meaning of the word "reason" in various ancient languages refers to physical and tangible matters that have been simulated and transformed into a metaphysical concept through a metaphorical process. The author believes that, in accordance with the dominant approach in contemporary mythology and linguistics, any type of rational thought (such as legal thought) has a metaphorical-mythical basis due to its linguistic and symbolic nature.

**Keyword:** reason, metaphorical, mythological, metaphysical, symbolic





سال ۵۶ - شماره ۲ - شماره پایی ۱۱۳ - پاییز و زمستان ۱۴۰۳، ص ۱۸۴ - ۱۵۵

HomePage: <https://jphilosophy.um.ac.ir/>شایا الکترونیکی  
۲۵۳۸-۴۱۷۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۱/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

DOI: [10.22067/epk.2024.87217.1320](https://doi.org/10.22067/epk.2024.87217.1320)

نوع مقاله: پژوهشی

## خاستگاه استعاری مفهوم عقل در اساطیر و فرایند گذار آن به فلسفه

اسماعیل کشاورزصفی‌ثی

استادیار گروه حقوق دانشگاه آزاد قزوین

Email: [keshavarzsmaeil@gmail.com](mailto:keshavarzsmaeil@gmail.com)

### چکیده

هدف اصلی این پژوهش، شناسایی خاستگاه پدیداری مفهوم عقل است. سوال اصلی این پژوهش آن است که آیا مفهوم عقل، دارای خاستگاهی متافیزیکی و متعلق به آغاز تفکر فلسفی-علمی یونان باستان است یا اینکه این مفهوم، دارای بن‌مایه‌ای فیزیکی؛ و ریشه‌های آن به زبان و متون اساطیری بازمی‌گردد. فرضیه اصلی این پژوهش این بود که مفهوم عقل و اندیشه عقلانی به دروانی پیش از فلسفه‌ورزی یونان باستان بازمی‌گردد و در متون اساطیری جوامع مختلف، نظری: ایران، یونان، بین‌النهرین و روم باستان، شاهد حضور مفهوم عقل و شخصیت‌های اسطوره‌ای سمبول عقل هستیم. یافته‌های پژوهش در مقام تایید فرضیه، حاکی از آن است که مفهوم عقل و تفکر عقلانی، قدمتی بیش از تفکر فلسفی دارد و در متون اساطیری جوامع مختلف بدان اشاره شده است. هم‌چنین یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که معنای نخستین واژه عقل در زبان‌های باستانی مختلف، به امور فیزیکی و محسوس بازمی‌گردد که در طی فرایندی استعاری به مفهومی متافیزیکی شبیه‌سازی و دگرگون شده است. نگارنده بر این باور است که مطابق با رویکرد مسلط بر اسطوره‌شناسی و زبان‌شناسی معاصر، هر نوع اندیشه عقلانی (نظری اندیشه حقوقی) بهجهت خصلت زبانی و نمادین خود، واجد بن‌مایه‌ای استعاری-اساطیری است.

**واژگان کلیدی:** عقل، استعاری، اساطیری، متافیزیک، نمادین

**مقدمه**

اندیشه فلسفی به عنوان یک اندیشه نظاممند و خردمنور در جوامع انسانی، بنا بر نظر غالب مورخان فلسفه به یونان باستان می‌رسد؛ زمانی که هنوز تمایزی میان فلسفه و دانش تجربی به وجود نیامده بود و اندیشه فلسفی در عین حال نوعی نظریه پردازی در فیزیک و زیست‌شناسی نیز به حساب می‌آمد. چیزی که امروزه از آن تحت عنوان فلسفه طبیعی یاد می‌شود،<sup>۲</sup> مانند: نظریات تالس، آناکسیمنس، و هراکلیتوس که هریک به دنبال منشا پیدایش هستی و اصل یا عنصر اساسی حیات؛ عناصری نظیر: آب، هوا، آتش و باد را منشا پیدایش هستی تلقی می‌کردند. می‌توان گفت: نخستین اندیشه‌های فلسفی بازتاب شگفتی و کوشش ابتدایی انسان در مقام طرح افکنی یک تفکر نظاممند و عقلانی نسبت به چگونگی و چرایی رویدادهای طبیعت و شناسایی جایگاه انسان در زیست-جهان بود.<sup>۳</sup> با این حال، مفهوم عقل و تفکر عقلانی برخلاف تصور رایج، خاستگاهی فلسفی متافیزیکی ندارد؛ بلکه قدمتی بیش از تفکر فلسفی دارد و ریشه‌های آن به دوران اساطیری بازمی‌گردد. درخصوص خاستگاه عقل و تفکر عقلانی در دوران اساطیری، میان پژوهش-گران و اندیشمندان، اختلاف نظر حاکم است؛ برخی متفکران نظیر: ماکس مولر و فروید، اندیشه اساطیری را اساساً فاقد عقلانیت تلقی نموده و آن را اندیشه‌ای بیمارگونه (روان‌نژنده)، مبتنی بر خرافات، افسانه، و سرکوب ناخودآگاه امیال به شمار آورده‌اند؛<sup>۴</sup> برخی دیگر، نظیر: تایلور، فریزر، ماکس وبر، و کاسیر، بر این باورند، هرچند بذرگان نخستین تفکر عقلانی در دوران اساطیری پدیدار شد؛ اما از دوران رونمایی نظم‌بخشی به تفکر به مدد فلسفه و منطق در یونان باستان است که تفکر عقلانی به معنای امروزین آن شکل گرفت. مبانی اصلی این رویکرد، به این اندیشه بازمی‌گردد که از زمان پدیداری فلسفه و منطق، نوعی رویکرد انسان‌محور (قرار گرفتن انسان در جایگاه سوژه)، استدلالی-اثباتی، علمیت‌گرا و انتزاعی در باب چرایی و چگونگی هستی پرامون و نقش انسان در آن پدید آمد که در دوران اندیشه اسطوره‌ای به چشم نمی‌خورد. به عبارت ساده‌تر، گذار از اسطوره به فلسفه و دانش، محصول تکامل عقلانیت انسان و عبور از خرد بی‌نظم، غیراستدلالی و پراهام مبتنی بر جادو، به خرد علمی، استدلالی و منظم است.<sup>۵</sup> دور رویکرد بالا، در بردارنده بینشی استعلایی و برتری جویانه نسبت به تفکر فلسفی-علمی به مثابه خرد تکامل یافته و منظم و انتساب بی‌خردی یا کم‌خردی به اندیشه اساطیری است. بر همین اساس، برخی اسطوره‌پژوهان

<sup>۲</sup>. زان بوترو، پایی غرب، ۶۳-۵۷.<sup>۳</sup>. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۳۰-۲۸.<sup>۴</sup>. ضیمران، گذار از جهان اسطوره به فلسفه، ۱۸-۱۶ و ۵-۴.<sup>۵</sup>. Tylor, *Primitive Culture*, 11, 408; Frazer, *The Golden Bough*, 712;

ضیمران، گذار از جهان اسطوره به فلسفه، ۵، ۹-۱۲.

معاصر نظری: لوی استراوس، میرچا الیاده و مایکل نواک در مقام نقد دو رویکرد گفته شده، بر این باورند که نه تنها عقل و تفکر عقلانی در دوران اساطیری پدیدار و شکوفا بود؛ بلکه به جهت اینکه ساختار ذهن و زبان، و به طور کلی اندیشه انسان، ساختاری استعاری است و استعاره، جان مایه اندیشه اساطیری محسوب می‌شود، بر همین اساس، اندیشه اساطیری از ذهن و زبان انسان رخت بربرنسته است؛ بلکه به همان قوت تفکر انسان مدرن نیز تفکری استعاری-اسطوره‌ای دارد.<sup>۶</sup> از این منظر، اسطوره‌ها صرفاً شکل منسخ و ناکارآمد اندیشه غیرعلمی انسان نیستند؛ بلکه اسطوره‌ها را باید بازتاب الگوهای ذهنی انسان و بنیاد روانشناسی ناخودآگاه انسان به شمار آورد که به دنبال ساختن کهن\_الگوها و سرمشقدی به رفتار انسانی پدیدآمده‌اند.<sup>۷</sup> یکی از مسائل کلیدی در تعیین جایگاه عقل و ماهیت تفکر عقلانی، بررسی خاستگاه و ماهیت استعاری\_فیزیکی واژه عقل و واژگان مرتبط با آن در زبان و متون اساطیری و چگونگی گذار آن به مفهوم متأفیزیکی\_فلسفی عقل است؛ مسئله‌ای که تا کنون به نحو دقیق و همه‌جانبه در اساطیر مختلف بدان پرداخته نشده است. جایگاه عقل در حقوق به عنوان مرکز ثقل اندیشه حقوقی و معیار داوری ارزشی نسبت به رفتار و مقاصد انسان و مسئولیت‌های ناشی از آن، بر کسی پوشیده نیست؛ با این حال، تا کنون، پژوهش کافی در خصوص خاستگاه پیدایش مفهوم عقل در جوامع مختلف به عمل نیامده است. در این مقاله نگارنده بر آن است تا با تبارشناسی واژه عقل و واژگان مرتبط با آن در متون اساطیری و زبان‌های مختلف، خاستگاه و ماهیت پدیداری عقل و چگونگی گذار آن به فلسفه را مورد بررسی قرار دهد.

شناسایی ریشه‌های پدیداری مفهوم عقل و چگونگی دگرگونی آن می‌تواند در ساختار نگرش حقوقی ما نسبت به ارزیابی مسائلی که به پشتونه خوانش مرسوم از مفهوم عقل صورت می‌گیرد، موثر باشد.

### ۱. مبانی زیست\_زبان‌شناختی تفکر عقلانی

تفکر فلسفی به عنوان یک اندیشه نظاممند، در واقع، مرحله‌ای از سیر تفکر عقلانی است و سابقه تفکر عقلانی را نمی‌توان برابر با سابقه تفکر علمی\_فلسفی دانست. پیش از آن که اولین فیلسوفان یونان باستان شروع به طرح اندازی فلسفه طبیعی خود بنمایند، مفهوم عقل در اسطوره‌ها و ادیان تمدن‌های مختلف (من-جمله: تمدن یونانی، هندی، ایرانی و بین‌النهرین) ریشه دوانده بود. به طور خلاصه، بررسی موشکافانه متون دینی، اسطوره‌ها در تمدن‌های مختلف، حاکی از تلاش اندیشمندانه نخستین انسان در مواجهه با

<sup>۶</sup>. ضیمران، گذاه از جهان اسطوره به فلسفه، ۲۳-۲۶.

<sup>7</sup>. Segal, *Myth*, 3; Walker, *Jung and the Jungians on Myth*; Dundes, "Binary Opposition in Myth", 39-50; Eliade, *Myth and Reality*.

حوادث و دگرگونی‌های طبیعت در راستای رمزگشایی از آن بود. تلاش اندیشنمندانه انسان جهت رمزگشایی از خود و طبیعت پیرامون، از لحاظ زیست شناختی پس از تکامل مغز و شکل‌گیری اندام‌ها و اعصابی مربوط به زبان (تکامل بخشی از مغز که کارکرد زبانی دارند، نظیر: ناحیه بروکا و ورنیکه، تغییر شکل حنجره و بینی، دهان و گلو انسان که امکان تولید اصوات متعدد را فراهم ساخت) وقدرت تکلم رخ داد.<sup>۸</sup>

بررسی‌های علی زبان‌شناسان، نظیر چارلز هاکت حاکی از آن است که آناتومی مجرای صوتی (دهان، حلق و گلو) هومینیدها اجازه خروج اصوات و ادای کلمات را به آنها نمی‌داد و احتمالاً اصوات آنها محدود به خرخر کردن و جیغ کشیدن می‌شد. تغییر در آناتومی مجرای صوتی اجداد ما منجر به تسهیل خروج اصوات (نظیر اصوات جانوران) از آن شده و آن‌ها راحت‌تر و روان‌تر می‌توانستند اصوات مختلف را تولید کنند؛ و در طی روند تکامل زبانی، انسان از تولید اصوات به مرحله ترکیب الگویی صداها و ایجاد واژگان نامحدود (ابتدا اسمی و سپس افعال جهت انتقال معانی گوناگون...) دست یافتند و همین امر، منجر به تنوعی از زبان‌ها در جغرافیای کره زمین گردید.<sup>۹</sup> برآیند مشترک تعاریف متعدد زبان‌شناسان از مفهوم زبان، بیان‌گر این است که زبان یک نظام ساختارمند یا نوعی دستگاه صوری مبتنی بر نمادها و نشانه‌های قراردادی (واژگان) است که انسان به منظور انتقال معنای موردنی خود در ارتباطات با سایر هم‌نوعان آن را به کار می‌گیرد.<sup>۱۰</sup> از نظر زیست‌شناسان و زبان‌شناسان، عامل تمایز تدریجی انسان از سایر نخستی‌ها و انسان‌تباران (نظیر شامپانزه و گوریل) و دیگر موجودات، علاوه بر افزایش حجم مغزی، کیفیت و پیچیدگی سیستم مغزی-عصبي انسان در طول روند تکامل (که توانایی تفکر، تخیل در سطوح پیچیده و انتزاعی، افزایش کمی و کیفی حافظه مغز؛ که امکان به یادسپاری تجربیات و خاطرات پیشین و خودآگاهی را در انسان پدید آورد)، گذار تکاملی و انقلابی انسان (با شکل‌گیری نواحی نظیر: بروکا و ورنیکه در مغز که عملکرد زبانی دارند) از زبان بدن و تولید اصوات به زبان نمادین بود که برای انسان امکان انتقال بی‌نهایت معنا در سطوح بسیار پیچیده، و به طور کلی شکل‌گیری یک نظریه ذهن یا قصد محور را فراهم ساخت.<sup>۱۱</sup> سامانه‌های ارتباطی برخی حیوانات اجتماعی نظیر زنبورها یا میمون‌ها، سامانه‌های بسته‌ای از حیث بیان و انتقال ایده‌ها در مقایسه با انسان هستند؛ در حالی که زبان‌های انسانی از دسته‌بندی‌های دستوری و معنایی، مانند: اسم و فعل، حال و گذشته که ممکن است برای بیان معانی بسیار پیچیده استفاده شوند، بهره

<sup>8</sup>. French, "The Origins of Language," 24-27; Lyons, *Language and Linguistics*; Malmkjaer, "Origin of Language".

<sup>9</sup>. لودوویسی، منشا زبان، ۶-۱۲؛ فکوهی، مبانی انسان‌شناسی، ۸۰-۸۲.

Hockett, "Logical considerations in the study of animal communication", 392-430

<sup>10</sup>. Hauser, & Tecumseh. "What are the uniquely human components of the language faculty?", 158-181; Ulbaek, "The Origin of Language and Cognition", 30-43.

<sup>11</sup>. Tomasello, "The Cultural Roots of Language", 275-308; Hauser & et al., "The Faculty of Language", 1569-79.

می‌برند<sup>۱۲</sup> به عبارت ساده‌تر، بنا بر نظر زبان‌شناسان، مغز و زبان، روندی هم\_تکاملی<sup>۱۳</sup> داشته‌اند و از انسان موجودی نمادین و معنگرا ساختند.<sup>۱۴</sup> استفاده از نظام نمادین دلالت زبانی با تکیه بر واژگان به عنوان دال، جهت انتقال معنا به عنوان مدلول، خاستگاه اولیه شکل‌گیری اندیشه‌های انتزاعی و متافیزیکی بود. بنا بر یکی از گرایش‌های رایج در تعریف زبان، از زبان نمی‌توان صرفاً به عنوان ابزار ارتباط میان انسان‌ها یاد کرد؛ بلکه زبان، پیش از ابزار ارتباط بودن، دستگاه اندیشیدن و تفکر است وزبان و اندیشه از یکدیگر جدا ناپذیرند.<sup>۱۵</sup> زبان‌شناسان شناختی مشهور، نظیر: جورج لیکاف، رونالد لانگاکر، و مارک جانسون نیز در آثار متعدد خود بر این نکته تأکید دارند که بنیاد مطالعات زبانی باید بر اساس معنی و توجه به قوای شناختی انسان باشد. در این رویکرد زبان‌شناسی، تعامل انسان با جهان پیرامون به‌وسیله ساختارهای اطلاعاتی ذهن صورت می‌گیرد و زبان وسیله‌ای برای شناخت (سازماندهی، پردازش و انتقال اطلاعات و مجموعه‌ای نظام مند از مقولات معنادار) است. بر همین اساس، تأکید بر مقوله‌بندی یا مفهوم‌سازی است و معنا، نخستین پدیده زبانی به شمار می‌رود.<sup>۱۶</sup> اساساً معنا، مولفه‌ای فیزیکی نیست، هرچند برآمده از ادراک و شناخت محیط فیزیکی پیرامون از طریق قوای فیزیکی بدن (مغز و قوای حسی) محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، جهان به صور آینه‌وار و ابزکتیو یا فیزیکی در ذهن و زبان منعکس نمی‌شود؛ بلکه قوای شناختی انسان از طریق مقوله‌بندی (مفهوم‌سازی)، نیازها، علایق، تجربیات و فرهنگ‌های خود را بر جهان تحمیل می‌کند.<sup>۱۷</sup> بدین ترتیب، می‌توان گفت: اندیشیدن (تفکر عقلانی) محصول تکامل مغزی\_زبانی انسان است. مرحله‌ای که انسان به توانایی مقوله‌بندی و معناسازی (انتزاع) در چهارچوب نظام نمادین زبان دست یافت.

## ۲. خاستگاه استعاری مفهوم عقل

بنا بر رویکرد پس از خاتم‌گرایی و زبان‌شناسی، شناختی که نظر غالب زبان‌شناسی امروزین محسوب می‌شود، پدیداری واژگان نمادین (اعم از حالت صوتی آن در گفتار و تصویری آن در نوشتار) مبتنی بر استعاره است؛ یعنی دیدن یا شنیدن واژه (مستعارمنه) و راهنمایی به‌سمت معنای آن (مستعارله). به‌طور

<sup>12</sup>. Deacon, *The Symbolic Species*, 349–352; Hockett, "Logical considerations in the study of animal communication", 392-430

13 - Co-evolution

<sup>14</sup>. Deacon, *The Symbolic Species*, 349–352

<sup>۱۵</sup>. فکوهی، مبانی انسان‌شناسی، ۸۱

<sup>16</sup>. Geeraerts, *Cognitive linguistics*, 721–724;

گلفام، & یوسفی راد، «زبان‌شناسی شناختی و استعاره»، ۴-۳  
<sup>۱۷</sup>. همان

کلی دو رویکرد فکری نسبت به جایگاه استعاره در زبان و نظام مفهومی و اندیشمندانه انسان حاکم است:

۱. رویکردی که استعاره را صرفاً نوعی صنعت بلاغی و ادبی می‌داند؛ بدین ترتیب که استعاره نوعی انحراف از بیان معنادار واقعی و مبتنی بر تشییه محلوف است که بیشتر جنبه تزیینی دارد و در صنایع ادبی نظری شعر کاربرد دارد. خاستگاه فکری این رویکرد به اسطو بازمی‌گردد که در کتاب شعر (پوئیک) خود استعاره را نوعی صنعب ادبی و شعری تعریف می‌کند و آن را از منطق و فلسفه و بهطور کلی بیان غیرادبی متمایز می‌سازد. بنابر تعریف اسطو، استعاره، اسم چیزی را بر چیزی دیگر نقل کنند؛ و نقل، یا نقل از جنس به نوع است، یا نقل از نوع به جنس، یا نقل از نوع به نوع است، و یا نقل به حسب تمثیل است.<sup>۱۸</sup> بلاغيون ایرانی عربی نیز در تعاریف خود عموماً استعاره را کاربرد (یا به عاریت گرفتن، که خود واژه استعاره از عاریت گرفتن مشتق می‌شود) واژه یا عبارتی در غیرمعنای وضع شده براساس شباهت تعریف می‌نمایند؛<sup>۱۹</sup>
۲. رویکرد دوم، بر این امر مبتنی است که استعاره صرفاً نوعی صنعتی ادبی مبتنی بر تشییه نیست؛ بلکه اساساً فرایند ادراکی و شناختی اندیشه، و نظام دلالت زبانی، ماهیتی استعاری دارد. رویکرد استعاری به اندیشه (شناخت) و زبان به اندیشه‌های افلاطون در باب مفهوم ایده به عنوان امر مثالی بازمی‌گردد که افلاطون اساس آن را مبتنی بر استعاره می‌دانست. با این وجود از زمان اسطو تا قرن بیستم، رویکرد حاکم در ادبیات و فلسفه در خصوص ماهیت استعاره، توجه به استعاره به عنوان نوعی صنعت ادبی مبتنی بر تشییه بود. از اواسط قرن بیستم، دو جریان فکری کاملاً متمایز از دو حوزه فکری-جغرافیایی متفاوت به مبارزه با این رویکرد سنتی اسطویی نسبت به استعاره برخاستند و برای استعاره جایگاه بلندی در نظام اندیشه و زبان فراهم ساختند. خاستگاه جریان اول عمدهاً به حوزه علوم شناختی و زبان‌شناسی انگلیسی‌زبان بازمی‌گردد و اندیشمندانی چون: دونالد دیویدسن، جورج لیکاف، مارک جانسون و ریچاردز در این زمینه مطرح هستند. بنابر نظر ریچاردز زبان بالصروره استعاری است؛ یعنی روابط ناشناخته اشیاء را نشان می‌دهد و شناخت آنها را تداوم می‌بخشد. استعاره، اصل همه‌جا حاضر در زبان است و با تزیینی محض قابل رویت است به طوری که ما قادر نیستیم بدون استعاره سه جمله یک کلام سیال عادی را بیان کنیم.<sup>۲۰</sup> جورج لیکاف و مارک جانسون در آثار مشترک (نظیر استعاره‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم، فلسفه جسمانی) و جداگانه خود (نظیر نظریه معاصر استعاره از لیکاف) به این مساله پرداختند که استعاره، فهم و بیان مفاهیم انتزاعی (نظیر عشق، عدالت و..) در قالب مفاهیم ملموس‌تر (درک و تجربه یک چیز بر اساس

<sup>۱۸</sup>. هارکس. استعاره، ۱۹<sup>۱۹</sup>. حسین‌بناهی، «استعاره مفهومی»، ۱۰۵-۱۰۴<sup>۲۰</sup>. ریچاردز، فلسفه بلاغت، ۱۰۰-۱۰۲؛ حسن زاده و حمیدفر، «استعاره ادبی و استعاره مفهومی»، ۳-۴

یک چیز دیگر) است؛ لذا برخلاف تصویر سنتی ارسطویی، استعاره صنعتی ادبی محض و قیاسی مبتنی بر تشییه خلاصه شده میان دو چیز نیست؛ بلکه اندیشیدن و نظام ادراکی و تصوری ذهن انسان، مبتنی بر استعاره است.<sup>۲۱</sup> بنا بر مدعای لیکاف و جانسون بر اساس شواهد زبانی، بخش اعظم نظام مفهومی هر روزه ما، از ماهیتی استعاری برخوردار است. اندیشه استعاری، اصلی طبیعی و همه‌جا حاضر است که در زندگی به شکل خودآگاه و ناخودآگاه به کار می‌رود. ما درباره اشیاء به شیوه‌هایی که آنها را تجسم می‌کنیم، سخن می‌گوییم و این امری کاملاً جدید و البته ریشه‌دار در تجربه و فرهنگ ماست و از این‌رو، استعاره نه تنها موجب وضوح و گیرایی بیشتر اندیشه‌های ما می‌شود؛ بلکه ساختار ادراکات و دریافت‌های ما را نیز تشکیل می‌دهد. هم‌چنین آنها به این نتیجه رسیدند که مفاهیم انتزاعی در حوزه نظام مفهومی انسان، با بهره‌گیری از مفاهیم عینی، سازمان‌بندی می‌شود؛ یعنی زبان به مانشان می‌دهد که در ذهن خویش، مفاهیم عینی را چگونه بیان یا درک می‌کنیم. آنها این نوع استعاره را که ریشه در زبان روزمره و متعارف دارد و اساساً مبتنی بر درک امور انتزاعی بر پایه امور عینی (فیزیکی) و مفهومی، یا تصویری کردن مفاهیم ذهنی است، «استعاره مفهومی یا ادراکی» نامیدند.<sup>۲۲</sup>

خاستگاه جریان دوم را باید ابتدا در اندیشه‌های فردیش نیچه در اواخر قرن ۱۹ و متاثر از آن در سنت هرمنوتیک و پس اساختارگرایی عمدتاً فرانسوی در قرن بیستم، نزد اندیشمندانی چون: رولان بارت، پل ریکور و ژاک دریدا و پل دمان جستجو نمود. از دیدگاه نیچه، زبان دارای بن‌مایه‌ای استعاری است. رویکرد استعاری نیچه به زبان را می‌توان در این عبارت او به وضوح مشاهده نمود: «همگی بر این باوریم که به هنگام سخن گفتن از درختان، رنگ‌ها، برف و گل‌ها، چیزی در مورد نفس اشیاء می‌دانیم و با این حال، صاحب هیچ نیستیم، مگر استعاره‌هایی برای اشیاء؛ استعاره‌هایی که به هیچ وجه با پدیده‌های اصلی تطابق ندارند. به همان وجهی که صورت هم‌چون طرحی بر ماسه نمایان می‌شود، آن ناشناخته مرموز نهفته در «شیء فی نفسه» نیز، نخست، چونان تحریکی عصبی، سپس به صورت تصویر؛ و سرانجام در هیئت صوت نمایان می‌شود. بدین ترتیب، تکوین زبان، هیچ‌گاه به طرزی منطقی بس نمی‌یابد و همه آن مواد خام درونی و بیرونی که افزار و دستمایه‌های بعدی جویندگان حقیقت، دانشمندان و فیلسوفان‌اند، اگر نگوییم از هَپَرُوت، بی‌گمان از ذات اشیاء نتیجه نمی‌شوند.<sup>۲۳</sup> به عقیده پل دمان استعاره جانشین نشانه‌ای دیگر

<sup>۲۱</sup>. Lakoff & Johnson, *Metaphors we live*, 1-2;

کرافت، زبانشناسی شناختی، ۲۷۰-۲۷۲

<sup>۲۲</sup>. حسن زاده و حمیدفر، «استعاره ادبی و استعاره مفهومی»، ۸؛ هاشمی، «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، ۱۲۴-۱۲۳.

<sup>۲۳</sup>. حسین‌پناهی، «استعاره مفهومی»، ۶؛ نیچه، در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی، ۱۲۵

می شود و معنای نهایی نمی آفریند و از چیزی به درستی خبر نمی دهد. هر متن درست، آن جا که می کوشد نکته ای را ثابت کند یا خواننده را به چیزی معتقد کند، این گوهر ناراست خود را آشکار می کند؛ این «گوهر ناراست زبان» همان سرشناس استعاری زبان است.<sup>۲۴</sup> تأکید بر سرشناس و بنیاد استعاری زبان و متافیزیک در آثار دریدا و ریکور بسیار برجسته است. ژاک دریدا تحت تاثیر رویکرد ادبی و ضدمتافیزیکی نیچه و هایدگر و در راستای زدودن مرزهای سخن ادبی از سخن فلسفی، استعاره را که از زمان ارسطو صرفاً بر پایه قیاس شعری و صنعت ادبی محض تلقی می شد، به سخن فلسفی و به طور کلی هرگونه اندیشه و زبان متافیزیکی گسترش داد. از چشم انداز دریدا، استعاره، بنیان هرگونه سخن متافیزیکی و به طور کلی بنیان زبان و اندیشه انسان است.

پل ریکور فرانسوی نیز (هرچند با رویکردی نسبتاً متفاوت با دریدا)، بر بنیاد استعاری زبان و اندیشه انسان صحنه می گذارد. چهار چوب فکری ریکور متاثر از گادامر، رویکرد هرمنوتیک به مقوله فهم و تفسیر است. از نظر ریکور، زبان در ژرفای نهانی خود، توان نمایان شدن چیزی به جای چیز دیگر است. اساس نشانه شناسیک زبان؛ یعنی «به جای چیزی بودن»، در جهان استعاره جای می گیرد.<sup>۲۵</sup> پل ریکور برخلاف دریدا و هم‌نوا با ارسطو بر لزوم مرزبندی و تمایز میان سخن و گفتمان فلسفی؛ و به طور کلی هرگونه گفتمان نظری با سخن و گفتمان ادبی و شعری پافشاری می کند و قیاس را وجهه مشترک گفتمان نظری (استدلالی) و گفتمان شعری و استعاری تلقی می کند؛<sup>۲۶</sup> اما آنچه ریکور را از ارسطو جدا می سازد تأکید ریکور در کتاب استعاره زنده بر سرشناس استعاری زبان و سخن و محدود نبودن استعاره به یک فن بلاعث شعری و ادبی است. از نظرگاه ریکور استعاره پدیده هرمنوتیکی فزوئی معناست به نحوی که قادر است با معلق و معوق کردن ارجاع متداول و رومره زبانی، واقعیت را به گونه خلاقانه و مبتکرانه و متافاصله از توصیف عادی و متداول توصیف کند.<sup>۲۷</sup>

به طور خلاصه می توان گفت؛ استعاره در سنت هرمنوتیکی-پساختارگرایی فرانسوی و رویکرد معناشناسی و زبان‌شناسی شناختی انگلیسی، دارای یک ویژگی مشترک است؛ سرشناس زبان و اندیشه انسان، استعاری است و خاستگاه استعاره نیز برآمده از تصاویر حسی و مادی است.

### ۳. خاستگاه استعاری پدیداری مفهوم عقل در اساطیر جهان

<sup>۲۴</sup>. حسین‌بناهی، «استعاره مفهومی»، ۱۱۰

<sup>۲۵</sup>. حسین‌بناهی، «استعاره مفهومی»، ۱۰۶

<sup>۲۶</sup>. پارسا خانقاوه، «استعاره و فلسفه نزد دریدا و ریکور»، ۱۶-۱۷

<sup>۲۷</sup>. بابک معین، «استعاره و پرنگ در اندیشه پل ریکور»، ۱۱-۱۲

### ۱-۳. فرایند پدیداری مفهوم عقل در اساطیر مختلف

واژه عقل، دارای خاستگاهی اساطیری در جوامع مختلف است. بررسی خاستگاه نخستین این واژه در زبان‌های باستانی و چگونگی به کارگیری آن در داستان‌های اساطیری مختلف، حاکی از یک ویژگی مشترک است؛ واژه عقل در کاربرد اولیه زبانی خود، معنایی فیزیکی و محسوس داشته است و سپس به مدد استعاره، در معنایی متافیزیکی مورد استفاده قرار گرفته است. بر همین اساس، در این قسمت به بررسی ریشه استعاری و اسطوره‌ای مفهوم عقل در زبان و اساطیر ایرانی، یونانی، میان‌رودان و رومی می‌پردازیم.

### ۱-۱-۳. مفهوم عقل در زبان و اساطیر سامی

تمدن‌های میان‌رودان (سومری، اکدی و بابلی) را که از زبان سامی برخوردار بودند، می‌توان خاستگاه نخستین جامعه مدنی و تفکر عقلانی به شمار آورد. استناد و آثار به دست آمده از این تمدن‌ها که قدمت بیشتری نسبت به سایر تمدن‌ها دارند، حاکی از مظاهری است که جز به یاری نظمی عقلانی قابل تصور نیست. شکل‌گیری جوامع کشاورزی و توسعه روش‌های بهره‌برداری از آب و خاک جهت تولید بیشتر محصول، یک جانشینی و پدیداری اولین شهرها، آغاز فرایند تقسیم کار بر حسب انواع حرف و مشاغل، دستیابی به نوشتار و اختراع خط، گسترش داد و ستد و مبادله میان افراد یک جامعه و ایجاد انواع قراردادها، پیدایش مبادلات تجاری میان جوامع مختلف، وضع قانون جهت تنظیم روابط و حل اختلافات میان افراد و تاسیس محکمه (نظیر قانون حمورابی)، برقراری نظام مالیات و خراج در روابط میان کشاورزان با ملاکان و فرمانروایان؛ جملگی حاکی از برقراری نظمی عقلانی در اداره امور و تنظیم روابط میان افراد در جامعه است.<sup>۲۸</sup> علاوه بر این، اولین نشانه‌های تفکر فلسفی و بی‌جوبی چراخی و علیت در پدیدارها (علت پیدایش هستی و خلقت انسان و عمل رویدادهای طبیعت) در تمدن‌های بین النهرين نمودار شد. در این تمدن‌ها به جهت فقدان برخورداری از ابزار و تجهیزات مناسب جهت و دسترسی به داده‌های علمی، شکل نخستین استدلال عقلانی در خصوص عمل پیدایش هستی و انسان و طبیعت، عقلانیتی اسطوره‌ای بود؛ نوعی تخیل سنجدیده و مهار شده که در بردارنده باور به موجودات نامنemi و فرابشری (خدایان متعدد) در زایش کیهان و انسان و دگرگونی‌های طبیعت بود.<sup>۲۹</sup> در اساطیر میان‌رودان، انکی (در تمدن سومر)، انا (تمدن اکدی و بابلی)، خدای خرد و دانایی محسوب می‌شود. در منظمه حمامی آتراهاسیس، می‌توان به شکل بسیار برجسته‌ای به خاستگاه استعاری- اسطوره‌ای عقل و تفکر عقلانی پی‌برد. آتراهاسیس در زبان اکدی

<sup>۲۸</sup>. ڇان بوترو و دیگران، نیای غرب، ۳۸-۳۴.

<sup>۲۹</sup>. ڇان بوترو و دیگران، نیای غرب، ۶۴-۶۲.

به معنای خردمند (دانان) بزرگ می‌باشد. داستان این حماسه به طور خلاصه در بردارنده تلاش خدای خرد (انکی یا اانا) برای آفرینش انسان و محافظت از جان او در برابر خشم بزرگترین خدایان (انلیل) و نزول انواع بلایا (نظیر: خشکسالی، قحطی، طوفان و....) برای از بین بردن انسان است.<sup>۳۰</sup> همین مضمون حماسی در گیلگمش (مشهورترین حماسه میان‌رودان) با عنوان اوتپیشتنی و در تمدن سومری تحت عنوان زیوسودرا تکرار شده است.<sup>۳۱</sup>

همان طور که ملاحظه می‌شود در اساطیر میان‌رودان و زبان سامی می‌توان نوعی ساختار و الگوی استعاری-اسطوره‌ای را در تفکر عقلاً مشاهده نمود. اینکه شخصیت‌های حماسی و اساطیری، تمثال و الگوی عقلاً مشتمله می‌شوند، مبین تشییه‌سازی و انسان‌وارپندازی<sup>۳۲</sup> اساطیر توسط انسان در چهارچوب رویکردی استعاری است، به گونه‌ای که از یک طرف ایزدان، ظاهری انسانی یا نیمه‌انسان نیمه حیوان (نظیر شیربالدار با سر انسان) دارند و در دو جنسیت مختلف (ایزدان و ایزدبانوان) شبیه‌سازی می‌شوند؛ و از طرف دیگر، در این اساطیر، ایزدان به‌نحو سلسه مراتبی به شاهان و فرمانروایان تشییه می‌شوند تا در انسان، اطاعت و وظیفه‌شناسی بیشتری برانگیزند.<sup>۳۳</sup> به عبارت دیگر، شخصیت‌های حماسی و اسطوره‌ای، نوعی کهن-الگو و سرمشق آفریده شده توسط انسان، برای فرمانبری هستند تا به عنوان یک سرمشق استعلایی و ایده‌آل، حاکم بر رفتارها و منش‌های انسان واقعی در زندگی روزمره خود باشند.

زبان عربی از جمله زبان‌های سامی است. واژه عقل، ریشه در زبان عربی دارد. بنا بر نظر پژوهشگران عقل از کلمه عقال مشتق گردیده است. عقال در عربی طنابی است که با آن پای شتر و یا هر چهارپای دیگری را می‌بنندند که حرکت نکند و جایی نزود. این پابند «عقل» نام دارد و به کارگیری کلمه عقال به عنوان مهارکننده شتر برای انسان از دید اندیشمندان برای توانایی انسان برای مهار خود در مقابل لغزش‌ها و خطاهای است.<sup>۳۴</sup> همان‌طور که ملاحظه می‌شود در زبان عربی خود واژه عقل، خاستگاهی استعاری و مادی (محسوس) دارد؛ بدین ترتیب که معنای نخستین آن کاملاً فیزیکی و محسوس (طناب مهارکننده شتر) است و سپس در فرایندی استعاری و تمثیلی به نیروی نامحسوس و غیر فیزیکی مهار انسان از لغزش‌ها (بازشناسی خوب از بد) و به‌طور کلی توان اندیشه و تفکر و تصمیم گیری صحیح گذر داده شده است.

<sup>۳۰</sup>. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 1-3; Foster, *The Epic of Gilgamesh*, 22-24.

<sup>۳۱</sup>. Black, *The Literature of Ancient Sumer*, 212-213

32 -Anthropomorphism

<sup>۳۳</sup>. زان بوترو و دیگران، نیای غرب، ۹۳، ۸۱؛ جینز، متش‌آگاهی در فروپاشی ذهن در ساحتی، ۲۲۸-۲۲۴.

<sup>۳۴</sup>. الجوهري، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ۱۷۶۹، فيروني، المصباح المنير، ۴۲۲-۴۲۳، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ۶۹/۴؛ ابن منظور، لسان العرب، ۴۵۹؛ رسولی، مقالات شاهنامه، ۴۸

نکته قابل توجه، ارتباط و اشتراک معنایی واژه عقل و دین در زبان عربی است. واژه دین در زبان ایلامی واگذی به معنای محاسبه و داوری کردن است و بنا بر نظر برخی پژوهشگران نظری تسمیرن، بعدها به زبان‌های هندوایرانی راه می‌یابد. همچنین منشا واژه دین و مدینه (دی ن) در زبان‌های سامی (نظری عربی) نیز برگرفته از مفهوم داوری کردن و مدینه در زبان عربی نیز به محل حسابرسی و داوری اطلاق می‌شود.<sup>۳۵</sup> به عبارت دیگر هر دو واژه دین و عقل در زبان عربی و به مدد استعاره، به معنای نیروی محاسبه و سنجش نیک از بد و عامل مهار انسان از گرفتاری در لغزش‌ها است.

در همین راستا، به منظور درک ملموس‌تر و محسوس مفهوم انتزاعی و متفاوتیکی عقل در اندیشه عموم مردم، واژه عقل به واسطه استعاره مفهومی، در احادیث و روایات و همچنین در آثار اندیشمندان در قالب مفاهیم محسوس و فیزیکی تشبیه‌سازی و معرفی شده است. نظری تشبیه عقل به مثابه گنج؛ عقل همچون نزدیکان، تمثیل عقل به روشنایی و چراغ، ثروت، کلید، شمشیر، هدیه، چشم، لباس نو، درخت، ستون و... در احادیث و روایات.<sup>۳۶</sup> نزد شاعران و فیلسوفان نیز عقل از طریق استعاره مفهومی به مظاهر و اشیاء طبیعی و ملموس تشبیه شده است، برای مثال: در ایات سنایی، عطار و مولانا عقل در قالب اشیاء محسوس و مادی، نظری: رسیمان، ترازو، نور، پاسبان، گنج یا دُر، قرص آفتاب و... تشبیه شده است.<sup>۳۷</sup> سهروردی فیلسوف بنیان‌گذار متکب اشراق، در رساله عقل سرخ از طریق استعاره مفهومی، به تحلیل مفهوم عقل پرداخته است.<sup>۳۸</sup> نزد ابن‌سینا، فارابی و ملاصدرا نیز عقل فعال که دهمین عقل از سلسله طولی عقول دهگانه محسوب می‌شود و نزدیک‌ترین عقل به عالم ماده و تدبیرکننده آن عالم و نفس‌های انسانی است، با تعبیری استعاری در قالب مفاهیم مادی و ملموس، نظری: واهِ الصُّور، عَنْقًا، سیمرغ، طایر قُدُسی، کدخدا و کدخدای زمین، عقل هیولانی، قطعه موم، آفتاب نورانی، قوه، جوهر و... مطرح گردیده است.<sup>۳۹</sup>

### ۲-۱-۳. مفهوم عقل در زبان و اساطیر ایران باستان

بنا بر نظر پژوهشگران زبان فارسی، واژه خرد از ریشه kar به معنی «کردن، عمل کردن» است و ممکن است ریشه مشابه با آن به معنای «به یاد آوردن و به خاطر سپردن» باشد. معادل سانسکریت آن -krátu-

<sup>۳۵</sup>. Gesenius, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, 192; Zimmern, *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultur-Influss*, 24

<sup>۳۶</sup>. کریمی نقی پور و دیگران، «استعاره مفهوم عقل در روایات»، ۲۱۴-۲۰۴

<sup>۳۷</sup>. مدنی، «تطور استعاره عقل در غزلیات سنایی، عطار، مولانا»، ۱۰۵-۱۰۴

<sup>۳۸</sup>. حسین‌بن‌ناهی، «استعاره مفهومی»، ۲۱-۱۹

<sup>۳۹</sup>. سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ۴۱۰؛ طباطبائی، نهایة الحكمة، ۳۰۶؛ فارابی، «مقالة في معانی العقل»، ۴۹؛ ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعت)، ۲۱۹/۲

است. خرد در پهلوی به صورت *xratu*، در اوستایی آمده است.<sup>۴۰</sup> در متون هندی لفظ *krátu*- بیشتر در مورد ایزدان پهلوان، مخصوصاً ایندره و یاران وی، به کار رفته و منظور از آن نیروی درونی و فطری جنگجویان بوده است. نخستین معنی ثانویه لفظ احتمالاً دلیری و پیروزی و زبردستی در جنگ و مسابقه است. (غضنفری و محمدی، «خرد در منظمه های حماسی فارسی و سنجش آن با متون زرتشتی»، ۶۹). بدین ترتیب می توان گفت: واژه خرد از معنای نخستین خود (نیرو و توان انسان در عمل کردن فیزیکی) به نحو استعاری به معنایی ثانویه و انتزاعی (نیروی درونی و فطری در دلاوری و جنگاوری) منتقل گردیده است. این واژه در اساطیر ایرانی در اوستا و گاهان زرتشت، در مورد ایزدان میته و رونه در معنای پارسایی و درست کاری به کار رفته و با قرار رفتن در کنار و هومنه (بهمن در معنای منش نیک)، به معنای نیروی متعلق به ایزدان قلمداد می گردد که آن را به انسانها می بخشدند تا انسانها به کمک آن، راه درست را برگزینند.<sup>۴۱</sup> در متون اساطیری پهلوی من جمله در اوستا و گاهان زرتشت، از اورمزد (اهورامزدا) به عنوان مظهر خرد و خردمندی نام می بردند و در بخش های دیگر اوستای متاخر، خرد به خرد ذاتی (آسن خرد) و خرد اکتسابی (گوشوسرود خرد) طبقه بندی می شود.<sup>۴۲</sup> بنابر نظر پژوهشگران، مفهوم خرد و خردمند که در شخصیت اساطیری اهورامزدا تجلی یافته است به معنای دانایی (دانش و آگاهی) و درست کاری (کردار نیک) است.<sup>۴۳</sup> واژه دانا و دانایی نیز با واژه دین (دتنا در زبان سانسکریت و اوستایی) هم ریشه است. هر دو واژه دانا و دتنا (دین) به کار واژه «دا» به معنی اندیشیدن و شناختن و نیروی ایزدی بازشناسی نیک از بد می رسند.<sup>۴۴</sup> نکته قابل توجه این است که، برای مثال، در بخشی از دینکرد سوم آمده است: «جوهر دین بهی خرد و دانایی اورمزد است و در دانایی و خرد اوست دادن، دانستن و کردن. ماده آن همه آگاهی است و درست کرداری نسبت به همه چیز و دادن به هر چیز آنچه را که مناسب و فراخور آن است: این خیم و منش اورمزد است».<sup>۴۵</sup> نخستین آفریده اهورامزدا که اولین امشابپندان نیز محسوب می شود، و هومنه است؛ و

<sup>۴۰</sup>. فرهنگ زبان پهلوی، ذیل *xrat*; غضنفری و محمدی، «خرد در منظمه های حماسی فارسی و سنجش آن با متون زرتشتی»، ۶۹؛ دلپذیر و دیگران، «بررسی تطبیقی مفهوم خرد در اندرزهای دینکرد ششم و شاهنامه فردوسی»، ۳۹

<sup>۴۱</sup>. غضنفری و محمدی، «خرد در منظمه های حماسی فارسی و سنجش آن با متون زرتشتی»، ۶۹

<sup>۴۲</sup>. غضنفری و محمدی، «خرد در منظمه های حماسی فارسی و سنجش آن با متون زرتشتی»، ۶۹؛ دوستخواه، اوستا، ۲۷۲/۱؛ صانعپور، «خرد زنانه در اسطوره های ایران باستان»، ۱۶۸-۱۶۹.

<sup>۴۳</sup>. صانعپور، «خرد زنانه در اسطوره های ایران باستان»، ۱۶۸؛ دوستخواه، اوستا، ۲۷۲؛ ریاضی هروی و دیگران، «رهیافتی به مفهوم معرفت در متون پهلوی و چکوئگی پیوند آن با اخلاق و تربیت»، ۷۵-۷۳

<sup>۴۴</sup>. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 662; Mayrhofer, *Kurzgefäßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, 113.

<sup>۴۵</sup>. ریاضی هروی و دیگران، «رهیافتی به مفهوم معرفت در متون پهلوی و چکوئگی پیوند آن با اخلاق و تربیت»، ۷۴؛ Madan, *The Complete Text of The Pahlavi Dēnkard*, 329-330

سپس سایر امشاپندان و ایزدان و انسان‌ها آفریده شدند. و هومن(بهمن) به معنای دانایی یا خرد نیک تعریف می‌شود که از ترکیب از دو واژه و هو (نیک، به) و من (اندیشه، منش) ساخته شده است و در میان آفریدگان، انسان بیشترین بهره را از خرد (دانایی) می‌برد.<sup>۴۶</sup> بدین ترتیب با توجه به خاستگاه مشترک دین و دانایی (اندیشیدن یا بازشناسی و داوری میان خوب و بد) و تعبیر خرد به معنای دانایی و منش نیک، می‌توان گفت مفهوم خرد (بهمند مفهوم عقل در زبان عربی) در متون کهن ایرانی با مفهوم دین اشتراک معنایی داشته و واجد دو جان‌ماهی شناختی-اخلاقی است. واژگانی چون: منش، دانایی و دین، در بردارنده وجه شناختی و اندیشمندانه خرد؛ واژگانی نظری: نیک و به(وهو)، میان جنبه اخلاقی خرد هستند. در جهانی‌بینی و ثنویت اخلاقی حاکم بر اساطیر ایرانی، اهورامزدا (سپتا مینو) و امشاپندان (از ترکیب امشه به معنای جاویدان و سپتا به معنای مقدس و پاک)، تجلی خرد (دانایی) و مدافعان درست‌کاری و نیکی (خیر) و اهریمن (انگره مینو) و دیوان (به‌ویژه اکومن که دیو، سمل بی‌خردی و دشمن و هومن محسوب می‌شود)، تجلی بدی (شر) و اندیشه بد و بی‌خردی به شمار می‌روند.<sup>۴۷</sup> به طور خلاصه می‌توان گفت: شخصیت‌های اساطیری ایران باستان در اوستا و سایر متون پهلوی (نظری: گاتها، شاهنامه) در بردارنده مفاهیم انتزاعی هستند که به نحو استعاری برای تعجب بخشیدن به مفاهیم ذهنی-اخلاقی و الگوسازی از آنها به عنوان کهن‌الگو، و سرمشق و ایده‌آل رفتاری برای انسان‌های عادی، پدیدار گشته و عینیت مادی یافته‌اند.<sup>۴۸</sup>

نکته جالب توجه این است که، علاوه بر اینکه خود واژه خرد، به نحو استعاری از مفهوم نیرو و توان پدید آمده و سپس در قالب شخصیت‌های اساطیری (نظری اهورامزدا و هومن) به نحو استعاری به عنوان کهن‌الگو و سرمشق، شخصیت‌سازی شده است؛ بلکه به منظور درک ملموس‌تر و عینی‌تر آن برای انسان، مجددً به نحو استعاری به پدیده‌های طبیعی تشبیه شده است، برای مثال: در متون دینکرد و شاهنامه، برای بیان ارتباط خرد و دانش، تمثیل زیبای زمین و آب به کار رفته است؛<sup>۴۹</sup> شبیه این تمثیل در شاهنامه نیز آمده است؛ چنان‌که اورمزد هنگام تاج‌گذاری به درباریان چنین پند می‌دهد:

خرد همچو آب است و دانش زمین بدان کین جدا و آن جدا نیست این<sup>۵۰</sup>

<sup>۴۶</sup>. ریاضی هروی و دیگران، «رهیافتی به مفهوم معرفت در متون پهلوی و چگونگی پیوند آن با اخلاق و تربیت»، ۷۳-۷۵؛ آمرزگار، تاریخ اساطیری ایران، ۱۷

<sup>۴۷</sup>. دلپذیر و دیگران، «بررسی تطبیقی مفهوم خرد در اندرزهای دینکرد ششم و شاهنامه فردوسی»، ۴۲؛ هینلز، شناخت اساطیر ایران، ۷۲-۷۱؛ پارشاطر، داستان‌های ایران باستان، ۱۱-۱۰؛ بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۵۷-۶۳؛ اسعایل نیای گنجی و دیگران، «تحلیل ساختاری کمال دیوان و امشاپندان»، ۲۰-۲۴.

<sup>۴۸</sup>. اسعایل نیای گنجی و دیگران، «تحلیل ساختاری کمال دیوان و امشاپندان»، ۳۷-۱۵، ۱۴.

<sup>۴۹</sup>. میرخراجی، بررسی دینکرد ششم، پ ۲۳۱؛ دلپذیر و دیگران، «بررسی تطبیقی مفهوم خرد در اندرزهای دینکرد ششم و شاهنامه فردوسی»، ۱۱؛ فردوسی شاهنامه، ۲۵۶.

### ۱-۳. مفهوم عقل در زبان و اساطیر یونان

بررسی واژگان مرتبط با خرد در یونان باستان (نظری: نوس، لوگوس، پسونخ و توموس) نیز، به مانند ایران، حاکی از ریشه استعاری و فیزیکی این واژگان در اساطیر یونانی است.

واژه توموس<sup>۵۰</sup> در مفهوم امروزین، به معنای روحیه و اشتیاق<sup>۵۱</sup> به کار می‌رود. بررسی این واژه در متون اساطیری یونان نظری ایلیاد هومر نشان دهنده این است که توموس ابتدا به معنای تغییرات ناگهانی در تنفس و افزایش تپش قلب و گردش خون بوده است. امری که مبین ملموس و فیزیکی بودن معنای نخستین آن است، سپس در فرایندی استعاری، واجد ویژگی درونی و ذهنی شده و به الگوی درونی میل، احساس و اشتیاق تبدیل شده است. نظری این جملات در ایلیاد هومر: «این آژاکس نیست که مشتاق جنگیدن است؛ بلکه توموس اوست؛ یا «این آنه نناس نیست که سرمست شادی است بلکه توموس اوست». <sup>۵۲</sup> به عبارت ساده‌تر، قلب در درون سینه که جایگاه فیزیکی تپش و گردش خون در بدن انسان است، در فرایندی استعاری تبدیل به مفهوم میل و اشتیاق شده است؛ چرا که حین میل و شوق، ضربان و تپش قلب و گردش خون او دچار تغییرات می‌شود. واژه توموس بعدها در ادبیات فلسفی افلاطون و در تمثیل استعاری مشهور ارابهان، در بردارنده مفهوم اراده شد و در آن استعاره نقش اسپی را ایفا نمود که یاور عقل بوده و در برابر اسب شهوت (اروس) به عقل (نوس) کمک می‌کند.<sup>۵۳</sup> نکته جالب این است که افلاطون متأثر از اندیشه‌های اساطیری در ایلیاد و اودیسه هومر، برای هر یک از سه عنصر نفس عقلانی (نوس)، اراده (توموس) و شهوت (اروس)، جایگاه و خاستگاهی جسمانی و بدنی قائل می‌شود؛ بدین ترتیب که جایگاه عقل را در سر، اراده را در سینه و قلب و شهوت را زیر حجاب حاجز تعیین می‌کند.<sup>۵۴</sup> تعیین جایگاه سینه و قلب برای توموس از سوی افلاطون تحت تاثیر هومر، نشان‌دهنده ماهیت استعاری و اساطیری گذار از یک مفهوم فیزیکی (قلب و سینه) به مفهوم انتزاعی اراده و اشتیاق است.

واژه نوس در زبان باستانی یونانی برگرفته از واژه *Noeo* به معنای دیدن است. این واژه در طی فرایندی استعاری واجد امری درونی و انتزاعی شده و به دیدن (بینش) ذهنی منتقل گردیده است. نظری

۵۱ - Thumos

۵۲ - Spiritedness

<sup>۵۳</sup>. جیز، منشا آگاهی در فروپاشی ذهن دو ساحتی، ۲۶۸-۲۶۴؛

Long, *Psychological Ideas in Antiquity*, 74

<sup>۵۴</sup>. کابلستون، تاریخ فلسفه، ۲۴۱؛

Long, *Psychological Ideas in Antiquity*, 74

<sup>۵۵</sup>. کابلستون، تاریخ فلسفه، ۲۴۱؛

هنگامی که تیس برای تسلی دادن به آشیل گریان از او می‌پرسد: «چرا اندوه بر توراه یافته است، برگو در نوس پنهان مکن تا که هر دو بدانیم».⁶ زبان‌شناسان شناختی معاصر، نظری: لیکاف و جانسون، و برخی عصب‌پژوهان، نظری: جولیان جینز نیز بر این باورند، واژگانی نظری: بینش، رویکرد، دیدگاه، چشم‌انداز، نظرگاه، زاویه دید، نقطه نظر، نظری، نظریه؛ همگی برگرفته از قوه بینایی و دیدن است که با عمل استعاره، به فعالیت‌های ذهنی (نظری: فهمیدن، تفکر و ادراک) شبیه‌سازی شده است، به‌گونه‌ای که گویی ما با چشم ذهن می‌بینیم.<sup>۷</sup> واژه نوس تحت تاثیر معنای اساطیری خود در طی فرایندی استعاری در آثار فلسفی یونان باستان در معنای عقل به کار می‌رود. آناکساگوراس نخستین بار از واژه نوس در مفهوم عقل استفاده کرد و عقل (نوس) را به عنوان عاملی خارج از دستگاه مادی و مکانیکی، علت هر موزون و نظم در تمام اشیاء خواه در ارگانیسم موجودات زنده و هم در ساختار طبیعت برشمرد.<sup>۸</sup> آناکساگوراس به‌تعبیر کاپلستون برای تشریح ماهیت نوس، آن را با تعبیر و کلمات مادی (نظری: لطیفترین و خالص‌ترین چیزها)، یاد می‌کند و این اختلاف را در میان مفسران فلسفه‌پیش می‌آورد که آیا وی در به‌کارگیری واژه نوس از تصور یک اصل جسمانی به سمت یک اصل روحانی پیش رفته یا خیر؟. بنا بر نظر زُلر، هر فلسفه‌ای گرفتار این دشواری است که باید فکر غیرمحسوس را به زبانی که برای اندیشه‌های مربوط به محسوس بسط یافته است، بیان کند.<sup>۹</sup> هم‌نوا با بینش زلر، همان‌طور که در بخش‌های اول و دوم گذشت، واژه نوس و سایر مفاهیم نامحسوس و انتزاعی متأفیزیکی، دارای معانی نخستین مادی و محسوس بودند که در طی فرایند استعاری زبان، ابتدا در اساطیر، معنایی نامحسوس و نمادین یافتند، و سپس به‌واسطه معنای اساطیری خود، وارد اندیشه‌های فلسفی شدند. تلاش آناکساگوراس در شناسایی و ارائه واژه نوس در مفهوم انتزاعی (نامحسوس) فلسفی عقل، از طریق تعبیر مادی و محسوس ناشی از همین خاستگاه استعاری زبان در ایجاد معانی و مفاهیم انتزاعی از منشا مادی و محسوس است.

واژه پسونخه<sup>۱۰</sup> که واژه روان‌شناسی نیز برگرفته از آن است، در ادبیات باستانی یونان به معنای تنفس و نفس کشیدن است. در متون اساطیری یونان نظری ایلیاد هومر، همان ویژگی حیات و زندگی بخشی تنفس،

<sup>۶</sup>. جینز، منشا آگاهی در فروپاشی ذهن دو ساختی، ۲۷۵-۲۷۴.

<sup>۷</sup>. لیکاف و جانسون، استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم، ۶۷؛ جینز، منشا آگاهی در فروپاشی ذهن دو ساختی، ۲۷۲.

<sup>۸</sup>. پابایی، مکتبهای فلسفی، ۷۷۸-۷۷۶؛ کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۸۵-۸۶؛

Novack, *The Origins of Materialism*, 135-139.

<sup>۹</sup>. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۸۵.

Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, 99

در مفهوم روح (روان) یا جان (نفس) به کار گرفته شده است.<sup>۶۱</sup> در آثار افلاطون و ارسسطو نیز پسونه به عنوان جوهری روحانی و نامیرا و متمایز از بدن تلقی شده و موجب تمایز انسان از سایر موجودات محسوب می‌شود. افلاطون در علم النفس خود از واژه پسونه به عنوان نفس استفاده نموده و آن را در تمثیلی استعاری به ارباب ران و دو اسب تشبیه کرده است.<sup>۶۲</sup> ارسسطو نیز از واژه پسونه به عنوان نفس استفاده می‌کند. از نقطه نظر ارسسطو جوهر بدن، دارای حیات است و مبدأ این حیات، نفس (پسونه) نامیده می‌شود. اما بدن نمی‌تواند نفس باشد؛ زیرا بدن حیات نیست؛ بلکه چیزی است که حیات دارد.<sup>۶۳</sup> وی سپس به درجه‌بندی پسونه (نفس) در موجودات زنده پرداخت که شامل: نفس نباتی (گیاهان، حیوانات و انسان)، نفس حساسه (حیوانات و انسان) و نفس عقلانی (انسان) می‌شود و سومی (نفس عقلانی) برخلاف دو مورد اول، فناپذیر و جدایپذیر از بدن است.<sup>۶۴</sup>

واژه لوگوس در زبان یونانی از فعل یونانی «legein» به معنای گفتن چیزی با معنی (مهم)، مشتق شده است. در لغت‌نامه‌های مشهور جهان نیز معنای نخستین این واژه، همان گفتار یا سخن است<sup>۶۵</sup> بر همین اساس واژه (Lego) به معنای کلمه و حرف و واژه لوچیک (Logic) به معنای منطق در ادبیات فلسفی از همین واژه لوگوس ریشه می‌گیرد.<sup>۶۶</sup> نکته جالب اینکه لوگوس در ابتدای طلوع فرهنگ یونانی به معنای افسانه (Legend) بوده است.<sup>۶۷</sup> این واژه در آثار فلسفی یونان برای نخستین بار توسط هراکلیتوس و بعدها توسط ارسسطو و روایيون مورد استفاده قرار گرفت. بررسی متون فلسفی یونان باستان، حاکی از آن است که لوگوس نزد برخی فیلسوفان، نظیر: هراکلیتوس، روایيون، و فیلون به معنای عقل؛ و نزد برخی دیگر، مانند: ارسسطو، افلاطون و سوഫیاتیان به معنای گفتار، توان سخنرانی، منطق یا قواعد سخن گفتن صحیح آمده است.<sup>۶۸</sup> از منظر هراکلیتوس، لوگوس به منزله عقل هستی و اصل اول و عقلانی حاکم بر جهان محسوب می‌شود. وی با رویکردی استعاری، در جایی، خدا را به عنوان لوگوس (عقل واحد و قانون حاکم

<sup>۶۱</sup>. جیتر، متشا آگاهی در فروپاشی ذهن دو ساحتی، ۲۷۵-۲۷۶.

