همایش

روز جهانی فلسفه

«حکمت و تمدن در اسلام»

دبیر علمی: دکتر عبدالحسین خسروپناه

دکتر مهدی گلشنی	بر پایی یک تمدن اسلامی پایدار مستلزم همگامی دانش با حکمت است
دکتر شهرام پازوکی	حکمت اسلامی و مسأله پیشرفت تمدن
دکتر محسن الویری	حکمت مردمی؛ تأملی درباره نظام حکمی تمدن‌ساز
دکتر اصغر منتظر قائم	اندیشه‌ها و مدل تمدن ساز خواجه نصیر طوسی
دکتر حسن طارمی راد	تمدن آرمانی، نماد «خیر کثیر» حاصل از حکمت
دکتر حسن بلخاری	حکمت، تمدن و معماری
دکتر عبدالحسین خسروپناه	امکان تمدن اسلامی

۲۸ آبان

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار می کند:

همایش روز جهانی فلسفه

آبان ماه ۱۳۹۷ Nov 2018

حکمت و تمدن

با حضور استادان:

علی اکبر ولایتی، مهدی گلشنی، مهدی محقق، شهرام پازوکی،
حسن طارمی راد، محسن الویری، اصغر منتظر قائم

دبیر علمی همایش: عبدالحسین خسروپناه

زمان: روز دوشنبه ۲۸ آبان ماه ۱۳۹۷ ساعت ۱۴:۰۰

مکان: خیابان ولی عصر (عج)، خیابان نوفل لوشاتو، کوچه آراکلیان، پلاک ۴
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

سخنرانی افتتاحیه

دکتر عبدالحسین خسروپناه
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



بسم الله الرحمن الرحیم. حضور استادان بزرگوار، سروران گرامی که محفل ما را منور کردند خیر مقدم عرض می‌کنم. اهل حکمت و دوستداران حکمت که همیشه با علاقه قلبی در این محافل حکیمانه حضور پیدا می‌کنند، مؤسسه حکمت و فلسفه را نیز دلگرم می‌کنند تا اینگونه مباحث استمرار پیدا کند.

عزیزان مستحضرند که ما هر ساله در مؤسسه به بهانه روز جهانی فلسفه -که البته الان سال‌هاست که اصل این فعالیت به صورت بین المللی تعطیل شده است- یک موضوع خاص و ابتکاری را انتخاب می‌کنیم و از اساتید دعوت می‌کنیم که در آن باب سخن بگویند. معمولاً تأکید ما بر این است که یک طرف بحث، حکمت باشد. تاکنون نشست‌هایی مثل حکمت و علوم، حکمت و معنویت، حکمت در ادیان توحیدی[1] در این مؤسسه برگزار شده‌اند. امسال نیز با مشورتی که عزیزان داشتند و با شورای پژوهشی مؤسسه مطرح شد، بحث حکمت و تمدن پیشنهاد شد و به تصویب رسید. به همین جهت اساتید مختلف را دعوت کردیم که از محضرشان استفاده کنیم. متأسفانه آقای دکتر ولایتی که سال‌هاست در زمینه تمدن اسلامی پژوهش کرده‌اند، چند لحظه پیش خبر دادند که کاری فوری پیش آمده و با اینکه صبح فرمودند که تشریف می‌آوردند، اما در اختیار خودشان نبود. ظاهراً ایشان جایی احضار شدند و حتماً باید در آن جلسه شرکت می‌کردند. ایشان عذرخواهی کردند و لذا تشریف نمی‌آورند. بنابراین ما امروز از محضر اساتید دیگر که قبلاً دعوت کردیم استفاده می‌کنیم.

موضوع بحث استاد بزرگوار، آقای دکتر مهدی گلشنی، برپایی یک تمدن اسلامی پایدار، مستلزم همگامی دانش با حکمت است. استاد گلشنی نیاز به معرفی ندارند؛ مخصوصاً اگر این کمترین بخواهد استاد را معرفی کند. زیرا معرِّف باید اجلی از معرَّف باشد، نه اقل. ولی اجمالاً عرض می‌کنم که استاد ممتاز دانشگاه صنعتی شریف، چهره ماندگار فیزیک، رئیس سابق دانشکده فیزیک دانشگاه صنعتی شریف، برنده دو جایزه کتاب سال و بنیان‌گذار گروه فلسفه علم دانشگاه شریف، رئیس سابق پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و رئیس گروه علوم پایه فرهنگستان علوم آثار متعددی را منتشر کرده‌اند؛ از جمله *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر از علم سکولار تا علم دینی*. ایشان جزء مؤسسان نظریه علم دینی در کشور ما هستند. ایشان شخصیتی نظریه‌پرداز هستند که سال‌هاست خدمات علمی و فرهنگی‌شان هم در عرصه فیزیک و هم در عرصه الهیات و مخصوصاً تطبیق دو حوزه علم و دین، برای جامعه جهانی قابل استفاده است و نشست‌های مختلف از دانش ایشان در کشورهای مختلف آمریکایی، اروپایی و سایر کشورها برگزار شده و از محضر ایشان استفاده شده است. با تشویق حضار از استاد خواهش می‌کنم تشریف بیاورند و بحث خود را ارائه دهند.

برپایی یک تمدن اسلامی پایدار مستلزم همگامی دانش با حکمت است

دکتر مهدی گلشنی
چهره ماناگار فیزیک و عضو هیأت علمی دانشگاه صنعتی شریف



بسم الله الرحمن الرحیم.

به نزد آنکه جانش در تجلی است
همه عالم کتاب حق تعالی است
و از او هر عالمی چون سوره‌ای خاص
یکی چون فاتحه، دیگر چو اخلاص
در این ره انبیا چون ساربانند
دلیل و رهنمای کاروانند
و از ایشان سید ما گشته سالار
هم او اول، هم او آخر در این کار

خدمت اساتید معظم سلام عرض می‌کنم. از اینکه در حضورتان هستم بسیار خوشوقت هستم و از این مؤسسه به خاطر برگزاری مراسم این روز و مخصوصاً این موضوع متشکرم. زیرا حکمت موضوع فراموش‌شده عصر ما است. این فقط گفته من نیست و سخن برخی از بزرگان غرب نیز هست. من صحبت از حکمت و تمدن پایدار می‌کنم. زیرا من تمدنی که در غرب هست را پایدار نمی‌بینم و دلایل آن را نیز می‌توانم توضیح دهم. حتی برخی از بزرگان غرب نیز در این موضوع کتاب نوشته‌اند. اکنون غرب از طرفی در علم پیشرفت می‌کند و از طرف دیگر درگیر مسائلی چون انسان‌کشی، تخریب محیط زیست، نابودی انسان‌ها و غیره است که اینها با تمدن پایدار هم‌خوانی ندارد. در ادامه، تذکر بعضی از بزرگان معاصر و هم‌زمان غرب را نیز عرض خواهم کرد.

ما با چند مطلب سر و کار داریم که اولین آنها حکمت است. برداشت ما از حکمت چیست؟ برداشت ما و غربی‌ها از حکمت یکی است. من ابتدا بحث را با چند تعریف شروع می‌کنم و بعد، از جهان اسلام نیز معرفی می‌کنم و سپس برداشت خود را به شما می‌گویم. برداشت من دقیقاً همان چیزی است که بعضی از بزرگان در اینجا در سخنرانی‌های قبلی خود فرمودند. فرهنگ oxford در تعریف حکمت می‌گوید: توانایی قضاوت درست در مسائل مربوط به حیات و رفتار و داشتن قضاوت درست در انتخاب وسائل و اهداف.

نیکولاس مکس برن از فیلسوفان علم معاصر است و کتاب *from knowledge to wisdom* اثر ایشان است. بعضی از حرف‌های او بسیار جالب است که برایتان خواهم خواند. ایشان حکمت را اینگونه تعریف می‌کند: «حکمت، ظرفیت برای آن است که درج کنیم چه چیزی در زندگی ارزش دارد». بنابراین حکمت شامل دانش نیز هست اما شامل بسیاری چیزهای دیگر نیز هست. او اضافه می‌کند: «کسب دانش فارغ از یک دغدغه اساسی برای حکمت چنانکه در زمان حال داریم، به نحوی خطرناک، آسیب‌زا و غیرعقلانی است».

حال به تعاریفی که در آثار اسلامی آمده است می‌پردازیم. در قرآن خیلی واضح آمده است که «وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ» یا «وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً». قرآن صحبت از حکمت لقمان می‌کند که می‌گوید حکمت لقمان چند عنصر دارد: تسلیم به خدا و عبادت خدا، دغدغه آخرت داشتن، توجه به ارزش‌های اخلاقی از جمله اعتدال، تواضع و صبر در برابر شدائد، آگاه بودن از وظایف شخص نسبت به خودش، خانواده‌اش و دیگران.

راغب اصفهانی می‌گوید: «حکمت، درک حقیقت از طریق دانش و عقل است». بنابراین حکمت در مورد خداوند، دانش هر چیز و خلقت ماهرانه آنهاست و در مورد انسان‌ها انجام کارهای نیک‌خواهانه است.

قرشی که معاصر خود ما است، در کتاب *قاموس قرآن* می‌گوید: «حکمت یک حالت و خصیصه درک و تشخیص است که شخص به وسیله آن می‌تواند حق و واقعیت را درک کند و مانع از فساد شود و کار را متقن و محکم انجام دهد».

به طور خلاصه، مجهز شدن به حکمت باعث می‌شود که شخص جهات مهم واقعیت را تشخیص دهد و بین حقیقت و خطا و خوب و بد فرق بگذارد. بنابراین با توجه به اقوالی که هنوز بعضی از آنها از جمله آیت الله طباطبایی و غیره را ذکر نکرده‌ام، چند خصوصیت برای حکمت می‌توان ذکر کرد: استفاده مناسب از دانش، قضاوت معقول، شناخت مسائل اساسی، دوربینی و بصیرت، حساس بودن نسبت به ملزومات اعمال شخص و درک همبستگی همه اشیاء. اگر بخواهم به طور خلاصه‌تر بگویم، حکمت به کار گرفتن عقلانیت تمام عیار است. اگر عقلانیت به طور تمام عیار به کار گرفته شود، هم دوربین است و هم جامع‌بین است و همه جهات را در نظر می‌گیرد. حکمت، به کار گرفتن عقلانیت تمام عیار است که تمام ابعاد حیات انسانی را دربرمی‌گیرد. این بخش مربوط به تعریف حکمت بود.

حال به سراغ تمدن درخشان اسلامی و حاکمیت حکمت بر دانش می‌رویم. اولاً منظور از تمدن، مجموعه علوم، فنون، قوانین، آداب و رسومی است که حالت فکری، سیاسی، اقتصادی و غیره را دربرمی‌گیرد. به نظر من این تمدن انسانی تا آن دوران که درخشان بود، یک سری عناصر داشت که من آنها را در کتاب *از علم سکولار تا علم دینی* در بخشی که مربوط به شکوفایی تمدن اسلامی است برشمردم. تا وقتی که آن عناصر حاکم بود، آن تمدن درخشان بود. وقتی که اشعری‌ها آمدند و حاکم شدند و عقلانیت کنار گذاشته شد، آن عناصر نیز کنار گذاشته شدند. در این گفته تردیدی نیست و غربی‌ها نیز آن را قبول دارند و حتی اقرار می‌کنند که تمدن اسلامی برای ۳۵۰ سال بلامنازع بود. اما بعد از آن، این تمدن رو به افول می‌رود. فلاسفه و بزرگان ما چند خصوصیت داشتند: پرهیز از تقلید کورکورانه، سفارش به تبعیت از برهان، حق‌جویی، کل‌نگری و سعه صدر. همه اینها مظاهر حکمت عقلانی هستند و چیزهایی بود که آن موقع وجود داشت. همه حرف فلاسفه و بزرگان ما این بود که باید یکپارچگی عالم خلقت و وحدت تدبیر را در نظر گرفت. آنها برخلاف فلاسفه امروزی که فقط به بعد ریاضی قضایا نگاه می‌کنند و فقط یک بعد را نگاه می‌کنند، کل‌نگر بودند.

اتفاق بسیاری جالبی که در غرب اتفاق افتاده است همین کل‌نگری است که متأسفانه من انعکاس آن تحولات را در محیط خودمان نمی‌بینم. هر ادای زشتی که در غرب هست، فوراً منعکس می‌شود ولی انعکاس بعضی تحولات بسیار مثبت که بعضی از آنها را ذکر خواهم کرد در محیط ما کم است. متفکران مسلمان نه تنها علوم طبیعی را جدای از دین تلقی نمی‌کردند، بلکه مطالعه طبیعت را یک وظیفه دینی می‌دانستند. امروز نیز بعضی از بزرگان در غرب همین‌طور تلقی می‌کنند. بعضی از برندگان جایزه نوبل، بعضی از بزرگترین زیست‌شناس‌ها یا فیزیک‌دانان الان همین تلقی را از مطالعه طبیعت دارند.

سقوط تمدن اسلامی از اوایل قرن دوازده میلادی شروع شد و شخصیت‌های بسیار بزرگی مثل خواجه نصیر که با پنج نسل فاصله شاگرد ابن سینا می‌شود، ظهور کردند. آنها در مدارس خصوصی تحصیل کردند. وقتی علم جدید آمد چه شد؟ همان دیدی که بر ابوریحان، ابن هیثم و البتانی حاکم بود، بر بزرگان علم جدید مثل لایبنیتس و نیوتن نیز حاکم بود. نیوتن موحد بود و به تثلیث اعتقاد نداشت. اما بعدتر، وقتی هیوم و آگوست کنت آمدند و پوزیتیویسم حاکم شد و آنها فکر کردند

که فقط باید با چیزهایی که ریشه در تجربه دارد طی کنند و فقط باید به آنها بسنده کنند، قضیه تغییر کرد. تا اینکه در دوران ما علم جدید آمد و فراموشی حکمت شروع شد. ثروت و قدرت ملاک شدند. در زمان ما علم برای دو جهت دنبال می‌شود. البته منظور من محیط غرب است و محیط ما از این جهت نیز خیلی عقب است. بخشی از آنها هنوز برای فهم طبیعت است که ببینند در طبیعت چه می‌گذرد. بعضی از آنها موحدانه و بعضی ملحدانه به موضوع نگاه می‌کنند. اما به هر حال می‌خواهند ببینند که در طبیعت چه می‌گذرد. جهت دوم برای قدرت و ثروت و غیره است. متأسفانه ایده علم به خاطر خود علم به جمع آوری اطلاعات تبدیل شده است.

یکی از فیلسوفان واقعاً حکیم غرب خانم مری میجلی است که من در سخنرانی‌شان در فرانسه شرکت داشتم. ایشان در آنجا حرف بسیار زیبایی زد که من آثار آن را هم در غرب و هم در محیط خودمان می‌بینم. ایشان می‌گفت امروزه سطح اطلاعات ما زیاد و عمق آن کم شده است. افراد راجع به هر زمینه یک سری چیزهایی را می‌دانند، اما اگر راجع به چیزی خاص از آنها سؤال شود دیگر نمی‌توانند حرف بزنند. او می گوید وقتی دانش با جمع کردن اطلاعات برابر گرفته می‌شود، شناخت به زمینه رانده می‌شود. در این صورت ایده حکمت فراموش می‌شود. الان به طور عمده دانش فقط به جمع آوری اطلاعات محدود شده است و فقط در برخی از بزرگان غرب و آنهایی که بعد عمیق دارند می‌بینیم که می‌خواهند تا انتهای قضیه‌ای مثل طبیعت و غیره را بفهمند. در محیط‌هایی مثل فیزیک و غیره دانشجو از سؤال کردن در مسائل مختلف منع می‌شود. در غرب هم همین‌طور بود، اما آنها اکنون فهمیده‌اند که این کار اشتباه بوده است.

به علاوه، علم در زمان ما در راه قوت نظامی و غیره به کار رفته است، به طوری که بعضی از بزرگان نسبت به این موضوع انتقاد کرده‌اند. جنگ جهانی اول حدود سال ۱۹۲۰ به پایان رسید. تعداد زیادی آدم در جنگ جهانی اول کشته شدند. یکی از افرادی که فقط علم تجربی را قبول داشت و فقط برای آن شأن قائل بود، برتراند راسل بود. راسل در جایی گفته است که فقط علم تجربی برای او معنا دارد. اما وقتی راسل چند میلیون کشته در جنگ جهانی اول را دید، حرفی زد که آن را برایتان می‌خوانم. هالدین کتابی نوشته بود. راسل در سال ۱۹۲۳ کتابی به اندازه دست من و با قطری کم نوشت که من آن را تصادفاً در کمبریج پیدا کردم. آن کتاب دیگر چاپ نمی‌شود. راسل در آن کتاب کم قطر به هالدین پاسخ داد و گفت:

کتاب *دادلوس* هالدین تصویر زیبایی از آینده به دست داده است که آن می‌تواند از طریق استفاده از کشفیات علمی، شادی انسانی را ارتقا بخشد. من اگرچه مایلم که با پیش‌بینی او موافقت کنم، تجارب درازمدت از سیاست‌مدارن و حکومت مرا تا حدی مشکوک کرده است. من مجبورم که احساس خوف کنم از اینکه علم مورد استفاده قرار گیرد به طوری که بر قدرت گروه‌های غالب بیافزاید به عوض اینکه انسان‌ها را شاد کند. علم به انسان‌ها قدرت کنترل بیشتر خویش و مهربانی بیشتر یا توان بیشتر برای تخفیف شهوات‌شان را نداده است. بدین علت علم تهدید می‌کند که سبب نابودی تمدن ما بشود.

راسل در آن کتاب به صراحت می‌گوید که علم به دست قدرتمندان و ثروتمندان می‌افتد و برای آینده بشر تمدنی باقی نمی‌ماند. سر و صدای بعضی دیگر از بزرگان، بعد از جنگ جهانی دوم درآمد. شوماخر یک اقتصاددان درجه اول در زمان بعد از جنگ جهانی دوم بود. او از آلمان به انگلیس رفت و مشاور اعظم نخست وزیر انگلیس شد. من از اینکه یک اقتصاددان دید بسیار عمیقی نسبت به قضایا داشته باشد تعجب می‌کنم. *Small is beautiful* و *a guide for the perplexed*[2] دو کتاب او هستند که هر دوی آنها به فارسی ترجمه شده‌اند. ببینید شوماخر چه زیبا توصیف می‌کند:

علم قدیم، حکمت یا علم برای شناخت عمدتاً متوجه خیر مطلق بود. یعنی حقیقت، خیر و زیبایی که دانشِ آن خوشبختی و نجات به بار می‌آورد. علم جدید عمدتاً متوجه قدرت مادی بوده است. گرایشی که آنچنان رشدِ کرده است که تقویت توان سیاسی و اقتصادی معمولاً به عنوان اولین هدف و توجه اصلی برای خرج کردن در راه علمی به حساب می‌آید. علم قدیم به طبیعت به عنوان صنع الهی و مادر انسان نظر می‌کرد، اما علم جدید به عنوان خصمی به طبیعت می‌نگرد که باید بر آن پیروز شد یا سیلی که باید از آن بهره‌برداری کرد. اما بزرگ‌ترین و متفاوت‌ترین تفاوت به نگرش علم به انسان مربوط می‌شود. علم برای شناخت، انسان را مخلوقی به صورت خدا می‌دانست؛ شاهکار خلقت و بنابراین مسئول جهان. علم برای کنترل ضرورتاً انسان را چیزی جز محصول تصادفی تکامل نمی‌بیند. حیوانی بالاتر، یک حیوان اجتماعی، موضوعی برای مطالعه با همان روش‌هایی که سایر پدیده‌های این جهان مطالعه می‌شوند.



در سال‌های اخیر یک فیلسوف انگلیسی به نام آقای نیکولاس مک برن به میدان آمده است. من این گفته‌ها را مخصوصاً بیان می‌کنم تا ببینید که گاهی چیزهای زشتی به وجود می‌آید. اما گاهی وقت‌ها آنها چیزهایی می‌گویند که حکمای ما گفته‌اند و در فرهنگ ما بسیار موجود است ولی الان در سطح عمومی مثل دانشگاه‌ها و سایر محیط‌های عمومی پیدا نمی‌شود. آقای نیکولاس مک برن یازده سال پیش، در سال ۲۰۰۷ کتاب *from knowledge to wisdom*[3] را نوشت. او بعدتر کتاب دیگری نوشت و خواهان انقلابی در فلسفه علم شد. او حرف زیبایی می‌زند و می‌گوید:

بسیاری از تحقیقات علمی و فناورانه صرف علایق کشورهای ثروتمند می‌شود، نه علایق هزاران میلیون افرادی که در فقر محقرانه زیست می‌کنند. تحقیقات پزشکی در درجه اول صرف بیماری‌های ثروتمندان می‌شود، نه بیماری‌های فقرا. همچنین است مسأله ننگ‌آور تحقیقات نظامی. در انگلیس سی درصد بودجه تحقیق و توسعه صرف کارهای نظامی می‌شود و در آمریکا پنجاه درصد. در دنیای ما که مملو از ناباوری‌ها، بی‌عدالتی‌ها، تعارض و جنگ است این سؤال مطرح می‌شود که آیا این مخارج در جهت بهترین منافع انسانیت است؟ سکوت عمومی در برابر این مطلب نیز درخور تعجب است ناتوانی جامعه علمی که درباره آن صحبت کنند.

ایرادی که او وارد می‌کند این است که چرا جامعه علمی نسبت به این مسائل ساکت است. بودجه زیادی صرف نابودی انسان‌ها می‌شود. چرا جامعه علمی ساکت است؟ اتفاقاً زمانی که کلینتون رئیس جمهور آمریکا بود، یکی از فیلسوفان بسیار برجسته اما ملحد به همراه عده‌ای دیگر نامه‌ای به صورت دسته جمعی برای کلینتون نوشتند و ایراد گرفتند که چرا بودجه زیادی را صرف امور نظامی می‌کنید و چرا دانشمندان ساکت‌اند؟

نیکولاس مکس برن بعد از آن کتاب معروف خود مقاله *لزوم انقلاب بر فلسفه علم* را نوشت. مقاله دیگر او که در مجله بیوشیمی و بیوفیزیک به چاپ رسید *لزوم انقلاب در برنامه دانشگاه‌ها* بود. اینها توصیه‌های بسیار خوبی هستند. فارغ‌التحصیل‌های ما فقط یک سری علوم را یاد می‌گیرند، فارغ از اینکه این علوم در جامعه انسانی به کار می‌روند. امروز به دنبال این هستند که مقاله‌ای بنویسند و مقامی بگیرند. حتی دنبال فهم طبیعت نیستند. من به عنوان کسی که در دانشکده فیزیک به سر می‌برد می‌گویم آن ابعادی از بحث‌ها که کمی این سؤال را ایجاد می‌کند که پشت قضیه چیست، امروزه مطرح نیست. امثال انشتین به دنبال فهم آن مطالب بودند.

در غرب این مسأله کمی تغییر پیدا کرده است، اما در محیط ما نه. در محیط ما فقط یک جمع و ضرب، یک مقاله و یک مقام است. مک برن در مقاله *لزوم انقلاب در فلسفه علم* حرف زیبایی می‌زند. اگر این سخن را می‌گفتیم، چیز عجیبی نبود. اما نقد کردن در محیطی که به دنبال نابودیِ دنیاست نشان می‌دهد که یک عده آدم بی‌غرض واقعاً دغدغه دارند. مک برن، از معروف‌ترین فیلسوفان علم، به صراحت می‌گوید: «نه فلسفه قاره‌ای، نه فلسفه تحلیلی».

منظور او حکمت طبیعی لایبنیتس است. در ایران دانشجویان هنوز به گروه فلسفه علم نیامده می‌خواهند بدانند فلسفه تحلیلی چه زمانی درس داده می‌شود. من به عنوان کسی که در علوم فعالیت می‌کنم می‌گویم که ذره‌ای از این مطالب در علوم به کار نمی‌رود، اما ما در ایران به دنبال آن هستیم.

علوم شناختی به مقدار زیادی در دنیا تحول پیدا کرده است. بعضی از مهم‌ترین فیزیکدان‌ها و زیست‌شناسان می‌گویند هیچ وقت نمی‌توان شعور انسان را با فیزیک توضیح داد. اما در رشته علوم شناختی در ایران می‌خواهند تمام قضیه‌ها را با فیزیک تمام کنند! ما نسبت به سطح جهان واقعاً عقب هستیم و از تحولات جهانی دور هستیم. نیکولاس مک برن در مقاله *نیاز به انقلاب در فلسفه علم* چند مطلب را بیان می‌کند:

نیاز است که انقلابی در فلسفه علم به وجود آید، هم در خود رشته فلسفه علم و هم در اهداف و روش‌های علم آن‌طور که الان فهمیده می‌شود. ما به پارادایمی نیاز داریم که بپذیرد علم سلسله مراتبی از مفروضات متافیزیکی درباره فهم‌پذیری و قابلیت شناخت جهان دارد.

به طور خلاصه، جدایی حکمت از دانش به جای اینکه در جهت آسایش و تأمین نیازهای بشر باشد، منجر به ناامنی، اضطراب، بی‌اخلاقی و انحطاط بعد معنوی بشر شده است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که چرا علم و فناوری، رفاه و شادمانی انسان‌ها را به همراه نیاورده است؟ پنجاه سال

پیش یکی از دانشگاه‌ها در آمریکا در مورد اینکه چند درصد از مردم از زندگی خود راضی هستند آمار گرفتند و درصدی را اعلام کردند. پنجاه سال بعد همان آمار را گرفتند و پی بردند که درصد افرادی که از زندگی خود راضی هستند کم شده است. نویسنده کتاب تحلیل می‌کند و می‌گوید زمانی که آنها برای اولین بار آمار گرفتند یخچال و سایر امکانات وجود نداشت. الان با وجود اینکه همه امکانات هست، شادی کمتر شده است. این مسأله دوری از حکمت را نشان می‌دهد.

سؤال این است که چرا قضایا اینگونه پیش آمدند؟ به نظر من، تمامی نتایج نامطبوع علم فعلی ریشه در حاکمیت جهان‌بینی سکولار در میان عالمان معاصر دارد که دور بودن از حکمت را نشان می‌دهد و این آثار را به بار آورده است که هر کدام نیاز به باز کردن دارند:

طرد هر دانشی که ریشه در حواس ما ندارد؛

نادیده گرفتن مسائل اخلاقی در کارهای علمی؛

استثمار طبیعت و جوامع انسانی؛

– غفلت از کل‌نگری به واقعیات (فقط رشته و تخصص خاص خود را می‌بینند)؛

– غفلت از دغده‌های بنیادی بشر به طور خلاصه شامل:

– معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه،

– هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه،

و اخلاق نسبی، دانشی بدون حکمت و قدرتی بدون تقوا و آسایشی بدون آرامش ذهن به وجود آورده است. حال سؤال من این است که چرا حکمت در زمان ما مورد غفلت قرار گرفته است؟ یکی از دلایل آن باریک شدن تخصص‌ها است. افراد فقط به حوزه خود نگاه می‌کنند. اگر حوزه آنها فیزیک، پزشکی یا مهندسی است، فقط به آن نگاه می‌کنند. مهندسان غالباً و حاکماً علوم انسانی، علوم پایه و همه چیز را با پیمانه‌های مهندسی خود می‌سنجند و لذا تخصص‌گرایی بسیار باریک شده است. برای من جای تعجب است که چرا جامعه فیزیک یا جامعه علمی به حرف بزرگان خود نگاه نکرده است؟! هایزنبرگ یکی از بزرگ‌ترین فیزیکدانان قرن بیستم بود و فیزیک هسته‌ای مدیون اوست. او گفت جهان را با عینک خودتان نبینید؛ جهان وسیع‌تر از آن است که عینک شما می‌بینید. یک دیدگاه کل‌نگر داشته باشید. هایزنبرگ می‌گوید امروزه افتخار عالم عشق به جزئیات و کشف و تنظیم کوچک‌ترین الهامات طبیعت در یک حوزه بسیار محدود است. این کشف همراه با احترام برای متخصص در یک حوزه خاص بوده است. ولی این به قیمت از دست دادن ارزش روابط در یک مقیاس بزرگ شده است. در این دوران به سختی می‌توان از یک دیدگاه وحدت‌یافته از طبیعت سخن گفت. جهان یک دانشمند، حوزه باریکی از طبیعت شده است که عمر خود را صرف آن می‌کند.

بنابراین یکی از دلایل غفلت از حکمت در دوران ما تخصص‌گرایی است که البته امروزه چاره‌ای جز تخصص نیست. ابن سینا علوم طبیعی، پزشکی، الهیات و چیزهای دیگری را می‌دانست. در آن زمان می‌شد همه چیز را فراگرفت. الان اگر کسی بخواهد تنها در تمام زمینه‌های یک علم مثل فیزیک[۴] تخصص پیدا کند، این امکان را ندارد. اما توصیه‌ای که به فرد متخصص در یک زمینه می‌کنند این است که یک بینش کل‌نگر هم پیدا کند و بفهمد که چیزهای دیگری نیز هست. دلیل دیگر غفلت از حکمت، غفلت از مسائل اخلاقی است. ابتدا هیوم، سپس پوپر و دیگران گفتند که ارزش‌ها و حقایق از واقعیات جدا هستند و «باید» و «هست» با هم رابطه‌ای ندارند. آقای دکتر سروش در اوایل انقلاب کتاب *دانش و ارزش* را نوشت و این سخن پوپر را منتقل کرد. اما او یک چیز را منتقل نکرد و آن این بود که پوپر بعداً گفت در کار علمی در سطح انسان، ارزش‌ها وارد می‌شوند. شما از داده‌های تقلبی فرار می‌کنید. شما دنبال یک تئوری می‌گردید که حداقل مفروضات در آن باشد. همه اینها ارزش هستند. کوهن و دیگران نیز سخنانی گفتند که من فعلاً آنها را دنبال نمی‌کنم. پوپر گفت وقتی به سطح انسان می‌آییم، ارزش‌ها و علم با هم جمع می‌شوند. این حرف او کمتر منتقل شده است.

نکته دیگر، تشنگی قدرت و ثروت است. افراد در این وادی افتاده‌اند. روزی من در یکی از کنفرانس‌های بین‌المللی علم و الهیات بودم. دو نفر با هم بحث می‌کردند. من یکی از آنها که شیمی‌دان آمریکایی بود را می‌شناختم. شیمی‌دان آمریکایی به دوست خود می‌گفت کاری که تو می‌کنی خطرناک است و ضرر دارد و او در پاسخ گفت این کار حقوق مرا تأمین می‌کند. شیمی‌دان پرسید وقتی تو به اندازه یک استاد حقوق می‌گیری، چه نیازی به انجام یک کار خطرناک برای بشر داری؟ این تشنگی قدرت را نشان می‌دهد.

نکته دیگر که فقط فهرست‌وار ذکر می‌کنم، غفلت از مراتب بالاتر واقعیت است. نکته دیگری که در زمان ما خیلی مطرح شده است و پنجاه سال پیش، زمانی که من دانشجو بودم اصلاً مطرح نبود، مطرح کردن سؤالات

بنیادی است؛ چیزی که پوپر آن را ultimate question نام می‌نهد. اینها سؤالاتی هستند که در خارج از علم و یا در خود علم مطرح می‌شوند، ولی علم نمی‌تواند به آنها پاسخ دهد. علم نمی‌تواند به سؤالاتی نظیر اینکه چرا قوانین فیزیک به این صورت هستند پاسخ دهد. چیزی که برنده جایزه نوبل در پزشکی، شرودینگر فیزیکدان، پلانک و دیگران به عنوان سؤال بنیادی مطرح می‌کنند این است:

از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود
به کجا می‌روم آخر ننمایی وطنم

برای من حیرت‌زا است که پیتر مداوار[5] چنین سؤالاتی را مطرح می‌کند و صریحاً می‌گوید علم نمی‌تواند به این سؤالات پاسخ دهد. جواب این سؤال را یا از دین و یا از فلسفه و غیره می‌گیریم.

حال برای برپایی تمدن اسلامی چه باید کرد؟ به نظر من، ترویج تفکر اسلامی و حاکمیت دادن جهان‌بینی اسلامی در جهت‌دهی –هم در بُعد نظری و هم در بُعد عملی– به علم و فناوری، توجه به نیازهای جوامع اسلامی از جمله کارهایی است که می‌تواند به برپایی تمدن اسلامی کمک کند. در مقام عمل، یکی احیای تفکر اسلامی و سیاست‌گذاری برای رفع مشکلات موجود، ضرورت حاکمیت یک دیدگاه کل‌نگر از جمله مواردی هستند که باید به آنها توجه داشت و مهم‌تر از همه اینها، احیای تفکر اصیل اسلامی است. من موارد بسیار زیادی در مورد علم را بین دو دین ابراهیمی و دین خودمان اشتراکی یافتم و حتی به رئیس انستیتو فارادی دانشگاه کمبریج پیشنهاد دادم تا طرحی مشترک روی مشترکات علم ادیان ابراهیمی انجام دهیم. ما در مسائلی مانند هدف‌دار بودن جهان، یک بانی داشتن جهان، حاکمیت علیت، وجود جهانی دیگر غیر از این جهان و غیره با هم مشترک هستیم. ضرورت حاکمیت یک دیدگاه کل‌نگر بر علم و تکنولوژی لازم است. این گفته به این معنی است که اگر دانشجویان رشته‌های مهندسی، علوم پایه و سایر رشته‌ها تعدادی از دروس علوم انسانی شامل فلسفه، فلسفه علم، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و غیره را فرابگیرند، خیلی ملاحظات را در رشته خود خواهند کرد.

هنگامی که علم با حکمت همگام شود، نیازهای معنوی و مادی مشروع افراد و جوامع انسانی برآورده می‌شود، از جوامع انسانی در مقابل نیروهای شیطانی حمایت می‌شود، منافع گسترده انسانی بر منافع کوتاه مدت جوامع علمی ترجیح داده می‌شود، از کاربردهای خطرناک علم و فناوری نیز جلوگیری می‌شود. والسلام علیکم.

دکتر خسروپناه: از آقای استاد گلشنی که به خوبی توضیح دادند که چگونه می‌توان از طریق همگامی دانش با حکمت به یک تمدن اسلامی پایدار رسید تشکر می‌کنیم. ایشان تعاریف مختلفی از حکمت ارائه دادند. از جمله این تعریف که حکمت، عقلانیت تمام عیاری است که تمام ابعاد را شامل می‌شود. ولی باید توجه داشت که حکمت فقط جنبه دانشی نیست. البته قطعاً یکی از ساحت‌های حکمت دانش است ولی توجه به خیر و سعادت انسان نیز از ابعاد حکمت است. ایشان ویژگی‌های تمدن اسلامی را ذکر کردند که شامل پرهیز از تقلید کورکورانه، حق‌جویی، سعه صدر، کل‌نگری، عقل‌گرایی، وحدت تدبیر و مانند آن می‌شود. در ادامه ایشان توصیفی از تمدن مدرن، عمدتاً از زاویه علم مدرن داشتند و فرمودند این تمدن شامل جمع آوری اطلاعات، سطح مباحث زیاد اما با عمق کم و بیشتر در مسیر ثروت و قدرت نظامی و مانند آن است. به همین خاطر چنین تمدنی می‌تواند جامعه بشری را به نابودی بکشاند. ایشان برای این ادعا حتی از دانشمندان ملحد نیز نام بردند و فرمودند که آنها نیز در این زمینه هشدار داده‌اند. ایشان در پاسخ به سؤال «چه باید کرد»، از سخنان بعضی از شخصیت‌های غربی مستنداتی را آوردند که انقلاب در فلسفه علم و انقلاب در برنامه دانشگاهی لازم است. خود ایشان نیز راهکارهایی را برای رسیدن به تمدن اسلامی پایدار ذکر کردند: حاکمیت جهان‌بینی اسلامی و جهت‌دهی آن در ساخت نظر و عمل، احیای تفکر اصیل اسلامی و حاکمیت کل‌نگر و مباحث دیگری که فرمودند.

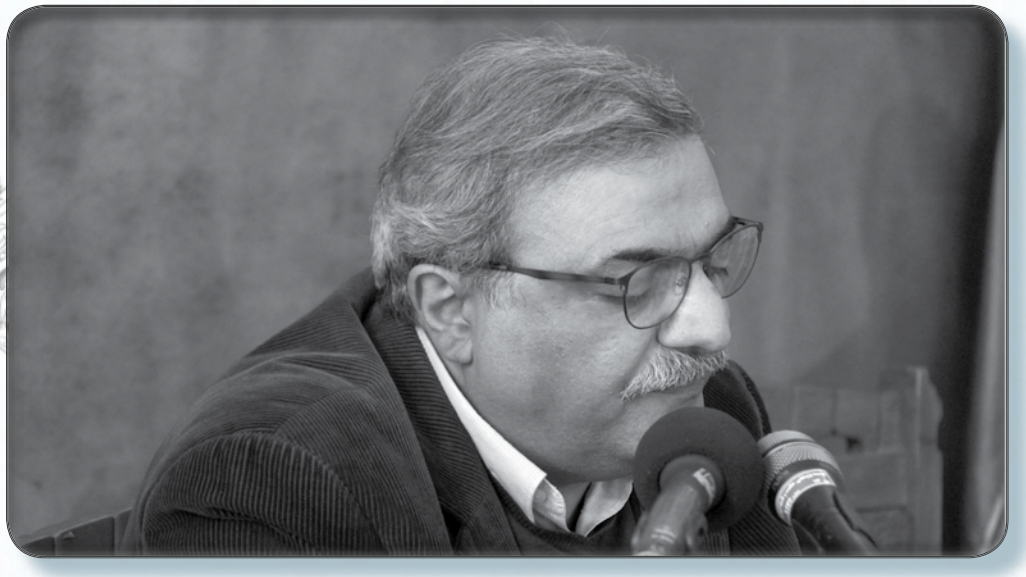
من به صورت خیلی کوتاه، خلاصه‌ای از مباحث استاد را عرض کردم. ان شاء الله این مباحث پیاده خواهد شد و در سال‌نامه ترنم حکمت منتشر خواهد شد. از جناب استاد ممنون هستیم که وقت خود را در اختیار ما قرار دادند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این نشست در سال گذشته برگزار شد.
۲. رهنمای حیرت‌زدگان، ترجمه همسر من است که پژوهشگاه آن را چاپ کرد.
۳. از دانش به حکمت.
۴. زیرشاخه‌های علم فیزیک شامل هسته‌ای، لیزر و غیره است.
۵. برنده جایزه نوبل پزشکی.

حکمت اسلامی و مسأله پیشرفت تمدن

دکتر شهرام پازوکی
مدیر گروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



دکتر خسروپناه: از جناب استاد دکتر شهرام پازوکی به عنوان دومین سخنران دعوت می‌کنیم. موضوع بحث ایشان «حکمت اسلامی و مسأله پیشرفت تمدن» است. استاد پازوکی از اساتید و اعضای هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران هستند، پژوهش‌های بسیاری در حوزه عرفان و ادیان منتشر کرده‌اند، عضو گروه فلسفه فرهنگستان هنر ایران هستند و به خصوص در زمینه حکمت یونانی و مسیحی در عالم اسلام صاحب‌نظرند و در کنگره‌های مختلف بین‌المللی و داخلی هم شرکت کرده‌اند. از ایشان دعوت می‌کنیم که بحث‌شان را ارائه کنند. خیلی ممنون.

دکتر پازوکی: بسم الله الرحمن الرحیم. با عرض سلام و خیر مقدم و تشکر. از آقای دکتر خسروپناه در معرفی بنده متشکرم. عنوان موضوعی که بنده به آن می‌پردازم «حکمت اسلامی و مسأله پیشرفت تمدن» است. بخشی از مباحثی که عرض می‌کنم توصیفی و تحلیلی است و نهایتاً هم بحث‌ام را با سؤال خاتمه می‌دهم، برای اینکه برخی از این مسائل برای خود من هم سؤال است.

«یکی از مسائل مهمی که مدت‌هاست هر چند گاهی مطرح می‌گردد و تکرار می‌شود این است که عرفان و تصوف و بلکه حکمت اخیر اسلامی، که عرفان جزو ذات آن است،[1] مانع پیشرفت علم و صنعت، اندیشه سیاسی، و خلاصه، زوال تمدن اسلامی شده است». این قول از جانب‌های مختلفی گفته می‌شود. من وارد بحث گویندگان نمی‌شوم. «اما این قول ابتدا از جانب روشنفکران، اعم از دینی و غیر دینی، و به اقتضای خودِ اندیشه روشنگری از قرن سیزدهم هجری در عالمِ اسلام عنوان شد. به نظر کسانی همچون سید جمال الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا، که از اولین مسلمانانی بودند که خود را اصلاح‌طلب دینی می‌دانستند، علت اصلی ضعف و ناکامی کشورهای اسلامی در قیاس با پیشرفت و موفقیت کشورهای اروپایی که آنها را استعمار کرده بودند این بود که مسلمانان واقعاً مسلمان نیستند و برای مسلمان شدنِ

واقعی لازم است که اسلام را از همه پیرایه‌های اضافه‌شده در طی تاریخ، پاک و اسلام ناب را بدان‌گونه که طریق سلف صالح بود کشف کنیم. به قول آنان، دشمنِ اسلام ناب و دشمن جامعه مدرن، مجموعه‌ای از نگرش‌هاست؛ مثل اعتقاد به تقدیر، تسلیم و رضا که اهل عرفان و تصوف و حکمت در اسلام آن را ترویج کردند. از این حیث، همان‌طور که ماکس وبر شرح می‌دهد، کار آنها شبیه به دین-پیرایه‌ای[۲] است».

به این تعبیر می‌توان گفت که اصلاح‌طبی اسلامی به puritanism که در مذهب پروتستان ایجاد شد شباهت دارد. «البته پیش از این نیز سلفی‌های متقدم مسلمان، همچون ابن‌تیمیه در قرن هفتم و هشتم، و چند قرن بعد وهابی‌ها در قرن دوازدهم، و علمای شیعه اخباری در قرن یازدهم هجری سعی کردند اسلام را به قول خودشان از لوث فلسفه و عرفان و حکمت و دیگر زوائد بیالایند. ولی جریان اخیر (یعنی جریانی که فرض می‌گیرد حکمت اسلامی مانع پیشرفت تمدن شده) در واقع بیشتر واکنشی بود از جانب مسلمانان نسبت به تهدیدهای فرهنگی و نظامی کشورهای خارجی استعمارگر. لذا مقدمات و جهات پیدایش آن با عواملی که موجب پیدایش جریان پاک‌دینی در مذهب پروتستان شد، تفاوت اصولی دارد». به این دقت نمی‌شود که پیدایش این دو جریانِ پاک کردن حکمت و عرفان از دین، با دو مقدمه کاملاً متفاوت و همچنین دو مقصود کاملاً متفاوت است. «در واقع مذهب پروتستان اسلامی ابتدا حاصل اندیشه‌های سلفی‌هایی بود که غالباً تحت تأثیر ظواهر تمدن اروپایی بودند و می‌خواستند اسلام را در جبران احساس تحقیرِ وارده، همانند کشورهای استعمارگر، مدرن کنند. چون علت اصلی پیشرفت تمدن اروپایی را دین‌پیرایی پروتستان‌ها می‌دانستند. بی جهت نیست که سید جمال‌الدین خود را لوتر اسلام می‌پنداشت؛ حال آنکه لوتر مقصود دیگری داشت. او (لوتر) چون می‌خواست به قول خود، ایمان را از شر فلسفه در امان دارد، خواندن فلسفه را ممنوع کرد و آن را طاعونی می‌دانست که در حکم غضب خداست. بنابراین، این اندیشه که حکمت و عرفان و تصوف مانع مدرن شدن تمدن اسلامی شده در ابتدا اندیشه‌ای بوده است تدافعی و انفعالی در مقابل هجوم قدرت تمدن مدرن استعمارگر اروپا».

این بخش از تحقیق از نظر تاریخی بود. حال می‌خواهم از نظر تحلیلی به این قول بپردازم که اصلاً این قول یعنی چه و وقتی می‌گوییم اینها مانع پیشرفت تمدن اسلامی شده، در واقع به چه معنا هستند.

«به اجزای اصلی این قول می‌پردازم. تمدن چیست؟ واژه Civilization که در زبان فارسی به تمدن ترجمه شده است، بنا بر شواهد تخمینی تاریخی، در نیمه دوم قرن هجدهم، ابتدا در زبان فرانسوی و مقارن یا کمی پس از آن، در زبان انگلیسی رایج شده است». اینها اطلاعات دقیق تاریخی است و ربطی به قضاوت من ندارد. «ریشه این واژه، کلمه لاتین civitas است که خودِ آن نیز به ازای واژه عمیق police یونانی نهاده شده که به صورت تحت اللفظی می‌توان آن را به شهر یا مدینه ترجمه کرد؛ البته با دلالت‌های خاص این واژه، چه در تفکر یونانی و چه در تفکر مدرن که بسیار فراتر و گسترده‌تر از صرف مدلول کالبد فیزیکی آن است» یعنی شهر نه به معنای کالبد فیزیکی آن. «این واژه در ابتدا صرفاً دلالت بر نوعی حاکمیت و نظم و نظام اجتماعی داشت که آن را از بربریت یا توحش متمایز می‌کرد». اینها مباحث تاریخی است که اگر در کتب تاریخی نگاه کنید می‌توانید ببینید. «هم‌زمان با تداول این واژه، وقتی اندیشه Progress به معنای ترقی یا پیشرفت نیز در تفکر مدرن اروپایی پیدا شد و به نحوی با واژه تمدن خویشاوند گردید که گویی این دو رابطه‌ای نسبی نزدیک با یکدیگر دارند، تمدن یا مدنی شدن به معنای ترقی یا پیشرفت در مقابل بربریت تلقی شد. چنین است که جان استوارت میل در مقاله‌ای[۳] می‌گوید:

«واژه تمدن به معنایی دوگانه است. در بعضی جاها به معنی ترقی بشری به طور عام است و در جاهایی دیگر به معنای خاصی از پیشرفت به طور اختصاصی است».

به نظر میل متمدن بودن یعنی پیشرفته بودن؛ یعنی رسیدن به جایی که جوامع مدرن اروپایی در نظم و سامان اجتماعی و علم و ادب و هنر به آن رسیده بودند. در این حال واژه تمدن دیگر صرفاً معنای توصیفی و خنثای شهرنشینی یا مدنیت با سامان‌های اجتماعی خاصِ مدینه‌های اقوام و ملل مختلف نداشت، بلکه حاکی از ارزش‌هایی مطلق شده بود که به عنوان محک و معیار مقایسه تمام جوامع غیر مدرن غیر اروپایی با جوامع مدرن اروپایی تلقی می‌شد. یعنی متمدن بودن حاکی از وضعیت آرمانی جوامع مدرن اروپایی بود و نامتمدن بودن یا بربریت، وضعیتی بیرون از قلمرو تفکر و تمدن مدرن اروپایی.

وقتی واژه تمدن در دوران مدرن جعل شد، به سرعت

رواج یافت و گستره وسیعی از مفاهیم آرمانی مثل پیشرفت، نظم، سامان اجتماعی، ارتقاء آسایش و رفاه، آزادی، ترویج هنرها و علوم، رونق تجارت، ادب و آداب‌دانی را در بر گرفت و به آن بالید و مباهات کرد. بدین قرار مفهوم تمدن وقتی پیدا شد که کشورهای اروپایی، که اینک خود را غربی می‌خواندند، به این خودآگاهی رسیدند که طی چند قرن اخیر به چیزهایی رسیدند که جوامع دیگر، که حالا آنها را شرقی می‌خواندند، نرسیده بودند». در واقع اروپا به خودش گفت غربی و به ما گفت شرقی. این اطلاق از آنجا شروع شد. این غربی بودن حاصل یک خودآگاهی بود به معنای متمدن بودن، و بقیه که شرقی هستند را متمدن نمی‌دانستند.

«از اینجا به بعد است که دیگر نمی‌توان سخن از تمدن‌ها به صیغه جمع به میان آورد؛ چون اقوام و ملل دیگر، یعنی شرقی‌ها، تمدن نداشتند. بلکه فقط التمدن است، که مراد از آن، تمدن غربی است با همان موازینی که در عالم مدرن تعریف شده. تمدن به این قرار، مفهومی است که مولود نوعی خودآگاهی است که انسان مدرن در جامعه مدرن با عنوان اینکه غربی است داشته است؛ خودآگاهی که بنیاد فکری‌اش را دکارت در *فکر می‌کنم پس هستم* نهاد». این یک تاریخچه تحلیلی بود. در اینجا هیچ نظر خاصی هم ندارم. هر تاریخی را که بخوانید شبیه همین مطالب را خواهید دید.

«اما جالب است که با همه رواجی که این واژه به سرعت یافت، این پرسش که تمدن علی الاصول چیست و اکنون واقعاً بر چه چیزی دلالت یافته همیشه سؤالی مطرح بوده است. از جمله می‌توان از فیلسوف مشهور علم سیاست، لئو اشتراوس، یاد کرد که می‌گوید:

«مشکل بتوان دریافت که تمدن چیست و تفاوت تمدن‌ها در چیست».

او می‌گوید اصلاً ما نمی‌فهمیم وقتی می‌گوییم تمدن یعنی چه. جالب است که عرض کنم در عالم اسلامی هم با اینکه کلمه تمدن را برای civilization به کار بردیم و کلمه تمدن عربی است، ولی در زبان عربی معادل «هزاره» به کار برده شده. این نشان می‌دهد که ما نمی‌دانستیم این چیست. چرا کلمه تمدنِ عربی در زبان فارسی به عنوان معادل civilization به کار برده شده، ولی خودِ عرب‌ها کلمه هزاره را به کار بردند؟

«می‌پردازم به واژه دوم: پیشرفت. پیشرفت نیز مفهومی جدید است که از اواخر قرن هفدهم در تفکر مدرن در اروپا شکل گرفت و اصالت یافت، به طوری که به سرعت در همه رشته‌های علمی جدید، اعم از زیست‌شناسی تا تجربی، جزو مقبولات و مسلّمات و همچون معبودی تلقی شد که راه نجات عقل از ایمان را به ما نشان می‌دهد». تعبیر معبود را اتین ژیلسون به کار می‌برد و می‌گوید پیشرف، معبود ما شده است؛ یکی از خدایانی که ما باید اطاعت‌اش را بکنیم. «مطابق این مفهوم، وجوه مختلف تاریخ انسان به صورت سیر یک خط استکمالی به سمت آینده ایده‌آل است که همه اقوام و ملل باید رو به آن مقصود بیاورند». این اندیشه در حال پیدا شدن است که جهان یک تاریخ واحد ندارد. «شعار مشهور منادیان علم مدرن، که ما بر دوش پیشینیان خود ایستاده‌ایم، حکایت از این اندیشه دارد. پیش از این در قرون وسطی مردم بر آن اعتقاد بودند که کمال اندیشه بشری در آغاز زمان جای داشته و برای یافتن آن باید به عقب نگریست». وقتی مفهوم پیشرفت پیدا شد همه تعجب کرده بودند که این چیست که این‌قدر رواج پیدا می‌کند. ما الان آنچنان مسلم می‌دانیم و بحث می‌کنیم که گویی این کلمه از مفاهیم اولیه تفکر بشری مثل مفهوم علم یا مفهوم هستی بوده. «به اعتقاد آنان، حقیقت تاکنون آشنا شده و خرد بشری دیر زمانی این آشکارگی را به اندازه کافی فزونی بخشیده است. آنچه گذشتگان گفته‌اند اصل و ملاک حقیقت است و ارزش و اعتبار دارد. پس دیگر جایی برای پیشرفت اندیشه باقی نمانده است».

اصطلاح پیشرفت هم جزو مسلمات و بدیهیات شد. البته این اصطلاح مهم نیست، بلکه مفهوم آن مهم است. جالب است که آن‌قدر که این مفهوم غریبه بود، وقتی خواست به فارسی ترجمه شود، اول لفظ بروقرس که همان progress است برایش آوردند. این یعنی نمی‌دانستند چیست. سپس کلمه ترقی آمد. کتاب *اندیشه ترقی* حاکی از این است. بعد گفتند پیشرفت. برای اینکه نمی‌دانستند دقیقاً یعنی چه. چون چنین فکری بی سابقه بود.

«با این حال اعتبار و صحت همین مفهوم نیز به‌خصوص پس از مصائب حاصل از دو جنگ اول و دوم جهانی،

مورد تردید قرار گرفت و پرسش‌هایی از این قبیل که آیا واقعاً تاریخ جهان رو به پیشرفت است، مطرح شد». الان این سؤالی خیلی جدی است که معمولاً در آن تردید نمی‌کنیم.

«با این مقدمات ما با دو اندیشه مواجه می‌شویم که هر دو جدید و مولود فلسفه مدرن و تفکر مدرن هستند که هیچ‌گونه سابقه‌ای در تاریخ تفکر بشر از جمله عالم اسلام نداشته‌اند و فقط در تفکر مدرن غرب و بر اساس مبادی آن پیدا شدند. حال باید پرسید که اصطلاحات تمدن و پیشرفت –البته نه به معنای لغوی، بلکه به معنای اصطلاحی‌اش– که در تفکر مدرن فهمیده شده، چرا در آرای حکما و علمای مسلمان وجود نداشته و غریب می‌نموده است؟ چرا فیلسوف بزرگی همچون فارابی که مؤسس فلسفه مدنی در عالم اسلام است و در آثارش از اقسام مُدُن سخن می‌گوید نکته‌ای درباره آن نمی‌گوید. حتی ابن‌خلدون که در مقدمه مشهورش به شرح و وصف علم عمران می‌پردازد[۴] سخنی از تمدن با دلالت‌های مدرن‌اش نمی‌گوید.

واقع امر این است که حکمای مسلمان، مثل فارابی، کمال مدینه را در تحصیل سعادت می‌دانستند که کمال انسانی است. پس غایت مدینه چیزی جز هدایت انسان برای رسیدن به این کمال نیست. لذا نظام حاکم بر مدینه یعنی نظام نو، با نظام اخلاقی حاکم بر شخص باید همسان باشد و انسان باید در بهترین مدینه‌ها به سر ببرد تا به این کمال برسد.

ولی آیا مدینه به معنایی که فارابی مراد می‌کند و مقصود از تشکیل آن و جایگاه انسان در آن و نظام اداره‌اش همان است که در تفکر مدرن، دارد؛ مفهوم جامعه مدنی متشکل از سوژه‌های انسانی با اهداف و نظام خاصی است؟ آیا مدنیت، یعنی اهل مدینه بودن، در آراء فارابی مشابهتی با عضو جامعه مدنی یا به اصطلاح، شهروندی دارد که بتوان سخن از معنای واحد تمدن کرد و بگوییم یکی پیشرفت کرده و دیگری نکرده؟

اصولاً اگر اصطلاح تمدن اسلامی نزد قدما به کار برده می‌شد و ادعا می‌شد که حکما و عرفای مسلمان مانع از پیشرفت آن شدند، آیا آنان از این سؤال حیران نمی‌شدند و نمی‌پرسیدند که منظورتان چیست؟ به فرض آنکه حکما و عرفای ما، مثل ملاصدرا و مولانا، مجدداً زنده می‌شدند و همه آنچه را که فیلسوفان و دانشمندان مدرن می‌دانند و می‌پندارند که می‌دانند فرا می‌گرفتند، آیا احساس ندامت می‌کردند از اینکه به خطا رفته و غافل از این معنا و مخل پیشرفت اسلام شده‌اند؟

منشأ اصلی این سوء تفاهم (یعنی اینکه چه چیز مانع پیشرفت شده)، همان قول به پروگرسیسم است؛ همان که مطابق آن، تاریخ تفکر و علم و صنعت، یک تاریخ خطی متشکل از حلقه‌های پیوسته و رو به پیشرفت و تکامل است. و گفته می‌شود که این سیر تاریخی در عالم اسلامی در جایی متوقف گردیده، افول کرده، منحط شده، و نسبت به مغرب‌زمین که پیشرفت کرده، عقب مانده است. غافل از آنکه علم و صنعت به معنای مدرن‌اش، تفاوت اصولی با آنچه در عالم قبل از مدرن نزد اقوام و ملل مختلف چه مسلمان، چه مسیحی، چه چینی و هندی بوده داشت. در واقع مسأله، مسأله دو پارادایم فکری عالم مدرن و عالم قبل از مدرن است و این ربطی به عالم اسلام و ایران ندارد و منحصر به ایران نیست. همین امر که آن را زوال، انحطاط و غیره می‌خوانیم در مورد دیگر تمدن‌های شرقی که غیر مدرن هستند نیز صادق است. تردیدی نیست که سیر تفکر و موالیدش، از قبیل علم و صنعت در عالم اسلام، در قیاس با علم مدرن و شتاب بی‌اندازه آن، به رکود و رخوت[۵] و لذا سکون مبتلا شده است». یعنی نسبت به شتاب عالم غرب، اینجا به رکود و رخوت و سکون مبتلا شده است. «و خود متفکران و حکمای بزرگ عالم اسلام متوجه و ملتفت آن شده بودند. ولی آیا این بدان معناست که تشخیص و رفع این رکود منجر به ورود به عالم مدرن می‌شد؟

من از سه متفکر نام می‌برم که از سه جهت به مسأله بحران تفکر، هر یک در دوران خویش، پرداخته‌اند. دو تن از آنها اهل مغرب عالم اسلامی‌اند؛ یعنی ابن‌رشد و ابن‌خلدون، و دیگری هم در مشرق جهان اسلام است؛ یعنی میرفندرسکی. «این هر سه متفکر، متذکر رکود و بحران در زمانه خود هستند و هر سه در صدد تجدید تفکر، یکی در فلسفه، دیگری در علم عمران و سومی در صنعت به معنای عام آن است. ولی هیچ یک از این سه در اندیشه خود طرحی نو درنمی‌اندازند و راهی را برای ورود به عالم مدرن نمی‌گشایند. چون مبانی و مبادی عقلانیت و حکمت و فلسفه مدرن، در اندیشه

آنها جایی نداشته است. نه ابن‌رشد می‌توانست به زعم خود با جدا کردن فلسفه از دین و بازگشت به یونان ارسطویی، آن را تجدید و مستقل کند، نه علم عمران ابن‌خلدون به تأسیس مفهوم تمدن و جامعه‌شناسی به معنایی که نزد آگوست کنت داشت می‌توانست برسد، و نه صنعت به نزد میرفندرسکی به آنچه امروزه به آن تکنولوژی می‌گویند. اما این به معنای خفیف کردن شأن و قدر این سه متفکر بزرگ نیست و چیزی از اعتبار و ارزش کار آنان کم نمی‌کند، بلکه جایگاه حقیقی‌شان را در تاریخ تفکر نشان می‌دهد. عالم مدرن، ارکان و اجزای مقوم‌اش در فلسفه مدرن است که در آن معنای تازه‌ای از انسان و تلقی وی از خودش و عالم و حقیقت هستی شده است. جامعه‌شناسی، علم، تکنولوژی مدرن، ریشه در فلسفه مدرن دارند». می‌خواهم از هایدگر از رساله‌ای نقل قول کنم که به نظر من در فهم سؤالی که موضوع این جلسه است بسیار خواندنی است.

«هایدگر در همان ابتدای رساله عصر جهان‌تصویری می‌گوید:

«متافیزیک[۶] عصری را بنا نهاده است که با تفسیر خاصی که از موجود و همچنین فهم خاصی که از حقیقت شده، مبنای مقوم تأسیس آن اصل را فراهم کرده است».

او پنج مظهر برای مظاهر عصر مدرن ذکر می‌کند که دوتای آنها علم مدرن و تکنولوژی است. «اما هایدگر بر آن نیست که علم مدرن حاصل پیشرفت علم از قدیم به جدید است. او در همین رساله خاطر نشان می‌کند که وقتی امروزه از کلمه علم[۷] یاد می‌کنیم باید بدانیم که آن تفاوتی ماهوی با آنچه در قرون وسطی به آن scientia و در دوره یونان به آن اپیستمه می‌گفتند، دارد. لذا هیچ معنایی ندارد که بگوییم نظریه گالیله درباره سقوط آزاد اجسام درست است و این نظریه ارسطو که اجسام سبک رو به بالا می‌روند غلط است. چرا که فهم یونانیان از ماهیت جسم و مکان و ارتباط این دو مبتنی بر تفسیری متفاوت از موجودات و بنابراین مقتضی نحوه دیگری از نگرش به آنها و پرسش از وقایع طبیعی است. پس محال است که بتوان گفت فهم مدرن از هستی صحیح‌تر از فهم یونانیان است». او یونانیان را مثال می‌زند. «چنانکه گمان این نمی‌رود که کسی بگوید شعر شکسپیر پیشرفته‌تر از شعر شاعر یونانی، آشیل است. این است که هایدگر هشدار می‌دهد:

«اگر بخواهیم ماهیت علم مدرن را دریابیم، ابتدا باید خود را از این عادت مرسوم که علم جدید را با علم قدیم، صرفاً بر حسب درجه پیشرفت بسنجیم، رها کنیم».

یکی از کسانی که من همین‌جا چند بار راجع به او صحبت کردم ولی باز هم به نظر من دقت کافی راجع به او نشده میرفندرسکی است. میرفندرسکی در دوره صفویه است. به نظر من صفویه اوج تمدن اسلامی-ایرانی است؛ مثل فواره‌ای است که به اوج رسیده و حالا در حال پایین آمدن است و نتوانسته بالاتر برود. اهمیت دیگری هم که صفویه دارد این است که مقارن دوران پیدایش تمدن مدرن غرب است.

میرفندرسکی در رساله *صناعیه*‌اش درباره صنایع صحبت می‌کند. چرا صنایع متوقف شدند؟ چرا صنایع دیگر رشد نکردند؟ من چند مطلب از او می‌خوانم. دقت بفرمایید. اولاً وقتی راجع به صنعت صحبت می‌کند در همان صفحه اول می‌گوید که مراد من از صنعت، مطلق پیشه، حرفه و کار است. ما الان صنعت را به این معناً نمی‌گوییم. نگویید ذهن او کار نمی‌کرد و نمی فهمید! تلقی او از صنعت چیز دیگری است. با فهمی که او از صنعت دارد چطور می‌توان گفت که آن صنعت به تکنولوژی مدرن برسد؟

«صنعت از نبوت و حکمت و خلافت، تا هنرها و حرفه‌هایی همچون آهنگری، کاتبی، و گازری (رختشویی) را در برمی‌گیرد». البته او هم می‌گوید که اینها در عرض هم نیستند، بلکه در مراتب بالا و پایین هستند. اما همه صنعت‌اند. سپس می‌گوید: « صنعت یک نحو معرفت و دانایی است که منجر به یک نحو عمل می‌شود». پس برخلاف آنچه امروزه تصور می‌شود صناعت صرف مهارت تکنیکی نیست، بلکه مقرون به نوعی دانایی است. ما الان این‌طور نمی‌گوییم. نکته مهم دیگر در مورد میرفندرسکی این است که او در انتهای رساله می‌گوید صنایع بالقوه نامتناهی هستند. یعنی صنایع زیادی ممکن است درست شود. «ولی او در این کتاب راهی را به صنعت به معنی تکنولوژی جدید به گونه‌ای که در زمان او در عالم مدرن در غرب پدیدار شد، باز نمی‌کند. او با اینکه دعوت به احیای صنایع می‌کند، ولی صناعت را به معنایی می‌فهمد که در جوامع سنتی قبل از مدرن، از جمله عالم سنتی، فهمیده می‌شود».

می‌خواستم در مورد مسأله علم هم توضیح دهم. عین همین بحث را در مورد مسأله علم می‌توانید بگویید. مثلاً اشاره می‌کنند به مثنوی مولانا و اشعاری مثل

خرده‌کاری‌های علم هندسه
یا نجوم و علم طب و فلسفه

را می‌آورند و می‌گویند مولانا مخالف پیشرفت علم بود. دقت بفرمایید. اولا مولانا می‌گوید همه علوم، وحی انبیاء است.

این نجوم و طب، وحی انبیاست
عقل و حس را سوی بی‌سو ره کجاست

در آخر می‌گوید

جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود
اول او بود لیک عقل آن را فزود

یعنی یک جایگاه عالی به علم و دانستن می‌دهد، منتها همان موقع، نکاتی را گوشزد می‌کند. آقای دکتر گلشنی هم فرمودند. اگر به این نکات توجه نشود، این علم مخرب می‌شود. در واقع، عدم فهم منشأ و جایگاه این علوم در مثنوی موجب القای این شبهه شده که عرفان سد راه پیشرفت علم در تاریخ اسلام شده است. ولی نکته‌ای که باید به آن توجه کنیم این است که تفکر و تعالیم عرفانی اصلاً از سنخ تفکر علمی مدرن نیست که نفیاً یا اثباتاً عارفان درباره آن نظری داشته باشند. ما دقت نمی‌کنیم که عرفان مانع پیشرفت علم به چه معنا شده است. در کل حکمت و عرفان ما علم جان، علم جهان و علم حق باید با همدیگر باشند. اینَ همان کلَ‌نگری استَ که استاد گلشنی فرمودند. شما نمی‌توانید آنها را از هم جدا کنید. ما نمی‌توانیم بگوییم که علم جهان داریم ولی غافل از علم جان هستیم. این مسیر به جایی دیگر می‌رسد. این مسیری نبود که به علم مدرن برسد. به همین دلیل است که مولانا شناخت حقیقی عالم خارج را از شناخت حقیقی خود و شناخت حقیقی خداوند جدا نمی‌داند و ما می‌دانیم که علم جدید اساساً بر تقابل سوژه و ابژه آغاز می‌شود. یعنی آدم از عالم و از مبدأ عالم جداست. برای صرفه‌جویی در وقت، نتیجه‌گیری‌ها را به صورت شماره‌گذاری می‌خوانم.

«اول اینکه مولانا و عرفای ما قدر و قیمت هیچ کدام از علوم –اعم از دینی و غیر دینی– را انکار نمی‌کنند، ولی حق هر یک را در مرتبه و محدوده خویش به جا می‌آورند. در واقع، مخالفت مولانا نه با خود علم، بلکه با توهم علم و دانایی است که باعث می‌شود هر یک از عالمان علم خویش را علم حقیقی بدانند و با این کار از رسیدن به حقیقت علم محجوب و محروم مانند. قول آنها مبنی بر اینکه علم حجاب اکبر است بدین معناست».

نتیجه‌ای که از کل بحث می‌گیرم این است که «الان گروهی از مسلمانان با مشاهده ضعف و ناتوانی عالم اسلام در تمنای اینکه به حکم و اقتضای زمانه مدرن شوند با وجود تفاوت اصولی مبادی علوم جدید با مبادی علم نزد قدما به سبب سطحی‌نگری، خواسته یا ناخواسته، حصول تکنولوژی و علوم جدید را به عنوان مقصود اصلی و کمال مطلوب تجدید تفکر اسلامی و گمشده آن می‌دانند و سخن از عرفان و تصوف و حکمت به عنوان مانع پیشرفت علم در تمدن اسلامی می‌کنند. اینها غافل از آن هستند که با توجه به اینکه تفکر حکمی و عرفانی اصولاً از سنخ تفکر علمی نیست، پشت کردن به حکمت و تفکر عرفانی هیچ‌گاه نمی‌تواند هموارکننده راه برای جلو بردن علم باشد. چنانکه همین غفلت از مبادی علوم جدید باعث شده در آرزوی گسترش همین علوم نیزَ دچار سردرگمی و پریشانی شوند و مثلاً تکثیر رشته‌های دانشگاهی و آمار فارغ‌التحصیلان را دلیل پیشرفت علم در ایران بدانند». آقای دکتر گلشنی بیش از هر کس می‌دانند که دانشگاه‌ها از این حیث چه وضعیت وخیمی دارد.

«دوم اینکه مفاهیم تمدن، پیشرفت، عقل، علم و تکنولوژی، همه بر اساس مبادی و مبانی فلسفی تفکر مدرن پیدا شده و اصالت یافته است. مبانی فلسفی عالم مدرن در نگاه جدیدی است که به وجود، عالم و انسان شده است. همین نگاه است که منشأ پیدایش علم و تکنولوژی مدرن، جامعه مدنی، سیاست مدرن، اقتصاد مدرن و حتی مذهب مدرن، یعنی پروتستان در اروپا شده است و مقدمات و بسترهای عملی تحقق آنها را نیز فراهم کرده است. این امور ارتباط ماهوی و ارگانیک با یکدیگر دارند و از هم جدا نیستند. این نکته مهمی است که دکارت، ماکیاولی، گالیله و لوتر تقریباً معاصر یکدیگرند و هر کدام از مبادی یکی از مسیرهای تفکر مدرن هستند.

نکته بعدی این است که قضاوت کردن سطحی و نادرست، ورود به عالم آنان (یعنی حکما و عرفای ما) است نه چنان که خود می‌اندیشیدند و برای ایشان قدر و قیمتی داشت، بلکه چنانکه ما می‌اندیشیم و بر اساس مفاهیم و معیارهایی که خود ما برای آن اعتبار قائلیم. آنچه در عالم اسلام رخ داده، رکود و خمودگی تفکر است که نسبت به وضعیت تازه‌ای که با نگرش مدرن در غرب پیدا شده و به سرعت تمام توسعه یافته عقب‌مانده است. در واقع اینگونه است که یکی بر سر حقایق متوقف شده و به خواب فرو رفته، دیگری در دل فرآورده‌های نظری و عملی مدرن، درست یا نادرست، به سرعت تمام می‌جنبد و می‌خروشد و حرکت می‌کند». مولانا بیتی دارد که فکر می‌کنم وصف حال ماست:

گفت با خود گنج در خانه من است
پس مرا آنجا چه فقر و شیون است

بر سر گنج از گدایی مرده‌ام
ز آنکه اندر غفلت و در پرده‌ام

«نکته آخر، دیر زمانی است که کل جهان به دنبال مدرن شدن و عقب نماندن از عالم مدرن است. این تمنا در چند دهه اخیر با عنوان جهانی شدن[8] عالم‌گیر شده است. اما ما که اکنون مدت‌هاست در وضعیت رانده از فهم تفکر و مواریث قدما و مانده از فهم عمیق تفکر مَدرن هستیم، باید بپرسیم که چه کسانی می‌توانند موانع این رکود را برطرف کنند و خفتگان را بیدار و متذکر کنند. آیا باید به شعارهای آن گروه از اهل سیاست و علم توجه کرد که صرفاً به ظواهر عالم مدرن توجه دارند و مبهوت علم و تکنولوژی آن از مبادی و مبانی‌اش غافل‌اند و با تجویز داروهای مسکن می‌خواهند این به اصطلاح بیماری عقب‌افتادگی و احساس ضعف را صرفاً از طریق توسعه علم و تکنولوژی جبران کنند و شفا بخشند؟ آیا آنها هیچ وقت به این موضوع فکر کرده‌اند که در تأسیس عالم مدرن کسانی به یک‌باره به قصد و اراده قبلی مصمم بر این کار نشدند که عالم مدرن را بنا کنند و مدرن شوند که ما هم به حکم یا تمنا بخواهیم چنین کنیم. مدرن شدن اروپا با نفی میراث گذشته و اصالت دادن به اکنون و آن[9] آغاز شده است». کلمه مدرن از ریشه modernos است که در زبان لاتین به معنی اکنون و همین زمان است. «با تفسیر جدید و نو که از انسان و هستی آغاز گردید، اما آیا نو شدن و تجدید الزاماً به معنای مدرن شدن است؟ آیا نباید به اصحاب حکمت و عرفان که منشأ تفکر در عالم اسلام در ابعاد نظری و عملی آن بودند، کسانی که از ظاهر به باطن عالم در آنها رسوخ کرده و متوجه مبانی آن هستند روی آورد و مشکل خویش را از آنان پرسید که ما چگونه می‌توانیم در گوشه‌ای از جهان که گریز و گزیری از مدرن شدن در آن نیست به سر بریم درحالی‌که متوجه آن حکمت و عرفانی باشیم که مطابق آن پای ما در خاکی قرار داشته باشد که ریشه در آن داریم و سرمان رو به آسمانی باشد صاف و نیلگون که جایگاه حقیقی‌مان را در عالم و نسبت به مبدأ عالم روشن می‌کند». عرایض‌ام را با شعری از حافظ ختم می‌کنم.

مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ
کجاست فکر حکیمی و رای برهمنی

دکتر خسروپناه: از آقای دکتر پازوکی که به سؤال و بحث خیلی مهم رابطه حکمت و تصوف اسلامی با مسأله پیشرفت و تمدن پرداختند سپاسگزارم. امروزه در بین برخی از نویسندگان این بحث مطرح است که حکمت متعالیه و همچنین عرفان و تصوف، مانع پیشرفت و تمدن در جوامع اسلامی است. ایشان به معنای تمدن در دنیای مدرن پرداختند و معنای پیشرفت را نیز با توجه به مبانی‌ای که دارد توضیح دادند و نشان دادند که اگر مفاهیمی مثل مدنیت در شخصیتی مثل فارابی مطرح می‌شود یا اگر ابن خلدون از علم عمران صحبت می‌کند و میرفندرسکی بحث صنعت را طرح می‌کند، از این اصطلاحات نباید مفهوم مدرن را استفاده کرد. لذا طبیعتاً نباید از حکمت اسلامی انتظار داشته باشیم که به یک علم مدرن یا صنعت مدرن یا تمدن و پیشرفت مدرن دسترسی پیدا کند. البته برای خود من سؤالاتی مطرح شده است.

اگر دوستان و استاد عجله‌ای ندارند، آقای دکتر الویری نیز بحث خود را ارائه کنند و بعد از آن حضار سؤالات خود را مطرح کنند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. منظور، حکمت صدرایی است.

2.Puritanism

۳. در مقاله‌ای به نام تمدن که در سال ۱۸۳۶ نوشته شده است.

۴. به نظر من علم عمرانِ او ظاهرا با مفهوم تمدن بیشترین مشابهت را دارد

۵. در عالم اسلام

۶. مراد او از متافیزیک، فسلفه است، نه معنایی که ما می‌گوییم.

7.Science

8.Globalization

۹. الان

حکمت مردمی؛ تأملی درباره نظام حکمی تمدن‌ساز

دکتر محسن الویری
عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم



دکتر خسروپناه: از جناب حجت السلام والمسلمین آقای دکتر محسن الویری دعوت می‌کنیم که برای ایراد سخنرانی تشریف بیاورند. آقای دکتر الویری دانشیار دانشگاه باقرالعلوم و نویسنده یازده عنوان کتاب هستند. تحصیلات ایشان در دانشگاه امام صادق (ع)و در مقطع دکتری در دانشگاه تهران انجام گرفته است. ایشان کتاب‌هایی در زمینه‌های مختلف تاریخی نوشته‌اند و از جمله در کتاب *اسلام و تمدن اسلامی* هم مشارکت داشته‌اند. ایشان را تشویق کنید و بعد، از صحبت‌هایشان استفاده می‌کنیم.

دکتر الویری: بسم الله الرحمن الرحیم. من ابتدا از همه عزیزانی که در تشکیل این جلسه نقش داشته‌اند، صمیمانه تشکر می‌کنم و از اینکه در محضر شما بزرگان بحثی که در حقیقت دغدغه ذهنی‌ام هست را مطرح می‌کنم، عذرخواهی می‌کنم. شاید این بحث تا حدی یک رویکرد انتقادی به این نوع نشست‌ها و اینگونه مباحث باشد. ان شاء الله با بهره بردن از توضیحاتی که بیان خواهید فرمود، از این اشتباه بیرون خواهم آمد. عنوان بحث حقیر «حکمت مردمی؛ تأملی درباره نظام حکمی تمدن‌ساز» است. شاید عنوان بحث من تا حدی گویا باشد. در سخنرانی‌های قبل گفته شد که نظام‌های حکمی چگونه در غرب، تمدن غرب و در دوره اسلامی، تمدن اسلامی را پدید آورد. در مورد نقش این نظام‌های حکمی، افراط و زیاده‌روی صورت می‌گیرد. در حقیقت این نظام‌ها تمدن‌ساز نبوده و نیستند. اگر اکنون برای تمدن نوین اسلامی در پی ایفای نقش هستیم، باید از مقوله‌ای جدید به نام حکمت مردمی صحبت کنیم. این خلاصه عرایض حقیر است.

در مقدمه و بیان مسئله، به این نکته اشاره کنم که ابتناء توسعه‌یافتگی در مقیاس خرد و تمدن در مقیاس کلان بر یک نظام اندیشه‌ای، امری انکارناپذیر است و همه آن را قبول دارند. اما آن نظام اندیشه‌ای که می‌تواند توسعه‌آفرین باشد چیست؟ آن نظام اندیشه‌ای که

تمدن‌ساز است چیست؟ ما اتفاقاً نه تنها در این باره وفاق نداریم، که انبوهی از پرسش‌ها وجود دارد که سزاوار است در این باره بیشتر صحبت کنیم.

علت اینکه من تعبیر نظام اندیشه را به کار می‌برم این است که هیچ اصراری بر تعبیر دستگاه فلسفی ندارم. با هر تعبیری می‌توان از آن یاد کرد؛ مثل دستگاه عقلانیت، تفکر، بنیاد اندیشه‌ای، بن‌مایه فکری، نظام حکمی و از جمله نظام فلسفی را نیز می‌توان به جای آن به کار برد. این تنوع تعابیر از آن روست که تأکید شود سخن تنها در فلسفه نیست، بل هر دستگاه عقلی و بلکه هر عقلانیتی را دربرمی‌گیرد. حتی اگر فلسفه را طبق آن باور که «فلسفه اصطلاحی ویژه شیوه تفکر یونانی است» در نظر بگیریم باز هم به بحث بنده لطمه‌ای وارد نمی‌شود و به معنی عام، هر نوع دستگاه فکری را مد نظر دارم.

همان‌طور که عرض کردم، امروزه از ابتناء فلسفه نوین اسلامی بر حکمت متعالیه سخن گفته می‌شود. آیا به راستی می‌توان متأثر از فضایی که در جامعه‌مان هست، یک نظام حکمی را مبنا قرار داد و گام به گام بر پایه آن اجزاء و ارکان و نظام‌های شکل‌دهنده یک تمدن را سامان داد؟ تجربه تاریخی در این باره چه می‌گوید؟ آیا تمدن‌های پیشین که بی‌تردید بن‌مایه‌های فکری داشتند و ناگزیر بر پایه‌های معرفتی خاصی استوار بودند، به راستی ریشه در یکی از دستگاه‌های فکری شناخته شده داشتند؟

بحث را با مقایسه دو موضوع، یکی درباره تمدن غرب و یکی درباره تمدن اسلامی و گوشه چشمی به دیگر تمدن‌ها ادامه می‌دهم و یک‌بار دیگر به این سؤال برمی‌گردم. بحث درباره تمدن غرب را می‌توان با این پرسش آغاز کرد که به راستی این تمدن بر کدام دستگاه فلسفی تکیه داشت؟ از آراء کدام فیلسوف می‌توان به عنوان پایه‌های تمدن غرب یاد کرد؟ از مفاهیمی همچون انسان‌محوری، خرد بسندگی، خداگریزی، آسمان‌ستیزی، آفریدن جایی برای فعلیت بخشیدن توانایی‌های خردمحور انسان و اهمیت یافتن تجربه شخصی، به عنوان مبنا و پایه تمدن غرب یاد شده است. گاهی هم از عقل انتزاعی یونان به عنوان مبنای تمدن غربی یاد کرده‌اند. تورق منابع مربوط به تمدن غرب و نیز منابع مربوط به تاریخ فلسفه غرب نشان می‌دهد که در ذهن و باور بیشتر تدوین‌کنندگان این منابع، فیلسوفان –چه خردباور و چه تجربه‌گرا– با همه تنوع فکری که دارند، به عنوان پایه‌گذاران تمدن غرب معرفی می‌شوند.

در دو سخنرانی اخیر که عزیزان و سروران، آقای دکتر گلشنی و آقای دکتر پازوکی پیش از من ارائه کردند، این بحث بود که دکارت پایه‌گذار تمدن غرب است. من تاریخ وفات اندیشمندانی که به عنوان پایه‌گذاران تمدن غرب یاد می‌شود را خدمت‌تان ذکر می‌کنم. فرانسیس بیکن متوفی ۱۶۲۶ میلادی، رنه دکارت متوفی ۱۶۵۰ میلادی، اسپینوزا متوفی ۱۶۷۷ میلادی، توماس هابز متوفی ۱۶۷۹ میلادی، جان لاک متوفی ۱۷۰۴ هستند و لایبنیتس در ۱۷۱۶ میلادی، جورج بارکلی در ۱۷۵۳ و هیوم در ۱۷۷۶ میلادی درگذشتند. من وارد تاریخ وفات فیلسوفان قرن نوزدهم به بعد نمی‌شوم. همان‌طور که ملاحظه می‌کنید همه این فیلسوفان متعلق به قرن‌های هفدهم و هجدهم میلادی هستند. اگر دستگاه‌های فلسفی پی ریخته از سوی این فیلسوفان بنیان تمدن فلسفی غرب باشد و حداقل نیازمند پنجاه سال فاصله زمانی بین پیدایش یک فکر و گسترش یک نظام فلسفی و قوام یافتن یک جامعه و تمدن بر پایه آن فکر باشیم، آیا واقعاً می‌توان گفت که تمدن غربی در آغاز قرن هجدهم و پس از آن زاده شده است؟ هر دو استاد بزرگوار و همچنین همه منابع اشاره می‌کنند که پایه‌گذار تمدن غرب دکارت است، باید توجه کرد که دکارت متوفی ۱۶۵۰ میلادی است. اگر بپذیریم که حداقل به پنجاه سال زمان بین یک فیلسوف و اینکه فکر او موجب قوام جامعه شود نیاز داریم، آیا کسی می‌تواند قبول کند که تمدن غربی در ابتدای قرن هجدهم پیدا شد؟ آیا می‌توان با دیدگاه‌هایی که بنیان تمدن غرب را تجربه‌گرایی و حس‌گرایی می‌دانند و دیدگاه‌هایی این چنین، که بیشتر در اوایل قرن نوزدهم رواج پیدا کردند، همنوایی داشت؟ در این صورت چه پاسخی برای اینگونه افراد داریم؟ کسانی که ریشه پیدایش تمدن غرب را به انبوه ترجمه آثار علمی مسلمانان در قرن‌های یازدهم و دوازدهم میلادی گره می‌زنند و کسانی که نقطه آغاز امر مدرن در قرن سیزدهم را به مثابه پیدایش تمدن غرب می‌دانند.

گوتنبرگ در سال ۱۴۶۸ از دنیا رفت. چه کسی می‌تواند نقش صنعت چاپ در پیدایش تمدن غرب را انکار کند؟ گرچه گوتنبرگ مخترع صنعت چاپ نیست؛ چرا که دستگاه چاپ تجربه‌ای حداقل چهارصد ساله پیش از او دارد. گوتنبرگ احیاگر صنعت چاپ بود و آن را عمومیت بخشید. اولین کارخانه کاغذسازی در سال ۱۴۹۴ در انگلستان تأسیس شد. مگر کسی می‌تواند نقش کاغذ در تمدن غرب را انکار کند؟ فکر کدام یک از فیلسوفانی که نام برده شد در پیدایش دستگاه چاپ و مانند آن مؤثر بود؟ فیلسوفانی که نام برده شدند، نویددهنگان عصر روشنگری هستند یا طلایه‌داران تمدن غرب؟ آنها خود برآمده از تمدن غرب‌اند یا سامان‌دهنده تمدن غرب؟ آنها پرورنده تمدن غرب هستند یا پرورده تمدن غرب؟ حتی اگر بتوان اجزای تمدن غرب را به تأثیرگذاری از افرادی خاص نسبت داد، مثلاً اگر بتوان تجربه‌محوری علم را به بیکن نسبت داد یا ساختار اجتماعی و نظم سیاسی را به ژان ژاک روسو نسبت داد، بحث من در کلیت تمدن غرب است و می‌خواهم بگویم که بن‌مایه‌های فلسفی و فکری آن چه بوده است. در نگاه آخر، حتی اگر بتوانیم بن‌مایه فکری تمدن جدید غرب را برگرفته از فلسفه یونان بدانیم، که به نظر می‌رسد تقریری واقع‌بینانه‌تر از دیگر نظریه‌هاست –که به جای اینکه دکارت را نقطه آغاز بدانیم، فکر می‌کنیم اگر بتوانیم یونان را برگردانیم، راحت‌تر می‌توان از این فکر دفاع کرد– نسبت تمدن جدید غرب با دستگاه‌های فکری و فلسفی شناخته‌شده یونان قدیم مانند دستگاه فکری افلاطون و دستگاه فکری ارسطو چیست؟

روشن است که تفکر یونان نیز یک منظومه یکپارچه نیست. بلکه تفکر یونان، خود متشکل از اجزای مختلفی است و باید بپرسیم که تمدن غرب بر کدام یک از آنها مبتنی است؟ تأکید می‌کنم که سخن در پایه معرفتی داشتن تمدن غرب نیست؛ که این امر بدیهی و انکارناپذیر است و هر کسی می‌تواند تأثیر اندیشه انسان‌محوری به جای خدا محوری را در همه ابعاد و اجزای تمدن غرب ببیند. ولی این موضوع با این پرسش که کدام یک از دستگاه‌های فکری را می‌توان به عنوان پایه معرفتی و موتور محرک این تمدن برشمرد متفاوت است.

پاسخ این پرسش وقتی دشوارتر می‌شود که حتی در این باره که اومانیسم بن‌مایه تمدن غرب باشد تردید روا داشته شود و عده‌ای برای تمدن غرب، ریشه‌های دینی هم جستجو کنند. این تردید چندان دور از ذهن نیست. همه ما نظریه مارکس وبر درباره ریشه‌دار شدن روح سرمایه‌داری غرب در اخلاق پروتستانتیسم را می‌دانیم. نظریه افرادی مثل اسوالد اشپنگلر و آرنولد توین بی و ساموئل هانتینگتون درباره دینی بودن همه تمدن‌ها و یا لاأقل جایگاه بلند داشتن دین در تمدن‌ها، مانع صدور حکم جزمی به جوهره انسان‌محورانه تمدن [illegible].

گزاره‌های تاریخی دال بر جدا نبودن تفکر فلسفی از تفکر دینی در غرب تا پیش از دوره روشنگری، جایگاه محوری مذهب در بسیاری از تحولات غرب در سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی، رد پای خدا در اندیشه فلسفی فیلسوفانی مانند جان لاک و لایبنیتس که مری اونز در کتاب تکوین جهان مدرن، همه تأیید کننده این است که به راحتی نمی‌توان از بن‌مایه –مثلاً انسان محور– تمدن غرب سخن گفت. این جمله از کتابی است که نام بردم:

«این تردید وقتی قوی‌تر می‌شود که کسی ادعا کند که دکارت، توماس هابز و جان لاک همان آرزوی وضوح بخشیدن و پرتو افکندن بر آموزش موجود را داشتند که لوتر و کالوین به آن دامن زده بودند».

حاصل سخن آنکه تمدن غرب بی‌شک بر یک بنیان یا اندیشه‌ای استوار بود. اما به نظر نمی‌رسد که بتوان آن را بر یک نظام فلسفی معین مبتنی دانست.

اما در مورد تمدن اسلامی هم می‌توان همین بحث را مطرح کرد. همه ما و لاأقل ما که اسباب کارمان تمدن است، می‌دانیم تمدن اسلامی در نیمه دوم قرن دوم هجری، در عصر هارون‌الرشید، به نقطه شکوفایی خود رسیده بود و بلکه حتی پیش از آن، ما تمدن اسلامی را در زمان هشام بن عبدالملک در نیمه اول قرن دوم هجری هم شکوفا می‌دانیم. اما کسانی که دستگاه حکمی شناخته شده مثلاً حکمت مشاء را پایه‌گذاری کردند –حتی اگر از ابو اسحاق کندی شروع کنیم، که واقعاً کمی دور از ذهن است، چرا که او متوفی ۲۵۶ قمری یعنی نیمه قرن سوم است، فارابی



متوفی ۳۳۹ قمری یعنی نیمه قرن چهارم است و ابن سینا ۴۲۸ متوفی قمری یعنی اوایل قرن پنجم هجری است- و با در نظر گرفتن همان حداقل فاصله زمانی بین تکوین یک نظام اندیشه و قوام یافتن یک جامعه بر اساس آن، آیا کسی می‌تواند احتمال قابل دفاعی ارائه دهد که تمدن اسلامی مبتنی بر دستگاه فلسفی مشاء بود؟ اگر چنین چیزی را درباره حکمت مشاء بگوییم، تکلیف بقیه دستگاه‌های فکری معلوم می‌شود. زیرا نظام حکمی اشراقی که با نام شیخ شهاب الدین سهروردی پیوند خورده است، در واقع به دوران ایستایی تمدن اسلامی پیوند می‌خورد و کسی نمی‌تواند بگوید که تمدن اسلامی بر آن استوار بود. در مورد دیگر دستگاه‌های عقلانیت، مانند عقلانیت صوفیه، حکمت یمانی و حکمت متعالیه که مربوط به قرن‌های یازدهم هستند و کسی مدعی نیست که تمدن قبلی بر این نظام حکمی استوار بود. مرحوم عباس زریاب خویی، متوفی سال ۱۳۸۰، در مقاله‌ای با عنوان علل شکوفایی تمدن اسلامی در قرون اولیه که در صفحات بیست و پنجم تا سی‌ام مجموعه مقالات اولین کنفرانس بین‌المللی فرهنگ و تمدن اسلامی در سال ۱۳۷۲ شمسی منتشر شد، توضیح خوبی در خصوص دور بودن فیلسوفان و حتی متکلمان از متن جامعه اسلامی ارائه می‌کنند و به زیبایی تمام نشان می‌دهند که جایگاه فیلسوفان و متکلمان ما در مقایسه با جایگاه فقها و محدثان چقدر نزد مردم پایین بود. ایشان در آن مقاله بیان می‌دارند که در قرون نخستین، دانشمند در زبان فارسی به فقها اطلاق می‌شد، نه به حکما. مردم قبور و مشاهد فقها و اهل حدیث را زیارت می‌کردند، نه قبور متکلمان و منجمان را. ایشان می‌گوید واکنش سرد مردم به کشته شدن متکلمان و فیلسوفان به هیچ روی قابل مقایسه با واکنش پرحرارت آنها نسبت به کشته شدن فقها و محدثان نیست. به باور مرحوم زریاب، حتی در دوران پایانی تمدن پیشین اسلامی در زمان صفویه، کسانی که نزد مِردم مقبولیت و محبوبیت داشتند، افرادی مثل محقق کَرَکی بودند، نه ملاصدرا و امثال او. بنابراین به اعتقاد من چنین نبود که بگوییم تمدن اسلامی بر یکی از دستگاه‌های فکری مشخص مبتنی بود. این نکته در مورد تمدن‌های باستان نیز صدق می‌کند که به دلیل کمبود وقت وارد آن بحث نمی‌شوم.

ما قبول داریم که تمدن‌ها یک پایه فکری داشتند. پس تمدن اسلامی و تمدن غرب بر چه چیزی استوار بودند؟ با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد که پایه‌های فکری یک تمدن، یک نظام فکری مورد پذیرش توده مردم است که الزاماً با دستگاه‌های فکری شناخته شده، یکسانی ندارد. توجه کنید که من نمی‌خواهم بگویم نظام فکری مورد پذیرش توده مردم هیچ هم‌سویی با دستگاه‌های فکری شناخته‌شده

ندارد. این نظام فکری که مورد قبول توده مردم است، ممکن است زمینی یا آسمانی باشد؛ ممکن است مدون یا غیر مدون باشد. فاصله حکمت مردمی با نظام‌های فلسفی، همان فاصله توده مردم با فیلسوفان است. نظام حکمی تمدن‌ساز، نظام حکمی مردمی و مورد اقبال مردم است.

من در متن مقاله، مشابهتی بین حکمت مردمی با مقوله‌ای به نام علم مردم انتخاب کرده بودم که به دلیل کمبود وقت از بیان آن صرف‌نظر می‌کنم. من مقوله علم مردم را از کتاب کلیفورد کانر با عنوان *تاریخ علم مردم*، اقتباس کردم و یک هم‌سانی بین حکمت مردمی و علم مردم برقرار کردم مبنی بر اینکه علم مردم خیلی وقت‌ها زمینه‌ساز دانش مخترعان بزرگ است.

در تمدن اسلامی و غرب هم همین‌طور بود. در تمدن اسلامی هم مقایسه‌ای انجام داده‌ام. مثلاً پیامبر فیسلوف نبود. بنابراین اندیشه‌های دینی را به عنوان یک نظام حکمی مدون در نظر نگیرید. زیرا فقه روی زندگی مردم اثر داشت و وقتی وارد وجه نظری اندیشه دینی می‌شویم، باز با دستگاه فکری اشعری، اعتزالی و مانند اینها مواجه می‌شویم و در واقع، با دستگاه‌های فکری مشخص روبه‌رو هستیم. لذا بنیان تمدن اسلامی را اینها ننهاده‌اند.

به همین ترتیب، همین پرسش‌ها را درباره تمدن نوین اسلامی و نظام حکمی سازنده آن نیز مطرح کرده‌ام. خلاصه حرف بنده در قسمت این است که تمدن اسلامی اکنون زاده شده است. درست است که تمدن نوین اسلامی با دوران شکوفایی خود فاصله دارد، ولی بر اساس باور امثال ما، حداقل یک قرن و نیم از تولد تمدن نوین اسلامی گذشته است و شاید حدود دو-سه قرن با دوران شکوفایی خود فاصله داشته باشیم. اکنون فیلسوفان به میانه راه رسیده‌اند و می‌خواهند تمدن شکل‌گرفته از قبل را بر نظام حکمی صدرایی یا حکمت متعالیه استوار کنند. آیا این کار شدنی است؟

اینجا بحثی پیش می‌آید که در یکی از جملات آقای دکتر پازوکی نیز بود. نمی‌دانم که آیا خود ایشان هم به این نکته توجه داشتند یا نه؟ اینکه آیا اصلاً تمدن مدیریت‌پذیر است یا نیست؟ کسی تمدن غرب را برنامه‌ریزی نکرده است. من معتقدم که می‌توان تمدن را مدیریت کرد؛ گرچه تمدن قبلی اسلامی مدیریت نشد و تمدن غربی هم مدیریت نشد. اما به خاطر اینکه بشر امروز به مرحله خودآگاهی تمدنی رسیده است، به نظر بنده می‌توان از امکان مدیریت تمدن سخن گفت. همه این شواهد را در متن مقاله آورده‌ام و وقت شما را نمی‌گیرم.

اشکالی که بنده می‌خواهم ذکر کنم، با اشکال کسانی که معتقدند تمدن مدیریت‌پذیر نیست، هم‌تراز نیست. من به آن اشکال جواب دادم و معتقدم که می‌توان تمدن را مدیریت کرد، اما باید حواس‌مان باشد که چه می‌گوییم. عده‌ای می‌خواهند تمدن زاده شده اسلامی که در میانه راه است را مدیریت کنند و یک مبنا برای آن بگذارند. من نمی‌گویم که این امر به لحاظ نظری ناشدنی است. من یک استثناء درباره خرده تمدن سوسیالیستی مبتنی بر اندیشه مارکس آورده‌ام. افسوس که وقت نیست تا آن را بخوانم. شاید تنها جایی که فلسفه به مثابه تبیین‌گر یک فلسفه به مثابه تغییردهنده بود، در مارکسیسم باشد و آن عملاً موجب ایجاد خرده تمدن شد. اما خرده تمدن مارکس به همین خاطر که اندیشه مارکسیسم با توده مردم عجین و همراه نشد و فقط یک مدیریت از بالا بود، دوام نیاورد. اینکه بنیان‌های اصلی مارکسیست‌ها دچار خدشه است، به همین خاطر است که با توده مردم ارتباط برقرار نکرد. بنابراین -به استثناء مارکسیسم که موجب ایجاد خرده تمدن شد- هیچ تمدنی، چه تمدن غربی و چه تمدن اسلامی، بر یک نظام اندیشه مشخص و مدونی استوار نبوده‌اند. بلکه پایه آنها چیزی به نام حکمت مردمی بود.

سخن آخر این است که اکنون نیز کسانی که در میانه راه شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی سودای پرشور مبتنی ساختن آن بر یک نظام حکمی مانند حکمت متعالیه را دارند، سزاست به این تجربه تاریخی توجه داشته باشند که مدیریت یک تمدن که مدیریت‌پذیر است، اما مانند یک واحد آموزشی و یک بنگاه اقتصادی نیست که بتوان اهداف، خط مشی‌ها و اصول آن را مدون کرد و سپس بر اساس آن برنامه‌ریزی کرد و اجرای برنامه‌ها را در دستور کار قرار داد. افکار تمدن‌ساز تا به فرهنگ عمومی تبدیل نشوند،

راه به جایی نخواهند برد. باور به تأثیر حکمت متعالیه در پیدایش انقلاب اسلامی اگر پذیرفتنی باشد، هم‌سو با مدعای این نوشتار است. چه، یک نظام اندیشه‌ای چهار قرن پس از پیدایش، توانست در یک جنبش اجتماعی اثر بگذارد و الان این قاعده خیلی تغییر نکرده است. نمی‌توان این کار را به سرعت انجام داد.

وجه دیگر اینگونه مبنا درست کردن برای تمدن نوین اسلامی، دعوت به فلسفی اندیشیدن و حکمی اندیشیدن در برابر همه مشکلات است. می‌گویند برای حل مشکلات و در برابر همه چیز باید حکمی اندیشید؛ باید فلسفی اندیشید تا مشکلات حل شوند. ما می‌گوییم این‌طور نیست. لاأقل با مقدم شمردن آن بر کاربردی اندیشیدن با توضیحاتی که داده شد، می‌توان این ادعا را هم زیر سؤال برد. تمدن‌ها بیش از آنکه به صورت نظری باشند که بخواهند مشکلات خود را حل کنند، با نگاه کاربردی راه پیشرفت خود را گشوده‌اند.

آخرین جمله‌ام را با جرأت در خلوت نوشتم، اما اکنون ممکن است جرأت نکنم آن را بخوانم و لذا از شما عذرخواهی می‌کنم. آخرین جمله من این است که فروتنانه باید اعلام کرد فیلسوفان اگر تمایل پیدا کردند در مدیریت تمدن نوین اسلامی نقش ایفا کنند، سزاوار است مقداری بیشتر تاریخ بخوانند.

والسلام علیکم.

دکتر خسروپناه: آقای دکتر الویری اگر آقای دکتر دینانی را در این جمع می‌دید، اینگونه حرف‌ها را نمی‌گفت. شانس آوردید که ایشان می‌خواستند به مسافرت بروند. اگر ایشان اینجا بود، می‌گفت مورخان باید فلسفه بخوانند. از آقای دکتر الویری خیلی ممنون هستیم. بحث بسیار زیبایی بود و من از آن استفاده کردم. اگر درست فهمیده باشم، آقای دکتر الویری یک بحث سلبی و یک بحث ایجابی داشتند. بحث سلبی ایشان این بود که اینگونه نبوده است که ابتدا یک نظام فلسفی مثل حکمت مشاء در دوران تمدن اسلامی و یا یک فلسفه عقل‌گرایی دکارت در تمدن مدرن شکل گرفته باشد و سپس تمدن بر آن بنا شود. تمدن مدرن زودتر از این حرف‌ها شروع شد و بعدها فلسفه‌هایی مثل فلسفه دکارت شکل گرفت. تمدن اسلامی هم ابتدا شروع شد و بعد از آن، فلسفه مشاء شکل گرفت. به زعم ایشان، اکنون حدود یک قرن و نیم از تمدن نوین گذشته است. ولی عده‌ای می‌خواهند تلاش کنند که این تمدن را بر پایه‌های حکمت متعالیه بنا نهند. اینطور نیست.

نکته ایجابی بحث ایشان این است که حکمتی که به صورت فرهنگ عمومی در بین توده‌های مردم باشد تمدن می‌سازد. ایشان از آن حکمت به حکمت مردمی تعبیر کردند. «حکمت مردمی؛ تأملی درباره نظام حکمی تمدن‌ساز» عنوان مقاله ایشان است. ایشان یک ادعای سلبی و یک ادعای ایجابی داشتند که طبیعتاً جای بحث و گفت‌وگو نیز دارد. حضار لطفاً سؤال خود را بفرمایند.

حضار: صحبت‌های آقای دکتر گلشنی، پازوکی و الویری بر ابهام من نسبت به مسئله حکمت و تمدن افزود. به طوری که این صحبت‌ها نه تنها چیزی بر دانش من نیافزود، بلکه ابهامات و سردرگمی‌های جدیدی را برایم به وجود آورد. صحبت‌های آقای دکتر گلشنی بیش از همه مورد نظرم است. ایشان گفتند فلسفه قاره‌ای به درد نمی‌خورد، فلسفه تحلیلی نباید تدریس شود و همچنین فاتحه فلسفه اسلامی با آمدن اشاعره در قرن یازدهم خوانده شد. حال سؤال من این است که بالأخره کدام حکمت مبنای تمدن است؟ قرآن و پیامبر کدام حکمت را می‌گویند؟ اینکه قرآن می‌گوید ما به لقمان حکمت دادیم یعنی چه؟ آقای دکتر الویری در ابتدای صحبت خود گفتند که می‌خواهند مبنای تمدن را بگویند و من فکر کردم که ایشان در سخنان خود به سؤال من پاسخ می‌دهند. ایشان گفتند که هیچ مبنای فکری برای تمدن در اسلام وجود ندارد. حکمت مردمی که ایشان از آن یاد کردند، یعنی چه؟ همه این بحث‌ها موجب ایجاد ابهاماتی برای من شده است. من به شما ارادت دارم ولی ایرادم را از شما می‌گیرم. در نشست‌هایی این چنین یا قرار است چیزی به ما گفته شود و یا قرار است ابهامات ما از بین برود.

دکتر خسروپناه: خیلی ممنون. البته انصافاً این‌طور که شما فرمودید نیست. من که کمترین در این جمع هستم، از صحبت‌های هر سه استاد استفاده کردم. هم نکات استاد گلشنی نکات ارزنده‌ای بود، هم نکات استاد

پازوکی و هم نکات استاد الویری. ولو خود من نیز فرمایشات آقای دکتر پازوکی و آقای دکتر گلشنی را پارادوکسیکال می‌دانم و به نظر من نیز این دو بزرگوار در جایی با هم اختلاف نظر دارند و نمی‌توان سخنان آنها را با هم جمع کرد. این امر اشکالی ندارد. چرا که اصولاً اقتضای اندیشه همین است. فکر می‌کنم که بهتر است شما به جای اینکه بگویید بر ابهامات‌تان افزوده شده است، بگویید یک مقدار تأملات‌تان بیشتر شده است. ممکن است ما یک شناخت خاصی از تمدن و



حکمت داشته باشیم ولی وقتی اهل فن و متخصصین وارد بحث و گفت‌وگو می‌شوند، ذهن ما را تحریک می‌کنند تا بیشتر فکر کنیم و بیاندیشیم و ذهن ما نکات جدیدتری را تولید یا کشف کند. اجازه دهید تا اساتید بحث خود را تا پایان جلسه ادامه دهند. چرا که ممکن است دیگر اساتید نکاتی را بگویند و بعضی از ابهامات شما برطرف شود. اگر فرصت بشود، حقیر هم چند جمله‌ای عرض خواهم کرد.

حضار: با عرض سلام. شما فرمودید که فلاسفه و اندیشمندان و نظام‌های فلسفی، مبدأ تمدن نبودند. لطفاً در مورد حکمت مردمی کمی بیشتر توضیح دهید که چطور به وجود می‌آید، چطور رشد پیدا می‌کند و چطور در بطن زندگی مردم وارد می‌شود؟ نکته دیگر اینکه آیا اگر فلاسفه و اندیشمندان و دستگاه‌های فکری در مبدأ بودن تمدن تأثیر ندارند، در خودآگاهی تغییر جهت تمدن‌ها نقش داشته‌اند یا خیر؟

دکتر الویری: درباره پرسش اول، خود من هنوز حکمت مردمی را به صورت دقیق مدون نکرده‌ام تا بتوانم شاخصه‌هایش را برایتان بگویم. فقط تجربه کوتاهی از نحوه عمومی شدن اندیشه توحید بیان می‌کنم. من بیش از این و روی دستگاه‌های فکری بحث نمی‌کنم. پیامبر اندیشه توحید را در یک بازه زمانی چهل تا پنجاه ساله در همه ابعاد و اضلاع وجود جامعه تزریق کردند. بعد از تزریق آن اندیشهٔ، آدم‌ها آدم‌های دیگری شدند. قبل از آن اندیشه، اقتصاد، معاملات، زندگی و همه چیز در جریان بود. اما آنها بعد از اندیشه توحید، هم یک جنبه قدسی پیدا کردند و یک جنبه ماورایی بر همه ابعاد زندگی حاکم شد. حدود دویست تا سیصد سال طول کشید تا تمدن غرب به اینجا برسد. پیش از آن، تقریباً در همه ابعاد زندگی، نگاه انسان محورانه حاکم بود و انسان محدود به زیست این‌جهانی را می‌دید. از ۱۹۶۰ به بعد عملاً غرب جدید به وجود آمد. به نظر می‌رسد خیلی از نقدهای ما به غرب، مربوط به غرب قبل از ۱۹۶۰ باشد. آقای دکتر گلشنی نیز موارد متعددی را اشاره کردند. غرب جدید، در همه جنبه‌ها غرب متفاوتی است. ولی تا آن دوره می‌توان آن فکر را در همه ابعاد زندگی دید. خود بنده برای این کار از کتاب *تاریخ علم مردم* مدد گرفتم. باید بیشتر روی این موضوع کار شود و چند پایان‌نامه در مورد آن نوشته شود، روی آن فکر شود و قوام پیدا کند. علت اینکه در ابتدای بحث گفتم که این موضوع دغدغه فکری من است این بود که هنوز آن را مدون نکرده‌ام.

در جواب پرسش دوم شما، یکی از نقش‌های فیلسوفان این است که در میانه کار از راه می‌رسند. من فلسفه بلد نیستم و لذا از این تعابیری که به کار می‌برم عذرخواهی می‌کنم. فلسفه، تقدم هستی‌شناختی بر جامعه ندارد، اما تقدم معرفت‌شناختی دارد. در متن مقاله به این موارد اشاره کرده‌ام. فیلسوفان دیر می‌رسند اما می‌توانند هویت ببخشند، تبیین کنند و خودآگاهی ایجاد کنند که شما نیز به آنها اشاره کردید. من این موضوع را نفی نمی‌کنم، اما یادمان نرود که این وسط کار است.

اندیشه‌ها و مدل تمدن ساز خواجه نصیر طوسی

دکتر اصغر منتظر قائم
عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان



دکتر خسروپناه: از آقای دکتر اصغر منتظر قائم دعوت می‌کنیم که برای ایراد سخنرانی تشریف بیاورند. جناب استاد منتظر قائم استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان هستند و زحمت کشیده‌اند از اصفهان این مسیر را آمده‌اند که ما استفاده کنیم. ایشان ۲۳ کتاب تألیف کرده‌اند و مقالات متعدد هم از ایشان چاپ شده و از شاگردان استاد آیینه‌وند هم بوده‌اند. جا دارد در اینجا یادی هم بکنیم از مرحوم آیینه‌وند، که اگر بودند حتماً باید در این جلسه دعوت‌شان می‌کردیم. البته هستند، اشراف هم دارند، و روح‌شان در اینجا هست. خداوند ایشان را رحمت کند. تشکر می‌کنم از آقای دکتر منتظر قائم که بحث‌شان را با موضوع «اندیشه‌ها و مدل تمدن‌ساز خواجه نصیرالدین طوسی» ارائه می‌کنند.

دکتر منتظر قائم: بسم الله الرحمن الرحیم. عرض تشکر از حضار محترم، خواهران و برادران گرامی و جناب آقای خسروپناه و همه عزیزان انجمن حکمت و فلسفه ایران. انشاءالله بتوانم مدل تمدنی خواجه نصیرالدین طوسی را در محضر شما تبیین کنم و شاید بتوانم به برخی سؤالاتی که پیرامون سیر تمدن اسلامی هست جواب بدهم.

همان‌طور که همه حضار مستحضر هستید، مغول‌ها در سال ۶۱۶ حمله کردند، تمدن اسلامی را در شرق درنوردیدند و واقعاً تخریب سختی به عمل آوردند. کسانی مانند قاضی منهاج سراج، جوینی، جناب یاقوت حموی یا ابن الاثیر برخی گزارش‌هایی از این حمله نوشته‌اند. مثلاً ابن الاثیر می‌گوید در مرو هفتصد هزار نفر کشته شدند. جوینی این رقم را در مرو به یک میلیون و سیصد هزار نفر گزارش کرده و می‌گوید: «تولوی در طی دو–سه ماه بسیاری از نواحی خراسان را چنان ویران ساخت که آنها را چون کف دستی گردانید». یعنی همه آثار و میراث تمدنی از بین رفت. «از حدود بلخ تا دامغان یک سال پیوسته خلق گوشت آدمی و سگ و گربه می‌خوردند، چه چنگیز جمله انبارها همه را سوخته بود»؛ (سیفی هروی). جوینی

اشاره می‌کند «نیشابور پس از کشتار تمامی مردم شهر به کلی از سکنه خالی گردید.» این آثار تمدنی، مدارس و شکوفایی‌ها و فضایل شهرها به کلی از بین رفت. می‌گویند قبل از حمله مغول، چهارصد دبیرستان در بلخ بود. چه شد که همه اینها ویران و نابود شد، این‌همه باغ‌ها، مدارس، کتابخانه‌ها، مساجد، پل‌ها، بیمارستان‌ها از بین رفت و یک‌سره آشوب و انحطاط و عقب‌ماندگی شد؟ ما در تاریخ ایران در یک دوره چهل‌ساله (۶۵۴-۶۱۶) با این وضع مواجه هستیم. مأموریت دوم مغول‌ها با آمدن هلاکو به ایران شروع می‌شود. سرکار خانم شیرین بیانی اشاره دارد که «دنیای مسیحیت شرق و اقلیت مسیحی ایرانی و سوری و مصری به همراهی دوقوز خاتون، همسر مسیحی هلاکو، مغولان را برای پیشبرد اهداف ضد اسلامی و تخریب بیشتر همراهی می‌کردند». یعنی علاوه بر مغولان، مسیحیان هم در این زمینه همراهی داشتند. «در برابر این تهاجم، یک نیروی ایرانی با هویت اسلامی، از میان دانشمندان ایرانی، وجود داشت که در آن دسته‌ای نظام اداری را به دست گرفتند و دسته‌ای نظام علمی را به دست گرفتند. آنان با توجه به گذشت زمان و با وجود دشمنان بدخواه، نه تنها ایستادگی کردند و روز به روز بر رشد و بالندگی علم و سیستم اداری ایران افزودند، با توجه به نیاز ایلخانان برای استقرار و نیاز آنان به قصور و استحکامات و تشکیلات اداری و دیوانی برای احیای فرهنگ و ملیت خویش و مهار مغولان و پیشگیری از تهاجم بیشتر آنان وارد عمل شدند».

دو شخصیت ممتاز و نمونه این دوران، یکی شمس الدین جوینی بود که حاکم بر تشکیلات اداری بود، و دیگری مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی بود که حاکم بر روح دولت ایلخانی بود. خواجه طوسی و بعد از او شاگرداناش، در راه احیای هویت اسلامی-ایرانی تلاش بسیار گسترده‌ای به عمل آوردند. خواجه با ظرفیت بسیار بالای علمی، در تجدید حیات فرهنگ اسلامی و ایرانی، بیش از همه دست اندر کاران و کارگزاران مغول سهیم بود. این مقاله به تبیین مدل مکتب تمدن‌ساز اسلامی خواجه نصیرالدین طوسی می‌پردازد و به جهت اهمیت موضوع برای رسیدن به اهداف، پرسش‌های زیر را مطرح می‌کند:

اندیشه تمدن‌ساز خواجه نصیرالدین چگونه شکل گرفت؟

مدل تمدن‌سازی خواجه نصیر دارای چه نظام‌هایی است؟

اندیشه تمدن‌ساز خواجه در سیر تمدن اسلامی چه تأثیری گذاشت؟

بنده با این سه سؤال وارد اصل موضوع می‌شوم و در مورد فرضیه معتقدم:

خواجه نصیر و شاگرداناش درخشان‌ترین چهره‌های فرهنگی و تمدن‌ساز جهان اسلام و ایران بودند که ضمن حفظ هویت فرهنگی و اسلامی-ایرانی خود به تقویت مبانی فکری-تمدنی شیعه پرداخته و اقدامات بنیادین تمدن‌ساز در این حوزه انجام دادند و تمدن اسلامی را پس از یک دوره فطرت پنجاه ساله مجدداً رو به شکوفایی و گسترش سوق دادند.

تعاریف را استاد پازوکی فرمودند ولی بنده معتقدم که تمدن مجموعه‌ای از دستاوردهای مادی و معنوی است؛ و بر عکس فکر بربر، تنها مادی نیست. تمدن هم شامل صنعت و مَدَنیت می‌شود (یعنی ابزار و وسایل تمدنی) و هم شامل فکر و اندیشه و هنر و ادبیات.

اصطلاح تمدن سازی به معنای برنامه‌های راهبردی برای نظام‌سازی سیاسی، نظام اجتماعی، نظام فرهنگی و اقتصادی بر مبنای راهبردهایی که آن اندیشمند، مطلوب می‌پندارد. تمدن‌سازی مستلزم تمدن‌اندیشی و تمدن‌پژوهی است تا قابلیت جامعه‌سازی را به‌دست آورد. ویل دورانت می‌گوید «هشت عنصر کار، دولت، اخلاق، دین، علم، فلسفه، ادبیات و هَنر، عناصر تمدن هستند». او دین و علم و هنر را از عوامل اخلاقی و عقلی و روحی تمدن در مقدمه می‌شمارد. این اصطلاح را به طور مختصر توضیح دادم و بیش از این وارد این مقوله نمی‌شوم.

همه خواجه را می‌شناسید. او در سال ۵۹۷ در طوس به دنیا آمد، مدتی در قهستان بود و بعد به الموت آمد، و سپس در سال ۶۵۴ به همراهی هلاکوخان درآمد و دوره‌ای را در قلعه در سکون و سکوت به مطالعه فلسفه و علم و دانش پرداخت. سپس همه اینها را کنار زد و وارد عرصه سیاست شد.

«خواجه نصیر به دلیل تخصص خود در علم نجوم مورد توجه هلاکو قرار گرفت، زیر هلاکو به علم تنجیم علاقه داشت. خواجه از این فرصت استفاده کرد و در حقیقت بر عقل هلاکو حاکم شد. وی از

تمامی نیروی خود برای نجات علما و دانشمندان برای حفظ میراث فرهنگ و تمدن اسلام و ایران استفاده کرد. خواجه وزارت هلاکو را بدون دخالت در اموال بر عهده گرفت و چنان بر وی مسلط شد و عقل‌اش را ربوده بود که هلاکو با زمانی که خواجه تعیین می‌کرد سوار می‌شد و مسافرت می‌کرد و به کاری دست می‌یازید» (ابن‌شاکر، *فوات الوفیات*).

بدین ترتیب خواجه نه تنها در فرهنگ و علم و اقتصاد، بلکه در سیاست نیز وارد شد. بنیاد نظریه تمدن‌ساز خواجه را می‌توان در چند کتاب او بررسی کرد ولی به این مقدمه اشاره کنم که: «وی با اراده قوی، استقامت و پایداری، با تأکید بر همکاری و تعاون اجتماعی، نظریه تمدنی خود را –نه در قالب اندیشه– به مرحله عمل در آورد. اندیشه سیاسی وی مبتنی بر نظریه امامت است. لذا در کتاب *تجرید الاعتقاد* و *اخلاق ناصری* به شرح آن می‌پردازد. او انسان را مدنی الطبع معرفی می‌کند و سیاست برای حیات جمعی آن را ضروری می‌داند. انسان موجودی کمال‌گراست که می‌تواند با گرایش به هم‌نوعان خود و ایجاد همکاری و همیاری، به خیرخواهی و غیرخواهی گرایش پیدا می‌کند». بنابراین او معتقد است همبستگی، وحدت اجتماعی و همیاری برای تمدن لازم است.

«انسان به دنبال تشکیل اجتماعات و تمدن‌سازی می‌رود». البته اصطلاح تمدن‌سازی از من است. ایشان سیاست مُدُن را به کار می‌برد. «وقوع و بقای این اجتماع به سیاست وابسته است. چنین اجتماعی مدینه فاضله می‌شود که در آن حاکم، حکیم، و عارف بر حقایق پدیده‌های سیاسی و مصالح و منافع حقیقی مردم است (حکمت) و رهبری مدینه را از وضع موجود به کمال مطلوب بر عهده دارد. بدین ترتیب، فضائل رواج می‌یابد و انسان‌ها متخلق به کمالات می‌شوند تا حدی که انسان به مقام خلیفة اللهی برسد. انسان محتاج به اجتماع است تا نیازهای اولیه خود را با همکاری تأمین کند و این امر با اختلافات صناعات مردم حاصل می‌شود. چنین اجتماعی را با لوازم‌اش تمدن می‌خوانند. مکان تشکیل اجتماع و صناعات گوناگون را مدینه گویند. سیاست برای پیشگیری از انواع فساد و تعدی است که هرکس در جایگاه شایسته خود قرار گیرد تا هم به حق خود رسد و هم به دیگران کمک کند. این تدبیر را سیاست می‌گویند». ایشان توضیحات مفصل دیگری هم دارند که من به علت کمبود وقت از آنها می‌گذرم.

«وی در عرصه سیاست وارد شد و در این راه نیز پایمردی کرد. از نظر خواجه عدالت الهی حکم می‌کند به پیدایش عناصر سه‌گانه‌ای که برپادارنده و استوارسازنده جامعه و سازماندهی آن است. و این سه عبارت‌اند از شریعت، حکومت و دینار (اقتصاد). مردم در هر زمان به تدبیرگر کارسازی نیازمندند. چون اگر او نباشد، نظام و ساختاری که راز ادامه نوع بشری است نیز زوال می‌یابد. از نظر وی زندگی جدای از جامعه ممکن نیست و پایه روابط اجتماعی بر محبت است و محبت برتر از عدالت است. زیرا عدالت از کشتگاه محبت زاییده می‌شود. سیاست، به امامت فاضله (یا سیاست کامله) و سیاست تغلب (یا ناقصه) تقسیم می‌شود. جوامع از نظر وی بر مبنای خیر استوار هستند یا بر مبنای شر استوار شده‌اند. نوع اول مدینه فاضله و نوع دوم مدینه شریره نامیده می‌شود. مدینه فاضله یک قسم بیشتر نیست، زیرا حق یگانه است نه متعدد. و اما شهر بدکار به سه گونه تقسیم می‌شود: مدینه جاهله، مدینه فاسقه و مدینه ضاله. هدف سیاست امامت، دستیابی به کمالات و فضائل و غرض سیاست تغلب، طلب بندگی خلق است. بنای سیاست امامت بر عدالت و گسترش خیرات عامه است تا مردم به سعادت برسند. یعنی هدف مدینه به سعادت رسیدن است. و دولت امامت با اشاعه آن، مردم را به سعادت حقیقیِ نزدیک می‌کند. خیراتی چون امنیت، سکون و آرامش و عدل[1] به عنوان مادر تمام فضائل، عفاف و لطیف است».

سپس شرایط حاکم را بیان می‌کند. «فرمانروای فاضل باید خصوصیات زیر را داشته باشد: پاکی نسل، بلندی همت، صاحب نظر و اندیشه، محکم

و صحیح، و برخورداری از اراده، عزم راسخ و کامل، پایداری در سختی‌ها و مشکلات، داشتن روحیه قناعت و عدم حرص، داشتن ملکه نفسانی رضا و داشتن همکارانی صالح و شایسته. وی مشروعیتی برای خلافت عباسی قائل نیست و نظریه *سلطان عادل کافر بهتر است از سلطان ظالم مسلمان* را مبنای فقیه سیاسی خود قرار داد و علمای شیعه هم‌عصر او نیز از او پیروی کردند. افرادی همچون سید رضی‌الدین علی بن موسی بن طاووس در مستنصریه بغداد دست‌خطی به همین گونه نوشت و بنا بر گزارش ابن طقطقی، هلاکو را به همین جهت –که *حاکم عادل کافر بر حاکم ظالم مسلمان برتری دارد*– پذیرفت. همکاری علمای شیعه و خواجه با هلاکوخان را در همین راستا می‌توان تعریف کرد. روش‌های خاص نفوذ هوشمندانه خواجه در سلاطینی چون هلاکو بود که توانست فرهنگ و تمدن اسلام و ایران را از طوفان دهشتبار حمله مغول به سلامت عبور داده و مغولان را که کمر به نابودی اسلام و ایران بسته بودند به حامیان و مروّجان فرهنگ اسلام و ایران تبدیل نماید و بارها جان بسیاری از مردم و علما و دانشمندان ادیان مختلف را نجات دهد.

مبنای الگوی رفتار سیاسی خواجه نصیر الدین برای آمایش قدرت را می‌توان چنین بیان کرد:

لزوم تلاش برای تبدیل مدینه‌های غیرفاضله به فاضله و سوق داد حاکمان به سوی مدینه فاضله.

عدم جواز حکومت بر مردم در صورت تمایل آنها و ضرورت متمایل ساختن مردم به پذیرش حاکمان عادل شیعی.

جایز بودن حضور در دربار پادشاهان برای اقامه عدل.[1] در این‌صورت همکاری با حاکمان غیرشیعه حرمت خود را نیز از دست می‌دهد.

ضرورت اقامه حکم عدل برای اجرای کامل احکام شرعی.

مسائل مرتبط با اقامه حکومت عدل که شامل نماز جمعه، زکات، خمس، دفاع، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضاوت، اقامه حدود، اجرای وصیت کسی که اولاد و ولی ندارد و غیره است.

لذا در این عصر، علمایی چون ابن العلقمی، سید بن طاووس، ابن میثم، علامه حلّی و دیگران با مغولان نیز همکاری کردند و خواجه را در این راه یادی رساندند».

اما مدل خواجه نصیرالدین طوسی:

«شاید بتوان عمده خدمات خواجه را پیشرفت علم در این عصر دانست و بیشتر دوران حیات‌اش را به آن اختصاص داد. او به خوبی درک کرده بود که برای اصلاح امور و سامان بخشیدن خرابی‌ها و ویرانی‌ها و زدودن تخریب‌ها و آسیب‌ها به علوم تمدنی لازم است. وی حتی زمانی که به عنوان وزیر هلاکو مطرح شد و ظاهراً به جمع سیاستمداران پیوست، چندان در امور سیاسی دخالت مستقیم نداشت و همه وقت‌اش را صرف ترویج علم و معرفت و رواج فرهنگ اسلامی و ایرانی و تحکیم پایه‌های آن نمود». او آثاری در علم هیئت دارد، از جمله *التذکرة النصیریه فی الهیئة*. همچنین بحث جفت طوسی را در مثلثات کروی و مسطح مطرح کرد و با نوشتن کتاب *الشکل القطاع* (یا الشکل القَطّاع) نظام جدیدی تدوین کرد. او در این کتاب علم مثلثات را مدون کرد و از گرو نجوم خارج کرد. در کتاب *تجرید الاعتقاد* مبنای کلام شیعه را گذاشت. در *شرح اشارات* و *مصارع المصارع* فلسفه را نجات داد. مرحوم مدرسی رضوی از ۱۹۲ اثر او نام می‌برد که وی آنها را در قبل از اتصال به حمله مغولان و بعد از اتصال به مغولان نوشته است.

«نظریه ایشان در قالب طرح تمدنی رصدخانه:

وی به عنوان یک کارگزار فرهنگی با هوشمندی معرفتی و فرهنگی خاص خود خوی ویرانگری مغولان را به شیفتگی به عمران و آبادانی و تمدن اسلامی–ایرانی تبدیل کرد. مرکز این تحولات علمی رصدخانه بود. وی از طریق نفوذ در مزاج خان یکی از بزرگترین کانون‌های علمی بشریت را تأسیس کرد. به فرمان هلاکو همه اوقاف مملکت را که تحت

نفوذ ایلخانان بود در اختیار خواجه گذاشتند تا از آن در ساخت رصدخانه و هزینه‌های مربوط به آن استفاده کند. وی حکما و منجمان اسلامی را از شهرهای مختلف، از چین تا آندلس، به همکاری طلبید و نیز از یک دانشمند چینی به نام فائو مون جی در مراغه استفاده کرد و از او دعوت کرد تا به مراغه جمع‌آوری شدند و نهضت تولید علم را بنیان گذاشت».

منابع او کتاب‌هایی بود که به غارت رفته بود. خودش و هیئت‌هایی شامل افرادی چون مؤید الدین عرضی و فخرالدین مراغی به کشورهای مختلف می‌رفتند و کتاب‌ها را فراهم می‌کردند و در رصدخانه جمع‌آوری می‌کردند.



کمک یکدیگر آلات رصدی را تکمیل کنند و زیج ایلخانی را تدوین نمایند و بعضی از آلات رصد را نیز خود اختراع کرد. وی با در اختیار گرفتن تمامی اوقاف، به آبادانی این موقوفات پرداخت. در هر ولایت و شهری نایبی از جانب خود گسیل داشت تا بر اوقاف مملکت نظارت کند و آنها را سامان بخشید. بدین سان وی به جمع‌آوری عشر موقوفات پرداخت و بودجه لازم را فراهم کرد و با تعیین حقوق دانشمندان در رصدخانه، منابع مالی نهضت نرم‌افزاری علم را فراهم کرد. لذا خواجه از علاقه هلاکو و اباقا به علما و علم، به خصوص نجوم و رصد، بهترین استفاده را کرد و مجموعه رصدخانه به عنوان یک آکادمی یا مرکز جامع دانشگاهی تبدیل شد. جویندگان علم از بلاد مختلف که متواری شده بودند به پایگاه عظیم نشر افکار و اندیشه‌های بشر و فرهنگ غنی اسلامی و شیعی او ملحق شدند و بدین ترتیب علمای بزرگ، از شمال آفریقا، آندلس و فارس، در

«از نظر خواجه، علوم لازم تمدن‌سازی شامل علوم مختلف اسلامی (فقه و حدیث و اصول و کلام و حکمت) و علوم پایه (ریاضی، نجوم، حساب، نظام مالیه و علوم ادبی، شعر و ادبیات و هنر) بود. وی به نظریه وحدت سیستمی علوم و ارتباط و پیوستگی همه دانش‌ها به هم اعتقاد داشت، زیرا همه علوم الهی، انسانی، پایه، علوم پزشکی و فنی برای تمدن سازی ضرورت داشتند. او یک حکیم واقعی صاحب خرد و معرفت بود که اعتقاد داشت شاخه‌های گوناگون علوم به یک اصل اساسی درخت حکمت و دانش متصل می‌شوند و به وحدت همه دانش‌ها تأکید داشت. مرکز تمام این علوم (رصدخانه) بود و خواجه به خوبی می‌دانست برای یک نهضت تمدن‌ساز نیروی انسانی داشمند و تولیدگر علم لازم است. لذا وی رصدخانه را به عنوان یک کانون علمی و هنری و گنجینه علوم دانشگاه اسلامی و مرکز تحقیقات علمی بنیان گذاشت. خواجه نصیر با نجات و گردآوری

مغزهای فراری، دادن امکانات مناسب در مراغه، با تجمیع دانشمندان و هنرمندان خودی و بیگانه، از هر قوم و گروهی، از اهل کتاب و مسلمان، شیعه و سنی، افکار جدید شرق و غرب را با تمدن ایرانی- اسلامی ترکیب کرد و نفخه‌ای نو و تازه به آن دمید تا بتواند چهره‌ای جهانی به علم و دانش اسلامی بدهد. خواجه در بنای رصدخانه ساختمان‌هایی را جهت تحصیل فلسفه، مدرسه‌ای جداگانه برای طب، مدرسه‌ای برای طلاب علوم دینی و برای دانشجویان هر رشته متناسب با هزینه‌های تحصیل و علاقه آنها فعالیت‌های علمی معین کرد و تعیین حقوق مناسب نمود. دانشمندان رشته‌های گوناگون در پژوهشگاه و رصدخانه به تحقیق و پژوهش و گفتگو می‌پرداختند. همه رشته‌های علمی مورد بحث و گفتگو بود و آنان وسایل و کتب بسیاری را نگاشتند. برپایی مناظرات علمی از دانشمندان ملل و ادیان گوناگون، موجب اطلاع از نظریه‌های یکدیگر و تبادیل اندیشه گردید و این مسأله موجب توسعه مرزهای دانش گردید. این گفتگو در فضایی آرام و با محبت و گشاده‌رویی برگزار می‌شد و نشان از عدم تعصب علمی خواجه و سعه صدر او در پذیرش نظریات علمی دیگران داشت. وی با پرداخت حقوق و جایزه علمی از نویسندگان و دانشمندان قدردانی می‌کرد؛ چنانچه برای نوشتن کتاب *بسط الأرض فی الطول والعرض* یک جایزه بزرگ به ابوسعید غرناطی هدیه داد».