Long, *Psychological Ideas in Antiquity*, 2.

<sup>۶۲</sup>. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۲۴۱.

<sup>۶۳</sup>. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۳۷۳.

<sup>۶۴</sup>. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۳۷۱-۳۷۵.

<sup>۶۵</sup>. نیکسیرت، «گفتاری در باب لوگوس»، ۲۱۱-۲۱۰.

<sup>۶۶</sup>. نیکسیرت، «گفتاری در باب لوگوس»، ۲۱۱-۲۱۰.

<sup>۶۷</sup>. نیکسیرت، «گفتاری در باب لوگوس»، ۲۱۶.

<sup>۶۸</sup>. نیکسیرت، «گفتاری در باب لوگوس»، ۲۱۲.

بر جهان هستی) و در بخشی دیگر، لوگوس را مانند آتشی در نظر گرفت که ماده المواد تشکیل‌دهنده جهان و عنصر اساسی آن محسوب می‌شود.<sup>۶۹</sup>

رواقیون نیز متأثر از هراكلیتوس، عقل را در معنای خدا و بنیاد عقلانی حاکم بر جهان در نظر گرفتند (نوعی عقل طبیعی و قانون بی‌واسطه حاکم بر جهان).<sup>۷۰</sup> نزد فیلسوف\_حقوقدانان وحدت وجودی رواقی، نظیر: سیسرو، لوکرسیوس، سنکا و گایوس، زندگی درست برابر بود با مطابقت آن با قانون راستین عقل که همانا موافقت با طبیعت بود.<sup>۷۱</sup> شناسایی لوگوس در چهارچوب معنایی عقل طبیعی و خدا از سوی رواقیون دربردارنده رویکردی استعاری است که در آن لوگوس از مفهوم کلمه و سخن به معنایی جدید انتزاعی (خدا و عقل طبیعی) منتقل شده است. این وجود واژه نوس، بیشتر از لوگوس در ادبیات فیلسوفان در معنای عقل به کار رفته است؛ در هر حال، شناسایی لوگوس در هر دو معنای عقل و منطق (سخن صحیح)، نزد فیلسوفان یونان، برگرفته از نوعی جا به جایی انتزاعی و استعاری از کلمه (گفتار) و افسانه به عقل و منطق بوده است. این دگرگونی استعاری در معنای منطق، روشن تر و ملموس تر است؛ چرا که واژه منطق از نطق و سخن مشتق گردیده است و لوجیک نزد اسطو و دیگر منطق‌دانان به معنای معیار سخن درست و نزد سو فسطانیان به مفهوم توان سخنرانی به کار رفته است.<sup>۷۲</sup>

#### ۱-۴-۳. مفهوم عقل در زبان و اساطیر رومی

در اساطیر روم باستان نیز می‌توان منشاء استعاری پدیداری مفهوم عقل و اندیشه عقلانی را مشاهده نمود. در این زمینه، می‌توان به واژه مینروا و پیناتس اشاره نمود. اساطیر روم باستان، نمونه‌ای متاخر و تاثیرپذیرفته از اساطیر یونان باستان هستند. یکی از خدایان و اساطیر مشهور روم باستان، مینروا<sup>۷۳</sup> است. در اساطیر روم، مینروا ایزدبانوی عقل و خرد محسوب می‌شود که بنا بر گفته اسطوره‌شناسان، نمونه رومی ایزدبانوی آتنا (الله عقل) در یونان باستان محسوب می‌شود، به گونه‌ای که به مانند آتنا که از مغز زئوس (محل اندیشه عقلانی) متولد می‌شود، مینروا نیز از مغز ژوپیتر پدیدار می‌شود.<sup>۷۴</sup> نکته جالب این است که

<sup>69</sup>. Kerferd, "Logos", 83-84; Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 432-433;

کالپلستون، تاریخ فلسفه، ۵۵

<sup>70</sup>. Pepin, "Logos", 9-15;

معتمدی، «نگرشی تحلیلی و انتقادی به مفهوم لوگوس از یونان باستان تا آباء کلیسا»، ۱۰۷

<sup>71</sup>. کالپلستون، تاریخ فلسفه، ۴۵۳؛ کلی، تاریخ توری حقوق در غرب، ۱۱۵

<sup>72</sup>. نیک سیرت، «گفتاری در باب لوگوس»، ۲۱۲؛ مسیح، «بررسی مفهوم لوگوس از آغاز تا کنون»، ۱۱-۸

نام مینروا (Mēnra)، از ریشه «مِن» (Men) یا منز (Mens) که معنایی مرتبط با مفهوم حافظه و ذهن دارد، مشتق شده است. امروزه کلمه انگلیسی ذهن<sup>۷۵</sup> نیز از همین واژه مِن مشتق گردیده است.<sup>۷۶</sup> در ادبیات حقوقی لاتین نیز اصلاح (Mens rea) به عنوان عنصر روانی یا ذهنی تلقی می شود.<sup>۷۷</sup> به طور خلاصه می توان گفت: واژه مینروا در مفهوم نخستین خود به حافظه یا ذهن دلالت دارد که بعدها در فرایندی استعاری به اسطوره عقل و خرد دگرگون گشته است.

واژه مهم دیگر در ادبیات اساطیری روم باستان، پیناتس<sup>۷۸</sup> می باشد. پیناتس در اساطیر روم، نوعی خدای خانگی که محافظت کننده خانواده و اعضای آن است، می باشد. این خدا در اساطیر رومی مظاهر حکمت و عقلانیت محسوب می شود. پیناتس در اساطیر رومی، مظهر عقل و یاور پدر خانواده<sup>۷۹</sup> است. پدر خانواده در جامعه رومی، واحد اقتدار قانونی و مالکیتی بر خانواده و اعضای آن بود و قوانین و سنت های رومی، قدرت پدر خانواده را در جامعه خانواده گسترده خود ثبیت کرد.<sup>۸۰</sup> در همین راستا، در حقوق رومی، در طی فرایندی استعاری، اسطوره ای حقوقی موسوم به پدر خوب خانواده<sup>۸۱</sup> ابداع شد. پدر خوب خانواده، نمودار استعاری یک الگو و سرمشق و به عبارت دیگر استاندارد رفتار عقلانی و ایده آل در حقوق رومی است.<sup>۸۲</sup>

## ۲-۳. تحلیل منشأ استعاری\_اساطیری عقل از منظر دین‌شناسان و اسطوره‌پژوهان

همان طور که در بخش پیشین گفته شد، بنا بر رویکرد رایج در زبان‌شناسی شناختی و هرمنوتیک معاصر، اندیشیدن، امری زبان‌مند است و انسان نمی‌تواند خارج از چهارچوب زبان به اندیشیدن بپردازد. زبان‌مندی انسان نیز مبتنی بر استعاره است؛ چرا که هر واژه یا به‌طور کلی هر امر نمادین (اعم از: واژه، شمایل و نشانه‌های تصویری) راهنمایی است جهت هدایت به سمت معنا. با تکامل هم‌زمان مغز و زبان و شکل‌گیری گفتار و نوشتار، انسان خردمند پدید آمد. با وجود اتفاق نظر در خصوص منشأ استعاری و

الیاده، تاریخ اندیشه‌های دینی

75 - Mind

76. Lewis and Short, *A Latin Dictionary*

77. Black's Law Dictionary, mens rea

78 - pinates

79 - Pater familias

80. Saller, "Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household";

الیاده، تاریخ اندیشه‌های دینی، ۲۱۵/۱

81 - Bonus pater familias

82 .Calabresi, *Ideals, beliefs, Attitudes, and the Law*, 23; Parker, "The reasonable person: a gendered concept?" 105

اساطیری مفهوم عقل و تفکر عقلانی، اختلاف نظر پژوهشگران، در استمرار حالت استعاری اسطوره‌ای اندیشه عقلانی پس از پیدایش اندیشه فلسفی علمی است. بنابر نظر برخی زیستشناسان و انسان‌شناسان، در جوامع مبتنی بر شکارگری و گردآوری خوراک، در رمزگشایی اولیه انسان از علل پیدایش هستی و رخدادهای آن، به دلیل فقدان ذخیره اطلاعاتی علمی کافی و نداشتن دسترسی به تجهیزات و ابزارهای لازم جهت شناخت علمی حوادث و علل رخدادهای طبیعت (نظیر: علت و چرایی حیات و مرگ، علت بیماری، علل گردش فصول و طلوع و غروب خورشید...) در گام اول، زنده‌انگاری (تصور تاثیر ارواح نادیدنی در رخدادهای طبیعی و انسانی پیرامون) و آداب و رسوم مبتنی بر سحر و جادو و گرایش به شامان (جادوگران) و پیشوگیان برای تبیین و حل مساله و پیش‌گویی آینده، در پیش گرفته شد.<sup>۸۳</sup> از منظر برخی اندیشمندان، ناتوانی در تبیین علمی رخدادهای طبیعی و باور داشتن به ارواح نادیدنی، زمینه‌ساز پیدایش داستان‌های افسانه و اساطیری شد. افسانه تلاشی برای بیان واقعیت‌های پیرامونی با امور فراتبیعی است. انسان در تبیین پدیده‌هایی که به علت‌شان واقع نبوده به تعییرات فراتبیعی روی آورده و این زمانی است که هنوز دانش بشری توجیه‌کننده حوادث پیرامونی اش نیست. به عبارت دیگر، انسان در تلاش برای ایجاد صلحی روحی میان طبیعت و خودش، اساطیر و افسانه‌ها را خلق نمود؛<sup>۸۴</sup> در مقابل، بر مبنای نظر برخی اندیشمندان و اسطوره‌شناسان مدرن، نظیر: کلود لوی استراوس، کارل یونگ و الیاده، اسطوره‌ها صرفاً شکل منسخ و ناکارآمد اندیشه غیرعلمی انسان نیستند؛ بلکه اسطوره‌ها را باید بازتاب الگوهای ذهنی انسان و بنیاد روان‌شناسی ناخودآگاه انسان تلقی کنیم که به دنبال ساختن کهن\_الگوها و سرمشقدی به رفتار انسانی پدیدآمده اند.<sup>۸۵</sup> در ادیان مختلف نیز می‌توان همین اتفاق و اختلاف نظر میان اندیشمندان را در خصوص خاستگاه پیدایش و تکامل مفهوم عقل در ادیان مشاهده نمود. به طور کلی، برآیند مشترک بررسی‌های دین‌پژوهان، جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان، حاکی از این است که از منظر برخی دین‌پژوهان معتقد به رویکرد تکاملی (نظیر: ادوراد تایلور و جیمز فریزر)، جامعه‌شناسان (نظیر: ماکس وبر) جادو، اسطوره، دین، و علم، مراحل تکامل عقلانیت انسان در مواجهه با خود، طبیعت و علل رخدادن حوادث تلقی می‌شوند، به نحوی که با ورود انسان به عصر علم، عقلانیت او به درجه کمال و افسون‌زدایی رسیده و

<sup>۸۳</sup>. نولان و لنسکی، جامعه‌های انسانی، ۱۶۹-۱۷۱؛

Davis, "Societal Complexity", 68-70.

<sup>۸۴</sup>. ج. ف. بیرلین، اسطوره‌های موازی، ۱۳۹؛Segal, *Myth*, 19.<sup>۸۵</sup>. Segal, *Myth*, 3; Walker, *Jung and the Jungians on Myth*; Dundes, "Binary Opposition in Myth", 39-50

<sup>۸۶</sup> عقلانیت جادویی و دینی که مراحل اولیه و ناپخته اندیشه عقلانی بودند به افول رفته است.

در مقابل برخی دیگر از دینپژوهان نظری: امیل دورکیم و میرچا الیاده، ضمن پذیرش ماهیت عقلانی اندیشه دینی و اسطوره‌ای، جنبه تکاملی آن را از حیث گذار و تکامل عقلانیت از دین به علم مورد انتقاد قرار می‌دهند و بر این باورند که دین، حتی در عصر جدید، دارای کارکرد انسجام در حیات اجتماعی انسان (نظریه دین به مثابه جامعه دورکیم) در هر جامعه‌ای است و اینکه، دین در بردارنده فرایند انسان شدن است و اندیشه دینی یا اسطوره‌ای (باور به وجود امر قدسی)، خصیصه ذاتی تفکر عقلانی بشر محسوب می‌شود و انسان مدرن نیز ناچار است مانند نیاکانش اسطوره‌های خود را بسازد.<sup>۸۷</sup>

فرایند مشترک دیدگاه‌های دینپژوهان و اسطوره‌شناسان، حاکمی از آن است که عقلانیت دینی و اسطوره‌ای، برآمده از ساختار استعاری و استعلای اندیشه انسان به خود و هستی پیرامون او می‌باشد. ماهیت استعاری عقلانیت دینی، برگرفته از آن است که هم خود واژه عقل یا خرد (به عنوان مفهومی انتزاعی) در ادیان و اساطیر جوامع مختلف، خاستگاهی استعاری دارد، و در اثر تمثیل و شباهت با یکی از اعضای بدن (انسان یا حیوان) یا اشیای طبیعت در زبان پدید آمده است؛ و هم اینکه، در اغلب ادیان و اساطیر، عقل تجلی گاه یکی از ایزدان یا شخصیت‌های اسطوره‌ای است. نظری آترا\_هاسیس (بسیار خردمند) در حمامه گیلگمش در تمدن بین النهرين، انا و انکی (خدا خرد در تمدن سومری واکدی)، آتنا (خدای خرد) در اساطیر یونانی و بهمن (یکی از امشاسبان و مظهر خرد در دین زرتشت) و مینروا در تمدن رومی.<sup>۸۸</sup> ماهیت ایده‌آلیستی و برین عقلانیت دینی و اسطوره‌ای نیز برآمده از آن است از نظرگاه دینپژوهان، انسان‌شناسان و روان‌شناسان مشهوری چون: یونگ، لوی استراوس و میرچا الیاده، ایزدان یا شخصیت‌های اساطیری که تجلی خرد و عقلانیت معروفی شده‌اند، در واقع، نوعی کهن\_الگوی نمونه (سرمشق) انسان برتر و ایده‌آل هستند که به نحو استعاری به شخصیتی فرابشری، نامیرا و روحانی تشبيه شده شده است. به عبارت دیگر شخصیت‌های اساطیری، تجزیدهایی تشخوص یافته و تجلی صفات و ویژگی‌های انسان کامل و ایده‌آل و سرمشق و الگوی رفتاری انسان عادی به شمار می‌آیند.<sup>۸۹</sup>

<sup>۸۶</sup>. Tylor, *Primitive Culture*, 11, 408; Frazer, *The Golden Bough*, 712; Allan, *Explorations in Classical Sociological Theory*, 154-158; Ritzer, *Contemporary Social Theory and Its Classical Roots*, 136-146.

<sup>۸۷</sup>. الیاده، تاریخ اندیشه‌های دینی، ۳۳-۳۱.

<sup>۸۸</sup>. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 1-3;

جان بین، شناخت اساطیر یونان، ۳۴-۳۵؛ مهر، دیدی نو از دینی کهن؛ فلسفه زرتشت، ۲۰۶

<sup>۸۹</sup>. یاماوچی، ایران و ادیان باستانی، ۴۹۶

Walker, *Jung and the Jungians on Myth*, 72, 132, 39-50; Eliade, *Myth and Reality*; Dundes, "Binary Opposition in Myth".

### نتیجه‌گیری

صرف نظر از اختلافاتی که میان اندیشمندان علوم مختلف در زمینه خاستگاه اندیشه عقلانی و استمرار آن به چشم می‌خورد، بررسی دقیق زبان‌شناختی مفاهیم مرتبط با عقل و همچنین اساطیر و شخصیت‌های سمبول عقل در زبان و متون اساطیری جوامع باستان حاکی از این است که مفهوم عقل و شخصیت‌های اسطوره‌ای معرف آن، دارای خاستگاه معنایی محسوس و مادی بوده که در طی فرایندی استعاری در قالب مفاهیم متافیزیکی به کار رفته است. همچنین شخصیت‌های اساطیری سمبول عقل (نظری: آتنا، آتراحسیس، وهومن، میزرا و...) جملگی نمایان‌گر ساختار استعاری ذهن و زبان انسان اندیشه‌ورز در پدیداری الگوها و سرمشق‌های تمثیلی، و عینیت‌سازی آن، در قالب داستان، برای درک بهتر مفهوم انتزاعی عقل از سوی عموم مردم می‌باشد. انسان به مدد قوای مغزی و زبانی تکامل یافته، از همان آغاز تمدن، خود را سوژه‌ای متمایز از سایر گونه‌ها و برتر از آنها دیده است و با هدف نظم‌بخشی در برهم‌کنش با محرك‌های معنادار طبیعت و همنوعان خود، الگویی ذهنی و زبانی نمادین (استعاری) برای اندیشیدن درباره معاشر (امر انتزاعی و نامحسوس)، و انتقال معانی مشترک میان افراد در جوامع انسانی ساخته است؛ و با انسان‌وارپندراری طبیعت و رویدادهای آن، اقدام به آفرینش استعاری اساطیر به عنوان الگوها و سرمشق‌های عینی شده انسانی نموده است. بنابراین نه فقط اساطیر سمبول عقل؛ بلکه اساساً اندیشه اساطیری، اندیشه خلاق و زبان‌مند انسان متمدن به عنوان سوژه (موجود برتر و متفکر) در نظم‌بخشی استعاری به معانی محرك‌های محسوس محیط پیرامون خود (طبیعت و همنوعان) بود. پدیداری مفهوم عقل و عقلانیت و شخصیت‌های سمبول عقل در زبان و اساطیر جوامع باستانی، برگرفته از همین خصلت نظم‌بخشی استعاری و نمادین اندیشه انسان در معناسازی و مقوله‌بندی است. بنابراین برخلاف نظر برخی اندیشمندان که آغاز تفکر عقلانی، و ریشه واژگانی نظری: خرد، عقل، لوگوس، نوس را با اندیشه‌های فیلسوفان پیشاسفاراطی همزمان می‌دانند. تفکر عقلانی و ریشه زبانی آن، در تمام جوامع متمدن، نظری: ایران و یونان و هند و بین‌النهرین، در دوران اساطیری و به نحو استعاری، از طریق شبیه‌سازی با اعضای بدن انسان یا اشیاء طبیعت پدید آمده است. در حال حاضر نیز، بنایه نظر اسطوره‌شناسان، زبان‌شناسان و فیلسوفان معاصر، ساختار و الگوی ذهنی تفکر انسانی، ساختاری استعاری-استوره‌ای است.

### منابع

ابن سينا، حسين بن عبدالله. الشفاء (الطبعيات). به تحقیق سعید زايد و... قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۲،

- ابن‌فارس. معجم مقایيس اللّغة. قم: دارالفنون، ۱۳۹۹.
- ابن‌منظور. محمد ابن‌مکرم. لسان‌العرب. بیروت: دار‌الصادر، بی‌تا
- اسماعیل‌نیای گنجی، حجت‌الله و دیگران. «تحلیل ساختاری کمال دیوان و امشاسباندان با نگاهی به آیین مزدیسنا و اسطوره‌های پیشاً‌آریایی»، *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، ش. ۵۷ (۱۳۹۸): ۱۳-۳۹.
- آموزگار، ژاله. *تاریخ اساطیری ایران*. تهران: سمت (سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها)، ۱۳۹۷.
- الجوهري، ابونصر. *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*. ج. ۵. بیروت: دار العلم للملائين، ۱۴۰۷ق
- بابایی، پرویز. *مکتبهای فلسفی*. تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۹۲.
- بابک معین، مرتضی. «استعاره و پیرنگ در اندیشه پل ریکور»، *فصلنامه نقد ادبی*، ش. ۲۰ (۱۳۹۱): ۷-۲۶.
- بهار، مهرداد. *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه، ۱۳۵۱.
- پارسا خانقا، مهدی. «استعاره و فلسفه نزد دریدا و ریکور»، *حکمت و فلسفه*، ۴۹ (۱۳۹۶): ۷-۲۲.
- پناهی، نعمت‌الله. «استعاره مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربه عرفانی در «عقل سرخ سهوروی»، کاوشنامه زبان و ادبیات فارسی شماره ۳۵ (۱۳۹۶): ۱-۲۹.
- چ. ف. بیتلین، اسطوره‌های موادی. ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۶.
- جان پن سنت. *شناخت اساطیر یونان*. ترجمه باجلان فرخی، تهران: نشر اساطیر، ۱۴۰۲.
- جینز، جولیان. *منشآگاهی در فروپاشی ذهن دو ساحتی*. ترجمه سعید همایونی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۹.
- حسن زاده نیری، محمدحسن، و علی اصغر حمیدفر. «استعاره ادبی و استعاره مفهومی»، *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*، سال ۹، شماره ۳ (۱۳۹۹): ۱-۲۳.
- حسین پناهی، فردین و سید اسعد شیخ احمدی. «*زبان، استعاره و حقیقت*»، *فصلنامه فنون ادبی*، شماره ۲ (۱۳۹۶): ۸-۱۱۰.
- دلپذیر، زهرا، بهنام فر، محمد، و راشد محصل، محمدرضا، «بررسی تطبیقی مفهوم خرد در اندرزهای دینکرد ششم و شاهنامه فردوسی»، *فصلنامه متن شناسی ادب فارسی*، شماره ۳۶ (۱۳۹۶): ۳۷-۵۵.
- دoustخواه، جلیل. اوستا: کهترین سرودها و متهای ایرانی. تهران: مروارید، ۱۳۷۰.
- رسولی، محمد. *مقالات شاهنامه*. تهران: انتشارات سبزان، ۱۴۰۰.
- ریاضی هروی، شیدا و دیگران. «رهیافتی به مفهوم معرفت در متون پهلوی و چگونگی پیوند آن با اخلاق و تربیت»، *مجله تاریخ فلسفه*، ش. ۳ (۱۳۹۸): ۶۹-۱۰۲.
- ریچاردز، آی. ا. *فلسفه بلاغت*. ترجمه علی محمدی آسیابادی، چ. ۹، تهران: قطره، ۱۳۸۲.
- ژان بوترو و دیگران. *نیای غرب*. ترجمه بهمن رستاخیز و دیگران، تهران: نشر ققنوس، ۱۴۰۰.

- سجادی، سید جعفر. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. نشر سازمان اوقاف و امور خیریه، ۱۳۹۷
- صانعپور، مریم. «خرد زنانه در اسطوره‌های ایران باستان»، پژوهشنامه زنان، شماره ۲۰ (۱۴۰۰): ۱۶۷-۱۹۱.
- ضیمران، محمد. گذار از جهان اسطوره به فلسفه. تهران: نشر هرمس، ۱۳۷۹
- طباطبائی، محمد حسین. نهاية الحکمة، قم: نشر اسلامی، ج شانزدهم، ۱۴۲۲ق
- غضنفری، کلثوم و احسان محمدی. «خرد در منظمه‌های حمامی فارسی و سنجش آن با متون زرتشتی»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، شماره ۲ (۱۳۹۶): ۶۷-۸۲.
- فارابی، ابو‌نصر. «مقاله‌فی معانی العقل»، در مجموعه رسائل فارابی. مصر: مطبعة السعاده، ۱۳۲۵ق
- فکوهی، ناصر. مبانی انسان‌شناسی. تهران: نشر نی، ۱۳۹۸
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه. تصحیح جلال خالقی مطلق، ۸ جلد، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۸۶
- فرهوشی، بهرام. فرهنگ زبان پهلوی، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۳۱
- فیومنی، احمد بن محمد. المصباح المنیر. بیروت، ۱۴۲۸ق.
- کاپلستون، فردیک. تاریخ فلسفه. جلد اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰
- کرافت، ویلیام. زبان‌شناسی شناختی. ترجمه جهانشاه میرزا بیگی. تهران: نشر آگاه، ۱۳۹۸
- کریمی نوقی پور، زهرا و ثریا قطبی، و فریده داوید مقدم. «استعاره مفهوم عقل در روایات»، شماره ۴۲ (۱۴۰۰): ۲۲-۱۹۹.
- کلی، جان، تاریخ توری حقوق در غرب. ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر طرح نو، ۱۳۸۲
- کلفام، ارسلان، و فاطمه یوسفی راد. «زبان‌شناسی شناختی و استعاره»، تازه‌های علوم شناختی، شماره ۳ (۱۳۸۱): ۶۴-۵۹.
- لودویسی، جیمز. منشا زبان. ترجمه قاسم کبیری، تهران: انتشارات رهنما، ۱۳۶۹
- لیکاف، جرج و مارک جانسون. استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم. ترجمه جهانشاه میرزا بیگی. تهران: نشر آگاه، ۱۴۰۰
- مدنی، امیر حسین. «تطویر استعاره عقل در غزلیات سنایی، عطار، مولانا»، پژوهه‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، شماره ۴ (۱۳۹۷): ۱۰۱-۱۲۶.
- معتمدی، منصور، «نگرشی تحلیلی و انتقادی به مفهوم لوگوس از یونان باستان تا آباء کلیسا»، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۹۰ (۱۳۹۲): ۱۰۵-۱۲۸.
- مهر، فرهنگ. دیدی نواز دینی کهن؛ فلسفه زرتشت. تهران: نشر جامی، ۱۳۸۷

میرفخرابی، مهشید، بررسی دینکرد ششم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۲  
مسیح، نیلوفر، «بررسی مفهوم لوگوس از آغاز تا کنون»، ماهنامه ادبی کلمه، شماره ۱۸ (۱۳۹۷) : ۳۱-۱  
نولان، پاتریک، و گرها رد لنسکی. جامعه‌های انسانی. ترجمه ناصر موققیان، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳  
نیچه، فردریش. در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی. ترجمه مراد فرهادپور، مبانی نظری مدرنیسم  
(مجموعه مقالات ارغون). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، (۱۳۸۳) : ۱۲۱-۱۳۶  
نیک سیرت، عبدالله. «گفتاری در باب لوگوس»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۳۴ (۱۳۸۶) : ۲۰۹-۲۱۶  
. ۲۲۵

هاشمی، زهره. «نظریه استعاره مفهومی از دیدگاه لیکاف و جانسون»، فصلنامه ادب پژوهی، ش ۹۲ (۱۳۸۹) : ۱۱۹-۱۴۰

هاوکس، ترنس. استعاره. ترجمه فرزانه طاهری، چ ۲، تهران: مرکز، ۱۳۸۹  
هینزل، جان. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تقضی. تهران: چشم، ۱۳۹۷.  
الیاده، میرچا. تاریخ اندیشه‌های دینی. چ ۱، ترجمه بهزاد سالکی. تهران: نشر پارسه، ۱۴۰۰  
یارشاطر، احسان. داستان‌های ایران باستان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۶  
یاماواچی، ادوین. ام. ایران و ادیان باستانی. ترجمه متوجه پژشک. تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۰

Allan, Kenneth D. *Explorations in Classical Sociological Theory: Seeing the Social World*. Pine Forge Press, the macmillan company, 2005

Bartholomae, Christian. *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg. K. J. Trübner, 1904

Becker, Carl. *Modern Theory of Language Evolution*. iUniverse, 2004

Black, Jeremy A. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford University Press, 2006

Bonfante and Judith Swaddling, *Etruscan Myths (The Legendary Past Series)*. British Museum/University of Texas, 2006

Calabresi, Guido. *Ideals, beliefs, Attitudes, and the Law*. New York: Syracuse University Press, 1985

Charlton T. Lewis, and Charles Short. *A Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon Press/ Minerva”, 1879

Dalley, Stephanie, *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford, England: Oxford University Press, 1989

Davis, William David. “Societal Complexity and the Nature of Primitive Man’s Conception of the Supernatural.” University of North Carolina: 1971.

- 
- Deacon, Terrence. *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Brain*. New York: W.W. Norton & Company, 1997
- Dundes, Alan. "Binary Opposition in Myth: The Propp/Levi-Strauss Debate in Retrospect," *Western Folklore* 56 (1997): 39-50.
- Edwards, Paul. *The Encyclopedia of philosophy*. (Vol 5). London The Macmillian publishing company,1967
- Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. Waveland Pr Inc,1998
- Foster, Benjamin R., *The Epic of Gilgamesh: A New Translation, Analogues, Criticism*, United Kingdom: Norton,2001
- Frazer, James, George. *The Golden Bough, a Study in Magic and Religion*. newYork, MacMillan Co, 1974
- French, Michelle. "The Origins of Language: An Investigation of Various Theories," *Journal of Creation* 18 (3) (2004): 24-27.
- Geeraerts, D. *Cognitive linguistics: Handbook of pragmatics*. Amsterdam: J. Benjamin Pub. Co,1995
- Gesenius, William. *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Oxford University Press, 1952.
- Guthrie, F.B.A, *A History of Greek Philosophy*, New York and London, Vol. 1,1962
- Hauser, Marc D.; Chomsky, Noam; Fitch, W. Tecumseh "The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve?". *Science*. 298 (2002): 1569–79.
- Hauser, Marc D.; Fitch, W. Tecumseh. "What are the uniquely human components of the language faculty?". In M.H. Christiansen; S. Kirby (eds.). *Language Evolution: The States of the Art*. Oxford University Press/ <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199244843.003.0009>, Pages 158–181,2003
- Hockett, Charles F. "Logical considerations in the study of animal communication". In W. E. Lanyon; W. N., 1960.
- Kerferd, G. B. "Logos". In Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of philosophy*. vol5. New York,: Macmillan, 5-82.
- Lakoff, G., & Johnson, M. *Metaphors we live*. Chcago: Chicago University Press,1980
- Long, Anthony. *Psychological Ideas in Antiquity*. In: Dictionary of the History of Ideas, Scribner, New York,1973
- Lyons, John. *Language and Linguistics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- MacKenzie, D. N. *A Concise Pahlavi Dictionary*. Oxford University Press, 1971

- Madan, Dhanjishan Meherjibhai. *The Complete Text of The Pahlavi Dēnkard*. Bombay, 1911
- Malmkjaer, Kristen. "Origin of Language," in *The Linguistics Encyclopedia*. Edited By: Kirsten Malmkjaer. Second Edition. London: Routledge, (2003): 436-441.
- Mayrhofer, Manfred. *Kurzgefastes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Heidelberg, 1955
- Nancy Thomson de Grummond. *Etruscan, Myth, Sacred History and Legend*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, 2006
- Novack, George. *The Origins of Materialism: The Evolution of a Scientific View of the World*. New York, Pathfinder Press, 1965
- Parker, Wendy. "The reasonable person: a gendered concept?". in *Claiming the Law*, edited by Elisabeth McDonald and Graeme Austin, Victoria University Press: 1993, 105-112.
- Pepin, Jean. "Logos", *Encyclopedia of Religion*, 2. ed., vol.9, New York: Thomson Gale, 1987
- Ritzer, George, *Contemporary Social Theory and Its Classical Roots: The Basics*, 3rd Edition – Softcover: McGraw-Hill Humanities/Social Sciences/Languages, 2009
- Saller, Richard P. "Pater Familias, Mater Familias, and the Gendered Semantics of the Roman Household", *Classical Philology*, 94, (2) (1999): 182-197.
- Segal, Robert. *Myth: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, 2015
- The oxford English dictionary. (Vol VI) (1-m). oxford university press, 1970
- Tomasello, Michael, "The Cultural Roots of Language". In B. Velichkovsky and D. Rumbaugh (ed.). *Communicating Meaning: The Evolution and Development of Language*. Psychology Press. pp. 275–308. ISBN 978-0-8058-2118-5.1996
- Tomasello, Michael. *Origin of Human Communication*. the MIT Press, 2008/
- Trask, Robert Lawrence. Stockwell, Peter (ed.). *Language and Linguistics: The Key Concepts* (2nd ed.). Routledge. 2007
- Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture*. New York: J. P. Putnams Sons, 1920
- Ulbaek, Ib. "The Origin of Language and Cognition". In J. R. Hurford & C. Knight (ed.). *Approaches to the evolution of language*. Cambridge University Press, 1998
- Walker, Steven. *Jung and the Jungians on Myth*. newYork, Routledge. 2014
- Zeller, Eduard. *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Routledge & Kegan Paul, 1931

Zimmern, Heinrich. *Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kulture-Influss*, Leipzig, 1917

### Transliterated Bibliography

Al-Jawharī, Abū Naṣr. *al-Sīḥāḥ Tāj al-Lugha wa Sīḥāḥ al-‘Arabiyā*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, 1987/1407.

Āmūzīgār, Zhālih. *Tārīkh Asāṭīrī Irān*. Tehran: Samt (Sāzimān-i Muṭāli‘ih va Tadvīn-i Kutub-i ‘Ulūm-i Insānī Dānishgāhā), 2019/1397.

Bābā ī, Parvīz. *Maktab-hā-yi Falsafī*. Tehran: Intishārāt-i Nigāh, 2014/1392.

Bābak Mu‘īn, Murtazā. “Isti‘ārah va Payrang dar Andishih Paul Ricœur”. *Faṣlnāmah-yi Naqd-i Adabī*, no. 20, 1971/1391, 7-26.

Bahār, Mihrdād. *Pazhūhishī dar Asāṭī Irān*. Tehran: Āgāh, 1973/1351.

Bierlein, J. F. *Uṣṭūrah-hā-yi Mūvāzī*. Translated by ‘Abbās Mukhbir, Tehran: Nashr Markaz, 2008/1386.

Bottero, Jean et al. *Niyāy Ghurb*. Translated by Bahman Rastakhiz et al. Tehran: Nashr Quqnūs, 2021/1400.

Copleston, Frederick. *Tārīkh Falsafah*. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 1991/1370.

Croft, William. *Zabānshināsī Shinākhtī*. Translated by Jahānshāh Mīrzābiyīgī, Tehran: Āgāh, 2019/1398.

Dilpazīr, Zahrā et al. “Barrisī Taṭbiqī Maṣḥūm Khirad dar Andarz-hā-yi Dīnkard Shishum va Shāhnāmah Firdawsī”. *Faṣlnāmah-yi Matnshināsī Adab-i Fārsī*, no. 36, 2018/1396.

Dūstkhāh, Jalīl. *Avistā: Kuhantarīn Surūd-hā va Matn-hā-yi Irānī*. Tehran: Murvārid, 1992/1370.

Eliade, Mircea. *Tārīkh Andīshih-hā-yi Dīnī*. Translated by Bihzād Sālikī, Tehran: Nashr Pārsīh, 2021/1400.

Fārābī, Abū Naṣr. “Maqālīh fī Ma ‘ānī al-‘Aql”. *Majmū‘ah Rasā’īl Fārābī*, Miṣr: Maṭba‘ a Sa‘āda, 1907/1325.

Farahvashī, Bahrām. *Farhang Zabān Pahlavī*. Tehran: Mū’āssisah-yi Intishārāt-i University of Tehran, 1953/1331.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Beirut: 2007/1428.

Firdawsī, Abū al-Qāsim. *Shāhnāmah*. ed. Jalāl Khāliqī Muṭlaq. Tehran: Markaz Dā’ira al-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī. 2008/1386.

Fukūhī, Nāṣir. *Mabānī Insānshināsī*. Tehran: Nashr Niy, 2019/1398.

Ghażanfarī, Kulsūm va Muḥammadī, Iḥsān. “Khirad dar Manzūmih-hā-yi Ḥamāsī Fārsī va Sanjish ān bā Mutūn Zartushti”. *Pazhūhishhā-yi Irānshināsī*, no. 2, 2017/1396.

- 
- Gulfām, Arsalān va Yūsufī Rād, Fāṭimah. “Zabānshināsī Shinākhtī va Isti‘ārah”. *Tāzih-hā-yi Ulūm Shinākhtī*, no. 3, 2002/1381.
- Hāshimī, Zuhrih. “Nazariyih Isti‘ārah Mafhūmī az Dīdgāh Lakoff va Johnson”. *Faṣlānāmah-yi Adab Pazhūhī*, No. 93, 2011/1389, 119-140.
- Hawkes, Terence. *Isti‘ārah*. Translated by Farzānih Ṭāhirī, Tehran: Markāz, 2011/1389.
- Hinnells, John. *Shinākht-i Asātir-i Irān*. translated by Zhālih Āmūzigār va Ahmād Tafażżūlī. Tehran: Chimih, 2019/1397.
- Husaynpanāhī, Fardīn va Shaykh Ahmādi, Sayyid As‘ad. “Zabān, Isti‘ārah va Haqīqat”, *Faṣlānāmah-yi Funūn Adabī*, no. 2, 2018/1396, 103-118.
- Husnzādih Nayrī, Muḥammad Ḥusn va Ḥamīdfar, ‘Alī Asghar. “Isti‘ārah Adabī va Isti‘ārah Mafhūmī”. *Pazhūhishnāmih-yi Naqd-i Adabī va Balāghat*, yr. 9, no. 3, 2020/1399.
- Ibn Fāris. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lugha*. Qum: Dār al-Fikr. 1979/1399.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. S.d.
- Ibn Sinā. *al-Shifā’; al-Tabi‘iyāt*. researched by Sa‘id Zāyid. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar‘ashī, 1984/1404.
- Ibn Sinā. *Risālah Aḥvāl al-Nafs*. Muqaddamah va Tahqīq az Fū’ad al-Ahwānī, Paris: Dār Byblion, 1984/1404.
- Ismā‘ilniyā-y Ganjī, Ḥujat Allāh et al. “Tahlīl Sākhtārī Kamāl Dīvān va Amshāspandān bā Nigāhī bi Āyīn-i Mazdīsinā va Uṣṭūrah-hā-yi Pishā Ārīyāyi”, *Faṣlānāmah-yi Adabiyāt-i Irfānī va Uṣṭūrah Shinākhtī*, no. 57, 2020/1398, 13-39.
- Jaynes, Julian. *Manshā’ Agāhī dar Furūbāshī Zīhn dū Sāhatī*. Translated by Sa‘id Humāyūnī, Nashr Niy, 2021/1399.
- Karīmī Nūqipūr, Zahrā; Quṭbī, Ṣurayā; Dāvūdī Muqadam, Farīdīh. “Isti‘ārah Mafhūmī ‘Aql dar Rivāyat”, *Pazhūhish Dīnī*, no. 42, 2021/1400.
- kelly, John. *Tārikh Ti‘rī Huqūq dar Gharb*. Translated by Muḥammad Rāsikh Mahand, Tehran: Nashr Tarh-i Nū, 2004/1382.
- Lakoff, George va Johnson, Mark. *Isti‘ārah-hā-yi ki bā ān-hā Zindigī Mikunīm*. Translated by Jahānshāh Mirzābiyī, Tehran: Āgāh, 2021/1400.
- Laurence, James. *Manshā’ Zabān*. Translated by Qāsim Kabīrī, Tehran: Intishārāt-i Rahnamā, 1990/1369.
- Madanī, Amīr Ḥusayn. “Taṭavūr Isti‘ārah ‘Aql dar Ghazaliyāt Sanāyī, ‘Aṭār, Mavlānā”. *Pazhūhishhā-yi*

---

*Adab Irfānī* Gūhar Gūyā), no. 4, 2019/1397.

Masīḥ, Nīlūfar. “Barrisī Mafhūm logos az Āghāz tā Kunūn”. *Māhnāmah Adabī Kalamah*. No. 18, 2018/1397, 1-31.

Mihr, Farhang. *Dīdī Nū az Dīnī Kuhan; Falsafah Zartusht*. Tehran: Nashr Jāmī, 2009/1387.

Mirfakhrāyī, Mahshid. *Barrisī Dīnkard Shishum*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭāli‘at-i Farhangī, 2013/1392.

Muṭamidī, Manṣūr. “Nigarish Tahlili va Intiqādī bi Mafhūm logos az Yūnān Bāstān tā Ābā’ Kilisā”, *Faṣlānāmah-yi Muṭāli‘at Islāmī*, no. 90, 2014/1392, 105-128.

Nietzsche, Friedrich. “dar Bāb Ḥaqīqat va Durūgh bi Mafhūmī Ghiyr-i Akhlāqī”. Translated by Murād Farhādpūr, Mabānī Nażarī Mudirnīsm (Majmū‘ih Maqālāt-i Arghūn), Tehran: Sāzimān-i Chāp va Intishārāt Vizārat-i Farhang va Irshād Islāmī, 2004/1383, 121-136.

Niksīrat, ‘Abd Allāh. “Guftārī dar Bāb logos”. *Faṣlānāmah-yi Pazhūhish-hā-yi Falsafī Kalāmī*, No. 34, 2008/1386, 209-225.

Nolan, Patrick va Lenski, Gerhard. *Jāmīyah-hā-yi Insānī*. Translated by Nāṣir Muvaqqīyān, Tehran: Nashr Niy, 2004/1383.

Panāhī, Ni‘mat Allāh. “Isti‘ārah Mafhūmī; Ulgūy Idrākī Tajrubiyyī ‘Irfānī dar (‘Aql Surkh Suhriwardī)”, *Kāvushnāmah-yi Zabān va Adabīyat-i Fārsī*, no. 35, 2018/1396.

Pinsent, John. *Shinākht Asātī Yūnān*. Translated by Bājān Farrukhī, Tehran: Nashr Asātī, 2023/1402.

Rāsikh Mahand, Muḥammad. *Dar Āmadī bar Zabānshināsī Shinākhtī: Nażarīyah-hā va Maṭāhim*. Tehran: Samt, 2011/1389.

Rasūlī, Muḥammad. *Maqālāt-i Shāhnāmah*. Tehran: Intishārāt-i Sabzān, 2021/1400.

Richards, Ivor. *Falsafah Balāghat*. Translated by ‘Alī Muḥammadī Āsīyābādī, Tehran: Qaṭrīh, 2003/1382.

Riyāzī Hiravī, Shiydā et al. “Rahyāftī bi Mafhūm Ma‘rifat dar Mutūn Pahlavī va Chigūnī Piyvand ān bā Akhlāq va Tarbiyat”, *Majallih-yi Tārīkh Falsafah*. No. 3, 2020/1398, 69-102.

Sajjadī, Sayyid Ja‘far. *Farhang Iṣṭilāḥat Falsafī Mulāṣadrā*. Nashr Sāzimān Awqāf va Umūr Khayrīyah, 2018/1397.

Şāni‘pūr, Maryam. “Khīrad Zanānih dar Uṣṭurah-hā-yi Irān Bāstān”. *Pazhūhishnāmah-yi Zanān*, no. 2, 2021/1400.

کشاورزصفی ئی؛ خاستگاه استعاری مفهوم عقل در اساطیر و فرایند گذار آن به فلسفه/ ۱۸۵

---

Tabāṭabāyī, Muḥammad Husayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Nashr al-Islāmī, Chāp-i Shānzdahum, 2001/1422.

Yamauchi, Edwin. M. *Irān va Adyān Bāstānī*. Translated by Manūchihr Pizishk, Tehran: Intishārāt-i Quqnūs, 2012/1390.

Yārshāṭir, Ihsān. *Dāstān-hā-yi Irān Bāstān*. Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī. 2018/1396.

Zamīrān, Muḥammad. *Guzār az Jahān* [Uṣṭūrah bi Falsafah](#). Nashr Hirmis, 2000/1379.



## The Disclosure of Happiness to Ṣadrian Human

Bibi Bahareh Fakoor Yahya

PhD student, Ferdowsi University of Mashhad

Email: [maghalehpardis@gmail.com](mailto:maghalehpardis@gmail.com)

Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi

Professor, Ferdowsi University of Mashhad

### Abstract

One of the most important concerns of thinkers is ethical issues, the ultimate goal of which is human happiness. Among the teachings regarding happiness in Islamic moral philosophy, the approach of Ṣadr al-Muti' allihīn Shīrāzī is worth considering, because happiness, in his view, corresponds to the rational perception of existence. In this article, we aim to outline the structure of Mullā Ṣadrā's interpretation of happiness on the basis of the constructive foundations of his system of transcendent theosophy. In light of the results of this re-reading, the innovation of transcendent theosophy is manifested in the issue of happiness, which is "the discovery of the veiled nature of happiness for Ṣadrian human," an interpretation neglected in previous writings on Ṣadrā's happiness. With an analytical and exploratory approach and with referring to required principles from the transcendent theosophy, the author intends to form a philosophical framework which is shaped by the three branches of transcendent ontology, anthropology, and epistemology leading to the theory of "the manifestative nature of Ṣadrā's human happiness." According to this theory, happiness, from the perspective of transcendent philosophy, is not an acquired or accidental matter; rather, it is a disclosure, and a revelation of the inner perfections hidden in the human essence in an intensifying expressive movement.

**Keywords:** happiness, existence, perception, disclosure, Ṣadr al-Muti' allihīn Shīrāzī





## انکشاف سعادت بر انسان صدرایی

بی بی بهاره فکوری‌بحبی

پردیس بین الملل دانشگاه فردوسی مشهد

Email: [maghalehpardis@gmail.com](mailto:maghalehpardis@gmail.com)

سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های متفکران، مباحث اخلاقی است که غایت این مباحث سعادت بشر است. در میان آموزه‌های ناظر به سعادت در فلسفه اخلاق اسلامی، رویکرد صدرالمتألهین قابل تأمل است؛ چرا که سعادت از نظر وی با ادراک عقلانی وجود متناظر است. در این نوشتار، برآئیم تا بر پایه‌های سازنده نظام حکمت متعالیه، شاکله تفسیر صدرالمتألهین شیرازی را در مورد سعادت ترسیم کنیم. در پرتو نتایج این بازخوانی، نوآوری حکمت متعالیه در مسأله سعادت متجلی می‌گردد که آن «کشف المحبوب بودن سعادت بر انسان صدرایی» است. تفسیری که تاکنون نوشته‌های گذشته که به سعادت صدرایی پرداخته‌اند، بدان توجه نداشته‌اند. نگارنده با رویکردی تحلیلی و اکتشافی با ارائه مبانی لازم از نظام حکمت متعالیه، تشکیل مختصاتی را قصد دارد که خطوطش از سه شاخه وجودشناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی متعالیه نشأت بگیرد تا بتواند نظریه‌ی «انکشافی بودن سعادت انسان صدرایی» را به بار بنشاند. بر مبنای این نظریه، سعادت از منظر حکمت متعالیه، امری اکتسابی و عروضی نیست؛ بلکه انکشافی است و آشکارگشتنگی کمالات باطنی نهفته ذات‌آدمی در حرکتی اظهاری اشتدادی است.

**واژگان کلیدی:** سعادت، وجود، ادراک، انکشاف، صدرالمتألهین شیرازی.

## مقدمه

سعادت یکی از مفاهیم کلیدی و محوری فلسفه اخلاق به ویژه نظام اخلاق اسلامی است.<sup>۲</sup> در فلسفه اخلاق اسلامی سعادت مقصد نهایی فعالیت‌های عقلانی و فضایل اخلاقی است. سعادت در لغت به نیک شدن، نیکبختی، فرخندگی، خجستگی، همایونی و خوشبختی معنا شده است.<sup>۳</sup> در معنای اصطلاحی، عبارت است از: اینکه هر فردی با بهره‌گیری از نیروی عقل در جهت‌دهی به اعمال و نیز با به کارگیری حرکات ارادی و افعال اختیاری خود، به همان کمالی که خداوند متعال در فطرت و ذات او قرار داده است، دست یابد.

در این مقاله سعی بر آن است که مسأله‌ی سعادت بشری به خصوص نحوه رویداد سعادت از منظر صدرالمتألهین شیرازی و مکتب فلسفی وی؛ حکمت متعالیه بررسی شود. در معرفی حکمت متعالیه همان بس که به قول خود صدرالمتألهین اشاره کرد که آن را حکمت وجودی و ایمانی و لب و مغز عرفان و شهود می‌داند.<sup>۴</sup>

می‌توان گفت ساختاری که برای نیل به هدف نوشتار طرح می‌گردد، جستاری است بر محور مسائل ذیل:

۱. در میان نظریات فلسفه اسلامی حول مسأله سعادت نظر و طرح صدرالمتألهین و نقاط تمايز وی با پیشینیان چیست؟
۲. تاکنون رسائل بسیاری به شرح مسأله سعادت از منظر حکمت متعالیه پرداخته‌اند، نوآوری نوشتار حاضر در بازخوانی مسأله سعادت از منظر ملاصدرا چیست؟
۳. اصول صدرالمتألهین در حوزه وجودشناسی و معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی چه بوده است که به تمايز رویکرد وی در مسأله سعادت انسان انجامیده است؟  
به عنوان مقدمه، باید ذکر کرد که رویکرد ملاصدرا در تبیین مسأله سعادت از جهت ویژگی‌های خود حکمت صدرایی قابل تأمل است؛ چرا که این مکتب، در تلاش برای رساندن فلسفه به قلمه عرفان است. دیگر آنکه سعادت در حکمت صدرایی با ادراک وجود تناسب دارد، بدین جهت سعادت حقیقی از سنخ لذت برآمده از ادراک عقلانی است؛ اما آنچه وجه تمايز این نوشتار با رسائل قبلی است، نحوه ارتباط آدمی با سعادت صدرایی است؛ بدین شرح که بر مبنای اصول وجودی متعالیه، انسان صدرایی فاقد چیزی نیست

۲- آیات مبارکه‌ی قرآن نیز به مسأله سعادت مستقیماً اشاره داشته‌اند، از جمله آیه ۱۰۵ سوره مبارکه هود.

۳. دهخدا، لغت نامه؛ الفراهیدی، العین، ۳۲۱؛ ابن فارس، معجم مقابیس اللخه، ۵۷.

۴. ر. ک: ملاصدرا، اسفرار، ۳۴۰/۱.

که واجد آن گردد؛ بلکه عالم کبیر در وی منطوی است و میان مراتب وجودی نفس، تمایز احاطی برقرار است؛ به نحوی که همه کمالات مراتب مافق که محیط بر مراتب مادون هستند، به عنینه در مراتب مادون حاضرند؛ ولی فقط به تعیین آن مرتبه ظاهرند. پس نفس آدمی در حرکت اشتدادی جوهری در مظاهر و شئونات و نشآت مختلف ادراک و معرفت به ظهورات و تجلیات متفاوت سعادت متجلی و عیان می‌گردد.

### پیشینه بحث

در چیستی مسئله سعادت، فلاسفه اسلامی مشاء، اشراق و متعالیه، در بعضی از حوزه‌ها همسرو هستند؛<sup>۵</sup> اما تمایز آنها در نحوه رویداد سعادت است که شیخ اشراق و حکیم مشاء؛ هر دو به عروضی بودن و در نتیجه اکتسابی بودن سعادت اشاره دارند؛ اما مرholm ملاصدرا آن را انکشافی می‌داند. از سوی دیگر هر کدام از این سه مکتب بر پایه مبانی خاص مکاتبان صورت‌بندی و تفسیر متفاوت از این مسئله را ارائه می‌دهد.

بدین شرح که فلسفه اشراق، مسئله سعادت را براساس نظام نوری تبیین می‌کند؛ اما در حکمت متعالیه با توجه به مبانی هستی‌شناختی صدرالمتألهین، شاکله بحث سعادت ترسیم می‌شود و در فلسفه مشاء این بحث با توجه به حقیقت اصلی انسان که رسیدن به مقام عقل است تبیین می‌گردد. در واقع، آنچه باعث تفاوت مهم حکمت متعالیه با فلاسفه پیشین مشاء و اشراق در رهیافت به مسئله سعادت شده است، تمایز دیدگاه وی نسبت به مسأله وجود است؛ چرا که اصول خاص وجودشناسی ملاصدرا، بسیار بر تشکیل نظریه وی در باب سعادت انسانی تأثیرگذار است. این مبانی وجودی خاص متعالیه در مبحث بساطت وجود، وحدت شخصی وجود، مساوact وجود و کمالات، بر تفسیر وی در حوزه‌ی نفس‌شناسی و ادراک بشری نقش داشته و مبانی خاصی را چون: اصل جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس، حرکت جوهری، نحوه اتحاد نفس با قوى و اتحاد عاقل و معقول، پی‌ریزی کرده است و بدین صورت، به تفاوت دیدگاه وی نسبت به مسأله سعادت که با ادراک در حکمت متعالیه نسبت مهمی دارد، منجر شده است؛ و رویکرد خاص صدرالمتألهین را نسبت به سعادت که نحوه انکشافی بودن آن است را رقم زده است. تعبیری که در متون فلسفه‌ی پیشینیان نیامده است. هرچند می‌توان برای سعادت در متون فلسفی پیشین به نحوی تناظر با ادراک را تفسیر کرد؛ اما بهدلیل مخالفت فلاسفه پیشین با اصل اتحاد عاقل و معقول و نیز تأکید بر اصالت ماهیت، مراتب ادراک از نظر ایشان، جنبه‌ی عرض داشته و ذات عقل، صرف

۵. ملاصدرا هم‌جون این‌سینا و سهروردی معتقد است که هریک از قوای نفس سعادتی دارد و آن رسیدن به مقتضیات ذات آن قوه است (ر.ک: حسنی، «سعادت از منظر فلسفه‌های مشاء، اشراق و حکمت متعالیه»، ۲۰۱).

استعداد بوده و بنابراین رویداد سعادت به نحو اکتسابی تبیین می‌شده است نه انکشافی و ظهوری. تاکنون در شروح ناظر به مساله سعادت از دیدگاه ملاصدرا نیز تأکیدی بر نحوه انکشافی بودن و تجلی سعادت نشده است، فقط در سال‌های اخیر در برخی مجلات به تبیین مولفه‌های لازم برای شرح شاکله سعادت از منظر حکمت متعالیه اهتمام شده است.<sup>۶</sup>

## ۱. مفهوم سعادت در اخلاق صدرایی

سعادت در حکمت متعالیه با خیر، لذت و کمال رابطه دارد. چون از طرفی سعادت و خیر در حکمت متعالیه نیل به چیزی است که مایه کمال شیء است؛ از طرف دیگر سعادت، لذت و سروری است که نفس کمال یافته به آن می‌رسد. بدین ترتیب، سعادت با وجود نیز ارتباط می‌یابد؛ چرا که وجود جز خیر و سعادت چیزی نیست.<sup>۷</sup> از آنجا که سعادت از سنخ وجود است؛ بنابراین احکام وجود، شامل آن می‌شود، پس دارای اشتداد است؛ هر موجودی نسبت به مرتبه‌ی وجودی‌ای که دارد از ادراک وجودش لذت می‌برد. بنابراین، کمال هر موجود به مقدار ادراک آن از وجود بستگی دارد، از آنجا که وجود ذات در کمالات متفاوت‌اند، سعادت هم دارای مراتب است، پس هر موجودی که کامل‌تر باشد سعادتمندتر است.

از نظر صدراء، سعادت انسانی هم در حکمت نظری و هم عملی مطرح است؛ اما سعادت جزء نظری، برتر از سعادت جزء عملی است. پس مقصود از وجود انسان، کمال قوه‌ی نظری؛ یعنی کسب معارف حقیقی است و سعادت عملی نفس از رهگذر وابستگی نفس به بدن طرح می‌گردد.<sup>۸</sup> سعادت عقل عملی و ثمره اعمال صالح در حکمت متعالیه، رهایی از اخلاق مذموم و پالایش تعلقات دنیوی است. کمال و سعادت عقل نظری و ثمره عقاید حق، مشاهده اعیان شریف و نورانی و همدلی با ملانکه و برگزیدگان خدا و دریافت تجلیات الهی است. انسان سعید تمام همتش متوجه عالم قدس و وحدت؛ مشاهده جمال و جلال الهی است.<sup>۹</sup>

## ۲. مختصات نظریه انکشاف سعادت بر انسان صدرایی

تا بدین جا از رویکرد صدرالمتألهین نسبت به سعادت نتیجه گرفتیم که سعادت حقیقی در اندیشه وی

۶. برای معرفی پیشینه طرح «مساله سعادت از منظر حکمت متعالیه» می‌توان مجلات اخیر را که بدین موضوع توجه کرده‌اند معرفی نمود؛ معرفت(ش ۲۱)، قبسات(ش ۶۰)، آینه معرفت(ش ۶)، پژوهشنامه اخلاق(ش ۳)، پژوهشنامه فلسفی(ش ۳۷)، اندیشه دینی(ش ۴)، معارف عقلی(ش ۱)، پژوهشنامه دینی(ش ۲۰)، معارف عقلی(ش ۲۲) و انسان‌پژوهی دینی(ش ۲۴).

۷. ملاصدرا، شرح الاسوی الکافی، ۵۱۹/۱.

۸. ملاصدرا، اسنف، ۹/۱۳۱.

۹. ملاصدرا، شرح الاسوی الکافی، ۶/۶۶.

از سنخ لذت و بهجت برآمده از ادراک عقلانی است که در مشاهده مراتب عالیه وجودات روی می‌دهد. سعادت حقیقی آنگاه تجلی می‌کند که نور خورشید عقل فعال در نفس آدمی قوت یافته، صورت انسان در سیر اشتدادی حرکت جوهری عین عاقل بالفعل گردد و بدین ترتیب به اعلا منزل سعادت متجلی و فعلیت یابد؛ چرا که براساس قواعد حکمت متعالیه که شرح آن خواهد آمد، هر معقول بالفعلی عین عاقل بالفعل خواهد شد. این رویداد، به نحو خروج از قوه به فعل و اکتساب روی نمی‌دهد؛ بلکه طبق مبانی نظریه انکشاف، همه کمالات در صدق ذات آدمی نهفته بوده است و در این سیر اشتدادی به ظهورات مراتب متفاوت متجلی می‌گردد؛ چرا که اصلاً طبق تفسیری که خواهد آمد، قوه و فعل دیگر دو حقیقت جداگانه نیستند که نفس در مسیر سعادت از یکی خارج شود و دیگری را به دست آورد؛ بلکه بر اساس مقدمات وجودی صدراء سعادت، انکشاف و ظهور کمالات وجودی نفس است که از نشهای به نشنهای دیگر در اظهار است.

برای استنتاج نظریه انکشاف سعادت، باید به طرح مختصاتی با خطوطی از حوزه‌های وجودشناسی، انسانشناسی و معرفت‌شناسی حکمت متعالیه اقدام کرد؛ چرا که با توجه به تفسیر صدرایی حدودست تبیین مسأله سعادت انسان صدرایی، اتحاد نفس با مدرکات است که این قاعده از طریق مبانی وجودشناختی و به‌تبع آن، اصول نفس‌شناسی صدرایی استحکام یافته است. به منظور استنتاج این نظریه از چنین مختصاتی به ترسیم مقدمات و حدودستهای آن می‌پردازیم:

## ۱-۲. مقدمات نظریه انکشاف سعادت در حوزه وجودشناسی

کلیدی‌ترین اصول حکمت متعالیه که همه شاخه‌های این نظام را به بار می‌نشاند در وجودشناسی مطرح می‌شود. محوری‌ترین اصل وجودی حکمت متعالیه، وجود و اصالت آن است که ریشه‌ی تمامی مبانی و اصول زیرشاخه‌های حکمت متعالیه است. اهمیت این مسأله آن‌چنان است که ملاصدرا جهل به مسأله وجود و اصالت آن را موجب جهل به همه بنیان‌های معرفت و شناخت می‌داند؛ چرا که از نظر وی هرچیزی به‌وسیله‌ی وجود شناخته می‌شود.<sup>۱۰</sup> بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، واقعیت عینی، مصدق بالذات مفهوم وجود است و مفهوم ماهوی تنها از حدود واقعیت حکایت می‌کنند و بالعرض بر آن حمل می‌شود. اصالت وجود منجر به پی‌ریزی سه اصل مهم وجودی می‌شود که در مختصات نظریه انکشاف سعادت به کار گرفته می‌شوند و عبارت‌اند از: وحدت شخصی وجود، بساطت وجود و مساوقت وجود و کمالات.

اکنون به شرح هر یک از مقدمات وجودی می‌پردازیم:

### ۱-۱-۲. وحدت شخصی وجود

وحدت شخصی وجود رأی نهایی ملاصدرا در بحث «وحدة وجود» است که طبق آن، تنها وجود حقیقی، وجود حق تعالی است و باقی ظهورات و نمودهای حق تعالی به شمار می‌آیند. در واقع، این قاعده از مبانی حکمت متعالیه نیست؛ بلکه غایت آن است که همهٔ مفاهیم و گزاره‌های حکمت متعالیه در پرتوی آن به باز تعریف راه می‌یابند و این باز تعریف گزاره‌های متعالیه در پرتو وحدت شخصی وجود، سازندهٔ ابعاد مهم استنتاج نظریه انکشاف در مبحث سعادت صدرایی است. اکنون به سه ثمره و نتیجه‌ی وحدت شخصی وجود می‌پردازیم، سه نتیجه‌ای که ابعاد مهمی را از این نظریه طرح می‌کنند.

#### ۱-۱-۱-۲. تشکیک در مظاهر

ملاصدرا در مبحث تشکیک وجود با گذر از مراحل مأثور سلف گامی فراتر بر می‌دارد و بر پایهٔ اصالت وجود به تحلیل دقیق اصل علیت پرداخته و به مبحث تشکیک خاصی و خاص‌الخاصی در پرتوی نظریه وحدت شخصی وجود راه می‌یابد. در این فرآیند، کثرات بالذات از موجودات خلع شده و وجودی مجازی می‌یابند و به شئون و تطورات عرفانی تحويل برده می‌گردند.<sup>۱۱</sup> با قبول این نظریه، جهان ممکن از بود به نمود و از حقیقت به اعتباری بودن تحول می‌یابد. در واقع این تحول نوعی ترقی است؛ چرا که خلع هستی فقیرانه از معلول، همراه با اعطای کریمانه و ارتقای آن به مقام جلوه و تشان علت است.<sup>۱۲</sup> بدین ترتیب، صدرالمتألهین با اعتباری دانستن معلول، معلول را نوعی ظهور علت می‌داند و با مدد از اضافه اشراقیه، اصل وجود علت را به تمام هویت در معلول متجلی دانسته و آن را جز تجلی و تشان نمی‌داند؛ بدین ترتیب دیگر عینیت حق (علت) با اشیاء عینیت ذات بسیط ما لا اسم له با اشیاء نیست؛ بلکه عینیت علت با معلول و ظاهر با ظهور است، به گونه‌ای که اگر رفع حدود فرض شود دیگر غیر از وجود بسیط و مجرد چیزی باقی نمی‌ماند. با این شرح وجود علت (حضرت حق)، تنها وجود حقیقی است و همهٔ پدیده‌ها تجلی آند؛<sup>۱۳</sup> بدین‌سان در پرتوی نظریه وحدت شخصی وجود، تشکیک در وجودات جای خود را به تشکیک در مظاهر داد و به جای جعل، تجلی مطرح می‌گردد.

#### ۱-۱-۱-۲-۱. تمایز احاطی

بر اساس وحدت شخصی وجود، حقیقت وجود امری است واحد که شدت و ضعف از مراتب مظاهر

۱۱. کاوندی، «ملاصدرا وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی»، ۱۷۸.

۱۲. جوادی آملی، تحریر تمهد القواعد، ۱۷۶.

۱۳. سالاری، «خلق مدام دونگاه ابن‌عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدر»، ۱۱۳.

وجود انتزاع می‌شود و تمام مظاهر بالاتر، شدیدتر و تمام مظاهر پایین‌تر را به نحو احاطی دارا می‌باشدند. در توضیح این مطلب باید گفت که تمایز دو نوع است: تمایز تقابلی و تمایز احاطی. براساس تمایز تقابلی، میان دو طرف غیریتی برقرار می‌گردد که به معنای نفی عینیت است؛ اما در تمایز احاطی که تعبیر دیگر آن تمایز شائی است، برقراری غیریت به معنای نفی عینیت نیست؛ در این تمایز با دو امری روبه‌رو هستیم که یکی بر دیگری احاطه دارد و آن را دربرمی‌گیرد و ذات محیط به واسطه‌ی ویژگی احاطه در دل مُحاط، حضوری وجودی دارد و عین وجود آن است و مُحاط نیز به نفس تحقق محیط تحقق دارد و بی‌گمان در موطن مُحاط، محیط از نظر وجودی حاضر است. این نوع از تمایز همان حیث شائی است؛ یعنی مُحاط به حیث شائی موجود است. به این معنا که وقتی می‌گوییم: «محاط، موجود است»، موضوع اصلی برای این محمول، محیط است و از آنجا که مُحاط، شائی از شئون محیط است، وجود را به آن نسبت دادیم. در واقع، مراد از شائی نیز این است که ذی‌شأن در مرتبه هر شأن حضور دارد؛ ولی به او محدود نیست.<sup>۱۴</sup>

### ۱-۱-۳. طرح اظهار در جریان حرکت

در پرتوی وحدت شخصی وجود و تأویل ماهیات به شئون و بازخوانی رابطه‌ی ماده و صورت، حرکت، دیگر خروج از قوه به فعل نیست؛ بلکه از جنس اظهار و ظهور است. در جریان حرکت ظهوری، ظهور هر شیء، همان باطن شیء با تعیین خاص است و بالقوه بودن هر شیء به معنای متعین بودن آن امر باطنی؛ و بالفعل بودن آن، همان امر باطنی است؛ بنابراین حرکت که همان خروج از قوه به فعل است، عبارت است از: خروج تدریجی هر امر ظاهري بهسوی باطن خود،<sup>۱۵</sup> در حرکت اشتدادی که حرکت شیء به باطن خود است، ظهورات دائمًا به باطن خود بازمی‌گردند. در جریان چنین حرکتی، تمام کمالاتی که در مرتبه بالاتر یافته می‌شوند در مرتبه پایین‌تر هم یافت می‌شوند، با این تفاوت که کمالات مرتبه بالاتر، شدیدتر از مرتبه پایین‌تر و محیط بر مراتب پایین است؛ می‌توان گفت که هر ظاهري بر یک باطن تکیه دارد. در واقع، هر مرتبه پایین‌تری نسبت به مرتبه بالاتر ظاهرت است و حرکت، اظهار ما فی الصمیر مرتبه عقل در مثال و مثال در ماده می‌باشد و مرتبه مادی شیء ظهورات پی‌درپی مثال می‌باشد و هر ظهور مادی که از مرتبه مثال افاضه می‌شود به کمالاتی از مرتبه مثالی اشاره می‌کند.<sup>۱۶</sup>

### ۱-۲. بساطت وجود

مباحث ملاصدرا در باب بساطت وجود با پیشینیان تمایز است، چرا که مسأله بساطت در حکمت

۱۴. رحمانی، «تقریر معانی تشکیک»، ۸۳.

۱۵. راسستان، «بازخوانی مفاهیم فلسفی در پرتو نظریه وحدت شخصی وجود صدرالمتألهین»، ۸۵.

۱۶. اکبری، «امتناع تعریف حقیقی براساس مبانی وجودشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی ملاصدرا»، ۵۴.

مشاء صرفاً مربوط به عالم ذهن است؛ اما در حکمت متعالیه به عالم عین راه می‌باید. دلایل صدرالمتألهین که منجر به حکم بساطت وجود می‌گردد، عبارتند از: عینیت حقیقت وجود با واجب تعالی، جاری بودن وجود در همه چیز، مساویت وجود با کمال و نیز شیئیت، سریان وجود و نحوه انبساط وجود که از سخن کلی سعی است.

از نظر مرحوم صدرالمتألهین، کلیت، اطلاق، عموم، شمول و سریان در وجود، غیر از اطلاق در کلیت و عموم مفهومی ماهوی است. کلیت، اطلاق و عموم در وجود عبارت است از: تمامیت ذات وجود و احاطه‌ی او نسبت به مادون؛ چون وجود عالی و واسع محیطی، همه مراتب مادون و شئونات دانی و محاط را دار است؛<sup>۱۷</sup> به عبارت دیگر، اطلاق و کلیت طبیعت هستی، اطلاق و کلیت مفهومی نیست؛ بلکه اطلاق سعی است.

برای تبیین نگرش حکمت متعالیه به بساطت، می‌توان از قاعدة «بسیط الحقيقة» استفاده کرد؛ معنای این قاعدة، این است که بسیط الحقیقت، کمالات مادون خود را دارد و از تقایص آنها منزه است. مضمون قاعدة این است که نمی‌توان چیزی را از موجودی سلب کرد که آن موجود به هیچ‌یک از انواع اتحاد مرکب، ترکیب نیافته باشد، مگر تقایص و اعدام را؛ و از طرف دیگر حمل همه اشیاء بر بسیط الحقیقت حمل حقیقت و رقیقت است، نه حمل اولی و نه حمل شایع. این حمل بدین معناست که بسیط الحقیقت، کل اشیاء است و همه وجودات بدون جهت نقص و عدم؛ و نیز همه کمالات بدون نقص بر آن حمل می‌گردد؛ پس بسیط الکمال و کمال بسیطه در مرتبه ذات خود، همه کمالات است و بسیط العلم و علم بسیط نیز، همه‌ی علوم است.<sup>۱۸</sup>

وقتی طبق نگرش حکمت متعالیه پذیریم که بساطت مربوط به حقیقت وجود است و نه مفهوم آن، دیگر نمی‌توان وجود کثرات را به شکل منحاز قائل شد و باید پذیرفت که در خارج بیش از یک وجود بسیط نداریم.

صدرالمتألهین «بسیط الحقیقت کل الاشیاء» را اولاً و بالذات در مورد واجب تعالی و صفاتش و سپس در مورد هر موجود مافوقی نسبت به مادون خود، مثل: مجردات محض یعنی عقول نسبت به جهان بزرخ و عالم مثال؛ و مانند نفس نسبت به تمام قوایش نافذ و جاری و ساری و حاکم می‌داند. باید دانست که فهم بسیط الحقیقت مبنی بر تعقل اصول وجودی صدرایی ازجمله: اصالت وجود، وحدت حقیقت وجود و نیل به تشکیک خاصی بلکه خاص‌الخاص است.

.۱۷ آشتیان، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ۷۲.

.۱۸ نوری، رساله بسیط الحقیقت، ۲۳.

### ۱-۲-۳. مساوقت وجود و کمالات

از آنجا که طبق مقدمات وجودی فوق، مشخص شد که حقیقت وجود، ظهورات متفاوتی در مراتب مختلف وجودی دارد و تفاوت ظهورات به شدت و ضعف و کمال و نقص برمی‌گردد، صدرالمتألهین معتقد است که اگر یک صفت کمالی در مرتبه‌ای از مراتب وجود مشاهده شود، آن صفت در همه مراتب وجود سریان دارد؛ اما در بعضی از مراتب قوت بیشتری دارد، پس همه مراتب دارای علم، قدرت، شعور و دیگر صفات حیاتی هستند. بر مبنای قاعده اصالت وجود، نفس مرتبه‌ای از وجود است و دارای تمامیت وجودی‌ای هست که تمامی کمالات را در عین وحدت دارد.<sup>۱۹</sup> نفس با وحدت و بساطت خود در جمیع مراتب و شئون جسمانی و روحانی خویش تجلی می‌کند و خویشتن را در هر مقامی، بدان مقام نشان می‌دهد؛<sup>۲۰</sup> بدین‌سان، طبق قاعده مساوقت وجود و صفات کمالی از جمله علم، نفس می‌تواند به مرتبه‌ای ظهور و تجلی یابد که عالم عقلی و جهانی علمی گردد.

### ۲-۲. مقدمات استنتاج نظریه اکتشاف در حوزه انسان‌شناسی

انسان‌شناسی حکمت متعالیه، انسان‌شناسی متمایزی است، چرا که انسان صدرایی دارای ماهیت فروبسته‌ای نیست، همواره به‌سوی «حقیقت» مفتوح است و انسان، حد نهایی ندارد.

باید گفت، تمايز مهم وی با فلاسفه پیشین در حوزه انسان‌شناسی، آن است که صدرالمتألهین برخلاف حکیمان مشایی و اشراقی، بر آن است که نفس، وجودی ذو مراتب دارد و در بعضی مراتب خود، مادی و در بعضی دیگر مجرد است؛ یعنی مادیت و تجرد را همراه و همساز کرده است. نفس، عقلی مفارق و مجردی محض که در دامگه دنیا زندانی شده باشد نیست؛ بلکه وی نفس و بدن را متحبد می‌داند.

نکته قابل توجه دیگر در انسان‌شناسی صدرایی آنکه، وی انسان را عالم صغیر می‌داند و معتقد است که کلیه موجودات که در عالم کبیر متحققه‌اند، در عالم صغیر که انسان باشد منطقوی هستند.<sup>۲۱</sup> با توجه به اهمیت انسان در حکمت متعالیه، نفس‌شناسی، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های مهم ملاصدرا است، آن‌چنان‌که وی شناخت نفس را یکی از مهم‌ترین راههای شناخت خدا دانسته است.<sup>۲۲</sup> و نقطه‌ی عطفی که ما را در حوزه‌ی نفس‌شناسی به هدف مقاله نزدیک می‌سازد، آنکه وی شناخت نفس و احوال آن را مبدأ حکمت و منشأ سعادت می‌داند.<sup>۲۳</sup>

.۱۹. ملاصدرا، آثار، ۳۵/۸.

.۲۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ۲۲۷.

.۲۱. سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ۱۰۸.

.۲۲. ملاصدرا، الصيداو المعاد، ۲۲۴.

.۲۳. ملاصدرا، الصيداو المعاد، ۲۲۴.

از آنجا که سعادت متعالیه و کمال ویژه نفس ناطقه با مراتب اعلای ادراک متناظر است، باید مقدمات دوم نظریه سعادت را در حوزه نفس‌شناسی تنظیم نمود. تمامی این مقدمات تابع اصول وجودی متعالیه است که با عنوان مقدمات اول نظریه مطرح شد. اکنون به مقدمات گروه دوم که تابع مقدمات وجودی گروه اولند و در ضمن، حدوصلت‌هایی را در حوزه معرفت‌شناسی برای استنتاج نظریه انکشاف فراهم می‌کند، توجه می‌کنیم. در هر یک از این مقدمات حوزه‌ی نفس‌شناسی، نحوه‌ی تبعیتی که از مقدمات وجودی فوق داشته‌اند نیز شرح می‌شود.

#### ۱-۲-۲. ظل الله بودن نفس

طبق مقدمه وحدت شخص وجود که شرح آن آمد، تنها وجود حقیقی، حضرت حق است و همه‌ی پدیده‌ها از جمله: نفس انسانی، تجلی و مظاهر آن هستند. مرحوم صدرالمتألهین معتقد است که فعل حق، ظهور ذات حق در لباس اسماء و صفات است؛ مراتب موجودات هم تجلیات حق هستند؛ بنابراین فعل نفس، اظهار کمالات نفس در عین ثابت و به تفصیل درآوردن آنها در مراتب خلق از ماده‌تا معقول است.

۲۴

طبق مقدمه بساطت که ذکر کردیم، همه افعال نفس، شئون نفس و معلول ذات ببسیط آن هستند<sup>۲۵</sup> و نفس به‌دلیل بساطت، جامع تمامی قوای ادارکی و تحریکی است. بدین‌گونه که قوا شئون و مراتب نفس‌اند؛ هرآنچه که فاقد شیء باشد، مظہر و معطی آن نیست. بنابراین، نفس در مقام عین ثابت، واحد تمامی کمالات به شکل وحدت جمعی بوده است که کمالات آن متناسب با مراتب مختلف به ظهور می‌رسد. بر مبنای مقدمه بساطت وجودی، نفس با وحدت و بساطت خود در همه مراتب و شئون جسمانی و روحانی تجلی می‌یابد و خود را در هر مرتبه‌ای به آن مقام نشان می‌دهد. از آنجا که بین مراتب و مظاهر وجود، تمایز شائی برقرار است، بدین‌ترتیب، بین درجات نفس نیز در سیر اشتدادی اش به‌سوی سعادت، تمایز شائی برقرار است؛ به‌گونه‌ای که تمامی مظاهر مراتب بالاتر، مراتب پایین‌تر را به نحو احاطی داراست.

#### ۲-۲-۲. جسمانی بودن حدوث نفس

ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی از حیث حدوث و تصرف، جسمانی و از جهت بقاء و تعقل، روحانی است. پس تصرفش در اجسام جسمانی است و تعقلش مر ذات خود را روحانی است؛ اما عقول مفارق، از حیث ذات و فعل هر دو روحانی‌اند و طبایع از حیث ذات و فعل هر دو جسمانی‌اند. به‌همین

. ۲۴. طباطبائی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۴۹/۸.

. ۲۵. طباطبائی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۳۲.

دلیل است که عقول و طبایع، مقام معلوم دارد؛ اما حکم نفس، تطور در نشأت وجودی است.<sup>۲۶</sup> وی نشأت پیشین انسانیت را حیوانیت و نباتیت و جمادیت و طبیعت عنصری می‌داند؛ و نشأت پسین انسانیت را عقل منفعل و عقل بالفعل و عقل فعل و آنچه فوق عقل فعل است، نام می‌برد.

نکته قابل توجه آنکه، هر چند طبق نظر ملاصدرا نفس، آن دارای گونه‌های متفاوت وجود است؛ اما بین این نشأت‌ها مباینی تمام نیست، چراکه رابطه‌ی آنها علیت و معلولیت است، و بین علت و معلول مغایرتی نیست مگر در کمال و نقص.<sup>۲۷</sup>

طبق اصل وحدت شخصی وجود و شمره‌ی آن «حرکت به مثابه اظهار» که شرحش گذشت، حرکت جوهری نفس به معنای خروج از قوه به فعل نیست؛ بلکه به این معناست که نهاد نفس، ذاتاً نآرام است و اموری که چنین امتدادی در بطن وجودی آنها نهفته است، وحدتشان در وحدت اتصالی نهفته است. اتصال وجودی یعنی حضور داشتن همه هستی‌های پیشین یک امر خاص در هستی‌های کنونی آن. آشکار است که این نحوه حضور به شکل ترکیب یافتن هستی‌های فعلی از هستی‌های پیشین نیست، بلکه طبق مقدمه وجودی مساوی وجود و کمالات که شرح آن آمد، هستی‌های فعلی حقیقت واحدی است که همه کمالات وجود هستی‌های قبلی را به همراه کمالات بالاتری در خود به نحو بسیط دارد. بدین ترتیب نشأت وجود در عین ارتباط با هم بر یکدیگر برتری دارند و پایان هر مرتبه‌ای آغاز مرتبه دیگر است.<sup>۲۸</sup> در نتیجه ترقیات نفس از نشنه‌ای به نشئه دیگر در مسیر سعادت از نوع لبس پس از لبس است؛ لذا تمامی قوایی که در انسان طبیعی است در انسان نفسانی دو چندانش است و در انسان عقلی چندین برابر ش ولی به گونه جمع است چون در عالم جمع است؛ پس تصورات ظهور نفس در مراتب هستی سیلانی وجودی است و نفس از منزلی به منزل و مرتبه دیگر در اشتداد است.<sup>۲۹</sup>

### ۲-۳. حدوصطهای نظریه‌انکشاف سعادت در حوزه معرفت شناسی

فعالیت شناختی در حکمت متعالیه کاملاً پویا است و هر تلاشی برای حل مسأله سعادت از منظر صدرالمتألهین باید معنای کاملی از تمام عناصر ادراک و شناخت حضوری را دربرگیرد. عبارت تجربه یا ادراک حضوری، تفسیر خاصی از فعالیت معرفتی و شناختی را در حکمت متعالیه دربردارد که بسیار با

.۲۶. ملاصدرا، اسفار، ۱/۳۳۴.

.۲۷. ملاصدرا، اسفار، ۱/۳۵۹.

.۲۸. ملاصدرا، اسفار، ۲/۳۷۴.

.۲۹. ملاصدرا، اسفار، ۸/۲۴۸.

.۳۰. در یک نگاه کلان به هستی و ظهورات و انکشافات وجودی می‌توان گفت حتی همان حرکاتی که تزویی و تضعیفی هستند به اعتباری اشتدادی به حساب می‌آیند، آن‌هم از این اعتبار که هر فعالیتی نسبت به فعالیت قبلی اش برتر است (ر.ک. غرویان، «گفت و گویی در باب حکمت متعالیه»، ۲۵ و ۲۹).

فلسفه وجودی متعالیه و به تبع نفس‌شناسی وی مرتبط است. انسان صدرایی در فرآیند صیرورت وجودی در مسیر سعادت که از جنس شناخت و ادراک حضوری است، جوهر منفعل نیست؛ بلکه موجودی است پویا که پویایی اش به وجود فی نفسه بازمی‌گردد.<sup>۳۱</sup>

این نظریه که صدرای نفسم را ظل الله می‌داند، رویکرد وی را نسبت به مسئله ادراک دگرگون ساخته و اساس اثبات اصول معرفت‌شناسی در حکمت صدرایی شده است، اصولی که در واقع حدوسطهایی برای استنتاج نظریه انکشاف هستند؛ چراکه به جهت تناظر سعادت با ادراک، واسطه‌های استنتاج مختصات سعادت صدرایی از حوزه‌ی معرفت‌شناسی است، حوزه‌ای که قوانین زاییده و نتیجه مقدمات دوشاخه‌ی قبلی این مختصات هستند؛ این اصول معرفتی به مثابه حدوسطهای نظریه انکشاف عبارتند از: قیام صدوری صور ادراکی به نفس و اثبات اتحاد وجودی حقیقت و رقیقت بین عاقل و معقول.

### ۳-۲. قیام صدوری صور ادراکی به نفس

طبق اصول وجودی گفته شده ملاصدرا، نسبت صورت ادراک شده به نفس ادراک‌کننده را نسبت مجعلوب به جاعل می‌داند، نه نسبت حال به محل؛ به عبارت دیگر، قیام صور ادراک شده با ادراک‌کننده قیام صدوری است نه حلولی. علاوه بر صور عقلی در مورد صور حسی و خیالی نیز باید نفس را مظہر دانست، نه مصور؛ چرا که طبق قاعده جسمانیه الحدوث بودن نفس، کمالات علمی در اثر حرکت جوهری نفس به ظهور می‌رسد. در واقع، چون نفس در حرکت جوهری خود به منطقه احساس و خیال می‌رسد، در آغاز مظہر از برای حقایق حسی و خیالی می‌گردد و البته چون مظہریت برای او به صورت یک ملکه نفسانی درآید، از آن پس، نفس، خود مصدر صور حسی و خیالی خواهد شد.<sup>۳۲</sup>

ملاصدرا در مورد قیام صدوری صور به نفس معتقد است که این صور در داخل ذات انسان بوده و به هیچ وجه از دایره گسترده نفس ناطقه بیرون نیستند، وی معتقد است که نفس که ایجاد یا اظهار صور می‌کند، طبق قاعده «معطی شنی واجد آن است»، باید در مرتبه قبل آن را داشته باشد.<sup>۳۳</sup>

### ۳-۳. اتحاد وجودی حقیقت و رقیقت بین عاقل و معقول

در اتحاد عاقل و معقول، نحوه رابطه صور ادراکی با فاعل شناسایی به مثابه اتحادی وجودی و به تعبیر دقیق‌تر از نوع وحدت وجودی حقیقت و رقیقت است. در این مبحث مراد از عاقل و معقول، اتحاد بین وجود عاقل با وجود معقول بالذات است. بر مبنای نحوه اتحاد عاقل و معقول در حکمت متعالیه، نفس و

.۳۱. خاتمی، اندیشه‌های صدرایی، ۱۳۸.

.۳۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۱۵۵/۱.

.۳۳. ملاصدرا، اسفرار، ۱۱۶/۶.

صور ادراکی و ادراک امور مباین نبوده و همه یک امر هستند.

صدرالمتألهین علاوه بر اینکه این قاعده را در علم نفس به ذات خود جاری می‌داند آن را به علم نفس به غیر ذات هم تعمیم می‌دهد و نه تنها در مرتبه تعلق که در مرتبه تخیل و احساس هم آن را اثبات می‌کند. وی در اثبات این قاعده از برهانی معروف به برهان تضاییف بهره می‌برد. طبق نظریه اتحاد عاقل و معقول در هر مرتبه‌ای از ادراک، تحولی جوهری در نفس روی می‌دهد که بنابر آن، جوهر نفس ادراک‌کننده با مرحله‌ی قبل متفاوت است. تحول جوهری نه به آن معنا که چیزی بر نفس افزوده گردد؛ بلکه بدین‌شرح که این موجود، از درون صیرورت پیدا می‌کند؛ به‌طوری که جوهر نفس ادراک‌کننده در هر مرحله متفاوت است و تفاوتش به ظهور و تفضیل و تجلی و انکشاف است و مقصود از نقصش نسبت به مرحله بالاتر فقط در آشکار نبودن کمالات است. بر این اساس اتحاد صور با نفس، اتحاد حقیقت و رقیقت است که در ارتباط معلوم با علت مستعمل است نه از قبیل اتحاد جوهر با عرض؛ چرا که نفس، نه موضوع اعراضی به نام صور علمی است و نه هیولایی است که فعلیتش به صور باشد. ملاصدرا با توجه به طرح اتحاد حقیقت و رقیقت بین عاقل و معقول، دوگانگی بین انسان و عالم را از میان برداشته است. بر اساس این قاعده، انسان متناسب با درجه وجودی به هر مرتبه‌ای از وجود که صعود می‌یابد با آن مرتبه یکی می‌شود و عالم عقلی مشابه عینی می‌گردد و اصل همه امور را در خود مشاهده می‌نماید. در واقع، انکشاف و ظهور هر مرتبه‌ای از هستی در گروه انکشاف همان مرتبه وجودی انسان است.

ملاصدرا با توجه به قاعده مساوقت وجود و کمالات به این نتیجه می‌رسد که اگر عقل در سیر استكمالی اش چنان به مراتب کمال و سعادت برسد که همه مراتب وجودی را طی کند؛ چه بسا از عقل فعال نیز فراتر رود و به همه مقولات عقل فعال احاطه یابد، به‌گونه‌ای که حتی عقل فعال از حسنه وجودی او شود. البته که این مقام به پیامبر(ص) و فرزندان پاک ایشان اختصاص دارد.<sup>۳۴</sup> بدین‌سان، می‌توان گفت که وجود نفوس جزئی، به نفوس کلی و به عقل و درنهایت به حضرت حق متصل هستند؛ بلکه همه مظاهر و جلوه‌های آن هستند. وحدت سنخ وجود و پویایی آن حافظ ارتباط مراتب مختلف و تأثیر و تأثیرهای متقابل آنهاست. با توجه به بازگشت همه ادراکات به حضرت حق، نتیجه گرفت هر چیزی که وجودش قوی‌تر باشد ادراکش نیز قوی‌تر است و بالعکس. مرحوم عبدالله زنونی نیز در لمعات الهیه می‌نویسد: «هر جا که وجود اقوى و اتم است، جهت علمیت و عالمیت و معلومیت نیز اقوى و اتم و اظهر و انور است، پس تمیز و انکشاف در عالم عقول اقوى و اتم است از عالم نفوس و در عالم الله اظهر و انور».

است از عالم عقول پس علم واجب الوجود بالذات خود و به سایر اشیاء اقوای انحصاری علوم است و اتمّ  
اقسام تعلقات و ادراکات است.<sup>۳۰</sup>

#### ۲- ۴. استنتاج نظریه «انکشاف سعادت بر انسان صدرایی» از طرح مختصات فوق

اکنون نوبت به آن رسیده که طبق مقدماتی که در حوزه وجودشناسی و به تبع آن، انسان‌شناسی آمد و  
منجر به تشکیل حدوسطهایی در حوزه معرفت‌شناسی شد، به استنتاج نظریه انکشاف سعادت بر انسان  
صدرایی توفیق یابیم.

بر مبنای اصل وحدت شخصی وجود، همه پدیده‌ها مظاهر حضرت حق هستند و بین مراتب این  
مظاهر تمایز شائی برقرار است. بدین‌شرح که ذی‌شأن در مرتبه‌ی هر شأن حضور دارد. بدین‌ترتیب حرکت  
نفس در سعادتمند شدنش در واقع اظهار و آشکارگشتنگی کمالات نهفته وجودی است. از طرف دیگر بنابر  
مساقط وجود و کمالات، می‌توان گفت که کمالات وجودی در همه مراتب سریان دارد و نیز بر مبنای  
قاعده بسطِ الحقيقة، نفس بسطِ الکمال است و کمال بسطِه در مرتبه ذات خود، همه کمالات است و  
هم‌چنین از آنجا که نفس که ظل الله است (واعمالش)، اظهار کمالاتش در عین ثابت است و حرکت  
اشتدادی، اظهار ما فی الصمیر است)، باز هم تبیجه می‌گیریم که نفس در سیر اشتدادی اش فاقد چیزی  
نیست که آن را اکتساب کند. چنین مختصاتی از این مقدمات وجودی، شهادت بر اظهاری و انکشافی  
بودن سیر سعادتمند شدن انسان صدرایی را اعلام می‌کند؛ اما آنچه مهم‌تر از همه‌ی اینهاست، آن است که  
این مقدمات وجودی به تجلی حدوسطهایی در حوزه معرفت‌شناسی منجر می‌گردند تا نحوه تناظر سعادت  
و ادراک را از منظر حکمت متعالیه تبیین کنند. کلیدی‌ترین حدوسط این حوزه عبارت است از: اتحاد  
وجودی و به‌تغییر دقیق‌تر وحدت وجودی از نوع حقیقت و رقیقت که بین عاقل و معقول برقرار است که با  
چنین تفسیری نفس و صور ادراکی و ادراک اموری مباین نیستند.

از آنجا که هرچه ادراکات نفس شدیدتر باشند، نفس سعادتمندتر است و از سوی دیگر طبق قاعده  
اتحاد عاقل و معقول، هر سه رکن اصلی ادراک، یعنی: تعلق‌کننده، تعلق‌شونده و خود تعلق، هر سه یک  
مصدق دارند؛ یعنی یک وجودند دارای سه جلوه، چرا که بر مبنای تفسیر اتحاد حقیقت و رقیقت که  
ملاصدرا آن را در اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌کند، نفس ناطقه با همه ادراکات، هم عقل و عاقل و هم  
معلوم است. پس باز هم شاهد بر انکشاف آمد که نفس در فرآیند ادراک و تعلق چیزی را که اکتساب  
نمی‌کند؛ بلکه در هر مرحله‌ای نسبت به کشف حجب و موافع، ظهور و انکشاف می‌یابد. پس سعادت،

دیگر عروضی و اکتسابی نیست و حرکت دیگر خروج از قوه به فعل نیست؛ بلکه در نظریه انکشاف بر مبنای اصول وجودی متعالیه، دوگانگی میان قوه و فعل از میان می‌رود، در واقع، فعل نفس در برابر قوه اشاره به انکشاف و فعلیت دارد، انکشافی که در خودش هم مستلزم امکان است و هم مستلزم فعلی که آن فعل تحقق واقعی امکان است؛ در این انکشاف امکان و فعل، دو مرحله یا دو فاز از وجود عینی اند که در وحدتی پویا به هم متصل اند، به علاوه فعل صرفاً حالتی را نشان نمی‌دهد که تحقق قوه به پایان رسیده باشد، بلکه بیانگر نفس انتقال از قوه به همان تحقق است.

### نتیجه‌گیری

مرحوم صدرالمتألهین، سعادت ویژه نفس ناطقه را جهان عقلی شدنش می‌داند، عقلی شدنی که متهم به ایده‌آلیست نیست و حتماً در ضمن کشف حجب نفس به مدد ترکیه عملی رخ می‌دهد. تمایز حکیم متأله با فلاسفه پیشین مشاء و اشراق در تنظیم شاکله سعادت، این است که هر دو مکتب، سعادت را امری عروضی و در نتیجه اکتسابی می‌دانستند؛ اما از منظر حکیم متأله سعادت رویدادی انکشافی است، علت این تمایز در دیدگاه، تفاوت اصول وجودی حکمت متعالیه با مکتب مشاء و اشراق است. مبانی وجودی ملاصدرا بر تفسیر وی از ویژگی‌ها و مولفه‌های نفس ناطقه نقش مهمی داشته است و بالطبع نفس‌شناسی وی تأثیرگذار بر حوزه معرفت‌شناسی حکمت متعالیه بوده است.

در پرتو مبانی وجودی صдра ازجمله: اصالت و بساطت وجود؛ و مساوقت وجود و کمالات، نفس از تمامیتی وجودی برخوردار است که در عین وحدت جامع همه قواست و کمالات وجودی در مراتب آن نهفته است. از سوی دیگر بر پایه اصل وجود و حدت شخصی وجود و نتایجش که تأویل ماهیات به شئون و بازخوانی رابطه‌ی ماده و صورت است، حرکت انسان در سعادتمند شدنش و سیراستکمالی، دیگر خروج از قوه به فعل نیست؛ بلکه از جنس اظهار و ظهور و انکشاف کمالات نهفته در صقع ذات وی است. در جریان حرکت اشتدادی ظهوری، ظهور هر شیء همان باطن شیء با تعیین خاص است و بالقوه بودن هر شیء به معنای متعین بودن آن امر باطنی و بالفعل بودن آن، همان امر باطنی است. در واقع، در حکمت متعالیه بنابر یکپارچگی نفس، مفهوم قوه فعل، بار وجودی می‌یابد و فعل نفس در برابر قوه اشاره به انکشاف و فعلیت دارد.

بدین‌سان طبق اصول وجودی حکمت صدرایی هرگونه ثبویت بین ذهن و عین، آگاهی و اراده، نفس و بدن قوه و فعل در رابطه با انسان از میان می‌رود، چرا که دوگانگی، محصول تفکر حصولی است و بنیادی در ساحت وجودی حکمت متعالیه ندارد. در ساحت وجودی حکمت متعالیه تنها وجود حقیقی حضرت

حق است و باطن خلق و مخلوق همان ظاهر و ظهور حضرت حق است و ظاهر و نور خلائق نشان از باطن خداوند دارد.

## منابع

### قرآن کریم

- بن فارس، احمد. معجم مقایيس اللげ. قم: مرکز التشر، بیتا.
- ارشد ریاحی، علی. «مراتب تکامل نفس از دیدگاه ملاصدرا». انسان پژوهی دینی، شماره ۲۴، ۱۳۸۹، اکبری، رضا. «امتناع تعریف حقیقی براساس مبانی وجودشناختی، انسان‌شناسختی و معرفت‌شناسختی ملاصدرا».
- پژوهش‌های هستی‌شناسختی، سال دوم شماره ۳. ۱۳۹۲.
- آشتیانی، سید جلال الدین. هستی از نظر فلسفه و عرفان. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- جوادی آملی، عبدالله. تحریر تمہید القواعد. تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
- ، رحیق مختار. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
- حسنی، محمد سالم. «سعادت از منظر فلسفه‌های مشاء، اشراق و حکمت متعالیه». معرفت، شماره ۲۰۱، ۱۳۹۳.
- خاتمی، محمود. اندیشه‌های صدرایی. ترجمه گروه مترجمان، تهران: انتشارات علم، ۱۳۸۷.
- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۸.
- راسیتان، ابراهیم. «بازخوانی مفاهیم فلسفی در پرتو نظریه وحدت شخصی وجود صدرالمتألهین». دو فصلنامه علمی-پژوهشی حکمت صدرایی، شماره اول. ۱۳۹۳.
- رحمانی، محمد هادی. «تقریر معانی تشکیک». نسیم خرد، شماره ۲، ۱۳۹۵.
- سالاری، عزیزالله. «خلق مدام دو نگاه ابن عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدرایی». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۱۶، ۱۳۸۴.
- زنوزی، عبدالله. لمعات الهیه. مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، بیتا.
- سجادی، جعفر. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۹.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. اسفار. ترجمه حمید خواجهی، سفر چهارم، مولوی، ۱۳۸۷.
- الحكمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه. بیروت: دار احیا، التراث العربي، ۱۴۱۹. ق.

- 
- شرح الاصل الكافي. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- الشاهد الربویہ فی المناهج السلوكیہ. تعلیق، تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۰.
- المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- طباطبائی، محمد حسن. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- غرویان، محسن. «گفت و گویی در باب حکمت متعالیه»، معرفت، شماره ۲۹، ۱۳۸۷.
- الفراہیدی، خلیل بن احمد. العین. قم: دارالهجره، ۱۴۰۹ق.
- کاوندی، سحر. «ملاصدرا وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی»، دو فصلنامه علمی پژوهشی حکمت صدرایی، سال پنجم، شماره دوم، ۱۳۹۶.
- نوری، آخوند ملاعلی. رساله بسط الحقیقت. تهران: بی‌نا، بی‌تا.

#### Transliterated Bibliography

##### *Qurān-i Kārim*

Akbarī, Ridā. "Imtinā' Ta'rif Ḥaqīqī bar Asās Mabānī Vujūdshinākhtī va Ma'rifatshinākhtī Mulāṣadrā".

*Pazhūhish-hā-yi Hastishinākhtī*, yr. 2, no. 3, 2014/1392.

Al-Farāhidī, Khalil ibn Aḥmad. *al-'Ayn*. Qum: Hijrat. 1989/1409.

Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Hastī az Naẓar Falsafah va Ḥrfān*. Qum: Markaz-i Intishārāt-i Daftār-i Tablīghāt-i Islāmī, 1998/1376.

Dihkhudā, 'Alī Akbar. *Lughat Nāmih*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1969/1348.

Gharavīyān, Muḥsin. "Guft va Gūyī dar Bāb Ḥikmat Muta'āliyah", *Ma'rifat*, no. 29, 2009/1387.

Hasanī, Muḥammad Salīm. "Sa'ādat az Manzār Falsafah-hā-yi Mashā'ī, *Ishrāq* va Ḥikmat Muta'āliyah". *Ma'rifat*, no. 201, 2015/1393.

Ibn Fāris, Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lugha*. Qum: Markaz al-Nashr. S.d.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Rahīq Makhtūm*. Qum: Markaz-i Nashr Asrā', 1997/1375.

Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Tahrīr Tamhīd al-Qawā'īd*. Tehran: al-Zahrā, 1994/1372.

Kāvandī, Saḥar. "Mulāṣadrā Vahdat Tashkīk yā Vahdat Shakhṣī". Dū Faṣlnāmih-yi 'Ilmī-Pazhūhishī *Hikmat Sadrā*, yr. 5, no. 2, 2018/1396.

Khātamī, Mahmūd. *Andīshih-hā-yi Sadrā*. Translated by Gurūh Mutarjimān, Tehran: Intishārāt-i 'Ilm, 2009/1387.

- 
- Nūrī, Ākhūnd Mūlā ‘Alī. *Risālah Bāṣīt al-Haqīqah*. Tehran: s.n. s.d.
- Rahmānī, Muḥammad Hādī. “Taqrīr Ma ‘ānī Tashkīk”. *Nasīm Khirad*. no. 2, 2017/1395.
- Rarshad Riyāḥī, ‘Alī. “Marātib Takāmul Nafs az Dīdgāh-i Mulāṣadrā”. *Insānpazhāhī Dīmī*, no. 24, 2011/1389.
- Rāstīān, Ibrāhīm. “Bāzkhanī Mafāhīm Falsafī dar Partū Nażāriyah-yi Vahdat Shakhṣī Vujūd Ṣadr al-Muta’allihīn”. *Dū Faṣlnāmih-yi ‘Ilmī-Pazhūhishī Ḥikmat Ṣadrā*, no. 1, 2014/1393.
- Ṣadr al-Muta’allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Hikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqlīya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1998/1419.
- Ṣadr al-Muta’allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah, 1982/1360.
- Ṣadr al-Muta’allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubābiyah fī Manāhij al-Sulūkiyah*. Taṭīq, Taṣhiḥ va Taqdīm Sayyid Jalāl al-Dīn Āṣtiyānī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1982/1360.
- Ṣadr al-Muta’allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asfār*. Translated by Ḥamīd Khvājavī, Safar Chāhārum, Mūlavī, 2009/1387.
- Ṣadr al-Muta’allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ al-Uṣūl al-Kāfi*. Tehran: Mū’assisah-yi Tahqīqāt Farhangī. 1988/1366.
- Sajjādī, Ja‘far. *Farhang Iṣṭilāḥāt Falsafī Mulāṣadrā*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī Sāzimān Chāp va Intishārāt, 2001/1379.
- Sālārī, ‘Azīz Allāh. “Khalq Mudām dar Nigāh Ibn ‘Arabī va Muqāyisih-yi ān bā Ḥarkat Jūharī Ṣadrā”.
- Faṣlnāmih-yi Andīshih-yi Dīnī Shiraz university, no. 16, 2005/1384.
- Tabāṭabāyī, Muḥammad Ḫusayn. *al-Hikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqlīya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1981/1401.
- Zunūzī, ‘Abd Allāh. *Lama ‘āt Ilāhiyah*. Muqaddamah va Taṣhiḥ Sayyid Jalāl al-Dīn Āṣtiyānī, Tehran: Anjuman Shāhanshāhī Falsafah-yi Irān, s.d.



## The Aesthetics Argument from the Perspective of Robin Collins

Maryam Seif (corresponding author)

PhD student in Philosophy and Theology, University of Qom

Email: [m.seif@stu.qom.ac.ir](mailto:m.seif@stu.qom.ac.ir)

Dr. Farah Ramin

Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom

### Abstract

Beauty and its nature are of the most controversial philosophical topics among philosophers. Among the ancient Greek and medieval philosophers, beauty, goodness, truth, and justice have been raised. Some Western thinkers have raised beauty and its truth in such a way that it led to the emergence of one of the arguments for proving the existence of God. The nature of beauty and how to prove the existence of God through the beauties of the world and the relationship between beauty and successful sciences is an issue that Robin Collins has addressed, and this research attempts to examine and analyze his views. Accordingly, the author attempts to study and examine the dimensions of this issue by raising minor questions and using a descriptive-analytical method. The research findings show that this argument attempts to prove the existence of God through two epistemological and ontological methods. These methods focus on our ability to recognize beauty or on the existence of beauty itself. Collins's view on beauty is particularly rich and prominent, and it has become clear that he considers simplicity with variety to be the criterion of beauty. Collins also puts epistemology and ontology together and believes in the alignment between human aesthetics and successful theories of science. By recognizing the world as the work of the Creator and emphasizing that beauty is human-centered, he proves the existence of God, the Creator of beauty. Although challenges such as hasty action and lack of clarity of reasoning have come to this argument, this argument is still the center of attention as a new innovation in the contemporary century.

**Keywords:** aesthetics argument, aesthetics, epistemology, ontology, Robin Collins, existence of God.





## برهان زیبایی از منظر رابین کالینز

مریم سیف

دانش آموخته رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

Email: [m.seif@stu.qom.ac.ir](mailto:m.seif@stu.qom.ac.ir)

فرح رامین

استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

### چکیده

زیبایی و ماهیت آن یکی از بحث برانگیزترین مباحث فلسفی فیلسوفان است. ماهیت زیبایی و چگونگی اثبات وجود خداوند از طریق زیبایی‌های جهان و ارتباط بین زیبایی و علوم موفق مستله‌ای است که رابین کالینز به آن پرداخته و این پژوهش سعی به بررسی و تحلیل نظرات وی دارد. براین اساس نگارنده با طرح پرسش‌های فرعی تر و روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تا ابعاد این مستله را مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد: این استدلال با دو طریق معرفت‌شناختی و هستی - شناختی سعی بر اثبات وجود خداوند دارد. این شیوه‌ها به توانایی ما در شناخت زیبایی یا بر وجود فی‌نفسه زیبایی متمرکزند. دیدگاه کالینز در باب زیبایی، از غنا و بر جستگی خاصی برخوردار است و روش گردیده که ایشان سادگی همراه با تنویر را معیار زیبایی می‌داند. همچنان کالینز معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی را کنار هم قرار می‌دهد و به همسویی بین زیبایی‌شناختی انسان و نظریه‌های موفق علوم معتقد است. وی با شناخت جهان به عنوان اثر خالق و با تأکید بر انسان‌محور بودن زیبایی، به اثبات وجود خداوند، خالقی زیبایی‌ها می‌پردازد. اگر چه چالش‌هایی چون شتابزده عمل کردن، عدم وضوح استدلال، بر این برهان وارد شده است. اما همچنان این برهان به عنوان ابتكاری نو در قرن معاصر مرکز توجه است.

**واژگان کلیدی:** برهان زیبایی، زیبایی‌شناسی، معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، رابین کالینز، وجود خداوند.

## مقدمه

بدون شک جمال و زیبایی دلکش‌ترین پدیده هستی است و ادراک زیبایی نیز برجسته‌ترین امتیاز معنوی انسان به شمار می‌آید؛ چرا که زیبای امری بدیهی است و در عمق وجود و فطرت انسان نهفته است. انسان همواره زیبایی را تجربه کرده و مجدوب آن شده و حتی به خلق زیبایی دست یازیده است. اشعار زیبا، آسمان بلند، کوهها، غروب پائیز و ... نمونه‌هایی از پدیده‌های زیبا هستند؛ اما همچنان با این پرسش روبرو هستیم؛ زیبایی چیست؟ به همین سبب بسیاری از متفکران از روزگاران کهن تا عصر جدید به زیبایی‌شناسی توجه داشته و نظریاتی در باب آن ارائه کرده‌اند. برخی دیگر از اندیشمندان نیز با استفاده از جهان هستی به عنوان اثری از یک خالق و ارتباطی که بین شناخت انسان از زیبایی و نظریه‌های موفق ریاضی، فیزیک و سایر علوم است به اثبات وجود خداوند یعنی خالق زیبایی‌های جهان هستی و هنرمند نادیده پرداخته‌اند. شکل سنتی برهان زیبایی بر اثبات وجود خداوند در زیرگروه برهان نظم قرار داشت و این برهان را عموماً با تمثیل به بهترین شکل ممکن توضیح می‌دهد. برهان نظم، ساده‌ترین و عمومی‌ترین برهانی است که با استفاده از عواملی چون: نظم و نظام موجودات، سازگاری موجودات زنده با محیط، عالم طبیعت و زیبایی طبیعت و ... به اثبات وجود خداوند می‌پردازد و این زیبایی و لطافت طبیعت، خود مبنای یک برهان است. طبیعت نه تنها درک‌کردنی است؛ بلکه شامل: ساختارها و هستی‌های زیبایی است که لذت زیبایی‌شناختی را به انسان عرضه می‌کنند. احتمال وجود اتفاقی و تصادفی چنین زیبایی‌هایی و ارتباط و هماهنگی آن با موجودات ادراک‌کننده، بسیار اندک است؛ بنابراین وجود خداوند خالق زیبایی اثبات می‌گردد. زیبایی‌شناسی در آغاز، شناختی تجربی یا عملی بود؛ ولی به تدریج به دانشی نظری مبدل گردید و سرانجام در سده هجدهم به صورت یکی از مباحث فلسفه در آمد و زیبایی‌شناسی فلسفی بسط پیدا کرد؛ البته این علم، تنها به قلمرو ماورای طبیعت هم مقید نبوده است؛ بلکه علم زیبایی‌شناسی از طرفی با حالات و عوالم درونی انسانی؛ یعنی ادراک، عاطفه، غم، شادی، زیبایی، اراده و غریزه سروکار دارد؛ و از طرفی مفهوم و احکام آن شدیداً نسبی است، به همین دلیل به حد کافی از نظام برخوردار نشده است و هرکس یا هر گروه، موضوع و مفهوم زیبایی را به خواست و تعبیر خود ارزش‌گذاری می‌کند.

باین حال در میان فلاسفه و متفکران غرب، موضوع زیبایی و حقیقت آن به نحوی مطرح شده است که یکی از براهین اثبات وجود خدا به این عنوان نامگرفته است. این برهان با شناخت و معرفت انسان از زیبایی، وجود فی نفسه زیبایی و درک انسان از جهان به عنوان اثر خالق آن می‌کوشد وجود خداوند را اثبات کند؛ با وجود تقریر و استدلال‌های مختلف برای بیان این برهان، فلاسفه به ندرت از آن دفاع می‌کنند و بیشتر آن را به چالش می‌کشند؛ باین حال، دامنه، ظرافت و قدرت تقریرهای برهان زیبایی، بیش از آن است که

تصور شود. ازین‌رو، انسان را به تفکر و امیدار و متفکرانی چون: ریچارد سوینین، پیتر کریفت، هاچسون و رابین کالینز، ... به بررسی و ارزیابی این برهان پرداخته‌اند، و مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند؛ اما در بین متفکران دیدگاه رابین کالینز در باب برهان زیبایی، از گستردگی و تمایز خاصی برخوردار است. مسئله این است که کالینز چگونه می‌کوشد تا با استفاده از بساطت همراه با تنوع<sup>۲</sup> به عنوان معیار و شاخصه‌ای برای شناخت زیبایی، همچنین با همبستگی بین زیبایی‌شناختی انسان و نظریه‌های علمی، موفق به اثبات خالق زیبایی‌ها بپردازد، و به درک تازه‌ای از زیبایی‌های جهان و منشأ آنها نائل آید. بر همین اساس، پژوهش حاضر تلاش دارد تا با تکیه بر متون و آرا اساسی کالینز، مسئله زیبایی‌شناختی را به عنوان دلیلی بر اثبات وجود خداوند مورد تعمق قرار داده و به زبان روشن مطرح نماید و نشان دهد که کالینز در طرح و بیان زیبایی به شیوه مستدل در اثبات وجود خداوند چگونه عمل کرده است؟

## ۱. سیر تاریخی زیبایی در تفکر فلاسفه

سیر تاریخی زیبایی‌شناسی از فلاسفه و اندیشمندان یونان شروع می‌شود. فیثاغوریان نقطه شروع خوبی برای این مبحث هستند و فیثاغورث آغازگر بحث از زیبایی است. ویژگی دوگانه جنبش فیثاغوری (مذهبی - علمی) در زیبایی‌شناسی آنها مؤثر است. همچنین مفهوم فلسفی آنها یعنی ساختار ریاضی وار جهان در زیبایی‌شناسی این مکتب اهمیت اساسی دارد.<sup>۳</sup> اگرچه فیثاغوریان آغازگر بحث از زیبایی‌اند؛ اما افلاطون بیان‌گذار زیبایی‌شناسی فلسفی است و ظاهراً کسی که برای نخستین بار از موضوع هنر و زیبایی سخن گفته است.<sup>۴</sup> تعریف او از زیبایی با تحول کلی مثال‌ها تغییر می‌باید. افلاطون در رساله هیپیاس بزرگ، معنی منطقی زیبایی را جستجو می‌کند و در رساله فلیدروس نظریه زیبایی در دنیا معمقول را عرضه می‌کند. همچنین در رساله تیمائوس زیبایی حاصل تناسب، جلوه می‌کند. زیبایی در آثار ارسطو نیز تعبیر متفاوتی دارد. او معتقد است: زیبایی هرگز بی‌تناسب نیست و موجود زیبا برای اینکه زیبا باشد، باید از تناسب کامل برخوردار باشد؛ او علوم ریاضی را بی‌ارتباط با زیبایی نمی‌داند. فلوطین نیز از مبحث زیبایی حسی و مادی، به زیبایی معمقول می‌رسد؛ او بخش جداگانه‌ای از مباحث خود را به زیبایی‌های معمقول اختصاص داده است.<sup>۵</sup> در نظر آگوستین، زیبایی وحدت بود و جهان تا آنجا که واحد بود و هماهنگی داشت، نمی‌توانست

2. simplicity with variety.

۳. بابایی، پریچهره حکمت، زیبایی‌شناسی در مکتب صدراء، ۲۸.

4. Burnet, Plato's Theory of Art, 27.

5. Chernyshevsky, Selected Philosophical, 123.

چیزی جز زیبایی باشد.<sup>۶</sup> این فیلسوف زیبایی اجسام را، تناسب اجزا با همدیگر، به همراه رنگ‌های زنده می‌داند.<sup>۷</sup> ایزیدور سویل<sup>۸</sup> معتقد است: اشیای زیبا و متناسب ملیح‌اند، در نتیجه این سه مفهوم (ملاحت، زیبایی و تناسب) با هم متفاوت‌اند.<sup>۹</sup> آکویناس نیز زیبایی را مستلزم تحقق سه شرط می‌داند: تمامیت یا کمال شیء، تناسب یا هماهنگی و وضوح و روشنی.<sup>۱۰</sup> تعریف او مبتنی بر زیباییِ مرئی بود؛ ولی به‌واسطهٔ شباهت به سمت زیبایی روحی نیز توسعه یافت؛ یعنی در قرون‌وسطی، زیبایی به زیباییِ حسی محدود نمی‌شد. تعریفی که کانت از زیبایی ارائه می‌دهد در چارچوب طرح کلی انواع چهارگانه صور منطقی احکام است؛ یعنی بر حسب: کیفیت، کمیت، نسبت و جهت.<sup>۱۱</sup>

به‌طورکلی پیش از رنسانس، زیبایی امری عینی بود که لذتی را در نفس بر می‌انگیخت و عامل دریافت این لذت، قوهٔ ذوق بود؛ اما زیبایی‌شناسی، در قرن هجدهم تحول بنیادین یافت.<sup>۱۲</sup> زیبایی‌شناسی پیش از رنسانس، دغدغه امر زیبا را داشت و زیبایی‌شناسی پس از رنسانس، دغدغه ادراک و کیفیت احساس زیبایی را.<sup>۱۳</sup> در سنت تجربه باوری قرن هیجدهم شرح ابیثکتیویستی یا عین‌باورانه از زیبایی به‌جانب شرح عقلانی‌تر آن حرکت می‌کند. علاوه بر این، در این قرن جوانی به نام الکساندر باومگارتمن در پایان‌نامه تحصیلی خود واژه (aesthetic) را معرفی و معمول کرد و به عنوان اصطلاح و مفهومی گسترده به حوزه هنر و زیبایی‌شناسی وارد ساخت؛ او با تمایزگذاردن بین دو سرچشمۀ معرفت<sup>۱۴</sup> برای انسان، ناسازگاری میان مفهوم حقیقی مبتنی بر جزئی‌نگری حسی و تأمل مابعدالطبیعی را آشکار ساخت.<sup>۱۵</sup> کانت نیز زیبایی‌شناسی را به دو بخش: زیبایی و هنر تقسیم کرد. در قرن نوزدهم نیز با انتشار درس‌گفتارهای هگل درباره

6. Hammond, *Anthropology*, 20.

7. تاتارکویچ، تاریخ زیبایی‌شناسی، ۲/۵۲۸.

8. Isidorus Hispalensis.

9. تاتارکویچ، تاریخ زیبایی‌شناسی، ۲/۵۲۹.

10. Hammond, *Anthropology*, 20.

11. Caudwell, *Further Studies on a Dying Culture*, 53.

۱۲. بلخاری قهی، در باب زیبایی و زیبایی‌شناسی در حکمت اسلامی و فلسفه غربی، ۱۲۷.

۱۳. بلخاری قهی، در باب زیبایی و زیبایی‌شناسی در حکمت اسلامی و فلسفه غربی، ۱۲۸.

۱۴. سرچشمۀ یکی منطق است که کسب حقیقت را از طریق تکرر جستجو می‌کند. اما آن سرچشمۀ دوم که تازمان باومگارتمن هنوز نامی نگرفته بود، ناشی از تجربه‌ها و ادراکات حسی است. او برای مشخص ساختن این حوزه عنوان استیکا (aesthetica) را برای آن وضع کرد که صور لاتینی شده کلمه‌ای یونانی به معنای «ادراک حسی» است.

۱۵. بلخاری قهی، در باب زیبایی و زیبایی‌شناسی در حکمت اسلامی و فلسفه غربی، ۵۷.