من فقط صرفاً به چند مورد از مظاهر شکوفایی تمدن در عصر خواجه اشاره می‌کنم: ساختمان مراغه، سبک و معماری کار ساخت رصدخانه مراغه موجب شکوفایی علم هندسه و معماری و موجب تزدید حیات شهرسازی و معماری ایران و مکتبی نوین در معماری گردید و معماران و مهندسان با بهره‌گیری از علوم ریاضی و هندسی و شیوه معماری سلجوقی، مکتب معماری عصر ایلخانی را تأسیس کردند. شروع بازسازی دوره ایلخانان مرهون جایگاه علمی و فرهنگی و نظریه‌های نوین علمی رصدخانه مراغه است. در این دوران شهرهای بسیاری به وجود آمد؛ شنب قازان، ربع رشیدی، شهر سلطانیه، شهری جوین نمونه‌ای از این شهرهاست. بنا به گزارش خواجه رشیدالدین فضل الله: «ربع رشیدی ۲۴ کاروانسرا، ۱۵۰۰ دکان، ۳۰ هزار خانه و چندین مدرسه داشت و تعداد طلاب آن ۶ یا ۷ هزار نفر بود. و در کوی استادان آن، ۴۰۰ دانشمند و فقیه و محدث ساکن بودند و مستمری می‌گرفتند و در کوی دانشجویان، هزار طلبه و دانشجو ساکن بود و دو کتابخانه داشت که شصت هزار جلد کتاب داشت. و به دنبال آن در تبریز، فارس، یزد، خراسان و کرمان بدین گونه مراکزی به وجود آمد».

در مورد سلطانیه هم عرض کنم که «ساخت این مقبره -که الان موجود است- در سال ۷۱۰ به اتمام رسید. گنبد این بنا دارای ۲۰۰ تُن وزن است که در خط و مسیر زلزله، ۷۳۰ سال به مقاومت خود ادامه داده است. رشد شهرسازی و معماری در این دوره موجب پیدایی سبک معماری ایلخانی و سپس به دنبال آن سبک معماری تیموری، صفوی، عثمانی و سبک معماری مغولان هند گردید و بازسازی شهرهای مختلف بدین ترتیب میسر شد. مرمت و بازسازی مراقد ائمه شیعه را در این عصر شاهدیم. شکوفایی معماری شهری بعد از این دوران، همه مرهون این عصر است. شکوفایی حوزه‌های علمیه که به ویژه در شهر حلّه شاهد آن هستیم در این عصر رخ داد و علمای بزرگی در این دوره ظهور کردند. شکوفایی ابداعات علوم گوناگون در این دوره موجب تولید یک نهضت نرم‌افزار تمدن‌ساز گردید و بدین ترتیب نظریه‌ای که می‌گوید تمدن اسلامی در قرن چهارم پایان یافت را مورد نسخ قرار می‌دهیم».

دکتر خسروپناه: متشکرم از آقای دکتر منتظر قائم که به یک نمونه عینی در تاریخ اسلام اشاره کردند. ایشان، هم به یک نمونه انحطاط اشاره کردند، که چگونه مغول‌ها کشوری مثل ایران و حتی تا بغداد را ویران کردند و هم اینکه چگونه عالمانی مثل خواجه نصیرالدین طوسی، که دانش و حکمت و علوم خود را در دوران گذشته فرا گرفته بود، تحولی در مغول‌ها ایجاد کرد و مغول‌ها را به یک ساماندهی و جهت‌دهی به سمت تمدن سوق داد و می‌توان ادعا کرد مؤسس تمدن نویی در آن زمان شد.

خیلی ممنون از آقای دکتر منتظر قائم که زحمت کشیدند و از اصفهان تشریف آوردند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. که این مورد را برای علمای شیعه تجویز می‌کند.

تمدن آرمانی، نماد «خیر کثیر» حاصل از حکمت

دکتر حسن طارمی راد
عضو هیئت علمی بنیاد دایرة المعارف اسلامی



دکتر خسروپناه: حجت الاسلام و المسلمین حسن طارمی راد در رشته مکانیک دانشکده فنی دانشگاه تهران تحصیل کردند، سپس وارد حوزه علمیه شدند و در سال ۶۷ به عضویت در هیئت علمی بنیاد دایرة المعارف اسلامی درآمدند و صاحب تألیفات متعدد هستند. الان معاون علمی بنیاد دایرة المعارف اسلامی یا دانشنامه جهان اسلام هستند. از ایشان دعوت می‌کنیم تشریف بیاورند و بحث خودشان را با عنوان «تمدن آرمانی، نماد خیر کثیر حاصل از حکمت» ارائه کنند.

دکتر طارمی راد: بسم الله الرحمن الرحیم. اولاً من از حضور در این جلسه خیلی خوشحال شدم. به بنده گفته بودند راجع به حکمت و تمدن صحبت کنم. در ابتدا بنده به نظرم آمد بحث قرآنی بکنم، اما دیدم بحث خیلی خوب تمدنی هم امروز اینجا مطرح شده است و خیلی قابل استفاده بود. از صحبت‌های آقای منتظر قائم استفاده کردیم. انشاء الله از متن سخنرانی دیگر عزیزان هم استفاده خواهیم کرد. عنوان بحث بنده «تمدن آرمانی، نماد خیر کثیر حاصل از حکمت» است. در عنوانی که انتخاب کردم دو واژه و مفهوم قرآنی را با یک مفهوم عرفی که تمدن است در نظر گرفتم. می‌خواهم نسبت این سه واژه و و مفهوم را با هم در حد این چند دقیقه که در خدمت‌تان هستم واکاوی مختصری بکنم. پیشاپیش از باب اینکه ممکن است بعضی از حرف‌های من تکراری باشد از دوستان، به خصوص از اساتید محترمی که در این جلسه حضور دارند، عذرخواهی می‌کنم. به ناچار توضیح مختصری درباره کلمه تمدن می‌دهم. چون این بحث ناظر به بحث قرآنی است مجبور هستم بحث را این‌طور آغاز کنم.

وقتی از تمدن صحبت می‌کنیم در واقع به یک طبیعت جدایی‌ناپذیر از انسان نظر داریم؛ یعنی اجتماعی بودن و در اجتماع زیستن. شاید اولین کسی که نسبت بین تمدن و مدنی بالطبع بودن انسان را -که در

کتاب‌های کلامی برای اثبات نیاز انسان به قانون و دین مطرح شده- بهتر روشن کرده، ابن‌خلدون باشد. ابن‌خلدون که مبدع علم تمدن است از عنوان «العمران البشری» نام می‌برد. به نظر من ایشان عنوان هوشمندانه‌ای انتخاب کرده است، زیرا تمدن باید سازندگی و آبادسازی باشد. تعریف او را در طلیعه سخن‌ام می‌خوانم.

همه می‌دانید که ابن‌خلدون کتابی دارد به نام *العبر*. جلد اول این کتاب درباره العمران البشری است که به مقدمه ابن‌خلدون مشهور شده، اما در حقیقت جلد اول آن مجموعه است. ایشان در این کتاب در حقیقت، فلسفه تاریخ‌اش را نوشته ولی در آغازش، یک مقدمه هم دارد.

«اِن الاجتماع الإنساني ضروري. و يعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع».

اجتماع انسانی امری ضروری است. یعنی انسان ناگزیر است که در اجتماع زندگی کند. و حکما از این مطلب به عنوان اینکه انسان مدنی بالطبع است یاد می‌کنند.

«أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم و هو معنى العمران».

با هم بودن آدم‌ها در شهر، خودش موضوع بحث فلاسفه نیست؛ بلکه عمرانی که از پی این به هم پیوستگی اتفاق می‌افتد مورد بحث فلاسفه بوده است. حتی ابن‌سینا یا فارابی استدلال‌هایی دارند که انسان‌ها باید با هم در پیوند باشند و نیازهای هم را برآورده کنند. بنابراین ایشان تعبیر دقیقی کرده است.

تعبیر ایشان این است که انسان‌ها باید در مدینه‌ای با هم جمع شوند و این معنای عمران است. سپس این جمله را می‌گوید:

«فإذن هذا الاجتماع ضروری للنوع الإنسانی و إلا لم یکمل وجودهم»

اجتماع انسانی و به هم پیوستن انسان‌ها برای نوع انسانی ضروری است، وگرنه اصلاً وجود آدمی به کمال نمی‌رسد. یعنی بخشی از تحقق انسان‌ها در مجتمع بودن‌شان است. این حرف، حرفی بسیار فلسفی است.

«و ما أراده الله من اعتمار العالم بهم و استخلافه إياهم»

این هم نکته دوم. خداوند می‌خواهد آدم‌ها عالم را آباد کنند و به همین دلیل آنها را مستخلف[1] در زمین قرار داده. زیرا مسلم است که «جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». این استخلاف برای این است که زمین آباد شود. این فهم یک مورخ بعد از خواجه است، که حرفِ خیلی مهمی است.

«وهذا هو معنى العمران الذی جعلناه موضوعاً لهذا العلم»

منظور ما از عمران همین است. بنابراین در این جمله –که بعداً خواهم گفت چه فرقی با بعدی‌ها دارد– کمال وجودی انسان و بخشی از تحقق و شدن انسان در این مجتمع شدن است. انسان منفرد همه آنچه را که به خاطر آن ساخته شده به دست نمی‌آورد. این تعریف ابن‌خلدون است در اول کتاب العمران.

تعریف رایج و شناخته‌شده دیگر، تعریف ویل دورانت است که بعد از او تقریباً همه از این تعریف، با کمی تغییر، استفاده کرده‌اند. من تعریف ویل دورانت را می‌خوانم:

«تمدن به شکل کلی عبارت است از نظمی اجتماعی که در نتیجه آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود».

اولاً ایشان رابطه فرهنگ و تمدن را مطرح کرده که ما در اینجا به آن نمی‌پردازیم و ثانیاً ذکر کرده که لازمه تحقق فرهنگ این است که یک فضای تمدنی وجود داشته باشد. به تعبیر دیگر، تمدن کالبد فرهنگ است که [فرهنگ] روح جامعه است.

من با سرعت این دو تعریف را خواندم. به یک نکته هم اشاره می‌کنم که خودتان در صورت علاقمند بودن می‌توانید مراجعه کنید. یک فرق مهم بین ابن‌خلدون –با فهمی که من بر آن تأکید کردم– با ویل دورانت و افراد پس از او این است که ابن‌خلدون می‌گوید آدمی ذاتاً اجتماعی است. «لم یکمل وجودهم»؛ یعنی اگر در اجتماع نباشد آن‌که خدا می‌خواهد نیست.

بسیاری از مورخان تاریخ تمدن یا تحلیل‌گران‌اش می‌گویند اجتماعی بودن، امری عارض است. یعنی ما موجودی هستیم که برای دفاع از خودمان نیاز به با هم بودن داریم. حتی شاید بعضی از نظریات متکلمان ما هم اشتباهاً این را القا کند که انسان ناچار است در اجتماع زندگی کند. اما ابن‌خلدون این موضوع را به «در نهاد انسان قرار دادن اجتماع» ارتباط می‌دهد که که به گمان من بحث بسیار مهمی است. منتهی من امروز نمی‌خواهم امروز به این بحث بپردازم. اکنون می‌خواهم مشخصاتی از تمدن که فکر می‌کنم لازم است ذکر کنم.

آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که بنا به هر دو نظر –و خیلی‌های دیگر که تمدن را تعریف کرده‌اند– انسان موجودی تمدن‌گرا و تمدن‌ساز

است. به یک معنا هر کس که تمدن‌گرا باشد در تمدن حضور دارد و بنابراین در ساخت آن هم نقش دارد؛ منتهی این درجه‌بندی دارد. برای این منظور به تاریخ مکتوب، شواهد مردم‌شناسانه و شواهد باستانی استناد می‌کنند. اما متکلمان – و حکما به تعبیر ابن‌خلدون- انسان‌شناسی‌شان را در این قرار می‌دهند. یعنی به دنبال پیدا کردن شواهد نمی‌روند. عبارت ابن‌سینا خیلی مهم است که «لابد للّناس من معاملة»؛ مردم باید با هم همکاری داشته باشند.این نگاه فلاسفه و متکلمان ما نگاه مهمی بوده. از این موضوع هم بگذریم.

بحث مهم دیگر در مسأله تمدن این است که مبادی نظری کسانی که می‌خواهند تمدن بسازند و فرایند تحقق یک تمدن و غایات یک تمدن در شکل‌گیری آن چه نقشی دارند؟ آیا واقعاً تمدن فقط یک چیز است که اتفاق می‌افتد؟ یا، اینکه چه کسی چگونه بیاندیشد و چه انسان‌شناسی و جهان‌شناسی داشته باشد و چه مسیری را برای رسیدن به تمدن طی کند هم در نوع تمدنی که شکل می‌گیرد تأثیر می‌گذارد؟ مثلاً ویل دورانت در کتاب مهم *تاریخ تمدن* تقریباً منفعت‌طلبی فردی را مبنا قرار می‌دهد و بر این اصرار دارد. حتی خیلی صریح می‌گوید که اگر آدم‌ها می‌توانستند تنها زندگی کنند و همه را در خدمت خودشان بگیرند این کار را می‌کردند. نمی‌توانند! اصلاً آنها قانون را برای این می‌خواهند که همسایه را کنترل کنند. حرف خیلی مهمی است. او در بخش اول که راجع به عوامل و عناصر تمدن است روی این حرف مانور زیادی هم می‌دهد که آیا محرک رفتن به سمت تمدن، منفعت‌طلبی حداکثری آدم‌ها است یا نیاز به یکدیگر. همان‌طور که عرض کردم حکمای ما این محرک را نیاز به یکدیگر می‌دانند. ابن‌خلدون صریح‌تر می‌گوید که کمال وجودی ما در این به هم پیوستگی است.

بعضی از تمدن‌ها از موضع برتری نژادی شکل گرفته‌اند. چنین تمدن‌هایی وجود داشتند. همه می‌دانند که ویژگی تمدن یونان همین بود؛ یعنی یونان در برابر بربر. یا در یک مقطعی فارس در برابر عرب بود. واکنش آن این بود که در دوره‌ای پس از اسلام، عرب در برابر فارس درآمد. یعنی به خودشان حق می‌دادند که آنچه خودشان می‌بینند و انجام می‌دهند را بالاتر ببینند. پس چنین تمدن‌هایی بوده؛ یونان و بربر، عرب و عجم، فارس و عرب، سفید و سیاه.

آخرین سخنرانی پیامبر اکرم در سفر حجة الوداع در منا فوق العاده است که می‌گویند«لا فَضْلَ لِعَرَبِیٍّ عَلَی عَجَمِیٍّ، وَ لا عَجَمِیٍّ عَلَی عَرَبِیٍّ، وَ لا أَسْوَدَ عَلَی أَحْمَرَ، وَ لاَ أَحْمَرَ عَلَی أَسْوَدَ إِلاّ بِالتَّقْوَی». تمام برابری‌هایی که بعدها در تاریخ دیده‌اید در این خطابه پیامبر آمده. خطابه خیلی مهمی است. بخش‌هایی از این خطابه هم در زمان امامت علی (ع) مطرح می‌شود. فوق العاده است. شاید اگر به آن خطابه نظر می‌شد خیلی از اتفاقات –غیر از بحث امامت- نمی‌افتاد و اصلاً شکل‌گیری تمدن اسلامی شکل دیگری می‌شد.

این خطبه را مقایسه کنید با اسکندر مقدونی که قبول دارد ما برتریم. مصر را فتح می‌کنیم و اسکندریه می‌سازیم تا تمدن یونانی را کنار بزنیم. یا در دوره مصر باید تمدن یونانی‌مآبی درست شود یا ما نگاه‌مان به عالم را تغییر می‌دهیم و تمدن نو درست می‌کنیم. بعد می‌گوید حالا که ما برتریم باید دنیا را استعمار کنیم. به قول مرحوم آقای حائری استمار رویه دوم تمدن غرب است. او در فرایند تحقق تمدن خودش قبول کرده که باید از عده‌ای –چه از آفریقا، چه از هند، چه از ایران- بهره‌کشی کند. ولی برای توسعه تمدنی، این نگاه، نگاه برتری و بهره‌کشی بود. یعنی در فرآیند تحقق، اتفاقات بدی افتاد..

من همیشه به دوستانم می‌گویم اینکه شما می‌بینید که گاندی یک مرتبه تصمیم می‌گیرد لباس شیک خودش را کنار بگذارد و یک لنگ ببند به چه علت است؟ هر آدم عاقلی می‌فهمد که پوشیده بودن بهتر است. او می‌خواهد بگوید که اگر به این قیمت که [لباس] مرا بنده خود بکند آن را نمی‌خواهم. یعنی آن تمدن را زیر سؤال می‌برد؛ چون تمدنی بود که در فرآیند تحقق خودش، دیگری را تحقیر کرده.

تمدنی که غارت طبیعت و انهدام حیات را نشانه گرفته. حتما آقای دکتر پازوکی یادشان هست. در زمان آقای دکتر نصر، در سال ۵۳ آقای ایلیچ به ایران آمد و در نقد تمدن غرب حرف می‌زد. من در آن زمان

دانشجوی دانشکده فنی بودم و خیلی هم تحت تأثیر قرار گرفتم. در آن زمان هم کتاب‌هایی ترجمه می‌شد در این خصوص که بشر طبیعت را ویران می‌کند. حرف او همین بود که تمدن غرب، تمدنی است که برای رسیدن به حداکثری از رفاه حاضر است نسل انسان را از بین ببرد. الان نهضت‌هایی راه افتاده و با این جریانات مقابله می‌کنند. ولی کشتی‌های بزرگ دریاپیمای چینی که در دل دریا نسل ماهی‌ها را از بین می‌برند مگر چه درست می‌کنند؟ آقای ایلیچ، که ظاهراً کشیش یکی از کشورهای آمریکای لاتین بود، در آن زمان به ایران آمد و در نقد تمدن جدید در دانشگاه تهران، دانشگاه صنعتی شریف و دانشگاه شیراز سخنرانی کرد. ایشان معتقد بود تمدن جدید تمدنی است که طبیعت را از بین می‌برد و حاضر است حیات از بین برود. ما الان بازخوردهای آن را می‌بینیم.

یک نکته دیگر هم بگویم و بحث‌ام را درباره تمدن جمع کنم. نگاه سازندگان تمدن به هستی چه باید باشد؟ قرآن در دو جا دو تعبیر مهم دارد. یکی از آنها این است که درباره خیلی از آدم‌ها می‌فرماید «يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياةِ الدُّنْيا». این خیلی مهم است. قرآن می‌گوید دانش‌هایی که ما در این عالم داریم علم رویه و ظاهری است. من مایل‌ام که این مِن در «مِنَ الْحَياةِ الدُّنْيا» را مِن بیانیه بگیرم یعنی همین حیات دم دستی‌تان، همین که از آغاز تا پایان در آن هستیم. درون آن را نمی‌بینند. یعنی پیوستار واقعی حیات را نمی‌بینند و فقط همین لایه ظاهری را می‌بینند. قرآن می‌گوید اینها علم دارند اما علم‌شان فقط همین لایه رویی است.

در جای دیگر هم تعبیری دارد که می‌گوید «ذلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ»؛ یعنی علم‌شان همین قدر است. من این را از این جهت می‌گویم که گرچه آنچه که در دنیای ما اتفاق می‌افتد علم هست، اما این نگاه که همه علم همین است می‌تواند یک تمدن را به یک شکل بسازد و این نگاه که خیلی چیزهای دیگر هم هست می‌تواند تمدن متفاوتی بسازد.

بحث مهم دیگر این است که عناصر و ارکان تمدن چیست؛ که همه می‌دانیم و در کتاب‌های تاریخ تمدنی می‌نویسند. بنابراین نیازی نیست من زیاد صحبت کنم. عواملی مثل: قوانین، سنن اخلاقی، سازمان دفاعی، حکومت، خانواده، ازدواج، عفاف، پوشیدگی، کسب و کار و رفاه. فعلاً می‌توانیم تمدن‌ها را از این منظر که گفتم، دسته‌بندی کنیم. ما تمدن‌های دوره‌ای، منطقه‌ای، مبدأیی و تمدن‌های فرهنگی داریم و شاید به این اعتبار، عنوان تمدن اسلامی هم قابل قبول باشد. تمدن اسلامی تمدنی است که بر پایه نگرش‌های این دیانت شکل گرفته. پس ممکن است دفاعی که از تمدن اسلامی می‌کنیم به این صورت باشد.



اما من فعلاً می‌خواهم توضیح بدهم که چرا در سخنرانی خودم قید «آرمانی» را آورده‌ام. قید آرمانی به دلیل همان مطالبی است که پیش‌تر گفتم. تمدن، ضروری بشر است اما تمدن‌ها به اعتبار نسبتی که با واقعیت انسان و واقعیت جهان دارند درجه‌بندی می‌شوند. انواع تمدن‌ها وجود دارند و بعضی از آنها هم خیلی خوب است، اما این می‌تواند نمره بگیرد. بنابراین «آرمانی»، یک قید احترازی است از اقسام تمدن‌هایی که شاید مطلوب نباشد. تمدن مبتنی بر نژادپرستی هیچ موقع مطلوب نیست؛ حتی اگر رفاه بیاورد و در خیلی از مدارج علمی رشد کند. یعنی نمی‌توان از آن دفاع کرد. چون خاستگاه تمدن، نیاز انسان‌ها به یکدیگر بوده و این نیاز، نیازی ذاتی و وجودی است و برابری انسان‌ها نقطه آغاز آن است. وقتی آن را به هم بزنند خیلی از تمدن‌ها تغییر می‌کنند.

من خیلی سریع مابقی مطالب‌ام را می‌گویم. قرآن تعبیر «خیر» را به کار می‌برد که خیلی هم پرکاربرد است. کلمه خیر و مشتقات‌اش ۱۹۵ بار در قرآن به کار رفته است. مراد قرآن از خیر همه چیزهای خوبی است که آدم‌ها به آنها رغبت دارند و هر چیزی که برای انسان سودمند است؛ مال و دارایی، قدرت. بنابراین قرآن هر چیز مطلوب آدم را خیر می‌نامد. در دانشنامه جهان اسلام مقاله خوبی داریم با همین عنوان خیر. دوستان در آنجا می‌توانند این بحث را مفصل دنبال کنند. آقای ایزوتسو هم در کتاب *مفاهیم اخلاقی در قرآن* به خوبی مفهوم خیر را بحث کرده است. بنابراین من از این موضوع سریع رد می‌شوم و همه را به آنجا ارجاع می‌دهم.

خیر، مطلوبیت است و تمدن، مطلوب ذاتی انسان است. پس به طور طبیعی تمدنی که نیازهای انسان را برآورده می‌کند در مقوله خیر قرار می‌گیرد. مثال‌هایی که قرآن در مورد مال و دارایی و تجارت دارد خود به خود در این مقوله می‌گنجد. من از این عبور می‌کنم و به واژه حکمت می‌رسم.

مستحضرید که واژه حکمت هم در قرآن زیاد به کار رفته است. مترجمین نخستین کتاب‌های فلسفه، با هوشمندی و زیرکی، معادل «حکمت» را برای واژه « sophia» انتخاب کردند و این در اذهان جا افتاد که حکمت یعنی فلسفه. فکر می‌کنم این محل مناقشه است. اما حکمت یعنی چه؟ حکمت در زبان عربی یعنی یک نوع حال‌توانایی که انسان خیلی از کارها را انجام ندهد؛ مثل عقل. انسان موجودی پوینده، متحرک و رو به رشد است. این موجود رو به رشد باید کنترل شود و حکمت آن عامل کنترل انسان است. کما اینکه عقل هم به همین معنی است. عقل به معنای بازدارنده است و حَکَمَ هم به معنای بازدارنده است. بهترین لغتی که می‌توان برای آن مثال زد این است که لگام اسب را «حَکمه» می‌گویند؛ یعنی اسبی که در حرکت است را نگه می‌دارد. حاکم را به این دلیل حاکم می‌گویند که قرار است مانع ستمگری شود، نه اینکه خودش ستمگر باشد. این را در معنای لغوی حاکم گفته‌اند.

حکمت در قرآن، به اجمال، مجموعه آن معرفت‌های معطوف به عمل است که آدمی را قادر می‌سازد از پس زندگی به خوبی برآید. این نکته خیلی مهم است که قرآن از حکمتی صحبت می‌کند که معطوف به عمل است.

اگر ما این بحث را با حدیث جمع بزنیم نکته خیلی مهمی حاصل می‌آید. قرآن می‌گوید خداوند به انبیا و اولیا و لقمان حکمت داده است. اما در حدیث ما چنین است که «در همه انسان‌ها حکمت به ودیعت نهاده شده است»؛ یعنی همان عقل. هیچ انسانی از حکمت تهی نیست. این خیلی مهم است. خداوند به انسان گفته و به او نشان داده است.

آیه‌ای که من می‌خواهم به آن اشاره کنم این است. در آیه ۲۶۹ سوره بقره جمله‌ای است که اکثر مفسران ذیل همین آیه، بحث حکمت را مطرح کردند. «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا». خداوند به هر کسی بخواهد حکمت می‌دهد و به هر کس که حکمت داده شود او دارای خیر کثیر است. یعنی بین خیر کثیر –به معنای همه امور مطلوب انسان‌ها– با حکمت، رابطه تناظر یک به یک برقرار می‌کند. شاید هم اصلاً این رابطه، رابطه علّی–معلولی باشد. یعنی حکمت برای انسان گشودگی در امر خیر پیش می‌آورد. تمام معانی که برای حکمت گفته‌اند ذیل همین آیه است و به همین دلیل فخر رازی می‌گوید برگشت به علم می‌کند. عبارت دیگری هم از آقای رشید رضا می‌خوانم. «حکمت یعنی علم صحیح که صفت محکمه‌ای است بر نفس و حاکم است بر اراده آدمی». آدمی را در مسیر درست حرکت می‌دهد و وقتی عمل از علم باشد نتایج خیلی خوبی دارد. آلت این حکمت هم عقل است. وقتی انسان حکمتی که در او به ودیعه نهاده شده را شکوفا و آشکار کند، گشودگی در امر تمدنی و خیر برایش ایجاد می‌شود.

نکته نهایی من هم این است که اساساً کار مهم انبیا که حکمت به آنها وحی شده است این است که آن ودیعه الهی را در آدم‌ها شکوفا کنند. واقعیت دین گشودگی عقل آدمی است در فهم عالم. برخلاف آنچه که خیلی‌ها فکر می‌کنند که دین یک بسته ناشناخته است که چون انبیا گفته‌اند به آن عمل می‌کنیم، دین می‌آید تا عقل ما را گشوده کند و ما حسن و قبح‌ها را می‌فهمیم. حسن و قبح‌ها کشف ذاتی و استدلالی دارند و تنها لازمه آن این است که عقل گشوده شود.

پس قرآن بیان می‌کند حکمت را خدا به انسان می‌دهد، حکمت مرکز گشودگی خیر برای انسان می‌شود. این خیر، مقتضیات انسانی را پدید می‌آورد که می‌شود همان تمدن. بر این تکیه کلام تأکید می‌کنم که اگر ما حقایق را بدانیم همه آنچه را که هست به درستی می‌بینیم. این نکته را به این دلیل می‌گویم که خیلی‌ها امر دینی را امری مرموز و نادانسته می‌دانند. در حالی که ما می‌گوییم اگر کسی خوب ببیند، تک تک آنچه را که در امر دین گفته شده به واقعیت‌اش کشف می‌کند. عذرخواهی می‌کنم که خیلی سریع مطالب‌ام را گفتم. امیدوارم که عرایض بنده وقت شما را از بین نبرده باشد.

دکتر خسروپناه: سپاسگزاریم از جناب آقای طارمی که به بیانی از تمدن آرمانی پرداختند؛ تمدنی که زاییده خیر است، خیری که زاییده حکمت است و حکمتی که عامل کنترل است. این هم جمع‌بندی کوتاهی بود که من از بحث داشتم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. به هر معنایی که خلیفه را بدانیم.

حکمت، تمدن و معماری

دکتر حسن بلخاری
رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران



دکتر خسروپناه: از آقای دکتر بلخاری دعوت می‌کنیم که برای ایراد سخنرانی تشریف بیاورند. آقای دکتر حسن بلخاری، استاد تمام دانشگاه تهران، مدیر گروه مطالعات عالی هنر و رئیس انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران هستند. فعالیت‌های علمی و پژوهشی ایشان عمدتاً در زمینه فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی و حکمت شرق است و در این زمینه، تألیفات متعددی از جمله حدود سی جلد کتاب و مقالات متعدد دارند. موضوع بحث آقای دکتر بلخاری که محبت کردند و دعوت این جمع را پذیرفتند، «حکمت، تمدن و معماری» است.

دکتر بلخاری: بسم الله الرحمن الرحیم. نخست، روز جهانی فلسفه را گرامی می‌دارم و به نوبه خودم از این مؤسسه پژوهشی و در رأس آن، جناب آقای دکتر خسروپناه و خانم دکتر اعوانی برای برپایی چنین مراسمی تشکر می‌کنم و از تأخیری که داشتم عذرخواهی می‌کنم. مقرر بود که در این پنل ابتدا سخن بگویم، اما آقای دکتر می‌دانند که عذرم موجه بود و باید در مجلسی شرکت می‌کردم. به سرعت خود را خدمت شما رساندم.

همچنانکه آقای دکتر خسروپناه فرمودند، عنوان بحث من «حکمت، تمدن و معماری» است. لیکن پیش از ورود به این بحث و با توجه به ضیق وقتی که داریم، به نظرم رسید ابتدا در رابطه با نکته‌ای که آقای طارمی فرمودند، مطلبی که نمی‌توانم بگویم فی‌البداهه است را عرض کنم. این یکی از دغدغه‌های ذهنی چند سال اخیر من بوده است. اما در این لحظه خاص، نسبت به بحثی که ایشان مطرح کردند، چیزی به ذهنم رسید. اجازه دهید تا ابتدا در مورد آن بحث کنم و بعد، به مسئله حکمت، تمدن و معماری بپردازم.

برای من به عنوان یک دانشجو و طلبه الهیات و فلسفه همیشه این سؤال مطرح بوده است که چرا دو رکن بنیادین معرفت در اسلام، مبنای سلبی دارند؟ می‌دانید که قرآن الفاظ را استخدام کرده است و نمی‌تواند آنها را در معنایی غیر از معنای رایج عربی‌شان استفاده کند. به همین دلیل، شارع مقدس قطعاً در کاربرد کلمه حکمت،

دست‌کم به مفهوم عرفی و لغوی آن نظر داشته است و این کلمه در معنای لغوی، به معنای منع، لگام و بازداشتن است و عقل از عقال است و حکمت از لگام و هر دو عامل منع‌اند. برای من به عنوان یک دانشجو و طلبه، سؤال است که چرا این‌گونه است؟

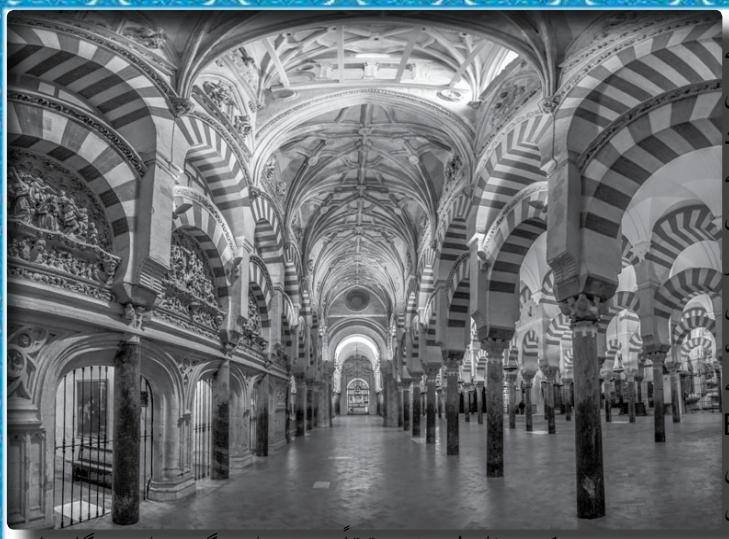
به نظر می‌رسد که این سؤال فقط یک جواب دارد و آن این است که در قرآن، اصل بر برائت انسان نیست. اصل بر خطاکار بودن انسان است و این خطاکاری ایجاب می‌کند که انسان بیشتر در قلمرو هستی خود از مهمیز استفاده کند. اجازه دهید کمی مطلب را باز کنم. بسم الله الرحمن الرحیم. «وَ الْعَصْرِ. إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ». فعلاً استثناء را رها کنیم و کلیت را با تأکیدی که بیان می‌کند در نظر بگیریم. «الْإِنْسانَ خُلِقَ هَلُوعاً»، «خُلق الإنسان عجولاً» و همه این آیات یک طرف؛ «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». همیشه این سؤال برای من مطرح بوده که چرا فجور مقدم بر تقواست؟ یعنی انسان، اول و بالذات فاجر است. به همین دلیل در قلمرو فجور باید منع، لگام و عقال را استفاده کرد. هستی ما هستی تلبیسی است. در هستی تلبیسی، با گذر و منع است که به اثبات می‌رسید؛ «لا اله الا الله». در جهان ناسوتی، اصل حرکت با نفی شروع می‌شود، نه با اثبات. شاید معنای عظیمی که در عقل و حکمت است به این دلیل است که ما در سرایی ناسوتی، در حضرت پنجم از حضرات خمس ابن عربی، گرفتاریم. شیخ اشراق بحثی دارد در جهان ماده و در ظلمتی که جاری است و در این ظلمت، اصل بر منع است، نه بر گشودگی. من این مطلب را به صورت مختصر عرض کردم که تلنگری برای خودم باشد. اگر نه، حقیقتاً سؤال است که چرا دو مفهوم بنیادی اپیستمه یا معرفت در اسلام، هر دو معنای نفی دارند. روی این سؤال باید تفکر کرد. به نظر من، این یک نکته است که قرآن در تقدم فجور بر تقوا، اصل را فجور قرار می‌دهد و در «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ» اصل را خسران قرار می‌دهد.

نکته دوم، بحث نسبت میان حکمت و تمدن و معماری که عنوان بحث من است، بحث فوق العاده مهمی است. سعی می‌کنم به لطف خدا، بحث را در این چند دقیقه جمع کنم و حداقل عصاره و لُب مطلب را خدمت‌تان ارائه دهم. وارد تعریف لغوی حکمت نمی‌شوم. چون جناب آقای دکتر طارمی به آن پرداختند. ایشان نکته مهمی را فرمودند. حکمت در قرآن نظریه منتج به عمل است و به همین دلیل، برجسته‌ترین کسی که حکمت را لدنی دریافت کرده است، لقمان است و جنس دستورات لقمان عملی است. مثل «لا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحا» و خیلی نکات دیگر که در قرآن هست و اکنون فرصت نداریم وارد آن شویم.

مهم‌ترین شعار اولین مکتب فلسفی جهان اسلام یعنی مکتب بغداد، در عین اجتماع شریعت و فلسفه، توأمانی نظر و عمل است. آقای دکتر پازوکی باید به یاد داشته باشند که در سال ۸۷ هنگامی که مجمع جهانی فلسفه به ایران سپرد که در کتابخانه ملی و این مؤسسه نشستی برگزار شود، عنوانی که برای آن روز و برای آن مراسم انتخاب شد، توأمانی نظر و عمل بود. من آنجا مقاله بسیار مفصلی را با استناد به مفهوم صنایع دستی در تمدن اسلامی نوشتم، و آنجا تفصیلاً بحث شد که یکی از شعارهای اصلی یا مفاهیم بنیادی مکتب بغداد، توأمانی نظر و عمل است. می‌دانید که پشتوانه انقلاب ساینتیفیک در تمدن اسلامی همین عقیده است. اینکه شما خوارزمی‌ها، فرزندان بنی شاکر، موسی بن شاکر و دیگران را دارید و مباحثی که ما در آن جلسه خاص ارائه می‌دهیم و روی ظهور تمدن بحث می‌کنیم، محصول چنین مسئله‌ای است.

قطعاً یکی از مفاهیم حکمت در قرآن نظریه‌ای است که عقیم، سترون، نازا نباشد و در صحنه عمل ظهور کند. همان حرفی که ارسطو می‌زند؛ باید بتوان اتوس پنهان را به کراکسیس عمل کرد، امر مخفی را به امر ظاهر تبدیل کرد و تا این ظهور رخ ندهد، تمدن ایجاد نمی‌شود. حکمت، معانی دیگری نیز در قرآن دارد؛ مثل متقن و استوار و حکیم. من نمی‌خواهم وارد این بحث‌ها شوم. قطعاً در سخنرانی‌های گذشته به آنها اشاره شد. من می‌خواهم از زاویه دیگری با یک مثال هندی، اوپانیشادی در درک مفهوم حکمت به مسئله نگاه کنم. در حقیقت، این شرح تبیینی مفهوم حکمت است. من مفاهیم قرآن را قبول دارم. معنایی را که بازگو می‌کنم به معنای این نیست که ذهن منبسط بشر به ادراکات جدیدی از حکمت می‌رسد و این در مقابل مفهوم منقبض قرآن قرار می‌گیرد. اصلاً چنین ایده‌ای را ندارم. ممکن است کلام من چنین چیزی را به ذهن متبادر کند، منتهی قصد من این نیست. اتفاقاً می‌خواهم بگویم که ما داریم ساحت‌های گشوده دیگری را در تجربیات بشری خودمان ایجاد می‌کنیم.

مبنا و ورود من به مسئله حکمت، که بعد آن را به معماری ربط می‌دهم چیست؟ هندی‌ها اصطلاحی با عنوان سدرشیا دارند که مبنای فلسفه و هنر هند و بل، شرق است. اگر شما وارد چین هم شوید، امکان تحلیل



نقاشی‌های داوی بر بنیاد این نظریه را دارید که متعلق به کوماراسوامی است. در ژاپن نیز برای تحلیل zen قطعاً می‌توانید از این زاویه وارد شوید. این اصطلاح به چه معناست؟ این کلمه یک کلمه مرکب است. پیشوندی تحت عنوان «سَ» دارد و لغت اصلی «دَرشیَ» است. ما در هند اصطلاح «دارشنا » و شش رشته فلسفی داریم. مثل نیایا، ویششیکا، پوروامیمانسا، یوگا، سانکیها و ودنتَ . کلمه‌هایی با ریشه «ند» و «نت»، ریشه سانسکریت دارند. End در زبان انگلیسی همان «انت» در «انتها»ی فارسی است. می‌دانید «د» و «ت» در زبان فارسی خیلی جابه‌جا می‌شوند. مثلاً بت، بُد است و تبدیل «د» به «ت» از بُد به بت یا بت به بُد رسیده است. «سَ» به عنوان یک پیشوند یعنی مَعَ، with، با.



«دَرشیَ» به معنای دیدن است. سَدرشیَ یعنی دیدن با، یا با دیدن . بعلاوه، این کلمه از لحاظ لغوی به معنی رؤیت است؛ رؤیتی که ما از منظری خاص به واقعیت، به ما هو واقعیت، داریم. البته در قلمرو هندی‌ها مایا هم داریم. آنها جهان بیرون را تخیل و وهم می‌دانند. منتهی آن یک نگره خاصی است و فعلاً کاری به آن نداریم. سدرشی یعنی دیدن با. یعنی چیزی را با چیز دیگر دیدن؛ شیئی را منحصر در شیئیت‌اش ننگریستن. «اللهم ارنی الاشیا کما هی». سدرشی بیانگر این است که چون شما به محسوس می‌نگرید، هنگامی به درک مطلق از محسوس می‌رسید که با معقول‌اش بنگرید. از دیدگاه حکمت هندو، هستی ظاهری دارد و باطنی؛ صورتی دارد و سیرتی. درک صورت، بدون درک و فهم سیرت محال است.

معادل این گفته را در نظریه نوافلاطونی نیز می‌توانید پیدا کنید. فلوطین نیز دقیقاً همین را می‌گوید. از دیدگاه ما فلسفه هنری‌ها، یکی از کسانی که به شدت به تعریف رایج زیبایی در یونان اعتراض می‌کند، فلوطین است. فلوطین اعتقاد به اینکه زیبایی در تناسبات و تقارنات و هارمونی است را رد می‌کند و می‌گوید اگر شما بنا را بر این قرار دهید، پس اشیاء بسیط که فاقد جزءاند نمی‌توانند زیبا باشند. فلوطین پنج اعتراض جدی در نفی تعریف ابجکیتو زیبایی می‌آورد و بعد می‌گوید زیبایی، رؤیت امر معقول در صورت محسوس است. به همین دلیل هم کوماراسوامی همواره یا سر در حکمت مسیحی دارد، یا سر در حکمت هندی. او کتابی نیز تحت همین عنوان دارد. یکی از غریب‌ترین و لطیف‌ترین قرائت‌های میمسیس یونانی‌ها، همین قرائت سدرشیا است که هندی‌ها دارند. این دیدنِ با، بیانگر آن است که هستی دو صورت دارد. صورت محسوس -یعنی همان که افلاطون می‌گفت و افلاطون متأثر از حکمت ایرانی، فرا دین و فرو دین- و صورت نامحسوس. ثنویت جهان از لحاظ ساختاری تقریباً در همه حکمت‌ها هست. منظور من از بیان سدرشیا این بود که در حقیقت، حکمت از دیدگاه هندوان و مسلمین، رؤیت صورت و سیرت اشیا است، نه صورت. این حکمت، اجتماع و ترکیب تولید می‌کند.

دوستان اگر فرصت کردید، کتاب‌های ادگار مورن را بخوانید. او پنج کتاب تحت عنوان متد و روش دارد که به فارسی ترجمه شده است. او در کتاب اول، پرده



از سیستم فوق‌العاده حیرت انگیز نیم‌کره راست مغز انسان برمی‌دارد. او و بسیاری دیگر معتقدند نیم‌کره راست، امور را ترکیب می‌کند و حکمت، ترکیب کردن امور است، نه تجزیه. سدرشیا به این معناست. علت اینکه ما امروزه می‌گوییم نیاز به طبیب نداریم بلکه نیاز به حکیم داریم، آن است که طبیب صرفاً به جسم می‌نگرد و حکیم به جسم و روح؛ هر دو. و محال است که جسم تابع روح و نفس نباشد. آن کس که در مداوا نفس را نمی‌بیند و در معالجه روح را نمی‌بیند، قطعاً بخشی از انسان را نمی‌بیند. چگونه می‌تواند معاینت‌اش کامل باشد؟ حکمت، ترکیب صورت با سیرت است.

می‌دانید غرب از هنگامی که وارد رنسانس شد، به جای ترکیب، تجزیه گذاشت. خارج از شعارهای سیاسی، اکنون غرب در مواردی قطعاً به عزای خود نشسته است. می‌دانید که بحران‌ها جدی هستند.

حکمت از دیدگاه من جمع ظاهر و باطن است. برخلاف تصور و تفکر رایج، از دیدگاه حکما ظاهر نقطه مقابل باطن نیست. ظاهر، آخرین سطح ظهور باطن است، مدخل درک باطن است. چرا مقابل آن باشد؟! دلیل می‌خواهید؟ «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن». اگر ظاهر نقطه مقابل باطن بود، اجتماع ظاهر و باطن در حق مجتمع نمی‌شد. این نکته اول بود. نکته دوم این است که ساختار ظهور این حکمت، تمدن است. بنا به معنایی که ما از تمدن غربی و عربی داریم، من به تعبیر ناقص خودم تمدن را صورت ساختاری امری به نام حکمت می‌دانم. حکمت چون بخواهد ظاهر و گشوده شود و از حالت پنهان به حالت آشکاری دربیاید، لاجرم تمدن را به عنوان زبان ظهور خویش انتخاب می‌کند. شما بزرگوران این مطلب را تا همین حد از بنده بپذیرید تا من از تمدن بگذرم. من تمدن را وجه ساختاری حکمت می‌دانم. حکمت، نرم‌افزاری و تمدن، سخت‌افزاری است. تمدن، ساختار و قالب است.

هنر چیست؟ ظهور امر معقول در جمال محسوس. هنرمندان به این امر رایج و پنهان معقولِ ایده می‌گویند. و به آن جمال محسوس نیز قالب یا فرم می‌گویند. فرم در فلسفه هنر به معنای جوهر و صورت است و داستان متفاوتی دارد. ولی در حقیقت، هنگامی که یک ایده در قالب فرمی ارائه شود، هنر شکل گرفته است؛ معقولی در صورت محسوس –منتهی جمال محسوس و نه محسوس. به همین دلیل، از دیدگاه ما شرقی‌ها یک ملازمت ذاتی میان هنر و زیبایی وجود دارد. حداقل یک نگره حاکم در تفکر اسلامی این است که بنا به «إنّ اللهَ جَمیلٌ» و خیلی موارد دیگر، هنر نمی‌تواند نازیبا باشد. پس لطفاً شما بپذیرید که تمدن، وجه ساختاری حکمت است. تمدن، زبان حکمت و معماری، زبان تمدن است.

منظور ما از معماری چیست؟ منظور ما از معماری، اصلاً بنا نیست. ما در فلسفه معماری معتقدیم که بنا به عنوان یک مفهوم کلی سه ساحت دارد. اول، سرپناه. در سرپناه آنچه که غایت و مهم است، کارآمدی است. شما یک بنا را ایجاد می‌کنید تا از سرما، حمله حیوانات مصون بمانید و امنیت داشته باشید. این همان معنای مادی سکنه در قرآن است. ساحت دوم، ساختمان است. ساختمان، همان سرپناه، با ورود آرام آرام عناصر زیبایی‌شناسی است؛ جایی که سکونت را به سکونت روح تبدیل کند و وقتی شما در منزل هستید، آرامش داشته باشید. الان به همین دلیل در منازل از arc استفاده می‌کنیم و دکورها را دائم تغییر می‌دهیم تا این سکونت ظاهری به سکونت

معنوی تبدیل شود و آرامش پیدا کنید. یکی از نکات حیرت‌انگیز قرآن، کلمه مسکن، سکونت و سکنه است که همه ابعاد ماده و معنا را پوشش می‌دهد. ساحت سوم، معماری است. معماری به معنای ایده‌ای است که لباس فرم به تن کرده است. معبد، معماری است و ساختمان نیست. کعبه ساختمان نیست. شما نمی‌توانید به کعبه، استپ‌های بودایی، پاگودای چینی و کلیسا بگویید بنا.

من در روز ملاصدرا، در بنیاد ملاصدرا مفصل درباره معماری بحث کردم و نسبت آن را با ذکر و عبادت گفتم. در معماری، اول و بالذات ایده‌ای داریم. دوم و بالعرض، یک نسبت ذاتی بین فرم و محتوا و بین قالب و معنا وجود دارد. بر این بنیاد، ما می‌گوییم هنگامی که ایده، لباس تجسم و تجسد بر تن کرد، معماری ظاهر شده است. این به آن معنا نیست که معماری فاقد کارکرد و کارآمدی است. اتفاقاً به دلیلی که عرض کردم، شما در اینجا اتحاد معنا را با ساختار و فرم دارید. با یک مثال فوق‌العاده زیبا بحث‌ام را جمع می‌کنم.

ما در معماری، یک معماری خطی و یک معماری نقطه‌ای داریم. معماری بازار از دیدگاه حکمت و معماری اسلامی خطی است و معماری مسجد، نقطه‌ای است. معماری خطی بازار بیانگر آن است که بازار جای ره پیمودن است، نه تأمل. به همین دلیل طولی ساخته می‌شود. در بازارهای محلی، اگر حقیقتاً قصد خرید داشته باشید جلوی مغازه‌ای می‌ایستید. می‌دانید که در معماری، فرم به رفتار جهت می‌دهد. متنی را از میرچا الیاده می‌خوانم و با آن بحث خود را خاتمه می‌دهم.

«فضای خطی معماری بازار، رفتار انسان را جهت می‌دهد که در متن بازار نماند. زیرا انسان نیامده است که احتیاجات مادی خود را تأمین کند. او باید بگذرد و صرفاً به قدر احتیاج بردارد».

اما معماری مسجد کاملاً نقطه‌ای است. یعنی اگر شما هم بخواهید بروید، نمی‌توانید. این کارکرد معماری است. مسجد یک بنا و ساختمان نیست. این فضا رفتارساز است. فضا باید به گونه‌ای طراحی شود که انسان میل ماندن و میل استقرار کند، نه میل گریز. این یعنی معماری.

اجازه دهید این مطلب را هم بخوانم و بحث‌ام را تمام کنم. در مورد اینکه حقیقتاً چگونه معماری می‌تواند به رفتار انسان جهت بدهد، علاوه بر مثال‌هایی که به صورت مختصر عرض کردم، می‌خواهم بخشی از کتاب میرچا ایلیاده را بخوانم. من میرچا ایلیاده را خیلی قبول دارم. حقیقتاً اسطوره، تأویل اسطوره، شرح اسطوره و ادراک هزار تو و هزار لای اسطوره با میرچا ایلیاده و امثال او ممکن است. برخی از آثار او به فارسی ترجمه شده و فوق‌العاده هستند. ایشان در یکی از آثار خود بحثی دارد در رابطه با اینکه اگر شما فضای معمارانه یک قوم قبیله را تغییر دهید، اندیشه‌هایشان را تغییر داده‌اید. به مثال جناب میرچا ایلیاده دقت کنید.

قبیله ماتوگروسو از قوم برورو کلبه‌هایشان را دایره‌وار گرداگرد فضایی که اختصاصاً محل نمایشات آئینی بود، بها می‌نهادند.

این امر سبب ظهور شهرهای خورشیدی در تمدن‌های مختلف شد. در شهرهای خورشیدی، در مرکز، معبد یا مسجد را داشتیم و همه خیابان‌ها مانند شعاع خورشید باید به آنجا ختم می‌شدند. خیابان رو به معبد بود. این یعنی جهت. تا وقتی که جهت زمینی درست نکنید، جهت آسمانی درست نمی‌شود. دایره، کلبه‌ها را با دو محور که از آن می‌گذشتند، یکی شمالی–جنوبی و دیگری شرقی–غربی، به چهار بخش تقسیم می‌کرد. زندگانی اجتماعی و مذهبی قبیله بر اساس این نظام جهت‌یابی و تقسیم‌بندیِ اندام‌وار زمین، سَازمان و سامان می‌یافت. در این کلمات، شما حقیقت کلمه استعمار را با جان و دل احساس می‌کنید.

اما مبشران پیرو طریقت قدیس فرانسوی، سالی، به نیت بهتر کردن شرایط زندگی بومیان، برای آنان روستاهای جدید در طول یک محور ساختند. بدین گونه که در هر سوی محور، دو رده کلبه مستطیل شکل در یک ردیف ساخته شده بود . سرخ‌پوستان برورو‌ئی چون از کیهان‌شناسی و جامعه‌شناسی خاص‌شان که روستای سنتی و ساختار مستدیرشان، حاملان آن کیهان‌شناسی و جامعه‌شناسی بود محروم مانده بودند، به زودی هویت‌شان را از دست دادند و هر چه را که مبشران به آنان می‌گفتند، باور می‌کردند و سرانجام دیگر هیچ چیز را باور نکردند. معماری به رفتار انسان جهت می‌دهد و خوشا تمدن‌هایی که حکمت، رفتارساز ساختارهایشان به ویژه در عرصه معماری است. والسلام.

دکتر خسروپناه: از آقای دکتر بلخاری که تبیین خوبی از معماری دادند، بسیار متشکرم. اهل علم این مجلس و عزیزان حاضر در این جلسه، با توضیحی که ایشان از قبل در مورد حکمت دادند، رابطه معماری و حکمت را از منظر ایشان یافتند. بحث خیلی خوبی بود و از آن استفاده کردیم.

امکان تمدن اسلامی

دکتر عبدالحسین خسروپناه
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



من از همه دوستان تشکر می‌کنم و اگر اجازه بدهند در حد چند دقیقه چند نکته خدمت‌تان عرض بکنم.

یکی از دغدغه‌های دوستانی که در اینجا جمع شده‌اند این است که به پرسش‌هایشان پاسخ داده شود. من چند سؤال مهم مطرح می‌کنم، بعد ببینیم از گفتگوی اساتید، این پرسش‌ها پاسخ داده شدند یا خیر. یکی از سؤال‌های مهم این است که آیا تمدنی که ما در دوره شکوفایی اسلامی داشتیم –صرف‌نظر از نکته‌ای که در معنای تمدن هست؛ اینکه معنای مدرن تمدن مربوط به قرن هجدهم به بعد بوده و در قرن دوم و سوم و چهارم نبوده– که بعد با آمدن مدرنیته و بلکه قبل از آن، به حاشیه رانده شده، امکان بازسازی و بازپروری دارد یا خیر؟ مثلاً در آن زمان، ابوریحان، ابن‌هیثم، ابن‌سینا، رازی و خیلی از بزرگان دیگر بودند و اینان بسیاری از علوم را در اختیار داشتند. مثلاً ابن‌سینا عالم کون و فساد مطرح کرده، درباره علم جبر بحث کرده، علم زمین‌شناسی، معدنیات، نباتات، حیوانات، طب و ... . یعنی مجموعه‌ای از علوم که امروزه به عنوان زیست‌شناسی و زمین‌شناسی و به شکل‌های دیگر هست. آیا امکان دارد که دوباره آن تمدن را احیا کنیم؟ مقصود من از «امکان دارد»، امکان خاص نیست. معلوم است که امکان خاص هست! منظور من این است که آیا توجیه عقلانی دارد؟ یعنی مثلاً احیاء دوباره طب سنتی کار عقلائی است؟ علم طب تا این حد رشد کرده و توانسته بیماری‌های پیچیده قلب و دستگاه گوارش و کبد را تشخیص بدهد. با وجود این همه امکانات مهندسی پزشکی، آیا معقول است

که دوباره طب سنتی را احیا کنیم یا خیر؟
پاسخ بنده این است که معقول است. نه تنها معقول، بلکه لزوم هم دارد و بایسته است. چرا؟ اجازه بدهید فقط طب را برایتان مثال بزنم. اگر فرصت شد از زراعت هم مثال می‌زنم. دوستان داروشناس مستحضرند که تمام داروهایی که در طب جدید به بیماران می‌دهند تک-مولکولی‌اند. مثلاً اومپرازول، که برای ناراحتی دستگاه گوارشی تجویز می‌شود، که تک-مولکولی است. تک-مولکولی می‌خواهند بیماری را درمان کنند. چرا؟ چون طب جدید جزءنگر است. لذا می‌گویند برای این بیماری مثلاً به متخصص کبد مراجعه کن. آن متخصص کبد، ولو اینکه پزشکی عمومی را خوانده، ولی دیگر به رابطه خیلی از این مسائل توجه نمی‌کند. اما در طب سنتی هر دارویی صدها مولکول دارد. مثلاً رازیانه صدها مولکول دارد. چون نگاه کل‌نگرانه است. وقتی در طب سنتی یک بیمار نزد طبیب می‌رود و طبیب نبض او را می‌گیرد، این نبض فقط برای این نیست که بفهمد مثلاً کلیه چپ او سنگ دارد. طب سنتی، می‌فهمد که کلیه چپ او سنگ دارد، اما رابطه این سنگی که کلیه چپ او پیدا کرده با سایر سیستم بدن او را هم می‌فهمد.
امروزه که طب مدرن این همه جزءنگر است، ما به شدت نیازمند به طب کل‌نگر هستیم. برای حفظ بشر باید طب سنتی احیا شود؛ حال می‌خواهید آن را طب مکمل بنامید، یا یک طب مستقل بدانید.
در بحث زراعت هم همین‌طور. تمام سمومی که در زراعت سنتی استفاده می‌شد، طبیعی بودند. هیچ سمی زمین را از بین نمی‌برد، حتی آفت‌ها را نابود نمی‌کرد؛ ناکارامد می‌کرد اما نابود نمی‌کرد. الان می‌گویند با این سمومی که هست دیگر اصلاً امکان ندارد گندم آفت بخورد. این (برای گندم) سم است که آفت نمی‌خورد! اینکه گندم آفت نخورد امتیاز گندم نیست؛ این آسیب گندم است!
پاسخ من به سؤال اول این بود.
در حکمت اسلامی —و من حکمت را سلبی معنا نمی‌کنم، ایجابی معنا می‌کنم- حکمت از استحکام و محکم گرفته شده؛ نظر و عمل محکم. چرا محکم؟ چون از عقلی به دست آمده که بازدارنده است. حکمت زاییده عقل است، اما نه عقل به معنای reason یا rationality. عقلی که عامل حکمت است، عقل بازدارنده است. یعنی نمی‌گذارد شما از سعادت و خیر دور شوید. چه چیزی از این عقل



بازدارنده زاییده می‌شود که نظر و عمل بازدارنده داشته باشد؟ حکمت. این حکمت، هم فلسفه به معنای رایج است و هم عرفان. درست است که حکمت الزاماً مترادف با فلسفه نیست، ولی بیگانه هم نیست. چون در فلسفه‌ای که ما می‌خوانیم نگاه کل‌نگرانه و ذات‌گرایانه هست.
بنابراین به نظرم امروز کاملاً عقلانی است که ما با کمک همین حکمت، آن علوم را احیا کنیم. اما چه نوع احیایی؟ باید یک نکته را عرض کنم که فکر کنم برای دوستان مهم باشد. در تاریخ علم، یک مفهوم رشد علم داریم، یک مفهوم تکامل علم و یک مفهوم تجدید علم. اینها با هم متفاوت‌اند. رشد علم، گسترش مصادیق و مسائل است با حفظ مبانی و روش. یعنی اگر شما دانشی داشته باشید که مبانی و روش آن را تغییر ندهید، و مسأله‌های متعدد را با آن حل کنید، می‌گوییم علم رشده کرده است. اگر تغییری در روش ایجاد کردید، می‌شود تکامل علم. علم وقتی تکامل پیدا می‌کند که در روش، نه در مبانی، تغییراتی حاصل شود. این تغییرات هم الزاماً تغییرات سلبی نیستند، می‌توانند ایجابی باشند. اما در تجدید علم، مبانی تغییر می‌کند. لذا علم در دوره سنت رشد و تکامل داشته، اما تجدید نداشت. تجدید در چه زمانی رخ داد؟ از رنسانس به بعد، تجدید علم است؛ چون مبانی هم عوض شده‌اند.
در همین مثال طب که خدمت‌تان عرض کردم، طب سنتی از جالینوس و بقراط آمده است. اولین کتاب طبی ما *فردوس‌الحکمة* است که در قرن دوم نوشته شده است و دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی هم آن را چاپ کرده است. بعد به *قانون*

بوعلی می‌رسیم. من معتقدم *قانون* بوعلی تنها رشد علم نیست. *فردوس الحکمة* رشد علم طب است، اما *قانون* بوعلی تکامل علم است. چون بوعلی سینا در همین کلیات *قانون*، در همان کتاب اول، توضیح می‌دهد که چه تغییر و تحولاتی در روش طب[1] ایجاد شده که جالینوس به اینها توجه نداشت. لذا طب بوعلی، تکامل است. بعد از بوعلی، زکریای رازی است که او هم در همان عصر است. پس از آن، *تحفه سعدیه* قطب‌الدین شیرازی را داریم. *تحفه سعدیه* رشد علم طب بوعلی است؛ تکامل نیست، یعنی روش جدید ندارد، اما مسأله‌های بیشتری را حل کرده است. تا می‌رسیم به *خلاصة الحکمة* الی آخر.



پس وقتی ما از احیاء تمدن دوره شکوفایی اسلامی سخن می‌گوییم، معنای آن این نیست که آثار قدما را احیاء کنیم، یا همان دستورالعمل‌ها را به دارو تبدیل کنیم. البته الان همین کار انجام می‌شود. طب‌های سنتی که امروزه در وزارت بهداشت هست این است. چیزی بیش از این باید انجام شود، باید این علم تکامل پیدا کند. امروزه ما با مسأله‌ها و بیماری‌های جدید مواجه‌ایم؛ انواع و اقسام سرطان‌هایی که حتی اسم و اثری از آنها در کتاب *قانون* بوعلی سینا، یا *تحفه سعدیه* یا *فردوس الحکمة* نیست. دنیای مدرن یک سری بیماری‌های جدید را هم ایجاد کرده است. طب سنتی حتماً باید احیا بشود، یعنی باید تکامل پیدا کند.

اجازه بدهید در محضر استاد پازوکی، حاشیه‌ای به فرمایشات ایشان عرض کنم. اگر دوستان خوب دقت کرده باشند، در این جلسه، فرمایشات آقای دکتر پازوکی به نحوی، به دلالت التزامی، نقد فرمایشات آقای دکتر گلشنی بود. و فرمایشات آقای دکتر منتظر قائم هم به نحوی، با دلالت التزامی، نقد فرمایشات آقای دکتر الویری بود. به لطف الهی، آقای دکتر بلخاری و آقای دکتر طارمی نقدی به هم نداشتند. الحمدلله فرمایشات این دو بزرگوار تقریباً هم‌پوشانی داشت. چرا؟ حال من عرض می‌کنم، بعد دوستان نقد کنند.

فرمایش آقای دکتر گلشنی این بود که علم مدرن، آسیب‌ها و مشکلاتی دارد و ما برای اینکه بتوانیم از این علم مدرن استفاده کنیم باید به این علم نگاه کل‌نگرانه داشته باشیم. سؤال: چطور می‌خواهید به این علم مدرنی که جزءنگرانه است کل‌نگری را تزریق کنید؟ اصلاً علم مدرن ربط‌گرا است و علم سنتی، ذات‌گرا. فرمودند جهان‌بینی را عوض کنیم. بسیار خوب. ما جهان‌بینی را عوض می‌کنیم و توحیدی می‌شویم. الان خیلی از اساتید ما در دانشگاه که فیزیک و شیمی درس می‌دهند، از قضا با همین عناصر شیمیایی و بحث‌های فیزیکی، می‌گویند ما به خدا نزدیک‌تر می‌شویم. مشخص است که جهان‌بینی آنها عوض شده و جهان‌بینی هیومنیست‌ها یا سکولارها را ندارند. اما چرا باز همین علم، آفت‌ها و آسیب‌های خودش را دارد؟

خلاصه فرمایش دکتر پازوکی این شد که چون تمدن و پیشرفت اساساً مفهومی مدرن است، و اصلاً در دوره سنت این مفهوم وجود نداشت، بنابراین اینکه بگوییم تمدن اسلامی، به نحوی پارادوکسیکال است. این دو نمی‌تواند با هم جمع شود؛ چون اسلام یک نگاه سنتی است که مبانی سنتی دارد، ولی تمدن در قاموس مبانی و اصول مدرن قرار دارد. این سؤال دیگری است که من باید به آن بپردازم. اگر اشکالی که آقای دکتر پازوکی و بعضی از محققین به عرفان و حکمت متعالیه داشته باشند این باشد که چرا حکمت متعالیه و عرفان مثلاً ابن‌عربی و قونوی و جندی

و فرقانی، علم مدرن را ایجاد نکرد، در این‌صورت این فرمایش شما کاملاً پاسخ دقیقی است. برای اینکه علم مدرن مبانی و اصول خودش را دارد و حکمت اسلامی هم مبانی خودش را. لذا نباید انتظار داشته باشید از جناب ملاصدرا علم جدید به وجود بیاید. ولی یک سؤال و اشکال جدی در بستر تاریخ هست: اینکه چرا از قرن ششم تا قرن نهم که اوج تکامل عرفان و تصوف است، علوم ابن‌سینا –علومی مثل جَو، زمین‌شناسی، معدنیات، نباتات و حیوانات– رشد نمی‌کند؟ با اینکه عرفان ادبی و نظری در این دوره است و اصلاً معیار ادبیات ما همین قرن ششم و هفتم است. چرا این علوم تکامل –و نه تجدید– پیدا نمی‌کنند؟

> سوال این است که آیا احیاء تمدن در دوره شکوفایی اسلامی معقول است؟
>
> به نظر بنده بله هم معقول است و با وجود آسیب‌هایی که امروزه وجود دارد ضرورت هم دارد. با همین حکمت هم می‌توان این کار را انجام داد؛ ولی نه حکمتی که بُعد عرفانی و تصوف‌اش در توده مردم نگاه سلبی محض به دنیا پیدا کند. اگر این نگاه پیدا شود، آن تمدن احیا نمی‌شود.

جواب این پرسش است که درست است که عرفا معتقد بودند منشأ این علوم، وحی است، اما آن ساحت دیگر بحث عرفا، که مولوی می‌گوید «این همه علم بنای آخور است»، در بستر اجتماعی جامعه جا افتاد. این همان بحث حکمت مردمی است که آقای دکتر الویری هم فرمودند. در واقع حکمت مردمی که در توده مردم وجود داشت، حکمت علم‌ساز نبود. از کجا این حکمت را گرفتند؟ از عرفان. شما می‌گویید عرفان که فقط ساحت علم بنای آخور را نگفته! منشأ وحیانی علم را هم گفته است! اما در توده مردم این جهت مقبول افتاد. بحث من عرفانی نیست، جامعه‌شناختی است. در جامعه و مردم این تفکر حضور داشت و وقتی این تفکر حضور داشته باشد طبیعتاً نباید انتظار داشته باشید که طب، علم معدنیات، علم نباتات و ... رشد کند. حتی جالب است که فلسفه در شیراز رشد می‌کند.

اما کدام فلسفه؟ فلسفه امور عامه و انتزاعیات؛ نه فلسفه‌ای که حاصل‌اش می‌شود علوم. نهایت کار همان حکمت *متعالیه* ملاصدراست. لذا من هم معتقدم اگر حکمت *متعالیه* ملاصدرا را با آن نگاهی که مردم آن زمان می‌فهمیدند بفهمند، اصلاً تمدن –به معنایی که همه علوم را شامل بشود– حاصل نمی‌شود.

پس سؤال چه بود؟ این که آیا احیاء تمدن در دوره شکوفایی اسلامی معقول است؟ عرض کردم که هم معقول است و با وجود آسیب‌هایی که امروزه وجود دارد ضرورت هم دارد. با همین حکمت هم می‌توان این کار را انجام داد؛ ولی نه حکمتی که بُعد عرفانی و تصوف‌اش در توده مردم نگاه سلبی محض به دنیا پیدا کند. اگر این نگاه پیدا شود، آن تمدن احیا نمی‌شود.

و سؤال دوم این است که در مورد تمدن مدرن چه؟ ما الان با تمدن مدرن زندگی می‌کنیم و همه دانشگاه‌های ما تمدن مدرن را دنبال می‌کنند. آیا امکان احیای تمدن مدرن در جوامعی مثل جامعه ما (با استفاده از حکمت) وجود دارد؟ گاهی ما کاری به حکمت نداریم، همان‌طور که الان هم در دانشگاه‌های ما از دانشگاه‌های دنیا الگوبرداری و استفاده می‌شود. عرض من با توجه به حکمت است. آیا با توجه به حکمت اسلامی می‌توانیم این تمدن مدرن را اسلامیزه کنیم یا چنین چیزی امکان‌پذیر نیست؟

این علوم و تمدن مدرن یک سری اصول و یک سری مبانی دارد. مبانی‌اش اومانیزم، سوبژکتیویته و سکولاریزم است. در اینجا دیگر وقت نیست که من اینها را یکی یک توضیح بدهم و فهم خودم را بیان کنم، اما این سه مبنا

قطعاً در حکمت اسلامی پذیرفتنی نیست. یعنی حکمت اسلامی، اومانیزم را به عنوان «ایزم» نمی‌پذیرد. این به این معنا نیست که برای فاعل شناسای انسانی ارزش قائل نیست.

اگر ما این سه مبنا –یعنی اومانیزم، سوبژکتیویته و سکولاریزم– را از تمدن مدرن بگیریم، و به جای آنها مبانی حکمت اسلامی را بگذاریم، در این‌صورت آیا می‌توانیم این تمدن مدرن را



بپذیریم؟ پاسخ بنده مثبت است. به نظر من می‌توانیم. قابل جمع است. اما پذیرش این مبانی و به تعبیر آقای دکتر گلشنی، جهان‌بینی، به تنهایی کافی نیست تا این تمدن مدرنی را که پذیرفتیم آفت‌های خودش را از دست بدهد. تمدن مدرن با «ساختارهای خود» –مثل ساختار بانک– آن آفت‌ها را ایجاد می‌کند. ساختار بانک در دنیا همراه با ربا و کنز و به تعبیر قرآن، دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ است. اصلاً ساختار بانک ساختار سرمایه‌داری است. در این صورت قطعاً نباید انتظار داشته باشید حکمتی که به دنبال عدالت است تحقق پیدا کند. ساختارهای تمدن مدرن به نظر من با حکمت نمی‌سازد. اما آیا علومی که در تمدن مدرن هست با حکمت می‌سازد؟ به نظر من می‌توانیم اینها را جمع کنیم که در وقت خودش باید به این پرداخته شود.

عرض آخرم این است که به نظر بنده، این فرمایش آقای دکتر منتظر قائم نشان داد که یک حکمت نظام‌مند، مثل خواجه نصیرالدین طوسی، می‌تواند احیاگر تمدن باشد. پس اگر در تمدن اسلامی متقدم یا در تمدن مدرن، دیسیپلینی به نام فلسفه نبوده است یا بعداً شکل گرفته، نباید نتیجه بگیریم که تمدن الزاماً باید فقط حکمت مردمی داشته باشد. خیر. جناب خواجه نصیرالدین طوسی یک حکمت نظام‌مند و مدوّن داشت، ولی منشأ تمدن بود. اما آیا خواجه نصیر به تنهایی می‌توانست این کار را بکند؟ خیر. لذا در قلاع اسماعیلیه نتوانست. حاکمان هم نقش مهمی دارند.

به نظرم در ایجاد تمدن، سه رکن مهم است: ۱. حاکمان ۲.نخبگان ۳. توده مردم. یعنی حکمت مردمی حرف درستی است، ولی تنها یک ضلع پدیدآورنده تمدن است و به تنهایی کفایت نمی‌کند. نقش حاکمان خیلی مهم است. حاکمان و ساختارهای حکومتی گاهی تمدن‌ساز است و گاهی تمدن‌سوز. در دوره صفویه ساختارهای شاه عباس در تمدن‌سازی نقش داشت. اما در دوره شاه عباس دوم برعکس شد. این حاکمان هستند که ساختارها را وضع می‌کنند و بعد می‌توانند بر حکمت مردمی تأثیر بگذارند. به نظر من حکمت مردمی، حکمت حکیمان، و حکمت حاکمان سه ضلعی هستند که می‌توانند منشاء تمدن‌سازی شوند. والسلام علیکم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. البته او تعبیر روش متد و منهج نداشت. من در اینجا استباط می‌کنم.

همایش

بزرگداشت مارتین لینگز
با بررسی آرای او در باب هنر دینی

دبیر علمی: دکتر حمیدرضا فرزان یار

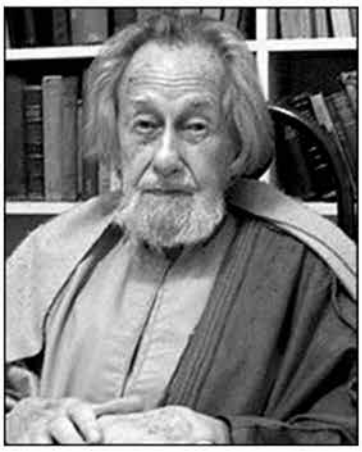
دکتر عبدالحسین خسروپناه	چیستی عرفان و تصوف از منظر مارتین لینگز
دکتر غلامرضا اعوانی	عرفان اسلامی از دیدگاه مارتین لینگز
دکتر مهرداد قیّومی بیدهندی	هنرهای مصحف شریف در نزد مارتین لینگز
دکتر سیّد رضی موسوی گیلانی	ارتباط عرفان و هنر از منظر مارتین لینگز
دکتر سعید بینای مطلق	هنر سنتی در رویارویی آن با صنعت مدرن
دکتر علیرضا مددیان	دریچه گشوده در ساعت یازدهم: از رمز حقیقی تا حقیقت رمزاستاد
دکتر سیّد رحمان مرتضوی	مارتین لینگز و هنر نمایش - به‌سوی بوطیقای نمایش عرفانی
دکتر اسماعیل رادپور	تمثیل آب در سنت اسلامی و دائویی در پرتو تقریرات مارتین لینگز

۲۳ و ۲۴ اردیبهشت ماه

بسمه تعالی

گروه حکمت هنر دینی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار می کند

همایش بزرگداشت مارتین لینگز
با بررسی آرای او در باب هنر دینی



با حضور استادان و محققان:

عبدالحسین خسروپناه، غلامرضا اعوانی، سعید بینای مطلق
مهرداد قیومی بیدهندی، سیّد رضی موسوی گیلانی
سیّد رحمان مرتضوی، اسماعیل رادپور، علیرضا مددیان

دبیر علمی همایش:

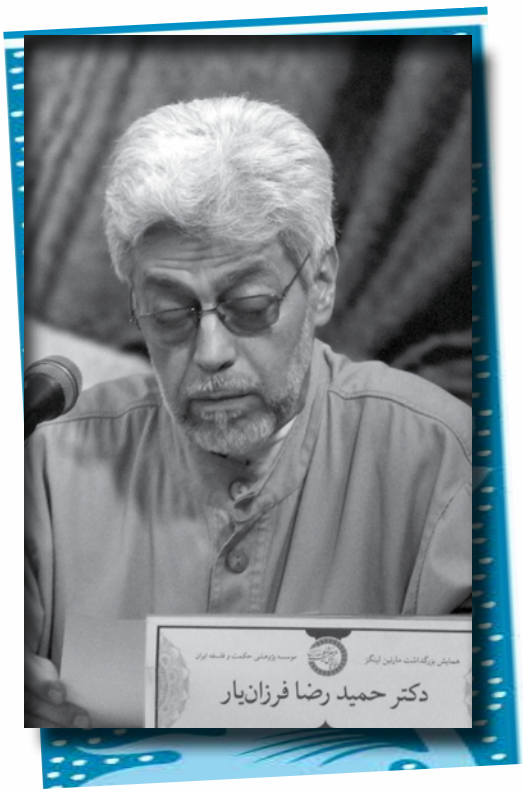
حمیدرضا فرزان یار

از همه اندیشمندان، هنرپژوهان و هنردوستان برای شرکت در این همایش دعوت می گردد.

زمان: روزهای شنبه و یکشنبه ۲۲ و ۲۳ اردیبهشت ماه ـ ساعت ۱۵ تا ۱۷/۳۰
مکان: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، کوچه آراکلیان، شماره ۴
تالار همایش های مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

سخنرانی افتتاحیه

دکتر حمید رضا فرزان‌یار
مدیر گروه حکمت هنر دینی
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



بسم الله الرحمن الرحیم. با عرض خیر مقدم به حضار محترم و اساتید سخنران. از اینکه جناب آقای استاد اعوانی و جناب آقای دکتر فیض نیز در این جمع حاضر هستند، بسیار خوشوقت هستیم. همان طور که اطلاع‌رسانی شده است، این همایش در دو نیم‌روز انجام می‌شود. بنابراین فردا نیز این همایش در مورد مارتین لینگز ادامه خواهد داشت. اگر بخواهیم شخصیت مارتین لینگز را نام‌گذاری کنیم، او فقط در قالب حکیم یا metaphysician جای می‌گیرد و خصوصیت حکمت، در همه آثار او به کمال دیده می‌شود. منظور از metaphysician یا حکیم این است که او در نگاه به اشیاء و امور، مبدأ متعالی آنها را در نظر می‌گیرد و توضیح و شناخت او بر این اساس است. discerners of the spirit اصطلاحی است که توسط او و دوستان او مورد استفاده قرار می‌گرفت. این اصطلاح به کسانی اطلاق می‌شود که می‌توانند بنا بر توان ذاتی خود، تجلّیات روح یا معنویت –در هر کجا که باشد– را به آسانی تشخیص دهند. مارتین لینگز یکی از کسانی بود که از این توانایی برخوردار بود. نوشته‌های او به خصوص در باب هنر، گواه این مسأله هستند. لینگز تألیفات بسیار زیادی داشته است و آثار او را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد. اولین کتاب او به نام کتاب الیقین، و نیز بخش دیگری از کتاب‌های او درباره ابعادی از حقیقت و متافیزیک هستند. لینگز کتاب الیقین را در سال ۱۹۴۵ و در قاهره، در کنار رنه گنون یا عبدالواحد یحیی نوشت. خود ایشان هم گفته است که زمانی که آن کتاب را می‌نوشت، آن را فصل به فصل به گنون می‌داد و گنون نیز آخرین کتاب خود به نام سیطره کمیت را فصل به فصل به لینگز می‌داد تا راجع به آن، اظهار نظر کند. کتاب دیگر او به نام رمز و مثال اعلی درباره ابعادی از حقیقت و متافیزیک است. کتاب دیگر او که پس از وفاتش به چاپ رسید و در واقع مجموعه‌ای از مقالات منتشرنشده او بود، بازگشت به روح (یا بازگشت به حقیقت) است. کتاب دیگر لینگز، تصوف چیست است که خیلی‌ها معتقدند بهترین کتاب به زبان‌های اروپایی

در معرفی عرفان است. عارفی از الجزایر که در مورد زندگی و آثار شیخ العلوی با توضیح دیدگاه ابن عربی در مورد وحدت وجود است، از کتاب‌های مهم اوست که چندین‌بار در خارج به چاپ رسیده و به چندین زبان هم ترجمه شده است. کتاب مهم دیگر او زندگی پیامبر است که بر مبنای قدیمی‌ترین منابع نوشته شده است و بعضی از کشورهای اسلامی مثل پاکستان، به این کتاب جایزه دادند.

گروه دوم از آثار او، نقد ابعادی از دنیای مدرن است. ساعت یازدهم از عبارتی انجیلی گرفته شده است. ایشان در این کتاب در مورد آخرالزمان بحث می‌کند و با شرایط کنونی تطبیق می‌دهد. کتاب باورهای قدیم و خرافه‌های جدید در نقد ابعادی از تجدد با رجوع به مبانی غیر الهی آنهاست.

دسته سوم از آثار او، پژوهش و ترجمه است که شامل دو کتاب می‌شود: اول، مکه از کتاب آفرینش تا کنون است و دوم، ترجمه قرآن است. ایشان ترجمهٔ این کتاب را در سال‌های آخر عمر خود انجام می‌دادند که البته این کار ناتمام ماند. ایشان معتقد بودند که ترجمه محمد مَرمَدوک پیکتال از بهترین ترجمه‌هاست و می‌خواستند بر اساس آن، خودشان ترجمه‌ای را با اصلاحات انجام بدهند که عمرشان کفاف نداد.

دسته چهارم آثار لینگز در مورد هنر است. هنر خوشنویسی و تذهیب قرآنی در دو مرحله به چاپ رسید و در مرحله دوم چاپ، از نظر منابع و مدارک، گسترده‌تر شد. جناب آقای دکتر قیومی چاپ قدیم این کتاب را ترجمه کردند و متأسفانه سال‌هاست که نایاب است. اهمیت این کتاب نه تنها از نظر خوشنویسی، بلکه از نظر هنرهای اسلیمی و گره، یا به اصطلاح فرنگی هنر نقوش هندسی است. دومین کتاب او در زمینه هنر، راز شکسپیر است که درباره نمایش و اجرای آن است. این کتاب نیز در خارج، تجدید چاپ شده است. کتاب دیگری نیز به نام منادیان و اشعار دیگر هست که حاوی اشعار مارتین لینگز است. همان‌طور که این چند عنوان در باب هنر نشان می‌دهد، علاقه، دقت و پژوهش لینگز تقریباً شامل انواع هنرها می‌شود؛ از هنرهای بصری گرفته تا هنرهای کلامی، مثل شعر، و نیز هنر نمایش که شامل موسیقی نیز می‌شود. او گوش موسیقی بسیار قوی نیز داشت و کسانی که به او نزدیک بودند، از این موضوع مطلع بودند. بنابراین لینگز به تمام هنرهای اصلی التفات داشت و در زندگی شخصی‌اش به بعضی از آنها عمل می‌کرد. به عنوان مثال، ایشان خوشنویسی به زبان عربی را تمرین می‌کردند.

کوماراسوامی معتقد بود که تفسیر یا ترجمه افلاطون باید با همدلی با خود افلاطون صورت بگیرد، در غیر این صورت نتیجه خوبی نخواهد داد. مارتین لینگز در تمام آثاری که دارد و در تمام قضاوت‌ها و اظهار نظرهایی که کرده با همدلی و بلکه با اعتقاد به آن موضوع نظر داده است؛ مگر در مورد نقد تمدن جدید که در کتاب‌های باورهای قدیم و خرافه های جدید و ساعت یازدهم مواردی را اشاره‌وار گفته است.

او به عنوان صاحب‌نظر واجد شرایط، با حجیت به موضوعات می‌پرداخت. جمع حکمت و هنر در او و حساسیت به موضوع هنر –نه فقط یک حساسیت از راه دور، بلکه تماس دائم با هنر– این امکان را برای او فراهم آورده بود تا وقتی که صحبت می‌کند، سخن او به حقیقت نزدیک باشد و در نتیجه ماندگار باشد.

مارتین لینگز مدتی مسئول نسخه‌های خطی شرقی کتابخانه بریتانیا بود. در واقع می‌توان گفت که کتاب هنر خوشنویسی و تذهیب قرآنی حاصل آن دوره بود.

برای مارتین لینگز، هنر سنتی هم در نوشته‌هایش و هم در زندگی شخصی‌اش، جایگاه بسیار مهمی داشت و معتقد بود که با از میان رفتن هنر سنتی، بخشی از تجلیات معنویت، یعنی تجلیات خداوند، از روی زمین رخت خواهد بست. امروز آموزش هنر مثل آموزش علوم، بی ارتباط با حکمت و معنویت، یعنی عرفان، است و در نتیجه ما با این محیط‌های زندگی شهری مواجه هستیم که در گذشته با ساخته‌های سنتی و معنوی پر می‌شدند و اکنون زندگی شهری، خالی از آنهاست. قطعاً بخشی از حالات افسردگی و خشونت در شهرها، نتیجه چنین محیط‌های خالی از هنر سنتی است.

طی جلسات امروز و فردا، سخنرانان در مورد ابعادی از آثار مارتین لینگز سخن خواهند گفت. بعد از هر سخنرانی، به تعدادی از سؤالات پاسخ داده می‌شود. من از جناب حاج آقا خسروپناه، رئیس محترم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، دعوت می‌کنم برای ایراد سخنرانی تشریف بیاورند.

چیستی عرفان و تصوف
از منظر مارتین لینگز

دکتر عبدالحسین خسروپناه
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



أعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین. قال الله تبارک و تعالی فی محکم کتابه «*یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا إِن تَتَّقُوا اللّهَ یَجعَل لَکُم فُرقانًا*». آغاز سخن تبریک عرض می‌کنم در آستانه قرار گرفتن ماه مبارک رمضان را که ماه سلوک عارفان و اهل معرفت است. و تشکر از عزیزانی که این نشست را برگزار کردند. قرار شد بنده درباره چیستی عرفان و تصوف از منظر مارتین لینگز صحبت کنم.

همان طور که فرمودند مارتین لینگز در سال ۱۹۰۹ در خانواده‌ای پروتستان در انگلستان به دنیا آمد و در سال ۲۰۰۵ هم از دنیا رفت. آثار رنه گنون، مؤسس سنت‌گرایی، و آثار شیخ احمد علوی، عارف الجزایری، باعث می‌شود که ایشان مسلمان شود و نام ابوبکر سراج‌الدین را برای خود انتخاب کند. سپس به مصر می‌رود و در قاهره تدریس می‌کند. ایشان سه کتاب مهم عرفانی دارد. بحث من هم مبتنی بر این سه کتاب است. یکی کتاب *یقین* است که خانم زهره حاجی

میرصادقی ترجمه کرده، یک کتاب به نام *عارفی قدّیس در قرن بیستم* که آقای نصرالله پورجوادی با عنوان *عارفی از الجزایر* ترجمه کرده، و کتاب *تصوف چیست* که خانم مرضیه شنکایی و علی مهدی‌زاده با همین عنوان، و همچنین با عنوان *عرفان اسلامی چیست* توسط فروزان راسخی ترجمه شده.



مباحث سنت‌گرایی به دو دسته ایجابی و سلبی تقسیم می‌شود. منظور از مباحث سلبی، نقدی است که به مدرنیته دارند. چون مدرنیته به شدت کمّیت‌گراست، گرفتار عقلانیت ابزاری است، از آسمان بریده است و نگاه سکولار و سوبجکتیویته دارد. همین موضوع دستاوردهای بحران‌زایی را به وجود آورده است، مثل بحران خانواده، بحران محیط زیست و بحران هویت. شخصیت‌هایی مثل رنه گنون تا جناب آقای دکتر نصر سعی کردند در آثارشان به این نقدها بپردازند و در واقع به ما هشدار بدهند که مراقب دنیای مدرن باشید! اگر در دنیای مدرن زندگی می‌کنید مراقب باشید اندیشه مدرن –که مبنای آن همان سوبجکتیویته و سکولار است– نداشته باشید و نگاه قدسیّت به عالم را حفظ کنید.

مباحث ایجابی‌ای که سنت‌گرایان دارند مباحث معرفتی و کاربردی است، مانند بحث علم قدسی، هنر قدسی و سبک زندگی قدسی. شخصیتی مثل دکتر سراج‌الدین گرچه به صورت پراکنده –یا حتی در یک کتاب– به نقد دنیای مدرن اشاره دارد ولی بیشترین کار ایشان این است که به تبیین تصوف و عرفان اسلامی پرداخته است. البته او صرفاً عرفان اسلامی را بیان نکرده است. غیر از بیان عرفان اسلامی به کارکرد آن در هنر قدسی هم اشاره داشته است. حتی کتاب *شکسپیر در پرتو هنر عرفانی*، یا کتاب *محمد (ص)* را –که انتشارات حکمت چاپ کرده است– باز از این منظر می‌نویسد. در واقع نشان می‌دهد که چطور می‌توان از عرفان اسلامی در هنر استفاده کرد.

من خلاصه نکاتی که مربوط به چیستی تصوف است، را از آن سه کتاب محضرتان عرض می‌کنم. در کتاب *یقین* ایشان اشاره دارد به اینکه انسان می‌تواند از سه ساحت علمی برخوردار باشد: علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین. این بخش مربوط به انسان‌شناسی است. از آن طرف به لحاظ جهان‌شناسی، ما چهار عالم داریم: عالم ملک، عالم ملکوت، عالم جبروت و عالم الغیره که منظور او همان عالم الوهیت است؛ یعنی عالم اسماء و صفات الهی که عرفا تحت عنوان تعین اول و ثانی مطرح می‌کنند.

مرحوم سراج‌الدین این موضوع را نشان می‌دهد تا به انسان معاصر بفهماند که اگر می‌خواهید فقط به علم‌الیقین بسنده کنید – بلکه به علم‌الشک! امروزه علم بعضی‌ها جز شک و نسبی‌گرایی چیزی نیست. دنیای مدرن حتی علم الیقین را هم کنار گذاشته است، چه رسد به عین‌الیقین و حق‌الیقین– مطمئن باشید که این خسارت است. اگر هم فقط بخواهید به این عالم ملک بپردازید به حقیقت نمی‌رسید. ای انسان هم در ساحت انسان‌شناسی باید از علم‌الیقین عبور کنی به عین‌الیقین و حق‌الیقین برسی و هم در ساحت جهان‌شناسی از عالم ملک به عالم ملکوت و جبروت باید مسیر را طی کنی. این سیر کمال آدمی است. این یک مبنای معرفتی، و به تعبیر بنده عرفان نظری، را برای آن سلوکی که عارف و هنرمند به آن نیاز دارد نشان می‌دهد. هنرمندی که می‌خواهد هنرش قدسی باشد، معماری‌اش قدسی باشد، خطاطی و تذهیب‌اش قدسی باشد حتماً باید در حوزه انسان‌شناسی آن سه حوزه علم را داشته باشد و در حوزه جهان‌شناسی هم چهار ساحت عالم را بپذیرد.

مرحوم دکتر سراج‌الدین در کتاب *تصوف چیست*[1] (که با عنوان *عرفان اسلامی چیست* هم ترجمه شده است. بنده فکر می‌کنم تصوف چیست ترجمه دقیق‌تری باشد) که مهم‌ترین کتاب تصوف‌شناسی ایشان است می‌فرمایند عارفان به اسرار ملکوت آسمان علاقمندند و اصلاً فرق عارف با غیر عارف در همین است. غیر عارف ملک‌شناس است؛ در این عالم ملک گیر کرده و حاضر نیست بیرون بیاید. اما عارف از عالم ملک عبور می‌کند و در عالم ملکوت سیر می‌کند. مرحوم سراج‌الدین می‌گوید حقیقت تصوف، ملبّس شدن به صفات الهی است. صفات الهی هم متعلق به عالم اسماء و صفات الهی است. یعنی نباید در عالم ملکوت بمانید! پس از عالم ملکوت باید به عالم جبروت و بعد به عالم الغیره که همان عالم اسماء و صفات است مسیر را طی کنید.

نکته دیگری که مطرح می‌شود این پرسش است که منشأ تصوف چیست؟ این سؤال، خیلی مهم است. حتی من بعضی از این تصوف‌شناسان را دیده‌ام که می‌گویند منشأ تصوف، هند باستان، ایران باستان یا نوافلاطونیان هستند. مرحوم سراج‌الدین به درستی

می‌گوید که منشأ تصوف، وحی است. یعنی تصوف وابستگی کامل به وحی دارد تا عارف بتواند خود را از هرگونه وابستگی و تعلق مبرا سازد. اما قطعاً وقتی صوفیان مثلاً با برهمائیان در هند ارتباط برقرار کردند از آنها هم استفاده کردند، یا بعداً از فلسفه نوافلاطونی هم بهره بردند. خیلی فرق هست بین کسی که نگاهش این باشد که منشأ تصوف و عرفان اسلامی، نوافلاطونیان و هندی‌ها و بوداییان هستند و بعد از نصوص دینی استفاده کردند با کسی که بگوید منشأ تصوف، علم الهی است و بعد هم تا آنجا که احساس می‌کردند تعارضی با نصوص دینی ندارد از آن مباحث هم بهره بردند.

لذا ایشان سه منبع تصوف را نام می‌برد: کتاب (که منظور او قرآن است)، پیامبر اکرم (یعنی فرمایشات پیامبر) و قلب (قلب انسان)؛ چون ابزار شناخت شهودی قلب انسان است. انسان با قلب‌اش به عالم ملکوت و جبروت راه پیدا می‌کند و حقایقی را شهود می‌کند. و می‌دانید که قلب هم ساحتی از ساحت‌های نفس و روح انسان است. یعنی روح انسان مراتبی دارد که یک مرتبه‌اش مرتبه قلب است. ایشان می‌گوید حقیقت تصوف در هر فردی هست. چون هر انسانی دارای قلب است، پس حقیقت تصوف و عرفان –به تعبیری حقیقت شهود– در هر انسانی وجود دارد. البته این حاشیه را هم دارد که می‌گوید با اینکه هر فردی این ظرفیت را دارد اما متأسفانه امروزه نام‌اش هست ولی از حقیقت تهی است؛ چون هر کسی ادعای طریقت می‌کند. معلوم است ایشان این درد را هم دیده است که این گله را دارد. حال که آدمی قلب دارد، قرآن و سنت پیغمبر هم هست که می‌تواند از عالم ملک به عالم ملکوت و از عالم ملکوت به عالم جبروت و عالم اسماء و صفات سیر و سلوک کند و علم الیقین را به عین‌الیقین و حق‌الیقین بدل کند، چنین چیزی با چه روشی ممکن است؟ می‌گوید که تنها روش آن عبادت و بندگی است، آن هم با همان شریعتی که شارع گفته است: یعنی باید شهادتین بگویید، در روز پنج بار نماز بخوانید، زکات بدهید، روزه بگیرید و حج بروید. ایشان با اینکه کسی بگوید ما دیگر به طریقت و حقیقت رسیده‌ایم و حاجت به شریعت نیست کاملاً مخالف است. همین راه شریعت است که پیوند ما را با طریقت و حقیقت همراه می‌کند.

بعضی‌ها یک ادعایی کرده‌اند که جناب دکتر سراج‌الدین (آقای مارتین لینگز) جواب می‌دهد و بسیار خوب نقد می‌کند. ایشان می‌گوید عده‌ای می‌گویند که تصوف جهان‌شمول است و چون جهان‌شمول است از قید مذهب آزاد است؛ پس اگر می‌خواهید مسلمان باشید دیگر نمی‌توان گفت صوفی مسلمان یا صوفی مسیحی. صوفی صوفی است. صوفی نه مسلمان است، نه مسیحی است، نه هندو است. از قید مذهب آزاد است. مرحوم سراج‌الدین جواب می‌دهد که هنر مقدس جزیی است، یک نوع هنر است، اما جهانی هم هست؛ هنر اسلامی منحصر به فرد است اما در عین حال جهانی هم هست. لذا اشکالی ندارد که تصوف اسلامی باشد و در عین حال جهانی هم باشد؛ یعنی بتواند در عین حال جهان‌شمول هم باشد.

این خلاصه‌ای از مطالبی بود که ایشان در کتاب *تصوف چیست* بیان کردند.

اما یک نکته دیگر هم دارد و آن این است که یک گوهر واحدی از تصوف در همه مکاتب تصوف اسلامی و غیر اسلامی هست. به همین دلیل عرض کردم ترجمه عنوان کتاب به صورت «تصوف چیست» بهتر از «عرفان اسلامی چیست» است؛ ولو اینکه با رویکرد اسلامی، کتاب می‌نویسد. چون یک گوهر مشترکی در تصوف اسلامی و غیر اسلامی وجود دارد.

مرحوم سراج‌الدین در کتاب *عارفی از الجزایر*

به مرحوم شیخ احمد علوی پرداخته است. شیخ احمد علوی از عرفای الجزایر بود و باید بگوییم این شخصیت را مرحوم سراج‌الدین به جهان اسلام معرفی کرد. بیشتر در آفریقای شمالی ایشان را می‌شناختند. ایشان متولد ۱۸۶۹ بود و وفات ایشان سال ۱۹۳۴ است. مرحوم سراج‌الدین این شخصیت بزرگ را که آثار متعددی هم داشته به خوبی معرفی کرده.

جناب سراج‌الدین در باب تصوف این نکته را می‌گوید که اولاً عنوان تصوف در صدر اسلام مطرح نبود. تصوف را تابعین و تابعین تابعین مطرح کردند، اما ریشه اصلی تصوف را باید مبتنی بر حدیث قرب نوافل دانست. حدیث قرب فرائض و قرب نوافل دو حدیثی هستند که عارفان به طور مفصل به آن تمسک کرده‌اند و از قضا فریقین هم نقل کرده‌اند. این موضوع هم در منابع شیعه است و هم در منابع اهل سنت.

این حدیث، حدیث قدسی است و از نبی گرامی اسلام نقل شده است. خداوند می‌فرماید «*مـا یَـزال عَبـدی یَتَقَـرَّبُ إِلَـی بِالنَّوافِـل حَتَّـی أُحِبـهُ*»؛ بنده من با نوافل به من نزدیک می‌شود تا اینکه آنها را دوست بدارم. یعنی نباید به واجبات شرعی بسنده کنید. با واجبات شرعی محب خدا می‌شوید، اما اگر انسان می‌خواهد محبوب خدا بشود نمی‌شود سحرخیزی نداشته باشد. ممکن است کسی کتاب در باب عرفان هم بنویسد ولی آن‌گونه دیگر زندگی کند. اما اگر می‌خواهد واقعا حقیقت عرفان را درک کند از طریق حدیث قرب نوافل می‌شود. «*مـا یَـزال عَبـدی یَتَقَـرَّبُ إِلَـی بِالنَّوافِـل حَتَّـی أُحِبـهُ*». حالا خداوند چطور می‌فرماید او را دوست داشته باشم؟ با همین نوافل، با سحرخیزی، با نافله شب خواندن، با اطعام فقرا در خفا. فرمود «*فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَقَدَمَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا*»؛ وقتی او را دوست داشته باشم گوشی که با آن می‌شنود منم، چشمی که با آن می‌بیند منم، دستی که با آن ضربتی می‌زند منم، آن پایی که با آن راه می‌رود منم. توجه کنید که مرحوم لینگر این حدیث را مطرح می‌کند. آن نویسنده بی‌سواد می‌گفت در آیه «*ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنّ اللهَ رَمی*» تناقض هست. نمی‌فهمد قرآن چه می‌گوید! این قرب نوافل است. یعنی اسماء و صفات الهی در این انسان تجلی پیدا کرده؛ سخن‌اش سخن خداست، زبان‌اش زبان خداست، چشم‌اش چشم خداست، دست‌اش دست خداست. مرحوم سراج الدین می‌گوید انسان جز از طریق قرب نوافل هیچ راه دیگری ندارد برای اینکه محبوب خدا بشود. راه‌اش این است.

اما یک نکته معرفتی و به تعبیر اصطلاحی، عرفان نظری هست و آن وحدت وجود است. دکتر سراج الدین می‌گوید وحدت وجود مدار اصلی همه طرق معنوی ادیان آسیایی است، چه اسلامی چه



غیر اسلامی. معنای وحدت وجود این نیست که ما سوی الله عدم فلسفی‌اند. بعضی‌ها خلط کرده‌اند و توجه ندارند که اصطلاح وجود، عدم، ماهیت، جوهر و عرض در عرفان با فلسفه فرق دارد. می‌گویند عرفا می‌گویند ما سوی الله عدم است، وقتی عدم است پس وجود نیست. چون بین وجود و عدم واسطه‌ای نیست! اجتماع نقیضین محال است، ارتفاع نقیضین هم محال است. پس انبیا عدم‌اند؟ بهشت و جهنم عدم است؟ نه! عدمی که عرفا می‌گویند یعنی وجود رابط، یعنی عدم مستقل، یعنی وجود مستقل نیستند، یعنی تجلی محض‌اند. این هیچ منافاتی با اختیار و اراده آم ندارد، هیچ منافاتی هم با بهشت و جهنم ندارد.

بعد مرحوم لینگز به قرآن تمسک می‌کند «*فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ*»؛ هر کجا که روی بیاورید آنجا وجه الله است. وجه الله در قرآن معادل تجلی الهی در عرفان است. به تعبیر شاعر

ألا کل شیء ما خلا الله باطل
و کـل نعیم لامـحـالـة زائـل

آقای سراج‌الدین یک شعر از شیخ احمد علوی –شیخ احمد علوی اهل شعر هم بود. ابیات خیلی زیبایی دارد. من پیشنهاد می‌دهم در همین جا یک نشست درباره شیخ احمد علوی داشته باشیم– نقل می‌کند که

اَنتَ لا تَری مَنْ اَنْتَ لأنَّکَ اَنتْ
و مَـعَ ذلـکَ اَنْـتَ لَسْتَ اَنت

؛ یعنی تو نمی‌بینی که کیستی، زیرا تو هستی. یعنی تا وقتی هستی و خودت را می‌بینی نمی‌فهمی کیستی. اما با این‌حال تو، تو نیستی. یعنی جز تجلی خدا چیزی نیستی. انسان اگر این را بفهمد که عین و ربط الی الله است خیلی مقامات کسب می‌کند. به نظر من اگر کسی عمری فلسفه و عرفان اسلامی بخواند و همین‌قدر بفهمد که عین و ربط الی الله است همین کافی است. این یعنی وحدت وجود. مارتین لینگز این را به خوبی بیان کرده.

در کتاب *خط و تذهیب قرآنی* که کتاب بسیار زیبنده‌ای است و مقدمه خیلی خوبی که ایشان نوشته نشان می‌دهد که چگونه عرفان بر خط تأثیر گذاشته. چون می‌دانیم نزدیک‌ترین هنر به اسلام، خط و خوشنویسی است. از آنجا که وحی الهی در اسلام با زبان و سخن بیان شده است، لذا نزدیک‌ترین هنر به قرآن خوشنویسی است. البته معماری هم در اسلام داشتیم ولی ایشان می‌گوید در رابطه با معماری کارهای زیادی انجام شده، در خط کمتر کار شده و نشان می‌دهد که چطور می‌توان از عرفان اسلامی در این هنر قدسی هم استفاده کرد.

پیشنهاد حقیر در آخر سخنم این است که به نظرم در گروه حکمت هنر دینی –که الحمدلله اخیراً در اینجا تأسیس شده– کار مهمی که باید کرد این است که اولاً نشان داده شود که عرفان اسلامی چه نقشی در هنر قدسی داشته است. میراث گذشته‌مان را پاس بداریم. و کار دوم اینکه عرفان اسلامی چگونه می‌تواند در هنر قدسی نقش داشته باشد و قدم‌های جلوتر برداشته شود. نمی‌دانم آیا با این دنیایی که هنر ما، سینمای ما، موسیقی ما به شدت ذوب در مدرنیته است می‌توان کاری کرد یا فقط آرزویی است. به هر حال آرزو بر جوانان عیب نیست.

یک سؤال کوچک هم دارم از دوستانی که بیشتر درباره مارتین لینگز کار کرده‌اند. من هفت هشت کتاب ایشان را مطالعه و بررسی کرده‌ام. در باب امیرالمومنین من سخنی از ایشان نیافتم. می‌دانید که به هر حال قطب الاقطاب عارفان، مولا امیر المؤمنین است. آقای دکتر پازوکی محبت کردند امروز این کتاب را آوردند. مقاله‌ای در مجموعه مقالات عرفان ایران هست، شماره ۲۰، به نام *علی ابن ابی طالب امام العارفین*]...[، آقای محمد امین شاهجویی. خود دکتر شهرام پازوکی در شماره ۱۷ عرفان ایران هم مقاله‌ای دارد به نام *تصوف علوی* و نشان داده که چگونه از قدیم‌الایام، عرفان و تصوف (حتی صوفی حنفی یا شافعی) قطب الاقطاب خود را امام علی می‌دانستند. ظاهراً جز نقشبندیه که یک شاخه‌اش به ابوبکر می‌رسد و دو شاخه دیگر به امیرالمؤمنین، قطب الاقطاب همه عارفان امام علی است. من تقریباً اکثر اقطاب صوفیه را در اندونزی، مالزی، ترکیه، پاکستان، هندوستان و خیلی از کشورها از نزدیک دیده‌ام، همه اعتراف کرده‌اند که قطب‌الاقطاب ما امیرالمؤمنین است. این نتیجه تحقیق میدانی اجمالی بنده است. من ندیدم که مرحوم لینگز درباره امیرالمؤمنین چیزی نوشته باشد. وقتی می‌گوییم کتاب و سنت پیغمبر، نمی‌توان عرفان را از امیرالمؤمنین جدا کرد. در این خصوص دوستان راهنمایی کنند و اطلاعات ناقص ما را تکمیل کنند.

پی‌نوشت‌ها:

1-What is sufism?

عرفان اسلامی
از دیدگاه مارتین لینگز

دکتر غلامرضا اعوانی
استاد فلسفه و رئیس انجمن حکمت و فلسفه ایران



بسم الله الرحمن الرحیم اجازه دهید به شُبهه جناب استاد خسروپناه پاسخ دهم که موضع ایشان درباره حضرت علی چیست. هیچ متصوفی نیست که علی را به عنوان رأس اولیا نداند. چنین چیزی امکان ندارد، ولو اینکه به آن اظهار نکنند. زیرا زمان قدیم مانند امروز نبود که چیزی را اظهار کنند. خود شیخ علوی، حسنی بودند. همه شاذلیه از اولاد امام حسن (ع) بودند و همیشه در نمازهایشان تسبیح حضرت فاطمه(س) را می‌خوانند. سلسله آنها به علویه معروف است. بنابراین امیدوارم که این شبهه رفع شده باشد.

در حقیقت در عالم تسنن نمی‌توان چنین چیزی را اظهار کرد.

آقای دکتر خسروپناه: شبهه بنده این بود که چرا آقای لینگز درباره نقش امیرالمؤمنین در طریقت چیزی نگفته‌اند؟

آقای دکتر اعوانی: ولایت به علی ختم می‌شود، رأس الأولیا. یعنی مطلقاً هیچ سلسله تصوفی نیست که به حضرت علی(ع) ختم نشود، حتی نقشبندیه. واعظ کاشفی کتابی درباره سلسله نقشبندیه به فارسی دارد که در دو جلد به چاپ رسیده است. او در آنجا

سلسله نقشبندیه را به سه نسبت به علی ابن ابی طالب می‌رساند و به یک واسطه، یعنی از طریق سلمان، به ابوبکر می‌رساند. سلمان، منا اهل البیت بود. حال اینکه چگونه این سلسله از طریق سلمان به ابوبکر رسیده، جای سؤال است. همین کتاب در قرن گذشته در عثمانی ترجمه شده است و در آن نسخه، سلسله‌های علوی از قلم افتاد و به جای آنها، سلسله‌های سلمان و ابوبکر را گذاشته‌اند و به همین دلیل، این طور رایج شد که سلسله نقشبندیه به ایشان می‌رسد.

من این دو نسخه را مقایسه کردم. کتاب نوشته شده به فارسی مقدم بود. ترجمه آن کتاب که بعدها انجام گرفت، موجب شد تا بگویند که سلسله نقشبندیه به حضرت علی(ع) ختم نمی‌شود. در صورتی که نسخه فارسی کتاب، آن سلسله را به سه طریق به حضرت علی(ع) می‌رساند. امکان ندارد که ولایت، غیر از حضرت علی(ع) باشد.

به نظر من، خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب زندگی خودش با نام *سیر و سلوک*، پاسخی بسیار صریح به غزالی داده است، بدون اینکه نامی او آورده شود. او می‌گوید کسانی که جویای حقیقت هستند چهار فرقه‌اند: متکلمان، تعلیمیه، فیلسوفان و عرفا. خواجه نصیرالدین طوسی ریاضی‌دان و فیلسوف بود و از فلسفه دفاع می‌کرد، اما غزالی می‌گوید که نباید ریاضی خواند. غزالی همچنین از امام نیز دفاع می‌کند و می‌گوید که امکان ندارد انسان در سیر معنوی خود، به وسیله کسی که هدایت در او بالافعل باشد ارشاد شود؛ بلکه این هدایت باید فعلیت محض باشد. او از این موضوع دفاع می‌کند و وقتی به عرفان می‌رسد، عرفا را «السابقون السابقون» می‌خواند و می‌گوید بعضی از عرفا از مقربون و بعضی دیگر از اصحاب یمین هستند. اما آنهایی که السابقون هستند، همگی از عرفا هستند که به راستی سبقت دارند. بنابراین در نقشبندیه نیز باید دقتی شود و بد نیست اگر بر این مبنا، تحقیقی انجام شود و مقاله‌ای نوشته شود.

اما سنت‌گرایان با مسائلی که همه ما در دوره جدید با آنها مواجه هستیم، در دوره‌ای مواجه شدند و به آنها پاسخ دادند. در دوره گذشته مسأله ادیان مطرح نبود. مردم مانند دوره جدید با هم رفت و آمد خاصی نداشتند. ادیان یک کلیت است و جزء نیست. وقتی انسان به یک دین رو می‌آورد، آن دین تمام وجود او را در بر می‌گیرد. به گونه‌ای که دیگر به ادیان دیگر نیاز ندارد. آنهایی که ادیان دیگر را نفی می‌کنند به این دلیل است که دین یک تمامیت یا totality است و هیچ نقصانی ندارد. بنابراین اهل ادیان در گذشته نیازی نمی‌دیدند که ادیان دیگر را بشناسند. اما دوران ما، دوران شناخته شدن ادیان است. اگر در کتابخانه‌ها به دنبال کتاب ادیان بگردید، با چند میلیون کتاب روبرو می‌شوید. بنابراین نباید به سادگی از ادیان دیگر بگذریم. مضافاً اینکه همه اینها یک اصل قرآنی فراموش شده را احیا می‌کنند. اما علما و مؤمنان ما خلاف آن را می‌گویند.



اسلام به عنوان آخرین دین الهی، همه ادیان الهی را می‌شناسد و ایمان به همه این ادیان را واجب می‌داند. آیات زیادی در این باره وجود دارد. «آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَ مَلآئِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ»؛ ایمان به همه کتب و همه رسل لازم است. «لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ»؛ ما نباید از لحاظ ایمانی بین رسول و رسول تفاوت قائل شویم. البته «تِلکَ الرُّسُلُ فَضَّلنا بَعضَهُم»؛ برخی از پیامبران بر هم تفضیل دارند. اما از لحاظ ایمانی، ایمان به همه آنها واجب است. «وَ مَنْ يَكْفُرْ بِاللّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلّ ضَلالاً بَعيداً». بنابراین

قرآن نفی انبیا را ضلالت می‌داند. «وَ مِنْهُم مّن قَصَصْنَا عَلَیْکَ وَمِنْهُم مّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَیْکَ». داستان بعضی از پیامبران گفته شده و داستان بعضی‌ها گفته نشده است. پس احتمال اینکه ذکر پیامبری در قرآن نشده باشد، هست. «وَ ما کانَ لِرَسُولٍ أَنْ یَأْتِیَ بِآیَةٍ إِلّا بِإِذْنِ اللّهِ»؛ رسول هر چیزی را که آورده، به اذن الهی بوده است. به عبارت دیگر، رسول چیزی نیاورده، مگر به اذن الهی.

ما معمولاً گرایش داریم که ادیان دیگر را باطل و منسوخ بدانیم، در حالی که قرآن چنین چیزی نمی‌گوید. بنابراین سنت‌گرایان درباره حکمت ادیان بحث کردند. ادیان را می‌توان از دیدگاه‌های مختلف بررسی کرد: از دیدگاه کلامی برای جدل و پیروزی است؛ اما از دیدگاه عرفانی، عرفان، حکمت الهی است. بنابراین آنها از دین جاویدان(religio perennis) صحبت می‌کنند که دین حنیف است و قرآن می‌گوید آن دین حنیف، اسلام است.

یک اسلام هست که «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنّا» است و یک اسلام هست که «مَا کَانَ إِبْرَاهِیمُ یَهُودِیًّا وَلَا نَصْرَانِیًّا وَلَکِنْ کَانَ حَنِیفًا مُسْلِمًا» یعنی همان دین حنیفی که ابراهیم و همه انبیا بر آن بودند. این برای اولین بار است که حکمت همه ادیان، حکمت جاویدان دانسته شده است. حکمت، مشترک لفظی نیست. زیرا اگر این‌طور بود، باید یک لفظ دیگر را به کار می‌بردیم. مثلاً شیر، شیر و شیر در زبان فارسی به تصادف مشترک لفظی است. همه زبان‌های دیگر، لفظ‌های دیگری دارند. پس نباید یک لفظ را به آن معنا به کار ببریم. بنابراین اگر حکمت باشد و به معنای درستی به کار رود، بین حکمت دینی و حکمت‌های دیگر ارتباطی نیز هست و شرایط حکمت ادیان را مشخص کردند. همچنین همه حکمای الهی، جهان‌بینی دارند. همه ادیان دارای جهان‌بینی هستند. شاید در کلام، جهان‌بینی یا انسان‌شناسی نداشته باشیم. انسان شناسی در متکلمان نیست. اما محور قرآن و همه ادیان حتی هندو و بودا، انسان و فلاح و نجات او است. انسان کمال هستی است. درست است که داروین گفته است انسان آخرین است اما:

نخستین فکرت پسین شمار
تویی خویشتن را به بازی مدار

انسان مظهر اسامی الهی و مظهر اسم الله است. منظور از الأَسْمَاءَ کُلَّهَا در «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ کُلَّهَا» یعنی اسم الله. این صفت و این تعریف را هیچ موجود دیگری، حتی فرشتگان ندارند. به دلیل اینکه فرشتگان گفتند ما علم نداریم، و این أسماء در آنها نبود.

دین یک کلیت است و شما نمی‌توانید یک جزئی را از آن جدا کنید. هنر یکی از مقوّمات است. ما نمی‌توانیم در یک جامعه سنتی، اصول دین یا فضایل و رذایل را از دین بگیریم ولی هنر را نگیریم. اگر توجه کنیم، این عالم در همه ادیان به شکل‌های مختلف، عالم کثرت تکثر است. ما زبان، نژاد و رنگ‌های مختلف داریم. دین نیز همین طور است. اما حجت خدا بر بشر با فرستادن انبیا تمام شده است و این اصل نبوت که می‌گوییم ۱۲۴ هزار پیغمبر داریم، معنادار است. «أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى»؛ پیامبران را پشت هم فرستادیم. «وَ مَا اَرْسَلْنَا مِن رَّسُول اِلاّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ»؛ پیامبران را به زبان قوم خود فرستادیم. اما همه آنها برای هدایت خلق بودند و اسلام به عنوان آخرین دین، حجیت همه را قبول دارد. اما اینکه آنها را مورد ملامت قرار می‌دهد، به این دلیل است که دین را اقامه نمی‌کنند. «وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِیلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَیْهِم مِّن رَّبِّهِمْ لَأَکَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم»؛ اگر آنها اقامه می‌کردند! پس یعنی آنها دین را اقامه نمی‌کنند. «یَا أَهْلَ الْکِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَیْءٍ حَتَّى تُقِیمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِیلَ». نظر آنها راجع به همه ادیان این است. قرآن نیز همین را می‌گوید. قرآن می‌گوید «إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَالَّذِینَ هَادُوا وَالصَّابِئِینَ». به نظر بعضی‌ها «الصَّابِئِینَ» همه ادیان الهی است. در ادامه آن آیه، سه شرط می‌آید. «مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْیَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ». این سه، رکن تمام ادیان است.

همچنین نظریه سنت‌گرایان درباره جهان مدرن، چون آنها غربی هستند و غرب را به خوبی می‌شناسند و با تمام فراز و نشیب‌های غرب آشنا هستند. منظور غرب مدرن نیست؛ بلکه غرب قدیم و قرون وسطی است. به نظر من خیلی از افلاطون‌شناسان از لحاظ متافیزیکی باید از کومارا سوامی وقتی که درباره افلاطون بحث می‌کند، یاد بگیرند.

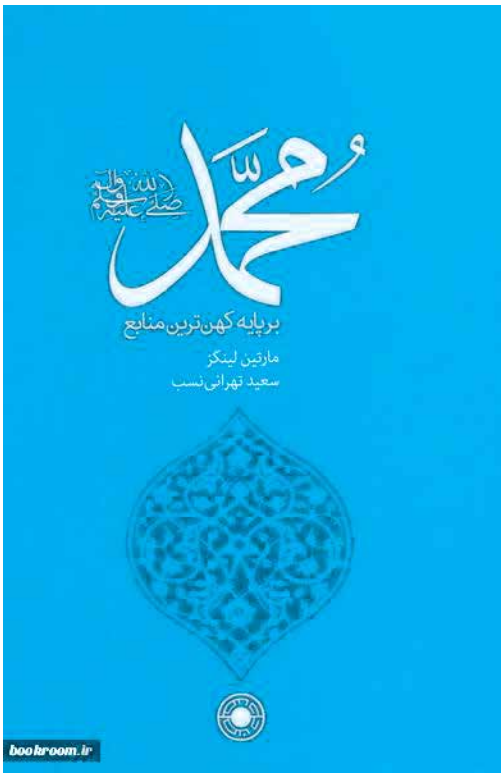
به شیخ سراج الدین ابوبکر می‌رسیم. هر یک از اینها امتیازاتی دارند. او در جایی می‌گوید من از کودکی،

از وقتی که به مدرسه می‌رفتم با مسأله مدرنیته مواجه بودم و از همان موقع که معلمان در کلاس تدریس می‌کردند، متوجه تعارضات و تناقضاتی در مدرسه شدم. از یک طرف می‌دیدم که همه اساتید در کلاس درس می‌گفتند که انسان از میمون زاده شده، رشد کرده و راه ارتقا را پیدا کرده است و بدین ترتیب، کم کم به انسان تبدیل شده است. اما در کلاس مسیحیت و دین می‌گفتند که انسان از آدم و حوا به وجود آمده است. بنابراین ما به عنوان یک کودک سرگردان می‌ماندیم که بالأخره انسان از میمون به وجود آمده یا از آدم و حوا؟ بنابراین او با تناقضاتی در مدرسه مواجه بود. این تناقضات مخصوصاً در اوضاع آشفته اروپا که از یک طرف از صلح، آشتی، انسان دوستی و اومانیسم صحبت می‌کردند و از طرف دیگر، جنگ جهانی اول در حال رخ دادن بود بیشتر شد. اما به نظر او، انسان ذاتاً دینی است و اصل دین و خداوند در نهاد همه انسان‌ها —بخواهند یا نخواهند– سرشته شده است. او در جستجوی دینی بود که بداند چه هست. به نظرم این نکته خیلی جالب است که گنون، شوان، لینگز و بورکهارت، همه قبل از پذیرش اسلام در جستجوی دین حق بودند. آنها مسلمان نشدند که ادیان دیگر را بخوانند. بلکه ابتدا همه ادیان را به کمال خواندند و راجع به آنها تحقیق کردند و وقتی تسلط ژرفی در همه ادیان پیدا کردند، مسلمان شدند. بنابراین مطالبی که در مورد ادیان دیگر نوشتند، عمق عجیبی دارد. مثلاً گنون دانشجوی ادیان بود. او در مقطع دکترا بر سر نوشتن رساله با استادش، در تفسیر دین هندو اختلاف پیدا می‌کند. زیرا آنها تفسیر موجهی از دین هندو نداشتند. او به هند می‌رود و در آنجا به کار خود ادامه می‌دهد. گاهی تفسیر ادیانی که ما در دانشگاه درس می‌دهیم، مثل گاو شیردهی است که لگد می‌زند و چیزی می‌گوید که ربطی به دین ندارد. در اولین کتاب شوان به نام «The Language of the self» که به انگلیسی هم ترجمه شده، گورو که بزرگ‌ترین عارف هند و مرجع هند است مقدمه‌ای نوشته است. یعنی او را تأیید کرده است. بنابراین مشخصه تمام آنها این است که همه ادیان را به طور دقیق مطالعه کرده و سپس اسلام را قبول کردند.

لینگز درباره خودش می‌گوید من واقعاً سرگردان بودم. خانواده من مسیحی بودند اما آن مسیحیت مرا راضی نمی‌کرد. آشنایی نخستین من با کتاب‌های گنون مرا بسیار با آراء آنها آشنا کرد و دیدم که پاسخگوی نیازهای معنوی من است. این نوعی بیداری و اشراق معنوی را در من ایجاد کرد. او می‌گوید زمانی که در دوره لیسانس در دانشگاه آکسفورد دانشجو بودم هیچ‌گونه اعتقاد دینی نداشتم. عقیده از من سلب شده بود. اما شروع به مطالعه ادیان کردم و به این نتیجه رسیدم که ادیان بزرگ جهانی، آسمانی و راه نجات‌اند، اما نمی‌دانستم کدام آنها را باید انتخاب کنم. شوان هم همین طور بود. ادیان مانند شعاع‌های دایره‌ای هستند که در محیط دایره با هم فاصله دارند، ولی وقتی به دور مرکز حرکت می‌کنند به هم نزدیک می‌شوند. مانند کسانی که از مکان‌های مختلف به قله دماوند می‌روند، یکی از تهران می‌رود، یکی از اصفهان. از هم دور هستند اما در مرکز، یکی می‌شوند. او می‌گوید «من می‌دانستم که من هم در یکی از این شعاع‌ها هستم ولی کدام؟ اول راه مسیحیت کاتولیک را انتخاب کردم. تمام اعمال عبادی و اوراد و اذکار را انجام می‌دادم. متوسل شدم به حضرت مریم و مطمئن بودم با وجود این همه توسل او مرا نجات می‌دهد». او می‌گوید چهار قرن پیش در انگلستان همه کاتولیک بودند (البته او این را حدود ۵۰ سال پیش نوشته است) اما الان تقریباً همه بی‌دین شده‌اند. این سردرگمی بالاخره نتیجه می‌دهد و می‌گوید واقعاً خداوند جواب دعاهای مرا داد و بالاخره اسلام را یافتم. چگونه؟ شوان را یافته و به دست او به اسلام مشرف شدم. او می‌گوید وقتی به دیدن شوان رفتم خود او را ندیدم. اما وقتی دیگران به او اطلاع دادند که من آمده‌ام او گفت ابتدا باید اسلام را بپذیرد و بعد سراغ من بیاید. الان تهمت‌های عجیب و غریبی علیه اینها زده می‌شود. این واقعاً ننگ است.

در مقدمه‌ای که لینگز بر منتخبات آثار گنون نوشته، نحوه آشنایی و دوستی خود را با گنون شرح داده. گنون به علت پذیرش اسلام، چون به دنبال خیلی

از گرایش‌ها رفته بود و تجربه کرده بود و از آنها فاصله گرفته بود و همچنین به علت تفسیر متفاوتی که از ادیان داشت خیلی دشمن پیدا کرد. لینگز به قاهره رفت. همسرش فوت کرده بود. در قاهره با یک سیده حسینی به نام فاطمه ازدواج کرد و دارای چهار فرزند شد. گنون هم مطالعات وسیع و عمیقی درباره همه ادیان داشت. دوازده سال یار و مصاحب لینگز بود. زبان عربی را به خوبی یاد گرفت و استاد ادبیات انگلیسی در دانشگاه قاهره بود و در عین حال به مطالعه اسلامی خودش ادامه می‌داد. گنون خیلی کم به بیرون می‌رفت. لینگز می‌گوید در آنجا فقط یکی دو بار با من به رأس‌الحسین آمد و مردم او را احاطه کردند و شروع به صلوات فرستادن کردند.



کتاب زندگی پیامبر اسلام اثر مارتین لینگز

هر کتاب لینگز یک دستاورد بزرگ دارد. *عارفی از الجزایر*، کتاب *زندگانی حضرت محمد* که ۷۶ فصل دارد و در هر فصل به یک بیان تمام غزوات حضرت رسول را با استفاده از قدیم‌ترین منابع (از منابع متأخر استفاده نکرده) بیان کرده، همچنین کتابی درباره فن خطاطی، ترجمه و تفسیر برخی از آیات قرآنی و *راز شکسپیر* که کتاب مفید و جامعی برای معرفی شکسپیر است. چون زمانی که او این کتاب را می‌نوشت عده‌ای درباره وجود شکسپیر شک کرده بودند. وقتی ما دانشجو بودیم می‌گفتند این کتاب‌ها متعلق به مارلو است، نه شکسپیر! در واقع درباره فهم صحیح او شک وجود داشت. او همچنین فصلی دارد درباره ماهیت هنر مقدس. در مورد شکسپیر می‌گوید ما برای اینکه شکسپیر را بفهمیم باید بدانیم ماهیت هنر مقدس چیست. او در هنرهای مختلف، در معماری، در ادبیات و غیره، معنای مقدس و غیر مقدس را توضیح می‌دهد و درباره اکثر کتاب‌های شکسپیر یک فصل دارد؛ مثلاً هنری چهارم، هملت، اوتلو، مکبث، لیرشاه، آنتونی و کلئوپاترا، افسانه‌های زمستانی و کتاب طوفان. همچنین در انتها می‌گوید رمز شکسپیر یعنی چه. درباره **تصوف چیست** که جناب استاد خسروپناه به اندازه کافی توضیح دادند.

ما در قرآن انواع معرفتی داریم که در معرفت‌شناسی ما نیستند اما در حکمای قدیم، در افلاطون بوده. مسأله عین‌الیقین، علم‌الیقین و حق‌الیقین و علم لدنّی «عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً» بسیار مهم است. اگر عارف، ولی خدا باشد و ولی، فانی در حق باشد و به مقام قرب نوافل و قرب فرائض رسیده باشد، صفات او فانی در حق است. یعنی علم او هم علم لدنّی است. افلاطون می‌گوید کسی که متحقق به علم باشد خطا نمی‌کند. همه می‌دانیم که خطا می‌کند. چون آن «علم» نیست! در علم تحققی خطا نیست. کسی که متحقق شود به صدق دروغ نمی‌گوید. این علم است. حکما این را علم می‌دانستند.

در عرفان بین نظر و عمل اصلاً فاصله نیست. امروزه بین نظر و عمل خیلی فاصله است. اگر توجه بفرمایید آیات قرآن همیشه ایمان را با عمل صالح می‌گوید. یعنی عمل، علم می‌آورد و علم، عمل می‌آورد. همیشه متضایف‌اند. شما نمی‌توانید عرفان را از تصوف یا تصوف را از عرفان جدا کنید. امکان ندارد.

در کتاب *عقاید باستان و خرافات عصر جدید* یک سؤال مطرح می‌کند که برای من هم جای سؤال است. می‌گوید اگر حکمای گذشته الان زنده بودند و همه آنچه که دانشمندان علوم طبیعی می‌گویند را می‌دانستند آیا عقیده خودشان را تغییر می‌دادند؟ من همیشه این سؤال را می‌کردم که اگر حضرت علی که فرمود «لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا» الان بود و طیاره سوار می‌شد آیا کشف الغطاء ما



ازددت یقینا باطل می‌شد؟ خیر، نمی‌شد. لینگز این مسأله را بیان می‌کند که آیا میان دین و علوم جدید تعارض وجود دارد. قدما –حکمای قدیم، افلاطون، تمام حکمای پیش از افلاطون، دین زرتشت، دین هندو– به چهار عصر قائل بودند و این عصرها با عصرهایی که امروزه می گویند و همین اسم را دارند مطابقت نمی‌کند: عصر طلایی، عصر نقره، عصر مفرغ و عصر آهن. ما از دیدگاه معنوی الان در دوره کالی یوگا، یعنی در عصر تاریکی، هستیم. در دین زرتشت هم چنین چیزی هست. اما می‌گوید پایان شب سیه سپید است. الان مدرنیته فروپاشیده و ادیان، دیگر ظاهر شده‌اند. او امکان ظهور ادیان و ظهور مهدی(ع) –یا عیسی(ع) در کتب دیگر– را مورد بحث قرار داده. و السلام علیکم.

یکی از حضار: اگر امکانش هست راجع به تفاوت تصوف در سنت اسلامی و عرفان توضیح بفرمایید.

استاد دکتر اعوانی: قدما عرفان کمتر به کار می‌بردند. بیشتر تصوف می‌گفتند. اینکه چرا به اینها صوفی می‌گفتند، صاحب *لمع* می‌گوید چرا اصحاب به حضرت عیسی حواری (یا سفیدپوش) می‌گفتند؟ منظور او این است که اینها قابل تعریف نیستند. چون آنها سفیدپوش بودند اینها هم گفتند ما پشمینه‌پوش‌ایم. البته این نام را نسبت می‌دهند به حضرت رسول (ص) که پشمینه‌پوش بود.