زیباشناسی، بیشتر به زیبایی هنری به جای زیبایی طبیعی توجه شد؛ او زیبایی هنر را برتر از هنر می‌داند؛ زیرا زیبایی هنر، زاییده روح و بازآفرینی زیبایی است.<sup>۱۶</sup> از نظر هاچسون واژه زیبایی برای تصویری است که در ما برانگیخته شده و حس زیبایی برای قدرت درک این تصور و شکل‌دادن تصویر زیبایی در انسان است.<sup>۱۷</sup> فرانک سیلی فیلسوف معاصر، بین مفاهیم تمایز نهاد و آنها را با مفاهیم زیباشتاختی و مفاهیم نازیباشتاختی وارد ادبیات زیبایی‌شناسی تحلیلی کرد.<sup>۱۸</sup> سیر زیبایی‌شناسی به جایی رسیده است که در قرن معاصر و دهه‌های اخیر این مفهوم به عنوان یکی از براهین اثبات وجود خدا و به صورت مستدل مطرح شده و به اثبات وجود خداوند می‌پردازد.

## ۲. مفهوم‌شناسی

زیبایی واژه زیبایی‌شناسی برگردان فارسی واژه (Aesthetic) است، این واژه نخستین بار توسط الکساندر بومگارتن در قرن هجدهم به کار رفت.<sup>۱۹</sup> او در کتابی به همین نام، نخست Aesthetic را در معنای شناخت حسی به کاربرد، سپس آن را در ادراک زیبایی حسی به‌ویژه زیبایی محسوس هنری استعمال کرد. ایمانوئل کانت با به کاربردن این واژه در احکام زیبایی‌شناختی، رواج و رونق بیشتری به استعمال این واژه بخشید. به تدریج، این اصطلاح عنوان شاخه‌ای از فلسفه شد که به بحث پیرامون زیبایی و هنر می‌پردازد. از سوی فیلسوفان و متفکران عرصه زیبایی‌شناسی تعاریف گوناگونی برای این اصطلاح ارائه شده است. از جمله: «شاخه‌ای از فلسفه است که در باره ماهیت زیبایی بحث می‌کند»؛<sup>۲۰</sup> «زیبایی‌شناسی همان فلسفه هنر است»؛<sup>۲۱</sup> «زیبایی‌شناسی هر نوع پژوهش عام در باره هنر است. اعم از این که فلسفی باشد یا علمی».<sup>۲۲</sup>

واژه برهان نیز مشتق از ریشه رباعی مجرد و به معنای حجت و دلیل است.<sup>۲۳</sup> در اصطلاح علم منطق، برهان بر قیاسی اطلاق می‌شود که از یقینیات تشکیل شده است و تیجه آن، یقین منطقی را به همراه دارد. در زبان انگلیسی، معمولاً (Argument)؛ دلیل و (Proof)؛ برهان ترجمه می‌شود؛ اما از آن جهت که در

16. Hegel, *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, 2.

17. Hutcheson, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, 3.

18. Sibley, *Aesthetic and Non-Aesthetic*, 74/1.

19. Goldman, *The Aesthetic*, 255.

20. Budd, *Aesthetics*, 34.

21. Langfeld, *The Aesthetic Attitude*, 28.

22. Beardsly, *Aesthetics Indianapolis*, 85.

مباحث این مقاله این تفاوت نقش عمدہ‌ای ایفا نمی‌کند، Argument را همان برهان ترجمه می‌کنیم.

### ۳. برهان زیبایی

جان‌مایه برهان زیبایی را می‌توان بدین نحو بیان کرد: این برهان به دو شیوه معرفت‌شناختی و هستی-شناختی سعی در اثبات وجود خداوند داشته است. معرفت‌شناختی به دو طریق و هستی‌شناختی نیز به دو شیوه گسترش می‌یابند. تقریرهای این برهان را می‌توان بر شناخت ما از زیبایی یا بر وجود فی‌نفسه زیبایی تقسیم کرد. استدلال‌هایی که بر دانش ما در باب زیبایی تمرکز دارند، استدلال‌های «معرفت‌شناختی»؛ و آنهایی که بر وجود فی‌نفسه زیبایی تکیه دارند، استدلال‌های «هستی‌شناختی» می‌نامند. نوع اول از تقریرهای معرفت‌شناختی، از تجربه ذهنی ما در باب زیبایی سرچشمه می‌گیرند و به دنبال تفسیر تجربی وحیانی، الوهیت هستند؛ نوع دوم استدلال‌های معرفت‌شناختی نیز، با شناخت ما از زیبایی آغاز می‌شوند و به دنبال ارائه بهترین درک از خداباوری هستند. همچنین استدلال‌های هستی‌شناختی نوع اول، این مسئله را مطرح می‌کنند که قوانین طبیعت، تا چه حد می‌توانند در ایجاد زیبایی عینی در اطراف ما نقش داشته باشند. ویژگی‌های جهان، مثل: غروب خورشید، جنگل پاییزی، بدن انسان، کوه‌های سر به فلک کشیده و آواز پرنده‌گان، پدیده‌های طبیعی هستند که خود جلوه‌گر زیبایی واقعی و عینی‌اند؛ نوع دوم از تقریرهای هستی-شناختی نیز، وجود خدا را به عنوان سرچشمه و معیار زیبایی‌شناختی عینی مطرح می‌کنند. همچنین معتقدند زیبایی با ذهن قابل اندازه‌گیری است و محال است کامل ترین شکل آن در ذهن یافت نشود؛ یعنی وقتی «معیار» زیبایی دستخوش تغییرات می‌شود. فرد مبتدی هم مانند فرد با تجربه و ماهر می‌تواند زیبایی معقول را درک و داوری کند؛ چرا که شخص ماهر هم برای قضاوت، باید بیش از پیش پیشرفت کند و این بدیهی است هر چیزی که در حال افزایش یا کاهش باشد، تغییرپذیر است، و این عدم ثبات باعث می‌شود که انسان برای فهم و داوری زیبایی معقول به دنبال یادگیری و مهارت بیشتری باشد تا بتواند به منشاً اصلی زیبایی برسد و شناخت «منشاً» اصلی زیبایی در جایی که همواره در معرض تغییر است، امری سخت و ناممکن است؛ بنابراین، باید «منشاً» و مبدأ اصلی زیبایی تغییرپذیر و غیر قابل قیاس با سایرین باشد. دانشمندان و متفکران معتقدند که منشاً زیبایی اشیا چیزی است که نه تنها مخلوق نیست؛ بلکه خود منشاً همه مخلوقات است. او چیزی جز زیبای مطلق نیست.<sup>۲۴</sup> این دو قرائت از برهان زیبایی خود شامل تقریرهای متفاوتی‌اند. ما در ادامه بحث دیدگاه رابین کالینز را بررسی می‌کنیم.

#### ۴. تقریر رابین کالینز

تقریر کالینز که تقریری ابتکاری و نوآورانه است. او معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی را کنار هم قرار می‌دهد و اشاره به همسویی بین زیبایی‌شناختی انسان و نظریه‌های موفق برخی از علوم دارد. تقریر کالینز پژوهشی زیباشناختی است که توسط یوجین ویگنر (۱۹۶۰) ارائه شده و توسط مارک اشتاینر (۱۹۹۹) توسعه یافته است. برای بیان و بررسی تقریر کالینز، ابتدا نظرات ویگنر، اشتاینر و سپس برخی دیگر متفکران که بر استدلال کالینز تأثیرگذار بوده‌اند، به اختصار بررسی خواهد شد:

کلارک پینوک رویکرد معرفت‌شناختی برهان زیبایی را این‌گونه شرح می‌دهد؛ به تجربه درک زیبایی در آثار هنری توجه کنید. برای قدردانی از آثار هنری، موسیقی و... همه ما با نوعی ارتباط مواجه هستیم که از طرف هنرمند یا نوازنده با ما برقرار می‌شود. ما غالباً در مواجهه با جهان فیزیکی و مادی چنین تجربه مشابهی داریم. همچنین گاهی تحت تأثیر جهان به عنوان یک اثر هنری هستیم و حس می‌کنیم که باید از هنرمند نادیده قدردانی کنیم. از این‌رو، معرفت ما نسبت به آثار زیبای جهان منجر به شناخت خالق جهان می‌شود.<sup>۲۵</sup>

هاچسون نیز معتقد است رنگ یا ابزار نقاشی نمی‌تواند علت موجوده زیبایی باشد؛ بلکه این موارد دلیل یا راهنمای مدرِک واقع می‌شوند تا بر اساس اصل تداعی شخص مدرِک بتواند تصویری مرکب به اسم زیبایی بسازد و بیشتر اختلاف نظرها نیز بر سر نحوه ترکیب تصورات هستند.<sup>۲۶</sup> از این‌رو، در نهایت، درک و شناخت نقاشی و یا اثر خلق شده ما را سوی خالق زیبایی‌ها آنان سوق می‌دهد.

جی بی مورلند نیز در باب تقریر هستی‌شناختی برهان زیبایی نظری ارائه می‌دهد، وی معتقد است: غروب خورشید، پاییز، بدن انسان، کوه‌ها و آواز پرنده‌گان، زیبایی جهان را به تصویر می‌کشند. در باب این مثال‌ها دو نکته می‌توان بیان کرد: اول، همه این موارد زیبایی واقعی و عینی را در جهان هستی به نمایش می‌گذارند؛ دوم، زیبایی موجود در این مثال‌ها را نمی‌توان تنها از نظر ارزش بقا و طبیعی بودن در نظر گرفت. برخی از نمونه‌ها (کوه‌ها) موجودات بیولوژیکی نیستند. به علاوه، حتی وقتی موجودات بیولوژیکی (مثل بدن انسان) را در نظر بگیریم، مشخص نیست که بین زیبایی این موجودات با بقای آنها ارتباطی باشد و این دو ویژگی (طبیعی بودن و بقا) را دلیل بر زیبایی دانست. از آنجایی که علوم طبیعی در توصیف‌های خود از جهان هستی، به بحث‌های ارزشی (زیبایی‌شناختی یا اخلاقی) نمی‌پردازد، پس زیبایی به عنوان یک

25. Pinnock, *Reason Enough, A Case for Christian Faith*, 64-65.

26. Hutcheson, *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, 8.

ویژگی زیبایی‌شناختی و ارزشی، بخشی از نظریه تکاملی نیست.<sup>۲۷</sup> یوجین پال ویگر،<sup>۲۸</sup> فیزیک‌دان و برنده جایزه نوبل، به همبستگی ریاضی، فیزیک و زیبایی معتقد است. او مقاله‌ای با عنوان «تأثیر غیرمنطقی ریاضیات در علوم طبیعی» منتشر کرد. ویگر با ذکر مثال‌های متعدد از نیوتون تا هایزنبرگ، ادعا کرد که «سودمندی بسیار زیاد ریاضیات در علوم طبیعی، موضوعی شگفت‌انگیز است و هیچ توجیه منطقی برای آن وجود ندارد». <sup>۲۹</sup> جنبه مهم این «تأثیر غیرمنطقی داده‌ها»، همبستگی غیر قابل توضیحی است که بین زیبایی و ریاضیات است. ویگر اذعان می‌دارد: «بر طبق اظهارات اینشتین تنها مشاهدات فیزیک که به مفاهیم ریاضی نزدیک است، نظریاتی است که مایل به پذیرش آن هستیم و با معیارهای زیبایی‌شناسی انسان سازگاری دارند. حتی می‌توان ادعا کرد مسائل ریاضی که افراد را به تمرین سخت هوش دعوت می‌کنند، دارای کیفیت زیبایی هستند». بالی حال، در بهترین حالت مشاهدات اینشتین می‌تواند نظریه‌هایی را به ما القا کند که ما مایل به باور آن‌ها هستیم، بدون اینکه به حقیقت ذاتی آن نظریه توجه داشته باشیم؛ یعنی ما ایده‌ها و نظراتی را می‌پذیریم که با معیارهای زیبایی‌شناختی ما همانگ هستند و هم‌خوانی دارند. ازین رو، ویگر همبستگی بین ریاضی، فیزیک و زیبایی را تأیید می‌کند و نظریه‌های علمی قابل پذیرش را نظریه‌های سازگار و موافق با معیارهای زیبایی‌شناسی انسان می‌داند.

مارک اشتاینر<sup>۳۰</sup> نیز با تأکید بر انسان‌محور بودن زیبایی، یک طرح جامع تدوین کرد. اشتاینر با برداشتی فراتر از ویگر، معتقد است؛ زیبایی اکتشاف بزرگی است که تنها برای علوم و ریاضیات مفید نیست. علاوه بر این که بین ترجیحات زیبایی‌شناختی انسان و قضایای علمی موفق، همبستگی است و این دلیلی است که جهان انسان‌محور است و نسبت به درک و شعور انسان تعصب دارد. مثلاً ریاضیات در بررسی قوانین حاکم بر طبیعت، بر معیارهای زیبایی و راحتی انسان تکیه دارد. اشتاینر از طریق نیوتون، ماکسول، شروdinگر، هارדי، اینشتین، هایزنبرگ، پنروز و... از این ایده حمایت می‌کند. او نشان می‌دهد بیشتر ریاضی‌دانان دیدگاه ویگر را مبنی بر اینکه ریاضیات مدرن، حس زیبایی‌شناختی انسان را بیان می‌کند، می‌پذیرند. اشتاینر نتیجه می‌گیرد؛ سیاست انسان‌محور عاملی ضروری و نه تنها عامل، در کشف فیزیک

27. Moreland, *Scaling the Secular City: A Defense of Christianity*, 49.

۲۸. در زندگی نامه یوجین پال ویگر اینگونه آمده است که: یوجین پال ویگر در هفده نوامبر سال ۱۹۰۲ در بوادپست مجارستان دیده به جهان گشود. او از پنج سالگی تحت تعلیم خصوصی قرار داشت و زمانی که ۱۰ ساله شد به مدرسه‌ی ابتدایی رفت.

29. Wigner, "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences", 2.

۳۰. مارک اشتاینر (زاده ۱۹۴۲ م- درگذشته ۶ آوریل ۲۰۲۰) استاد فلسفه اسرائیلی تبار آمریکایی بود. او در دانشگاه عبری اورشلیم به تدریس فلسفه ریاضیات و فیزیک پرداخت. اشتاینر پس از ابتلا به COVID-۱۹ در طول همه گیری COVID-۱۹ درگذشت. مارک اشتاینر در برانکس نیویورک به دنیا آمد. او در سال ۱۹۶۵ از دانشگاه کلمبیا فارغ التحصیل شد و در دانشگاه آکسفورد به عنوان دانشجوی فولبرایت تحصیل کرد. سپس دکترای خود را دریافت کرد. در فلسفه از دانشگاه پرینستون در سال ۱۹۷۲ پس از اتمام پایان نامه دکترا با عنوان «در داشن ریاضی»، اشتاینر از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۷ در کلمبیا تدریس کرد.

بنیادی امروزی است.<sup>۳۱</sup>

راسل هاول برای نشان دادن اهمیت طراحی انسان محور، قیاسی با نام شماره ده ارائه می دهد؛ فرض بر این است که شماره گذاری بر پایه ده به این دلیل توسعه یافته است که انسان ده انگشت دارد؛ بنابراین، اگر نظریه های موفق در مورد نحوه عملکرد جهان، بر اساس مضرب ده باشد، چه می شود؟ فرض کنید «زمان و زمان دوباره» تکرار می شود.<sup>۳۲</sup> از این رو، سایر معیارهای زیبایی شناختی انسان، نقش مهمی در درک جهان، بازی می کنند. حتماً باعث تعجب خواهد شد؛ زیرا به نظر می رسد، این امتیاز نصیب بشر می شود و مفهوم خداباورانه نیز، یک طراحی انسان محور است. پس می توان گفت گرایش انسان به درک و شناخت زیبایی و اهمیت نظر او در انتخاب و پذیرش زیبایی یک امر، بین کشش انسان به سمت امر زیبا و درک وجود خالق زیبایی ها پیوند برقرار می کند و منجر به نگاهی خداباورانه در انسان می شود. با این پیش زمینه، کالینز تقریر خود را توسعه می دهد.

۴- ۱. همبستگی معیارهای زیبایی شناختی انسان با نظریه های موفق در ریاضیات و سایر علوم تقریر زیبایشناختی را بین کالینز بخشی از یک مورد مطالعاتی انباشتی و مبتنی بر قرائی و شواهد و به منظور تعديل و تنظیم دقیق در عالم هستی است. وی استدلال خود را تحت عنوان: «садگی و زیبایی قوانین طبیعت»، بر اساس تقریرات ویگر و اشتاینر بنا نهاده و به شرح زیر توسعه می دهد:

۱- معیارهای زیبایی شناسی انسانی عموماً توسط ریاضی دانان و فیزیک دانان برای انتخاب نظریات قابل اجرا و بادوام استفاده می گردد و این نظریه ها در توصیف قوانین اساسی و عملکرد عالم هستی توفیقات فراوانی داشته است؛

۲- معیارهای زیبایی شناختی مورد استفاده دانشمندان، به نحو مشخص و متمایزی است؛ و قابل تقلیل به معیار سادگی صرف نیست. بلکه اصل «садگی همراه با تنوع»، یک معیار زیبایی شناختی برجسته و واضح است. این مورد در طبیعت نیز به وفور قابل مشاهده است و همچنین توصیف کننده طیف گسترده ای از چیزهایی است که زیبا تلقی می شوند و قابل تقلیل به اصل سادگی نیست؛

۳- همبستگی خارق العاده ای میان ترجیحات زیبایی شناختی انسان و واقعیات بنیادی زندگی است. از این رو، بیان فرضیه خداباوری امری عجیب نیست. همچنین با عنایت به این موضوع، می توان انتظار داشت که منبع و معیار زیبایی هم برای طبیعت و هم برای بشر، به عنوان موجودی که نظر و سلیقه او در پذیرش امر زیبا ارجح است، یکسان باشد؛

31. Steiner, *The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem*, 18.

32. Howell, "The Matter of Mathematics", 498.

۴- طبیعت‌گرایی تکاملی قادر به تبیین این همبستگی نیست، چرا که عامل تقویت ترجیحات زیبایی‌شناختی انسان را بقا معرفی می‌کند.

در ادامه به توضیح مؤلفه‌های این استدلال خواهیم پرداخت.

کالینز برای اثبات همبستگی بین ترجیحات زیبایی‌شناختی انسان با نظریه‌های علمی موفق با توضیح کارکرد معیارهای تبیینی در علوم آغاز می‌کند؛ برای هر مجموعه‌ای از اطلاعات دیدنی موجود، به طور نامحدود، فرضیه‌های منطقی سازگاری وجود دارد که می‌تواند داده‌ها را توضیح دهد. ازین‌رو، دانشمندان برای فراهم‌کردن نظریه‌های جایگزین، باید از نظرات منطقی صرف فراتر بروند و بر آنچه که خواص نظری نامیده می‌شود، تکیه کنند. یکی از متدالوگری‌های خواص نظری، سادگی است، یعنی اگر همه چیز درست باشد، باید نظریه‌های ساده را بر نظریه‌های پیچیده ترجیح دهیم. زیبایی، تناسب، وحدت و ظرافت نیز خواص نظری‌اند و به عنوان معیارهای زیبایی‌شناختی، جزء چیزهایی که انسان را جذب می‌کند، استنباط می‌شوند. آنچه تحقیقات ویگر و اشتاینر به آن اشاره کردند، این است که معیارهای زیبایی‌شناختی انسان در تعیین قوانین بنیادین طبیعت بسیار موفق بوده‌اند. جان مک آلیستر مدعی است «این سؤال که آیا دانشمندان ارزش زیبایی‌شناختی را به یک نظریه نسبت می‌دهند یا خیر؟ کاملاً بر اساس میزان موفقیت تجربی آن نظریه تعیین می‌شود. یک دانشمند هنگامی ویژگی‌های تجربی نظریه را تشخیص داده و تأیید می‌کند که از آن نظریه لذت زیبایی‌شناختی می‌برد». <sup>۳۳</sup> پیتر کیوی نیز اذعان می‌دارد: موفقیت تجربی یک نظریه، خود معیاری زیبایی‌شناختی است. در نظرات فوق، زیبایی‌شناختی متراffد با معیارهای تجربی‌ای غیر زیبایی‌شناختی است و قابل تقلیل به آن است؛ <sup>۳۴</sup> یعنی امر زیبا همسو با یک نظریه تجربی موفق است که ارتباطی مستقیم با زیبایی ندارد. ریچارد همینگ ادعا می‌کند: ریاضی‌دانان فرضیه‌هایی را پیگیری می‌کنند که با مشاهدات آنها مطابقت داشته باشد، به همین سبب نتایج این فرضیه‌ها به طور طبیعی موفقیت‌آمیز خواهد بود، <sup>۳۵</sup> چون همسو با مشاهدات آنهاست. ازین‌رو، ادعاهایی مبنی بر این که نظریه‌های ناموفق در باب زیبایی معمولاً نادیده گرفته می‌شوند، وجود دارد. استینون واينبرگ مدعی است که ما از طریق فرایند آزمون و خطای، دریافتیم که طبیعت به روشنی خاص عمل می‌کند و بعد از آن زیبایی طبیعت را مدنظر قرار داده‌ایم. <sup>۳۶</sup>

33. McAllister, "Mathematical Beauty and the Evolution of the Standards of Truth", 22.

34. Kivy, "Science and Aesthetic Appreciation", 180-195.

35 . Howell, "The Matter of Mathematics", 81.

36. Collins, "The Multiverse Hypothesis: A Theistic Perspective", 475.

کالینز به هر ادعایی که همبستگی بین معیارهای زیبایی‌شناختی انسانی با ریاضیات و علوم را رد می‌کند، پاسخی کلی می‌دهد؛ این واقعیت ثابت وجود دارد که علوم همچنان به ترجیحات زیبایی‌شناختی انسان به عنوان یک «طرح ابتکاری و ناآورانه» تکیه دارند. کالینز معتقد است: برخی از اندیشمندان نیز به این همبستگی اذعان دارند و بر معیارهای زیبایی‌شناختی انسان متول می‌شوند. از این‌رو، اگر موفقیت برخی از نظریات علمی صرفاً یک امر تصادفی تلقی شود، پس هیچ دلیلی برای ادامه و ثبات آن امر وجود ندارد؛ در حالی‌که متفکران تأثیر و تداوم معیارهای زیبایی‌شناختی انسان را پذیرفته و به دنبال بررسی این معیارها هستند.<sup>۳۷</sup> رابرت کونز همان نظریه را ارائه می‌دهد: «اگر موفقیت علمی صرفاً امری تصادفی باشد و قوانین طبیعت تنها شکل خاصی از زیبایی‌شناختی را به اشتراک می‌گذارند، پس اتکای ما بر معیارهای زیبایی‌شناختی در انتخاب نظریه‌ها، به هیچ وجه قابل اعتماد نیست حتی در شرایط ایدئال».<sup>۳۸</sup>

#### ۴- سادگی همراه با تنوع معیار و شاخصه‌ی زیبایی

کالینز معتقد است که: همان‌طور که سادگی همراه با تنوع نشان می‌دهد، معیارهای زیبایی، خاص زیبایی هستند و به سادگی محض قابل تقلیل نیستند؛ بلکه سادگی همراه با تنوع، مشخصه‌ای است برای زیبایی که طبیعت را اشیاع می‌کند. هاچسون هم معتقد است: شیئی که از تناسب برخوردار است، می‌تواند منشأ ایجاد تصور زیبایی باشد و این تناسب با ترکیب «садگی همراه با تنوع» تعریف می‌شود.<sup>۳۹</sup> این بساطت و تنوع به نوعی همگنی و ناهمگنی اشاره دارد؛ اما او این شاخصه را معیاری برای زیبایی عینی نمی‌داند. از نظر هاچسون، آنچه احساس زیبایی را بر می‌انگیرد، ادراک سادگی همراه با تنوع است.<sup>۴۰</sup> همواره در زیبایی‌های طبیعی باوجود تمام تفاوت‌ها و تنوع‌ها، نوعی یکدستی مثل آنچه در ابدان انسانی وجود دارد، مشاهده می‌شود. این را در اشکال هندسی به خوبی می‌توان ملاحظه کرد. مربع را در برابر لوزی که در نظر بگیرید، یکدستی یا همگنی غالب است. گاهی نیز همچون تعداد و گوناگونی اضلاع ذوزنقه در برابر مثلث، تنوع غالب است. همچنین، گاهی عامل ایجاد حس زیبایی، هماهنگی یک شیء طبیعی، مدل یا ایده‌ای ذهنی با الگوی خود است. مانند: شخصیت هرکول که باید ابهت، قدرت و شجاعت قهرمانان را داشته باشد.<sup>۴۱</sup>

این همبستگی، همگنی و ناهمگنی شگفت‌انگیز با توجه به خداباوری تعجب‌آور نیست. در

37. Collins, *Scientific Methodology*, 185

38. Koons, "The Incompatibility of Naturalism and Scientific Realism", 51.

.۳۹. بیردزلی و هاسپرس، تاریخ و مسائل زیباشناسی، ۳۴.

.۴۰. دیک، فتن ذوق: اودیسه فلسفی ذوق در فتن هجدهم، ۲۳

41. Hutcheson, *An inquiry into Original Of Our Ideas Of Beaty and virtue*, 42.

استدلال کالینز، جای تعجب نیست که چنین خدایی دنیایی با اظرافت و زیبایی عظیم خلق کند. عجیب نیست که جهان مادی و انسان‌ها از معیار زیبایی برخوردار باشند. همان‌طور که رابرت کونز مدعی است: «هر چیزی که زیبایی‌شناسی ثابتی را هم بر انسان و هم بر طبیعت تحمیل کند، باید خارج از انسان و طبیعت و فراتر از آن دو باشد؛ بنابراین، آن چیز خداست». <sup>۴۲</sup> از این‌رو، یکی از معیارهای زیبایی‌شناسختی انسان سادگی همراه با تنوع است که ما را به سمت وسوی خالق این زیبایی‌ها سوق می‌دهد؛ چرا که جهانی در عین سادگی و صراحةً همراه با پیچیدگی و تنوع خلق کرده است و این خصیصه زیبایی جهان هستی را برای ما دوچندان کرده و ما را بیش از پیش به شگفتی وامی دارد و معنا و مفهوم خداباوری و خداجویی را در انسان زیباجو هویدا می‌کند؛ از طرفی مطابقت بین ترجیح زیبایی‌شناسختی انسان و زیبایی موجود در جهان، چیزی است که انتظار می‌رود. اگرچه طبیعت‌گرای تکاملی نمی‌تواند به طور منطقی این همبستگی و ارتباط را پذیرد و شرح دهد؛ زیرا آن ترجیح زیبایی‌شناسختی انسان را با توجه به ضرورت‌های بقا تنظیم می‌کند. از این‌رو، از این تقریر را چنین برمی‌آید که:

اولاً: طبیعت از نوعی تناسب و همبستگی برخوردار است، این می‌تواند منشأ ایجاد تصور زیبایی باشد؛  
ثانیاً: همبستگی در طبیعت و جهان با نوعی همگنی و ناهمگنی یعنی سادگی همراه با تنوع است؛  
ثالثاً: با پذیرش خداباوری و خداجویی همبستگی، همگنی و ناهمگنی شگفت‌انگیز در طبیعت و جهان هستی تعجب‌آور نیست.  
از این‌رو، معیارهای زیبایی موجود در جهان، هم‌سو با خداباوری است.

## ۵. تحلیل و ارزیابی تقریر کالینز

استدلال کالینز قوی و ابتکاری است؛ چرا که او معرفت‌شناسختی و هستی‌شناسختی را کنار هم و هم‌سو با هم قرار می‌دهد؛ بدین نحو که او بین زیبایی‌شناسختی انسان و نظریه‌های علمی موفق و علم ریاضی ارتباط برقرار می‌کند، به‌طوری که آنچه زیبا تلقی می‌شود، در واقع، راهنمای مطمئنی برای ساختارهای بنیادی واقعیات‌اند. با توجه به نظر کالینز و سایر متفکران می‌توان گفت: همان‌گونه که انسان با نگاه زیباجوی خود، بسیاری از امور را دسته‌بندی می‌کند و به‌سوی زیبایی کشش دارد، پس به‌وقت بررسی فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی، معمولاً آن تزویری را می‌پذیرد که از نظر او خوشایند باشد و موجب برهم‌زدن نظم و نظام آن علم نشود. اگر چه نمی‌توان از استثنایات در این امر چشم‌پوشی کرد، ولی این همبستگی همچنان توسط

42. Koons, "The Incompatibility of Naturalism and Scientific Realism", 51.

بسیاری از اندیشمندان پذیرفته شد است. در رابطه با این نظر کالینز که آیا بین ریاضیات و زیبایی رابطه است یا خیر می‌توان گفت در واقع، تمام بخش‌ها ریاضیات سرشار از زیبایی و هنر است. در دوران رنسانس، نقاشان بزرگ، ریاضی‌دان هم بودند. نقاشان و هنرمندان برای جان‌دادن به تصویرها و القای فضای سه‌بعدی به آثار خود، به ریاضیات روی آوردند؛ بنابراین همه نقاشان دوره رنسانس، ریاضی‌دانانی هنرمند یا هنرمندانی ریاضی‌دان بودند؛ از طرفی طبیعت، سرچشمه زاینده و بسیاری‌اند است برای انگیزه دادن به هنرمند و ریاضی‌دان. آنها از درون خود و از ایده‌ها بهره می‌برند و حقیقت را نه تنها آن‌گونه که مشاهده می‌شود، بلکه آن‌گونه که باید باشد و برای هر کسی آرزوست، می‌بینند. پس هنر، زیبایی و ریاضیات هر کدام در پی کمال و ایدئال‌اند.

یکی دیگر از راه‌های شناخت زیبایی ریاضیات (به‌ویژه هندسه)، آگاهی به نحوه پیشرفت و تکامل است. یکی دیگر از جنبه‌های زیبایی علم ریاضی این است که با همه انتزاعی بودن خود، بر همه علوم حکومت می‌کند و قانون‌های آن، همچون ابزاری نیرومند، دانش‌های طبیعی و اجتماعی را صیقل می‌دهند و به پیش می‌برند، تفسیر می‌کند؛ و در خدمت بشریت قرار می‌دهند؛ از طرفی، زیبایی در مسائل ریاضی، خود را بروز می‌دهد. بسیاری از مسائل ریاضی که برای آنها راه حل‌هایی عادی وجود دارد و وقتی همین مسائل را، با این روش‌ها حل می‌کنیم، هیچ احساس خاصی در ما ایجاد نمی‌شود و یا حتی ممکن است تکرار این مسائل ما را خسته و کسل کند. از سوی دیگر وقتی به مسئله‌ای برمی‌خوریم که برای ما بسیار مشکل و لاینحل است و از هر دری که وارد می‌شویم ناکام می‌شویم، تا زمانی که ناگهان جرقه‌ای ذهن ما را روشن می‌کند و به‌آرامی مسئله حل می‌شود. در ریاضیات، اغلب از اصطلاح زیباترین راه حل یا زیبایی راه حل استفاده می‌کنیم و این خود زیبایی علم ریاضی را بر ما هویدا می‌کند. گاهی نیز یک راه حل مسئله ما را قانع می‌کند؛ در حالی که دیگری شوق ما را برمی‌انگیزد و شجاعت فکر و ظرافت روش آن موجب شگفتی ما می‌شود. پس راه حل زیبا در ریاضیات باید تا حدی ما را به شگفتی وادارد. ازین‌رو، می‌توان نظر کالینز را در رابطه با پیوند بین زیبایی و ریاضی مورد تأیید قرارداد.

از طرفی انتخاب «садگی همراه با تنوع» به عنوان معیار زیبایی‌شناختی، کاملاً مبتکرانه است؛ یعنی سادگی و پیچیدگی جهان هستی در کنار هم زیباست و نشان بر وجود خالقی زیباست. در رابطه با اینکه آیا سادگی می‌تواند معیاری برای زیبایی باشد یا خیر؟ می‌توان گفت به‌هم‌ریختگی و پیچیدگی یک نمونه در طبیعت، و یا یک پدیده در علوم، به‌تهایی نمی‌تواند ما را متوجه امری زیبا کند؛ اما اگر همراه با آن، سادگی درک آن، و سادگی استفاده و کارکردن با آن علم که مفهوم عینی بودن را تشکیل می‌دهد، همراه باشد، زبان پیچیده و دشوار آن پدیده، به زبان ساده‌تر و یک مدل عینی ترجمه می‌شود و در نهایت نتیجه لازم به دست

می‌آید؛ و یک امر هم‌زمان با پیچیدگی، به دلیل سادگی درک آن برای ما، زیبا جلوه می‌کند. علی‌رغم این‌که تقریر کالینز حاوی نقاط قوت و نو است، اما به نظر می‌رسد او تا حدودی شتاب‌زده و عجلانه عمل کرده است. ازین‌رو، میزان قابل‌توجهی از وضوح، مقاعدسازی و تعدادی از فرصت‌ها در بیان این استدلال از دست می‌رود. این موارد و این قبیل ایرادات تقریر نو و ابتکاری کالینز را در معرض چالش قرار داده است:

#### ۱-۵. اشکال اول: تقریر کالینز مقابل شرح طبیعت‌گرای تکاملی.

کالینز اذعان می‌دارد که طبیعت‌گرایی تکاملی، نمی‌تواند همبستگی بین ترجیحات زیبایی‌شناختی انسان و نظریه‌های علمی موفق را توضیح دهد؛ چرا که ترجیح زیبایی‌شناختی انسان را که با بقا تقویت می‌شود، توضیح می‌دهد.

پاسخ: گاهی طبیعت‌گرایی تکاملی به ترجیحات زیبایی‌شناختی انسان متول می‌شود.

کالینز تنها به بررسی چند گزینه می‌پردازد، اما بهتر است به این نظریه توجه شود که طبیعت‌گرایی تکاملی استدلال اور اراد نمی‌کند؛ بلکه کاملاً بر عکس است. تقریر کالینز به طور منحصر به فردی، فرضیه‌های انتقادی طبیعت‌گرایی تکاملی را به چالش می‌کشد؛ ولی نظر آنان را رد نمی‌کند؛ زیرا زیست‌شناسی تکاملی، حتی روان‌شناسی برای توضیح، انتخاب طبیعی، انتخاب جنسی، سازگاری گروهی و انتخاب زیستگاه و... به ترجیحات زیبایی‌شناختی انسان متول می‌شوند؛ اما، اگر کالینز درست می‌گوید و با موفقیت نشان داده باشد، اولاً: ترجیح زیبایی‌شناختی انسان با جهان مادی مرتبط است که در خارج و جدای از نظریه تکاملی نیست، ثانیاً: ترجیح زیبایی‌شناختی انسان، سادگی همراه با تنوع است و این با نظریه تکاملی منافاتی ندارد. علاوه بر این، ساده‌ترین و ابتدایی ترین مثالی که در باب انتخاب طبیعی و انتخاب جنسی زیست‌شناسی تکاملی می‌توان نام برد، علاقه‌مندی همه انسان‌ها به چهره زیباست. با وجود اینکه ممکن است در بد و امر به نظر بررسی سلیقه‌های متفاوتی درباره زیبایی چهره وجود دارد؛ اما یافته‌های تجربی خلاف این را نشان می‌دهند؛ زیرا مطابق با این یافته‌ها، اولین ملاک و معیار برای زیبای دانستن چهره نزد همه انسان‌ها، فارغ از هر شرایط فرهنگی و اجتماعی و شرایط سنی، میزان تقارن و تناسب چهره است. بر اساس یافته‌های علمی نیز مواردی از قبیل: سوخت‌وساز دقیق بدن، سالم‌بودن ارگان‌های داخلی و میزان مقاومت شخص در برابر بیماری‌ها بر میزان تقارن چهره او تأثیرگذار است. پس می‌توان تقارن چهره را نمایانگر سلامتی فرد و انتخاب طبیعی را عامل متقارن بودن چهره دانست؛ از طرفی تقارن چهره، معیاری اولیه برای اجداد انسان در انتخاب جفت به شمار می‌آمده است و هنوز هم شرط نخست برای خوشایند بودن و جذابیت چهره افراد از نظر جنس مخالف است. انسان‌ها برای انتخاب جفتی که به لحاظ ظاهری زیباتر است، افرادی با چهره متقارن‌تر را بر می‌گزینند. چهره متقارن عاملی در جهت برتری

شخص در تولید مثل و بقای نسل به شمار می‌آید. همچنین چهره متقاضان، ملاکی برای سالم‌تر بودن شخص و در نتیجه سالم‌تر بودن ژن‌های است که قرار است به نسل بعدی منتقل شود. از این‌رو، زیبایی شیوه‌ای است که طبیعت برای کنترل انسان از راه دور برگزیده است و بین طبیعت‌گرای تکاملی و زیبایی پیوند و رابطه وجود دارد و درک زیبایی به عنوان یکی از ویژگی‌های سازگاری با محیط و طبیعت و عاملی در جهت بقای حیات انسانی و افزایش اقبال انسان در تولید مثل، پذیرفتی است. پس می‌توان گفت که زیبایی، خلق زیبایی، ولذت‌بردن از آن، نوعی فعالیت انسانی در جهت تقویت بقا و تکامل است.

#### ۲-۵. اشکال دوم: تناسب یکی از شاخصه‌ها و معیارهای زیبایی نیست.

بسیار بعید است که طرح سادگی همراه با تنوع (نظریه کالینز)، از ویژگی‌های یک جفت متناسب گرفته شده باشد. فرض بر این است که می‌توان برای روش‌سازی زیبایی، از تناسب یا تناسب در یک جفت استفاده کرد؛ از طرفی ممکن است ویژگی‌های نامتقاضن و نامتناسب، نشان‌دهنده تغییر شکل در چیزی باشند نه نشانه‌ای بر بود زیبایی در آن چیز. از طرف دیگر این نظریه که تناسب یا تقارن شاخصه زیبایی است، دچار ابهام شده است. به نظر می‌رسد تناسب، به خودی خود، دارای قدرت جذب و نشانه زیبایی نباشد. همان‌طور که جان آرمسترانگ اشاره می‌کند: دلک فست‌فودی، لب‌های کاملاً متناسب دارد. با این حال هیچ‌کس نگفته که او فوق العاده زیباست. در حال حاضر هیچ نظریه‌ای وجود ندارد که نشان دهد «садگی متتنوع» یک جفت متناسب را در برمی‌گیرد و بسیار چیزهای متناسب هستند که زیبا جلوه نمی‌کنند. علاوه بر این انسان‌ها فقط «садگی همراه با تنوع» را جز ویژگی‌های زیبایی نمی‌دانند، بلکه آن را مانند بمب شادی می‌دانند که لذتی سرخوشانه را برای انسان به همراه دارد.<sup>۴</sup> به درستی که تشخیص و شناخت تناسب ساده در طبیعت کار چندان مشکلی نیست و این قابل توضیح نیست که چرا طبیعت برای شناخت کیفیتی پیچیده و متضاد، چنین پاداش هنگفتی به ما نمی‌دهد که برای شناخت تناسب ساده می‌دهد. یعنی با تشخیص تناسب در طبیعت ما به درک زیبایی می‌رسیم؛ درحالی که با شناخت امور پیچیده‌تر ما به درک زیبایی نائل نمی‌شویم و این خود ایرادی واضح در این استدلال است.

#### پاسخ: معیارهای زیبایی شناسی شدیداً نسبی‌اند.

مفهوم و احکام زیبایی شدیداً نسبی هستند؛ به این معنی که هرکس یا هر گروه، مفاهیم زیبایی‌شناسی را به خواست خود تعبیر و ارزش‌گذاری می‌کنند و ما را به اصول یا الگوهای سنجیده‌ای که فرایند زیبای‌آفرینی و زیبایی‌پذیری را هدایت و تسهیل کنند، نایل می‌گرداند. با اینکه زیبایی‌شناسان در مورد ملاک‌های زیبایی،

هم عقیده نیستند. برخی از متفکران چون ارسسطو، زیبایی را نظم، تقارن و تعیین تعریف کرده است و اگوستین قدیس نیز زیبایی را تناسب و قرارگرفتن اجزای همنگ به صورت دوبهدو و در تقابل و توازن با یکدیگر. یعنی تا دوره معاصر زیبایی توازن و تناسب تعریف می‌شد؛ اما با تحولات قرون جدید و جایگزینی ذهن به جای عین، در تعریف زیبایی نیز تحولی رخ داد. مثلاً ادموند برک<sup>۴۴</sup> زیبایی گل سرخ را نه در توازن و انتظام آن، بلکه در عدم تناسب آن توصیف می‌کند.<sup>۴۵</sup> ازین‌رو، نظرات در باب معیارهای زیبایی متفاوت و نسبی است و نمی‌توان یک نظر را به طور کامل پذیرفت یا رد کرد. از نظر کالینز معیارهای زیبایی شناختی، صرف زیبایی شناختی هستند و به معیار سادگی محض قابل تقلیل نیستند؛ بلکه می‌توان سادگی متون را معیار زیبایی دانست؛ زیرا طبیعت برای دریافت و فهم امور ساده، این‌همه لذت و شوق به ما نمی‌دهد و درک و شناخت امور ساده، کاری مشکل نیست که طبیعت این پاداش بزرگ را به ما بدهد. ازین‌رو یکی از شاخصه‌های زیبایی را می‌توان عربی‌بودن آن دانست و نظریه‌های متفاوت در این باب هم قابل پذیرش و هم غیر قابل پذیرش‌اند. از طرفی مفهوم و تعریف زیبایی بسیار متفاوت است، مثلاً: زیبایی می‌تواند یک مفهوم، یک محصول، یا حتی یک سنت خاص یا یک ورزش باشد. حتی با تغییر دوره و زمان زندگی و تغییر در مختصات جغرافیایی، این تغییر مفاهیم در آن بیشتر و بیشتر می‌شود. هر فرهنگ نیز از زیبایی منحصر به فرد و مخصوص به خود برخوردار است. برخی از کشورها شیوه‌های زیبایی شناسی و معیارهای زیبایی را در محدوده کوچکی می‌دانند؛ در حالی که برخی دیگر، معیارهای زیادی را برای زیبایی در نظر می‌گیرند. به عبارت دیگر معیارهای زیبایی و کمیت موارد مورد نظر، در هر فرهنگ، زمان و مکان فرق می‌کنند. حتی می‌توان گفت زیبایی موضوعی بسیار پیچیده و گسترشده است و تنوع بسیار زیادی درباره آنچه انسان‌ها زیبا می‌نامند وجود دارد. پس تناسب هم می‌تواند یکی از معیارهای زیبایی باشد و هیچ ایرادی بر این معیار و خصیصه زیبایی وارد نیست.

### ۳-۵. اشکال سوم: عدم وضوح «садگی همراه با تنوع» در تحریر کالینز

«садگی همراه با تنوع» یک مفهوم انتزاعی است و به نظر می‌رسد، این مفهوم دارای پیچیدگی داده-هاست. فرانسیس هاچسون مبتکر این مفهوم است. تعریف هاچسون در باب آن، ظاهرآ پیچیدگی داده‌ها را مشخص می‌کند. تعاریف هاچسون از یکنواختی و سادگی در تنوع تا حدی غیراستاندارد است. او گاهی به جای «садگی»، «نظم» و «قاعده» را جایگزین می‌کند. همچنین به‌طورکلی «تنوع» را مترادف با «پیچیدگی» می‌داند. اگر «садگی همراه با تنوع» همان «نظم پیچیده» است، ازین‌رو، ادراک زیبایی به

44. Edmund Burk.

45. بلخاری قهی، در باب زیبایی و زیبایی شناسی در حکمت اسلامی و فلسفه غربی، ۴۷-۴۸.

معنای ادراک نظم و هماهنگی نیست؛ بلکه ادراک نظمی پیچیده است که بهوضوح مفاهیم خداباورانه در این مفهوم وجود دارد؛<sup>۴۶</sup> این موضوعی است که در تقریر کالیز هم بدان توجه نشده است. بهعلاوه مثال‌های کالیز برای بیان سادگی نیز به همان نحو است؛ زیرا از داده‌ها به طور کامل و واضح، برای اثبات این برهان، بهره نمی‌برد. از نظر وضوح، جایی که کالیز نمی‌تواند نمونه‌های خود را به طور گسترده در اختیار قرار دهد، پس نمی‌تواند آنها را متقاعد کننده بداند و این خود مشکلی جدی برای بیان این خاصیت زیبایی است.

پاسخ: معیار «садگی همراه با تنوع» ظاهرًاً پیچیده است.

وقتی کالیز در مورد اصل استدلال صحبت می‌کند، ما انتظار نداریم که همه مخاطبان متوجه شوند؛ زیرا سادگی همراه با تنوع مفهومی ظاهر، پیچیده است؛ ولی نمونه‌های بهتر و واضح‌تری وجود دارد که او می‌توانست برای توضیح سادگی همراه با تنوع از آنها استفاده کند. پولکینگ‌هورن سادگی همراه با تنوع را شرط ضروری برای چیزهای جدید در طبیعت می‌داند. او معتقد است: «آمیختگی نظم و بی‌نظمی، ارتباط جالبی با سادگی همراه با تنوع دارد و در آن می‌توانند ساختارهای بدیع پدیدار شوند.»؛ سادگی همراه با تنوع «ترکیبی صحیح از نظم و تصادف یا نظم و بی‌نظمی است».<sup>۴۷</sup>

در یک جمع‌بندی کلی، می‌توان گفت نقاط ضعف استدلال بیشتر لفظی است. اگر چه به نظر می‌رسد که این استدلال به نحو اجمال بیان شده و از تفصیل آن خودداری شده است.

#### ۵-۴. اشکال چهارم: زیبایی به سادگی تقلیل می‌یابد

گاهی بیان شده است، اصطلاحات زیبایی‌شناختی، مانند: «زیبا» و «ظریف» معیار و مشخصه زیبایی‌شناختی‌اند. همچنین در میان گزاره‌های بی‌شمار زیبایی‌شناختی، تعارض و ابهام زیادی وجود دارد؛ اما معیارهای شناسایی زیبایی به ندرت این ابهامات را رفع می‌کنند؛ از طرفی بیان شده است، معیارهای زیبایی‌شناختی در نهایت به سادگی تقلیل می‌یابند؛ درحالی که سادگی صرف اساساً زیبایی نیست. مک آیستر مدعی است: ریاضی‌دانان معمولاً استدلالی را زیبا می‌دانند که با نظرات اختصار و سادگی مطابقت داشته باشد؛ بنابراین، مهم‌ترین عامل تعیین‌کننده زیبایی ادراک‌شده در یک استدلال، میزان درک آن در یک فعالیت ذهنی است.<sup>۴۸</sup> مایکل آتیه<sup>۴۹</sup> نیز موافق است که «زیبایی کم‌ویش متراffد با سادگی است».

46. Shelley, *Empiricism: Hutcheson and Hume*, 40.

47. Polkinghorne, *Mathematics and Natural Theology*, 449–458.

48. McAllister, *Beauty and Revolution in Science*, 15–34.

49. Michael Atiyah

### پاسخ اول: سادگی همراه با تنوع معیاری مؤید بر زیبایی است.

همان طور که کالینز می‌گوید: «هیچ شرح کافی از ساده خواندن قوانین طبیعت ارائه نشده است.» اما در واقع، یک چالش مهم است. کالینز در جستجوی شاخصه قطعی و متفاوت با سادگی، برای «زیبایی»، دو منبع تأییدکننده معرفی می‌کند؛ اولین مورد پژوهش آتنونی ذی است که محدوده معنایی برای استفاده از کلمات، سادگی، ظرافت و زیبایی ایجاد کرده است. ذی مدعی است: وقتی یک فیزیکدان یا ریاضی‌دان نظریه‌ای را زیبا یا طریف توصیف می‌کند، در مرتبه اول به سادگی با تنوع، در مرتبه دوم تناسب و هماهنگی و در مرتبه سوم به تقارن و ترکیب اشاره می‌کند.<sup>۵۱</sup> از آنجایی که منع این تعاریف خود دانشمندان هستند، کالینز چندین معیار قابل دفاع دارد که از آنها می‌توان تعریفی از زیبایی ساخت که به سادگی قابل تقلیل نیست. مسلماً تقارن را می‌توان از تعریف ذی حذف کرد؛ اما دو مورد؛ سادگی با تنوع و تناسب و هماهنگی، گزینه‌های مناسبی هستند. کالینز به دنبال منع دومی برای تأیید معیارهای ذی است. او تعریف زیبایی ویلیام هوگارت را که در سال ۱۷۵۳، در تحلیل زیبایی ارائه کرده است، می‌یابد. هوگارت برای بیان مفهوم زیبایی به «سادگی همراه با تنوع» تأکید داشته است و این کاملاً با نظر ذی مطابقت دارد.<sup>۵۲</sup> ازین‌رو، به نظر می‌رسد که کالینز معیار تعیین‌کننده زیبایی خود را در نظر دیگر متفکران پیدا کرده و از آن برای تأیید نظر خود استفاده کرده است.

### پاسخ دوم: معیارهای زیبایی‌شناختی که توسط نظریه‌پردازان استفاده می‌شود، با پیچیدگی همراه با سادگی تعریف می‌شود، نه با سادگی.

کالینز استدلال می‌کند که وقتی طبیعت‌گرایی ادعا می‌کند قوانین طبیعت ساده هستند، کلمه «садه» را اشتباه به کار می‌برند. هیچ چیز ساده‌ای در مورد قوانین طبیعت وجود ندارد. برعلاوه، این واقعیت که اهداف عملی چنین شکل محدودکننده ساده‌ای دارند، به حقایق دیگری در وجود ما بستگی دارد. کالینز این را «садگی مشروط» می‌نامد که به معنای کم و ساده‌بودن اطلاعات نیست؛ بلکه قابل فهم بودن آن است.<sup>۵۳</sup> این که ساختار جهان برای ذهن انسان ساده یا زیبا به نظر می‌رسد، یک پدیده قابل مشاهده به عنوان سادگی است. واقعیت هستی شناختی در مورد جهان؛ بنابراین جهان یک «پیچیدگی قابل مشاهده به عنوان سادگی» است. پس قابل اثبات است که ترجیح زیبایی‌شناختی انسان با ساختار زیبایی‌شناختی طبیعت همسو و هماهنگ است.

xv. „Fearful Symmetry: The Search for Beauty in Modern Physics“ Zee, . 50

51. Hogarth, *The Analysis of Beauty: Written With a View of Fixing Fluctuating Ideas of Taste*, 5.

52. Collins, *Modern Cosmology and Anthropic Fine-Tuning*, 184-185.

### نتیجه‌گیری

از بررسی سیر زیبایی درمی‌یابیم این واژه قدمت تاریخی دارد. برخی از متفکران برجسته همچون فیثاغورث، افلاطون، ارسطو، اکویناس، اگوستین و کانت؛ هریک به نحوی به زیبایی پرداخته‌اند. در قرن معاصر، زیبایی به عنوان یک برهان بر اثبات وجود خداوند مطرح شد. این استدلال نزد متفکران غرب از مدافعانی برخوردار است. با بررسی تقریرهای گوناگون برهان زیبایی در میان اندیشمندان و متفکران غربی، درمی‌یابیم که تقریر کالینز، استدلالی نو و مبتکرانه است؛ زیرا او سادگی همراه با تنوع را به عنوان معیاری برای درک زیبایی می‌داند و از طریق همسویی معرفت‌شناسخی و هستی‌شناسخی؛ یعنی همبستگی بین ترجیحات زیبایی‌شناسخی انسان و نظریه‌های علمی موفق به اثبات وجود خداوند می‌پردازد و خداباوری را تقویت می‌کند؛ به طوری که آنچه زیبا تلقی می‌شود، در واقع، راهنمای مطمئنی است که ما را به شناخت و درک خالق زیبایی‌ها سوق می‌دهد. به‌حال این تقریر عاری از چالش و نقص نیست؛ چرا که به نظر می‌رسد او شتاب‌زده عمل کرده است و میزان قابل توجهی وضوح، متقاعدسازی و تعدادی از موقعیت‌ها را برای توضیح بیشتر این برهان نادیده گرفته است. این تقریر نو، انسان را به تفکر در باب وجود خداوند و امیدار و انسان را بیش از پیش مجذوب زیبایی خداوند و آثار زیبایی او می‌کند.

### منابع

- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم. لسان العرب. چاپ اول. قم: نشر ادب الحوزه. ۱۴۰۵.
- بابایی، علی. پریچهره حکمت، زیبایی‌شناسی در مکتب صدرا. چاپ اول. مولی: تهران، ۱۳۸۶.
- بلخاری‌قهی، حسن. در باب زیبایی و زیبایی‌شناسی در حکمت اسلامی و فلسفه غربی. چاپ اول. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۹۷.
- بیردزلی، مونرو و هاسپرس، جان. تاریخ و مسائل زیباشناسی. ترجمه محمد سعید حتایی کاشانی. تهران: هرمس. ۱۳۸۷.
- تاتارکیویچ، ووادیسواف. تاریخ زیباشناسی. ترجمه محمود عبادیان و سید جواد فندرسکی. جلد ۲، چاپ اول. تهران: نشر علم. ۱۳۹۶.
- دیکی، جورج. قرن ذوق: اودیسه فلسفی ذوق در قرن هجدهم. ترجمه داود میرزاوی و مانیا نوریان، تهران: حکمت. ۱۳۹۶.
- Armstrong, John. *The Secret Power of Beauty: Why Happiness is in the Eye of the Beholder*. New York: Penguin. 2005.
- Beardsley, Monroe. *Aesthetics*. Indianapolis: Hackett, Berrio. 1981.

- Budd, Malcolm. *Aesthetics*. In *The Routledge Encyclopedia*. Edited by Bery Gaut and Dominic Goldman, McIver Lopes. 2008.
- Burnet, John. *Plato's Theory of Art*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 1953.
- Caudwell, Christopher. *Further Studies on a Dying Culture*. London: The Bodley Head. 1974.
- Chernyshevsky, Nikolay Gavrilovich. *Selected Philosophical*. Moscow: Foreign Languages Pub. House. 1953.
- Collins, Robin. "Scientific Methodology". In *The Routledge Companion to Theism*, Edited by Charles Taliaferro, Victoria Harrison, and Stewart Goetz 2001.
- Collins, Robin. "Design and the Many World Hypothesis". In *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*. Edited by William Lane Craig. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. 2002.
- Collins, Robin. *Modern Cosmology and Anthropic Fine-Tuning*. Edited by Rodney, D. Holder, and Simon Mitton. New York: Springer. 2013.
- Collins, Robin. "The Multiverse Hypothesis: A Theistic Perspective". In *Universe or Multiverse*. Edited by Bernard Carr. Cambridge: Cambridge University Press. 2007.
- Davis, William C. "Theistic Arguments". In *'Reason for the Hope Within*. Edited by Michael J. Murray Erdmans. Erdmans: Grand Rapids. 1999.
- Goldman, Alan. *The Aesthetic*, In: The Routledge Companion to Aesthetic, Bery Gaut and Dominic McIver Lopes(eds), NewYork: Routledge, 2008.
- Hammond, Peter B. *Anthropology*. New York: Macmillan Publishing Co. 1971.
- Hegel, G. W. F. *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Trans, T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press. 1975.
- Hogarth, William. *The Analysis of Beauty: Written With a View of Fixing Fluctuating Ideas of Taste*. London: J. Reeves. 1753.
- Howell, Russell W. "The Matter of Mathematics". *Perspectives on Science and Christian Faith*. 67.2, 2015.
- Hutcheson, Francis. *An Inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*. Edited with Introduction and Notes: Peter Kivy, Publisher, Martinus Nijhoff/ The Hague, 1973.
- Hutcheson, Francis. *An inquiry into Original Of Our Ideas Of Beaty and virtue*. Edited with an Introduction by Wolfgang Leidhold. The Collected Works and Correspondence of Francis Hutcheson. Liberty Fund Indianapolis, printed in U. S. A. 2004.

- 
- Kivy, Peter. "Science and Aesthetic Appreciation". *Midwest Studies in Philosophy* 16.1, 1991.
- Koons, Robert. "The Incompatibility of Naturalism and Scientific Realism". In *Naturalism: A Critical Analysis*, Edited by William Craig and J. P. Moreland. Philadelphia: Taylor and Francis. 2002.
- Langfeld, H.S. *The Aesthetic Attitude*. New York: 1920.
- McAllister, James W. "Mathematical Beauty and the Evolution of the Standards of Truth," In *The Visual Mind II*, Edited by Emmer Michele. Cambridge: MA: MIT Press. 2005.
- McAllister, James W. *Beauty, and Revolution in Science*. Cornell: Cornell University Press. 1996.
- Moreland, J. P. *Scaling the Secular City: A Defense of Christianity*. Grand Rapids, MI: Baker Publishing. 1989.
- Pinnock, Clark. *Reason Enough, A Case for Christian Faith*. Eugene, OR: Wipf and Stock. 1997.
- Polkinghorne, John. "Mathematics and Natural Theology. Edited by Russell Re Manning, New York: Oxford University Press. 2013.
- Shelley, James. *Empiricism: Hutcheson and Hume*, In *The Routledge Companion of Aesthetics*. Edited by Berys Gaut and Dominic McIver Lopes. New York: Routledge, 2013.
- Sibley, F. *Aesthetic and Non-Aesthetic*. Edited by John Benson, Betty Redfern & Jeremy Roxbee Cox. Approaches to Aesthetics -Collected Papers. vol. 74. Oxford: Clarendon Press. 2001.
- Steiner, Mark. *The Applicability of Mathematics as a Philosophical Problem*. Cambridge MA: Harvard University Press. 2003.
- Wigner, Eugene. "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences." *Communications in Pure and Applied Mathematics*, 13.1, 1960.
- Zee, Anthony. *Fearful Symmetry: The Search for Beauty in Modern Physics*. Princeton NJ: Princeton University Press. 1999.
- Transliterated Bibliography**
- Bābāyī, ‘Alī. *Parîchihrih Ḥikmat, Zibāyishināsī dar Maktab Ṣadrā*. Chāp-i Awwal, Tehran: Mawlā, 2008/1386.
- Beardsley, Monroe; Hospers, John. *Târîkh va Masâ'il Zibâyishinâsî*. translated by Muḥammad Sa‘îd Ḥanâyî Kâshânî. Tehran: Hirmis, 1967/1387.
- Bulkhârî Qjhî, Hasan, *Dar bâb-i Zibâyî va Zibâyishinâsî dar Ḥikmat Islâmî va Falsafah Gharbî*. Chāp-i

Awwal, Tehran: Mū'assisah-yi Intishārāt-i University of Tehran. 2019/1397.

Dickie, George. *Qarn Dhawq: odyssey Falsafī Dhawq dar Qarn Hijdahum*. translated by Dāvud Mīrzāyī va Mānīyā Nūriyān, Tehran: Ḥikmat, 2017/1396.

Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Chāp-i Awwal. Qum: Nashr Adab-i Ḥawzah. 1985/1405.