در عرفان بین نظر و عمل اصلاً فاصله نیست. امروزه بین نظر و عمل خیلی فاصله است. اگر توجه بفرمایید آیات قرآن همیشه ایمان را با عمل صالح می‌گوید. یعنی عمل، علم می‌آورد و علم، عمل می‌آورد. همیشه متضایف‌اند. شما نمی‌توانید عرفان را از تصوف یا تصوف را از عرفان جدا کنید. امکان ندارد. این چیزی است که در دوره جدید پدید آمده. درباره خدا صحبت می‌کنید و می‌گویید اصلاً به دین نیاز نیست. در دئیسم می‌گویند شما به خدا معتقد باشید و به دین معتقد نباشید. یعنی انبیا را کنار بگذارید. این اصلاً نمی‌شود. معرفت بدون عمل اصلاً پذیرفته نیست. همیشه معرفت با عمل است و عمل با معرفت. امروزه به این دلیل که عرفان نظری به وجود آمده عرفان عملی کنار گذاشته شده، در حالی که نظر نمی‌تواند از عمل جدا باشد. البته می‌شود خواند و عمل نکرد، اما مورد قبول بزرگان نیست. عرفان، اتّباع رسول است «*قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ*». حضرت رسول فقط نظری نبود. در هر دینی اعمال عبادی هست. اعمال عبادی اگر واجب باشد که فریضه است، و یا برای قرب بیشتر است. حدیث قرب فرائض و قرب نوافل را قبلا دوستان خواندند برای کسانی که طالب قرب بیشتر هستند.

هنرهای مصحف شریف
در نزد مارتین لینگز

دکتر مهرداد قیّومی بیدهندی
عضو هیأت علمی دانشکده معماري و شهرسازي



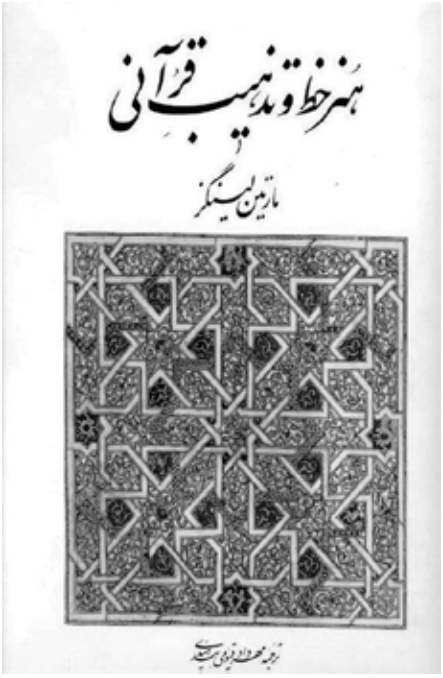
بسم الله الرحمن الرحیم

حافظم در مجلسی دردی‌کشم در محفلی
بنگر این شوخی که چون با خلق صنعت می‌کنم

خواستم عرض‌ام را با این بیت شروع کنم که اعتراف کنم با خلق صنعت می‌کنم و جای بنده اینجا نیست. فقط از بابت اینکه یکی از آثار لینگز را ترجمه کرده‌ام امر کردند و من هم اطاعت کردم که گزارشی از آن ترجمه بدهم، وگرنه اهل این معانی در نظر و عمل نیستم.

می‌دانید که لینگز کتابی دارد به اسم *هنر خط و تذهیب قرآنی*. این کتاب در سال ۱۹۷۶ به انگلیسی منتشر شد. بنده، بیست سال پیش، در سال ۱۳۷۷ این کتاب را به خواست آقای دکتر پازوکی و آقای دکتر زمانی ترجمه کردم و همان موقع چاپ شد. در سال ۲۰۰۵ ویراست جدیدی از این کتاب منتشر شد. متن کتاب در حدود ۱۵–۲۰ درصد فرق کرده و بیشتر افزایش یافته است. تصاویر خیلی بیش از این افزایش پیدا کرده است. کتاب جدید کتاب خیلی بهتری است.

به خواست دوستان دیگر، این کتاب را هم بنده در سال ۱۳۸۴ ترجمه کردم که متأسفانه ناشری برای چاپ آن پیدا نشده. در واقع ناشری که سفارش داده بود از لحاظ مالی موفق نشد که این کتاب را منتشر کند. گزارش بنده درباره این ویراست دوم است؛ ولی تفاوت فاحشی بین این کتاب و آن کتابی که چاپ شده –و الان سال‌هاست که نایاب است و در کتابخانه‌ها، از جمله کتابخانه اینجا، می‌توانید ببینید– وجود ندارد و در حدی که در این جلسه می‌توانیم عرض کنیم تقریباً یکی هستند.



فهرست کتاب به این شرح است. مرحوم لینگز در مقدمه و همین‌طور در فصل یک و دو، تا حدودی به تفکیک، مبانی‌اش را می‌گوید. او کلاً خیلی مقید به تبویب آکادمیک نیست. بنابراین مبانی نظری را در همه فصول پخش کرده، اما بیشتر در مقدمه، فصل یک و فصل دو به مبانی نظری پرداخته. در فصل سه، چهار، پنج و شش بر اساس آن مبانی نظری، آثار را تأویل کرده.

تا آنجا که بنده اطلاع دارم بعید می‌دانم که در بین سنت‌گرایان کتابی درباره هنر اسلامی یا هنر قدسی نوشته شده باشد که اینقدر خود آثار در آن باشد و مبانی را با آثار تطبیق داده باشد یا سعی کرده باشند آثار اسلامی را بر اساس آن مبانی قرائت کنند. از این جهت حداقل برای بندهٔ دانشجو، این کتاب، آموزنده‌ترین کتاب برای آشنایی با مبانی سنت‌گرایان است –چه آن مبانی را قبول داشته باشیم و چه نداشته باشیم– برای اینکه به عینه اثر هنری را جلوی روی ما گذاشته و خودش تطبیق داده.

او در مقدمه نکته‌های مهمی را می‌گوید که بنده در اینجا مهم‌ترین آنها را عرضه می‌کنم. می‌گوید ما مضمون کلمه خدا را در کتاب مقدس داریم که «در آغاز هیچ نبود و کلمه بود». در مسیحیت، این کلمه از طریق عذراء (یا باکره یعنی حضرت مریم) به جسم مسیح مبدّل می‌شود و به جسم مسیح تجسّد پیدا می‌کند. لینگز می‌گوید ما نظیر همین را در اسلام داریم، منتها با این تفاوت که کلمة الله در اینجا از طریق پیامبر درس‌ناخوانده به کتاب منجر می‌شود. یعنی همچنان که حضرت مریم عذراء است و شوهر ندارد، حضرت محمد (ص) هم سواد به معنای متعارف ندارد. بنابراین کتاب در اسلام نظیر حضرت عیسی در مسیحیت است. این عقیده در سرتاسر کتاب منتشر شده و تقریباً همه کتاب لینگز را می‌شود بر این مبنا فهم کرد.

در فصل یک به هنر خط قرآن می‌پردازد و می‌گوید ما با دینی مواجه هستیم که کلمه خدا در قالب کتاب تجسد پیدا کرده. از طرف دیگر عرب‌ها از لحاظ تاریخی و قومی از نوشتن اکراه داشتند و نقل سینه به سینه و شفاهی و کلامی را ترجیح می‌دادند و حتی شعرهای خودشان را هم نمی‌نوشتند. ایشان می‌گوید خط قرآنی زاده این تناقض است. در واقع کلمه خدا در قالب نوشته درآمده و به عربی نازل شده که نوشتن را در شأن کلمة الله نمی‌داند. می‌گوید حالا که قرار است کلمه خدا در قالب نوشته دربیاید باید تمام تلاش‌ام را بکنم تا آن نوشته و خط به مقام کلمه خدا برسد. این تلاش منجر به اعتلای خوشنویسی شده است. می‌دانیم که خوشنویسی در هیچ‌کجا به اعتلای جهان اسلام نرسیده. ایشان این موضوع را ناشی از این نیرو می‌داند.

در فصل دو که مربوط به مبانی هنر تذهیب است می‌گوید مقام جلال ربوبی و حرمتی که آن جلال برای کلمة الله ایجاد می‌کند موجب پرهیز از تزیین می‌شود. لینگز می‌گوید این احتیاط در مواجهه با کلام خدا را می‌توان با مطالعه تاریخ خط و نمونه‌های خوشنویسی

قرآنی که کتابت شده‌اند دید. یعنی در آغاز حدأقل تصرفات و تزیینات هست؛ مثلا ممکن است نشانه‌های تخمیس را تزیین کنند، یا بعد از اینکه اعراب‌ها و نقطه پیدا می‌شود ممکن است اعراب‌ها و نقطه رنگی باشند، یا نشانه‌های رکوع و سجده را تزیین کنند و به این ترتیب حرمت و ادب ساحت قرآن را نگه دارند. آرام آرام وقتی (تزئینات) مقبولیت پیدا می‌کند و عادی می‌شود و از این کار پاسخ می‌گیرند دست‌شان بازتر می‌شود. بنابراین احتیاطی که ما در خط می‌بینیم به همین ترتیب در تزئین هم هست. سپس برای اینکه بتواند این سخن را پذیرفتنی کند به نقل از گنون توضیح می‌دهد که قرآن اینطور نیست که بگوییم یک کتاب وحی است و مردم مسلمان آن را می‌خوانند و دستوراتی از آن می‌گیرند! بلکه مؤدب بودن در برابر قرآن و مؤدب بودن به قرآن سرتاسر زندگی مؤمن را از صبح تا شب و حتی در هنگام خواب فرا می‌گیرد. به این ترتیب او سعی می‌کند احتیاط در خط و تزیین را توضیح دهد.

سپس می‌گوید خود قرآن به مُذهِّب نشان داده که چه بکند. قرآن کلمه مکنونی است که از عالم بالا نازل شده و در عالم شهادت به ظهور رسیده است. اگر قرار باشد که ما در نوشتن و تذهیب به آن کتاب مکنون نزدیک شویم و تا حد ممکن از آلایشی که کتاب خدا با خط یا تزئین پیدا می‌کند ماده‌زدایی کنیم، آنگاه وظیفه تزئین این می‌شود که این قالب‌ها را بشکند. او آیات قرآن را شاهد می‌آورد تا راهی که قرآن نشان می‌دهد را تبیین کند. یکی از شواهدی که می‌آورد نور است. اینکه خدا خودش را به نور مثل می‌زند، و یا اینکه کلمه خدا حتی با قلم درختان و مداد و مرکب دریاها قابل نوشتن نیست، اینها تمثیل‌هایی است که خداوند در اختیار مؤمنان قرار می‌دهد که با آنها راه هنر را باز کند.

همچنین در مقدمه مهم لینگز به کتاب نوشته شده که ایشان هنر قدسی را ادامه وحی می‌داند. یعنی بعد از وفات هر پیامبری، بار پیامبری به دوش هنرمند می‌افتد. در واقع شأنی که لینگز برای هنرمند قائل است شأن ادامه راه نبوت است و بنابراین خیلی طبیعی است که از پیش، در وحی، برای ادامه وحی راهی در اختیار هنرمند گذاشته شود. از این جهت است که او معتقد است خود قرآن می‌گوید که تذهیب باید چگونه باشد. چطور؟ مثلاً همان طور که عرض کردم خود قرآن از مجموعه نمادهای درخت استفاده می‌کند.



یک مثال خیلی مهم، تمثیل کلمه طیبه «كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ» به درخت است. بنابراین راه برای مُذهِّب باز می‌شود که در تزئین و تذهیب قرآن از رمزگان درخت استفاده کند. او شُجَیره (درختک یا ترنج) را ابداع می‌کند. در واقع این از اولین تزئیناتی است که وارد نسخه‌های قرآن یا مصحف می‌شود. این ترنج‌ها گاهی جهات مختلف دارند. لینگز هر کدام از اینها را توضیح می‌دهد و تفسیر می‌کند. من فقط اشاره می‌کنم. ترنج‌های افقی اشاره به شکستن قالب قرآن دارد و نوک ترنج‌های افقی –چنان که در مبحث رنگ خواهیم دید– برای اشاره به ساحل ابدیت است. ترنج‌های عمودی اشاره به قوس صعود و برگشت عالم و موجودات –ازجمله قرآن– به اصل خودشان دارد. در ادامه ایشان می‌گوید که قلم متن، قلم محقق است و قلم سرسوره‌ها، قلم کوفی مشرقی مربوط به دوره ایلخانی است. یکی از چیزهایی که این درختک –یا ترنج– مثال آن است خود قلم است، که عالم با آن خلق شده است. چون گفتیم که این در قرآن آمده است. موجی که از متن قرآن آغاز می‌شود، با ترنج، در ساحل ابدیت (که قاب قرآن است) به آرامش می‌رسد.

یک رمزگان دیگر که راهنمای قرآن برای مُذهِّب است، رمزگان نور است که از آنجا نقش‌مایه خورشید (شمسه) پدید می‌آید و به کرّات دیده‌اید که در شروع سوره‌ها، در نشانه‌های تخمیس و تعشیر، یا در نشانه‌های رکوع[1] به کار می‌رفت. نشانه‌های تخمیس از اولین مواضع تذهیب قرآن است. لینگز از معانی

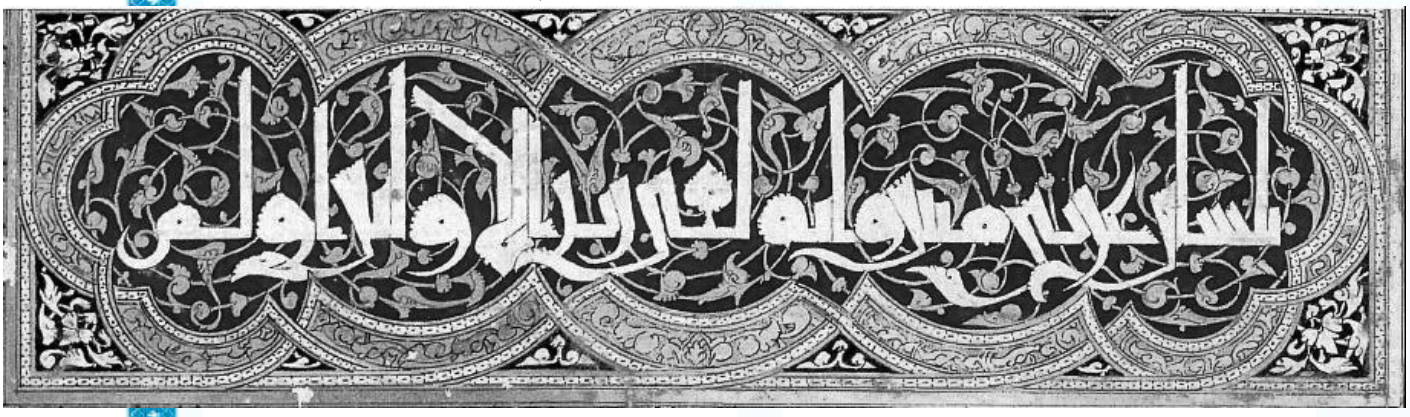
رمزگان قرآن به تفصیل بحث می‌کند. نور، کمال، عدم تناهی و هدایت. بارها در قرآن آمده که قرآن نور است. شمسه دلالت بر این معانی می‌کند. گاهی اوقات رمزگان درخت با رمزگان نور (یعنی شمسه و ترنج) با هم آمیخته می‌شوند و یک نقش‌مایه ترکیبی را پدید می‌آورند.



یکی از نقش‌مایه‌هایی که بعد از تجربه‌های اولیه در تذهیب پدید آمد نقش‌مایه اسلیمی است. مرحوم لینگز –لابد از ناچاری– به زبان تاریخ هنر حرف می‌زند و از اصطلاحات رایج دویست ساله محققان غربی در خط و تذهیب اسلامی استفاده می‌کند، که

اسلامی مصطلح هنرپژوهان غربی این بود که به خط کوفی خط منقطع می‌گفتند و به خطوط بعد از آن، مثل ثلث و نسخ، خط متصل یا پیوسته می‌گفتند، ایشان هم از همان تبعیت کرد. در اینجا هم تا جایی که حافظه من یاری می‌کند ایشان اصطلاح اسلیمی را استفاده نمی‌کند و از عربانه گیاهی استفاده می‌کند. البته ایشان تفکیکی هم بین اسلیمی و ختایی هم نکرده است و به طور کلی به همه نقوش گیاهی، اسلیمی می‌گوید؛ در حالی که ما بین اسلیمی و ختایی فرق می‌گذاریم.

به هرحال تفسیری که ایشان از اسلیمی می‌دهد این است که اسلیمی همچنان رمزگان درخت است و درخت تاک یا مو است. تاک به جهت تمایل پیچشی که دارد نشانه انعطاف، گرایش، تمایل، گریزندگی، فرّاری، چابکی، لطافت و این دست معانی متن قرآن است. بنابراین حضوری پر رمز و راز، فرا مادی و به چنگ نیامدنی دارد. نشانه زندگی و طراوت است و از این جهت رمز اسم حی است. همین طور تجسم آهنگ هستی یا ریتم است. و به جهت مناسبت موزون

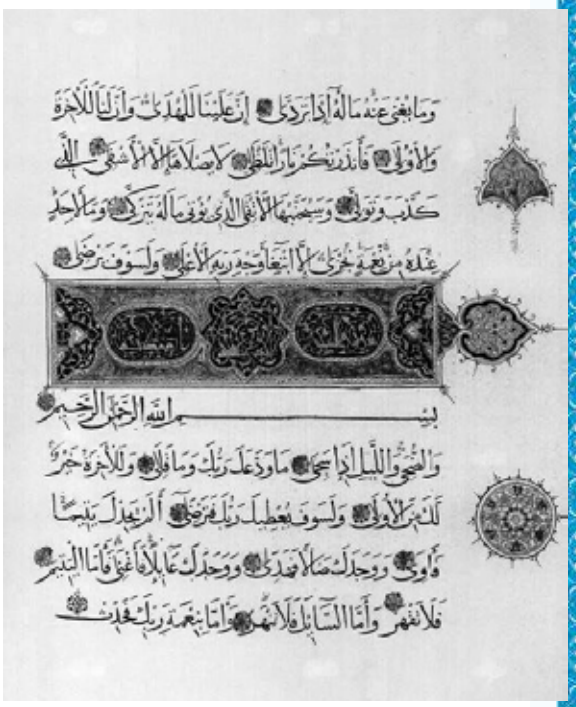


طبیعتاً با خطا همراه است. اما نمی‌شود به ایشان خرده گرفت. مثلاً به همه نقوش اسلامی عربسک یا عربانه می‌گوید. حال عربانه هندسی و عربانه گیاهی داریم. عربانه گیاهی همان چیزی است که ما به آن اسلیمی می‌گوییم. یا می‌گوید خطوط اسلامی بر دو نوع است: خط متصل یا پیوسته و خط منقطع یا گسسته. در حالی که این تقسیم مربوط به خط لاتین است. ما در خط عربی مطلقاً خط منقطع نداریم. همان‌طور که در خط کوفی بعضی از حروف منقطع است و بعضی متصل، عیناً همان را در تمام خطوط اسلامی داریم؛ مگر در خط تعلیق یا خط شکسته نستعلیق که هر حرفی ممکن است به هر حرف دیگری بچسبد. وگرنه ما این تفکیک را در مورد خطوط اسلامی نمی‌توانیم پیاده کنیم. ولی چون در تاریخ خط و هنر خوشنویسی

بودن با ماهیت‌اش، یادآور تلاوت موزون قرآن در همه مراتب عالم است. یعنی همچنان که ما در مرتبه عالم خودمان، در دنیا، قرآن را تلاوت می‌کنیم، نظیر آن را در عوالم دیگر داریم و در عوالم دیگر هم قرآن تلاوت موزون می‌شود.

قلم[۲] ریحان یکی از زیباترین خطوط و مناسب‌ترین قلم‌ها برای قرآن است. هم ظرافت دارد و به قول لینگز هم جلال دارد و هم جمال. جلال‌اش ناشی از غلبه افقیت است و کم بودن دور[۳]. در قلم ریحان ما غلبه سطح را داریم، یعنی مستقیم بودن. در قلم ثلث غلبه دور بیشتر می‌شود. ریحان همان محقق خفی است. حالت ریز قلم محقق یعنی قلم محقق خفی –که استاد احصایی در روزگار ما آن را احیا کرده‌اند– تقریباً مانند قلم ریحان است.

سپس مبحث رنگ را مطرح می‌کند. اول طلا می‌آید، بعد لاجورد. لینگز همه اینها را تفسیر می‌کند. صفحات آغاز و انجام قرآن‌ها را جداگانه قبل از اینکه سوره فاتحه شروع شود معمولاً تذهیب می‌کردند. بعضی وقت‌ها آیه کتاب مکنون در صفحه آغاز می‌آید و آیاتی از سوره ناس در سوره انجام.



سپس وارد فصولی می‌شود که به دقت خط‌ها را توضیح می‌دهد و تفسیر و تأویل می‌کند. اینکه مشرکان از حضرت پیغمبر خواستند که کتاب خدا را در قالب کاغذ بیاورد اجابت نشد. ایشان می‌گوید که هنرمند قدسی با خودش فکر کرد که اگر این خواسته اجابت می‌شد در قالب چه خطی می‌آمد. و به این ترتیب خطوط پدید آمدند. یک مرحله تحول خط ساده کوفی، خط کوفی مشرقی است که به قول لینگز بیشتر کشیدنی است تا نوشتنی. یک نوعی از کوفی مشرقی هست که گاهی به آن کوفی قرمطی می‌گویند. الف‌هایی که به صورت هلالی در می‌آید شاخصه این نوع خط در ایران است. گاهی این خط را با کوفی مغربی اشتباه می‌گیرند. لینگز این خطوط را از این حیث که کدام بیشتر مظهر اسماء جلالی خداست و کدام مظهر جمال خدا توضیح می‌دهد. ایشان می‌گوید قلم کوفی مغربی بیشتر جلالی است و کوفی مشرقی بیشتر جمالی. کوفی مغربی ابهت بیشتری دارد.

لینگز می‌گوید قلم نسخ، انسانی‌ترین قلم است زیرا بیش از آنکه برای ملاحظه محتوای قرآن ابداع شود برای ملاحظه ضعف انسان ابداع شده تا انسان بتواند به راحتی آن را بخواند. او معتقد است قلم نسخ نشانه مبین بودن و روانی و روشنی کتاب خداست.

معمولا قلم ثلث را برای متن به کار نمی‌بردند و بیشتر برای کتیبه‌ها، سر سوره‌ها و بسمله‌ها به کار می‌رفت. گاهی ثلث و محقق را ترکیب می‌کردند. وی همچنین از نقش‌مایه تار عنکبوتی که ترکیب مراتب عالم یعنی محدودیت‌ها با مضمون عدم تناهی است بحث می‌کند و همینطور از جلوه پژواک که پیامد نقش تار عنکبوتی است صحبت می‌کند. یک نکته اساسی در اینجا هست. او می‌گوید سه اصل معنویت با سه عنصر تذهیب قرآن نسبت دارد: خوف خدا با هندسه، حبّ خدا با اسلیمی و معرفت خدا با خط.



پرسش حضار: قولی هست که می‌گویند قرآن در عربستان نازل شده، در مصر تلاوت شده، در ترکیه کتابت شده و در ایران فهمیده شده. آیا این درست است که قرآن در ترکیه کتابت شده؟

پاسخ استاد قیومی: این قول، ایرانی‌ساز است. از این جهت که در ممالک عثمانی (که مصر هم جزو آن بوده) خطوط به جز خط نستعلیق به اوج رسیده بی تردید حرف درستی است. همین امروز برجسته‌ترین

خطاطان ثلث اهل ترکیه‌اند. اما خط نستعلیق ختم خط عربی است و آن هم زاده ایران دوره تیموری است. اگر بخواهیم به زبان لینگز صحبت کنیم این خطوط بین جلال و جمال در تردد هستند و طیفی دارند. خط کوفی متمایل به سمت قطب استواری است و



خط نستعلیق و شکسته نستعلیق در سمت شیرینی و لطافت و جمال است. از این جهت در دستگاه لینگز می‌توان گفت که جمالی‌ترین خط، خط نستعلیق است. یک ضعف مشترک همه سنت‌گرایان در مواجهه با آثار هنر این است که ایران را تقریباً ندیده می‌گیرند. چون آنها در شمال آفریقا نشو و نمای دینی پیدا کرده‌اند آثار ایرانی را ندیده‌اند و وقتی هم به هنر ایرانی می‌پردازند بسیار ناشی‌اند. اگر مجلسی برای نقد لینگز باشد بنده عرایض ناقصی دارم که آنجا عرض می‌کنم. الان فقط به اشاره از جهت ربط به فرمایش شما عرض می‌کنم که یک مثال از قرآن‌های تیموری زده که در وسط قرآن یکی از سطرها را به خط جلی می‌نویسند که کاملاً با بقیه تعارض دارد. اما حتی یک نمونه از آن را نیاورده. یعنی نمونه‌ای که گذاشته غلط است. در حالی که نمونه‌های درخشان و بسیار زیبا از این کار هست. یا قرآن‌های نستعلیق را کلاً ندیده گرفته است. ما از قرن نهم به بعد کلاً قرآن نستعلیق داریم. در حالی که ایشان خط نستعلیق را جزو خطوط قرآنی نیاورده است. این به نظر من ضعف بزرگ این کتاب است. با این نگاه -که ایران یا از قرن نهم به بعد را نبینیم- آخر خوشنویسی آناتولی می‌شود.

پاسخ دکتر اعوانی: البته کاملاً درست است. اینها مبادی مشترکی دارند اما هر کدام از آنها یک طرف را گرفته‌اند و بیشتر کار کرده اند. مثلاً آقای لینگز واقعاً در خطاطی خیلی کار کرده، یا در علم جدید یا ارتباط آن با حکمت اسلامی دکتر نصر کار کرده است. یعنی مبادی همه جا هست. مرحوم لینگز در همین جا یک سخنرانی بسیار خوب درباره شکسپیر داشت. ایشان هر چقدر تقاضا می‌کرد آستان قدس نسخه خطی را به ایشان نمی‌دادند. ما هر چه در توان داشتیم کوشیدیم. لطف کردند و یک مقدار دادند. ایشان در چاپ دوم این موضوع را ذکر کرده است. اما به هرحال همه آنچه را که می‌خواستیم نمی‌دادند و لازمه‌اش این بود که خودش به شیراز و جاهای دیگر برود. به همین دلیل چون به نسخه خطی دسترسی نداشتند عکاس‌هایی - ماند میشو- می‌فرستادند ایران که هر چه می‌تواند از مساجد ایران عکس بگیرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. پاره‌هایی که اهل سنت در در هر رکعت از قرآن می‌خوانند

۲. به نوع خط در اصطلاح گذشته قلم گفته می‌شد. امروزه به آن فونت گفته می‌شود.

۳. دور و سطح اصطلاح خوشنویسی است.

ارتباط عرفان و هنر
از منظر مارتین لینگز

دکتر سیّد رضی موسوی گیلانی
مدیر گروه فلسفه هنر دانشگاه ادیان و مذاهب



بسم الله الرحمن الرحیم. با تشکر از عزیزان و پوزش از اساتید بنده، جناب حضرت استاد اعوانی و آقای دکتر پازوکی. عنوان بحث من «ارتباط میان عرفان و هنر از دیدگاه مارتین لینگز» است.

عزیزان خوب می‌دانند که مرحوم مارتین لینگز متعلق به یک جریان فکری سیستماتیک و منظم است که درباره بسیاری از مسائل نظرات منسجمی دارند. افرادی که ما امروزه در ایران با نام سنت‌گرایان می‌شناسیم افرادی هستند که چه بپذیریم و چه نپذیریم، چه اندیشه‌هایشان را مورد تأیید قرار بدهیم و چه ندهیم، دارای یک تفکر منظم و منسجم درباره مقولات متعدد از جمله هنر و نقد مدرنیته هستند و بی‌تردید در دهه‌های اخیر، خصوصاً در ایران، منشأ اثر بوده‌اند. انتقاداتی که لینگز و جریان فکری که او متعلق به آن است درباره مدرنیته، گرایش و اقبال به تمدن‌های شرقی مطرح می‌کنند بی تردید جزو سخنان ناب آنهاست. و عرض کردم شما می‌توانید با اندیشه‌های این بزرگان همدل نباشید اما نمی‌توانید این را نفی کنید که آنها به نحو منسجم، پازل‌وار و ژله‌وار سیستم دارند و می‌دانند سخنانی که می‌گویند در کجای آن منظومه فکری‌شان است. از این جهت ما یک‌بار می‌توانیم اندیشه‌های مرحوم لینگز را مستقلاً بررسی کنیم و یک‌بار هم او را در آن بستر فکری، به صورت مباحث تطبیقی، مورد توجه قرار دهیم. بی‌تردید جریان فکری سنت‌گرایان سخنان مشترک زیادی با هم دارند. به همین جهت هم می‌توان به آثار خود لینگز استناد کرد و هم کسانی که با او هم‌سو و هم‌فکر بودند.

همان طور که جناب استاد اعوانی فرمودند سنت‌گرایان هر یک در حوزه‌ای تخصص داشتند. مثلاً شوان یا کومارا سوامی بیشتر در حوزه شبه‌قاره هند، بورکهارت و نصر در حوزه ایران، و لینگز در حوزه اسلام سرزمین‌های

عرب. بنابراین هرکدام حیطه مستقلی دارند اما اگر کسی بخواهد پژوهش کند به نحو تطبیقی قطعاً اندیشه‌های آنها هم‌پوشانی دارد و همدیگر را تأیید می‌کنند.

همان طور که عرض کردم سؤالی که می‌خواهم بحث‌ام را با آن آغاز کنم و اندیشه لینگز را بگویم رابطه عرفان و هنر از منظر این اندیشمند است. مارتین لینگز و دیگر سنت‌گرایان بر این باورند که عرفان و هنر دو رویکرد و راهکار جهانی هستند که باعث ائتلاف تمدن‌ها و فرهنگ‌ها هم می‌شود. هر موقع که این بزرگان درباره این دو مقوله سخن می‌گویند معتقدند که عرفان و هنر در تمدن‌های شرقی با یکدیگر وحدت باطنی دارند. این سخن را درباره فقه و شریعت نمی‌گویند، به جهت اینکه فقه محدود است بر یک سنت. فقه حضرت موسی، حضرت مسیح و اسلام، سه فقه متفاوت در واقع سه آداب متفاوت است. اما درباره عرفان که نوعی رویکرد باطنی و کشف و شهود است معتقدند که کشف و شهودها در عرصه‌های متفاوت با یکدیگر وحدت باطنی دارند. لینگز در یکی از آثار خود این نکته را متذکر می‌شود. دوستان می‌دانند که یکی از مولفه‌های فکری سنت‌گرایان، وحدت باطنی ادیان است و لینگز اشاره می‌کند که ادیان متعدد به مانند دامنه‌های کوه هستند که ما را به قله می‌رسانند. خیلی از مباحث در حوزه‌های عرفانی در بسیاری از مؤلفه‌های عرفانی بر این باورند که ادیان در باطن با یکدیگر همدل و هم‌رای هستند که این مسأله را ما را در فقه و آداب دینی نمی‌بینیم. در اینجا بهتر است اشاره کنم که عرفان نوعی سلوک باطنی و انضباط رفتاری تحت اشراف یک استاد است. به همین جهت گرچه فقه پوسته دین است و عرفا به آن وفادار بودند اما آن‌قدر مورد توجه نبود که ما رمز تشیع را لزوما فقه بدانیم. وقتی کوربن می‌گوید «عرفان در تشیع رشد می‌کند» منظور او شیعه فقهی نیست، بلکه منظور او شیعه عرفانی است. به همین جهت در لایه‌های باطنی اسلام -که عرفان باشد- دیگر هیچ فرقی میان فِرَق متفاوت فقهی نیست. بنابراین پیروان دیگر مذاهب فقهی نمی‌توانند به حضرت امیر وفادار نباشند و چنانچه در کرسی‌نامه‌ها آمده در تمام سلسله‌های خودشان یا به معروف کرخی -از اصحاب سرِّ امام رضا- می‌رسانند و یا به حضرت امیر.

عرض کردم که مارتین لینگز و سنت‌گرایان هنر و عرفان را دو راهکار عمومی برای تقریب میان تمدن‌ها می‌دانند. در این عرصه من می‌خواهم دو نکته خاص را که مرحوم لینگز به آن اشاره می‌کند مورد توجه قرار بدهم. دوستان می‌دانند که یکی از عناصر جدی سنت‌گرایان نقد مدرنیته است. لینگز در مقدمه راز شکسپیر این نکته را دارد که می‌گوید ما با تکنیک و عناصر به وجود آمده توسط صنعت مخالف نیستیم. یعنی با تلویزیون و فکس و هواپیما و ماشین مخالف نیستیم. ما با آن هستی‌شناسی و جهان‌شناسی‌ای که مدرنیته را مختص خودش می‌کند مخالفیم. به همین جهت بر این باور است که مدرنیته یک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به وجود آورد که با ذات ادیان سازگاری ندارد. به همین دلیل نه تنها مدرنیته را با ذات ادیان سازگار نمی‌بیند بلکه هنر مدرن را هم با هنر سنتی یعنی هنری که وفادار به تمدن‌های دینی است سازگار نمی‌داند.

بعضی‌ها معتقدند که مدرنیته یک حالت اندام‌وار و ارگانیک دارد و همه عناصرش پیوسته است؛ همه یا هیچ. و بعضی‌ها معتقدند که ما می‌توانیم تمدن غرب را تفکیک کنیم، علم و عقلانیت‌اش را بپذیریم ولی ادبیات‌اش را نپذیریم. این یک بحث جدی است که در حوزه‌های فلسفه وجود دارد. مارتین لینگز وسنت‌گرایان برای سنت‌های شرقی و سنت‌های دینی یک پیکره و ارگانیزم قائل‌اند و تفکیک نمی‌کنند. به همین جهت است که وقتی هنر مدرن را با هنر سنتی می‌سنجند به هیچ‌وجه اینها را قابل جمع نمی‌دانند. به همین دلیل عرض کردم که چون سیستم دارند وفادارند، ولو اینکه یک چیزی خارج بشود.

سنت‌گرایان معتقدند که هنر سنتی دارای زبان صوری خاص خودش است. یعنی هنری که از سنت شرقی، سنت اسلامی یا از سنت هندوییزم در می‌آید زبان خاص خودش را دارد. این زبان، زبان تصنعی نیست. به تعبیر خودشان، زبان فُرمال یا زبان صوری از ذات این سنت برخاسته می‌شود. به همین دلیل است که آثاری را که از هنر مدرن برمی‌خیزد با روح سنت سازگار نمی‌بینند. وقتی از سینما بحث می‌کنند خیلی صریح، بدون اینکه به یک مونتاژ و به‌هم چسبانی قائل باشند، با سینما سر توافق ندارند و معتقدند سینما محصول دوره مدرن است، زبان صوری‌اش مدرن است و نمی‌تواند سنت را در خودش حمل کند. به همین جهت سنت‌گرایان و از جمله مرحوم لینگز در هنر معتقدند که آن هستی‌شناسی و جهان‌شناسی هنر مدرن با هنر سنتی سازگار نیست. ولو اینکه سینما که یکی از جدی‌ترین هنرهای مدرن است و مخاطبان زیادی دارد از شابلون و چارچوبه فکری آنها خارج است.

لینگز کعتقد است که هنر باید هنر سنتی باشد و هنر سنتی را به هنر سنتی قدسی و غیر قدسی تقسیم می‌کند. او معتقد است تعریف هنر سنتی هنری است که مبتنی بر تمدن‌های دینی باشد. این هنر سنتی اگر بر جنبه‌های آیینی و مناسک مبتنی باشد به آن هنر قدسی می‌گوید.

البته این تعبیر مناسک تعبیر بورکهارت است. خود لینگز معتقد است که هنر قدسی[1] هنری است که مولف و مصنّف آن، جنبه روحانی دارد ولی دیگر سنت‌گرایان ویژگی های بهتری را گفته‌اند. مثلا بورکهارت معتقد است هنر مقدس یا به تعبیری هنر سنتی مقدس هنری است که در جنبه‌های آیینی و مناسک دینی وارد است و به همین جهت در سنت اسلامی، سه هنر، یعنی معماری مساجد، تلاوت قرآن و خوشنویسی وارد قلمرو هنر قدسی می‌شوند؛ چون مسلمانان در عبادات و مناساک از این سه استفاده می‌کنند یا به تعبیر لینگز، مولف و مصنف جنبه روحانی دارد. ولی مرحوم لینگز معتقد است غیر از این سه مورد در حوزه هنر اسلامی هنر قدسی شمرده نمی‌شوند. به همین جهت سنت‌گرایان نگارگری را هنر سنتی می‌دانند ولی هنر قدسی نمی‌دانند، زیرا ما از نگارگری یا مینیاتور در جنبه‌های عبادی و مناسک استفاده نمی‌کنیم.

مرحوم لینگز بر این نکته تأکید می‌ورزد که هنر سنتی برآمده از روح عرفان در آن سنت است و به همین دلیل معتقد است که هنر سنتی زبان نمادین و سمبولیک دارد و آن محتوای عمیق را که شاید به ظاهر نتوان بیان کرد با سمبل‌ها و رمزها بیان می‌کنند و استاد قیومی هم در خطاطی به آراء ایشان اشاره کردند. ایشان معتقد است که هنر مبتنی است بر عرفان در آن سنت، و عرفان هم مبتنی است بر آن دین.

ایشان بحثی در اینجا دارند که من نظر ایشان را برایتان قرائت خواهم کرد. از ایشان می‌پرسند شما که می‌گویید «هنر سنتی تکیه دارد بر عرفان» کدام عرفان مد نظرتان است؟ ایشان تأکید می‌ورزد که من به هر عرفانی توجه ندارم! عرفانی مورد توجه من است که برآیند از دین باشد. سنت‌گرایان شدیدا بر این مسأله تأکید دارند که اگر ما می‌گوییم وحدت باطنی ادیان، هر دینی منظور ما نیست یا وقتی می‌گوییم عرفان، هر عرفانی مد نظر ما نیست. هیوستن اسمیت می‌گوید من مدت‌ها با مرحوم رنه گنون که موسس فکر سنت‌گرایی است کلنجار رفتم تا او را متقاعد کنم که بودیسم را هم جزو ادیانی بداند که منشأ الوهی دارد. بنابراین اینطور نبود که به هر دین و عرفانی رضایت بدهند. مرحوم لینگز معتقد است که هنر سنتی تکیه دارد بر عرفان و عرفان هم باید تکیه بر دین داشته باشد. به تعبیر دیگر، می‌گوید عرفانی که مستقل از دین باشد اصلا مورد توجه ما نیست. به همین جهت در پاسخ به این پرسش که بعضا از او می‌پرسند که کدام عرفان مد نظر شماست ایشان تأکید می‌ورزد که «عرفان اسلامی باید به یک وحی خاص وابستگی داشته باشد و عرفان، اختصاص به یک سنت دینی خاص دارد. این عرفان جهان‌شمول و همگانی و دارای زبان عمومی است». همان طور که عرض کردم هنر و عرفان را دارای دو زبان عمومی برای نزدیک شدن تمدن‌ها می‌دانند.

نکته سومی که در صفحه ۳۸ کتاب *راز شکسپیر* ب آن اشاره می‌کند این است که هنر قدسی زبان عمومی عرفان اسلامی است. یعنی تبلور و تجلی عرفان با هن قدسی است.

نکته چهارم این است که می‌فرمایند یک اثر هنری ممکن است که در یک سنت عرفانی برای مخاطبان معنادار باشا ولی برای پیروان دیگر ادیان مفهوم نباشد.

مطلب پنجم این است که اگر هر سنت عرفانی به غایت خودش نزدیک شود در آن موقع می‌تواند به دیگر سنن عرفانی هم نزدیک شود. یعنی در اینجا به یک نوع تطبیق قائل است. بنابراین اگر یک سنت عرفانی به غایت خودش نزدیک شود و یا برآمده از دین باشد می‌توانیم بسیاری از عناصر عرفان در آن دین را به عرفان دیگر ادیان نزدیک بدانیم.

نکته ششم هم این است که هنر قدسی مملو از معنا و راز و رمز است و این در همه ادیان صادق است.

آخرین نکته هم این است که همان‌طور که آقای نصرالله پورجوادی هم در مقدمه کتاب عارفی از الجزایر اشاره می‌کند، وقتی یکی از مستشرقین به نام آربری اشاره می‌کند که در دوران جدید امکان وجود افَرادی مثل مولوی، حافظ و عرفان وجود ندارد یکی از کوشش‌های ماترین لینگز این است که کتابی درباره شیخ احمد علوی می‌نویسد تا اثبات کند در دوران مدرن هم امکان شکل‌گیری و تحقق عرفان هست و در واقع می‌خواهد به مستشرقین جواب بدهد که ما در دوران جدید هم می‌توانیم عارف داشته باشیم.

در اینجا فقط یک نکته می‌گویم و صحبتم را تمام می‌کنم. ادعای مارتین لینگز به اینکه در دوران جدید عرفان امکان‌پذیر است حرف درستی است. به تعبیری قوی‌ترین دلیل امکان، وقوع آن است. قوی‌ترین دلیل امکان اینکه آیا در تهران درخت زیتون به بار می‌آید یا نه این است که در یک خانه‌ای در تهران یک درخت زیتون نشان داده شود. مارتین لینگز وقتی تلاش می‌کند که بگوید در دروان جدید افرادی مثل شیخ احمد علوی که استاد او بودند —البته او را درک نکرده بود ولی شاگردی بعد از او را داشت– می‌خواست اثبات کند که در دَوران مدرن، عرفان امکان‌پذیر است. اما این نکته هم قابل توجه است که اگر در دوران مدرن امکان شکل‌گیری یا به وجود آمدن عرفان و عارف وجود دارد به این معنا نیست که دنیای مدرن قابلیت پرورش عرفان را دارد. بسیاری از سنت‌گرایان به این نکته اشاره دارند. یعنی



در مقام توصیف باید این را بپذیریم که دنیای مدرن، به یک معنا، عقیم است که با آن هستی‌شناسی و آن منظومه فکری‌ای که دارد بتواند عرفان را پرورش بدهد. این با روح سخنان سنت‌گرایان بسیار سازگار است. اینکه مارتین لینگز تلاش می‌کند که بگوید در دوران جدید هم شکل‌گیری یک عارف یا عده‌ای از عرفا امکان‌پذیر است به این معنا نیست که سنت‌گرایان بر این باورند که دنیای مدرن قابلیت پرورش عرفان را دارد. بلکه در جاهای زیادی بر این باورند که مدرنیته با این عناصر و مولفه‌هایی که دارد نمی‌تواند مانند دوره‌هایی که بعضا از آنها به الهیات عرفانی[2] تعبیر می‌کنند، به نحو انبوه، عرفان را در خودش رشد بدهد.

ماحصل بحث این است که مارتین لینگز هنر را وابسته به عرفان می‌داند و عرفان را هم شدیدا وابسته به یک خواستگاه دینی می‌داند و عرفان مستقل از دین مورد توجه او قرار نمی‌گیرد.

پرسش حضار: لطفا تعریفی از هنر قدسی و هنر دینی و تفاوت آنها ارائه بدهید. پرسش دوم من این است که بورکهارت در کتاب‌اش مبنای هنر قدسی را هم محتوا و هم صورت می‌داند. اما بعضی معماری‌های سنتی که در برخی کشورهای اسلامی رایج است محتوای الهی دارد اما صورت الهی ندارد. آیا می‌توانیم این را هنر قدسی بنامیم؟

پاسخ استاد: بخش اول را من جواب می‌دهم و بخش دوم را آقای دکتر فرزانیار که متخصص معماری هستند جواب می‌دهند. سنت‌گرایان هنری را که سوژه‌اش مذهبی باشد ولی زبان فُرمال یا زبان صوری‌اش سنتی نباشد هنر دینی می‌دانند. مثلا فیلم‌هایی مثل ده فرمان، مسیح و امام علی از دیدگاه سنت‌گرایان هنر دینی هستند؛ یعنی سوژه و تِم مذهبی است ولی زبان صوری یا تکنیک‌اش که سینماست دیگر سنتی نیست. بورکهارت صراحتا ین موضوع را بیان می‌کند. پس هنر دینی هنری است که سوژه آن مذهبی است ولی تکنیک و زبان فُرمال آن دن است.

ما هنر سنتی‌ای که جنبه آئینی و مناسک داشته باشد، عنی در عبادت استفاده شود، هنر قدسی است؛ مثل وسیقی در معابد هندوییسم. می‌دانید که در معابد ندوییسم، مثلا در مذهب جینیسم یا بودسیم، آیات گرانْت یا تری پتیکا خوانده می‌شود و آکاردئون نواخته ی‌شود. در اینجا موسیقی در خدمت یک عبادت است. از دیدگاه سنت‌گرایان این موسیقی، هنر قدسی است. همین موسیقی در سنت ما قدسی نیست. چون ما موسیقی را در عبادت استفاده نمی‌کنیم، مگر در رقص سمای متصوفه که جنبه آیینی دارد.

در سنت ما معماری مساجد جنبه قدسی دارد. یعنی ما معماری مساجد را برای عبادت استفاده می‌کنیم. تلاوت قرآن برای عبادت است. خطاطی تنها هنری است که سلسله دارد. می‌دانید که متصوفه معتقدند صوفی بدون سلسله مثل خر بود. برای متصوفه مهم است که سلسله معرفت خودشان را سینه به سینه به معصوم برگردانند. به همین جهت سلسله در کرسی‌نامه‌ها مهم است. تنها هنری که سلسله دارد (یعنی فلانی شاگرد فلانی است، فلانی شاگرد فلانی است) خطاطی است. بسیاری از عرفا سالکان را ملزم می‌کردند که روزی یک جزء قرآن را خطاطی کنند. یعنی به آن جنبه عبادی[3] داده بودند. این سه هنر از دیدگاه سنت‌گرایان هنر قدسی است. اما نگارگری چون در عبادت استفاده نمی‌شود هنر قدسی نیست، بلکه به آن هنر سنتی غیر قدسی گفته می‌شود. یعنی ریشه در تمدن و آداب دینی دارد. می‌دانید که سنت‌گرایان معتقدند در نگاره‌های دوره صفویه عالم مثال هست، یعنی برای آن جنبه‌های تمدنی و شرقی قائل‌اند ولی آن هنر را هنر قدسی نمی‌دانند. می‌شود کمی در مصداق با سنت‌گرایان بحث کرد. مثلا سنت‌گرایان تعزیه را هنر قدسی نمی‌دانند. زیرا معتقدند ابزار این هنر، مدرن است. یا مثلاً کارهای رافائل[4] را هم هنر مدرن می‌دانند و معتقدند عناصری که در آنها استفاده شده مدرن است.

دکتر فرزانیار: بدون اینکه بخواهم با آقای دکتر موسوی راجع به نکته‌ای که درباره سینما کردند بحث کلی بکنم فقط عرض کنم که آقای دکتر مرتضوی، دانشجوی پست دکتری، در تلاش هستند که زبان تمثیلی برای نمایشنامه و تئاتر پیدا کنند.

پی‌نوشت‌ها:

sacred art.1

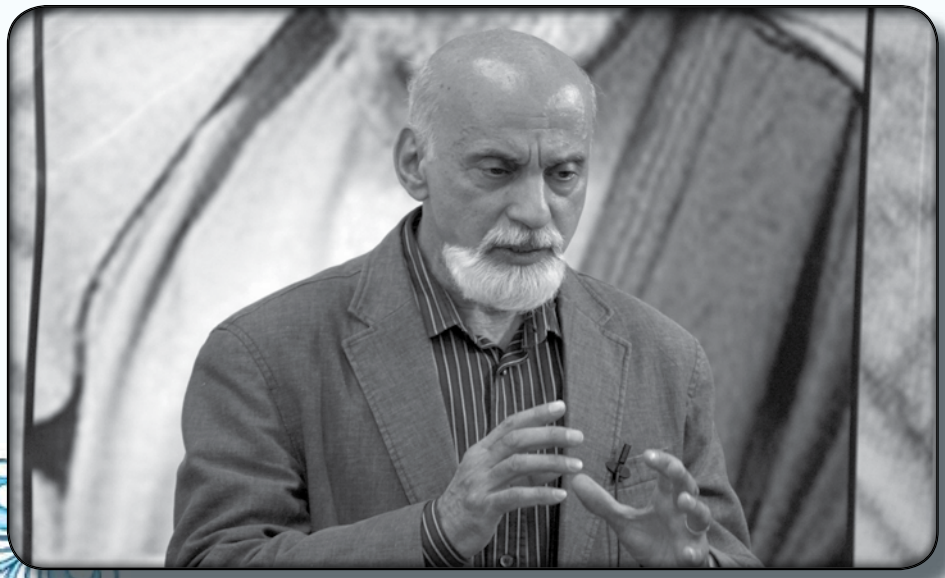
۲. از دوره تیموریان تا صفویه.

Ritual practice.3

۴. رافائل از جمله کسانی است که تمام آثارش مبتنی بر ادبیات انجلیلی است.

هنر سنتی
در رویارویی آن با صنعت مدرن

دکتر سعید بینای مطلق
عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان



با عرض سلام خدمت اساتید بزرگوار و عزیزان حاضر در جلسه که وقت‌شان را به شرکت در این جلسه اختصاص دادند. من قصد ندارم که درباره هنر سنتی آنچه که گفته شده و خوانده‌اید و می‌دانید مطالبی را تکرار کنم. در باب عنوان «هنر سنت در رویارویی با صنعت مدرن» اجازه می‌خواهم سه نکته را مطرح کنم. این سه نکته مطالبی هستند که من در حین تدریس به آنها برخورد کردم و دیدم که معمولاً محل اختلاف‌نظر و سوءتفاهم است. این سه نکته را به صورت سه پرسش مطرح می‌کنم و آن را به معرض نقد می‌گذارم. پرسش اول درباره چیستی هنر سنتی است. ما دقیقاً به چه هنری، هنر سنتی می‌گوییم؟ وقتی صفت سنتی در کنار هنر قرار می‌گیرد چندان روشن نیست و دارای ابهام است. همین ابهام باعث شده که عده‌ای به نفی هنری به نام هنر اسلامی بپردازند.

نکته دوم مربوط می‌شود به اینکه چرا تعریف هنر دینی و هنر اسلامی دشوار است. چه موانعی در راه تعریف هنر اسلامی داریم؟ به طوری که در اینجا می‌بینیم باز هم گروهی معتقدند ما هنری به اسم هنر اسلامی نداریم و آنچه که به آن هنر اسلامی می‌گوییم تداوم هنری است که پیش از اسلام هم بوده؛ یعنی هنر ایرانی. همان‌طور که گروهی در حوزه فلسفه هم معتقدند ما فلسفه اسلامی نداریم، بلکه فلسفه مسلمانان داریم.

نکته سوم به موضوع سخنرانی من، یعنی رویایی هنر سنتی و دستاوردهای صنعت مدرن، برمی‌گردد. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا ما می‌توانیم بر مبنای زیباشناسی سنتی از زیبایی تولیدات

صنعتی پرسش کنیم؟ آیا به عنوان مثال ما می‌توانیم وسایل منزل امروزی را که به صورت کارخانه‌ای و مدرن تولید شده‌اند زیبا بدانیم؟

بحث‌ام را با همان نکته اول شروع می‌کنم؛ یعنی ما دقیقاً هنر سنتی را به چه هنری اطلاق می‌کنیم. برای این کار ما می‌توانیم ترتیبی لحاظ کنیم که در رأس این ترتیب هنری است به اسم هنر قدیم. طبیعتاً در گفتار روزمره یا حتی در نوشتارها ما قدیم و سنتی را مقابل جدید می‌گذاریم و این برای گفتار روزمره کافی است. اما در گفتار علمی و دانشگاهی یا در گفتاری که مبتنی بر نقد است به روشنگری‌های بیشتری نیاز داریم.

اگر ما این ترتیب را بپذیریم در آن صورت مقوله قدیم، مقابل جدید یا مدرن قرار می‌گیرد. نزدیک‌ترین مقوله هنری به مقوله قدیم همان هنر سنتی خواهد بود. حال ما به چه هنری می‌توانیم هنر سنتی اطلاق کنیم؟ به هنری که بنا بر قواعدی ایجاد شده که در یک سنت مشخص –برای مثال، اسلامی، مسیحی یا هندو– تعریف شده‌اند. هر اثری که با نظر به این قواعد «هست» می‌شود اثر سنتی خواهد بود. پس یک معبد، یک کلیسا، یک مسجد، یک آب‌انبار، یک خیابان یا یک منزل تا زمانی که در تولیدش قواعد سنتی به کار رفته شود به آن هنر سنتی گفته می‌شود.

حال وقتی هنر سنتی را محدودتر کنیم به هنر دینی می‌رسیم. هنر دینی نوعی از هنر سنتی است. بابراین کاملاً مترادف با هنر سنتی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه یکی از هنرهای شاخص سنتی، هنر دینی است. هنر دینی طبیعتاً به هنری اطلاق می‌شود که با نظر به یک دین مشخص و قواعدی که در سنت دینی مورد نظر وضع شده ایجاد گردیده. برای مثال ما می‌توانیم از مسجد در هنر دینی اسلامی صحبت کنیم، یا مثلاً از کلیسا در هنر مسیحی یاد کنیم، یا معبد بودایی یا هندو.

باز هم اگر هنر دینی را بشکافیم و در آن دقیق‌تر بنگریم به هنر دیگری می‌رسیم که در میان هنرهای دینی جایگاه خاصی دارد، یعنی هنرهای آیینی. هنرهای آیینی هنرهایی هستند که در انجام مراسم، آیین‌ها و شعائر دینی به کار می‌روند. برای مثال، شمایل‌نگاری در مسیحیت برای عبادت به کار می‌رود. در آیین کاتولیگ، پیکره حضرت مریم (علیها سلام) برای ستایش او به کار می‌رود. بنابراین می‌توانیم به چنین هنری، هنر قدسی –بنا به تعریف تیتوس بورکهارت– بگوییم. در اسلام، کتابت یا قرائت قرآن نوعی هنر مقدس تلقی می‌شود، زیرا از جمله شعائر دینی است. پس همان طور که می‌بینید هنر قدسی ذیل هنر دینی قرار می‌گیرد و هنر دینی هم ذیل هنر سنتی.

از مقوله دینی که بگذریم، هنرهای دیگری را ملاحظه می‌کنیم که ذیل هنر سنتی قرار می‌گیرند ولی ضرورتاً دینی نیستند. برجسته‌ترین آنها به نظر من چیزی است که ما به آن فولکلور می‌گوییم. فولکلور در معنای قوی و اصیل کلمه، نوعی از هنر سنتی است که نسبت خاصی با دین خاصی ندارد. برای مثال در سنت مسیحی شما به هنرهایی برخورد می‌کنید که نسبتی با دین مسیحی ندارد، به موازات آن برگزار می‌شود، پیش از آن بوده و پس از آن هم ادامه دارد. در هنر اسلامی هم با هنرهایی مواجه می‌شویم که نسبت خاصی با دین اسلام ندارند. برای مثال می‌شود از آوازها و رقص‌های کردی، لری یا دیگر هنرهای محلی یاد کرد که هرچند با ضرب‌آهنگ کیهانی و آمد و رفت فصول رابطه دارند ولی نسبتی با یک دین خاص ندارند. من فکر می‌کنم هنر بسیار اصیل و بزرگی مثل قالی‌بافی را می‌توان ذیل هنر فولکلور دانست. ما انواع شیوه‌های بافت قالی را داریم. ممکن است بافت قالی‌ها از منطقه‌ای به منطقه دیگر و از اقلیمی به اقلیم دیگر فرق کنند، اما ضرورتاً هنر دینی تلقی نمی‌شود. پس باز هم با هنری سر و کار داریم که سنتی است ولی دینی نیست.

علاوه بر این می‌شود از هنرهای دیگری یاد کرد که در عین اینکه در سنت حضور دارند و برگزار می‌شوند، با آن نسبتی ندارند و موضوع و محتوای آنها دینی نیست. برای مثال ما در صورتگری، تصویر صحنه‌های شکار، بزم‌ها یا تصویر صحنه‌های شاهنامه را داریم که اینها به لحاظ پرداخت و اجرا سنتی هستند و لیکن دینی تلقی نمی‌شوند. بنابراین نمی‌توان آنها را در تعریف هنر دینی دخالت داد. اگر بخواهیم مثال بارزتری بیاوریم می‌توانیم از سلطان محمد یاد کنیم. معراج سلطان محمد را می‌توان هنر دینی تلقی کرد و لیکن حمام گرفتن شیرین را نمی‌توان هنر دینی خواند، بلکه هنر سنتی است. بنابراین وقتی از هنر سنتی صحبت می‌کنیم، به ویژه وقتی از نسبت هنر سنتی با هنر دینی پرسش می‌کنیم، باید به این ابهام آگاه باشیم و آن را لحاظ کنیم، وگرنه ممکن است هنرهایی را ذیل مقوله هنر دینی قرار دهیم که نسبتی با دین ندارند و موجب نقدهایی به هنر اسلامی بشوند که مبنایی در تعریف هنر دینی ندارند.

هنر دیگری هم هست که ذیل هنر سنتی قرار می‌گیرد و نسبت کم‌رنگی با هنر دینی دارد ولی در یک فرهنگ، هنر برجسته یا شاخصی به شمار نمی‌آید. من این هنر را هنر دینی با هدف اخلاقی نام نهاده‌ام. همان طور

که اطلاع داریم، هدف هنر دینی و به ویژه هنر قدسی، اخلاق به معنای رایج کلمه نیست. درست است که هدف آن فضایل هستند، اما اینکه چه چیزی درست است و چه چیزی نه –مثل حرام و حلال– نیست؛ چیزی فراتر از آن است. چون حرام و حلال نیازی به هنر ندارد. به همین دلیل وقتی یک دین دچار افول می‌شود هنر هم دچار افول می‌شود، و وقتی در اوج است هنر هم در اوج است. این نوع هنر که من مصداق‌هایی از آن در فرهنگ اسلامی خودمان و مثال‌هایی در فرهنگ مسیحیت یافته‌ام با هدف کمک به رستگاری افراد است. برای مثال داستان عاق والدین. یا در یکی از زیارتگاه‌های تهران به صورت دیوارنگاری نقش کرده بودند که انسانی که رفتارش درست است و خانواده‌دار است چطور بعد از مرگ داوری می‌شود و انسانی که بدکار است چگونه داوری می‌شود. این نوعی هنر دینی با هدف اخلاقی است که به نظر من در شمار هنرهای شاخصه یک سنت قرار نمی‌گیرد ولی هست و باید از آن یاد کرد. در مسیحیت هم چنین نمونه‌ای داریم که تقریباً همان اناجیل مصور هستند و در اصطلاح به آنها هوختوس دلیکیاروم به معنی باغ خوشی‌ها می‌گویند. مراد از باغ خوشی‌ها تصاویری هستند که صحنه‌هایی از انجیل را مجسم می‌کنند و به صورت دیوارنگاره‌ها در بعضی از مراکز دینی مانند صومعه‌ها ترسیم می‌شوند. این هنر هم چیزی شبیه همان هنر دینی با هدف اخلاقی است ولیکن نمی‌توان آن را –آن‌طور که از کلیسای شارتر صحبت می‌کنیم– هنر شاخص مسیحی به شمار آورد.

پس در تعریف هنر سنتی و به ویژه هنر دینی باید به این ظرایف و جزئیات توجه کنیم که بتوانیم از هنر دینی که بخشی از هنر سنتی است، تا حد ممکن، تعریفی دقیق ارائه بدهیم.

حال به پرسش دوم می‌رسیم. چرا هنر سنتی و به ویژه هنر دینی (در اینجا اسلامی) دشوار است؟ همان‌طور که گفتم گروهی معتقدند که ما هنر اسلامی نداریم و آنچه که به آن هنر اسلامی گفته می‌شود تداوم هنرهای پیش از اسلام یا هنرهای ایرانی است. چنان‌که در فلسفه هم –البته به غلط– فلسفه اسلامی را رونوشتی از فلسفه ارسطویی می‌دانند. گویی فیلسوفان ما هیچ نوع بارآوری و خلاقیتی از جانب خودشان در اقتباس نداشته‌اند! اقتباس کردن یک چیز است و تقلید چیز دیگری است. هیچ اندیشه اصیل و استواری در هیچ حوزه‌ای نمی‌توان یافت که صرفاً مبتنی بر تقلید باشد، چه رسد به یک فرهنگ و مخصوصاً فرهنگ فلسفی.

چون موضوع ما فلسفه نیست برمی‌گردیم به بحث هنر. در پاسخ به چرایی این دشواری می‌توان چند نکته را بیان کرد. یکی مسأله جایگاه صورت در هنر سنتی است. معمولاً نگرش مدرن، جایگاه صورت را در هنر گذشته و از جمله هنر دینی نادیده می‌گیرد. در تعریف شیء به طور عام و هنر به طور خاص، ما ناگزیریم به صورت توجه کنیم. تعریف و ماهیت شیء، مبتنی بر صورت آن است. حتی اگر نقد هنری مدرن این را نپذیرد، در نقد هنری سنتی کاملاً به جا می‌آید که هر شیء ترکیبی است از ماده و صورت. بنابراین مثلاً در تعریف یک صندلی و نسبت آن با میز اگر صرفاً علت مادی را دخالت دهیم به تعریف درست نمی‌رسیم. آنچه که صندلی را صندلی کرده صرفاً ماده نیست، بلکه صورتی است که خاص صندلی است. به همین دلیل است که وقتی می‌خواهیم صندلی را تعریف کنیم به



«صورت» صندلی می‌پردازیم. بنابراین در تعریف هنر، و خاصه هنر دینی، نمی‌توان صرفاً به عناصر یا موضوع آن اکتفا کرد؛ بلکه باید صورت اثر هنری را هم لحاظ کرد. به همین دلیل است که به گفته تیتوس بورکهارت «هنر اساساً صورت است». اگر به این نکته توجه نکنیم شاید گفته ایشان –که به نظر من بسیار اساسی است– برای‌مان چندان مفهوم نباشد.

نگرش تاریخی، نگرشی است که تجزیه می‌کند. برای مثال یک اثر را می‌آورد و می‌گوید این جزء را از اینجا گرفته و جزء دیگر را از جای دیگر گرفته. وقتی یک اثر را جزء جزء می‌کنید دیگر اثری از آن باقی نمی‌ماند. چون یک اثر، یک شیء، یا حتی یک فرد انسانی، چیزی بیش از صرف اجزاست. حتی در مورد یک شخص هم نمی‌توانیم چنین داوری کنیم، چون هرکس دارای اندام‌های مشخص و منحصر به فرد است. در مورد هنر هم همین طور است. در نقد هنری اگر صرفاً به خواستگاه عناصر بپردازید –مثلاً بگویید گنبد و مناره را پیش از اسلام داشتیم و در اسلام هم داریم– به تعریف دقیق نمی‌رسید.

در پاسخ این پرسش می‌توان نقد بدون اشکالی بر مبنای صورت داشت. می‌توان پذیرفت که عناصر، از فرهنگ دیگری –فرهنگی که پیش از ظهور یک دین وجود داشته– اخذ می‌شود ولی صورت، قابل اقتباس نیست. پس می‌توان گفت که ما پیش از اسلام گنبد و مناره داشتیم ولی مسجد نداشتیم. بنابراین برای آنکه هنری مثل مسجدسازی پا بگیرد می‌بایست صورتی نو، این عناصر کهن را ورز دهد و به صورت پدیده نو دربیاورد. یا مثلاً ما پیش از مسیحیت هم معبد رومی داشتیم، بازیلیکا داشتیم، ولی کلیسا نداشتیم. برای اینکه کلیسا «هست» شود نیاز به وحی مسیحیت بود. بنابراین آنچه را که یک دین به ارمغان می‌آورد ضرورتاً عناصر نیستند، بلکه یک صورت نو است، افقی است که باز می‌شود و در پرتو این افق، صورت دیگری هست می‌شود. این صورت، به عناصری که به ضرورت و به طور طبیعی از فرهنگ دیگر اقتباس می‌شود هیئت خاص و ترکیب دیگری می‌بخشد. بنابراین اگر تازگی صورت را در نظر نگیریم نمی‌توانیم به تعریفی از هنر برسیم.

بر اساس همین جایگاه صورت، دو نقد دیگر به هنر دینی وارد می‌شود. همان‌طور که خدمت‌تان گفتم، یک نقد این است که چون عناصر را از جای دیگر آورده‌اند پس ما نمی‌توانیم راجع به هنر اصیل اسلامی یا مسیحی صحبت کنیم. این نقد به خاطر نادیده گرفتن جایگاه صورت در هنر دینی است. طبیعتاً در سرآغاز یک دین، شما عناصری را برای ایجاد فرهنگ و تمدن ندارید. این طبیعی است. اگر به سرآغازها نگاه کنیم –چه سرآغاز اسلام که به نزدیک است، چه سرآغاز مسیحیت، چه سرآغاز هنر بودایی و امثالهم– شما نه شمایل بودایی می‌بینید، نه شمایل مسیحی می‌بینید، نه معبد بودایی می‌بینید، نه کلیسای رومان. کلیسای رومان ۱۲ قرن طول کشید تا کلیسا شود. سرچشمه‌های این کلیسا، منابعی که عناصر را از آنها اخذ کرده‌اند، بیش از ده‌تاست. اما ۱۲ قرن طول می‌کشد تا این فرهنگ، صورتی را بر اساس افقی که آیین مسیحیت گشوده تعریف کند. خلق این صورت، به همراه خودش اثری دارد به نام کلیسای رومان. بنابراین می‌بینیم که سرآغاز یک دین خلأ است. یک پیامبر هنرمند نیست. یک پیامبر تاریخ‌نگار نیست. وقتی ما یک کتاب مقدس را نقل تاریخی می‌کنیم آن را به عنوان یک تاریخ نگاه می‌کنیم، دیگر کتاب مقدس نیست. یا اگر انتظار داریم که در سرآغاز اسلام، رساله‌ای در باب هنر از جانب خداوند یا پیامبر یا ائمه داشته باشیم آنها را به عنوان یک هنرمند تلقی کرده‌ایم، نه آورنده دین. بنابراین همان‌طور که گفتم یک دین در خلأ شکل می‌گیرد. از طرفی بودن خود پیامبر دین، تا اندازه‌ای جبران هند دینی را می‌کند. به همین دلیل است که شکل‌گیری هنر دینی و قدسی در معنای دقیق، نیاز به فاصله گرفتن از آن سرآغاز دارد. زیرا هنر می‌خواهد آن سرآغاز را احیا کند و به آن تداوم ببخشد و به صورت یک جایگزین، نبودن آن شخصیتی شود که آورنده دین است. تا زمانی که حضرت بودا به شمایل حضرت بودا نیازی نداشتند. یا تا زمانی که حضرت عیسی یا حضرت مریم بودند نیازی به شمایل یا پیکره نبود. در فقدان اینهاست که این هنر شکل می‌گیرد و آن هم نیاز به زمان دارد. بنابراین نبودن عناصر در سرآغاز یک دین طبیعی است. ما از آنها انتظار نداریم که مسجدی هم‌سنگ و هم‌طراز مسجدهای اصفهان بسازند، چون اولاً نیازی نبود و ثانیاً صورت هنری هنوز شکل نگرفته بود. این موضوع را

تقریباً در همه ادیان می‌توان ملاحظه کرد و فقط خاص اسلام نیست.
بنابراین لینگز این نقد را -که چون در سرآغاز اسلام ما عناصری نداریم و این عناصر از جاهای دیگر اقتباس شده، بنابراین هنر اسلامی نداریم- از جانب تاریخ‌نگاران نمی‌پذیرد. بنابراین همان‌طور که خدمت‌تان گفتم فقدان آن طبیعی است و آنچه که می‌توان از یک دین انتظار داشت (که بعداً تبدیل به یک فرهنگ دینی می‌شود. زیرا فرهنگ دینی خود دین نیست، بلکه در بستر یک دین شکل می‌گیرد) آوردن یک صورت نو است؛ صورتی که نمودار ژنی آن دین است. این دشواری دوم بود.
دشـواری سوم نسبت هنر دینی با طبیعت است. همان‌طور که اطلاع دارید نسبت انسان مدرن با طبیعت با نسبت انسان پیشامدرن با طبیعت اساساً دو چیز متفاوت است. هنر یا تولید سنتی، چه در یونان باستان، چه در قرون وسطی، چه در فرهنگ اسلامی یا بودایی، همیشه هماهنگ با طبیعت پیش رفته. اگر ما این تعریف ارسطویی را -که تا اندازه‌ای شمول عام دارد- بپذیریم که هنر یا از طبیعت تقلید می‌کند[1] یا آنچه که در طبیعت نیست بر اساس قواعد تولید می‌کند. قواعدی که هنر سنتی بر اساس آن به تولید می‌پردازد قواعدی هستند که هماهنگ با طبیعت‌اند. بنای محلی با مصالح محلی ساخته می‌شود. اما لحاظ کردن آب و و هوا و نوع مصالح در ساخت این آثار بسیار مهم بود. به همین دلیل می‌بینید که یک بنا، حتی یک خانه را در اصفهان طوری می‌ساختند، در تهران طور دیگری، در یزد طور دیگری. یعنی هماهنگ با طبیعت پیش می‌رفت. در خیلی از چیزهایی که الان به صورت توریسم درآمده، مثلاً آسیاب بادی یا آسیاب آبی، نیروی محرک، نیروی محرک طبیعی بود. به همین خاطر تنوعی در آثار هنری قدیم به ویژه معماری را ملاحظه می‌کنیم که با یکسان‌سازی و سری‌سازی مدل به کل جداست. یعنی یکسان ساختن و سری ساختن، یک پدیده مدرن است و در گذشته ما این پدیده را به آن صورت نداشتیم. پس تنوع به خاطر هماهنگی هنر با طبیعت است.
یک تفاوت اساسی بین تولید مدرن و هنر قدیم، خاصه در حوزه مصالح، وجود دارد. برای مثال اگر بتن را یکی از مصالح شاخص دوران مدرن در نظر بگیریم و راجع به مبانی و چیستی آن پرسش کنیم می‌بینیم که بتن در نسبت با مصالح گذشته مثل کاه‌گل از یک نوع خودکامگی برخوردار است. بتن قائم به خودش است. شما می‌توانید با بتن در همه جا بسازید. می‌توانید با بتن در دل آفریقا یک برج بسازید، همان برج را با بتن در نیویورک بسازید، همان را در تهران بسازید. بتن به طبیعت بی‌اعتناست. این درست نشانه افتراق تولید مدرن از طبیعت است. برخلاف آن هماهنگی که در هنر سنتی بین طبیعت و تولید سراغ داشتیم، در اینجا شاهد افتراق هستیم. چون انسان قرار بود سرور و مالک طبیعت باشد. با بتن می‌توانید یکسان و در همه آب و هواها بسازید. اما در قدیم این‌طور نبود.
مثال شاخصی که الان به نظرم رسید و نشان می‌دهد که هنر سنتی چقدر هماهنگ با آن منطقه انجام می‌گردید بنای دانشکده‌ای است در دانشگاه اصفهان، درست مقابل دانشکده ادبیات، که قرار بود دانشکده اهل بیت در آنجا مستقر شود ولی الان گروه جغرافیا آنجاست. نمای بنا خیلی سنتی است، چاردری‌ها را می‌بینیم و در آن چوب به کار رفته. معمار برای اینکه خیلی سنتی کار کند یک سری بادگیر در این بنا تعبیه کرده بود. تابستان شد و بادگیرها کار نکرد. این شد که بادگیرها جنبه تزیینی پیدا کرد. یعنی این شخص متوجه نبود که بادگیر، خاص یزد است و در اصفهان جواب نمی‌دهد. یک معمار قدیمی این را می‌داند که یزد به واسطه شرایط اقلیمی‌اش برای ایجاد بادگیر مناسب است، ولی اصفهان نیست. در اصفهان امکانات دیگری برای گرم کردن یا سرد کردن داشتند. این برای من بسیار جذاب بود زیرا این یک اثر امروزی به اسم اثر سنتی است که اصلاً سنتی نیست و دست‌کم نمودار بیگانگی معمار با هنر سنتی است.
این تنوعی که ما از هنر سنتی می‌بینیم تعریف آن را مشکل می‌کند. کلیسایی که با سنگ در جنوب فرانسه می‌سازند با کلیسایی که در شمال فرانسه می‌سازند یکی نیست. در آن صورت شما اگر به این نتیجه برسید که کلیسای مسیحی نداریم، فکر عبثی است. در مورد هنر سنتی هم همین‌طور. اگر شما در تعریف هنر سنتی به تفاوت آب و هوا توجه نکنید نمی‌توانید آن را، و به خصوص هنر دینی را، تعریف کنید. اصلاً توجه به آب و هوا یکی از مبانی هنر سنتی است. این هم یکی از دشواری‌هاست که در نگرش تاریخی من با آن برخورد کرده‌ام ولی معمولاً به آن

توجه نمی‌شود. در هنر مدرن ما شاهد نوعی گسست از طبیعت هستیم که در هنر سنتی این گسست وجود ندارد. اصلاً پدیده محیط زیست در گذشته معنایی نداشت زیرا ضرورتی دیده نمی‌شد. اما در دوران مدرن، محیط زیست باید یکی از نهادهای مهم باشد و به آن توجه کرد، زیرا می‌خواهد آن زیست طبیعی را دوباره زنده کند. بنابراین فکر می‌کنم توجه به این نکته‌ها در تعریف هنر سنتی به ما کمک می‌کند.

می‌رسیم به پرسش سوم: اینکه آیا ما می‌توانیم در پرتو هنر سنتی از زیبایی در تولیدات مدرن پرسش کنیم؟ شاید به نظر شما این عجیب بیاید، چون به لحاظ سمبل و مبانی اینها با هم یکی نیستند. اما شاید بیشتر تعجب کنید که –دست‌کم به نظر من– ما تنها بر مبنای هنر سنتی و زیباشناسی سنتی می‌توانیم درباره زیباشناسی مدرن پرسش کنیم. به این دلیل که جدایی، افتراق و فاصله‌ای بین آنچه که به آن هنرهای زیبا می‌گوییم و صنایع وجود ندارد. چون همه اینها زیبا بودند. زیبایی مؤلفه همه تولیدها بود؛ چه هنرهای چهارگانه، چه هنرهای سه‌گانه، و چه هنرهای ابزاری. حتی افلوطین در جایی وقتی درباره هنرهایی که بعدها به هنر ابزاری یا مکانیکی۲ معروف شد صحبت می‌کند می‌گوید نظمی که در لباس‌دوزی یا معماری می‌آید، به واسطه عقل بشر از جهان معقول می‌آید. در صورتی که ما در دوران مدرن، چنین چیزی نداریم. یعنی اگر بخواهیم درباره زیباشناسی وسایل زندگی از منظر مدرن صحبت کنیم باید دامنه هنر زیبا را گسترش دهیم و این امکان ندارد. اما چون در هنر گذشته، وسایل منزل هم جزء هنر بودند و زیبایی شامل آنها نیز می‌شد، این امر امکان‌پذیر بود. افلاطون زیبایی را برای وسایل منزل نیز می‌خواهد و وقتی در فضای زیبا صحبت می‌کند، از وسایل صحبت می‌کند و می‌گوید آنها نیز باید زیبا باشند. بنابراین تفاوت‌گذاری بین هنرهای زیبا و هنرهای دیگر معنی نداشت. پس شاید بتوان از این منظر پرسش کرد. برای مثال، آیا می‌توانیم بگوییم که یک یخچال، خودرو و یا یک ماشین لباسشویی زیباست؟ همه این وسایل وارد زندگی ما شده‌اند و ما با آنها درگیر هستیم. اگر بخواهیم به شیوه افلاطونی رها کردن و نجات بخشیدن پدیده‌ها در مورد این پدیده نیز صحبت کنیم، ناگزیر هستیم که از زیبایی آنها نیز پرسش کنیم.

برگردیم به زیباشناسی قدیم. مبانی هنر و زیبایی در گذشته دو چیز بودند. از چرایی آن می‌گذریم. افلاطون همیشه از دو چیز صحبت می‌کند: نظم و زیبایی یا خیر و زیبایی. افلوطین از خیر و زیبایی صحبت می‌کند. البته ارسطو استثنا است. در قرون وسطی نیز نظم و درخشش داشتیم. در سنت خودمان، زیبایی را از جمله به کمال ظهور، صفت تناسب و ملایمت تعریف می‌کنند. میر عماد یا باباشاه اصفهانی در *آداب المشق* علاوه بر اصول، از صفا یا شأن صحبت می‌کند. سنت‌گرایان نیز از نظم صحبت می‌کنند. بنابراین ما همواره دو مؤلفه داریم. ولیکن وقتی به تولید مدرن برمی‌گردیم فقط نوع و گونه‌ای از نظم یا ترکیب را داریم که بر مبنای آن می‌توانیم پرسش کنیم.

در هر حال ما با وسایل و اشیائی روبه‌رو هستیم که دارای صورت و ترکیب هستند. اما آیا این ترکیب می‌تواند زیبا باشد یا نه؟ اگر به هنر قدیم برگردیم و تعریف زیبایی را ببینیم، اگر زیبایی را به منزله پرتو خیر در نظر بگیریم، یا آن را به عنوان یک نام الهی تلقی کنیم، یا اگر آن را صفا و شأن در نظر بگیریم، یا حتی اگر آن را ملایمت در نظر بگیریم، و یا آن را برابر راز در نظر بگیریم، می‌بینیم که از هیچ یک از این برداشت‌ها در تولید مدرن استفاده نمی‌شود. به این دلیل که زیبایی نسبت خاصی با سمبلیزم دارد و علوم جدید، از جمله علومی که ناظر بر تولید هستند، فاقد سمبلیزم هستند و بیشتر به مکانیزم می‌پردازند. نسبت مکانیزم و سمبلیزم بحث جداگانه‌ای است که وارد آن نمی‌شویم. بنابراین اگر بخواهیم از این منظر در مورد زیبایی صحبت کنیم، به نتیجه‌ای نخواهیم رسید. تنها نتیجه‌ای که من بر مبنای زیبایی‌شناسی قدیم به آن رسیده‌ام این است که ما می‌توانیم در مورد وسایل صنعتی یا وسایل منزل مدرن، از شکیل بودن و خوش‌ریخت بودن صحبت کنیم. شکیل بودن ضرورتاً زیبا –به معنای سمبلیک کلمه– نیست، بلکه شکلی است که می‌تواند خوشایند باشد و یا از یک صورت دهنجار برخوردار باشد. به همین دلیل برای یک خودرو یا یک یخچال، می‌توانیم شکیل بودن را به جای زیبایی به کار ببریم.

پی‌نوشت‌ها:

۱ تقلید از طبیعت به معنایی که ارسطو یا در قدیم تصور می‌کردند، نه به معنای ناتورالیسم امروز

۲ هنرهایی که با دست کار می‌کنند و بعد به تولید ابزار و وسایل می‌پردازند.

دریچه گشوده در ساعت یازدهم:
از رمز حقیقی تا حقیقت رمزاستاد

دکتر علیرضا مددیان



بسم الله الرحمن الرحیم.

حمله‌مان از باد و ناپیداست باد
جان فدای آن‌که ناپیداست باد

عنوان مقاله‌ای که من امروز ارائه خواهم داد «دریچه‌ای گشوده در ساعت یازدهم: از رمز حقیقی تا حقیقت رمز» است. آقای لینگز در کتاب *رمز و مثال اعلی* در این رابطه می‌فرمایند: «درک شایسته از چیستی رمز، زندگی‌مان را دست‌خوش تغییر می‌نماید». ایشان در بخش دیگری از همین کتاب می‌فرمایند: «فهم حقیقت رمزی مهم‌ترین چیز در وجود، و در عین حال، تنها تبیین وجود است. تا بدانجا که گویی جهان چیزی جز رمز در بر ندارد». شاید تفسیر این دو جمله‌ای که از آقای لینگز نقل کردم کل سخنرانی امروز مرا تشکیل بدهد و در واقع همین بستری باشد برای اینکه جایگاه هنر مقدس را در دنیای امروز و در کلیت جهان آفرینش بشناسیم.

من دوباره می‌خواهم به همین دو جمله برگردم، چون این دو جمله را می‌توان به دو صورت خواند. یکی اینکه بگوییم آقای لینگز اغراق می‌کنند و وقتی می‌گویند «درک شایسته از چیستی رمز، زندگی‌مان را دست‌خوش تغییر می‌نماید» ایشان از صنایع ادبی استفاده می‌کنند و این جمله را صرفاً از این منظر نگاه کنیم. اما اگر ما آقای لینگز را انسان صادق و راستگویی بدانیم –که من ایشان را این گونه می‌بینم– در واقع ایشان دارند جمله‌ای را بیان می‌کنند که اگر ما خودمان را مخاطب واقعی این جمله قرار بدهیم واقعاً زندگی‌مان دست‌خوش تغییر خواهد شد. همین طور جمله دوم ایشان که می‌فرمایند «فهم حقیقت رمزی

مهم‌ترین چیز در وجود، و در عین حال، تنها تبیین وجود است. تا بدانجا که گویی جهان چیزی جز رمز در بر ندارد»، آیا امروزه برای ما به عنوان یک پزشک، اقتصاددان، سیاست‌مدار و یا فیزیکدان، رمز مهم‌ترین چیز در وجود است؟ این سؤالی است که باز هم اگر صحبت آقای لینگز را اغراق ندانیم باید به آن فکر کنیم.



من سخنرانی امروزم را در هفت عنوان تنظیم کرده‌ام، منتها به خاطر محدودیت زمان بعید می‌دانم که بتوانم به بیش از سه یا چهار عنوان بپردازم. ابتدا در بخش اول، مقدمات طرح خواهد شد. در بخش دوم، به طور مختصر، شرح و تبیینی از دو منظومه متفاوت و متمایز معرفت‌شناختی-کیهان‌شناختی در رابطه با هستی خواهیم داشت. بخش سوم، اصول، مبادی و مبانی هر یک از این دو منظومه را طرح خواهیم نمود که اگر ما بتوانیم این دو منظومه را به خوبی تشریح کنیم و اصول و مبادی آنها را بیان کنیم به نظر می‌آید که هم به مفهوم رمز و هم به نتایجی که این منظومه‌ها می‌سازند از جمله معنای هنر خیلی نزدیک شده‌ایم. بخش چهارم، نتایج منظومه‌واری است که از این اصول نتیجه می‌شود؛ از جَمله این نتایج، بخش بعدی ما یعنی بخش پنجم است؛ یعنی بحث هنر مقدس و هنر مدرن. در بخش ششم درباره خصوصیات رمز قراردادی در مقابل رَمز حقیقی خواهیم پرداخت و در نهایت در رابطهَ با تعَقل در رمز صحبت خواهیم کرد.

آقای اولدمیدو در کتاب خود جمله‌ای دارند که می‌گویند: «وجد راما کریشنا از دیدن یک شیر، یک پرنده و یک دختر در حال رقص، مثال بارزی از موهبت فهم و تحقیق رموز است. هرچند در خصوص او این مسأله نه تنها مسأله رمزگشایی سمبل‌ها، بلکه مسأله چشیدن ذوات بود». باز هم مسأله پیچیده‌تر شد. نه تنها فهم رمز که خیلی مهم است، بلکه بحث چشیدن ذوات هم در اینجا مطرح می‌شود. منظور از رقص در اینجا رقص مقدس است. چشیدن ذوات هم باید تبیین شود که به چه معناست.

من از دو منظومه صحبت کردم. ما باید این پرسش را از خودمان بپرسیم که مثلاً وقتی به همین درختانی که در حیاط انجمن هستند نگاه می‌کنیم آیا می‌خواهیم شاخه‌های آنها را مثل بال فرشتگان ببینیم یا هیزمی ببینیم برای سوختن و آنها را به صورت یک سوخت تجدیدپذیر بیابیم که در شاخص‌های توسعه می‌تواند به ما کمک کند. گویی ما باید تکلیف‌مان را با دنیای پیرامون‌مان مشخص کنیم. یعنی مشخص کنیم الان، در زمانی که هستیم، کیفیت اردیبهشت جاری است یا اینکه فقط یک نام‌گذاری است که گذشتگان ما کرده‌اند و تصادفی بوده است. باید از خودمان بپرسیم که آیا جهان ما را فرشته‌ها پر کرده‌اند و اطراف ما جهان فرشتگان است یا همین جهانی است که وجود دارد. این زمین زم نیست، آسمان اسمن نیست (به عنوان ایزد)، بلکه اینها صخره‌هایی هستند که بعد از بیگ بنگ، سرگردان و حیران در فضای بی‌کرانه حرکت می‌کنند. بحث دو منظومه این بحث است که ما باید تکلیف خودمان را مشخص کنیم که می‌خواهیم جهان را چطور ببینیم. اینجا پرسش ما مطرح می‌شود و بحث ما شروع می‌شود.

من برای اینکه بتوانم این دو منظومه را توضیح دهم یکی از آنها را منظومه الف و دومی را ب می‌نامم، به این دلیل که بتوانم پیش‌داوری‌هایی را که ممکن است از نام‌گذاری‌ها به ذهن متبادر شود تا حدودی حذف کنم. تأکید می‌کنم که منظومه الف و ب منحصر به شرق و غرب جغرافیایی یا گذشته و حال نیست؛ بلکه دو نوع نگاه به دنیاست که اصول، مبانی و مبادی خودش را دارد و در نتیجه نتایج خودش را به بار خواهد آورد. اینجا باز جمله‌ای از آقای اولدمیدو کمک می‌کند. در اهمیت اصول و مبادی ایشان می‌فرمایند: «تنها از راه درک اصول کلی که ذات را آشکار می‌سازند به فهم پدیدارهای متفاوت می‌توان نائل شد که این پدیدارها ترجمان‌های مقید اصول مورد نظرند».

در اینجا من هفت عنوان را تحت عنوان «اصول منظومه الف» و شش عنوان را تحت عنوان «اصول منظومه ب» در نظر گرفته‌ام. من ابتدا عنوان‌های کلی را عرض می‌کنم و بعد وارد هر کدام می‌شوم و بعضی‌ها را به دقت بیشتری مورد کنکاش قرار می‌دهم. از منظومه الف عنوان وحدت را داریم و از منظومه ب عنوان بی‌شماری. از منظومه الف سلسله مراتب طولی تجلی را داریم و از منظومه ب هم‌سطحی عرضی. از منظومه الف یکپارچگی معرفتی-کیهان‌شناختی و از منظومه ب تحلیل جزئی و تخصصی علمی. در منظومه الف خیالی و موهومی بودن این دنیا و در منظومه ب عینی‌انگاری دنیا را داریم. برای پنجمین مؤلفه از منظومه الف بی‌زمانی و خلق در ازل را داریم (که به نظر من بسیار مهم است) و از منظومه ب زمانمندی و تعاقب خطی زمانی. ششمین عنوان، سیر نزولی و دایره‌وار تاریخ از

هنگام آفرینش انسان کامل تا به امروز در منظومه الف؛ و در منظومهَ ب سیر خطی و تکاملی تاریخ از بیگ بنگ و میمون انسان‌نما. و هفتمین عنوان که معادلی در منظومه ب ندارد ماهیت رمزی در تمام سلسله مراتب وجود است. من اکنون هر کدام از اینها را توضیح می‌دهم. اگر بتوانم اصول را توضیح بدهم شاید به تبیین بحث‌های دیگر هم کمک کند.

اصل وحدت در برابر بی شماری: در منظومه الف یکی از مهم‌ترین، زیباترین و عجیب‌ترین اصول، بحث وحدت است. منتها چون این اصل به نوعی اصلی اوپانیشادی است، یعنی استاد و شاگرد باید زانو به زانو بنشینند و درباره این کلام صحبت کنند و بحثی نیست که در یک کنفرانس بخواهد درباره‌اش صحبت شود، به همین بیت از حافظ بسنده می‌کنم که

یا رب به که شاید گفت این نکته که در عالم/ رخساره به کس ننمود آن شاهد هرجایی

یعنی اگر ما به عالم این نگاه را داشته باشیم و وحدت را این‌گونه ببینیم، این، یکی از اصلی‌ترین اصولی است که شما می‌توانید در منظومه الف در پی آن باشید. این را من به نحو دیگری مطرح می‌کنم. «این وحدت ساری و جاری، اتحاد متافیزیکی بین اصل و تجلی است؛ اتحادی که البته به سختی قابل بیان است، ولی همه مسلک‌های باطنی بدان گواهی می‌دهند. مایا، آتما است یا غیر از آن نیست. سمساره، نیرواناست. الخلق، الحق است؛ وگرنه واقعیتی غیر از الله در کنارِ او می‌بود». در مقابل، این وحدت لزوماً جزو اصول دنیای ب نیست. یعنی این اصل می‌تواند نباشد و باز هم این دنیا باشد. اتفاقاً جدا انگاری‌هایی که ما با هم حس می‌کنیم اصل مهمی است. یعنی من از شما جدا هستم، شما از درخت جدا هستید، درخت از آسمان جداست، و هیچ لطمه‌ای هم به هیچ چیز ما نمی‌زند. به همین خاطر، وحدت جزو اصول دستگاه ب نیست، حتی اگر در بعضی از جاها یکی از مؤلفه‌های آن تلقی شود.

اصل سلسله مراتب تجلی در مقابل هم‌سطحی: در دستگاه الف ما یک سلسله از عوالم داریم که در تمثیل به صورت دوایر تو بر تو هستند. حضرات خمس —یا عناوین دیگری که برای آن عنوان می‌شود– از همین‌ها هستند. آقای لینگز در این زمینه می‌فرمایند: «اگر عوالم فراتر، سایه‌هایی فرو نمی‌افکندند، عوالم مادون آنها یکسره نیست و نابود می‌شدند». این نگاه از منظومه الف می‌آید. نکته مهم این است که ما می‌توانیم در منظومه الف سلسله مراتب در مراتب بالا را ببینیم. یعنی این چیزی نیست که غیر قابل رسیدن باشد. ما الان می‌گوییم ما در عالم دنیایی‌ای هستیم که یک عالم مثال آن را احاطه کردهَ و به همین ترتیب یک عالم ملکوت آن دو را احاطه کرده و .... ما می‌توانیم از اینها فراتر برویم و این را قبل از مرگ تجربه کنیم. آقای نیهارت در کتاب *گوزن سیاه سخن می‌گوید* از تجربه یک عارف سرخ‌پوست می‌گوید: «او دید که به عالمی رفته است که در آنجا هیچ چیز به جز روح (یعنی جان و حقیقت اشیاء) نبود. آن عالم، عالم واقعی و آن‌سوی این جهان است و هر چیز که ما در اینجا می‌بینیم به سان سایه‌ای از آن عالم است. در آن جهان خود او و اسب‌اش و درخت‌ها و چمن‌ها و سنگ‌ها و همه و همه از روح بود». بدیهی است که در دستگاه ب این سلسله مراتب شرط اساسی نیست. یعنی حتی اگر شما به این سلسله مراتب قائل باشید می‌توانید به صورت طولی این را ببینید و اگر از دستگاه ب حذف شود لطمه‌ای به دستگاه وارد نمی‌شود.

اصل دوم یعنی یکپارچگی معرفتی–کیهان‌شناختی در مقابل تحلیل تخصصی علمی: ما باید تکلیف‌مان را با خودمان روشن کنیم. آیا طلوع یک ستاره در شب با تولد یک فرزند در کرانه نیل نسبتی دارد؟ خیلی از اوقات ما صبح به عنوان یک مؤمن معتقد می‌خوانیم که در مصر در آسمان‌ها دیدند که موسی می‌خواهد به دنیا بیاید. اما وقتی سر کار می‌رویم نظریه ریسمان و سیاهچاله‌ها و غیره را دنبال می‌کنیم. تمایز این اصول مهم است، به این دلیل که ما هیچ وقت این پرسش را به صورتِ جدی از خودمان نمی‌پرسیم که می‌خواهیم کدام‌یک از اینها را انتخاب کنیم؛ چون این اصول، نتایجی را برای ما می‌سازند. بحث عدم احتمال و فرایندهای تصادفی در عالم به نوعی با این بحث مرتبط می‌شود. آقای لینگز هم می‌گوید «نیاکان قرون وسطایی ما به تصادف و اتفاق باور نداشتند و مشیّت الهی را باعث وقایع می‌دیدند». یعنی اگر یک هندوی در حال مراقبه در یک معبد تغییرِ حالی پیدا می‌کند آیا این بی ارتباط است با اینکه مثلاً فرزندِ یک مادر گریه می‌کند؟ خیلی از اوقات بعضی از مادرها این حس را دارند ولی وقتی در حوزه تخصص خودشان، مثلاً به عنوان یک روانشناس کار می‌کنند این حس جداست و کارشان

جدا. مشخص است که در دستگاه ب ارتباط همه چیز با همه چیز بی‌معنی است. یعنی در دنیای ب این درخت با ستارگان و من و شما بی‌ارتباط است ولی در دنیای الف همه چیز با هم مرتبط هستند.

یکی از مهم‌ترین اصل‌ها اصل خیالی و موهومی بودن دنیا در مقابل عینی‌انگاری آن است. به قول آقای دکتر عالیخانی در مقدمه‌ای که بر کتاب *معانی رمز صلیب* نوشته‌اند «بشر در پرده پندار (avidya) گرفتار و از این حقیقت بی‌خبر است». این موهومی بودن –که اسامی مختلفی هم برای آن قائل‌اند– هم یکی از تمایزات دستگاه الف و ب است. در دستگاه الف چون شما این دنیا را پایین‌ترین مرتبه در در سلسله مراتب عوالم می‌دانید آن را عالم خیال (مایا) نام می‌گذارید. به این معنی که خودش را به شما نشان می‌دهد اما حقیقت آن چیز دیگری است. البته این بحثی است که باید در سلسله مراتب هم توضیح داده شود اما من به دلیل محدودیت زمان نمی‌توانم خیلی به اینها برسم. در سلسله مراتب عالم، این عالم کم‌نورترین، کوچک‌ترین و غیرواقعی‌ترین عوالم است. و عوالم بالاتر به تدریج، حقیقی‌تر، بزرگ‌تر و زیباترند. آقای کربن از یک عارفی نقل می‌کنند «هر عالم برتر از جنس نوری است هفتاد بار شدیدتر از نورِ عالمی که بلافاصله پایین‌تر از آن قرار دارد. این عدد با ارزش علم‌الاعداد حکمی می‌خواهد بگوید که این فاصله، فوق سنجش‌های کمّی ماست». اصلاً ریشه لغت دنیا به معنی پست و پایین هم در همین‌جاست.

اصل پنجم بی‌زمانی و خلق در ازل است در مقابل زمان‌مندی و تعاقب خطی زمانی. به نظر من این یکی از اصول مهم است که ما بدانیم در دستگاه الف کل عالم خلق در ازل می‌شود. یعنی هر اتفاقی که الان می‌افتد پیش از خلقت، در علم الهی بوده. تقریباً تمام عرفا در تمام مکاتب مضمونی نزدیک به این را دارند. گنون می‌گوید: «همه حوادث چون در حالت معیّت بی‌زمان در نظر گرفته شوند هریک چون حرفی مستور در کتاب الهی یا گرهی در یک نسج خواهند بود». آقای عالیخانی در همان مقدمه می‌گویند: «اصالتاً نظر عرفانی به تعاقب زمانی کار ندارد». همین به معانی مختلف آمده. محی‌الدین هم دوباره همین حرف را می‌زند که «عالم کتابی است گسترده، همگی آن دفعهٔ واحده نگاشته شده است». مسلم است که در دستگاه ب اینطور نیست. به نظر من این اصل خیلی مهم است. یعنی این جلسه، این افرادی که در اینجا هستند، پیش از خلقت عالم در علم الهی بودند و نگاه تاریخی که در دستگاه ب حاکم است دیگر اینجا حاکم نخواهد بود.

یکی دو اصل دیگر هست که من از آنها می‌گذرم تا به بحث هنر مقدس برسم. اگر ما این اصول را بپذیریم دو منظومه برایمان ساخته می‌شود: منظومه الف و منظومه ب. منظومه الف اقتصاد خودش را دارد، سیاست خودش را دارد، علم خودش را دارد، هنر خودش را دارد، روانشناسی خودش را دارد، و منظومه ب هم اجزای خودش را دارد. منظورم از نگاه منظومه‌واری که می‌گویم این است.

حال می‌خواهم به عنوان یک نمونه به هنر مقدس در منظومه الف در مقابل منظومه ب اشاره کنم. آقای لینگز از هنر مقدس به عنوان دریچه گشوده نام می‌برد و می‌گوید: «تمثالی قرون وسطایی بیش از هر چیز ذات حق را جلوه‌گر می‌کند؛ ذاتی که پشت حجابی بشری می‌درخشد. به عبارتی دیگر، این تصویر همانند دریچه‌ای است که از جزء به کل باز می‌شود. به برکت این دریچه گشوده چیزی در آن وجود دارد که نه شرقی است و نه غربی، و نه به عصری بیش از عصری دیگر متعلق است». البته اینجا چند مطلب هست؛ ما باید فرق هنر مقدس، هنر دینی و هنر سنتی را در نظر بگیریم. دیروز هم دوستان این موضوع را گفتند و شاید لازم باشد امروز هم اشاره‌ای به آن بشود. لزوماً هر هنر دینی، مقدس نیست و حتی هر هنر دینی، سنتی نیست. مثلاً سریال مختارنامه هنر دینی هست اما نه هنر مقدس است و نه هنر سنتی. چرا؟ چون هنر سنتی و هنر مقدس، اصول، فرم، شیوه‌ی اجرا و معنای ویژه‌ی خودش را دارد. هر یک از این موارد نیز تعاریف دقیقی دارند. منتها چون هم دوستان دیروز به آن اشاره کردند و هم امروز، من وارد این موضوع نمی‌شوم. اما اگر بخواهم کلیت را بگویم این است که در بحث هنر مقدس، یک بی‌نهایت در متناهی متجلی می‌شود و شما به عنوان هنرمند منظومه الف که در واقع سالک و عارف هستید، اگر این اصول را از مشاهده عوالم بالاتر نبینید خودتان نمی‌توانید این اختراع فردی را انجام دهید. در حقیقت، اگر این مشاهده اتفاق بیفتد، آنگاه می‌توانیم نوعی هماهنگی را بین اجزای مختلف هنر سنتی و طبیعت و غیره نیز ببینیم. در دستگاه الف همه چیز، حتی رنگ‌ها، فرشته‌ای دارند که در عوالم

بالاترِ وجود است. یعنی حقیقت رنگ سرخ در عالم بالاترِ وجود است و ما سایه و عکسی از رنگ سرخَ را می‌بینیم. عارفی که سالک است می‌تواند به عنوان یک هنرمند بالا برود و اینها را ببیند. این تفکیکی که ما امروزه از هنر داریم اساساً تفکیک مدرن است. خصوصاً بعد از کانت، وقتی بحث هنر از بقیه مباحث جدا ماند، این تفکیک وارد شد. وگرنه اصلاً هنر در تمامیت منظومه سنت، در همه چیز حضور دارد و یک بحث جداگانه نیست.

آقای لینگز حتی در مورد میکل‌آنژ که در دوران رنسانس در اثر «آفرینش» خودش در واقع هنر دینی را ترسیم می‌کند توضیح می‌دهد که این هنر دینی هنر سنتی نیست و مقدس هم نیست. او می‌گوید: «میکل‌آنژ در دوران رنسانس در اثر آفرینش خود، انسان را به گونه یک مظهر نقش نمی‌کند، بلکه به گونه یک واقعیت مستقل می‌کشد و از آنجا که او انسان را به صورت خدا نقش نمی‌کند به ناچار نتیجه آن می‌شود که خدای را به صورت انسان نقش می‌زند».

من دوست داشتم که وارد بحث‌های مرتبط با شکسپیر و تحلیلی که آقای لینگز دارند می‌شدم، خصوصاً که اگر اشتباه نکنم ایشان ۲۵ سال پیش درباره *شاه لیر* صحبت کردند. دوستان برای من تعریف کردند که ایشان وقتی از *شاه لیر* صحبت می‌کردند اشک در چشمان‌شان حلقه زده بود. من فکر می‌کنم خیلی زیبا بود اگر من می‌توانستم وارد این موضوع شوم. اما به خاطر ضیق وقت از مباحث مرتبط با هنری چهارم عبور می‌کنم تا مختصراً به بحث ماهیت رمز بپردازم. کلمه رمز به معنای اشاره و معادل Symbolon یونانی است که به معنای علامت و نشانی است که بین دو نفر به صورت جفت قرار داده شده بود، حال یا این نشان را به دو نیم می‌کردند و یا از اول به صورت جفت می‌ساختند که پس از گذشت سال‌ها به واسطه آن نشان یکدیگر را می‌شناختند. این باز هم معانی جالبی دارد که باز هم از آنها عبور می‌کنم.

در بحث رمز –همان‌طور که اشاره کردم– آقای لینگز می‌گویند: «تعالیم سنتی، عالم را جهانی از رمزها می‌داند تا بدانجا که گویی جهان چیزی جز رمز در بر ندارد». منتها باید این جمله را ادامه داد. «که زمین بسی بیشتر از معبدی که مملو از نمادها و رموز است حضور نیروهای روحانی را در ورای حجاب خود ظاهر می‌سازد». این خیلی مهم است که ما وقتی در مورد رمز صحبت می‌کنیم اصلاً در مورد ادبیات یا هنر صحبت نمی‌کنیم. من خیلی تأکید دارم که بگویم شاید ادبیات و هنر، رمزِ رمز یا سایه رمز را در خودشان حمل می‌کنند. رمزِ حقیقی خود شما هستید. رمز حقیقی درخت است. رمز حقیقی آسمان است. رمز حقیقی همین مکالمه‌ای است که ما با هم داریم. چیزی که به اشتباه در مورد آن در ادبیات و هنر صحبت می‌شود یک امانت است که در دوره‌ای بعد از دوران مدرن باید در موزه‌های هنر و ادبیات نگهداری می‌شد و در واقع بدانجا تبعید شده بودند. اما این در واقع اصل رمز نیست.

رمز در جهان الف چند خصوصیت دارد. من هفت مورد از خصوصیات رمز در دستگاه الف عنوان کرده‌ام و شش مورد هم در دستگاه ب. منتها در اینجا تنها دو سه مورد را عنوان می‌کنم و صحبت‌ام را به پایان می‌رسانم. یکی بحث وحدت در رمز (در منظومه الف) در مقابل کثرت رمزها (در منظومه ب) است. یک عارف، از جمله آقای لینگز، به جهان مثل یک فرش یا تابلوی بافته‌شده در ازل نگاه می‌کند، یعنی هیچ چیزی را تصادفی در عالم نمی‌بیند، حتی اسم‌مان را. یعنی شما یا می‌توانید بگویید اسم مرا پدر و مادرم برایم گذاشتند و یا اینکه بگویید در ازل این اسم بوده. تفکر اول یک چیستی جهان برای شما می‌سازد و تفکر دیگر یک جهان دیگر. در اینجا آقای لینگز اشاره می‌کند که «نمایشنامه‌های شکسپیر همچون تخته قالی بسیار کوچکی است که از قالی بزرگ‌تر هستی نمونه‌برداری شده است. کوچکی این قالی تا حدی به خاطر شدت رنگ‌های آن جبران می‌شود. شکسپیر این قالی کوچک را در تأتر میان ما و خودش می‌آویزد. روی قالی به سمت اوست و همچنان پشت این قالی به سمت ماست. درست همان‌گونه که پشت قالی عظیم زندگی به سمت ماست». اما می‌دانیم که دستگاه ب به عالم اینگونه نگاه نمی‌کند. در بحث سلسله مراتب رموز هم بحث‌هایی هست که من وارد آنها نمی‌شوم. مورد دوم، رمز به عنوانِ حقیقتی وجودی در مقابل رمزهای قراردادی است. آیه‌ای در قرآن هست که دوست دارم اگر ممکن است دوستان به آن فکر کنند. خداوند می‌فرمایند شرم نمی‌کنم که به پشه مثال بزنم. من قبل از آنکه با مفهومی که آقای لینگز مطرح می‌کنند آشنا بشوم همیشه برایم جای سؤال بود که چرا خداوند در ادامه مثالی نمی‌زند؟ به نظر شما با توضیحاتی که

من دادم پاسخ چیست؟ خداوند مثال را زده‌اند. خود پشه مثال است. خود من و شما مثال‌ایم. این خیلی نکته مهمی است. به نظر من اگر به این نکته به صورت جدی فکر کنیم و به عالم به این حالت نگاه کنیم زندگی‌مان دستخوش تغییر می‌شود. لااقل من اینطور فکر می‌کنم. آقای اولدمیدو می‌گویند «ساده‌ترین شیء مادی، در واقع هر چه به وجود می‌آید و صورت می‌پذیرد، خواه به دست انسان و خواه به دست طبیعت، یک سمبل است». این جالب است که برای انسان نخستین، برای همان سرخپوستی که مثال زدم، برای حضرت شیث و حضرت آدم، اینها شفافیت داشت. «برای انسان نخستین همه چیز در درون یا در برون شفاف بود. او با تجربه کردن یک رمز مثال اعلای آن را تجربه می‌کرد. بدین‌سان او می‌توانست از اینکه در بیرون با حضورهای الهی احاطه شده و در درون بدانها زینت یافته است احساس سرور کند». ایـن هـمـان چیزی است که من در مورد بحث تاریخ گفتم، که اگر میمونِ داروین و یا در مقابل، آدم ابوالبشر را بپذیریدَ، اینها دو نوع نگاه به شما می‌دهد و دو جهان برای شما می‌سازد. اما رمزهای دستگاه ب قراردادی است. آقای کوماراسوامی می‌گوید: «میان نمادی که آن را بدانند، بشناسند و بیایند و نمادی که آن را بجویند و وضع کنند فرق است». آقای دکتر نصر می‌گویند: «رمزها بر قراردادهای بشری مبتنی نیستند، بلکه جنبه‌ای از حقیقت وجودشناختی اشیاء و در نتیجه مستقل از ادراک یک انسان از آنها هستند. رمز، ظهور مرتبه بالاتر در مرتبه پایین‌تر است».

از بحث «رمز: کشف الهی» -که به قول آقای چیتیک راه یادگیری چیزی جز جستجوی قلب گمشده نیست- عبور می‌کنم و به آخریم مبحث‌ام می‌پردازم که ثبوت عینی رمز در مقابل تغییر و تحول در رمزهاست. وقتی بحث خلق در ازل را گفتیم، بحث ثبوت عینی رمز در اینجا پیش کشیده می‌شود. در نظر یک عارف، اعیان ثابته در تعین ثانی، علم خداوند به همه موجودات است. یعنی اگر ما می‌بینیم حضرت محمد (ص) در عربستان که جایی بیابانی و خشک است دین اسلام را می‌آورند، اگر نگاه‌مان نگاه رمز نباشد می‌گوییم بنا به تاریخ، خداوند به این نتیجه رسیده که اینها احتیاج به یک پیامبر دارند. آنها محدودیت‌هایی دارند، نوع پوششی دارند، تفکرات جاهلی دارند که خداوند هم باید دین خود را متناسب با اعراب جاهلی شکل بدهد و تغییر بدهد. اما وقتی آن اصول را در نظر داشته باشیم، وحدت و خلق در ازل را ببینیم متوجه می‌شویم که اسلام که یک دین آخرالزمانی است، در عصر تاریکی (کالی یوگه) و در زمستان است، باید فضایی به وجود بیاید که به لحاظ رموز زمانی و مکانی متناسب با آن باشد؛ یعنی در یک بیابان و در میان افرادی که به اصطلاح جاهل‌اند. می‌خواهم بگویم خداوند منتظر نبوده که ببینید اعراب چه کار می کنند و بعد دین‌اش را متناسب با آنها بیاورد؛ بلکه همه چیز در تناظر با هم آفریده می‌شوند، آن هم پیش از خلقت. این به نظر من نکته مهمی است. آقای بورکهارت در این زمینه می‌گوید: «روابط علّی-معلولی مندرج در پدیده‌های ظاهری اساساً نمادین هستند. یعنی علت‌های ثانویه چیزی جز بازتاب علت نخستین نیستند و هیچ واقعیتی از آن خود ندارند». و بحث سرّ القدر را در نگاه عرفا و حکمای ما پیش می‌کشد که «اعیان ثابته را سرّ القدر خوانند. از همین رو اگر کسی به مرحله شهود اعیان ثابته برسد بر همه آنچه که بر اشیاء می‌گذرد و خواهد گذشت واقف می‌شود». بنابراین اینکه می‌گویند در فلان تاریخ در آینده فلان اتفاق می‌افتد در دستگاه الف چیز عجیبی نیست. در صورتی که در دستگاه ب باید حیرت‌زده نگاه کنید و بپرسید یعنی چه؟ در دستگاه الف وقتی عارف به مرحله مشاهده اعیان ثابته می‌رسد و به سرّ القدر دست پیدا می‌کند می‌تواند حقایق را بفهمد.

از بحث تعقل در رمز می‌گذرم و برمی‌گردیم به سخنی از مولانا که با آن آغاز کردیم:

حمله‌مان از باد و ناپیداست باد
جان فدای آنکه ناپیداست باد.

مارتین لینگز و هنر نمایش
به سوی بوطیقای نمایش عرفانی

دکتر سیّد رحمان مرتضوی
پژوهشگر پسا دکتری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



بسم الله الرحمن الرحیم. عرض سلام و ادب و احترام دارم خدمت دوستان عزیز. عنوان مقاله بنده «مارتین لینگز و هنر نمایش به سوی بوطیقای نمایش عرفانی» است. مسأله بنده این است که به لحاظ تاریخی در جریان سنت‌گرایی التفات فراوانی نسبت به هنرهای نمایشی وجود نداشت. راجع به معماری زیاد صحبت شده، راجع به نقاشی زیاد صحبت شده، از موسیقی شنیده‌ایم، از رقص شنیده‌ایم، ولی کمتر در مورد هنرهای نمایشی چیزی به گوش‌مان خورده است. این در حالی است که هنرهای نمایشی و نمایش به لحاظ ساختار پیچیده‌ای که دارند تأثیرگذاری بسیار مهمی دارند. مبسوط‌ترین کار در عرصه جریان سنت‌گرایی پیرامون نمایش، شکسپیر در پرتو هنر عرفانی ۱ است. عمده کار بنده که طی یک مقاله علمی نوشته شده مربوط به این قضیه است. برای اینکه از بحث دور نشوم و سعی کنم ارائه علمی‌تری داشته باشم بخشی از بحث را به صورت پاروپوینت آماده کرده‌ام که بخشی از آن را می خوانم و در مورد آن خدمت دوستان بزرگوار توضیح خواهم داد.

«بخش عمده‌ای از کارهای لینگز همچون دیگر سنت‌گرایان معطوف به هنر است و یکی از مهم‌ترین جنبه‌های توجه لینگز به هنرهای سنتی، پرداختن به نمایش است. او در این مسیر می‌کوشید عناصر باطنی مستتر در نمایش‌های عرفانی را نشان دهد. نمایش

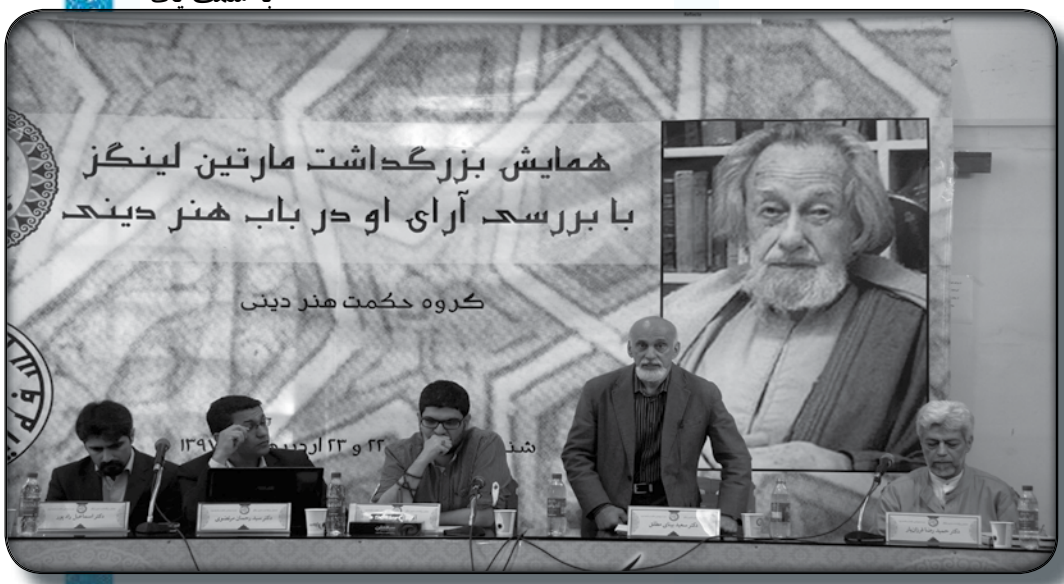
عرفانی با ایجاد حس معنوی در مخاطب از طریق القای مفاهیم قدسی با گفتار، حرکات بدنی، موسیقی، آواز و صحنه‌پردازی، این پتانسیل را داراست که تأثیری دیرپاتر از هر گونه هنری دیگر بر جای بگذارد. این در حالی است که تنها بخشی از این دامنه گسترده تأثیرات به جنبه ادبی متنی که نمایش بر اساس آن شکل می‌گیرد باز می‌گردد و این همان چیزی است که ادبیات نمایشی را از سایر گونه‌های ادبی متمایز می‌سازد. یک نمایشنامه تنها وقتی کمال می‌یابد و کلیت خود را باز می‌یابد که بر روی صحنه اجرا شود. همانند نقشه یک ساختمان که کمال آن و کسی که آن را طرح کرده تنها پس از ساخته شدن نشان داده می‌شود».

ما در جریان سنت‌گرایی کم استفاده از ادبیات نداریم. از سرآغاز سنت‌گرایی، یعنی از گنون به بعد، ما با تحلیل‌های مبتنی بر ادبیات، تحلیل‌های ادبی و غیره روبرو هستیم؛ منتها داستان ادبیات نمایشی متفاوت است. ادبیات نمایشی صرفا نوشته نشده است برای اینکه خوانده شود. هدف ادبیات نمایشی، پرفورمنس است. وقتی این ادبیات کمال خودش را می‌بیند که شما روی صحنه تجلی‌شده‌اش را پیدا کنید و ببینید.

«جالب اینجاست که لینگز برای به دست دادن چنین طرحی به کسی همچون شکسپیر متوسل می‌شود تا بر اهمیت تلاشی هرمنوتیکی برای فراتر رفتن از ظاهر عبارت و اجرا در یک اثر نمایشی تأکید کند. زیرا شکسپیر بسیار کمتر از برخی دیگر در معرض تفسیرهای تمثیلی بوده».

در یک جایی صحبت از این کتاب شد. یک دوستی که نمایش‌شناس بود گفت مزخرف است. در فضای انگلستان هم عمده تحلیل‌هایی که راجع به شکسپیر وجود دارد خلاف این کتاب است. ولی لینگز می‌خواهد به ما بگوید که ورای این صورت و متنی که ما می‌بینیم حقیقتی وجود دارد که من می‌خواهم این حقیقت را نشان بدهم.

«این تلاش لینگز حاکی از عدم اغنایی است که او از تحلیل‌های معاصر پیرامون آثار شکسپیر، انواع روش‌های روایت‌شناسی مبتنی بر نگاه اوبجکتیو به متن حس می‌کند. چیزی که بیش از هر چیز ضرورت حرکت به سمت یک



بوطیقای نمایش عرفانی را برای او و اخلافش برجسته می‌سازد این است که لینگز به دنبال نجات دادن پدیدار نمایش عرفانی است و در این مسیر راهی جز پیشنهاد شکل خاصی از خوانش یا تماشا پیش رو ندارد. در این میان ما به دنبال کشف شرایط احراز صفت قدسی یا عرفانی بودن برای هنرهای نمایشی از منظر لینگز هستیم و تحلیل لینگز از شکسپیر به مثابه پیشنهاد چارچوب روش‌شناسانه ممکنی برای ارزیابی آثاری از این دست خواهد بود».

وقتی بنده در عنوانام عرض کردم به سوی بوطیقای نمایش عرفانی، کار لینگز را سرآغاز ممکنی برای بررسی دیگر دیگرگون و متفاوتی از نمایش عرفانی مطرح کردم. اتفاقی که در سنت خودمان رخ داده است (که من در حال پژوهش بر بخشی از این کار هستم) این است که تقریباً التفات فلسفی به شبیه‌خوانی یا تعزیه، که یک هنر بسیار پایدار و ریشه‌دار در سنت ما است، نشده است. شما اگر آثار استاد ارجمند سید حسین نصر را هم که نگاه کنید می‌بینید التفاتی وجود ندارد. این هنر جزو هنرهای سنتی است که باید از این منظر به آن پرداخته شود. اگر این التفات نیست باید بپرسیم چرا نیست. اگر من بپذیرم که معین‌البکاء یا دیگری در سنتی زیست می‌کرده که فلان نقاش، و بر اساس و در فضای سنت‌ای می‌نوشته و می‌سروده

که فلان نقاش، چرا باید فکر کنم که اثر هنری‌ای که او عرضه می‌کند متفاوت از این است؟

هدف من در این مقاله خیلی ادامه‌دار است اما به علت ضیق وقت، من خلاصه عرض‌ام را از ابتدا تا انتها می‌گویم. چیزی که من در لینگز یافتم این است که لینگز اولاً می‌گوید نمایشنامه‌های شکسپیر، آثار هنری قدسی به معنای واقعی کلمه محسوب نمی‌شود، اما در آنها اشارت های قدسی وجود دارد و من به دنبال کشف این اشارت‌های قدسی هستم. یک نکته کلیدی این است که می‌گوید شما در یک اجرای موفق۲ می‌توانید این اشارت‌ها را بیابید. او دلالت‌ها و لوازم این نوع نمایش را هم ذکر می‌کند. از نظر او یک اجرای موفق اجرایی است که حداکثر وابستگی را به متن داشته باشد. یعنی طابق النعل بالنعل به چیزی که شکسپیر نوشته اجرا کند. ما باید در انتخاب لباس دقت کنیم، همانطور که در انتخاب موسیقی. نمی‌توان نمایش هملت یا مکبث را با لباس‌های دوره مدرن اجرا کرد. ولی اگر من این لوازم را رعایت کنم، کارگردان التفات داشته باشد، بازیگر التفات داشته باشد، آنگاه احتمال بروز و انجام چنین نمایش موفقی وجود دارد. به اعتقاد من همین اشارت و همین قبول ضمنی می‌تواند سرآغازی باشد بر این پرسش که حالا که ما می‌توانیم یک اجرای نمایشی موفق از هملت را یک هنر دارای دلالت‌ها قدسی بدانیم، اگر کوروساوا بر اساس مکبث فیلمی ساخت و اسم آن را آشوب گذاشت یا بر اساس لیرشاه فیلمی ساخت به نام سریر خون، آیا ما می‌توانیم دامنه هنر قدسی را به اینها گسترده کنیم؟ صحبتی دیروز شد که من حس کردم تفاوت میان صورت و ابزار در خلق کار هنری و در نمایش آن از سوی یکی از دوستان دیده نشد. اگر ابزارمان ابزار هنر دیجیتالی شد و یک اثری را خلق کردیم، آیا این اثر می‌تواند واجد جنبه‌های قدسی باشد؟ می‌تواند سنتی باشد؟ می‌تواند دینی باشد؟ اینها صرفا پرسش است. پرسش‌هایی که ممکن است لینگز ما را به پاسخ بخشی از آنها نزدیک کند. من بیش از این مصدع اوقات‌تان نمی‌شوم. تشکر می‌کنم که همه شما که گوش دادید و در خدمت دوستان هستم. خیلی ممنون.

پرسش حضار: آیا لینگز به سینما هم توجه داشت؟

پاسخ دکتر مرتضوی: مستحضرید که ما سبکی داریم در سینما به نام سبک استعلایی که کم هم به آن پرداخته نشده است و یکی از سبک‌های پر شمار است. در جهان ما سینما تاثیری بیش از هر گونه هنر دیگری دارد. مارتین لینگز در سال ۲۰۰۵ از دینا می‌رود؛ زمانی که سینما در اوج اعتلای خودش است. اما تا جایی که من دیده‌ام و پرسیده‌ام او به این قضیه نپرداخته است. الان نگاه و پرسپکتیو من سنت‌گرایی است. از دید سنت‌گراها من پاسخ صریح و جامعی را نیافتم، اما این واقعا مسأله است. هر سکانس سینمای پازولینی، تصویری از جهان ارائه می‌کند که واقعا انسان مبهوت می‌شود. یا کوروساوا و دیگران، حتی گاهی در سینمای خودمان. آیا ما همچنان باید با دیده بدبینی نگاه کنیم؟ البته من واژه بدبینی را به تسامح استفاده می‌کنم و اصلاً قصدم نسبت دادن این نگاه به سنت‌گرایان نیست. منتها آیا باید همچنان اینها را بیرون در نگاه داریم یا نه؟

پی‌نوشت‌ها:

1. Shakespeare in the light of Sacred Art.
2. adequate performance.

تمثیل آب در سنت اسلامی و دائویی
در پرتو تقریرات مارتین لینگز

دکتر اسماعیل رادپور
پژوهشگر پسا دکتری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



در طیّ جلسه‌های مربوط به این همایش، کلمه‌ای را دائم می‌شنویم و آن «سنّت‌گرایی» است. اساتید این کلمه را به‌کار می‌برند و این کاملاً عام و شایع شده، اما فراموش نکنیم که مؤسِّس، استاد اعظم، مرحوم گنون با کلمهٔ سنّت‌گرایی مخالفت شدیدی داشته، در فصل سی‌ویکم از کتاب *«سیطرهٔ کمیت و علائم آخرالزمان»* سنّت را از سنّت‌گرایی تفکیک می‌کند و می‌گوید سنّت‌گرایان کسانی هستند که صرفاً گرایشی یا توجّهی به سنّت دارند حال آنکه چیزی از آن نمی‌فهمند. مثالی که استاد بینای مطلق دربارهٔ معماری بادگیر بیان کردند، یادآوری این بحث را نیز به میان کشید. به‌هرحال این لفظی است که گنون با آن مخالف بود و بعضی از شاگردان وی نیز از آن پرهیز کردند، اما بعضی دیگر شاید به مقتضای کشوری که در آن زندگی می‌کردند، این کلمه را به یک صورت دیگری به‌کار بردند. به‌هرحال پیشنهاد می‌شود که کمی دقّت بیشتری در انتخاب الفاظ داشته باشیم به‌خصوص اینکه خود گنون با این کلمه موافق نبوده است.

جدیداً خیابانی را در فرانسه به نام «رنه گنون» و به یاد او نام‌گذاری کرده و زیر آن نوشته‌اند، فیلسوف خاورشناس! این به نظر بسیار عجیب می‌نماید، چراکه هیچ‌کس بیشتر از خود گنون با این رویکرد خاورشناسانهٔ مدل غربی مخالفت نکرده و حالا او را

به نام خاورشناس بنامند. همچنین است دربارهٔ فلسفه. البتّه این را هم باید افزود که شاگردان گنون فلسفه را به یک معنای دیگری خیلی خوب به‌کار بردند و در سنّت ما هم شاید فلسفه‌ای که در زبان فارسی به‌کار می‌بریم و یا در سنّت اسلامی و زبان‌های دیگر، آن جایگاهی که گنون برای متافیزیک قائل است تا حدّی داشته باشد، به‌خصوص در نزد حکمایی مانند سهروردی.

مارتین لینگز در دو موضع در آثار خویش مستقیماً به معانی رمزی آب پرداخته است و نیز در مواضعی دیگر اشاراتی ارزشمند به تمثیلات متعلق به آب و شست‌وشوی آیینی دارد. یکی در مقاله‌ای با عنوان «معانی قرآنی رمز آب» که نخست درنشریهٔ *مطالعات تطبیقی دین*، بهار ۱۹۶۸ به چاپ رسید و سپس در قالب فصلی از کتاب *رمز و مثال اعلی: مطالعه‌ای در معنای هستی* منتشر شد. نوشتهٔ مختصر (و بسی ژرف) دیگر فصلی با نام «آبها» است که در نخستین مکتوب او، *کتاب یقین* است. اگرچه آشنایی عمیق او با سنّت اسلامی نوشته‌های او را بیش از همه مبیّن تعالیم اسلام می‌کند، امّا به سبب وحدت بنیادین همه سنّت‌های راشد جهان، چنانکه باور استوار لینگز است، اشارات او خاصه در معنای رموز، قابل اطلاق بر همه صور سنّتی است، چه، از نظر لینگز و همفکران او صور سنّتی تصاویری فرعی از سنّت ازلی است که حالّ است در محل صورت‌هایی که بنا بر مقتضیات زمانی و مکانی سازواری می‌یابد. این سخن، در این نوشته، با اطلاق معانی رمزی آب، آنگونه که لینگز بر مبنای تعالیم اسلامی تقریر کرده، بر سنّت دائویی به آزمون گذاشته می‌شود.

مطابق با تقریرات لینگز، آب در قرآن کریم نمودار وجوه مختلفی از صفات الوهی است که در مراتب مختلف ملحوظ است. بالاتر از همه، نظر لینگز متمرکز است بر سه وجهِ وجود، علم و حیات.

به‌ویژه در عرفانِ وحدت‌الوجودی آنگونه که در نزد ابن عربی و مکتب او بسط یافته است، آب بحر به عنوان رمزی از وجود وصف شده است که تعیّنات مختلف آن، همچون کف روی آب و حباب‌ها و امواج بحر، هرچند متکثر باشد همه عین آب است و موجَب دویی نگردد.

جمله یک چیز است موج و گوهر و دریا و لیک
صورت هر یک خلافی در میان انداخته
– شیخ فخرالدّین عراقی

عرفای وحدت‌الوجودی نسبت آب و وجود را از نسبت آب و رحمت از سویی و نسبت رحمت و وجود از سوی دیگر منتج ساخته‌اند. شیخ عبدالرّحمان جامی گوید: «و اسم الرّحمان او عبارت است از انبساط وجود مطلق او بر شئونی که ظاهر به ظهور او است. در حقیقت، رحمت خودْ وجود است و الرّحمان حق است که هستی او وجودی است منبسط بر هر آنچه از او ظهور کرده است. و نیز، الرّحمان حق است از آن حیث که به اعتبار وجودش، او را بر هر حُکمی در هر وقتی در هر مرتبه‌ای کمال پذیرش است، و بنابراین، حاکم است بر جمیع شئونات» (جامی، *نقد النصوص*). لینگز نیز رمز قرآنی آب را به رحمت بازمی‌برد، لیکن به وجه دیگرِ رحمت یعنی حیات و ادراک نیز توجه می‌کند. امّا در باب پیوند رمز آب و هستی می‌نویسد:

«*وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ*» [او است آنکه آفرید آسمان‌ها و زمین را در شش روز و بود عرش او بر روی آب][1] (*هود*، ۷) ... آبی که در این آیه به آن اشاره شده جوهر اصل و خالص خلقت است که در یکپارچگی تکثّرنیافتهٔ خود، هستی‌های همهٔ عوالم مخلوق و همهٔ آنچه مشمولش بودند در خود همراه داشته است. (لینگز، *کتاب یقین*)

همچنین، آب رمز علم و معرفت نیز هست. لینگز دربارهٔ رمز آب از آن حیث که نمودار علم و عرفان و ادراک است، می‌نویسد:

مبدأ و معاد این موج در «خزائن» آبی است که «عندنا» است [حجر، ۲۱]. «خزائن رحمة» [*اسراء*، ۱۰۰؛ *ص*، ۹] نیز در همین معنی ذکر می‌شود؛ و روشن است که این خزائن جز خود الرّحمان، خیر غیرمتناهی، نیست. همچنین، قرآن از سرمشق علوی خود، امّ الکتاب، سخن می‌گوید که علم مطلق الَوهی است، و این خزینه را هم از دیگر خزائن جدا نتوان کرد. ... «*أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا*» [فرستاد از آسمان آبی، پس، روان گشت دره‌هایی از سیل به اندازه خود، *رعد*، ۱۷] «تفاسیر به ما گویند که آب معرفت است و درّه‌ها قلوب» (*مشکوة الانوار*). (Lings, Martin, The Qoranic Symbolism of Water)

امّا، نظرگاه سومی نیز می‌توان افزود. آب به لحاظ تمثیلات طبیعی شاید مستقیم‌ترین نسبت را، نه با

علم و وجود، بلکه با حیات داشته باشد: قوام زندگی نباتات و حیوانات و انسان از آب است. آب در این معنا کاربرد تمثیلی فراوان در قرآن مبین دارد: «وَجَعَلنا مِنَ الماءِ کلَّ شَیءٍ حَیٍّ» [و گردانیدیم از آب هر چیز را زنده، *انبیاء*، ۳۰] «وَهُوَ الَّذی أَنزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ نَباتَ کُلِّ شَیْءٍ» [و او است آنکه فرستاد از آسمان آبی پس برون آوردیم با آن روییدنی همه چیز را، *انعام*، ۹۹]. همچنین، از جملهٔ این اشارات زنده شدن ماهی خشکیده در قصّهٔ موسی و خضر است. لینگز در این باره می‌نویسد:

... «لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ» [نروم (دست بر ندارم) تا نرسم ملتقای (رسیدنگاه) دو دریا را، *کهف*، ۶۰] ... یوشع آذوقه‌هایی را که با خود آورده بود و شامل ماهیی خشکیده می‌شد، دمی بر زمین نهاد، و آنگاه، یا از سبب قرابت بسیار به آبهای حیات و یا از سبب آنکه در واقع قطره‌ای از این آبها بر ماهی می‌چکد، ماهی ناگه زنده می‌شود از روی صخره می‌لغزد و در دریا می‌رود ... آبهای شور این دنیا، همچون موسی(ع)، نمودار معرفت طُرُق ظاهر است و آبهای حیات در شخصیت خضر(ع) نمودار است. (Lings, Martin, The Qoranic Symbolism of Water)

ابن عربی نیز آنجا که از آب به منزلهٔ عنصر اعظم سخن می‌گوید، نظرگاه حیات‌محور را اتّخاذ می‌کند، می‌نویسد:

عرش حیاتْ عرش مشیَّت است و محلّ استوای ذات، و این همان عَرش هویت است. الله تعالی گفت: «وَجَعَلنا مِنَ الماءِ کلَّ شَیءٍ حَیٍّ» [و گردانیدیم از آب هر چیز را زنده، *انبیاء*، ۳۰] و دربارهٔ این آب گفت: «کانَ عَرشُهُ عَلَی الماءِ» [و بود عرش او بر آب، *هود*، ۷] یا حیات را در شما ظاهر گردانید «لِیَبْلُوَکُم» [تا بیازماید شما را، *هود*، ۷]. و از این دست، در جای دیگر فرمود: «الَّذی خَلَقَ المَوتَ وَالحَیوٰةَ لِیبلُوَکم» [آنکه آفرید مرگ و زندگی را تا بیازماید شما را، *مُلک*، ۲] و «لِیبلُوَکم» را در جانب حیات قرار داد، چه مُرده را خبر نیست، و این همان سخن او است که فرمود: «[کانَ عَرشُهُ] عَلَی الماءِ لِیَبْلُوَکُم» و این نیز همان سخن او است که فرمود: «وَجَعَلنا مِنَ الماءِ کلَّ شَیءٍ حَیٍّ». و آن [آب] عنصر اعظم است، یعنی فلک حیات، و اسم‌الأسماء است و مقدّم اسماء است و بود اسماء از او است. (ابن عربی، «عقلهٔ المستوفز») عنصر اعظم از تجلّی حق سبحانه از خود و بر خود با انوار سُبُحات خلق شد، «و این خلق به‌یکباره بدون ترتیب سببی بود و راهی برای فهمش نیست».