Tatarkiewicz, Władysław, *Tārīkh Zibāyīshināsī*. translated by Maḥmud ‘Ibādiyān va Sayyid Javād Findariskī, vol. 2, Chāp-i Awwal, Tehran: Nashr‘Ilm, 2017/1396.



## Challenges, Capacities, and Strategies for Religious Rapprochement in Naqshbandi order in Turkey

Akram Ehsaninejad (corresponding author)

PhD, University of Religions and Denominations, Qom

Email: [a.ehsaninejad@urd.ac.ir](mailto:a.ehsaninejad@urd.ac.ir)

Dr. Hamed Naji Esfahani

Associate Professor, University of Isfahan

Dr. Alireza Ebrahim

Assistant Professor, North Tehran Branch, Islamic Azad University

### Abstract

The conflict between Islamic sects is one of the great challenges of the Islamic world that has hindered the unity of Muslims from the past to the present and has created many struggles. This research, which was compiled using a descriptive-analytical method, attempts to analyze the causes of divergence between Shiism and the followers of Naqshbandi order in Turkey, and presents solutions for rapprochement based on their common grounds. The findings show that Naqshbandi order in Turkey has an Iranian origin and the early works of this order were written in Persian in Anatolia; therefore, their historical memory of their historical identity is mixed with the culture of Iranian Islam. Naqshbandi sheikhs emphasize the love of the Ahl al-Bayt (P.B.U.T.) as one of the necessities of conduct, and some of them have written treatises on the good manners of the Imams (P.B.U.H.). Visiting the graves of the saints and seeking refuge in them are also among the foundations of Naqshbandi order and provide them with a close understanding of Shiism. An important challenge on the path to rapprochement between denominations is the insults, curses, and excommunication of historical figures, which, of course, are not devoid of religious prejudices and political motives. Based on some lived experiences, it seems that providing the possibility of the attendance of Naqshbandi sheikhs of Turkey in Iranian shrines, bilateral and respectful dialogues between scholars, and the prohibition of insulting the companions of the Prophet (P.B.U.H.) could pave the way for rapprochement. Granting more freedom to Iranian Naqshbandis to establish *tekyes* and *dhikr* gatherings (special kinds of religious gatherings) is also a big step that will both affirm religious freedoms in Shiite Iran and prevent the unbridled spread of Salafism among Iranian Sunnis.

**Keywords:** Naqshbandi Order, rapprochement of sects, Sufism in Turkey, Shiism and Sufism, Strategies for rapprochement of Shiite sects





## چالش‌ها، ظرفیت‌ها و راهبردهای تقریب مذاهب در نقشندیه ترکیه

اکرم احسانی نژاد

دانش آموخته دکتر ادیان و مذاهب قم

Email: [a.ehsaninejad@urd.ac.ir](mailto:a.ehsaninejad@urd.ac.ir)

حامد ناجی اصفهانی

دانشیار داشگاه اصفهان

علیرضا ابراهیم

استاد علوم و تحقیقات تهران

### چکیده

اختلاف میان مذاهب اسلامی از جمله چالش‌های بزرگ جهان اسلام است که از گذشته تا کنون مانع اتحاد مسلمانان بوده و کشمکش‌هایی فراوان را ایجاد کرده است. این پژوهش که با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی تدوین شده، می‌کوشد تا علل واگرایی میان تشیع و سپروان طریقه نقشندیه در ترکیه را واکاوی نماید و بر اساس زمینه‌های مشترک، راهکارهایی را جهت تقویت ارائه نماید. یافته‌ها نشان می‌دهد که نقشندیه ترکیه خاستگاهی ایرانی داشته و آثار اولیه این طریقه در آنانولی با زبان فارسی به نگارش درآمده‌اند؛ لذا حافظة تاریخی ایشان از هویت تاریخی خویش، با فرهنگ اسلام ایرانی آمیخته است. مشایخ نقشندی بر معتبرت اهل بیت علیهم السلام به عنوان یکی از لوازم سلوک تأکید دارند و بعضی از آنان، رسائلی را در مناقب ائمه علیهم السلام به نگارش درآورده‌اند. زیارت قبور اولیاء و توسل به ایشان هم جزو مبانی نقشندیه است و درک نزدیکی از تشیع را برای آنان حاصل می‌نماید. چالش مهم در مسیر تقویت مذاهب، دشنام، لعن و تکثیر شخصیت‌های تاریخی است که البته از تعصبات مذهبی و اغراض سیاسی خالی نیست. برپایه برخی تجربه‌های زیسته، به نظر می‌رسد که فراهم آوردن امکان حضور مشایخ نقشندی ترکیه در زیارتگاه‌های ایران، گفتگوهای دوجانبه و احترام‌آمیز میان علماء، و ممنوعیت سبّ اصحاب پیامبر علیه و آله السلام، بتواند مسیر تقویت را هموار سازد. اعطای آزادی بیشتر به نقشندیان ایرانی برای برپایی تکیه‌ها و مجالس ذکر نیز گام بلندی است که هم بر آزادی‌های مذهبی در ایران شیعی صحه می‌گذارد و هم مانعی برای گسترش لجام‌گسیخته سلفی‌گری در میان اهل سنت ایرانی خواهد بود.

**واژگان کلیدی:** طریقت نقشندیه، تقویت مذاهب، تصوف ترکیه، تشیع و تصوف، راهبردهای تقویت تشیع

## مقدمه

نبوغ تقاضه میان مذاهب اسلامی، دست آویزی برای دشمنان گشته تا میان پیروان این مذاهب ناسازگاری و آشوب برپا کنند و در پرورش استعدادهای آنان سنگ اندازی نمایند؛ در زمینه‌های گوناگون مایه عقب‌ماندگی‌شان شده‌اند و این دشمنان با فراز و نشیب‌هایی در درازای تاریخ، مانع پیشرفت پیروان مذاهب اسلامی بوده‌اند. برای برداشتن این دست آویز می‌توان راهبردهایی در زمینه «تقریب بین مذاهب اسلامی» به کار برد؛ تقریب و فعالیت در این گستره نیازمند زمینه‌ها، منافع مشترک، گفتگو، دوری از اختلاف‌های تاریخی ... است.

«ترکیه» کشوری اوراسیایی است که پیوند دو قاره آسیا و اروپا را آسان ساخته و یکی از مهم‌ترین مناطق جغرافیایی جهان قلمداد می‌شود.<sup>۱</sup> در این کشور پیروان ادیان مختلف و نیز مذاهب اسلامی به ترتیب حنفی، شافعی، حنبلی، علوی، شیعه دوازده امامی و ... زندگی می‌کنند. این سرزمین از دیرباز برای طریقت‌های گوناگون تصوف اسلامی نیز پناهگاهی ایمن بوده است، گرچه این بلاد در تاریخ درازی از چندستگی، جدایی، کشمکش و ستیز میان مذاهب، بسیار آسیب دیده و مردمان این دیار از کشاکش‌ها در رنج و سختی بوده‌اند ولی «تصوف» دارای تجربه‌های تاریخی موقعی در زمینه برپاداشتن زندگی مسالمت‌آمیز با آرامش و آشتی میان مذاهب اسلامی بویژه میان اهل سنت و شیعه و پیروان دیگر ادیان بوده و از سویی نیز تصوف در تحکیم تقریب و برقراری روابط نیکو بین آنها، پیشینه درخشنان دارد.

در این پژوهش، برای ورود به رویداد تقریب، «طریقت نقشبنديه» انتخاب گردید که خود را از گذشته تا کنون نماینده اهل سنت معرفی کرده و طریقته گسترده و تاثیرگذار در میان اقسام گوناگون مردم ترکیه بوده و هست و گمان می‌رود دارای «ظرفیت»‌هایی برای تعامل با شیعیان است، از همین‌رو از دید پژوهندۀ آشتایی با نقشبنديه می‌تواند نقش کارسازی در تقریب داشته باشد؛ افزون‌بر این بعضی باورها، عقاید، شعائر مشترک این طریقت با شیعه، کاوش شده و توانایی تعاملی آن و نیز موانع تحقق تقریب با نام «چالش‌های تقریب» سنجیده می‌شود تا بتوان به آشتی میان مذاهب اسلامی دست یافت.

بنابراین شناخت طریقت صوفیانه نقشبنديه از مهم‌ترین انگیزه‌های بررسی ظرفیت‌ها برای تقریب مذاهب در کشور ترکیه گردید؛ از همین‌رو، نگارنده کوشیده تا این نوشتار مدخلی برای درک درست و دوسویه از اوضاع دینی کشور همسایه یعنی ترکیه باشد؛ افزون‌بر این، تاثیرگذاری و تاثیرپذیری تاریخی دو جانبه اهل سنت ترکیه و شیعیان ایران سبب گردید تا موضوع به مانند الگویی برای عمیق‌تر کردن شتاب

۲. ابوالقاسمی، ترکیه در یک نگاه.<sup>۳</sup>

تقریب مذاهب اسلامی در ایران نیز به شمار آید.

از دیگر دلیل‌های گزینش نقشبنديه این بود که هنوز زبان رسمی بیان اندیشه‌های این طریقت زبان فارسی است و آثار و معارف خلفای نقشبنديه به این زبان به رشتہ تحریر درآمده است و دیگر اینکه بزرگان نخستین آنها ادامه مشایخ سلسله خواجگان بوده که همه با لقب «خواجه» خوانده می‌شدند.<sup>۳</sup> و بسیاری از آنان ایرانی بوده یا تربیت شده استادان ایرانی بودند.

به نظر می‌رسد اگر دیدگاه‌های مشترک یعنی طرفیت‌های میان طریقت نقشبنديه ترکیه و شیعیان مانند: محبت اهل بیت(ع) و همچنین چالش‌هایی چون: سبّ و لعن، تکفیر و... شناسایی شود، می‌توان راهبردهای جدیدی در تقریب اهل سنت و شیعه فراهم آورد که تاکنون به آنها توجه نشده یا کمتر واکاوی شده است.

### پیشینه پژوهش

هر چند درباره طریقت نقشبنديه پژوهش‌های اندکی صورت گرفته است که تصویری مختصر از نقشبنديه معاصر ترکیه را برای ما ترسیم کرده‌اند. می‌توان از کتاب‌های ترجمه شده فارسی زیر نام برد:

۱. نقشبنديه در آسیای غربی و مرکزی از الیزابت ازدالگا، ۱۳۸۹، کتاب حاضر مجموعه مقالاتی از

اندیشمندان و پژوهشگرانی است که در باره نقشبنديه تحقیق نموده اند. این پژوهش‌ها در کنفرانسی در سال ۱۹۹۷ م در استانبول ارائه گردیده که توسط انتستیتو پژوهشی سوئدی برگزار شده بود.

۲. جایگاه عرفان در آناتولی ترکیه از پروفسور قلیچ ۱۳۹۱، این نوشتار مجموعه‌ای از گفت‌وگوهای عرفانی با دکتر «محمود ارول قلیچ» از عرفان پژوهان شناخته شده کشور «ترکیه» است.

۳. طریقت نقشبنديه از حامد الگار، ۱۳۹۸، این کتاب در برگیرنده مجموعه مطالب کاملی درباره طریقت نقشبنديه است که توسط حامد الگار از چهره‌های شناخته شده عرصه پژوهش، به زبان انگلیسی است. وی برای انجام این کار سال‌ها تلاش نموده و افزون بر مراجعه به صدها منبع به زبان‌های مختلف، به برخی کشورها از جمله ایران نیز سفر کرده است. ترجمه این کتاب از ترکی استانبولی صورت گرفته و می‌توان آن را از جامع‌ترین منابع پژوهشی درباره نقشبنديه در ایران دانست.

در زمینه تقریب تحقیقاتی انجام شده که به بعضی اشاره می‌شود:

۱. «شیوه‌های تعامل و هم زیستی پیروان مذاهب اسلامی» از حسین رجبی، ۱۳۸۸، پژوهشی در

مبانی، روش‌ها و آسیب‌های همزیستی و تعامل مثبت پیروان مذاهب اسلامی است.

۳. واعظ کاشفی، فخرالدین صفی علی بن حسین، رشحات عین الحیات، ۳۴.

۲. پایان نامه «مبانی تقریب نظریه تقریب مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۲»، در این پایان نامه مبانی بنیادین تقریب مذاهب اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است.
۳. «رابطه تعظیم شعائر و تقریب مذاهب» از اعظم خوش صورت، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۷، این تحقیق نیز ارتباط بین شعائر مذهبی با تقریب مذاهب را داخل کشور مورد بررسی قرار داده است.
۴. «تمالی بر مسئله وحدت» از محمد حسین امیر اردوش، ۱۳۸۹، نویسنده به صورتی در خور به مقوله وحدت اسلامی و پیشینه تاریخی آن در دوران معاصر پرداخته است.
۵. «همبستگی مذاهب اسلامی» از عبدالکریم بی آزار شیرازی، ۱۳۸۷، این کتاب حاوی برگزیده بهترین مقالات علمی و اصلاحی مجله «رساله الاسلام» است. اولین بخش کتاب درباره پیدایش تقریب و رجال آن و بخش دوم هدف تقریب را بیان کرده است. بخش‌های بعد نیز به تبیین راه و روش تقریب، حل اختلافات و قسمتی از اقدامات تاریخی دارالتقریب و همچنین دانشگاه الازهر در مصر اختصاص دارد.
- مقالاتی هم نزدیک به این موضوع به چاپ رسیده که بعضی از آنها نام برده می‌شود:
۱. «نقش تصوف شهری در تحولات سیاسی و اجتماعی آناتولی در سده هفتم و هشتم هجری» از محمد تقی امامی خویی و محمد امین نجفیان، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۲۹، تابستان ۱۳۹۵
  ۲. «واکنش آل عثمان به استقرار نظام شیعی در ایران» از مجتبی سلطانی احمدی، پژوهشنامه تاریخ و تمدن اسلامی، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴
  ۳. نقشیندیه در روزگار ما از مسعود جعفری، نشردانش، شماره ۹۶، تابستان ۱۳۷۹
- اما جستجو در سایت جامع ایراندک نیز نشان داد که هنوز هیچ تحقیق دانشگاهی مستقل درخصوص تقریب تشیع و نقشیندیه ترکیه به نگارش در نیامده است و باید گفت که این عنوان‌ها بر پایه تقریب مذاهب بر اساس نظریه‌های طریقت نقشیندیه آن هم در حیطه جغرافیایی ترکیه نبوده است و می‌توان گفت که این ویژگی بر نوبعدن مقاله تأکید دارد.

### مبانی نظری

در این قسمت مبانی نظری پژوهش به شکل اجمالی بیان می‌شود.

**تقریب:** ریشه واژه تقریب از «قرب» بوده و به معنای نزدیک کردن و نزدیک شدن است.<sup>۴</sup> پیشینه تقریب بر پایه کلام وحیانی است: «همانا مؤمنان با یکدیگر برادرند، پس میان برادران خود، صلح و آشتی

۴. ابن منظور، لسان العرب، ۱۳۸.

برقرار کنید» (حجرات: ۱۰)° همچنین حضرت محمد(ص) در مراسم «حجۃالوداع» به اصحاب خود فرمودند: «مسلمانان با هم برادرند و خون‌هایشان از نظر ارزش و اعتبار مساوی هم هستند و خون هیچ شخصی از دیگری ارزشمندتر نیست».° می‌توان گفت هدف تقریب مذاهب برگرفته از وحی و سنت برای برپایی مودّت و اخوت اسلامی است.

تقریب در اصطلاح به معنی تلاش بزرگان و اندیشندگان اسلامی برای نزدیک کردن پیروان مذاهب اسلامی با هدف شناخت یکدیگر به منظور دستیابی به اخوت دینی براساس اصول و اشتراکات اسلامی است؛ هدف از این پژوهش نیز نزدیک کردن مذاهب اسلامی با تکیه بر اشتراک‌ها و دوری از اختلاف‌ها است. به بیانی هدف از تقریب نزدیک کردن شیعیان و اهل‌سنّت، رفع اختلاف و کمنگ کردن یا از بین بردن دشمنی مسلمانان با یکدیگر است برای اینکه بتوان آنان را متحده نمود. تحقق این موضوع به اجتماع عالمان مذاهب اسلامی در یک مکان و طرح مسائل نظری- اجتهادی در محیطی صمیمی برای دستیابی به حقایق و واقعیت‌های اسلامی و نشر نتیجه بحث‌ها بین پیروان، بستگی دارد.<sup>۷</sup> بنابراین هدف از تقریب مذاهب به هیچ‌روی این نیست که شیعه، سنی شود یا سنی، شیعه، بلکه مراد این است که چون مسلمانان اشتراکات بسیار دارند، می‌توان در مهم‌ترین مسائل مسائل فقهی بر پایه اصول مشترک، هم‌فکری و همدلی نمود.<sup>۸</sup> اگر به مسائل فقهی اشاره شده دلیل اینکه بسیاری از اختلاف‌های پیروان مذاهب اسلامی برای همین مسائل و به عبارتی در مباحث فرعی است نه در اصول دین. بنابراین تقریب مذاهب اسلامی به معنای تک‌مذهبی کردن یا دست کشیدن از اعتقادات نیست بلکه بدین معناست که مسلمانان با داشتن مذاهب مختلف از مباحث اختلاف‌انگیز گذر کرده و با توجه به اصول ثابت و مشترکات دینی در جهت آرمان‌های اسلام، انجام دستورات الهی و تشکیل امت واحده قدم برداشته و از دست زدن به اعمالی که باعث ایجاد آشفتگی در جامعه شود دوری نمایند تا زمینه را برای سوء استفاده بدخواهان فراهم نیاورند و خود از صلح و آرامش پایدار برخوردار شوند.

**نقشبندیه:** یکی از طریق‌های صوفیه سنی مذهب (حنفی و شافعی) و فعل در ترکیه است که در قرن ۱۵ میلادی به ترکیه راه یافته و به سرعت گسترش یافت.<sup>۹</sup> نقشبندیه پیروان بسیاری در میان افسار مردم خواه روشنفکر، خواه عام، خواه سیاسی و... دارد و از این طریق شاخه‌های بسیاری رُسته شده که در این

۵. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْرَجُوا إِنَّمَا صَلَحُوا بَيْنَ أَخْوَيْنَكُم (حجرات: ۱۰).

۶. کلینی، الکافی، ۴۰۳.

۷. ناطقی، تاریخ تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴.

۸. طاهری عراقی، «بادگار طاهر؛ مجموعه مقالات دکتر احمد طاهری عراقی»، ۱۰۷.

9. Abdizade, *Amasya Tarihi*, p. 244.

سرزمین در زمینه‌های گوناگون فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و... نقش پررنگی دارند.

**مذاهب: مذهب** (جمع آن مذاهب) به یکی از تیره‌ها و شاخه‌های درون یک دین گفته می‌شود، در گذشته به مکتب‌های فکری درون دینی مانند مذاهب چندگانه فقه اسلامی (حنفی، شافعی، حنبلی، اثنی عشری و...) یا کلامی و... گفته می‌شد.

**چالش:** می‌توان از چالش به عنوان مانع نیز یاد کرد. چالش به هر اعتقاد، گفتار یا رفتاری گفته می‌شود که سد رسیدن به تقریب مذاهب اسلامی و اتحاد مسلمانان باشد. چالش به دو بخش عملی و نظری تقسیم می‌شود. چالش نظری این است که فرد بنابر برداشت خود اعتقادی به تقریب ندارد و این برداشت با توجه به آموخته‌هایش و... از پیش‌فرضهای ذهنی او سرچشمه می‌گیرد.<sup>۱۰</sup> چالش عملی نیز به رفتار یا گفتار برخی افراد یا گروه‌ها گفته می‌شود که مانع تحقق تقریب می‌گردد و در راه رسیدن به این مهم سنتگ‌اندازی می‌کنند.

**ظرفیت:** مراد از ظرفیت، توانایی همزیستی مسالمت‌آمیز، همدلی و همبستگی پیروان مذاهب اسلامی با یکدیگر و در مرتبه والاتر پیروان دیگر ادیان و آدمیان با گرایش‌های گوناگون است ولی در اینجا مراد بین مسلمانان پیرو مذاهب گوناگون اسلامی و بویژه شیعه و نقشبندیه است.

**راهبرد:** راهبرد هر عمل، گفتار و رفتاری که برای حل اختلاف میان مذاهب بکار برده شود و در راستای هدف تقریب باشد. هدف از راهبرد، راه حل‌ها، راهکارها و پیشنهادهای برونو رفت از چالش‌های پیش روی تقریب است.

## ۱. چالش‌های تقریب مذاهب در نقشبندیه ترکیه

از چالش‌هایی که از گذشته تا کنون سبب خونریزی و درگیری میان پیروان مذاهب اسلامی شده، چالش‌های «تکفیر» و «سبّ و لعن» است که نگارنده این دو چالش نظری (اعتقادی) دیرین و همچنان زنده را کاوش نموده و بنابر ظرفیت‌های نقشبندیه، راهبردهایی برای آن بیان می‌کند.

### ۱-۱. چالش تکفیر

تکفیر از «ک.ف.ر.» به معنی پنهان کردن و پوشاندن است.<sup>۱۱</sup> و در اصطلاح فقهی کافر خواندن کسی و نسبت کفر دادن به مسلمان است.<sup>۱۲</sup> گرچه تعریف‌های دیگری نیز برای این واژه آمده ولی در این پژوهش

۱۰. سلماسی، «مبانی تقریب نظریه تقریب مذاهب اسلامی»، ۲۱.

۱۱. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۹۱.

۱۲. محمد عبدالرحمن، معجم المصطلحات والالقاظ الفقهية.

مراد از تکفیر نسبت کفر دادن به پیروان مذاهب اسلامی توسط مسلمانان دیگر است. سؤالی که به ذهن می‌رسد، آیا تکفیر از آغاز بین پیروان طریقت صوفیانه نقشبنده و شیعه جریان داشته است؟ در واکاوی متون نخستین نقشبنده و سخنان خلفای پیشین، دشمنی و کینه‌ای برداشت نمی‌شود که به تکفیر شیعه اشاره داشته باشد و موضع خلفای نخستین با توجه به آموزه‌هایشان در برابر شیعه، تقابلی نبوده است. ناصرالدین عیبدالله احرار(۶۰۸۹۵ق) از اقطاب نقشبنده است که نقشبنده از زمان ایشان تا زمان شیخ احمد فاروقی سرہندي(۹۷۱-۹۴۰ق) معروف به «مُجَدِّدُ الْفَ ثَانِي»، به نام «آحراریه» مشهور بود و بنابر نظر برخی تازمان و هیچ‌گونه کینه و عداوتی بین نقشبنده و شیعه وجود نداشته است.<sup>۱۳</sup>

در ترکیه رویکرد خصمانه با شیعه در دوره‌های بعدی بروز کرد یعنی زمانی که بزرگان این طریقه به جایگاه‌های دولتی مانند سمت شیخ‌الاسلامی و ... دست یافتند.<sup>۱۴</sup> یا سلاطین عثمانی کوشیدند به سلطنت خود از طریق آنان اعتبار دینی دهند؛ می‌توان از نخستین مخالفت‌های روش نقشبنديان با تشیع، از مخالفت میر نظام الدین علیشیرنوایی(۸۴۶-۹۰۶ق) نام برد که در عرصه سیاسی با شیعیان آشکار شد.<sup>۱۵</sup> ولی حتی این تفاوت دیدگاه نیز به تکفیر و حکم جهاد ضد یکدیگر کشیده نشد ولی به تدریج بزرگان این طریقه در مسیر قدرت طلبی از عقاید مردم عادی سوء استفاده کرده و آنان را به سمت تمایلات خود سوق دادند؛ بنابراین می‌توان گفت از زمانی که تصوف با قدرت سیاسی در هم می‌آمیزد یا نزدبان ترقی خواسته‌های سلاطین قرار می‌گیرد، دشمنی بین مذاهب اسلامی مذکور آشکار می‌شود.

بارزترین و مهم‌ترین اختلاف‌ها به موضع سردمداران حکومت صفوی بر می‌گردد. دولتی که با تشکیل آن جلوی نفوذ و گسترش تصوف سنی به ویژه نقشبنده را گرفت و نقشبنديان توanstند طریقه خود را در ایران مانند عثمانی و عراق گسترش دهند. در پی رویارویی صفویان با اهل سنت در رأس آن نقشبنده، تعدادی از آنها مجبور به ترک ایران و مهاجرت به سوی عراق و عثمانی شدند از سوی دیگر، پیوند نقشبنده با عثمانی و شیعیانیان به عنوان دشمن دولت صفوی از دلایل دشمنی صفویان با نقشبنده بود.<sup>۱۶</sup> به هرروی، در ایران زمین اوضاع چنان علیه نقشبنديان بود که برخی از آنان به اتهام نقشبندي بودن به قتل رسیدند. یکی از سران نقشبنده به نام میرزا مخدوم شریفی(۹۹۴-۹۹۶ق) می‌نویسد: هر گاه به کسی که در حال مراقبه است، مشکوک می‌شدند، می‌گفتند: او نقشبندي است و گمان می‌کردند باید او را کشت(الگار، ۱۳۹۸)

۱۳. الگار، نقشبنده، ۱۹۹۹.

14. Gunduz, *Osmannılıkta Devlet-Tekke Munasebetleri*, p. 253.

۱۵. الگار، نقشبنده، ۲۰۰۰.

۱۶. الگار، نقشبنده، ۱۹۶۷.

نقل از النواقد لبيان الرؤافض: ۱۹۷). می‌توان گفت وضعیت آن دوران دلیلی برای فتواهای تکفیر شیخ‌الاسلام‌های سنتی نقشبندی علیه شیعیان بوده است. از سوی دیگر، شرایط شیعیان در خارج از ایران و بویژه در سرزمین عثمانیان، بسیار سخت‌تر از نقشبندیان در ایران بود. به تعییری در آن دوران، بروز اختلاف اهل سنت و شیعه در ایران و ترکیه درونمایه سیاسی داشت و سران مذاهب دینی با گرایش سیاسی و نیز دولت‌ها با گرایش دینی در راستای هدف‌هایشان، خود را پیشوای مذهب می‌دانستند. به عنوان مثال، سلطان سلیم (حکومت ۹۱۸ تا ۹۲۶ق) که داعیه خلافت داشت تا آنجا پیش رفت که به خود اجازه صدور حکم تکفیر علیه شاه اسماعیل صفوی را داد، وی در نامه‌هایش شاه اسماعیل را با الفاظ ناخوشائید زندقه، الحاد، کافر و مُرتَد خطاب کرده و او را تهدید به قتل می‌کند.<sup>۱۷</sup> گرچه شاه اسماعیل نیز جواب سلطان سلیم را به طعن و کنایه می‌دهد ولی وی از ادبیات تکفیر استفاده نکرده است.<sup>۱۸</sup> به هر روی، این نگرش‌ها و نگاشته‌ها سبب رسمیت دادن به سیاست تکفیر گشت که در قالب فتواهای شیخ‌الاسلام‌های حکومتی در حکومت عثمانی صادر شد و قتل، غارت و جنگ‌های بسیاری علیه شیعیان در پی داشت؛ تصوف اهل سنت نیز وارد این بحران شد، بویژه زمانی که سلاطین عثمانی پیرو نقشبندیه شدند یا شیخ‌الاسلام دربار را از نقشبندیه انتخاب می‌کردند. عثمانیان تنها به تکفیر بسنده نکردند بلکه سلطان عثمانی جنگ با شاه اسماعیل را غزا و جهاد نامید.<sup>۱۹</sup> چنانچه در اسلام، مسلمانان در برابر کفار جهاد می‌کنند نه مقابل خودشان.

دشمنی و تقابل شیخ‌الاسلام‌های نقشبندیه با شیعیان چنان اوج گرفت که با استفاده از جایگاه قدرتمند خود، پس از کشتار پیروان طریقت صوفیانه شیعی بکتاشیه، خانقاوهایشان را به نقشبندیه واگذار کردند و بر خود مغروف شده و گفتند که علت این وقایع اطاعت آنها از سنت است. این غرور و خود برترینی برخی از آنها به جایی رسید که سلطان عثمانی از این وضعیت ناراضی گشته دست به تبعید تعدادی از آنها زد مانند احمد اسعد افندی. ولی او پس از مدتی با وساطت مکی زاده و دیگران دوباره به صحنه قدرت بازگشت.<sup>۲۰</sup> توهם خودبرترینی نقشبندیه نیز برخاسته از قدرت آنان در دستگاه حکومتی بود که خود چالشی برای تقریب شمرده می‌شد همانگونه که تا کنون نیز برخی مسلمانان با این نگرش وجود دارند و اسلام خود را برتر و خالص‌تر از دیگر مذاهب می‌پنداشند بلکه دیگر مذاهب را خارج از حوزه دین

۱۷. فریدون بیگ، *منتشرالسلطان*، ۳۸۲-۳۸۳.

۱۸. نوایی، شاه اسماعیل مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی به همراه یادداشت‌های نقشبندی، ۱۶۹.

۱۹. عبادی، «بحran مشروعت سلطنت و ارتیاط آن با وقوع جنگ جالدران»، ۱۴۱-۱۵۸.

۲۰. روحانی، *تاریخ مشاهیر* کرد، ۳۰۸.

می‌دانند یا اسلام آنها را آمیخته به کفر می‌انگارند که این نگرش در دوران معاصر نیز همچنان جان و مال مسلمانان را به نابودی می‌کشاند.

می‌توان گفت پیروان این طریقه با توجه به افول جایگاه خود در ایران کوشیدند که با استفاده از اختلافات سیاسی ایران و عثمانی جایگاهی در دولت عثمانی برای خود ایجاد کنند تا بتوانند در مقابل شیعه و حکومت صفوی باشند و در سایه این دولت به فعالیتهای خود برای رسیدن به اهدافشان تلاش کنند.

## ۱- ۲. چالش سبّ و لعن

نسبت ناروا به دیگران سبب بدینی افراد می‌شود و در تاریخ مسلمانان این موضوع، دلیل ریختن خون بسیاری گردید. واژه «سبّ» به معنای دشنام درداور است.<sup>۲۱</sup> و لعن یعنی «طرد و دوری از رحمت و گرفتار شدن به سخط الهی» است.<sup>۲۲</sup>

سبّ و دشنام به هیچ‌روی در اسلام پسندیده نیست: «و به آنچه مشرکان غیر از خدا می‌خوانند دشنام ندهید» (انعام: ۱۰۸)،<sup>۲۳</sup> ائمه اطهار(ع) نیز از آن نهی نموده‌اند. پس از جنگ بدر، صحابه به سپاه کفر دشنام می‌دادند، پیامبر(ص) فرمود: «به این جماعت دشنام ندهید زیرا نه تنها دشنام دادن شما به ایشان ضرر و زیانی نمی‌رساند بلکه در عوض باعث رنجش و ناراحتی بازماندگان ایشان خواهد شد» و در ادامه فرمودند: «آگاه باشید و بدانید پلیدی و هرزگی زبان بد گوهری است».<sup>۲۴</sup> آن حضرت در باره لعن نیز فرموده‌اند: مؤمن لعن کننده نخواهد بود.<sup>۲۵</sup> امام علی(ع) نیز در جنگ صفين به یاران خود سفارش فرمودند: «من دوست ندارم که شما دشنام دهید و مردمی بد زبان و ناسزاگو باشید»<sup>۲۶</sup> بنابراین می‌توان گفت همانگونه که تکفیر مسلمان، برخاسته از اسلام نیست سبّ و لعن نیز ریشه اسلامی ندارد.

نتیجه درگیری‌های سیاسی و مذهبی ایران و عثمانی، تکفیر شیعیان بود و شیعه در تقابل با آن، شیوه سبّ و لعن را در پیش گرفته و سبّ شیخین را دامن زد؛ این مسئله در زمان صفویه جلوه بارزی به خود گرفت و سبّ شیخین از چالش‌های کینه‌توزانه بود که مایه دشمنی عمیق اهل سنت گردید؛ سوگمندانه از چالش‌های تکفیر و سبّ و لعن، چالش‌های نسبت ناروا دادن، زاییده شد.

۲۱. اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۳۹۱.

۲۲. اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۷۴۲.

۲۳. «وَلَا يَسْبِو الظَّبَابُ مِنْ ذُنُونِ اللَّهِ»: انعام: ۱۰۸.

۲۴. غزالی، احیا العلوم، ۲۵۴.

۲۵. شاکرسلمانی، «میانی تحریب نظریه تحریب مذاهب اسلامی»، ۱۵۹.

۲۶. نهج البلاغه، خطبه ۲۰۶: ۳۲۳.

نسبت‌های ناروا در تاریخ مذاهب اسلامی، رویدادهای اندھباری مانند: جنگ، قتل، غارت، آوارگی و... برای مسلمانان جهان اسلام در پی داشته و تاکنون نیز دارد. به عنوان مثال تحریف عقاید شیعیان از ناحیه اهل سنت و دادن نسبت‌های ناروا به آنان که سبب تکفیر آنها شد:

۱- شیعه به خدا بودن امام علی معتقد است.

۲- شیعه برای از بین بردن اسلام به وجود آمده است.

۳- قرآن شیعه غیر از قرآن اهل سنت است.

۴- شیعه به جای خدا بر تربت امام علی یا کربلا سجده می‌کند.<sup>۲۷</sup> و ... .

این نسبت‌ها از طرف کسانی مطرح می‌شد که یا از عقاید مذاهب مختلف اسلامی اطلاع کافی نداشتند یا از روی غرّض و کینه این عمل را انجام می‌دادند و به قول مولانا:

چون غرض آمد، هنر پوشیده شد      صد حجاب از دل به سوی دیده شد.<sup>۲۸</sup>

به هرروی، دادن نسبت‌های ناروا سبب زایش چالش نگارش‌های کینه‌توزانه نگارندگان علیه پیروان مذاهب اسلامی شد؛ تذکرہ‌نویسان عثمانی و ایرانی دست به مطاعن نگاری و مثالب نگاری علیه یکدیگر زدند. حسین ابن عبدالله شرّوانی رساله «الاحکام فی تکفیر قزلباش» را نوشت و فتوای قتل شیعیان صادر شد تا بدانجا که ثواب کشتن یک شیعه رافظی معادل کشتن هفتاد کافر حربی دانسته شد. وی می‌نویسد: «صفویه قصد دارد مکه را خراب و قبور اصحاب پیامبر را بسوزاند و کعبه را به اردبیل منتقل کنند تا این شهر قبله مسلمانان باشد». <sup>۲۹</sup> از آثار دیگر در این زمینه رساله «فی تکفیر الشیعه الاردیلیه وغیرهم من الفرق الصناله الروافض» از محی الدین محمد لطف الله بیرامی بروسوی رومی (۹۵۶-ق.) است.

نگاشته‌ها و فتواه‌ها تنها به نوشتار و کفتار نماند بلکه به شکل عملی نیز آشکار شد؛ رفتار حکومت عثمانی با شیعیان و عملکرد فقیهان اهل سنت معروف به «قاضی لر» با بکتابشی مبنی بر کشتار و مصادره خانقاوهایشان سبب ناراحتی بسیاری از آنها شد؛ از همین‌رو، برخی بزرگان بکتابشیه نیز در بعضی گرده‌های خود، سنی‌ها را ریزید و معاویه می‌خوانند.<sup>۳۰</sup> یا فتواه‌ای تکفیر شیخ نوحی الحنفی (۱۱۹۸-۱۲۵۲-ق.) عالم سرشناس از پیروان نقشیندیه خالدیه با فقهه حنفی که از مخالفان شیعه بود سبب آزار، اذیت و کشته شدن هزاران شیعه گردید. همانگونه که در سرزمین‌های عثمانی کتاب‌هایی در

۲۷. سلماسی، «مبانی تقریب نظریه تقریب مذاهب اسلامی»، ۲۲.

۲۸. مولانا، ۱۳۶۲، دفتر اول: بیت ۳۴.

۲۹. شرّوانی، «الاحکام فی تکفیر قزلباش»، ۷۲۲.

۳۰. ابراهیمی‌زاد، سیرت‌ابنی طریقت بکتابشیه، ۱۰۸.

نکوهش شیعه و تحریف عقاید آنها نگاشته می‌شد در مقابل آن شیعیان نیز به تبلیغ علیه اهل سنت و خلفا و نوشت آثار مکتوب در مذمت آنها برخاستند<sup>۳۱</sup> و می‌توان گفت شاید مانند آثار گفته شده علیه شیعه، نوشته‌های شیعیان ضد سنیان نیز از اصول و پایه‌های علمی تهی بود. مانند: «يوم الحشر فى فساد نسب عمر» از شیخ سلیمان ماحوزوی(وفات ۱۱۲۱ق)، «انساب النواصب» از علی ابن داود خادم استرآبادی(۱۰۷۷ هـ ق) در زمان شاه عباس دوم.

در این بخش ظرفیت‌های طریقت اثرگذار نقشبنديه با شیعه واکاوی می‌گردد تا تقریب به صورت عملی دارای کاربرد گشته و نتیجه بخش باشد.

## ۲. ظرفیت‌های تقریب مذاهب در نقشبنديه ترکیه

برای اینکه بتوان به تقریب دست یافت باید از ظرفیت اصول اعتقادی مشترک دینی(توحید، معاد، نبوت، معاد، قرآن کریم و تحریف نشدن آن) میان مذاهب اسلامی بیشتر بهره برد و در کنار آن اختلاف نظر در فروع(کلامی، فقهی، حدیثی و ...) را نیز حل کرد. در این پژوهش بیشتر روی ظرفیت‌های مشترک میان نقشبنديه ترکیه و تشیع تأکید شده که استعداد ایجاد تقریب را دارند. ولایت، احترام اهل بیت(ع)، اعتقاد به ظهور حضرت مهدی(عج) از ظرفیت‌های اعتقادی شمرده می‌شود.

### ۱-۲. ظرفیت ولایت

«ولایت» یعنی باری و نصرت و ولایت به معنای سرپرستی و متولی امور شدن است.<sup>۳۲</sup> نبوت ظاهر و باطنی دارد که باطنش را ولایت و ظاهرش را نبوت خوانند. ابن عربی ولایت را نبوت عامه می‌گوید که هر ولی و نبی به آن نائل می‌گردد و نبوت خاصه برای تشریع است: «فالولاية نبوة عامة و النبوة التي بها التشريع نبوة خاصة». <sup>۳۳</sup> نسفی در بیان التنزیل برای نبی دورو، یکی به سمت خدا و یکی به سمت بندگان توصیف می‌کند که آن وجهه به سمت خداوند، واسطه در فیض بندگان است؛ این وجهه همان ولایت است.<sup>۳۴</sup> که این مسئله یکی از اختلاف‌های میان اهل سنت و شیعه برای جانشینی پس از پیامبر است؛ شیعه، اعتقاد به ولایت و امامت حضرت امیرالمؤمنین(ع) پس از پیامبر اسلام دارد و اهل سنت و نقشبنديه به ولایت خلفا. بی‌شک تصوف اسلامی با چشم‌پوشی از سنی و شیعی بودن صوفیان، از معارف اهل بیت(ع) متأثر بوده است و برخی به کتاب‌های بزرگان صوفیه با گرایش سنی اشاره می‌کنند که در آنها یک رشته از

.۳۱. روملو، احسن التواریخ، ۴۵.

.۳۲. راغب، المفردات في غريب القرآن، ۸۸۵.

.۳۳. ابن عربی، الفتوحات المسکیه، ۲.

.۳۴. نسفی، بیان التنزیل، ۷۸.

آموزه‌های نورانی ویژه تشیع وجود دارد که در غیر کلام ائمه اهل بیت (ع) نشانی از آنها نیست.<sup>۳۵</sup> در راستای موضوع ولایت، کیستی سرسلسله مطرح می‌شود. نکته مهم اینکه بسیاری از سلسله‌های صوفیه خواه شیعه خواه سنی، کرسی نامه‌های ارشاد خود را به حضرت علی(ع) و سپس پیامبر(ص) منتسب می‌کنند، مگر نقشبندیه که سلسله طریقت و ارشاد خود را به خلیفه اول و پیامبر اسلام(ص) نسبت می‌دهد گرچه برای آن کرسی نامه‌های دیگری نیز آمده است: سلسله نخست (سلسله الذَّهَب)، سلسله دوم (علویه معروفیه) منسوب به حضرت علی(ع) و سلسله سوم (صِدِّيقیه) یا بکری است که به ابو بکر می‌رسد.<sup>۳۶</sup> برخی از آنها نیز معتقد به حضرت امیر المؤمنین(ع) بوده و دیگر ائمه اثنی عشری را گرامی داشته و امام جعفر صادق(ع) یکی از حلقه‌های کرسی نامه ایشان می‌باشد.<sup>۳۷</sup> بنابراین می‌توان از این ظرفیت نیز برای نزدیک کردن نقشبندیه و شیعه یاری جست.

برخی خلفای نقشبندیه نیز در باره ولایت حضرت امیر(ع) دیدگاه خوش‌آیند و ویژه‌ای دارند که این مسئله می‌تواند مرجعی برای کم کردن فاصله‌ها و حل کردن مسئله اختلاف در باره ولایت آن حضرت باشد. مجده الف ثانی می‌گوید: «چون حضرت امیر حامل بار ولایت محمدی بوده اکثر سلاسل به ایشان منتسب گشت. خلاصه حضرت امیر در ولایت و در کمالات نبوت با حضرت عیسی مناسبت دارد».<sup>۳۸</sup> وی همچنین معتقد است: «ای برادر حضرت امیر چون حامل بار ولایت محمدی اند یعنی در وجود مبارک حضرت امیر کمالات ولایت حضرت محمد بیشتر از کمالات نبوت آن حضرت است و از کمالات نبوت ایشان نیز سهمی دارند سرقطب الاقطاب که قطب مدار است و زیر قدم مبارک حضرت امیر است».<sup>۳۹</sup> سید حیدر آملی از اندیشندهای شیعی با توجه به سخن ابن عربی در باره «القطبیه الكبری» و مرتبه «قطب الاقطاب» می‌گوید: این مرتبه برای کسی جز وارث نبی اکرم(ص) یعنی علی(ع) حاصل نیست، پس علی(ع) قطب الاقطاب است.<sup>۴۰</sup> وی نیز مانند مجده الف ثانی قطب الاقطاب را حضرت علی(ع) بیان می‌کند.

برخی از بزرگان نقشبندیه نیز از کشف و شهود خود خبر می‌دهند که به صاحبان مقام ولایت اشاره دارند: «بر من مکشوف ساختند که حضرت امیر المؤمنین اسدالله الغالب علی بن ابی طالب و جناب سیده

۳۵. صدقی سها و سمعیعی، دورساله در تاریخ جدید تصوف ایران، ۱۰۵.

۳۶. پارسا، فصل الخطاب لوصل الاجباب، ۴۷.

۳۷. قاضی، خواجه بهاءالدین نقشبندی در دوره تیموری، ۱۶۱.

۳۸. فاروقی سرهندي، مکوبات امام ریانی، ۴۳۴.

۳۹. فاروقی سرهندي، مکوبات امام ریانی، ۴۳۵.

۴۰. آملی، جامع الاسرار و منع الابوار، ۳۹۶.

النساء فاطمه زهرا واسطه فیض ولایت‌اند اگرچه اولیای امم سابقه موجود باشند و بعد از ایشان تا ائمه اثناعشر همین منصب قائم است».<sup>۴۱</sup>

برخی نیز افزون بر توصیف جایگاه ولایت به مقام امامت نیز اشاره می‌کنند: «راه «قرب ولایت» پیشوای این راه و سرگروه این‌ها و منع فیض این بزرگواران حضرت علی مرتضی است و این منصب عظیم‌الشأن به ایشان تعلق دارد و حضرت فاطمه و حضرت حسنین در این مقام ایشان شریک‌اند».<sup>۴۲</sup>

## ۲-۲. ظرفیت احترام اهل بیت(ع)

پیروان نقشبندیه پایبند شریعت و سنت هستند و نقشبندی و اهل سنت بودن مانع محبت و ارادت به اهل بیت به شمار نمی‌رود؛ هرچند تصور برخی از شیعیان بر این است که سنی مذهبان به ویژه نقشبندیه با اهل بیت چندان میانه خوبی ندارند ولی مطالعه کتاب‌های بزرگان آنها به ویژه خلفای گذشته، نشان می‌دهد که آنان دوستدار خاندان حضرت محمد(ص) بوده و معتقد‌اند این محبت با گرایش به تصوف افزایش پیدا کرده است.<sup>۴۳</sup> که این نگاشته‌ها به موقفیت و ظرفیت تصوف در کمرنگ کردن نگرش متعصبانه به اهل بیت(ع) و افزایش حُبّ به آنان اشاره دارد . برای نمونه می‌توان در استانبول از سید سلمان بلخی<sup>۴۴</sup> وفات هـ ق) از نقشبندیه مجددیه نام برد که با استناد به منابع اهل سنت کتاب یتایع الموده در شرح محبت و رزیلن به اهل بیت و دوازده امام را نگاشت؛ وی همچنین در اثبات حقانیت مذهب شیعه امامیه اثر دیگری به زبان عربی به نام غبطه الایمان را نوشته است.<sup>۴۵</sup>

مجدد الف ثانی در محبت اهل بیت می‌نویسد: «اظهار مودت ایشان {پیامبر اسلام} که به آن مامور است می‌نماید، چنانکه حق جل جلاله به آن حضرت می‌فرماید: بگو به مردم که من در مقابل تبلیغ قرآن از شما چیزی نمی‌خواهم و چیزی نمی‌کیرم، مگر دوستی نزدیکان خود را، یعنی دوستی اهل بیت نبوت را از شما خواهانم». <sup>۴۶</sup> این گفته به گونه‌ای اشاره به «حدیث ثقلین» و پذیرش آن نزد علمای اهل سنت نقشبندیه دارد که می‌توان آن را از اشتراکات با شیعه قلمداد نمود.

ایشان همچنین اهل بیت پیامبر(ص) را به کشتی نوح مانند کرده که اگر کسی بر آن سوار شود، نجات یافته و کسی که از آن جا ماند، به هلاکت می‌رسد؛ ناگفته نماند وی به نقل از بعضی بزرگان، اصحاب رسول اکرم(ص) را نیز به ستاره‌ها تشییه نموده که مردم با اقتداء به آن هدایت می‌شوند و می‌گوید: «از

۴۱. مجددی، شرح درالعارف، مفروضات حضرت شاه عبدالله دھلوی، ۲۴۵.

۴۲. فاروقی، مکتبات امام ربانی، ۵۷۳.

۴۳. قاضی، خواجه بهاءالدین نقشبندی در دوره تیموری ، ۱۶۱.

44. Semih, Tuckiyede Tarikatlar, p.641

۴۵. فاروقی، مکتبات امام ربانی، ۲۵۶.

جهت اشارت بدین که سوار کشته را چاره نیست از رعایت ستاره‌ها، تا از بیم هلاک مأمون بود و مصون. بدون رعایت ستاره‌ها نجات از هلاک شدن، به هیچ وجه متصور نیست.<sup>۴۶</sup> می‌توان گفت در کنار حبّ اهل بیت(ع) همچنان برای صحابه احترام ویژه قائل است.

از همه مهم‌تر در وصف و جایگاه ائمه اثنی عشر می‌نویسد: « و چون دوره حضرت امیر تمام شد، این منصب عظیم القدر {قرب ولایت} به حضرات حسینی ترتیباً مفهوم و مسلم گشت و بعد از ایشان همان منصب به هر یکی از ائمه اثناشر علی الترتیب و التفضیل قرار گرفت و در اعصار این بزرگواران و همچنین بعد از ارتحال ایشان هر که را فیض و هدایت می‌رسید، به توسط این بزرگواران بوده، هر چند اقطاب و نجایی وقت بوده باشد.<sup>۴۷</sup> این توصیف نشان از قائلیت به ولایت و همچنین قائل بودن به دوازده امام از ناحیه ایشان دارد.

نورالدین عبدالرحمن جامی از بزرگان طریقت نقشبندی و یکی از شاعران و عارفان مشهوری است که در میان صوفیان جایگاه والایی دارد. وی آثار ارزشمندی در باره تصوف به جای گذاشته ولی در مشوی هفت اورنگ دیدگاه‌های عرفانی ایشان بیشتر مطرح شده است.<sup>۴۸</sup> و در این کتاب بیت‌های بسیاری در ستایش ائمه به ویژه امام علی(ع) سروده است.

خواص ال پیامبر و اصحاب حبّ کز همه بهتر بود در هر باب

بعد از محمد به علم و فدا اسدالله خاتم الخلفا

همه آثار وحی دیده از او همه اسرار دین شنیده از او

رضی اللہ عنہم از سوی حق به ایشان بشارت

واعظ کاشفی یکی دیگر از بزرگان طریقت نقشبندی در کتاب *لطایف الطوایف*، حضرت علی(ع) را وصی پیامبر خوانده مطلبی که در منابع اهل تسنن به ندرت مشابه آن دیده می‌شود؛ در این کتاب از صحابی دیگر نام نبرده و در باب دوم آن نیز حکایت و لطایفی از ائمه اطهار به نام دوازده امام بیان نموده و آن را به دوازده فصل تقسیم کرده و در فصل دوازدهم چهل علامت و نشانه دل در ظهور حضرت

۴۶. فاروقی، مکوبات امام ربانی، ۵۹.

۴۷. فاروقی، مکوبات امام ربانی، ۵۷۳.

۴۸. رضامنش و امامی، «بررسی سیر و سلوک هشتگانه طریقه نقشبندیه در هفت اورنگ جامی»، ۸۶.

۴۹. جامی، مثنوی هفت اورنگ، ۱۴۷.

حجت(ع) را ذکر کرده است. وی مدح و دعا برای محمد سلطان، فرمانروای غرجستان را با بیتی در ستایش حضرت علی(ع) این گونه شروع می‌کند:

پسر شاه ولایت علی عالی اعلا  
به حق آل محمد به نور عترت احمد  
بزرگوار خدایا به حق جمله امامان  
که باد حضرت سلطان به آن برادر ارشد<sup>۱</sup>

نگارندگان کنونی این شیوخ را با اینکه سنی مذهب بودند و به اهل بیت(ع) و بویژه دوازده امام(ع) گرایش داشتند، «سنیان دوازده امامی» می‌خوانند. تاریخچه ایجاد چنین نگرشی به قبیل از حمله مغول بر می‌گردد، همزمان با سلجوقیان روم، اندیشه تساهُل و تسامُح میان مسلمانان رواج یافت و با پیوند تشیع و تسنن، عقاید شیعه در بین مردم هر چه بیشتر گسترش پیدا کرد و تاریخ شاهد تغییر نگرش صوفیان نقشبندي بود، بنابراین می‌توان گفت که سنیان دوازده امامی نقشبندي از پیشگامان این عقیده بودند. گرچه برخی از آنان مانند جامی و... آثاری در رد عقاید شیعه نگاشته بودند ولی پس از گذشت اندک زمانی از موضع خود عقب‌نشینی کردند و هنگام پختگی با بینشی وسیع‌تر گرایش به تسنن دوازده امامی را اتخاذ نمودند.<sup>۵۲</sup>

در عهد تیموری و مغول این تغییر موضع گسترش یافت و نفوذ عقاید شیعی میان اهل تسنن، سبب تکریم و تقدیس ائمه و اهل بیت گردید. به روروی، در سده هشتم و نهم زمینه تفکر بین اهل سنت و شیعه به سمتی کشیده شد که اهل سنت بر این باور بودند که می‌توان میان چهار خلیفه و دوازده امام جمع کرد.<sup>۵۳</sup> این گروه از اهل سنت خلفای راشدین را بر اساس فقه ظاهر قبول دارند و به ولایت ائمه(ع) به عنوان ولایت باطنی معتقدند. شاخه کاسانیه نقشبندي در این عرصه پیش رو است.



. ۵۱. واعظ کاشی، رشحات عین الحیات. ۱۲

. ۵۲. امینی زاده و رنجبر، «تسنن دوازده امامی خراسان»، ۷۱-۷۰.

. ۵۳. جعفریان، تاریخ ایران اسلامی، ۲۵۵

نسخه خطی از اهل تسنن دوازده امامی از منابع کتابخانه عثمانی<sup>۴</sup>

### ۳-۲. حضرت مهدی(ع) و اعتقاد به ظهور

مشايخ سلسله نقشبنديه در اغلب منابع خود از لفظ «مهدی» برای امام زمان(عج) استفاده نموده‌اند و در آثار بسیاری تولد و ظهور آن حضرت را بیان کرده‌اند؛ گرچه برخی معتقد‌ند که حضرت هنوز به دنیا نیامده، ولی بیشتر آنها به وجود حضرت اذعان داشته و در باره آن سخنانی دارند تا آنجاکه برخی پژوهشگران می‌گویند آنچه در آثار برخی بزرگان مانند جامی، کاسفی، پارسا، سرهنگی و سایر مشايخ نقشبندي به چشم می‌خورد معرفی حضرت حجت(ع) مطابق با آرا و نظرات شیعه به عنوان دوازدهمین امام است حتی شرح به دنیا آمدن آن حضرت و سال‌های اولیه زندگی اشان از سنت شیعیان گرفته شده است.<sup>۵۰</sup> شیخ مجده الف ثانی، حضرت حجت(ع) را به نسبت مجده‌یده میداند و وی را به ظاهر و باطن مروج نسبت علیه می‌خواند. اعتقادش بر این است که «مهدی موعود» معارف و حقایق وی را مطالعه خواهد کرد و قبول خواهد نمود.<sup>۵۱</sup>

وی همچنین می‌نویسد: «در حدیث آمده است که اصحاب کهف اعوان حضرت مهدی خواهند بود و حضرت عیسی علی نبیتا و علیه الصلوٰة والسلام در زمان وی نزول خواهد کرد و او موافقت خواهد کرد با حضرت عیسی علی نبیتا و علیه الصلوٰة والسلام در قتال دجال». <sup>۵۲</sup> بسیاری از پیران نقشبنديه به وجود و ظهور حضرت حجت(ع) معتقد و معترف هستند که این دیدگاه می‌تواند در زمینه برقراری و رشد تقریب نقش مهمی داشته باشد.

### ۳. راهبردهای تقریب مذاهب در نقشبنديه ترکیه

از جمله راهبردهای اعتقادی که شاید بتوان گفت اثربدارترین راهبرد زمینه تقریب مذاهب است راهبرد محبت به پیامبر اسلام(ص) و اهل بیت آن حضرت است.

#### ۳-۱. راهبرد محبت اهل بیت(ع)

.۵۴. موجود در اسناد کتابخانه دانشگاه مذاهب اسلامی تهران.

.۵۵. الگار، نقشبنديه، ۲۰۱.

.۵۶. فاروقی سرهنگی، مکتبات امام ربانی، ۴۹۷.

.۵۷. فاروقی سرهنگی، مکتبات امام ربانی، ۶۷.

نقشندیه به وضوح تأکید و اصرار بر اتصال به ائمه(ع) و ابراز ارادت به آنها را دارند که به بعضی از آثار آنان در باره اهل بیت(ع) اشاره شد.

تأکید بر احادیث و روایات متواتر مشترک نزد اهل سنت و شیعه از جمله «حدیث ثقلین»<sup>۵۸</sup> که در منابع متعدد شیعه و سنی نقل شده است. این حدیث باستگی تمسک به اهل بیت(ع) و هدایت‌گری ایشان برای پیشگیری از گمراهی را نشان می‌دهد و از آنجا که سایر مذاهبان اسلامی به ویژه اهل تصوف با گرایش‌های عارفانه و صوفیانه به ابراز محبت به ایشان و اعتراف به جایگاه والای آنان همت داشتند می‌توان از آن برای اهداف تقریب بهره برد؛ از این‌رو، نقش محبت و هدایت‌گری اهل بیت(ع) یکی از زمینه‌های مشترک بنیادین برای تقریب بین تشیع و تصوف شمرده می‌شود و می‌توان با بازخوانی و مطالعه گستردۀ الگوهای درون کشوری و بین‌المللی در عرصه سیاسی و علمی ارائه داد. بنابراین جایگاه ویژه اهل بیت(ع) برای تسهیل تقریب سودمند خواهد بود، در راستای تقریب به فعالیت‌های دیگر اشاره می‌شود:

۱- پذیرش تصوف و علمای آن به ویژه نزد برخی فقیهان شیعی که بسان برخی از فقیهان اهل سنت هنوز در بند سبّ و لعن خلفاء هستند.

## ۲- اعتباربخشی به خانقاہ‌ها در کنار حسینیه‌ها

۳- تسهیل زیارت بارگاه حضرات معصومین(ع) برای مشایخ و پیروان نقشندیه

۴- ترویج اندیشه‌های اهل بیت(ع)

۵- بیان نظرات مشترک از هر دو ناحیه تصوف اهل سنت و شیعه

۶- مطالعه سیره نبوی و ائمه اطهار(ع) از جانب اهل سنت و پرهیز از فتواهای تکفیری و سلفی

۷- نشر کرامات و فضایل اهل بیت به دور از خرافه و غلو

۸- کمک به بازتعریف مدیریت زیارتگاه‌ها و پاکسازی از فساد و خرافه‌گرایی و عوام زدگی

۹- کمک به عمیق کردن معارف و باورهای درست نسبت به اهل بیت(ع) با توجه به میزان پذیرش و رعایت اصول علمی.<sup>۵۹</sup>

## ۳- ۲. راهبرد گرایش‌های صوفیانه

واژه تصوف و صوفی در ایران نزد برخی فقیهان و شیعیان اهل شریعت وجهه خوشایندی ندارد ولی در ترکیه

۵۸. قندوزی، ینابیع المودة، ۱۲۴.

۵۹. (إِنَّ تَارِكَ نِيْكُمُ الْقَائِمِينَ كِتَابَ اللَّهِ وَعَزَّزَتِي أَهْلَ بَيْتِي مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَنْضُلُوا أَبْدًا وَإِنَّهُمَا لَنْ يَنْتَرِقَا حَتَّى تَرِدَا عَلَى الْحَوْضَ) قندوزی؛ ینابیع المودة، ج ۱: ۱۲۴.

۶۰. بهزاد و دیگران، «چکیله مقالات همايش بین المللی نقش عرفان در برقراری صلح و همیزی مسالمت آمیز»، ۳۶.