* * *

سه وجهی که در معانی رمزی آب گفته شد، وجود، علم و حیات، به مثابه سه نظرگاه ملحوظ تواند بود که در هر کاربست رمزی آب، یکی از این نظرگاه‌ها اتخاذ می‌شود یا یک وجه بر وجوه دیگر غلبه می‌یابد. سنّت دائویی اساساً بر جنبهٔ حیات تاکید می‌ورزد، چنانکه دائو (道، حقیقهٔ الحقایق، مبدأالمبادی) در این سنّت اصل حیات است و در همه عوالم مابعدالطبیعی و طبیعی، هر حیاتی از او است؛ و در عالم طبیعی، این حیات نه تنها انسان و حیوان را شامل می‌شود بلکه همچنین مشتمل است بر جمیع جمادات و نباتات. سرّ حیات را در تعالیم دائویی، نَفَس واحد (*یی‌چی* 一氣) گویند، یعنی نَفَسی در بازدَم دائو که از آن هستی (*یو* 有) حاصل آید، حال آنکهَ دم و فرو بردن این نَفَس بر بازگشت هستی به نیستی (*وُو* 無) منطبق می‌افتد. امّا، مرتبهٔ هستی مبدأ و معادِ موجودات و سَرَیان او در آنها است. مبدأ است و بدین اعتبار، او را واحد (یی 一) گویند؛ معاد است و بدین اعتبار، او را گرداب (*چُنگ* 沖) گویند؛ و در همه مراتب و عوالم و موجودات، هم در ساحات آفاقی و هم در ساحات انفسی، سَرَیان و حضور دارد و بدین اعتبار او را سَرَیان بزرگ (*داتُنگ* 大通) و نَفَس ازلی (*یوئِن‌چی* 元氣) گویند. همچنین، در سنّت دائویی، به عنوان طریقتی عرفانی، غایت سلوک دائویی رسیدن به جاودانگی (*شین* 仙) یا بقا است و در مطالعات جدید، وجه رمزی آن را معمولاً به‌درستی نمی‌فهمند. غایت جاودانگی بازپیوستن به دائو و اتّحاد با اصل حیات است.

(اصطلاحاتی که ذکر شد مستخرج است از *لائودْزی دائوده جینگ* و *چوانگ‌دْزی* که در نزد شارحان بزرگی چون هه‌شّانگ گنگ و وانگ بی بسط یافته است و به صورت تعلیمی در سنّت دائویی وارد شده است)

لائودْزی گوید:

... دَه‌هزار موجود با هم می‌شکفند و من نظاره‌گر بازگشت آنان هستم. موجودات بسی بسیارند، همه به خاستگاه خود بازمی‌گردند. بازگشت به خاستگاه را گویند سکون، و سکون را گویند زندگانی، و بازگشت به زندگانی را گویند جاودانگی. آگاهی به جاودانگی را گویند نور علم، و ناآگاهی به جاودانگی آغاز کردن پلیدی است از روی بلهوسی. (*دائوده جینگ*، بند ۱۶)

هه‌شّانگ گُنگ در شرح این کلمات می‌نویسد:

شَکفتن یعنی زایش؛ ده‌هزار موجود با هم زاده می‌شوند،

من [لائودْزی] شاهد و ناظر ده‌هزار موجود هستم که همه بدون استثنا به آغازگاه خود بازمی‌گردند. مردمان می‌باید بازگشت به آغازگاه خود را سنگین [و مهم] برشمرن .. همه به خاستگاه خود بازمی‌گردند یعنی همه بدون استثنا خشک می‌شوند و می‌پژمرند [و مرتبهٔ حیات دنیا را ترک می‌گویند]؛ پس، همه به خاستگاه خود بازمی‌گردند و حیات بیشتر می‌یابند. سکون را گفت خاستگاه زیرا خاستگاه را قرار است و سکون و سُستی و نرمی و فروتنی و استقرار در پایین. پس، [بازگشت به خاستگاه به معنی] بازگشت به مرگ نیست. و قرار و سکون عبارت است از بازگشت به [منبع] حیات و در نتیجه بی‌مرگ شدن. امّا بازگشت به زندگانی بی‌مرگ شدن و متحّرک شدن به حرکت سرمدی دائو است. او که متحرّک به حرکت سرمدی دائو بتواند بود، منوّر [و از علم شهودی بابهره] می‌گردد. ولی اگر حرکتِ سرمدیِ دائو را نشناسند، رویانندهٔ بلهوسی می‌گردند و فریب‌کاری می‌ورزند، پس، [حمایت] انوار روحانی را از کف می‌دهند و آن پلیدی است» (هه‌شّانگ گُنگ، *دائودِه جِنجینگ جُو* «شرح دفتر حقانی دائو و ده»).

نظر به محوریت حیات در تعلیم دائویی، حکمای این سنّت به آب و معانی رمزی آن مطابق با نظرگاه حیات‌محور توجّهی خاص مبذول داشته‌اند (البته وجوهی از آب معانی رمزی کمتر متعلق به وجه حیات و بیشتر عقل و ادراک دارد، از جمله آینه‌واری آب که رمزی است از صفای دل که مدرک حقایق ملکوتی است.). در زبان چینی، آب را شّوئی 水 گویند که شکل نوشتاری کهن این لفظ (𣲘)، دقیقاً سه‌خطی *کان* (坎؛ ☵) در *دفتر تغییرات* (*یی‌جینگ* 易經) را نمودار می‌کند، ولی به صورت عمودی و با افزودن تصور تموّج در آن (نگاه فوق العاده رمزی چینیان، گاه وجوه رمزی را تا به نوشتار (و در اصل، ترسیم) الفاظ می‌بَرَد، و شّوئی (آب) یکی از بسیط‌ترین نمونه‌هاست از این دست). سه‌خطی‌های *دفتر تغییرات* اولاً صُوَر علوی (*شیانگ* 象) حاکم بر مقدروات ظهور در آسمان قدیم (*شین‌تین* 先天) را نشان می‌دهد، و در ظهور ثانی، یعنی در آسمان حادث (*هوتین* 後天)، تمثیلی از وجوه حاکم بر ظهورات عینی‌اند. در تعالیم دائویی نیز، رمز آب شامل هر دوی این مراتب می‌شود. آب اولاً رمزی است از وجه قابلی واحدِ متعالی (*تای‌یی* 太一) یا نخست صادر از او، هم به اعتبار آنکه مبدأ است و گنجینهٔ مقدورات ظهور همه در نزد او است و هم به اعتبار آنکه معاد (چُنگ 冲؛ لفظا: گرداب) است و بازگشت همه موجودات بدو است. (در شکل نوشتاری چُنگ (冲) به معنی گرداب (و مجازاً تُهی و نیز مرکز تعادل) نویسهٔ *شّوئی* (水) به معنی آب در صورت فشردهٔ آن (氵) حضور دارد، و جزء دیگر آن (中) به معنی مرکز است). در میان متونی که در غار-معبد گودین به دست آمده است، متنی دائویی موجود است به نام *تای‌یی شِنگ شّوئی* (太一生水) که آب را به مقام صادر نخست *تای‌یی* (واحد متعالی) بازمی‌برد که از بازپیوستن او به حقیقت خود، آسمان ظهور می‌یابد.

از حضرت واحد متعالی، آب حیات یابد (شِنگ 生)؛ از بازپیوستن آب به حضرت واحد متعالی، آسمان تکوین (چِنگ 成) یابد. از بازپیوستن آسمان به حضرت واحد متعالی زمین تکوین یابد.... بنابراین حضرت واحد متعالی در آب مستور (*تسانگ* 藏) است و در زمان می‌گردد ... در این گردش، او مادر ده‌هزار موجود است. (*تای‌یی شِنگ شّوئی* 太一生水)

در نزد لائودْزی نیز آب «نزدیک است به دائو»: برتری اعلی همچون آب است. آب برتر است و ده‌هزار موجود را سود می‌بخشد، نه آنکه ستیزه جوید. جای سکونت آن [یعنی پستی] بیشتر مردمان را ناگوار است. پس نزدیک است به دائو. (*دائودِه جینگ*، بند ۸)

پیوند آب در تعلیم دائویی با وجه قابلی واحد متعالی (*تای‌یی*) (قابل ثانی، اگر از مصطلاحات عرفان نظری بهره بخواهیم جست) با «عنصر اعظم» و «عرش حیات» در نزد ابن عربی که ذکرش گذشت تناظر می‌یابد. امّا حقیقت این آب ازلی (متعلق به آسمان قدیم) در مراتب و عوالم دیگر وجود نیز متّجلی است. بنا به گفتهٔ مارتین لینگز، «آنجا که قرآن کریم می‌گوید که در تکوین، "کانَ عَرشُهُ عَلَی الماءِ" [و بود عرش او بر آب، *هود*، ۷] تلویحاً به دو

آب اشاره می‌کند، یکی بر فراز عرش و دیگر در زیر آن، زیرا او که بر عرش می‌نشیند الرّحمان است که خزائن آب در نزد او است یا بلکه خودْ این خزائن را در بر دارد. این دوگونگی آبها سرمشق نخستین آبهای دوگانه در خلقت، و سرمشقِ نخستین دو بحر است که چند بار در قرآن ذکر کرده می‌شود» (The Qoranic Symbolism of Water).

دربارهٔ آب در آسمانِ حادث، جّائو یَوچین گوید:

آسمان همچون توپ کلافی است، در میان آن نیمه‌توپی دیگر از آب است، و بر روی این آب تخته‌چوبی روان، و این تخته‌چوب همین زمین بزرگ است. همه موجودات به همراه افراد بشر بر روی این تخته‌چوب استقرار دارند. امّا، این توپ پیوسته در حال گردش و چرخش است ولی موجوداتی که بر روی تخته‌چوب اسقرار دارند از این چرخش هیچ باخبر نمی‌گردند. آسمان شب و روز در گردش است و زمین در میان او است و موجودات و مردمان بر روی زمین ساکن‌اند و آرام و قرار دارند و [از اثر گردش آسمان] حرکت نمی‌کنند. (*شرح بر دفترِ رستگاری انسان دُوژن جینگ جُو*)

در ساحتِ انفسی نیز، حیات انسان را از آب دانسته‌اند. آنچنانکه لینگز نیز اشاره می‌کند به آیهٔ شریفهٔ «وَهُوَ الَّذِی خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً» [و او است آنکه آفرید از آب بشری؛ *فرقان*، ۵۴] و همانند بحرِ عالم ملکوت که عالم ملک در او منطوی است، در کون اصغر، نَفس بحری است که تن در او منطوی است. گوان یین‌دْزی (از عرفای دائویی که در نزد لائودْزی تعالیم دائویی را آموخت) گوید:

مشاهدتِ دائو به مشاهدتِ آب می‌ماند. [عامّهٔ مردم] دیدنِ آبگیر کفایت‌شان نکند، پس آب نهر و آب رودخانه و آب بحر بینند و گویند: «اینک، آب». امّا، اندکند آنان که بدانند آب دهان، عرق، مایع نهفته و اشک همه آب است (دفتر استاد گوان‌یین 關尹子). گوان یین‌دْزی بیش از یک بار در اثر خود متذکر می‌شود که آب محبّت است، همچنانکه آتش مشاهدت است).

امّا به عنوان سخن آخر، آب در مقام منبع ازلی حیات، در هستی‌شناسی دائویی، همسنگ است با مفهوم مرتبهٔ «مستورِ محجوب» (*هوئن‌دوئن* 混沌) یا «غرقه‌گاهِ محجوب» (*هوئن‌لوئن* 混淪) یا به تعبیر لائودْزی (بند ۲۵) «کاملِ محجوب» (*هوئن‌چِنگ* 混成). بذر همه عوالم وجود و حقیقت نخستین موجودات در این مرتبه منطوی است، مرتبه‌ای که البته خارج از ساحتِ دائو نیست. امّا، ذکر این نکته خاصه از این جهت اهمیت دارد که نام پردیس مثالی که شهبانوی غرب (شی‌وانگ‌مَو 西王母) در آن ساکن است، یعنی *کوئن‌لوئن* (崑崙)، هم از نظر آوایی و هم از نظر شکل نوشتار شباهت بسیار دارد با *هوئن‌لوئن* که همان مرتبهٔ «غرقه‌گاهِ محجوب» است. در کلمهٔ *هوئن‌لوئن*، هم در *هوئن* و هم در *لوئن*، جزء نوشتاری که افادهٔ معنی می‌کند، آب (氵 فشردهٔ 水) است، حال آنکه در *کوئن‌لوئن*، هم در *کوئن* و هم در *لوئن*، آب حذف شده و به جای آن، در هر دو، کوه (山) نشسته است. این نامگذاری اسرارآمیز مبیّن آن است که پردیس مذکور همان کارکرد را در عالم مثالی (که با رمز کوه نمودار شده است) برای مقدورات ظهور آن مرتبه دارد که مرتبهٔ «غرقه‌گاهِ محجوب» این کارکرد را نسبت به کلّ مقدورات ظهور دارد، و متناظراً همین حقیقت مثالی را در رشته‌کوهِ *کوئن‌لوئن* در عالم ظاهر نمودار دیده‌اند که از مراکز مهم سنّت دَائویی تا به امروز است. جوهر خلق این نمود زمینی و آن پردیس مثالی همان آبی است که کلّ مراتب عالم در آن محجوب و مندمج است و این آب در هر مرتبهٔ ظهور نیز کلّ مقدورات آن مرتبه را محجوب می‌دارد. این نوشته را با سخنی از حکیم مارتین لینگز به پایان می‌برم، سخنی که فتح بابی است در شناخت معنای رمزی عنصر آب در هنر باغ‌سازی. گوید:

می‌توان گفت، چشمه‌ای که در مرکز هر پردیس است، رمزی است از جوهر ناب نخستینی که این پردیس از او سرشته است و بقای آن هم از جریان او است. (کتاب *یقین*)

پی‌نوشت‌ها:

۱. ترجمه‌هایی که در طول این نوشته از آیات قرآن کریم آمده است، همه از استاد محمّدکاظم معزّی است.

دکتر حمیدرضا فرزان یار
مدیر گروه حکمت هنر دینی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



جلسه دوم این همایش در بخش سخنرانی‌ها به پایان می‌رسد. من می‌خواستم چند نکته را عرض کنم. اولاً از سخنرانان محترم امروز و دیروز و همین‌طور از حضار محترم که طیَ دیروز و امروز در جلسات حاضر بودند بسیار تشکر می‌کنم.

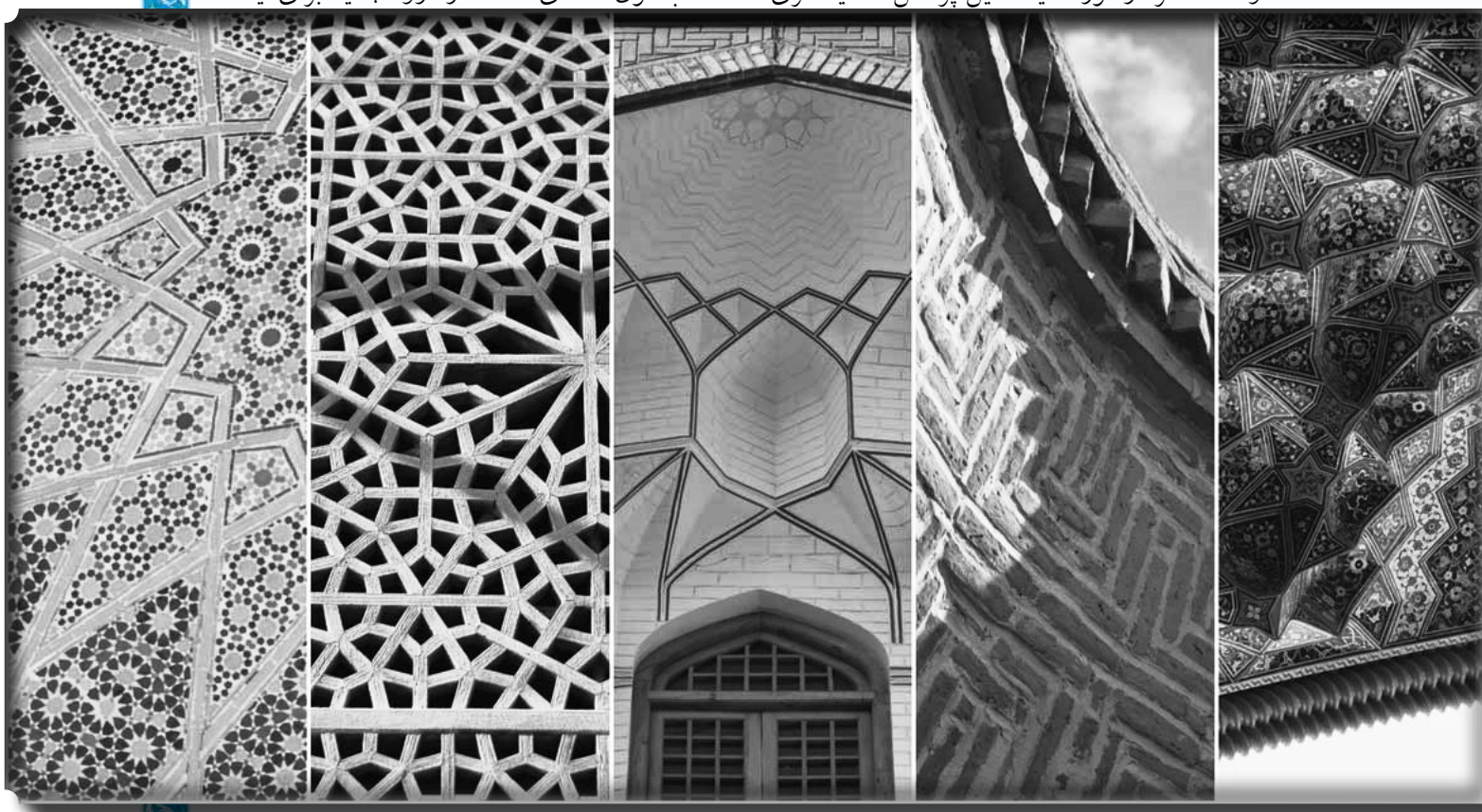
یک نکته که هم امروز و هم دیروز مطرح شد و در واقع از بحث‌های اساسی هنر هست، موضوع تمثیل است. تمثیل، اساس هنر سنتی است. در تمام انواع هنرهای سنتی تمثیل وجود دارد. اذعان به تمثیل و کاربرد آن در هنر باید با اعتقاد به وجود مراتب متعدد هستی یا عوالم وجود باشد. این عوالم وجود در تمام ادیان هست. بنابراین اشاره به مراتب بالاتر تا مراتب وجودی آنها در این هنرها وجود دارد و علت اصلی شکل‌گیری هنر سنتی، ارجاع دادن و یادآوری کردن مراتب بالاتر هستی است. مسلم است که چرا هنر مدرن نمی‌تواند هنر سنتی باشد؛ چرا که بر اساس دیدگاه بسیار تنگ و محدودش، به عوالم متعدد اعتقاد ندارد. بنابراین اگر در دوره جدید صحبتی از هنر مدرنیستی بشود که ایزمِ مدرنیزم را قبول داشته باشد و به آن وفادار باشد، قطعاً این هنر نمی‌تواند تمثیلی باشد.

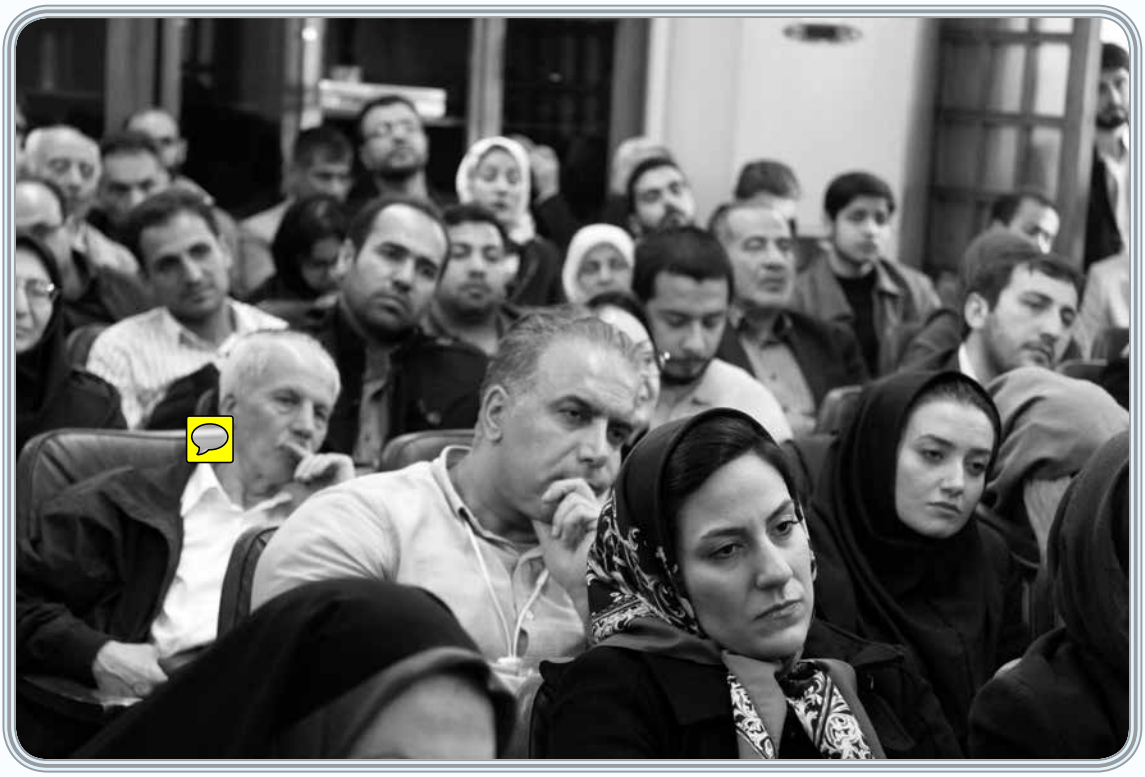
نکته دیگری که آقای دکتر رادپور در مورد کاربرد اصطلاح سنت‌گرایی و سنتی اشـاره کردند و گفتند گنون در کتاب *سیطره کمیت* به این مسأله می‌پردازد، به نظر من گذشته از اینکه این اصطلاح چطور به کار برده شود، در واقع مقصود گنون به این اصطلاح نیست. گنون در آنجا می‌خواهد دو مطلب را از هم جدا کند: سنتی و سنتی بودن (یعنی انسان سنتی و کسی که ادعای سنتی بودن دارد). در آنجا اصطلاح سنت‌گرایی را به کار می‌برد. در واقع سنت و سنت‌گرایی در دوره جدید در نوشته‌های این نویسندگان –از جمله مارتین لینگز– از عنوان مجله معروف *مطالعات سنتی* که خود گنون در آن مشارکت اصلی داشت و بخش مهمی از کتاب‌های او به صورت مجموعه مقالاتی است که اول‌بار در آنجا منتشر شده بود گرفته شده است. او با اصطلاح سنتی و سنت‌گرایی در آنجا مسأله‌ای نداشت، بلکه می‌خواست مطلب مهم‌تری را بگوید و آن تمایز بین

انسان سنتی –انسانی که سنتی زندگی می‌کند و سنتی فکر می‌کند– و کسی است که ادعا دارد. او حتی میان سنتی و سنت‌دوستی تمایز قائل می‌شود و قطعاً کفه ترازو را به سمت سنتی می‌برد.

و نکته آخر در مورد سینما. این پرسش که آیا هنری مثل سینما می‌تواند سنتی باشد یا نه، احتیاج به کمی توضیح دارد. اینکه هنر سینما در دوره سنتی شکل نگرفته یک واقعیت است، و این کار را سخت می‌کند تا بتوان این هنر را سنتی کرد. فکر می‌کنم هنر سینما این ظرفیت را دارد که اگر شرایط فراهم شود به یک هنر سنتی تبدیل شود؛ یعنی محتوایش سنتی باشد. قطعاً شرط لازم برای اینکه سینما هنر سنتی شود این است که بتواند تمثیل‌های خاص خودش را در بیان پیدا کند. یعنی نه فقط موضوع، موضوع تمثیلی باشد، بلکه حتماً زبان تمثیلی و سنتی پیدا کند. این مسأله تقریباً اتفاق نیفتاده است. در بعضی از کارهای ساتیاجیت رای، سینماگر هندی، نزدیک شدن به این مسأله را تا اندازه‌ای می‌بینیم.

عده‌ای می‌گویند وارد شدن تکنولوژی در یک چیز الزاماً به معنی خالی شدن زمینه برای ایجاد هنر سنتی است. من تصادفاً کتاب *هنر خط و تذهیب قرآنی* که ترجمه اثری است از مارتین لینگز و دیروز آقای دکتر قیومی راجع به این مسأله صحبت کردند را همراه دارم. الان کتاب هنری در بازار خیلی زیاد است، اما این کتاب با موضوع‌اش و با تکرار همان آثاری که ابتدا با دست، خوشنویسی و سپس تذهیب شده، کتاب فوق‌العاده‌ای است. در دروه جدید برای اینکه این کتاب در دسترس عده خیلی بیشتری قرار داده شود از صنعت هم استفاده شده. شاید یکی از بهترین کاربردهای صنعت در همین مورد و در مواردی شبیه به این است. برای تکثیر این کتاب قطعاً باید از صنعت استفاده شود. البته قطعاً اثر چاپی جای اثر واقعی اولیه اصیل –که با دست نوشته و نقاشی شده است– را نمی‌گیرد. به عبارت دیگر تأثیری که هنر سنتی –هنری که هنرمند با دست خودش تولید می‌کند، چه معماری باشد، چه نقاشی، چه نمایش و چه هر چیز دیگر– بر هنرمند دارد اثر چاپی و تولید صنعتی، حتی اگر هنر سنتی را هم برای خودش الگو قرار بدهد، این تأثیر را بر هنرمند ندارد، ولی برای استفاده‌کننده تا اندازه‌ای این تأثیر را دارد و در مواردی، به‌خصوص در شرایط امروز، ناگزیریم که به آن تن بدهیم و یک راه حل میانی انتخاب کنیم. به هر حال می‌خواهم روی این نکته تأکید کنم که کاربرد صنعت و ابزار صنعتی الزاماً به این معنی نیست که سنتی نمی‌تواند باشد و هنر





سنتی نمی‌تواند شکل بگیرد. البته در ایجاد و کاربرد فناوری حتماً باید دقت کرد که کجا و به چه صورت به کار برده شود؛ بحث محیط زیست مطرح است، بحث ارتباط کسی که با دستگاه صنعتی کار می‌کند با خود آن دستگاه مطرح است و سؤالات متعدد دیگری هست که باید به آن پاسخ داده شود.

مجدداً از سخنرانان امروز و دیروز تشکر می‌کنم. جناب آقای دکتر سعید بینا لطف کردند و از دانشگاه اصفهان تشریف آوردند. امیدواریم برگزاری این همایش که درباره لینگز و آثار او بود مجدداً نام و آثار او را در جامعه مطرح کند.

ذکر این نکته بسیار مهم است که مبنای آثار مارتین لینگز حکمت، عرفان، سنت و معنویت است. هر اثری، در هر زمینه، که بر این اساس تولید شده باشد قطعاً ماندنی است. اینکه آثار مارتین لینگز، گنون و دیگران در دنیا ماندنی می‌شود به همین علت است.

این مثال همیشه در ذهن من هست که حافظ حدود ۷ قرن پیش زندگی می‌کرد. شعر حافظ در خانه و دل هر ایرانی هست. شعر حافظ زمان‌پذیر نیست و با گذشت زمان کهنه نمی‌شود. اگر ایرانی بخواهد شعر بخواند شعر دوره مشروطه خیلی به او نزدیک‌تر است و لابد برای او قابل فهم‌تر است. پس چرا این کار را نمی‌کند و شعر حافظ یا مثنوی را می‌خواند؟ به این دلیل که همان‌طور که الان یادآوری شد، مبنای شعر حافظ حکمت، حقیقت و معنویت است و به گفته خودش: شعر حافظ همه بیت‌الغزل معرفت است. معرفت در اینجا به معنی عرفان است و عرفان به معنای شناخت خداوند است؛ آن حقیقت متعالی که در آثار سنتی، در شعر سنتی، در تمام ادبیات ما، و به طور کلی در تمام آثار ساخته‌شده گذشته ما وجود داشت و به همین علت جلوه‌گاه زیبایی و حقیقت است و لذا ماندنی است و همیشه پایدار خواهد بود. با تشکر از حضار محترم و حوصله‌ای که طی این دو روز به خرج دادند من پایان این همایش را اعلام می‌کنم.

همایش

سهروردی در متن آثارش

«بزرگداشت روز شیخ اشراق»

دبیر علمی: دکتر شهین اعوانی

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی	سهروردی در عقل سرخ
دکتر سید مصطفی محقق داماد	تفسیر قرآن در آثار سهروردی
دکتر غلامرضا اعوانی	الالواح العمادیه
دکتر نجفقلی حبیبی	کلمة التصوف
دکتر نصرالله حکمت	مقدمه حکمة الاشراق
دکتر عارف امامی مهر	رساله فی حقیقة العشق
دکتر سعید انواری	نیایش‌های سهروردی

۸ مرداد ماه

سهروردی در عقل سرخ

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
استاد فلسفه و حکمت اسلامی



بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین. به بال خویش می‌باید پریدن/ به بال دیگران نتوان پریدن. خیلی خوشحالم که توفیقی دست داده تا در جلسه‌ای که به مناسبت بزرگداشت شیخ شهید سهروردی در موسسه حکمت و فلسفه برگزار می‌شود شرکت کنم. چرا روی کلمه شهید تکیه کردم؟ قرن‌ها از شهادت سهروردی می‌گذرد. او را در شهر حلب سوریه کشتند. ۷۰۰– ۸۰۰ سال است که به او شیخ مقتول می‌گویند. نه تنها فقها، بلکه حتی فلاسفه هم به او شیخ مقتول می‌گویند. به کتاب‌های فلسفی نگاه کنید. چرا می‌گویند مقتول و نمی‌گویند شهید؟! او شهید راه حکمت است. سهروردی شهید راه عقل است. چرا می‌گویند مقتول؟ تا گناهی از او برآید. شیخ گناهکار نبود. در جوانی، در سن ۳۶ تا ۳۸ سالگی ، به وضع فجیعی در شهر حلب سوریه به شهادت رسید.

شیخ شهید سهروردی (ره) موسس حکمت اشراقی در جهان اسلام است. البته همه حکمت جهان اسلام اشراقی است اما معروف است که سهروردی موسس حکمت اشراقی است و ابن‌سینا رئیس المشایی است. یک غلط بزرگ! فلاسفه مجلس توجه کنند که از این به بعد نگویند. ابن‌سینا یک اشراقی تمام عیار است. چطور این ظلم شد؟ این بحثی طولانی است که در سخنرانی من نمی‌گنجد. ابن سینا رئیس اشراقیون است و سهروردی هم اشراقی و پیرو ابن‌سیناست. از آنجا که بنا شده است در آثار سهروردی صحبت

کنیم، من حدود ۵۰ سال پیش کتابی با عنوان شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی نوشتم که ۶۰۰-۷۰۰ صفحه است و عزیزان می‌توانند بخوانند. سال‌ها طول می‌کشد تا من از دقایق فلسفی ایشان صحبت کنم. بنابراین وارد آن بحث نمی‌شوم. فقط در برخی آثار ایشان و به اجمال هرچه تمام‌تر سخن می‌گویم. البته درباره حکمت الاشراق صحبت نمی‌کنم، که دریایی بی‌کرانه است. حکمای ما طبق معمول زمان به عربی می‌نوشتند. او حکمت الاشراق را، طبق معمول زمان، به عربی نوشت. اما سه رساله به زبان شیرین فارسی دارد. نمی‌دانم که آیا سهروردی در آن زمان ترکی بلد بود یا خیر. آذربایجانی‌ها باید اینجا نظر بدهند. البته الان سهروردی‌ها ترک‌زبان‌اند. بنابراین او سه رساله فارسی دارد که یکی از آنها عقل سرخ است. به اسم رسائل او دقت کنید. او فیلسوف و حکیم است اما از هر شاعری شاعرتر است. به ذوق شاعرانه او توجه کنید. این روزها وقتی شعرای ما می‌خواهد خیلی شاعرانه حرف بزنند می‌گویند جیغ بنفش. عقل سرخ سهروردی از جیغ بنفش شاعرانه‌تر است. دومین رساله او به فارسی آواز پر جبرئیل است. جبرئیل پرواز می‌کند و پر زدن او آواز هم دارد. آیا وقتی کلاغ و کبوتر هم پر می‌زنند پر زدن‌شان آواز دارد؟! و سومین رساله او به فارسی لغت موران است. مورچه لغت دارد. اینکه هر حیوانی صدایی دارد طبیعی است. حیوانات صدا دارند اما آیا لغت هم دارند؟ بنابراین این سه رساله او به زبان فارسی است.

اگر بخواهم در مورد محتوای این رساله‌ها صحبت کنم سال‌ها زمان می‌برد. اجازه بدهید من فقط درباره این سه اسم صحبت کنم. لغت موران. مور لغت دارد. این مرد ایرانی تمام‌عیار چقدر قرآنی است! شیخ اشراق یک ایرانی تمام عیار است. من و شما آن‌قدر ایرانی نیستیم. شیخ اشراق ایرانی خالص (هخامنشی) است. اما در عین حال چقدر هم قرآنی است! مور چه لغتی دارد؟ قرآن کریم فرموده « قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ». خداوند می‌گوید مورچه گفت؛ ما که نمی‌گوییم! سلیمان پیغمبر محتشم است، خدم و حشر دارد، سلطان روزگار است. اما آن مورچه به مورچه‌ها گفت بروید به لانه‌هایتان، چون لشگریان سلیمان شما را پا مال می‌کنند، اینها شعور ندارند، نمی‌فهمند، نادان‌اند. اگر سلیمان این حرف را شنیده بود چه می‌کرد؟ آیا این توهین نبود؟ حالا این لغت داشت یا نه؟ لغت موران این است.

من خیلی ساده برایتان می‌گویم که سهروردی چقدر با قرآن مأنوس بود. آواز پر جبرئیل. جبرئیل فرشته حامل وحی است. وحی حضرت ختمی مرتبت را در طول مدت بعثت چه کسی آورده؟ جبرئیل. او آیات قرآن کریم را بر گوش پیغمبر گفته و پیغمبر هم او را به صورت‌های مختلف دیده، و می‌گوید دو بار هم به صورت واقعی او را دیده‌ام. مگر جبرئیل پر دارد؟ قرآن می‌گوید دارد! «أُولِي أَجْنِحَةٍ»؛ یعنی ملائکه بال دارند. اما آیا بال آنها مانند بالِ کبوتر است؟ شعری از مولوی می‌خوانم تا پر و بال جبرئیل برایتان معنی شود. با یک شعر کوتاه تفسیر می‌کنم که بال یعنی چه.

عقل را هفتصد پر است و هر پری
از سماء بگرفته تا تحت الثری

عقل شما هفتصد پر دارد. بنابراین بال فرشتگان همان پرهای عقل‌اند. جبرئیل آگاهی است، حامل وحی است، آگاهی الهی را می‌آورد، عقل است، اما پر دارد. پس این هم آواز پر جبرئیل. من به اجمال می‌گویم. چون اگر بخواهم توضیح بدهم خیلی طولانی می‌شود. رساله سوم عقل سرخ است. عقل چه رنگی است؟ آیا عقل رنگ دارد؟ چرا می‌گوید عقل سرخ؟ یک مثال عامیانه ساده می‌زنم و بعد معنی می‌کنم. مسائل فلسفی و عقلی را باید با مثال روشن کرد. آیا تا به حال موقع غروب به افق نگاه کرده‌اید؟ فقهای ما به آن حُمره مشرقیه می‌گویند. حمره یعنی سرخ. یک حمره مغربیه داریم و یک حمره مشرقیه. غروب کمی سرخی در افق پیدا می‌شود. صبح هم همینطور است. چرا؟ وقتی رنگ سفید و رنگ سیاه در هم آمیخته شود سرخ می‌شود. این موضوع را هم طبیعی‌دان‌ها باید بگویند. وارد این بحث نمی‌شوم. موقع غروب روشنی می‌رود و تاریکی می‌آید. رفتن روشنایی و آمدن تاریکی وقتی به هم نزدیک می‌شوند، سیاه و سفید ترکیب می‌شود و آسمان سرخ می‌شود. حمره مشرقیه و حمره مغربیه. نماز مغرب مربوط به ذهاب حمره مشرقیه است. این از مباحث فقه است. حال چرا عقل سرخ است؟ عقل از دانایی پرده

نادانی را می‌شکافد. از نادانی به نادانی راه نیست. عقل از کجا به دانایی می‌رسد؟ اشراق همین‌جاست. بچه وقتی متولد می‌شود هیچ‌چیزی بلد نیست. خود خداوند می‌گوید « وَ اللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً». شما وقتی از مادر متولد شدید هیچ چیزی بلد نبودید، اما این استعداد در درون شما بود. حال اگر افلاطونی شویم که باید بگوییم شما در مُثُل همه اینها را داشتید.

بودم آن روز من از طایفه دُردکشان
که نه از تاک نشان بود و نه از تاک نشان

نمی‌خواهم وارد بحث افلاطونی شوم. به مرور

دانایی روشنایی. و گفتیم که به هم رسیدن اینها دارای رنگ سرخ می‌شود. عقل سرخ است، چون شما را از نادانی به دانایی می‌برد. اگر عقل نباشد آیا انسان‌ها دانا می‌شوند؟! حیوانات در غرایز حیوانی از ما قوی‌ترند. در خوردن، آشامیدن و تمام صفات حیوانی از ما نیرومندترند، اما چون عقل ندارند دانا نمی‌شوند. شما تا به حال یک کشف علمی از یک حیوان ندیده‌اید. آیا حیوانات کشفیات علمی کرده‌اند؟ یا فلسفه گفته‌اند؟ پس عقل از علم اجمالی، از محسوس به متخیل و معقول، و حتی از غریزه به بالا می‌رود. انسان هم مثل حیوانات غریزه دارد.



انسان محسوسات را یاد می‌گیرد. به حسب غریزه پستان مادر را می‌شناسد، گریه می‌کند، کم کم از محسوسات به متخیل، از متخیل به موهومات، و از موهوم به معقولات می‌رود. از جهل به علم می‌رود یا از علم اجمالی به علم تفصیلی؟ توجه کنید. از جهل به علم راهی نیست. از علم اجمالی به علم تفصیلی، از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول می‌رود. سیر است. عقل، سرخ می‌شود، چون از حس به خیال رفتن و از خیال به عقل رفتن، حرکت عقل است. انسان بین دانایی و نادانی است. انسان در نادانی نمی‌ماند. به دانایی می‌رود. نادانی سیاهی است و

غرایز خطا نمی‌کنند. انسان هم غریزه دارد اما در غریزه باقی نمی‌ماند. آیا وقتی انسان به معقول رسید در یک معقول باقی می‌ماند یا خیر؟ یکی پس از دیگری این عقل پیش می‌رود. این عقل تا کجا پیش می‌رود؟ حکمای ما عقل را به چهار مرحله تقسیم‌بندی کردند: عقل بالقوه یا هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. این تقسیم‌بندی تقسیم‌بندی بدی هم نیست، ما هم آن را قبول داریم، اما مسأله قوی‌تر از این است. حالا عقل بالفعل چقدر است؟ عقل بالمستفاد تا کجا می‌رود؟ چه موجودی سریع‌تر از عقل پرواز می‌کند؟! عقل خیلی تند و گسترده می‌رود.

عقل همه عالم را زیر سیطره خودش قرار می‌دهد. عالم عقل را می‌فهمد یا عقل عالم را می‌فهمد؟ این توانایی عقل است که عالم زیر سیطره آن است. عقل عالم را می‌فهمد. تا کجا پیش می‌رود؟ همچنان می‌رو به پایانش مرس. تا جایی که به دیوار آهنین ذات خدا می‌رسد پیش می‌رود. تا صفات حق تعالی می‌رود اما به ذات راه ندارد. عقل را به ذات حق راه نیست، پشت آن دیوار می‌ماند. اما چطور پشت دیوار می‌ماند؟ مدام سوال می‌کند آن پشت چه خبر است. اگر شما را به جایی پشت یک دیوار بلند ببرند و بگویند اینجا بمانید چون دیگر راه ندارید، می‌مانید، اما دائما می‌پرسید آن پشت چه خبر است. عقل کنجکاو بالذات و شهید راه کنجکاوی است. چون کنجکاو است سر خود را به باد می‌دهد. انگلیس‌ها ضرب‌المثلی دارند که می‌گویند curiosity kills the cat؛ یعنی کنجکاوی زیاد گربه را به کشتن می‌دهد. عقل کنجکاو بالذات و جستجوگر است. به عبارت دیگر، عقل، راه است، صراط است، می‌رود، همیشه در آغاز است، وقتی هم به پایان می‌رسد نمی‌گوید اینجا پایان است. با عقل‌تان بروید! نمانید! دو «ت» انسان را متوقف می‌کند: تنبلی و ترس. فکر کردن خیلی سخت است. همه فکر می‌کنند که عملگی سخت است. خیر! فکر کردن سخت است. ترسیدن هم باعث می‌شود انسان به درجات بالاتر فکر کند. انسان با این دو ت در یک جا می‌ماند و تصور می‌کند که رسیده است. سعی کنید نمانید. عرفا سلوک می‌کنند، سالک راه عقل و فکرت‌اند. عجایب در این عالم زیاد است اما یک نفر به من بگوید عجیب‌تر از انسان چیست. عجیب‌تر از انسان والله نیست. انسان از هر عجبی عجب‌تر است. انسان هم عجب است و هم عجب‌ها را می‌فهمد. آیا حیوانات تعجب می‌کنند؟ حیوان ممکن است کمی یکه بخورد اما در حال تعجب فرو نمی‌روند. انسان تعجب می‌کند. به همین دلیل است که می‌گویند حیوانات نمی‌خندند، زیرا معتقدند منشأ خنده تعجب است. الانسان حیوان ضاحک لانّه یتعجب. بعضی‌ها می‌گویند حیوانات گریه می‌کنند، [البته من این حرف را هم قبول ندارم] اما بعید است که بخندد. زیرا تعجب ندارد. انسان هم خودش عجیب است و هم تعجب و حیرت می‌کند. چرا؟ چون فکر می‌کند. حال یک سوال دیگر: انسان فکر می‌کند یا فکر آدم فکر می‌کند؟ همه می‌گویند آدم فکر می‌کند. سلول‌های بدن آدم فکر می‌کند یا فکرش؟ فکر کردنِ آدم مجاز است؛ یعنی فکر آدم فکر می‌کند. الفکرَ یفکر. کار فکر فکر کردن است. فکر برای ماندن نیست، برای رفتن است. نگو من رسیده‌ام و دیگر در یک جا بمانی! همین که بمانی کار تمام است. برس، بگذر. دوباره برس، بگذر. به کجا می‌رسی که نگذری؟! به جایی برس که نشود عبور کرد. پس عقل سرخی که سهروردی می‌گوید یعنی از تاریکی به روشنایی رفتن. و چون روشنایی مطلق نیست دوباره پس از آن، تاریکی هست. علم انسان مطلق نیست. علم خداوند مطلق است. در علم خدا تاریکی نیست. اما هر چه آگاهی انسان بیشتر شود مجهولات‌اش بیشتر می‌شود. چه انسانی است که هیچ مجهولی نداشته باشد؟ دایره مجهولات وسیع‌تر است یا دایره معلومات؟ مجهولات. پس هر اندازه فکر قوی شود باز هم مجهولات است. برخورد دانایی و نادانی، و یا برخورد روشنایی و تاریکی سرخی می‌آورد. عقل، سرخ است چون از نادانی به دانایی، و از تاریکی به روشنایی می‌رود. ولی هر روشنایی نسبت به روشنایی بالاتر کمی تاریک است. نور این اتاق نسبت به نور خورشید تاریک است. هرچه پیش برود نور بیشتر هست. عقل همواره سرخ است و سرخ باقی می‌ماند.

من فقط وجه تسمیه این کتاب‌ها را گفتم. اینکه سهروردی در این کتاب چه گفته باید بروید بخوانید. خانم‌ها، آقایان، شما را به خدا کتاب بخوانید. انی کتاب ۷۰۰–۸۰۰ سال پیش نوشته شده اما خوانده نشده. رساله عقل سرخ را، که رساله کوچکی هم هست، بخوانید تا ببینید سهروردیِ شهیدِ جوان در این رساله چه فرموده. عقل آدمی همیشه سرخ است، چون همواره برای فهم بیشتر از مجهول به معلوم به پیش می‌رود. درود بر شما

تفسیر قرآن در آثار سهروردی

آیت الله دکتر سید مصطفی محقق داماد
استاد حقوق و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی



بسم الله الرحمن الرحیم. خدمت کلیه عزیزان، سروران ارجمند، اساتید کلام، خانم‌ها و آقایان سلام عرض می‌کنم. همانطور که خانم دکتر اعوانی فرمودند موضوعی که قرار است در این دقایق بسیار محدود درباره‌اش صحبت کنم «تفسیر قرآن» سهروردی است. ابن‌سینا چند رساله درباره تفسیر چند سوره قرآن به نحو کامل دارد. ملاصدرا هم که چند جلد تفسیر دارد و علاوه بر اینکه در آثارش به آیات تمسک کرده، یک تفسیر مستقل هم دارد. از سهروردی چنین چیزی –لااقل– به دست ما نرسیده است و اگر هم حسب نقلی که امروز خواهم کرد، چنین چیزی وجود داشت، تفسیر کاملی از یک سوره قرآن یا همه قرآن به دست کسی نرسیده است. اما در سراسر آثارش آیات زیادی را آورده و برداشت‌های جالبی از آنها دارد. من این کار را روی آثار ملاصدرا هم انجام داده‌ام و هم‌اکنون در همین موسسه مشغول تدریس آن هستم. درباره سهروردی هم این کار باید انجام شود. البته اخیرا کسی از فضلا این آیات را احصاء کرده است، اما فکر نمی‌کنم کسی تفسیری از اینکه سهروردی کجا یک آیه را چگونه برداشت کرده ارائه داده باشد.

من از اول حکمت الاشراق شروع کردم تا ببینیم ایشان از آیاتی که ذکر کرده چه برداشتی کرده است. اولین آیاتی که در کتاب مستطاب حکمت الاشراق آورده این آیات شریفه است: « وَ لَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ. وَ ما هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ». این دو آیه از

سوره مبارکه تکویر است. قرآن مجید بعد از چند سوگند می‌گوید «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ»؛ آن قول رسول کریم‌ای است که ذِی قُوَّةٍ اِست، عِندَ ذِی الْعَرْشِ مَکِین است، مُطَاعٍ اِست، أَمِین است و در آخر می‌گوید «وَ لَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ»؛ یعنی او را دیده است در افق مبین، و او نسبت به غیب ضنین و بخیل نیست. حال ببینیم سهروردی این آیه اخیر را چگونه برداشت کرده است.



با اجازه فضلا و سرورانم، ابتدا تفسیری از علامه طباطبایی می‌آورم تا ببینیم با تفسیر سهروردی چقدر فرق دارد و سپس ببینیم مجمع‌البیان یا تفاسیر دیگر چگونه‌اند. می‌دانید که ایشان یک حکیم بزرگوار و مفسر قرآن است. ایشان اینطور تفسیر کرده‌اند که مراد از رسول در «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» جبرئیل است. پس این قرآن قول جبرئیل است. بعد می‌گوید «و قد وصفه الله بصفات ستّ». یعنی خداوند شش صفت را در مدح و ستایش جبرئیل آورده است. ۱–رسول است؛ که این دلالت می‌کند که او نماینده، رسول و پیام‌آور خدا و آورنده وحی به پیغمبر است. رسول بودن خودش یک افتخار است. ۲–رسولی است کریم؛ یعنی نزد خدا ذو کرامت و ذو عزت است، دارای کرامت است. ۳–ذِی قُوَّةٍ است؛ یعنی ذی قدرت و ذی شدت بالغه است، دارای قدرت است. ۴– عِندَ ذِی الْعَرْشِ مَکِین است؛ جایگاه او در عرش خداوند و نزدیک به خداوند است. ۵– مُطاع است؛ یعنی مانند همه ملائکه دیگر مطاع به امر خداوند است. ۶– امین است، خیانت نمی‌کند. لا یخون فی ما امر به. در هیچ کاری که خدا به او می‌سپرد و آنچه که باید ابلاغ کند خیانت نمی‌کند. حال دقت بفرمایید. « وَ لَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ». علامه طباطبایی می‌گوید «ضمیر الفاعل لصاحب». در واقع فاعل بیننده همان صاحب در « وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ» است؛ یعنی به پیغمبر برمی‌گردد. بنابراین پیامبر دید. چه کسی را؟ «ضمیر المفعول لالرسول الکریم». یعنی جبرئیل را دید. بنابراین پیامبر دیده است جبرئیل را در افق مبین. در مورد افق مبین هم می‌گوید «الناحیه الظاهره». خلاصه آیه چیست؟ خداوند می‌گوید (أُقْسِمُ) من سوگند می‌خورم که «لقد راءَ النبیُ جبرئیل حال کونه جبرئیل کائناً فی الافق المبین». یعنی وقتی جبرئیل در افق مبین بود پیغمبر او را دید. اما جمله آخر که از همه مهم‌تر است این جمله است: « وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ». علامه طباطبایی می‌گوید «الضمیر لالنبیء»؛ یعنی ضمیر مَا هُوَ به پیغمبر برمی‌گردد. «و المراد بالغیب الوحی النازل». بنابراین اینکه پیامبر نسبت به غیب بخیل نیست یعنی چه؟ ضنین صفت مشبهه است و از ضِن می‌آید. ابن‌سینا هم در ابتدای اشارات می‌گوید من اینها را برای تو جمع کردم اما نسبت به آدم‌های کم‌شعور که فلسفه را نمی‌فهمند ضنین باش؛ یعنی بخیل باش و این مطالب را با بخل در اختیار او قرار بده. این همان کلمه است. مَا هُوَ؛ این «ما» مای نافیه است. یعنی پیغمبر اکرم نسبت به غیبی که به او وحی می‌شود ضنین و بخیل نیست. لا یبخل بشیء ما یوحی الیه فلا یکتمه و لا یحبسه و لا یغیره؛ نه تغییرش می‌دهد، نه کم می‌کند، همه مطالب را می‌رساند و مأموریت خود را به خوبی انجام می‌دهد. پیغمبر این است. به موجب این برداشت –که ضمیر فاعلی «رَآهُ» به پیغمبر بازگردد و ضمیر مفعولی «رَآهُ» به جبرئیل– معنایش این است که این آیات مربوط به قرآن است و توصیف حقیقت و ماهیت واقعی قرآن را می‌کند و دلالت دارد بر اینکه جبرئیل قرآن را برای پیامبر آورده، او هم رسالت‌اش را در مقابل مردم انجام می‌دهد و هیچ کم نمی‌گذارد. بنابراین، با این تفسیر، به هیچ وجه مسأله دیگری در نمی‌آید و فقط در مورد قرآن است. حتی اگر هم نفهمیم و نگوییم که منحصرا مربوط به قرآن است اما به هر حال در مورد آیات قرآن است.



اما سهروردی در مقدمه حکمت الاشراق کاربردی از این آیه برداشت می‌کند که به تعبیر بنده، بیان مبانی محوری و اصلی فلسفه اشراق است. فرق فلسفه اشراق با فلسفه مشاء در چیست؟ آیا هیچ فرقی با هم ندارند؟ آیا می‌توان به همین راحتی گفت که ابن‌سینا مشایی بوده و سهروردی اشراقی؟ ماهیت،

مبانی و متد فلسفه اشراق با فلسفه مشاء فرق دارد. فلسفه مشاء با استدلال، منطق، صغری، کبری و استنتاج به پیش می‌رود. اما فلسفه اشراق ادعا دارد که از جای دیگری مستقیماً اشراق می‌شود. فرق اینها خیلی زیاد است.



ما در فلسفه اشراق، در همان صفحه اول حکمت الاشراق، با چند اصطلاح برخورد می‌کنیم که یک دنیا پیام دارد. ۱- ذوق یا چشیدن. اما ذوق یعنی چه؟ یعنی دریافت بلاواسطه علوم. ۲- خلوات، که جمع خلوت است. جناب قطب‌الدین رازی در تعریف‌اش می‌گوید خلوت یعنی «ترک المحسوسات و المألوفات الجسمانیه و قطع الخواطر الوهمیه و الخیالیه»؛ ترک محسوسات و مألوفات جسمانی و ترک خواطر وهمی و خیالی. ۳- منازلات که جمع منازَله است و به معنای اتصال با عالم ربوبی است. هر دو شارح، هم جناب شهرزوری و هم جناب قطب‌الدین رازی –که با اینکه در قرون مختلف بودند اما خیلی به هم نزدیک بودند– هر دو همین تعریف از منازله را ارائه کرده‌اند. حال من متن شیخ اشراق را برایتان می‌خوانم. سپس بحث می‌کنیم که ایشان چه برداشتی کرده است. خواهش می‌کنم توجه بفرمایید. «و ما زلتم یا معشر صحبی وفّقکم الله لما یحب و یرضی»؛ ای گروه دوستان من، خدا شما را بر آنچه که می‌خواهد موفق کند. «تلتمسون منّی ان اکتب لکم کتاباً»؛ از من خواسته‌اید که کتابی برای شما بنویسم. «اذکرَ فیه ما حصل لی بالذوق فی خلواتی و منازلاتی»؛ تا آنچه را که در خلوات و منازلات‌ام چشیده‌ام برایتان نقل کنم. حال اینکه آیا این ذوق قابل انتقال هست یا نه، قابل بحث است. در این مورد با سهروردی مباحث نمی‌کنیم. حرف او این است که شما از من خواسته‌اید که آنچه من چشیده‌ام برایتان نقل کردم. «و لکل نفس طالبهٔ قسط من نور الله»؛ برای هر روح جوینده‌ای بخشی از نور الهی وجود دارد و هر جانِ و روان پژوهشگری، از نور خدا سهمی دارد. «قلّ أو کَثُر»؛ کم آن، بنده و شما و دیگری، و زیاد آن هم اولیاء و انبیاء. «و لکل مجتهدٍ ذوقٌ نقص أو کمل»؛ برای هر تلاشگریِ –این مجتهد، مجتهد فقهی نیست– ذوقی کم یا زیاد وجود دارد. « و لیس العلم وقفا علی قوم لیغلق بعدهم باب الملکوت»؛ علم وقف بر عده خاصی نیست، مخصوص عده خاصی نشده تا در آن بسته شده باشد. این حرف خیلی مهمی است. شَبیه حرف انسداد باب اجتهاد است. یعنی باب اجتهاد عقلی بسته نشده، باز است. « و یمنع المزید عن العالمین»؛ و دیگران از آن محروم و منع شوند. « بل واهب العلم الذی هو " بالافق المبین ، و ما هو علی الغیب بضنین " »؛ بلکه واهب علم کسی است که هو بالافق المبین است و نسبت به رساندن علوم غیبی بخیل نیست. از این چه می‌فهمید؟ « و شر القرون ما طوی فیه بساط الاجتهاد »؛ بدترین زمان‌ها آن است که در تفکر بسته شود. «و انقطع فیه سیر الافکار و انحسمَ باب المکاشفات و انسدت طرق المشاهدات». پس از این می‌گوید وای بر این زمان و نفرین می‌کند. فضلا وقت بنده کم است. می‌خواهم نتیجه بگیرم تا ببینید فرق آن بیان و این بیان چقدر است. آقای طباطبایی گفت که آن پیغمبر است که ما هو علی الغیب بضنین، و آن دیگری هم جیرئیل است که پیغمبر او را دیده. اما جناب سهروردی این طور معنا کرد: اولا ضمیر مفعولی «رَآهُ» در آیه شریفه را به واهب العلم برگرداند؛ نه به جبرئیل. همچنین ضمیر «هو» در «وَ ما هُوَ عَلَی الْغَیْبِ بِضَنِینٍ» را به همان واهب العلم برگرداند، نه به صاحبکم. بنابراین منظور از واهب العلم چیست؟ بعضی‌ها اینکه علم وقف گروه خاصی نیست را رد قول کسانی می‌دانند که معتقدند علم فقط مال ارسطو و افلاطون بوده و دیگر فاتحه علم خوانده شده. قطب‌الدین رازی و جناب شهرزوری گفته‌اند که «اشارهٔ علی قوم یقولون ان الحکمهٔ کانت عند الاوائل و کذا التصوف و ان المتأخرین لا یبلغون مرتبهٔ الاوائل»؛ یعنی متأخرین به آنها نمی‌رسند. به نظر من این دو شارح، هر دو، کم‌لطفی کرده‌اند و در حرف سهروردی دقت نکرده‌اند. سهروردی حرف تازه‌ای می‌زند. مدلول کلام سهروردی، با توجه به بهره‌گیری از آیه قرآنی که خدمت‌تان عرض کردم، خیلی بالاتر از اینهاست. او می‌گوید اتصال به عالم ربوبی اختصاص به پیغمبران ندارد و در این تجربه باز است. درست است که کسی پیغمبر نَمی‌شود اما اتصال به عالم ربوبی مختص پیامبران نیست. قطب الدین شیرازی و جناب شهرزوری گفته‌اند اوائل، یعنی افلاطون و ارسطو و غیره. برداشت من از این عبارت این است که سهروردی می‌گوید آن کسی

که به افق مبین است و واهب العقل است، ضنین و بخیل نیست. در این که تجربه که کسی مانند پیغمبر دارد، که صدای خدا را شنیده و مطالبی مستقیماً به او اشراق شده، بسته نیست؛ ولو اینکه دیگر کسی پیغمبر نمی‌شود. پیغمبر محدود است و ختم شده است، اما در تجربه نبوی باز است و هنوز افرادی می‌توانند همان تجربه را بکنند و اشراقات مستقیمی داشته باشند. من یادداشت‌های زیادی نوشته‌ام و مقاله را به صورت مفصل‌تر در جایی چاپ خواهم کرد. این مطلب اصلا فرق بین عرفان و فلسفه است. حرف عرفا همین است که دل آدمی می‌تواند پیامی را مستقیم از عالم غیب بگیرد. علم تنها یک راه ندارد که تصور کنیم علم تنها از راه اکتسابی و قدم به قدم ممکن است. علم در دیگری هم دارد و آن اشراق و شهود است. ملاصدرا هم همین‌طور است. تمام شواهد الربوبیه پر از این محتواست: کشف عرشی، حکمهٔ عرشیهٔ، اشراق. اینها یعنی چه؟ حتی بعدا جناب مولوی گفت

گیرم این وحی نبی گنجور نیست
هم کم از وحی دل زنبور نیست

یعنی خدایی که به زنبور وحی می‌کند چرا به بشر نکند؟!

چونک او حی الرب الی النحل آمدست
خانه وحی‌اش پر از حلوا شدست

به زنبور عسل این همه عسل داده شده است.

او به نور وحی حق عزوجل
کرد عالم را پر از شمع و عسل

جناب مولوی این حرف را گفت. جالب است که حافظ خیلی صریح‌تر می‌گوید اتصال به واهب العقل، که عقل فعال است، برای همه‌کس ممکن است.

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند
واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
آن شب قدر که این تازه براتم دادند

یعنی می‌گوید همه اینها خبرهایی بود که برای من پیش آمد. باز در غزلی دیگر می‌گوید

دیدمش خرم و خندان قدح باده به دست
کاندر آن آینه صد گونه تماشا می‌کرد
گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم
گفت آن روز که این گنبد مینا می‌کرد
فیض روح‌القدس ار باز مدد بنماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

یعنی این احتمال همه‌جا و همیشه هست. حتی از ابتدای غزل هم معلوم است که حافظ چه می‌خواهد بگوید. البته این برداشت من است. من شارح حافظ نیستم و ادعایی هم ندارم. من یک معلم کوچک بی‌سواد هستم. اما آنهایی که ادعا می‌کنند ادیب‌اند، تا وقتی عرفان را خوب و متدیک نخوانده باشند و کتب قدما را مطالعه نکرده باشند، نباید دست به حافظ بزنند و اصلا حق ندارند شرح حافظ بنویسند. البته می‌توانند بگویند فاعل و مفعول چیست یا استعاره چیست. اما تا پیش‌شرط‌ها را نداشته باشند نمی‌توانند به درستی بگویند معنی ابیات چیست، یعنی چه که «سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد/ وانچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد». این بیگانه کیست؟ « گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است. طلب از گمشدگان ره/ لب دریا می‌کرد». اینها که هستند؟ حافظ با یک غروری می‌گوید که این در همه دل‌ها وجود دارد. حتی مولوی گاهی به ما تشر می‌زند که چقدر بی‌عرضه‌اید، چرا راه پیغمبر را نمی‌روید؟ و اعتراض می‌کند که چرا نشسته‌اید.

ملولان همه رفتند در خانه ببندید
بر آن عقل ملولانه همه جمع بخندید
به معراج برآیید چو از آل رسولید
رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید

یعنی شما که از آل رسول و پیرو پیغمبرید. یک نمونه آمده؛ حکم الامثال فی ما یجوز ولا یجوز سواء. اگر این امکان وجود دارد پس بر شما هم امکان دارد.

چو او ماه شکافید شما ابر چرایید
چو او چست و ظریفست شما چون هلپندید

او شق القمر کرده، شما هم بکنید. هَلَپند یعنی بیکار و بی‌عرضه. شما تنبل‌ها که می‌گویید ما پیرو پیغمبریم پس چرا نشسته‌اید؟ چرا با دل‌تان کار نمی‌کنید؟ چرا اتصال به عالم دیگری پیدا نمی‌کنید؟ فضلا اخیراً کتابی درآمده است که عجیب است. پارسال بنده به امر همین موسسه و جناب آقای خسروپناه و خانم اعوانی در مورد جناب سهروردی صحبت کردم و عنوان صحبت‌ام هم «سهروردی در محکمه جهل مقدس» بود و محاکمه او را نقد کردم. امسال کتابی چاپ شد به نام البستان الجامع لجمیع توارایخ اهل الزمان از قاضی اجل عمادالدین اصفهانی. من نام این کتاب را در آثار گذشته، از بروکلمان و نسخ خطی، دیده بودم اما نمی‌دانستم جایی چاپ شده یا نه. اخیراً متوجه شدم که این کتاب توسط یک نفر به عنوان رساله دکتری در اردن تصحیح و چاپ شده است. این یک کتاب تاریخی است که

درست متعلق به یک سال بعد از شهادت سهروردی است که هر سال، وقایع مهم سال را نقل کرده است. در این کتاب یک دوره تاریخ دقیق قبل از اسلام و خود اسلام هست، حتی تولد ائمه ما هم در این کتاب هست. در آنجا متوجه شدم که به دلیل همین کج‌اندیشی و نفهمی قضات نادان از برداشتی که امروز از سهروردی ارائه دادم او را به اعدام محکوم کردند. او منکر خاتمیت نیست! نمی‌گوید من پیغمبرم، نمی‌گوید باز هم پیغمبری می‌آید؛ بلکه می‌گوید امکان تجربه نبوی برای بشر وجود دارد و ادعای عرفان این است. اول ابن‌عربی همین حرف هست. اجازه بدهید متن این کتاب را بخوانم. در این کتاب آمده «و فیها قتل الفقیه شهاب الدین سهروردی و تلمیذه شمس الدین بقلعة حلب و احرق بعد ایام»؛ او را اعدام کردند و بعد از چند روز هم بدنش را سوزاندند. «و کان فقهاء حلب قد تعصبوا علیه ما خلا الفقیهین، ابنی جمیل»؛ همه فقهای حلب با او بد بودند. فقط دو فقیه به نام ابن جمیل –که من نمی‌دانم برادر بودند یا چه نسبتی داشتند– با او بد نبودند. «فانهما قالا هذا رجل فقیه»؛ این دو فقیه گفتند که این خودش فقیه و مجتهد است. شما چه کاره‌اید که او را محاکمه کنید؟ خیلی نکته عجیبی است. آنها گفتند ما امضا نمی‌کنیم و در این امر شرکت هم نمی‌کنیم. «و مناظرته فی القلعه لیس التحصن»؛ شما می‌خواهید در یک اتاق در بسته در یک قلعه یک فقیه را محاکمه کنید؟ جواب مردم را چه می‌دهید؟ «ینزل الی الجامع و یجمع الفقهاء کلهم و یعقد له مجلس»؛ باید یک جلسه علنی برگزار کنید. محاکمه غیر علنی را لغو کنید. چون آنها می‌خواستند محاکمه غیرعلنی برگزار کنند. محاکمه علنی از افتخارات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است. از اصول حقوق انسانی ما در قانون اساسی این است که هیچ محاکمه‌ای نباید مخفی باشد، مگر اینکه خلاف امنیت عمومی کشور باشد. این دو نفر آن روز این را فهمیده بودند. گفتند اولا چه کسی می‌خواهد آدم فقیه را محاکمه کند؟ باید کسی در حد خودش باشد. این در قانون زمان شاه هم بود. زمان شاه هم این قانون بود که اگر مجتهد اعلمی مرتکب جرمی شد نمی‌توان او را محاکمه کرد.



زمانی که امام خمینی در خطر محاکمه بود، امضای دسته‌جمعی فقیهان بزرگ که ایشان مجتهد است، ایشان را از خطر محاکمه رهانید. آن دو فقیه هم گفتند که سهروردی فقیه است. شما نمی‌توانید او را محاکمه کنید. چه کسی می‌خواهد او را محاکمه کند؟ گفتند پس در مسجد جامع همه را جمع کنید. در ادامه در این کتاب می‌گوید که سهروردی کتاب‌های مختلفی داشت «کان له تصانیف، من جملتها تفسیر القرآن علی رأیه و کتاب سمّاح الرقم القدسی». این کتاب در سال ۵۸۸ نوشته شد، یعنی یک سال بعد از قتل سهروردی. «و کتاب آخر، یقال له الالواح العمادیه، و کان شافعی‌المذهب الا انّه غلب علیه فلسفهٔ و علم الکلام و لما ناظر بعض الفقهاء فی القلعه فی الخلاف ما ترجّح لهم علیه حجهٔ»؛ یعنی اینها را محکوم کرد. « و اما علم الاصول، ما عرفه ان یتکلم معه فیه»؛ هیچ‌کس نتوانست در علم اصول با او حرف بزند. اما در آخر یک قاضی آمد و گفت «انت قلت فی تصانیفک أن الله قادر علی ان یخلق نبیاً؟»؛ تو گفتی که خدا می‌تواند پیامبر دیگری هم بیافریند؟ «و هذا مستحیل»؛ این محال است. به نظر من آقای سهروردی باید می‌گفت منظور من چه بوده. او نگفت که منظور من این نبوده، بلکه ژست گرفت و گفت «ما حد القدرهٔ؟»؛ خدا چرا قدرت ندارد؟! «ألیس الله القادر اذا اراد شیئاً لا یمتنع منه»؛ مگر خدا اگر بخواهد کاری بکند نمی‌تواند بکند؟ «قالوا بلی. قال فالله قادر علی کل شیء». خدا همه کار می‌تواند بکند. «قالوا الا علی خلق نبی فانه یستحیل». قدرت خدا استثنا بردار است. این حرف اشکال کلامی است و حرف بی‌معنی و باطلی است. «قال فهل یستحیل مطلقا ام لا؟» او یک سوال کرد که آنها نتواستند جواب بدهند. فقط داد زدند که «قد کفرت»؛ تو کافری. خودشان محکوم شدند و نتوانستند جواب بدهند. بنابراین گفتند تو کافری. اما این شخص می‌گوید این افکار را داشت: «و من جملته سمّا روحه المؤید بالملکوت»؛ یکی از افکار او این بود که روح خودش را موید به ملکوت کرد. این همان حرفی است که من امروز زدم. خلاصه اینکه سهروردی حرفی زده که بعدها مولوی حافظ و هر عارفی همان حرف را می‌گوید. او بنیان این حرف را گذاشت؛ بنیان حکمت ذوقی و حکمت اشراقی.

فیض روح‌القدس ار باز مدد بنماید
دگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد.

والسلام علیکم

الالواح العمادیه

دکتر غلامرضا اعوانی
استاد فلسفه و رئیس انجمن حکمت و فلسفه ایران



عوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم.
حَسْبُنَا اللهُ وَ نِعْمَ الْوَکیلُ نِعْمَ الْمَوْلی وَ نِعْمَ النَّصیرُ.
رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی وَیَسِّرْ لِی أَمْرِی وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِی.

مطالبی که بنده می‌خواهم به عرض سروران برسانم تا حد زیادی با فرمایش جناب استاد همخوانی دارد. و عرض می‌کنم چرا وقتی از من خواستند درباره یکی از تصانیف شیخ شهاب‌الدین سهروردی صحبت کنم بنده الواح عمادیه را انتخاب کردم. بنده از قدیم عادتی داشتم که نمی‌دانم محمود است یا مذموم، و آن این است که در هر کتابی که یک متفکر اسلامی می‌نوشت، به فهم او از آیات قرآنی نگاه می‌کردم تا ببینم برداشت او از این آیات و احادیث چیست. این روش به نظر بنده بسیار مطلوب است و حتی از جهاتی، از خواندن تفاسیر هم بهتر است؛ زیرا تفاسیر گاهی از یکدیگر نقل می‌کنند، ولی وقتی عارف، عالم، فقیه یا حکیم با آن درجه حکمت، عرفان و کمال علمی، چیزی را نقل می‌کند، آن چیز یک معنایی پیدا می‌کند. بنابراین از قدیم روش بنده به این صورت بود. وقتی آثار سهروردی چاپ شد بنده آنها را می‌خواندم و مخصوصا به آیات توجه می‌کردم. یکی از این آثار، رساله الواح عمادیه بود. شیخ شهاب الدین سهروردی این رساله را برای حاکمی به نام عمادالدوله نوشت و قصد داشت فلسفه را به او بفهماند. فهماندن فلسفه به یک حاکم کار بسیار دشواری است. او می‌گوید من کتاب‌های زیادی خواندم و نوشتم، اما هیچ‌یک از آنها برای بیان فلسفه به او مفید نبود. در آنجا شرط می‌کند که هر چیزی را که با برهان می‌آورد، برای استشهاد آن دو آیه هم بیاورد. بنابراین ابتدا برای خیلی از مسائل دو، سه یا حتی چهار برهان می‌آورد و بعد دو یا چند آیه می‌آورد. یکی از سرمایه‌های بزرگ فرهنگ ما فهم حکمی قرآن است. قرآن، نه تنها خود را، بلکه تمام کتب مقدس را حکمت می‌نامد و تمام پیامبران را معلم حکمت

می‌خواند. « وَ إِذْ أَخَذَ اللهُ مِیثاقَ النَّبِیِّینَ لَما آتَیْتُکُمْ مِنْ کِتابٍ وَ حِکْمَةٍ». خداوند در عهد الَست، پیش از بعثت پیامبران، از همه میثاق گرفت که ای پیامبران! کتاب و حکمت را به همه دادم. کتاب همیشه با حکمت همراه است و پیامبران معلم حکمت‌اند. بنابراین نباید عاری از حکمت باشند. حکمت در قرآن بسیار عمیق است. حکمت، در قرآن، ازلی و ابدی است و اختصاص به قوم خاصی ندارد. همه انبیاء معلمان حکمت بودند. همچنین حکمت، خیر کثیر نامیده شده. « وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً». حکمت اختصاص به پیامبران هم ندارد. بعضی تصور می‌کنند که فقط پیامبران از حکمت برخوردارند. اینها بین پیامبران و غیر پیامبران تفکیک قائل می‌شوند و تفکیکی هستند. در حالی که لقمان، که تنها کسی است که در قرآن از او به حکیم یاد شده است، کتاب نداشت و پیامبر نبود، بلکه یک برده حبشی بود. وقتی شما سوره لقمان را می‌خوانید تمام مبادی حکمت را در آن می‌یابید: از توحید، نبوت، تمام افعال حسن و حضور خداوند در عالم و غیره. بنابراین فهم حکمی قرآن سرمایه بسیار عظیمی است که در حکمت ما حفظ شده است و این از ابن‌سینا شروع شده است. البته پیش از او، فارابی و دیگران هم بودند اما ابن‌سینا راه را برای این کار هموار کرده است. شما در آثار ابن‌سینا اثری از حکمت عملی نمی‌بینید. او رساله‌ای درباره حکمت عملی ننوشته، و فقط گاهی به آن اشاره می‌کند. ابن‌سینا به جای حکمت عملی ارسطو، شریعت را تبیین حکمی کرده است. مثلا در کتاب دهم شفاء، بحث از نبوت، رویای صادقه، وجوب نماز و معاملات است و تمام اینها حکمت است. او در رساله اشارات و تنبیهات طریقت (یا مقامات العرفا) را مطرح کرده است. رازی که از سرسخت‌ترین دشمنان فکری او بود گفته بهترین بحثی که درباره عرفان نظری شده است متلعق به ابن‌سیناست. فلاسفه و حکمای ما –به خصوص ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا– فهم حکمی از قرآن داشتند. بعضی از غربی‌ها این نظریه را رواج دادند که این کلام است و استناد به اینها در حوزه فلسفه نیست. این کاملا اشتباه است. ما عده‌ای متکلم و عده‌ای فیلسوف داریم. متکلم همیشه ملتزم به وحی است. متکلم مسیحی قائل به انجیل است و قرآن را قبول ندارد. متکلم یهودی –مثل فیلون اسکندرانی– نه انجیل را قبول دارد و نه قرآن را. بنابراین می‌توان گفت که کلام نوعی انحصار طلبی است، یعنی حقیقت را در یک کتاب منحصر می‌کند. علاوه بر این، در هر دین، مذاهبی داریم. یکی اشعری است، یکی ماتریدی است، یکی سنی است، یکی شیعه است، و هیچکدام از اینها دیگری را قبول ندارد و حتی یکدیگر را تکفیر می‌کنند. چنانچه ما در مورد غزالی هم می‌بینیم. بنابراین کلام ذاتاً انحصارطلب است اما حکمت نه. مثلا شخص سهروردی، افلاطون می‌داند، ایران باستان می‌داند، ادیان دیگر را خوانده است، و حکمت را خاص نمی‌داند. این مسأله به نظر بنده بسیار مهم است. سهروردی در باب فهم حکمی قرآن اصولی را وضع کرده است که البته پیش از او هم بود ولی او آنها را به عنوان اصل وارد فلسفه کرد. جناب استاد در این باره صحبت کردند. بنابراین من فقط اشاره می‌کنم. این یکی از دستاوردهای بزرگ سهروردی است.



امروزه تمام فلسفه را غربی و یونانی می‌دانند، که خیلی اشتباه است. جناب استاد نقل کردند که هر کسی که نوری از حکمت دارد، قَلَّ اَو کَثُر، کم و بیش دارد، یکی کمتر و یکی بیشتر. واهب العلم –اگر هم حضرت رسول باشد باز هم به حق برمی‌گردد زیرا واهب حقیقی اوست– بخل ندارد. الذی هو بالافق المبین، لیس علی الغیب بظنین. چرا خداوند عالم را خلق کرده باشد ولی حکمت را زندانی کرده باشد تا فقط در افلاطون و ارسطو ظاهر شود؟! همه بهره‌مند بودند. بنابراین همانطور که قرآن حکمت را جهانی می‌داند، شیخ اشراق هم حکمت را در یک نور جهانی می‌بیند. همچنین ایشان در اپیستمولوژی هم تحولی به وجود آوردند. یعنی رسوخ در علم است، راسخ در علم است. حکمای مشایی می‌گویند علم، همان علم بحثی است. او می‌گوید خیر، علم بحثی و استدلالی ضعیف‌ترین درجه است و علم ذوقی را برترین نوع علم می‌داند. علم ذوقی را عرفا داشتند اما غزالی در کتاب المنقذ من الضلال این بحث را وارد فلسفه کرد. غزالی در آنجا می‌گوید فلاسفه معتقدند شناختن هر چیزی شناخت به علل آن است. یعنی اگر شما علت را کشف کنید یعنی چیزی را شناخته‌اید. [مطلب هل، مطلب ما، مطلب لم. لم یعنی بیان علت] غزالی می‌گوید اینطور نیست. طبیبی که علت مستی را بداند علم ندارد، مگر اینکه خودش شراب خورده و مست شده باشد و تنها در آن صورت به حکمت ذوقی دست

می‌یابد. یعنی طبیب مسلمانی که شراب نمی‌خورد علم ندارد. حلوای لن ترانی تا نخوری ندانی. حلوا را باید بخورید. حتی اگر یک دایرهٔ المعارف درباره حلوا بنویسید و بحث کنید تا وقتی نچشید نمی‌فهمید. اتفاقا این موضوع را ویلیام جیمز از غزالی الگو گرفته است. تمام کتاب انواع تجربه دینی مبتنی بر نقل قولی از غزالی است و حتی همین مثال طبیب را هم ذکر می‌کند. غزالی می‌گوید علم کشفی و ذوقی، ولی چون ویلیام جیمز روانشناس و تجربی‌مسلک بود، می‌گوید تجربه دینی. در حالی که در نزد ما علم بود. علم ذوقی در واقع علم الیقین و حق الیقین است. در داستان حضرت موسی در قرآن می‌خوانید که « إِذْ رَأَى نَارًا»؛ آتش را دید. آنگاه رفت و به اهل منزل‌اشَ خبر داد که من آتش دیدم. این خبر دادن در واقع علم الیقین است. گفت من برای شما آتش می‌آورم تا از آن استفاده کنید، این عین الیقین است. علمای بحثی علم را علم الیقین می‌دانند ولی عرفا معتقدند حق الیقین و عین الیقین برتر هستند و علم الیقین را آخر می‌دانند. پای استدلالیان چوبین بود.

از محقق تا مقلد فرق‌هاست/ کین چو داوودست و آن دیگر صداست.

علم تقلیدی بود بهر فروخت/ چون بیاید مشتری خوش بر فروخت.

علم تقلیدی برای خرید و فروش و معامله است، credit می‌گیرند، نمره می‌آورند، پاس می‌کنند. اگر مشتری بیاید خوشحال می‌شود و اگر نیاید قدری ناراحت می‌شود.

مشتری علم تحقیقی حق‌ست/ دایما بازار او پر رونق‌ست.

علمی که تحقیقی نباشد حق الیقین است و علم دینی مبتنی بر حق الیقین است. اگر آتش را در دست نگیرید نمی‌توانید تنها با دود حس کنید. اساس در دین همان علم تحقیقی است. بنابراین شیخ سهروردی، برخلاف غزالی که علم بحثی را تکفیر کرد، علم ذوقی را وارد جریان کرد. اشتباه بزرگ غزالی این است که علوم استدلالی را تکفیر کرده و می‌گوید ریاضی نخوانید. کتاب معروف مقصد الاسنی یک دوره کامل منطق است. تمام منطق ابن‌سینا را در آنجا آورده؛ آن وقت می‌گوید نخوانید! در هر صورت اگر آیات با مبنای حکمی که در رساله الواح عمادیه ذکر شده گردآوری شود و در مجموعه‌ای جمع شود، مسلماً از جواهر القرآن غزالی بیشتر است. کتاب غزالی هم بسیار مهم است. اما او فقط آیات را جمع‌آوری کرده، در حالی که شیخ اشراق برهان هم اقامه کرده است. یعنی ابتدا دو، سه یا چهار برهان اقامه کرده و بعد به عنوان استشهاد، آیه قرآن را ذکر کرده است. بنابراین فلاسفه ما در فهم حکمی قرآن گوی سبقت را از همگان و از همگنان، تا ملاصدرا و دوره ما، ربوده‌اند. سبزواری شرح اسماء الحسنی می‌نویسد، یعنی هزار اسم را از دیدگاه حکمی بیان می‌کند، یا شرح دعای صباح می‌نویسد و آن را از دید حکمی بیان می‌کند. فهم حکمی قرآن مهم‌ترین چیزی است که عالم اسلام الان به آن نیاز دارد. امروز باید روی فهم کلامی خط کشید. این همه فهم کلامی، این همه نزاع‌ها و دشمنی‌ها را به وجود آورده است. کسانی که وارث انبیاء هستند دارای علم تحقیقی هستند. العلماء ورثه الأنبیاء؛ نه اینکه درسهٔ الانبیاء! دراست انبیاء باید به وراثت انبیاء ختم شود و این پیام سهروردی و عرفای ما است.

شیخ اشراق اتفاقا در تقسیم‌بندی ارباب معرفت و حکما، همیشه عرفا را بالاتر از حکمای بحثی می‌داند. او به عرفا که حکمت ذوقی دارند متأله می‌گوید و واقعا هم تعبیر درستی است. چون عرفا –اگر این اسم درست باشد– عارف بالله هستند. کسی که ولی خدا نباشد نمی‌تواند به درجات بالای علم ذوقی برسد. ما جعل الله ولیّاً جاهلاً قطّ. ولی جاهل نمی‌شود! هر چه تقرب بیشتر باشد علم بیشتر است. تا برسد به ولایت کامله که می‌شود علم کامل. بنابراین ولی جاهل نمی‌شود و متأله حقیقی است. در خوابی هم که سهروردی می‌بیند از ارسطو می‌پرسد که آیا فارابی و ابن‌سینا حکمای حقیقی‌اند؟ و او پاسخ می‌دهد که خیر؛ بایزید، جنید، شبلی و غیره در واقع حکمای حقیقی اسلام بودند. حال می‌خواهم چند نقل قول به عنوان نمونه از او ذکر کنم. این نقل قول‌ها خیلی زیاد است و حتی باید اینها را کتاب درسی کرد و همه را به طور مفصل بررسی کرد. بعد از اینکه تجرد نفس از ماده را با دلایلی اثبات می‌کند می‌گوید حال که نفس غیر ماده است و مجرد است، نباید آن را به ماده آلوده کرد و این آیه را می‌خواند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها». این آیه خیلی عجیب است. ما در قرآن، مثلا در آیه «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ»، برای فلاح چندین شرط آورده اما در این آیه تنها یک شرط ذکر شده است. «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها. وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسّاها». یعنی با کلمه ««قَدْ» آورده است. سپس داستان «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْواها. إِذِ

انْبَعَثَ أَشْقاها» اضافه می‌شود. به نظر من آن ناقه، ناقه ولایت است که به آن توصیه کرد. چنانکه در روایات حضرت علی هم هست که می‌فرماید من ناقهٔ اللهای بودم که شما ولایت را عقر کردید. یا آیه «نَسُوا اللّـهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ». نفس به معنای خودی بود. نفس شیء یعنی خود شیء. بعد نفس معنای روان پیدا کرد و روانشناسی به وجود آمد. دیگر خودشناسی فراموش شده است. بنابراین در اینجا بلافاصله این آیه را ذکر می‌کند که «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللّـهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ»؛ نباشید مانند کسانی که خدا را فراموش کردند و خداوند آنها را فراموشانید. این در واقع عکس نقیض «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» است. بنابراین نفس در اینجا خود است. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي»؛ یعنی چون مزاج تمام شد و راست گشت، نفسی آن مزاج را حاصل شود لایق آن مزاج. البته او هم به فارسی نوشته و هم به عربی، اما من فارسی را می‌خوانم. و آیت دیگر این آیت را مثنی گرداند. مثنی گرداند یعنی دو آیه آورده. روحی یعنی روح القدس. و این اضافت به ذات خود، دلالت می‌کند بر شرف نفس، بر تجردش و بدانکه که او جوهر الهی است. و آیتی دیگر گفت « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». در قرآن بین امر و خلق فرق گذاشته‌اند. « أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ». هر چیزی که در خلق است از امر است. شاید یکی از اشتباهات فلسفه مشاء این است که به انشاء توجه نمی‌کند. امر روح را انشاء می‌کند. وقتی شما انشاء کردید از آن خبر می‌دهید. هر کاری که از ما سر می‌زند از عالم امر است. اینکه شما نیت می‌کنید، راه می‌روید، می‌نویسید، می‌بینید، همه از روح است اما اثر آن را خبر می‌دهید. یعنی هر خبری از یک انشاء است. هر خلقی از امری است. بنابراین آیه « قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» را می‌آورد. یعنی نفس، چیزی مفارق است و از عالم روحانی است. پس از اثبات واجب می‌گوید که این طریقه حضرت ابراهیم بوده. نقل می‌کند که این طریقه را ابراهیم خلیل استعمال کرد در معرفت ... در آنجا گفت «إِنِّي لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ». همه عالم آفل و ممکن است. و هم در حجت‌اش که «فَإِنَّ اللّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ». نکته‌ای را باید متذکر شوم و آن این است که مبادی فلسفه اشراق با مبادی فلسفه بحثی فرق دارد. بعضی‌ها در توجیه/ نقد فلسفه اشراق از مبادی بحثی استفاده می‌کنند. شیخ اشراق در اعتباریات، هم وجود و هم ماهیت را اعتباری می‌داند. نظریه او نور است و نور هم ظاهر بالذات و مظهر لغیر است. این نور، نور عرضی است، زیرا همه اجسام نور ندارند. در جسم است، و جسم هم علت نور نیست. یعنی می‌خواهد بگوید در پشت اینها فرشتگان هستند. در اینجا استدلال پنهانی دارد که خودِ جسم مظلم نمی‌تواند علت نور باشد و نور از یک منبع الهی دیگر است. اما نوری که جوهر است، نفس است. چرا؟ برای اینکه علم به ذات دارد. ظاهر بالذات است، علم دارد بدون تصور. او برای اینکه بدانید تصور چیست برهان آورده است. اولا در تصور به «آن» اشاره می‌کنید و شما به «خود» اشاره می‌کنید، و ثانیا برای اینکه بدانید که این تصور شماست باید خودتان را قبلا شناخته باشید. بنابراین ما سه نوع نور داریم: نور عرضی که موجود فی نفسه لغیره بغیره است، نور جوهری که نفس است و علم به ذات و علم حضوری دارد و موجود فی نفسه لنفسه اما بغیره است، و نور الانوار که موجود فی نفسه لنفسه بغیره است. البته بنده مطالب زیادی هم در خصوص اینکه خداوند خیر محض است یادداشت کرده‌ام. و همچنین آیات زیادی هست که سنت خدا ازلی است. گاهی با استناد به آیات قرآنی بعضی از نظریات را که اساس عقلی ندارند ابطال می‌کند؛ مانند نظریه اشراقیان که قائل بر ده عقل‌اند. می‌گوید: «متأخران را رأی این است که عدد عقول ده است. نُه آن است که نُه فلک، ترتیب از ایشان حاصل می‌شود و از دهم عالم عنصری. و حق آن است که عقول بسیارند. چنانکه در قرآن آمده است وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ. و آیتی دیگر وَ يَخْلُقُ ما لا تَعْلَمُونَ». مطالب این کتاب خیلی زیاد است. من فقط به اندازه بیست دقیقه مطلب آماده کردم. اینکه این عالم نظام است. صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ. فیض حق نامتناهی است. وا ینکه چرا انسان –نسبت به جانوران دیگر– احسن التقویم است، و او را با نبات و حیوان مقایسه می‌کند و فضائل انسانی را برمی‌شمرد. خلاصه بحث من این است که یکی از بزرگ‌ترین ثروت‌های معنوی ما فهم حکمی قرآن است که باید قدر آن را بدانیم. حکمای ما این فهم را کامل‌تر کردند. مثلا من در چند مورد از ملاصدرا این عبارت را دیدم که «حکمتنا المتعالیه عن البحث»؛ یعنی حکمت ما از بحث شروع می‌شود و تا آخر می‌رود و مراتب تشکیکی دارد. بنابراین حکمت هم مراتب دارد. قرآن هم کتاب حکمت، و کامل‌ترین حکمت، و مهیمن و حافظ همه حکمت‌ها و کتب الهی است. والسلام علیکم و رحمت الله برکاته

کلمة التصوف

دکتر نجفقلی حبیبی

استاد فلسفه



بسم الله الرحمن الرحیم. خانم دکتر اعوانی فرمودند که برنامه امسال در خصوص بررسی کتاب‌های سهروردی است و هرکدام از سخنرانان یکی از کتاب‌ها را انتخاب می‌کنند. من خدمت‌شان عرض کردم که من کتاب کلمهٔ التصوف را انتخاب می‌کنم و نکاتی از آن را مطرح می‌کنم. کلمهٔ التصوف یکی از آثار کوچک سهروردی است که در مجموعه چهارم چاپ شده است و هنر آن این است که بیش از بقیه آثار سهروردی به تصوف پرداخته است. برجستگی دیگر این کتاب این است که بسیار به آیات قرآن مجید استناد می‌کند. البته در کتاب الواح عمادیه –که استاد اعوانی مطرح فرمودند– هم به آیات قرآن زیاد استناد می‌کند و حتی در آنجا قید کرده که برای هر مطلب حداقل دو آیه می‌آورد. اما در اینجا تمام بحث‌های خود را به صورت خلاصه‌تر می‌آورد. مطالب این کتاب هم همان مطالب است، اما این کتابی جمع و جور است و مطالب فلسفی و استدلال را بیان نمی‌کند. درواقع مطالب را با بیان آسان‌تر، روان‌تر، شسته رفته‌تر و جمع و جورتری برای ما مطرح کند. من این کتاب را اجمالاً خلاصه می‌کنم تا خاطر مبارک شما هم خیلی خسته نشود.

سهروردی در این کتاب هم، مثل همه کتاب‌هایش، اولین کاری که می‌کند این است که مطرح می‌کند که کسی از او خواسته و او این کتاب را برای او نوشته. در آغاز خطاب به همه می‌گوید شما را به تقوای خداوند سفارش می‌کنم. بدانید که مسأله شریعت خداوند اصل است. شما باید شریعت را حفظ کنید و خداوند به کمک شریعت، بندگان خود را به بهشت می‌برد. او حتی می‌گوید هر ادعا و بیانی که در آن شاهدی از کتاب و سنت نباشد بی‌ارزش است. پس از آن او یک بحث اساسی را در فلسفه خودش مطرح می‌کند که کم و بیش در کتاب‌های دیگر او هم هست، و آن این است که مواظب باشید دچار اختلاف نشوید؛ دقت کنید که عبارت‌های مختلف بیانگر یکی حقیقت‌اند، پس مواظب باشید که عبارت‌های مختلف

شما را بازی ندهند. عبارت خود او چنین است که «لا یلعبنّک به اختلاف العبارات». یعنی اختلاف عبارت‌ها با تو بازی نکنند تا تو فریب بخوری و تصور کنی حقیقت‌ها مختلف‌اند. ایشان اصلی دارد با عنوان «حقیقت یکی است». در حکمت الاشراق و در کتاب‌های دیگرش هم بحث می‌کند که حقیقت یکی است و در اینجا هم نسبتاً با تفصیل بیشتری به این بحث پرداخته است. مثلا همه فیلسوفان، همه متفکران و همه بزرگان معتقدند خدا یا معاد هست و در این اختلاف ندارند. حال ممکن است در جزییات برخی بحث‌ها اختلاف داشته باشند. او می‌گوید اینها مهم نیست. ما نمی توانیم به این اختلافات جزیی توجه کنیم، بلکه باید به اصل مسأله که همه به این وحدت معتقدند پایبند باشیم. سپس برای اطمینان خاطر خودش و ما می‌گوید در قیامت از هر هزار نفری که خداوند مبعوث می‌کند ۹۹۹ نفرشان به دلیل اینکه این اشتباه را کردند گمراهند. یعنی همه به دنبال اختلافات می‌روند، سپس هر کدام مشربی را می‌گیرند و گم می‌شوند. عبارت خود ایشان این است که «و هم قتلی من العبارات و ذبائح السیوف الاشارات»؛ اینان کشته عبارت‌اند و ذبح‌شده شمشیرهای اشارات هستند. هر بیانی یک نوع اشاره داشت، اینها بد فهمیدند و گم شدند. پس روح عبارت او این است که «ان شمس الحقیقة واحدة». این جمله را به ذهن مبارک‌تان بسپارید. سهروردی می‌گوید خورشید حقیقت یکی است. همان‌طور که خورشید یکی است، حقیقت هم یکی است. درست است که نور خورشید از شیشه‌های گوناگون می‌تابد، شیشه‌ها رنگ به رنگ‌اند و اشکال مختلف دارند، اما انسان عاقل می‌داند که همه اینها از خورشید تابیده شده است. پس مواظب باش که این رنگ‌های مختلف تو را گول نزند. تعبیر دیگر او این است که شهر یکی است، منتها درهای آن مختلف است و همه مردم از درهای گوناگون وارد یک شهر می‌شوند. یکی با فلسفه مشاء می‌آید، یکی با اشراق می‌آید، یکی با شریعت و احادیث می‌آید، اما حقیقت، یک شهر بیشتر نیست. پس درها مختلف است اما تو مواظب باش گول نخوری و تصور نکنی که حقیقت متعدد است. او این نکته را مرتب به ما توصیه می‌کند. رساله اعتقاد الحکماء هم بیانگر همین مطلب است که همه حکما به یک عقیده معتقد بودند و آن خدای یگانه و معاد است. بقیه بحث‌های آنها اختلافات جزیی است و باید رفع شود. به همین دلیل هم می‌گوید اینها مغالطه کرده‌اند، و تلاش می‌کند تا مغالطه‌ها را حل کند و خطاها را روشن کند تا همه به آن حقیقت برگردند.

سپس در این کتاب استثنائاً بابی را باز می‌کند که به ما نشان می‌دهد تصور سهروردی از خدا، دعا و ... چگونه است. دعاهای بسیار با سوز و گدازی به درگاه خداوند متعال می‌کند و از جمله بیانات او این است که خدایا ما مثل برده‌ای هستیم که فرار کردیم و مرتکب گناه شدیم، تو ما را پناه بده، دوباره ما را بپذیر، به ما توجه کن و ما را حفظ کن. و خیلی به خداوند التماس می‌کند. چون انسان‌ها همیشه دچار این خطاها می‌شوند مرتب به ما اخطار می‌دهد که مواظب باشید. اگر اجازه بدهید من قطعه‌ای از این دعاها را برایتان بخوانم. چون ما دعاهای دیگری هم از معصومین داریم که خیلی دلنشین است، شاید اینها کمی زیاد به نظر برسد، اما به هرحال این هم یک نوع بیان است. ایشان می‌گوید از شهوت‌ها روزه بگیر، آن طور که بتوانی تا پایان عمرت گناه نکنی. همانطور که وقتی هلال ماه رمضان می‌شود و شما روزه‌تان را می‌خورید، در آنجا مرگ شما مثل هلال ماه است. عید تو وقتی است که وارد دریای خداوند می‌شوی. پس خوب نماز بخوان، در حالی که شب تاریک است. و مواظب باش که از تاریکی شب که ممکن است خیلی ترسناک باشد و حواست را متزلزل کند نترسی. این تاریکی شب اتفاقا باید تمام توجه تو را به خدا کند. سپس می‌فرماید پناه ببر به نور الانوار و به درگاه ملکوت او بایست و بگو «یا قیوم الملکوت الظلام احاطنی»؛ ای پروردگاری که ملکوت را برپا داشته‌ای! تاریکی‌ها مرا فرو گرفته‌اند، و مارهای شهوات از هر طرف مرا گاز می‌گیرند، تمساح‌های هوا و هوس از هر طرف آهنگ این کرده‌اند که مرا ببلعند، عقرب‌های دنیا مرا نیش می‌زنند. «و ترکنی بین خصومی قریباً وحیداً»؛ خدایا آیا این درست است که مرا بین این همه دشمنانم رها کنی؟ ای خدایی که از پدر و مادر به من مهربان‌تری، مرا نجات بده و رها کن از خشم خودت. من به تو پناه می‌برم. ایشان می‌گوید من با آهنگ گنهکاران به درگاه تو ناله می‌کنم. یعنی از آنجا که می‌داند چه کرده است خیلی قوی‌تر التماس می‌کند و می‌خواهد خداوند را به رحم بیاورد. و خداوندا من تو را با آه و ناله مجرمان صدا می‌کنم. ای خدایی که می‌توانی صدای کسانی را که در دریای طبیعت غرق می‌شوند بشنوی، صدای مرا بشنو. سپس بیان‌اش را عوض می‌کند. در آن زمان بردگی بود. برده‌ها فرار می‌کردند، گم می‌شدند، و چون برده بودند بی‌پناه می‌شدند و کسی به آنها توجه نمی‌کرد، در آخر به درِ خانه ارباب‌شان برمی‌گشتند. می‌گوید «أ یحسن

من لطفک رد الفقیر خائباً» آیا سزاوار لطف تو است که فقیران را از درگاه خودت ناامید برگردانی و به اسیری که بر در خانه تو ایستاده است و از همسایگان بد گله می‌کند پناه ندهی؟ خداوندا به هر اسیری، مردمانی هستند که رحم می‌کنند. به اسیر تو، جز تو، چه کسی باید رحم کند؟ پس بنده تو چاره‌ای ندارد که جز به جناب جبروت تو پناه بیاورد. خداوندا تو با جذبات نورت به او توجه کن. آیا باید بردگان گنهکارانی که ارباب‌شان آنها را می‌بخشد خوشحال باشند و ما، بندگان گنهکار تو، مورد پذیرش تو واقع نشویم و همچنان ناامید و ناراحت بمانیم؟ آیا این درست است، آیا در شأن خدایی تو هست؟ این ناله‌ها خیلی لطیف هستند. بعد می‌گوید که «ویل لک ما بالک لم ینظر الیک مولاک»؛ دیگران ممکن است به ما بگویند وای به حال شما! شما چه کرده‌اید که ارباب‌تان به شما توجه نمی‌کند. آنها بگویند ما خوشبخت شدیم و ارباب‌مان ما را پذیرفت، آن وقت ما بگوییم تو ما را نپذیرفتی؟! بگویند «ویل لک ما بالک لم ینظر الیک مولاک، ویل لک سعدنا و شقیتَ و وصلنا و بقیتَ، ویل لک هذه عطایا موالینا فأین عطیّت مولاک»؛ وای به حال تو! اینها ببخش‌هایی است که سروران ما به ما داده‌اند، پس مولای تو به تو چه داده است؟ سپس می‌گوید «رب الجبروت، انت سبوح قدوس، رب الملائک و الروح، ارزق نی حلاوۀ انوارک»؛ خدایا شیرینی روح خودت را به ما بچشان. «و اسئلنی بمعرفۀ اسرارک»؛ ما را شایسته شناخت اسرار خودت قرار بده. خدایا چه بسیار بندگان فراری که چون مریض شدند مردم آنها را طرد کردند و از در خانه‌شان راندند و کسی حاضر نشده که حتی آنها را به همسایگی بپذیرد و حالا مجبور شدند آنها را به در خانه ارباب‌شان ببرند. خدایا تو می‌خواهی با ما چه کنی؟ ما جز تو چه کسی را داریم که به او پناه ببریم؟ این مناجات یک مناجات نسبتاً طولانی است که با تمثیل برده، که در آن زمان تمثیل گویایی بود، ناله خودش را به خدای متعال بیان می‌کند. سپس بحث‌های فلسفی را به صورت خلاصه مطرح می‌کند که البته در کتب دیگر او هم به طور مفصل‌تر هست. سپس اثبات تجرد نفس را می‌کند. در باب نفس سعی می‌کند میان اصطلاحات مختلفی که بین عرفا و فلاسفه مختلف وجود دارد کمی مقارنه ایجاد کند. مهم‌ترین کاری که می‌کند این است که کلمات صوفیان را هم در باب تجرد نفس با آیات می آورد. او در اینجا از نفس به کلمه تعبیر می‌کند و می‌گوید صوفی، چیزی را که حکیم به آن نفسی ناطقه می‌گوید، سِر، روح، کلمه و قلب می‌نامد و سعی می‌کند این اصطلاحات را یکی یکی به صورت مختصر توضیح دهد.

سپس شروع می‌کند به استناد به آیات قرآن کریم که استاد بزرگوارمان اشاره فرمودند. من یکی دو آیه را می‌خوانم. او برای اثبات اینکه نفس جسم نیست و می‌تواند مجرد و شایسته حضور در درگاه حق باشد این آیات را می‌آورد: «*یا أَیَّتُها النَّفسُ المُطمَئِنَّة. إرجعی إلی ربِّکَ راضیةً مَرضیة*»، «*تَعْرُجُ الْمَلائِکَةُ وَالرُّوحُ إِلَیْهِ*»، «*فی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلیکٍ مُقْتَدِرٍ*»، و «*تَحِیَّتُهُمْ یَوْمَ یَلْقَوْنَهُ سَلامٌ*». اینها آیاتی است که او به آنها استناد می‌کند تا نشان دهد نفس موجودی مجرد است و مادی نیست. او چندین آیه دیگر هم می‌آورد و به حدیث و سنت هم استناد می‌کند. او حدیث «*عِنْدَ رَبِّی یُطْعِمُنِی وَ یَسْقِینِی*» را از پیامبر نقل می‌کند و از سخنان مشایخ صوفیه هم به «من کان مع الله بلا مکان» استناد می‌کند. همچنین از جنید نقل می‌کند که «و غنّی لی من قلبی و غنّیتک ما غنّی و کنّا حیث ما کانوا و کانوا حیث ما کنّا». از کتاب طواسین حلاج هم نقل می‌کند که او در باب پیامبر چنین گفت «*انّه غمض العین عن الأین*» و نشان می‌دهد که محال است او در جرم بوده باشد و مکان داشته باشد. «طلبت ذاتی فی الکونین فما وجدت». همه اینها را می‌آورد تا نشان دهد همه اینها معتقدند نفس مجرد است. در باب صوفی از قول حلاج نقل می‌کند که گفته «انّه وحدانی الذات لا یَقبل و لا یُقبل»؛ وحدانی بودن یعنی ترکیب ندارد. چون بسطی است پس مجرد است.

من از بعضی از بحث‌ها می‌گذرم تا می‌رسیم به بحث‌های فلسفه و الهیات. در اینجا هم همان بحث‌های کلی را که در کتاب‌های فلسفه‌اش هست مطرح می‌کند و ما از آنها می‌گذریم، ولی در لابلای آنهای مرتب از کلمات صوفیه سند می‌آورد. در باب امیرالمومنین هم می‌گوید «قال حکیم العرب، علی ابن ابی طالب، کرّم الله وجهه» و نقل می‌کند که علی (ع) در باب خدا گفته «لا یوصف بالصفات»؛ یعنی خدا با صفات قابل توصیف نیست. از کتاب قوت القلوب هم مباحثی را نقل می‌کند که من از آنها می‌گذرم. همچنین بعضی از قاعده‌ها مانند قاعده امکان اشرف را که در حکمۀ الاشراق آورده، در اینجا هم ذکر کرده است. این نکات نشان می‌دهد که این کتاب جزو کتب متأخر سهروردی است. زیرا اولاً کاملا به فسلفه خودش مسلط است و به همین دلیل هم می‌تواند مطالب را با بیان ساده‌تر و جمع و جورتری بیاورد. همه آن قواعدی را که در آنجا به صورت مفصل آورده در اینجا به صورت

خلاصه آورده. ثانیاً در اینجا از حکمت الاشراق هم نام می‌برد. البته نمی‌توان به صرف این دلیل گفت که این کتاب جزو کتب متأخر اوست. زیرا آنها عادت داشتند کتاب‌ها را در یکدیگر می‌نوشتند و ارجاعات متقابل

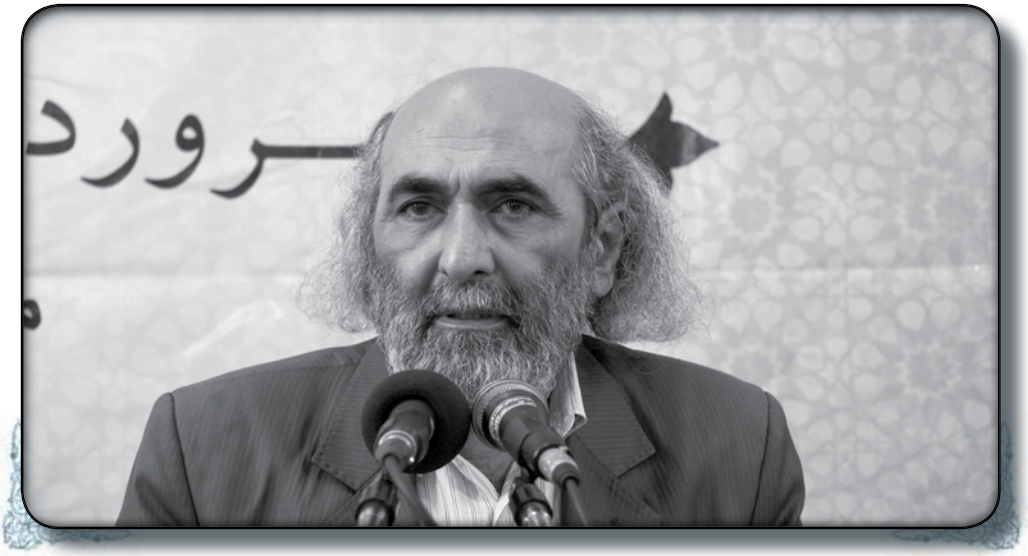


زیاد داشتند. اما مجموع مطالب نشان می‌دهد که این کتاب جزو آثار متأخر سهروردی است. این کتاب از این جهت که به آیات استناد می‌کند خیلی ارزشمند است. در اینجا هم بحث فلسفه طبیعیات مشایی را -که در کتب دیگر او هم هست- آورده. او در اینجا بحثی تحت عنوان ابطال نظریه‌های گروه‌های مختلف فرهنگی، علمی و دینی آن زمان باز می‌کند که اولین مورد آن، در باب ابطال مذاهب طبیعی است؛ کسانی که قائل نبودند که خدا هست و می‌گفتند همه چیز طبیعت است. ایشان در این مورد، به خصوص به جالینوس اشاره می‌کند. البته همه حکمای ما جالینوس را اینگونه می‌دانستند. حتی ابن‌سینا هم در بحث طب خود در قانون، جالینوس را به عنوان کسی که به طبیعت اعتقاد دارد معرفی می‌کند. به همین دلیل من در مقدمه قانون که ان شاء الله به زودی منتشر می‌شود نوشته‌ام ابن‌سینا وقتی به اینجا می‌رسد به وجد می‌آید و تبارک الله می‌گوید. یعنی ابن‌سینا بر خلاف جالینوس که به طبیعت معتقد است، می‌گوید خداوند. بنابراین مذاهب طبیعی را ابطال می‌کند و می‌گوید خداوند انسان را بیهوده نیافریده است و قیامتی هست. البته خیلی به این مطالب نمی‌پردازد و تنها به صورت اجمالی مطرح می‌کند. همچنین قول به قِدم عالم را ابطال می‌کند. در مرحله بعد، قول مسیحیان یا نصارا را که قائل به معنی أب و ابن هستند ابطال می‌کند و می‌گوید که آنها معنی أب را اشتباه متوجه شده‌اند و توضیح می‌دهد أب در کتاب آنها به معنی مبدع است که همان واجب الوجود است، نه جنبه پدری و مادی. سپس به گمراهی یهود اشاره می‌کند که یهودیان نسخ را باطل می‌دانند. ایشان آن نظریه را هم ابطال می‌کند و می‌گوید خداوند می‌تواند احکام خود را با تغیّر حکم یا تغیّر آفرینش تغییر دهد. او تقریبا تمام گروه‌های مخالف توحیدی را یکی یکی رد می‌کند. پس از آن گمراهی‌های ثنویه را مطرح می‌کند. ثنویه قائل بودند که خداوند پاک و منزه و زیباست و اصلا نمی‌تواند چیز زشت، نازیبا و شر بیافریند. ایشان برای ابطال این نظریه، بحث شر را مطرح می‌کند که در کتاب‌های فلسفه مفصل بحث شده است. اینکه خداوند نمی‌تواند شریک داشته باشد زیرا دو واجب در عالم نمی‌گنجند. در باب شر هم می‌گوید نمی‌گوییم در عالم شر نیست، اما شر چیزی است که منفعت آن نسبت به کل عالم خیلی کم است. به عبارت دیگر، آن قدر خوبی در عالم وجود دارد که شر در مقابل آنها خیلی ناچیز است. بعلاوه اگر قرار باشد که شر نباشد در واقع عالم نباید باشد. این بیان، برداشتی از حرف‌های ابن‌سینا در اواخر الهیات شفا است که آتش باید باشد و اگر لباس کسی به آتش برخورد کرد و سوخت، نباید بگوید چرا خداوند لباس و بدن مرا سوزاند. آتش باید در عالم باشد و سوزاندن هم کارش است. ضررهای آتش در مقابل منافع زیاد آتش برای عالم اصلا قابل مقایسه نیست. پس از اینکه این گروه‌ها را مطرح می‌کند وارد بحث حکیمان ایرانی و احیاء حکمت نوری می‌شود و اشاره می‌کند که من حکمت نوری

ایرانیان را احیاء کردم. عبارت او را می‌خوانم چون خیلی مهم است. «کانت فی الفرس امهٔ». در میان ایرانیان قومی بودند. چون فارس‌ها –همین فارس که امروزه شیراز است– حکومت را برعهده داشتند از این لفظ استفاده کرده، اما در واقع به کل ایرانیان اطلاق می‌شود. حال ببینید چطور تفسیر می‌کند. «کانت فی الفرس امهٔ یحدون بالحق و به کانوا یعدلون»؛ عدل می‌ورزیدند و به حق پیوسته بودند. اینها حکیمانی بودند فاضل «غیر مشبهٔ المجوس»؛ اما مجوس نبودند و شباهتی به مجوسیان نداشتند. و می‌گوید ما حکمت نوری شریفه آنها را که ذوق افلاطون و حکمای پیش از آن بدان گواه‌اند احیا کرده‌ایم در کتابی که نامش حکمت الاشراق است. پس در اینجا هم نام حکمت‌الاشراق را می‌آورد و هم احیاء حکمت ایرانی را می‌آورد و به این مسأله خیلی توجه کرده و هم می‌گوید «ما سبقت الیه مثله»؛ یعنی کسی تا به حال مثل حکمت الاشراق نیاورده. به عبارت دیگر می‌گوید کتاب حکمت الاشراق من در تاریخ نمونه ندارد. پس از اینکه این بحث‌ها را تمام می‌کند مقدمات را برای ورود به بحث اخلاق فراهم می‌کند. در اینجا هم یک دور مباحث اخلاقی را در کتاب‌های دیگر هست به صورت خیلی فشرده بیان می‌کند. خُلق و عدالت و اقسام آن را، که عبارت است از شجاعت و حکمت و عفت، تعریف می‌کند و شعب همه این مباحث اخلاقی را هم بیان می‌کند. فکر نمی‌کنم در اینجا لازم باشد که تک تک به همه آنها بپردازیم. ایشان همه این پنجاه– شصت اصطلاح را خیلی خلاصه مطرح می‌کند. به نظر من برای کسی که می‌خواهد علم اخلاق اسلامی را به صورت خلاصه مرور کند این کتاب منبع خیلی ساده، روان و جمع و جوری است. بعد از اینکه بحث اخلاق تمام می‌شود وارد بحث صوفیه می‌شود. تواجد، بسط، قبض، لوایح، تفرقه، جمع، سکر و اصطلاحات صوفیانه را تفسیر می‌کند. من به کتاب‌هایی که افرادی مثل کاشانی راجع به مقامات صوفیه نوشته‌اند نگاه کردم بعضی از این اصطلاحات را دارد و بعضی از آنها هم فقط به صورت اختصاصی در این کتاب هست. از چیزهای زیبای این کتاب این است که علاوه بر آیات و روایات، عرفان را هم آورده و اصطلاحات‌شان را توضیح داده است. از حلاج، جنید و شبلی مطالب و شعرهایی را نقل می‌کند و این خیلی مهم است. دو مطلب دیگر هم عرض می‌کنم. یکی بحث وحدت است که من می‌خواهم باز هم یادآوری کنم. او معتقد است که تمام فیلسوفان به دنبال یک حقیقت‌اند. بحث آخری که ایشان مطرح می‌کند این است که در تصوف اموری هست که کتمان آنها اولی است و نباید گفته شوند. اما آنچه برای ما تعریف می‌کند این است که می‌گوید اگر تو بتوانی ۱– خودت را از سرگرم شدن به امور بیهوده و زائد حفظ کنی و حواس‌ات را به چیزهای مهم معطوف کنی و ۲– خودت را به کمک علم کامل کنی، در این صورت «اوتیت کثیرا من الفضائل»؛ تو بسیاری از فضایل اخلاقی را به دست خواهی آورد. او برای این کار چند دستور می‌دهد. یکی اینکه «علیک بالتسابیح و الاوراد»؛ تسبیحات را تکرار کنی. دیگر اینکه خیالات پست را از ذهن خود خارج کنی؛ «قطع الخواطر الرذیله». چون آلودگی‌ها در ذهن انسان بزرگ می‌شوند، ریشه می‌کنند و ذهن انسان را مشغول می‌کند. او می‌گوید تو باید کوشش کنی تا این خیالات پست را قطع کنی و از ذهن خود بیرون بریزی و به جای آنها خاطره‌ها و یادهای نیکو (الجیّده) بیاوری. همچنین می‌گوید مواظب باش که وقتی خاطره‌های پست را قطع کردی و از خودت دور کردی، چیزهای بدتری به جای آنها به ذهنت نیاوری. حواست باشد که همیشه ذهن نمی‌تواند خالی بماند. مسأله بعد این است که می‌گوید زیاد دعا بخوان. «اکثر الدعا فی امر آخرتک»؛ اما دعا برای آخرت، نه برای دنیا. و از خدا بخواه «ما یبقی معک ابدا»؛ چیزهایی که برای همیشه می‌تواند با تو نگه دارد برایت حفظ کند، نه چیزهایی که زایل می‌شوند. مال و مقام زودگذرند. از خدا بخواه چیزهای دائمی را برایت نگه دارد. و هیچوقت قبل از اینکه بیندیشی حرف نزن. اول فکر کن بعد صحبت کن. بعد اگر ان شاء الله حالات خاصی به تو دست داد تعجب نکن. زیرا قدرت خدا نامتناهی است و می‌تواند چیزهای خوب به تو بدهد. پس تعجب نکن. آخرین توصیه او که خیلی هم مشهور است این است که «علیک بقرائهٔ القرآن»؛ زیاد قرن بخوان. اما قرآن را با وجد، طرب و اندیشه نیکو بخوان، نه غم‌انگیز. و جمله معروف او این است که چنان قرآن را بخوان که گویا جز درباره تو نازل نشده است. تنها سهروردی این حرف را زده است. مرتب از من می‌پرسند که این حرف کجاست. بنابراین این را گفتم که بدانید در آخر کلمهٔ التصوف است که می‌گوید «و اقرا القرآن کأنه ما انزل الاّ فی شأنک». همه این خصلت‌هایی که گفتم در خودت جمع کن تا «تکون من المفلحین»؛ از رستگاران باشی ان شاء الله. والسلام علیکم و رحمت الله

مقدمه
حکمة الاشراق

دکتر نصرالله حکمت
استاد فلسفه در دانشگاه شهید بهشتی



بسم الله الرحمن الرحیم. با عرض سلام و ادای احترام به حضار گرامی و اساتید محترم، عرایضم را تقدیم حضورتان می‌کنم. می‌خواهم به اختصار درباره مقدمه کتاب حمکت الاشراق بحث کنم. اگر بخواهم مرجع‌ام را برای انتخاب مقدمه حکمت الاشراق بگویم و بگویم که چرا در میان آثار سهروردی، مقدمه حکمت الاشراق را انتخاب کردم باید بگویم که چنین تصور می‌کنم که ما با خواندن متن حکمت الاشراق یا سایر آثار سهروردی، به روزگار سهروردی می‌رویم و با سهروردی در عصر خودش به گفتگو می‌نشینیم. اما تصور می‌کنم که ما با خواندن مقدمه حکمت الاشراق، سهروردی را به روزگار خودمان می‌آوریم و با او امروز به گفتگو می‌نشینیم تا ببینیم که آیا سهروردی سخنی برای انسان امروز در قرن بیست‌ویکم دارد یا ندارد. مقدمه حکمت الاشراق بسیار مهم است و مباحث کلیدی مهمی را در بر دارد. بنده در این مقدمه می‌خواهم هفت نکته و هفت گام را به کوتاهی با شما در میان بگذارم. گام اول، بحث ایمان پیشا فلسفی است. بنده معتقدم که فلسفه اسلامی در ماهیت خود با فلسفه یونان متفاوت است و این گونه نیست که فلسفه اسلامی صرفاً مسائلی را بر فلسفه یونان افزوده باشد، بلکه

این فلسفه در صورت و ساختار خود با فلسفه یونان تفاوت دارد. مهم‌ترین تفاوت یا گام نخست در تأسیس این تفاوت، ایمان پیشا فلسفی به خدای خالق است. بنده قبلاً به تفصیل در آثارم در ابن‌سینا، فارابی و کندی بحث کرده‌ام. ما در مقدمه حکمت الاشراق با این ایمان پیشا فلسفی مواجه هستیم و بنده معتقدم که از نظر فلاسفه ما، یعنی از کندی به بعد، فلسفه یونان و به خصوص فلسفه ارسطو، بذر یک بحران را در اندرون خود دارد و در طول تاریخ فلسفه، از یونان به بعد تا امروز غرب، این بحران به اشکال مختلف هویدا شده و خود را نشان داده است. فلاسفه ما قائل‌اند که شرط امکان مابعدالطبیعه و متافیزیک، ایمان پیشافلسفی به خدای خالق است. یعنی اگر این عالم خدایی خالق نداشته باشد، فلسفه اساساً یک فریب بزرگ است.

مقدمه با این عبارت شروع می‌شود: «*بسم الله الرحمن الرحیم. جلّ ذکرُک اللّهُمّ و عظم قُدسُک و عزّ جارُک و علت سبحانک و تعالی جدُّک*». این عبارت یعنی این که سهروردی قبل از این که وارد ساحت فلسفه شود، به تعظیم و تجلیل خدای بزرگ می‌پردازد و در پایان این قسمت که اصطلاحاً خطبه نامیده می‌شود می‌گوید: «و اجعلنا بنورک مِن الفائزین». یعنی ما می‌توانیم در پرتو نور خدای خالق هستی به فوز و به سعادت نائل شویم.

گام دوم، تأمل در خویش و برقراری ارتباط با حقیقت هستی است. بعضی از اساتید در قسمت قبل این عبارات را خواندند. سهروردی می‌گوید آنچه که من در این کتاب می‌آورم، چیزی است که از طریق ذوق برایم حاصل شده است. «فی خلواتی و منازلاتی». این دو کلمه خلوت و منازله از کلید واژه‌های حکمت اشراق و عرفان ابن‌عربی است. خلوت یعنی آن جایی که انسان از عالم ماده جدا می‌شود و همچنان که از قول قطب‌الدین‌شیرازی خواندند، به معنای ترک محسوسات، ترک مألوفات و برقراری ارتباط با خویشتن درونی انسان است که بنده از آن به خودِ آگاه تعبیر می‌کنم. انسان در مرتبه ارتباط و اتصال با این عالم مادی، در مرتبه خودِ ناآگاه به سر می‌برد و در خلوت و با ترک ارتباط با محسوسات می‌تواند با خودِ آگاه‌اش ارتباط برقرار کند. خودِ آگاه همان حقیقت الهی است که از طریق نفخه الهی در وجود انسان دمیده شده است. بنابراین خودِ آگاه این ظرفیت را دارد که به کل هستی مرتبط شود و بتواند تمام اسرار و حقایق هستی را به دست بیاورد. منازله در حکمت اشراق و عرفان ابن عربی یک کلید واژه است که مطلب بسیار مهم و ظریفی است. منازله، باب مُفاعله از نزول است؛ یعنی یک نزول دو سویه صورت می‌گیرد. این بیان ابن‌عربی است که اگر خدا نازل می‌شود، انسان هم باید از آن مرتبه‌ای که در آن استقرار دارد نازل شود و کمی فرود بیاید تا این منازله و ارتباط طرفینی برقرار شود. یعنی این گونه نیست که معرفت یک امر یک‌جانبه و یک‌سویه باشد که از جانب فاعل ادراک یا سوژه تحقق پیدا کند. اگر حقیقت هستی نخواهد شناخته شود، انسان هرگز نمی‌تواند با یک کوشش یک‌جانبه و تلاش یک‌سویه به معرفت دست پیدا کند. اگر انسان می‌خواهد خدا را بشناسد، خدا نیز باید بخواهد که شناخته شود تا یک جریان دو سویه و یک معرفت دو سویه صورت بگیرد. «*وَ لِکُلِ نَفْسٍ طالِبَةٍ، قِسْطٌ مِن نورِاللهِ*». بنابراین اگر ما انسان را این گونه ببینیم که یک خودِ آگاه دارد و در مقام طلب برآید، می‌تواند از نور الهی استضاعه کند و حقایق را به دست بیاورد. بنابراین هیچ کس در این عالم نیست که از نور الهی محروم باشد؛ البته اگر بخواهد و طالب باشد.

گام سوم، بحث این است که حقیقت در انحصار کسی نیست. البته اساتید قبلاً این بحث را به شکل دیگری مطرح کردند و خواندند. «فلیس العلم وقفا علی قوم». یعنی علم به هیچ قوم، دسته و گروهی اختصاص ندارد. همه انسان‌ها، همه اقوام، همه ملل و همه ادیان از این حیث که می‌خواهند حقیقت را بیابند و در طلب حقیقت‌اند می‌توانند با عقلِ

فعال این عالم ارتباط بیابند و هر حقیقتی را که بخواهند کسب کنند. «*بل واهب العلم*» که شارحان و به خصوص قطب الدین شیرازی می‌گوید مراد، عقل فعال است. «الذی هو بالافق المبین، ما هو علی غیب بضنین»؛ او هیچ امساک و بخلی ندارد. مبدأ حقیقت و مبدأ علم به همه انسان‌ها افاضه علم می‌کند. این مطلب، ادامه سخنی است که ابن سینا در کتاب النفس شفا گفته است. همانطور که جناب استاد دکتر دینانی فرمودند، بنده نیز به این مطلب قائل هستم که ابن‌سینا به هیچ وجه مشائی و ارسطویی نیست. این حرف، سخنی است که در پارادایمی که مستشرقان پدید آورده‌اند بسیار شایع و مشهور است اما هیچ اصل و اساسی ندارد. ما باید تلاش کنیم که از پارادایمی که امروز در عرصه تاریخ فلسفه اسلامی و فلسفه اسلامی پدید آمده عبور کنیم و بتوانیم به یک پارادایم برتر برویم. با کمال تأسف، امروزه ما در دانشگاه‌هایمان تاریخ فلسفه‌ای را به دانشجویان‌مان می‌آموزیم که خودمان آن را ننوشته‌ایم، بلکه غربی‌ها درباره آن تحقیق کردند، محققان عرب آن را نوشتند و ما آن را ترجمه کرده‌ایم. تاریخ فلسفه ما را دیگران برای ما نوشته‌اند و ما در حال حاضر این تاریخ فلسفه را در دانشگاه‌هایمان به دانشجویان و فرزندان‌مان تدریس می‌کنیم. چکیده و خلاصه این تاریخ فلسفه این است که ایران و ایرانیان صاحب تفکر نیستند و باید تفکر را وارد کنند. همچنان که امروزه چیزهای دیگری را وارد می‌کنیم، باید تفکر، فلسفه، اخلاق و هنر را هم وارد کنیم و مصرف‌کننده باشیم.

سخنی که شیخ اشراق در اینجا می‌گوید، ادامه و مکمل سخن ابن سینا در کتاب النفس شفا است که می‌گوید: «وإن الأنفس البشریة أشد مناسبة لتلک الجواهر الملکیة منها للأجسام المحسوسة». ارتباط و مناسبت نفس بشری با جواهر ملکی و جهان ملکوت، بسیار قوی‌تر و بیشتر از ارتباطش با جهان محسوس است. «ولیس هناک احتجاب و بخل»؛ در عالم ملکوت هیچ گونه امساک، احتجاب و بخلی نیست. معرفت و دانش همانند باران بر انسان‌ها می‌بارد. «إنما الحجاب للقوابل»؛ اگر حجابی هست، از ناحیه قوابل است و از ناحیه ماست. باران می‌بارد. اگر در ظرف وجود ما باز باشد، باران در ظرف وجود ما هم می‌بارد؛ مگر این که ما در ظرف وجودمان را ببندیم.