چنین نیست و صوفی بر وزان «عارف» قلمداد می‌شود. اسلام در ترکیه بیشتر با اسلام طریقی و صوفیانه توسط ایرانیان رواج یافته و شاید بتوان گفت به آموزه‌های تشیع نزدیک است. از سویی، ایران یکی از قطب‌های جغرافیایی اصلی عرفان و تصوف در جهان اسلام است و این موضوع تعلق خاطر بیشتری را نسبت به ایران و عرفان آن سبب می‌شود.<sup>۶۱</sup> از همین‌رو، می‌توان برای بهره‌مندی از آن راهبردهای مناسبی را ارائه داد که به بعضی اشاره می‌شود:

- ۱ - ترجمه و انتشار متون فارسی صوفیانه و عرفانی از زبان فارسی به ترکی و از ترکی به فارسی.
- ۲ - تأسیس مراکز علمی و رسمی در راستای فعالیت تقریب با تکیه بر نگرش تصوف
- ۳ - آموزش زبان فارسی برای بهره‌مندی از متون اصیل و معتبر تصوف
- ۴ - برقراری ارتباط با علماء و شیوخ تصوف به ویژه نقشبندیه و مراکز وابسته به آنها برای آشنایی با مسائل موجود در ترکیه
- ۵ - ایجاد نقش مرجعیت علمی و محوری برای شخصیت‌های آگاه و عالم به تصوف برای جلوگیری از ورود افراد ناآگاه یا کینه‌ورز.<sup>۶۲</sup>

همچنین توجه به اشخاص مشترک و محبوب میان ایران و ترکیه، نشر آثار آنان و تأکید بر نگرش‌های خوش‌بینانه آنها در زمینه دوری از اختلاف امت‌ها، تساهل و تسامح، صلح‌جویی و... می‌تواند راهبرد مساعدی در راستای تقریب باشد. می‌توان از نگرش صوفیانه و عارفانه «وحدت وجود» بهره برده که با این نگرش می‌توان میان مذاهب اسلامی بلکه ادیان مختلف و آدمیان و موجودات سازش ایجاد کرد. یکی از شخصیت‌های معروف در ترکیه و ایران «مولانا جلال الدین رومی» است که در باره وحدت همه موجودات سخن گفته است:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا، بُدیم آن سر همه  
یک گُهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب  
چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های گُنگره  
گنگره ویران کنید از منجنيق تارود فرق از میان این فريق<sup>۶۳</sup>

وی همچنین در باره وحدت انبیاء می‌سراید:

لیک با حق می‌برد جمله یکی ست<sup>۶۴</sup> (همان، بیت: ۳۱۵۲) هر نبی و هر ولی را مسلکی است

۶۱. بهزاد، «فرضت‌ها و چالش‌های تقریب مذاهب صوفیه اهل سنت پاکستان»، ۱۱۳.

۶۲. بهزاد، «فرضت‌ها و چالش‌های تقریب مذاهب صوفیه اهل سنت پاکستان»، ۲۲۸.

۶۳. مولانا، ۱۳۶۲، دفتر اول بیت: ۶۹۶-۶۹۹.

صد کتاب از هست جز یک باب نیست صد جهت را قصد جز محراب نیست

این طرّق را مخلصش یک خانه است این هزاران سنبل از یک دانه است<sup>۶۰</sup>

در مثنوی معنوی اینگونه نگرش‌ها بسیار است که در تنه داستان‌های گوناگون بیان شده و می‌توان از آنها برای تقریب و وحدت مذاهب اسلامی سود جست.

### ۳-۳. راهبرد سیاسی - تاریخی

آموزه‌های سیاسی طریقت نقشبندیه بیشتر بر باستانگی اطاعت از حاکمان تأکید دارد. اندیشنده‌گان نخستین، تمایلی به جنگ و نزاع با سایر مذاهب و حکومت‌ها نداشتند، زیرا آنها در باره فعالیت‌های سیاسی بر این باور بودند که برای مصالح و حل و فصل امور مسلمانان و برای پایان دادن به جنگ و درگیری باشته است از نفوذ حاکمان برای رعایت احترام به سنت و احکام شریعت استفاده کنند.<sup>۶۱</sup>

با این مقدمه راهبردهایی که می‌تواند در زمینه سیاسی ثمر بخش باشد، بیان می‌شود:

۱- کثار گذاشتن درگیریهای تاریخی: در دوره عثمانی درگیری‌های تاریخی شیعیان و سینیان به مرگ انسان‌های بی‌شماری انجامید که سبب کینه و دشمنی پیروان مذاهب از یکدیگر شد و آثار آن تا امروز نیز باقی است، این باید آینه عبرت باشد تا مسلمانان با نگاهی ژرف و دوراندیشانه به وضعیت فعلی جهان اسلام بدانند که گرایش‌های متعصبانه برای آنان آثار ویرانگری چونان تاریخ نیاکانشان، برجای می‌گذارد بنابراین باید از تفرقه، کینه و درگیری دوری نمایند و بکوشند تا جوامع اسلامی در صلح و آرامش باشند و افراد آن زندگی مسالمت‌آمیزی را تجربه نمایند.

۲- گذر از کینه‌های قدیمی سیاسی - تاریخی

۳- هوشیاری در اختلاف‌های سیاسی و نسبت ندادن آنها به دین و مذهب برای پیشگیری از درگیری مذاهب

۴- مطالعه پیامدهای مثبت سیاسی - اجتماعی تقریب

۵- پژوهش‌های علمی برای دستیابی به اشتراکات سیاسی و تاریخی و دوری از پراکندگی

۶- استفاده از تساهل و تسامح صوفیانه برای برطرف کردن سوءبرداشت‌های سیاسی، تاریخی و اجتماعی

۷- دوری از تبلیغ منفی علیه سایر مذاهب در راستای زیاده‌خواهی طریقتی یا قدرت سیاسی

. ۶۴. مولانا، ۱۳۶۲، بیت: ۳۱۵۲.

. ۶۵. مولانا، ۱۳۶۲، دفترششم، بیت: ۳۶۸-۳۶۷.

. ۶۶. نیشابوری، ملفوظات عبیدالله احرار، ۷۲.

### نتیجه‌گیری

بر اساس تعالیم دین اسلام، جدایی و تفرقه در بین مسلمانان جایز نیست چه رسید به کشتار و غارت یکدیگر، مسئله‌ای که این دین و زمان سده‌هast درگیر آن هستند. از سوی دیگر، تقریب و زندگی مسالمت آمیز و صلح و آرامش برگرفته از آیات و روایات است و مراد از تقریب یکسان سازی اعتقادهای مذهبی برای دست‌یابی به این صلح نیست زیرا فهم و برداشت گوناگون از مسائل، طبیعی است ولی این گوناگونی نباید دلیل بر تفرقه و درگیری باشد.

ایران به عنوان مرکز شیعیان و ترکیه به عنوان کشور دارای اکثریت اهل سنت می‌توانند صلح و آرامش را در جوامع اسلامی پایدار کنند تا بر پایه منابع دینی و ظرفیت‌های مشترک دو جانبه، زمینه‌های مساعد برای پیشرفت و ثبات جامعه اسلامی فراهم شود.

طریقت نقشبندیه در ترکیه حضور و نفوذ گسترهای در سطوح مختلف فرهنگی و اجتماعی دارد. از این‌رو، امکان تأثیرگذاری مناسب برای اطلاع‌رسانی و آگاه‌سازی عمومی را دارد و می‌توانند سبب توازن مذهبی در جامعه گردد. علاقه و حبّ بزرگان نقشبندیه به اهل بیت(ع)، دلستگی برخی از علمای آنها به متون فارسی عرفانی، وجود زبان فارسی به عنوان زبان رسمی نقشبندیه و... می‌توانند از امتیازهای ظرفیت‌های تقریب تصوفی در بین مذاهب اسلامی باشد.

راهبردهای بهره‌مندی از محبت اهل بیت و حب اهل تصوف سنی به آنان، گرایش‌های صوفیانه تساهل و تسامح در اجتماع، رویکردهای ضد تکفیری و سایر ظرفیت‌های دینی بین نقشبندیه و شیعه راهبردهای بسیاری برای تغییر و پیشرفت در سرمزمینهای اسلامی را فراهم می‌سازد:

۱- تاکید قرآن بر برادری و اخوت مسلمانان را می‌توان اینگونه تعبیر کرد که اگر درگیری و اختلاف بین مسلمانان رفع شود قدرت واقعی اسلام و مسلمانان، احیای ظرفیت‌های فرهنگی، علمی و اجتماعی، توانمندی در برابر تهاجمات دشمنان و الگوسازی آنها آشکار می‌شود و از همین‌رو، برقراری صلح و همگرایی بین مسلمانان، دوری از اختلاف‌های قومی و احترام به نگرش و باورهای پیروان مذاهب اسلامی برای تحقق «امت واحد» و دستاوردهای آن بایسته است.

۲- تاکید بر اشتراکات دینی، زیرا در آموزه‌های دینی اشتراک بسیاری وجود دارد و اختلاف‌ها در مسائل جزئی یا در مسائل سیاسی یا اجتهاد علمای دین از تعالیم فرعی است که امکان خطا در آن هست.

۳- دوری از اختلاف‌های سیاسی و جداسازی آنها از باورهای مذهبی، زیرا در درازای تاریخ انگیزه‌های سیاسی عامل رویارویی عقاید مذهبی و تقابل پیروان مذاهب اسلامی بوده‌اند.

۴- آگاهی و شناخت درست از باورهای سایر مذاهب اسلامی، زیرا شناخت نادرست یا دشمنانه از

دیدگاه‌های مذاهب سبب کج فهمی، کینه توزی و در نتیجه کشtar و ... را در پی داشته است.

۵- گفتمان و روشن کردن آرای مذاهب

۶- توجه به ارزش‌های مشترک مانند احترام حضرت رسول(ص) و اهل بیت(ع) و جایگاه آنها به عنوان مراجع دینی و مذهبی و احترام به سایر صحابه پیامبر اسلام.

۷- پرهیز از سوءاستفاده از مسائل دینی در راستای قدرت طلبی و سوءمديريت حاكمان یا برخی شیوخ طریقته برای رسیدن به جایگاه‌های سیاسی .

۸- حذف تکفیر از اهل سنت و حذف سبّ و لعن از ناحیه شیعه

۹- روی آوردن به تساهل و تسامح دینی

۱۰- الگوپذیری از دولت‌های موفق مانند هندوستان در زمینه همزیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان و مذاهب مختلف و فراون

۱۱- جانبداری نکردن دولت از مذاهب دینی: مطالعه تاریخ نشان می‌دهد هنگامی که حکومت‌های سنی مذهب برپا می‌شدند عرصه را بر شیعیان تنگ کرده و قتل، غارت، آوارگی حتی نسل‌کشی را برایشان در پی داشت از سوی دیگر، پس از به قدرت رسیدن حکومت شیعی، آنان نیز سعی نمودند تا رقبای سنی مذهب را از عرصه خارج کنند. بی‌شک اهداف سیاسی سبب شد تا سردمداران حکومتی برای پاسداری و پیشرفت حکومت خود به یکی از مذاهب روی آورند و سبب جنگ، دشمنی، درگیری تاریخی حتی تکفیر بین شیعه و اهل سنت ... شوند. می‌توان گفت استفاده‌های سیاسی و قدرت طلبانه از دین سبب شد تا رویدادهای ناگوار و تلحی برای پیروان مذاهب اسلامی رخ دهد. بنابراین برای پیشگیری از این رخدادهای دردناک به نظر می‌رسد سیاست‌کزاران، جانبداری از مذهب را کنار بگذارند.

## منابع

### قرآن کریم

ابراهیمی راد، عطا. سیر تاریخی طریقت بکاشیه. تهران: ثالث، ۱۳۹۸.

ابن عربی، محبی الدین. الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر، بی‌تا.

ابن فارس، احمد. معجم مقاييس اللげ. بیروت: دار احیا التراث العربي، بی‌تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم جمال الدین. لسان العرب. بیروت: دار صادر، ج ۱، ۱۴۱۴ق.

ابوالقاسمی، محمد جواد. اردوش، حسین. ترکیه در یک نگاه. تهران: بین المللی الهدی، ۱۳۷۸.

- اصفهانی، راغب. المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دار العلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
- الگار، حامد. نقشبندیه. ترجمه حامد وفاتی، تهران: مولا، ۱۳۹۸.
- آملی، سید حیدر. جامع الاسرار و منع الانوار. با تصحیح هانزی کربن و عثمان یحیی. تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
- امینی، علی. رنجر، محمد علی. «تسنن دوازده امامی خراسان». فصلنامه شیعه شناسی، ش. ۵۷ (بهار ۱۳۹۶): ۶۵-۹۴.
- بهزاد، محمد و دیگران. «چکیده مقالات همایش بین المللی نقش عرفان در برقراری صلح و همیستی مسالمت آمیز». لاہور، گروہ زبان و ادبیات پارسی، دانشگاہ ال مسی بانوان لاہور، ۱۳۹۶.
- بهزاد، محمد. «فرقت‌ها و چالش‌های تقریب مذاهب صوفیه اهل سنت پاکستان». رساله دکتری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ۱۳۹۷ ش.
- پارسا، محمدابن محمد. فصل الخطاب لوصل الاحباب. تصحیح محمد مسکریزاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.
- جامی، عبدالرحمن. مثنوی هفت اورنگ. تصحیح مدرس گیلانی. تهران: سعدی، ۱۳۶۶.
- جعفریان، رسول. تاریخ ایران اسلامی. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ج ۳، ۱۳۷۷.
- رضامنش، رویا. امامی، علی اشرف. «بررسی سیر و سلوک هشت گانه طریقه نقشبندیه در هفت اورنگ جامی»، عرفانیات در ادب فارسی، ج ۹، ش ۳۳ (۱۳۹۶) ۱۲۲-۸۶.
- روحانی، بابا مردودخ. تاریخ مشاهیر کرد. تهران: سروش، ج اول، ۱۳۶۴.
- روملو، حسن. احسن التواریخ. به اهتمام عبدالحسین نوابی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب تهران، ۱۳۴۹.
- شاکر سلامی، مجید. «مبانی تقریب نظریه تقریب مذاهب اسلامی». رساله دکتری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ۱۳۹۶.
- شاکر سلامی، مجید. «ظرفیت‌ها و چالش‌های تقریب در لبنان». رساله کارشناسی ارشد، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ۱۳۹۲.
- شورانی، حسین ابن عبدالله. الاحکام فی تکفیر قرباش. به کوشش رسول جعفریان، قم: میراث اسلامی ایران، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۶.
- شريف، الرضي. نهج البلاغه. ترجمه حسین استاد ولی، تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۸۸.
- طاهری عراقی، احمد. یادگار طاهر: مجموعه مقالات دکتر احمد طاهری عراقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲.
- عبدی، مهدی. «بحran مشروعيت سلطنت و ارتباط آن با وقوع جنگ چالدران». تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۱۹ (بهار و تابستان ۱۳۹۳): ۱۴۱-۱۵۸.
- صدوقی سهی، منوچهر. سمیعی، کیوان. دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران، تهران: پازنگ، ۱۳۷۰.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد. احیا العلوم. تصحیح عبدالرحیم بی حسین حافظ عراقی. تهران: فردوس، ج ۳، ۱۳۹۰.

- فاروقی سرهنگی، احمد. مکتوبات امام ربانی. به کوشش ابوالحسن عبدالمجید مرادزه‌ی، خاش، بی‌تا.
- واعظ کاشفی، فخرالدین صفی‌علی بن حسین. رشحات عین‌الحیات، به کوشش علی اصغر معینیان، تهران: بنیاد نیکوکاری نوریانی، ج ۱، ۱۳۵۶.
- فریدون بیگ، احمد. منشات السلاطین، چاپ سنگی، استانبول، ۱۲۶۴ق.
- قاضی، عبدالرحیم. خواجه بهاء‌الدین نقشبندی در دوره تیموری، سنتدج: انتشارات کردستان، ۱۳۸۸ق.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم. ینایع المودة، ترجمه محمد تقدمی صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۹.
- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی، تهران: دارالکتب اسلامیه، ج ۱، ۱۳۶۵.
- مجدی، رئوف احمد. شرح درالمعارف، ملفوظات حضرت شاه عبدالله دهلوی، تحقیق و شرح ایوب گنجی، سنتدج: انتشارات کردستان، ج ۱، ۱۳۷۶.
- محمود عبدالرحمون، عبدالمنعم. معجم المصطلحات والالفاظ الفقهیه، قاهره - مصر: دارالفضیله، ۱۴۱۹ق.
- مولانا جلال الدین رومی. مشوی معنوی، به کوشش محمد استعلامی، تهران: زوار، دفتر اول و ششم، ۱۳۶۲.
- ناطقی، مرادعلی. تاریخ تقریب مذاهب اسلامی، تهران: مجتمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی، ۱۳۹۱.
- نوایی، عبدالحسین. شاه اسماعیل مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی به همراه یادداشت‌های تفصیلی، تهران: ارغوان، ۱۳۶۸.
- نسفی، عزیزالدین. بیان التنزیل، به کوشش سید علی اصغر میر باقری فرد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۹.
- نیشابوری، میر عبدالاول. ملفوظات عبیدالله احرار، تصحیح عارف نوشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.
- واعظ کاشفی، فخرالدین علی بن حسین. لطائف الطوایف، به اهتمام ابراهیم نبوی، تهران: روزنه، ۱۳۷۸.
- Abdizade, huseyin Husameddin. *Amasya Tarihi*. Istanbul: 1328-30/1910-12 , 1986.
- Gunduz, Irfan . *Osmannılıkta Devlet-Tekke Munasebetleri*. Istanbul, Seha Nesriyat, 1989.
- Semih,Ceyhan. *Tuekiyede Tarikatlar,Tarih ve kultur*, 2018.

#### Transliterated Bibliography

*Qurān-i Karīm.*

Abū al-Qāsimī, Muḥammad Javād. Ardūsh, Ḥusayn. *Turkiyyih dar Yik Nigāh*. Tehran: Bayn al-Millāl al-Hudā, 1999/1378.

Algar, Hamid. *Naqshabandīyah*. translated by Hāmid Vafāyī. Tehran: Mawlā, 2019/1398.

Aminī, ‘Alī; Ranjbar, Muhammad ‘Alī. “Tasannun Davāzdah Imāmī Khurāsān”. *Faṣlānāmih-yi Shi‘ahshināsī*. no.57(Spring 2018/1396): 65-94.

Āmulī, Sayyid Hydar. *Jāmi‘ al-Asrār va Manba‘ al-Anvār*. Ed. Henry Corbin, va ‘Uthmān Yahyā. Tehran: Anjūman Irānshināsī France va Shirkat-i Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 1989/1368.

Bihzād, Muḥammad et al. “Chikidih Maqālāt Hamāysh bayn al-Millāl Naqsh Țrfān dar Barqarārī Şulh va Hamzīsī Musālimatāmīz”. *Lāhūr, Gurūh Zabān va Adabiyāt-i Pārsī, Dānishgāh Il sī Bānūvān Lāhūr*, 2018/1396.

Bihzād, Muḥammad. *Furṣat-hā va Chālīsh-hā-yi Taqrīb Mazāhib Ṣufiyih Ahl Sunat Pākistān*. Risālah Dukturī, Qum: University of Religions and Denominations, 2019/1397.

Fārūqī Sirhindī, Ahmad. *Makṭūbāt Imām Rabānī*. researched by Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Majīd Murādzīhī, Khāsh, s.d.

Feridun Bey, Ahmet. *Munshaāt al-Salātīn*, Istanbul: Chāp Sangī, 1847/1264,  
Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Iḥyā al-‘Ulūm*. Ed. ‘Abd al-Rahīm Ḥusayn Ḥāfiẓ ‘Irāqī.  
Tehran: Firdūs, 2012/1390.

‘Ibādī, Mahdī. “Buḥrān Mashrū‘ īyat Salṭanat va Irtibāt ān bā Vuqū‘ Jang-i Chāldirān”. *Tārīkh va Tamadūn Islāmī*. no. 19, (spring and summer 2014/1393): 141-158.

Ibn ‘Arabī. Muhyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Beirut: Dār Sādir, s.d.

Ibn Fāris, Aḥmad. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lugha*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī. s.d.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram Jamāl al-Dīn. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Sādir, 1994/1414.

Ibrāhīmī Rād, ‘Aṭā. *Siyr-i Tārīkhī Tariqat Baktāshīyah*. Tehran: Thālith, 2020/1398.

Īṣfahānī, Rāghib. *al-Mufrādāt fī Ghari'b al-Qurān*. Damascus: Dār al-‘Ilm Dār al-Shāmiyah. 1992/1412.

Ja‘fariyān, Rasūl. *Tārīkh Irān Islāmī*. Tehran: Mū‘assisah-yi Farhangī Dānish va Andishih Mu‘āṣir, 1998/1377.

Jāmī, ‘Abd al-Rahmān. *Masnawī Haft Awrang*. ed. Mudarris Gilānī. Tehran: Sa‘dī, 1988/1366.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya‘qūb, *al-Kāfi*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1986/1365.

Maḥmūd ‘Abd al-Rahmān, ‘Abd al-Mun‘im. *Mu‘jam Muṣṭalaḥāt wa al-Alfāz al-Fiqhīya*. Cairo-Egypt: Dār al-Faḍilah, 1998 /1419.

Mujadadī, Ra‘īf Ahmad. *Sharḥ Durr al-Ma‘rif, Malfūzāt Ḥaẓrat Shah ‘Abd Allāh Dīhlavī*. researched by Ayūb Ganjī, Sanandaj: Intishārāt Kurdistān, 1998/1376.

Mūlānā, Jalāl al-Dīn Rūmī. *Masnawī-yi Ma‘navī*. researched by Muḥammad Istīlāmī, Tehran: Zuwwār, Daftar Awwal va Shishum, 1983/1362.

Nasafī, ‘Azīz al-Dīn. *Bayān al-Tanzīl*. researched by Sayyid ‘Ali Aṣghar Mīrbāqīrī fard. Tehran: Anjuman Āsār va Mafākhīr Farhangī, 2000/1379.

Nāṭiqī, Muṣād ‘Alī. *Tārīkh Taqrīb Mazāhib Islāmī*. Tehran: Majma‘ Jahānī Taqrīb Mazāhib Islāmī, Mu‘āvinat Farhang, 2012/1391.

Naṿāyī, ‘Abd al-Ḥusayn. *Shāh Ismā‘īl; Majmū‘ah-yi Asnād va Mukātibāt Tārīkhī bi Hamrāh Yāddāshth-hā-yi Taṣīlī*. Tehran: Arghūn, 1989/1368.

Nayshābūrī, Mīr ‘Abd al-Awwāl. *Malfūzāt Ubayd Allāh Aḥrār*. Ed. ‘Ārif Nūshāhī, Tehran: Markhaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 2001/1380.

Pārsā, Muḥammad ibn Muḥammad. *Faṣl al-Khiṭāb li-Waṣl al-Āḥbāb*. ed. Muḥammad Misgarnizhād. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 2003/1381.

Qāḍī, ‘Abd al-Raḥīm. *Khvājah Bahā’ al-Dīn Naqshbandī dar Dūrih-yi Tiymūrī*. Sanandaj: Intishārāt Kurdistān, 2010/1388.

Qandūzī, Sulaymān ibn Ibrāhīm. *Yanābi‘ al-Mawaddah*. translated by Muḥammad Taqadumī Ṣābirī, Mashhad: Bunyād-i Pažhūhish-hā-yi Islāmī Āstān Quds Rażavī, 2021/1399.

Riżāmanīsh, Ruṣāḥ; Imāmī, ‘Alī Ashraf. “Barrīsi Siyr va Sulūk Hashtgānih Tarīqah Naqshabandiyah dar Haft Awrang Jāmī”, *Irshānīyāt dar Adab Fārsī*, no. 33, 2018/1396, 86-122.

Rūḥānī, Bābā Mardūkh, *Tārīkh-i Mashāhīr-i Kurd*. Tehran: Surūsh, 1985/1364.

Rümlü, Ḥasan. *Aḥsan al-Tavārikh*. edited by ‘Abd al-Ḥusayn Naṿāyī. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb, 1971/1349.

Şadūqī sahā, Manūchihr; Samī‘ī, Kiyvān. *Du Risālah dar Tārīkh-i Jadīd Taṣavvūf Irān*. Tehran: Pāzhang, 1992/1370.

Şākir Salmāsī, Mājīd. *Mabānī Taqrīb Nazarīyih-yi Mazāhib Islāmī*. Risālah Dukturī, Qum: University of Religions and Denominations, 2018/1396.

Şākir Salmāsī, Mājīd. *Zarfiyyat-hā va Chālīsh-hā-yi Taqrīb dar Lubnān*. Risālah Master Thesis, Qum: University of Religions and Denominations, 2013/1392.

Şarif al-Raḍī. *Nahj al-Balāgha*. translated by Ḥusayn Ustād Valī, Qum: Intishārāt-i Usvih, 2009/1388.

Şhrwānāl, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Āḥkām fī Takfir Qizilbāsh*. Researched by Rasūl Ja‘fariyān, Qum: Mīrās-i Islāmī Irān: Kitābkhanah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 1998/1376.

Tāhirī ‘Irāqī, Aḥmad. *Yādīgār Tāhir: Majmū‘ih Maqālāt-i Duktur Aḥmad Tāhirī ‘Irāqī*, Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 2004/1382.

Wā‘iz Kāshifī, Fakhr al-Dīn ‘Alī ibn Ḥusayn. *Laṭāyif al-Tavāyif*. Researched by Ibrāhīm Nabawī. Tehran: Rawzānīh, 1999/1378.

Wā‘iz Kāshifī, Fakhr al-Dīn Ṣafī ‘Alī ibn Ḥusayn. *Rashahāt ‘Ayn al-Hayāt*. researched by ‘Ali Asghar Mu‘īnīyān, Tehran: Bunyād-i Nikūkārī Nūriyānī , 1977/1356.



## A New Reading of the Intellectual Tradition of Muslim Philosophers in Light of the Correlation between Philosophy and Theosophy

Dr. Mohammad Bonyani (corresponding author)

Associate Professor, Bu-Ali Sina University

Email: [M.bonyani@basu.ac.ir](mailto:M.bonyani@basu.ac.ir)

Hanieh Koohi Hajiabadi

Assistant Professor, University of Hormozgan

### Abstract

The concepts of theosophy and philosophy are among the most frequent concepts used in the works of Muslim philosophers. The position and relationship between the concepts of theosophy and philosophy in philosophical works have not been clearly explained, and in some cases these two concepts have been used interchangeably. Different interpretations of theosophy and philosophy and the lack of attention to the distinction between philosophy and theosophy in the works of Muslim philosophers have led to problems and ambiguities. Different interpretations can be made of the definitions of theosophy and philosophy, which do not coincide and will entail different epistemological implications. In this article, by using a descriptive-analytical method, through a critique and examination of the relationship between the concepts of theosophy and philosophy and with regard to the intellectual potentials and possibilities hidden in Muslim philosophers' thought, an attempt is made to present a new explanation of the relationship between the meaning of philosophy and theosophy, whereby the borders between philosophy and theosophy are specified and the ambiguities and challenges are resolved. Accordingly, theosophy is the last station of reasoning in the field of philosophy, where the philosopher enters the field of theosophy by rationally accepting God and adhering to its requirements- both epistemological and practical. In other words, according to Muslim philosophers, it can be said that every man of theosophy is a philosopher, but not every philosopher is a man of theosophy. Therefore, the intellectual tradition of Muslim philosophers begins with philosophy and in the course of its development enters the field of theosophy.

**Keywords:** theosophy, philosophy, theosopher, philosopher





## خوانشی نو از سنت فکری فلسفه‌دان مسلمان در پرتو نسبت سنجی میان فلسفه و حکمت

محمد بنیانی

دانشیار دانشگاه برعالی سینا

Email: [M.bonyani@basu.ac.ir](mailto:M.bonyani@basu.ac.ir)

هانیه کوهی حاجی آبادی

استادیار دانشگاه هرمزگان

### چکیده

مفاهیم حکمت و فلسفه از مفاهیم پرسامد در آثار فلسفه‌دان مسلمان است. جایگاه و ارتباط مفاهیم حکمت و فلسفه در آثار فلسفی به روشنی تبیین نگردیده و در مواردی این دو مفهوم به جای یکدیگر نیز به کار رفته‌اند. تعبیر متفاوت از حکمت و فلسفه و عدم توجه به مرزبندی میان فلسفه و حکمت در آثار فلسفه‌دان مسلمان، موجب طرح اشکال‌ها و ابهاماتی گردیده است. از تعاریف حکمت و فلسفه می‌توان برداشت‌های متفاوتی نمود که بر هم منطبق نمی‌گردند و لوازم معرفتی متفاوتی به دنبال خواهد داشت. در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی از رهگذر تقد و بررسی ارتباط مفاهیم حکمت و فلسفه سعی می‌گردد تبیین جدیدی از ارتباط میان معنای فلسفه و حکمت ارائه گردد که به موجب آن حدود فلسفه از حکمت مشخص شده و از ابهامات و چالش‌های پیش رو رهایی یابد. بر این اساس، حکمت آخرین ایستگاه مقام اثبات در ساحت فلسفه است که فلسفه با پذیرش عقلانی خداوند و پاییندی به لوازم آن - چه لوازم معرفتی و چه لوازم عملی - وارد در حیطه حکمت می‌گردد. بنابراین سنت فکری فلسفه‌دان مسلمان با فلسفه آغاز می‌گردد و در مسیر تکامل خود وارد در ساحت حکمت می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** حکمت، فلسفه، فلسفه‌دان، حکیم.

## مقدمه

به رغم اهمیت معنای فلسفه و معنای حکمت در فلسفه اسلامی و با وجود تعاریف متعدد از آنها همچنان شاهد پیچیدگی‌های معنایی میان آنها هستیم. تنوع تعاریف به همراه تفسیرهای گوناگون از فلسفه و حکمت تحلیل این دو مفهوم را دشوارتر می‌کند. گاهی در آثار فلسفی میان این دو مفهوم تفاوتی دیده نشده و آن دو متراffد با یکدیگر در نظر گرفته شده اند. آیا در آثار فیلسفه‌دان مسلمان مرز مشخصی میان مفهوم فلسفه و مفهوم حکمت ترسیم گردیده است؟ در صورت عدم تمایز میان آنها، چه ابهامات و اشکالاتی در آثار فیلسفه‌دان مسلمان مطرح می‌گردد؟ در نهایت این نوشتار به دنبال پاسخ به این مسأله است که آیا با در نظر گرفتن پتانسیل و امکانهای فکری موجود در آثار فیلسفه‌دان مسلمان می‌توان تعریفی دیگر از این دو مفهوم کلیدی ارائه داد تا از ابهامات و اشکالات قابل طرح دوری نمود؟

به لحاظ پیشینه تحقیق با توجه به بررسی‌های نگارنده، مقاله‌یا اثر مستقلی با عنوان این نوشتار یافت نشد. به نظر می‌رسد بررسی این موضوع همراه با نگاهی آسیب شناسانه و متمرکز بر آثار فیلسفه‌دان مسلمان امری مغفول مانده است؛ بررسی معنای حکمت و فلسفه با رویکردهای دیگر تا حدودی کار شده است که می‌توان به نمونه‌هایی مانند مقاله «حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسفان»<sup>۱</sup> و «چیستی حکمت در قرآن، روایات و فلسفه»<sup>۲</sup> و «گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه»<sup>۳</sup> اشاره نمود.

## ۱. معنای فلسفه در آثار فیلسفه‌دان مسلمان

واژه «فلسفه» به رغم نام آشنا بودن و کثیر استعمال در حوزه مباحث فکری، تاریخ پر فراز و نشیبی را در حیطه علوم عقلی سپری کرده است. برخی استعمال این لفظ را به حدود دو هزار سال پیش در یونان باز می‌گردانند که ریشه یونانی آن واژه «φιλοσοφία» است.<sup>۴</sup> این واژه برگرفته از دو کلمه «philos» به معنای دوست، دوستدار و یا آشنا و کلمه «Sophia» به معنای دانایی و دانش است.<sup>۵</sup> در معنای لغزی واژه فلسفه برخی آن را نه تنها یک حالت «state» ندانسته؛ بلکه آن را یک حرکت «movement» و فعالیت «activity» می‌دانند. در واقع مقصود آن است که فلسفه نه مهارت فنی است و نه زیرکنی عملی؛ بلکه

۲. شکر، «حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسفان»، ۴۶-۲۷.

۳. خسروپناه، «چیستی حکمت در قرآن، روایات و فلسفه»، ۱۲-۳۶.

۴. موسوی، «گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه»، ۲۳-۳۷.

5. Boldyguin, «on the meaning of the word philosophy», p 1599-1609.

6. Ferber, *key concepts in philosophy*, 17.

دانش و به تعبیر دقیق‌تر اشتیاق انسان به دانش است.<sup>۷</sup> برخلاف این نگاه برخی نیز «philo Sophia» را منحصر به اشتیاق در دانش ندانسته و در تعریف لغوی آن را علاقه به هر امری می‌دانند که محصول فعالیت عقلانی انسان باشد.<sup>۸</sup> به هر ترتیب واژه فلسفه در طول مدت متمادی به دانشی خاص تبدیل شده است. فیلسوفان مسلمان پس از ورود اصطلاح «فلسفه» از طریق ترجمه متون یونانی به زبان عربی با توجه به مبانی فکری خود تعاریف متعددی از فلسفه ارائه کرده‌اند. کندهٔ فلسفه را خدا گونه شدن و تشبیه به اله، دانش دانش‌ها، شناخت نفس، پرسش از خداوند و عالم عقلی معنا می‌کند.<sup>۹</sup> گاهی فلسفه در نزد ایشان علم به اشیاء کلی با تأکید بر قید «به اندازه توانایی انسان» معرفی می‌گردد.<sup>۱۰</sup> کندهٔ در تعریفی دیگر، فلسفه را نوعی مرگ اندیشه‌ی به معنای نابودی شهوت‌می‌داند چنان‌که در باب معنای فلسفه می‌نویسد: «العنابة بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي وإماتة الشهوات ، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة». <sup>۱۱</sup> علاوه بر تعریف ذکر شده در موارد دیگری فلسفه را آگاهی و دانایی به ماهیات و انت و علل امور ابدی و کلی در حد توان انسان بر می‌شمارد.<sup>۱۲</sup>

فلسفه در اندیشه سایر اندیشمندان مسلمان همچون فارابی، دانشی معرفی می‌شود که یا بدون تعلیم و تعلم برای انسان احصاء شده باشد و یا در صورت کسب آن از طریق تعلیم و تعلم، حقایق آن علوم به روش تعلقی حاصل شده و تصدیق به آن به سبب برهان یقینی است.<sup>۱۳</sup> او همچنین فلسفه را دانشی می‌داند که هستی را از جهت واقعیت‌مندی بحث می‌کند چنان‌که در معنای فلسفه چنین می‌نویسد: «اذا الفلسفة، حدتها و ماهيتها، إنها العلم بال الموجودات بما هي موجودة». <sup>۱۴</sup> ایشان در تعریف دیگری فلسفه را صناعاتی می‌داند که غرض از آن تحصیل جمیل باشد.<sup>۱۵</sup> مقصود فارابی از جمیل طبق آن چه در آثارش ذکر شده است معرفت به حق و یقین است.<sup>۱۶</sup> بر همین اساس می‌توان در این تعریف، فلسفه را عهده‌دار علمی دانست که غرض از آن معرفت شناسی در باب حق است.

7. Ferber, *key concepts in philosophy*, 18.

8. More, *The Encyclopedia of Philosophy*, V 6, 216.

۹. کندهٔ، رسائل الکندهٔ الفلسفیه، ۱۲۲.

۱۰. کندهٔ، رسائل الکندهٔ الفلسفیه، ۱۲۳.

۱۱. کندهٔ، رسائل الکندهٔ الفلسفیه، ۱۲۲.

۱۲. کندهٔ، رسائل الکندهٔ الفلسفیه، ۱۲۳.

۱۳. فارابی، *الاعمال الفلسفیه*، ۱۸۴.

۱۴. فارابی، *الجمع بين رأي الحكمين*، ۸۰.

۱۵. فارابی، *الاعمال الفلسفیه*، ۳۷.

۱۶. فارابی، *الاعمال الفلسفیه*، ۲۵۶.

ابن سینا بر این عقیده است که هدف فلسفه، اطلاع انسان از حقیقت اشیاء به اندازه توانایی است. ایشان متعلق ادراک انسان را یا موجودات و اشیایی می‌داند که از اختیار انسان خارج است و یا اشیایی که وجودشان در حیطه اختیار انسان است و بخشی از افعال انسان به حساب می‌آید. شناخت قسم اول را فلسفه نظری می‌نامد و شناخت قسم دوم را موسوم به فلسفه عملی می‌داند.<sup>۱۷</sup> پس از ابن سینا بنیان‌گذار حکمت اشراق نیز در اطلاق لفظ فلسفه معتقد است اگر عنوان فلسفه را به صورت مطلق به کار ببریم آن گاه مقصود از فلسفه، معرفت به مجردات و مبادی عالی خواهد بود. بدین ترتیب فیلسوف نیز بر کسی اطلاق می‌شود که اهل شهود و تاله باشد.<sup>۱۸</sup>

«فلسفه» در مکتب ملاصدرا استكمال نفس آدمی است. ملاصدرا در تعریف فلسفه می‌گوید: «أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعروفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقا بالبراهين لاأخذ بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني». <sup>۱۹</sup> این استكمال به سبب معرفت به حقایق موجودات برای فرد حاصل می‌شود. ایشان شرط این معرفت را مطابقت با واقع می‌داند که در نهایت موجب حکم دادن به موجودیت حقایق به وسیله استدلال انجام می‌گیرد نه آن که از روی تقلید و ظن حاصل شود.

طبق این تعریف مفاهیم فلسفی صرف نمی‌تواند موجب استكمال انسان شود زیرا ادراک در اندیشه ملاصدرا از سخن وجود است و این استكمال تنها با شهود برای انسان حاصل می‌شود.<sup>۲۰</sup> بر همین اساس، فلسفه‌ی حقیقی همراه با عمل است زیرا این نوع از علم و ادراک باید باعث ارتقای وجودی انسان در مراتب هستی گردد به گونه‌ای که از مفاهیم فلسفی رها شود و به مشاهده مراتب بالاتر عالم هستی پردازد. انسان از طریق استكمال جوهری و پیمودن مراتب کمال می‌تواند تشبیه به باری پیدا کند و این امر تنها پس از رهایی از علم اکتسابی و حصولی برای فرد حاصل می‌شود به گونه‌ای که فرد از بدن و تعلقات مادی مفارقت یابد. از این رو ملاصدرا بصیرت زمانی برای انسان حاصل می‌شود که از حجاب علوم اکتسابی و افکار نظری رها شود. در غیر این صورت دچار وهم و خیال شده است.<sup>۲۱</sup> ملاصدرا علاوه بر تعریف ذکر

.۱۷. ابن سینا، الشفاء (الآلهيات)، ۱۲، ۱۷.

.۱۸. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ۱۹۹.

.۱۹. صدرالدین شیرازی، الحكمه المتعاله في الانمار العقلية الأربعه، ج ۱، ۲۰.

.۲۰. صدرالدین شیرازی، الحكمه المتعاله في الانمار العقلية الأربعه، ج ۲، ۱۰؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الروبيه، ۱۱۴.

.۲۱. صدرالدین شیرازی، مفاتيح الغيب، ۵۱۸.

.۲۲. صدرالدین شیرازی، مفاتيح الغيب، ۴۶.

شده فلسفه را تشبیه به باری و یا علم الهی نیز معنا می‌کند. بر طبق این معنا علمی که به شناخت موجود مطلق و عواض ذاتیه آن می‌پردازد همان فلسفه اصطلاحی است.<sup>۲۳</sup> ایشان همچنین در موضعی نگاه عقلانی به عالم را نیز از جمله تعاریف فلسفه می‌داند.<sup>۲۴</sup> در این معنا با تاکید بر نقش فلسفه، آن علمی معرفی می‌گردد که متکفل تبیین عقلانی مباحث عالم است. تعریف مشهور فلسفه یعنی معرفت موجود بما هو موجود نیز در آثار فیلسوفان مسلمان ذکر شده است.<sup>۲۵</sup>

## ۲. معنای حکمت در آثار فیلسوفان مسلمان

حکمت در لغت از «حکم» به معنای باز داشتن و منع کردن برای اصلاح یک چیز گرفته شده است.<sup>۲۶</sup> به امر بازدارنده از ظلم و فساد «حکم» اطلاق می‌شود از مشتقات آن «حکمة» می‌باشد که مانع از جهل و فساد ناشی از جهل بوده و دارنده آن را از اخلاق ناپسند باز می‌دارد.<sup>۲۷</sup> گاهی به معنای استوار شدن نیز به کار رفته است.<sup>۲۸</sup> بدین ترتیب «حکیم» را صاحب حکمت و متقن در امور گویند.<sup>۲۹</sup> این معنا که برگرفته از برخی آیات قرآن می‌باشد<sup>۳۰</sup> برداشتی از حکمت الهی و حکیم بودن خداوند است که در آثار متكلمين امامیه نیز قابل روایت است.<sup>۳۱</sup> در میان اندیشمندان پارسی واژه حکمت به معنای دانایی، حلم، درست کرداری و فرزانگی به کار می‌رود. از این رو حکیم را فرزانه نیز می‌نامند.<sup>۳۲</sup>

در برگردان واژه حکمت، محققینی همچون هانری کربن واژه «حکمه» را به «theosophy» به معنای عرفان به کار برده اند و «حکمه متعالیه ملاصدرا» نیز به «Transcendent theosophy» به معنای عرفان متعالی برگردانده شده است.<sup>۳۳</sup> میان فیلسوفان مسلمان «حکمت» با تعاریفی همچون شناخت وجود حق، استكمال نفس، علم به احوال موجودات همراه می‌شود. در واقع برخی معرفت به حق را حکمت می‌دانند<sup>۳۴</sup>

۲۳. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج، ۱؛ ۲۰-۲۴.

۲۴. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج، ۱؛ ۲۰؛ صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ۸.

۲۵. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ۱۰؛ شهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج، ۱۹۹-۱۹۶؛ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج، ۲۸؛ همان، ج، ۳؛ ۲۷۸.

۲۶. فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج، ۱؛ ۴۱۲-۴۱۱؛ زمخشri، اساس البلاغه، ۵.

۲۷. مصطفوی، التحقیق فی کلمات قرآن کریم، ج، ۱۲؛ ۱۵۷؛ فیروزی، المصباح المنیر فی الشرح الكبير، ج، ۲؛ ۴۵؛ ابن فاروس، معجم مقابیس اللّغة، ۲۲۷.

۲۸. فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج، ۱؛ ۴۱۲-۴۱۱؛ جوهري، الصحاح اللّغه، ج، ۲؛ ۱۴۰۹-۱۴۰۸؛ ابن درید، جمهور اللّغه، ج، ۱؛ ۵۶۴.

۲۹. ابن منظور، لسان العرب، ج، ۱۲؛ ۱۴۱.

۳۰. نمل، ۸۸؛ هود، ۱، فصلت، ۴۲.

۳۱. ابن میثم بحرانی، فوائد المرام فی علم الكلام، ۱۲۰؛ سبحانی، الالهیات علی هدی الكتاب والسنّه، ج، ۱۰؛ ۲۲۸.

۳۲. دهخدا، لغت نامه، ج، ۶؛ ۹۱۶۲.

33. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, 85-95.

۳۴. فارابی، الاعمال الفلسفیه، ۳۸۲؛ ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ۲۰ و ۶۱.

و «حکیم» را کسی می‌دانند که کمال معرفت نسبت به حق تعالی در او تجلی کرده باشد.<sup>۳۵</sup> گاهی «حکمت»، «کمال بخشنیدن به نفس آدمی» معرفی می‌شود که از طریق تصور امور و تصدیق حقیقت‌های نظری و عملی حاصل می‌شود.<sup>۳۶</sup> معنای دیگر «تعقل برترین موجود از طریق برترین علم» است.<sup>۳۷</sup> بدین قرار علم حق تعالی به ذات خود را «حکمت» می‌نامند. از آنجایی که این معنا در فلسفه اولی نیز به کار می‌رود، بر همین اساس تلقی برخی از معنای «حکمت» و «فلسفه اولی» یکسان است.<sup>۳۸</sup> در مواردی نیز «حکمت»، «افضل علم به معلومات» معنا می‌شود؛ زیرا خداوند به ذات خود علم دارد بدین واسطه به هر شیء از جمله علل آنان نیز علم می‌یابد. طبق این معنا حق تعالی در علم و عمل «حکیم» است و علم او بعینه سبب وجود اشیاء می‌گردد.<sup>۳۹</sup> همچنین برخی حکیم را کسی می‌دانند که به جمع میان برهان و کشف و شهود و دین و عقل و... رسیده باشد. طبق این تعریف همان‌گونه که حافظ روایات و احادیث، مؤمن حقیقی نیست، حکیم حقیقی نیز نمی‌تواند کسی باشد که تنها از اصطلاحات و لغات حکما بهره می‌برد.<sup>۴۰</sup> در واقع حکیم حقیقی حق تعالی خواهد بود و حکمت نوعی موهبت الهی است که تنها نصیب کسانی می‌شود که زاهد حقیقی باشند.<sup>۴۱</sup>

فیلسفه‌دان مسلمان با تأثیر پذیری از تقسیم‌بندی اسطوی، حکمت را به نظری و عملی بخش کرده‌اند.<sup>۴۲</sup> مبنای این تقسیم‌بندی در حکمت مشاء ریشه در حقیقت انسان دارد. طبق این نگاه نفس انسانی به لحاظ معارفی که از ماوراء می‌گیرد از حکمت نظری بهره‌مند می‌گردد و به لحاظ تدبیری که نفس بر بدن دارد و عروض ماده بر بدن از حکمت عملی بهره می‌برد.<sup>۴۳</sup> مبنای این تقسیم‌بندی در حکمت متعالیه براساس تجربه نفس شکل می‌گیرد که فرد به لحاظ میزان تجربش از حقایق عالم معنا از آن بهره‌مند می‌شود. این قسم حکمت نظری نام دارد. همچنین شخص به لحاظ مرتبه نازله یعنی بدن از حقایق عملی نیز برخوردار خواهد شد این قسم نیز حکمت عملی نام دارد.<sup>۴۴</sup>

.۳۵ فارابی، الاعمال الفلسفية، ۳۸۲.

.۳۶ ابن سينا، رسائل ابن سينا، ۳۰؛ ابن سينا، عيون الحكم، ۱۶.

.۳۷ فارابی، كتاب السياسة المدنية، ۴۲.

.۳۸ ابن سينا، الشفاء (الآلهيات)، ۵؛ ميرداماد، القبسات، ۳۳۱.

.۳۹ ابن سينا، الشفاء (الآلهيات)، ۵؛ صدر الدين شيرازى، الحكمه المتعاليه في الاسفار العقلية الأربعه، ج ۳۶۸، ۶.

.۴۰ صدر الدين شيرازى، مفاتيح الغيب، ۳۳۳.

.۴۱ صدر الدين شيرازى، الحكمه المتعاليه في الاسفار العقلية الأربعه، ج ۵۲، ۷.

.۴۲ ابن سينا، رساله احوال النفس، ۱۹۰؛ ابن سينا، الشفاء (الآلهيات)، ۳؛ صدر الدين شيرازى، الحكمه المتعاليه في الاسفار العقلية الأربعه، ج ۱۱۴، ۴.

.۴۳ ابن سينا، الشفاء (الطبعيات)، ۳۷؛ طوسى، شرح الاشارات والتبيهات، ج ۲، ۳۵۲.

.۴۴ صدر الدين شيرازى، الحكمه المتعاليه في الاسفار العقلية الأربعه، ج ۱، ۲۰؛ همان، ج ۹، ۱۳۱.

از این تقسیم‌بندی معنای حکمت به استکمال نفس انسانی و به شناخت حقایق عالم - همان‌گونه که تحقق دارند - نیز می‌توان بی‌برد. ملاصدرا با توجه به دو بعد روحانی و مادی انسان و استکمال یا اصلاح دو قوه نظری و عملی، حکمت را نیز به فراخور آن به نظری و عملی تقسیم کرده است. ایشان غایت حکمت نظری را شناخت احوال موجودات می‌داند به گونه‌ای که جهان هستی با نظم مقرر در آن در نفس انسانی نقش بندد و از این طریق تشیه انسان به خداوند و عالم عینی حاصل شود. بدین سبب غایت حکمت عملی را حاکم شدن نفس بر بدن و احاطه کامل بر بدن معرفی می‌کند که این امر به واسطه انجام کار خیر حاصل می‌شود.<sup>۴۵</sup> ملاصدرا در ازای لفظ «فلسفه» از واژه «حکمت» بهره می‌برد و در معرفت آن از معرفت به ذات حق، مرتبه وجودی او و صفات و افعالش باد می‌کند.<sup>۴۶</sup> در حقیقت در یک نگاه ملاصدرا فلسفه را استکمال نفس انسانی به وسیله شناخت حقایق موجودات به میزان توانایی انسان بیان می‌کند. در نگاه دیگر حکمت نظری را نیز استکمال نفس انسانی قلمداد می‌کند.<sup>۴۷</sup>

با بررسی معنای تفسیری حکمت در نزد ملاصدرا شناخت عمیق‌تری نسبت به جایگاه حکمت در نظر فیلسوفان مسلمان می‌توان رسید. ملاصدرا حکمت را علمی ضروری برای افراد نمی‌داند؛ زیرا در این صورت هر فرد باید حکیم شود. از طرف دیگر آن را علم نظری و اکتسابی صرف نیز نمی‌داند و طبق آیات قرآن که علم اهدایی به انسان اندک شمرده شده و حکمت خیر کثیر دانسته شده است،<sup>۴۸</sup> دیدگاه نهایی و تفسیری او در حکمت، «موهبتی بودن» و «اللهی بودن» حکمت است که از منشا عالم سرچشمه گرفته و در اختیار افرادی که خداوند بخواهد قرار می‌گیرد.<sup>۴۹</sup>

### ۳. نقد و بررسی

با بیان معنای متفاوت فلسفه و حکمت در آثار فیلسوفان مسلمان نکته حائز اهمیت این است که گاهی فیلسوفان «فلسفه» را با الفاظ دیگری همچون «حکمت»، «الحكمه الالهیه» و «الحكمه المتعالیه» جایگزین می‌کنند.<sup>۵۰</sup> «الحكمه المتعالیه» به عنوان کاربرد جدید فلسفه به ویژه در سده‌های اخیر در مکتب ملاصدرا مطرح شده است؛ آن چه در نظر اندیشمندان به خصوص فیلسوفان و متکلمان در ازای واژه

۴۵. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۲۱-۲۰/۱.

۴۶. صدرالدین شیرازی، المظاہر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ۸. النص.

۴۷. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۲۱-۲۰/۱.

۴۸. اسراء، ۸۵، نساء، ۷۷، بقرة، ۲۶۹.

۴۹. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۶۷/۷.

۵۰. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۲۹/۴؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۲۹/۲؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الروبیه، ۱۴؛ صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، ۲۷۴.

«فلسفه» بیشتر مورد استعمال قرار گرفته است، واژه «حکمت» می‌باشد؛ زیرا با تاسی از متون دینی و تمسک به آن و خیر بودن حکمت این واژه وجه دینی پیدا می‌کند.<sup>۱</sup> این امر بدان دلیل است که «حکمت» در فرهنگ دینی بار معنایی غنی دارد و حاکی از علم بالرژشی است که همراه با عمل باشد. در کتاب آسمانی مسلمانان بارها واژه «حکمت» به کار برده شده و حق تعالی خود را با صفت «حکیم» به انسان‌ها معرفی کرده است.<sup>۲</sup> همراهی قرآن با وصف حکیم و سوگند به قرآن حکیم نشان از حکمت آمیز بودن معارف قرآن دارد و برگرفته از خاستگاه حکمت برای قرآن است. گویی حکمت در قرآن رؤیت نابی معرفی شده است که با رسیدن به حد اعلای آن انسان می‌تواند نظاره‌گر ملکوت گردد و در نهایت منجر به حصول یقین به حکمت الهی می‌شود. حکمت در قرآن شامل مفاهیم ارزشی دخیل در سعادت انسان است.<sup>۳</sup> در واقع عطیه‌ای الهی است که خداوند به هر کس که بخواهد عنایت می‌کند.<sup>۴</sup>

بدین ترتیب این تأثیر پذیری از آیات قران کریم در معنای حکمت بر فیلسفه‌دان مسلمان امر پوشیده‌ای نیست. این امر در حالی است که در مواردی متكلمان مسلمان نیز با تاسی از متون دینی، کلام را همان «حکمت» دانسته‌اند بدین معنا که هر گونه فعالیت عقلانی برای فیلسفه‌دان، نوعی حکمت پنداشته و این موضع گیری را منسوب به دوره فخر الدین رازی می‌دانند.<sup>۵</sup> در کلام اسلامی «حکمت» به عنوان یکی از اوصاف حق تعالی شناخته می‌شود. این وصف که برگرفته از آیات قرآن کریم است<sup>۶</sup> با تعاریف متفاوتی نیز میان متكلمان همراه بوده است؛ اما وجه جامع این تعاریف همراهی «حکمت» با غایت‌مندی و هدفمندی افعال الهی است.<sup>۷</sup> به همین دلیل در علم کلام، حکمت با تعاریفی همچون «علمیم بودن»، «تدبیر متقن امور» و «تدبیر نیکو در خلقت»، «مبرا بودن حق تعالی از افعال ناشایست»<sup>۸</sup> و «عبد نبودن افعال الهی» همراه است.<sup>۹</sup>

حکمت در علم کلام از جایگاه عمیقی برخوردار است؛ زیرا در علم کلام، حکمت خداوند لازمه

۵۱. Nasr, The Quran and Hadith as source and inspiration of Islamic Philosophy" in "The History of Islamic Philosophy , 27-39

۵۲. البقرة/۲۳؛ التمر/۵؛ الزمر/۲۰؛ آل عمران/۲۶۹، ۱۲۹، ۱۵۱، ۲۳۱؛ النساء/۱۳؛ ۴۸، ۸۱، ۱۶۴؛ المائدہ/۱۰؛ النحل/۱۲۵؛ الأسراء/۳۹؛ لقمان/۱۲؛ الأحزاب/۳۴؛ ص/۲۰؛

الزخرف/۶۳؛ القمر/۵؛ الجمعة/۲.

۵۳. لقمان/۱۴-۱۵.

۵۴. بقره/۲۶۹.

۵۵. لاهیجی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، ۴۱.

۵۶. انعام/۱۳۹، حجر/۲۵؛ بقره/۳۲؛ النساء/۲۴، ۱۱؛ ۴۰۹/۱۲۹.

۵۷. حفصی، المتنقد من التقليد، ۴۵؛ علامه حلی، کشف المراد في شرح تحرید الاعتقاد، ج ۱، ۲۵۸؛ سید مرتضی، الذخیره في علم الكلام، ۱۳۰.

۵۸. رازی، لواح البيانات في شرح اسماء الله تعالى والصفات (شرح اسماء الحسنی)، ۲۸۱-۲۸۰.

۵۹. فیاض لاهیجی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، ۷۲.

واجب الوجود بودن اوست و این استدلال با وجوب وجود حق تعالی اثبات شده است؛ زیرا صفت وجود وجود اقتضاء دارد که ذات باری تعالی از هر عیب و نقصی مبرا باشد.<sup>۶۰</sup> از جمله معانی که در میان متکلمان در باب حکمت مطرح شده است «انتقام صنع» است. این معنا نیز برگرفته از آیات قرآن<sup>۶۱</sup> و روایات است.<sup>۶۲</sup> طبق این مبنای حکمت الهی به معنای صدور افعال استوار و متنع از حق تعالی است.<sup>۶۳</sup> بدین ترتیب حکمت از جمله عناصر محوری در نظام وحیانی و آیات قرآن می‌باشد. با مواجهه متفاوت متکلمان و فیلسوفان مسلمان با معنای فلسفه و حکمت و ارائه تعاریف مختلف از حکمت، ما را با معناهای متعدد و متغیر در باب این واژه رو به رو می‌کند؛ اما هر واژه معنای پایه‌ای دارد که در اثر تحول سیر اندیشه اندیشمندان در برده‌های زمانی مختلف دچار فراز و نشیب‌هایی شده است. با بررسی تعاریف مطرح شده، معنای پایه‌ای حکمت را می‌توان علم نظری صحیحی دانست که نهایت آن وصول عملی به آن نظریات پسندیده است و با فرض این معنا «حکیم» نیز به عالمی اطلاق می‌شود که به دلیل صاحب اندیشه صحیح بودن از او جز کار محکم و متنع سر نمی‌زند. به علت دارا بودن از خصیصه حکمت از هر جهل و ظلم و نادانی بری می‌باشد. برای درک بهتر حقیقت حکمت می‌توان تعریف سلبی نیز از آن ارائه کرد. بر این اساس آن چه از معنای حکمت می‌توان برداشت نمود این است که «حکمت» همان «فلسفه» به معنای مصطلح نمی‌باشد. اگر چه همگرایی معنای حکیم در تمدن کهن شرقی با نخستین طلیعه‌های تمدن غربی در یونان قابل ملاحظه است؛ اما این وحدت گرایی منجر به مترادف دانستن حکمت و فلسفه نمی‌گردد. حکمت را صرف علم نیز نمی‌توان دانست به این معنا که حکمت برابر با علم باشد. اگر چه علم توامان با عمل از جمله ویژگی‌های حکمت محسوب می‌شود؛ اما نه می‌توان هر علمی را حکمت دانست و نه هر عملی را عمل حکیمان تلقی کرد. بلکه حکمت عمل متنع و مستحکمی است که پیراسته از شبهه باشد. بر همین اساس مفهوم حکمت با اصطلاح حکمت عملی نیز برابر نمی‌باشد. گرچه از مولفه‌های مورد تأکید حکمت بعد عملی آن است اما صرف عمل نمی‌تواند حکمت خوانده شود.

در نگاه اجمالی به تعاریف مطرح شده برخی بر حسب «موضوع» به تعریفی از حکمت پرداخته بودند و برخی بر حسب «غایت» و برخی بر حسب «مصاديقی از موضوع» حکمت را تعریف کرده‌اند. آن جا که

.۶۰. علامه حلی، *كتف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*، ۲۲۵؛ طوسي، *الاعتقاد في ما يتعلق بالاعتقاد*، ۱۹۳؛ فاضل مقداد، *الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد*، ۷۵.

.۶۱. نمل ۸۸/ هود ۱، پس ۲، لقمان ۲.

.۶۲. کلینی، *أصول الكافي*، ج ۱، ۱۴۱.

.۶۳. شیخ صدوق، *التوحید*، ۲۱۳؛ ابن میثم بحرانی، *قواعد المرام في علم الكلام*، ۱۲۰.