گام چهارم دربارهٔ این است که سهروردی در ادامه می‌گوید «و شرّ القرون ما طوی فیه بساط الاجتهاد و انقطع فیه سیر الافکار و انحسم باب المکاشفات و انسدّ طریق المشاهدات»؛ بدترین روزگار و دوران آن دورانی است که در آن تفکر تعطیل شود، باب مشاهدات مسدود گردد و سیر افکار منسد گردد. به نظر می‌رسد توصیفی که سهروردی درباره انسداد تفکر و برچیده شدن بساط سلوک عقلی مطرح کرده، احتمالاً به روزگار ما نزدیک است. همچنان که ما امروز خودمان احساس بی‌نیازی از تفکر می‌کنیم و تفکر را تعطیل کرده‌ایم و امورمان بدون تفکر جاری است. مطلب یا گام پنجمی که بنده می‌خواهم درباره آن بحث کنم و بحث درباره آن بسیار مهم و زمان‌بر است این است که سهروردی چه کاری انجام می‌دهد. او دیدگاه خود را در مقدمه با این عبارت توضیح می‌دهد: «و هذا سیاق آخر»؛ یعنی کاری که من انجام می‌دهم، یک شیوه دیگری است و می‌خواهم پنجره‌ای به جهان دیگری باز کنم. «و طریق اقرب من تلک الطریقة» یعنی از طریقه مشائی. «و انظم و اضبط و اقلّ اتعابا فی التحصیل». راهی که ما می‌خواهیم از طریق بحث و استدلال پیش برویم و حقایق را درک کنیم راه بسیار دور و درازی است. عمر ما کوتاه است و حقایق این عالم، نامتناهی است و اگر ما بخواهیم از طریق منطق ارسطویی و استدلال به حقایق تقرب پیدا کنیم، بعید است که بتوانیم این راه را طی کنیم و به قول شیخ محمود شبستری در گلشن راز:

رهی دور و دراز است این، رها کن / چو موسی یک زمان ترک عصا کن

بحثی که سهروردی در اینجا مطرح می‌کند، بحث بسیار مهم و جدی در بیان تفاوت فلسفه اسلامی با فلسفه یونان است. بنده این تفاوت را با تعبیر تفاوت متد و سلوک مطرح می‌کنم. من در این باره به تفصیل در آثارم بحث

کرده‌ام و در اینجا به اختصار به آن می‌پردازم. ما در ارسطو حتماً باید با منطق شروع کنیم و بکوشیم که خطای در تفکر نداشته باشیم، زیرا هیچ نام و نشانی از حقیقت نداریم. حقیقتی که ارسطو به دنبال اوست، حقیقتی گمنام است و نام و نشان ندارد. اما حقیقتی که فیلسوف ما به دنبال اوست، نام و نشان دارد و خودش را معرفی کرده و نشان داده است. بنابراین در ارسطو باید بکوشیم که در ذهن‌مان خطا نکنیم و به تعبیر دیگر، باید بکوشیم تا درست راه برویم. اما در اینجا باید بکوشیم تا راهِ درست برویم. این یک تفاوت استراتژیک میان راهِ درست رفتن و درست راه رفتن است. در کلِ فلسفه غرب، از ارسطو گرفته تا کانت، بحث متد و روش اهمیت دارد. حتی دکارت رساله‌ای در درست راه بردن عقل می‌نویسد. اما سخن فلاسفه ما و از جمله سخن شیخ اشراق در مقدمه حکمت الاشراق این است که ما باید نخست بکوشیم تا راهِ درست را پیدا کنیم. آنک در راهِ درست اگر درست راه برویم نور علی نور است؛ ولی حتی می‌توانیم درست راه نرویم. یعنی در راهِ درست حتی اگر نادرست هم راه برویم، همچنان می‌دانیم که در راهِ درست قرار داریم. به همین جهت است که در این مقدمه کوتاه، سه بار واژه سبیل به کار رفته است و شش بار واژه طریق و طریقه به کار رفته است. این امر حاکی از این است که برای سهروردی اهمیت راهِ درست رفتن بسیار بیشتر از درست راه رفتن است. به این ترتیب، بیان سهروردی سخن از این می‌گوید که انسان در این عالم با صرف اکتشاف و با منطق اکتشاف نمی‌تواند به حقیقت راه یابد و حتماً باید انکشافی نیز صورت گیرد. رسیدن به حقیقت و دستیابی به معرفت، برآیندی از منطق اکتشاف و منطق انکشاف است. در آن صورت بسیاری از حقایق برای انسان معلوم خواهد شد. گام ششم، بحث سیاست است. سهروردی پس از اینکه این مباحث را در مقدمه مطرح می‌کند، می‌گوید ما کسانی را داریم که اهل تأله هستند، کسانی را داریم که اهل بحث هستند؛ کسانی که راهِ درست می‌روند و کسانی که درست راه می‌روند. زمام امور عالم به دست کسی است که هر دوی این جنبه‌ها را دارد؛ یعنی در راهِ درست، درست راه می‌رود و سهروردی از او به «متوغّل فی التأله و البحث» تعبیر می‌کند. «فان اتفق فی الوقت متوغّل فی التأله و البحث فله الریاسة و هو خلیفة الله»؛ یعنی ریاست از آن کسی است که متوغّل در تأله و بحث است و او خلیفة الله است. سپس او مراتب بعدی را مطرح می‌کند. چون زمان من کوتاه است، می‌خواهم گام بعدی را نیز بگویم. وقتی سهروردی می‌گوید چنین فردی در این عالم ریاست دارد و بحث سیاست را مطرح می‌کند، مراد او از ریاست چیست؟ «و لست أعنی بهذه الرئاسة التّغلّب»؛ مراد من از ریاست، سیطره و غلبه ظاهری نیست و این نیست که کسی قدرت ظاهری را به دست داشته باشد. «بل قد یکون الامام المتأله مستولیاً ظاهرا»؛ گاه است که در طول تاریخ، آن انسان و امام متأله در ظاهر مستولی است. «و قد یکون خفیّا»؛ و گاه قدرت ظاهری ندارد. «فله الرئاسة و ان کان فی غایة الخمول». حتی اگر بسیار گمنام باشد و در کنجی پنهان باشد و نشسته باشد، او ریاست باطنی عالم را به دست دارد. «و اذا کانت السیاسة بیده، کان الزّمان نوریّا»؛ اگر سیاست به دستان او باشد، روزگار، روزگار نوری است. «و اذا خل الزمان عن تدبیر الهی، کانت الظلمات غالبة»؛ اما اگر زمان از تدبیر الهی تهی باشد، در آن صورت ظلمت و تاریکی بر جهان غلبه دارد. گویی سهروردی روزگار و عصر ما را توصیف می‌کند. گام هفتم، بحث زبان است. بحث زبان از نظر سهروردی و همچنین همه فیلسوفان ما بسیار مهم است. چرا که زبان، به قول ابن‌ترکه، ساحت اشعار است؛ یعنی ساحت انتقال آگاهی است و انسان می‌خواهد آگاهی‌ای را که در این عالم به دست آورده با زبان به دیگران منتقل کند. بنابراین این بحث بسیار اهمیت دارد. و لذا سهروردی در مقدمه بحث زبان را مطرح می‌کند و در یک جا می‌گوید بسیاری از حکمای ما به زبان رمز سخن گفته‌اند و البته رمز قابل رد کردن نیست.

چرا که وقتی ما به زبان رمز سخن می‌گوییم، گویی مخاطب را در فهم متن سهیم و شریک کرده‌ایم و او را دعوت می‌کنیم که با ما در فهم همراهی کند. پس از آن، سهروردی بحث تعریض و تصریح را مطرح می‌کند. تصریح یعنی بسیار شفاف و واضح سخن گفتن، اما تعریض یعنی با لفافه و کمی در حجاب و با ادب و احترام سخن گفتن. او می‌گوید برخی از صاحب نظران به زبان تعریض سخن می‌گویند و بعضی به زبان تصریح. می‌خواهم داستان کوتاهی را بگویم و عرضم را به پایان ببرم. فکر می‌کنم و احتمال می‌دهم که سهروردی این تعبیر تعریض و تصریح را از امیرالمؤمنین (ع) گرفته باشد. همچنان که استاد حبیبی اشاره کردند، سهروردی امیرالمؤمنین را حکیم‌العرب می‌خواند و می‌داند. در کتاب احتجاج طبرسی داستان بسیار مفصلی درباره گفتگویی که امیرالمؤمنین با یک زرتشتی دارد وجود دارد. یک زرتشتی بسیار فرهیخته که هم دین خود را می‌شناسد و هم قرآن را خوب خوانده، خدمت امیرالمؤمنین می‌رسد و می‌گوید من بسیار مایل هستم که اسلام بیاورم، اما قرآن شما پر از تناقضات است و من نمی‌توانم این کتاب را بپذیرم. امیرالمؤمنین (ع) به او می‌گوید موارد تناقضی که میگویید در قرآن هست را بشمار، و او می‌شمارد. -بنده تردید دارم- این زرتشتی ۲۷ یا ۲۸ مورد از قرآن را برای امیرالمؤمنین شمرد و گفت این موارد در قرآن یا متناقض‌اند و یا بی معنی‌اند. سپس امیرالمؤمنین در مورد تک تک این موارد با او وارد بحث و گفتگو می‌شود. یکی از آن موارد این است که زرتشتی می‌گوید در قرآن شما خطاب به پیامبر آمده است: «وَ مَا أَرْسَلْنَاکَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِینَ»؛ ما تو را رحمت برای همه مردم فرستادیم. زرتشتی می‌گوید این پیامبر کجا برای همه مردم رحمت است؟! او آمده، عده‌ای به او گرویده‌اند و عده‌ای نیز او را نپذیرفتند. عده‌ای از آنهایی که به پیامبر گرویدند، به تعالیم او عمل کردند و خیلی‌ها نیز عمل نکردند. پس این پیامبر برای عده محدودی رحمت است. چرا قرآن می‌گوید «وَ مَا أَرْسَلْنَاکَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِینَ»؟ در اینجا امیرالمؤمنین (ع) بحث تعریض و تصریح را مطرح می‌کند و می‌گوید تمام پیامبرانی که تا کنون در تاریخ آمده‌اند با زبان تصریح آمدند. مثلاً نوح پیامبر به مردم گفت که به خدا ایمان بیاورید و اگر ایمان نیاورید، عذاب خدا بر شما نازل می‌شود. عده محدودی به نوح ایمان آوردند و جمع کثیری نیز به او ایمان نیاوردند و بعد از آن، آن عذاب کذایی نازل شد. اما زبان پیامبری که در آخر الزمان آمده و پیامبر خاتم است، زبان تصریح نیست. روزگار، روزگار تصریح نیست و باید با زبان تعریض سخن گفت. چرا که مقتضای تصریح، گاه خشم و خشونت و تندی و عذاب است و امیرالمؤمنین (ع) پیش بینی کرده است که از لحظه‌ای که این پیامبر مبعوث شد تا آخر الزمان، هرگز عذاب جمعی بر این کره نازل نخواهد شد. چرا که زبان این پیامبر زبان تعریض، زبان ادب و زبان احترام است. دیگران که مخاطب این زبان هستند باید بکوشند و دریابند و بفهمند.

آرام آرام عرض‌ام را به پایان می‌برم. در ابتدا گفتم سهروردی با این مقدمه می‌تواند امروز حاضر باشد و ما با او به گفتگو بنشینیم. فکر می‌کنم که ما باید از او زبان ادب و احترام را بیاموزیم و تصور نکنیم که حقیقت در انحصار ماست. بنده گاه فکر می‌کنم ادبیاتی که ما امروز با خودمان، با مردم و با دنیا با آن سخن می‌گوییم، ادبیات اهل روستای قیروان در قصه غربت غربیه سهروردی است. زبان ما، زبان خشم، خشونت، نفرت و کینه است. درحالی که این مملکت، مملکت علوم انسانی است، مملکت قرآن است، مملکت پیامبر رحمت است، مملکت سعدی، حافظ و مولوی است، مملکت ابن سینا، فارابی و سهروردی است. این نحو سخن گفتن با دنیا در شأن مردمی نیست که پنج هزار سال پیشینه ادب، دینداری، توحید، تفکر و عرفان دارند. ما می‌توانیم با دنیا وارد گفتگو بشویم و بشنویم. ادب ما و دین ما اقتضا می‌کند که ما زیباتر از این سخن بگوییم و با مهربانی و ادب اسلامی آنگونه که در شعر، عرفان، هنر، دین و قرآن ما است برخورد کنیم. ما نماز می‌خوانیم و چندین ده بار در روز سخن از رحمت خدا می‌گوییم. اما فقط چهره خشم و غضب اسلام را به دنیا نشان می‌دهیم. من فکر می‌کنم که سهروردی برای امروز ما سخن بسیار دارد. والسلام علیکم

رساله فی حقیقة العشق

دکتر عارف امامی مهر



با نام خدایی که حمد و ستایش تنها سزاوار اوست. وجه این گفتار در جمع اساتید بزرگ و درباره یک کلام بلند معرفتی، ارائه تکلیفی است که بر شاگردی محول شده. موضوع، تحلیل رساله *فی حقیقةالعشق* سهروردی و بیان نکاتی در این باب است. *فی حقیقةالعشق* یا *مونس‌العشاق* عنوان رساله‌ای است نسبتاً کوتاه به زبان فارسی، که می‌توان آن را از چند منظر بررسی کرد و ارج نهاد: اولاً این اثر یک شاهکار ادبی است؛ از جهت دیگر، آنچنان که از نامش پیداست، رساله‌ای است مختصر اما کامل در حقیقت عشق؛ و به همان میزان، رساله‌ای است در حقیقت حُسن؛ این رساله چنین قابلیت و ظرفیتی را دارد که می‌تواند مبنا و محور یک حسن‌شناسی یا معرفت زیبایی از منظر حکمت اسلامی باشد؛ از سوی دیگر، رساله رساله‌ای است سلوکی و عرفانی و به تبیین حقایق مهمی که در تصوف و عرفان اسلامی مطرح بوده و هست پرداخته. اما بالاتر از همه، اثری است حکیمانه که به حکمت آفرینش می‌پردازد؛ تبیینی است از کتاب آفاقی و کتاب انفسی، که حتی در کنار آن به تأویل و تفسیر آیاتی از کتاب وحی هم پرداخته است. در واقع اوج حکمت این اثر در اینجاست که هر سه کتاب و اجزای هر سه در آن به نوعی با هم منطبق شده‌اند. برای این رساله قبلاً تحلیل‌هایی ارائه شده است. معمولاً از منظر حکمت مشاء سعی شده بعضی از اجزاء آن را با اجزاء حکمت مشّائی تطبیق دهند که چندان موجه به نظر نمی‌رسد. قصد ما در این مجال کوتاه این است که بیشتر نکاتی را مطرح کنیم که نشان‌دهنده نزدیکی رساله با مشرب عرفانی شیخ اشراق و تا حدودی نیز نزدیکی او با حکمت ایران

باستان است.



ابتدا از ساختار خود متن شروع کنیم: شیخ اشراق این رساله را به طور مشخص در دوازده فصل تألیف کرده است. می‌دانیم که در علم‌المیزان اسلامی، دوازده و میزان دوازده مورد توجه بوده، ولی در اینجا به دلیل نسبتی که میان حقیقت عشق و وجود انسان کامل الهی، هم در عرفان اسلامی و هم در حکمت مهری ایران باستان وجود دارد، می‌بایست در نسبت این دوزاده با عنوان دوازده امام تأمل بیشتری کرد. شیخ عطار که هم‌عصر سهروردی بوده و چند دهه بعد از او هم می‌زیسته، در ابتدای تذکره اولیای الهی خود، عنوان دوازده امام را ذکر می‌کند و می‌گوید «یکی دوازده است و دوزاده یکی». و در همین‌جا می‌گوید «به سبب تبرک، به صادق ابتدا کنیم، ...کلمه‌ای چند از آنِ او بیاوریم که ایشان همه یکی‌اند». بنابراین نکاتِ رمزی در این رساله –که بسیار متعدد است– از همین ساختار اولیه شروع می‌شود و قابل تأمل است. رساله با آیه‌ای از سوره یوسف(ع) آغاز می‌شود و بعد از چند بیت، سهروردی اصل کلام خود را در همان فصل اول مطرح می‌کند. به جهت اهمیتی که بیان او در همین فصل اول دارد و به جهت زیبایی کلامش، خالی از لطف نیست که چند سطری از کلام خود شیخ اشراق را در این رساله باهم بخوانیم. می‌فرماید: «بدان که اول چیزی که حق سبحانه و تعالی بیافرید، گوهری بود تابناک. او را عقل نام کرد که «اول ما خلق الله تعالی العقل» و این گوهر را سه صفت بخشید: یکی شناخت حق و یکی شناخت خود و یکی شناخت آنکه نبود، پس ببود. از آن صفت که به شناخت حق تعالی تعلق داشت، حسن پدید آمد که آن را نیکویی خوانند. و از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت، عشق پدید آمد که آن را مهر خوانند. و از آن صفت که به نبود پس ببود تعلق داشت حزن پدید آمد که آن را اندوه خوانند. و این هر سه که از یک چشمه‌سار پدید آمده‌اند، برادران یکدیگرند.» در ابتدای کلام به عقل اشاره می‌کند و او را گوهری تابناک نام می‌برد. می‌دانیم که در اندیشه شیخ اشراق، اولین خلقت الهی و اولین آفرینش نورالأنوار، نور اول یا نور اقرب است و عقل از جنس نور است که در اینجا با اصطلاح گوهر تابناک به آن اشاره کرده و حدیث نبوی (ص) را در آغاز رساله می‌آورد که اول چیزی که خدای تعالی خلق کرده عقل است. این کلام را زمانی بهتر متوجه می‌شویم که آن را در کنار حدیث قدسی کنز مخفی در نظر بیاوریم: «کُنْتُ کَنزاً مَخفّیاً، فَاَحبَبْتُ اَن اُعْرَف، فَخَلَقْتُ الخَلقَ لکی اُعرَف»: «من گنجی نهان بودم، پس حب ورزیدم که شناخته شوم، پس خلق را خلق کردم تا شناخته شوم». یعنی هدف از خلقت خلق، شناخته شدن و معرفت حق یا بصورت عام معرفت است. پس صفت یا کار عقل، که اولین خلقت خداوند است، چیزی نیست مگر معرفت. و این سه صفتی که به عقل تعلق می‌گیرد لاجرم هر سه از جنس معرفت و شناخت‌اند. برای این عقلی که خلق شده، سه قسم شناخت حاصل می‌شود: اول شناخت حق تعالی، بعد شناخت خودش، و بعد شناخت این که این مخلوق نبود، پس ببود. می‌گوید: «از آن صفت که به شناخت حق تعالی تعلق داشت، حسن پدید آمد که آن را نیکویی خوانند.» ما امروز در زبان فارسی، معمول است که آن را زیبایی می‌خوانیم ولی نیکویی لفظی است که در آن روزگار برای این معنا معمول بوده و در پارسی میانه هم تقریبا به همین نحو بوده است. پس حقیقت حسن یا زیبایی را به شناخت حق و معرفت جلوه حق ارجاع می‌دهد. ما در ادامه مطالب در مقایسه این معنا با جلوه قرب و بُعد، آن را بیشتر تحلیل خواهیم کرد تا ببینیم چرا حقیقت حسن به شناخت حق یا شناخت نورالأنوار برمی‌گردد.

بعد می‌گوید: «از آن صفت که به شناخت خود تعلق داشت، عشق پدید آمد که آن را مهر خوانند». در اینجا نکته دقیقی وجود دارد و آن این که یکی از سه برادر، مهتر است، یکی میانی و یکی کهتر؛ یعنی سه جلوه همزمان نیستند و همزمان به وجود نیامده‌اند. بزرگ و کوچکیِ این برادران که سهروردی به آن اشاره کرده، صرفاً به دلیل جایگاه ارزشی آنها نیست؛ بلکه آنها تقدم و تأخر دارند. یعنی، اگر حسن نبود، عشق به وجود نمی‌آمد و اگر حسن و عشق نبودند، حزن پدید نمی‌آمد. عشق چگونه به وجود می‌آید؟ این مخلوق، یعنی عقل، موجود صاحب معرفت، نسبت به خودش شناخت حاصل می‌کند و متوجه می‌شود که خود او از همان اصل الهی است. و چون پیشتر، حقیقت حسن آشکار شده، این پیوند و علقه و درک این علقه باعث می‌شود که علاقه‌ای شدید میان این مخلوق و حق تعالی به وجود آید. پس چون

طرف دیگر، صاحب حسن است، درک این پیوند به پیدایش عشق منجر می‌شود.
و بعد، این موجود صاحب معرفت دوبـاره به شناخت دیگری می‌رسد و درمی‌یابد که میان او و حق تعالی فارقی وجود دارد. این که سهروردی می‌گوید «نبود، پس ببود» در رسالات دیگرش نیز اشارات مشابهی آورده است؛ برای مثال در هیاکل النور اشاره می‌کند به این که «بود» و «نابود» برای ممکن‌الوجود ضرورت ندارد. و بعد اشاره می‌کند به این که لاجرم میان ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود فارقی وجود دارد. این که درمی‌یابد «الله کان و لم یکن معه شیء و الان کماکان»، یعنی او بوده و همچنان هست، اما نیستی از کنهِ ذاتِ عالم امکان جدا نمی‌شود؛ بنابراین پی می‌برد کهَ فارقی میان این مخلوق و خداوند وجود دارد. پس آگاهی از حقیقتِ «نبود، پس ببود» به آگاهی از حقیقت فراق منجر می‌شود و آگاهی از حقیقت فراق به پیدایش حقیقت حزن یا اندوه؛ زمانی که پیشتر حسن و عشق ظاهر شده‌اند. پس این حزن، حزنی است معطوف به حسن و عشق، نه حزن مطلق. زمانی می‌توانیم این نکته را بهتر متوجه شویم که آن را با حدیث جنود عقل و جهل امام صادق (ع) مقایسه کنیم که صدرالمتألهین شیرازی تفسیری بسیار طولانی در شرح اصول کافی برای آن آورده است. در آنجا دو جبهه داریم: جبهه عقل و جبهه جهل. در رأس این دو جبهه، عقل و جهل قرار دارند. در جبهه عقل یا جبهه خیر، ۷۵ سپاهی یا ۷۵ جلوه الهی ذکر شده‌اند و در مقابل هم ۷۵ جلوه شر یا جلوه جهل قرار دارند. و در آنجا حزن جزء جنود جهل است و از جنود عقل نیست. حزن در برابر فرح یا سرور و شادی قرار دارد که در جبهه خیر قرار می‌گیرد. بنابراین حزن به صورت مطلق، همچون کسالت و افسردگی، در جبهه خیر قرار ندارد و حزنی هم که سهروردی از آن صحبت می‌کند، حزن مطلق نیست، بلکه حزنی است معطوف به حسن و عشق.
سپس توضیح می‌دهد: «حسن که برادر مِهین است در خود نگریست. خود را عظیم خوب دید، بشاشتی در وی پیدا شد، تبسمی بکرد. چندین هزار ملک مقرب از آن تبسم پدید آمدند». در اینجا پیدایش عالم ملکوت و فرشتگان مقرب را شرح می‌دهد که همه اینها نتیجه جلوه تبسم حسن‌اند و هیچ سخنی از حزن در اینجا نیست. اما چرا وقتی می‌خواهد بگوید که ملائک‌المقربین نتیجه جلوه حسن‌اند از صفت تبسم استفاده می‌کند؟ می‌خواهد تأکید کند که حزن در اینجا راهی نداشته است. تبسم در برابر حزن قرار می‌گیرد. در ادامه می‌گوید: «عشق که برادر میانی است،



با حسن انسی داشت، نظر از او بر نمی‌توانست گرفت، ملازم خدمتش می‌بود. چون تبسم حسن پدید آمد، شوری در وی افتاد، مضطربَ شد، خواست که حرکتی کند. حزن که برادر کهین است، در وی آویخت. از این آویزش، آسمان و زمین پیدا شد». یعنی خلقت آسمان و زمین حاصل پیوند و آویزشی است میان حزن و عشق. لفظ به لفظ عبارات، بسیار دقیق‌اند. آنگاه که می‌گوید «چون تبسم حسن پدیدآمد، شوری در وی افتاد، مضطرب شد، خواست که حرکتی کند» به حقیقتِ حرکت و شوری که در عالم جسمانی وجود دارد اشاره می‌کند و می‌خواهد بگوید که این حقیقت از پرتو عشق است و نتیجه جلوه حسن. اما به چه نحو؟ برای درک بهتر، می‌بایست این مطلب را در کنار مطالب حکمت اشراق در نظر بیاوریم. آن حرکتی که در عالم جسم وجود دارد، نتیجه اشراق انوار فرشتگانی است که سهروردی در اصطلاح اشراقی گاه با عنوان انوار قاهر عرضی و یا ارباب اصنام از او یاد کرده است. جسم به خودی خود در حرکت نمی‌افتد. حرکت، جلوه نور است و از طرف دیگر، مُعدّ است برای اشراق نور. این بحثی مفصل است کهَ اگر بخواهیم وارد آن شویم، به طول می‌انجامد. از خلاصه مطلب تا اینجا چنین به نظر می‌رسد

که ما در آفرینش عالم هم شاهد جلوه حقیقت تشبیهی هستیم و هم حقیقت تنزیهی. اما زمانی مطلب روشن‌تر می‌شود که بتوانیم سطرهای نانوشته‌ای را در کلام شیخ اشراق از نظر بگذرانیم. شیخ اشراق نسبت به برخی حکمای هم‌تراز خود زمان و مجال کمتری برای تألیف آثار داشت. شاید اگر او عمر طولانی‌تری داشت، آثار بیشتری در اختیار ما بود که توسط آنها می‌توانستیم راحت‌تر تحلیل کنیم. این محدودیت را دست‌کم می‌توانیم با مطالعه تطبیقی آثار اشراقی او در کنار یکدیگر کمتر کنیم. لازم است که بعضی از معانی مهم اشراقی در کنار هم و در تطبیق با همدیگر در نظر آورده شوند. لازم است حقیقتِ حسن و عشق و حزن در این رساله در مقایسه با معانی‌ای همچون حقیقت اتصال با نفوس آسمانی، عالم ذکر و مشاهده نقوش کائنات و صور مثالی و همچنین در کنار حقیقت لذت در نظر آید که در این رساله به آن اشاره‌ای نشده اما با حسن پیوندی دارد و درک حسن همواره با لذت همراه است. چیزی که بیشتر قابل توجه است، حقیقت قرب و بُعد است. یعنی اگر بتوانیم حقیقت حسن و حزن را با حقیقت قرب و بعد مقایسه کنیم و از اشارات شیخ اشراق در آثار متعددش الهام بگیریم و به آموزه‌هایی برسیم، بسیار راهگشا خواهد بود. بنده در این فرصت کم سعی می‌کنم به بحث لذت و نسبت قرب و بعد با حسن و حزن اشاره‌ای داشته باشم. در حکمت الاشراق به تفصیل درباره لذت بحث شده است و در رسالات دیگر سهروردی از جمله در رساله سفیر سیمرغ نیز این مطلب وجود دارد. در رساله سفیر سیمرغ، شیخ اشراق اشاره می‌کند که محبت و لذت که بسیاری از بزرگان صوفیه به آن باور داشتند، سبب تکفیر و تشنیع آنها از جانب جمعی از فقها و متکلمان بوده است. او در اینجا می‌گوید: «مذهب متکلمان و جماهیر اهل اصول آن است که بنده خدا را نشاید که دوست دارد. زیرا که دوست داشتن عبارت است از میل نفس. و میل نفس به جنس خود بود و حق تعالی متعالی است از آن که او را با خلق مجانستی بود». و در ادامه اشاره می‌کند «اهل معرفت اثبات کرده‌اند محبت و لذت را»؛ به این نحو که: «محبت، شاد شدن ذاتی است به تصور حضور ذات دیگر و جنسیت در این شرط نیست. و عشق عبارت است از محبتی که از حد بیرون رفته باشد». اما حقیقت لذت نزد سهروردی به این نحو است که لذت برای هر چیزی در این عالم زمانی حاصل می‌شود که او واصل بشود به آنچه ملایم طبع اوست؛ و ملایم طبع او بالاتر از همه کمال اوست. و در عین حال، غیر از این وصول به کمال یا وصول به ملایم طبع، می‌بایست نسبت به این وصول آگاهی پیدا کند. یعنی اگر هر دو شرط محقق شد، لذت به دست می‌آید. بنابراین از نظر شیخ اشراق در تمام عالم هستی هیچ لذتی بالاتر از لذتی نیست که برای روان گویا یا نفس انسان از رسیدن به کمال خود -که معرفت حق است- حاصل می‌شود؛ یعنی رؤیت جلوه حسن. از همین روست که می‌گوید «کمال نفس یا روان گویا، معرفت حق و کمال اعلای او، اشراق نور حق است». با توجه به تذکر زمان باقی مانده و اینکه ارتباط حقیقت حسن و حزن با حقیقت قرب و بعد مطلبی است تازه، مهم و دقیق که مستلزم بیان شواهدی است، در مجال اندکی که داریم وارد این بحث نمی‌شوم و صرفاً چند نکته را در ارتباط مطالب و نکات این رساله با حکمت ایران باستان عرض می‌کنم. چند نکته در ارتباط این رساله با حکمت ایران باستان قابل توجه است. البته صبغه غالب با طریق اشراقی و عرفانی شیخ اشراق است، اما چند نکته نیز از منظر حکمت خالده حائز اهمیت است: نخست، ارتباط این رساله با حکمت زرتشتی و نظام هستی در این حکمت: جایگاه عقل در رساله فی حقیقة العشق همچنان است که جایگاه سپنت‌مینو در حکمت زرتشتی. در آنجا سپنت مینو سرچشمه همه نیکی‌ها و مظاهر خیر است. پس از سپنت مینو سه فرشته مقرب به نام‌های بهمن، اردیبهشت و شهریور همچون سه برادران و سه اقنوم هستی، تمام نظام عالم هستی را سامان می‌دهند. در اینجا ما نمی‌توانیم به صورت جزء جزء و فرد فرد این سه‌گانه سهروردی را با سه‌گانه حکمت زرتشتی تطبیق دهیم. ولی اسلوب بیان، بسیار نزدیک است. یعنی در رأس فرشتگان مقرب در آن‌جا سه برادران قرار دارند و در حکمت سهروردی در این رساله هم به همین نحو است. در آن‌جا هم بهمن برادر مِهین

است، اردیبهشت برادر میانی و شهریور برادر کهین. البته در این دو بیان، دو تفاوت اساسی هم در ساختار آفرینش به نظر می‌رسد. یکی این که در ساختار ترسیم‌شده توسط سهروردی، تنها جبهه خیر دیده می‌شود و جای جبهه اهریمنی خالی است. در پاسخ شاید بتوان گفت که سهروردی به شیوه عرفا در روایت خود سعی کرده مجاهده با گاو نفس را با مجاهده با جبهه شر جایگزین کند و اشاره به این نوع مجاهده را ترجیح داده است. تفاوت دیگر این است که در آنجا بعد از سه برادران، سه خواهران قرار دارند؛ یعنی اسفندارمذ، خرداد و امـرداد. جای این مطلب هم در اینجا خالی است که می‌توان در توجیه آن بیان کرد که سهروردی در این اثر حکیمانه سعی کرده حکمت آفرینش را در عالی‌ترین سطح خود بیان کند. اما غیر از این، ارتباط عجیبی میان این رساله با حکمت مهری ایران باستان وجود دارد. این رساله به زبان فارسی است اما عنوانی عربی دارد. شاید اگر رساله عنوان فارسی می‌داشت، «در حقیقت مهر» می‌شد. ارتباط عجیبی، خاصه در فصل پایانی رساله، با مهریشت اوستا و حکمت مهری و سنت‌های مهری وجود دارد. سهروردی در فصل پایانی یا فصل دوازدهم اشاره می‌کند به این که «سلطان ازل و ابد، شحنگی کونَین به عشق [یا همان مهر] ارزانی داشته است و این شحنه هر وقتی بر طرفی زند و هر مدتی نظر بر اقلیمی افکند». اینها دقیقاً منطبق هستند با بیانی که در مهریشت آمده است. عبارات متعددی در آنجا وجود دارند که به وظیفه نگهبانی، پاسبانی یا شحنگی مهر اشاره می‌کنند: همچنان‌که خطاب به مهر می‌گوید: «تویی که از کشورها [یا اقوام] نگهبانی یا پاسبانی می‌کنی...»، «کسی که شحنه و دیده‌بان سعادت همه انسانهاست» و عبارات متعدد دیگر در مهریشت با مضامین مشابه که لزومی به ذکرشان نیست. همچنین می‌گوید «در هر شهری که روی نهد می‌باید که خبر بدان شهر رسد گاوی از برای او قربان کنند». که این دقیقا مطابق سنن مهری است. یا اینکه می‌گوید «تا گاو نفس را نکشند قدم در آن شهر ننهد. نفس گاوی است که در این شهر، خرابی‌ها می‌کند و او را دو سُرو (شاخ) است: یکی حرص و یکی امل». این یادآور مهم‌ترین نماد آیینی کیش مهر در سنن ایران باستان، و به ویژه آن سنتی است که در انتقال به جانب غربی ظاهر شده است؛ یعنی آنچه که در صحنه‌های معابد مهری غربی می‌بینیم. در آنجا مهم‌ترین صحنه همچون مهمترین لحظه تاریخ انفسی عالم هستی که به تصویر کشیده شده، لحظه قربانی کردن گاو توسط مهر است. مهر به عنوان انسان کامل الهی، که واسطه میان فروغ ازلی و فروغ حادث شده، گاوی را قربانی می‌کند که در تعبیر عرفانی، نماد نفس است. و چرا این لحظه مهم‌ترین لحظه تاریخ انفسی بوده و حقایق تمام لحظات زمان از او نور می‌گرفتند و روشن می‌شدند؟ برای اینکه دقیقا در همین لحظه است که مهر به مقام مهر می‌رسد. یعنی نفس را که قبلا در اثر ریاضت تربیت و وادار به تسلیم کرده، این بار به امر الهی قربانی می‌کند و در اینجاست که به مقام انسان کامل الهی می‌رسد و هم خودش همچون خورشیدی می‌درخشد و هم تمام عالم هستی را روشن می‌کند. پس بیان سهروردی کمک می‌کند به فهم حکمت مهری و حکمت مهری هم کمک می‌کند به فهم برخی از نکات اشراقی. تشکر می‌کنم از حوصله و صبرتان.



نیایش‌های سهروردی

دکتر سعید انواری
عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی



سم الله الرحمن الرحیم. عنوان بحث من «نیایش‌های سهروردی» است. چون سخنرانی من آخرین سخنرانی است و خسته هستید سعی می‌کنم زودتر از وقت بحثم را تمام کنم. می‌خواهیم نیایش‌های سهروردی را در متن آثارش نگاه کنیم. بنابراین من بخش‌هایی از نیایش‌های سهروردی را هم با اجازه‌تان می‌خوانم. وقتی ما به کلاس فلسفه و انجمن حکمت آمدیم انتظار داریم که با مباحث فلسفی مواجه شویم و خیلی انتظار نداریم که با دعا در کتاب فلسفه مواجه شویم. اگر هم دعا یا تفسیری باشد، انتظار داریم که یک فیلسوف، تفسیر عمیق‌تری از آیات قرآن برای ما ارائه کند، مثل تفسیری که ابن‌سینا و سهروردی داشتند. یا فهمی عرفانی و حکمی از احادیث به ما ارائه بدهد، مثل کاری که ملاصدرا در شرح اصول کافی کرد. یا اگر هم بخواهد به دعا بپردازد یکی از دعاها را برایمان شرح کند، مثل کاری که سبزواری برای دعای صباح کرد. اما اینکه یک فلیسوف، خودش دعا بنویسد چیز عجیبی است.

سهروردی رساله‌ای دارد به نام الواردات و التقدیسات که متأسفانه کامل تصحیح نشده، یعنی تنها بخش‌هایی از آن چاپ شده، ولی اصل رساله در ترکیه موجود است و ما هم نسخه‌ای از آن داریم. واردات یعنی چیزهایی که به قلب وارد می‌شوند، یعنی الهامات. در واقع واردات یعنی الهاماتی که به صورت دعا و نیایش بیان کرده، و تقدیسات هم یعنی ستایش‌ها. اگر دقت کنید هیچ درخواستی در در ادعیه نیست. مثلا در نماز

می‌گویید سبحان ربی العظیم و بحمده. هیچ درخواستی نکردید، صرفا ستایش کردید. بنابراین برخی از اینها نیایش است و برخی ستایش. پس الواردات و التقدیسات را می‌توان «نیایش‌ها و ستایش‌ها» ترجمه کرد که شامل چندین دعا است که من در ادامه به آنها اشاره می‌کنم. آقای محمد ملکی هم برخی از آنها را جمع‌آوری و در کتابی به نام ستایش و نیایش منتشر کرده‌اند، اما کامل نیست و مقداری غلط هم دارد. فارابی هم دعایی دارد که اولین مقاله کتاب معروف آقای دکتر دینانی به نام نیایش فیلسوف به همان دعا می‌پردازد و آن را بررسی می‌کند. این چیز عجیبی است. چرا فیلسوف باید دعا مطرح کند؟ حال کسی ذوقی داشته و رساله‌ای نوشته است، اما عجیب‌تر از آن این است که در وسط کتاب فلسفی‌اش دعا بنویسد. الان در بین شرق‌پژوهان غربی، کسی مانند گوتاس معتقد است که اگر ابن‌سینا رساله رمزی دارد به این دلیل است که او ذوق هم داشته؛ فلسفه و حکمت مشاء او به جای خود است، اما ذوقی هم داشت و دوست داشت رساله رمزی بنویسد. البته ما این حرف را قبول نداریم، اما چنین نگاهی هم می‌تواند وجود داشته باشد. مثلا کسی منطقدان بزرگی باشد و در کنار آن، شاعر هم باشد. منطق هیچ ربطی به شعر ندارد. آیا سهروردی هم چنین بود که دلش می‌خواست دعایی هم بنویسد؟ آیا انسان مذهبی و خوبی بوده و دوست داشت این کار را بکند؟ اما چرا او باید در وسط کتاب فلسفه‌اش دعا بنویسد؟ به عنوان مثال، در مهم‌ترین کتاب‌اش که حکمت الاشراق است می‌نویسد «اللهم یا ربی و یا الهی و اله کل شیء، افعل بنا ما انت اهله و لا تکلنا الی انفسنا و لا الی احد سواک طرفة عین و ابسطْ لنا یا ربّ! خیر الدنیا و الآخرة، واصرفْ عنّا شرّ الدنیا و الآخرة. واسترْنا واخبرْنا وانصرْنا و طهّرْنا و کمّلْنا و علمّنا واسعدْنا بک، یا خیر مأمول و أکرم مسئول، یا أرحم الراحمین»؛ آن چیزی که تو اهلش هستی برای ما انجام بده و ما را به نفس خودمان وا مگذار و ما را یک لحظه هم به غیر خودت واگذار مکن. ای کسی که بالاترین امیدها و آرزوها به تو است و ای کسی که کریم‌ترین کسی هستی در هنگام سوال. حال ممکن است بگوییم این رساله، یعنی حکمت الاشراق، یکی از رساله‌های حکمی سهروردی است و دعا در آن آنقدر عجیب نیست. اما سهروردی یک سری رساله‌های مشایی هم داشت –مانند تلویحات– که در آنها هم دعا دارد. او در تلویحات و در وسط بحث فلسفی می‌گوید «فسلام علی نفس قربت من مبدأها بقطع علایق الناسوت»؛ سلام به نفسی که تقرب یافت به مبدأش، به اینکه علاقه‌های دنیای ناسوت را قطع کند «سلام علی ذات هبت علیها ریاح الملکوت»؛ سلام بر ذاتی که بادهای ملکوت بر او وزید. «وا شوقاه الی سرادق القدسی»؛ چقدر من مشتاقم به این سراپرده‌های قدسی. «وا اسفاه علی العالم العقلی»؛ چقدر باعث تأسف است و انسان به این عالم عقلانی شوق می‌خواهد. بعد شروع می‌کند به دعا کردن. «الهنا و اله مبادینا یا قیوم یا حی یا کل یا مبدأ الکل یا نور کل نور یا فائض کل خیر و جود خلصنا الی مشاهدة عالم ربوبیتک و نجّنا عن قید الهیولا» ما را از قید این عالم هیولایی خارج کن. «اذقنا برد عفوک و حلاوة مناجاتک»؛ سردی عفو و شیرینی مناجات را به ما بچشان. «یا ربنا و رب کل عقل و نفس ارسل علی قلوبنا ریاح رحمتک، اخرجنا من هذه القریة الظالم اهلها»؛ ما را از این قریه‌ای که اهل آن ظالم‌اند خارج کن. اشاره به آیه قرآن دارد. «و انزل علی ارواحنا لوامع برکاتک و افض علی نفوسنا انوار حیراتک». البته آقای دکتر نجفقلی حبیبی بخشی از دعاها را خواندند و در این فضا قرار گرفتیم. من می‌خواستم کمی بیشتر دعاها را بخوانم اما حالا که ایشان خواندند می‌توان کامل‌تر هم نخواند. اما مضامینی که در این دعاها به کاربرده و مطالبی که ذکر کرده برای یک فیلسوف خیلی جالب است. «یرسل لنا العروج الی سماء القدس و الاتصال بالروحانیین و مجاورة المعتکفین فی حضرة الجبروة المطمئنین فی غرفاة المدینة الروحانیة التی هی الوراء الوراء»؛ ما را به آن عالم قدسانی و به آن غرفه‌های مدینه روحانی برسان، آن که آن بالای بالاست. «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک سبحانک ما عبدناک حق عبادتک». قاعدتاً این عبارت را از پیامبر اکرم شنیده‌اید. سعدی هم در آثارش این جمله را به کار برده است. «یا من یشغله سمع عن سمع». این عبارت هم در ادعیه ما هست. «سبحانک انک انت المتجلی بنورک العبادک فی اطباق السماوات و الأرضین»؛ تو پاک و منزهی، تو هستی که متجلی می‌شوی به نورت بر بندگانت در طبقات آسمان‌ها و زمین. اگر بخواهیم بگوییم چرا سهروردی چنین کاری کرده است باید توجه کنیم که سهروردی حکمت می‌گوید، نه فلسفه. اینجا موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه است. اگر حکمت و فلسفه یک معنی داشت این دو را کنار هم نمی‌گذاشتند. از نظر قدمای ما حکمت و فلسفه متفاوت بودند. در حکمت

می‌خواهیم به تخلق برسیم، و می‌خواهیم در یک سلوک عملی به جایی برسیم. سهروردی هدفی دارد که این را می‌گوید. چنین نیست که صرفاً یک سری محفوظاتی را حفظ کنیم و مدرکی بگیریم! در حالی که در فلسفه به معنای رایج‌اش، از بعد از عصر روشنگری، کافی است شما انسان با استعدادی باشی و خوب یاد بگیری که مثلا هگل چه گفته است و بتوانی از کتاب‌های او آدرس بدهی. اما از نظر حکمای ما، از نظر ملاصدرا و شیخ اشراق، حکیم کسی نیست که صرفاً یک سری محفوظات داشته. هدف آن رسیدن است، آن ذوق است. همانطور که اساتید هم اشاره کردند، حکمت، حکمت ذوقی است نه حکمت بحثی. علم بحثی سر به سر قیل است و قال/ نه از او کیفیتی حاصل نه حال. هدف‌اش این است که ما بحث کنیم و یا طرف مقابل را ساکت کنیم یا بفهمیم پشت آن دیوار چیست. اما حکمت ذوقی می خواهد بچشد. وقتی می‌خواهی بچشی باید خودت در این راه پا بگذاری و به جلو بیایی. وقتی خواستی در این راه پا بگذاری و به جلو بیایی دیگر دعا معنی پیدا می‌کند. یعنی دعا در کنار کارهای او چیز عجیبی نیست، بخشی از حکمت سهروردی است. هدف اصلی سهروردی این است که سلوک الی الله انجام بدهد و یا حتی می‌خواهد حرف «أنا الحق» حلاج را بگوید و می‌خواد به ما برساند که همه حقایق در درون خود ما هست. برای اینکه به اینجا برسیم باید تصفیه درون کرده باشیم و باید دعا استفاده کنیم. سهروردی در رساله تلویحات عبارت جالبی دارد که می‌گوید «لا تحدث نفسک ان کنت امرء زاکی»؛ با خودت حدیث نفس نکن که یک فرد باهوش هستی. «و ان تتکی علی سریر الطبع»؛ که به سریر طبعات تکیه بدهی. «راضیا بوقد عیشهٔ فی هذه الخربهٔ القدرهٔ»؛ و به زندگی‌ای که در این دنیای خراب‌آباد و در این دنیا پلید پست داری راضی شوی. «و تمد رجلیک فتقل»؛ پاهایت را دراز کنی و بگویی «قد احطت من العلوم الحقیقهٔ بشطرها»؛ یک چیزهایی از علوم حقیقی یاد گرفته‌ام. «و لنفسی علیّ حقٌ». بالاخره نفس من هم حقی دارد. این همه تلاش کردم، شبانه‌روز خواندم، امتحان دادم، من هم حقی دارم. «و قد فزت بقصد السبق علی اقرانی»؛ من فائض شدم به اینکه سبقت گرفتم بر اقرانم. خیلی‌ها قبول نشدند ولی من قبول شدم. خیلی‌ها امتحان دادند، اینجا به این راحتی استخدام نمی‌کرد، اما من استخدام شدم. پس حالا دیگر وقت استراحت است. «ان هذه خطرهٔ»؛ این یک خطر است. «ما اخرج من دام علیها»؛ کسی که در آن دام قرار بگیرد هرگز از آن خارج نمی‌شود. «کل هذه العلوم صفیرُ سفیر یستیقظک عن رقدهٔ الغافلین»؛ همه این علومی که یاد گرفتی سوتی است که رسولان آورده‌اند تا تو را از این خواب غفلت بیدار کنند. «و ما خلقت لتقتمس فی مهلکهٔ»؛ تو خلق نشدی تا در این مهلکه بیفتی و غرق شوی. بیدار شو، هوشیار شو. « و انزعج بقوه و ارفض اعداء الله فیک» این اعداء الله که در درون تو هست را رد کن. همانطور که آقای دکتر اشاره کردند، نظام سهروردی منسجم است. اعداء الله در درون خود ماست. گاو نفس را باید خودمان قربانی کنیم تا به حقیقت برسیم. «و اسعد الی آل طاسین». آل طه و یاسین را ادغام کرده و آل طاسین درست کرده. «لعلک تربی ربک بالمرصاد»؛ باشد که خدایت را در کمین‌گاه ببینی. در اینجا هم همانطور که آقای دکتر محقق داماد اشاره کردند و تفسیری که از آن آیه ارائه داده بود با تفسیر معمول متفاوت بود، تفسیری هم که از این آیه کرده با تفسیر معمول متفاوت است. همه ما آیه « إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصَادِ» را به این معنی شنیده‌ایم که خدا در کمین‌گاه است و اگر کار بد کنی مچات را می‌گیرد. اما سهروردی می‌گوید این همه زحمت بکش، باشد که خدا را در مرصاد ملاقات کنی. ممکن است خدا در همین پس و پشت باشد و فردا یکدفعه او را دیدی. ان شاء الله که به لقاء الله برسی. تو تلاش خودت را بکن، ان شاء الله که فائض شوی. خدا در همین نزدیکی است.

بنابراین با توجه به پیامی که سهروردی می‌رساند دعا اهمیت پیدا می‌کند. در واقع می‌توان گفت که نظام سهروردی، سلوکی انسانی است که می‌خواهد به خودشناسی – افلاطونی و سقراطی– برسد. خود او به شعری اشاره می‌کند که می‌توان گفت خلاصه حکمت اشراق است:

در جستن جام جم جهان پیمودم
روزی ننشستم و شبی نغنودم
ز استاد چو وصف جام جم پرسیدم
خود جام جهان‌نمای جم من بودم

یعنی هدف این است که بدانیم آن گوهری که طلب از گمشدگان لب دریا می‌کردیم در درون خود ماست. هدف حکمت اشراق، آوردن این گوهر در بیرون است. در اینجا برای تصفیه درون، دعا اهمیت پیدا می‌کند. در احادیث آمده که «من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینابیع الحکمهٔ من قلبه الی لسانه»؛

کسی که چهل روز خود را برای خدا خالص کند چشمه‌های حکمت از قلب‌اش به زبان‌اش می‌آید. یعنی حکمت در قلب انسان و در ظلمت‌کده نفس هست، آب حیات آنجا وجود دارد، فقط باید برود در این ظلمت‌کده بکاود تا بتواند آن را استخراج کند. سهروردی در پرتونامه به فارسی می‌نویسد «و هر که در ملکوت فکر دائم کند و از لذات حسی و از مطاعم پرهیز کند الا به قدر حاجت، و به شب نماز کند [...]» کلاس فلسفه آمده‌ایم اما می‌گوید برو نماز شب بخوان؟ بله. این حکمت است و ما باید درک کنیم که فرق حکمت ذوقی با حکمت بحثی در چیست. « و بر بیدار داشتن شب مواظبت نماید و وحی الهی بسیار خواند و تلطیف سِر کند به افکار لطیف و نفس را در بعضی اوقات تطرید نماید و با ملأ اعلی مناجات کند و تملق کند ، انواری بر او اندازند همچون برق خاطف و متتابع شود». یعنی در آن صورت به مقامات می‌رسد. در این راه سکون نیست. این راه راهی نیست که بگوییم به یک جایی رسیدیم و دیگر می‌توانیم خستگی به در کنیم. یا همانطور که در کلمهٔ التصوف دکتر نجف‌قلی حبیبی خواندند گفته «اکثر الدعاء فی امر آخرة»؛ در امر آخرت‌ات زیاد دعا بخوان. پس در واقع دعا خواندن یکی از شرایط حکمت ذوقی است که باید از آن برخوردار باشیم.

در نسخه خطی دعای طباع تام مقدمه‌ای ذکر می‌کند و می‌گوید اگر می‌خواهید اگر می‌خواهی این دعا را بخوانی «پس چون می‌خواهی که بر تو ظاهر گردد، از خوردن حیوانی اجتناب کن و علاقه‌های خود را رها کن و خود را ملتزم به نماز و روزه گردان و لباس خود را پاک گردان». و در ادامه می‌گوید خداوند موفقیت‌دهنده و بی‌نیاز است و ان شاء الله به آن حقیقتی که می‌خواهی برسی.

می‌توان دعاهای سهروردی را بر اساس مخاطبان آن، منابع مورد استفاده او و مبانی بکار گرفته شده در آنها دسته‌بندی و تحلیل کرد. دو مقاله خوب در این زمینه هست که یکی از آنها را همکار ارجمندمان، آقای دکتر محسن حبیبی نوشته‌اند که در مجله جاودان خرد انجمن چاپ شده و در خصوص نیایش‌های سهروردی است. و دیگری را هم جان والبریج نوشته که در مجله اشراق انجمن که به زبان انگلیسی و روسی منتشر می‌شود چاپ شده، و من آن را ترجمه کرده‌ام و به زودی منتشر می‌شود. در این دو منبع می‌توانید مجموعه‌ای از مطالب را در مورد دعاهای سهروردی بیابید.

او برخی از این دعاها را از احادیث گرفته و برخی را هم از آیات قرآن. به عنوان مثال در حکمت الاشراق می‌گوید «و من الملتقطه من الادعیهٔ النبیوه»؛ از گزیده‌های ادعیه نبوی این است. «یا نور النور احتجبت دون خلقک فلا یدرک نورک نورا!»؛ هیچ نوری نور تو را درک نمی‌کند. « یا نور النور! قد استنار بنورک اهل السموات »؛ اهل سماوات از تو طلب نور کردند. «و استضاء بنورک اهل الارض»؛ و اهل زمین هم از تو طلب نور کردند. « یا نور کلّ نور! خامد بنورک کلّ نور»؛ هر نوری به نور تو خاموش می‌شود. سپس می‌گوید «و من الدعاة مأثوره أسألک بنور وجهک الذی ملأ أرکان عرشک». دعاهای مأثوره دعاهای معتبری هستند و یا از خود ائمه یا پیامبر رسیده‌اند. یا از آیات قرآن در عبارات خودش استفاده کرده. می‌گوید «سمعت الملائة صیاح الابرار من خَشْیةً الله»؛ ملائکه فریاد ابرار را از خشیت خدا شنیدند. یعنی وقتی داشتند دعا می کردند ملائکه صدای آنها را شنیدند. «فتضرعوا فیهم الی ربهم»؛ شفیع شدند و به خاطر اینها رفتند و در نزد خداوند دعا کردند و گفتند «یا صاحب العظموت و رب الاعلین و ناصب السرادقات القدرة و مضیع للاکوان» ای خداوند صاحب عظمت و رب اعلی و نصب‌کننده سراپرده‌های قدرت و روشن‌کننده کون و مکان. بنابراین ملائکه برای آنها دعا کردند.

دلا معاش چنان کن که گر بلغزد پای
فرشته‌ات به دو دست دعا نگه دارد

«صل علیهم»؛ بر آنها درود فرست. «انّ صلواتک خیر»؛ صلوات تو خیر است. همانطور که می‌گوید « إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ»؛ یعنی هم خدا و هم ملائکه بر پیامبر درود می‌فرستند. «یفرح بها کل قلب قوام»؛ هر قلب قوامی را به فرح می‌آورد. «ربنا ان قوم صاحوا فی نجواهم و بکوا فی محاربیک»؛ اینها در نجواهایشان صیحه دارند، دعا کردند و گریه کردند در مورد دشمنان تو. «طالبین برکات سماء جلالک»؛ اینها درخواست داشتند که به آسمان جلال تو برسند. «تبرئوا عن الطواغیت و تجردوا عن السحت»؛ از گناه دوری کردند. «و بذلوا جهدهم فی سبیلک کریم، فاجعل لهم من لدنک حظاً عزیزاً و اجعل لهم من لدنک سلطاناً نصیراً». این دو را از آیه قرآن گرفته است. قرآن می‌گوید «وَ قُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَ أَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَ اجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطاناً نَصِيراً». همچنین « وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ» هم در قرآن به کار رفته است. بنابراین سهروردی خیلی از اوقات در نیایش‌های خود از آیات قرآن و

احادیث استفاده کرده است. البته در مقاله‌های دکتر حبیبی اینها دسته‌بندی شده و می‌توانید ملاحظه کنید. مخاطبی که برای دعاهای خود قرار داده خداوند است و گاهی اوقات هم در رساله الـواردات و التقدیسات مستقیماً بهمن را خطاب قرار می‌دهد. دعای ایام هفته دارد و مثلا در دعای روز یکشنبه هوررخش یا هَوَرخش کبیر را خطاب قرار داده است. هورْرَخش یا هَوَرَخش به این دلیل تلفظ متفاوتی دارد که چند نظریه در مورد این لغت وجود دارد. یکی از نظریات این است که هور همان خور یا خورشید است، و هوررخش به معنای خورِ رخشان است. این یکی از تفسیرهاست ولی تفسیرهای دیگری هم درباره این کلمه وجود دارد. درواقع هوررخش، باطن حقیقت خورشید یا همان حقیقت مهر است و همکارمان به آن اشاره کردند. سهروردی وقتی دعا می‌کند شهریور را، که امشاسپند متوکل عالم عقول است، از طریق هَوَرخش، که در دعای ایام هفته خود آن را طلسم شهریور می‌نامد، به صنم، که همان خورشید ظاهری است که من و شما می بینیم، وصل می‌کند و سپس دعا می‌خواند. یعنی در نظام دعای سهروردی می‌توان نظام حکمت الاشراق را هم استخراج کرد و برخی از جاهایی را که سهروردی به آنها اشاره نکرده است می‌توان با این دعاها تکمیل کنیم. سهروردی همه امشاسپندها را در آثار چاپ‌شده‌اش به کار بـرده، ولی قید نکرده که برخی از آنها موکل و رب‌النوع چیست. امشاسپندان همان فرشتگان برتر زرتشتی هستند. ما در دین اسلام چهار فرشته برتر داریم: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، عزرائیل. فرشتگان در دین زرتشتی عبارتند از بهمن، اردیبهشت، خرداد، مرداد، شهریور و اسفند. سهروردی اسامی این امشاسپندان را ذکر کرده و وقتی در روزهای هفته صحبت می‌کند خطاب به بهمن صحبت می‌کند. همچنین از اصطلاحات فارسی استفاده کرده که چون آقای ملکی با اینها آشنا نبودند بعضی از دعاها را اشتباه تصحیح کردند و بعضی از دعاها را هم از هم جدا کردند. مثلا دعایی نوشته‌اند به نام دعوة الشمسیه و دعای دیگری نوشتند به نام دعوة الزهره. در حالی که این دو، دو دعا از ایام هفته است. این نکته هم جالب است که دعاها از روز یکشنبه شروع می‌شوند. هفته‌های ما در دین اسلام از روز شنبه شروع می‌شود، نه یکشنبه.

اما اگر به مفاتیح هم مراجعه کنید بعضی از دعاهای ایام هفته از یکشنبه شروع می‌شوند. این امر شاید می‌تواند تأثیر فرهنگ‌های دیگر را بر ما نشان بدهد. نکته جالب دیگر این است که یکشنبه Sunday است و دعا خطاب به خورشید است. دوشنبه Monday است و دعا خطاب به ماه است. و دقیقا مطابق با روزهای هفه است. این ترتیب، ترتیب رومی است. در واقع شنبه به زحل یا Saturn می‌رسد. پس او از همان ترتیب استفاده شود و سهروردی هم همان‌ها را خطاب قرار می‌دهد. البته باید بحث شود و ان شاء الله در مقاله ارائه می‌شود که آیا اینها شرک‌آمیز هست یا خیر. سهروردی در حلب به دست سنیان متعصب کشته شد و چه بسا حتی اگر همین چند سال پیش هم در حلب بود باز هم به خاطر ادعیه او را می‌کشتند. اصطلاحاتی که او به کار می‌برد، مثلا رب العظموت، اصطلاحات رایج زبان عربی نیست و آنها را از زبان سُریانی یا آرامی که زبان سوریه است وام گرفته. بنابراین دعاهای او از این حیث هم که اسامی ایرانی را در آنها به کار برده، و اینکه اینها را در چه جایگاهی قرار داده، آیا اینها مطابق بر ایران باستان است یا خیر، و اینکه آیا اشتباه می‌کند یا خیر، قابل بررسی است و با آن می‌توان پازل نظام حکمت اشراق او را تکمیل کرد. اشاره مختصری هم بکنم که دعای خورشید دعای عجیبی هم نیست. نوفلاطونی‌ها، در پروکلس و غیره هم دعایی خطاب به خورشید داشتند. منظور از این چیست؟ آیا آن زمان آنها واقعا فکر می‌کردند که اینها جاندار هستند و حرکت می‌کنند؟ و یا شاید هم رمزی صحبت می‌کند. این نکته خیلی مهمی است. سهروردی گفت که من رمزی صحبت می‌کنم. ما تصور می‌کنیم رساله رمزی او محدود به توصیفاتی مثل هدهد و جغد می‌شود. ولی آیا مطالب دیگری که در کتاب حکمت *الاشراق* گفته رمزی نیست؟ آیا همین دعایی که می‌گوید رمزی نیست؟ مثلا شاید خورشید را رمز مهر –به عنوان یک امشاسپند– گذاشته که حقیقتی از عالم است. آیا منظور او چنین بود؟ مقدمه کتابی در کیمیا حرف جالبی می‌زد. می‌گفت توجه کنید که خیلی از حرف‌های من رمزی است، اما آنجا که فکر کردی حرف مرا فهمیدی بدان که اتفاقا در غایت رمز گفته بودم؛ آنقدر که خیلی ظاهری به نظر رسید و فکر می‌کنی فهمیدی. بنابراین این خطاب‌ها می‌تواند به عنوان رمزی مورد نظر قرار بگیرد. با تشکر

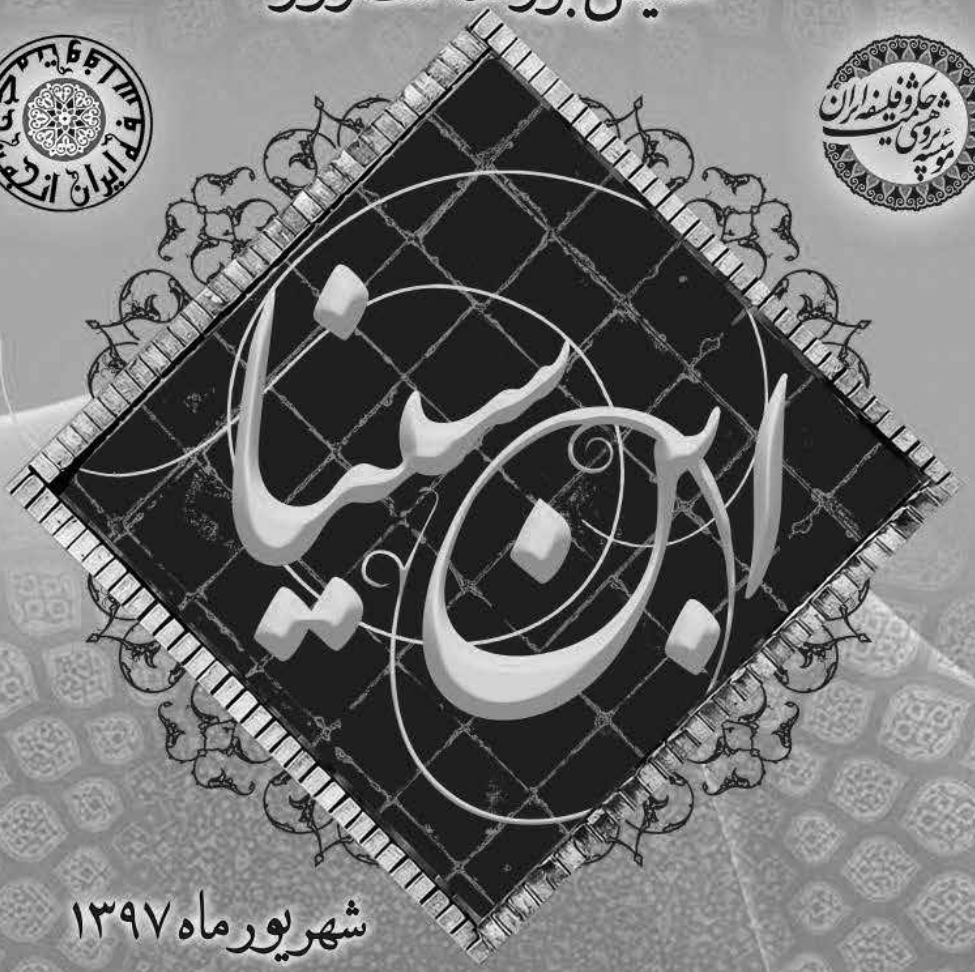
همایش
بزرگداشت روز ابن سینا

دبیر علمی: دکتر شهین اعوانی

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی	ادراک عقلی در اندیشهٔ ابن‌سینا
دکتر عبدالحسین خسروپناه	روش‌شناسی حکمت سینوی
دکتر سیدمحمد موسوی	بررسی دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ معاد جسمانی
دکتر علی افضلی	مقایسه‌ای بین معاد سینوی و صدرایی
دکتر محمد ذبیحی	دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ قضایای اخلاقی و مشهورات
دکتر سید محمود یوسف ثانی	عشق در فلسفه ابن سینا

۵ شهریور

همایش بزرگداشت روز



شهریور ماه ۱۳۹۷

باحضور استادان:

غلامحسین ابراهیمی دینانی عبدالحسین خسروپناه سیدمحمد موسوی

محمدحسن وکیلی محمد ذبیحی سیدمحمود یوسف ثانی

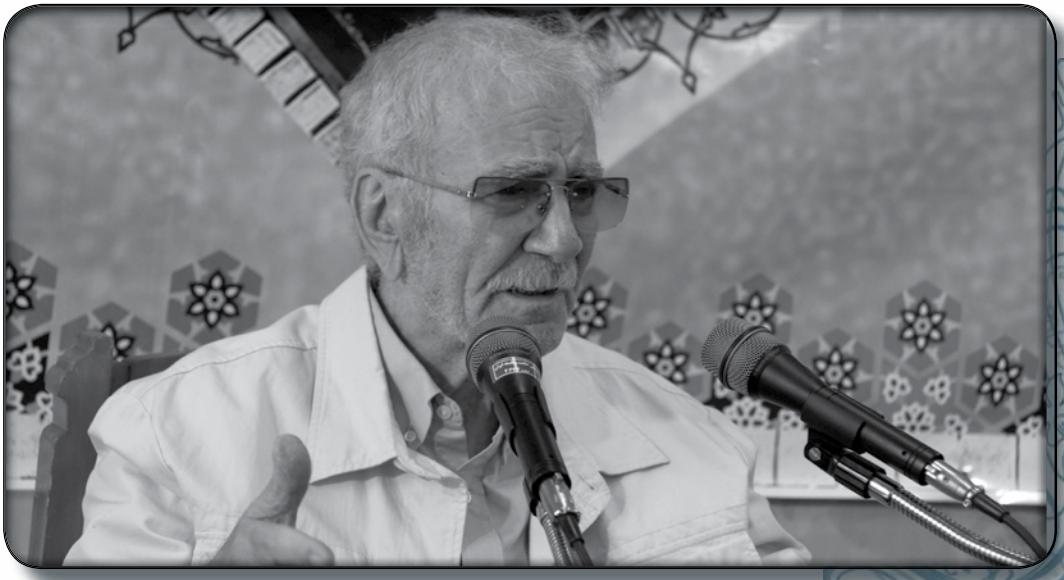
دوشنبه ۵ شهریور ماه ۱۳۹۷ ساعت ۱۴

خیابان ولی عصر (عج) خیابان نوفل لوشاتو کوچه آراکلیان پلاک ۴

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

ادراک عقلی در اندیشه ابن‌سینا

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
استاد فلسفه و حکمت اسلامی



بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین.

دد و دام را ره به معراج نیست
سر دیو شایسته تاج نیست

این جلسه به مناسبت بزرگداشت حکیم بزرگ جهان، شیخ الرئیس ابوعلی سینا، برگزار شده و طبعاً جلسه بزرگی است و به احترام ابن سیناست. چرا ابن‌سینا احترام دارد؟ او هم آدمی است مثل آدم‌های دیگر. دلیل این احترام، قد و قواره، شکل و شمایل، حسب و نسب و ملیت و قومیت او نیست؛ حکمت است. ابن سینا حکیم است و حکمت، بزرگ است. هیچ چیز دیگری بزرگ نیست. فقط خدا بزرگ است و بعد از خدا، حکمت بزرگ است. کره زمین و کهکشان هم بزرگ نیستند. حکمت بزرگ تر است یا کهکشان؟ حکمت. قرآن کریم فرموده «وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا». کسی که خداوند به او حکمت بدهد، خیر کثیر به او داده شده است. خیر کثیر که خدا می‌گوید چیست؟ خیری که خیلی باشد. خیر باشد، اما کثیر باشد. همه چیز خیر هستند. ما چیزهای خیر در دنیا

زیاد داریم. خیرات زیادی داریم، ولی کثیر نیستند. پول دادن، کمک کردن و خیراتی که شما بهتر می‌دانید. شما اهل خیرات هستید و بهتر می‌دانید



این خیرات چه هستند. خیر کثیر چیست؟ اینها خیر هستند اما کثیر نیستند. خیر کثیر حکمت است. زیرا قرآن می‌فرماید «*وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا*». قرآن کریم می‌فرماید خیر کثیر فقط حکمت است. شیخ الرئیس ابوعلی سینا حکیم است. بنابراین ابن سینا خیر کثیر است. نه شمایل، بدن و حسب و نسب‌اش، بلکه حکمت او خیر کثیر است. بدون اغراق بگویم که در تاریخ اسلام که چهارده قرن است، حکیمی مانند ابن سینا تاکنون زاده نشده است. ملاصدرا، فارابی و بزرگان دیگری هستند، اما ابن سینا چیز دیگر است.

بر من ایراد نگیرید. متأسفانه ابن‌سینا به درستی تدریس نشده است. خیلی‌ها شفا درس می‌دهند، استاد دارند و می‌خوانند. *اشارات* و *شفا* هنوز هم تدریس می‌شود. اما ابن سینا به درستی تدریس نشده است. تازه اینها آثاری هستند که باقی مانده‌اند. کتاب *الانصاف* بیست مجلد بود که خرهای دنیا آن را در آتش سوزاندند. خرهای دنیا حالا هم هستند و همیشه بوده‌اند. خران عالم ضد فلسفه هستند. اینها آن کتاب‌ها را آتش زدند. اگر آن کتاب باقی مانده بود، جهان چهره دیگری داشت. افسوس که آن را به آتش کشیدند. گریه‌ام می‌گیرد. آدم‌های شرور همین حالا هم هستند. با حکمت بد هستند. فکر می‌کنند چون حکمت با عقیده خودشان جور درنمی‌آید کفر است. حال آنکه آن عقیده را بدون فکر دارد، آن را خرانه از پدرش یاد گرفته و با حکمت مخالف است. با او چه کنیم؟ فکر نکنید که من عصبانی می‌شوم.

حکمت چیست که ابن سینا حکیم است؟ حکمت بحث از هستی و وجود است. همه شما می‌دانید وجود یعنی چه. چه کسی نمی‌فهمد وجود چیست؟ وجود دارد، هستم و هستی را همه می‌فهمند. وجود را می‌فهمید یا موجود را؟ به جواب این سؤال در دل‌تان فکر کنید. وقتی من می‌گویم وجود، شما به یک موجود اشاره می‌کنید یا وجود؟ به یک موجود. بین وجود و موجود خیلی فرق هست. وجود را ما ندیده‌ایم. درون آن هستی و خودِ وجودی، اما نمی دانی چیست. می‌گویید من یک موجود هستم، اتاق موجود است و غیره. آدم‌ها –اگر بشناسند– موجودات را می‌شناسند، وجود را نمی‌شناسند؛ از بس نزدیک است و در وجود غرق‌اند. خانم‌ها و آقایان! این جهان –کل این جهان و کهکشان را اگر با وسائلی که هست بالا بروید و ببینید– موجودات‌اند. این جهان، مجموعه موجودات است؟ اگر همه موجودات را روی هم و پهلوی هم بگذارید، همه موجودات یعنی جهان؟ یا جهان، ظرف موجودات است؟ جهان مساوی است با موجودات یا موجودات در جهان‌اند؟ موجودات در جهان هستند. و می‌توانید تک تک آنها را از ذره، اتم، زیر اتم (کوارک) گرفته تا کهکشان ببینید و یکی و دو تا و هزارتا هم نیستند. اینها موجوات هستند.

جهان، موجودات است یا بیش از موجودات است؟ آدم‌ها این را نمی‌دانند. ابن‌سینا می‌خواهد همین حرف‌ها را بزند. می‌فرمایند ادراک عقلی. انسان زبان دارد و حرف می‌زند و تنها موجودی است که حرف می‌زند. جمادات و نباتات و حیوانات

حرف نمی‌زنند. صدا دارند اما حرف نمی‌زنند. گربه، موش، شیر و خرگوش صدا دارند. حتی پشه هم وز وز دارد. صوت دارند اما حرف نمی‌زنند. آدم هم صوت دارد اما با صوت‌اش حرف می‌زند. چه موجودی در این دنیا مثل آدم حرف می‌زند؟ هیچ موجودی. بلبل صدای قشنگی دارد و شیر صدای بلندی دارد. آدم هم صوت دارد. من به وسیله همین صوت حرف می‌زنم. صوت، حرف زدن است یا حرف زدن چیزی بیش از صوت است؟ بیش از صوت است. آدم حرف می‌زند. حیوانات هیچ وقت حرف نمی‌زنند. نمی‌توانند حرف بزنند. حیوانات با صدای‌شان حالاتی مثل گرسنگی، غضب و شادی را نشان می‌دهند اما حرف نمی‌زنند. انسان حرف می‌زند. حرف زدن چیست؟ الان که من حرف می‌زنم و در حال ضبط کردن و پخش شدن است، صوت است و به گوش شما می‌رسد. فقط صوت است یا چیزهایی در حرف‌هایم هست؟ حرف است. حرف‌ها فقط لفظ هستند؟ لفظ می‌گویم یا معنی می‌گویم؟ معنی. معنی‌ها در لفظ‌ها خوابیده‌اند و بعد در گوش شما می‌روند؟ ابن سینا می‌خواهد همین را بگوید؛ معقول و محسوس، ادارک عقلی و ادراک حسی.

همه شما که اینجا نشسته‌اید و همه مردم کره زمین دارای عقل هستند. ادراک عقلی داریم و ادراک حسی. با ادارک حسی می‌بینیم، می‌شنویم، لمس می‌کنیم و می‌چشیم. همه اینها حسیات هستند. اگر ادراک حسی نداشتیم، شاید ادراک عقلی هم نداشتیم. مَن فَقَدَ حسّاً فَقَدْ فَقَدَ علماً. همه آدم‌ها محسوسات دارند.

می‌خواهم سه کلمه بگویم که ابن‌سینا را با این سه کلمه بشناسید. یک، مفهوم؛ دو، مدلول؛ و سه، معنی. شما حرف می‌زنید و خوب و قشنگ هم حرف می‌زنید، مثل بلبل. شاید چند زبان هم بلد باشید. زبان مادری‌تان که فارسی است و شاید بعضی از شما عربی و انگلیسی را هم بدانید. لفظ مفهوم است؟ خیر. صوت مفهوم است؟ خیر. مدلول و معنی هم نیست. مفهوم، مدلول و معنی از کجا پیدا می‌شوند؟ حضار می‌گویند از عقلانی. حال آیا عقل مفهوم را بیرون می‌ریزد یا مفهوم‌ها در عقل می‌روند؟ عقل از کجای خود مفهوم درمی‌آورد؟ عقل مفهوم است یا مفهوم می‌سازد یا مفهوم را می‌فهمد؟ اینها سه سؤال هستند. یکی اینکه آیا عقل خودش مفهوم است؟ دوم اینکه آیا مفهوم را می‌سازد؟ و سوم اینکه آیا به مفهوم می‌رسد؟

حضار: می‌رساند.

دکتر دینانی: بارک الله. تا به حال اینگونه از شما سؤال نکرده‌اند. ساده می‌گویم. گوش دهید. ساده‌ترین حرف‌ها را می‌زنم. شما تا به حال اینگونه نشنیده‌اید. مفهوم را می‌سازیم یا به آن می‌رسیم؟ مفهوم، مدلول و معنی چه فرقی دارند؟ مفهوم همان معنی است یا مفهوم، معنی دارد؟ اینجا باید بجای تند تند حرف زدن، با احتیاط حرف زد. لفظ مفهوم دارد. البته شما مفهوم آن را می‌فهمید. حیوانات که مفهوم را نمی‌فهمند! مفهوم، معنی دارد. حال مدلول را بین مفهوم و معنی می‌گنجانیم. اصلاً مدلول را همان مفهوم در نظر بگیرید. در اینجا مهم معنی است. حال معنی از کجاست؟ شیخ الرئیس ابوعلی سینا از کلی و جزئی صحبت می‌کند. فرمودند ادراک عقلی، کلی است. وقتی می‌گوییم ادراک عقلی، یعنی کلی. ادراک جزئی یعنی مثلاً این درخت است، این شجر است، این حجر است؛ یعنی محسوسات و جزئیات هستند. حسن، حسین، تقی و نقی جزئیات هستند. انسان اما کلی است. انسان درک می‌کند و می‌فهمد. حسن، حسین، تقی و نقی را می‌فهمد.

کلّیت و جزئیت چه هستند؟ اینها آنقدر بدیهی هستند که برای‌تان مشکل هستند. یک بچه هم می‌فهمد که کلی و جزئی چه هستند. اما همین بدیهیات مشکل هستند. شما دنبال معادله چند مجهولی نگردید. بدیهیات سخت‌اند. بعضی از اندیشمندان که اسم‌شان را نمی‌برم می‌گویند کلیت و جزئیت ساخته ذهن انسان است. آدم کلیت و جزئیت را می‌سازد. ما آنها را می‌سازیم یا حتی اگر هم ما آنها را نسازیم، کلیت و جزئیت همچنان کلی و جزئی هستند؟ اگر از ذهن انسان صرف‌نظر کنیم، آیا کلی، کلی نیست؟ آیا جزئی، جزئی نیست؟ پس ما نمی‌سازیم. این نظر است.

به جرأت می‌گویم هزار سال است که تمام حرف ابن سینا خوب فهمیده نشده است. نگویید که شفا درس داده‌اند. بله، درس داده‌اند. کلی طبیعی را تا به حال کم کسی فهمیده است. هزار سال است که همین طور است. خود شیخ می‌گوید رجل همدانی هم نفهمید. خود شیخ می‌گوید «مردتُ بمدینه همدان رجل»؛ رجلی که در همدان بود. ابن‌سینا این رجل را تحقیر کرد اما او فیلسوف

بزرگی بود به اسم ابوسعید. ابن‌سینا می‌خواهد او را تحقیر کند و به همین علت می‌گوید رجل. ابن‌سینا در شهر همدان وفات کرد و همان طور که می‌دانید قبر شیخ در همدان است. او در بخارا متولد شد، در همدان وفات کرد و در اصفهان زندگی کرد. متأسفانه بخارا اکنون جزء ازبکستان است. بخارا مرکز زبان ما است و زبان فارسی از آنجا آمده است. من بخارا رفته‌ام. آنها هنوز هم در خانه‌هایشان فارسی حرف می‌زنند. اما بیرون از خانه، رئیس جمهور کریموف این اجازه را به آنها نمی‌دهد و مردم می‌ترسند. باید ازبکی حرف بزنند. ابن‌سینا بچه بخارا و سمرقند است. مدتی به اصفهان آمد و در همدان نیز وفات کرد. خدا او را بیامرزد. بخارا جزو ایران بود. حالا جزو ازبکستان است. حافظ هم هوای آنجا را کرده است:

به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

زبان فارسی ما از بخارا و بلخ و سمرقند آمده است. من زمانی به سمرقند رفته بودم. برای خرید چیزی به بازار رفتم. وقتی می‌خواستم وارد بازارچه شوم، با خط جلی هزار ساله، خط کاشی، بر سر در بازار سمرقند نوشته شده بود «سودا جای»؛ یعنی جای معامله. با اینکه فارسی در آنجا قدغن است، الان در سمرقند این نوشته را با خط جلی می‌بینید. روس‌ها آنجا را از دست ما گ فتند.



ابن‌سینا می‌گوید وقتی به همدان رفتم و ابوسعید را دیدم، او کلی طبیعی را نمی‌فهمید. حال نه اینکه فقط آن رجل، کلی طبیعی را نفهمیده بود. بلکه هنوز هم خیلی‌ها آن را نمی فهمند. کلی طبیعی، کلی منطقی و کلی عقلی. اینها سه قسم هستند و تفاوت‌های ظریفی دارند. کلی طبیعی چیست؟ کلی منطقی چیست؟ کلی عقلی چیست؟ ابن سینا می‌خواهد میان این سه کلی وحدت برقرار کند و کار او همین است.

کلی منطقی، معنی انسان است. کلی طبیعی یعنی مثلاً آقای دیباج انسان است. یک آدم هم انسان است. کلی منطقی، مفهومی کلی و فراگیر است، تعداد لایتناهی فرد دارد. اما آیا یک آدم انسان نیست؟ یک آدم هم انسان است. خود انسان هم با همه افرادش انسان است. هیچ فرقی نمی‌کند. یک آدم انسان است. مگر زمانی که یک بچه متولد می‌شود، انسان متولد نشده است؟ و مگر زمانی که یک آدم وفات می‌کند، انسان از دنیا نرفته است؟ این یک فرد، انسان است و کلی طبیعی است. مفهوم کلی و فراگیر هم کلی منطقی است. مجموع کلی منطقی این فرد کلی عقلی است. این حرف ابن‌سینا است. ابن‌سینا چه می‌خواهد بگوید؟ او می‌خواهد معنی را درست کند. حال ما معنی جهان را بفهمیم یا جهان را بفهمیم؟ جهان مجموعه‌ای از اشیاء است؛ جماد و نبات و حیوان و شیر و ببر و پلنگ و همه چیز. جهان مجموعه اینهاست یا جهان شامل اینهاست؟ ابن‌سینا می‌خواهد این را بگوید. کلی است. نظام عالم، کلی طبیعی است. کلی طبیعی، کلی عقلی هم هست و کلی منطقی هم هست. او می‌خواهد جهان را بفهمد.

کلیت و جزئیت را ما نساختیم. کلی کلی است و جزئی جزئی. و انسان تنها موجودی است که از کلی به جزئی می‌آید و از جزئی به کلی می‌رود. یک کتاب نوشته ام به اسم *فراز و فرود فکر فلسفی*. بخوانید. معنی میز کلی است. هیچ موجودی این هنر را ندارد. فقط انسان از کلی به جزئی و از جزئی به کلی می‌آید.

تمام حرف شیخ‌الرئیس این است که زندگی را معنی کند. همه ما زندگی می‌کنیم. اما آیا معنی زندگی را می‌دانیم؟ البته همه می‌دانیم زیرا هر کس یک معنی برای خودش دارد. همه کسانی که اینجا نشسته‌اند زندگی را یک جور معنی می‌کنند یا هر کس یک معنی برای خودش دارد؟ اگر الان از شما سؤال شود که معنی زندگی چیست، یکنواخت حرف می‌زنید؟ خیر. هر کدام از شما چیزی می‌گویید. فکر نمی‌کنم همه شما یکنواخت یک کلمه را به عنوان معنی زندگی بگویید. حال زندگی معنی دارد یا معنی ندارد؟ زنده بودن با زندگی کردن فرق دارد. خیلی چیزها زنده هستند. زندگی کردن غیر از زنده بودن است. زندگی کردن با فهم معنی زندگی است. حال معنی زندگی چیست؟ خوردن و خوابیدن؟ محسوسات؟ شیخ الرئیس روی مسأله کلی طبیعی، معنی جهان، معنی وجود و معنی انسان خیلی اصرار دارد. ابن‌سینا مطلبی گفته که ممکن است شما فکر کنید من اغراق می‌گویم. می‌دانم برایتان سخت است که عظمت ابن‌سینا را تا این اندازه قبول کنید.

علم امروز وحشتاک پیشرفته است. خانم‌ها، آقایان!

امروز علم خیلی پیشرفته است. شگفت‌انگیز است. علم تا اندازه‌ای پیشرفت کرده است که می‌توانید به کره مریخ بروید و برگردید. با موبایلی که در جیب‌تان است می توانید ارتباطی در پکن برقرار کنید و با عالم و آدم تماس بگیرید. این مسائل تا حدی برایتان عادی شده است که فکر می‌کنید چیزی نیستند. این پیشرفت شگفت‌انگیز است. بشر امروز خیلی پیشرفت کرده است. نمی‌دانیم در صد سال آینده چه پیش می‌آید. نمی‌دانم هوش مصنوعی که می‌خواهند درست کنند چه کارهایی می‌کند. در آن صورت ما چه کاره می‌شویم؟ همه کارها را ماشین انجام می‌دهد. ماشین ظرف‌ها را هم می‌شورد و اتاق‌ها را هم جارو می‌کند. اینها را بعید ندانید. به همین سمت پیش می‌رویم.

علم همین الان هم شگفت انگیز است، اما دنیای امروز در یک مسأله مانده و مدام دست و پا می‌زند و به جایی نمی‌رسد. می‌دانید دنیای امروز نتوانسته چه چیز را حل کند؟ اپیستمولوژی یا شناخت‌شناسی. انسان‌ها همه چیز را می‌شناسند، اما حالا می‌خواهند خودِ شناخت را بشناسند و در این مسأله مانده‌اند. شناخت چیست؟ شما همه چیز را از زیر ذره گرفته تا کهکشان می‌شناسید و می‌سازید. اما خود شناخت چیست؟ مکاتب مختلف در آکسفورد، کمبریج و فلاسفه‌ای مانند ویتگنشتاین و غیره همه در حال مطالعه شناخت‌شناختی هستند. امروز بیشتر اپیستمولوژی و شناخت‌شناسی مطرح است و هنوز یک نظریه جامع در این مورد وجود ندارد. البته کارهایی در این زمینه انجام شده است. خدا ان شاء الله توفیق‌شان دهد. برایشان دعا می‌کنیم. اینجا وارد آن بحث نمی‌شوم. فقط باید ابن‌سینا و علم حضوری را بخوانند تا بفهمند شناخت چیست.

ابن‌سینا هزار سال پیش از انسان معلق سخن گفت. بعضی فکر می‌کنند این مطلب خنده‌دار است. ابن‌سینا فقط یک مثال زده است. انسان معلق قابل تجربه هم نیست و فقط یک فرض است. ابن سینا فرض کرده است که آدمی بین آسمان و زمین معلق است و دست‌اش به جایی بند نیست. منفرجهٔ الاثابهٔ، یعنی انگشت‌هایش هم به هم نیست. چون در حالت عادی انگشت‌ها همدیگر را لمس می‌کنند. منظور ابن‌سینا حالتی است که انگشت‌ها همدیگر را لمس هم نکنند. او معلق در زمین و آسمان است و هیچ چیزی به او وصل نیست. نه می‌بیند، نه می‌شنود، نه می‌خورد و لمس هم ندارد. غربی‌ها انسان معلق را انسان پرنده معنی کرده‌اند. معلق به معنی پرنده نیست. این ترجمه غلط است. ابن‌سینا از این حرف چه می‌خواهد بگوید؟ می‌گوید همین آدمی که هیچ چیز ندیده، نشنیده، نخورده، نبوییده و لمس نکرده، خودش خودش است. خودش را می‌فهمد. اساس علوم این کلمه است. غرب امروز هنوز هم این مطلب را نفهمیده است. اگر مرا به کمبریج دعوت کنند، برایشان توضیح می‌دهم و اپیستمولوژی حل می‌شود. و اگر این آگاهیِ حضوری نباشد، اپیستمولوژی هرگز حل نخواهَد شد.

بعضی از شما که کم و بیش منطق خوانده‌اید می‌دانید که در منطق از بدیهیات صحبت می‌کنند که اینها اصول منطق هستند. اولیات، متواترات، حدسیات و تجربیات از بدیهیات هستند. اولیات مثل اینکه کل از جزء بزرگتر است. هر کسی این را می‌فهمد که کل از جزء بزرگتر است. تجربه و مطالعه نمی‌خواهد. کل از جزء بزرگتر است که نیازی به مطالعه ندارد. چه کسی این مطلب را نمی‌فهمد؟ کل از جزء خودش بزرگتر است. به این مطالب بدیهیات می‌گویند. همه علومی که شما تحصیل کردید اکتسابی هستند. زحمت کشیده‌اید، کتاب خوانده‌اید، مدرسه و دانشگاه رفتید، مطالعه کردید و تجربه کسب کردید. علوم اکتسابی است. اما آیا بدیهیات اکتسابی است؟ شیخ می‌گوید خیر. شیخ از این حرف غرض دارد. او می‌گوید پس اینها از کجا آمده‌اند؟ چیزی که اکتسابی نیست ولی تو آن را قطعاً می‌دانی و در آن شک نداری، از کجا آمده است؟ زمانی که چیزی مثل میز را می‌بینید، می‌گویید آن را با چشم‌ام دیدم. زمانی که غذا را می‌خورید می‌گویید شیرین یا ترش بود. این را می‌فهمید. اما بدیهی‌ای که چیزی در مورد آن ندیدی و نشنیدی از کجا در تو آمده است؟ آن خدا بیامرز باب توحید را از اینجا باز می‌کند. اینها به ما می‌رسند.

ما همه چیز را با زبان می‌گوییم. ببینید زبان چقدر مهم است و چقدر کار می‌کند. زبان را ما اختراع کردیم؟ منظورم لغت فارسی نیست، دستور زبان است. لغت فارسی آن را بالأخره کسی وضع کرده و واضعی داشته است. لغت، واضع دارد. زبان، لغات است یا دستور زبان است؟ اگر دستور زبان نبود، لغات معنی می‌داد؟ لغات را ما وضع کردیم. دستور زبان را چه کسی وضع کرده است؟ الان ما فرهنگستان زبان داریم که لغت وضع می‌کنند. بنابراین لغت را ما وضع می‌کنیم. دستور زبان غیر از لغت است. مبتدا و خبر و فاعل و مفعول دستور زبان هستند. دستور زبان را ما وضع نمی‌کنیم. هیچ کس نمی‌تواند آن را وضع کند. اگر هم ما بخواهیم آن را وضع کنیم با دستور زبان، دستور زبان را وضع می‌کنیم یا بدون دستور زبان؟ با دستور زبان. بنابراین دستور زبان را چه کسی وضع کرده است؟ این قضیه کمی بالاتر از قضیه مرغ و تخم مرغ است. دستور زبان را خداوند در شما خلق کرده است. واضع زبان خداست. دستور زبان را خدا وضع کرده است و در نهاد شما قرار داده است. «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا». آیا آدم ابوالبشر اولین آدم نبود؟ قبل از او که آدم نبود. بر من ایراد وارد نکنید که «الأسماء» دستور زبان نیست. همان دستور زبان است! خدا دستور زبان را به آدم یاد داد. و حالا که دستور زبان داریم می‌توانیم لغت انگلیسی، فرانسه، ژاپنی، عربی و غیره وضع کنیم. زبان‌ها متفاوت‌اند. اما دستورها یکی هستند. اسکلت و structure زبان یکی است. ممکن است در جایی فاعل مقدم باشد و مفعول مؤخر. این جزئیات ممکن است در زبان‌ها وجود داشته باشد اما بنیان دستور زبان و اصول آن یکسان است. اصول زبان در تمام زبان‌های زنده دنیا یکی است، با یک سری تفاوت‌های کوچک. لغت‌ها متفاوت است. هر زبان لغت‌های متفاوتی دارد. ابن‌سینا می‌فرماید بدیهیات اولیه از جانب خداوند در من نهاده شده است. می‌فهمم کل از جزء بزرگتر است و نیازی به تجربه ندارد. فقط کافی است معنی کل و جزء را بفهمم. اگر این دو معنی را بدانم، می‌فهمم که کل از جزء بزرگتر است. فهمیدن آن، تجربه و دانشگاه و مدرسه نمی‌خواهد. این راه توحیدی است که شیخ الرئیس ابوعلی سینا برای ما باز می‌کند.



شیخ الرئیس فیلسوفی است که نظیر ندارد. ارسطو و افلاطون بزرگ بودند. کسانی که می‌گویند ابن‌سینا پیرو ارسطو است مزخرف می‌گویند. هر کس این حرف را بزند خر است! ابن‌سینا، ارسطو را خوانده بود اما پیرو ارسطو نبود. ابن‌سینا، ابن‌سینا است. نمی‌گویم او از ارسطو و افلاطون بالاتر است. البته شاید در درون خودم و برای خودم بگویم. اما از هزار سال پیش که او وفات کرده تاکنون نظیر او نه تنها در ایران، بلکه در جهان هم نیامده است. یک کلام هم از امام خمینی (ره) بگویم و بحث را تمام کنم. من سال‌ها شاگرد امام بودم اما در میان فرمایشات ایشان این جمله را از همه بیشتر پسندیدم. ایشان در تلویزیون از ابن‌سینا صحبت کرد و بعد فرمود «لم یکن له کفوا احد». درود بر شما. خداحافظ.

روش‌شناسی حکمت سینوی

دکتر عبدالحسین خسروپناه
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



سلام علیکم و رحمة الله. بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی رسول الله و آله الطیبین الطاهرین. میلاد با سعادت امام هادی (ع) را خدمت اهل حکمت این مجلس تبریک عرض می‌کنم و گرامی می‌داریم مقام والای شیخ‌الرئیس ابن‌سینا را که روز پنج‌شنبه گذشته، روز این شخصیت بزرگ بود. همچنین گرامی بداریم مقام والای زکریای رازی را که امروز روز اوست. انصافاً همه این بزرگان در دوره‌ای مولد تمدن اسلامی بودند. امیدوارم که با بهره‌ای که از این بزرگان می‌بریم، بتوانیم قدم و گامی در توسعه علم و معرفت برداریم. ابن‌سینا را جناب استاد دینانی به خوبی تبیین کردند. ایشان حکیم است و سخنان‌اش حکیمانه. من در اینجا یک گزارشگرم. ما ادعای حرف نو نداریم که خدمت‌تان بزنیم. استاد دینانی با طرح پرسش‌ها، خودشان به طور مرتب زایش معرفتی دارند. حتی وقتی ایشان واژه خر را به کار می‌برد مقصود او

خرِ فلسفی و خرِ حکمی است. معنای عوامانه از خَرِ ایشان نکنَید. همان‌طور که دیدید همین چند سؤالی که امروز طرح کردند انصافاً نکات ارزنده‌ای بود. ایشان نکات تفسیری زیبایی هم دارند. لذا از ما انتظار نداشته باشید که خیلی حکمت برای‌تان بگوییم.

امروز گزارشی درباره «روش‌شناسی حکمت سینوی» خدمت‌تان عرض می‌کنم. فقط به عنوان مقدمه این را بگویم که درباره اینکه ابن‌سینا از مشهورترین و تأثیرگذارترین دانشمندان مسلمان در زمینه‌های مختلف است و در زمینه پزشکی و فلسفی و زمینه‌های دیگر نوآوری داشت، تعبیر



جالبی از آقای راجر بیکَن دیدم که می‌گفت خداوند در طول تاَریخ چهار بار معرفت را به آدمیان عرضه کرده که یکی از آن دفعات به واسطه شیخ‌الرئیس بوده است.

البته متأسفانه در گذشته بعضی از غربی‌ها به ایشان اجحاف کردند. مثلاً اگر *تاریخ تمدن* ویل دورانت را بخوانید می‌گوید فلاسفه اسلامی از جمله بوعلی سینا تنها حاملان آثار ارسطو هستند. این انصافاً ظلم است. آقای برتولاچی -که در اینجا هم صحبتی داشتند و جلسه‌ای هم در مرکز استراتژیک تشخیص مصلحت نظام داشتند که بنده هم در آن شرکت کردم- پانزده سال راجع به *الهیات شفای* بوعلی سینا تحقیق کرده بود. ایشان *الهیات شفای* ابن‌سینا را با *متافیزیک* ارسطو مقایسه کرده بود و می‌گفت *الهیات شفا* ۲۰ درصد از *متافیزیک* ارسطو بهره برده است. من به ایشان گفتم اگر *اشارات و تنبیهات* بوعلی را مقایسه کنید شاید ۱۰ درصد مشابهت هم پیدا نشود. یعنی خود ابن‌سینا اهل زایش فکری بود و انصافاً در نظام‌سازی فلسفه اسلام بعد از فارابی نقش مهمی داشت. مؤسس حکمت اسلامی، فارابی است و ابن‌سینا این کار را تکمیل کرد.

بنابراین در گذشته غربی‌ها و بعضی از مستشرقین اجحافی نسبت به ایشان داشتند. اکنون هم ترکیه ادعا می‌کند که جناب ابن‌سینا ترک است و می‌خواهند این شخصیت را از ما بربایند. شیخ الرئیس ابن‌سینا ایرانی بود، ایرانی هست و ایرانی خواهد ماند. باید مراقب باشیم. تعصب ناسیونالیستی هم نداریم، اما باید مراقب میراث خودمان باشیم. غربی‌ها بعضاً آراء بوعلی سینا را ربودند و تحقیقات بوعلی سینا را به خودشان نسبت دادند، این آقایان هم می‌خواهند خود شخصیت ایشان را بربایند و از خودشان بدانند. بعد از این مقدمه به سراغ بحث اصلی می‌روم که روش‌شناسی حکمت سینوی است. یعنی می‌خواهیم بگوییم جناب ابن‌سینا در مباحث فلسفی و حکمی —من با طبیعیات و سایر مباحث ایشان کار ندارم- با چه روشی فلسفه اولی و متافیزیک خودشان را تولید کرده‌اند.

جواب اجمالی این سؤال این است که روش ایشان روش استدلالی-عقلی است. این به چه معناست؟ آنچه خود ایشان در *برهان شفا* بیان

و در مجموعه آثار فلسفی‌اش اجرا کرده این است که ابن‌سینا علم حضوری را قبول دارد، اما فلسفه با علم حصولی به دست می‌آید. مثلاً علم نفس به خودش، علم حضوری است. یعنی دیگر واسطه صورت ذهنی نمی‌خواهد. علم خداوند به مخلوقات‌اش، بنا به نظر بعضی فلاسفه، علم حضوری است. به هرحال ابن‌سینا اصل علم حضوری را قبول دارد. اما معتقد است فلسفه با علم حصولی به دست می‌آید. چطور؟ ایشان ابزار حس و عقل را قبول کرده، علم حضوری را به بدیهیات و گزاره‌های نظری تقسیم کرده و برای بدیهیات هم اقسامی ذکر کرده که یکی از آنها اولیات است. حسیات، وجدانیات، حدسیات، تجربیات و متواترات هم از نظر جناب بوعلی از اقسام بدیهیات‌اند. جناب ابن‌سینا توضیح داده که اگر این بدیهیات با رعایت قواعد منطقی –شَکل استدلال– کنار هم چیده شوند و اگر بین این ماده و صورت ترکیبی صورت بگیرد، می‌توان به نتایج و دستاوردهای جدیدی رسید. این می‌شود فعالیت عقل در حوزه تصدیقات.

اما عقل در حوزه تصورات هم فعالیت‌هایی دارد. فعالیت عقل در حوزه تصورات، کشف ادراکات عقلی است و این از ادراک حسی شروع می‌شود. یعنی جناب ابن‌سینا برای ادراک حسی هم ارزش معرفتی قائل است. ایشان می‌فرماید ادراک حسی حالتِ انفعالی دارد و زمینه‌ساز معقولات است. مثلاً ما زید و امر و بکر را – با حالتی انفعالی– می‌بینیم، بعد در طی یک فرایند به یک ادراک عقلی می‌رسیم و معقولات حاصل می‌شوند. درک این ادراک عقلی یا کلی یا معقول برای همه ممکن نیست. اکثر ما افراد را درک می‌کنیم، مثلاً تصوری از زید و امر و بکر و فاطمه و زینب داریم، تصوری از الفاظ هم داریم، مثلاً لفظ انسان را درک می‌کنیم، اما مفهوم کلی انسان که قد و قواره معین نداشته باشد و قابل صدق بر تمام افراد انسان باشد را درک نمی‌کنیم. بعضی خیال کرده‌اند منظور از اینکه گفته می‌شود درکِ ادارکِ کلی و عقلی سخت است، کلیِ سعیَ است که عرفا می‌گویند. خیر! منظور همینَ کلیِ مفهومی است. درک همین کلیِ مفهومی همَ بسیار دشوار است. اگر من بخواهَم با زبان فلسفی صحبت کنم آن کسی که عقل هیولانی‌اش به عقل بالملکه و عقل بالملکه‌اش به عقل بالفعل تبدیل شده، می‌تواند ادراک کلی داشته باشد. اکثر آدم‌ها نمی‌توانند ادراک کلی داشته باشند زیرا هنوز عقل‌شان عقل بالملکه است و عقل بالفعل نشده است.



کار مهم عقل، در حوزه تصورات، یکی کشف کلیات و دیگری تبدیل مجهولات به معلومات از طریق بدیهیات است. بدیهیات گزاره‌های واضحی هستند، یقینی هستند و اثبات صدق‌شان نیاز به گزاره دیگری ندارد. البته برای بدیهیاتِ اولی و ثانوی هم گفته‌اند. اما بدیهیات را حتماً باید بپذیریم، زیرا بوعلی سینا می‌گوید اگر کسی بدیهیات را نپذیرد ذهن بیماری دارد. ایشان معتقد است امکان ندارد کسی ذهنِ سالمی داشته باشد و در بدیهیات شک کند. مثلاً بگوید من اجتماع نقیضین را محال نمی‌دانم. کسی که اجتماع نقیضین را محال نمی‌داند پس باید بپذیرد که اجتماع نقیضین محال نیست یا می‌تواند محال نباشد. پس اجتماع نقیضین می‌تواند هم محال باشد و هم محال نباشد. یعنی خود انکار آن مستلزم اثبات آن است. اگر کسی تأمَل کند باید بدیهیات اولی را بپذیرد و بعد با کمک بدیهیات اولی، بدیهیات ثانوی مثل تجربیات و حدسیات و امثال ذلک درک می‌شود و بعد مجهول گزاره‌ای معلوم می‌شود. ابن‌سینا این مطلب راَ که «تنها ذهن بیمار است که در بدیهیات شک می‌کند» هم در *برهان شفا*، هم در *اشارات و تنبیهات* و هم در *مباحثات* بیان کرده است.



نکته مهم دیگر این است که ابن‌سینا در بحث‌های نهایی‌اش معتقد است یک موجود مجرد تامی به نام عقل فعال هست که بر عقل انسان افاضه می‌کند. حال اگر عقل هیولانی و عقل بالملکه انسان به عقل فعال رسید، این عقل فعال خیال نکند که خودش استقلال دارد و خودبسنده است. نه! با کمک عقل فعال –که

موجودی مجرد است- به عقل بالفعل افاضه می‌شود و عقل بالفعل دریافت می‌کند. یعنی در ادراکات عقلی در حوزه تصورات و در تصدیق عقلی –یعنی معلومات و بدیهیات را جمع کنیم و به مجهولی برسیم و سپس مجهول، معلوم شود- حتماً عقل فعال افاضه می‌کند. اگر فیض الهی نباشد ما نمی‌توانیم در حوزه تصورات یا تصدیقات به درک جدید برسیم. این نظری است که ابن‌سینا در آثارش، از جمله در جلد دوم *اشارات و تنبیهات*، آن را بیان کرده است.

تا اینجا مشخص شد که روش حکمت سینوی، در حوزه تصورات و در حوزه تصدیقات، استدلال عقلی است. در حوزه تصدیقات از بدیهیات کمک می‌گیرد تا مجهول، معلوم بشود. در حوزه تصورات هم زمینه‌سازی از ادراک حسی شروع می‌شود تا ادراک عقلیِ کلی درک شود. این مطالب در آثار ابن‌سینا تصریح شده‌اند. از اینجا به بعد می‌خواهم مطلبی را در خصوص روش‌شناسی حکمت سینوی خدمت‌تان عرض کنم که به صراحت نمی‌توان از آثار ابن‌سینا استخراج کرد و شاید استنباطی باشد. من این مطلب را محضر عزیزان و مخصوصاً اساتید عرض می‌کنم که اصلاح و هدایت کنند. آن مطلب جدید این است که آیا این عقل بالفعلی که از بدیهیات مثل اولیات کمک می‌گیرد تا به نتیجه برسد، می‌تواند غیر از طریق بدیهیات و غیر از طریق اولیات و حدسیات و امثال ذلک، به نتایج جدید برسد؟ به نظر من از منظر ابن‌سینا پاسخ مثبت است.

مثبت بودن پاسخ از این طریق استفاده می‌شود که به نظر بنده ابن‌سینا معتقد است این عقل بشر سه فعالیت گفتگو انجام می‌دهد و در طی آنها، فعالیت عقل بالفعل، قوی‌تر می‌شود و می‌تواند به تولیدات جدید برسد؛ یکی گفتگوی عقل [منظور، همان عقل استدلال‌گر سینوی است] با وحی است، یکی گفتگوی عقل است با آثار بزرگان فلاسفه، و سوم گفتگوی عقل است با عشق و شهود. من برای هر کدام از آثار ابن‌سینا شواهدی می‌آورم.

اینکه شما شنیده‌اید شیخ اشراق به ابداع یک روش بحثی و ذوقی رسید، زمینه‌اش در آثار ابن‌سیناست. یعنی اگر ابن‌سینا بین عقل و عشق یا بین عقل و وحی باب گفتگو را باز نمی‌کرد، شیخ اشراق به ترکیب روش بحثی و ذوقی و ملاصدرا به ترکیب روش برهانی، قرآنی و عرفانی نائل نمی‌آمدند. حال اینکه این ترکیب‌ها به چه معناست باید در جای خودش بحث شود. روش فلسفه حتماً باید استدلالی باشد. اگر قرار باشد روش‌اش شهود و کشف باشد می‌شود عرفان! حکمت اشـراق، فلسفه است؛ یعنی روش‌اش استدلال است. ولی در مورد اینکه اشراق کجا حضور دارد باید جدا بحث کنیم. یا وقتی ملاصدرا می‌فرماید قرآن و برهان و عرفان از هم جدایی ندارند، به تعبیر استاد ما آیت‌الله حسن‌زاده، اگر قرار باشد عرفان وارد فلسفه شود این که فلسفه نمی‌شود! روش فلسفه، استدلالی است. اما درباره اینکه شهود کجای اندیشه ملاصدرا قرار دارد باید در جای خودش بحث شود. فعلاً در مورد ابن‌سینا صحبت می‌کنیم.

ابن‌سینا این عقل سینوی خودش را، این عقل استدلالی که از بدیهیات کمک می‌گیرد و به نتیجه می‌رسد را، در طرف گفتگو با وحی، عشق و دیسیپلین‌های فلسفی افلاطون و فلوطین و امثال ذلک قرار داده است. در نتیجه این عقل بالفعل فعال‌تر شده و به زایش‌های جدیدی رسیده است.

به عبارت دیگر اگر ابن‌سینا فقط می‌خواست حرف‌های یونانیان را نقل کند که حرف جدیدی نداشت. و اگر فقط می‌خواست با عقل استدلال‌گر و همین بدیهیاتی که در اختیار هست به نتیجه ب‌رسد، نمی‌توانست این نظام سینوی را تأسیس کند. برای اینکه بتواند این نظام عظیم فلسفی را تأسیس کند باید عقل استدلال‌گر گفتگو کند با وحی.

برای‌تان مثال می‌زنم. مثلاً دوستان مستحضرند که جناب ابن‌سینا در *اشارات*، برهان صدیقین را مطرح می‌کند. البته فارابی هم چیزی شبیه این برهان دارد، اما این بیان، بیانی نو است که جناب ابن‌سینا دارد. ابن‌سینا با همان بدیهیاتی که در اختیارش بود به برهان صدیقین رسید؟ خیر. ابن‌سینا بین عقل سینوی و وحی گفتگو برقرار کرد. با آیه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». این آیه سوره فصلت را ابن‌سینا گرفته، در صورتی که پیش از ابن‌سینا هم مفسران دیگری بودند. اما چرا فلاسفه دیگر با وجود

اینکه بدیهیات در اختیارشان بود نتوانستند برهان صدیقین را بگویند؟ چرا مفسرین از این آیه برهان صدیقین را نفهمیدند، در صورتی که آیه را در اختیار داشتند؟ چرا ابن‌سینا در اشارات به این مطلب رسید که فرمود «انّ هذا حکم للصدیقین»؟ چون بین این روش استدلالی –که همان استفاده از بدیهات است تا به گزاره نظری برسد– و این آیه گفتگو برقرار کرد. در این گفتگو، جناب ابن‌سینا، برهان صدیقین را استخراج و کشف می‌کند. این برهان است. یعنی اگر حتی این برهان را در اختیار یک کافر قرار دهید و آیه را هم برای او نخوانید، مقدمات، او را به نتیجه می‌رساند. اما چرا دیگران نتوانستند این برهان را استخراج کنند؟ مگر بدیهیات (متواترات و حدسیات و غیره)، اولیات، اصل تناقض و اصل علیت در اختیار سایرین نبود؟ اینها که در اختیار بقیه هم بود! اما چرا به این برهان نرسیدند؟ زیرا آن گفتگو نبود. ابن‌سینا بین عقل و وحی گفتگو برقرار می‌کرد و این راه را برای امثال حکمت یمانی میرداماد و حکمت متعالی ملاصدرا باز کرد. یعنی میرداماد و ملاصدرا سر سفره ابن‌سینا نشستند، بعد توسعه و تعمیم دادند. این یک گفتگو.

گفتگوی دوم، گفتگوی عقل سینوی با آثار بزرگان فلسفه، مثل افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان است. در گذشته تصور می‌شد که اثولوجیای فلوطین متعلق به ارسطو است. خیلی مهم نیست. اما اگر ابن‌سینا عقل سینوی و استدلالی خودش را در گفتگوی با این متون قرار نمی‌داد فقط می‌شد یک ناقل. ابن‌رشد در پاسخ به نقدهای غزالی در *تهافت التهافت*، می‌گوید «این نقدهای غزالی بر ابن‌سینا وارد است نه بر ارسطو. اصلاً ابن‌سینا، ارسطو را نفهمیده. اگر حرف ارسطو را خوب منتقل می‌کرد این اشکالات وارد نبود» خیر، ابن‌سینا خوب فهمیده ارسطو چه گفته، اما ابن‌سینا مقلد ارسطو نیست. ابن‌سینا مولد است. درست است که در جاهایی از افلاطون الهی یا از اثولوجیا مطلبی نقل می‌کند، اما ناقل نیست. ابن‌سینا با عقل سینوی‌اش با اثولوجیا گفتگو می‌کند. لذا انتظار داشته باشید که عین حرف‌های اثولوجیا را برای شما نقل کند. او با اثولوجیا در باب مباحث نفس و قوای نفس گفتگو می‌کند و در خیلی جاهای فلسفه حرف نو می‌زند. این است که ابن‌سینا را ابن‌سینا کرده. امروزه عده‌ای این روش را قبول ندارند. ولی دکارت را همه به عنوان پدر مدرنتیه می‌شناسند. چرا؟ دکارت چه کرد؟ کار مهم و بزرگ دکارت این بود که روش را کشف و بیان کرد. تا روش فلسفه دست آدم نباشد فیلسوف و مولد نمی‌شود. ممکن است *اشارات*، *اسفار*، یا *سنجش خرد ناب* کانت را خوب درس بگوید اما چه زمانی مولد است؟ وقتی روش در دست او باشد. ابن‌سینا با این روش گفتگوی عقل با فلاسفه دیگر به زایش حکمی رسید و حرف‌های جدید زد.

گفتگوی سوم گفتگوی عقل با عشق و اشراق و شهود است. در سه نمط آخر از جلد سوم *اشارات و تنبیهات* و همچنین در رسالة العشق دقیقاً می‌بینید که مباحث ابن‌سینا گفتگوی عقل با شهود و عشق است. او مولد است و حرف نو هم دارد. بحث عقل فعال و ارتباطش با شهود عقلی را برای اولین بار ابن‌سینا مطرح کرده است؛ اینکه صورت‌های عقلی تمام اشیاء در جوهر مجردی به نام عقل فعال است که بر نفوس انسانی افاضه می‌کند و عقل بالملکه را به فعلیت می‌رساند و سپس این عقل بالفعل تبدیل می‌شود به عقل مستفاد.

می‌دانید که عقل بالفعل ابتدا عقل بالملکه بود. عقل فعال –که مجرد است– بر این عقل بالملکه افاضه می‌کند و بالفعل می‌شود. بعد وقتی عقل، بالفعل شد می‌شود عقل مستفاد و دیگر با اراده خودش با آن عقل فعال ارتباط برقرار می‌کند. همین الان هم اگر ادراکات عقلی نصیب‌مان می‌شود، عقل فعال افاضه می‌کند ولی خیلی از اوقات ما متوجه نیستیم. انسان به جایی می‌رسد که عقل بالفعل‌اش می‌شود عقل مستفاد و دیگر نه تنها می‌فهمد، بلکه با اراده خودش با عقل فعال ارتباط برقرار می‌کند. شما درباره اهل‌بیت شنیده‌اید که در روایات داریم «اذا شاؤوا علموا»؛ اهل‌بیت هر موقع اراده کنند علم پیدا می‌کنند. یعنی چه هر موقع بخواهند؟ یعنی با اراده خودشان با عوالم دیگر ارتباط برقرار می‌کنند

و علم پیدا می‌کنند. این حرف‌ها را ابن‌سینا دارد. اتصال به عقل فعال یعنی عقل مستفاد، یعنی شهود عقلی. در *المباحثات* او حدس را هم به همین معنا می‌گیرد و می‌فرماید «الحدس هو فیض الهی و اتصال عقلی یکون بلا کسب البتة»؛ یعنی حدس، فیض الهی و اتصال عقلی است و بدون کسب است. بعد می فرماید بعضی از آدم‌ها هستند که به درجه‌ای می‌رسند که «یکاد یستغنی عن الفکر». فکر چیست؟ فکر یعنی بدیهیات را کنار هم بچینی، با آن شکل منطقی، به نتیجه برسی. او می‌گوید بعضی از آدم‌ها گاهی به درجه‌ای می‌رسند که بی‌نیاز از فکرند و در عین حال بدون فکر –یعنی بدون آن سیر استدلال– به معرفت‌های زیادی می‌رسند؛ «و یکون له قوة نفس القدسیه». ابن‌سینا چطور به این مطلب می‌رسد؟ این گفتگوی عقل و عشق است. اگر گفتگوی عقل و عشق نباشد نمی‌تواند به این حقیقت برسد.

من عباراتی از *عیون‌الحکمة* و از *الهیات شفا* در دست‌نوشته‌هایم نقل کرده‌ام اما وقت بنده رو به اتمام است و فرصت نیست که همه این عبارت‌ها را بخوانم. جمع‌بندی عرض بنده این است. خواهش من این است که استادان عزیز در مورد این عرض بنده تأملی بکنند و آن را تکمیل و ملاحظه بفرمایند.

حکمت سینوی ابن‌سینا استدلال عقلی است. یعنی در تصدیق‌ها از بدیهیات کمک گرفته و به نتیجه رسیده؛ در تصورات هم عرض کردم از ادراک حسی تا ادراک عقلی. اما ابن‌سینا فقط این استدلال نیست. او باب گفتگوی این عقل استدلال‌گر را با وحی، با عشق و با آثار فلاسفه دیگر باز کرده تا به این نتایج رسیده. حال می‌توانیم بگوییم روش، عقلی است و رویکرد، شهودی یا وحیانی. من تعبیر گفتگو را بهتر می‌پسندم. ابن‌سینا بین عقل و منابع معرفتی دیگر گفتگویی ایجاد کرد، بعد به نتیجه‌ای رسید که آن نتیجه، استدلالی است. یعنی حتی کسی هم که ارتباط گفتگو با شهود را ندارد این را می‌فهمد و می‌تواند بپذیرد؛ چون مقدمات در اختیار اوست.

حال ببینید این ابن‌سینا با این عظمت چه انس و ارادتی به امیرالمؤمنین دارد. او با همین روش به این ارادت رسیده. در ایام غدیر هم هستیم. اشعاری منسوب به ایشان است. من یکی از این اشعار را می‌خوانم. البته مشخص نیست این اشعار از ایشان هست یا نه، اما در اصل ارادت‌اش به امیرالمؤمنین جای هیچ تردیدی نیست.

به گردون ابرش از رحمت برآمد از دل دریا
که دریا شد از آن صحرا که صحرا شد از آن دریا
زبان بگشود سوسن چون بشیر از مژده یوسف
زحسرت چشم نرگس همچنان یعقوب شد بینا
علی و عالی و اعلا، ولی و والی و والا
وصی سیدِ بطحا به حکمش جمله ما فیها
قوام جسم را جوهر، زمانی روح را رهبر
کلام نیک پیغمبر، ولیّ ایزد دانا

بوعلی می‌گوید

حدیثی خاطرم آمد که می‌فرمود پیغمبر
به اصحابش شب معراج سرّ لیلة الاسرا
به طاق آسمان چهارمین دیدم من از رحمت
هزاران مسجدی اندر درون مسجد اقصی

پیغمبر برای اصحاب‌اش سیر معراج خود را می‌گوید.

به هر مسجد هزاران طاق، بر هر طاق محرابی
به هر محراب صد منبر، به هر منبر علی پیدا
ز پیغمبر چو بشنیدند اصحاب این سخن گفتند
که دیشب با علی بودیم جمله جمع در یک جا

تو علی را دیشب در معراج روی منابر دیدی، ولی ما که با علی بودیم.

تبسم کرد سلمان، این سخن گفتا به پیغمبر
به غیر از خود ندیدم هیچ کس در نزد آن مولا
فقط من سلمان پیش علی بودم. کس دیگری نبود.

اباذر گفت با سلمان به روح پاک پیغمبر
نشسته بودم اندر خدمتش در گوشه‌ای تنها
به گوش فاطمه خورد این سخن گفتا علی دیشب
که تا صبح از درون خانه بیرون پا ننهاد اصلا
که ناگه جبرئیل آمد سلام آورد بر احمد
که ای مسندنشین بارگاه قرب او أدنی
اگر چه بر همه ظاهر شده بر صورتی اما
ولیکن از همه بگذشت، با ما بود در بالا

والسلام علیکم و رحمة الله

بررسی دیدگاه ابن‌سینا درباره معاد جسمانی

دکتر سیدمحمد موسوی
عضو هیأت علمی دانشگاه رضوی مشهد



بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین و الصلاة علی سیدنا محمد و آله الطاهرین. در ابتدا از خداوند بزرگ مسألت می‌کنیم بر روح و روان حکمای الهی گذشته که تمدن بشری امروزه مرهون تلاش‌های آنهاست صلوات و رحمت خاصه خودش را نازل بفرماید و درجات آنها را متعالی کند. از مسئولین مؤسسه حکمت تشکر می‌کنیم که به مناسبت بزرگداشت ابن‌سینا در دورانی که همه به دنبال مصادره بزرگان بشری در گذشته تاریخ برای خودشان هستند این همایش را برگزار کردند. جناب استاد خسروپناه اشاره کردند که ترک‌ها می‌خواهند ابن‌سینا را از خودشان بدانند. مولوی را برای خودشان مصادر کردند اما به او بسنده نکردند و حالا به دنبال مصادره ابن‌سینا هستند. یک راه برای حفظ گذشتگان و آثار بزرگان و مواریث ما، همین همایش‌هاست که انجمن حکمت –و بعضی مراکز دیگر– به حمدالله به خوبی متصدی این کار است. ولی حفظ بزرگانی که از تمدن ما هستند تنها با این

همایش‌ها و اینکه دور هم بنشینیم و از آنها تعریف کنیم و آنها را بزرگ بدانیم میسر نیست. اینها تنها دکور قضیه هستند، باید باشند، ضروری‌اند، اما تنها یک ظاهر شعاری‌اند. مهم‌تر از این همایش‌ها برای حفظ مواریث، این است که عظمت اندیشه‌های آن بزرگان در همان جنبه‌ای که بزرگ بودند به نسل‌هایی که متأسفانه بنا به عوامل مختلف داخلی و خارجی نسبت به گذشته خود سست‌عقیده شده و مشعوف بزرگان فکری تمدن غرب شده است، شناسانده شود. مسلماً از این اندیشه‌ها در حیات امروز می‌توان کمک گرفت. ان شاء الله انجمن حکمت در این جهت هم با روش‌هایی که خودشان دارند بیش از پیش فعالیت کند.

موضوع عرایض بنده «مسأله معاد جسمانی از نظر ابن‌سینا» است؛ یعنی توضیح مواجهه و برخوردی که جناب شیخ با این مسأله داشته است. وقتی ارسطو شروع به تدوین منطق و فلسفه کرد، [در کتاب‌ها این طور نقل شده که] افلاطون او را مورد سرزنش قرار داد که چرا با این کار، مسائلی را که نباید در دسترس همه باشد عمومی کردی. حکمای قبل از ارسطو غالباً به نوشتن حکمت اعتقادی نداشتند و می‌گفتند باید اولاً نسبت به افراد خاص، با استعدادها و قابلیت‌های خاص ارائه شود و ثانیاً نه بر لوح کاغذ، که بر لوح نفس‌شان ثبت و ضبط شود و در جان‌شان بنشیند. ارسطو پاسخ داد درست است که با نوشتن، این مطالب در دسترس همه قرار می‌گیرد، اما آنقدر در نوشتن این نکته‌ها پیچ و تاب و نکات ظریف قرار دادم که باز هم فقط همان خواصی که شما مد نظر دارید آن را می‌فهمند و هرکسی نخواهد فهمید. این سنت حکماست.

[با واسطه نقل شده که] در گذشته خودمان، شاید حدود هشتاد یا نود سال پیش، بعضی از اساتید بزرگ که درس فلسفه می‌دادند از اول هر کسی را نمی‌پذیرفتند، زیرا درس عمومی نبود. وقتی هم افراد به کلاس درس می‌آمدند، بعد از مدتی، وقتی استاد درس را ایراد می‌کرد، می‌گفت مطلب امروز را شب تقریر کنید و فردا نوشته خودتان از مطلب امروز را برای من بیاورید. بنابراین ایشان مطلب را ارائه کرد و شاگردان هم شب به خانه رفتند و فهم خودشان از آنچه که استاد گفته بود را نوشتند. فردا اوراق را آوردند و خدمت ایشان دادند. وقتی استاد تمام اوراق را خواند، برای بعضی نوشت خوب است و بیشتر ادامه بدهید و برای بعضی دیگر نوشت این درس برای شما زود است. یعنی وقتی تشخیص داد که بعضی‌ها صلاحیت ندارند، آنها را از ادامه کلاس محروم کرد. به این ترتیب آن شخص هم خجالت نمی‌کشید، زیرا جلوی دیگران به او نمی‌گفت که تو نمی‌فهمی. این سنت گذشتگان ما بود در مواجهه با حکمت.

غرض بنده این است که این نکات ظریف و دقیقی که در حکمت هست نمی‌تواند توسط هر کسی فهم شود. به خصوص در حکمت مشاء، همان طور که جناب دینانی فرمودند، هنوز هم نقاط مبهمی هست و درست فهمیده نشده است؛ موارد متعددی مثل سوء فهمی که در مسأله عقول ده‌گانه و نحوه صدور کثرت شده است. این حرف این طور تفسیر شده که مشائیون قائل به ده عقل‌اند. از دیگر تهمت‌هایی که به مشائیون می‌زنند این است که خداوند علم به جزئیات ندارد.

یکی از این سوء فهم‌ها در مسأله معاد جسمانی پیش آمده است که گفته‌اند ابن‌سینا منکر معاد جسمانی است. امروز قسمت عمده عرض بنده این است که نظر اصلی ابن‌سینا در مورد معاد جسمانی چیست و در این خصوص، عبارت‌هایی از خود ایشان قرائت می‌کنم. و بعد یک نظر که ایشان به نحو احتمال بیان کردند را خدمت‌تان عرض خواهم کرد.

حال چرا مسأله در معاد جسمانی مشکل است؟ بر اساس تعالیم ادیان الهی بر معاد جسمانی تأکید شده و هیچ دینی نیست که از معاد جسمانی سخن نگفته باشد. اما رویکرد فلاسفه با این مسأله یک تفاوت با رویکرد ادیان دارد. دین لزوماً در صدد این نیست که آنچه برای پیرواناش آورده است را به زبان عقل و با استدلال عقلی اثبات کند. زیرا دین کارکرد خودش را دارد. البته صاحب دین می‌تواند استدلال هم بیاورد، کما اینکه در مواردی هم استدلال آورده است، اما به هر حال دین، فلسفه نیست. فلسفه یک چیز است و دین یک چیز دیگر.

بنابراین مسلماً در ادیان، معاد جسمانی مطرح شده است. آنچه که مردم از جسم می‌فهمیدند همین جسم عنصری مادی است. وقتی سخن از تعلق مجدد روح به بدن به میان آمد، آنها این را فهمیدند که دقیقاً عالم دیگری، مثل همین عالم طبیعت، با همین اجسام عنصری مادی، تشکیل می‌شود،

همین ذرات خاک به هم می‌پیوندد و روح دوباره به همین مجسمه ساخته‌شده تعلق می‌گیرد و از این، به زنده شدن و احیاء تعبیر کرده‌اند.
فیلسوف از چند جهت در این مسأله مشکل دارد. یکی از این جهت که اصولاً بحث از اجسام و حالات آن، بحث فلسفی و موضوع عقلی نیست. موضوع مسأله فلسفی تا جایی است که از دایره مجردات و امور کلی -که در کل عالم حاکم است- پایین‌تر نیاییم. اگر به جایی رسیدیم که جسم اثبات شد، صحبت از خصوصیات این جسم سخن بگوییم-مثلاً اینکه آیا حرکت دارد یا سکون دارد، و یا نفسی به آن تعلق می‌گیرد یا نه- اصلاً بحث فلسفی نیست و باید در طبیعیات مطرح شود. لذا ابن‌سینا هم مسأله شناخت نفس و رابطه روح و بدن را در طبیعیات مطرح می‌کند؛ زیرا مسأله فلسفی نیست. او اصل تجرد، که موضوعی فلسفی است، را بیان می‌کند، اما اینکه روح مجرد با بدن مادی چگونه رابطه دارد و چگونه تعلق می‌گیرد مسأله‌ای طبیعی است. به همان تعبیری که بیان شد، مسأله‌ای جزیی است نه مسأله‌ای کلی. عقل فقط در کلیات راه دارد. بنابراین یک مشکل این است که رابطه نفس و بدن را باید در طبیعیات بحث کرد، نه در فلسفه.
مسأله دوم این است که این موضوع به این نحوی که در ادیان گفته شده [اینکه رابطه روح و بدن قطع شود و بعد دوباره روح به بدن تعلق بگیرد] همان تناسخ است و تقریباً اکثر فلاسفه -البته موارد مستثنی هم وجود دارد- تناسخ را محال می‌دانند. مشکلات دیگری هم وجود دارد که من نمی خواهم زیاد به آنها بپردازم.
این امور باعث شده که فلاسفه نتوانند در مسأله معاد جسمانی خیلی حرف بزنند. ابن‌سینا در این مسأله انصافاً جانب احتیاط و حکمت را کاملاً رعایت کرده است. تعبیر او در برخورد اصلی و مواجهه اولی که با این مسأله دارد همین را نشان می‌دهد، ضمن اینکه او به معاد جسمانی اذعان هم دارد. ایشان در *الهیات شفا*، مقاله نهم، فصل هفتم که با عنوان «فصل فی المعاد» است می‌فرماید ما دو گونه معاد داریم. «یَجِبُ أنْ یُعْلَمَ أنَّ الْمَعادَ مِنهُ ما هُوَ مَنْقولٌ فی الشَّرْعِ»؛ یک نحوه معاد آن است که از شرع نقل شده. ایشان جمله‌ای بعد از این دارد که شاید موجب سوء فهم شده و به او نسبت دادند که ایشان منکر معاد جسمانی است و آن این است: «وَ لاسَبیلَ إلَی إثْباتِهِ إلاّ مِن طَریقِ الشَّریعَةِ وَ تَصْدیقِ خَبَرِ النَّبیِّ»؛ هیچ راهی برای اثبات این معاد جسمانی نیست مگر دین، و اینکه ما خبر انبیاء را تصدیق کنیم. در ادامه می‌گوید «وَ قَد بَسَطَت الشَّریعَةُ الْحَقَّةُ الَّتی أتانا بها نَبیُّنا وَ سَیِّدُنا وَ مَوْلانَا مُحَمَّدٌ صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَ ءالِهِ حالَ السَّعادَةِ وَ الشَّقاوَةِ الَّتی بِحَسَبِ الْبَدَنِ»؛ شریعت حقه‌ای که مولای ما حضرت پیامبر آوردند، این سعادت و شقاوت، سختی و لذت‌های بدنی را بسط داده است.
بعضی‌ها جمله «لاسَبیلَ إلَی إثْباتِهِ إلاّ مِن طَریقِ الشَّریعَةِ» را اینطور معنی کرده‌اند که یعنی بر خلاف عقل است و عقل آن را محال می‌داند، اما چون دین گفته ما بپذیریم. اموری که عقل با آنها مواجه می‌شود یا می‌فهمد و اثبات می‌کند و می‌پذیرد، و یا می‌فهمد که غلط است و انکار می‌کند. اما دسته سومی هم هست که اصلاً نمی‌تواند نظری بدهد و در مواجهه با آنها ساکت است. هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که عقل به تمام حقایق می‌رسد. این از همان دسته سوم است. عبارت خود شیخ هم این است که می‌گوید *عقل* راهی برای اثبات ندارد، نه اینکه خودش فی‌نفسه غلط است.
بعد از این بحث، بحث معاد روحانی را می‌گوید. ایشان جمله دیگری هم دارد که نشان می‌دهد نه تنها خود ایشان، بلکه تمام حکمای الهی، معاد جسمانی را قبول داشتند؛ اگرچه لذت‌های جسمانی قابل قیاس با آن لذت روحانی و سعادتی که از طریق معاد روحانی به آن می‌رسند نیست. آن جمله این است «وَ الْحُکَماءُ الالهِیّونَ رَغْبَتُهُم فی اِصابَةِ هذه السَعادَةِ اعظَم مِن رَغْبَتِهِم فی اِصابَةِ السَعادَةِ البَدَنیَةِ». رغبت و علاقه حکمای الهی، بدون استثناء، به معاد روحانی و لذتی که از این طریق می‌رسد خیلی بیشتر از رغبت آنها به سعادت‌ها و لذت‌های جسمانی است. «بل کانهم لایلتفتون الی تلک»؛ بلکه اصلاً به این لذات جسمانی التفاتی ندارند. «و لایستعظمونها»؛ آن را خیلی بزرگ و مهم نمی‌شمارند. چرا؟ این جمله جواب همین است که چرا حکما به لذت جسمانی توجه ندارند. نه اینکه آن را قبول ندارند! هست، اما چیز بزرگتری در جنب آن هست. «و لایستعظمونها فی جنبة هذه السعادة التی هی مقاربة الحق الاول»؛ چون سعادت روحانی یعنی هم‌جواری با خداوند و به قرب خدا رسیدن.
هیچ لذت جسمانی در هیچ مرتبه‌ای، چه دنیا و چه

آخرت، با قرب خداوند قابل مقایسه نیست. چون ذهن، وجود و روزنه‌های ادراکی ما غالباً به سمت محسوسات است اگر از لذت قرب خداوند و هم‌نشینی با اولیای الهی برای ما سخن گفته شود هیچ احساس شوقی در ما برانگیخته نمی‌شود. اگر بگویند هزار تومان صدقه بدهید و در عوض یک کاخ چنین و چنان به شما می‌دهند، با خودتان فکر می‌کنید با این هزار تومان امروز یک آدامس هم به شما نمی‌دهند، پس معامله خوبی است. هم لذت دارد و هم می‌دانید چیز خوبی در مقابل آن دریافت می‌کنید؛ کاخی که برای رسیدن به آن در اینجا باید خیلی سختی بکشید. مشتاق می‌شوید که انجام بدهید. اما اگر بگویند قرب و لقاء خداوند، انصافاً از بین انسان‌ها چند نفر می‌فهمد لقاء و ملاقات خدا یعنی چه، تا بخواهد مشتاق بشود؟ قرآن و همه کتاب‌های آسمانی غالباً با همین توده مردمی سر و کار دارد که از این امور نمی‌فهمند. پس باید به زبان آنها سخن گفت.