حکمت را علمی دانستند که در آن از حقایق اعیان بحث می‌شود تعریف بر حسب موضوع ارائه کرده‌اند.<sup>۶۴</sup> استكمال نفس ادمی، به تکامل رسیدن عقول انسانی، تشیه به اله از جمله تعاریفی است که با توجه به نتایج و غایات حکمت مورد توجه فیلسفه‌دان قرار گرفته است.<sup>۶۵</sup> تعریف حکمت به معرفت حق و تسری برترین علم به حکمت به علت پرداختن و کسب معرفت به برترین معلوم نیز تعریف به مصدق موضوع است.<sup>۶۶</sup> نکته‌ای که در تعاریف فیلسفه‌دان مسلمان در باب حکمت مشاهده شد مقدم بودن تعریف حکمت به حسب موضوع بر تعریف آن بر حسب غایت است؛ زیرا بیان غایت در تعریف منجر به پنهان ماندن ابعاد معرف می‌گردد و در نهایت تعریف جامع و مانع نخواهد بود. مستله مشهود دیگر عدم تمایز میان معنای فلسفه و حکمت است که به دلیل تسری دادن معنای حکمت به ساحت فلسفه شکل گرفته است.<sup>۶۷</sup>

برخی به دلیل معین نبودن مرز میان حکمت و فلسفه و طبق معانی متفاوت از حکمت نزد فیلسفه مسلمان، برای تعیین رابطه فلسفه اسلامی با حکمت اسلامی به این تتجه رسیدند که می‌توان حکمت را در اندیشه اسلامی به ساحت نظر و صرف فضیلت عقلانی محدود کرد زیرا دیدگاه فیلسفه در معنای حکمت منحصر به مقوله شناخت است و از این رو تفاوتی میان علم و حکمت نمی‌توان در تعاریف ذکر شده قائل شد.<sup>۶۸</sup> این امر در حالی است که با عنایت به تعاریف ذکر شده صحیح نبودن این برداشت معلوم می‌گردد زیرا به جهت اهمیت ساحت عمل در نظر آنان تعریف به غایت حکمت، قابل مشاهده است و برترین مرتبه حکمت در نزد فیلسفه‌دان مسلمان «حکمت الهی» شناخته می‌شود که رابطه وثیق آن را با آموزه‌های دینی نیز مشخص می‌کند. علاوه بر آن تأکید فیلسفه‌دان بر حکمت الهی و حکمت موهبتی نشان از جنبه عملی حکمت دارد که این امر منجر به کاربرد حکمت در حوزه فضیلت‌های اخلاقی به جای صرف فضیلت‌های عقلانی می‌گردد. در حقیقت با بررسی کاربردهای حکمت می‌بایس که این مولفه از حوزه علم به اشیاء و در وجه دوم عمل به مقتضای آن نمی‌تواند خارج باشد. معرفت به خیر بما هو خیر و عمل طبق آن معرفت به اندازه توان بشری دو وجه مورد تأکید فیلسفه‌دان بوده است که کمال هر دورا مرتبه نبوت و ولایت دانسته‌اند.

در صورت پذیرش تأسی فیلسفه‌دان مسلمان از دین در ارتباط با معنای حکمت همچنان انتساب

.۶۴. ابن سینا، *الشفاء (الالهيات)*، ۱۲.

.۶۵. ابن سینا، *رسائل ابن سینا*، ۳۰؛ صدرالدین شیرازی، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع*، ج ۲۰، ۱.

.۶۶. صدرالدین شیرازی، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية*، ۸.

.۶۷. ابن سینا، *رسائل ابن سینا*، ۳۰؛ صدرالدین شیرازی، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع*، ج ۱، ۲۰؛ صدرالدین شیرازی، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالية*، ۹.

.۶۸. اسلامی، «دامنه معنایی حکمت در قرآن»، ۳۷.

حکمت بر فلسفه و معنا کردن حکمت با فلسفه امری مجهول باقی می‌ماند؛ زیرا اولین معضل شناختی که در صورت یکسانی فلسفه و حکمت رخ می‌دهد توجیه ناپذیری وجود فیلسوفان ملحد در حیطه حکمت است. چنان‌چه فلسفه همان حکمت باشد فیلسوف خدا نباور را نیز باید در حیطه حکمت قرار داد که توجیه منطقی پیدا نمی‌کند.

در صورت عدم تفکیک میان مقام فلسفه و حکمت، دامنه مفهومی حکمت و فلسفه با ابهام رو به رو می‌شود. چرا که حکمت مفهومی بس عامل‌تر از فلسفه بوده و شامل اعتقادات و فضائل و اخلاقیات و اموری ورای علوم شناختی می‌باشد. به نظر می‌رسد حکمت در اندیشه فیلسوفان مسلمان به معنای حکمت الهی تقلیل داده شده است؛<sup>۶۹</sup> زیرا حکمت مفهوم عامی است که تعاریف مطرح شده از سمت فیلسوفان مسلمان به بخشی از آن که حکمت الهی یا موهبته باشد اشاره دارد. اگر حکمت اسلامی را همان حکمت الهی بدانیم و میان حکمت به معنای عام آن و حکمت الهی قائل به تمایز شویم آن گاه سوالی که ایجاد می‌شود ارتباط این نوع از حکمت با فلسفه اسلامی است. آیا می‌توان ادعا کرد که فلسفه اسلامی همان حکمت الهی است؟ نقطه تاریک میان حکمت اسلامی و فلسفه اسلامی به این بخش بر می‌گردد و منجر به وجود ابهام در انطباق کامل فلسفه اسلامی با حکمت الهی می‌شود؛ زیرا حکمت الهی عنایت ویژه حق تعالیٰ به فرد حکیم است و ثمره عقل الهی است و منشأ روحانی دارد این در حالی است که فلسفه با عمل تعقلی گره خورده است.

با تصور این فرض که فلسفه اسلامی همان حکمت اسلامی پنداشته شود آن گاه اختلاف در رسیدن به معلومات در هاله ابهام قرار می‌گیرد؛ زیرا در مسیر حکمت، علاوه بر عقل بشری از سایر راه‌های وصول به معرفت نیز بهره‌مند می‌شوند که برترین آن طبق حکمت قرآنی، حکمت الهی است. این در حالی است که مسیر ذکر شده در باب تعریف فلسفه دیده نمی‌شود. طبق این فرض اگر فلسفه به دنبال یافتن حقیقت اشیاء باشد به دلیل استواری آن و اتکای آن به عقل بشری به طور مستقل به حقیقت اشیاء بما هو اشیاء دست نمی‌یابد. در صورتی که اتقان و عمل محکم در معنای حکمت به معنای عام آن وجود دارد. بدین سبب شناخت یقینی و معرفت محکم و متقن به اشیاء در مسیر حکمت و به مدد حکمت حاصل می‌شود.

در میان اندیشمندان مسلمان راه رسیدن به حقایق اشیاء صرفاً از طریق فلسفه نمی‌گذرد؛ یعنی صرف اقامه برهان و استدلال عقلی و مباحث ذهنی و ماهوی را کافی برای وصول به حقایق عالم نمی‌دانند به همین دلیل است که غایتی الهی را در نظر گرفته و آن واقعیات جهان هستی از طریق قضایای مطابق با واقع

و یافتن مولفه‌های سعادت بشری است. با در نظر گرفتن این غایت، حکمت را با فلسفه درآمیختن و از مرز فلسفه عبور کرده تا به سرمنزل حقیقی و غایت حقیقی مورد نظرشان برستند. با این فرض اگر غایت فلسفه را تشبیه به اله بدانیم آن گاه تنها راه رسیدن به این غایت، راه فلسفی نخواهد بود و برای نیل به حقیقت عالم صرف تلاش ذهنی و عقلی و استدلالی ما را به غایت نهایی نمی‌رساند.

نکته حائز اهمیت دیگر درآمیختن حیطه نظر و عمل در صورت مشخص نبودن مرز میان فلسفه و حکمت است. بر همین مبنای در تعاریف فلسفه برخی قائل به نوعی شهود و تاله در معنای آن هستند.<sup>۷۰</sup> به گونه‌ای که فلسفه در نزد آنان خروج از علوم اکتسابی و رسیدن به شهود و تاله در حقایق عالم هستی معنا می‌شود. این مقام را می‌توان حکمت الهی نامید و تسری این مقام به حوزه فلسفه امری توجیه ناپذیر است و با تعریف فلسفه به منزله معرفت عقلانی به وجود بما هو وجود ناسازگار است.

ابهام دیگر در رسیدن به مقام حکیم است که در کدام بخش از وادی حکمت برای انسان حاصل می‌شود. آیا به محضر ورود به حیطه حکمت می‌توان خود را حکیم دانست؟ اگر متنهایه حکمت را خداوند تبارک و تعالی بدانیم که حکیم حقیقی است در این صورت نام گذاری حکیم بر فیلسوف مسلمان را می‌توان امری اعتباری قلمداد کرد.

مغایرت در نقطه شروع فلسفه اسلامی و حکمت اسلامی مستله مبهم دیگر است؛ زیرا فلسفه اسلامی در شرایطی همان حکمت اسلامی معرفی شده است که حکمت با رعایت اصول اخلاقی شروع می‌شود و شناخت عینی در آن شرط است. به گونه‌ای که تزکیه نفسانی از جمله عوامل رسیدن به حکمت الهی شناخته می‌شود.<sup>۷۱</sup> این در حالی است که شرط ورود به فلسفه، اقامه برهان در اصول فلسفی و عقلانی و داشتن ذهن پرسشگر و استدلال‌کر است و هر چه فرد در این حیطه متحرّر باشد نتیجه او دقیق‌تر خواهد بود.

اگر فلسفه همان حکمت معرفی شود و مقصود از حکمت نیز حکمت الهی لاحظ گردد به گونه‌ای که باورمندی به خدا به عنوان پیش فرض ابتدایی فیلسوف تلقی گردد چگونه می‌توان مسیر فیلسوفانه او را تایید کرد و تغایر میان مقام فیلسوف و مقام متكلّم قائل شد؟ متكلّم با پیش فرض باورمندی به خدا در جهت توجیه عقلانی اعتقدات خود گام بر می‌دارد و از هر روش و ابزاری در جهت دفاع از پیشفرضهای دینی خود استفاده می‌کند. با فرض حکمت دانستن فلسفه و اهتمام به وجود باورمندی به خدا به عنوان پیش فرض ورود به فلسفه، آزاد اندیشی استدلالی در فلسفه را نمی‌توان توجیه کرد، زیرا در تعاریف مشهور، فلسفه

۷۰. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلیة الاربع، ج ۲، ۱۰؛ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ۱۹۵.

۷۱. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلیة الاربع، ج ۲، ۵۲.

بدون مقید شدن و باورمندی به دین است و این آزاد اندیشی فیلسوف است که موجب قدم گذاشتن او در حیطه تعلق‌گرایی می‌گردد. در صورت مشخص نبودن مرز و حیطه فلسفه از حکمت نمی‌توان فعالیت فلسفه مسلمان را از حیطه فعالیت متکلم جدا کرد.

همچنین در صورت تعییم دادن معنای فلسفه به حکمت، مرز میان احتمال بروز خطأ و داشتن اندیشه بری از خطأ نیز در هاله ابهام قرار می‌گیرد. بدین صورت که اگر حکمت معرفتی خطا ناپذیر و مطابق با واقع لحاظ شود و ورود به ورطه حکمت، برابر تعلق و ادراک باشد، بالحاظ این فرض فلسفه همان حکمت تلقی شود در صورت وقوع خطأ در اندیشه گویی هم در مقام حکمت خطای رخ داده است. در حالی که حیطه حکمت به دلیل مشاهده عینی، سراسر تعلق و ادراک می‌باشد و اندیشه بری از خطأ به انسان ارائه می‌دهد. وجود خطأ در مسیر رسیدن از مجھول به معلوم در عقل استدلال‌گر همواره وجود دارد و در هر مرحله احتمال بروز خطأ در آن می‌رود کما اینکه از لحاظ نحوه اقامه برهان و نتایج حاصله از آن اختلافات زیادی را در موضوعات واحد در میان فیلسوفان ایجاد کرده است. به همین دلیل است که خطای فکری در حیطه فلسفه به کمک ابزار منطق رفع می‌گردد. بدین ترتیب آرای ناصواب در نزد هر فیلسوف را می‌توان به دوره خامی او منتسب کرد؛ زیرا فلسفه در آغاز ظهورش فاقد بلوغ برهانی است و به تدریج بالغ شده و از برهان تام بهره می‌برد. در چنین شرایطی عدم تفکیک مرز میان فلسفه و حکمت منجر به انتساب خطأ در حکمت خواهد شد که چنین امری محذور عقلی را در پی دارد؛ زیرا مرحله حکمت مرحله شهود و ادراک عینی است و انتساب آرای ناصواب و خطای در آن توجیه ناپذیر می‌شود.

#### ۴. نظریه برگزیده

به نظر می‌رسد مبانی و پتانسیل فکری نهفته در آثار فیلسوفان مسلمان امکان برداشت دیگری همراه با مرز بندی مشخص تری از معنای حکمت و فلسفه را به ما می‌دهد که بتوان به مباحث فلسفی سامان بهتری داد و دستاورده ارزشمند فلسفی و مباحث دیگر مطرح در آثار فیلسوفان مسلمان را تبیین کرد. با بررسی آثار فیلسوفان مسلمان می‌توان مباحث و دلمشغولی‌های آنها را ذیل بخش‌های زیر سامان داد:

**بخش اول: مباحث امور عامه (الهیات بالمعنى الاعم):** این مباحث، بخش اساسی و عمده مسائل فلسفی آثار فیلسوفان مسلمان را تشکیل می‌دهد؛ این مباحث و عنوانین بسیار متعدد اند که به برخی از مهمترین آنها اشاره می‌شود مسائلی مانند: بداهت یا عدم بداهت مفهوم وجود، اشتراک معنوی یا لفظی وجود، زیادت یا عدم زیادت مفهوم وجود و ماهیت، اصالت وجود و اصالت ماهیت، احکام سلبی وجود، بحث نفس الامر، مساوقت یا عدم مساوقت وجود و مفاهیم دیگر، احکام سلبی وجود، بحث مفهوم عدم،

معدوم مطلق، اعاده معدوم مطلق، مساله وجود ذهنی، مباحث مواد ثالث، ماهیت و احکام مربوط به آن، مقولات عشر، بحث علیت، تقسیم وجود به واحد و کثیر، قدم و حدوث، حرکت و تقسیمات آن، بحث علم و عالم و معلوم و مباحثی از این قبیل. با توجه به بخش عمله مباحث کتابهای فلسفی فیلسوفان مسلمان می‌توان دریافت که بخش اساسی مسائل فلسفی آنها مبتنی بر پذیرش اعتقاد به خداوند و یا عدم پذیرش خداوند نیست. اینها مباحث عقلانی است که با زبان عقل بیان شده و مخاطب آن می‌تواند به نحو فلسفی با زبان استدلال و فلسفه درباره آنها داوری کند و بیندیشد. بر اساس این بخش از آثار فلسفی، فیلسوفان مسلمان به معنای دقیق کلمه فیلسوف اند و حاصل اندیشه آنان مبتنی بر استدلال و برهان و گفتگوی فلسفی است. مباحث منطقی و طبیعتی مورد بحث در آثار فیلسوفان مسلمان نیز مبتنی بر پذیرش یا عدم پذیرش خداوند نیست و در همین بخش اول قرار می‌گیرد.

بخش دوم: الهیات بالمعنى الاخص: در این بخش به بحث اثبات ذات واجب الوجود، صفات و افعال او می‌پردازند. این بخش از مباحث مبتنی بر پذیرش عقلانی خداوند است و بدین سبب ابتداء واجب الوجود را به نحو عقلانی اثبات می‌کنند و سپس به مباحثی که به دنبال آن می‌آید مانند بحث صفات و افعال او می‌پردازند.

بخش سوم: در این بخش مباحثی دال بر سیر و سلوک، اشراق و تهذیب نفس و استناد به آموزه‌های دینی و مباحثی از این دست مطرح می‌گردد که گویی فیلسوفان مسلمان به صرف مباحث استدلالی عقلی و مباحث مفهومی صرف توجه نداشته و توقعاتی را به لحاظ شخصیتی از خواننده آثار خود توقع دارند که جنبه عملی دارد. به عنوان مثال ابن سینا مباحثی همچون «مقامات عرفا» را در زمرة مباحث پایانی کتاب اشارات خود در نظر می‌گیرد و سیر و سلوک عرفانی و مقامات پیش روی یک سالک در آن مطرح می‌شود. همچنین بحث مهم «اسرار الآیات» که در نمط دهم از اشارات عنوان شده تا آثار تهذیب و ریاضت نفس مطمئنه، طریقه وصول به کرامات را باز گو کند.<sup>۷۲</sup> به همین جهت ایشان در ابتدای نمط دهم از کتاب اشارات به قدرت عارف جهت ترک غذا و ادامه زندگی در چنین شرایطی اشاره دارد.<sup>۷۳</sup> اشاراتی پیرامون موقعیت قوه متغیرله جهت تبیین حالات عرف شاهد دیگری بر اهمیت مسئله مذکور در اندیشه اندیشمندان مسلمان است. اهمیت بحث ذوقی در فلسفه سهروردی نمود بیشتری دارد. به عقیده سهروردی برای درک کامل حکمه الاشراق نیاز است علاوه بر علم به حکمت بحثی قبل از ورود به مباحث حکمه الاشراق چله ریاضت نفس انجام گیرد. همچنین در نظر ایشان لازم است جهت کسب مقدمات عملی و نظری کتاب

.۷۲ طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ۳۹۵.  
.۷۳ طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ۳۹۶.

حکمه الاشراق به فرد آگاه به اسرار و مبادی کتاب «حکمه الاشراق» مراجعه شود به همین دلیل از عبارت رجوع به «قیم علی الاشراق» و «قیم الكتاب» بهره می‌برد.<sup>۷۴</sup> این اهمیت در آثار ملاصدرا نیز به چشم می‌خورد؛ زیرا ایشان در اسفرار اربعه در سفر چهارم که سفر از خلق به سمت خلق با حق است به دنبال بیان کردن سیر سالک به سمت حق و مشاهده دانسته‌ها در باب عالم ماده و خالق است. گویی در مرحله چهارم سالک راه رسیدن به سعادت و شقاوت را یافته است به همین دلیل مباحثی همچون خلود به برزخ، حقیقت احوال بهشت و دوزخ، ماهیت بهشت و دوزخ، حقیقت حساب و میزان، شناخت جهنم، درجات سلوک الى الله و رسیدن به بهشت حقیقی را مطرح می‌کند.<sup>۷۵</sup> در نگاه حکمت متعالیه مهمترین مسأله، شناخت وجود است؛ ملاصدرا در آثار فلسفی خود به صراحت بیان می‌کند که معرفت به وجود از طریق علم حصولی و استدلالی نیست بلکه به صریح مشاهده است.<sup>۷۶</sup> ملاصدرا بیان می‌کند که معرفت حقائق با برهان صرف بدون کشف بدست نمی‌آید.<sup>۷۷</sup>

فیلسوفان مسلمان در برخی مواقع در اثبات یک امر فلسفی و بحث چگونگی آن به متون دینی به صورت مستقیم استناد و استدلال کرده اند. به عنوان نمونه در بحث معاد جسمانی ابن سینا بیان می‌کند که به لحاظ فلسفی و عقلانی راهی به اثبات معاد جسمانی نیست؛ عقل آدمی از درک چگونگی و کیفیت آن ناتوان است و هیچ راهی جز از طریق شرع برای اثبات آن در دسترس نیست؛ چون شریعت حقه و پیامبر درباره معاد جسمانی و سعادت و شقاوت بدن سخن گفته اند پس معاد جسمانی مورد قبول است.<sup>۷۸</sup> در اینجا ابن سینا استدلال می‌کند اما استدلال او مبتنی بر پذیرش خدا و شریعت حقه است و بدون ابتدای بر متون دینی استدلال او شکل نمی‌گیرد. در بحث صفات اراده و کلام خداوند در آثار فیلسوفان مسلمان به نحو مشهور صفت اراده به صفت علم ذاتی خداوند و صفت کلام به صفت قدرت ذاتی خداوند ارجاع داده می‌شوند.<sup>۷۹</sup> علامه طباطبائی با استناد به متون دینی به نظریه مشهور انتقاد می‌کند و در آثار فلسفی خود می‌گوید مراد از اراده و کلامی که در کتاب و سنت به خداوند نسبت داده شده به عنوان صفات ذاتی نیستند بلکه آنها از صفات فعلی خداوند قلمداد شده اند و بدین خاطر تحلیل و ارجاع دو صفت اراده و کلام را به

۷۴. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ۲۵۸.

۷۵. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، ۳۴۶-۳۷۷؛ الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۹، ۳۱۳؛ صدرالدین شیرازی، الغرشیه، ۲۸۰؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الروبویه، ۳۱۳.

۷۶. صدرالدین شیرازی، الشواهد الروبویه، ۶

۷۷. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۷، ۳۲۶.

۷۸. ابن سینا، النجاة، ۶۸۲.

۷۹. ابن سینا، المبدأ والمعاد، ۲۱؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة في الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ۴۱۴.

صفات علم و قدرت در آثار فلاسفه دیگر را مردود می‌شمارد.<sup>۸۰</sup> از بررسی مباحث و دلمشغولی‌های فیلسفه‌دان مسلمان در سطور پیشین می‌توان فهمید که آثار فیلسفه‌دان مسلمان فلاسفه به معنای مباحث صرف استدلالی، برهانی و مباحث مفهومی صرف نیست. به اعتبار مباحث امور عامه می‌توان گفت که فلاسفه اسلامی به معنای دقیق کلمه، فلاسفه به معنای امور استدلالی و برهانی است در حالی که به اعتبار بخش‌های دوم و سوم چنین نیست. مباحث مطرح در حکمت متعالیه ملاصدرا به عنوان کمال نهایی فلاسفه اسلامی نیز تنها به مباحث عقلانی و استدلالی صرف نپرداخته است. در اینجا این سوال پیش می‌آید که از چه الگوی تبیینی می‌توان استفاده نمود تا این میراث ستگ را با تمام ویژگی‌ها و مباحث آن حفظ نمود؟ چه تبیینی را مطرح کنیم که این منظومه فکری را بهتر بازتاب دهد و لازم نباشد ما مباحث مورد بحث در آثار فیلسفه‌دان مسلمان را گزینش کنیم یا بخشی از آنها را نادیده بگیریم؟ به نظر می‌رسد با خوانش تازه و نوبی از مفهوم «حکمت» و در نظر گفتن رابطه آن با فلاسفه بتوان چنین تبیینی را مطرح نمود. در یک نگاه منظومه‌ای به آموزه‌های آثار فیلسفه‌دان مسلمان به نظر می‌رسد مفهوم «فلسفه» منطبق بر بخش آغازین تفکر عقلانی فیلسفه‌دان مسلمان در اساسی‌ترین مباحث هستی است که به روش عقلانی و استدلالی صورت می‌پذیرد و بازتاب بخش امور عامه آثار متفکران و فیلسفه‌دان مسلمان است. ممکن است فیلسفی در مباحث امور عامه مباحث خود را پایان دهد و از اساس وارد مباحث الهیات بالمعنى الاخص نگردد یا به فرض ورود به پذیرش عقلانی خداوند و لوازم آن تن در ندهد. چنین کسی تنها فیلسوف است. اما با توجه به میراث فکری فیلسفه‌دان مسلمان، فیلسوف در آخرین ایستگاه فلاسفه یعنی الهیات بالمعنى الاخص اگر به پذیرش خداوند گردن نهاد وارد در حیطه وساحت حکمت می‌گردد. حکیم کسی است که با پیشینه فلسفی به پذیرش خداوند می‌رسد و در مرحله حکمت از آموزه‌های دینی با عینک و ذهن نظامند فلسفی خود تأثیر می‌گیرد و به نحو وجودی به دنبال حقیقت و سیر و سلوک در این مسیر می‌رود. در این اعتبار تفاوت فیلسوف و حکیم در سنت فلاسفه اسلامی مشخص می‌گردد. حکیم در ابتدا فلسفی است که در سفر عقلانی خود به پذیرش پروردگار می‌رسد و در فهم دین در مقام حکمت از پیشینه و ذهن نظام مند فلسفی خود بهره می‌برد؛ اما متكلم یا اهل حدیث نیازی به پیشینه فلسفی و عقلانی مذکور ندارند. حکیم در سنت فیلسفه‌دان مسلمان ابتدا فیلسوف صرف است و وجه عقلانی و فلسفی دارد؛ اما زمانی به کمال می‌رسد که وارد در حیطه حکمت گردد و بنده‌گی خداوند را پذیرد و در جهت رسیدن به این حقیقت نهایت تلاش فکری و عملی خود را به کار گیرد. برخی تعاریف فیلسفه‌دان مسلمان از فلاسفه هم می‌تواند این دیدگاه

را تقویت کند. به عنوان مثال کندی در یکی از تعاریفی که از فلسفه ارائه می‌دهد آن را تشبیه به افعال الهی معنا می‌کند چنان که می‌نویسد: «حدودها ايضاً من جهه فعلها فقالوا ان الفلسفه هي التشبیه بافعال الله تعالى». <sup>۸۱</sup> پس از ایشان در آثار فارابی نیز رد پای چنین تعریفی دیده می‌شود. فارابی کار فیلسوف را تشبیه به خالق و غایت فلسفه را شناخت خالق می‌داند. <sup>۸۲</sup> تعبیر تشبیه به مبدأ اول عالم در تعبیر ابن سینا نیز آمده است. ایشان پس از تقسیم عالم به حسی و عقلی و مطرح کردن توانایی عقل هیولانی جهت تشبیه به عالم عقلی چنین می‌نویسد: «فهذه القوّة التي تسمّى هيولانيا هو بالقوّة عالم عقلّي من شأنه أن يتّشبّه بالمبداً الأوّل». <sup>۸۳</sup> ملاصدرا هدف فلسفه را تشبیه به الله می‌داند: «إلى ذينك الفنّين رمزت الفلسفه الإلهيّون حيث قالوا تأسياً بالأنبياء ع الفلسفه هي التشبیه بالإله». <sup>۸۴</sup> ملاصدرا در تعریفی از فلسفه، غایت آن را تشبیه به باری می‌داند چنان که در ابتدای اسفرار می‌نویسد: «فهذه القوّة التي تسمّى هيولانيا هو بالقوّة عالم عقلّي من شأنه أن يتّشبّه بالمبداً الأوّل». <sup>۸۵</sup> ملاصدرا رسیدن به حق و تشبیه به او را چنان دارای اهمیت می‌داند که فلسفه و غایت آن را با تشبیه به خدا معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد ملاک فیلسوف حقیقی در نظر آنان نیز همین امر باشد.

در این نگاه فلسفه شرط لازم برای وصول به حقیقت است اما شرط کافی نیست. فیلسوف مسلمان در گامهای واپسین فلسفی و در ایستگاه پایانی فلسفه خود در منزل الهیات بالمعنى الاخص با پذیرش خداوند و پذیرش لوازم آن وارد ساحت حکمت می‌گردد و در آنجا با ذهن فلسفی و نظام مند خود تحت تأثیر سه آموze اصلی خلقت، نبوت و وحی مباحثی را مطرح می‌کند که با مباحث فلسفی صرف متفاوت است مباحثی مانند خلود به برزخ، حقیقت احوال بهشت و دوزخ، ماهیت بهشت و دوزخ، حقیقت حساب و میزان، شناخت جهنم، درجات سلوک الى الله و ... این مباحث متعلق به مقام حکمت است. ملاصدرا در جایی می‌گوید قرآن منازل و مراتبی دارد که برای فهم مراتب عمیق آنها به طهارت درونی نیاز است؛ سپس تأکید می‌کند که ما به بدنبال بیان علوم لدنی و برهانی کردن آنها هستیم. <sup>۸۶</sup> به نظر می‌رسد اگر ما می‌خواهیم تنوع مباحث مورد بحث در آثار فیلسوفان مسلمان را حفظ کنیم نیاز به تفکیک مورد نظر داریم. دقت بیشتر در فصل بندی و سامان بخشی مباحث آثار فلسفی با رعایت تفکیک معنای فلسفه و حکمت

.۸۱. کندی، رسائل الکندي الفلسفية، ۱۲۱-۱۲۲.

.۸۲. فارابي، المنطقيات لفارابي، ج ۱، ۷.

.۸۳. ابن سينا، المبدأ والمعاد، ۹۸.

.۸۴. صدر الدين شيرازي، الحكمه المتعاله في الاسفار العقلية الأربعه، ج ۱، ۲۲.

.۸۵. صدر الدين شيرازي، الحكمه المتعاله في الاسفار العقلية الأربعه، ج ۱، ۲۰.

.۸۶. صدر الدين شيرازي، مفاتيح الغيب، ۴۱.

انسجام بیشتری به مباحث می‌دهد. بر این اساس می‌توان مباحث استدلالی و عقلانی محض را در ابتدای مسیر فیلسفه‌دان مسلمان مطرح نمود؛ فیلسفه‌دان مسلمان در ابتدا لابشرط از پذیرش یا عدم پذیرش دین در حد طاقت بشری بحث خود را شروع می‌کنند؛ با آگوشی باز در برابر حقیقت مباحث فلسفی خود را جلو می‌برند و در ایستگاه آخر فلسفه، وجود خداوند را می‌پذیرند. در اینجا با پذیرش خداوند و پذیرش لوازم عملی آن یعنی بندگی او مسیر حکمت آغاز می‌شود. در این مسیر دیگر مباحث متفاوت با امور عامه یعنی بخش دوم و سوم مطرح در سطور پیشین طرح می‌گردند. حکیم تنها به عقل محدود انسانی بسته نمی‌کند و با توجه به سنت فکری و فرهنگی خود - دین اسلام - از ظرفیت‌های مختلف آن بهره مند می‌گردد. نکته حائز اهمیت آن است که حکیم با عقلانیتی فلسفی وارد در حکمت می‌گردد و نحوه ورود و خروج آن در مباحث حکمت با ذهنیتی فلسفی و عقلانی همراه است. عرفانی که در بخش حکمت مطرح می‌گردد عرفانی است که با عرفان جهله صوفیه متفاوت است و چون حکیم دارای پیشینه فلسفی است پس عرفان و آموزه‌های عرفانی او خرد پذیر می‌گردد. مباحث کلامی در بخش حکمت به شیوه کلام فلسفی است که چارچوب‌های عقلانی و استدلالی را رعایت می‌کند. در سنت فیلسفه‌دان مسلمان فلسفه مقدمه رسیدن به حکمت است. هر حکیمی فیلسوف است اما هر فیلسفی حکیم نیست. چه بسیار اند متکلمانی که پیشینه فلسفی ندارند و مباحث کلامی آنها به لحاظ عقلی و استدلالی سست و ضعیف است. بنابراین متکلم با حکیم متفاوت است. متکلم از ابتدا با فرض پذیرش خدا و آموزه‌های دین پای به بحث و گفتگو می‌گذارد و از ابزار مختلف جهت نیل به هدف خود استفاده می‌کند. حکیم در هر عرصه‌ای از عرصه‌های سنت اسلامی ورود کند مسیر استدلالی و پیشینه فلسفی خود را رعایت می‌کند و از آن تأثیر می‌پذیرد. به عنوان نمونه تفسیر المیزان علامه طباطبائی بر دیگر تفاسیر برتری می‌یابد چون تفسیری حکیمانه است به این معنا که ذهنیت فلسفی و عقلانی حکیم علامه طباطبائی تأثیر خود را به نحوی در تفسیر المیزان نشان می‌دهد. تفسیر ملاصدرا بر قرآن و شرح او بر اصول کافی نیز آثاری حکیمانه اند. به نظر می‌رسد وجه انصمامی فیلسفه‌دان مسلمان در حکمت آشکار می‌گردد. اگر حکیمان در هر عرصه‌ای وارد گردند ورود و خروج آنها حکیمانه است. بر این اساس تفکرات فرقه‌ای خرد سبیز و اندیشه‌های افراطی و گروه‌های تکفیری که از دل کلام، فقه و تفسیر و بقیه علوم اسلامی مذاهب مختلف سر بر می‌آورند به هیچ روی از دل حکمت بیرون نمی‌آیند زیرا حکیم پیشینه فلسفی و عقلانی دارد و با ذهنی منسجم و وفادار به عقلانیت و استدلال به سراغ حیطه‌های مختلف دین می‌رود. بر این اساس هنگامی که وجه عقلانی و وجه عملی حکیم به کمال رسید حقیقت به نحو بهتری برآ و آشکار می‌گردد و به سوی تشبیه به حکیم علی الاطلاق گام بر می‌دارد.

### نتیجه گیری

با تمايز میان مفهوم فلسفه و مفهوم حکمت می توان مباحث متعدد در آثار فیلسوفان مسلمان را به نحو منسجم و نظام مند حفظ نمود بدون آنکه لازم باشد آنها را به عرفان یا کلام یا مباحث التقاطی تحويل ببریم یا ناگزیر به حذف بخشی از این میراث سترگ و ارزشمند باشیم. سنت فکری فیلسوفان مسلمان با فلسفه آغاز و در ادامه وارد مسیر حکمت می گردد که لوازم فکری و عملی خود را به دنبال دارد. تحويل و فروکاستن سنت فکری فیلسوفان مسلمان به فلسفه به معنای مباحث صرف استدلالی، کلام، عرفان یا مباحث التقاطی به معنای نگاه گزینشی به آثار آنان است که به نحوی افتادن در مغالطه کنه و وجه است.

### منابع

قرآن الکریم.

- ابن سينا. التعليقات. تحقيق عبد الرحمن بدوى، بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۴.
- \_\_\_\_\_. الشفاء (الالهيات). تصحيح سعيد زايد، قم: مكتبة آيت الله المرعشى، ۱۴۰۴.
- \_\_\_\_\_. الشفاء (الطبيعتيات). تصحيح سعيد زايد، قم: مكتبة آيت الله المرعشى، ۱۴۰۴.
- \_\_\_\_\_. رسائل ابن سينا. قم: بيدار، ۱۴۰۰.
- \_\_\_\_\_. عيون الحكمه. مقدمه وتحقيق عبد الرحمن بدوى، بيروت: دار القلم، چاپ دوم، ۱۹۸۰.
- \_\_\_\_\_. رسالة احوال النفس. مقدمه وتحقيق از فواد الاھوانی، پاریس: دار بیبلیون، ۲۰۰۷.
- \_\_\_\_\_. المبدأ والمعاد. به اهتمام عبد الله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_. النجاة، تصحيح محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن درید، ابوبکر محمد ابن الحسن. جمهرة اللغة. بيروت: دار العلم للملائين، ۱۹۷۸.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. بيروت: مؤسسه بعثت، ۱۴۰۴.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار الفكر للطبعه و التشر و التوزيع، دار صادر، ۱۴۱۴.
- ابن میثم بحرانی، کمال الدین. قواعد المرام في علم الكلام. قم: کتابخانه آيت الله مرعشی، ۱۴۰۶.
- اخوان الصفا. رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء. بيروت: الدار الاسلامية، ۱۴۱۲.
- اسلامی، حسن. «دامنه معنایی حکمت در قرآن، اخلاق و حدیث». مجله علوم حدیث، سال دوازدهم، ش ۴۳ (پاییز و زمستان ۱۳۸۶): ۵۷-۲۹.
- جوهری. اسماعیل ابن حماد. الصحاح اللغة. بيروت: دار المعرفة، ۱۴۲۸.
- حصی رازی، سدید الدین. المتنقد من التقليد. قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۲.
- حسروپناه، عبدالحسین. «چیستی حکمت در قرآن، روایات و فلسفه». مشکوه، ش ۱۰۳ (تابستان ۱۳۸۸): ۳۶-۱۲.

- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه. تهران: موسسه لغت نامه دهخدا، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- رازی، فخر الدین. لوامع البینات فی شرح اسماء الله تعالیٰ و الصفات (شرح اسماء الحسنی). قاهره: مکتبة الكلیات الازھریہ، ۱۴۰۶.
- زمخشّری، علامه جار الله. أساس البلاغه. بیروت، بی تا، ۱۳۸۵.
- سبحانی، جعفر. الالهیات علی هدی الكتاب و السنّه. قم: موسسه امام صادق، ۱۴۲۰.
- سهروردی. مجموعه مصنفات شیخ اشراف. مقدمه و تصحیح هانزی کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
- سید مرتضی، علی. الذخیره فی علم الكلام. قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۱.
- شیخ صدوق، محمد بن بابویه. التوحید. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸.
- شکر، عبدالعلی. «حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسوفان». آینه معرفت، ش ۳۱ (تابستان ۱۳۹۱): ۴۶-۲۷.
- صدرالدین شیرازی، صدرالدین محمد. الشواهد الرواییه فی المنهاج السلوکیه. مشهد: المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: موسسه تحقیقاتی فرهنگی، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، المظاہر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تصحیح و تعلیق سید محمد خامنی‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدراء، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، تفسیر القرآن الکریم. جلد ۷، قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- \_\_\_\_\_، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- \_\_\_\_\_، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولا، ۱۳۶۱.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. تجرید الاعتقاد. حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷.
- \_\_\_\_\_، شرح الاشارات والتنبیهات. قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- طوسی، محمد بن حسن. الاعتقاد فی ما یتعلق بالاعتقاد. بیروت: دار الاصوات، ۱۴۰۶.
- طباطبائی، محمد حسین، نهایة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶.
- \_\_\_\_\_، بدایة الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي، بی تا.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۳.

- 
- فاضل مقداد بن عبدالسیوری، جمال الدین. الاعتماد في شرح واجب الاعتقاد. مشهد: مجتمع بحوث اسلامی، ۱۴۱۲.
- فارابی، ابونصر. الاعمال الفلسفیة. مقدمه و تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناہل، ۱۴۱۳.
- . کتاب السياسة المدنية. مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
- . الجمیع بین رأی الحکیمین. مقدمه و تحقیق دکتر البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران: الزهراء، ۱۴۰۵.
- . المنطقیات للفارابی. تحقیق محمد تقی دانش پژوهه قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۸.
- فیاض لاھیجی، عبدالرازاق ابن علی. سرمایه ایمان در اصول اعتقادات. تصحیح صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- فرامیدی، خلیل ابن احمد. ترتیب کتاب العین. قم: اسوه، ۱۴۱۴.
- فیومی، احمد ابن محمد. المصباح المنیر فی الشرح الكبير. قم: موسسه دار الهجرة، ۱۴۱۴.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. رسائل الکندی الفلسفیة. مقدمه و تصحیح و تعلیق از محمد ابو ریده، قاهره: دارالفکر العربی، چاپ دوم، بیتا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. اصول الکافی. سید جواد مصطفوی. قم: حوزه علمیه اسلامی، ۱۳۶۳.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات قرآن کریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتابة، ج ۱، چاپ اول، ۱۳۶۰.
- میرداماد. القیسات. به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزتسو دکتر ابراهیم دیباچی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار (شرح مبسوط منظمه). تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
- موسوی، محمود؛ رنجبر حسینی، محمد. «گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه». تحقیقات کلامی، ش ۱، (تابستان ۱۳۹۲): ۲۲-۳۷.

Boldyguin, Gennadiy, "on the meaning of the word philosophy" on history of the word", journal of Siberian federal university, humanities and social II, (p 1599-1609), 2013.

Ferber, Rafael, key concepts in philosophy, translated from german by ladislaus lob, academia verlag sankt aguustin, Germany, 2015.

More, John Pass , "Philosophy", *The Encyclopedia of Philosophy*, V. 6, Paul Edwards, editor in Chief, New York, Macmillan.1967.

Nasr, Seyyed Hossei. "Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy". Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.

Nasr, Seyyed Hossei. "The Quran and Hadīth as source and inspiration of Islamic Philosophy" in "The History of Islamic Philosophy", Arayeh press, 1996.

### Transliterated Bibliography

*Qurān-i Karīm.*

'Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-Itiqād*. Qum: Mū'assisa Imām Ṣādiq(AS), 2002/1423.

Dihkhudā, 'Alī Akbar. *Lughat Nāmīh*. Tehran: Mū'assisah-yi Lughat Nāmīh Dihkhudā, Chāp-i Duwum , 1999/1377.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn 'Abd al-Suyūrī, Jamāl al-Dīn. *al-Itimād fī Sharḥ Wājib al-Itiqād*. Mashhad: Majma' Buḥūth Islāmī, 1992/1412.

Fārābī, Abū Naṣr. *al-A 'māl al-Falsafīyah*. Muqaddamah va researched by Ja'far Āl Yāsīn, Beirut: Dār al-Manāhil, 1993/1413.

Fārābī, Abū Naṣr. *al-Jam ' Bayna Ra'y al-Hakīmayn*. Muqaddamah va researched by Duktur al-Bīr Naṣrī Nādir, Chāp-i Duwwum, Tehran: al-Zahrā, 1985/1405.

Fārābī, Abū Naṣr. *al-Mantiqiyāt li-l-Fārābī*. researched by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Mar'ashī Najafī, 1988/1408.

Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-Siyāsa al-Madanīya*. Muqaddamah va Sharh az Duktur 'Alī Bū Mu'līm. Beirut: Maktaba al-Hilāl, 1996/1374.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *Tartīb Kitāb al-'Ayn*. Qum: Usvih, 1994/1414.

Fayyāḍ Lāhījī, 'Abd al-Razzāq ibn 'Alī. *Sarmāyah Īmān dar Uṣūl Itiqādāt*. Ed. Sādiq Lārijānī, Tehran: Intishārāt-i al-Zahrā, 1953/1372.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī al-Sharḥ al-Kabīr*. Qum: Mū'assisa Dār al-Hijrah. 1994/1414.

Himṣī Rāzī, Saดid al-Dīn. *al-Munqidh min al-Taqlīd*. Qum: Mū'assisah Nashr Islāmī. 1992/1412.

Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Jamhara al-Lughā*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. 1978/1398.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughā*. Beirut: Mū'assisa Bi'that. 1984/1404.

Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Tibā'a wa-al-Nashr al-

Tawzī', Dār Sādir, 1993/1414.

Ibn Mītham Bahrānī, Kamāl al-Dīn. *Qawā'id al-Marām fī 'Ilm al-Kalām*. Qum: Kitābkhānī-yi Āyat Allāh Mar'ashī, 1986/1406.

Ibn Sīnā. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. researched by 'Abd Allāh Nūrānī, Tehran: Mu'assisah-yi Muṭāli'at-i Islāmī, 1985/1363.

Ibn Sīnā. *al-Nījāh*. Ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Tehran: University of Tehran, 2001/1379.

Ibn Sīnā. *al-Shifā' (al-Ilāhīyāt)*. Ed. Sa'īd Zāyid, Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar'ashī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. *al-Shifā' (al-Tabarīyāt)*. Ed. Sa'īd Zāyid. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar'ashī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. *al-Taḥqīqāt*. researched by 'Abd al-Rahmān Badawī, Beirut: Maktaba al-I'lām al-Islāmī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. *Rasā'il Ibn Sīnā*. Qum: Bīdār, 1980/1400.

Ibn Sīnā. *Risālah Aḥvāl al-Nafs*. Muqaddamah va Tahqīq az Fū'ad al-Ahwānī, Paris: Dār Byblion, 2007/1428.

Ibn Sīnā. *Uyūn al-Hikmah*. Muqaddamah va Tahqīq 'Abd al-Rahmān Badawī, Beirut: Dār al-Qalam, Chāpi Duwwum, 1980/1400.

Ikhwān al-Ṣafā, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā wa Khillān al-Wafā'*. Beirut: al-Dār al-Islāmīyya, 1992/1412.

Islāmī, Ḥasan. "Dāmanīh Ma'nāyī Hikmat dar Qurān, Akhlāq va Ḥadīth". *Majalih-yi 'Ulūm ḥadīth*. yr. 12, no. 43 (autumn and winter 2008/1386): 29-57.

Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. *al-Ṣīḥāh al-Lughah*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 2007/1428.

Khusrū panāh, 'Abd al-Ḥusayn. "Chīstī Hikmat dar Qurān, Rivāyāt va Falsafah". *Mishkāt*, no. 103, (summer 2010/1388): 12-36.

Kindī, Ya'qūb ibn Ishāq. *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīya*. Muqaddamah va Taṣḥīḥ va Taṭlīq Muḥammad Abū Rīdah. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, Chāpi Duwwum, s.d.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *Uṣūl al-Kāfi*. Sayyid Javād Muṣṭafāvī. Qum: Hawzah 'Ilmīyah Islāmī, 1985/1363.

Mīrdāmād. *Al-Qabasāt*. researched by Duktur Mahdi Muhaqqiq, Duktur Sayyid 'Alī Mūsawī Bahbahānī, Purūfusūr Izutsu, Duktur Ibrāhīm Dībājī. Tehran Intishārāt-i University of Tehran, 1988/1367.

Mūsawī, Maḥmūd; Ḥusaynī Ranjbar, Muḥammad. "Gustarih-yi Ma'nāyī Hikmat Ilāhī dar Kalām Imāmīyah". *Tahqīqāt Kalāmī*. No. 1, (summer 2014/1392): 23-37.

- 
- Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fī Kalamāt Qurān Karīm*. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb. Chāp-i Awwal, 1982/1360.
- Muṭaharī, Murtadā. *Majmū‘ah Asār Sharḥ Mabsūt Manzūmah*. Tehran: Ṣadrā. 2004/1383.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Lawāmi‘ al-Bayyināt fī Sharḥ Asmā’ Allāh Ta’ālā wa al-Sifāt (Sharḥ Asmā’ al-Husnā)*. Cairo: Maktaba al-Kuliyāt al-Azharīyah, 1986/1406.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Dīn Muḥammad. *al-‘Arshiyā*. Ed. Ghulām Ḥusayn Āhanī, Tehran: Mawlā, 1983/1361.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Dīn Muḥammad. *al-Hikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqlīya al-Arba‘ā*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Tūrāth, Chāp-i Sivum, 1981/1401.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Dīn Muḥammad. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Ed. Jalāl al-Dīn Āshṭiyānī. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Dīn Muḥammad. *al-Mazāhir al-Ilāhiyah fī Asrār al-Ulūm al-Kamāliyah*. Taṣḥīḥ va Ta’līq Sayyid Muḥammad Khāminah-ī. Tehran: Bunyād Hikmat Şadrā, 1967/1387.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Dīn Muḥammad. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī Manāhij al-Sulūkiyah*. Mashhad: al-Markaz al-Jāmi‘i li-l-Nashr, 1982/1360.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Dīn Muḥammad. *Maṭātiḥ al-Ghayb*. Taṣḥīḥ va Muqaddamah-yi Muḥammad Khvājavī. Tehran: Mū’assisah-yi Tahqīqāt Farhangī, 1984/1363.
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Şadr al-Dīn Muḥammad. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Bidār, 1988/1366.
- Sayyid Murtaḍā, ‘Alī. *al-Dhakhīrah fī ‘Ilm al-Kalām*. Qum: Mū’assisah Nashr Islāmī, 1981/1401.
- Shaykh Șadūq, Muḥammad ibn Bābawayh. *al-Tawḥīd*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī. 1978/1398.
- Shukr, ‘Abd al-‘Alī. “Hikmat dar Nigāh-i Mufasirān Qurān va Filsūfān”, *Āyinīh-yi Ma‘rifat*. no. 31 (summer 2013/1391): 27-46.
- Subhānī, Ja‘far. *al-Ilāhiyāt ‘alā Hudā al-Kitāb wa al-Sunna*. Qum: Mū’assisah Imām Ṣādiq, 1999/1420.
- Suhrawardī. *Majmū‘ah-yi Muṣannifāt Shaykh Ishrāq*. Ed. [Henry Corbin](#), Sayyid Ḥusayn Naṣr, Najaf Quṭī Habibī. Tehran: Mū’assisah-yi Muṭāli‘āt va Tahqīqāt Farhangī, Chāp-i Duwum, 1997/1375.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Husayn. *Bidāya al-Hikma*. Qum: Mū’assisah al-Nashr al-Islāmī. s.d.
- Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Husayn. *Nihāya al-Hikma*. Qum: Mū’assisah al-Nashr al-Islāmī. 1995/1416.
- Tūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Qum: Nashr al-Balāghah, 1997/1375.

۲۸۲ / نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجم و ششم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۱۳

---

Ṯūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. *Tajrīd al-Itiqād. Muḥākhiẓāt Ḥusaynī Jalālī*. Qum: Daftār-i Tablīghāt-i Islāmī, 1987/1407.

Ṯūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Itiqād fī mā Yata‘aliq bi- al-Itiqād*. Beirut: Dār al-Adwā’ 1986/1406.

Zamakhsharī, ‘Allāmah Jār Allāh. *Asās al-Balāghah*. Beirut: s.n. 2007/1385.



## An Examination of Galen Strawson's View on Free Will and its Criticisms

Taybeh Gholami (corresponding author)

PhD student, University of Qom

Email: [s.gholami69@gmail.com](mailto:s.gholami69@gmail.com)

Dr. Zahra Khazaei

Professor, University of Qom

### Abstract

In daily life, humans adopt their responsibilities with a sense of freedom and choice, but in a world where deterministic laws prevail, this adoption faces challenges. This conflict comes from the belief in a free image of human being. Questions arise as to how humans can be free in coercion and how their will can act freely? If humans have their own free will, this creates their responsibility. But if humans cannot be free, why should they be blamed or praised based on their behavior? Also, in the absence of human free will, the need for moral, legal, and social concepts is challenged. From the perspective of skeptical philosophers such as Galen Strawson, free will and consequently moral responsibility are impossible. Given his fundamental argument, he is skeptical about the possibility of free will. He argues that free will can be possible if the individual is their own essential cause, but the individual is not their own essential cause. This article tries to examine and criticize Galen Strawson's view of freedom from an analytical-descriptive perspective.

**Keywords:** free will, moral responsibility, essential cause, fundamental argument





## بررسی دیدگاه گلن استراسون درباره مسئله اراده آزاد و نقدهای آن

طیبه غلامی

دانش آموخته دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

Email: [s.gholami69@gmail.com](mailto:s.gholami69@gmail.com)

زهرا خزاعی

استاد دانشگاه قم

### چکیده

انسان در زندگی روزانه اش با احساس آزادی و انتخاب مستولیت های خود را به عهده می گیرد، اما در یک جهانی که قوانین جبری حاکمند، این انطباق مشکلاتی ایجاد می کند. این تضاد با تصویر از انسانی مختار و آزاد به وجود می آید. سؤالاتی مطرح می شود که چگونه انسان در جهان جبری مختار باشد و چگونه اراده اش آزادانه عمل کند؟ اگر اختیار انسان لحاظ نشود، او چگونه مستول اعمال خود باشد؟ این مستله باعث پیچیده شدن مستولیت پذیری انسان می شود. اگر انسان اختیار نداشته باشد، چرا باید بر اساس رفتارهای خود سرزنش یا تحسین شود؟ همچین، در صورت عدم اختیار انسان، ضرورت وجود قوانین اخلاقی، حقوقی، و مفاهیم جمعی مطرح می شود که باز هم این موضوع تناقضاتی ایجاد می کند. از منظر فلسفه ای شکگرایی همچون گلن استراسون اراده آزاد و به تبع آن مستولیت اخلاقی ناممکن است. وی با توجه به استدلال بنیادین خودش نسبت به احتمال وجود اراده آزاد دچار شک و تردید می شود؛ زیرا او اراده آزاد را در صورتی ممکن می داند که فرد علت بالذات خودش باشد، در حالی که او انسان را علت بالذات خودش نمی داند. در این مقاله سعی شده، تا نگاهی تحلیلی- توصیفی به، به بررسی دیدگاه گلن استراسون درباره مسئله اراده آزاد پرداخته شود و سپس دیدگاه وی را به بوته ی نقد کشاند.

**واژگان کلیدی:** گلن استراسون، اراده آزاد، مستولیت اخلاقی، علت بالذات، استدلال بنیادی.

## مقدمه

از قرن بیستم تاکنون، نظریه‌های مختلفی همچون اختیارگرایی،<sup>۲</sup> سازگارگرایی<sup>۳</sup> و جبرگرایی<sup>۴</sup> در باب مسئله جبر و اختیار ارائه شده است. در این میان عده‌ای نیز درباره واقعیت اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی دچار شک و تردید شدند و همگی این احتمال را که انسان‌ها اراده آزاد ندارند، جدی گرفته‌اند، لذا آنان اعتقاد دارند انسان‌ها در مقابل اعمالی که از آنان سرمی‌زنند، مسئولیت اخلاقی ندارند و مستحق سرزنش یا ستایش نیستند.

در سال‌های اخیر چندین فیلسوف که در مورد جبرگرایی نیز لادری<sup>۵</sup> هستند، بحث‌هایی برای شک-گرایی اراده آزاد یا شک‌گرایی در مورد مسئولیت اخلاقی ارائه داده‌اند؛ به طور مثال: درک پربوم،<sup>۶</sup> گلن استراسون،<sup>۷</sup> سال اسمیلانسکی<sup>۸</sup> نیل لوی<sup>۹</sup> و ریچارد دابل<sup>۱۰</sup> را می‌توان نام برد. هر کدام از این فیلسوفان برای اثبات مدعای خویش، استدلال‌های مختلفی ارائه داده‌اند. مهمترین استدلالی که در این مقاله نیز اهمیت ویژه‌ای دارد، استدلالی است که گلن استراسون در این باب مطرح می‌کند. گلن استراسون یک ناممکن‌گرا<sup>۱۱</sup> است؛ وی برخلاف جبرگرایان که باور داشتند این سه فرضیه درست است: ۱- اراده آزاد با جبرگرایی سازگار نیست؛ ۲- اراده آزاد وجود ندارد؛ ۳- بنابراین جبرگرایی درست است. او معتقد بود اختیار در معنای اختیار باورانه اش ناممکن است، حال چه جبرگرایی درست باشد، چه نباشد. وی برای بیان این مطلب، استدلالی را مطرح کرد که مورد توجه بسیاری از شکاکان قرار گرفت. در ادامه به استدلال او و دیدگاه‌ش درباره اراده آزاد خواهیم پرداخت.

2- libertarianism

3- compatibilism

4- determinism

5- Agnosticism.

6- Perboom, *The Oxford Handbook of Moral Responsibility*, 86.

7- Strawson, "Your Move: The Maze of Free Will", 2.

گلن استراسون (متولد ۱۹۵۲) فیلسوف تحلیلی و نقاد ادبی بریتانیایی است که اصلی‌ترین تمرکز او در زمینه فلسفه ذهن، متفاوتیک (شامل اراده آزاد، پان‌روان‌گرایی، مسئله ذهن-بدن و خود) است. او پسر فیلسوف پی. اف. استراسون است. وی در دانشکده فلسفه دانشگاه تگزاس، واقع در آستین تدریس می‌کند و قبل از آن سال‌ها در دانشگاه ردینگ، دانشگاه شهر نیوپورک و دانشگاه آکسفورد تدریس کرده است، از جمله کتاب‌های وی می‌توان به کتاب زیر اشاره کرد:

The Self: Essays in Metaphysics, Real Materialism and Other Essays, Mental Reality: An Introduction to the Philosophy of Mind, The History of Theories of Meaning, The Evident Connexion: Hume on Personal Identity...

8-Smilansky, *Free Will and Illusion*, 50.

9- Levy, *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*, 110.

10- Double, *The Non-Reality of Free Will*

11- impossibilist.

استراسون بر این باور است که اراده آزاد و در نهایت مسئولیت اخلاقی، مفهومات بی‌ربطی هستند؛ چون آزاد بودن به معنای واقعی و با هدف مسئول نهایی اخلاقی بودن، نیازمند این است که ما مسبب وجود خودمان باشیم که این امر امکان‌پذیر نیست و هر عملی از انسان سرمی‌زنده و هرچه هست، در نهایت محصول عواملی هستند که در ورای کنترل انسان قرار دارد و لذا بر اساس مفهوم بنیادی استحقاق که انسان را واقعاً مستحق تحسین یا سرزنش می‌کند، انسان هرگز مسئول رفتارهای خودش نیست؛ به همین منظور، گلن استراسون استدلال بنیادی<sup>۱۲</sup> مشهورش را علیه مسئول بودن نهایی اخلاقی انسان مطرح می‌کند. او استدلال می‌کند که چون ماعلّت خودمان نیستیم، نمی‌توانیم به طور واقعی و نهایی مسئول اخلاقی رفتارهایمان نیز باشیم.

استدلال استراسون بر دو پایه استوار است:

۱- آزادانه عمل کردن به این معنی است که فرد به شیوه‌ای عمل کند که بتوان گفت واقعاً از نظر اخلاقی مسئول عملش است؛

۲- برای اینکه فرد واقعاً از نظر اخلاقی مسئول عملش باشد، باید حداقل در برخی از موارد، در حقیقت مسئول دلایلی باشد که منجر به انجام آن عمل می‌شود.<sup>۱۳</sup>

استراسون با توجه به این معیار، اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی را رد می‌کند؛ زیرا او بر این باور است که این ملاک، از آن جهت غیرممکن است که نیازمند این است که عامل واقعاً مسئول یا خود\_معین<sup>۱۴</sup> باشد؛ در حالی که باورها و امیال شخص است که عمل او را می‌سازد، از این‌رو، غیرممکن است شخص علّت دلایل خودش باشد؛ زیرا برای داشتن دلایلی که فرد مسئول آن باشد، به تسلسل نامحدودی از دلایلی نیاز دارد که فرد برای هر انتخابش به آن نیازمند است؛ به همین دلیل، شخص گرفتار یک تسلسل بی‌پایان می‌شود که هرگز به جایی ختم نمی‌شود؛ بنابراین خود\_معین بودن شخص و مسئولیت اخلاقی او نیز غیرممکن است و با تعریفی که استراسون از اراده آزاد می‌دهد، هیچ عاملی هرگز آزادانه عمل نمی‌کند.

استراسون در خلال بحث، چندین بار گفته‌های استدلال بنیادی را بیان کرده و جزئیات آن را بیشتر توضیح می‌دهد. او معتقد است که استدلال بنیادی را نمی‌توان به راحتی رد کرد؛ چون ایده‌ای که انسان علّت خود<sup>۱۵</sup> است، باوری رایج بوده و در فهم ما از مسئولیت اخلاقی جایگاه ویژه‌ای دارد.

12- Basic Argument.

13- Strawson, *Freedom and Belief*, 4.

14- self-determined.

15- causa sui.