چون سر و کار تو با کودک فتاد
پس زبان کودکی باید گشاد

به اینها باید بگویید کار خوب کن به شما کاخ می‌دهم، کار بد نکن که داغ و درفش هست. باید آنها را بترسانی و تشویق کنی. چون این توده مردم هم داغ و درفش را دیده و می‌فهمد و هم آن لذت‌ها را تا حدودی می‌فهمد. اما اگر بگویید اگر چنین کاری نکنی از قرب خدا محروم می‌شوی از این عذاب چیزی نمی‌فهمند. با خودشان می‌گویند مگر چه اشکالی دارد که ما با حور در قصور باشیم و حالا قرب خدا هم نباشد؟

این مواجهه ابن‌سینا با مسأله معاد جسمانی است که در این مورد سکوت کرده؛ یعنی تعبّد صرف. او معاد جسمانی را انکار نمی‌کند، قبول دارد، اما می‌گوید عقل نمی‌تواند این را بفهمد. این نکته اول بود که بر خلاف تهمتی که به ابن‌سینا زدند و احیاناً بعضی‌ها او را به عنوان منکر معاد جسمانی گفته‌اند، ایشان به صراحت قبول دارد، ولی می‌گوید ما راه اثبات نداریم.

اما در کنار این توقف و تعبدی که جناب ابن‌سینا در اینجا به خرج داده و به لحاظ تبعیت از شرع آن را پذیرفته، راه حلی هم ارائه کرده، آن هم به نحو احتمال. او فیلسوفی است که در حوزه و دامنه اسلام است. مسأله معاد جسمانی هم مسأله‌ای است که در همه ادیان، علی الخصوص در میان مسلمانان، رایج است. بنابراین او در *رساله اضحویه* به نحو احتمال سخنی را نقل می‌کند و می‌گوید شاید معاد جسمانی به این صورت قابل تصویر باشد.

قبل از آنکه راه حل او را بگوییم به مقدمه‌ای از جهان‌شناسی که آنها در گذشته نسبت به عالم طبیعت داشتند توجه بفرمایید. در گذشته منجّمینی مثل بطلمیوس و غیره نظریه‌ای داشتند که می‌گفتند زمین مرکز عالم طبیعت است و نُه کُره مثل لایه‌های پیاز، به صورت تو در تو، محیط بر این مرکز هستند و گرد این نقطه مرکزی می‌چرخند. ما روی همین لایه مرکزی هستیم. به این مجموعه، فلک می‌گفتند و معتقد بودند این افلاک نُه‌گانه، نُه جسم لطیف و شفاف مانند شیشه هستند. این نظر، نظری بود که از نجوم آمده بود و ربطی به فلاسفه نداشت.

یکی از طعن‌هایی که امروزه بعضی از مخالفان فلسفه در رد فلسفه می‌زنند این است که با یک تلسکوپ، افلاک نُه‌گانه بهم خورد. می‌گویند یک مسأله فلسفی با یک تلسکوپ بهم خورد، پس این همه حرف که در الهیات و نفس می‌زنید هم ممکن است با چیز دیگری بهم بخورد. این افراد یا خبر ندارند یا به نوعی غرض‌ورزی است. مسأله افلاک، مسأله فلسفی نبود! این را منجّمین و بطلمیوس گفته بودند. مثل اینکه امروزه به ما می‌گویند زمین دور خورشید می‌چرخد، ما در یک کهشکان‌ایم و هزاران کهکشان دیگر مانند کهکشان ما هست. حال اگر ما در فلسفه بگوییم این کهکشان‌ها، این سیارات و این ستارگان به واسطه ملائکه‌ای به وجود آمدند، و صد سال دیگر مسأله این کهکشان‌ها بهم بخورد و بگویند اشتباه بود، آیا این به این معنی است که فلسفه بهم خورده؟ فرض کنید هزار سال دیگر عالم را طور دیگری تصویر کنند. مثلاً بگویند نه کهکشانی در کار است و نه منظومه‌ای؛ اینها ماده و انرژی فشرده و غلیظ هستند. هیچ کس که نمی‌تواند تضمین بدهد که تا قیامت در مورد کهکشان‌ها همین طور فکر کنند! ممکن است طور دیگری بگویند. حال اگر ما الان بگوییم این کهکشان‌ها از طریق ملائکه واسطه فیض به وجود آمدند آیا این به این معنی است که فلسفه بهم خورده؟ خیر. هیچ ربطی نداشت. بنابراین غرض این است که

این مسأله افلاک، مسأله فلسفی نبود.
ابن‌سینا به نحو احتمال گفت یکی از کسانی که اهل علم است و گزافه‌گو نیست [مقصود او فارابی است] در مورد معاد جسمانی سخنی گفته که شاید درست باشد و آن این است که نفس‌ها و روح‌ها بعد از جدایی از بدن مادی خود، دو دسته‌اند. نفوسی که به مرتبه عقل رسیده‌اند و کامل شده‌اند به عالم قدس می‌روند و مرتبه وجودی و جایگاه‌شان همان عالم مجردات است. اما عده دیگر کسانی‌اند که جزو بدنیّون هستند. بدنیّون در تعبیر ابن‌سینا کسانی هستند که جز سعادت‌های بدنی و درد یا لذت بدن، چیزی نمی‌شناسند. این از آن فحش‌های فلسفی ابن‌سیناست. اگر کسی بفهمد که معنای آن چیست، خیلی حرف سنگینی است. از یک طرف، قوه عاقله بدنیّون آن قدرت را پیدا نکرده است که به عالم مجردات و به ملائکه مقرب برسد، و از طرف دیگر وجود هم دارد. سپس می‌گوید شاید این بدنیّون از اجسام فلکی استفاده کنند و از طریق آن جسم فلکی، لذت‌ها و سعادت‌های جزیی –یا در جانب درد و یا در جانب لذت– حاصل کنند.
بنابراین مواجهه ابن‌سینا با معاد جسمانی در این دو مرحله است.
اول می‌گوید ما نمی‌فهمیم، شرع گفته، ما هم شرع را قبول داریم و قابل اثبات و فهم هم نیست. همان که شرع گفته!
دوم این احتمال که برای بدنیّون، شاید روح از طریق استفاده از جسم فلکی بتواند به لذت جسمانی برسد. آنهایی که بدنیون نیستند و جزو عقلا هستند به عالم خودشان رفته‌اند. بدنیون در اینجا مانده‌اند و باید مشکل آنها را حل کرد. ابن‌سینا به عنوان یکی از عقلا می‌خواهد مشکل بدنیون را حل کند، آن هم به نحو احتمال.
علت اینکه می‌گوید از احتمال جسم فلکی استفاده بشود این است که در جهان‌شناسی گذشته، از نظر منجمین، تنها اجسامی که قابلیت بقای دائمی دارند جسم فلکی است. هیچ‌کدام اجسام دیگر که به آنها اجسام عنصری می‌گوییم، باقی نیستند و همه از بین می‌روند. در حالی که به ضرورت ادیان جسم اخروی باید یک جسم همواره باقی باشد. بنابراین جسم باقی هم جسم فلکی است. پس حالا می‌توانیم بگوییم احتمال دارد لذات جسمانی از این طریق بر آنها حاصل می‌شود.
از اطاله کلام عذرخواهم. دراینجا غرض فقط ارائه یک گزارش بود. اصل مسأله معاد جسمانی باید در جای خودش بحث شود. مرحوم ملاصدرا با راه حلی که اقامه کرده واقعاً ید بیضا نشان داده. ایشان اشکالات این مسأله‌ای را که ابن‌سینا به نحو احتمال بیان کرده مطرح کرده و همین طور راه‌حل‌های خودش را ارائه کرده. یکی از افتخارات او این است که نه از طریق تعبد شرعی، بلکه از طریق عقل و برهان توانسته معاد جسمانی را اثبات کند؛ مسأله‌ای که ابن‌سینا به صراحت گفت ما نمی‌توانیم و نمی‌فهمیم. ان شاء الله علاقمندان آن بحث‌ها را پیگیری خواهند کرد. باز هم تشکر می‌کنم از مسئولین محترم مؤسسه برای فراهم آوردن این امکانات و عذرخواهی از اطاله سخن. والحمدلله رب العالمین



مقایسه‌ای بین معاد سینوی و صدرایی

دکتر علی افضلی
استاد کلام و عضو هیات علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین. رَبِّ اشْرَحْ لِی صَدْرِی وَ یَسِّرْ لِی أَمْرِی وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِی یَفْقَهُوا قَوْلِی. وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا. تشکر می‌کنم از مسئولین محترم مؤسسه حکمت که این فرصت را به بنده دادند. قبل از شروع، میلاد مسعود امام هادی (ع) را تبریک عرض می‌کنم و ان شاء الله خدای متعال در دنیا و آخرت ما را با ایشان و بقیه اهل بیت گرام رسول اکرم محشور بفرماید. یکی از دوستان ما که از عارفان و اولیای اهل معناست و به ائمه ارادت خیلی خاصی دارد می‌فرمودند در بین ائمه، امام هادی (ع) بسیار بسیار جوانمردند. وقتی ایشان این جمله را گفتند خودشان به شدت منقلب شدند و به گریه افتادند. معلوم بود که خودشان ارتباطاتی با آن حضرت داشته و جوانمردی آن حضرت را با همه وجود لمس کرده است. و به بنده و امثال

بنده که معمولاً در دایره تعلقات دنیوی هستیم توصیه می‌کرد که هر موقع حاجت دنیوی، مالی و مادی داشتید به خصوص به حضرت هادی متوسل شوید که خداوند فیض روزی‌های مادی را از طریق ایشان جاری می‌کند. به هر حال به مناسبت میلاد آن حضرت این نکته هم به یادم آمد که خدمت‌تان عرض کنم.

موضوعی که می‌خواهم خدمت عزیزان مطرح کنم موضوع مهم «معاد» است که همان‌طور که استاد موسوی هم مطرح فرمودند از مباحث بحث‌برانگیز فلسفه سینایی است. به نظرم رسید در اینجا مقایسه‌ای بر معاد سینوی (یعنی در مکتب مشاء ابن‌سینا) و معاد صدرایی (یعنی در مکتب حکمت متعالیه ملاصدرا و پیروان‌اش) داشته باشم. البته در این فرصت اندک مجبورم خیلی به اختصار و سریع عبور کنم.

دیدگاه فیلسوفان ما درباره معاد مبتنی است بر نوع دیدگاهی که راجع به نظام عالم هستی و نظام جهان‌شناسی‌شان دارند. در نظام فیلسوفان مشاء و ابن‌سینا، مراتب و نظام عالم هستی، دوبخشی است. یکی موجودات مجرد که عقول‌اند و نفوس، و دیگری هم موجودات مادی. شکل ثالث ندارد. یعنی یک موجود، مجرد است و اگر مجرد نیست مادی است. ماده در اصطلاح این فیلسوفان تقسیم‌بندی‌هایی دارد که به طور کلی به دو قسم ماده لطیف و ماده کثیف (یا فشرده یا متکاثف) منقسم می‌شود.

اما از زمان سهروردی یک نظام سومی هم مطرح شد، و به خصوص در فلسفه ملاصدرا، عالم به طور مشخص سه‌بخشی شد: مجردات که عبارت از عقول و نفوس‌اند؛ مادیات که همین اشیاء طبیعی هستند که دور و بر ما هستند؛ و شکل سومی هم اضافه شد که عالم مثال است که واسطه بین مجردات و مادیات است. عالم مثال از جهتی شبیه به مجردات است و از جهتی شبیه مادیات. فرق عمده عالم مثال با عالم طبیعت مادی هم در هیولای اولی است. به اعتقاد فیلسوفان ما، عالم طبیعت مادی، عالم هیولانی است، هیولای اولی دارد، و لذا دارای تغییر و دگرگونی و حرکت و زمان و مکان است. اما عالم مثال عالم هیولانی نیست، و به همین دلیل حرکت و دگرگونی و زمان و مکان ندارد. بنابراین عالم مثال از این جهت که هیولا ندارد و تغییر و دگرگونی و زمان و مکان ندارد، شبیه عالم مجردات است، و از آن حیث که صورت جسمیه دارد و شکل و رنگ و بُعد دارد، شبیه عالم مادیات است.

لذا از نظر فیلسوفان ما، به خصوص از صدرا به بعد، عالم سه‌بخشی است. چون سهروردی عالم ماده را به معنای عالمی که هیولای اولی داشته باشد قبول ندارد و اصلاً هیولای اولی را قبول ندارد. ابن‌سینا و مشائیون هم عالمی به نام عالم مثال را قبول ندارند. اما ملاصدرا می‌گوید ما یک عالم مجرد داریم، یک عالم ماده داریم، و یک عالم واسطه‌ای بین این دو داریم که عالم مثال است و می‌توان گفت نیمه مجرد یا مجرد نسبی است.



همین دیدگاه جهان‌شناختی، تعیین‌کننده دیدگاه آنها در مورد معاد است. ابن‌سینا که می‌گوید عالم مثال وجود ندارد، معتقد است معاد یا باید معاد روحانی باشد یا جسمانی. البته در باب دیدگاه ابن‌سینا درباره معاد و اینکه آیا او معاد جسمانی را قبول داشت یا نه، اختلاف نظر وجود دارد. یک دیدگاه همین است که جناب استاد موسوی فرمودند؛ اینکه او معاد جسمانی را قبول دارد اما می‌گوید عقل به آن نمی‌رسد و باید با شرع اثبات شود. دیدگاه دیگر هم این است که وقتی او می‌گوید عقل راهی به اثبات معاد جسمانی

ندارد، در واقع به صورت کنایی می‌خواهد بگوید که اعتقاد به معاد جسمانی اصلاً عقلانی نیست. آقای دکتر دینانی هم همین را گفتند که چه بسا در اینجا ابن‌سینا با ظرافت بیان می‌کند که اگر دینداران می‌خواهند به حکم آیات قرآن معتقد باشند، باشند اما به هر حال این مطلب عقلی نیست.

به اعتقاد بنده حقیر، به سه دلیل ابن‌سینا معاد جسمانی را قبول ندارد و معاد را فقط روحانی می‌داند. یک دلیل این است که اولاً با توضیحی که خواهم داد، اعتقاد به معاد جسمانی با مبانی فلسفه سینایی و حتی با فلسفه صدرایی و به طور کلی با مبانی فلسفی سازگار نیست.

دلیل دیگر، همین عباراتی بود که جناب استاد موسوی خواندند و فرمودند یک عده از انسان‌ها در دنیا به کمال رسیده‌اند و تبدیل به عقل محض شده‌اند، اینها پس از مرگ به عالم مجردات و عالم عقول متصل می‌شوند و هیچ تعلقی به مادیات ندارند. اما صحبت بر سر قسم دوم یا همین بدنیون است، یعنی آنهایی که هنوز به مقام و درجات بالای کمال نرسیده‌اند و دربند دنیا و لذات دنیایی هستند. تکلیف اینها چیست؟ آیا اینان بعد از مرگ بدن جسمانی دارند یا خیر؟ عبارت ابن‌سینا گویای این است که شرع در حد عقل مردم با آنها حرف زده و چون این مردم چیزی به جز میوه و حور و قصور نمی‌فهمیدند، خداوند هم با آنها با همین زبان صحبت کرده.

معنای دیگر این حرف این است که در عالم پس از مرگ واقعاً خبری از این نعمت‌های مادی جسمانی نیست. در حقیقت چون عقل مردم عامی به نعمات معنوی، مثل قرب به خودش و لقاء الله و نظایر آن نمی‌رسید، خداوند آنها را به زبان سمبلیک بیان کرده. مثلاً از جوی شیر و عسل نام برده، در حالی که در تفاسیر گفته شده که منظور از جوی شیر و عسل، نعمت معرفت الله یا نعمت حب الله است. چون مردم عامی و عادی نمی فهمیدند گفته‌اند جوی شیر و عسل. بنابراین به عبارت دیگر می‌توان گفت اینها وجود ندارند و فقط جنبه سمبلیک دارند. با این حساب تکلیف این دسته بدنیون چه شد؟ آیا اینان بدن دارند یا خیر؟

دلیل سوم بر اینکه ابن‌سینا و کلاً فلاسفه مشاء معاد جسمانی را قبول ندارند، حملات ملاصدرا به فیلسوفان قبل از خودش است. ملاصدرا در آثار متعددی به فیلسوفان قبل از خودش سخت حمله می‌کند. منظور از فیلسوفان هم فیلسوفان مسلمان است، زیرا فلاسفه یونان به معاد به این صورت اعتقادی نداشتند. انتقاد جدی ملاصدرا بر فیلسوفان مسلمان قبل از خودش و به خصوص



مشائیون این است که چطور شما به این صراحت می‌گویید معاد، روحانی است و معاد جسمانی را انکار می‌کنید؟ در حالی که آیات قرآن به صراحت در مورد معاد جسمانی صحبت می‌کند. قرآن از لباس حریر، زینت‌الات، دستبند طلا و نقره، شیر و عسل، سیب و ... نام می‌برد. اینها که مال روح نیست. روح که لباس حریر و دستبند طلا نمی‌خواهد. پس معلوم می‌شود ما آنجا جسم داریم و اینها مال جسم است. او چند جا با عصبانیت چنین حملاتی بیان می‌کند که شما قرآن را نفهمیده‌اید و تفسیر به رأی می‌کنید. چون یکی از کارهایی که فیلسوفان قبل کرده بودند این بود که از همان نعمت‌های مادی بهشت هم تفسیرهای معنوی می‌کردند. مثلاً همان‌طور که عرض کردم می‌گفتند مراد از جوی شیر و عسل، حب و معرفت خداست. ملاصدرا عصبانی می‌شود و می‌گوید ظاهر این کلام جسمانیت معاد را می‌رساند، بنابراین معاد جسمانی است و شما حق ندارید چنین تعبیر کنید.

از این جهت حق به جانب ملاصدراست. ظاهر آیات و صدها و هزاران روایات نشان می‌دهد که معاد جسمانی است. بنابراین عزیزان باید به این نکته توجه کنند. این نکته، نکته مهمی است و من می‌بینم که خیلی‌ها اشتباه می‌کنند. قبل از ملاصدرا، و به خصوص در مشاء، دعوای معاد بر سر جسمانی یا روحانی بود و می‌گفتند یا جسمانی است یا روحانی. مراد آنها هم از جسمانی، جسمانی مادی است زیرا به جسمانی مثالی قائل نیستند. مثلاً ابن‌سینا در *رساله اضحویه* ادله‌ای می‌آورد مبنی بر اینکه معاد نمی‌تواند به این معنا مادی باشد. استدلال هم این است که چطور در قبری با ابعاد یک متر در دو متر می‌توان بهشت یا جهنم عالم بعد از مرگ را جا داد؟ پس معلوم می‌شود اینها جنبه مادی ندارند.

من الان فرصت زیادی ندارم وگرنه توضیح می‌دادم که یکی از اشتباهات بزرگ فیلسوفان ما تلقی محدودی بود که از ماده داشتند. یعنی وقتی می‌گفتند ماده، معمولاً سنگ و چوب و این چیزها به ذهن‌شان می‌آمد. من بیش از این وارد این قسمت نمی‌شوم.

بنابراین تا قبل از ملاصدرا، دعـوای اصلی مشائیون با محدثین و مفسرین و متشرعین بر سر روحانیت و جسمانیت بود. ملاصدرا گفت معاد جسمانی است و فلاسفه قبل بی‌جهت گفته‌اند که روحانی است. او ادعا کرد که من معاد جسمانی را با ادله عقلی ثابت می‌کنم. البته من در همین جا این نکته را ذکر کنم که به اعتقاد من یکی از غلط‌های معروف این است که گفته می‌شود ملاصدرا معاد جسمانی را اثبات عقلانی کرده. اصلاً اینطور نیست. اتفاقاً ملاصدرا معاد جسمانی را با همین عباراتی که عرض کردم اثبات نقلی می‌کند. یعنی وقتی می‌خواهد به فیلسوفان مشاء ثابت کند که معاد جسمانی است و روحانی محض نیست، به آیات و روایات ارجاع می‌دهد، و برهان عقلی نمی‌آورد! او می‌گوید صریح قرآن این است که جسمانی است، پس شما هم باید بگویید که جسمانی است. اشتباه نشود! وقتی ما می‌گوییم یک مطلب اثبات عقلانی دارد یعنی اگر حتی شرع هیچ چیزی به ما نگوید ما با کنار هم گذاشتن مقدمات عقلی می‌توانیم به آن نتیجه برسیم؛ مثل اثبات وجود خدا، اثبات وحدانیت خدا، اثبات اصل معاد. یعنی اگر شرع هم به ما نگوید، ما می‌توانیم با عقل، اصل اینکه باید پاداش و کیفری باشد را اثبات کنیم. اما مثلاً اگر شرع راجع به عالم برزخ سخن نمی‌گفت و اصلاً ما نمی‌فهمیدیم عالم برزخی هست، آیا می‌توانستیم با برهان عقلی عالم برزخ را اثبات کنیم؟ خیر. اگر شرع به ما نمی‌گفت موجوداتی به نام ملائکه در عالم هستند، آیا ما به صرف برهان عقلی می‌توانستیم اثبات ملائکه کنیم؟ خیر. اما حال که شرع گفته ما می‌توانیم ثابت کنیم که عالم برزخ یا پذیرش عالم ملائکه منافاتی با عقل ندارد؛ اما این غیر از اثبات عقلی است. به این نکته دقت کنید. کاری که ملاصدرا با معاد جسمانی می‌کند این است! نه اینکه صرف‌نظر از وحی با ادله‌ای عقلی ثابت کند معاد جسمانی است. ملاصدرا اصلاً این کار را نمی‌کند. او سعی می‌کند یک تبیین عقلی از آنچه که شرع و آیات و روایات گفته‌اند ارائه بدهد و نشان بدهد معاد جسمانی مثلاً بر مبنای نظریه تشکیک وجود یا نظریه حرکت جوهری، قابل قبول است و اشکالی ندارد. او این کار را می‌کند و این غیر از اثبات عقلانی معاد جسمانی است. پس یک خطا که به نظر من صورت می‌گیرد این است.

خطای دیگری که به نظر من صورت می‌گیرد این است که معمولاً می‌گویند ملاصدرا دعوای

معاد جسمانی و روحانی را حل کـرده و ثابت شد معاد جسمانی است. اما این هم نادرست است. دعوا بر سر معاد جسمانی و روحانی مال قبل از ملاصدراست. بعد از ملاصدرا دعوای معاد شکل دیگری به خودش می‌گیرد. بله، معاد روحانی صرف نیست، جسمانی است. اینکه جسمانی است به این معنی نیست که فقط جسمانی است، بلکه یعنی روحانیت سر جای خودش، اما جسم هم داریم. دعوای اصلی ملاصدرا با متشرعین و محدثین در این بود که آیا جسمانیت معاد جسمانیت مثالی است یا جسمانیت مادی؟ فکر نکنیم که اگر گفتیم معاد جسمانی است دعوا تمام شده. اتفاقاً دعوای اصلی این نیست. دعوای اصلی این است که آیا معاد مادی خاکیِ عنصریِ هیولانی است یا جسمانیَ مثالیَ غیر هَیولانی. اینکه عرض کردم دیدگاه ملاصدرا درباره معاد مبتنی است بر جهان‌شناسی ملاصدرا به این دلیل است که چون ملاصدرا به سه عالم مجردات، عالم مثال و عالم مادیات قائل است، معاد او هم در این رابطه مطرح می‌شود. مثل ابن‌سینا می‌گوید یک عده انسان‌هایی هستند که به مقام کمال عقلانی رسیده‌اند، جزو کمّلین‌اند و از این مادیات گذشته‌اند. اینها بعد از مرگ دیگر هیچ گونه تعلقی به ماده و جسم ندارند و متصل می‌شوند به عالم مجردات و عالم بالا. پس معاد در مورد آنها مطلقاً جسمانی هم –شاید– نیست و روحانی محض است. اما از نظر ملاصدرا عالم نمی‌تواند مادیِ خاکیِ عنصری باشد. محال است. من در ادامهَ اجمالاً اشاره می‌کنم که چرا محال است. بنابراین معاد، معاد مادی هم نیست. پس فقط یک شکل باقی می‌ماند: یک عالم مثال داریم و معادل آن، یک معاد مثالی. لذا ملاصدرا می‌گوید معاد برای بیشتر مردم، معاد مثالی است. یعنی جسم دارند. بهشت جسم دارد، جهنم جسم دارد، حور و قصور و آتش واقعاً وجود دارد، اما همه اینها مثالی‌اند.

من برای عزیزانی که ممکن است کمتر با این اصطلاحات آشنا باشند این توضیح را می‌دهم. از نظر فیلسوفان، و به خصوص از صدرا به بعد، جسم دو گونه است: جسم مثالی و جسم طبیعی یا مادی. جسم طبیعی یا مادی در همین عالم طبیعت –یا به اصطلاح آنها عالم تحت القمر– است. عالم طبیعت عالمی است که از چهار عنصر تشکیل شده: خاک و آب و هوا و آتش. عالم دیگری هم هست به نام عالم مثال که هیولای اولی ندارد، عنصر ندارد، از خاک و آب و هوا و آتش تشکیل نشده است، فقط یک جسم خاص خودش را دارد که در فرهنگ‌های مختلف اصطلاحات مختلفی برای آن وجود دارد؛ گاهی به آن جسم مثالی می‌گویند، گاهی جسم برزخی می‌گویند، گاهی جسم اصیلی و گاهی جسم اختری. فرق عمده آن هم همین است که عالم مثال چون هیولای اولی ندارد، زمان و مکان و تغییر و دگرگونی ندارد، اما عالم طبیعت دارد. ملاصدرا معتقد است که ما بعد از مرگ، چه در عالم برزخ و چه در قیامت، دارای بدنی مثالی هستیم که شکل دارد، رنگ دارد، ابعاد و مقدار دارد و دقیقاً هم شکل ماست. او می‌گوید «شیئیت شیء بصورته، لا بمادة» و معتقد است چون بدن مثالی ما کاملاً شکل ماست، همین کفایت می‌کند و لازم نیست پوستی و گوشتی باشد. این می‌شود معاد. این نکته را هم بگویم و طبق معمول همه بحث‌های بنده، می‌توانم در حد چند دقیقه در خدمت‌تان باشم برای پاسخ به سؤالات. از نظر تمام فیلسوفان ما انسان‌های کامل –منظور من فقط معصومین نیستند بلکه منظورم انسان‌هایی هستند که به کمال عقلانی رسیده‌اند– بعد از مرگ، از بدن بی‌نیاز هستند، بدن را رها کرده‌اند و به مقام تجرد محض رسیده‌اند و دیگر محال ذاتی است که دوباره به یک بدن مادی برگردند. زیرا لازمه آن این است که بعد از اینکه به فعلیت رسیدند دوباره به حالت قوه برگردند. یعنی وقتی همه استعدادهایشان به فعلیت رسید دوباره از نو شروع کنند. بنابراین همه فیلسوفان می‌گویند نمی‌شود؛ او دیگر به کمال رسیده و از بدن و بدنیات بی‌نیاز شده. ملاصدرا هم همین را می‌گوید و معتقد است انسان‌های کامل، بعد از مرگ، از بدن مادی بی‌نیاز شده‌اند و دیگر برگشت‌شان معنا ندارد. به همین خاطر است

که ملاصدرا حتی رجعت را هم محال می‌داند، زیرا معتقد است کسانی که از بدن کنده شدند نمی‌توانند دوباره به این دنیا برگردند. البته در یک جا در تفسیرش خلاف این را می‌گوید و اظهار می‌کند رجعت حتی برای کمّلین هم ممکن است. البته این حرف هم با مبانی او و هم با حرف‌های دیگر او تعارض دارد.

پس به این دلیل، چه در ابن‌سینا و چه در ملاصدرا، تعلق به بدن مادی محال است. ابن‌سینا که –حدأقل مطابق بایک قول– گفته اصلاً ما معاد مادی نداریم، اما ملاصدرا می‌گوید ما معاد مثالی و بدن مثالی داریم. ممکن است عده‌ای بگویند چه اشکالی دارد؟ حتماً باید جسم، پوستی و گوشتی باشد؟ همین که ما جسمی داریم به شکل ما، با قد و هیکل ما، و یک سری نعمت‌ها و عذاب‌های جسمانی هم داریم کافی است. اما این حرف دو اشکال دارد. یک اشکال این است که اولاً با مبانی خود صدرا ناسازگار است. به استدلال خود ملاصدرا و ابن‌سینا توجه کنید. ملاصدرا می‌گوید وقتی روح از بدن کنده شد و بی‌نیاز شد دیگر نمی‌توان آن را برگرداند. چرا؟ استدلال او این است که مقام نفس مجرد از مقام بدن مادی بالاتر است و اینکه نفس مجرد دوباره بخواهد به بدن مادی برگردد تنزل نفس است، یعنی دوباره از فعلیت به قوه رسیدن. بسیار خوب، اگر این استدلال درست است این اشکال به بدن مثالی هم وارد است. درست است که عالم ماده از درجه نفس پایین‌تر است اما جسم مثالی هم از درجه نفس پایین‌تر است، زیرا به هرحال جسم است و با عقول و نفوس فرق دارد. پس اگر آمدن از مقام فعلیت به قوه و آمدن از مقام بالا به پایین محال است، پس این هم محال است که روح مجرد حتی به جسم مثالی تعلق بگیرد. در این تعلق هم یک نزول هست، گرچه نزول کمتری هست. چطور می‌شود چیزی که به کلی از بدن و بدنیات و ماده بی‌نیاز شده دوباره به یک بدن لطیف‌تر که شکل و رنگ دارد برگردد؟ او از شکل و رنگ و همه اینها بی‌نیاز شده بود. پس این یک اشکال است. این حرف در سیستم ملاصدرا ناسازگاری درونی دارد.

اشکال دیگر هم این است که همان‌طور که ملاصدرا به مشائیون ایراد می‌گیرد که معاد جسمانی، نص صریح قرآن است، در اینجا هم باید به ملاصدرا گفت که این نص صریح قرآن است که معاد، مادی است. چرا شما فقط جسمانیت را گرفته‌ای؟ چون می‌خواستی خط خودت را از مشائیون جدا کنی. اما چرا آیاتی که به صراحت در مورد معاد مادی خاکی می‌گوید را نادیده می‌گیری؟ آنها هم به همان دلیل حجت‌اند. دیگر فرصت نیست که من در خصوص اثبات معاد مادی و اینکه چرا ادله ملاصدرا بر اثبات معاد مثالی کافی نیست صحبت کنم. دوستان را به مقاله‌ای از خودم ارجاع می‌دهم تحت عنوان «ماده، زمان و مکان در عوالم پس از مرگ». موضوع این مقاله هم این است که آیا این حرف که ما از لحظه مرگ به بعد، چه در عالم برزخ و چه در قیامت، دیگر ماده خاکی عنصری نداریم حرف درستی است یا خیر. من در این مقاله نشان دادم که خیر. چه در عالم برزخ و چه در قیامت ما ماده داریم، مکان داریم، زمان داریم، هیولای اولی –اگر در کار باشد– داریم، تغییر و دگرگونی داریم. به خصوص در قیامت، از لحظه‌ای که آن زلزله قیامت شروع می‌شود تا انتهای بهشت و جهنم، ما ماده داریم، زمان و مکان و تغییر و حرکت و دگرگونی داریم. این‌طور معروف است که در قیامت دیگر اختیار نیست، تکلیف نیست، حرکت و تغییر نیست، همه چیز آنجا ثابت است، ماده نیست. واقعاً این طور نیست! یک موقع من می‌خواهم سناریوی یک فیلم سینمایی راجع به معاد بنویسم، در آن صورت من هر طور دلم بخواهد می‌نویسم. اما یک موقع من می‌خواهم تصویر قرآن و روایات از معاد چگونه است و خداوند معاد را چگونه آفریده، در این صورت صدها و هزاران آیات و روایات می‌گویند که مادی است، زمان دارد، مکان دارد، و هیچ مشکل عقلی و فلسفی هم ندارد. دوستان اگر مایل باشند این بحث را دنبال کنند می‌توانند این مقاله را در مجله‌ای به نام سلسله مقالات همایش فرجام‌شناسی که توسط دانشگاه آزاد چاپ شده است پیدا کنند.

دیدگاه ابن‌سینا درباره قضایای اخلاقی و مشهورات

دکتر محمد ذبیحی
رئیس سازمان سمت



بسم الله الرحمن الرحیم و الصلاة و السلام علی رسول الله.

بحث پیشنهادی من یعنی «دیدگاه ابن سینا درباره قضایای اخلاقی و مشهورات» یکی از آن بحث‌های بسیار پر جنجال و پر ماجراست و من در چند محور راجع به آن صحبت خواهم کرد. یکی اینکه آیا اصل این نظریه و نسبت به ابن‌سینا درست است یا خیر. اگر درست است ابن‌سینا چگونه به سمت آن رفته. همچنین به شبهه‌ای که برای بعضی مطرح شده که چرا ابن‌سینا آن را استدلالی نکرده است خواهم پرداخت و در نهایت توجیهی که خود من به ذهنم رسیده و آن را تا الان جایی ندیده‌ام مطرح خواهم کرد. اگر دوستان این توجیه را در جایی دیده‌اند مرا مطلع کنند تا در چاپ جدید کتاب حتماً آن را قید کنم؛ اما من تا الان جایی ندیده‌ام. خودم کوشش کرده‌ام که آن را اینگونه توجیه کنم و بگویم شاید مطلب چنین باشد.

لازم است نکته‌ای را قبل از ورود به بحث عرض کنم. در بین فیلسوفان مسلمان و تعبیر فلسفه در

جهان اسلام، ما هیچ فیلسوفی به پایه ابن‌سینا نداریم. این ادعایی است که من حاضرم راجع به آن گفتگو کنم و حرف بزنم. خیلی از بزرگان اصلاً فلاسفه ما را فیلسوف نمی‌دانند، متکلم می‌دانند. ملاصدرا و شیخ اشراق را متلکم می‌دانند. البته تا حدودی قبول دارند که ابن‌سینا فلسفه می‌داند، اما او را هم متکلمی می‌دانند که کمی استدلالی‌تر صحبت کرده است. ولی واقعاً این کم‌لطفی است. ابن‌سینا واقعاً فیلسوف است. به خاطر دارم در یکی از همایش‌ها که به مناسبت بزرگداشت ابن‌سینا در همدان برگزار شده بود، در خدمت استاد بسیار بزرگوارم آقای دکتر اعوانی بودم که یاد ایشان همیشه برای ما گرامی و عزیز است. در آنجا بحثی صورت گرفت که اگر الان از ما بپرسند که مهم‌ترین ویژگی ابن‌سینا چیست چه را می‌شود نقل کرد؟ با وجود کارهای مختلف او در حوزه‌های گوناگون و با وجود عظمت آثار او، چه ویژگی‌ای را می‌توان برای ابن‌سینا به عنوان ویژگی ممتاز او ذکر کرد؟ من گفتم به نظر من مهم‌ترین ویژگی ابن‌سینا این است که تسلیم برهان است. و استاد اعوانی و دیگران این سخن مرا رد نکردند.

ابن‌سینا واقعاً فیلسوفی است که تسلیم برهان است. هیچ ابایی ندارد از اینکه برهان او را به یک وادی بسیار پر دردسری ببرد و او را گرفتار کند و حتی نتواند خود را قانع کند. آن دیدگاه معروف او راجع به معاد جسمانی را همه شما شنیده‌اید. وقتی که بحث به معاد جسمانی می‌رسد می‌گوید «لا سبیل الی اثباته الّا من طریق الشریعة»؛ جز شرع که راجع به این قضیه سخن می‌گوید، من دلیل عقلی‌ای بر آن نمی‌یابم. اگر به کتاب *اضحویه* او نگاه کنید متوجه می‌شوید او خیلی راحت حرف‌ها و مطالب‌اش را بیان کرده است. اکنون من قصد ندارم بگویم آن مطالب درست‌اند یا نادرست، بلکه فقط می‌خواهم بگویم او تسلیم برهان است.

همچنین در باب علم الهی هم او مسیر استدلال را پیش می‌گیرد. اینگونه نیست که ابن‌سینا قرآن و روایات را نداند! او واقعاً به قرآن و روایات احاطه دارد. قرآن می‌گوید «وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ»؛ هیچ چیزی از او ناپیدا نیست. ولی می‌بینید ابن‌سینا آنچان خودش را در بحث علم الهی گرفتار کرده که حتی نزدیکان‌اش، مثل خواجه طوسی هم، دیگر به او وفادار نماندند. خواجه طوسی وقتی به بحث علم الهی می‌رسد می‌گوید «من در کتاب *اشارات* با خودم عهد بستم که شارح باشم نه قادح؛ و کاری نکنم که فخر رازی انجام داد. من واقعاً می‌خواهم مطالب را شرح کنم و این شرط را مالک بر خودم می‌دانم.» اما همین شخص وقتی به بحث علم الهی می‌رسد می‌گوید من باید از این شرط خارج شوم و نمی‌توانم وفادار به این شرط بمانم. او در باب علم الهی پنج اشکال اساسی به ابن‌سینا می‌گیرد. البته اشکالات خواجه وارد نیست. گرچه دیدگاه ابن‌سینا محل اشکال است، اما اشکالات خواجه هم محل اشکال است که من وارد آن مسائل نمی‌شوم. بنابراین ابن‌سینا وقتی به بحث علم الهی می‌رسد درست مسیر برهان را طی می‌کند و می‌خواهد از برهان به علمی برسد که بتواند آن موجود ازلی لم یلد و لم یولد را تعریف کند.

در باب قضایای اخلاقی هم، که به نظر من در درجه دوم اهمیت است، او با استدلال پیش می‌رود. یعنی اگر بنا باشد در باب مباحث چالش‌برانگیز ابن‌سینا در حوزه معارف و الهیات، یک مسأله مهم‌تر مثل مسأله علم الهی را پیدا کنیم، آن مسأله، مسأله قضایای اخلاقی است. ابن‌سینا خیلی راحت و روشن، قضایای اخلاقی را مشهورات می‌داند و آنها را جزو آراء پسندیده می‌شمارد و مبدأ آنها را هم شرع می‌داند. حال من عبارات ابن‌سینا را می‌خوانم تا بعد بتوانیم راحت با هم صحبت کنیم.

ابن‌سینا در رساله *عیون الحکمة* در مورد تقسیم‌بندی حکمت توضیح می‌دهد و در «بأقسام الحکمة» تصریح می‌کند که حکمت چند نوع است: «حکمة المدنیة و حکمة المنزلیة و حکمة الخلقیة. و مبدأ هذه الثلاث من جهت الشرعیة الالهیه». مبدأ هر سه، یعنی هم حکمت خلقی، هم حکمت منزلی و هم حکمت مدنی، شریعت خداوند است. یعنی او معتقد است چه جامعه کوچک، چه جامعه بزرگ و چه وظایف فردی ما، همگی مبدأشان شریعت الهی است. و جالب این است که به این قناعت نمی‌کند. می‌گوید « و کمالات حدودها تستوی بها و تتصرف فیها بعد ذلک [...]»؛ یعنی کمالات و حدودش هم توسط شرع تعیین می‌شود. نه اینکه ابتدا مصداقاً شرع، آن را مشخص می‌کند، اما از آنجا که او همه اینها را تشکیکی و قابل نقص و ارتفاع می‌داند، معتقد است مبدأ حدود و کمالات‌اش هم شرع است. روشن‌تر از این نظریه دیگر نداریم. اگر فقط همین یک عبارت بود می‌توانستیم بگوییم این از قلم در رفته و شاید نسّاخ چیزی گفتند. خیر، این‌طور نیست. در نفس *شفاء* مکررا همین نکته را تصریح می‌کند.

لازم است قبل از ورود به بحث، فرق بین قضایای مشهوره و عقلی را برای حضار متحرم‌مان که همه فرهیخته‌اند توضیح دهم. پشتوانه قضایای عقلی، برهان و استدلال است. یعنی مابه‌ازای آنچه داریم استدلال است. ولی مابه‌ازای قضایای مشهوری استدلال نیست. بعداً بیان خواهم کرد که ابن‌سینا چگونه آن را استدلالی کرده. پشتوانه قضایای مشهوری، شهرت است و او و دیگران بارها گفته‌اند که «رُب شهرت لا اصل لها»؛ چه بسا شهرت‌هایی که اصل و پشتوانه‌ای ندارند. پس یک جا کلاً پای شهرت را متزلزل کرده‌اند و یک جا خودش تعبیر می‌کند که اینها شهرت‌اند. آنها آراء محموده‌اند.

من ابتدا توجیه دیگران را می‌گویم و بعد برداشت و بیان خودم از ابن‌سینا را عرض می‌کنم. ابن‌سینا این‌طور می‌گوید «ظلم قبیح است، شکر منعم واجب است و عدل پسندیده است»، از قضایای مشهوره‌اند و قضایای عقلی نیستند. نکته جالب و عجیب این است که او در کتاب *منطق* خود به این بحث پرداخته؛ یعنی در باب مشهورات صحبت می‌کند و انواع مشهورات را بیان می‌کند و سپس این سه مثال را می‌زند. زیرا مشهورات خودشان چند قسم‌اند: حقیقی یا ظاهری‌اند و اینها خودشان اقسامی دارند. اگر کسی بخواهد اطلاع بیشتری از این بحث‌ها پیدا می‌کند می‌تواند به کتاب مرحوم *مظفر*، *منطق مظفر*، و همین‌طور *منطق* آقای خوانساری (ره) مراجعه کند.

این نظریه در ابتدا مشکلات زیادی ایجاد کرد که یکی از آنها تزلزل و عدم ثبات مسائل اخلاقی، و یا به عبارت امروزی نسبی‌گرایی است. یعنی ما در مسائل اخلاقی‌مان گرفتار نسبیت می‌شویم.

بعضی با دیدن این عبارات این‌گونه گفتند که منظور ابن‌سینا از اینکه «این سه مثال، مشهورات‌اند» مباحث اخلاقی نبوده، بلکه صرفاً ارائه مثال در قضایای منطقی بوده. این خودش توهین به ابن‌سیناست. این حرفی که می‌زنند دو فرض بیشتر ندارد. یک فرض این است که ابن‌سینا در باب مسائل منطق سه مثال زده و خودش به این سه مثال باور نداشته. این خیلی بد است. یعنی ابن‌سینا، یک فیلسوف، بحث منطقی می‌کند و به قضایای مشهوره می‌رسد و سه مثال می‌زند و آنگاه ما بگوییم منظور او از این مثال‌ها بیان محتوا نبوده و فقط می‌خواست مثال بزند. این بسیار نادرست است. یعنی می‌گویید ابن‌سینا مثال‌های نادرستی زده است. به صغری و کبری توجه کنید. گفتیم که مشهورات آنهایی هستند که مابه‌ازای واقعی‌شان استدلال نیست، بعد گفتیم مثال مشهورات این سه مورد هستند، آقایان گفتند که بله، اینها مثال منطقی هستند ولی او کار به



محتوای آنها نداشت. این یعنی او مثال‌هایی زده که خود او توجهی به آنها نداشت و این بی‌حرمتی بسیار بزرگتری به ابن‌سیناست. فرض دوم این است که اینها مثال منطقی‌اند –که ما هم قبول می‌کنیم– و ابن‌سینا هم توجه به محتوا داشت. این همان مدعای ماست. یعنی شما در این توجیه بین یک منفصله حقیقیه قرار دارید. یا باید بپذیرید که ابن‌سینا نمی‌فهمید چه می‌گفت و یا بگویید می‌فهمید چه می‌گفت. اگر معتقد باشید که می‌فهمید چه می‌گفت، همان حرفی است که ما می‌زنیم؛ یعنی او قضایای اخلاقی را قضایای مشهوری می‌داند. پس به نظر من اصل نسبت این مسأله به ابن‌سینا جای بحث و گفتگو نیست. شاید بزرگان دیگری که استاد من هستند دیدگاه دیگری داشته باشند و ما باید استفاده کنیم. اما اگر ابن‌سینا چنین حرفی گفته باشد باید آن را چگونه دید؟ باید آن را در شاکله کلی نظام ابن‌سینا دید. در ادامه به طور خاص وارد این مقوله می‌شوم.

همان‌طور که عرض کردم، ابن‌سینا فیلسوفی است غایت‌گرا و واقع‌گرا. شاید نتوان هیچ‌کسی را پیدا کرد که ابن‌سینا را غایت‌گرا و واقع‌گرا نداند. او آن‌قدر به غایت اهمیت می‌دهد که در بحث غایت فاعلی به عنوان یکی از فواعل، به نوعی آن را مقدم بر غایت

فاعلی می‌داند. البته نه آن غایت فاعلی‌ای که در ذهن ما غایت فاعلی بعد از فاعل معطی الوجود است. اگر من عبارت «به نوعی» را به کار بردم به این جهت است که نمی‌شود آن مقدم باشد، اما شأن و ترازی برای آن قائل است که مثل شأن غایت فاعلیِ معطی الوجود است. شخصیتیِ که غایت و واقع را این‌طور می‌بیند چنین حرفی زده است! او واقع را نگاه می‌کند و وقتی به واقع و نظام فلسفی خودش نگاه می‌کند به این نتیجه می‌رسد.

حال می‌خواهیم ببینیم او چطور به این نتیجه می‌رسد. اکنون من قضایای مشهوره را بر طبق واقع تحلیل می‌کنم. یعنی می‌گویم اگر فیلسوفی واقع‌گرا و غایت‌گرا و ملتزم به این است، از این مسیر به اینجا رسیده. یعنی این مسیر را طی کرده و به مشهورات رسیده است. من آنها را در یک ترتیب منطقی در چند گزاره خلاصه کرده‌ام. این گزاره‌ها را عرض می‌کنم. دوستانی هم که مایل‌اند مطالب بیشتری ببینند می‌توانند به کتاب *حکمت عملی* که اخیراً در سازمان سمت چاپ شده است، مراجعه کنند. من قبل از دوران مسئولیتم این کتاب را نوشته بودم. خدا رحمت کند مرحوم دکتر احمدی را. همین جا یادی از ایشان کنیم. حیف دکتر احمدی شد. ما کمتر آخوندیِ مثل دکتر احمدی پیدا می‌کنیم. او یک روحانی کاملاً متفاوت با همه ما بود. دو هفته قبل نزد آیت الله جوادی آملی بودم جهت تشکر از لطف ایشان برای اینکه بر بدن مرحوم دکتر احمدی نماز خواندند. ایشان تعبیری کردند راجع به احمدی، گفتند «احمدی جزو محکماتِ روحانیت بود»، یعنی جزو متشابهات نبود. او واقعاً جزو محکمات روحانیت بود. بنابراین دوستان می‌توانند در آن کتاب این مطالب را دنبال کنند. ابن‌سینا در جاهای مختلفی این تقسیم‌بندی و رده‌بندی‌ها را دارد. گزاره اول این است که او مثل غالب فیلسوفان مسلمان، انسان را حقیقتی مرکب از نفس و بدن می‌داند. همه فیلسوفان مسلمان، انسان را حقیقتی مرکب از نفس و بدن می‌دانند.

گزاره بعدی این است که او مانند فیلسوف قبل از خودش، فارابی، طبایع انسان را متفاوت می‌داند. وقتی می‌گویم طبایع، ذهن فلسفه‌خوانده و فلسفه‌دان شما منظور از طبایع را ماهیت در نظر نگیرد! طبایع به معنی خلق و خو است. البته در میان فیلسوفان ما کسی هست که طبایع را، به معنای ماهیت، متفاوت در انسان در نظر گرفته و آن فخر رازی است. تنها فخر رازی است که ماهیت‌های انسان‌ها را متفاوت می‌داند. بقیه فیلسوفان ما انسان را دارای ماهیت واحد و نوع واحد می‌دانند. ما معتقدیم نوع انسان نوع واحد است و مقصود از طبایع هم در اینجا طبیعت ماهوی و ماهیت نیست، بلکه خلق و خو است. بنابراین او معتقد است طبایع آدمیان متفاوت است و طبایع متفاوت آثار متفاوتی دارد. از جمله این آثار متفاوت این است که آدمیان خلق و خو و عادات متفاوتی دارند. آدمیان بنا به جوامعی که رشد می‌کنند خلق و خوهای متفاوتی می‌گیرند. این بستری است که فارابی توضیح می‌دهد.

من فکر می‌کنم در اینجا ابن‌سینا خیلی متأثر از فارابی است. البته خود ابن‌سینا یک فیلسوف مؤسس به تمام معناست. استاد دینانی بحثی دارند که آیا ابن‌سینا فیلسوفی است تابع ارسطو یا از ارسطو عبور کرده. به ضرس قاطع می‌توان گفت که ابن‌سینا از فلاسفه پیش از خودش عبور کرده، و هم در فلسفه و هم در منطق، دارای دیدگاه‌های خاص خودش است. آدمیان در جوامع دارای خلق و خوهای متفاوت می‌شوند و بعد این خلق و خوها مرجحات می‌شوند. مرجحات مصالح عامه و مصالح غیر عامه درست می‌کنند. وقتی مصالح عامه درست کردند مورد اقبال و عدم اقبال قرار می‌گیرند. اگر چیزی خوب باشد مورد اقبال مردم قرار می‌گیرد و اگر بد باشد مورد نفرت قرار می‌گیرد. نام این اقبال و عدم اقبال چیست؟ شهرت. چیزی غیر از این نیست. یعنی اگر چیزی مورد اقبال ما قرار بگیرد شهرت است و اگر مورد عدم اقبال ما قرار بگیرد نفرت. پس شهرت جای خودش را پیدا کرد و درست در منظومه خودِ انسان معنا شد. نه دستوری و نه حکمی از جایی، بلکه شهرت، حکمی شد برای انسان که از طبیعت خودِ انسان حرکت کرد و از خود انسان به شهرت رسیدیم.

به این نکته عرض بنده اندک تأملی بفرمایید. او پس از اینکه شهرت را معنا می‌کند و می‌گوید انسان دارای شهرت است از انسان معلق استفاده می‌کند. تا جایی که من سراغ دارم ابن‌سینا در دو جا از انسان معلق در فضا یا انسان پرنده استفاده

می‌کند. یکی در بحث نفس و در جایی که می‌خواهد نفس را بیان کند. (نمی‌خواهد نفس را استدلال کند، زیرا خود او نفس را بدیهی می‌داند. او بر تجرد نفس استدلال می‌کند ولی بر اثبات نفس استدلال نمی‌کند. از اشتباهاتی است که خیلی‌ها مرتکب شده‌اند این است که بر این اساس خواسته‌اند تناقضاتی برای ابن‌سینا پیدا کنند. خیر، این‌طور نیست. ابن‌سینا نفس را بدیهی می‌داند؛ تجرد نفس را غیر بدیهی می‌داند و ده دلیل هم برای آن اقامه می‌کند.) بنابراین در جایی که می‌خواهد نفس را اثبات کند از انسان معلق در فضا استفاده می‌کند. مثال معروفی است که در *اشارات* بیان شده است و همه شما آن را شنیده‌اید. حال اینکه غربیان این حرف را از او گرفتند یا نه، باز جای بحث دارد. مورد دیگری که او از انسان معلق در فضا استفاده می‌کند همینجاست. من این فیلسوف را بسیار بزرگ می‌دانم و همیشه غصه می‌خورم که چرا عقل خودم به حرف‌های او نمی‌رسد. چرا ما نمی‌توانیم همه حرف‌های او را بفهمیم؟ یک وقت با آقای ملکیان مباحث آکویناس مطرح بود. عرض کردم اینها را ابن‌سینا هم گفته است. گفتند اگر ابن‌سینا اینها را گفته باشد و بشود تبیین درستی کرد می‌توان خیلی از شبهه‌های معرفتی را جواب داد. نمی‌خواهم از مرده‌ها زیاد یاد کنم ولی الان ما مثل ابن‌سینا نداریم. و لم یکن فی حد ذهنه کفوا احد. خود او در کتاب نفس *شفا* آورده که حدس قوی از شرایط نبوت است و ابن‌سینا بی‌تردید از این جوهر قدسی برخوردار بود، یعنی دارای حدس قوی بود و زود به مطلب می‌رسید. می‌گوید اگر انسان دفعتاً[1] و کامل خلق شود و همان موقع که خلق می‌شود دارای عقل تام و بالفعل باشد. عقل در اینجا کامل است، یعنی می‌تواند تشخیص بدهد، اما این تشخیصی است که هنوز تربیت نشده است؛ تشخیص صرف است. در مورد تشخیص صرف هم توضیح می‌دهم تا فرق بین این دو روشن شود. فرض کنید الان به این عقل عرضه کنیم «الکل اعظم من الجزء»؛ یعنی کل از جزء خودش بزرگتر است. عقل، کل را می‌بیند، جزء را می‌بیند و می‌بیند جزء با کل معنا می‌شود، پس فوراً به عنوان یک قضیه قطعی یقینی حکم می‌کند که «الکل اعظم من الجزء».

حال اگر ما به این عقل بالفعل کامل‌شده این قضایا را عرضه کنیم که «ظلمِ پسندیده نیست، شکر منعم واجب است و عدل پسندیده است»، و سپس از عقلی که کامل است اما هنوز هیچ‌جا تربیت نشده سؤال کنیم که داوری او در این سه قضیه چیست؟ نمی‌تواند داوری کند. به بیان خود ابن‌سینا می‌گویم. ابن‌سینا می‌گوید اگر کسی در اینها تردید کند و بگوید اینکه گفته‌اند ظلم پسندیده نیست سخن درستی نیست. ما از عقل سؤال کنیم که ای عقل! نظر تو چیست؟ می‌گوید من در تردید شما بحث و داوری ندارم. همین که عقل به ما اجازه می‌دهد ما در این قضیه تردید کنیم به این معنی است که جزو مشهورات است. اگر جزو مشهورات نبود عقل اجازه نمی‌داد. و می‌گوید اگر ما این گزاره‌ها را به عقل صرف عرضه کنیم، عقل صرف به ما اجازه می‌دهد که در همه اینها تردید کنیم. پس این دیدگاه ابن‌سینا راجع به مشهورات است.

حال چه کنیم؟ یک فیلسوف مسلمان معتقد الان این حرف را راجع به مباحث اخلاقی ما می‌گوید. واقعاً آیا مباحث اخلاقی ما نسبی است؟ یعنی مثلاً دروغ در کشور جمهوری اسلامی جایز است و در هیچ جای دیگر جایز نیست؟ یا بالعکس. یا ظلم در یک جا جایز است و در جای دیگر جایز نیست؟ آیا می‌شود چنین گفت؟

اینجاست که ابن‌سینا برای این، شکل و شمایل و دایره درست می‌کند و می‌گوید این‌طور نیست که شما تصور می‌کنید. این قضایا عقلی نیستند اما به تعبیر بنده اینها را عقلی‌سازی و مستدل می‌کند، یعنی آنها را در تراز عقل می‌خواباند. اینکه او چطور این کار را می‌کند به یک مقدمه کوتاه احتیاج دارد.

یک تقسیم مشهوری راجع به علوم شده است. حکمت دو قسم است: حکمت نظری و عملی. بعد هر کدام را سه قسم کرده‌اند: طبیعیات، ریاضیات، الهیات؛ اخلاق، تدبیر منزل و سیاست. ابن‌سینا این تقسیم را قبول کرده و در جاهای زیادی هم بحث کرده، اما در این تقسیم توقف نکرد. در کتاب *منطق‌المشرقیین* حکمت را به دو قسم تقسیم می‌کند و مبنای تقسیم ارسطو را هم به آن شکل قبول نمی‌کند. البته تقسیمَ ارسطو هم تقسیم بسیار محکمی است، چون بر مبنای نفس است. نفس انسان دو کار می‌کند. نفس انسان قوه‌ای به نام عقل نظری و قوه‌ای به نام عقل عملی دارد. نفس انسان مدرکاتی به نام بایدها و نباید و مدرکاتی به نام هست و نیست دارد. اینها کار نفس است. پس کار ارسطو در نوع خودش قابل ستایش است. ولی ابن‌سینا یک قدم جلوتر رفت و گفت حکمت دو قسم است و هر کدام چهار قسم‌اند. در قسمت نظری، قسم کلی را اضافه کرد و بعد به خیلی از اشکالاتی که به تقسیم ارسطویی شده پاسخ داد. در تقسیم حکمت عملی هم شناخت نبی را افزود. در حقیقت چهار قسم حکمت عملی قائل شد



که یکی از آنها حکمت عملی به معنای شناخت پیغمبر است. همین جا بین حرف‌های او یک ناسازگاری به وجود آمده است.از طرفی می‌گوید «مبدأ هذه الثلاثه من جهت الشرعیة الالهیه» که منظور از ثلاثه، خلقی و منزلی و جامعه است و می‌گوید مبدأ اینها شریعت است. از طرف دیگر همان پیغمبر را قسیم اینها قرار داد. یعنی یک جا پیغمبر، قسم این سه تا شده است (یک مقسم داریم به نام حکمَت عملی با چهار قسم) و یک جا پیغمبر شده قسیم این اقسام.

من به اینَ جواب داده‌ام و گفته‌ام به این دلیل است که نگاه ابن‌سینا فرق می‌کرد، یعنی او از دو عینک نگاه کرده است. آنجا که حکمت را به عنوان حکمت عملی دید و گفت ما باید وظایف فردی، خانوادگی و جامعه‌مان را رعایت کنیم و این سه تا بدون قانون نمی‌شود؛ یک قانون‌گذار می‌خواهد. پس آنجا پیغمبر را به شکل قانون‌گذار دیده است. او کار به شخص پیغمبر هم ندارد و اگر تصریح به پیغمبر کرده به اینَ جهت است که پیغمبر صادق مصدق و قانون‌گذار بی‌اشتباه است. اما جایی که قضایای اخلاقی را توضیح می‌دهد باید دست به دامان پیغمبر شود. او پیغمبر را به چشم شریعت می‌بیند و می‌گوید این شریعت، قوانین صاف و زلال و بدون تبعیضی آورده. وقتی این قوانین به دست ما می‌رسند، و خلقیات ما هم از همین‌ها گرفته می‌شوند، ما نمی‌توانیم اینها را عقلی کنیم. اما اینها را به مؤیدات و مرجحاتی مستظهر می‌کنیم. خود او شش هفت مرجح ذکر می‌کند. من یکی از مرجحات روشن را توضیح می‌دهم. می‌گوید وقتی شما استقراء می‌کنید، استقراء یعنی جستجوی ضمنی. شما در این جستجوی ضمنی یک پشتوانه پیدا می‌کنید و می‌گویید من با استقراء ۸۰-۹۰ درصد اطمینان پیدا کردم. استقراء را مبنای کار قرار می‌دهید. چرا یک قول صادق مصدّق را مبنای کار قرار نمی‌دهید؟ لذا می‌گوید نگاه عقل، وهم و حس ما به این قضایا، موقعی که تربیت نشده‌اند و آموزش ندیده‌اند، قضایای مشهوری است. ولی موقعی که تربیت شده‌اند و قرائن و مرجحاتی به عقل اضافه می‌شود، عقل به کمک این مرجح می‌گوید «الظلم قبیح و العدل حسن و شکر منعم واجب» بنابراین پیغمبر را وارد دایره کار می‌کند.

شما می‌گویید اگر فیلسوف است چه کار به پیغمبر دارد؟ یک وقتی پیغمبر را در شکل پیامبر یک شریعت می‌بینید، و یک وقت هم پغمبر را در شکل یک قانون‌گذار می‌بینید. شما وارد هر جامعه‌ای بشوید به قانون نیاز دارید. این آدم هم قانون دارد؛ با این خصوصیات که این آدم، قانون‌گذار منصف و عادل است و قانون‌گذاری است که تحت عواطف و احساسات خودش قرار نگرفته است.

من سه حرف زدم: ۱- ابن‌سینا قطعاً قائل به قضایای اخلاقی به عنوان آراء محموده و آراء پسندیده است و در جاهای مختلفی به این نکته اذعان کرده است. ۲- ابن‌سینا اینها را در دایره عقل صرف می‌بیند، نه عقل تربیت‌شده ۳- آنگاه که این عقل تربیت شد به تربیت مصالح عامه جامعه، این عقل وارد اجتماع می‌شود و می‌بینید گرفتن سیب از دست بچه یتیم، نفرت می‌آورد و دادن یک سیب به دست یک ضعیف، عزت می‌آورد. جامعه این را می‌فهمد و همه از این اقبال می‌کنند. این پشتوانه عقل ما می‌شود و عقل ما به پشتوانه مصالح عامه جامعه حکم می‌کند که این قضایا، قضایای استدلالی‌اند و آن تزلزل و عدم ثباتی که عده‌ای می‌خواهند بر قضایای عقلی سوار کنند دست کم در عبارات ابن‌سینا دیده نمی‌شود. با عرض معذرت از شما بزرگواران.

پی‌نوشت‌ها:

۱. دفعتا را در آنجا برای اثبات استفاده می‌کند و اینجا برای انکار.

عشق در فلسفه ابن سینا

دکتر سید محمود یوسف ثانی
عضو گروه منطق مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



بسم الله الرحمن الرحیم. در این ایام که قحط سال دمشق است و فراموشی عشق، حرف عشق پیش آوردن هم حکایتی است. روزگاری که طایفه عشاق هر کس از گوشه‌ای فرا رفتند و به قول صاحب *مقامات حمیدی*:

معلوم من نشد که زمانه کجاش برد
در بزم روزگار کجا خورد صاف و درد

ولی به هر حال ابن‌سیناست و این مقوله ارزشمند که باز به قول شیخ اشراق:

گر عشق نبودی و غم عشق نبودی
چندین سخن نغز که گفتی که شنودی
گر باد نبودی که سر زلف ربودی
رخساره معشوق به عاشق که نمودی

این مقوله چیزی نیست که بتوان از آن گذشت و درباره آن سخن نگفت. در تاریخ فلسفه یونان، منسجم‌ترین و مفصل‌ترین بحث‌ها درباره عشق مربوط به افلاطون است در دو رساله مهمانی و فایدروس. افلاطون انصافاً در رساله مهمانی از قول سقراط و از قول مباحثان با سقراط داد سخن داده و بسیاری از حق مسأله را ادا کرده است. این سنت به دست ارسطو ادامه پیدا کرد ولی عشق تا حد زیادی به وسیله ارسطو از آن حیثیت آسمانی و الهی خود تنزل کرده و پایین آمده است. همان طور که شاید شأن فلسفه این دو نفر هم تا حدودی همین‌گونه

باشد. ارسطو مسأله عشق را اصلاً به آن نحوی که افلاطون در رساله‌هایش مطرح کرده ندارد و عمدتاً در کتاب اخلاق نیکوماخوس، در فصلی که درباره دوستی[1] مطرح می‌شود، عشق را تحت عنوان مسأله دوستی مطرح کرده است و در آنجا عشق را از اقسام دوستی و مربوط به دوستی و به نحوی با دوستی مربوط می‌داند. گرچه آنجا هم مفهوم دوستی بسیار تلطیف می‌شود و مباحث خوبی در ذیل آن مطرح می‌شود، ولی در آن بخش از رساله ارسطو، کمتر سراغی از آن نوع سخن و دیدگاهی که افلاطون نسبت به عشق دارد، می‌بینیم. در عالم اسلام، فلاسفه به ندرت به صورت مستقیم و مستقل به مسأله عشق پرداخته‌اند. عمدتاً عرفا از عشق بحث می‌کردند و حتی به قول یکی از آقایان، اگر فیلسوفی هم به عشق پرداخته باشد، یک مسأله عرفانی را از نظرگاه فلسفی محل بحث قرار داده است. تصور آنها این است که اصل مسأله، یک مسأله عرفانی است. البته من نمی‌خواهم دَر اینکه عشق یک مسأله عرفانی است یا فلسفی و اینکه تمایز آنها در چه چیزی است بحث کنم. ولی به هر حال اینکه بحث عشق اصالتاً و بالذات باید یک بحث عرفانی تلقی شود یا یک بحث فلسفی، جای تأمل دارد.

همان طور که عرض کردم، در ادبیات و رساله‌های ادبی عالم اسلام، بحث عشق را قبل از ابن‌سینا هم داریم که شاخص‌ترین آنها که مستقلاً مطلبی نوشته باشد جاهد است. در بین عرفا، جنید بغدادی اولین رساله را درباره عشق به نحو مستقل می‌نویسد و در بین فلاسفه، آنچه که الان مقدم بر ابن‌سینا داریم، رساله عشق است که اخوان‌الصفا در آثار خود آورده‌اند. ولی مقدم بر اخوان‌الصفا، اولین فیلسوفی که درباره عشق رساله مستقل دارد کندی است و این رساله عنوان عجیب و جالبی هم دارد. حیف که این رساله باقی نمانده است. عنوان رساله کندی *رساله فی خبر اجتماع الفلاسفه علی الرموز العشقیه* است. یعنی در رموز عشقی چطور رأی فلاسفه جمع شده و اجتماع رأی پیدا کردند. حال اینکه در عصر کندی بحث رموز عشقیه از دیدگاه فلاسفه مطرح شده و او خودش یک رساله مستقل نوشته، یک حکایتی است.

همین جا نکته‌ای را عرض کنم. من به بحث‌های بعضاً سخیفی که درباره تمدن اسلامی و غیره مطرح می‌شود کاری ندارم. ولی کسانی که در حوزه تمدن اسلامی تحقیق می‌کنند، باید به مباحثی که در تمدن اسلامی مطرح شده از طریق عناوین آثاری که امروز دیگر نزد ما موجود نیستند توجه کنند؛ رساله‌ها و کتاب‌هایی که نشان می‌دهند چه مسائلی مورد نظر بزرگان علم و تمدن در اسلام بوده و آنها به چه چیزهایی فکر کردند. شما مسائل بسیاری را در ذیل این عناوین کشف می‌کنید و پی می‌برید که آن هم یک مسأله بود که فیلسوف، متکلم یا ادیبی به آن عنایت کرده و درباره آن چیزی نوشته است. در واقع بازنگری به تمدن اسلامی از طریق عناوین آثاری که در اختیار ما نیستند و هر کدام یک مسأله را مطرح کرده‌اند، باید مورد توجه قرار گیرند که آثار کندی هم از جمله آنهاست. در آثار کندی از این قسم بحثی که گفتم زیاد هست.

به هر حال ما مقدم بر ابن‌سینا، اخوان‌الصفا و همچنین کندی را در بین فلاسفه داریم. ابن‌سینا اولین کسی است که رساله او به عنوان یک رساله مستقل نزد ما باقی مانده است. ابن‌سینا یک رساله تام و کاملی به نام *رساله فی العشق* دارد و جالب آن است که این رساله را به خواهش یکی از شاگرداناش نوشته است و آن شاگرد، ابوعبدالله فقیه معصومی است. و این نکته نیز جالب توجه است که فقیهِ پیرامون ابن‌سینا کسی است که می‌توان برای او رساله عشق نیز نوشت. و این رساله یکی از بهترین و کامل‌ترین رساله‌های ابن‌سینا است. این رساله دو ترجمه دارد که من یکی از آنها را دیده‌ام و متأسفانه با اینکه مترجم آن، فرد مشهور و صاحب نامی است، اما آن رساله خیلی قابل استفاده و دقیق نیست. مرحوم ضیاءالدین دری ترجمه دیگری دارد که من نتوانستم آن را ببینم و نمی‌دانم که چقدر قابل استفاده است و بعید می‌دانم با توجه به چاپ‌های بدی که خود *رساله فی العشق* دارد، مترجمان هم موفق شده باشند که ترجمه خوبی از آن به دست بدهند. به اضافه اینکه تلاش زیادی باید کرد تا خود مطالب این رساله فهم شود تا قابل انتقال به زبان فارسی نیز باشد.

علی ای حال، در بین فلاسفه کسی که رساله مستقل او دربـاره عشق به دست ما رسیده و باقی مانده، ابن‌سیناست. اما ابن‌سینا درباره عشق فقط در این رساله حرف نزده است. او در دو سه جای دیگر نیز درباره عشق حرف زده که عمده‌ترین آنها، کتاب *اشارات* و یکی هم پایان *الهیات شفا* است. او در *رساله‌های نفس* خود نیز اشاراتی به این موضوع کرده، ولی این اشارات خیلی مختصر هستند و حرفی بیش از این در آن رسائل ندارد. اما جالب این است که در هر کدام از این کتاب‌ها هم نکته‌هایی درباره عشق هست که در دو سه کتاب دیگر نیست. این مسأله در آثار فلسفی ابن‌سینا -که بیشتر بحث من متمرکز روی این قسمت است- دیده می‌شود. اما ابن‌سینا در کتاب‌های طبی خود نیز بحث عشق را

دارد. عشق در کتاب *قانون* ابن‌سینا تعریف شده است و اتفاقاً در ذیل یکی از امراض هم تعریف شده است. عشق را یک مرض نفسانی دانسته‌اند. حال اینکه چطور ابن‌سینا عشق را در جایی مرض نفسانی می‌دانسته و در جای دیگر طور دیگری راجع به آن بحث کرده نیز جای توجه دارد. علی ای حال، چون این بحث در کتاب طبی بوده، از نظر طبی و به تبع طب جالینوسی آن گونه مطرح شد. اما او در همان کتاب طبی نیز اشاراتی به مسأله عشق می‌کند که نشان می‌دهد عشق برای ابن‌سینا موضوعیت خاصی دارد که طبیبان دیگر آن گونه به این مسأله توجه ندارند.

بحث من بیشتر متمرکز بر *رساله عشق* است ولی به آثار دیگر هم اشاره می‌کنم. ابن‌سینا برخلاف بسیاری از آثار دیگر خود که وقتی می‌خواهد یک مطلب را مطرح کند، بر اساس سؤال‌های منطقی اول این مطلب را مطرح می‌کند که آن چیز چه هست یا به اصطلاح مطلب ماهوی[۲] آن را طرح می‌کند؛ در این رساله، بحث را از این که «عشق چیست» شروع نمی‌کند. بلکه مسأله را چنین مطرح می‌کند که «عشق هست»؛ کأنه که چیستی عشق نزد نفوس متعارف انسانی یک امر تا حدودی معلوم است و بحث درباره چیستی او بالابتدا وجهی ندارد. بنابراین بحث از اینجا شروع می‌شود که اصلاً عشق در عالم وجود دارد یا ندارد.

همان طور که عرض کردم، بحث با این فرض که خواننده تا حدودی می‌داند که عشق چیست شروع می‌شود. او در آنجا برای طرح این مسأله می‌گوید هویّات عالم دو قسم‌اند. البته این تقسیم‌بندی‌ای از هویات است که ابن‌سینا در سایر آثار خود از آن حرفی نزده است و این مطلب فقط خاص این رساله است. چون اینکه موجودات یا واجب‌اند یا ممکن‌اند، حادث یا قدیم‌اند را دیگران هم گفته‌اند. اما در اینجا از این تقسیم شروع می‌شود که هویات عالم یا مدبَّرند یا مدبِّر نیستند؛ یعنی یا وجودشان تحت تأثیر تدبیری اداره می‌شود و یا اینکه مستقل از تدبیر هستند. عشق در وجود مدبَّر به یک نحوی معنا دارد و بحث می‌شود و در وجود غیر مدبَّر به نحو دیگری. و وجود غیر مدبَّر البته جز یکی بیش نیست که تکلیف آن تحقیقاً از بقیه معلوم است.

عمده بحث ابن‌سینا در آغاز این رساله، بحث درباره وجودات مدبَّر است؛ همین موجودات ماسوی الله که اگر بنا باشد در آنها عشق وجود داشته باشد، چگونه و به چه ترتیبی است. او برای طرح این مسأله، موجودات مدبَّر را ابتدا به دو قسم بسائط و مرکبات تقسیم می‌کند و سپس بسائط را سه قسم می‌کند. او می‌گوید بسائط موجودات مدبَّر در اساس و ریشه، یکی ماده است، یکی صورت و یکی اعراض. من می‌خواهم فقط قدری طرح بحث ابن‌سینا را ابتدا بکنم ولی این نکته را عرض می‌کنم که این بحث‌ها فعلاً با آن درک ابتدایی و متعارف ما از عشق چندان مناسبتی ندارد. چون در نظر ما و به فهم ما، عشق یک رابطه‌ای است که در یک نفس انسانی نسبت به یک موجود دیگر که عمدتاً آن هم یک موجود انسانی است وجود پیدا می‌کند و کشش، میل و شوق شدیدی نسبت به او در نفس حاصل می‌شود. از نظر ابن‌سینا، این یک قسم از اقسام عشق است و نه تمام عشق. هر جایی که موجود کششی به سمت چیزی داشته باشد و این کشش، شدید باشد، از نظر ابن‌سینا نوعی عشق است؛ گرچه تمام العشق نیست و همه اقسام عشق را تفسیر و توضیح نمی‌کند. ولی اقلاً این مقدار هست. حال هر جایی که این کشش وجود داشته باشد، عشق هست.

ایشان می‌گوید در بسائط مشاهده کنید. قطعاً با توجه به تعریفی که ما از هیولا داریم، هیولا نسبت به صورت یک کشش ذاتی دارد. بنابراین هیولا که در بسائط است، عاشق صورت است. صورت هم برای اینکه بتواند در عالم ظهور و تعین پیدا کند، باید در همراهی و معاونت یک ماده و هیولایی باشد. هیولا هم نسبت به صورت عاشق است. اعراض هم نسبت به موضوع خود عاشق هستند. پس این کشش در بسائط وجود دارد. بنابراین او این بحث را در اینجا کنار می‌گذارد و می‌گوید اینها قطعاً نسبت به هم عشق دارند که عبارت از همین کشش ذاتی است.

ابن‌سینا بحث درباره مرکبات را هم در اصل در دو بخش مطرح می‌کند: آنهایی که دارای نفس هستند و آنهایی که دارای نفس نیستند. آنهایی که دارای نفس نیستند و مرکبات مادی‌اند، تا کششی بین اجزاءشان که همان عناصر اولیه آنهاست وجود نداشته باشد، به هم امتزاج پیدا نمی‌کنند تا شیء مرکبی را تشکیل دهند. پس آن کشش در آنجا هم هست که آنها به هم ملحق می‌شوند و یک شیء را می‌سازند. موجودات دارای نفوس، یکی موجودات نباتی هستند و یکی نفوس حیوانی. نفس نباتی هم سه قوه دارد. در وجود هر کدام از آن قوه‌ها یک کششی نسبت به امری هست. در واقع عاشق چیزی هستند و چیزی را به سمت خودشان جذب می‌کنند. آن سه قوه، قوه غاذیه، منمیه و مولده است. قوه غاذیه، غذا را به سمت خود می‌کشد؛ منمیه طالب این است که توسعه پیدا کند؛ و مولده طالب این است که یک نمونه‌ای از خود ایجاد کند. پس در اینها هم شوق و

کشش شدیدی به سمت ایجاد چیزی هست.
در حیوان چطور؟ ابن‌سینا از اینجا وارد مسأله ادراک می‌شود. او می‌گوید حیوانات با توجه به کششی که نسبت به صور خیالی خودشان در وجودشان هست عاشق آن صورند و از طریق آنها عشق و میل خود را بروز می‌دهند. به قول ابن‌سینا، صور مروّحه؛ صوری که برای آنها آرامش‌بخش است و به یک نحو آرامش ایجاد می‌کند. و روش دیگر هم از طریق احساس است. حواس پنجگانه‌ای –چه حواس ظاهری و چه حواس باطنی– که در حیوانات هست، نسبت به محسوسات خود عاشق‌اند و آنها را به سمت خودشان جلب و جذب می‌کنند. پس در سایر موجودات بجز انسان به این صورت است.
جالب این است که ابن‌سینا برای نباتات می‌گوید «فی الصور النباتیه»، برای حیوانات می‌گوید «فی النفوس الحیوانیه»، بنابراین علی القاعده برای انسان باید می‌گفت فی النفوس الإنسانیه؛ اما وقتی او به بحث انسان می‌رسد، تعبیر را عوض می‌کند و می‌گوید «عشق ظرفاء و الفتیان للاوجه الحسان». یعنی کششی در وجود اهل فتوت و اهل ظرافت نسبت به صورت‌های زیبا هست. این گفته باید توجیه شود. چرا این کشش در آنها گذاشته شده است؟ و آیا تبعیت از این کشش، تقویت این کشش و ایجاد ذوق نسبت به این کشش در انسان‌ها، امر معقول و مطلوبی است یا اینکه ناپسند است؟ او می‌داند که اینجا محل معرکه آراء و مشکلاتی است که ممکن است ایجاد شوند. بنابراین روی این قسمت تمرکز بسیار زیادی می‌کند و برای اینکه مقصود و مطلوب خود را که بیان موجه بودن این عشق در نفوس انسانی است فارغ از اینکه در موضع و مقام تهمت قرار بگیرد، ناچار می‌شود چند مقدمه مطول ارائه دهد تا در نهایت بتواند ما را به این مطلب رهنمون شود.
من فقط می‌خواهم آن مقدمات و نتیجه‌ای که ایشان ممکن است در نهایت از آنها بگیرد را ذکر کنم و در آخر، مطلبی را درباره اقسام عشق خواهم گفت. او در اینجا چند مقدمه ذکر می‌کند تا آن غرابت و عجیب بودن مسأله را که ممکن است ابتدائاً به اذهان خصوصاً متشرعین خطور کند –که چطور می‌شود که این مسأله امر جایز یا موجهی باشد– از اذهان آنها دور کند و البته قیودی را هم می‌آورد مبنی بر اینکه چطور این عشق موجه است.
مقدمه اول این است که به تَرَتُّب بین قوا توجه می‌کند؛ به اینکه قوای نباتی و قوای حیوانی و قوای انسانی نسبت به هم تقدم و تأخر دارند. بعضی برتر از بعضی‌اند. یعنی از نظر ابن‌سینا، قطعاً قوای نفس حیوانی فوق قوای نفس نباتی‌اند و قوای نفس انسانی فوق قوای نفس حیوانی‌اند. از این گفته چه نتیجه‌ای می‌خواهیم بگیریم؟ او می‌گوید هر قوه‌ای که تحت تدبیر و تصرف یک قوه بالاتر از خودش قرار گرفت، تلطیف، انتظام و اعتدال پیدا می‌کند. حیوان قوه شهویّه دارد. ولی اگر این قوه شهویه در انسان تحت تدبیر قوه عاقله قرار بگیرد، در عین حال که همان کارکرد قوه شهویه از او صادر می‌شود، به نحو الطف است. پس در جمیع قوا این قاعده برقرار است که حکومت قوای برتر بر قوای مادون باعث ایجاد لطافت در آنها می‌شود و آنها را تلطیف می‌کند و صورت شریف‌تری پیدا می‌کند.
مقدمه دوم این است که او می‌گوید صدور افعال و انفعالات از نفس حیوان که به واسطه قوه نطقی صورت می‌گیرند، غیر از اینکه لطیف‌ترند، شریف‌تر هم هستند. پس او ابتدا یک اصل کلی را می‌چیند و بعد آن را درباره نسبت حیوان و انسان پیاده می‌کند. وقتی این قوای حیوانی تحت تدبیر و تصرف قوه ناطقه قرار گرفتند، شرافت پیدا می‌کنند.
او می‌گوید این یک امر الهی است. از نظر ابن‌سینا، خدای متعال خلقت را اینگونه قرار داده است که در نظام عالم، بین قوای موجودات نسبت به هم چنین تَرَتُّبی برقرار باشد و هر امری که وضع الهی باشد خیر است. بنابراین وجود این تَرَتُّب بین قوا و تلطف پیدا کردن هر قوه‌ای که تحت تدبیر و تصرف یک قوه بالاتر از خودش است، یک وضع و تدبیر الهی است و خیریتی در آن هست. در واقع او دوباره می‌خواهد ما را متوجه کند که فکر نکنیم که اگر این قوه و این کشش در نفوس انسانی وجود داشت، امری شیطانی یا عدمی یا غیر قابل قبول است. نه، این یک وضع الهی است که در عالم این طور قرار داده شده و مستقر شده است. او می‌گوید در عین حال باید به این نکته نیز توجه داشت که گاهی –خصوصاً در نفس انسانی– اتفاق می‌افتد که آن قوای مادون که در ذیل قوای مافوق هستند، در اثر غفلت، بی توجهی یا یک عوامل بیرونی از حد خود تعدی کنند و خارج شوند. آن قوه ناطقه عاقله مافوق باید به این معنا توجه داشته باشد که نگذارد هیچ قوه‌ای از حدود خود خارج شود. او مثالی از قوه واهمه می‌زند. می‌گوید عقل و ناطقه کمک می‌کنند به اینکه واهمه چیزی را بفهمد. اما بعد کم کم واهمه از زیر قوه عاقله تعصی می‌کند و خارج می‌شود و فکر می‌کند که خودش بالإستقلال می‌تواند دست تصرف در این عالم باز کند.
و اما مقدمه چهارم، که برای فهم مطلبی که در پیش

دارد مقدمه مهمی است این است که می‌گوید قوه نطقی انسان به هر چیزی که نظم و انتظام و تألیف و اعتدالی در آن وجود داشته باشد، کشش و میل دارد و او هر چیزی که برخوردار از یک نحو انتظام و اعتدال باشد می‌پسندد. این خاصیت نفس انسانی است و این قاعده در هر یک از محسوسات ما وجود دارد. البته ممکن است فطرت کسی به قول حضرات کج شده باشد و انحراف سلیقه پیدا کرده باشد. اما در اینجا از نظر ابن سینا، بحث در مورد یک انسان متعارف است. مثلاً در مبصرات، در مناظری که انسان می‌بیند، هر چه این مناظر به اعتدال و انتظام نزدیک‌تر باشد برای نفس انسان لذت‌بخش‌تر و مطلوب‌تر است. مناظری که انسان می‌بیند اعم از این است که مناظر موجودات جماد در خارج باشد یا نباتات باشد یا حیوانات باشد یا انسان هایی مثل خودش باشد. در موجودات انسانی هم وقتی آدمی یک نوع نظم و اعتدال را مطالعه و ملاحظه می‌کند، می‌بیند که به سمت او کشش و گرایش پیدا می‌کند و این را می‌پسندد. این خاصیت طبع انسانی است. فرقی ندارد که آن صورت مرئی، صورت مرئی انسانی مثل خودش باشد –یعنی هم جنس خودش باشد– یا نباشد. چون غرض، ملاحظه زیبایی است. ملاحظه زیبایی هم به معنی وجود انتظام و اعتدال در یک صورت مرئی است. این مثالی از قوه باصره بود.

در قوه سامعه نیز به نظر او همین طور است. هر چه نغماتی که به گوش می‌رسد اعتدال و انتظام بیشتری داشته باشد مطلوب‌تر و لذیذتر است. در سایر قوا نیز همین طور است. هر قوه و هر حسی به مقتضای خود.

پس اصل گرایش به اعتدال و انتظام از نظر ابن‌سینا برای قوای ادراکی انسان یک اصل قطعی و غیر قابل انکار است. او تا اینجا پیش می‌رود که می‌گوید حتی اگر کسی عاقل است و عقل او درست کار می‌کند، باید نسبت به چهره‌های زیبا ولوع و ولع داشته باشد؛ یعنی طالب باشد که چهره زیبا را ببیند. اگر یک طبعی بنا به مقتضای طبع خود از چهره زیبا روی گرداند، از عقل فاصله دارد و عاقله او درست کار نمی‌کند. اگر عاقله درست کار کند، چنین چیزی اقتضای طبع بشری است. او در ادامه قیدهایی می‌گذارد. اما فعلاً تا اینجا این طور حرف زده است. ایشان میل به ملاحظه و مشاهده حسان الوجوه را تظرف و فتوت نام می‌گذارد. البته قبل از او هم کسانی چنین چیزی را گفته بودند اما او از اصطلاح تظرف و فتوت استفاده می‌کند که نتیجه ترکیب قوه حیوانی و نطقی در انسان است. یعنی چون انسان قوای حیوانی را دارد و قوه ناطقه را هم دارد، این مناظر و مظاهر را می‌پسندد و نسبت به آنها التذاذ پیدا می‌کند.

او در ادامه شروع به بیان قیدها می‌کند و می‌گوید حب صورت زیبا اگر به اعتبار عقلی بود، وسیله رفعت و ارتقاء روح و نفس آدمی است. حال باید در اعتبار عقلی تأمل کرد. او می‌گوید اگر این حب صورت زیبا فقط طالب یک چیز در محبوب باشد، قطعاً به اعتبار عقلی نیست و اگر می‌خواهد فقط به او برسد قطعاً مباضعت است. حب مباضعت به شرط لا، قطعاً به عقیده ایشان یک حب حیوانی است، مگر اینکه در آن ملاحظات عقلانی شده باشد.

ابن‌سینا مثالی از ملاحظه عقلانی می‌زند اما نمی‌گوید که این *تنها* ملاحظه عقلانی است. او می‌گوید ملاحظه عقلانی همین است که دنبال ایجاد نسل باشد. اگر مباضعت به غرض ایجاد نسل بود، یک حیثیت عقلانی در آن ایجاد و پیدا شده است. البته همان طور که اشاره کردم، او می‌گوید «مثل این است»، نه اینکه فقط این باشد. اما چرا؟ برای اینکه راه را باز بگذارد که کسی با استدلال عقلانی و با برهان توضیح دهد که چطور حب مباضعت به تنهایی هم می‌تواند محبوب و درست باشد. ولی اگر فقط به قصد مباضعت باشد، ایشان می‌گوید به جا نیست. من در اینجا برای اینکه شأن جمع رعایت شده باشد از واژه مباضعت استفاده کردم.

و بعد می‌گوید که هیچ یک از ازکیا و هوشمندان عالم از اشتغال به یک وجه حَسَن خالی نیستند. یک شغل و توجه قلبی به یک وجه حسن باید داشته باشند. این گفته نیز ادامه حرف‌های افلاطون در رساله مهمانی است که جمیع جهات صرفاً نفسانی باید از اینها دور باشد و فقط به قصد ملاحظه آن امور عقلانی و الهی باشد. اگر اینطور باشد موجه است، در غیر این صورت موجه نیست. ایشان نیز همین را می‌گوید ولی می‌گوید اگر کسی نمی‌تواند آن وجه را در خودش ایجاد کند، یعنی اشکالی در او هست. عاقل اوست که فارغ از جهات نفسانی، وجه حسن در منظر نظرش باشد.

سپس او به این روایت از پیغمبر استناد می‌کند که «اطلبوا الحوائج عند الحسان الوجوه»؛ یعنی از آنهایی که وجه زیبایی دارند حاجت خود را بخواهید. شاید حضرت

امری فطری را می‌گویند. مثلاً اگر آدم جایی می‌رود و کاری دارد و چند نفر هم آنجا نشسته‌اند، به طور طبیعی به طرف آنکه بیشتر به دلش می‌نشیند می‌رود تا کار او را انجام دهند. این وضع فطری آدم است نه اینکه حضرت یک امر مولوی کرده باشند.

او می‌گوید بین حسن باطن و حسن ظاهر یک ملازمتی هست. یعنی اگر کسی حسن ظاهر دارد، فی الجمله حکایت می‌کند از اینکه او شمایل[۳] و خصایل خوبی هم دارد. پس ایشان کم و بیش اینها را ملازم هم می‌داند. ایشان در ادامه می‌گوید اگر جایی دیدید که اینطور نیست، یعنی زشت خوش خلق یا زیبای بدخلقی هست، بدانید که یک جای کار اشکال دارد. من اشکال آن را هم برای آن که زشت خوش خلق است و هم برای آن زیبایی که بد خلق است توضیح می‌دهم. می‌گوید به احتمال زیاد زشتی آن کسی که خوش خلق و زشت است عارضی است؛ یعنی یک اشکالی پیدا شده و اتفاقی افتاده است، مثلاً او لاغر و چاق شده است. اگر آن خصلت اخلاقی‌اش از روی عادت نباشد و شیمه و خلق ذاتی‌اش باشد، معلوم می‌شود که زشتی او ذاتی نیست. از طرف دیگر اگر زیبایی بود که بدخلق است، بدان که بدخلقی آن زیبا به احتمال زیاد عارضی است. بنابراین او تا حدی به تناسب بین زیبایی ظاهری و زیبایی باطنی قائل است که هر جایی که آنها با هم ملازم نباشند، حاضر است توضیح و توجیه اضافه‌ای بیاورد تا بگوید اینها باید ذاتاً با هم باشند.

در ادامه می‌گوید توابع و تبعات این گونه عشق سه امر است. یکی همان امر مباضعت است، یکی تقبیل[۴] است، و یکی حب معانقت است. او تقبیل و حب معانقت را از نتایج روحانی و قابل قبول عشق می‌داند و می‌گوید اینها می‌توانند خودشان مستقلاً شأن الهی داشته باشند، به شرط اینکه همراه یا مقدمه یک امر منکر نشوند. اگر آنها مقدمه منکر نبودند، قابل قبول‌اند. و بعد می‌گوید آنها ذاتاً منکر نیستند. و خصوصاً درباره اینکه عشاق دوست دارند که به هم نزدیک باشند اینگونه توضیح می‌دهد که چون قلب، مبدأ نسیم ذاتی است که از وجود آدمی خارج می‌شود، قرابت آنها به هم سبب می‌شود که نسایم قلب به هم اختلاط و امتزاج پیدا کنند و در واقع آن آثار عمیق وجودی آنها به هم نزدیک بشود. از این جهت است که عشاق دوست دارند به هم نزدیک باشند. قسمت آخری که عرض کردم فقط باید با توجیه عقلانی برای کسی که دنبال آن است توضیح داده شود. و اگر هم معانقت و تقبیل در شرع مورد انکار قرار گرفته‌اند، به این جهت بود که تبعات داشتند. اگر کسی توانست با دو شرط از این تبعات فاصله داشته باشد، این دو هیچ اشکالی هم ندارند. یکی اینکه در خمود شهوت باشد؛ یعنی آن حیث حیوانی بر او غلبه نکرده باشد. این از حیث خود نفس شخص بود. و دیگر اینکه برائت از تهمت در آن برقرار باشد. این هم از جهت بیرونی است. اگر این دو مشکل نبود، آن امور از نظر ابن‌سینا انکار ذاتی ندارند و دیگر فرق نمی‌کند که طرف چه کسی باشد.

او تا اینجا عشق انسانی را توضیح می‌دهد و می‌بینید با تمام توضیحاتی که می‌دهد، عشق در حیطه درک یک امر ادراک حصولی است. یعنی ما از طریق حواس‌مان –چه ظاهری و چه باطنی– با یک محبوب ارتباط برقرار می‌کنیم و حواس همیشه به ما علم حصولی می‌دهند.

او در *اشارات* مطلبی را بیان می‌کند که از نظر خودش عشق حقیقی را توضیح می‌دهد. من ندیده‌ام که کسی آن مطلب را به خوبی توضیح داده باشد. او در تعریفی که از عشق می‌کند به دلیل اینکه عشق در ذیل مبحث الهیات مطرح می‌شود می‌گوید «العشق هو الإبتهاج بتصور حضرت ذات ما». می‌گوید بهجت، نمی‌گوید لذت. یعنی عشق این است که یک موجود از اینکه یک ذاتی نزد او حضور داشته باشد التذاذ ببرد. او در اینجا دو واژه را به کار می‌برد. یکی تصور و دیگری ذات. می‌خواهم این را بیان کنم که این تعبیر از عشق چه معنایی می‌دهد.

منظور از «بتصور» چیست؟ این تصور قطعاً تصور در مقابل تصدیق نیست، چون آن را برای خدا به کار می‌برد و می‌خواهد بگوید خدا چنین عاشقی است. «اشد مبتهج بشیء»؛ اوست که به ذات خود مبتهج است. بنابراین اگر ابن‌سینا می‌گوید خدا مبتهج است با تعریف او از عشق یعنی ابتهاج به یک تصور، منظور او از تصور در اینجا یعنی مطلق ادراک؛ نه تصور در مقابل تصدیق. ادراک چه چیزی را بکند؟ «بتصور حضرت». حضرت یعنی همان حضور. یعنی تصور حضور یک ذات؛ یک چیزی نزد او حضور دارد. آن چیز، ذات است. ذات را چطور باید بفهمیم؟ ما یک ماهیت داریم و یک وجود. معمولاً در متون ما ذات اطلاق بر ماهیت شده است. ولی در اینجا قطعاً منظور ماهیت نیست. چون او آن را برای

خدا به کار می‌برد؛ خدایی که به استدلال ابن‌سینا ماهیت ندارد. بنابراین قطعاً ذات در اینجا همان حیث وجودی شیء است. پس عشق حقیقی آن عشقی است که در اثر ابتهاج و لذت به حضور یک وجود نزد انسان حاصل می‌شود. یعنی یک وجودِ نزد آدمی حاضر باشد. این حضور وجود یعنی اتحاد وجودی. خدای متعال با ذات خود اتّحاد دارد، نسبت به ذات خود عاشق است، ذات خودش برایش معشوق است و ذات خودش برایش حاضر است. اشد الإبتهاج هم همانجاست.

معنای «اشد مبتهج» این است که سایر موجودات هم می‌توانند این گونه عشق داشته باشند. خدا اشد آن را دارد. سایر موجودات هم اگر در مقامی قرار گرفتند که حقیقت یک ذاتی برای آنها حضور پیدا کرده بود و نسبت به او ابتهاج داشتند، عاشق او هستند. اگر ذات آدمیزاد هم برایش چنین حضوری پیدا کند، می‌تواند نسبت به ذات خود ابتهاج داشته باشد و عاشق ذات خود باشد که هست، با عنایت به همین که رشحه‌ای است از یک فیضی و غیضی است از یک فیضی. این خلاصه‌ای از عرض من بود. حال بگذارید چند بیتی از عراقی برایتان بخوانم. این قصه‌ای درباره عشق است.

آن شنیدی که عاشقی جانباز / وعظ گفتی به خطه شیراز
سخنش منبع دقایق بود / خاطرش کاشف حقایق بود
روزی آغاز کرد بر منبر / سخنی دلفریب و جان پرور
مستمع عاشقان گرم انفاس / همه مستان عشق بی می و کاس
گرم تازان عرصه تجرید / پاکبازان عالم توحید
عارفی زان میان بپا برخاست / گفت: عشاق را مقام کجاست؟
پیر عاشق، که دُرّ معنی سفت / از سر سوز عشق با او گفت:
نشنیدی که ایزد وهاب / گفت: «طوبی لهم و حسن مآب»؟
ناگهان روستایی‌ای نادان / خالی از نور، دیده دل و جان
ناتراشیده هیکلی ناراست / همچو غولی از آن میان برخاست
لب شده خشک و دیده تر گشته / پا ز کار اوفتاده، سر گشته
گفت: کای مقتدای اهل سخن / غم کارم بخور، که امشب من
خرکی داشتم، چگونه خری / خری آراسته به هر هنری
خانه‌زاد و جوان و فربه و نغز / استخوانش ز فربهی، همه مغز
من و او چون برادران شفیق / روز و شب همنشین و یار و رفیق
یک دم آوردم آن سبک رفتار / به تفرج میانه بازار
ناگهانش ز من بدزدیدند / ز جماعت بپرس: اگر دیدند؟
مجلس گرم و غرقه در اسرار / چون در آن معرض آمد این گفتار
پیر گفتا بدو که: ای خرجو / بنشین یک زمان و هیچ مگو
نطق دربند و گوش باش دمی / بنشین و خموش باش دمی
پس ندا کرد سوی مجلسیان / کاندرین طایفه، ز پیر و جوان
هرکه با عشق در نیامیزد / زین میانه به پای برخیزد
ابلهی، همچو خر، کریه لقا / چست، برجست، از خری بر پا
پیر گفتا: تویی که در یاری / دل نبستی به عشق؟ گفت: آری
بانگ بر زد، بگفت: ای خر دار / هان! خرت یافتم بیار افسار

پی‌نوشت‌ها:

۱. یا به قول عرب‌ها صداقت. انگلیسی‌ها هم همین را Friendship معنا کرده‌اند.
۲. می‌دانید که اول مطلب ماهو است، بعد مطلب هل هو، بعد مای حقیقیه و بعد از آن، لم. یعنی اینکه اول بدانیم آن مطلب چیست، بعد بگوییم آیا آن که چنین معنایی دارد وجود هم دارد یا نه و بعد بگوییم که حقیقت‌اش چیست.
۳. شمایل در لغت عرب یعنی خصلت و اخلاق باطنی.
۴. به معنی بوسیدن و معانقت داشتن.

نشست تخصصی

ابن سینا

دبیر علمی: دکتر شهرام پازوکی

دکتر شهرام پازوکی	حکمت یونانی، حکمت اسلامی
دکتر فاطمه فنا	بررسی مواضعی از إلهیات شفاء با نظر به متافیزیک ارسطو
دکتر طیبه کرمی	مواجهه ابن‌سینا با کتاب اثولوجیا
دکتر زهرا دنیایی	آغاز تفکر فلسفی و نقش دیگری

۲۷ آبان

گروه فلسفهٔ اسلامی مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران برگزار می‌کند:

همایش تخصصی

«ابن‌سینا و فلسفهٔ یونان»

ویژهٔ استادان و دانشجویان فلسفه

(با هماهنگی با گروه)

زمان: یکشنبه ۲۷ آبان ۱۳۹۷، ساعت ١٤ / مکان: سالن میزگرد مؤسسه

✧ ✧ ✧

سخنرانان:

دکتر شهرام پازوکی؛ مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

«حکمت یونانی، حکمت اسلامی»

دکتر فاطمه فنا؛ دانشنامهٔ جهان اسلام

«بررسی مواضعی از إلهیات شفاء با نظر به متافیزیک ارسطو»

دکتر طیبه کرمی؛ دانشنامهٔ جهان اسلام

«مواجههٔ ابن‌سینا با کتاب اثولوجیا»

زهرا دنیایی؛ دانشگاه فرایبورگ

«آغاز تفکر فلسفی و نقش دیگری»

دکتر شهرام پازوکی

مدیر گروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



بسم الله الرحمن الرحیم. عرض سلام و خیر مقدم خدمت دوستان و همکاران گروه فلسفه اسلامی، به خصوص آقای دکتر موسویان، که بنده را تشویق کردند مطالبی عرض کنم. پوزش می‌طلبم از اینکه مشکلی پیش آمده و متأسفانه من باید ناخواسته ساعت ۳ در جایی حضور داشته باشم و احتمالاً از سخنرانی‌های بعدی محروم می‌شوم. از سخنرانان بعدی‌مان عذرخواهی می‌کنم. دوست داشتم در این جمع حضور داشته باشم، گوش کنم و بیاموزم، ولی متأسفانه محروم هستم.

عنوان موضوعی که می‌خواهم خدمت‌تان عرض کنم «ابن‌سینا و حکمت یونانی» است. می‌خواهم مسأله یونانی بودن را با ابن‌سینا طرح کنم و بگویم مراد از یونانی‌بودن –یا یونانیت– چیست و نزد مسلمین چگونه تفسیر و فهمیده شده و بر تاریخ فلسفه اسلامی و بلکه بر کل تفکر در عالم اسلام چه تأثیری داشته است.

به محض اینکه بخواهیم به سیر تفکر در عالم اسلام بیاندیشیم، مسأله یونانی بودن یکی از چیزهایی است که خود به خود روبروی ما قرار می‌گیرد. به عنوان نوعی تشابه عرض می‌کنم که زمانی که شما بخواهید درباره تاریخ تفکر اسلامی در دوره معاصر صحبت کنید، اولین نکته مهمی که به ذهن می‌آید این است که نسبت تفکر اسلامی با غرب در چیست. یعنی نمی‌توانیم بگوییم که ما در عالم اسلام هستیم! ما در عالم هستیم. جهانی‌شدن دیگر اجازه نمی‌دهد که از مسأله اقوام و ادیان –به صورت خاصی که نزد قدما مطرح بود– زیاد سخن بگوییم.

در یک دوره‌ای یونانی بودن مشابه با چیزی بود که ما امروزه به آن غربی می‌گوییم. از این جهت، مسأله یونانی بودن در تفکر اسلام یک مسأله جنبی یا صرفاً حل یکی از مشکلات فلسفی نیست. یعنی این‌طور نیست که اینکه ما بحث می‌کنیم بر سر این است که تفاوت تعریف مسأله عرض در سهروردی و ابن‌سینا چیست. مسأله یونانی بودن جزو مسائل اصلی در تاریخ تفکر اسلامی است که اگر بخواهیم به اهمیت آن پی ببریم، درست مانند اهمیت مسأله غرب و غربی بودن در حال حاضر است. آنچه الان می‌خواهم

عرض کنم همین است. البته بی‌جهت هم نیست که یونانی‌بودن و غربی بودن در زمانه ما قرین یکدیگر هستند. بنا به برخی تفاسیر، غربی بودن همان یونانی بودن است. این موضوع تفصیلی دارد که تا آنجا که وقت اجازه می‌دهد به آن می‌پردازم. پرسش من این است که یونانی‌بودن چیست و ابن‌سینا چه مناسبتی با آن دارد و سپس در این خصوص صحبت می‌کنم که نظر ابن‌سینا چگونه بسط پیدا می‌کند.



«یونانی بودن به چه معناست؟ آیا مراد از یونان و یونانی یک سرزمین است و مردمی که در آن ساکن هستند؟ یا اینکه یونان حاکی از اندیشه‌ای است که نخست در سرزمینی به نام یونان و در میان قومی (یونانیان) آغاز شده است و بدین معنا یک نام جغرافیایی است؛ دلالتی فکری که مظروف نام ظرف را یافته و با آن یکی شده است. این مسأله را می‌توان در مورد ایران نیز گفت. ایران سرزمینی است که در محدوده جغرافیایی‌اش در قدیم شامل کشورهای بسیاری (که الان از نظر سیاسی از ما جدا شده‌اند) می‌شده است. ولی ایرانشهری حاکی از یک تفکر، یک فرهنگ است که در طی ادوار تاریخ، چه پیش از اسلام و چه پس از آن، به ضعف و قدرت در این سرزمین حضور داشته و سیر کرده است».

به این ترتیب می‌خواهم بگویم مسأله یونان مسأله جغرافیا نیست؛ گرچه این جغرافیا دلالت فکری پیدا کرده است. تعبیر ظرف و مظروف را هم خدمت‌تان عرض کردم.

«مورخان از دوره عصر روشنگری، تاریخ فلسفه را به سه دوره اصلی تقسیم می‌کنند. دوره اول عصر فلسفه یونان است که آن را عصر معجزه یونانی نامیدند و می‌گویند عصر طلایی تفکر بشر است. دوره بعد، قرون وسطی است که عصر ظلمت دانسته شده؛ چرا که گمان می‌رود ایمان و اعتقاد کورکورانه به حقیقت مطلق دین مسیح و تعالیم کلیسا، حجاب استفاده از عقل متعارف شده است و فلسفه مبدل به ابزاری در دست علمای الهیات قرار گرفته است. سرانجام در حدود اواخر قرن پانزدهم پس از بازگشت به یونان و روم و بیداری از خواب غفلت و تولد مجدد در نهضت رنسانس، دوره جدید یعنی دوره مدرن آغاز شده است».

این سیر تاریخ فلسفه است که معمولاً به این سه دوره تقسیم می‌شود. حال می‌خواهم به سراغ عصر یونان برویم و ببینیم منظورشان چیست.

«این تقسیم‌بندی چنانکه گفته شد بر حسب موازین و ملاک‌های عصر روشنگری است. اینکه دوره یونان، عصر طلایی است و قرون وسطی عصر ظلمت، بر حسب موازین عصر روشنگری است و در واقع تاریخی است که مورخین عصر روشنگری نوشته‌اند که در آن با قول به اصالت عقل،۱ میزان و ملاک دانایی و تفکر، درجه عقلانی بودن آن است». بنابراین بر حسب اینکه کدام این سه دوره عقلانی‌تر است این تقسیم‌بندی را کرَدند.

«چنین است که معمولاً در تاریخ‌های فلسفه، دوران یونان را از سقراط و افلاطون و ارسطو آغاز می‌کنند. البته در تاریخ‌های متداول فلسفی به پیش‌سقراطیان هم می‌پردازند، ولی این سه را اصل می‌دانند و بر حسب آنها پیش‌سقراطیان را تفسیر می‌کنند. چرا که به زعم خود آنان فیلسوفانی بودند اهل تفکر عقلی که نسبت به حکمای پیش از سقراط، سخنانی معقول به زبانی برهانی بیان کرده‌اند. اما در واقع تفکر اصیل یونانی که اندیشه‌های اصیل یونانیان را به درستی نشان می‌دهد مربوط به همین دوره (دوره پیش‌سقراطی) است».

«در تراژدی‌های یونان، آثار کسانی مثل هومر یا آشیل آمده است. سه مرحله تفکر یونانی شامل ۱. مرحله شاعرانه تراژیک، ۲. مرحله حکمای پیش‌سقراطی و سوفسطائیان ۳. و بالاخره مرحله فیلسوفان، از سقراط تا ارسطو، و استمرار اندیشه‌های آنان در حوزه‌های افلاطونی و ارسطویی است». من تاریخ یونان را به تفصیل عرض می‌کنم برای اینکه بگویم مراد ابن‌سینا از یونان، که بعد استمرار پیدا می‌کند، کدام یک از این مراحل و چه کسی است.

«این فیلسوفان (سقراط و افلاطون و ارسطو) و به خصوص ارسطو در جایگاه انتها و ختم فلسفه یونان می‌باشند و البته در این میان، سقراط و افلاطون به یونان باستان نزدیک‌تر و حالت برزخی دارند. بدین قرار ارسطو در پایان دوره یونان باستان است و تفکری که قبلاً عین دانایی و حکمت یا Sophia خوانده می‌شد، اینک به Philosophia یعنی دوستداری حکمت یا فلسفه

مبدل شده بود». در واقع اگر بخواهیم از منظر خود یونانیان شروع کنیم، ارسطو ختم تفکر یونانی است، نه ابتدای تفکر یونانی. در تاریخ‌های فلسفه معمولاً یونان را با بها دادن به سقراط و افلاطون و ارسطو آغاز می‌کنند و بعد بر حسب آرای آنها، برمی‌گردند و یونانیان باستان را ذکر می‌کنند.

«فلسفه با حفظ عنوان یونانی خود در یونان متوقف نماند و در تفکر معتقدان به دین یهودی و مسیحی و اسلامی وارد شد و نسبتی را با آنها برقرار کرد به نحوی که اکنون، درست یا نادرست، سخن از فلسفه یهودی، فلسفه مسیحی و فلسفه اسلامی گفته می‌شود». این هم نکته‌ای است که چرا فقط در این سه دین ابراهیمی وارد شد؟ چرا تمدن‌های گذشته بشری، مثلاً هندوها و چینی‌ها، نسبتی با یونانی‌ها پیدا نکردند؟



«البته فلسفه یونانی هیچ‌گاه در سیر تفکر این سه دین در مرکز قرار نگرفت و همواره در حاشیه بود. به خصوص شاعران و حکیمان پیشاسقراطی که هیچ‌گاه مورد توجه جدی این سه دین قرار نگرفتند و در واقع فلسفی‌بودن معنای اهل تفکر عقلی و بحثی بودن –به تعبیر سهروردی– داشت که کمال آن در ارسطو جستجو می‌شد».

«می‌دانیم که فلسفه اسلامی را فارابی تأسیس کرد و ابن‌سینا آن را نظام داد و بسط و گسترش بخشید. ولی آیا این دو فیلسوف مسلمان مؤثر، یونان را چنانکه بود (حال در هر دوره‌ای که بود) می‌فهمیدند؟ و نکته مهم‌تر اینکه اصولاً می‌خواستند و امکان داشت که بفهمند و آن را شرح و تفسیر کنند؟» به نظر من مسألهٔ می‌خواستند هم نکته مهمی است. یعنی آیا واقعاً ابن‌سینا می‌خواست یونان را آن‌طور که یونانیان می‌فهمیدند بفهمد یا ابن‌سینا یونان را طور دیگری می‌خواست؟ این بحث را خانم دکتر به ما خواهند گفت. آقای دکتر موسویان در مقدمه خیلی خوبی که بر رساله *حدوث* ملاصدرا نوشته‌اند نشان می‌دهند مثلاً ملاصدرا اصرار دارد که در یونانیان باستان همه قائل به حدوث هستند. توماس آکوئینی هم همین عقیده را دارد. او می‌گوید نظر ارسطو هم همین است. در واقع توماس آکوئینی کاری با ارسطوی یونانی ندارد؛ بلکه ارسطویی را در نظر دارد که خودش می‌خواهد آن‌طور گفته باشد!

«تلقی آنان از یونان چیست؟ آیا آنان متوجه یونان باستان شده بودند؟ می‌دانیم که تفکر اولیه یونانیان باستان، چنانچه گفته شد، تفکر شاعرانه و تراژیک است. البته شعر نه به معنایی که در قدیم در منطق و امروزه در ادبیات مصطلح شده؛ بلکه شعر به معنایی که عطار می‌گوید: شعر حکمت، تفکر شاعرانه که عالم و جایگاه انسان را در عالم و نسبت به مبدأ عالم شاعرانه می‌بیند». یکی از مشکلاتی که الان در فهم شعر وجود دارد این است که ما شعر را جزو صنایع ادبی یا جزو

مباحث منطقی می‌آوریم. درحالی که حقیقت شعر این نیست. شاعرانه دیدن نه به این معنی که خواب و خیال می‌بینند، بلکه شعر به معنای نوعی تفکر است. در بیتی که عرض کردم عطار می‌گوید:

شعر بر حکمت پناهی یافته است
کو به یؤتی الحکمه راهی یافته است

«و البته مراد از شعر حکمت بیان حکمت به زبان منظوم چنانکه در منظومه حکمت حاج ملا هادی سبزواری آمده نیز نیست». منظورم آن نیست که زبان فلسفی را به زبان نظم بیان کنیم، بلکه منظورم خود تفکر شاعرانه است! این مربوط به دوره شاعرانه و تراژیک یونان بود.

«دوره دوم تفکر یونانیان باستان، یعنی دوره حکمای آنان (تفکر پارمنیدس و هراکلیتوس و ...)، تفکر عرفانی است و حتی مبتنی بر وحدت وجود». این نظر شخصی بنده است که تفکر پیش‌سقراطیان – از پارمنیدس و تالس تا افلاطون– کاملاً عرفانی است و به نظر من افلاطون برزخی است بین تفکر یونانیان باستان و تفکر ارسطو. من نمی‌گویم اصطلاح «وحدت وجود» را به کار بردند! تفکر این‌طور نشان می‌دهد. «چنانکه پارمنیدس می‌گوید هستی هست و نیستی نیست». این تعبیر و تعابیر مشابه آن کاملاً منطبق با چیزی است که در عرفان تحت عنوان وحدت وجود داریم. «نزد یونانیان باستان، موجودات همه مظاهر وجود، و به تعبیر یونانی آن، فنومن هستند». ما الان فنومن را به پدیدار، پدیده و نمود ترجمه می‌کنیم، ولی ترجمه اصلی آن، بنا به چیزی که در یونان باستان فهمیده می‌شد، «مظهر» است. معانی بعدی آن، چیزهایی هستند که در سیر تحول پدید می‌آیند. یا حقیقت که در زبان یونانی به آن الثیا می‌گفتند ظهور و کشف وجود است. به نظر من مفاهیم، تعاریف و تعابیری از این دست، نشان‌دهنده این هستند که این تفکر، تفکری عرفانی است. «بدین قرار شاید بتوان گفت که مشابه تفکر یونان باستان را در عالم اسلام در میان عارفان مسلمان می‌توان دید». اینجا بحث اقتباس نیست، بحث تشابه تفکر است. «و از این منظر، می‌توان ابن‌عربی را همانند افلاطون دانست که می‌خواهد حقایقی را که اصولاً در زبان نمی‌گنجد (که افلاطون چندین بار در نامه‌هایش چنین چیزی را می‌گوید) و نهایتاً به غیر این زبان شاعرانه و روایی نمی‌توان آنها را بیان کرد، به زبان عقلی و به قول سهروردی، بحثی، بیان کند».



می‌خواهم نظر ابن‌سینا و فیلسوفان پس از او را در مورد اینکه یونان کیست و چیست روشن کنم تا برسیم به اینکه بالاخره مراد ابن‌سینا از یونانی‌ها چیست.

«چنین است که ابن‌سینا برخلاف سهروردی چندین بار آراء حکمای پیش‌سقراطی و زبان رمزی بیان آنها را سخیف و دور از عقل می‌داند». ابن‌سینا از یونانیان پیش‌سقراطی کاملاً بد می‌گوید. «چرا؟ چون ملاک او ارسطوی اهل برهان است، نه حکمای اهل روایت یا خطابه». من تعبیر خطابه را از سهروردی گرفتم که این کلمه را در مورد یونانیان باستان به کار می‌برد؛ منتها نه به معنای مذموم لفظ، بلکه به معنای روایت. اگر آثار یونانیان باستان را نگاه کنیم متوجه می‌شویم که دوره دوم، همه روایت است. یعنی گویی پارمنیدس و هراکلیتوس روایت می‌کنند. استدلال و برهانی نیست.

«در مقابل ابن‌سینا، سهروردی اقوال کسانی مثل ابن سینا را که مذمت حکمای یونان باستان می‌کردند و با تحسین و تکریم ارسطو و در قیاس با وی، آن را سبک و خفیف می‌شمردند، باطل می‌داند». همان‌طور که می‌دانید سهروردی در مقدمه *حکمة الاشراق*، آنجا که می‌گوید «کلمات حکمای اولیه یونان به رمز است و کسانی که قصدشان توجه به ظاهر کلام اینها بوده، مقاصد اینان را نفهمیده‌اند؛ چون اهل زبان رمز نیستند» به فارابی و ابن‌سینا طعنه می‌زند. پس ابن‌سینا درباره یونان باستان این‌طور می‌گوید. می‌رسیم به افلاطون و اینکه نظر ابن‌سینا درباره افلاطون و بعد از آن، ارسطو چیست.

«آنچه از آثار و آراء ابن‌سینا برمی‌آید این است که او فلسفه یونان را بر اساس آراء آن ارسطویی می‌فهمید که امکان جمع شدن‌اش با آراء افلاطون، چنانکه مثلاً در کتاب *الجَمْعُ بَینَ رَأْیَیِ الْحَکیمین* فارابی یا در رساله *اثولوجیای* منسوب به ارسطو می‌بینیم، وجود داشت». یعنی نمی‌تواند با ارسطوی یونانی کاری داشته باشد. با ارسطویی کار دارد که فارابی او را با افلاطون جمع کرده است.

«ولی همو وقتی درباره افلاطون اظهار نظر می‌کند

چنین می‌گوید:
افلاطون اگر سرمایه‌اش در علم همان است که از کتاب‌ها و کلام‌اش به ما رسیده، بضاعت‌اش در علم اندک است (*شفا*، بخش منطق، قسمت سفسطه).
به این ترتیب ابن‌سینا باید ارسطویی باشد. چنانکه او معمولاً به تبع ارسطوئیان غربی، در ذیل عنوان فیلسوفان مشایی مشهور شده است. اما او نیز مانند فارابی نمی‌توانست و نمی‌خواست ارسطو را در متن تفکر غربی دریابد و تفسیر کند. او ارسطویی را می‌خواست ببیند و در افق فکری‌اش می‌دید که در عالم دینی اسلامی که در رأس آن خدای خالق است قرار دارد. این است که مفهوم خلقت، البته نه چنانکه متکلمان مسلمان آن را به کار می‌بردند، بلکه چنانکه فارابی و ابن‌سینا تفسیر می‌کردند» به واژه کاری ندارند، ولی تفسیرشان تفسیر مفهوم خلقت بود. مثلاً نظریه فیض هم تفسیری است از مفهوم خلقت. «مفهوم خلقت دایر مدار فلسفه ارسطویی او می‌شود. ارسطویی که حتی بنا بر برخی روایات متأخر خودش نبی بوده ولی قوم‌اش او را نشناختند». این روایات در چندین جا از جمله در *رساله صناعیه* میرفندرسکی نقل شده است.
«در جمع بین دین و فلسفه، فارابی و ابن‌سینا بنای آنچه به تعبیر دقیق هانری کربن فلسفه نبوی است را گذاردند. حتی فیلسوفان متقدم بر سقراط را نیز یا یکی از انبیای بنی‌اسرائیل و یا جزو کسانی که مذهب و افکار خویش را از مشکات نبوت آنها روشن ساخته بودند —چنانکه در کتاب *الملل و النحل* شهرستانی می‌بینیم– معرفی کردند». مثلاً گفتند تالس حکیم از مشکات نبوت داوود نبی اقتباس نور می‌کرد.
«با این مقدمات فلسفی بودن به معنای ارسطویی بودن فهمیده شد. تا آنجا که حتی درباره نام و نسب ارسطو یعنی ارسطاطالیس گفته شد که این نام به یونانی به معنای تام‌الحکمة است». اگر به *تاریخ الحکمای* قفطی نگاه کنید می‌گوید ارسطوطالیس به یونانی یعنی تام‌الحکمة؛ کسی که در حکمت به تمامیت‌اش رسیده است. یا فهرست ابن‌ندیم می‌گوید ارسطاطالیس یعنی محب حکمت؛ یعنی در واقع فیلسوف. در واقع ابن‌ندیم می‌خواهد بگوید ارسطو بودن یعنی فیلسوف بودن به معنای تام و تمام لفظ فلسفه.
«ولی ما می‌دانیم که عالم ارسطویی عالمی است که همواره هست و تصور عدم مطلق آن –چنانکه در مفهوم خلقت هست– نمی‌رفت. کلمه یونانی توان همچنان که از ظاهر لفظ موجود برمی‌آید به معنای چیزی که دارای وجود است نیست». این اشکال را بعداً ابن‌رشد به ابن‌سینا می‌گیرد. «بلکه به تعبیر فارابی در *کتاب الحروف* و ناصر خسرو به معنای «هست» یا «باشنده»، و به تعبیر ابن‌رشد در *تفسیر متافیزیک*‌اش «کائن» است».
«اما وقتی محرک اول نزد ارسطو که خود نامتحرک است و فقط موجودات را به حرکت -یعنی از قوه به فعل– درمی‌آورد و مثل خدای اسلامی عالم به آنها نیست و فاقد اراده است مبدل به خدای خالق در عالم اسلام گردید که موجودات را بالاراده از عدم خلق می‌کند و به آنها وجود می‌دهد، آن وقت در مفهوم علت نزد ارسطو تغییری پیدا شد. علت که در عالم ارسطویی نسبت‌اش به معلول صرفاً نسبت اعدادی است (شاید بر حسب تعابیر اسلامی بتوان به آن علت مُعدّه هم گفت) که فقط شرایط ظهور معلول را —و نه خلق آن را– فراهم می‌کند و معلول صرفاً متکی و به تعبیر یونانی‌تر، مدیون۲ آن است، اینک به علت تامه در فلسفه اسلامی مبدل شد که معطی وجود است. در میان علل اربعه ارسطو که هیچ یک بر دیگری برتری نداشت، به این ترتیب علت فاعلی مقام خاصی یافت تا به معنای خدای خالق اسلامی نزدیک باشد. در همان مفهوم آن (موجود یا باشنده) هم تصور عدم مطلق رفت. لذا موجود به معنای موجود مخلوق شد و به تبع آن مفاهیمی از قبیل تغایر وجود و ماهیت و مفاهیم سه‌گانه واجب و ممکن و ممتنع، بر مبنای همین تفسیر در فلسفه فارابی و ابن‌سینا ابداع گردید». در واقع ابن‌سینا اونتولوژی‌ای بنا کرد که بعداً وارد فلسفه قرون وسطی شد و با یک تفسیر دیگر حتی در فلسفه مدرن هم اثر گذاشت.
«ولی از همان ابتدا تفکر فلسفی ابن‌سینا هم به اتهام اینکه تفکر اصیل یونانی تفسیری اسلامی شده است و هم به عنوان اینکه تفکر اصیل اسلامی تفسیری خارج از اسلام –یعنی یونانی– شده است، مورد اعتراض قرار گرفت». به این‌سینا تنها از یک سو اعتراض نکرده‌اند! او هم از جانب ابن‌رشد به عنوان اینکه یونانی را اسلامی تفسیر کرده و هم از جانب مسلمانان به عنوان اینکه اسلام را یونانی تفسیر کرده مورد اعتراض واقع شده است.

«غزالی اولین متفکر مهمی است که از منظر یک متکلم اشعری بر فلاسفه و در رأس آنان، ابن‌سینا، در *تهافت الفلاسفه* خرده می‌گیرد. موضع او دفاع از اصول اعتقادات اسلامی است که تفسیری فلسفی یعنی یونانی شده است. اما دیری نمی‌پاید که ابن‌رشد، فیلسوف مغرب عالم اسلام، در مقام دفاع از اصالت فلسفه یونانی که به قول او تفسیری دینی شده است در *تهافت‌التهافت* مدعی است که می‌خواهد پاسخ اعتراضات غزالی را بگوید و علی‌القاعده از ابن‌سینا و فارابی دفاع کند. ولی او در انجام این کار نه تنها از فارابی و ابن‌سینا و دیگر اصحاب ارسطویی مسلمان دفاع نمی‌کند، بلکه آنان را سرزنش می‌کند که چرا فلسفه را که به نظر او نوعاً و اصالتاً فلسفه ارسطوست با تفسیری دینی مخدوش و تحریف کردند. ابن‌رشد مخالف فلسفه نبوی ابن‌سینا و فارابی بود و لذا نمی‌توانست اصولاً قائل به هویتی برای فلسفه اسلامی شود. جالب توجه آنکه آراء فلسفی ابن‌سینا مثل زیادت وجود بر ماهیت را برگرفته از قول اشاعره که قائل بر زیادت صفات بر ذات الهی هستند، مولود اشعری‌اندیشی ابن‌سینا می‌داند». ابن‌رشد اشاره می‌کند که ابن‌سینا در قول زیادت وجود بر ماهیت تحت تأثیر اشاعره بوده؛ چنانکه اشاعره قائل بر زیادت صفات بر ذات هستند. «این در حالی است که غزالی در دفاعیه کلامی خویش از موضع اشاعره، ابن‌سینا را خطاکار می‌شناسد. بدین قرار یکی (غزالی) او را خلاف عقاید اشاعره و دیگری (ابن‌رشد) او را موافق آن عقاید می‌داند. تردیدی نیست که ابن‌رشد بیش از همه واقف بر این امر بود که ابن‌سینا حداقل ظاهراً اشعری نیست. ولی او بهرحال هرگونه فلسفه‌ای را که در افق دین دیده شود، مثل فلسفه نبوی ابن‌سینا، در زمره علم کلام می‌دانست، نه فلسفه اصیل یونانی».

یونانی بودن در سیر فلسفه اسلامی به تدریج معانی متفاوتی پیدا کرد. من به دو مورد اشاره می‌کنم. یکی از معانی که یونانی بودن پیدا کرد یونانی در مقابل ایمانی بود. «پس از ابن‌سینا یونانی بودن به معنای فلسفی بودن در تاریخ تفکر در اسلام به تدریج رایج و مبدل به تقابل حکمت یونانی با حکمت ایمانی شد. در این بیت مشهور شیخ بهایی این تقابل را به وضوح می‌بینیم:

چند و چند از حکمت یونانیان
حکمت ایمانیان را هم بدان

اینها اصطلاح‌بازی نیست! این تقابل‌ها خیلی مهم است. تعبیر حکمت یونانی و حکمت ایمانی تقابل جدی و مهمی در تاریخ تفکر اسلامی است. «این مخالفت‌ها از جوانب مختلف از فقیهانی مثل ابن‌تیمیه سنّی و مجلسی دوم شیعه، تا متکلمانی مثل فخر رازی و حتی عارفانی مثل مولوی دیده می‌شود. حتی فیلسوفان اشراقی با آنکه از آن جهت که فیلسوف هستند تابع حکمت یونانی و مؤسسان اسلامی آن (یعنی فارابی و ابن‌سینا) می‌باشند باز با آنان سر ستیز دارند. چنانکه شیخ اشراق در رؤیای معروفی که ارسطو را می‌بیند از زبان او می‌شنود که فلاسفه اسلام (یعنی فارابی و ابن‌سینا) هیچ کدام بهره‌ای از حکمت حقیقی (یعنی حکمت اشراقی افلاطونی) نبرده و به جای آنان، مشایخ بزرگ تصوف مثل بایزد بسطامی و سهل تستری وارثان این حکمت در اسلام هستند. در آنجا ارسطو می‌گوید آنها (یعنی بایزد بسطامی و سهل تستری و امثالهم) به حق فیلسوف و حکیم هستند که در مقام علم رسمی متوقف نشده، بلکه به علم حضوری اتصالی شهودی رسیده‌اند». در اینجا دیگر فلسفه معنای دیگری پیدا می‌کند. او می‌گوید اینها به حق فیلسوف و حکیم هستند. در حالی که شما در هیچ تاریخی نمی‌خوانید که مثلاً بایزید را جزو فلاسفه ذکر کرده باشد.

جالب توجه است که بگوییم ظاهراً ارسطو زیاد به خواب مسلمانان می‌آمد. در کتاب *فهرست* ابن‌ندیم یک خواب دیگر از ارسطو نقل می‌شود. مأمون ارسطو را خواب می‌بیند. همان‌طور که می‌دانید مأمون مروج نهضت ترجمه و گسترش فلسفه یونانی است و نسبت او را با معتزله هم می‌دانید. ارسطو مطالبی را در خواب به مأمون می‌گوید که از آنها چنین استناط می‌شود که گویی ارسطو به دنبال جمع عقل و دین، و به عبارت دیگر، فلسفه و دین است و برخلاف خواب سهروردی تمجید می‌کند. ظاهراً به سهروردی یک چیز گفته و به مأمون چیز دیگر.

«در این رؤیا که ظاهراً خلاف رویای سهروردی می‌نماید کار معتزله در عقلی کردن دین و کار فیلسوفان مثل فارابی و ابن‌سینا از منظر ارسطو تأیید و تمجید می‌شود». من یکی دو جمله را می‌خوانم که جالب است. «ابن‌ندیم در *فهرست* بابی دارد تحت عنوان اسباب فراوانی کتاب‌های فلسفه و دیگر علوم قدیم در این بلاد. او می‌گوید: یکی از علل فراوانی کتب قدیم در این مرز و بوم رؤیای مأمون بود. او در رؤیا مردی خوش قد و قامت، سفید چهره، شهلا چشم، ابرو پیوسته، پهن پیشانی را دیده که دو سوی سرش ریخته و بر سریری نشسته است. مأمون می‌گوید از او پرسیدم که هستی؟ او گفت ارسطاطالیس هستم. پس شادمانه گفتم ای حکیم پرسشی دارم. او پاسخ داد بپرس. گفتم نیکی (حُسن) چیست؟ گفت آنچه به عقل نکو آید. گفتم سپس. گفت آنچه در شرع نکو باشد. گفتم سپس. گفت آنچه نزد مردم نکو آید. گفتم سپس. گفت سپس‌تر از آن نیست. (در ادامه ابن‌ندیم می‌گوید) این رؤیا یکی از علل فراوانی کتاب‌ها بود. مأمون با پادشاه روم مراسلاتی داشت و ضمن آن از پادشاه روم خواست تا گزیده‌هایی از علوم قدیم موجود در بلاد روم را برای او بفرستد. پادشاه روم نیز با کمی تعلل چنین کرد».