مقاله حاضر با هدف ارائه دیدگاه گلن استراسون درباره اراده آزاد آغاز شده و سپس به بررسی مناقشه‌هایی که در مقابل نظریه او قرار دارد، می‌پردازد. در این راستا، تلاش شده تا ابتدا مفاهیم اصلی نظریه وی درباره مسئله اراده آزاد مطرح شود و سپس به نقدها و چالش‌های مطرح شده نسبت به این دیدگاه پرداخته شود.

## ۱. دو شرط<sup>۱۶</sup> آزادی و مسئولیت اخلاقی

آیا ما به عنوان عاملان عاقل همیشه آزادانه عمل می‌کنیم؟ آیا ما همیشه از نظر اخلاقی مسئول اعمال و انتخاب‌های خود هستیم؟ آیا بین عملی که آزادانه انجام می‌گیرد و مسئول بودن اخلاقی ما رابطه‌ای وجود دارد؟ این‌ها برخی از سوالات اساسی است که به بحث اراده آزاد مربوط می‌شود.

بحث درباره اراده آزاد پیچیده است، چرا که از یک طرف انسان خودش را مسئول اعمال و رفتارش می‌داند؛ و از طرف دیگر با توجه به حقایقی که در جهان طبیعت می‌بیند، خودش را مجبور تصور کرده و گمان می‌کند که از خود هیچ اختیاری ندارد. آیا این دو دیدگاه قابل سنجش و ارزیابی هستند؟ آیا فرضیات ما در مورد یکی، دیگری را نیز تحت الشعاع قرار می‌دهد که یا باید کنار گذاشته شود یا حذف شود؟

گلن استراسون ادعا می‌کند که تعریف اراده آزاد غیرممکن است، اما شاید بتوان از آن تعریف پدیدارشناسانه‌ای<sup>۱۷</sup> ارائه کرد، مثلاً: همان طور که انسان می‌داند وجود مرتع مستدیر غیرممکن است؛ اما می‌تواند آن را چنین تعریف کند: شکلی مستطیل مانند، دارای خطوطی به شکل متساوی الاضلاع، دارای زوایای مساوی، سطحی چهارگوش و... است؛ مردم هم نمی‌توانند باور کنند که اراده آزاد ندارند و مسئولیت واقعی یا نهایی اعمالشان را بر عهده ندارند؛ به همین منظور استراسون بیان می‌کند هنگامی شخص، عامل آزاد است که بتواند واقعاً مسئول اقدامات خودش باشد.<sup>۱۸</sup> وی ادعا می‌کند که اگر شخص بتواند واقعاً مسئول خودش باشد، می‌تواند سزاوار سرزنش یا پاداش نیز باشد.<sup>۱۹</sup>

استراسون این مسئولیت اخلاقی را که از آن سخن می‌گوید، به یاری افسانه‌ای باستانی<sup>۲۰</sup> این‌گونه بیان

16- Requirements.

17- phenomenology.

18- Strawson, *Freedom and Belief*, vi

19- Ibid.

Strawson, "Free Agent," 361.

Strawson, "Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism," 9.

20- گلن استراسون در کتابش به نام «ارتباط آشکار: هیوم در مورد هویت شخصی» (The Evident Connexion: Hume on Personal Identity) از افسانه‌ای باستانی به نام «افسانه اریستوفانی» (Platonic Myth of Er) سخن می‌گیرید که این افسانه از کتاب «جمهوری» افلاطون گرفته شده و داستان مردی

می‌کند: «نوعی مسئولیت است که اگر شخص آن را دارا باشد، به نظرش منطقی است که فرض کند این حکم عادلانه است که بعضی اشخاص با عذابی (ابدی) در جهنم مجازات می‌شوند و دیگران در بهشت، پاداشی سعادتمدانه (ابدی) بگیرند. تأکید بر «منطقی بودن» مهم است، چون مطمئناً شخص مجبور نیست که به هیچ‌کدام از روایات افسانه‌ای بهشت و جهنم باور داشته باشد تا نوعی از مسئولیت اخلاقی واقعی یا نهایی‌ای را که استفاده می‌کند، بفهمد یا باور کند. احتمالاً راه ساده‌تر برای انتقال این نکته، این است که بگوییم اگر پاداش و مجازات بدون هیچ‌گونه توجیه واقع‌گرایانه، عادلانه باشد، پس مسئولیت اخلاقی واقعی و نهایی وجود دارد.»<sup>۲۱</sup>

از نظر استراسون وقتی شخص در اعمالش آزاد باشد و مسئولیت اخلاقی اعمالش را نیز بر عهده داشته باشد، شخص دارای اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی خواهد بود. استراسون در کتاب باور و آزادی<sup>۲۲</sup> بیان می‌کند که کلمه «آزادی» با عبارت «واقعاً مسئولانه» می‌تواند به جای یک‌دیگر به کار روند.<sup>۲۳</sup> وقتی با سؤالاتی درباره آزادی چیست و آیا می‌توانیم اراده آزاد داشته باشیم یا نه، برخورد می‌کیم، به این سؤال می‌رسیم که مسئولیت واقعی چیست و آیا ما واقعاً مسئول اعمالمان هستیم یا واقعاً سزووار ستایش یا سرزنش هستیم؟. استراسون ادعا می‌کند برای اینکه فرد حقیقتاً از نظر اخلاقی مسئول انجام عملی باشد، دو معیار باید

رعایت شود:

۱. عمل A باید متعلق به دسته‌ای از اعمال عقلی باشد که دلیلی برای انجام آن وجود داشته باشد (بالعکس رفتارهای رفلکسی یا رفتارهای عادی بی‌تفکرانه).<sup>۲۴</sup> نکته‌ای که ذکر آن در اینجا حائز اهمیت می‌باشد، این است که به طور کلی هر عملی که انجام می‌گیرد، هدفی را دنبال می‌کند، پس عمل A نیز به دنبال هدفی شکل می‌گیرد. این نکته‌ای است که استراسون به آن تأکید زیادی نمی‌کند، اما این امر مورد توجه فیلسوفان اخلاق قرار می‌گیرد. کسلی<sup>۲۵</sup> در این‌باره می‌گوید: «هنگامی که شخص عملی را غیراختیاری انجام می‌دهد، هدفی را دنبال نمی‌کند و ما نیز تمایل نداریم که او را مسئول عملش بدانیم و عاقب آن را به

به نام اریستوفان را روایت می‌کند که به دنیای پس از مرگ سفر می‌کند و شاهد تجربیات روحی و اخلاقی افراد در آنجا می‌شود. از دیدگاه استراسون، این افسانه به عنوان یک ایزار نمادین استفاده می‌شود تا نشان دهد که هر فردی در جهان این روح یا وجودان جهانی را در خود دارد و این روح مشتقانی چون مسئولیت اخلاقی نهادنده می‌شود. این افسانه نشان می‌دهد که انسان در واقعیت، به عنوان یک جزء از جهان، مسئولیتی برای روند و تکامل اخلاقی وجود جهان دارد و این مسئولیت از وجودان یا روح جهانی ناشی می‌شود.

21- Strawson, "Free Agent," 361.

22- Ibid.

23- Strawson, "Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism," 9.

24- Strawson, *Freedom and Belief*, 4.

25- Eli Benjamin Kelsey.

شخص نسبت دهیم، مثلاً شخصی ضریب‌های را به توب وارد می‌کند و توب به جای آنکه در دروازه قرار بگیرد، ناخواسته به سر و صورت فرد دیگری برخورد می‌کند. در این حالت هیچ فرد عاقلی شخص را مسئول این عمل نمی‌داند<sup>۲۶</sup>؛ به همین دلیل استراسون نیز صرفاً به اعمالی توجه می‌کند که شخص به‌طور عمدی و با داشتن دلایل، آگاهانه آنها را انجام می‌دهد.

۲. معیار دوم استراسون نسبتاً پیچیده‌تر از معیار اول است. استراسون ادعا می‌کند که اگر فردی عمل A را انجام دهد، باید در اعمالش، خود\_متعین باشد، اگر که واقعاً مسئول آن باشد؛ زیرا لازمه مسئولیت واقعی آن است که فرد خود\_متعین باشد.<sup>۲۷</sup> بنابراین به گفته استراسون شخصی که می‌خواهد در اعمالش خود\_متعین باشد، باید به دلایل خود برای انجام عملش نیز خود\_متعین باشد. این فرد باید دلایل زیادی برای هر انتخابش داشته باشد و اینجاست که آزادی فرد متوقف می‌شود. اگر شخص در دلایش نیز خود\_متعین باشد، پس ممکن است که در اعمالش هم خود\_متعین باشد. از این‌رو، او می‌تواند مسئولیت اعمالش را نیز بر عهده بگیرد؛ اما اگر به دلایل خودش، خود\_متعین نباشد، نمی‌تواند به روشه عمل کند که واقعاً از نظر اخلاقی مسئول کارهایش باشد. حال این سؤال مطرح است که چگونه شخص می‌تواند در دلایش، خود\_متعین باشد؟

در نگاه استراسون، شخص زمانی می‌تواند خود\_متعین باشد که واقعاً مسئول چگونگی حالات خودش باشد. باید علت وقوع جنبه‌های ذهنی، به همان شکلی که هست، باشد و حتی باید آگاهانه و آشکارا انتخاب کرده باشد که از این نظر هم باید به حالتی درآید که هست و باید به همراه علت وقوع حالتی که هست، موفقیت هم بدست آورده باشد.<sup>۲۸</sup>

## ۲. غیرممکن بودن خود\_تعین‌بخشی<sup>۲۹</sup>

استراسون معتقد است که نوعی از خود\_تعین‌بخشی که لازمه مسئولیت اخلاقی است، غیرممکن است، زیرا عامل نمی‌تواند نویسنده دلایل خود باشد؛ زیرا اصول انتخابی،<sup>۳۰</sup> ترجیحات، ارزش‌ها، تمایلات، ایده‌آل‌ها و ... شخصیت ذهنی فرد را تشکیل می‌دهد و انتخاب‌های شخص از این طریق ساخته

26- Kelsey, "Freedom and Forfeiture: Responding to Galen Strawson's Basic Argument", 8.

27- Strawson, "Free Agent," 361.

28- Strawson, "The Unhelpfulness of Indeterminism," 153.

29- Self-determination.

30- principles of choice.

می‌شود.<sup>۳۱</sup> علاوه بر این، اصول انتخابی که استراتوسون از آن سخن می‌گوید، شامل باورها و امیالی می‌شود که توضیحاتی را درباره چگونگی انتخاب یک فرد ارائه می‌دهد و همچنین توضیح می‌دهد که چرا یک فرد فلان عمل را بر اساس دلایلش انجام می‌دهد؛ پس اعمال عقلانی که فرد انجام می‌دهد، بر اساس امیال و باورهایش ارزیابی می‌شود.<sup>۳۲</sup>

از آنجا که دلایل یک عامل، از هر عمل عقلانی‌ای که فرد انجام می‌دهد، توضیح کاملی ارائه می‌دهد، تنها راهی که یک عامل می‌تواند مسئول اعمال خودش باشد، این است که در باورها و امیالش خود\_متغیر باشد؛ اما استراتوسون فکر نمی‌کند که یک عامل می‌تواند مسئول باورها و امیالش شود. حال سؤال این است که چرا استراتوسون عامل را مسئول باورها و امیالش نمی‌داند؟ همان‌طور که گفتیم استراتوسون معتقد است که عامل نمی‌تواند مسئول باورهایش باشد و کسی هم نمی‌تواند انتظار داشته باشد یا حتی تمایل داشته باشد که در باورهایش خود\_متغیر باشد، زیرا هدف اصلی از باور داشتن این است که با واقعیت مطابق باشد، به این معنا که آن باور درست باشد؛ پس اگر می‌خواهیم باورهایمان واقعی باشد، باید آن باور مطابق با واقعیت باشد؛ به همین منظور نمی‌خواهیم باورهایمان به وسیله هرچیز دیگری غیر از واقعیت، حتی خودمان تعیین شود؛ حتی اگر این امکان وجود داشت که ما در باورهایمان خود\_متغیر بودیم، این راه غیرجذابی برای به دست آوردن باورهایمان بود، چون ما می‌توانیم باورهای کاذبی هم برای خودمان بسازیم. بنابراین، همیشه نگران خواهیم بود که آیا باورهایمان با واقعیت تطبیق دارد یا نه.<sup>۳۳</sup>

همان‌طور که استراتوسون ذکر می‌کند: «ما نمی‌خواهیم با هیچ چیزی تعیین شویم تا آنجا که به شکل-گیری باورهایمان (و حتی محتویاتشان) مربوط می‌شود، و نه ما می‌خواهیم با توجه به محتویات باورهایمان خودتعیین باشیم و نه فکر می‌کنیم که هستیم».<sup>۳۴</sup> اگر ممکن بود که ما در باورهایمان خود\_متغیر باشیم، قطعاً ما باورهایمان را مشابه آنچه که از واقعیت گرفته شده بود، انتخاب می‌کردیم. فقط باورهایی را قبول می‌کنیم که برگرفته از واقعیت باشد و تمام باورهای ما باید ریشه در واقعیت داشته باشند. بنابراین نمی‌توانیم در باورهایمان که دلایل ما را می‌سازند، خود\_متغیر باشیم.

در پاسخ به این سؤال که چرا امیال نمی‌توانند خود\_متغیر باشند؟ باید گفت، استراتوسون ادعا می‌کند که شخص تا حدّی بر امیال خود تسلط دارد، اما نه به حدّی که بتوان گفت شخص در امیالش خود\_متغیر

31- Strawson, "Your Move: The Maze of Free Will," 1.

32- Strawson, "Free Agent," 361.

33- Strawson, "Free Agent," 361.

34- Strawson, "The Bounds of Freedom," 443.

است. اگر شخصی واقعاً مسئول اعمالش باشد، امیال، ارزش‌ها و... انتخاب‌های فرد را می‌سازد که کاری را انجام دهد، پس باید واقعاً مسئول اعمالی باشد که توسط این امیال انتخاب کرده و فرد واقعاً در صورتی می‌تواند مسئول این انتخاب از امیالش باشد که فرد آن را به شکل منطقی، آگاهانه و عمدی ایجاد کند، اما فرد نمی‌تواند این کار را انجام دهد، مگر اینکه شخص بر اساس ارزش‌ها و اولویت‌های خود انتخاب کند که قبل‌آن امیال را داشته باشد.<sup>۳۵</sup> به عبارت ساده‌تر، حتی اگر یک روش قانونی وجود داشته باشد که در آن عامل بتواند بگوید که امیالش را انتخاب کرده است، انتخاب‌هایی که این امیال را تعیین خواهند کرد، خودشان در پرتو میل‌هایی خواهند بود که عامل قبل‌آن انتخاب کرده است. عاملی که به دنبال خود-تعیین-بخشی از طریق انتخاب امیالش است، در برابر همان مشکلاتی قرار می‌گیرد که عامل در خود-تعیین-بخش بودن، خودش گرفتار شد؛ به عبارت بهتر، چه عامل در امیال و باورهایش خود-تعیین-بخش باشد، چه در دلایل منجر به عملش، خود-تعیین-بخش باشد، در هر دو صورت، عامل با مشکلاتی مواجه می‌شود که نمی‌تواند علت خودش باشد.

### ۳. استدلال بنیادی

همان‌طور که قبل‌آن بیان کردیم، استراتسون با استفاده از استدلال بنیادی (یا برهان پایه) در نظر دارد اثبات کند که ما هرگز نمی‌توانیم به طور واقعی و نهایی برای رفتارهای خودمان مسئولیت اخلاقی داشته باشیم. بر اساس این برهان، فرقی نخواهد داشت که جبرگرایی درست باشد یا غلط؛ «چه جبرگرایی درست باشد چه غلط، در هر صورت این استدلال برقرار است؛ حتی اگر ویژگی علت خود بودن برای خدا مجاز باشد، نمی‌توان به‌گونه‌ای معقول برخورداری انسان‌های عادی از آن را فرض گرفت». <sup>۳۶</sup>؛ اگر جبرگرایی نادرست باشد، در نتیجه عوامل باید ناشی از تصادف یا شанс باشد، اما شخص نمی‌تواند مسئول اعمال شانسی یا تصادفی باشد. بنابراین، این نکته که جبرگرایی درست باشد یا غلط، به شخص هیچ کمکی نمی‌کند که در نهایت مسئول اخلاقی عملش باشد. علاوه بر این، حتی اگر شخص فکر کند مکانیک کواتسوم باعث رد جبرگرایی شده است، در نتیجه انسان می‌تواند مسئول خودش باشد و باز هم همان مسئله شانس و تصادف پیش خواهد آمد؛ بنابراین با رد جبرگرایی نیز باز هم انسان دارای اراده آزاد و در نهایت مسئولیت اخلاقی نخواهد داشت.<sup>۳۷</sup> این برهان به روش‌های مختلفی توسط استراتسون مطرح شده که در اینجا به سه نوع از

35- Strawson, "The Impossibility of Moral Responsibility," 15-16.

36- Strawson, "The Bounds of Freedom," 443.

37- Strawson, "Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism," 3-27.

استدلال و ایده اصلی او به طور خلاصه اشاره می‌کنیم:

- الف) هیچ چیز نمی‌تواند علت خودش باشد (یعنی هیچ چیزی علت و سبب خودش نیست);  
ب) برای اینکه واقعاً شخص مسئولیت اخلاقی رفتارش را داشته باشد، حداقل در برخی از جنبه‌های حساس و مهم ذهنی اش باید علت خودش باشد؛  
ج) بنابراین هیچ کس نمی‌تواند حقیقتاً یا نهایتاً مسئول اخلاقی خودش باشد.<sup>۳۸</sup>
- استرسون این برهان را به این طریق گسترش می‌دهد:
۱. علاقه داشتن به عمل آزاد، ما به رفتارهایی علاقه داریم که دلیلی برای انجام آن وجود داشته باشد (بالعکس رفتارهای رفلکسی یا رفتارهای عادی بی‌تفکرانه)؛
  ۲. وقتی کسی به دلیلی کاری را انجام می‌دهد، آنچه از او سر می‌زند، از نظر ذهنی، تابعی از چگونگی وجود اوست (این رفتار هم چنین از قد، شخصیت، قدرت بدنی او، امکان و زمان وغیره هم تابعیت می‌کند؛ اما هر وقت که مسئولیت اخلاقی مورد سؤال است، عوامل ذهنی اهمیت اساسی دارد)؛
  ۳. بنابراین اگر شخص بخواهد برای چگونگی رفتارهایش واقعاً مسئولیت داشته باشد، حداقل در برخی از جنبه‌های ذهنی، باید واقعاً مسئول چگونگی وجود خودش باشد؛
  ۴. اما برای اینکه شخص در هر جنبه ذهنی، واقعاً مسئول چگونگی حالت خودش باشد، باید علت وقوع آن جنبه ذهنی، به همان شکلی که هست، باشد و از این نظر، موضوع فقط این نیست که شخص تنها باید علت وقوع خودش به حالتی که هست باشد، بلکه باید آگاهانه و آشکارا انتخاب کرده باشد که از این نظر، به آن وضعی درآید که هست و باید با علت وقوع بودن وضعی که هست، موقفيت هم بدست آورده باشد؛
  ۵. کسی واقعاً نمی‌تواند به خودش بگوید که آگاهانه و مستدلانه طوری انتخاب کند تا از جنبه ذهنی به حالتی درآید که هست، مگر اینکه او از نظر ذهنی، قبل و وجود داشته باشد و از قبل به مقدار اصول انتخابی اولیه (P1) – یعنی ارجحیت‌ها، ارزش‌ها و ایده‌آل‌ها – مجهز شده باشد که در لوای این است که شخص انتخاب می‌کند، چگونه باشد؛
  ۶. پس از آن، برای مسئول واقعی بودن، به علت انتخابی که کرده تا از بعضی جنبه‌های ذهنی، آن طور باشد که هست، شخص باید واقعاً برای داشتن اصول انتخابی اولیه که در لوای آنها چگونه بودنش را انتخاب کرده، مسئول باشد؛

۷. اما برای این امر، او باید اصول اولیه را به طریقی مستدلانه، آگاهانه و قصدی گزینش کرده باشد.
۸. برای اینکه این طور باشد، شخص باید از قبل بعضی اصول گزینشی ثانوی (P2) را داشته باشد که با کمک آنها اصول اولیه را انتخاب کند.
۹. در اینجا در سیری قهقهایی گرفتار می‌شویم که انتهای ندارد. اختیار خود-تعین حقیقی غیرممکن است، چون محتاج کامل کردن واقعی دسته‌های بی‌نهایتی می‌شود که از برگزیدن‌های اصول انتخابی است؛
۱۰. بنابراین مسئولیت اخلاقی واقعی غیرممکن است؛ زیرا همان‌گونه که در بند ۳ اشاره شد، محتاج خود-تعینی واقعی است.<sup>۳۹</sup>

شاید به نظر برسد این برهان، تعییه یا تدبیرسازی باشد؛ اما می‌توان آن را در شکل بهتری ارائه داد:

۱. در اصل، نمی‌توان انکار کرد که به علت وراثت و تجربیات اولیه زندگی که عواملی هستند که نمی‌توان شخص را مسئول آنها (اخلاقی یا هر نوع مسئولیت دیگری) دانست، شخص همان‌طوری شده که هست؛

۲. فرد در هیچ‌یک از مراحل بعدی زندگیش نمی‌تواند امید داشته باشد که با کوشش در تغییر دادن حالتی که در نتیجه توارث ژنتیکی و تجربیات اولیه زندگی از قبل شکل گرفته‌اند، برای وضعیتی که دارد، به مسئولیت‌پذیری اخلاقی نهایی یا واقعی نائل شود. برای اینکه هم طریق خاصی که شخص تحریک می‌شود تا کوشش کند خودش را تغییر دهد و هم درجه موقفيتیش در کوشش برای تغییر، با کیفیتی معین می‌شوند که شخص از قبل در نتیجه وراثت ژنتیکی و تجربیات گذشته‌اش، شکل گرفته است و فقط بعد از به وقوع رساندن تغییرات خاص مقدماتی، هر تغییر دیگری که شخص می‌تواند به انجام برساند، به نوبه خودش، توسط وراثت ژنتیکی و تجربیات گذشته از طریق تغییرات اولیه، معین خواهد شد؛

۳. احتمال دارد که همه داستان این نباشد و ممکن است تغییراتی در وضع شخص پیش آید که نمی-توان ریشه‌های آنها را در وراثت ژنتیکی و تجربیات گذشته پیدا کرد، بلکه به تأثیر عوامل غیرجبری بستگی داشته باشند، اما بیهوده است که فرض کنیم عوامل غیرمعین که شخص در برابر آنها هیچ مسئولیتی ندارد، می‌توانند به هر طریقی کمک کنند که شخص به‌طور واقعی برای وضعی که دارد، مسئول اخلاقی شود.<sup>۴۰</sup>

استراسون بعد از این، نقل قولی را از فردیک نیچه در تأیید سخن خود می‌آورد:

علت خود بودن، بهترین خود متقاضی است که تاکنون درک شده و نوعی ویران و منحرف کردن منطق است؛ اما تکبّر مفرط انسان او را به سوی گرفتار نمودن خودش و دقیقاً به این بی‌معنایی می‌برد. تمایل به

39- Strawson, *Freedom and Belief*, 24.

40- Strawson, *Free agent*, 361.

آزادی اراده در متأفیزیکی ترین معنای کلمه که بدینخانه هنوز بر اذهان نیمه‌فرهیخته نفوذ دارد -تمایل به مسئولیت همه‌جانبه و نهایی برای افعال خود شخص و مبراً ساختن جهان، نیاکان، شانس و جامعه- متضمن چیزی به جز همین علت خود بودن نیست.<sup>۴۱</sup>

استرسون با این استدلال‌ها در پی آن است تا تبیین کند عملی که از سمت عامل انجام می‌شود، زمانی آزادانه صورت می‌گیرد که وقوع آن عمل، نیازمند دلایلی است و آن دلایل نیز ترکیبی از میل و باور هستند که به عنوان دلایل اولیه عامل برای انجام عمل شناخته می‌شود و اگر هر عملی بر اساس دلایل اولیه‌اش و در حقیقت به سبب باور و میل انجام گیرد، آن عمل آزادانه است و اگر شخصی بتواند درباره عملش این توضیحات را بدهد، یعنی به عبارتی خودش علت تمامی باورها و امیالی باشد که دلایل اولیه‌اش را می‌سازد، در نتیجه عامل آزاد محسوب می‌شود و عامل دارای اراده آزاد است؛<sup>۴۲</sup> اما وقوع این رویدادها نیازمند تبیین است، چه بسا برای تبیین آنها به عنوان عملی که عامل انجام می‌دهد، لازم باشد به رویدادهایی که از قبل واقع شده‌اند، محتاج شویم؛ به همین دلیل، چنین تبیینی تسلیل است؛ یعنی به عبارت بهتر باید به دنبال تبیین دلایل یک انتخاب و سپس تبیین دلایل انتخاب دوم و سوم و الی بی‌نهایت باشیم.

همان طور که گفته شد، زمانی شخص دارای اراده آزاد است که بتواند مستقل از میل و باورش کاری را انجام دهد. اگر چنین چیزی وجود داشت، انسان دارای اراده آزاد است؛ در حالی که شخص نمی‌تواند خود- تعین باشد و نمی‌تواند مستقل از میل و باورش کاری انجام دهد، در نتیجه غیرممکن است انسان دارای اراده آزاد باشد.<sup>۴۳</sup> به عبارت بهتر استرسون نتیجه می‌گیرد که انسان برای اینکه بتواند اراده آزاد واقعی داشته باشد، باید علت بودن خودش باشد و برای اینکه واقعاً مسئول باشد در برابر آنچه انجام می‌دهد، بایستی مسئول ساختن خودش باشد؛ اما برای اینکه واقعاً مسئول انجام چیزی باشد، باید چیزی را در گذشته انجام داده باشد که مسئول آن باشد و این سیر ساختن خودش در زمانی قبل تر ادامه پیدا می‌کند و همین‌طور الی بی‌نهایت ادامه دارد و نهایتاً به دوران کودکی اولیه بازمی‌گردد، زمانی که طبیعت انسان توسط خودش شکل نگرفته باشد، بلکه محصول وراثت، تربیت قبلی و عواملی دیگر فراتر از کنترل شما باشد.

استدلال بنیادی بیان می‌کند چگونگی عمل انسان به چگونگی وجودش بستگی دارد و چگونگی وجودش دست خود شخص نیست، مگر اینکه شخص علت خودش باشد؛ اما کسی نمی‌تواند علت خودش باشد و از آنجا که آزادی فقط زمانی محقق می‌شود که چگونه بودن در کنترل خود انسان باشد، پس

41- Strawson, *Free agent*,292.

42- Strawson, *Freedom and Belief*,28-32.

43- Strawson, *Freedom and Belief*,48.

کسی به معنای واقعی اختیار، نمی‌تواند آزاد باشد. برای روشن شدن بهتر این مطلب آن را با مثالی توضیح می‌دهیم: «سمیرا در روز جشن تولد دوستش یلدا قصد دارد او را سورپرایز کند. او که تمامی کارهای لازم و ضروری را برای انجام این کار تدارک دیده بود، تصمیم می‌گیرد برای خرید کیک تولد دوستش به شیرینی فروشی برود. در حین بالا رفتن از پله‌های مغازه شیرینی فروشی متوجه حضور کودکی می‌شود که در گوشه‌ای از خیابان از سرما می‌لرزد. سمیرا که فقط مقدار کمی پول به همراه داشت، با دیدن این صحنه دچار شک و تردید می‌شود که پول را به کودک بدهد یا دوستش را که بعد از سال‌ها در روز تولدش او را می‌بیند، سورپرایز کند؛ البته سمیرا می‌تواند این موقعیت را نادیده بگیرد و فکر کند که اصلاً کودکی را در آنجا ندیده و با خود بگوید کار غیراخلاقی انجام نداده است. سمیرا لحظه‌ای تفکر می‌کند و سپس به سرعت به طرف کودک می‌رود و پول را به او می‌دهد و به سمت خانه بر می‌گردد. افراد زیادی این عمل سمیرا را تحسین برانگیز می‌دانند.»<sup>۴۴</sup>؛ با این حال طبق آنچه که درباره استدلال استراسون خواندیم، در اینجا نیز او باید ادعای کند که سمیرا واقعاً مسئول اعمال خودش باشد و در تیجه حقیقتاً مسئول هر دلیلی باشد که منجر به پرداختن پول به کودک شده است؛ اما به نظر نمی‌رسد سمیرا بتواند علت کارش باشد، سمیرا بر این باور است که کودک گرسنه است و با این پول می‌تواند برای خودش غذایی تهیه کند و این کار نیک، دلیلی برای انجام باورهایی نیست که سمیرا به خاطر آنها بتواند واقعاً مسئول باشد. هیچ معنایی ندارد که سمیرا در باورهای خاص خودش، خود\_معین باشد.

به نظر می‌رسد این کار به خاطر موقعیتی است که سمیرا در آن قرار داشته است، به علاوه امیال سمیرا برای انجام این عمل نیک، نتیجه خود-تعین بخشی او نیست. شاید سمیرا سال‌ها پیش انتخاب آگاهانه‌ای داشته که همیشه به دیگران کمک کند و برای دیگران هر لطفی را انجام دهد؛ اما حتی اگر سمیرا بر اساس این انتخاب آگاهانه که در گذشته رخ داده، عمل اکتوونش را انجام داده باشد، باز هم باید بنا به نظر استراسون، مسئول عمل خودش نباشد، زیرا این عمل مطابق با آنچه در گذشته رخ داده بود، انجام شده و سمیرا نمی‌تواند مسئول آن باشد؛ همچنین سمیرا بر اساس دلایل دیگری نیز عملش را انتخاب کرده و آن را انجام داده است، پس واقعاً مسئولش نیست. به این ترتیب این داستان با یک قالب جدیدی از باورها و امیال تکرار می‌شود و در نهایت به برخی از باورها و تمایلات اولیه‌ای می‌رسد که به‌طور کلی خارج از کنترل

۴۴- این مثال الهام‌گرفته از مثال گلن استراسون درباره شخصی است که قصد خرید شیرینی را دارد و در همان حین فردی نیز مشغول جمع آوری پول برای مؤسسه خیریه‌ای به نام آکسفام (oxfam) است. رجوع شود به: Strawson, Freedom and Belief, p. vii.

Strawson, "The Unhelpfulness of Indeterminism", 455.

سمیرا و ناشی از ژنتیک، محیط، خانواده و... می‌شود.

در نهایت استراسون نتیجه می‌گیرد که انسان، همانی هست که هست و نمی‌تواند به شکلی تصور شود که به طریقی خودش را ساخته و می‌توان انسان را در رفتارهایش به گونه‌ای آزاد تصور کرد که هر پاداش و مجازاتی عمیقاً مناسب شخص یا عادلانه باشد.

ممکن است به نظر برسد که پاداش‌ها و مجازات‌ها عمیقاً<sup>۴۵</sup> یا ذاتاً شایسته انسان است. در عمل هم در اجتماعات انسانی تعداد زیادی از سازمان‌های گوناگون کیفری و حقوقی چه قانونی و یا خارج از قانون، به نظر قابل کنار گذاشتن نیستند؛ اما اگر کسی مفهومی از عدالت را در نظر بگیرد که برای سنت‌های دینی و فرهنگی ما مرکزیت دارد، پیامد برهان پایه این است که مفهوم بنیادی‌ای وجود دارد که در آن هیچ مجازات یا پاداشی هرگز عادلانه نیست، درست مانند این است که کسی را به خاطر سیاهی پوستش یا شکل صورتش مجازات کرده یا پاداش دهیم. ظاهرآ نتیجه غیرقابل تحمل و غیرقابل اجتناب است.<sup>۴۶</sup>

همان‌طور که دیدیم، استراسون برای اینکه شخص را واقعاً مسئول رفتارهای خودش بداند، استدلال می‌کند که شخص باید واقعاً مسئول نهوض بودنش باشد. این دیدگاه استراسون با چالش‌های زیادی روبرو است که در بخش بعدی به آن می‌پردازیم.

#### ۴. چالش‌های پیش‌رو دیدگاه گلن استراسون درباره مسئله اراده آزاد

در بخش قبل، به بیان دیدگاه ناممکن‌گرایی گلن استراسون پرداختیم. وی معتقد بود که اختیار انتخاب‌گرایانه یا معنای قوی از اراده آزاد ناممکن است، چه جبرگرایی صادق باشد و چه صادق نباشد. در آنجا گفتیم که استراسون، استدلال خود را استدلال بنیادین نامید و ایده‌ای که حامی استدلال بنیادین بود، آن است که اگر شخص دارای اختیار واقعی باشد، باید شخص علت خودش باشد، ولی علت خود بودن برای انسان‌ها امکان‌پذیر نیست؛ زیرا لازمه تحقق آن، این است که برخی از اعمال در خلال زندگی بدون علت یا انگیزه کافی روی دهند؛ علاوه بر این، او معتقد بود اختیار واقعی از آن جهت غیرممکن می‌باشد که نیازمند آن است که عامل واقعاً مسئول یا خود-متین<sup>۴۷</sup> باشد؛ درحالی که این باورها و امیال شخص است که عمل او را می‌سازد. از این‌رو، غیرممکن است شخص علت دلایل خودش باشد؛ زیرا برای داشتن دلایلی که فرد مسئول آن باشد، به تسلسل نامحدودی از دلایلی نیاز دارد که فرد برای هر انتخابش بدان نیازمند است، به همین دلیل شخص گرفتار یک تسلسل بی‌پایان می‌شود که هرگز به جایی ختم نمی‌شود.

45- Strawson, "The Impossibility of Moral Responsibility," 15-16.

46- self-determined.

بنابراین، خود-متعین بودن شخص و مسئولیت اخلاقی نیز غیرممکن است و با تعریفی که استراتسون از اراده آزاد می‌دهد، هیچ عاملی هرگز آزادانه عمل نمی‌کند.<sup>۴۷</sup> در واقع، استدلال استراتسون بیان می‌کند که چگونگی عمل ما به چگونگی بودنمان بستگی دارد، پس برای تحقق آزادی واقعی یا مسئولیت نهایی در برابر اعمالمان، باید مسئول نحوه بودنمان باشیم؛ هرچند انسان نمی‌تواند از تمام جهات، مسئول بودن خودش باشد، مثلاً: قد، وزن، سن و جنسیت انسان، نمی‌تواند مسئول اینها باشد؛ اما حداقل باید مسئول نهایی برخی از ویژگی‌های اصلی روانی باشد یا به عبارت بهتر می‌تواند برخی از ویژگی‌های روانی خود را کنترل کند؛ اما در نگاه استراتسون ما حتی نمی‌توانیم مسئول نهایی ویژگی‌های روانی خودمان باشیم. از استراتسون می‌پرسیم که چرا ما نمی‌توانیم مسئول نهایی آنچه هستیم، باشیم؟، پاسخ او به ما این است که برای اینکه مسئول نهایی نحوه بودن خودمان باشیم، باید به‌گونه‌ای آگاهانه علت خودمان باشیم و این محال است؛ اما این سؤال هم‌چنان پابرجاست که چرا ما نمی‌توانیم علت آگاهانه خویشتن خودمان باشیم و این چیزی غیرممکن برای ماست؟. همان‌طور که در بخش قبل گفتیم، استراتسون در پاسخ به این سؤال، مفصل تسلسل را مطرح کرد. در آنجا بیان کردیم مشکل اینجاست که هیچ نقطه آغازی را نمی‌توان پیدا کرد که شخص در آن نقطه، دارای ماهیتی خاص باشد تا اساس افعالی که شخصیت‌های بعدی وی را می‌سازند، قرار گیرد؛ به عبارت دیگر برای اینکه شخص مسئول نهایی آنچه هست، باشد، باید علت بالذات باشد و به نظر می‌رسد تنها موجودی که در عالم علت بالذات خودش هست، خداوند است و موجودات محدودی، مانند ما هیچ وقت نمی‌توانند علت بالذات خود باشند؛ زیرا یا لازمه آن یک تسلسل پوچ و بی‌فایده است و یا مستلزم پذیرش علت‌هایی است که معمول نیستند و می‌دانیم که اعمال نامعمول با مشکل تصادفی بودن رو به رو هستند.

پس با توجه به آنچه گفته شد، از نگاه استراتسون انسان توانایی این را ندارد که به صورتی تغییر کند که از منظر اخلاقی مسئول آنچه انجام می‌دهد و آنچه که هست، باشد. چگونگی هستی انسان نهایتاً پیامد شناس است، حالا چه شناس خوب و چه بد را داشته باشد.<sup>۴۸</sup> بنابراین معلوم می‌شود که در مرکز استدلال بنیادین مشکل تصادف و شناس قرار دارد.

اشاره کردیم که گلن استراتسون از محل بودن مفهوم علت بالذات صحبت می‌کند و آن را با عنوان

۴۷- رجیع شود به:

Strawson, "The Impossibility of Moral Responsibility," 15-16.

۴۸- ر.ک:

Strawson, "The Impossibility of Moral Responsibility," 15-16.

استدلال بنیادین شناختیم. ایده استراوسون در این استدلالش، به این بیان بر می‌گشت که داشتن اراده آزاد از نوع اختیارگرایانه (معنای قوی) نیازمند آن است که شخص علت بالذات باشد؛ اما علت بالذات بودن برای انسان‌ها ممکن نیست، پس اراده آزاد اختیارگرایانه برای انسان‌ها ناممکن است. حال در میان فلاسفه مسلمان، این مسئله؛ یعنی محال بودن علیت بالذات بودن انسان‌ها نیز مطرح می‌شود، برای نمونه: فارابی علیت بالذات را به معنای دقیق آن برای انسان‌ها محال می‌داند، با این تفاوت عمدۀ که او این تسلسل را در نهایت به اراده الهی می‌کشاند و خود را از محدود این تسلسل می‌رهاند.<sup>۴۹</sup>

فارابی، ابن سينا و ملاصدرا؛ هر سه بر این نکته تأکید می‌کنند که انکار ضرورت علی نه تنها ما را به اختیار واقعی نمی‌رساند؛ بلکه دچار معرض تصادف می‌کند. معرض تصادف ارتباط محکمی با مفهوم علت بالذات دارد؛ محال است که انسان‌ها به معنای واقعی علت بالذات باشند.

اگر کسی گمان کند که دلیل اختیار او این است که هرچه اراده کند، انجام می‌دهد و هرچه می‌خواهد، اختیار می‌کند، در جواب می‌گوییم آیا غیر از این است که در ابتدا اختیار در او بسوه و بعداً پدید آمده است؟؛ و اگر غیر حادث باشد، برای هر حادثی پدیدآورنده‌ای است. بنابراین، اختیارش محصول علتی است که به آن ضرورت بخشیده و نیازمند محدودی است که آن را ایجاد کرده باشد. در این صورت: یا ۱. خودش اختیار را ایجاد کرده که این فرض منجر به تسلسل می‌شود؛ یا ۲. وجود اختیار در او به اختیار خودش نیست که درنتیجه، به اختیار ازلی حق تعالیٰ ختم می‌شود؛ اما اگر آن را متنه‌ی به اختیار موجود حادث کنیم، همین سخن تکرار می‌شود.<sup>۵۰</sup>

در این عبارات، فارابی چند مطلب مهم را بیان می‌کند:

۱. آنکه اراده یا اختیار آدمی مثل هر پدیده دیگری در عالم، پدیده‌ای معمول است، پس نیازمند علت است؛

۲. علت باید این پدیده ممکن را به مرحله ضرورت برساند تا به منصة ظهور برساند؛

۳. اینکه اگر این پدیده محصول پدیده دیگری از همان نوع باشد، با معرض تسلسل رو به رو خواهیم شد.

نتیجه این بررسی، این است که اراده آدمی در نهایت به اراده‌ای بیرون از او متنه‌ی می‌شود که همان اراده الهی است: «اراده در ما ذاتی نیست؛ بلکه از خارج بر ما وارد می‌شود، از این‌رو، هر اراده، خواست، فعل، ادراک عقلی و حرکتی که داریم، بالقوه است نه بالفعل و به علت تعیین‌گر و مخصوصی محتاج است

.۴۹ - فارابی، فضوص الحکم، ۹۲.

.۵۰ - فارابی، فضوص الحکم، ۹۲.

تا یکی از این دو طرف را به فعلیت برساند».<sup>۵۱</sup>

دلیل ابن سینا واضح است، اراده انسان همچون دیگر رویدادهای جهان، از جمله ممکنات و برای تحقق به علت تامه نیازمند است. علت تامة اراده را نمی‌توان در خود اراده پیدا کرد؛ زیرا مفهوم علیت بالذات تنها بر خدا صدق می‌کند، نه بر انسان. از این‌رو، ارجاع اراده به اراده دیگر محذور تسلسل را در پی خواهد داشت: «وجود اراده‌های ما مسبوق به عدم است و هر موجود حادثی علّتی دارد؛ پس هر کدام از اراده‌های ما علّتی دارد، ولی علت آن اراده، اراده‌ای دیگر است و تا بی‌نهایت تسلسل یابد، این چنین نیست؛ بلکه اموری است زمینی یا آسمانی که از خارج عارض می‌شود و امور زمینی به امور آسمانی منتهی می‌شود».<sup>۵۲</sup> فلاسفه مسلمان برای حل این‌گونه معضلات، به سازگارگرایی روی آورده‌اند، یعنی معتقد شده‌اند که آزادی و ضرورت، نافی یکدیگر نیستند. اراده آدمی مثل هر رویداد دیگری در جهان، محصول یک فرایند علّی ضروری است؛ اما این زنجیره علّت‌ها در آخر باید به علت‌العلل یا خدا منتهی شود. در سخنان این گروه از فلاسفه، به طور مرتب با مفهوم اختیار واقعی روبرو می‌شویم. اختیار واقعی فقط درباره خدا صدق می‌کند و نه انسان. آنچه درباره آدمی تحقیق‌پذیر است، اختیار به معنای واقعی نیست: «قدرت (اختیار) ما در عین قوه و امکان، ولی در خدا عین فعلیت و وجوب است. فعل اختیاری به معنای واقعی جز در واجب-الوجود محقق نمی‌شود و همه‌کس غیر از او تنها مضطرهایی در هیئت مختار هستند».<sup>۵۳</sup>

ابن سینا نیز تنها خدا را به معنای واقعی آزاد می‌داند:

«وقتی می‌گوییم خدا قادر مختار است، منظور مان معنای متعارف در میان مردم نیست، بلکه معناش این است که او به نحو بالفعل و بی‌زواں چنان است. مختار نزد عرف مردم به معنای مختار بالقوه است که برای خروج اختیارش از قوه به فعلیت، محتاج مرجع داعی بیرونی یا درونی است، به همین دلیل است که مختار از ما در حکم مضطرب است، اختیار اول تعالیٰ به هیچ داعی و خیر ذاتی مبتنی نیست؛ لذا، خدا در فعلش مجبور نیست و افعالش هیچ داعی غیر از ذات و خیر ذاتی ندارد و در آنجا مثل ما دو قوه در تنازع با هم وجود ندارد».<sup>۵۴</sup>

از نظر ابن سینا وقتی که داعی و انگیزه فاعل، امری بیرونی باشد، نمی‌توان به معنای واقعی او را آزاد دانست. داعی و انگیزه زمانی برای فاعل ذاتی به شمار می‌آید که علت بالذات باشد و تنها موجودی که

۵۱- ابن سینا، الهیات شفاء، ۱۷۰.

۵۲- ابن سینا، النجاه، ۴۲۵.

۵۳- ملاصدرا، الحکمة المتعاللة في الانفار العقلية الازية، ۳۱۳.

۵۴- ابن سینا، التعليقات، ۵۳-۵۰.

علّت بالذات است، خداست؛ لذا تنها خدا به معنای واقعی آزاد است.

آزادی تنها صفت افعالی‌ای می‌تواند باشد که بر پایه دلیل انجام می‌شود، نه افعالی که از روی عادت و بدون توجه و یکباره انجام می‌گیرد. تنها زمانی شخص اقدام به انجام عمل می‌کند که آن عمل بر پایه دلیل انجام شود و برای افعال تصادفی نیازی به چنین اتصالی میان چگونگی عمل و نحوه بودن آن نیست؛ برای اعمال تصادفی هیچ تبیین عقلی وجود ندارد، به همین دلیل گفتیم: استدلال بنیادین معقولیت فعل آزاد را به چالش می‌کشاند؛ به این معنا که اگر کسی بخواهد مسئول آنچه که هست باشد، باید نحوه بودنش را هم خودش انتخاب کرده باشد و این بدین معنی نیست که فرد تها باید علّت نحوه بودنش باشد، بلکه بدین معناست که شخص آگاهانه و بدون واسطه، چگونگی بودن خودش را انتخاب کرده باشد و علّت آن باشد. از نظر نویسنده، این بخش از صحبت‌های استراوسون که درباره قد، سن، جنسیت و مثال‌هایی نظر این که لازمه و زیربنای حیات انسانی است و انسان هیچ دخل و تصریفی در آنها ندارد، کاملاً درست است؛ اما این تنها یک بخش از ماجراه انسان است، بخش دیگر آن، شامل ویژگی‌های روحی و روانی و مسائلی از این قبیل است که به زعم استراوسون ما نمی‌توانیم در این قبیل مسائل نیز علّت خودمان باشیم. مشکل ما با استراوسون از همین جا شروع می‌شود که او نقش عاملیت انسان را در انتخاب‌هایش به طور کلی نادیده می‌گیرد. انتخاب‌های انسان می‌تواند نامتعین باشد؛ ولی در عین حال تحت کنترل عامل باشند؛ عامل می‌تواند آنها را بنا به دلایلی که نشأت گرفته از عقل و آگاهی و هدفمندی است، انتخاب کند و آنها را انجام دهد. به طور کلی شاید تصور عده‌ای بر این باشد که اگر اراده‌های انسان نامتعین باشد، کنترل انجام اعمالش از دست وی خارج می‌شود، اما این برخلاف تصور رایج آزادی خواهانه انسان است؛ زیرا عمل تصمیم‌گیری همیشه با عدم تعیین همراه است؛ چون اگر قرار باشد عمل شخص از قبیل مشخص شده باشد، دیگر انتخابی وجود ندارد و بحث درباره محال بودن یا نبودن - تحقق آن در خارج دیگر معنایی ندارد؛ پس به زعم نویسنده، عدم تعیین یکی از ویژگی‌های اصلی انتخاب کردن است؛ به طور مثال دانشجویی می‌خواهد از میان اساتید، یکی را به عنوان استاد راهنمای خود برگزیند و شخص، غالباً بر طبق دلایلی که در ذهنش وجود دارد، دست به انتخاب می‌زند. در اینجا من به عنوان فاعل، یکی را مناسب با دلایل انتخاب می‌کنم؛ این بدین معناست که حتی اگر من دچار شک و تردید در مورد او باشم، این تردید تا لحظه انتخاب همراه من خواهد بود و ممکن است بارها به اساتید دیگر هم فکر کرده باشم؛ اما این من هستم که بر تمام شک و تردیدها فائق می‌آیم و یکی را انتخاب می‌کنم. بنابراین، تازمانی که من به لحظه تصمیم‌گیری نرسیده‌ام، این عدم تعیین‌ها همراه من خواهد بود؛ اما نکته مهمی که در این مطلب نهفته، این است که اینها مانع برای انتخاب و تصمیم‌گیری و مسئولیت من در قبال انتخاب‌هایم نمی‌شود؛ زیرا من به عنوان عامل، رأی خود را

اعمال می‌کنم، پس باید قبول کنم که اگر بخواهم مستولیت تصمیم‌هایم را بر عهده بگیرم، باید توانایی کنترل تمام سیستم‌های عصبی خود را در رابطه با آن انتخاب مذکور در دست بگیرم؛ درحالی که این تصوری غلط و نادرست است. برای اینکه انتخاب‌های من تصادفی نباشد، نیازی نیست به محلی که عدم تعیین از آنجا نشأت می‌گیرد، رجوع کنم و آنها را مجبور کنم که به مسیر خاصی بروند، به عبارت بهتر، برای متحقق شدن اعمال هدف‌مندانه به کنترل تمام شرایط نیازی نیست؛ هرچند باید قبول کنیم که گاهی عدم تعیین انتخاب‌های ما را تحت الشعاع قرار می‌دهد، اما این دلیل نمی‌شود که در همه موارد این‌گونه باشد.

در مثال انتخاب اساتید گفته شد که شخص پس از بررسی تمام دلایل خودش اعم از: میزان توپایی و تسلط فرد بر موضوع، تجربه، وقت و... یکی را انتخاب می‌کند. اکنون فرض کنید بر اثر جهش کوانتومی در مغزش، استاد دیگری را اعلام می‌کند. در اینجا می‌گوییم شخص اصلاً انتخابی انجام نداده است، چون هیچ‌یک از شرایط انتخابی، آگاهانه، عقلی و... در عمل موجود رخ نداده است؛ اما دلیلی نداریم که به صرف این مثال که به صورت تصادفی رخ داده، این نتیجه را تعمیم دهیم که در همه نمونه‌ها، انتخاب‌های ما تحت چنین شرایطی انجام می‌شود؛ زیرا من به صورت آگاهانه و عامدانه، هدف‌مند دست به انتخاب می‌زنم، پس باید میان برخی از نمونه‌ها تفاوت قائل شویم که آنها تصادفی انتخاب نمی‌شوند.

علاوه بر این، اشکال اساسی که از نظر نویسنده می‌تواند کلیت استدلال بنیادین استراتسون را زیر سؤال ببرد، خلط میان دلیل<sup>۵۵</sup> و علت<sup>۵۶</sup> است. علت همیشه در برابر معلول به کار می‌رود، مثلاً: وقتی گفته می‌شود آتش علت و حرارت معلول آن است یا نیروی جاذبه، علت سقوط اجسام معلول است، بنابراین، این کلمه «علت» را درباره پدیده‌های عالم خارج به کار می‌بریم که سخن از ایجاد، سببیت و تأثیر و تاثیر موجودات بر یکدیگر است؛ اما کلمه «دلیل» درباره مفاهیم ذهنی انسان به کار می‌رود؛ استدلال استراتسون متکی بر این است که ارتباط علی میان دلایل و عمل اشخاص برقرار کند؛ درحالی که دلایل لازم نیست که به عنوان علت تلقی شوند. همان‌طور که در ادامه خواهیم گفت شخص می‌تواند اراده آزاد داشته باشد؛ درحالی که دلایل علت عملش نیستند و تنها تبیین گر هستند. بنابراین به صرف اینکه میان دلایل و علت رابطه علی برقرار کنیم، نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که اراده آزاد شخص غیرممکن است؛ به همین ترتیب یکی دیگر از پایه‌های استدلال بنیادین استراتسون تضعیف می‌شود.

تسلسلی که قلب استدلال استراتسون است، با این بیان که دلایلی که عامل برای انجام عمل دارد، باعث می‌شود آن عمل انجام شود، تضعیف می‌شود؛ زیرا همان‌طور که توضیح دادیم، این دلایل به معنای علت

نیست و این بدین معناست که برای داشتن اراده آزاد، لازم نیست شخص، علت خودش باشد که دچار تسلسل شود، بلکه لازمه این بحث آن است که شخص چون به عنوان یک عامل با تکیه بر دلایلش عملی را انجام می‌دهد، نه تنها اراده آزاد دارد، بلکه مسئولیت اخلاقی عملش را نیز بر عهده دارد؛ به عنوان مثال فرض کنید گروهی می‌خواهند در جنگی شرکت کنند، اما هیچ‌کدام حاضر نیستند که پیش‌قدم شوند، به سراغ هر کدام که می‌روند و از آنها می‌پرسند چرا حمله نمی‌کنند، می‌گوید تا دیگری حمله نکند، من حمله نخواهم کرد. شخص اول چنین می‌گوید، بعد شخص دوم و سوم و... همین طور ادامه پیدا می‌کند و هیچ اقدامی صورت نمی‌گیرد؛ همین مثال را درباره استدلال استراسون در نظر بگیرید. وی بر این باور است که اگر قرار باشد شخصی مسئول اعمال خودش باشد و اراده آزاد داشته باشد، باید مسئول دلایل آن هم باشد و آن دلایل نیز موجود باشد و همین سیر قهقرایی به بی‌انتها می‌رسد و به هیچ‌جا ختم نمی‌شود، چون نیازمند تکمیل رده‌های بی‌نهایت قبل‌تر است؛ در این صورت، قاعده‌تاً باید عملی رخ دهد، چه بر سد به اینکه بخواهد آن عمل هم از آزادی و اراده انسان نشأت بگیرد.

قبلاً نیز گفته شد، ما هر چقدر هم که توانیم خالق انگیزه‌ها و شخصیت‌های آغازین خودمان باشیم، اما آیا شخص در بزرگسالی هم نمی‌تواند انتخاب کند؟؛ هم سازگارگرایانی مثل دنت، هم اختیارگرایانی مانند کین؛ و حتی عصب‌شناسی مانند لیت (با حق و تو)، بر این باورند که شخص وقتی به بلوغ فکری می‌رسد، به گونه‌ای آزادانه شخصیت خود را تغییر می‌دهد و دست به انتخاب‌های مختلفی می‌زند؛ بنابراین آنچه که گلن استراسون بر آن اصرار دارد، توجیه منطقی ندارد.

## منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الهیات شفاء. تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، المقاله الرابعة، فصل ثانی، قاهره: دارالکاتب العربي للطباعة والنشر، ۱۳۹۵.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النجاة. به کوشش: محمد تقی دانش‌پژوه، جلد دوم، تهران: بینا، ۱۳۷۷.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات. تحقيق از عبدالرحمن بدوى، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴.
- فارابی، ابونصر. فض و ص الحکم. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، جلد ۶، داراحیا التراث العربی، ۱۹۸۱.

Strawson, Galen. *Freedom and Belief*. New York: Oxford University Press, 1986.

Strawson, Galen. "Consciousness, Free Will and the Unimportance of Determinism." *Journal Inquiry: An*

*Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Volume 32, 1989, Issue 1, 3-27.

Strawson, Galen. "The Unhelpfulness of Indeterminism." *Philosophy and Phenomenological Research* 60 (1): 153.

Strawson, Galen. "Your Move: The Maze of Free Will." *The New York Times*. Available at: <http://opinionator.blogs.nytimes.com>.

Strawson, Galen. "Free Agent." *Philosophical Topics* 32: 361.

Strawson, Galen. "Consciousness, Free Will, and the Unimportance of Determinism." *Inquiry* 32, Volume 32, Issue 1: 9.

Strawson, G. "The Bounds of Freedom." In *The Oxford Handbook of Free Will*, edited by R. Kane, 443. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Strawson, Galen. "The Impossibility of Moral Responsibility." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 75, No. 1/2, 15-16.

Kelsey, Eli Benjamin. "Freedom and Forfeiture: Responding to Galen Strawson's Basic Argument." PhD thesis, Georgia State University, 2008.

### Transliterated Bibliography

Fārābī, Abū Naṣr. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Qum: Intishārāt-i Bidār, 1985/1405.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Nījāh*. researched by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Tehran: s.n. 1999/1377.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ta’īqāt*. researched by ‘Abd al-Rahmān Badawī, Qum: Maktab al-‘lām al-Islāmī, 1984/1404.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Ilāhīyāt al-Shiṭā*. researched by *al-Ab Qanawātī* va Sa’id Zāyid, al-Maqālih al-Rābi‘a, Faṣl-i Thānī, Cairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī li-l-Tibā‘a wa-al-Nashr. 1975/1395.

Mulāṣadrā, Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Hikma al-Muta‘āliya fī al-Asfār al-‘Aqlīya al-Arba‘a*. Dār Ihyā’ *al-Turāth* al-‘Arabī, 1981/1401.

## Table of Contents

<b>Justice in Political Freedoms from the Perspective of Shiite Political Theology</b> Dr. Ali Mohammadi Zia	<b>11</b>
<b>The Basis of Linguistics of Face in Levinas's Moral Philosophy</b> Mahmoud Abbasi- Dr. Seyyed Ahmad Fazeli - Dr. Muhammad Asghari	33
<b>Existential Intensification of the Natural World from the Perspective of Allameh Tabataba'i and its Eschatological Implications</b> Dr. Amir Rastin Toroghi	61
<b>Evaluating the Similarity of Mullā Sadrā's and Hume's Views on the Perception of Universals in the Context of Mesbah Yazdi's Analysis</b> Vahid Davari Chardeh- Dr. Mansour Imanpour- Dr. Sohrab Haghigat	85
<b>Examining the Possibility of Generalizing the Beings of the Universe to the Infinite Specific Intermarriage</b> Mohammad Javad Rezaei- Dr.Mohammad Javad Enayati Rad	107
<b>Explaining the Model of Knowing the Infallible Imam through the Infallible Imam Based on Ayatollah Javadi Amoli's Theory of Interpreting Human through Human</b> Fatemeh Nezafat Yazdi- Dr. Vahideh Fakhar Noghani- Dr. Nahid Mashaei	129
<b>The Metaphorical Origin of the Concept of Reason in Myths and the Process of Its Transition to Philosophy</b> Dr. Esmaeil Keshavarz Safiei	157

**The Disclosure of Happiness to Şadrian Human**

Bibi Bahareh Fakoor Yahya- Dr. Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi

187

**The Aesthetics Argument from the Perspective of Robin Collins**

207

Maryam Seif - Dr. Farah Ramin

**Challenges, Capacities, and Strategies for Religious**

231

**Rapprochement in Naqshbandi order in Turkey**

Akram Ehsaninejad- Dr. Hamed Naji Esfahani-Dr. Alireza Ebrahim

**A New Reading of the Intellectual Tradition of Muslim**

**Philosophers in Light of the Correlation between Philosophy and**

**Theosophy**

259

Dr. Mohammad Bonyani- Hanieh Koohi Hajiabadi

**An Examination of Galen Strawson's View on Free Will and its**

**Criticisms**

285

Taybeh Gholami- Dr. Zahra Khazaei

*In the Name of Allah*



## Essays in Philosophy and Kalam

Issue 113 autumn & winter 2025

ISSN-Online: 2538-4171

### License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

**Editor in Chief:** Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrūdī

### Editorial Board

**Dr. Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrūdī,**  
Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi  
University of Mashhad

**Dr. Mahdī Dihbāshī,** Professor

Department of Philosophy, Isfahan University

**Dr. Muhammad Dhabiḥī,** 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 Targhi

**Transliterator**  
Maryam Oraee

### 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-Online:2538-4171

The Research Journal  
of the faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 56, No. 2: Issue 113, Autumn & winter 2024 - 2025