ارسطو در رؤیا طوری به او می‌گوید که می‌خواهد قائل به نوعی حسن ذاتی و عقلی برای حسن و قبح شود.

قبل از ظهور اسلام، یونانی در مقابلِ ایمانی را در تاریخ مسیحیت هم داشتیم. مثلاً در *عهد جدید*، کولوس قدیس، وقتی فلسفه را مکر باطله می‌خواند، هشدار می‌دهد که «کسی شما را به فلسفه و مکر باطل نرباید». ترتولیان که از آباء اولیه کلیسا در حدود قرن دوم یا سوم است می‌گوید:

«آتن را با اورشلیم چه کار؟ میان آکادمی و کلیسا چه توافق است؟ کافران را با مسیحیان چه مناسبت است؟ چنانکه می‌بینیم اینجا دو شهر آتن و اورشلیم دلالت بر دو گونه تفکر است: آتن، تفکر فلسفی یعنی یونانی و اورشلیم، تفکر دینی».

اما آخرین قسمت بحث‌ام، یونانی به معنای غربی است. این همان است که در شروع عرایض‌ام گفتم. در دوره‌ای وقتی می‌گفتند یونانی مشابه آن چیزی است که امروزه کلمه غربی را به کار می‌برند.

«در عالم اسلامی یونان حاکی از تفکری شد که بر معنای غرب نیز دلالت داشت. این بار نیز یک محدوده جغرافیایی دلالتی فکری یافته و غربی بودن کنایه‌ای شد از در مغرب حقیقت به سر بردن یعنی اقامت در سرزمین خورشید، و مشرقی بودن یعنی در مشرق حقیقت به سر بردن، یعنی اقامت در سرزمین طلوع خورشید».

داستانی داریم به نام حُسن و دل که از داستان‌های بسیار زیبایی قرن نهم است. در آنجا آمده: در شهر یونان پادشاهی بود که عقل نام او، و تمام دیار مغرب مسخر احکام او. مولانا در مثنوی می‌گوید:

فکر کان از مشرق آید آن صباست
وآنک از مغرب دبور با وباست

دبور بادی است که منشأ خیلی از بیماری‌ها می‌شود. می‌گوید فکری که از مشرق بیاید صباست. صبا بادی شفا دهنده بود. دبور بادی است از مغرب می‌آمد و بیماری‌زا بود. می‌گوید فکر مشرقی صباست، فکر مغربی دبور است.

مشرق این بادِ فکرت دیگر است
مغرب آن بادِ فکرت زان سر است

اینجا شرقی و غربی را در تقابلی به کار می‌برد که از آن یونانی و ایمانی درمی‌آید.

می‌دانیم که سهروردی هم آغاز مغرب را ارسطو می‌داند و افلاطون را کمال مشرق. «به این معنا حکمت یونان باستان مشرقی است و مغرب از ارسطو آغاز می‌شود. بنابراین فارابی و ابن‌سینا مغربی هستند، چون فیلسوفی ارسطویی و لذا یونانی هستند. ولی همان‌ها اگر تابع و وارث حکمای یونان باستان و افلاطون می‌شدند مشرقی محسوب می‌شدند. با این وصف، ابن‌رشدِ ارسطویی، هم مغربی است و هم اینکه در مغربِ عالم جغرافیایی اسلام به سر می‌برده. ولی فارابی و ابن‌سینا مغربی هستند با اینکه در مشرق جغرافیایی عالم اسلام زندگی می‌کردند».

در پرانتز عرض کنم اینکه هایدگر می‌گوید فلسفه ماهیتاً و ذاتاً یونانی است هم به این معناست. یعنی بحث این نیست که چرا او قائل به نوعی ناسیونالیسم فکری است.

ما زیاد شنیده‌ایم که صحبت از حکمت مشرقیه ابن‌سینا شده. می‌دانیم که ابن‌سینا در نمط نهم *اشارت و تنبیهات* در بخش مقامات العارفین واقعاً به نیکی درباره عرفان و مقامات عارفان سخن می‌گوید. یا در مورد فارابی که هم زندگی عارفانه داشته و هم آراء عرفانی –نه به معنای دقیق لفظ ولی آراء شبیه به عرفانی. از این جهت به تعبیر سهروردی می‌توان گفت اینها فیلسوفی هستند ذوقی و نه بحثی، یا نهایتاً می‌توان گفت که در مسیر رو به مشرق بودن هستند. مثلاً ابن‌سینا مقدمه ظهور سهروردی است.

«ابن‌سینا به قرون وسطی ارسطوی یونانی را چنان عرضه کرد که ابتدا این ارسطو مسلمان شده و اینک در الهیات مسیحی، مسیحی می‌شد. ابن‌سینا در فلسفه نبوی خویش توانسته بود این مشکل را حل کند که اگر مسلمانان بخواهند اعتقادات اسلامی خویش را حفظ کنند چگونه می‌توانند مانند ارسطو بیندیشند و اینک این نکته مهم را مسیحیان از وی آموختند.

اما ارسطوی مورد نظر در قرون وسطی کیست؟ از حیث تاریخی، ارسطو وقتی در قرون وسطی مورد توجه قرار گرفت، قبلاً برخی از آثار منطقی‌اش به زبان لاتین ترجمه شده بود. وقتی هم که آثار فلسفی‌اش از طریق ترجمه‌های یونانی به عربی (واسطه‌ها را حذف می‌کنم) و از عربی به لاتین خوانده شد، این ارسطویی بود که در فلسفه فارابی و ابن‌سینا قبلاً مسلمان و دیندار شده بود. وقتی هم که بالاخره در دور دوم مستقیماً از یونانی به لاتین ترجمه شد، امکان آنکه جنبه یونانی‌اش حفظ شود دیگر وجود نداشت. چون متفکر مسیحی نمی‌توانست یا نمی‌خواست ارسطوی یونانی را فهم کند». آنچه که در آثار توماس آکوئینی می‌خوانیم در واقع ارسطوی مسیحی است. و مثلاً همان مفهوم توان در ارسطو –چنانکه گفتم توان را نباید موجود ترجمه کرد– در توماس آکوئینی به واژه انس کری آتوم تفسیر می‌شود که به معنای موجود مخلوق است. یعنی باشنده ارسطو در توماس آکوئینی می‌شود موجود مخلوق.

«عالم عالم مخلوقات است. خدای خالق آن را خلق کرده (فیض) و بنا بر سلسله مراتبی که ابتدا فارابی و ابن‌سینا آن را تعریف و شرح کرده‌اند، این فیض از مراتب عالیه به عالم تحت القمر می‌رسد».

چون به نظر خودم مسأله مهمی است می‌خواهم در مورد مغربی بودن یونان صحبت کنم و با آن عرایض‌ام را ختم کنم. «سیر تاریخ تفکر در غرب از مشرق یونان باستان (به تفسیر سهروردی) شروع شده» یعنی حکمای یونان باستان، نه افلاطون و ارسطو. «و به آغاز مغرب در ارسطو ختم می‌شود. با ظهور عیسی مسیح دوباره جنبه مشرقی در غرب درخششی می‌کند و یونانیت



در قلب الهیات مسیحی باقی می‌ماند و باعث توسعه آن می‌شود. ولی در تاریخ تفکر در قرون وسطی لاتین با غلبه ارسطوی مغربی که از طریق ابن‌سینا وارد شده رو به غروب می‌رود. با پیدایش عالم مدرن ظاهراً این غروب کامل می‌شود و مغرب‌زمین در دوره‌ای مدرن متوجه غربی بودن خود می‌شود و غیر از خود را مشرقی می‌داند». اینکه غرب خودش را غرب می‌نامد در دوره مدرن رخ می‌دهد. ما در هیچ جایی نمی‌بینیم که غرب به خودش بگوید غرب و برای غربی بودن خودش امتیازات و اعتباراتی قائل شود. در قرون وسطی می‌گفتند که خورشید از مشرق طول می‌کند ولی منظورشان از مشرق عیسی مسیح بود. زیرا می‌گفتند عیسی مسیح پسر مشرق است. اما در دوره مدرن، غربی بودن دیگر معنای خاصی پیدا کرده و این غرب است که می‌گوید من غرب‌ام و غیر من شرق است.

«مغَرب‌زمین در دوره مدرن است که متوجه غربی بودن خود می‌شود و غیر از خود را مشرقی می‌خواند. منتها اقتضای دوره مدرن چنان است که اینک برخلاف گذشته، مغربی بودن ارزش و اعتبار مطلق می‌یابد و با پیدایش مفهوم تمدن (که ان‌شاء الله فردا در این باره بیشتر صحبت خواهیم کرد)، مغربی خود را متمدن و غیر خود (مشرقی) را بربر می‌خواند. بدین قرار مدرن بودن یعنی غربی بودن یعنی یونانی بودن. هایدگر می‌گوید: «غرب از یونان آغاز می‌شود اما نه حکمت مشرقی یونان باستان، و نه آنچه در ابتدا داشت، بلکه آنچه در انتها به آن رسیده بود» با نهضت رنسانس که مقدمه ظهور عصر جدید است رجوع به یونان و روم آغاز می‌شود. اما می‌دانیم ابن‌رشد قبلاً می‌خواست به ارسطوی یونانی رجوع کند و آن را احیا کند. ولی نه او و نه اندیشمندان نهضت رنسانس دیگر نمی‌توانستند یونان متقدم و یونان متأخر را درک کنند و با آن هم‌سخن شوند».

«در تاریخ فلسفه اسلامی از فارابی و ابن‌سینا تا ملاصدرا هیچ‌گاه یونان ارسطویی مغربی غلبه نیافت. چنانکه در همان رؤیایی که سهروردی، ارسطو را می‌بیند و به او می‌گوید ابن‌سینا و فارابی فیلسوف و حکیم حقیقی نیستند و در عوض از بزرگان مشایخ عرفا یاد می‌کند، می‌بینیم که ظاهراً رؤیای سهروردی رؤیای صادقه بود. چرا که مسیر فلسفه اسلامی عمدتاً در بستر همین عرفان –که او می‌گوید آنها وارثان حقیقی حکمت مشرقی هستند– سیر می‌کند».

«چنانکه دیدیم تنها نمونه فیلسوف ارسطویی محض یعنی ابن‌رشد نیز پیش از آنکه فیلسوف باشد شارح یا مفسر است. چنانکه در قرون وسطی نیز به همین نام یعنی the commentator خوانده می‌شود». او فیلسوف –به معنایی که فارابی و ابن‌سینا هستند– نیست و نمی‌توانست مؤسس یک نظام فلسفی باشد و تنها در حد یک شارح ارسطو باقی ماند. «اما جالب است که عارف بزرگ مسلمان، ابن‌عربی، که معاصر و لااقل یکی دوبار معاشر او بوده، هم از غرب عالم اسلام بود ولی آنچنان در مسیر فلسفی در اسلام اثر گذاشت که آراء خاتم فلاسفه مسلمان، ملاصدرا، را بدون آشنایی با اندیشه‌های ابن‌عربی نمی‌توان فهمید. پس از ملاصدرا نیز آنچه تاکنون بسط یافته شرح و تفسیر فلسفه مشرقی ملاصدراست.

لذا یونانیت در عالم اسلامی بر خلاف اروپا به مبادی تأسیس مدرنیته و تفکر مدرن نرسید که بتواند عصر مدرن را تأسیس کند». اینکه توانست مؤسس عالم مدرن باشد یا نخواست ابن‌رشدی باشد، جهت حُسن آن است. مثلاً چرا ملاصدرا دکارت نشد؟ «آیا این جهت حُسن آن است یا عیب‌اش، مسأله‌ای است که پاسخ‌اش مستلزم ذکر مقدماتی است که ابتدا معلوم کنیم ملاک حسن و عیب چیست و از چه منظری به آن می‌نگریم».

پی‌نوشت‌ها

Rationalism

۲. کلمه آیتیون یونانی که «علت» ترجمه شده در واقع به معنای «دِین» است.

دکتر فاطمه فنا

عضو هیئت علمی بنیاد دائرة المعارف اسلامی



بسم الله الرحمن الرحیم. بحثی که تصمیم دارم گزارشی از آن بدهم به نوعی به بحث تقابل اندیشه ارسطو و فلسفه در جهان اسلام برمی‌گردد؛ رابطه‌ای که ابتدا شروع می‌شود و بعد تقریباً منفصل می‌شود. و همان‌طور که آقای دکتر پازوکی هم در انتها اشاره فرمودند، حکمت غربی یا ارسطوی غربی دیگر در جهان اسلام و نزد متفکران مسلمان جای رشد و توسعه پیدا نکرد. پیش از شروع بحث، در ادامه صحبت‌های آقای دکتر پازوکی –گرچه جسارت است– به آنچه که ابن‌سینا در مقدمه *شفا* و مقدمه *منطق المشرقیین* –که مقدمه *حکمة المشرقیه* او است– می‌گوید اشاره می‌کنم.

ابن سینا در *شفا* بنا دارد به درخواست کسانی که از او خواستند فلسفه ارسطو را بیان کند، یک دوره حکمت یونانی یا حکمت ارسطویی را بگوید. او اشاره می‌کند که من بدون اینکه قصد نقد داشته باشم، می‌خواهم حکمت ارسطو – البته او اسمی از ارسطو نمی‌برد، اما اشاره او به ارسطوست– را بگویم. یعنی بیشتر جنبه تعلیمی دارد. گرچه در جایی که لازم باشد نکاتی را هم می‌گوید. بنابراین مجموعا ابن‌سینا در *شفا* یک دوره حکمت ارسطویی را به صورت تعلیمی ارائه می‌دهد و بنا ندارد که در بحث‌ها از ارسطو عبور کند، مگر جایی که بخواهد اشکالاتی را رفع کند. این عبور به خصوص در *الهیات شفا* دیده می‌شود.

ابن‌سینا در مقدمه *حکمة المشرقیه* درصدد است مبانی خود و همچنین تفکر عقلانی مسلمانان را بیان کند. همان‌طور که از صحبت‌های آقای دکتر پازوکی هم برمی‌آمد، حکمت یونانی قرب و منزلتی داشت و توجه خاصی به آن می‌شد. نکته جالب این است که ابن‌سینا می‌گوید ضمن احترامی که برای ارسطو و حکمای یونان قائل‌ام، می‌خواهم اظهار کنم که خداوند حکمت و تفکر عقلانی را فقط به امثال ارسطو الهام نکرده است. او این جملات را با اشاره بیان کرده ولی می‌توان فهمید که منظور او ارسطو است.

بحث من، بررسی مسأله‌ای است که از عبارت ارسطو در متافیزیک مطرح می‌شود و یکی از

مسائل مهم مد نظر محققان و پژوهشگران فلسفه بوده است و آن مسأله، موضوع فلسفه است. شاید خود ارسطو منشأ چنین سردرگمی و مشکلی برای اهل فلسفه پس از خودش بوده؛ کسانی که بعد از او با متافیزیک او آشنا شده بودند و می‌خواستند متافیزیک او را بفهمند. البته باید به این نکته هم اشاره کرد که قدری از آشفتگی، بی‌نظمی و ابهاماتی که در کتاب متافیزیک ارسطو هست به این دلیل است که این کتاب را خود او ننوشته است، بلکه این کتاب درس‌گفتارهایی بود که پس از او جمع‌آوری شد. به همین دلیل این کتاب آن انسجامی که باید داشته باشد را ندارد و از تکرارها و چندگونه سخن گفتن ارسطو درباره مسائل مختلف، ابهاماتی برمی‌آید.

یکی از مسائل مهم، مسأله موضوع فلسفه و حکمت است. کلاً پنج تعبیر از ارسطو درباره موضوع فلسفه می‌بینیم. شروع آموختن هر دانشی هم این است که بدانیم آن دانش می‌خواهد درباره چه بحث کند. یکی از موضوعاتی که برای حکمت و فلسفه در کتاب آلفای بزرگ مطرح می‌کند و در جاهای دیگر هم باز تکرار می‌شود بررسی و جستجو درباره علل و مبادی نخستین اشیاء و موجودات است. دومین موضوعی که در جاهای مختلف و در مواضع متعدد برای فلسفه مطرح می‌کند موجود بما هو موجود است. موجود از آن جهت که موجود است، موضوع حکمت است و در حکمت درباره موجود بما هو موجود و عوارض متعلق به موجود از آن جهت که موجود است بحث می‌شود و این متفاوت از بحث از علل و مبادی است. همچنین در ابواب متافیزیک کتاب‌های گاما، کاپا و اپسیلون اشاره دارد که موجود با این قید مطلق و کلی‌اش، موضوع است و با این قید است که می‌تواند یک امر واحد و مشترک باشد. یعنی موجود با این قید، آن ضابطه وحدت و اشتراک را دارد و از این حیث فلسفه می‌تواند علمی باشد که همه موجودات را مورد مطالعه قرار دهد. به همین دلیل فلسفه یک علم کلی می‌شود. همین امر فسلفه را از سایر علوم، مثل ریاضیات و طبیعیات که موضوع آنها موجود خاص و جزئی است، متمایز می‌کند. بنابراین حکمت در مقایسه با علوم دیگر یک علم کلی و عام است و موضوع علوم دیگر جزئی است و به عنوان مصداق و بخشی از موجود بما هو موجود در فلسفه مورد مطالعه قرار می‌گیرند.

قول دیگر، تلفیقی از این دو قول است و حکمت را جستجوی علل نخستین و مبادی موجود بما هو موجود می‌داند. یعنی در عین اینکه علل و مبادی را مطالعه و جستجو می‌کند، این علل و مبادی، علل و مبادی موجود بما هو موجود است. قول چهارم این است که می‌گوید موضوع فلسفه، جوهر است. بحث جوهر همان اوسیا است که در فلسفه ارسطو مطرح می‌شود. خود اینکه این اوسیا -که ارسطو آن را همان موجود یا اُن در نظر می‌گیرد و مصداق حقیقی موجود می‌داند- چیست، در مباحث مربوط به موضوع و جوهر در متافیزیک ایجاد ابهام می‌کند و برای مفسران و شارحان‌اش مشکل ایجاد می‌کند. بنابراین چهارمین چیزی که مطرح می‌شود این است که موضوع فلسفه، جواهر است. ممکن است برای ما تنوع موجودات مطرح شود. دلیل اینکه آن موجود بما هو موجود که همه چیز را در برمی‌گرفت حالا منحصر به جوهر شده، این است که ما با چیزی که مقدم و اول است شروع می‌کنیم و شایسته است که موضوع، همان باشد. بعلاوه، در بحث معانی «موجود» که در متافیزیک مطرح می‌کند، می‌گوید به معنای حقیقی، موجود تنها به این جوهر اطلاق می‌شود و بقیه چیزها که همان اعراض هستند وابسته به جوهر هستند و به تبع ارتباطاتی که با جوهر دارند نام موجود را به آنها اطلاق می‌کنیم. بنابراین آنچه که شایسته است که موضوع باشد، جوهر است.

جوهر به دو نوع تقسیم می‌شود: بخشی از جوهرها جوهر مفارق‌اند و بخشی دیگر محسوس. جواهر مفارق و نامتحرک، مقدم و برتر از جواهر محسوس و متحرک‌اند. پس آنچه شایسته است که موضوع چنین علم کلی و عامی شود جوهر مفارق و نامتحرک (یا به تعبیر دیگر موجود مفارق نامتحرک) است. او از این جواهر مفارق و نامتحرک، به امور الهی و موجودات الهی تعبیر می‌کند. بنابراین فلسفه و حکمتی که ارسطو در جاهای مختلف متافیزیک راجع به موضوع‌اش بحث کرده به الهیات و خداشناسی می‌رسد. این

بحث با حکمت به عنوان یک علم کلی تعارض دارد. چرا که اینجا یک موجود خاص، موضوع می‌شود و دیگر آن کلیت و فراگیری را که برای موضوع قائل بود نداریم. در نهایت، برخی در توجیه و تفسیر این مسأله گفته‌اند که این تمایز، مابعدالطبیعه ارسطویی را به دو بخش تبدیل می‌کند: بخشی که وجودشناسی است و موضوع آن موجود بما هو موجود است، و بخشی که الهیات و خداشناسی است و موضوع آن موجود مفارق و غیرمتحرک است. بنابراین این دو، یکی با قید کلیت و دیگری با خاص و جزئی بودن، زمینه تعارضی می‌شوند که از نظر برخی غیر قابل حل است و باید به نحوی توجیه شود. بعلاوه، بحث از علل هم مطرح می‌شود.

ما پنج تعبیر از ارسطو بیان کردیم که می‌توان در نهایت آنها را به دو موضوع تقلیل داد: اینکه ما در حکمت، از موجودات مفارق نامتحرک بحث می‌کنیم یا از موجود بما هو موجود و درباره احوال و عوارض و علل آنها. ولی دیگر نمی‌توان موضوعات فلسفه را از این دو حالت کمتر کرد، چرا که موجود بما هو موجود و موجود خاص (موجود مفارق) با هم در تقابل و تعارض‌اند.

برای حل این مسأله راه‌حل‌هایی گفته می‌شود که من خیلی سریع آنها را ذکر می‌کنم. اولین تفسیرها و برداشت‌هایی که از سخنان ارسطو شده توسط ثئوفراستوس (که شاگرد بی‌واسطه ارسطوست) و اسکندر افرودیسی (که نخستین شارح اسکندرانی متافیزیک ارسطوست) صورت گرفت. قول این دو این است که موجود بما هو موجود در واقع همان موجودات مفارق هستند. در واقع این دو را با هم معادل می‌گیرند. چون این موجود مفارق علت همه موجودات است و به این ترتیب اگر ما درباره آن بحث کنیم به نوعی درباره همه موجودات وارد بحث شده‌ایم. همچنین می‌دانیم علم و حکمتی که ارسطو آن را شایسته می‌داند، علمی است که درباره علل و مبادی نخستین بحث کند. بنابراین اسکندر و ثئوفراستوس و پیروان این شارحان، کلیت را به موجود مفارقی که رابطه‌ای کلی و فراگیر با همه موجودات غیرمفارق متحرک دارد نسبت می‌دهند و آن کلیت را اینچنین توجیه می‌کنند. بعلاوه، این موجود مفارق، آن تقدم و اوّلیتی را که برای ارسطو به عنوان یک ملاک مطرح است داراست. از آنجا که موجود مفارق الهی برترین مرتبه موجود را دارد، دانش حکمت با چنین موضوعی، ارجمندترین، برترین و شایسته‌ترین علوم می‌شود.

سریانوس و امونیوس هم که پیرو تفسیر اسکندر هستند چنین نظری دارند. از طرف دیگر، از آنجا که برداشتی که از سخن ارسطو می‌شود با عقاید دینی جهان مسیحی سازگارتر است، آنها هم به این قائل هستند. بنابراین حکمت و فلسفه‌ای که ارسطو مطرح می‌کند و آن را علم الهی و الهیات می‌نامد، با ذائقه فکری متکلمان مسیحی سازگارتر است. به همین دلیل، خصوصاً کسانی که تحت تأثیر سنت آگوستینی هستند، آن را می‌پذیرند. در اینجا موضوع مابعدالطبیعه‌ای که ارسطو مطرح می‌کند با خدایی که مسیحیان به او ایمان دارند یکی می‌شود و به همین دلیل هم به آن توجه می‌کنند و این تا قرن دوازدهم ادامه دارد.

از میان محققان و مفسران اخیر هم، کسانی مانند اشپیگلر و گرک و تسلر، تفسیری را که مطرح کردیم می‌پذیرند و معتقدند در ارسطو هم تقابل موجود بما هو موجود و موجود مفارق هست و می‌خواهد هر دو را به نحوی با هم جمع کند و می‌گویند هیچ تقابلی بین وجودشناسی متافیزیکی ارسطو و الهیاتی که مطرح می‌کند وجود ندارد، بلکه رابطه نزدیکی است که می‌توان آنها را یک دانش واحد دانست.

در این میان، تسلر می‌گوید آیا با چنین عقیده‌ای می‌توانیم ادعا کنیم که دیگر هیچ تناقض و ناسازگاری در متافیزیک ارسطو و حکمتی که او مطرح می‌کند وجود ندارد؟ خود او پاسخ منفی می‌دهد و معتقد است که ما نمی‌توانیم تناقض را نفی کنیم و حل‌شده بدانیم و این تناقض را به همان بحث جوهر که خدمت‌تان عرض کردم برمی‌گرداند. او می‌خواهد بداند چطور می‌توان راه‌حلی برای این دوگانگی یافت؛ دوگانگی که درباره بحث جوهر هست[1] و در سرتاسر متافیزیک ارسطو جریان دارد. به هرحال نمی‌توان گفت که این یک کل بدون تعارض است.

قول دیگری که برای موضوع فلسفه مطرح

کرده‌اند، از پس از قرن دوازدهم تا آغاز دوره جدید و توسط کسانی مطرح می‌شود که تحت تأثیر سنت آگوستینی نیستند، و آن این است که مطابق نظر ارسطو –یا حتی اگر ارسطو هم این را مطرح نکرده باشد– باید موجود بما هو موجود موضوع حکمت و فلسفه در نظر گرفته شود. اینکه می‌گویم «آنها قائل‌اند که حتی اگر ارسطو هم چنین نگفته باشد باید اینچنین شود»، چیزی است که در ابن‌سینا می‌بینیم. او خیلی سر راست و با براهین و استدلال‌هایی که می‌آورد ثابت می‌کند فقط موجود بما هو موجود می‌تواند موضوع حکمت باشد.

> تو شنیده‌ای که در حکمت درباره علل نخستین و علل اولی و همچنین درباره موجود بما هو موجود بحث می‌شود، و اینکه حکمت دانشی است که موضوع‌اش افضل امور است، اما هیچ‌کدام از اینها در نهایت به تو نمی‌گوید که موضوع فلسفه چیست، بلکه فقط ویژگی‌هایی را برای این دانش مطرح می‌کند.

این بیان ابن‌سینا را نمی‌توان تفسیر ارسطو دانست، بلکه حل مسأله متافیزیک ارسطو است. پیرو این بیان، ابن‌سینا توضیح می‌دهد که چرا موجود بما هو موجود موضوع است، چرا موجود مفارق و بحث از علل نمی‌توانند موضوع باشد. او در مقاله اول *الهیات شفا* درباره این مباحث استدلال می‌کند و تکلیف را روشن می‌کند.

در این زمینه، سیژر بارابانتی و به خصوص دانز اسکوتوس و توماس آکوئینی تحت تأثیر این نظریه ابن‌سینایی هستند و در آثار خودشان اظهار کرده‌اند که این رأی، رأی ابن‌سینا است. یکی از دلایلی که آنها این رأی را می‌پذیرند و آن تفسیر ابن‌رشدی را –که موضوع مابعدالطبیعه، خدا و جوهر مفارق است– نمی‌پذیرند این است که متکلمان مسیحی و برخی از متکلمین مسلمان بر این عقیده‌اند که نمی‌توان علم انسانی‌ای داشت که درباره خدا بحث کند و موضوع‌اش خدا باشد؛ چون عقل انسانی به آن نمی‌رسد. بنابراین تحقیق و تحقق چنین موضوعی قابل بررسی و به‌دست آوردنی نیست. به همین جهت این رأی را که خدا موضوع علم انسانی باشد رد می‌کنند.

عقیده دیگر هم این است که این حرف ارسطو نشان از تحول او است که از یک موضوع به موضوع دیگر می‌رود. این افراد معتقدند در جایی که خدا و موجود مفارق را موضوع می‌گیرد تحت تأثیر افلاطون است و در جایی هم که مستقل از افلاطون می‌شود موجود بما هو موجود را به عنوان موضوع مطرح می‌کند.

نظر دیگری که توسط ناتورا در دوره جدید مطرح می‌شود این است که این موضوع با نظام ارسطو سازگار نیست و این چیزی است که از طریق تحریف مشائیان درجه دو –نه مشائیان بی‌واسطه– یعنی کسانی که با واسطه مشائیان مستقیم به درک متافیزیک ارسطو رسیدند، داخل شده و آنها موجب این تعارض و تناقض شده‌اند.

به هر حال عبارات خود *متافیزیک* گواه این چندگانگی، پراکنده‌گویی و مختلف سخن گفتن به خصوص درباره موضوع حکمت و بحث جوهر است. همان‌طور که عرض کردم این می‌تواند ناشی از این باشد که ارسطو، خود قلم به دست نگرفته تا آنچه را که درس داده تنظیم و بازنگاری کند و نظم منطقی لازم را اعمال کند؛ به خصوص که او ارغنون و منطق را از این جهت تأسیس کرد که انسان را از تعارضات و تناقضات و خطای در اندیشه رهایی بخشد. بنابراین یکی از دلایل این تعارضات در متن متافیزیک را می‌توان این امر دانست که در جمع‌آوری درس‌گفتار ارسطو کوتاهی‌هایی صورت گرفته و یا برای تنظیم و تدوین چیزهایی که به صورت شفاهی گفته شده زمان لازم اختصاص داده نشد.

اما می‌رسیم به نکاتی که ابن‌سینا گفته است. پروفسور برتولاچی درباره بحث موضوع فلسفه در منابع ابن‌سینا می‌گوید از یک طرف خود

ارسطو این مطالب را در کتاب‌اش گفته است. از طرف دیگر شارحان ارسطو، مثل اسکندر و کسانی که از طریق اسکندر به شرح و تفسیر پرداخته‌اند، قسمت‌های دیگری از حرف‌های ارسطو را گفته‌اند. بعلاوه اینکه ارسطو نکاتی از تحلیلات ثانی برداشت کرده که این مطالب را چطور تنظیم کند.

> موضوع هر علم، یا باید از مسلمات و امور بیّن بذاته باشد، و یا اینکه نمی‌تواند در آن علم اثبات شود و باید در جایی دیگر اثبات شود. و چون هیچ علمی عام‌تر و کلی‌تر از دانش فلسفه نیست بنابراین نمی‌توان موضوع دانش فلسفه را –که نسبت به علوم دیگر کلیت دارد و موضوع علوم دیگر باید مصادیقی از آن باشند– در علوم دیگر اثبات کرد. پس این موضوعات را نمی‌توان در فلسفه اثبات کرد

اگر در تحلیلات اولی مطالبی هست که یاد می‌دهد چطور تنظیم کنیم، پس چرا این آشفتگی در متافیزیک هست؟ به نظر من کارهای محققان جدید، چه داخلی و چه خارجی و غربی، مصداق معما چو حل گشت آسان شود است. یعنی بعد از گذشت این همه سال و دوره‌هایی که بر فلسفه گذشته، با وجود مطالعاتی که انجام شده و نظریاتی که داده شده، می‌گویند با بیانی که ابن‌سینا دارد آن آشفتگی‌ها خیلی قابل فهم است. حتی می‌توان گفت که خود ارسطو این کتاب را جمع‌آوری نکرده است و اگر جمع می‌کرد می‌شد یک سری توجیهات آورد.

گذشته از آن، در بیان ابن‌سینا نکاتی است که در کتاب ارسطو باز نشده و در شارحان هم نمی‌بینیم. ابن‌سینا از یک دسته مقدمات و معلومات فلسفی نظامی طرح می‌کند که در آن برای خیلی از مباحث باز می‌شود و در متافیزیک ارسطو نمی‌توان آنها را یافت. به خصوص اگر بخواهیم درباره فرهنگ و آموزه‌های دینی، عقلانی بیندیشیم، باید خدا و نسبت خدا با موجودات توجیه عقلانی و مستدل داشته باشند و سیستمی که ارائه می‌دهد سازگار باشد.

به همین دلیل ابن‌سینا در ابتدای *شفا* به عنوان یک روش منطقی می‌گوید ابتدا باید مشخص شود که موضوع یک علم چیست. او اشاره می‌کند که موضوع علم چیزی است که در آن علم به آن می‌پردازیم. موضوع هر علمی باید یک چیز باشد که درباره آن و اعراض متعلق به آن –از آن حیث که موضوع آن علم است– بحث می‌شود. بنابراین موضوع متافیزیک (یا حکمت و فلسفه) باید موجود از آن جهت که موجود است باشد و اعراض این موجود از آن جهت که موجود است بررسی شود، نه اینکه این موجود، موجود طبیعی باشد یا موجود ریاضی یا موجود مفارق یا موجود نامتحرک. موجود بما هو موجود، که می‌تواند همه موجودات را در دامنه خود قرار دهد، موضوع حکمت می‌شود.

در این علم ما چیزهایی به عنوان مطلوب داریم که می‌خواهیم به آنها برسیم، و یک سری مسلمات، بدیهیات، اصول و مقدمات، و مبادی فکری هم هست که از آنها استفاده می‌کنیم تا آن علم را برهانی کنیم. پس ما باید بدانیم که موضوع این علم ما چیست.

ابن‌سینا این شقوقی را که اکنون ما مطرح کردیم به صورت جمع و جور و در سه دسته می‌آورد. معلوم است که او هم ارسطو را خوب دیده و هم به این اقوالی که ذکر شد رسیده است. او خواننده را این‌گونه خطاب قرار می‌دهد که تو شنیده‌ای که در حکمت درباره علل نخستین و علل اولی و همچنین درباره موجود بما هو موجود بحث می‌شود، و اینکه حکمت دانشی است که موضوع‌اش افضل امور است، اما هیچ‌کدام از اینها در نهایت به تو نمی‌گوید که موضوع فلسفه چیست، بلکه فقط ویژگی‌هایی را برای این دانش مطرح می‌کند.

او نقل می‌کند که گفته‌اند علم الهی –که در تقسیم‌بندی‌ها در مقابل علم ریاضیات و طبیعیات

مطرح می‌شود- درباره اموری است که در ذات و حدشان و تعریف‌شان در مقام تصور، مفارق از ماده هستند. یا گفته شده که علم الهی دانشی است که درباره اسباب نخستین، مسبب الاسباب و مبدأ المبادی که خدای تعالی است بحث می‌کند. اینها همین چیزهایی است که پیش‌تر عنوان کردیم. او می‌گوید این تعاریفی است که در کتب گذشتگان آمده، اما هنوز روشن نشده که حقیقتاً موضوع علم الهی چیست.

بنابراین ابن‌سینا می‌گوید نقل شده که حکمت، مطالعه درباره برترین امور است، افضل علوم است، متقن‌ترین علوم است چرا که روش آن برهانی است و درباره معقول‌ترین امور و علل اولیه است؛ اما اینها موضوع حکمت نیست و هنوز روشن نشده که فلسفه اولی و حکمت چیست و چه چیز را مطالعه و بحث و پژوهش می‌کند.

سپس درخصوص جواب کسانی که گفته‌اند موضوع فلسفه، موجود مفارق و خدای تعالی هستند و حکمت در واقع همان الهیات است، دلیل می‌آورد. او می‌گوید که موضوع هر علم، یا باید از مسلمات و امور بیّن بذاته باشد، و یا اینکه نمی‌تواند در آن علم اثبات شود و باید در جایی دیگر اثبات شود. و چون هیچ علمی عام‌تر و کلی‌تر از دانش فلسفه نیست بنابراین نمی‌توان موضوع دانش فلسفه را -که نسبت به علوم دیگر کلیت دارد و موضوع علوم دیگر باید مصادیقی از آن باشند- در علوم دیگر اثبات کرد. پس این موضوعات را نمی‌توان در فلسفه اثبات کرد، بیّن هم نیست؛ چرا که ما اول باید خدا را اثبات کنیم و سپس عوارض ذاتیه و متعلقات و ویژگی‌های او را مطرح کنیم. پس چون بذاته بیّن نیست و باید اثبات شود، و در جای دیگر هم اثبات نشده و نمی‌شود که بشود - و نمی‌شود هم که نشود، زیرا چطور می‌خواهیم احوال و عوارض چیزی را مطرح کنیم که هنوز مسلم نشده. مگر اینکه مأیوس شویم! و در این‌صورت چطور می‌توانیم به چنین خدایی ایمان داشته باشیم- نمی‌تواند موضوع باشد.

بحث علل اولی یا حتی علل اربعه هم نمی‌توانند به عنوان موضوع مطرح شوند، چون اینها هم از مسائل هستند. برای اینکه اول باید توجه کرد که ما این علل را از حیث وجودشان مورد نظر قرار می‌دهیم، از حیث وصف کلی سببیت و علیت‌شان، و یا از حیث سببیت خاصی -مثلاً علت فاعلی، علت غایی- که دارند. از هر حیثی که آنها را مورد نظر قرار دهیم باز هم همان مشکل پیش می‌آید که اولاً باید اصل علیت را، گرچه آن را کالبدیهی بدانیم، اثبات کنیم و سپس تازه به این بحث بپردازیم که این بحث کجا انجام می‌شود. این موضوع باید در یک دانش عقلی گسترده مورد بحث قرار بگیرد. در ریاضیات و طبیعیات که نمی‌شود این بحث را مورد بررسی قرار داد، پس باید در این علم باشد؛ و به عنوان موضوع نمی‌توان علیت را در همین علم اثبات کرد. بنابراین این از مسائل فلسفه و حکمت است، زیرا بحث علیت و معلولیت، از طرفی در تقسیمات موجود است و از طرف دیگر جزو عوارض ذاتی موجود بما هو موجود است. علیت خاص هم از آنجا که امری خاص است نمی‌تواند موضوع یک علم کلی باشد.

با این تفسیر، موضوع حکمت و فلسفه فقط یک چیز می‌تواند باشد. موجود مفارق، خدا و امور الهی تنها به عنوان بخشی از فلسفه می‌توانند مطرح شوند و عوارض و احوالات آن به عنوان موجود بما هو موجود مطرح می‌شود. در نهایت ابن‌سینا وجوب وجود بالذات را به عنوان مسائل فلسفه در فلسفه وارد و آنها را اثبات می‌کند.

متأسفانه نتوانستم بقیه نکاتی را که در نظر داشتم از برتولاچی بگویم خدمت‌تان عرض کنم. محققان قبلی مثل گوتاس نسبت به حق ابن‌سینا در فهم و حل برخی مسائل متافیزیک ارسطو منصف‌تر بودند. البته آقای دکتر برتولاچی هم خیلی بی‌انصاف نیستند، اما اینکه بخواهیم بگوییم همه چیز از قبل بوده، خیلی منصفانه نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. دوگانه کردن جوهر به این صورت یک جوهر محسوس داریم و یک جوهر غیرمحسوس، که یکی از آنها همان است که افلاطون جوهر بدون ماده می‌خواند و دیگری آن واقعیت عینی خارجی است که مادی بودن آن را نمی‌توان انکار کرد.

دکتر طیبه کرمی

عضو هیئت علمی بنیاد دائرة المعارف اسلامی



بسم الله الرحمن الرحیم. عنوانی که من انتخاب کردم تا درباره آن صحبت کنم «مواجهه ابن‌سینا با کتاب *اثولوجیا*» است. همان‌طور که می‌دانید *اثولوجیا* یکی از منابعی است که بر تفکر فیلسوفان مسلمان تأثیر زیادی داشته و در کنار سایر آثار یونانی خیلی مورد توجه بوده است. ترجمه این متن به عربی و تدوین آن در زمان کندی صورت گرفت و مؤلف آن ارسطو معرفی شد. هرکدام از فیلسوفان جهان اسلام، به نسبت گرایشی که داشتند، به *اثولوجیا* نگاه خاصی داشتند ولی از نظر فیلسوفانی که نگاه اشراقی و عرفانی داشتند *اثولوجیا* کتاب بااهمیت‌تری بود و به آن توجه بیشتری کردند.

اثولوجیا معرب واژه یونانی تئولوگیا است که به معنای الهیات و خداشناسی است. به این امر در عنوان کتاب هم اشاره شده: *المسمی بالیونانیه اثولوجیا و هو القول علی الربوبیة*.

تا حدود یک قرن پیش که محققان غربی بررسی و اثبات کردند که اثولوجیا برداشت آزادی از انئادهای افلوطین است، همواره تصور می‌شد این اثر متعلق به ارسطو است. ولی فیلسوفان اسلامی به دلیل تعارض مفاد اثولوجیا با آثار ارسطو –که پیش‌تر به دست‌شان رسیده بود– گاهی در این انتساب شک کردند. مثلاً ابن‌سینا در *مباحثات*‌اش می‌گوید اثولوجیایی که منسوب به ارسطو است متقن هم نیست. بعضی از محققان بر این باورند که شاید ابن‌سینا در انتساب اثولوجیا به ارسطو تردید کرده. ابن‌سینا در جاهایی که با تفکر ارسطو مخالف بود، آنها را تأویل و تفسیر می‌کند.

نکته جالبی که به آن برخورد کردم این است که ملاصدرا در کتاب *عرشیه* خود می‌گوید ظاهراً ابن‌سینا تصور می‌کرد اثولوجیا متعلق به افلاطون است، نه ارسطو، و تفسیرهایی هم که می‌کند به همین دلیل است. نکته جالب دیگر هم این است که ملاصدرا در *اسفار* ذکر می‌کند که شارحان ارسطو دو دسته بودند؛ عده‌ای پیروان فرفریوس –واضع ایساغوجی– بودند و عده‌ای دیگر بودند که به تفاسیر اسکندر و ثامسطیوس اعتماد کردند. او معتقد است که ابن‌سینا طَریق دوم را برگزیده، در حالی که به نظر ملاصدرا فرفریوس بزرگترین اصحاب معلم اول بوده و منظور معلم اول را بهتر از سایرین دریافت کرده است.

کتاب *شرح اثولوجیای* ابن‌سینا بخشی از کتاب *الانصاف* او است. کتاب *الانصاف*، کتابی مفصل بود و ابن‌سینا دست‌نوشته‌های زیادی را برای آن فراهم کرده بود و نگارش بخش زیادی از آن را انجام داده بود، ولی ظاهراً بخش عمده این کتاب در حمله سلطان مسعود به اصفهان گم شد. ابن‌سینا اظهار تأسف می‌کند که به دلیل اشتغالات فراوانی که دارد نمی‌تواند دوباره آنها را اعاده و تحریر کند. ظاهراً سه بخش از کتاب *الانصاف* یعنی شرح مقاله لام، کتاب نفس و شرح اثولوجیا در اختیار ما است که بعدها در کتاب *ارسطو عند العرب* چاپ شده است.

نکته دیگری که فراموش کردم بگویم این است قاضی سعید قمی -که حکیمی است متعلق به قرن یازدهم و از شارحان ملاصدرا است- شرح دیگری بر اثولوجیا دارند. یعنی ما دو شرح معروف بر اثولوجیا داریم: یکی شرح ابن‌سینا و دیگری شرح قاضی سعید قمی. قاضی سعید کاملاً به شرح ابن‌سینا نظر داشته، بعضی اوقات ایرادات عمده‌ای به ابن‌سینا می‌گیرد، خیلی مواقع او را متهم می‌کند که منظور صاحب اثولوجیا را نفهمیده است و حتی گاهی می‌گوید ابن‌سینا آنقدر از منظور اثولوجیا دور رفته که به نظر می‌رسد این شرح اثولوجیا اصلاً متعلق به ابن‌سینا نباشد.

در مطالعه شرحی که ابن‌سینا بر اثولوجیا نوشته چند مورد که به نظر خودم جالب آمد یادداشت کرده‌ام و می‌خواهم در مورد آن صحبت کنم. این موارد، همان نظریات عمده‌ای است که در اثولوجیا مطرح شده و به نظر می‌آید برگرفته از نظریات اصلی و مهم افلوطین باشد. همچنین می‌خواهم بگویم ابن‌سینا چه مواجهه‌ای با اینها داشته؛ آیا آنها را رد کرده یا قبول، و به چه نحو.

مسأله اول، نزول نفس از عالم عقل و تأویل آن به حدوث نفس است. در اثولوجیا و همین‌طور در انئادها این بحث مطرح است که «نفس از جهتی همان عقل است و در مقام تجرد قرار دارد و در این مقام نه شوقی دارد و نه حرکتی. اما همین که در او شوق و حرکت ایجاد شود به مقام نفس تنزل پیدا می‌کند. و به همین دلیل گفته می‌شود که نفس همان عقل است که مصور به صورت شوق شده است. زندگی عقل نوعی زندگی ابدی است که محصول تأمل او در ذات‌اش است؛ ذاتی که شامل همه صور است و تا ابد و هر قدر بخواهد آنچه را که بخواهد در اختیار اوست. اما حیات در نفس ماجرای دیگری دارد. فاصله بین طلب نفس و مطلوب آن وجود دارد. به همین سبب است که نفس همواره در طلب صورت معقول است و این شوق و طلب، او را به حرکت درمی‌آورد و تمایل به ظهور آنچه در عالم عقل دیده بود پیدا می‌کند و این شوق نفس در مادون آن، یعنی جسم، جلوه‌گر می‌شود. او از طریق تعلق به بدن، تدبیر و اصلاح آن، خود را آماده صعود دوباره به عالم عقل می‌کند». البته افلوطین در مورد چند نوع نفس صحبت می‌کند که بحث در این باره را به انتها موکول می‌کنم.

ابن‌سینا اساساً قول به هبوط نفس را رد می‌کند و معتقد است که نفس، حدوث پیش از بدن ندارد. حدوث نفس به نظر ابن‌سینا مقارن با حدوث جسم است. به نظر او نفس، جوهری مستکمل است؛ یعنی به واسطه کسب و طلبی که دارد کمالات ثانویه برای او حاصل می‌شود و این جوهر با جوهر عقل، که در وجود و کمالات مستغنی از ماده است، به طور کلی متفاوت است.

ابن‌سینا آن فقره‌ای از *اثولوجیا* را که درباره تفاوت نفوس کلی و نفوس جزئی است به مدارک ادراک تأویل می‌کند. به نظر او نفس در بالاترین مرتبه ادراک به عالم عقل متصل است و مصور به صور عقلی می‌شود، اما سایر نفس‌ها یا مراتب ادراک نیازمند تجدید صورت از ماده و لواحق آن است. به این ترتیب، ابن‌سینا از یک بحث وجودی، فهمی معرفت‌شناسانه دارد، که اساساً با مبنای افلوطین سازگار نیست.



مورد دیگری که به نظر می‌رسد ابن‌سینا با صاحب *اثولوجیا* اختلاف نظر دارد بحث رؤیت و نظر کردن است. در *اثولوجیا* درباره نحوه صدور نفس، اشاره به مبنای رؤیت یا نظر کردن می‌شود. ابن‌سینا تصریح می‌کند یا در اینجا اشتباهی در عبارت رخ داده یا اینکه باید منظور چیز دیگری باشد. «از نظر او نفس نمی‌تواند آنچه که در عالم عقل هست رؤیت کند؛ چون مشاهده به معنای قبول صورت است و اگر نفس بتواند صورت عالم عقل را در خود منعکس کند استکمال یافته و نیازی به طی مراحل کمال ندارد. اما چنین نیست، و معنای رؤیت باید شوق فی‌الجمله به امری باشد که برایش حاصل نشده است و هم نمی‌داند که چیست و چگونه است». بنابراین ابن‌سینا می‌گوید اینکه شوق را نسبت به عالم عقل مطرح کنیم معنی ندارد. وقتی کسی شوقی نسبت به چیزی پیدا

می‌کند، نسبت به آن جهلی دارد، یعنی آن را تنها به صورت فی‌الجمله می‌داند و دقیق نمی‌داند چیست. اینکه نفس بخواهد عقل را تصور کند و نسبت به آن شوق پیدا کند به نظر ابن‌سینا معنای خاصی ندارد. این یکی از مواردی است که قاضی سعید قمی خیلی به ابن‌سینا اشکال می‌کند و می‌گوید کاش ابن‌سینا در این زمینه اظهار نظر نمی‌کرد و این مورد را به عنوان امر محتملی که خودش نمی‌فهمد رها می‌کرد و از تفسیر آن چشم‌پوشی می‌کرد.

برای اینکه بدانیم این بحث چیست و چرا مطرح شده، مختصری از یکی از نظریات کلیدی افلوطین را بازگو می‌کنم. در افلوطین هرچه که آفریده می‌شود محصول رؤیت و نظر کردن است. هدف از نظر کردن، شناسایی است؛ ولی در اثر این شناسایی، چیزی هم ایجاد می‌شود. قاعده این است که هر اصلِ معقولی به خودش نظر می‌کند. موجود شدنِ عقل نتیجه رجوع به ذات احد است. اولین مرتبه‌ای که ایجاد می‌شود مرتبه عقل است. عقل چطور ایجاد می‌شود؟ به عنوان یک چیز مستقل نظر به ذات احد می‌کند. همین مستقل دیدنِ خودش باعث جدایی از او می‌شود و باعث می‌شَود عقل، عقل شود. و رجوع دوباره‌اش به احد، هستی را ایجاد می‌کند. در مرتبه بعد، نظری به بالا دارد و نظری به خودش. با نظر به خودش نفس را ایجاد می‌کند. پس نفس معلول عقل است. بنابراین نفس به خودش نظر دارد و خودش را تعقل می‌کند. اگر نفس به تمامه تعقل کند و عقل را کامل دریابد، با آن یکی می‌شود و عقل و معقول وحدت پیدا می‌کنند، اما اگر به این تمامیت نرسیده باشد دائم شوق و طلب دارد، دائم به عقل رجوع می‌کند، حرکت برایش رخ می‌دهد و از حرکت نفس، زمان ایجاد می‌شود. اینها مطالبی هستند که در انئادها مطرح شده‌اند. دلیل آن هم این است که نفس تصویر ناقصی از عقل است و دائما نیازمند این است که برگردد، نظر و آزمایش کند و آن امر معقول را دقیق‌تر دریابد. و همان‌طور که گفتم چون این با مبانی ابن‌سینا سازگار نیست به کلی آن را رد می‌کند و معتقد است یا معنای دیگری دارد و یا اصلاً عبارت اشتباه است.

مورد دیگری که ابن‌سینا با آن مشکل دارد، بحث بقای نفوس متکامل است. نفوسی که استعداد لازم را برای صعود به عالم اعلی پیدا نکرده‌اند محکوم به ماندن در بدن ظلمانی هستند و باید برای رفع ظلمت خودشان عذاب و سختی‌هایی را تحمل کنند. این تحمل سختی و عذاب، آن‌طور که در انئادها آمده، به این صورت است که اگر قوای حسی در آنها غلبه داشته باشد به بدن حیوانات نزول پیدا می‌کنند و اگر غرایض در آنها غلبه داشته باشد به صورت نفوس نباتی هبوط می‌کنند[1] و این تنبیهی برای آنان می‌شود تا متوجه شوند و به سمت عالم عقل برگردند. اگر این تنبّه در آنها ایجاد شده باشد نفس کل به آنان کمک می‌کند و شرایط را برایشان فراهم می‌کند. در زندگی‌های بعدی وقتی ملکات‌شان اصلاح می‌شود، این زمینه را پیدا



می‌کنند که از حصار بدن رهایی پیدا کنند و به عوالم برتر (عالم نفس و عالم عقل) متصل شوند.
اما ابن‌سینا با این فقره کاملاً مخالف است؛ چون به نظر ایشان نفس غیرمتکامل کاملاً به بدنی که در آن حادث شده وابسته است و اگر استعداد لازم برای جدایی از آن را پیدا نکرده باشد، انتقال او به بدن دیگر محال است و باعث نابودی او می‌شود و ادامه حیات نفس بدون آن بدن ممکن نیست. به نظر ابن‌سینا صفات و ملکات نفس در او راسخ می‌ماند و از او زایل نمی‌شود. ایشان درباره اینکه این نفوس غیرمتکامل چه سرنوشتی پیدا می‌کنند در اینجا اظهار نظری نمی‌کند و به کتاب *الحکمة المشرقیة* خود ارجاع می‌دهد؛ که ظاهراً مفقود است.
این فقره از فقراتی است که قاضی سعید خیلی به ابن سینا اشکال می‌گیرد و می‌گوید اگر ابن‌سینا به مطالب وحیانی که از طریق اسلام به ما رسیده بود توجه می‌کرد لازم نبود که تا این حد دچار اضطرار و سردرگمی شود. قاضی سعید با ترتیبی که سه عالم دارند –عالم عقل، عالم مثال و عالم طبیعت– و مبانی که خودش معرفی می‌کند، می‌گوید برای نفوس غیر متکامل و نفوسی که مشتاق هستند ولی هنوز متوسط در علم و عمل هستند، از طریق جذبه رحمانی، از طریق شفاعت و یا ماندن طولانی در برزخ، امکان رهایی فراهم می‌شود، و در واقع به نحوی سخن صاحب *اثولوجیا* را تأویل و تأیید می‌کند.
نکته دیگری که ابن‌سینا مخالفت چندانی با آن ندارد و من احساس می‌کنم شاید حتی به نوعی از آن در فلسفه و مبانی خودش استفاده کرده، بحث افلاک و نقشی است که در وجود و علم دارند. در *اثولوجیا* و منشأ آن، یعنی در انئادها، به بحث افلاک خیلی توجه شده است. البته افلاک در انئادها متناسب با گرایش دینی افلوطین است و به آن یک شأن الوهی داده می‌شود. در انئادها افلاک مکانی است که دایمون‌ها یا خدایان در آن ساکن هستند و جایگاه برتری دارد، مشرف به عالم معقول است، تحت فرماندهی زئوس نظم عالم را فراهم می‌کنند و نقش و موقعیت آنها نسبت به عالم جسمانی باعث می‌شود که مخاطب دعاها باشند. در واقع افلاک با فراهم کردن اسباب کلی، باعث استجابت دعا می‌شوند. همچنین در انئادها مسأله سحر و جادو یا پیشگویی را به وسیله افلاک توضیح می‌دهد. در اثولوجیا، آن قالب شرک‌آلود –که در مورد زئوس و دایمون‌ها حرف می‌زند– حذف می‌شود، ولی اینکه افلاک یک واسطه هستند و حیات دارند و برخی از تدبیرهای عالم جسمانی به آنها وابسته است، مطرح شده است.

بحث جالب دیگری که در *اثولوجیا* مطرح است این است که گفته می‌شود وقتی نفس در مرتبه عقل بود تعقل داشت. وقتی در مرتبه پایین‌تر قرار گرفت، نسبت به مرتبه بالاتر، می‌تواند تذکر داشته باشد و در مرتبه جسم می‌تواند توهم آن مرتبه عقل را داشته باشد. می‌توان گفت ابن‌سینا هم به نحوی متأثر از این نظریه است، زیرا ایشان می‌گویند «غیر از اینکه نفس به وسیله قوا و آلات جسمانی قوه تذکر معانی جزئی را دارد، همچنین برای برخی نفوس جایز است که این معانی را از طریق ارتباط با نفوس سماوی به دست بیاورند. زیرا معانی از عالم عقل به این عالم تنزل یافته و به صوری تمثل یافته‌اند و کسانی که قدرت ارتباط با نفوس سماوی را می‌یابند در خواب و یا به صورت وحی به آن معانی آگاه می‌شوند. ابن‌سینا در مبدأ و معاد، علاوه بر این، به تأثیر و تدبیر نفوس سماوی نسبت به عالم تحت قمر اشاره دارد. استجابت دعاها، دفع شرور، نزول بلاها مانند زلزله و آتش‌سوزی و امور غیرعادی و از این قبیل به نفوس سماوی نسبت داده می‌شود. زیرا مطابق این دیدگاه، نفوس سماوی عالم به جزئیات و کلیات امور جسمانی هستند و در عین اینکه بر اوضاع و احوال عالم جسمانی تأثیر می‌گذارند، از آن نیز تأثیر می‌پذیرند؛ زیرا که رابطه آنها با عالم جسمانی مانند رابطه نفس و بدن است».
قاضی سعید در اینجا هم از ابن‌سینا فاصله گرفته و معتقد است که درست است که می‌توان نفس کل داشت ولی این نفس کل با حقیقت محمدیه –که ایشان آن را نفس الهی و ملکوتی می‌داند– قابل تطبیق است. افلاک تنها می‌توانند در صدور اجسام معاونت داشته باشند. ایشان بیشتر کارکردهایی که در *اثولوجیا* و یا ابن‌سینا به نفوس فلکی نسبت داده شده را به عالم مثال منتقل می‌کند.

مطلب آخری که می‌خواهم درباره‌اش صحبت کنم بحث اتحاد عاقل و معقول و ماجرای ادراک حسی است. مبنای افلوطین در ادراک عقلی، اتحاد است و معتقد است تنها زمانی که نفس متحد با عقل

می‌شود و در مقام عقل قرار می‌گیرد می‌تواند ادراک عقلی داشته باشد، اما وقتی از آن مقام شامخ تنزل می‌کند فقط می‌تواند تشبه به امور عقلی داشته باشد. در *اثولوجیا* به این امر، توهم و تذکر گفته می‌شود. افلوطین در ادراک حسی هرگونه انفعال نفس از خارج را رد می‌کند و معتقد است که «نفس از طریق بدن با عالم خارج در ارتباط است و انفعالاتی که به بدن می‌آورد مـورد شناسایی نفس واقع می‌شود و نفس از طریق مقایسه آنها با صورت معقول که پیش از این در عالم عقل با آنها مواجه بود، آنها را می‌شناسد و درباره آنها قضاوت می‌کند. این ادراک اخیر امری حقیقی است و هویت اصلی وجود نفس را تشکیل می‌دهد».

اما ابن‌سینا از آنجا که از یک طرف منکر تحول در ذات و جوهر، و به عبارتی منکر حرکت جوهر است، و از طرف دیگر بر اساس مبانی خودش تشکیک در ذاتیات را نفی کرده، منکر اتحاد نفس با صورت عقلی و عقل فعال است رسیدن نفس به مقام عقل را از طریق انتقاش به معانی مجرد از لواحق جزئی و مادی توصیف کرده است. او برای نفس سه‌گونه تشبه معرفی کرده است: تشبه به اجسام زمینی، تشبه به اجرام آسمانی و تشبه به معانی عقلی. ابن‌سینا معتقد است که عقل‌بودن جوهر نفس نیست، بلکه عقل نسبت پدری به نفس دارد و آن را کامل می‌کند، و نفس نیازمند آن است. نفس حتی قوه‌ای برای ذخیره معقولات ندارد و معانی عقلی که در نفس مرتسم می‌شوند دائماً نزد او حاضر نیستند و نفس هربار برای کسب معقولات باید به عالم عقل رجوع کند. در ادراک حسی ابن‌سینا قائل به انطباع صور محسوس در نفس است و بر این معنا در شرح *اثولوجیا* هم اشاره کرده و از تمثیل موم و انگشتر استفاده کرده است.

قاضی سعید در این مطلب هم معتقد است که ابن‌سینا سرّ مطلب را درنیافته، در توضیح خود دچار تکلف شده و توجیهات او با چیزی که مد نظر مصنّف *اثولوجیا* بوده از زمین تا آسمان فاصله دارد.

بحثی که عرض کردم در انتها مطرح خواهم کرد در خصوص ارتباط نفس کل با نفوس جزئی است؛ که یکی بحث حاشیه‌ای است. این موضوع در *اثولوجیا* به عنوان بخش فرودین نفس و بخش برتر و عالی نفس مطرح شده. اختلاف نظر مفصلی بین شارحان افلوطین وجود دارد که منظور از اینها چه بوده. در نهایت چیزی که می‌توانیم اجمالاً در نظر بگیریم این است که نفس کل همان نفسی است که از عقل کل ایجاد شده و نفس عالم و نفس جزئی جلوه‌هایی از نفس کل هستند. در واقع نفس عالم و نفوس جزئی مانند خواهرانی هستند که هر دوی آنها با نفس کل مرتبط هستند. و گفتیم که ابن‌سینا این بخش از اثولوجیا را کاملاً از جنبه معرفت‌شناسی بررسی کرده، نه از جنبه وجودشناسی. تصور می‌کنم مختصری از آنچه می‌خواستم بگویم را عرض کردم.

خانم دکتر کیان‌خواه: بنابراین شرح ابن‌سینا نسبت به قاضی سعید شرح انتقادی محسوب می‌شود؟

پاسخ خانم دکتر کرمی: تقریباً بله. ابن‌سینا در بسیاری از موارد از *اثولوجیا* انتقاد کرده و در جاهایی که متوجه نشده مبانی خودش را بیان کرده، ولی قاضی سعید خیلی همدلانه برخورد کرده و در بسیاری از موارد، به نظر او این مطالب همان مطالبی است که ملاصدرا و حکمای اشراقی به آنها اشاره کرده‌اند.

خانم دکتر کیان‌خواه: به هر حال با مبانی ابن‌سینا خیلی جور نیست.

پاسخ دکتر کرمی: بله.

پرسش حضار: فرمودید ابن‌سینا در مورد نفوس غیر متکامل نظری ندارد؟

پاسخ دکتر کرمی: در اینجا مطرح نکرده. در شرح اثولوجیا فقط انتقاد کرده و از آن عبور کرده.

پرسش حضار: گویی در اشارات این نفوس به سراغ یکی از افلاک آسمانی می‌روند. قضیه تناسخ را رد می‌کنند و به نحوی یک بدن برایشان درست می‌کنند.

پاسخ دکتر کرمی: بله. موضوعی برای تعقل خودشان در آنجا پیدا می‌کنند. نقش افلاک در فلسفه ابن‌سینا زیاد است. چون بحث عالم مثال در اینجا مطرح نیست، خیلی از کارکردهای عالم مثال در بحث افلاک مطرح می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. نوعی تناسخ

دکتر زهرا دنیایی

دانشجوی دکتری دانشگاه فرایبورگ آلمان



دکتر کیان‌خواه: در آخرین سخنرانی در خدمت خانم دکتر زهرا دنیایی هستیم. ایشان زحمت کشیدند و از راه دور تشریف آوردند. ایشان در حال دفاع از رساله دکتری فلسفه خود در دانشگاه فرایبورگ آلمان هستند. عنوان رساله دکتری ایشان «زمان جهان و زمان زیست‌جهان در تحلیل‌های متأخر هوسرل از زمان» است. عنوان سخنرانی ایشان «آغاز تفکر فلسفی و نقش دیگری» است. در خدمت‌تان هستیم.

دکتر زهرا دنیایی: متشکرم. خدمت همه بزرگواران سلام عرض می‌کنم و از فرصتی که به من دادید تشکر می‌کنم. در همین ابتدای کار فکر می‌کنم بد نباشد که بگویم جرقه این بحث در کجا زده شد و به نوعی هم از بوعلی و هم از شما عذرخواهی کنم که بحث من ربط مستقیمی به ابن‌سینا ندارد. تقریباً یک ماه پیش من افتخار این را داشتم که در مقام مترجم، خانم گِرمان را در نشست گفتگوی با اساتید همراهی کنم. تخصص ایشان فلسفه اسلامی –یا آن‌طور که خود ایشان می‌نامد، فلسفه عربی– است. در روزهایی که من ایشان را همراهی می‌کردم دائماً در گفتگوها این پرسش مطرح می‌شد که فلسفه اسلامی چیست و اصلاً آیا فلسفه اسلامی داریم یا نه. من در آنجا از تکرار این سؤال دچار نوعی ملال شده بودم. من در آنجا خیلی خام‌دستانه واکنش هیستریکی نشان دادم که چرا این بحث را می‌کنید و آیا این پرسش اصلاً پرسش فلسفی هست یا نه. آقای دکتر موسویان و خانم دکتر کیان‌خواه به من پیشنهاد دادند به جای اینگونه واکنش‌ها، شاید بد نباشد که رویکردم را به این پرسش سامان دهم. جرقه بحث امروز من از اینجاست و خیلی متشکرم که این فرصت را به من دادند.

همان‌طور که خانم دکتر کیان‌خواه گفتند عنوان بحث‌ام «آغاز فلسفه و نقش دیگری» است. بر این باورم که بهتر است این موضوع را که «آیا پرسشی از جنس فلسفه اسلامی داریم یا نه» به پرسش‌های بنیادی‌تر بشکنیم؛ پرسش‌هایی که شاید زایاتر باشد. به نظر می‌رسد در روال این پرسش قرار نیست که هیچ‌کدام از جبهه‌ها کوتاه بیاید یا دیگری را قانع کند. البته نه اینکه این یک پرسش باز و نازا است، اما شاید بهتر باشد به پرسش‌های بنیادی‌تر شکسته شود. یکی از آن پرسش‌ها این است که فلسفه چیست، و پرسش دیگر این است که فلسفه چگونه آغاز می‌شود. و این شأن نزول این بحث است.

در آغاز گزارش کوتاهی خواهم داد از آنچه که در همان آغاز فلسفه – و به طور خاص نزد افلاطون و ارسطو– در باب آغازیدن به تأمل فلسفی گفته و اندیشیده شده است. پس از آن تلقی هوسرل را از آغاز فلسفه، در مقام معرفتی که اگر روایت مثلث را بپذیریم در یونان باستان آغاز شده و بالیدن گرفته، خدمت‌تان عرض خواهم کرد. و در انتها یک پرسش را مطرح خواهم کرد که آیا می‌توان الگوهایی

که برای آغاز تأمل فلسفی سراغ داریم بر فلسفه اسلامی –یا آنچه که ما به عنوان فلسفه اسلامی می‌شناسیم– به کار برد یا خیر

اگر با روایت ارسطو از فلسفه و تاریخ فلسفه همدل باشیم، همان‌طور که فکر می‌کنم امروز هم در گفتار همه یا دست‌کم دو نفر از سخنرانان تکرار شد، نخستین پرسش فلسفی پرسش از آغاز، منشأ و علل نخستین اشیاء است. اما این پرسش نه فقط یک پرسش فلسفی، بلکه آن‌طور که نیچه می‌گوید اساساً از انسانی‌ترین پرسش‌هاست. به همین دلیل بسیاری از متفکران معتقدند که این پرسش پرسشی نیست که لزوماً بتوان گذر از اسطوره به فلسفه، از میتوس به لوگوس، را با آن نشان داد. زیرا این پرسش را می‌توان در اندیشه اسطوره‌ای، نزد هومر و هزیود، هم یافت. مثلاً به عنوان حاشیه بگویم کاسیرر می‌گوید اگر تالس را آغاز تأمل فلسفی بدانیم و بگوییم پرسش او و پاسخی که به آن می‌دهد که «منشأ و آغاز همه چیز از آب است»، این اندیشه را می‌توان در اسطوره‌های یونانی هم، آنجا که از اُکِآینوس یا اقیانوس سخن می‌رود، یافت. بنابراین این پرسشی نیست که بتوان گذر از میتوس به لوگوس را با آن نشان داد.

اما موضوع بحث من در اینجا نه پاسخ از آغاز اشیاء، بلکه پرسش از آغاز فلسفه است. علی‌الاصول پرسش از آغاز فلسفه را نمی‌توان در طلیعه تفکر فلسفی مطرح کرد. این چیزی است که می‌توان آن را پارداوکس آغاز نامید. باید از آغاز گذشت تا در یک حرکت بازگشتی دوباره آن را بازیابیم. این پارادوکس هم در تمام بحث‌های زمان، وقتی قرار است نقطه آغاز را بیابیم، مطرح است و هم در بحث‌های تاریخی. اگر مورخان بر این باشند که آغازی برای یک رویداد تاریخ بیابند ناگزیرند که پایان آن رویداد را به نحوی اعلام کنند یا دست‌کم در میانه آن باشند تا بتوانند آغاز را دریابند.

با اینکه به نظر می‌رسد بازاندیشی آغاز فلسفه فقط یک چرخش معرفت‌شناسانه و در یک فعل انعکاسی ممکن است، اما همان‌طور که می‌دانیم افلاطون در بند ۱۵۵ *رساله ته آی تتوس* مدعی است که نقطه آغاز تأمل فلسفی و فلسفیدن را نشان می‌دهد. در آنجا سقراط از نسبیت همه امور، از سیرورت دائم اشیاء سخن می‌گوید و این بحث را طوری مطرح می‌کند که گویی خود او معتقد به این موضوع است. ته آی تتوس ابراز حیرت می‌کند و می‌گوید من هرچه بیشتر فکر می‌کنم بیشتر دچار سرگیجه می‌شوم. و افلاطون می‌گوید دقیقا اینجا! حیرت آغاز تأمل فلسفی است. این ایده که «حیرت آغاز تأمل فلسفی است» را در متافیزیک ارسطو هم می‌یابیم.

برخی معتقدند که فلسفه روشنِ عصر جدید، آن‌طور که دکارت در روایت شخصی خود از فلسفیدن عرضه می‌کند، که با یک عزم و تصمیم راسخ و آزادانه برای نپذیرفتن هر آنچه واضح، متمایز و یقینی نیست همراه است، در تعارض و دست‌کم متفاوت از روایت افلاطونی–ارسطویی برای آغازیدن به فلسفه و تأمل فلسفی است. چون در روایت افلاطونی–ارسطویی، آغازیدن به تفکر فلسفی یک تفکر آزادانه نیست؛ بلکه نحوی از دچار شدن است. زیرا چیزی بیرون از من باید بر من عارض شود، حیرت شکل بگیرد و این سائق و رانه‌ای است برای اینکه من تفکر فلسفی کنم.

کم و بیش بحث بر سر این است که آیا تصمیم آزادانه، بدون انگیزه و رانه است یا با انگیزه و سائق و رانه؟ و وقتی بر انگیزه و سائق اندیشه فلسفی تأکید شود –چنانکه نزد ارسطو و افلاطون این‌طور است– به نظر می‌رسد بین روایت افلاطونی–ارسطویی و روایت عصر جدیدی تمایزی وجود دارد. وقتی آثار هوسرل را درباره آغاز به فلسفیدن بیان کردم دوباره به این موضوع باز خواهم گشت.

در روایت افلاطون، ته آی تتوس از توجه به غیریت و تضاد میان حقیقت واحد و نسبیت امور و نمودها و ادراک حسی دچار حیرت می‌شود. از همین‌جا می‌توان نتیجه گرفت که به طور کلی حیرت همیشه از مواجهه با تضاد و غیریت و از رویارویی با یک امر دیگرگون و متغایر با باور معمول و مألوف بر ما عارض می‌شود. جهان باورهای معمول و مألوف –آن‌طور که در پدیدارشناسی آن را رویکرد طبیعی به اشیاء و امور می‌نامیم، یا چنانکه بعدتر در بحث‌های متأخر پدیدارشناسیِ هوسرل آن را جهان خویش یا جهان موطن می‌نامیم– معمولاً توان نجات دادن کلیت خود را از تنافرها و تضادهایی که با آن روبرو می‌شود دارد. وقتی یک تضاد و تنافر جزئی رخ می‌دهد، همیشه یک تغییر جزئی را می‌پذیرد و کلیت خود را نجات می‌دهد. بنابراین به نظر می‌رسد گرچه شاید رویارویی با یک غیریت یا تضاد جزئی بتواند یک پرسش فلسفی را برانگیزد، اما لزوماً سبب ایجاد یک نظام فلسفی جدید و یک بازاندیشی و تأمل کامل نظام فکری نمی‌شود.

اکنون زمان مناسبی است که من بحث هوسرل از آغاز فلسفه را مطرح کنم. آغاز فلسفه هم به معنی آن معرفتی که آغازش را به نحو تاریخی –اگر روایت مثلث را بپذیریم– در یونان باستان می‌دانیم و هم آغاز فلسفیدن به عنوان تأملی فلسفی که هر فردی می‌تواند انجام دهد؛ چنانکه هوسرل می‌گوید هر آدمی لحظه‌هایی از فیلسوف شدن را دارد. در اینجا سعی می‌کنم گزارش کوتاهی از نظر هوسرل در باب آغاز فلسفیدن و آغاز فلسفه در مقام دیسیپلین ارائه کنم.

در ایده‌ها به شکل دکارتی، هوسرل یک تصمیم و عزم راسخ و فعل انتخابی آزادانه را که فعلِ تعلیق و تقلیلِ پدیدارشناسی است، آغاز فلسفیدن می‌نامد. او بر آزاد بودنِ این فعل خیلی

تأکید دارد و طوری درباره سائق این تصمیم و انتخاب حرف می‌زند که به نظر می‌رسد او منکر این است که باید اتفاقی بیفتد تا این تصمیم گرفته شود. و حتی گاهی به صورت خیلی رادیکال، تصمیم به تقلیل پدیدارشناسی را نحوی از تغییر دین می‌نامد.

اما بعداً در بحران علوم اروپایی، برای اینکه بعدها بحران را در این فرهنگ نشان دهد و بگوید چه اتفاق افتاده که در این بحران هستیم، یک تاریخ فلسفه مختصر دو فصلی با پرش‌های خیلی بزرگ می‌نویسد. در آنجا او به آغاز فلسفه نزد یونانیان می‌پردازد و به نظر می‌رسد به دنبال سائق و رانه تصمیم به فلسفیدن می‌گردد. او در اینکه حیرت سبب شد که یونانیان بفلسفند هم‌رأی و هم‌نظر با افلاطون و ارسطو است. گزارش هوسرل از اینکه چرا یونانیان دچار حیرت شدند و چه چیزی آنها را بر این داشت که طور دیگری، کاملاً متمایز از سنت و جهان راحت و آسوده اسطوره‌ای‌شان شروع به فلسفیدن کنند، برای من محوری‌تر و اساسی‌تر است.

هوسرل معتقد است که فرهنگ اسطوره‌ای یونانی این بخت را داشته که با فرهنگ‌های اسطوره‌ای دیگری مواجه شود (و از فرهنگ ایرانی نام هم می‌برد) که گرچه در پختگی با آن فرهنگ پهلو می‌زدند، اما کاملاً دیگرگون بودند. فرهنگ اسطوره‌ای یونانی به عینه می‌دید که نظام اسطوره‌ای فرهنگ‌های دیگر، کارکردها و انسجام خود را دارد و نمی‌توانست آنها را بربر بنامد، بلکه ناگزیر بود که آنها را در عین دیگرگون بودن‌شان به رسمیت بشناسد. این اتفاق برای هوسرل جایی است که یک نظام فکری به لرزه می‌افتد[1] و حیرت می‌کند. چون تا وقتی نظام فکری خودت تنها نظامی است که می‌شناسی و به حقانیت آن باور داری و دیگری را به رسمیت نشناسی، علی‌القاعده مشکلی نداری. اما وقتی ببینی اتفاقی بیفتد که تو دیگری را به رسمیت بشناسی و در عین دیگر بودن‌اش آن هم حقیقت خودش را داشته باشد، آن وقت دچار حیرت می‌شوی.

هوسرل در اصل این بحث را در بحث معرفت‌شناسی‌اش در ادراک او از دیگری و امکان دستیابی به حقیقت عینی و اُبژکتیو، و نه در یک بافت تاریخی در این معنای جهان اسطوره‌ای یونان، مطرح می‌کند؛ بحث اینکه دیگری سائق رسیدن به یک حقیقت اُبژکتیو است. در واقع نسبت بین اُبژکتیویته و سوبژکتیویته بحثی است که بعداً در گزارش او از تاریخ فلسفه به این شکل درمی‌آید که رویارویی با فرهنگ دیگر سبب حیرت می‌شود. نکته مهم این است که این حیرت، یونانیان را برمی‌انگیزد تا به دنبال یک حقیقت عینی بروند که چتر مشترکی است برای فرهنگ اسطوره‌ای من و فرهنگ اسطوره‌ای دیگری. در واقع هوسرل معتقد است که یک تعریف جدیدتر، موسع‌تر و وسیع‌تری از انسان در این آغاز فلسفه داریم. دیگری به رسمیت شناخته شده و حال باید به دنبال حقیقت در معنای جهان عینی‌ای که فقط در سنت یونانی کارا نباشد، بلکه به تأیید دیگری هم برسد بگردیم. در واقع عینیت و حقیقت برای هوسرل وجه بینا اذهانی پیدا می‌کند. به نظر هوسرل این غایت که به چنین حقیقتی برسیم در آغاز فلسفیدن نزد یونانیان بوده.

در حاشیه بگویم که برای هوسرل اینگونه نیست که جهان دیگری در جهان من هضم شود، بلکه همیشه جهان من یک جهان دیگری را در مقابل خود می‌بیند و این تضاد و دیالکتیک همیشه هست. فلسفیدن این نیست که من جهان دیگری یا حقایق جهان دیگری را از آن خود کنم، بلکه تلاشی است برای اینکه مرزهای جهان من طوری گسترده شود که من و دیگری بنیان‌های مشترک را بیابیم. به همین دلیل است که گاهی انتقاد می‌شود که هوسرل روی مسائل بدیهی پیش‌پا افتاده کم محتوا دست می‌گذارد. زیرا قرار است کلیت انسان این مسائل را بپذیرد. از آنجا که قرار نیست هیچ نرمالیته خاصی وجود داشته باشد، باید مفهوم‌مان از انسان آنقدر گسترده باشد که جهان‌اش جهان مشترکی باشد برای همه. در این‌صورت محتوا کم می‌شود. بنابراین گرچه برخی معتقدند ساختارهای پیشینی که هوسرل برای جهان زندگی و زیست‌جهان مطرح می‌کند خیلی پیش پا افتاده است، اما برای هوسرل تلاش برای گذر از این غیریت‌ها مهم است.

از آنجا که مواجهه یک امر دو طرفه است، این پرسش که چرا «یونانیان» از به رسمیت شناختن یک نظام اسطوره‌ای کامل دیگر به حیرت افتادند و چرا «آنها» این تصمیم به فلسفیدن و جستن حقیقت کلی‌تر را پیشه کردند، و نه آن فرهنگ دیگر، پرسشی نیست که هوسرل به آن بپردازد. به نظر می‌رسد روانشناسان یا قول‌شناسان باید در این باره نظر بدهند. اما شاید بتوان گفت یکی از دلایل اینکه این اتفاق برای یونانیان افتاد و برای فرهنگ دیگری (فرهنگ ایرانی) رخ نداد این است که نظام اسطوره‌ای آنها شکلی از گشودگی را داشت که به آنها اجازه داده تا نظام اسطوره‌ای دیگر را به نحوی از انحاء درک کنند و انسجام و کمال‌اش را دریابند. گرچه حیرت امری است که عارض می‌شود، passive است و من تصمیمی برای آن نمی‌گیرم –و به این معنا آزادانه نیست–، اما همیشه برای هر انفعال و گیرندگی یک گشودگی لازم است. باز هم در بحث‌های هوسرل درباره فعل و انفعال و اینکه کدام اول است –همان پرسش مرغ و تخم مرغ– یک دیالکتیک برقرار است که در اینجا نمی‌توان درباره‌اش حرف زد.

باز هم در حاشیه این نکته را عرض کنم که می‌توان گفت همه فلسفه‌های پساهوسرلی توجه به دیگری را مدیون هوسرل هستند و دیگری آن‌قدر اهمیت پیدا می‌کند که بعداً در شکل تجربه‌های دیگرگون نزد هایدگر و دیگران

هم مطرح می‌شود. ولی به نظر می‌رسد برای خود هوسرل، دیگری در مقام سوژه دیگر، خیلی خیلی مهم‌تر است از صرف تجربه‌های دیگرگونه.

تلاش من تا اینجا بر این بود که نشان دهم آغازیدن به فلسفه با حیرت است، و این حیرت از جایی برمی‌آید که تو دیگری را به رسمیت بشناسی، و به رسمیت شناختن جهان دیگری سبب شود که جهان تو در حقانیت مطلق خود دچار تزلزل شود و تو تلاش کنی که جهان مشترکی بیابی. این روایت هوسرل از آغاز فلسفه نزد یونانیان است.

حال پرسش‌های من درباره اولین رویارویی‌های جهان اسلام با فلسفه از این قرار است:

آیا این اتفاق برای مسلمانان افتاد که در مقام یک دیگری، فلسفه یونان را درک کنند و این سبب شود که در اندیشه‌شان شک و تزتزل ایجاد شود و تلاش کنند که به نحوی این تعارض و تضاد را به نفع کلیتی به اسم «نوع انسان» بردارند؟ چیزی که ما می‌دانیم آغازین مواجهات جهان اسلام با فلسفه با نهضت ترجمه است. سؤال این است که آیا شکلی از ادراک دیگری در ترجمه هست که سبب فلسفیدن می‌شود؟ می‌دانم نظریات ترجمه‌ای متفاوتی هست و می‌توان جور دیگری به ماجرا نگاه کرد ولی –بدون آنکه به آن نظریات بپردازیم– به نظر می‌رسد که ایمانی هست به اینکه چیزی که به زبان دیگر است قابل تملک است و من می‌توانم آن را به جهان خودم بیاورم، و همچنین آن تلاش، دیالکتیک و سنتزی که من و این متن دیگر را به چیز جدیدی برساند لزوماً در ترجمه نیست. در ترجمه با اینکه شما به رسمیت شناخته‌اید، اما به این دلیل که شما باور دارید این واژه همان واژه است، دیگری بودن آنقدر قوی نیست. ترجمه قابلیت تبدیل شدن به یک حیرت فلسفی را ندارد، زیرا برای حیرت، باید دیگری واقعاً دیگری[2] باشد و من هرگز نتوانم تمامیت آن را دریابم. باید یک گسست و فرار دائمی به سمت دیگری باشد که سبب آن حیرت شود. شاید انگیزه نهضت ترجمه و قوت آن نزد برخی از مشوقان این نهضت، شکلی از شعوبی‌گری بود؛ تلاشی بود که فلسفه و علوم یونانی را در مقابل تفکر اسلامی (مثلاً اخباریون یا اهل حدیث) علم کنند و بگویند می‌توان جور دیگری هم دید. اما در اینجا هم این تعارض یک تعرض درونی است، تعارضی نیست که سبب فلسفیدن در آن معنا شود.

مسأله جالب دیگر این است که جهان اسلام، زمانی که با فلسفه یونان ارتباط برقرار کرد، هنوز جهان خودی نشده بود. هنوز خود مسلمان دغدغه‌های درون‌جهانی داشتند، هنوز خیلی از چیزها برایشان بدیهی نبود، هنوز به دنبال قوانین اولیه بودند. به همین دلیل –اساساً با آن معنای خود و جهان موطن که مثل هوا است که من نمی‌بینم‌اش و فقط نفس می‌کشم– بداهت و خودی به آن شدت شکل نگرفته که بتواند یک دیگری را در مقام دیگری به رسمیت بشناسد و بعد دچار تزلزل شود.

اگر بخواهم حرف‌ام را مستند کنم، ایده‌هایی که گوتاس و پیتر آدامسون دارند حاکی از این است که رویکرد مسلمانان به کلیت علوم یونانی رویکردی کارکردی بود. یعنی خودشان مشکل مالیات گرفتن یا مشکل یافتن زمان نماز و اوقات شرعی داشتند، و به همین دلیل علم دیگری به کار شخصی جهان خودشان می‌آمد. در واقع نیاز داشتند از علم، نجوم، حساب و هندسه یونانی بهره بگیرند. بنابراین برخوردشان با فلسفه یونانی از جنس عمل‌گرایانه بود. ضمن اینکه تفکر اسلامی خودش آن تفکری است که قرار است برای همه باشد.

اما لازم است بگویم نظر من در این گزارش این نیست که اساساً تأمل فلسفی صورت نگرفته یا ما فلسفه اسلامی نداریم و هرچه داریم فلسفه یونانی است. من معتقدم در آثار شخص شیخ‌الرئیس خیلی خیلی نکات هست که متوجه آن حیرت می‌شوی و خیلی نکات هست که تأملات فلسفی ناب دارد، اما آیا جهان اسلام فلسفیدن را در آن معنا آغاز کرده و آیا امیدی هست که آغاز کنیم؟ وقتی حرف از بومی کردن می‌زنیم، تلاش می‌کنیم هر چه هست را از آن خودمان کنیم. این تلاش برای این است که چتر مشترکی بیابیم با دیگری. به نظرم اینها سؤالاتی است که می‌توان مطرح کرد و پرسید و به آنها فکر کرد.

در آخر اگر بپذیریم که اولین تماس‌های ما با فلسفه، توسط یکی از چهره‌های شاخص فلسفه، یعنی کندی صورت گرفت، می‌خواهم نقلی کنم از رساله‌ای درباره فلسفه اولای او. گرچه آنجا هم حرف از دیگری و حرف از یافتن حقیقت برای نوع انسان هست، اما به نظر می‌رسد در آنجا هم حقیقت یا نزد من است یا دیگری، که من باید آن را اخذ کنم، و تلاش هم‌زمان من و دیگری برای یافتن چتر مشترک یا زیربنای مشترک خیلی مشهود نیست.

کندی پس از اینکه از ارسطو نقل می‌کند که پیشینیان بر ما حقوقی دارند می‌گوید:

بر ماست که بر نیکو شمردن حق خجالت نکشیم و در به دست آوردن آن از هر کجا که باشد حریص باشیم، حتی اگر از مکان‌هایی دور باشد[3] و از کسانی که با آنها دشمنی داریم باشد؛ چرا که برای آن که در جستجوی حقیقت است هیچ چیز برتر از حق نیست. اگر در صدد به کمال رساندن نوع خویش باشیم سعادتمندیم؛ که حقیقت در همین است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از اصطلاح زلزله استفاده می‌کند.

2.transcendent

۳. ولو بالصین

همایش
بزرگداشت استاد حائری

دکتر عبدالحسین خسروپناه	شخصیت و خدمات استاد مهدی حائری یزدی
دکتر سید مصطفی محقق داماد	شخصیت اخلاقی استاد حائری یزدی
دکترغلامحسین ابراهیمی دینانی	شخصیت فلسفی استاد
حائری یزدی دکتر غلامرضا اعوانی	حائری: جامع الحکمتین
دکتر رضا داوری اردکانی	استاد بزرگ فلسفه اسلامی و فیلسوف معاصر عالم اسلام
دکتر سید محمود یوسف ثانی	حائری و مابعدالطبیعه
دکتر غلامحسین عمادزاده	نقش مرحوم حائری در تثبیت و شرح مبانی و مبادی منطقی
حکمت متعالیهدکتر سید حسین موسویان	نقد دیدگاه استاد حائری درباره عوارض ذاتی
دکتر علی افضلی	نقش استاد در ترویج فلسفه تطبیقی

۳ دی

مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

و انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران برگزار می کنند:

۱

سلسله نشست‌های یادبود
استادان تأثیرگذار در اعتلای علمی- پژوهشی
مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

به مناسبت چهل و پنجمین سال فعالیت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



استاد مهدی حائری یزدی

باحضوراستادان:

عبدالحسین خسروپناه، سیدمصطفی محقق داماد، غلامحسین ابراهیمی دینانی،
غلامرضا اعوانی، سیدمحمود یوسف‌ثانی، سیدحسین موسویان،
غلامحسین عمادزاده، شهین اعوانی، علی افضلی

زمان: روز دوشنبه ۳ دی ماه ۱۳۹۷ ساعت ۱۴:۰۰

مکان: خیابان ولی‌عصر (عج)، خیابان نوفل‌لوشاتو، کوچه آراکلیان، پلاک ۴،
مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران

سخنرانی افتتاحیه

دکترعبدالحسین خسروپناه
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

شخصیت و خدمات استاد مهدی حائری یزدی



خانم دکتر اعوانی: جناب دکتر خسروپناه، هم قرار است خوشامدگویی کنند و هم بحث امروز را شروع کنند. از ایشان خواهش می‌کنم تشریف بیاورند.

آقای **دکتر خسروپناه:** سلام علیکم و رحمة الله. بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله و صلی الله علی رسول الله و آله الطیبن الطاهرین. خیر مقدم عرض می‌کنم حضور استادان معزز، خانواده مکرم استاد آیت‌الله دکتر مهدی حائری و همه سروران عزیزی که در این جلسه حضور پیدا کرده‌اید؛ حکمت‌دوستان و حکمت‌یاران این محفل که همیشه مجالس علمی و حکمی مؤسسه را با حضورتان گرم نگه می‌دارید.

همان‌طور که خانم دکتر اعوانی فرمودند این نشست، نشست تکریم علمی از استاد دکتر مهدی حائری است و قرار است از استادانی که در اعتلای علمی و پژوهشی این مؤسسه نقش داشته‌اند و اینک در سرای آخرت آرمیده‌اند یادی کنیم و از اندیشه آنها سخن بگوییم. البته با مشورتی که با استاد بزرگوارمان آقای دکتر محقق داماد شد، نظر آیت‌الله دکتر محقق داماد این بود که ان‌شاء الله برای سال آینده یک نشست علمی‌تر با مجموعه مقالات و طبیعتاً نقد و نظر استادان ترتیب دهیم. چون آیت‌الله دکتر مهدی حائری چندین نوآوری داشتند که قاعدتاً جای بحث و گفتگو دارد.

این طرح به نظر من یک لطف الهی بود. تابستان امسال که به حرم ثامن‌الحجج مشرف شدم، در کنار مضجع شریف آن حضرت، خدای سبحان یک‌دفعه این طرح را در ذهن بنده انداخت که باید یادی از بزرگانی که سال‌ها در اینجا زحمت کشیدند و الان در قید حیات نیستند بشود. که من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق. به همین مناسبت این طرح پیشنهاد شد، و اساتید هم در شورای پژوهشی و در هیئت رئیسه از آن استقبال کردند. زحمت طراحی این نشست را هم به جناب استاد دکتر محقق داماد سپردیم و با پیشنهاد ایشان این جلسه ترتیب داده شد.

استاد حائری در سال ۱۳۰۲ در قم در خانواده فقاهت به دنیا آمد. ایشان فرزند آیت الله العظمی آقای شیخ عبدالکریم حائری بود. ما آیت الله العظمی شیخ عبدالکریم حائری را به عنوان مؤسس حوزه علمیه قم می‌شناسیم. نظر بنده این است –شاید برخی از دوستان نپسندند یا نپذیرند– که تأسیس حوزه علمیه قم یک معجزه الهی بود که خداوند به دست آیت الله حائری انجام داد. اگر این حوزه شکل نمی‌گرفت، با اتفاقاتی که بعدها در حوزه نجف شکل گرفت، شاید حوزه تشیع نابود می‌شد. اندیشه و فکر حوزه عظیم قم امروزه در کل جهان مطرح می‌شود و ما باید قدر آیت الله العظمی حائری یزدی که این خدمت بزرگ انجام

داد را بدانیم. جا دارد حوزه علمیه قم یک نشست علمی ناظر به نظرات ایشان در حوزه علمیه قم برگزار کند. چون مأموریت مؤسسه، مباحث فلسفی حکمی است. مأموریت ما بحث‌های فقهی نیست. استاد حائری یزدی فقیه، مجتهد و فیلسوف و حکیم بود. ایشان در حوزه و نزد بزرگان فقاهت و فلسفه یعنی نزد مرحوم آیت‌الله بروجردی، حضرت امام، مرحوم آقا سید محمدتقی خوانساری، مرحوم میرزا مهدی آشتیانی و خیلی از بزرگان دیگر درس خواند. مباحث حکمی و فقهی و فلسفی را تا عالی‌ترین درجه گذراند و کتباً از بزرگان و فقهای آن زمان اجازه اجتهاد هم گرفت. بعد هم به آمریکا و کانادا رفتند و در تورنتو PHD فلسفه تحلیلی را گذراندند. به همین خاطر شما در آثار ایشان می‌بینید که ایشان جزو مؤسسین فلسفه تطبیقی در ایران هستند. چون بحث فلسفه تطبیقی بحث خیلی جدی است. ان‌شاء الله اگر بتوانیم یک نشست خوب علمی برگزار کنیم حتماً باید درباره روش فلسفه تطبیقی ایشان کار شود. ایشان عمر شریف‌شان را به تدریس و پژوهش و تحقیق در حوزه ادبیات و فلسفه و الهیات و فقه گذراندند. جالب است که ایشان نوشته‌های فقهی هم دارند که بعضی از آنان منتشر نشده. شرح اصول کافی ایشان که تا جایی که من دیده‌ام یک جلد آن منتشر شده است.

من توصیه می‌کنم عزیزان علاقمند به فلسفه حتماً با یک سیر مطالعاتی، آثار استاد حائری را بخوانند. ایشان نگاه جدیدی به مباحث فلسفه اخلاق دارند. با اینکه بنده با آثار ایشان مأنوس بودم و در بسیاری از نوشته‌هایم از نظرات استاد حائری استفاده کرده‌ام و به آثار ایشان ارجاع داده‌ام، دیشب چند ساعت بر مجموعه آثار ایشان تأمل کردم. اگر کسی از من سؤال کند که سیر مطالعاتی آثار ایشان باید چگونه باشد، به نظرم می‌رسد که از بین این شش کتاب، اول کتاب *علم کلی* خوانده شود. این کتاب در سال ۱۳۳۵ منتشر شد و در آن مباحث فلسفی را از تعریف فلسفه تا مسائل فلسفه، اصالت وجود، وجود ذهنی و اقسام وجود و غیره را به زبانی دقیق و قابل فهم بیان کرده است. اگر طلبه‌ای به من بگوید من به عنوان اولین کتاب فلسفه چه بخوانم من به ایشان کتاب *علم کلی* را معرفی می‌کنم – و بعد *بدایة الحکمة*. واقعاً روان و دقیق است. بنده به عنوان یک طلبه فلسفه عرض می‌کنم که ایشان در این کتاب، بسیار زیبا به مسائل فلسفی با زبان زمان پرداخته است.

دوم، کتاب *کاوش‌های عقل نظری* است که در سال ۱۳۴۷ تمام شد. ایشان در این کتاب با عمق بیشتری به تبیین فلسفه اسلامی، مخصوصاً بحث اصالت وجود و اتحاد عاقل و معقول، پرداخته است. بحث آخر این کتاب، خداشناسی تطبیقی است بین فلسفه اسلامی و غربی. به نظرم این قسمت از کتاب خوانده نشود تا عرض کنم چه زمان مطالعه شود. با کتاب *علم کلی* و بعد *کاوش‌های عقل نظری* –تا قسمت خداشناسی تطبیقی– در واقع یک دور با مباحث فلسفه اسلامی آشنا می‌شوید.

می‌دانید که معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی معرفت دو شاخه از فلسفه است. استاد حائری دو کتاب در زمینه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی معرفت دارند؛ یکی کتاب *آگاهی و گواهی* که ترجمه و شرح انتقادی *رساله تصور و تصدیق* ملاصدراست که این مؤسسه معزز در سال ۱۳۶۰منتشر کرده، و دیگری کتاب *علم حضوری* است که رساله دکتری ایشان است که سال ۱۹۷۸ دفاع کردند. بنابراین بعد از اینکه آن دو کتاب هستی‌شناسی خوانده شد خوب است این دو کتاب معرفت‌شناسی خوانده شود.

کتاب پنجم، کتاب *کاوش‌های عقل عملی* است که در زمینه فلسفه اخلاق و حل مسأله «ربط باید و هست» یا «است و بایست» است. ایشان در این کتاب اشکال بزرگ هیوم را پاسخ داده و استنتاج منطقی بایستی‌ها از استی‌ها را مادتاً و صورتاً حل کرده. در واقع بایدها را به ضرورت بالغیر برگردانده که یک بحث دقیق و نو و ابتکاری است و بنده در هیچ یک از آثار فلاسفه این دیدگاه را ندیدم.

ششمین کتاب، *هرم هستی* است که یک بحث تطبیقی است. در واقع از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی، و بحث‌های کانت و هگل و ابن‌سینا و ملاصدرا استفاده کرده. کسی که می‌خواهد روی فلسفه تطبیقی کار کند اول باید آن کتاب‌ها را بخواند و بعد به این کتاب مراجعه کند. پس از اینکه این کتاب را خواند، آن بخش خداشناسی تطبیقی که عرض کردم در آخر *کاوش‌های عقل نظری* است خوانده شود.

ان شاء الله خداوند توفیق بدهد که بتوانیم با مطالعه آثار این مرد بزرگ خدمتی به جامعه حکمی داشته باشیم. همه این کتاب‌ها را مؤسسه چاپ کرده. ان‌شاء الله دوستان مطالعه کنند. اگر سؤالی هم بود ان شاء الله از جناب آیت الله محقق داماد استفاده خواهید کرد. والسلام علیکم و رحمة الله.

شخصیت اخلاقی استاد حائری یزدی

دکتر سید مصطفی محقق داماد
استاد حقوق و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی



خانم دکتر اعوانی: سیر مطالعه آثار مرحوم حائری یزدی به خوبی برای ما تبیین شد. درست است که به همین ترتیب تدریس و چاپ نشد، ولی نحوه قرائت این آثار را از دکتر خسروپناه فراگرفتیم.
جناب دکتر محقق داماد! شما امروز میزبان هستید. ما در خدمت‌تان هستیم. جناب دکتر محقق داماد درباره شخصیت اخلاقی مرحوم حائری صحبت خواهند کرد.

آقای دکتر محقق داماد: بسم الله الرحمن الرحیم.

ای چهره زیبای تو رشک بتان آذری
هرچندوصفت‌می‌کنم‌درحسن‌ازآن‌افزون‌تری
آفاق را گردیده‌ام، مهر بتان ورزیـده‌ام
بسیار خوبان دیده‌ام، اما تو چیز دیگری

از همه فضلایی که دعوت ما را اجابت کردند و تشریف آوردند، به خصوص از صدیق گرامی جناب استاد خسروپناه سپاسگزارم که تصمیم گرفتند شخصیت مظلومی را تکریم کنند و یادی از اندیشه‌های ایشان کنند.
همان‌طور که فرمودند، استاد مهدی حائری یزدی متولد ۱۳۰۲ هجری شمسی هستند. و ظاهراً اولین نوزاد حوزه قم هستند. یعنی بعد از تأسیس حوزه، اولین نوزادی که متولد شد مرحوم مهدی حائری

یزدی است. ایشان چند ویژگی دارند که من به سرعت اشاره می‌کنم و مرخص می‌شوم.
اولین خصوصیت ایشان این است که ایشان یک شخصیت ایران‌دوست بودند و این ارث را از پدرشان داشتند. ایران‌دوستی و وطن‌دوستی خمیره خانواده ماست. ایشان عاشق ایران بودند. می‌دانید که گاندی متوفی به ۱۹۴۸ (۱۳۲۷ شمسی) است. مرحوم مؤسس حائری یزدی، پدر ایشان، متوفی به ۱۳۱۵ هستند. مقاومت ملی برای مصرف اجناس وطنی را ایشان آغاز کرده بود. هنوز گاندی این موضوع را مطرح نکرده بود. مادرم می‌گفت: «پدرم ما بچه‌ها را جمع می‌کرد و می‌گفت چای نخورید [در آن زمان چای در ایران تولید نمی‌شد]. پول چای را من به شما می‌دهم. سکنجبین بخورید و مابقی پول‌اش را بریزید در قلک‌تان. چیز خارجی نخورید».
همین دایی بنده، استادم، مرحوم حائری می‌گفتند: «زمانی که بچه بودم مرا با برادرم برای خرید لباس فرستادند. برادرم یک پارچه وطنی انتخاب کرد. یعنی پارچه بافته ایران بود. [در آن زمان کارخانه نبود] برای من هم همان را انتخاب کرد. من آن پارچه را دوست نداشتم. گفتم من نمی‌خواهم. برادرم به من تند شد. آمدیم منزل. پدرم من را به داخل اتاق کشید و گفت چرا انتخاب نکردی؟ گفتم من گاواردین دوست داشتم. مرحوم پدرم گفت آن گاواردین را کارگران خارجی بافته‌اند. این پارچه وطنی را کارگران خودمان بافته‌اند. آنها به انتظار تو بافته‌اند. برای من و تو بافته‌اند. و خلاصه مرا قانع کرد». وقتی از اتاق بیرون آمدم پدرم به برادرم گفت «مرتضی! مهدی را باید قانع کرد. به زور و به ولایت با او صحبت نکن». ایشان می‌گفت بعد من هم رفتم و پارچه وطنی خریدم. بد نیست جوان‌ها اینها را هم بشنوند. ایشان ایران‌دوست بود و فارسی‌دوست. ایشان یک رمان دارد به نام *کودک اندلسی* که در ۱۳۱۷ شمسی وقتی ۱۵ ساله بودند نوشته شده. روحیه وطن‌دوستی در این رمان نشان داده شده. نمی‌دانم چرا تجدید چاپ نشد. تا وقتی که ما جوان بودیم شاید ۳۰- ۴۰ بار چاپ شده بود، اما یک‌دفعه متوقف شد. داستان زیبایی را ایشان به رمان درآورده بود.

دومین قلم فارسی ایشان مقالاتی است که علیه رضاخان نوشته بود. گویا رضاخان در جایی علیه قرآن کنایه‌ای زده بود. ایشان خیلی ناراحت شده بود و تحریک شد تا مجموعه مقالاتی در روزنامه استوار آن زمان بنویسد. ما این مقالات را نداشتیم. بعدها، اسناد انقلاب اسلامی به من داد. بعد از انقلاب ما توانستیم یک نسخه از آن پیدا کنیم. سلسله مقالات بسیار زیبایی بود، بسیار خوش‌قلم و عالی در دفاع از حجاب و قرآن. شهربانی قم این اسناد را دسته کرد و به همراه نامه‌ای با این مضمون که «مهدی حائری فرزند شیخ عبدالکریم اینها را نوشته، ما چه کنیم» برای آقای فروغی -که در آن زمان نخست‌وزیر بود- فرستاد. دست‌خط فروغی آنجا هست که «هیچ اقدامی نکنید و هیچ عکس‌العملی نشان ندهید». این سلسله مقالات به فارسی بود. او عاشق ایران و عاشق زبان فارسی بود. در آن زمان بنا نبود کسی فارسی بنویسد و در حوزه کسی نمی‌توانست فارسی بنویسد، آن هم به این روانی و زیبایی. کسی فقه فارسی نمی‌نوشت، فلسفه فارسی نبود. این *علم کلی* که جناب استاد گفتند واقعاً هنرمندانه و زیبا نوشته شده. خود من استادهای زیادی دیده‌ام. همان‌طور که گفتم، آفاق را گردیده‌ام، مهر بتان ورزیده‌ام، اما قلم فلسفه ایشان، قلم فریبنده و فریبایی است. بعد دیگر همه کتاب‌هایشان را فارسی می‌نوشتند و اصرار داشتند بر فارسی‌نویسی.
او اهل ادبیات و شعر بود. شعر دوست داشت. به او گفتم آقا دایی، شما خوب فارسی می‌نویسید. گفت مگر ندیدی که خطیبی چه گفته؟ خدا او را بیامرزد. خطیبی تازه این قضیده را گفته بود:

ای زبـــان پـــارســـی افسونگری

هر چه گویم از تو، زان بالاتری
این صدای توست کاندر گوش ماست
می‌شناسم من صدایی آشناست
بانگ او وابانگی از آهنگ توست
این صدای پای پیش‌آهنگ توست
تک برآور پای و سر در پیش نه
تک روان را در قفای خویش نه
یادم آمد کز زمان کودکی
می‌شنیدم از تو نام رودکی
رودکی آن پیش‌وای چامه‌ها
پارسی‌گوی بزرگ نامه‌ها
چون سرود او بوی جوی مولیان
یاد یار غم‌گسار مهربان
چنگ را بگرفت و آهنگی نواخت
تا که شه، ساز سفر آماده ساخت
بوی جوی مولیان آید همی
یاد یار مهربان آید همی
تو به فردوسی توان بخشیده‌ای
از توان برتر، روان بخشیده‌ای

خدا او را بیامرزد. من اول‌بار اینها را از او شنیدم. هنر فارسی‌نویسی، علاقه به زبان فارسی و به وطن، و عِرق ایرانیت از اولین خصوصیات و ویژگی‌های ایشان است. عِرق ایرانیت در درون این خانواده بود. حتی برادر بزرگ ایشان که یک فقیه سنتی است، غرب نرفته و دانشگاهی هم نبود، به خاطر دارم وقتی خدمت ایشان رفتم به من گفتند دیشب تا صبح نخوابیدم و گریه کردم. گفتم چرا؟ گفت مگر ندیدی که خرمشهر ما را گرفتند. شبی که خرمشهر را گرفتند، این فقیه بزرگ تا صبح نخوابید و اشک ریخت. عِرق وطن‌دوستی و وطن‌پرستی در درون این خانواده بود. علی دشتی خوب فهمیده که هدف شیخ عبدالکریم از تأسیس حوزه علمیه قم فقط این است که می‌خواهد پایگاه تشیع را به ایران بیاورد. این خصوصیت اول ایشان است.

دومین خصوصیت اخلاقی ایشان این بود که ایمان به فلسفه اسلامی داشت. او به غرب رفت، دانشجویی فلسفه تحلیلی غربی را خواند، اما تا آخر معتقد بود که فلسفه اسلامی کجا و غرب کجا. همیشه بر برتری فسلفه اسلامی پافشاری می‌کرد و سخن می‌گفت و می‌نوشت. حتی در مورد خیلی از چیزها می‌گفت اینها از فلسفه اسلامی نفهمیده‌اند و درک نکرده‌اند. نسبت به برتری فلسفه اسلامی تعصب داشت.

و اما در خصوص نکته‌ای که جناب خسروپناه فرمودند، واقعیت این است که ایشان دارای یک نظام فلسفی بود. من این موضوع را در اساتید دیگر فلسفه ندیدم. غرض او این بود که چنین کاری کند. ایشان دارای یک نظام بود. اساتید فلسفه، فلسفه را به حکمت عملی و حکمت نظری تقسیم می‌کردند. در حکمت عملی و حکمت نظری یک نظام بود. می‌گفت اگر کسی در مبحث مبانی وجود چنان اعتقادی داشته باشد باید در نظریات سیاسی او اثر داشته باشد؛ زیرا حکمت عملی به تدبیر منزل و سیاست مُدُن می‌رسید. یعنی می‌گفت اینها باید به هم پیوسته باشد و یک نظام باشد. نظام فلسفی، یک نظام خاص است. لذا ایشان آخرین چیزی که نوشت، یک اندیشه سیاسی است.

می‌دانید که ایشان از قدیمی‌ترین شاگردان فلسفه امام خمینی است. اجازه دهید خاطره‌ای نقل کنم که چقدر این رابطه دوستی و علاقه تا آخر بین آنها قوی بود. تا آخر عمر وقتی نام امام را می‌برد از روی علاقه در چشم‌شان اشک جمع می‌شد. اما؛ من خودم شاهد بودم که یک زمان در خدمت‌شان رفتیم خدمت امام. امام دست ایشان را در دست گرفته بود و اظهار علاقه پدرانه‌ای به ایشان می‌کرد. ایشان نامه مفصلی از آمریکا به نجف نوشت -که الان در خانواده ما هست و من دیده‌ام- که آقا شما چه می‌خواهید بکنید، در مورد آینده چطور فکر کرده‌اید، طرح‌تان برای اداره کشور چیست، بفرمایید تا ما هم که شاگرد شما هستیم دنبال شما باشیم. من آن نامه و جواب امام را دیده‌ام. در آن خصوص صحبت نمی‌کنم. در آن نامه‌ای که ایشان

می‌نویسد تشریح شقوق می‌کند و می‌گوید اگر چنین باشد این نقد وارد است، اگر چنان باشد آن نقد بر آن هست.
امام خمینی هم می‌دانست که ایشان اختلاف فکری از نظر تئوری سیاسی دارد. اشکال ندارد. روحانیت این افتخار را دارد که یک طرف‌اش امام خمینی درمی‌آید و طرف دیگر آقا سید احمد خوانساری. این آزادی اجتهاد است. به این نکته توجه داشته باشید.
آقای حائری در اندیشه سیاسی ادله نقلیه را نقد می‌کرد، چون خودش یک فقیه به تمام معنا بود. ایشان قلم عربی را هم بسیار روان می‌نوشت. تقریر آقای بروجردی را نوشت که الان آقای امام‌زاده چاپ کرده‌اند، همچنین تقریر آقای حجت را نوشته‌اند، بسیار روان؛ اما ترجیح می‌داد که فارسی بنویسد. این بزرگوار فقیه به تمام معنا است.



ایشان با برهان دیگری، از تئوری مالکیت مشاع به نظریه دولت رسید. از نظر حقوقی بسیار مهم است که یک طلبه و استاد روحانی چنین کاری کرده باشد. جالب است که من خودم نقدی خدمت‌شان تقدیم کردم و گفتم چنین اشکالی دارم. ایشان جواب دادند. بعدها فهمیدم چه اشکال بی‌ربطی کرده بودم. نقدی که شفاهاً به ایشان می‌گفتم این بود که مالکیت مشاع جزو حقوق خصوصی است. شما چطور می‌خواهید چیزی را که جزو حقوق خصوصی است ببرید به حقوق عمومی و از آن نظریه دولت دربیاورید؟ ایشان به من جواب دادند و من دیدم حق است. بعد واقعاً فهمیدم آن حرف من بسیار بی‌ربط بود. ما بسیاری از مفاهیم مشترک داریم؛ بسیاری از مباحث که هم در حقوق خصوصی و هم در حقوق عمومی هست. امروز در قانون جزای عمومی ایران برای شخصیت‌های حقوقی مسئولیت کیفری قائل شده‌اند. این را باید توجیه فقهی کنیم. چه اشکالی دارد که از نهادی که در حقوق خصوصی است در حقوق عمومی استفاده کنیم؟ خودم اشکال‌ام را پس گرفتم. الان از روح بزرگوار ایشان معذرت می‌خواهم. اشکال بنده وارد نبود. به هرحال تئوری مهمی است که مالکیت مشاع را به تئوری دولت رساند.
ایشان مُصر بر عقیده خود و پابند به مبانی خود بود. ما اساتید زیادی دیده‌ایم که پابند به مبنای خودشان نیستند. اینها همان‌هایی هستند که امیرالمؤمنین در موردشان می‌گوید همج الرعاع. این بزرگوار به مبانی و عقاید خود ایمان داشت و لذا انزوای خودساخته برای خود درست کرده بود. اگر او حاضر بود از مبانی خود دست بکشد، یقیناً بعد از انقلاب از خیلی‌ها جلوتر بود. آیا چنین نبود آقای دکتر دینانی؟ اما ایشان انزوای خودساخته برای خود ساخت و در خانه نشست و تا آخر هم منزوی بود. جز بعضی از دوستان، مثل خانم دکتر اعوانی، آقای دکتر دینانی و بعضی دوستان نزدیک و شاگردان خاص مثل آقایان عمادزاده و حمیدزاده با کسی رفت و آمد نداشت. با همین‌ها تا آخر ساخته بود و اصلاً ناراحت نبود. یک روز که من نشسته بودم کسی زنگ زد. معلوم شد به ایشان می‌گوید می‌خواهیم با شما مصاحبه کنیم. گفت نه من الان در زباله‌دان تاریخ هستم و اینجا جای خیلی خوبی است و آدم‌های محترمی اینجا هستند. به هر حال انزوای خودساخته برای خود تنظیم کرده بود.
آخرین صفت ایشان پرکاری بود. ما در جوانی ایشان را دیده بودیم. ما جوان بودیم. من و پسر دایی‌ام، محمد حسین، زود می‌خوابیدیم، اما ایشان تا وقتی که صبح طلوع می‌کرد هنوز کار می‌کرد. خیلی کار می‌کرد. تا آخر که پارکینسون گرفته بود و دست‌اش می‌لرزید، حاشیه‌ای بر کتاب تحفة الحکیم حاج محمد حسین اصفهانی را تعلیقه کرد که من مقدمه زدم و چاپ شده. یادم نمی‌رود که او همیشه با مداد یادداشت می‌کرد، آخرین دمی که من خدمت‌شان بودم و حال‌شان بهم خورد، آقازاده‌شان ایشان را در آغوش گرفت که به بیمارستان ببرد، قلم‌اش را زمین گذاشت و وسط کار تمام شد. یعنی آخرین خطی که می‌نوشت دو دقیقه قبل از رفتن به بیمارستان بود. و لذا گویی حافظ از زبان ایشان می‌گوید:

دست از طلب ندارم تا کام دل برآید
یا جان رسد به جانان یا جان ز تن درآید
بگشای ترتبتم را بعد از وفات و بنگر
کز آتش درونـم دود از کفن برآید

والسلام علیکم

شخصیت فلسفی استاد

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

استاد فلسفهٔ اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



خانم دکتر اعوانی: جناب مرحوم حائری یزدی در این مؤسسه تقریباً ۳۲ جلسه درباره مالکیت کلاس داشت. از جناب استاد دینانی ممنون هستیم که تشریف آورده‌اند و در خدمت‌شان هستیم. جناب استاد محقق داماد، شخصیت اخلاقی استاد حائری را فرمودند و آقای استاد دینانی، شخصیت فلسفی مرحوم جناب حائری را می‌فرمایند. حدود ۲۰ الی ۲۵ دقیقه در خدمت استاد دینانی هستیم.

آقای دکتر دینانی: بسم الله الرحمن الرحیم.

به بـال خویش باید کـرد پـرواز
بـه بـال دیـگـران نـتـوان پریدن

شاید همین چند دقیقه‌ای که می‌خواهم درباره استاد حکیم، جناب حائری صحبت کنم، معنی همین شعر باشد. همه شما می‌دانید که مرحوم حاج عبدالکریم (ره) مؤسس حوزه علمیه قم است. تا قبل از حاج شیخ، سالیان دراز –یعنی از زمان شیخ طوسی تا ایشان– حوزه علمیه علما –علم فقه و اصول و علم دین– نجف اشرف بود. نجف اشرف جای مقدسی است و حرفی در آن نیست. در طول بیش از هزار سال، حاج شیخ عبدالکریم آمدند و حوزه علمیه را تأسیس کردند. در ادامه صحبت می‌کنیم که انگیزه او از این کار چه بود، اندیشه او چه بود و چه آثاری داشت.

مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی (ره) فرزند کوچک‌تر آن بزرگوار بود و فرزند بزرگ‌تر او، مرحوم آقا مرتضی بود. اگر من برادر بزرگ‌تر

ایشان -آقا مرتضی حائری- را ندیده بودم، شاید معنای قدیس بودن را نمی فهمیدم. او فیلسوف نبود، اما فقیه بود. در عمر خودم آدمی به این صداقت ندیده‌ام و نخواهم دید. پسر ایشان، مرحوم محمد حسین، با ما دوست بود. اجازه دهید مطلبی خنده‌دار برایتان بازگو کنم تا بخندید. پسر آقا مرتضی، خدا بیامرز محمدحسین، با ما دوست بود. او تازه ازدواج کرده بود و یک روز به همراه همسرش به حرم رفته بود. به آقا مرتضی خبر دادند که محمدحسین با همسرش شانه به شانه به حرم رفتند. در قم برای یک آخوند، مرجع و قدیس مثل آقا مرتضی این مسئله کمی خلاف عرف بود. درحالی‌که در شهرهای دیگر چنین دیدگاهی نبود. وقتی محمدحسین به خانه برگشت، آقا مرتضی فرمود: محمدحسین شنیده‌ام که با همسرت دوش به دوش به حرم می‌روید. او گفت بله آقا. پس می‌خواهید همسرم با دیگران برود؟! بعد از این حرف، آقا مرتضی گفت دیدم او راست می‌گوید. صداقت آقا مرتضی را ببینید. این مرد با این صداقت، مرد عجیب بزرگی بود. او فقیه بود و اصولی. خدا رحمت‌شان کند.

به برادر کوچک‌تر آقا مرتضی، یعنی آقا مهدی حائری برگردیم. این مرد فیلسوف بود. اگر بخواهیم در مورد فلسفه او صحبت کنیم، مفصل است. او انصافاً فلسفه اسلامی را خوب می‌دانست. در این گفته شک نکنید. او سال‌ها در آمریکا بود. آمریکا بودن ایشان از طرف آیت الله بروجردی بود و او مبلغ اسلام در آمریکا بود. ولی او سال‌ها بعد از آیت الله بروجردی هم در آمریکا مانده بود. او دانشگاه‌های آمریکا را دیده بود، به زبان انگلیسی مسلط بود، فلسفه غرب را خوب می‌دانست. همان‌طور که اساتید فرمودند، ایشان آثار خود را نه به انگلیسی نوشتند و نه به عربی. هزار و چهارصد سال است که علمای ما آثار خود را به عربی می‌نویسند. من نمی‌خواهم از این مسأله انتقاد کنم. عربی زبان اسلام و زبان رایج بود و به همین دلیل آنها آثار خود را به عربی نوشتند. ابن سینا اکثر آثار خود را به عربی نوشت. من نمی‌توانم با ابن سینا مخالفت کنم. او مرد بزرگی است. ملاصدرا در قرن یازدهم آثار خود را به عربی نوشت. دیگران و حتی علامه طباطبایی نیز کتاب تفسیر خود را به عربی می‌نویسد که البته این کتاب اکنون ترجمه شده است. در گذشته رسم بر این بود که علما آثار خود را به عربی بنویسند. این مسئله به‌خاطر احترام به زبان قرآن بود. همچنین مسئله دیگری نیز هست که باید در نظر داشت. هر انسانی به هر زبانی که علم را می‌آموزد، به آن زبان راحت‌تر می‌نویسد. ایرانیانی که به انگلیس می‌روند و در آنجا فیزیک می‌خوانند و به ایران برمی‌گردند اگر بخواهند مطلبی در مورد فیزیک بنویسند، علی‌رغم اینکه ایرانی هستند، به انگلیسی راحت‌تر می‌نویسند. چون آن را به همان زبان خوانده‌اند. هر کس هر علمی را به هر زبان بیاموزد، به همان زبان راحت‌تر می‌نویسد. بزرگان ما از ابتدا به عربی می‌خواندند و بنابراین آثارشان را هم به عربی می‌نوشتند.

مرحوم دکتر مهدی حائری آثار خود را به عربی ننوشت، به فارسی نوشت و چقدر هم زیبا نوشت. یادم هست زمانی که اولین کتابی که از ایشان در نوجوانی خواندم، صرف نظر از افکار فلسفه، مسحور زبان فارسی آن شدم. والله راست می‌گویم. یک آخوند آنقدر زیبا فارسی می‌نوشت! علی دشتی را نمی‌گویم. آخوند قم فارسی را اینقدر زیبا نوشته است. این نکته مهمی است. او تا آخر هم آثار خود را به فارسی نوشت و کتاب حکمت و حکومت را هم به فارسی نوشته است و مقید بود که فارسی بنویسد. او فرزند مرحوم حاج شیخ عبدالکریم است.

بنده شاید خودم خیلی باور نداشته باشم که کسی به بیت خود افتخار کند. این به یک معنی خوب است و به معنی دیگر، وجه عقلی ندارد. بدون تردید، دکتر مهدی حائری یزدی آقازاده است. فرزند حاج عبدالکریم است که او فردی مهم، مؤسس حوزه و فقیه بزرگ است. اگر وارد خصوصیات حاج شیخ شویم، شرح مطول می‌خواهد که او فقیه بود و اخلاقیات حاج شیخ چه بود. چقدر این مرد بااخلاق و بزرگ‌مرد بود! ما که او را ندیده بودیم، اما خدا رحمت‌شان کند. فرزندان و نوه‌های او اینجا هستند. آنها می‌توانند بگویند که فرزند حاج شیخ

هستند. ما آقازاده‌هایی داریم که به چندین پشت خود افتخار می‌کنند که ما که بودیم. من نمی‌خواهم وارد این بحث بشوم. آقای دکتر مهدی حائری یزدی نمی‌گفت من که هستم، و به فامیل خود افتخار نمی‌کرد. البته فامیل او افتخار داشت و دارد. اما او بزرگی خود را به این که آقازاده است نمی‌دانست. او انصافاً درس‌خوانده بود، فلسفه اسلامی را خوب خوانده بود و همان‌طور که اساتید فرمودند، آن را به درستی خوانده بود. او از شاگردهای دوره اول امام خمینی است. اسفار خوانده بود و استادان دیگر را هم دیده بود.

او در سال‌هایی که در آمریکا بود بیکار ننشسته بود. همان‌طور که اساتید پیش از من فرمودند، او فعال بود. فلسفه غرب را به زبان اصلی غرب به خوبی خوانده بود و واقعاً مجمع الحکمتین بود. باید بگوییم که او جامع الحکمتین بود. مصداق جامع الحکمتین ناصرخسرو، دکتر مهدی حائری یزدی است.

او آثار زیادی ندارد ولی آنچه که دارد پخته، و قابل احترام است. و چقدر این مرد مؤدب بود و همان‌طور که فرمودند، چقدر اخلاقی بود. یادم می‌آید که یک وقت او اشکالی به یکی از قواعد کتاب قواعد فلسفی به ما کرده بود. اشکال او را یادم نمی‌آید وگرنه برایتان می‌گفتم. ما به ایشان جواب دادیم که اشکال شما وارد است. من مکرراً خدمت ایشان می‌رفتم و از محضرشان استفاده می‌کردم. جواب ایشان بسیار محترمانه و موقرانه بود. این نشان از اخلاق او دارد. او با نهایت احترام پاسخی داد. نمی‌خواهم بگویم که من از پاسخ او قانع شدم. چرا که من هنوز بر سر عقیده‌ام هستم. آدم‌ها معمولاً بر عقایدشان می‌مانند. منظور من طرز رفتار و برخورد ایشان است. او به معنی واقعی کلمه آقازاده بود. ولی با آقازادگی زندگی نکرد.

به بال خویش باید کرد پرواز
به بال دیگران نتوان پریدن

اگر پرنده‌ای بال داشته باشد پرواز می‌کند و می‌رود. اما نمی‌تواند بگوید بالی به من قرض بدهید تا بروم. او درس خوانده بود، فقه را خوب خوانده بود. اصول را خوب خوانده بود. در قم خوب درس خوانده بود. سال‌هایی که در غرب بود هم خوب آموخته بود و انصافاً در عصر ما، بدون هیچ‌گونه اغراق می‌توانیم از ایشان به عنوان جامع الحکمتین سخن بگوییم و همان‌طور که آقای محقق –همشیره‌زاده ایشان– فرمودند، او به فلسفه اسلامی بی‌اعتنا نبود. او ضمن اینکه مکتب‌های غربی را دیده بود، همچنان به عظمت و عمق فلسفه اسلامی باور داشت.

نمی‌خواهم از کسی اسم ببرم، اما گاهی می‌بینم یک آقا که اسفار خوانده و چه بسا اسفار را درس هم بدهد، یک کتاب پشت جلد سفید غربی خوانده، حال ببینید که چه چیزهایی می‌گوید. او نمی‌داند فلسفه اسلامی چیست. مزخرفاتی می‌شنوم از کسانی که فلسفه اسلامی درس می‌دهند. از شنیدن این حرف‌ها دلم خون می‌شود. اینها باید درست درس بخوانند. وقتی آدم فلسفه اسلامی را خوب نخواند، خواه ناخواه تحت فلسفه غرب قرار می‌گیرد. فلسفه غرب جاذبه دارد، روان‌تر و به‌روزتر است. کسی که عمق فلسفه ملاصدرا و ابن سینا را نفهمیده باشد، بی‌اختیار مجذوب فلسفه غرب می‌شود و می‌خواهد فلسفه اسلامی را در پرتو هگل، ویتگنشتاین و برتراند راسل تفسیر کند. کتاب‌های امروزی‌ها را بخوانید تا ببینید چه مزخرفاتی پدید می‌آید. یک فاجعه رخ داده است.

ایشان مردی بود که به بال خویش پرواز کرد. به بیت حال شیخ برگردم. خدا حاج کریم را رحمت کند. ما او را ندیده بودیم. ولی آنچه که از نوه‌ها و فرزندان او دیدیم این بود که همه بزرگوار بودند. آقا مرتضی که قدیس است. خدا رحمت‌شان کند. همه فرزندان و نوه‌های ایشان نیز همین‌طور هستند. این بیت، شریف بوده است. آقای محقق الان در خصوص مسئله مشاع صحبت فرمودند. من تردیدی ندارم که ما فقهای بزرگ زیادی داریم. ولی توجه به این نکته یک ذهن باز می‌خواهد که مسئله مشاع، مالکیت دولت را توجیه می‌کند. او چون فیلسوف بود، توانسته بود این جمله را بفهمد. مالکیت مشاع، توجیه مالکیت دولت است. اگر همین حرف درست فهمیده می‌شد و باز می‌شد و توضیح بیشتر داده

می‌شد، اکنون ما بسیاری از مشکلات را نداشتیم. این فقه ایشان بود. کتاب‌های فلسفه ایشان را خوانده‌اید. البته من خیلی أنها را نخوانده‌ام، ولی حکمت و حکومت را خوانده‌ام. نمی‌خواهم چیزی از حکمت و حکومت بگویم. به این دلیل که نمی‌توانم. این کتاب را بخوانید. در هر حال ایشان مردی واقعاً حکیم و فرهیخته بود.

خوشحال هستیم که آقای دکتر داوری را به سلامت می‌بینیم. شنیده بودیم که شما کسالت داشتید. خوشحال هستیم که کسالت شما برطرف شده است. ما می‌خواستیم به عیادت‌تان بیاییم، اما حال خودتان تشریف آوردید. از سلامتی شما خیلی خوشحال هستیم. الان بحث را تمام می‌کنم و نوبت به شما می‌رسد.

درباره شخصیت بزرگ دکتر مهدی حائری یزدی صحبت می‌کنیم که شما او را دیده بودید و خودتان نیز یزدی هستید. کمی از یزد صحبت کنم. یزد جای خوب و خوش آب و هوایی است، زارچ هم بد نیست. زمانی چند طلبه در اصفهان بودند که هم‌دوره ما بودند و همه زارچی بودند. یزد مردمی شریف و پرکار دارد. برای مناسبتی به یزد رفته بودم. همه ما در خیابان و همه جا فقیر و گدا زیاد دیده‌ایم. اگر کسی یک فقیر گدای یزدی دیده است به من بگوید. در یزد گدا وجود ندارد. یزدی بالذات فعال است، لذا گدا نمی‌شود. یزدی هم در کار فعال است، هم در قناعت فعال است و هم در علم.

فقهای بزرگ در یزد بوده‌اند. خود حاج شیخ عبدالکریم یکی از فقهای بزرگ شهر یزد است. آقا سید محمدکاظم یزدی (ره)، صاحب کتاب *عروة الوثقی* اهل یزد است. در طول تاریخ فقه، چند رساله عملی دیگری به این روانی و جامعیت می‌توانید پیدا کنید؟ حال قصه‌ای از آقا سید محمدکاظم یزدی بگویم. نقل شده که یک روز ایشان در زمان طلبگی با دوستان‌شان اطراف شطی در نجف بودند. ایشان یک مسئله فقهی را طرح می‌کند و به طلبه‌ها می‌گوید شما در مورد این مسئله فکر کنید تا من برگردم. سپس به شط می‌افتد، یک دور شنا می‌کند و برمی‌گردد و می‌پرسد آیا مسئله حل شد یا نه؟ او در یزد کویری چطور شنا کردن را یاد گرفته بود! در هر صورت یزد فقهای بزرگی داشته است. شما دو تن از این بزرگان را می‌شناسید: آقا سید محمدکاظم یزدی و حاج عبدالکریم. من ناسیونالیست نیستم اما ایرانی مآب هستم. من را ناسیونالیست ندانید. ولی ایرانی‌ام و ایران را دوست دارم.

حوزه نجف را عرب‌ها برقرار نکردند. تأسیس حوزه نجف با شیخ طوسی است. هزار سال است که این حوزه در آنجا هست. حاج شیخ عبدالکریم آن حوزه را در قم آورد؛ القم المشرفه. و چه کار خوبی کرد. ما ایرانی هستیم. حال دیگر لازم نیست به نجف برویم و درس بخوانیم. طلبه‌ها! به قم بروید. درس‌های قم کمتر از درس‌های نجف نیست. درس‌های فقه و اصول قم و همچنین فقهای قم، کمتر از فقهای نجف نیستند. آیت الله بروجردی در قم درگذشت. فقه آیت الله بروجردی کجا از فقهای نجف کمتر است؟ فقهای امروز قم هم کمتر از فقهای نجف نیستند. اگر فقیه بزرگی هم در نجف هست، او هم ایرانی است. نمی‌توانید یک فقیه عرب را نام ببرید. ما نمی‌خواهیم وارد این بحث‌ها شویم.

مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی فقیه، اصولی و ادیب بود و فارسی‌نویسی او بی‌نظیر بود. نمی‌گویم این فارسی‌نویسی در عالم آخوندی بی‌نظیر بود، بلکه حتی علی دشتی هم نمی‌تواند به این زیبایی فارسی بنویسد. ایرج میرزا از قلم فارسی دشتی تعجب کرد و شعری برای آن سرود:

گاه قلم بر کف دشتی نهی
بر قدم‌اش نقش بهشتی نهی

اگر ایرج میرزا قلم فارسی دکتر حائری یزدی را می‌دید، از قلم دشتی تعریف نمی‌کرد. قلم فارسی او زیبا است. او حکیم و جامع الحکمتین بود. فلسفه اسلامی و فلسفه غرب را به خوبی می‌دانست. مثل بعضی از امروزی‌ها نبود که یک کتاب پشت جلد سفید مطالعه کرده‌اند و حال مرتب فلسفه اسلامی را در فلسفه غرب غرق می‌کنند و چیزهایی می‌گویند که وقتی من کتاب‌های امروز را می‌خوانم حالم بد می‌شود. من بیش از این پرحرفی نمی‌کنم و طلب رحمت می‌کنم و بر روان پاک دکتر مهدی حائری یزدی (ره) درود می‌فرستم.

حائری: جامع الحکمتین

دکتر غلامرضا اعوانی
استاد فلسفه و رئیس انجمن حکمت و فلسفه ایران



خانم دکتر اعوانی: از جناب استاد اعوانی دعوت می‌کنم تشریف بیاورند. هر دو استاد بزرگوار گفتند که مرحوم استاد حائری جامع الحکمتین است. موضوع سخنرانی آقای دکتر اعوانی هم «حائری؛ جامع الحکمتین» است.

آقای دکتر اعوانی: أعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. حَسْبُنَا اللهُ وَ نِعْمَ الْوَکیلُ نِعْمَ الْمَوْلی وَ نِعْمَ النَّصیر. عذر می‌خواهم که شاید نتوانم آن‌طور که باید و شاید حق این جلسه را بگزارم، چون از پله افتادم و چند روزی حال بنده خوب نبود. ولی چون بزرگداشت استاد بزرگوار و عزیز ما، مرحوم استاد دکتر حائری بود بر من فرض و واجب بود که در این جلسه شرکت کنم و تا اندازه‌ای که بتوانم درباره استاد حائری یزدی به عنوان نمونه بارز جامع الحکمتین در روزگار ما و اهمیت آن بحث کنم.

اولاً باید بدانیم معنای جامع الحکمتین چیست. حکمت در نزد ما یک معنی بیشتر ندارد؛ یعنی مشترک لفظی نیست. متأسفانه بعضی‌ها کلماتی مثل فلسفه و حکمت را مشترک لفظی می‌دانند. این درست نیست. اگر مشترک لفظی باشد در یک زبان به صورت تصادفی مشترک لفظی است، اما در زبان‌های دیگر این‌طور نیست. مثل شیر در فارسی؛ آن یکی شیری است اندر بادیه، وان دگر شیری است اندر بادیه. ما نمی‌توانیم لفظ شیر را در زبان‌های دیگر به این معنی به کار ببریم. آنها

لفظ‌های دیگری دارند. ولی حکمت، فلسفه و علم را در همه زبان‌ها می‌گوییم حکمت، فلسفه و علم. اینها نمی‌توانند مشترک لفظی باشند. زیرا اگر مشترک لفظی باشند باید الفاظ دیگری را برای آنها وضع کنیم. در صورتی که تمام علما و حکمای تاریخ آنها را به یک معنا به کار برده‌اند و می‌برند. بنابراین با وجود فرق‌هایی که در میان آنها هست، نمی‌توانند مشترک لفظی باشند.

او جمع بین حکمتین بود؛ حکمت قرآنی (دینی) و حکمت رسمی (برهانی). البته ناصر خسرو رساله‌ای به نام جامع الحکمتین داشت. ولی جمع بین حکمت برهانی و قرآنی و عرفانی فلسفی یکی از دستاوردهای بسیار بزرگ حکمت ما است که در جاهای دیگر به این صورت دیده نمی‌شود. با اجازه سروران عزیز می‌خواهم این را عرض کنم که جمع بین حکمت برهانی و قرآنی در غرب –جز در دوره‌هایی– دیده نمی‌شود. در یونان، حکمت وحیانی به این صورتی که در اسلام هست نبود. در قرون وسطی تا حدودی بود، ولی در دوره جدید نوعی انفصال و گسستگی بین این دو حکمت ایجاد شده است. حکمت الهی در غرب حیات مستمری نداشت. در دوره سوفسطائیان حکمت بود، اما آن را مورد حمله قرار دادند. حکمت پیش از سقراطیان هم به حکمت بحثی مطلق تبدیل شد. در دوره قرون وسطی بیشتر شکل کلامی به خود گرفت. در دوره جدید هم این دو حکمت بنا به دلایلی از هم جدا شد. بنابراین ما نمی‌توانیم فلسفه جدید را فلسفه الهی یا فیلسوفان جدید را جامع الحکمتین بنامیم. در اسلام به معنی واقعی کلمه جمع بین حکمت وحیانی و حکمت برهانی و حکمت عرفانی (بحثی) صورت گرفته که مرحوم دکتر حائری یزدی، از اساتید بزرگوار ما، یکی از بهترین نمونه‌های آن است.

سخنرانی بنده سه بخش دارد. یکی درباره ایشان به عنوان یک شخص اســت. دوم، مقام ایشان در تاریخ فلسفه است و می‌خواهم ایشان را با چند فیلسوف بزرگ اسلامی مقایسه کنم تا ببینیم او در مقایسه با اینها چه وضعی داشته. سوم، چند خاطره است که می‌خواهم از ایشان نقل کنم. بنده به عنوان یک استاد بسیار عزیز همیشه به یاد ایشان هستم و برای ایشان فاتحه می‌خوانم.

ایشان در فقه و اصول شاگرد اساتید بزرگ بود. جمع بین فقه و حکمت از خصوصیات ایران است. فقیهِ حکیم را هیچ کجا جز ایران نمی‌بینید. اما متکلمِ فقیه (مثل اشعری) دارید. حکمت در جاهای دیگر اسلام وجود ندارد. فقط کلام است. در دانشگاه‌های خارج، در اندونزی و مالزی، چیزی به نام حکمت اسلامی وجود ندارد؛ به جای آن اصول عقاید یا فلسفه جدید هست. این یک دستاورد بسیار بزرگ ایران است که بنده بعداً به عنوان یک مسأله به آن می‌پردازم که چطور شد که این تنها در ایران ظهور کرد.

پس اولاً در فقه و اصول شاگرد اساتید بزرگی مانند والد مکرم خودشان است. گرچه هیچ‌وقت از ایشان به عنوان استاد نام نمی‌برد، اما صد در صد استاد او بوده و اولین تأثیر ایشان از والد مکرم ایشان، مرحوم آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی بوده. بعد سالیان دراز شاگرد آیت الله العظمی بروجردی بود. ایشان نوشته و گفته بود اولین کسی که از آیت الله بروجردی اجتهاد مطلق گرفت من بودم. همچنین نزد آیت الله سید محمد حجت کوه کمری و آیت الله سید احمد خوانساری شاگردی کرده است. «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ». البته در جایی نقل می‌کند که مدتی هم به نجف رفتم، اما در آنجا چیزی ندیدم و برگشتم. این حرف را آقا علی مدرس هم می‌زند. آقا علی مدرس می‌گوید بعد از اینکه فقه خواندم به آنجا رفتم، ولی دیدم چیزی نیست، برگشتم. البته شاید درس‌هایی که آنجا می‌دیدند درس‌های ابتدایی بود. به هر حال چنین حرفی را گفته‌اند.

در فلسفه به مدت دوازده سال شاگرد امام راحل بود. درس اسفار و شرح منظومه را به طور خصوصی نزد ایشان خواند. محضر سید احمد خوانساری که در تهران بودند اما در آن زمان در

قم تشریف داشتند و همچنین نزد میرزا مهدی آشتیانی که از حکمای بزرگ دوران ما بودند هم در تهران و هم در قم تلمذ کردند. اینها واقعاً اساتید بزرگی بودند. حتی مدت کوتاهی —ولو یک سال– تلمذ کردن نزد این اساتید، انسان را برمی‌کشد.

ایشان از نادر کسانی هستند که در عین تبحر تمام در فقه و حکمت، در دانشگاه‌های مختلف خارج، مثل هاروارد، میشیگان، جورج تاون و تورنتو، درس منظم خواندند. در حالی که از لیسانس برای تدریس دعوت شده بود. این خیلی تواضع می‌خواهد. مثلاً اگر مرا به یک جایی دعوت کنند، من می‌گویم من استادم، چه نیازی دارم که بروم در آن کلاس شرکت کنم. او در دانشگاه میشیگان در کلاس لیسانس شرکت کرد. سپس در دانشگاه هاروارد و میشیگان لیسانس گرفت. و بعد در جورج تاون فوق لیسانس گرفت. و در آخر هم برای دکتری به تورنتو رفت. ایشان استاد ما بود. یکی از افتخارات من این است که شاگرد ایشان بودم. الهیات *شرح منظومه* را به طور کامل نزد ایشان خواندیم. همچنین در همین‌جا کلاس‌های فلسفه ابن‌سینا (الهیات *شفا*) درس می‌دادند. ساعت شش صبح کلاس‌ها پر بود. چون صبح زود درس می‌داد، از جاهای مختلف شاگرد می‌آمد و اینجا پر می‌شد. امیدوارم که این کلاس‌ها ثبت شده باشد، اما نمی‌دانم آن موقع ضبط می‌شد یا نه.



پس از گذراندن این دوره، دکتری گرفته بود. در حالی که خودش استاد تمام بود. *کاوش‌های عقل نظری* یک کتاب اجتهادی است. او بعد از نوشتن این کتاب به بهترین دانشگاه کانادا –که فلسفه اسلامی هم دارد– رفت تا دکتری بگیرد. در آنجا فلسفه اسلامی درس می‌داد و تلمذ می‌کرد. هفت سال طول کشید تا دکتری بگیرد. همه درس‌ها را با استادان بسیار بزرگ و سرشناس نظیر فرانکنا گذراند. بنده این خصوصیت را نه تنها در ایران، بلکه شاید در جهان اسلام هم جز ایشان در کسی ندیدم؛ که کسی که فقیه حکیم است و حکم اجتهاد دارد برود دکتری بگیرد. ایشان خیلی مورد احترام بود. بنده دیده‌ام در تقریظ‌هایی که بر کتاب‌شان نوشته شده بود تا چه حد به ایشان احترام می‌گذاشتند.

اما ایشان چند تعریف از فلسفه کرده. او طوری می‌دیده که دین بدون فلسفه و حکمت نمی‌توانست باشد. ما گاهی از طرف دین حرکت می‌کنیم، که در آن صورت این مسأله برای ما روشن نیست. قرآن خودش را حکمت می‌گوید. يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ. أدعُ إِلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالحِكمَةِ وَالمَوعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجادِلهُم. دعوت کن. حکمت بخوان. حکمت اساس است. خداوند وقتی پیامبران را مبعوث کرد، در عهد الست از آنها میثاق گرفت. در قرآن یک میثاق غیر از میثاق عام، میثاق انبیاء است. وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتابٍ وَ حِكْمَةٍ؛ که من کتاب و حکمت را به شما دادم. کتاب همیشه با حکمت است. ما متوجه این نکته نیستیم. ایشان علاوه بر این، از راه فلسفه رفته و ثابت کرده که دین بدون فلسفه نمی‌شود.

او می‌گوید فلسفه پی‌جویی حقیقت است. دین هم پی‌جویی حقیقت است. بنابراین هیچ فرقی ندارند. همچنین می‌گوید اصول دین را باید با استدلال پذیرفت، نه با تحکم. دین تحکمی نیست. باید با استدلال باشد. لفظ برهان و حجت و حکمت و علم چندین بار در قرآن استفاده شده و مورد تأکید است. تفکر و تدبر و تعقل و فهم و شعور هم همین‌طور. لَا يَشْعُرُونَ یعنی شعور ندارند. شعور و فهم داشتن، اصل و اساس دین است. حکمت و عقل و تفکر، اساس است. بنابراین می‌گوید باید دین را با استدلال پذیرفت، نه با تحکم. ایشان می‌فرمایند اگر بگویند چرا فلسفه می‌خوانید یعنی اینکه چرا در شناختن خویش کاوش می‌کنید. فلسفه خودشناسی است. همه علوم پدیداری‌اند. عرضی‌اند. فلسفه طولی است. تنها چیزی که درباره حقیقت اشیا بحث می‌کند حکمت است. علوم پدیداری‌اند.

حال کسی که این پدیدارها را تبدیل به حقیقت تبدیل کند حکیم است. کسی که عرض را طول کند حکیم است. هر عرضی را، حتی عرض

این علوم را طولی کنید، می‌شوید حکیم. در جای دیگری می‌فرمایند در اصول عقاید (توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد) چطور می‌توان بدون فلسفه از عهده آنها بیرون آمد؟ همچنین می‌گوید اگر کسی اینها را بدون برهان بپذیرد فقط کورکورانه پذیرفته است و فایده‌ای ندارد. دین مبتنی بر علم و حکمت است. می‌فرمایند حقیقت‌یابی فصل ممیز انسان از دیگر موجودات است. تنها انسان از میان کل موجودات، حتی فرشتگان، در جستجوی حقیقت است. می‌فرمایند فلسفه مبتنی بر برهان است؛ برعکس کلام که از مسلمات و مشهورات یافته. می‌فرمایند فلسفه مساوی با هستی خود انسان است. اگر فلسفه را کنار بگذارید انسانیت را کنار گذاشته‌اید. چرا؟ چون انسان حیوان ناطق تعریف شده است. ناطق یعنی چه؟ یعنی درّاک حقیقت. اگر نطق (درک حقیقت) را از انسان بگیرید یک حیوان محض می‌شود. این هم در دین است و هم در فلسفه. همچنین می‌فرمایند نتایج عملی فلسفه، تمام رفتار، کردار، سیاست، اقتصاد و تمام شئون عملی و نظری و اجتماعی انسان است. سیاست جای خاصی دارد و مبتنی بر دو اصل است: یک حکمت و دیگری عقل. علوم عرضی است و فلسفه طولی. این خیلی مهم است. شک نکید که همه علوم پدیداری‌اند. هر علمی که ما در دانشگاه یا در حوزه می‌خوانیم پدیداری است. فقه و کلام هم پدیداری است. برای اینکه باید در اصول خودش به حق که مبدأ المبادی است برسد. تنها علمی که انسان را به مبدأ المبادی می‌رساند حکمت است و لا غیر. به همین دلیل است که حکمت چنین جایگاهی دارد. ایشان در جایی می‌گوید از اینکه امروز علوم پیشرفت کرده فریفته نشوید. برخی تصور می‌کنند علوم که پیشرفته کرده‌اند حکمت است. برعکس است. طول زیاد شده است و عرض کم. منظور او این است. امروزه عرض علوم خیلی زیاد شده اما به همان اندازه طول زیاد شده است. حال می‌خواهیم فرهنگ اسلامی را پدیدارشناسی کنیم. الان تاریخ گذشته است. پدیدارشناسی لازم است. فنومنولوژی خیلی حرف برای گفتن دارد. درباره حکمت پدیدارشناسی کنیم. یعنی چه؟ چرا حکمت اسلامی فقط در ایران وجود داشت و کشورهای عربی ضد حکمت بودند؟ این خودش پدیدارشناسی می‌خواهد.

از خصوصیات فرهنگ ایرانی، چه پیش از اسلام و چه بعد از اسلام، حکمت به معنای عام و خاص است. ایرانی‌ها حکمت را دوست داشتند. قبل از اسلام هم خرد بود. خرد همان حکمت است. دین و فلسفه و حکمت یکی بود. در شرق بین فلسفه و دین دوگانگی نبود. در دین زردشت خرد بود. یونانیان زردشت را بزرگترین حکیم می‌دانستند. در هند هم فلسفه و دین یکی است. در کتابی هم که آقای شایگان نوشته هیچ فرقی نیست. در چین هم همین‌طور است. در چین کنفوسیوس را حکیم بزرگ می‌دانند. آنها لفظ نبی ندارند. او را حکیم می‌دانند. دین را حکمت دانستن در شرق خیلی رواج داشت.

حال می‌خواهیم پدیدارشناسی کنیم که چطور شد ایرانی‌ها در عالم اسلام تشیع و حکمت را پذیرفتند و برعکس، در جاهای دیگر اسلام، اشعریت و سایر چیزهای ضد حکمت بود. بزرگان اشعری هم ایرانی بودند، منتها بازارشان نگرفت و حکمت جایگزین شد. ظهور اشعریت در جهان عرب با آنکه برخی از بزرگان آن ایرانی بودند خیلی مهم است. فلسفه جز اندلس –که ساکنان آن هم عرب نبودند؛ مستعرب بودند– در جایی رواج نداشت.

پشت نهضت ترجمه در بیت الحکمه هم ایرانیان بودند؛ نوبختیان و برمکیان. مأمون بزرگ‌شده و فرمانروای خراسان بود و پایتخت او هرات بود. بنابراین پشت پرده نهضت ترجمه، ایرانیان بودند. در زمان متوکل، بعد از مأمون، اصلاً فلسفه از بین رفت و دوباره گرایش ضد فلسفی ایجاد شد. و می‌دانید که سهروردی هم به شهادت رسید.

یکی از دلایل گرایش ایرانیان به حکمت برمی‌گردد به اینکه ایرانیان حکومت داشتند. حکومت بدون حکمت نیست. یکی از قدرت‌های بزرگ دنیا در طول تاریخ ایران بوده است. وقتی ایرانیان یونان را گرفتند یونان یونان شد. جنگ ماراتون، اول تاریخ یونان و غرب است. دوم فهم آنها از معنایَ حکمت و علم از قرآن بود. لو کان الدین (او العلم) معلقا بالثریا لتناوله رجال من ابناء الفارس. در علت گرایش ایرانیان به علم و حکمت این دو عامل دست به دست هم داد.

مکتب‌های مختلفی مانند کلام و عرفان به وجود آمد. اما تفاوت فلسفه با عرفان از نظر استاد حائری این است که فلسفه قائم به برهان است.

هیچ چیزی که قائم به برهان نباشد در فلسفه پذیرفتنی نیست. بنابراین عرفان را مادامی که قائم به برهان است –مثل آن طوری که ابن‌سینا گفته– می‌پذیریم. لازمه علم برهان، علم منطق است. ایشان فوق العاده به منطق خواندن نزد اساتید اهمیت می‌دادند؛ اینکه کدام کتاب منطق را نزد چه استادی خوانده است. منطق در قم و تهران و دیگر در غرب خیلی پیشرفت کرده است. در غرب الان دو سه قرن است واقعاً به زوایای منطق رسیده‌اند. این لازم است، ولو اینکه از آن استفاده نمی‌کنند. مثل چاقوی تیز کرده‌ای که فقط در علوم استفاده می‌شود، نه در حکمت الهی.

روش ایشان خیلی به ابن‌سینا شباهت دارد، یعنی خیلی برهانی است. ابن‌سینا در کتاب *شفا* مابعدالطبیعه را خیلی الهی کرده است. شما مابعدالطبیعه ارسطو را که به روایتی ۱۴یا ۱۶ کتاب است، با مابعدالطبیعه ابن‌سینا که دو کتاب است، الهیات بالمعنی الاعم و الاخص، مقایسه کنید. در کل تاریخ اعم و اخص از ابن‌سینا شروع می‌شود، نه از فارابی. رساله *فصوص الحکمة* هم از فارابی نیست. مسلم بدانید که از ابن‌سیناست. هم بیان‌اش و هم اعم و اخص بودن‌اش که در *کتاب الحروف* نیامده. این یک تاریخچه دارد. اینکه ابن‌سینا دعا کرد و نماز خواند، و مسأله حل شد. یا در مطالعه رساله فارابی یک گیری داشت که می‌گوید چهل بار آن را خواندم. یعنی همین اعم و اخص، موضوع علم مابعدالطبیعه بوده؛ که موجود بما هو موجود است. برخلاف ارسطوئیان که موجود بما هو موجود، خدا و علت را موضوع می‌دانستند، ابن‌سینا تنها یک موضوع را قرار می‌دهد و بر این مبنا، اونتولوژی را تأسیس و تئولوژی را جدا کرد و گفت مسائل علم نمی‌تواند موضوع باشد. خدا و علیت مسأله هستند، بنابراین نمی‌توانند موضوع باشند. این را در اول برهان می‌گوید. بنابراین تنها یک موضوع دارد که واضح و بدیهی است؛ موجود. و واجب و ممکن، بالقوه و بالفعل، و علت و معلول همه عوارض ذاتی آن هستند. این در ارسطو و در هیچ فیلسوفی قبل از او نیست. بحث واجب و ممکن و تقسیم الهیات به اعم و اخص بسیار مورد تأکید اوست.

بنده در دقایق منطقی بسیار سر کلاس ایشان استفاده کردم. ایشان خیلی دقت داشتند. مسأله



ذاتی باب برهان و باب ایساغوجی خیلی مهم است. ایشان آن موقع بسیار روی این مسأله تأکید کردند که راهگشای حل بسیاری از مسائل است. بعضی‌ها ذاتی را فرق نمی‌گذارند.

ابن‌سینا مخصوصاً در روش‌شناسی علوم برهانی کاری کرده است کارستان، که هنوز به آن توجه نکرده‌اند. با این روش‌شناسی است که الهیات را به اعم و اخص تقسیم کرده. مثلاً نسبت موضوع با محمول در قضایای برهانی و نسبت آنها با مبادی یک بحث بسیار مفصل است. بحث‌هایی درباره عرفان‌شناسی فلسفی، حدوث زمانی و ذاتی، نظریه علیت و نظریه کلی طبیعت، اصل هویت، قاعده الواحد، ارتباط عقل عملی و نظری دارد. امروزه غربی‌ها درباره ارتباط عقل عملی و نظری خیلی اشتباه می‌کنند. مثلاً کانت عقل نظری را از کار می‌اندازد و عقل را در حوزه عملی، یعنی در حوزه اراده می‌پذیرد. این بسیار اشتباه است.

ابن‌سینا فیلسوف محض است. یعنی در کتاب برهان حتی یک آیه قرآن نمی‌آورد. اما خیلی الهی کرده است. همین برهان وجوب و امکان او واقعاً بر همه براهین انّی ترجیح دارد. همان‌طور که ژیلسون گفته است اصل براهین انّی همین برهان است.

اما ابن‌سینا مسائل شرعی را برهانی کرده است. کتاب دهم *شفا* بحث نبوت، عبادات و معاملات دارد و همه را از دیدگاه برهانی بررسی کرده

است. او هم همین کار را کرده است. یعنی این دو را با هم درنمی‌آمیزد. و خیلی مرحوم بروجردی را می‌پسندد. می‌گوید با اینکه مرحوم بروجردی شاگرد میرزا جهانگیرخان بود و یک علامه حکیم بود، ولی هیچ‌وقت مسائل حکمی را با اصول فقه مخلوط نمی‌کرد. بنابراین ابن‌سینا این خاصیت را دارد و مرحوم استاد حائری هم به نحو کامل این مسأله را رعایت کرده است.
و اما ارتباط او با سهروردی. او گرچه اشاراتی دارد، اما در مورد مسأله نور زیاد بحث نکرده است. با این حال در خصوص علم حضوری و علم کشفی خیلی بحث کرده است. رساله دکتری او که درباره علم حضوری است به صورت کتاب شده که کتاب بسیار مهمی است. نمی‌دانم آیا به فارسی ترجمه شده یا نه. ترجمه آن هم بسیار مشکل است، چون خیلی اصطلاحی است. علم ذوقی و علم شهودی غربی‌ها با علم شهودی عرفا فرق دارد. سهروردی همیشه علم شهودی اتصالی دارد. اتصالی یعنی علم شهودی که به حق متصل شده. این با علم شهودی که امروزه می‌گویند خیلی تفاوت دارد. همچنین بحثی درباره عرفان دارد و عرفانی را که آمیخته با حکمت باشد می‌پذیرد.

در دوره صفویه در پدیدارشناسی دینی اتفاقی می‌افتد و آن این است که علمای فقیه از اقصی دیار لبنان و بحرین و عراق به ایران می‌آیند. بنابراین ما در این دوره حکمای فقیه داریم. حکمایی مثل میرداماد و ملاصدرا که در عین اینکه حکیم بودند از فقهای بزرگ هم بودند. این بزرگترین دستاورد این دوره است.
استاد حائری هم فقیه است، هم اصولی است و هم حکیم است. در ملاصدرا که واضح است؛ اصالت وجود او، مفهوم و مصداق وجود، اشتراک لفظی و معنوی وجود، اتحاد عاقل و معقول. همچنین بحث‌های مفصلی در خصوص مباحث الهیات بالمعنی الاعم و الاخص، نظریه «هست و باید» که در غرب خیلی مطرح است. مخصوصاً خیلی به هیوم عنایت دارد و درس‌های زیادی از او گرفته است. به خیلی از اشکالات هیوم پاسخ داده است. خیلی جاها با فلسفه اسلامی مطابقت دارد و خیلی جاها هم ندارد. در مورد اینها بحث کرده است. همچنین درباره وحدت وجود فلسفی و نظریه هرم هستی هم بحث کرده است. هرم هستی یکی از نظریات بسیار مهم ایشان است. نظریه کلی طبیعی و فرد بالذات یکی از مسائلی است که به نظر ایشان کارگشای حل بسیاری از مسائل فلسفی است.

خانم دکتر اعوانی: قرار بود یک خاطره بگویید.

آقای دکتر اعوانی: ما هربار امتحان می‌دادیم من نمرات خوب می‌گرفتم. یک دفعه نمره خوبی به من نداد. به من گفت اینجا شما در اصطلاحات اشتباه کرده‌ای. این اصطلاح درست نیست. بیا برایت توضیح بدهم. به من قشنگ توضیح داد. من برای اینکه در آن درس نمره خوبی بگیرم کتاب‌های خیلی متفرقه خوانده بودم. آنها را جمع کردم و ایشان گفت این درست است.
فراموش نمی‌کنم ایشان همه ساله در ایام عاشورا سه روز مراسم داشت و بهترین واعظان را دعوت می‌کرد و ما بهره علمی می‌بردیم. من می‌رفتم. سال آخر که رفتم دیدم در بسته است. آقازاده بزرگوار ایشان در را باز کردند و گفتند مراسم نیست، اجازه بدهید به حضرت استاد بگویم. ایشان گفتند مرا صدا بزنید که به داخل بیایم. ساعت ده بود. ما آن روز تا ساعت ۲:۳۰ – ۳ صحبت کردیم. ایشان در آنجا یک خاطره به من گفت که نشان‌دهنده عظمت ایشان است. گفت وقتی من می‌خواستم به مدرسه بروم، پدرم مرا به یک فرد یزدی سپرد. او به من گفت درست است تو پسر آیت الله العظمی شیخ عبدالکریم هستی ولی این نباید هیچ تأثیری در علم تو داشته باشد. تو باید آنقدر روی زمین بنشینی و درس بخوانی تا پاهای تو ناسور شود. می‌گفت هنوز این توصیه در گوش من است. و واقعاً همینطور بود. تا آخرین لحظه عمر خودش از تعلم و آموختن و آموزاندن دست برنداشت. همیشه به دنبال علم بود. ایشان به یک معنا یگانه بود. من خصوصیات ایشان را خیلی اشاره‌وار گفتم. ما به روح پرفتوح ایشان فاتحه می‌فرستیم. ادامه راه ایشان را انشاء الله برای خودم و برای جوانان خیلی توصیه می‌کنم. والسلام علیکم.

حائری و مابعدالطبیعه

دکتر سید محمود یوسف ثانی
استاد منطق و عضو هیأت علمی مؤسسه پژهشی حکمت و فلسفه ایران



بسم الله الرحمن الرحیم. بنا شد در این جلسه که به مناسبت بزرگداشت مرحوم استاد دکتر حائری یزدی منعقد شده است، بنده کمترین که چند سالی توفیق داشتم که در خدمت ایشان باشم هم چند کلمه‌ای عرض کنم. البته در اینجا شاگردان مرحوم آقای دکتر حائری مثل آقای دکتر عمادزاده و جناب آقای رضوی، اقدم و افضل از من هستند. در ادامه در خدمت آقای عمادزاده نیز خواهیم بود.

شاید یکی از بهترین ادوار تحصیلی من چه در دانشگاه و چه در خارج از دانشگاه، همان ایام و سال‌هایی بود که به خدمت ایشان مشرف می‌شدیم و درس می‌گرفتیم. ایشان قطعاً بزرگ‌ترین و بهترین استاد فلسفه‌ای بودند که دیده‌ام و داشته‌ام. بعد از او، ما دیگر استادی به آن بزرگی و عظمت ندیدیم. یادم هست که ۲۵ سال پیش، آقای دکتر دینانی و بعضی از دوستان‌شان به منزل ایشان آمدند. آقای دکتر دینانی به ایشان گفتند که ما خیلی خوشحال هستیم و خدا را شاکریم که از بین اساتید گذشته، شما هنوز هستید و اگر امروز معضلات و مشکلاتی در فسلفه پیش می‌آید، پشت‌وپناهی داریم، پشت‌گرم

و مستظهر به وجود شما هستیم. ایشان این گونه مورد توجه بودند و حق هم بود. گمان نمی‌کنم که بعد از او بتوان این سخن را در حق کسی به این اندازه و مقدار گفت. به قول مولانا:

این نفس جان دامنم برتافته است بوی پیراهان یوسف یافته است

کز برای حق صحبت سال
بازگو شرحی از آن خوشحال

چون جلسه ما مقداری طولانی ش
من قبل از اینکه وارد بحث اصلی
می‌خواهم مقداری راجع به خودشان
کنم. با اینکه به نظرم رسیدن به حریم
با ایشان قدری سخت بود و هر ک
نمی‌توانست به راحتی به این حریم
ورود کند، ولی وقتی کسی وارد
این حریم می‌شد، ایشان واقعاً رفیق
بودند. با وجود اینکه ما هیچ قرابتی
از آن جهت با هم نداشتیم، اما انصافاً
من معنای حقیقی رفاقت بین استاد
و شاگرد را در ایشان دیدم. وقتی
من خدمت آن استاد بزرگ با آن سن
و سال می‌رفتم، احساس می‌کردم
که نزد دوستی می‌روم که می‌توانم
با او درد دل کنم، حرفی بزنم،
مشورت بگیرم و چیزی بخواهم.
به قول مرحوم یحیی مهدوی که
در مقدمه *مصنفات* در حق مجتبی
مینوی می‌گوید «اوست که جان
روان دوستی اوست». آقای حائری
این‌طور بودند و از این جهت فکر
که ایشان غیر از تعلیم، حق تربیت و
زیادی بر دوستان و اطرافیان‌شان دا

علی‌رغم اینکه به نظر می‌آمد ترفع و عزت نفسی در وجود ایشان هست و به نظر می‌رسید که اگر اشکال یا نقدی بر رأی و نظرشان وارد آید ممکن است موضع بگیرند، اما در حقیقت این‌طور نبود. یادم هست که یک روز من *آگاهی و گواهی* را با *رساله تصور و تصدیق ملاصدرا* –که مصحح آن چاپ شده بود– مقابله کرده بودم. چندین مورد که به نظرم می‌رسید جای بحث دارد و ممکن است در آنها اشکال باشد را یادداشت کردم و با قدری خوف و ترس و لرز به خدمت‌شان بردم. ولی خدا می‌داند که وقتی همه اشکالات را بر ایشان عرضه کردم، اولاً در هیچ کدام مناقشه نکردند و همه را قبول کردند و بعد گفتند که دلم

گر نوشته‌ها و مقالات من مورد نقد
گیرند، از این سنخ و از این دست
تعبیر ایشان، منصفانه و با مراجعه
مراجع و متون باشد. این گفته برای
آموز بود و در عین حال، جالب و
تعجب‌آور بود. چون قبل از این
رد، تصور دیگری داشتم.

ایشان شأن مترفعی داشتند. ببینید که
ایشان در آخر یکی از مکاتباتی که
با مرحوم آقای طباطبایی دارند چه
خضوعی نسبت به ایشان می‌کنند و
می‌گویند ما باید از محضر افادت‌اثر
ایشان پوزش بطلبیم و به این شعر
مرحوم ادیب نیشابوری استشهاد
کنیم:

این همه بیهده ژاژخواهی
نیست جز بهر طبع‌آزمایی
ورنه اندر شعار گدایی
ن همان باستانی گدایم

رم این شعر تاریخچه‌ای دارد که
نباشد آن را خدمت‌تان عرض کنم.
حساس می‌کنم آقای حائری به این
هم توجه داشتند. این شعر بخشی از
زا عبدالجواد ادیب نیشابوری، ادیب
. آغاز آن این است:

من که پابست دام و بلایم
دست فرسوده رنج و عنایم
پادشاه زمین فنایم
خسرو آسمان بقایم
من همان شاهبازم که نبود
جز بر اوج حقیقت مجازم
گرچه در چشم خودبین زاهد
چون حقیقت بسی بی بهایم

این شروع آن شعر است و تا آنجا ادامه می‌یابد که ادیب ترفعی می‌گیرد و از خودش تعریف می‌کند:

لیس فی طیلسانی سوی هو
فاخته‌وار چندی به کوکو
یاوه هر سو مپوی ای خداجو
من خدا، من خدا، من خدا

ظاهراً این شعر به گوش حاج می خراسانی می‌رسد و او انگار می‌خو را ادب کند و بگوید که تو با حضر تعالی خوب صحبت نکردی. به هم یک ترکیب‌بند می‌سراید که در بخش به این شعر ادیب اشاره دارد:

نیست جز فقر در طیلسان
نیست جز عجز طی لسانم

و در ادامه به این بند می‌رسد:

بنده را پادشاهی نیاید
از عدم کبریایی نیاید
بندگی را خدایی نیاید
از گدا جز گدایی نیاید
من گدا، من گدا، من گدایم

این شعر به گوش ادیب می‌رسد و ادیب تتمه‌**ای** که آقای حائری نقل کرده است را می‌سراید:

این همه بیهده ژاژخواهی
نیست جز بهر طبع‌آزمایی
ور نه اندر شعار گدایی
من همان باستانی گدایم

به نظرم، هم شعر و هم سابقه و لاح شعر، مورد نظر آقای حائری بوده در همان زمان، یکی از آقایان مست که از آنجا آمده بود یا همانجا بود- را برای آقای طباطبایی می‌نویسد لسان نامؤدب و تندی دارد. وقتی با هم مقایسه می‌کنیم می‌بینیم که حائری چقدر زبان مؤدبانه و با حفظ [illegible] است و آن زبان چقدر زبان تند، گزنده و قدری خارج از ادب است؛ آن هم با کسی مثل علامه طباطبایی که ایشان نیاز به توضیح و بحث ندارند.

اینها مقدماتی بود که بتوانم آقای حائری را قدری از دیدگاه خودم معرفی کرده باشم و البته سخن من بیش از این حرف‌ها است ولی الان وقت‌تان را بیشتر نمی‌گیرم. عنوان عرایض من این بود که می‌خواستم چند کلمه‌ای درباره نظر مرحوم علامه طباطبایی درباره مابعد الطبیعه عرض کنم. البته حول و حوش انتخاب عناوین قدری تداخلات وجود [illegible] از مطالبی که می‌خواستم عرض [illegible] دکتر اعوانی فرمودند. بنابراین من [illegible] را تکرار نمی‌کنم.

آقـای حائری در فلسفه غرب عمیق داشتند، ولی به نظر می‌آید از همه آن مطالعات، نظر ایشان [illegible] به مابعد الطبیعه تفاوتی با آنچه [illegible] حکمای اسلامی در این باب گفته‌اند نکرده است. با اینکه اگر الان شما کتاب‌های فلسفی غربی را باز کنید تقریباً دیگر هیچ کدام مثل امروز ما -که تابع همان سخن ارسطو هستیم- فلسفه را این‌گونه توضیح نمی‌دهند که علم به احوال و عوارض موجود است از آن حیث که موجودند، اما ایشان بعد از همه آن مطالعات، به هر دلیلی —که البته قدری از آن را در همین کتاب‌هایی که اسم بردم توضیح دادند و در مقاله مستقلی هم گفتند- مابعد الطبیعه را همچنان بنا به تعریف ارسطو، همان [illegible] به احکام و عـوارض موجود [illegible]. ولی به نظرم ایشان مسئله را [illegible]، آنچه که دیگران گفتند قدری تنقیح ایشان در بیان موضوع فلسفه اولی [illegible]طبیعه به سه حیثیت توجه کرده‌اند [illegible] یک از این حیثیات، موضوع فلسفه [illegible]ست. به عبارت دیگر، موجود با چه [illegible]یثیتی موضوع فلسفه است؟ آنگاه ایشان آن سه حیثیت معروفی که چندجا در کتاب‌هایشان گفته‌اند را ذکر می‌کنند و با خارج کردن آن دو حیثیت دیگر نشان می‌دهند که موجود با کدام یک از آن حیثیات موضوع فلسفه است. آن سه حیثیت، حیثیت تعلیلی، حیثیت تقییدی و حیثیت اطلاقی است که حیثیت اطلاقی در مقابل دو حیثیت دیگر تا حدودی از اصطلاحات و ابتکارات خودشان در خصوص موضوع فلسفه

است. ایشان بعد توضیح می‌دهند که چرا وجود و موجود به حیثیت تعلیلی موضوع فلسفه نیست و چرا به حیثیت تقییدی نیست و چرا باید به حیثیت اطلاقی باشد.

اما اگر موضوع فلسفه به حیثیت اطلاقی باشد، ایشان از این مسئله نتیجه گرفته‌اند که بر این اساس هر قضیه‌ای که درباره موجودیت هر شیئی گفته شود –با توجه به اینکه موجود با حیثیت اطلاقی موضوع فلسفه است– آن قضیه‌ای که محمول آن موجود باشد، قضیه‌ای از قضایای فلسفه خواهد بود و هیچ علمی از این حیث –نه از حیث مبادی خود و نه از حیث نتایج خود– از فلسفه مستغنی نیست. بلکه فلسفه از یک جهت مبدأ علوم است. چون آن‌طور که معروف است و می‌دانید، مبادی و مبانی علوم را فلسفه درست می‌کند و تحویل می‌دهد. آن مبادی، مبادی تصوری، مبادی تصدیقی و موضوع هستند. امروز در کتاب *پرسش‌های بنیادین فلسفه*[1] دیدم که آنجا هم حرف همین است که یوئینگ هم به عنوان یک فیلسوف راسیونالیست کانتی –که از این جهت آقای حائری کاملاً شبیه او بودند– معتقد است که مبانی علوم باید در فلسفه درست شود. هیچ حرفی نیست که به حکمای ما انحصار داشته باشد. آنها هم معتقدند که در همه علوم، سلسله قواعد و مباحث و اصول مطرح است که هیچ علمی آن قواعد و اصول را در حوزه موضوع خود ندارد تا از آنها بحث کند. آنها باید در فلسفه اثبات شوند. ولو که گفته باشند فلان علم از فسلفه جدا شده است و مثلاً روان‌شناسی از فلسفه کم شده است، ولی همچنان قائل‌اند که علوم دیگر نمی‌توانند درباره آن سلسله از مباحث بحث کنند.

مطلب دوم این است که ایشان می‌گویند فلسفه هم مبدأ علوم است و هم منتهای علوم است. ما مبدأ آن را تقریباً از قبل می‌دانیم. اما فلسفه چطور منتهای علوم است؟ می‌گویند هر علمی وقتی به یک حقیقت می‌رسد، نهایتاً آن حقیقت یافته خود را در قالب یک قضیه هلیه بسیطه بیان می‌کند و می‌گوید فلان چیز موجود است. به محض اینکه قضیه‌ای درست شد که محمول آن موجود باشد، آن قضیه متعلق به دامنه حکمت و فلسفه است و هیچ علمی نیست که موجود جزء محمولات مسائل‌اش باشد و فقط فلسفه این خاصیت را دارد. از این جهت وقتی کار همه علوم به سامان رسید و اکتشافات‌شان را کردند و در حوزه آن اکتشافات، قضایا و مسائلی را بیان کردند که محمول‌اش وجود بود، بازگشت آن به مسئله فلسفه خواهد بود. بنابراین فلسفه هم ام‌العلوم است –از این جهت که علوم از آن نشأت می‌گیرند– و هم منتهی‌العلوم است –که نهایتاً علوم به آن برمی‌گردند–. منتهی بودن فسلفه برای علوم از نکاتی است که من در نوشته آقای حائری دیدم و در جاهای دیگر به این معنا ندیده‌ام.

مطلب دیگر اینکه اگر فلسفه جست‌وجو و پیگیری حقیقت است و پی‌جویی حقیقت همان فصل ممیز انسان از سایر موجودات است، بنابراین فلسفه همان حقیقت انسان و فصل ممیز انسان از سایر موجودات است. اینجا است که ایشان سراغ حرف دکارت می‌روند که «می‌اندیشم پس هستم». ایشان می‌گویند «تفلسف می‌کنم پس هستم». برای اینکه بنا به این تعبیر، هستی و وجود هیچ کس از پی‌جویی حقیقت خالی نیست و فلسفه ام‌العلوم و رأس‌العلومی است که پی‌جویی حقیقت می‌کند. بنابراین بنا به تعبیر ایشان، حقیقت فلسفه، حقیقت انسان است. اکنون سخنی که آقای دکتر داوری نقل کردند که ایشان می‌گفتند «ما با حقیقت عهدی بسته‌ایم که بر سر این پیمان هستیم» در اینجا معنا پیدا می‌کند.

انصافاً هم ایشان در طول زندگی‌شان بر سر آن پیمان و همان دعایی که پدرشان برایشان کرده بودند ماندند. ایشان گفتند «پدرم به من گفته است که من امید می‌برم که تو چشم به این پولی که به دنبال هر ریالی از آن چشم زن و بچه یتیمی است نداشته نباشی و من گفتم شما دعا کنید که من بتوانم در این راهی که شما می‌فرمایید بروم». ایشان تا آخر عمر هم به همین راه رفتند. بعد از حوادثی که پیش آمد و تحولی که در کشور شد، با اینکه زمینه بسیاری از ترقیات و تعالیات ظاهری برای ایشان فراهم بود، ولی ظاهراً بر سر همان پیمانی که با حقیقت داشتند ماندند و رخت از این جهان بربستند. رحمت الله علیه. والسلام علیکم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این کتاب نوشته یوئینگ است و من آن را ترجمه کرده‌ام.

استاد بزرگ فلسفه اسلامی و فیلسوف معاصر عالم اسلام

دکتر رضا داوری اردکانی
استاد فلسفه و عضو فرهنگستان علوم



بسم الله الرحمن الرحیم. خدمت حضار گرامی و استادان ارجمند سلام عرض می‌کنم. قرار نبود من در این مجلس سخنی بگویم. من آمده بودم تا به روح بزرگ استاد حائری ادای احترام کنم و از درس‌های استادان گران‌مایه بهره ببرم. اما چون مقرر کردند، و اینجا مقامی هست که نمی‌توان از او تخلف کرد و سر باز زد، اطاعت امر می‌کنم. من اطلاعات زیاد، و مطالبی از سنخ مطالبی که استاد دکتر اعوانی می‌گویند، الان نه مایه و پایه آن را دارم که بگویم و نه در وضع و حال عادی هستم که بتوانم درست حرف بزنم. اما بسیار خوشحال هستم که فرصت پیدا کردم تا در این مجلس، از استاد بزرگوار، مرحوم آیت الله مهدی حائری یادی کنم.

من ۶۶- ۶۷ سال پیش ایشان را برای اولین بار زیارت کردم. ایشان خیلی جوان بودند و من نوجوان بودم. ایشان به پیش آقای دکتر مصدق آمده بودند تا نماینده یزد در مجلس شوند. تازه سی ساله شده بودند. من در خانه پیری ایشان را زیارت کردم.

جناب آقای دکتر محقق آن پیر را می‌شناسند. دو روحانی هم‌نام، هر دو مؤدب. علاوه بر فضائل علمی و اخلاقی خاصی که داشتند، هر دو بسیار مؤدب بودند. می‌دانستم که به علت پیری احترام می‌کنند اما متحیر بودم که چرا این همه به او احترام می‌کنند. من می‌دانستم که ایشان روحانی بزرگی است و فرزند بنیان‌گذار حوزه علمیه قم هستند. با اینکه خیلی جوان بودم اما اینها را می‌دانستم. اما با این حال این همه احترام برای من غیرعادی بود و به همین دلیل، علت را پرسیدم. ایشان –یعنی پیر ما– چنان در فضائل آقای حائری حرف زدند که در نظر من یک فقیه بزرگ، یک فیلسوف بزرگ و کسی که آینده درخشانی در عالم علم دارد تصویر شد. آنجا در ضمن صحبت‌هایی که با هم کردند فهمیدم که ایشان نمایندگی را نمی‌پذیرند. هم مرحوم آقای بروجردی به آقای حائری علاقه داشتند و هم دکتر مصدق به ایشان علاقه داشت. همچنین آقای حائری نیز به هر دوی این بزرگواران علاقه خیلی روشن، واضح و آشکار داشتند. از صحبت‌های آن روز برآمد که ایشان مناسب نمی‌دانند که نماینده مجلس شوند.

مدتی بعد، ما کمی بزرگتر شدیم و به دانشکده آمدیم. الحمدلله الان به طور کلی در فلسفه، و به خصوص در فلسفه اسلامی، کتاب‌های به نسبت خوب هست. آن زمان کتاب کم بود. این نکته را هم بگویم که من این بخت را داشتم که به قدر استعداد اندک خود از استادان بزرگ زمان بهره بردم. این بهره آنچنان که باید می‌بود، نبود، اما درک حضور آنان برای ما مغتنم بود. یاد و ذکر مرحوم دکتر حائری باعث می‌شود تا از استادان دیگر هم یاد کنم. آن روز کتاب‌های مرحوم عصار منتشر نشده بود و یک جزوه [illegible] فلسفه داشتند.

> ایشان همه عمر را صرف آموختن به دو معنا کردند. هم خودشان آموختند، هم به دیگران تعلیم دادند. ایشان هنر و ادب تعلیم داشتند و مرد بزرگواری بودند.

مرحوم فاضل تونی یک کتاب کوچک به اسم *الهیات* نوشته بودند و یک کتاب کوچک دیگر که *طبیعیات* بود. گمان نمی‌کنم کتاب فلسفه دیگری که کتاب درسی باشد در آن زمان موجود بود. تا اینکه آقای حائری کتاب *علم کلی* را نوشتند. *علم کلی* چنانکه استاد دکتر اعوانی فرمودند، به فارسی است. چون ایشان فارسی را خوب می‌نوشتند و آن کتاب



را به فارسی روان و روشنی نوشته بودند. با اینکه آقای دکتر خوانساری نوشته مرحوم فاضل را ویرایش کرده بودند، معهذا نوشته آقای حائری روان‌تر و روشن‌تر بود.

آشنایی علمی من با ایشان از خواندن و مطالعه کتاب *علم کلی* آغاز شد که به نظرم می‌رسد اولین کتاب فلسفه‌ای بود که ایشان نوشته بودند. البته شاید ایشان پیش‌تر مقالات کوتاه دیگری نوشته بودند، اما این اولین کتاب فلسفه‌ای بود که نوشتند. چنانکه آقای دکتر اعوانی فرمودند، ایشان اینجا استاد بودند و به آمریکا و کانادا رفتند و در آنجا لیسانس، فوق‌لیسانس و دکتری گرفتند. در این فاصله ایشان به تهران برگشتند و چهار ترم در دانشگاه تهران درس دادند. خاطر شریف آقای دکتر اعوانی هست. درس یکی از کلاس‌ها همین بود که به اسم *کاوش‌های عقل نظری* چاپ شد. یکی از برکات مهم آن زمان، وجود مرحوم آقای بزرگمهر در کلاس آقای دکتر حائری بود. آقای بزرگمهر استاد فلسفه بودند و به حوزه آنالتیک تعلق داشتند و در همه جلسات کلاس آقای دکتر حائری شرکت داشتند. آقای دکتر اعوانی هم آنجا بودند. ایرادها و اشکال‌های ایشان از موضع فلسفه آنالتیک خیلی مهم بود و بحث‌های خاص، به خصوص بحث‌های منطقی مهمی را پیش می‌آورد. در آن مجالس بود که وقتی ایشان از ضرورت ذاتی بحث می‌کردند، ضرورت ازلی را پیش آوردند که ضرورت ازلی در واقع مغفول عنه بود و به آن توجه نشده بود. آن کلاس که من هم گاهی در آن شرکت می‌کردم، یکی از کلاس‌های بسیار خوب بود. با اینکه صدا ثبت و ضبط می‌شد، آقای بزرگمهر از آقای دکتر حائری خواهش کرد که ایشان مطالبی را بنویسند و ایشان هم نوشتند و آقای بزرگمهر به خرج خودشان چاپ اول *کاوش‌های عقل نظری* را چاپ کردند.

جامعیتی که ایشان داشتند، بعضی از دوستان من موافق نیستند و وقتی این را می‌گویم ناراحت می‌شوند. ما متأسفانه در فلسفه عملی آنچنان که باید، به اندازه فلسفه نظری کار نکرده‌ایم. ایشان درباره عقل عملی کتاب نوشتند. ایشان *کاوش‌های عقل عملی* را نوشتند و بعد دوباره به آمریکا رفتند و از آنجا رساله دکتری‌شان را که حقیقتاً محققانه است برای ما به ارمغان آوردند و کتاب‌های دیگری نوشتند. ایشان اینجا، در محل پژوهشگاه علوم انسانی و در دانشگاه‌های تهران درس‌های ذی‌قیمت داده‌اند. آقای دکتر حائری خیلی آزاده بودند. آزاد بودند. فیلسوف آزاد بودند. نه اینکه چیزی که آقای دکتر اعوانی گفتند درست نباشد که ایشان مقید و ملتزم نبودند. ایشان مثل همه فلاسفه ما، از فارابی الی زمان هذا، دین و فلسفه را یکی می‌دانستند. اما ایشان مرد آزاد و صریح بودند. تعبیر خودشان این بود که ما با علم و حقیقت عهدی داریم، و این بزرگ‌ترین عهد ما است. ما این عهد را با هیچ عهدی معاوضه نمی‌کنیم. هیچ عهدی نمی‌تواند شکننده عهدی باشد که ما با حقیقت و با علم داری‌م.

ایشان همه عمر را صرف آموختن به دو معنا کردند. هم خودشان آموختند، هم به دیگران تعلیم دادند. ایشان هنر و ادب تعلیم داشتند و مرد بزرگواری بودند. ایشان این قدر به من ناچیز لطف داشتند که من همیشه شرمنده وجود گرامی ایشان بودم. گرچه از تذکرات صریح ایشان هم استفاده کردم. اگر گاهی ایشان سهوی می‌دیدند و تذکر می‌دادند، از تذکرشان استفاده می‌کردم. از اینکه از محضر ایشان بهره بردم خیلی خوش‌وقت هستم. ایشان تا زمانی که بودند، مشعل فروزانی بودند، هنوز هم هستند. الان هم کتاب‌های ایشان خوانده می‌شود و مورد استفاده قرار می‌گیرد. ایشان استاد بزرگ فلسفه اسلامی و فیلسوف معاصر عالم اسلام بودند. والسلام علیکم.

خانم دکتر اعوانی: از جناب استاد ممنون و متشکریم. خدا را شاکریم که شما در بین ما بودید. خدا را شکر که سلامتی‌تان را بازیافتید و افتخار دادید و تشریف آوردید.

نقش مرحوم حائری در تثبیت و شرح مبانی و مبادی منطقی

دکتر غلامحسین عماد زاده
عضو هیئت علمی دانشگاه شهیدبهشتی



آقای دکتر یوسف ثانی: بسم الله الرحمن الرحیم. بخش دوم برنامه را با سخنرانی آقای دکتر غلامحسین عمادزاده با عنوان «نقش مرحوم حائری در تثبیت و شرح مبانی و مبادی منطقی حکمت متعالیه» شروع می‌کنیم. آقای عمادزاده از اقدم و اسبق شاگردانِ و اصحابِ مرحوم آقای دکتر حائری هستند و لیلاً و نهاراً و سالیان خیلی طولانی، حریف گرمابه و گلستان ایشان بودند و آقای حائری هم حقاً به ایشان علاقه داشتند. ایشان خیلی از محضر آقای دکتر حائری استفاده کردند. خواهش می‌کنم سخنرانی‌تان را آغاز کنید.

آقای دکتر عمادزاده: آخوند خراسانی اصول بحثی را در بحث تعادل و تراجیح در *اخبار علاجی* مطرح می‌کند که در آنجا بحث تکلیف مطرح می‌شود و بعد، آخوند خراسانی در مقابل شیخ انصاری موضع می‌گیرد و تخییر ابتدایی شیخ انصاری را تبدیل به تخییر استمراری می‌کند. حال خانم اعوانی موضوعی را به من محول کردند و گفتند که هر موضوعی را که می‌خواهید، انتخاب کنید. ولی خودتان استاد هستید و می‌دانید که این موضوع هم فرصت زیادی می‌طلبد. این بحث در منطق، بحث مفصلی را می‌طلبد که ما نظر مرحوم حائری را راجع به منطق جدید، تلفیق آن با منطق قدیم و استدلال‌هایی که ایشان در استفاده از منطق مطرح می‌کنند را بررسی کنیم. من این بحث را به صورت ابتدایی شروع می‌کنم.

بسم الله الرحمن الرحیم. الحمدلله رب العالمین. و صل الله علی محمد و آله الطاهرین. برای من مایه خوش‌وقتی است که در میان فرهیختگان، اساتید و جویندگان علم و حکمت در بزرگداشت فیلسوفی صحبت کنم که مانند اسلاف خود در غربت و مظلومیت، ابتکارات فلسفی و آراء و نظریات خود را به دور از جنجال‌ها و هیاهوهای سیاسی مطرح نمود. در این جلسه گرد آمده‌ایم که شاید بتوانیم جنبه‌ای از چهره مستور ایشان را نشان دهیم و از چشم‌های خود غباری بزداییم و آراء او را به تحلیل و واکاوی فلسفی تبیین نماییم.

یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که در تفکر فلسفی و تاریخ فلسفه مطرح است این است که قبل از اینکه وارد نظریات یک فیلسوف شویم، باید بدانیم نگرش او به فلسفه چه بود و از فلسفه چه انتظاری داشت. البته این بحث در خود علم هم مسئله است و مطرح است. زیرا الان در واکاوی تحلیل تاریخ علم، مسئله‌ای به نام «شیء فی نفسه» را مورد توجه قرار می‌دهند. اینکه بعضی می‌گویند علم در یونان یا در جاهای دیگر متولد شده است، بحث مفصلی است. ولی چیزی را به نام «شیء فی نفسه» در نظر می‌گیرند. بعد از اینکه شیء فی نفسه شناخته شد، آنگاه نظریات مطرح می‌شوند. تا زمانی که شیء فی نفسه شناخته نشود، ما نمی‌توانیم نظریه بدهیم. حال بحث در این است که اگر ما بخواهیم فیلسوفی را در تاریخ فلسفه مورد توجه قرار دهیم، اولین توجه به آن فیلسوف این است که ایشان به چه مکتبی تعلق فلسفی داشته است. نمی‌گویم تعلق احساسی و خیالی؛ تعلق فلسفی مدِ نظر ماست.

در اینجا ما باید کاملاً توجه کنیم که ورود به فضای کلی اندیشه آقای حائری نماییم و ببینیم که ایشان به کدام حوزه فلسفی تعلق دارد. حضرات اساتید پیش از من مطالبی را فرمودند و من استفاده کردم. آنها گفتند که آقای حائری به حوزه فلسفه اسلامی تعلق دارد. ولی توجه به این نکته لازم است که ایشان به کدام نظام فلسفی و حکمی در اسلام تعلق دارد. ایشان در کدام نظام حکمی و فلسفی، نظریه‌پردازی کرده است؟ بله، روش ایشان حکمت مشائی بود. ولی بحث بر سر این است که ایشان از چه موضع فلسفی دفاع کرده است؟ گرچه باید به این نکته باور داشت که دیوار مکتب‌های فلسفی آن‌قدر بلند نیست که یک فیلسوف نتواند از آنها عبور کند. ولی به این مسئله باید توجه کرد که علی‌رغم بلند نبودن دیوار مکتب‌های فلسفی، مرحوم آقای حائری به کدام یک از مکاتب فلسفه مشائی و اشراقی و حکمت متعالیه تعلق خاطر داشت. این نگاه الان لازم است. این نکته را از این جهت می‌گویم که علی‌رغم اینکه در دهه قبل هزینه‌ها و تلاش‌های زیادی برای نشر حکمت متعالیه صورت گرفته است، ما شاهد تخریب اذهان و نگاه به فلسفه اسلامی –خصوصاً حکمت متعالیه– در رویکرد عقلانی هستیم. الان ما در محافل فلسفی و دانشگاهی می‌بینیم که بسیاری از نارسایی‌های اجتماعی و شکست‌های فرهنگی و به تعبیر بهتر، توسعه نیافتگی فلسفی و عدم تولید فلسفی را به گردن فلسفه اسلامی می‌گذارند –و اگر هم کمی پیشرفته‌تر شوند، می‌گویند حکمت متعالیه– و گرایش به فلسفه مشائی را علامت خردورزی تلقی می‌کنند. لذا کسانی که کمی با حسن ظن و خوشبینانه‌تر با این مسئله برخورد می‌کنند، می‌گویند متفکران پیشرفته ما در فضای حکمت مشائی قدم زدند. درباره آقای حائری هم ما می‌بینیم که این امر در برخی از مباحث مطرح می‌شود. گرایش به حکمت مشائی را علامت رشد تفکر در خردورزی اسلامی تلقی می‌کنند و برعکس، گرایش به حکمت متعالیه را علامت نازایی فلسفه می‌دانند.

شاید توجه به متفکری که تعلیم فلسفه غرب را –آن هم– در دانشگاه‌های معتبر غربی آغاز نموده و به شاگردی اساتید مشهور در فلسفه غرب موفق بوده و به مدارج عالی –آن هم– در فلسفه تحلیلی رسیده است، بتواند این واقعیت را روشن نماید که التزام به آراء حکمت متعالیه نه تنها جلوی پیشرفت و توسعه را نمی‌گیرد، بلکه می‌تواند به نظریه‌پردازی در فلسفه بیانجامد. لذا باید توسعه‌نیافتگی فکری و فلسفی را آسیب‌شناسی کرد و در جاهای دیگر –نه اقبال به حکمت متعالیه– جست‌وجو کرد. البته ما نمی‌خواهیم حکمت متعالیه را از نقد مبرا نماییم. چون در پشت میز فلسفه به هیچ وجه مسئله‌ای نیست که

قابل نقد نباشد. اینجانب افتخار تملذ نزد این استاد والا مقام را از سال ۱۳۵۸ تا زمان فوت‌شان داشتم و غیر از کلاس‌هایی که به صورت عمومی بود و من افتخار شرکت در آنها را به اندازه استعداد خودم داشتم، *شرح منظومه* حاجی سبزواری، دو جلد و نیم *اسفار* و بعضی از مباحث *رسائل شیخ انصاری* را نزد ایشان خواندم. بنده این افتخار را هم پیدا کردم که ایشان استاد راهنمای پایان‌نامه فوق‌لیسانس من بودند. ولی مسئله این است که با توجه به تألیفات آقای حائری و خود اینجانب که شاهد زنده‌ای هستم، نمی‌توان در این مطلب تردید کرد که ایشان به آراء و نظریات فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه توجه خاص داشت و برای این حکمت، زبان برتری قائل بود و از نظر محتوایی، از بسیاری از مباحث فلسفه مشاء و اشـــراق عبور کرده بود. یعنی او مبانی اصالت وجود صدرایی، بداهت وجود، وحدت و اشـــتـــراک معنوی وجـــود، مشکک بودن وجود و ماهیت نبودن مفهوم وجـــود را پذیرفته بود و به اصالت وجود صدرایی در قالب فلسفی پایبند بود.

برای اینکه بتوانیم بحث را کمی خاص‌تر کنیم، این سؤال پیش می‌آید که نسبت آقای حائری با علامه طباطبایی که وی هم یک فیلسوف تمام عیار عقلانی صدرایی بود چیست؟ این سؤال را در مصاحبه‌ها هم دیده‌ام که مطرح شده بود. با اینکه هر دوی آنها در حکمت متعالیه بودند، چرا ایشان با بسیاری از نظریات علامه طباطبایی در نظریات فلسفی زاویه داشت؟ وقتی که ما حاشیه‌های علامه در کتاب *اسفار* را خدمت‌شان می‌خواندیم، ایشان با بسیاری از این حاشیه‌ها مواجهه منفی داشت. بحث‌های من گسترده است ولی می‌خواهم دو نظریه ایشان را در مواجهه با علامه طباطبایی ذکر کنم. چون همان‌طور که می‌دانید، مطالبی که در کتاب‌ها نوشته شده‌اند، همواره قابل دسترسی هستند. ولی در این قسم جلسات بهتر است به چیزهای نوشته نشده توجه کرد. حال نظرات ایشان در مواجهه با علامه طباطبایی را مورد توجه قرار می‌دهیم. همان‌طور که حضرت آقای محقق داماد فرمودند که مسئله روحانیت ظرفیت زیادی دارد، این از ظرفیت حکمت متعالیه حکایت می‌کند که دو متفکری که در فضای این فلسفه فکر می‌کنند، دو رأی مختلف داشته باشند. مسئله، نقد فلسفی است. در فلسفه نفی نیست و به هیچ وجه معنا ندارد. ولی بد نیست که به مبانی نظریات ایشان در مواجهه‌هایی که با علامه طباطبایی کرده‌اند توجه کنیم. همه این مطالب نانوشته هستند و چیزهایی است که در دسترس همگان نیست.

به عنوان شاهد، صدرالمتألهین در جلد اول *اسفار* بحثی را به عنوان «تخصص الوجود بماذا[۱]» منعقد می‌کند. او این مسئله را به صورت منفصله مانعه الخلو طرح می‌کند که تخصص وجود به سه چیز می‌تواند باشد: حقیقت وجود، مرتبه‌ای از مراتب وجود و ماهیات. اینجا اکثر محشّین قدر *اسفار* مثل ملاعلی نوری، علامه طباطبایی و سبزواری حاشیه دارند. سبزواری در مورد فرق تمیز و تشخص بحث می‌کند. علامه طباطبایی حقیقت وجود را حیثیت به شرط لا می‌گیرد و می‌گوید تخصص وجود، به حقیقت وجود است. اما کدام مرتبه از مراتب وجود؟ حیثیت به شرط لایی وجود. البته حضرات و اساتید از من آگاه‌تر هستند که این حیثیات در فلسفه اسلامی از ابن‌سینا آغاز شد و در بحث ماهیت مطرح شد و عرفا آن را به وجود بردند. تا آنجا که من تتبع کردم، اولین کسی که آن را طرح می‌کند[۲]، عبدالرزاق کاشانی در *اصطلاحات الصوفیه* است که تغییر و اطلاق را تا حدودی در این چارچوب مطرح می‌کند. وقتی که عرفا خواستند به مفهوم‌سازی عرفان در فلسفه روی بیاورند، این حیثیات را در عرفان مطرح کردند و به مفهوم‌سازی فلسفی[۳] روی آوردند. این حیثیات، بحث مفصلی دارند. اگر کسی بخواهد اوج بحث را مورد توجه قرار

بدهد، مکاتباتی است که بین شیخ محمدحسین اصفهانی و سید احمد کربلایی رد و بدل شده است و مطالب زیادی در این مکاتبات راجع به این حیثیات موجود است.

ولی بحث ما در موضع‌گیری آقای حائری در نظریه علامه طباطبایی است. علامه طباطبایی می‌فرماید به شرط لایی که آن را از حدود می‌گیرد، حدود پایین در بالا نمی‌آید و این به شرط لایی، حدی است که حد آن بی‌حد بودن است. یعنی او به شرط لایی را با لا بشرطی در مراتب جمع می‌کند. اگر به حاشیه ایشان مراجعه کنید، این مطلب را می‌بینید. جالب است که مرحوم آقای حائری در اینجا بحث مفصلی را مطرح می‌فرمایند که حیثیت به شرط لایی، لا اسم له و لا رسم له. و تجلی در مادون ندارد و به مقام احدیت تفسیر می‌شود و هرگونه اشراق را در این مقام، منافات با به شرط لایی و خروج از حیثیت به‌شرط لایی می‌دانست. لذا مفصل این مطلب را طرح می‌فرمودند که این به شرط لایی وجود، مایه تخصص وجود نمی‌شود. جالب‌تر آن است که آقای جوادی آملی در *رحیق مختوم* این نفی حد را به موجبه معدوله المحمول برمی‌گرداند –نه سالبه محصله–. ایشان می‌گوید که اگر به شرط لایی علامه طباطبایی را به سالبه محصله برگردانیم، پیامد آن نفی تشکیک در مراتب وجود است و ما مجبور هستیم آن را به موجبه معدوله المحمول برگردانیم. لذا می‌بینیم که چون آقای حائری به وحدت تشکیکی وجود معتقد بود نه وحدت شخصی وجود، موضع‌شان به این صورت است. آقای جوادی آملی به وحدت شخصی وجود پایبند است. ایشان می‌گوید که اگر ما به شرط لایی را به سالبه محصله برگردانیم، نفی تشکیک وجود می‌شود و این مسئله قابل قبول نیست و لذا آن را به موجبه معدوله المحمول برمی‌گرداند. خیلی عجیب است که یکی از محشین فعلی *اسفار*، انعقاد این بحث را از رسوبات تفکر اصالت ماهوی می‌داند و این بحث را تمام‌شده تلقی می‌کند و سخن گفتن از سبب تخصص را مورد تأمل قرار می‌دهد.

این تنها یک مورد در مباحث فلسفی و حکمی بود که در این فرصت کم بیان کردیم. با فرصت اندک و کمی که داریم، من به یک مورد دیگر هم اشاره می‌کنم که در مباحث منطق است و آن، بحث اختلاف تصدیق و قضیه است. گرچه ما می‌گوییم منطق، ولی حضراتی که در فلسفه تحلیلی صاحب نظر هستند، مثلاً راسل می‌گوید همه فلسفه‌های معتبر باید کار خود را از تحلیل قضایا شروع کنند و این حقیقتی است روشن که نیاز به اثبات ندارد. آقای مرحوم علامه طباطبایی در *نهایة الحکمه* علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند و تصدیق را همان قضیه می‌داند؛ قضیه ملفوظه را حاکی از تصدیق می‌داند. یکی از مخالفت اصلی آقای حائری –یعنی بحثی که بین ایشان در موجبه سالبه المحمول درگرفت– به همین مبنا برمی‌گردد که آقای حائری می‌گفت قضیه فراتر از تصدیق است و علامه طباطبایی می‌فرمود تصدیق فراتر است. لذا آقای حائری در صفحه ۸۷ *آگاهی و گواهی* مفصل از نظریه خود دفاع می‌کند. اکنون چون وقت کم است، شما را به این کتاب ارجاع می‌دهم. ولی خلاصه نظر آقای حائری این است که تصدیق و قضیه از نظر مفهومی متباین هستند و هیچ وجه مشترکی ندارند. تصدیق قسیم تصور می‌شود ولی قضیه از اقسام تصور است. مطلب دیگر اینکه همان‌طور که ایشان این مطلب را در *آگاهی و گواهی* کاملاً پیگیری می‌کنند، تصدیق یک امر بسیط است. تصدیق به قضیه تعلق می‌گیرد و قضیه‌ای باید باشد که مورد تصدیق قرار بگیرد. لذا هر تصدیقی مستلزم وجود قضیه‌ای است. اما قضیه، مستلزم وجود تصدیق نیست. لذا شما می‌توانید به هر یک از متناقضین، قضیه بگویید؛ ولی نمی‌توان گفت هر دوی آنها مورد تصدیق قرار می‌گیرد. مباحث متخیلات و موهومات از ساختار قضیه‌ای برخوردار هستند، ولی تصدیق نیستند. لذا در نظریه مرحوم آقای حائری قضیه موهوم داریم، ولی تصدیق موهوم نداریم.



چون من ۲۰ سال در خدمت ایشان در سفر و حضر بودم و چند مسافرت در التزام ایشان بودم، دو خاطره را هم از ایشان نقل می‌کنم. برداشت من این است که تفکر فلسفی و عقلانی آقای حائری قابل مصادره نبود. این ویژگی آقای حائری بود. یعنی هیچ جریانی –چه له، چه علیه، چه فرصت‌طلبان و چه بازیگران سیاسی– نمی‌توانستند تفکر ایشان را مصادره کنند. ولی شخصیت و هویت وی دریایی بود که می‌توان در کنار آن آرام گرفت. ساحلی بود که می‌توان در کنار آن آرام گرفت. من دو قضیه نقل می‌کنم که التزام و تعهد ایشان به مسائل اخلاقی را نشان بدهم. روزی در خدمت ایشان به اصفهان رفتیم. یادم نمی‌رود که ایشان گفتند من می‌خواهم تلفنی از خاندان نجفی احوال‌پرسی کنم. پرسیدم آیا ارتباطی بین شما هست؟ ایشان فرمود نه، الان با آنها ارتباطی نیست. ولی بعد از فوت مرحوم پدرم، من به همراه اخوی، مهمان آقا شیخ محمدرضا مسجدشاهی شدم و ایشان بعد از فوت پدرم از من و برادرم دعوت کرد و از ما پذیرایی مفصلی کرد. الان که من به اصفهان آمده‌ام، خود را ملتزم اخلاقی می‌دانم که از خاندان ایشان احوال‌پرسی کنم. چون اولین سفری که به اصفهان آمدم، به ایشان وارد شده بودم. حال سه نسل از آن مرحوم گذشته است. این خاطره اول من بود.

خاطره دوم این است که یادم نمی‌رود در یکی از روزهایی که ما نزد ایشان تلمذ می‌کردیم، ایشان بحثی را مطرح کردند که ذهن مرا متوجه کرد و هر چه خواستم خود را قانع کنم، نتوانستم. زمستان بود. ساعت ۷ در آن حالت بیماری‌شان با ایشان تماس گرفتم و گفتم حاج آقا اجازه بدهید چند سؤال راجع به آن بحث بپرسم. با اینکه فردای آن روز هم با ایشان کلاس داشتیم، ولی از آن بحثی که مطرح شده بود آرام نمی‌گرفتم. از ایشان اجازه گرفتم که به خدمت‌شان برسم و ایشان قبول کردند. وقتی به آنجا رسیدم، ساعت ۷:۳۰ دقیقه بود. بحث ما تا ساعت ۱۱ به طول انجامید. ایشان پارکینسون داشت. یادم نمی‌رود به ایشان گفتم حاج آقا من شما را اذیت کردم، مرا عفو بفرمایید. امری با من ندارید؟ ایشان گفتند یک کار دیگر با شما دارم. من با خود می‌اندیشیدم که ایشان چه می‌خواهند. ایشان گفتند فلانی، امشب تماس گرفتی و آمدی. ولی اگر در روزهای بعد خواستی بیایی، دیگر تماس نگیر. در خانه من به روی تو باز است. این شخصیتِ اخلاقی ایشان بود.

به هر صورت، خاطره‌ها زیاد است و فرصت کم. از اینکه مصدع اوقات شدم معذرت می‌خواهم و از اینکه به سخنان من گوش کردید معذرت می‌خواهم.

آقای دکتر یوسف ثانی: خیلی متشکر از جناب آقای دکتر عمادزاده.

پی‌نوشت‌ها:

۱. به معنی: تخصص وجود به چیست؟

۲. البته این طرح به صورت کاملی نیست که ابن سینا در ماهیات مطرح می‌کند.

۳. یا همان عرفان نظری.

نقد دیدگاه استاد حائری درباره عوارض ذاتی

دکترسید حسین موسویان
مدیر گروه فلسفه اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



آقای دکتر یوسف ثانی: سخنران بعدی جناب آقای موسویان هستند که از اعضای علمی همین مؤسسه پژوهشی‌اند. عنوان سخنرانی ایشان «نقد دیدگاه استاد حائری درباره عوارض ذاتی» است. آقای دکتر موسویان از اعضای قدیمی و باسابقه این مؤسسه و رئیس گروه فلسفه اسلامی و از مصححان و محققان طراز اول کشور در تصحیح متون هستند و کتاب ایشان، *تصحیح تعلیقات ابن‌سینا*، برنده کتاب سال جمهوری اسلامی هم شده است. خواهش می‌کنم سخنرانی‌تان را شروع بفرمایید.

آقای دکتر موسویان: بسم الله الرحمن الرحیم. من امروز حال ناخوشی دارم. آخر مجلس است و شما هم خسته هستید. ضَعُفَ الطّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ. من در حد دوستان نزدیک به استاد حائری نبودم، اما خاطره‌ای حضوری در محضر آقای دکتر یوسف ثانی داشتیم که دوست دارم آن را نقل کنم. و یک خاطره دیگر دارم که به واسطه است. سعی می‌کنم بحثام را کوتاه عرض کنم و آن خاطره را هم نقل کنم.

عرض ذاتی اصطلاحی است که در فلسفه اسلامی رایج است. به اینکه این بحث چقدر به دوران قبل از فلسفه اسلامی، دوران ارسطو و بعدی‌ها یا قبلی‌ها، می‌رسد فعلاً کاری نداریم. موضوع پایان‌نامه فوق لیسانس من -که نزدیک ۳۰ سال پیش نوشته شد و جناب

استاد محقق داماد هم نقش مشاور بنده را داشتند- موضوعات و مسائل علوم و به ویژه علوم برهانی بود که یک نوع علم‌شناسی قدما بود؛ یعنی می‌تواند فلسفه علم از منظر فیلسوفان ما قلمداد شود.

در قدیم وقتی می‌خواستند علوم را از هم جدا کنند می‌گفتند تمایز علوم به موضوعات آنهاست. یعنی موضوعات متفاوتی که هر علم عهده‌دار بررسی آن است باعث جدایی بین علوم می‌شود. ما این را مفروض می‌گیریم و قصد نداریم درباره‌اش بحث کنیم.



سخن در این بود که از چه چیزهایی از موضوع در یک علم بحث می‌شود. تعریف معروفی که هست این است که چیزهایی که قابلیت بحث از آنها در علوم هست عبارت‌اند از صفاتی از موضوع که عنوان عرض ذاتی به خود می‌گیرند. عرض ذاتی تبدیل به اصطلاحی شده که خیلی هم درباره‌اش بحث شده است. ما برای فهم مفهومی که از دو واژه «عرض» و «ذاتی» تشکیل شده، باید اول بدانیم معنی هر کدام از اینها چیست. عرض به چه معناست و ذاتی به چه معناست.

واضح است که من نمی‌خواهم در اینجا به طور مفصل و فنی وارد این قضیه بشوم. به صورت اجمالی می‌توان گفت عرض همان عرضی است که در باب کلیات بحث می‌شود؛ یعنی آن چیزی که خارج از ذات موضوع است. چون قدما معتقد بودند صفات ذاتی موضوعات مشخص و بدیهی است و بحث‌برانگیز نیست. من در طی بحث از مثالی که خود ابن‌سینا می‌زند و به علوم برهانی نزدیک‌تر است استفاده می‌کنم. او می‌گوید مثلث موضوعی است که در هندسه از آن صحبت می‌شود. صفاتی که ذاتی مثلث‌اند و در تعریف مثلث نقش دارند، مفروَغ عنه‌اند؛ یعنی از آنها صحبتی نمی‌شود. یک مثال ساده این است که می‌گویید مثلث شکلی است سه ضلعی. دیگر نمی‌گوییم چرا مثلث شکل است یا چرا مثلث سه ضلعی است. اما از احکام و خواص آن بحث می‌شود. می‌گوییم مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. دلیل چیست؟ باید ثابت کنیم. این خاصیت که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، عرض ذاتی مثلث است. عرضی است؛ یعنی در داخل تعریف مثلث نیست. یعنی برای اینکه مثلث را به یک نفر بفهمانید لازم نیست ۱۸۰ درجه بودن مجموع

زاوایای آن را هم حتماً به او بفهمانید. می‌گویید سه ضلع تصور کن که در سه نقطه مختلف یکدیگر را قطع کنند، شکلی که آن وسط پدید می‌آید مثلث است. اینها در تصور مثلث نقش اساسی دارند. هر چیزی که در تصور مثلث نقش دارد ذاتی مثلث است، اما چیزهایی که نقش ندارند عرضی هستند. صفات عرضی همچنین شامل صفاتی می‌شود که اگر تأمل ثانوی کنید به ذهن شما می‌آید، اما باز هم خارج از ذات مثلث است. مثلاً سه زاویه داشتن مثلث. ممکن است وقتی شما مثلث را تصور می‌کنید به سه زاویه داشتن آن توجه نداشته باشید. این خاصیت عرضی مثلث است. همین که به آن خاصیت توجه ندارید کافی است که ذاتی نباشد. این از عرضی بودن.

ذاتی هم در فلسفه ما اصطلاحات زیادی دارد. می‌گویند ذاتی به معنای برخواست از ذات است. البته این نتیجه‌ای است که من در آن زمان از کل پایان‌نامه‌ام گرفتم. بنابراین ذاتی بودن باید ناشی از ذات موضوع باشد. یعنی ذات موضوع باید خودش اقتضای این را داشته باشد که این محمول بر آن شود یا این صفت بر آن عارض شود. در همان مثال مثلث، وقتی مثلث کشیده می‌شود ۱۸۰ درجه بودن زوایای داخل آن هم ایجاد می‌شود. دیگر احتیاج به این نیست که چیز دیگری صفت ۱۸۰ درجه بودن مجموع زوایا را برای مثلث درست کند. همین که مثلث درست شد، آن صفت را هم دارد. اصطلاحاً در اینجا می‌گویند این صفات واسطه در ثبوت ندارند. یعنی احتیاج به این نیست که چیزی خارج از ذات مثلث، این صفت را برای مثلث اثبات کند. پس واسطه در ثبوت به این معناست.

اصطلاح دیگری هم داریم به نام واسطه در اثبات. واسطه در اثبات مربوط به عالم ذهن است و واسطه در ثبوت مربوط به عالم خارج. به عنوان مثال، در مثلثی که در عالم خارج در فضای هندسی اقلیدسی[1] تحقق پیدا کرده، این ۱۸۰ درجه بودن خود به خود ایجاد شده، اما در عالم ذهن ممکن است اثبات نشده باشد. یعنی ثابت شده است اما اثبات‌شده نیست. اثبات مربوط به عالم علم، تعلم و آموزش است. ما هندسه را یاد می‌دهیم. بنابراین ما ممکن است عرض ذاتی داشته باشیم که گرچه نیاز به علت خارجی به نام ثابت‌کننده نداشته باشد ولی در عین حال نیاز به اثبات داشته باشد.

من در تحقیقاتم به این نتیجه رسیدم که عرض ذاتی همان عرض لازم است. در بحث کلیات پنج‌گانه وقتی بحث از عرضی‌ها می‌کنند اصطلاح عرضی لازم را به کار می‌برند. عرضی لازم با عرض ذاتی تطبیق می‌کند. منتها در باب برهان اصطلاح عرض ذاتی را به کار می‌برند. یعنی از این حیث که می‌خواهیم بدانیم مسائل علمی بر چه مفاهیمی استوار است از اصطلاح عرض ذاتی استفاده می‌شود. اینجا مناقشه‌ها و تعاریف زیاد است. من وارد این بحث‌ها نمی‌شوم.

من از *کاوش‌های عقل نظری* و از *هرم هستی* و از دیگر مباحث مرحوم استاد حائری در آن تحقیق‌ام خیلی استفاده کردم، البته نه با نگاه نقادانه، بلکه با این دیدگاه که از ایشان استفاده کنم. به بخشی رسیدم که برایم تعجب‌برانگیز شد. آن موقع هم این موضوع را با جناب استاد محقق داماد در میان گذاشته بودم. نمی‌دانم خاطرشان هست یا نه. استاد حائری دیدگاه را به این صورت مطرح کردند که مسأله علمی مسأله‌ای است که حالت امکانی داشته باشد. تا چیزی حالت امکانی نداشته باشد معنی ندارد که مسأله شود؛ چون مسأله یعنی سؤال. بعد از اینجا نتیجه گرفتند که چیزهایی که ضروری ذات موضوع هستند و جزو لوازم ماهیت موضوع هستند و به تعبیری عرض ذاتی به این معنا هستند [البته ایشان اینجا اصطلاح عرض ذاتی را به کار نمی‌برد] نمی‌توانند جزو مسائل علوم باشند. بلکه هر چیزی که بخواهد مسأله علمی قلمداد شود باید نسبت محمول‌اش به موضوع نسبت امکانی باشد، نه نسبت ضروری. من بعداً آن قسمت از متن ایشان را می‌خوانم. ایشان مسأله را به شکلی مطرح می‌کنند که احساس می‌شود در گفتارشان خلطی بین مقام ثبوت و اثبات رخ داده است. یعنی ایشان می‌گویند هر لازم ماهیتی که

در نظر بگیریم نمی‌تواند جزو مسائل علوم باشد. حال آنکه چنانچه الان گفتم ۱۸۰ درجه بودن زوایای مثلث لازم ماهیت مثلث است و شما نمی‌توانید هیچ ماهیتی را در نظر بگیرید که این لازمه همراه‌اش نباشد؛ و در عین حال این یک مسأله علمی است.

اگر اجازه بدهید برای اینکه منظورم را بهتر برسانم عین عبارت ایشان را از کتاب *کاوش‌های عقل نظری* بخوانم. ایشان می‌فرماید «مقصود از عوارض و لواحق ذاتیه که در تعریف موضوعات و مسائل علوم آمده است لـوازم ذاتیه که اصطلاحاً لوازم ماهیت است نمی‌باشد. زیرا لوازم ذات مانند امکان هرچند که از ذاتیات ماهیت یعنی از اجزای آن شمرده نمی‌شود، اما در این امتیاز که با جعل و تحقق موضوع، مجعول و محقق است و همچنین از آن جهت که غیر قابل تفکیک از ذات و ماهیت است، با ذاتیات به معنای اجزای ماهیت یکسان می‌باشد». این حرف در مقام ثبوت درست است. «لوازم ذات عین ذاتیات شیءاند. چون با جعل ذات، هم ذاتیات موجود می‌شوند و هم لوازم ذات. احتیاجی به جعل ثانی نیست. و در تشکیل قضایا نیز با همان ضرورت ذاتیه‌ای که اجزای ماهیت را بر خود ماهیت حمل می‌کنیم لوازم آن را هم به همان نحو و با همان ضرورت ذاتیه بر موضوع حمل می‌نماییم». کاملاً درست است. «و در هر حال، مقصود از عوارض ذاتیه که مسائل علم را تشکیل می‌دهد این‌گونه لوازم ماهیت نیست.» من به صورت کلی این ایراد را دارم: «زیرا اگر مناسبات عوارض ذاتیه با موضوع علم همچون رابطه میان لوازم ماهیت و خود ماهیت باشد، تمام مسائل از حالت مسأله که بالاخره یک حالت ترکیبی و امکانی است خارج شده و صورت ضرورت ذاتی را به خود می‌گیرد». همین جا به نظر من اصطلاح ترکیبی و امکانی را با هم آوردن، مغالطه‌آمیز است. چون ممکن است چیزی حالت ترکیبی داشته باشد، اما یا ماتقدّم است یا ماتأخر، و یا بعضی از همان ماتقدم‌ها هم قابل اثبات باشند و نیاز به اثبات داشته باشند.

«به عبارت دیگر اگر حقیقتاً همه عوارض ذاتیه، یعنی مسائل علوم، از نوع لوازم ضروری و لاینفک موضوع علم باشد، دیگر مسأله‌ای برای علوم وجود نخواهد داشت». چرا وجود نخواهد داشت؟

دکتر محقق داماد: اثبات در اینجا به معنای فهم قضیه است، نه به معنای برهان. واسطه در اثبات ندارد، فقط فهم قضیه است. در لوازم ماهیت، آنهایی که رابطه امکانی ندارند، فقط فهم خواننده قضیه را اثبات می‌کند. برهان این وسط نقش ندارد.

دکتر موسویان: پس برهان‌های ریاضی و هندسی برهان نیستند؟

دکتر محقق داماد: این اشکال در مسائل ریاضی هست. شما وقتی قضیه را فهم کردید بلافاصله حکم به محمول می‌کنید.

دکتر موسویان: این فهم کی حاصل می‌شود؟ اگر نیاز به واسطه در اثبات داشته باشد چه؟

دکتر محقق داماد: نه، واسطه در اثبات این است که برهان واسطه شود. اینجا برهان واسطه نمی‌شود.

دکتر موسویان: چرا نمی‌شود؟ برهان انّی است.

دکتر محقق داماد: برهان نیست. فقط فهم قضیه است. در اصالت وجود هم همین‌طور است آقای دکتر. در اصالت وجود هم برهان فقط فهم مسأله است. همین که مسأله را فهمیدید حکم به محمول می‌دهید.

دکتر موسویان: پس به این معنا باید بگوییم ریاضیات و هندسه علم نیست.

دکتر محقق داماد: من به ریاضیات و هندسه کاری ندارم، اما بسیاری از مسائل فلسفی به همین صورت است. شما به مسأله فلسفی مسأله می‌گویید، اما وقتی برهان می‌آورید در داخل‌اش خود موضوع را روشن می‌کنید.

دکتر موسویان: آن یک بحث دیگر است جناب استاد.

دکتر محقق داماد: در چنین قضایایی حرف آقای حائری این است که لوازم ماهیت دقیقاً برهان واسطه برای اثبات‌اش نمی‌شود. فقط فهم مسأله کفایت می‌کند. وقتی ذهن مسأله و موضوع و محمول را فهمید، بلافاصله حکم می‌دهد.

دکتر موسویان: چطور موضوع و محمول را می‌فهمد؟

دکتر یوسف ثانی: یعنی شما این بحث را به مسائل فلسفی اختصاص می‌دهید؟

دکتر محقق داماد: بله

دکتر یوسف ثانی: اگر این قید را بگذاریم این حرف از کلیت‌اش می‌فهمد. حال به فرض اینکه در عالم فلسفه این‌طور باشد ادامه بدهید.

دکتر محقق داماد: ببخشید که میان کلام‌تان توضیح دادم.

دکتر موسویان: نه، اتفاقاً من دوست داشتم که بحث شود. بعد ایشان می‌فرماید «بر اساس همین اشکال ما ناگزیریم عوارض ذاتیه ماهیت را که مسائل علوم را تشکیل می‌دهند با لوازم ذاتیه آن جدا کنیم و برای هر یک حکم و وضع جداگانه‌ای قائل شویم».

خلاصه برداشت من این بود که اینجا میان واسطه در ثبوت و واسطه در اثبات خلطی اتفاق افتاده است. یعنی گویی ایشان می‌خواهند بفرمایند که هرچه واسطه در ثبوت نداشته باشد واسطه در اثبات هم ندارد. این فهم من است. اگر چنین نفهمیم که یک بحث دیگر است، اما اگر این‌طور بفهمیم به نظر من قطعاً اشکال وارد است. و لوازم دو نوع است: بیّن و غیر بیّن. یعنی آنجا که از عوارض ماهی و لوازم ماهیت بحث می‌کنند، خودشان دو قسمت می‌کنند و می‌گویند لوازم بیّن داریم و لوازم غیر بیّن. غیر بیّن باید با چه بیّن شوند؟

دکتر محقق داماد: برهان نمی‌خواهد. دو دوتا چهار تا را ببینید.

دکتر موسویان: اگر این‌طور باشد علوم صرفاً به تعاریف تبدیل می‌شوند.

دکتر محقق داماد: دو دوتا چهار تا جز فهم قضیه برهانی ندارد.

دکتر موسویان: دو دوتا چهار تا فرق دارد. این ممکن است ساده باشد.

دکتر محقق داماد: شما می‌گویید دو دوتا چهار تا می‌شود یا غلط است؟ همین که قضیه را فهمیدید حکم به اثبات می‌کنید.

دکتر موسویان: یک موقع فهم بدون واسطه اتفاق می‌افتد. یعنی شما موضوع و محمول را می‌بینید....

دکتر محقق داماد: تصورها مقدرة لالتصدیق. به هیچ وجه نیاز به برهان ندارد. واسطه در اثبات به این صورت است که برهان واسطه شده باشد. صغری، کبری، نتیجه. الان اینجا صغری، کبری، نتیجه ندارد.

دکتر موسویان: چرا ندارد؟ الان شما ۱۸۰ درجه بودن مثلث را چطور تصور می‌کنید؟

دکتر محقق داماد: آنجا هم همین‌طور است. توجه کنید. آن برهان‌هایی که در منطق می‌گوییم به هیچ وجه لازم نیست. همین که شما موضوع و محمول را فهمیدید حکم به نسبت می‌کنید.

دکتر موسویان: تصور من از ۱۸۰ درجه یک نیم‌دایره است. ارتباط این با مجموعه زوایای مثلث چیست؟

دکتر محقق داماد: اگر نباشد و برهان خواسته باشد، لازمه ماهیت نیست. اگر احیاناً باشد این‌طور است.

دکتر موسویان: نه لازم ماهیت است. مگر می‌شود ما در فضای هندسه مسطحه مثلثی داشته باشیم که مجموع زوایایش ۱۸۰ درجه نباشد؟

دکتر یوسف ثانی: ظاهراً فرمایش آقای دکتر ناظر به علم الهی است؛ که اگر کسی چیزی را درست تصور کرد همه لوازم‌اش را الی غیر النهایة می‌تواند تصور کند.

دکتر موسویان: بله. علم شهودی چیز دیگری است. بحث من در عرصه علم حصولی است.

دکتر محقق داماد: در مورد فلسفه این‌طور است.

دکتر یوسف ثانی: بله، مگر اینکه در مسائل فلسفه محصور کنید.

دکتر موسویان: بله. من هم قبول دارم. فلسفه هم باید تعریف شود و چیز دیگر شود.

دکتر یوسف ثانی: احتمالاً نظر آقای حائری هم به مسائل فلسفی بود.

دکتر موسویان: پس من به ذکر آن خاطره بپردازم. روزی جناب دکتر یوسف ثانی به من گفتند می‌آیی برویم پیش استاد حائری. گفتم چرا که نه. خود ایشان بنا به تواضع نمی‌توانند این خاطره را نقل کنند. از این

رو من نقل می‌کنم. رفتیم خدمت‌شان. ایشان به صورت خیلی ساده نشسته بودند و گفتند برای ما در استکان کمر باریک و نعلبکی چای آوردند. من شروع به خوردن چای کردم. آقای یوسف ثانی نمی‌خورد. آقای حائری به ایشان تعارف کرد که چای بنوشند. من فهمیدم ایشان ظاهراً روزه است. البته ماه رمضان نبود. گفتم استاد ایشان روزه است. ایشان اشک‌ریزان شروع کرد به خواندن این روایت معروف که للصائم فرحتان: فرحة حین یفطر، وفرحة حین یلقی ربه. برای روزه‌دار دو شادی است: یکی دم افطار و یکی موقع لقاء خداوند. همین‌طور حرف می‌زد و اشک می‌ریخت. این برای من در اولین برخوردی که با ایشان داشتم خیلی جذاب بود.

یک خاطره دیگر هم هست که چون آقای دکتر محقق هم اینجا هستند من جرأت پیدا می‌کنم بگویم. آن ماجرا گذشت و آن خاطره از آن نشست کوتاهی که با ایشان داشتیم در ذهن‌ام بود. یکی از دوستان صمیمی من که بر منبر معتبری نشسته بود و دارای جایگاهی شده بود میزبان من بود و من هم آن روز مستمع خطابه ایشان در مسجد بودم. ایشان لباس روحانیت داشتند. در بخشی از صحبت‌شان شروع کردند به نقد دیدگاه آقای حائری، البته بدون اینکه اسم ایشان را بیاورند. آن موقع تا جایی که به یاد دارم مطلبی از ایشان در خصوص وکالت یا ولایت حاکم در روزنامه همشهری چاپ شده بود. اگر اشتباه می‌گویم آقای دکتر محقق لطفاً اصلاح کنند. ایشان این نظر را داشتند که حاکم در حکومت بر مردم ولایت ندارد، بلکه از مردم وکالت دارد. و وقتی مردم کسی را به عنوان حاکم وکیل کردند، موکل هر موقع که خواست می‌تواند وکیل‌اش را عزل کند. آن موقع فضا طوری بود که می‌شد این مقدار در روزنامه چاپ شود. البته ظاهراً بعدها همین دیدگاه‌شان تبدیل به اثری موسوم به حکمت و حکومت شد که متأسفانه در دسترس نیست. به نظر می‌رسد لاأقل چنین جاهایی که مرکز حکمت هستند در خور این باشد که این چیزها بررسی شود و مورد بحث و گفتگو و نقد قرار بگیرد. ایشان یک دیدگاه و نظریه‌ای عرضه کرد. ایشان اپوزیسیون سیاسی نبود. به نظر من هر اپوزیسیون فکری –مادامی که اپوزیسیون سیاسی و به قول امروزی‌ها براندازانه نباشد– تقویت‌کننده هر نظام است. هر نظامی –فرق ندارد چه نظامی– که بخواهد خود را از نقد مصون بدارد به نظر بنده باعث تضعیف آن نظام می‌شود، نه تقویت‌اش. به هرحال ایشان این نظریه را گفته بود و من هم شنیده بودم. چون من در منزل آن دوست مهمان بودم به ایشان حرفی نزدم. اما این دوستمان در آن خطابه عمومی اصطلاح خیلی بدی به کار بردند که کسانی که میان ولایت و وکالت تفاوت می‌گذارند مثل چیزی هستند که در گِل مانده‌اند. من آن روز خیلی ناراحت شدم. بعدها که من میزبان شدم و ایشان مهمان، به ایشان گفتم چرا چنین چیزی گفتی. بعد این خاطره را برایشان نقل کردم و گفتم من فقط یک دیدار با دکتر حائری داشتم. گفتم شما جوان هستید. متوجه باشید که چه کسی را خطاب می‌کنید. درست است که قدرت دست شماست و می‌توانید هر چه می‌خواهید بگویید، ایشان با آن علمیّت که هیچ‌کس از موافق و مخالف تردیدی در آن ندارد اجازه ندارد جلوی عوام هر حرفی را بزنند. دلیل نمی‌شود که شما جلوی عوام یک مسأله علمی را به این شکل مطرح کنید. متأسفانه انکار کرد و گفت من چنین حرفی نزدم. والسلام علیکم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. می‌دانید که ما فضاهای نااقلیدسی هم داریم، اما در اینجا به آن فضاها کار نداریم.

نقش استاد در ترویج فلسفه تطبیقی

دکترعلی افضلی
مدیر گروه کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



خانم دکتر اعوانی: آخرین سخنران این بخش، جناب آقای دکتر افضلی هستند که عضو هیئت علمی این مؤسسه هستند و استاد تمام و رئیس گروه کلام هستند. عنوان سخنرانی ایشان «نقش استاد در ترویج فلسفه تطبیقی» است. از آقای دکتر افضلی خواهش می‌کنیم تشریف بیاورند. تا الان از خاطرات محزون کننده از آقای حائری گفته شد. آقای حائری روحیه طناز و شوخی داشتند و تقریباً هیچ مجلسی نبود که ما خدمت‌شان برسیم و ایشان یک شوخی نکته‌دار و بلکه بامزه نکنند. یک روز طلبه‌ای از قم آمده بود که خیلی با آقای حائری کلنجار می‌رفت و پیگیر هر مسئله‌ای می‌شد. در آخر، آقای حائری گفتند خیلی خوب. شما تا برهان را لمس نکنی، دست‌بردار نیستی. ایشان از این قسم شوخی‌ها زیاد می‌کردند.

آقای دکتر افضلی: بسم الله الرحمن الرحیم. و به نستعین. وصل الله علی محمد و آله الطاهرین. خدمت همه اساتید، سروران و بزرگواران گرامی که در مجلس حضور دارند، به خصوص خدمت جناب آقای دکتر محقق داماد عرض سلام دارم. بنده نیز به سهم خود به عنوان عضوی از اعضاء

اینجا، خدمت همه دوستان خیرمقدم عرض می‌کنم. زمانی که خانم دکتر اعوانی برای سخنرانی در اینجا به بنده پیشنهاد دادند، من عرض کردم که به خاطرِ کسالت مستمری که دارم ممکن است اصلاً نتوانم صحبت کنم. اما تمام سعی خود را می‌کنم که صرفاً به عنوان یک ادای دین نسبت به مرحوم استاد حائری، چند کلمه‌ای را عرض کنم. از گرفتگی صدایم عذرخواهی می‌کنم و سعی می‌کنم زیاد مزاحم شما نباشم. ابتدا مقدمه کوتاهی در رابطه با ارتباط خودم و مرحوم استاد حائری عرض می‌کنم. با اینکه من تحصیلات فلسفی‌ام را—چه در دانشگاه، و چه به صورت کلاس‌های خصوصی- نزد برجسته‌ترین استادان فلسفه داشتم، اما بیشترین تحصیل فلسفی من نزد مرحوم دکتر حائری بود که سالیان زیادی طول کشید. از سال ۱۳۵۸ یعنی یک سال بعد از انقلاب، ایشان کلاس‌هایی را تحت عنوان آنتولوژی در اینجا تشکیل دادند که بعدها کتاب *هرم هستی* از آن بیرون آمد. به تعبیر خودشان، هرم هستی غلط است. حرم هستی درست است. ایشان کلاس‌های متعددی در اینجا داشتند. بحث رابطه هست‌ها و بایست‌ها که آن زمان از مباحث خیلی مهم بود و راجع به این بود که آیا بایست‌ها از دل هست‌ها بیرون می‌آیند یا نمی‌آیند، بعدها به کتاب *کاوش‌های عقل عملی* تبدیل شد.

ما دروس مختلفی را در مؤسسه حکمت و فلسفه در خدمت ایشان بودیم. اگر بخواهم دروسی که خدمت ایشان گذراندم را بگویم، شاید حدود ده دوره از درس‌های مختلف شود. مثل دروس مغالطات در منطق، دروس علم النفس و دروس شناخت‌شناسی. شناخت‌شناسی ایشان به چاپ رسیده است، اما بعضی دیگر از دروس ایشان مثل علم النفس به چاپ نرسید.

دروس متعددی را در خدمت ایشان بودیم. ما بعضی از دروس را هم به صورت خیلی خصوصی خدمت ایشان می‌خواندیم که سال‌ها طول کشید. یکی از طولانی‌ترین آنها درس‌های *شفا* بود. متن *شفا* را از اول خواندیم. سه روز در هفته، ساعت هفت صبح به منزل یکی از دوستان می‌رفتیم و مباحث الهیات و امور عامه را چندین سال خدمت ایشان به صورت خصوصی می‌خواندیم. در آن کلاس، ۶،۷ نفر بودیم و چند سال طول کشید. بخش اعظم کتاب *شفا* را در خدمت ایشان خواندیم. دروس *شرح اصول کافی* هم به صورت خصوصی در منزل یکی از دوستان تشکیل می‌شد و آن هم سال‌ها طول کشید و بخشی از آن توسط یکی از شاگردان آن مرحوم به صورت کتاب به چاپ رسید. خود آن شاگرد هم چند سال پیش مرحوم شد. خدا رحمت‌شان کند. ایشان از دوستان نزدیک من بود. ما دروس خیلی متعددی را در خدمت ایشان خواندیم. بیشترین تأثیرات فلسفی من از نظر زمانی نزد ایشان بود و ایشان از نظر علمی خیلی به گردن من حق دارد. رابطه ما خیلی نزدیک بود. در جلسات مختلف، فراوان به منزل ایشان رفت‌وآمد داشتیم. بنابراین ایشان حق بزرگی به گردن من دارند و من فقط به عنوان ادای دین، احساس تکلیف کردم که امروز در این مجلس چند کلمه‌ای در مورد ایشان عرض کنم.

نکته دیگری که لازم است ذکر شود و جناب آقای محقق داماد هم در فرمایشات‌شان به آن اشاره کردند، بی‌مهری‌ای بود که متأسفانه بعد از انقلاب نسبت به ایشان و مقام علمی‌شان صورت گرفت. ایشان به همان جهتی که آقای دکتر فرمودند، پابند مبانی خاص بود و حاضر نبود از آن مبانی عدول کند و دست بیعت به قدرت بدهد. چون ایشان دست بیعت به قدرت نداد، از همان اول مورد بی‌مهری شدید و گاه مورد اهانت‌های شدید قرار گرفت. یادم نمی‌رود که اوایل انقلاب، ماشین پیکان را قرعه‌کشی می‌کردند و به استادان دانشگاه می‌دادند. دانشگاه تهران هم برای اعضای هیئت علمی خود قرعه‌کشی کرد و یک ماشین پیکان به نام ایشان درآمد. اما بعد از

سال‌ها که می‌خواستند لطفی به ایشان کنند، وقتی ایشان خواست ماشین را تحویل بگیرد، از ایشان پرسیده شد که آیا شما گواهینامه رانندگی دارید؟. ایشان هم گفته بود که من گواهینامه رانندگی ندارم. آنها گفتند پس این ماشین به شما تعلق نمی‌گیرد و آن ماشین را به ایشان تحویل ندادند. این در حالی بود که در همان زمان، کسانی که یک دهم ایشان نه فضل داشتند، نه علم داشتند و نه تقوا، علاوه بر اینکه بهترین ماشین‌ها در خدمت‌شان بود، راننده هم در اختیارشان قرار داده می‌شد، محافظ هم در اختیارشان قرار داده می‌شد. اما وقتی نوبت به مرحوم حائری رسید، صرفاً به دلیل اینکه ایشان گواهینامه رانندگی نداشتند، همان ماشین پیکانی را که می‌توانستند در اختیار ایشان قرار بدهند را هم از ایشان دریغ کردند. به‌جای اینکه بگویند حال که شما رانندگی نمی‌دانید ما یک راننده در اختیارتان می‌گذاریم، همان ماشین را هم از ایشان دریغ کردند. این یکی از کوچک‌ترین نکاتی بود که ایشان مورد بی‌مهری قرار گرفته بود و متأسفانه این بی‌مهری‌ها تا آخر عمر هم ادامه داشت. فقط و فقط به این دلیل که ایشان استقلال فکری داشت و حاضر نبود تملق بگوید، چاپلوسی کند، و چیزی که خودش هم به آن معتقد نیست را شعار بدهد و دنباله‌رو آن باشد. به همین خاطر وقتی دیدند ایشان به درد استفاده‌های آنچنانی نمی‌خورد، او را کنار گذاشتند و این انزوا تا آخر عمر ادامه داشت.

کتاب *حکمت و حکومت* که آقای دکتر موسویان هم به آن اشاره کردند، کتاب علمی پرباری در فلسفه سیاسی است. نظرات دقیقی در آن کتاب هست. چون نظراتی که ایشان در این کتاب داشت، مخالف با نظرات رایج در بحث حکومت، ولایت فقیه و فلسفه سیاسی بود، از همان موقع که ایشان این کتاب را نوشت به شدت مورد حملات گوناگون قرار می‌گرفت که چرا این کتاب را نوشتند، این کتاب ضد فلان و بهمان است و این قسم صحبت‌ها.

گاهاً کسانی به ایشان ایراد می‌گرفتند که حتی جای شاگرد شاگرد ایشان هم به حساب نمی‌آمدند و یک صدم فضل و معلومات ایشان را هم نداشتند. اما به خودشان اجازه می‌دادند که گاه با الفاظ توهین‌آمیز با ایشان برخورد کنند. مطالبی که ایشان در آن کتاب مطرح کردند، مطالب فقهی است. اما ایشان یک فقیه درجه اول بود. خود ایشان این مطلب را به من گفت که ایشان اولین کسی بود که درجه اجتهاد مطلق از مرحوم آیت الله العظمی بروجردی داشت. خود مرحوم آیت الله العظمی بروجردی می‌گفت که هر کس تا پیش از ایشان درجه اجتهاد از من دارد، اجتهاد متجزی است؛ یعنی من در مسائل خاصی به آنها درجه اجتهاد دادم. اول کسی که درجه اجتهاد مطلق –یعنی در تمام زمینه‌های فقه– داشت، مرحوم استاد حائری بودند که از مرحوم آیت الله العظمی بروجردی گرفته بودند. حداقل باید آراء چنین کسی که در فقه صاحب نظر است، مورد توجه قرار بگیرد. حال اگر نقدی هم هست، باید بررسی شود. اما خیلی وقت‌ها و در خیلی از موارد، بحث‌ها دیگر علمی نبود و با اهانت و شعار همراه بود.

متأسفانه این بی‌مهری‌ها تا زمان مرگ ایشان ادامه داشت و من اعتقادم بر این است که شاید یکی از دلایلی که ایشان فوت کرد، مجموع فشارهای روحی بود که سال‌های سال به ایشان وارد می‌آمد. البته ایشان خیلی بزرگوارتر از آن بود که بخواهد توقعی داشته باشد، اما بالأخره روح انسان آزرده می‌شود. گاهی وقت‌ها در کنار ایشان بودیم و می‌دیدیم که ایشان از دیدن سخنرانی کسانی در تلویزیون به شدت ناراحت می‌شوند و از اینکه افراد کم‌مایه و بی‌مایه سخنرانی می‌کنند و مطالبی را شعارگونه می‌گویند حرص می‌خوردند.

به هر حال مرحوم حائری خیلی مورد آزار و اذیت روحی قرار گرفت و به اعتقاد من، شاید این قضیه در فوت نابهنگام و زود

ایشان بی‌تأثیر نبود. چون نمی‌خواهم زیاد مصدع بشوم، از این نکته نیز می‌گذرم.

آن بعدی از ابعاد علمی مرحوم دکتر حائری که خیلی حائز اهمیت است، بعد فلسفه تطبیقی ایشان است. ایشان به نوعی از مؤسسان فلسفه تطبیقی در کشور ما هستند. البته قبل از ایشان کسانی مثل مرحوم علامه طباطبایی، فلسفه تطبیقی را در کشورمان شروع کردند که همان کتاب اصول فلسفه شد. منتهی آن کتاب عمدتاً ناظر به نظرات مارکسیست‌ها و ماتریالیست‌هایی که آن زمان زبان‌زد بودند بود و مرحوم علامه طباطبایی، مباحثی که در اصول فلسفه آمده است را ناظر بر آنها می‌نوشت. فقط به یک نکته اشاره داشت. اما مرحوم دکتر حائری این‌طور نبود و ابعاد مختلفی از فلسفه تطبیقی را مطرح می‌کردند. یکی از حسن‌های بزرگی که مرحوم حائری داشتند، تسلط به زبان انگلیسی بود و این در هیچ‌یک از اساتید نسل گذشته ما نبود. چه مرحوم علامه طباطبایی، چه مرحوم آقای مطهری، چه استاد جوادی آملی و چه آقای مصباح یزدی در عین حال که همگی روی فلسفه تطبیقی کار کردند، اما متأسفانه هیچ‌کدام به زبان انگلیسی تسلط نداشتند. من همیشه این افسوس را خورده و می‌خورم که اگر کسی مثل مرحوم علامه طباطبایی یا مرحوم استاد مطهری به زبان انگلیسی مسلط بودند و با متون غربی‌ها در فلسفه مستقیماً آشنا می‌شدند، چقدر ابعاد کاری‌شان و برکات کاری‌شان در فلسفه تطبیقی وسیع‌تر می‌شد. اما استاد حائری این حسن بزرگ را نسبت به تمام این اساتید داشتند که قادر بودند به متون دست اول و درجه اول فلسفه غرب مراجعه کنند. ما این جامعیت و مراجعه مستقیم به متون را چه در دوره تحصیل ایشان –که در فلسفه تحلیلی تحصیل کردند و از تورنتوی کانادا دکتری گرفتند– و چه بعداً در آثارشان مشاهده می‌کنیم.

مرحوم دکتر حائری در خیلی از آثارشان کار فلسفه تطبیقی کردند، اما آن آثاری که در آنها بیشتر از همه به فسلفه تطبیقی پرداختند چند کتاب است. یکی همان کتاب *علم حضوری* ایشان که ایشان آن را به زبان انگلیسی نوشت و در واقع تز دکترای ایشان بود. یادم می‌آید ما در همین مؤسسه در اوایل انقلاب به صورت خیلی خصوصی –مثلاً شاید چهار، پنج نفر از جمله من، خانم دکتر اعوانی و دو، سه نفر دیگر از دوستان– در یکی از اتاق‌های طبقه بالا متن کتاب *علم حضوری* ایشان را در حضور خوشان می‌خواندیم و مباحثه و گفت‌وگو می‌کردیم. ایشان در آن کتاب می‌خواستند بگویند که علم حضوری که فیلسوفان ما از آن صحبت می‌کردند، حتی سابقه در فسلفه یونان دارد و خیلی از فیلسوفان یونان هم بحث علم حضوری را مطرح کردند. البته بعدها بعضی از استادان فلسفه آن را مورد نقد و بررسی قرار دادند. البته اقتضای فلسفه نیز همین است که نظرات را رد یا اثبات کنند. در هر صورت، مهم نفس این کار بود که برای اولین‌بار صورت می‌گرفت.

کتاب دیگری که ایشان در آن بحث‌های فلسفه تطبیقی را مطرح کردند، *کاوش‌های عقل نظری* بود؛ به خصوص آن فصلی که در آن مطالبی را به صورت خیلی مفصل تحت عنوان خداشناسی تطبیقی آوردند. در واقع ایشان در آن کتاب بیشتر بر برهان وجودی تمرکز کردند و از بین همه ادله خداشناسی، بحث برهان وجودی به دلیل ارتباط با مباحث فلسفه اسلامی خیلی نظر ایشان را جلب کرده بود و آنجا بحث خیلی مفصلی راجع به این برهان آوردند. من در کتاب *برهان وجودی* خودم، بیش از سی صفحه از نظرات مرحوم حائری را آورده‌ام و آنها را توضیح داده‌ام و تحلیل کرده‌ام. البته به نظر این حقیر می‌رسید

که قسمت‌هایی از آن ممکن است جای بحث و گفت‌وگو داشته باشد که خیلی هم مهم نیست. مثلاً ایشان موافق برهان وجودی بود و برخلاف مرحوم علامه طباطبایی، استاد مطهری و دیگران که برهان وجودی را قبول نداشتند، ایشان آن را قبول داشت.

دوستان مستحضر هستند که برهان وجودی به برهانی گفته می‌شود که در آن صرفاً از تعریف خدا، وجود خدا را اثبات می‌کند. مرحوم استاد حائری این برهان را قبول داشت. منتهی برهان وجودی تقریرهای مختلفی دارد. آنسلم یک تقریر داشت، دکارت یک تقریر داشت. ایشان در کتاب خودشان تقریر دکارت را نمی‌پذیرند، اما تقریر آنسلم را می‌پذیرند. من در همین کتاب توضیح داده‌ام که ظاهراً فرق ماهوی بین این دو برهان مشاهده نمی‌شود؛ یا باید هر دو را بپذیریم یا هیچ‌کدام را. ایشان در همین کتاب در بحث خداشناسی تطبیقی، نظرات کانت، بعد از آن نظرات راسل، و در ادامه، نظرات توماس آکویناس را یکی یکی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد و من تمام آنها را در این کتاب آورده‌ام.

ایشان در بحث برهان وجودی اثر دیگری هم داشتند و آن شرح و تعلیقاتی بود که بر کتاب *تحفة الحکیم* مرحوم غروی اصفهانی –معروف به کمپانی– داشتند. مرحوم غروی در بحث برهان وجودی یک برهان ابتکاری داشت؛ با اینکه شاید ایشان حتی خبر نداشت که غربی‌ها این برهان را مطرح کردند. مرحوم آقای حائری تقریر مرحوم کمپانی را قبول نداشت و به آن ایراداتی وارد کرد. ایشان در همین قسمت شروع به نگارش نقد نظرات ایشان کردند و درست در وسط بحث برهان وجودی – یعنی شرح مرحوم غروی اصفهانی– حال‌شان بهم می‌خورد و بلافاصله به بیمارستان منتقل می‌شوند و به رحمت خدا می‌پیوندند.

زمانی که من کار ایشان را به خاطر همین اثر خودم خیلی دنبال می‌کردم، خیلی علاقه‌مند و تشنه بودم که بدانم ایشان راجع به تقریر مرحوم کمپانی چه می‌گوید. در بحث استدلال مرحوم کمپانی نکته جالبی هست که بعدها غربی‌ها همین استدلال را مطرح کردند. منتهی به جای اینکه این استدلال به اسم ما تمام شود، به اسم آنها تمام شد. خلاصه استدلال مرحوم کمپانی را می‌توان اینگونه بیان کرد که چیزهایی که نیستند، به دو دلیل نیستند. هر چیزی را که شما تصور کنید نیست، به دو دلیل نیست. یا اینکه تناقض مفهومی دارد؛ مثل دایره مربع. و یا اینکه تناقض ندارد، اما علت‌اش او را ایجاد نکرده است؛ مثل اژدهای هفت سر. تمام چیزهایی که وجود ندارند، به این دو دلیل وجود ندارند: یا باید در مفهوم‌شان تناقض باشد، یا اینکه علت‌شان آنها را موجود نکرده باشد. مرحوم کمپانی و قبل از او، حکیم نراقی به گونه‌ای دیگر استدلال می‌آورند و می‌گویند ما در مورد خدا می‌گوییم خدا یا هست یا نیست. اگر خدا هست که حکم ثابت می‌شود. اگر خدا نیست، نبودن او یا به دلیل تناقض مفهومی است و یا به دلیل اینکه علت خدا او را موجود نکرده است. ما در مورد خدا نمی‌توانیم بگوییم که علت‌اش او را موجود نکرده است. چون خدا واجب‌الوجود است و علت نـدارد. پس باید تناقض مفهومی داشته باشد. خدا تناقض مفهومی نـدارد. در کجای مفهوم خدا تناقض وجود دارد؟! بنابراین ثابت می‌شود خدا وجود دارد. این تقریر به اعتقاد من بی‌عیب‌ترین تقریر برهان وجودی است که اشکالات کانت و دیگران –که وجود، کمال نیست– بر آن وارد نمی‌شود.

مرحوم آقای حائری برای نخستین بار اشکالی را مطرح می‌کنند و در واقع شکل سومی را مطرح می‌کنند که چیزی که نیست، می‌تواند به دلیل تناقض‌اش نباشد، می‌تواند به دلیل علت داشتن‌اش هم نباشد. من نظرات خیلی‌ها را راجع به برهان وجودی دیده‌ام. اما ندیده‌ام که در هیچ جای دیگری اشکال آقای حائری را

مطرح کنند. تعبیر ایشان این است که نبودن خدا ممکن است ناشی از هویت خدا باشد، نه ناشی از ماهیت خدا. اتفاقاً بنده خیلی مشتاق بودم که ببینم ایشان چگونه این اشکال را پاسخ می‌دهند و اصلاً منظورشان از این گفته چیست که نبود خدا ممکن است به دلیل هویت او باشد نه ماهیت او. ظاهراً ایشان دقیقاً وقتی همین جمله را می‌گویند، یک‌دفعه



حال‌شان بد می‌شود و به بیمارستان منتقل می‌شوند. در این کتاب من خوب فکر کردم که شاید نظر ایشان –یعنی نبود خدا به دلیل هویت خدا است– به این جهت باشد. من اکنون وارد آن مسئله نمی‌شوم.

کتاب دیگری که ایشان در آن راجع به فلسفه تطبیقی بحث کردند، کتاب *هرم* (یا *حرم*) *هستی* است. ایشان در آنجا مباحث کانت، هگل و راسل و همین‌طور دیدگاه هیوم راجع به علیت را می‌آورند و آنها را مورد نقد و بررسی، و تطبیق و مقایسه قرار می‌دهند. ایشان به حرف‌هایی که کانت راجع به وجود و نقش وجود می‌زند، خیلی حساس بود و خیلی نقد می‌کرد. کتاب دیگر، کتاب *علم حضوری* بود که عرض کردم و کتاب دیگر، *کاوش‌های عقل عملی* بود. اوایل انقلاب این بحث و نظر هیوم خیلی داغ بود که آیا ما می‌توانیم قضایای ارزشی یا بایستی را از دل قضایای هستی بیرون بکشیم یا نه؟ ایشان یک تقریر ابتکاری داشت که می‌گفت بله، می‌توانیم. و آن را در کتاب *کاوش‌های عقل عملی* هم نشان دادند.

ای کاش ایشان مجالی می‌کرد و خدای متعال عمر بیشتری به ایشان می‌داد که این آثار پربرکت را وسیع‌تر کنند و بیشتر نشر دهند و به خاطر تسلطی که به متون غربی داشتند، روی ابعاد دیگری از فلسفه تطبیقی کار کنند. بعد از ایشان دیگر کسی با آن اشراف و با آن دقت روی این مسئله کار نکرد. اگر هم دیگران کار کردند، مراجعه‌شان به منابع فارسی بود و هیچ‌کدام سراغ متون درجه اول و دست اول نرفتند. من به عنوان ادای دین، وظیفه خود دانستم که به پاس سال‌های طولانی شاگردی که نزد ایشان داشتم، نکاتی را عرض کنم. نثار روح پرفتوح مرحوم استاد حائری یزدی صلواتی به همراه فاتحه قرائت کنید.

خانم دکتر اعوانی: خیلی ممنون. از حضار محترم هم خیلی متشکریم. شما را تا جلسه بعد به خدا می‌سپاریم.

نشست

معرفی و نقد القانون فی الطب

(الکتاب الاول)

تصحیح انتقادی دکتر نجفقلی حبیبی

دبیر علمی: دکتر شهین اعوانی

دکتر سید عبدالله انوار

دکتر سید مهدی محقق

دکتر غلامرضا اعوانی

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

دکتر ملک احمدی

۲۶ شهریور ماه


القانون فی الطب
نشست معرفی و نقد القانون فی الطب
الکتاب الاول: فی الامور الکلیة من علم الطب
تصحیح انتقادی دکتر نجفقلی حبیبی
دوشنبه ۲۶ شهریور ماه ۱۳۹۷
ساعت ۱۵ تا ۱۷:۳۰
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



سخنرانی افتتاحیه

دکتر شهین اعوانی
معاون پژوهشی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین.

سلام عرض می‌کنم خدمت شما عزیزان و بزرگوارانِ، حضار محترم، اساتید گرانمایه و مخصوصاً جناب استاد عبدالله انوار و جناب استاد دکتر مهدی محقق. خدمت شما خوش‌آمد عرض می‌کنم.

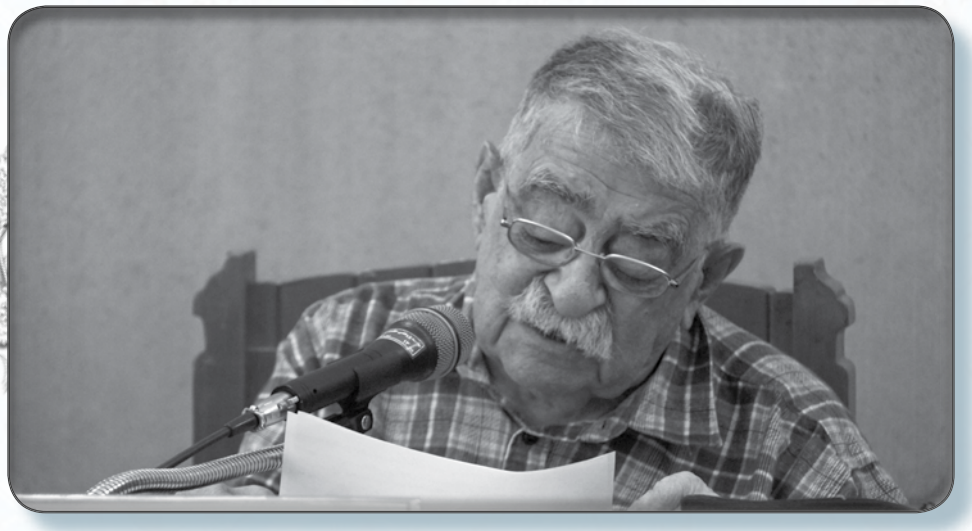
امروز در یک جلسه استثنایی در خدمت‌تان هستم. این کتاب، کتاب قرن و به نوعی می‌توانیم بگوییم که پدیده قرن است. سالیان سال، و شاید قرن‌ها منتظر چنین روزی بودیم که این کتاب را –حدأقل به چشم– تصحیح‌شده و چاپ‌شده ببینیم. کتاب قانون ابن‌سینا که در اول کتاب، روی جلد، سلطان الاطباء خوانده شده. این کتاب پنج جلد است، که امروز درباره جلد اول آن صحبت می‌کنیم. آقای دکتر حبیبی، استاد گرانمایه، چندین و چند سال در تصحیح این کار زحمت کشیدند. اگر صفحات حقوقی کتاب را رد کنیم اولین جمله این است: «کتاب را به طبیب تن‌ها و حکیم جان‌ها، ابن‌سینا و همه کسانی که در طول تاریخ برای سلامت جسم و جان آدمی کوشیده و راهی نو گشوده‌اند اهدا می‌کنم.»

زحمت چاپ و تمام مراحل پیش‌درآمد چاپ این کتاب را بنیاد بوعلی در همدان کشیده است و بیشتر این زحمات هم بر گردن دکتر دارایی بوده است. ایشان در سخن ناشر گفته‌اند: «قانون شفا برای بشریت است.» و قولی از *چهار مقاله* عروضی ذکر کرده‌اند که «اگر بقراط و جالینوس زنده شوند، روا بود که پیش این کتاب – کتاب قانون– سجده کنند» تشکر بنده حقیر و مسئولین مؤسسه را تقدیم به همه کسانی می‌کنم که دست اندر کار چاپ این کتاب بوده‌اند: اعم از مصحح عزیز، ناشرین، بنیاد بوعلی و همه کسانی که زحمت کشیدند.

استاد از جناب آقای دکتر حسن حاتمی نام برده و تشکر کرده‌اند و نوشته‌اند که «از پزشکان عرصه طب سنتی هستند و کمک‌های علمی و تخصصی روی این کتاب انجام داده‌اند». ما هم به سهم خودمان غیاباً از ایشان تشکر می‌کنیم.

ریاست محترم مؤسسه خدمت همگی شما سلام رساندند و از اینکه در جمع شما نیستند و از چنین مجلسی محروم‌اند اظهار ناراحتی کردند. ما برای معرفی و نقد این کتاب در خدمت دو استاد بزرگوار هستیم. ابتدا جناب استاد عبدالله انوار صحبت می‌کنند و بعد هم جناب استاد دکتر مهدی محقق. در خدمت‌تان هستیم.

دکتر سید عبدالله انوار



به نام خدا. اکنون در این مجلس عالی که حاضران‌اش حکیمان و متفلسفان‌اند، به تفصیل خبر از فضایل و برجستگی‌های حضرت شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا دادن مصداق زیره به کرمان بردن است که در نزد اهل بلاغت، خلاف مقتضای مقام می‌باشد و بس ناپسند است. ولی از آنجا که مجلس بهر آن به پا شده تا یکی از کارهای این بزرگوار به بحث کشد و معرفی شود، طبق یکی از مواد رئوس ثمانیه که اصل مسلم در فهرست‌نگاری و کتاب‌شناسی -یعنی معرفی کتب- است، سخن درباره مؤلف کتاب، که علت فاعلی آن است، از واجبات می‌باشد. از این رو با کسب اجازه از حضار بر سر آنام تا یکی از مصادیق حدّت ذهن شیخ را در صباوت که مقارن و مطابق با حدّت ذهن یکی از نوابغ علمی جهان است به همان زمان صباوت عرضه کنم تا دانسته شود حضرت شیخ باید به همان مرتبه احترام رسد که این نابغه امروز رسیده است.

امروز عالمان علم ریاضی در بین خود سه شاهزاده ریاضی دارند که همگی متفق‌القول برآن‌اند تاکنون در عرصه ریاضی کسی به مرتبه این سه، به این مقام بالا نرسیده است. از این سه یکی آرشیمِد یا ارشمیدس است که از فرهنگ یونانی به عالمِ انسانی معرفی شد که با کارهای خود در زمان خود به حق به مقام شاهزادگی رسید. و دیگر اسحق نیوتون انگلیسی است که از پایه‌گذاران رنسانس است که با کشف خواص بی‌نهایت کوچک‌ها و کاربرد آنها در علم فیزیکِ این‌جهانی و آسمانی، بر دانسته‌های بشری بس افزودگی‌ها افزود که نمی‌توان عظمت آن را نادیده گرفت. سه‌دیگر گوس پروسی است که ذهن وقاد او بس شگفتی‌های ریاضی عرضه به عالم علم نموده است که به اجماع ریاضی‌دان‌ها کار او بس قوی‌تر از آن دو شاهزاده دیگر است. اساس هندسه‌های نا اقلیدسی و پایه‌های ریاضیِ نو و منطق ریاضی ملهم اوست که هنوز هم بر الهاماتَ او، ریاضی‌دان‌ها نوآوری‌های بس عظیم عرضه می‌کنند و درباره حدّت ذهن او می‌گویند. او طفل نُه ساله‌ای بود که جمع و تفریق و کمی ضرب آموخته بود و در روستایی به دبستان می‌رفت. روزی آموزگار کلاس به شاگران که حدود پنجاه نفر بودند این مسأله را داد: «عدد بزرگی داریم که با عدد بزرگِ بعد از آن، فلان مقدار فاصله دارد. عدد دهم این زنجیره را حساب کنید و سپس مجموعه این ده عدد را مشخص نمایید» هنوز توضیحات معلم پایان نرفته بود که متوجه شد این شاگرد، لوح خود را بر میز گذاشته، یعنی مسأله را حل نموده است. چون به کار او توجه کردند دیدند او بدون آشنایی به قواعد تصاعد عددی، با تفریق عدد اول از عدد دوم، باقی‌مانده‌ای پیدا کرده که در تصاعد، آن را قدر نسبت می‌گویند. با شناخت این قدر نسبت، عدد دهم این تصاعد را یافته و سپس جمع اعداد تصاعد عددی را کشف کرده است. این نبوغ موجب شد او را به حاکم برنشویک معرفی کنند و تحت

حمایت آن حاکم، فرهیخته جهانی شد. چون ناپلئون برنشویک را گشود، بر هر یک از اهالی برنشویک دو هزار فرانک تحمیل کرد. احترام جهانی موجب شد که لاپلاس و لاگرانژ، بزرگ‌ترین ریاضی‌دان‌های فرانسوی، سهمیه او را پرداختند.

و چون به زندگی شیخ الرئیس رجوع کنیم، شیخ می‌فرماید من هشت ساله بودم که پدرم مرا نزد سبزی‌فروشی برد تا او به من حساب بیاموزد و چون به نُه سالگی رسیدم، پدر به برادر بزرگم دستور داد تا هندسه اقلیدس (یا به قول خود شیخ، اسطقسات) درس دهد. دو درس از او فراگرفتم که عبدالله ناتلی، معلم اسماعیلی، به منزل ما آمد. پدرم از او خواست که او (تدریس) درس هندسه را به عهده گیرد. او سه درس داد که به اشکال افتاد. بعد از او، خود با مطالعه شخصی، قضایای هندسه اقلیدسی را از کتاب اقلیدس فرا می‌گرفتم و رفع مشکلات ناتلی را می‌کردم.

به نظر اینجانب، حدّت ذهن شیخ در این نُه سالگی بسی فراتر از نُه سالگی گوس است و همین حدّت ذهن اوست که در هر شاخه علمی که رو آورد مسأله‌ای نو آورده که صاحب آن علم را به حیرت انداخته است. در موسیقی، بدون آنکه چون فارابی موسیقی‌نواز باشد، «اتفاق‌های بدلی» را آورده که به عظمت موسیقی بسی افزوده است. او می‌گوید زمانی که ما این موسیقی را عرضه کردیم ابتدا موسیقی‌دان‌ها به آن می‌خندیدند و نمی‌پذیرفتند. من از آنها خواستم تا آن را بنوازند. چون عمل کردند، همگی حیرت‌زده آن را پذیرا گردیدند. در ارثماطیقی ۱ (حساب) نو، او اول کسی است که در محاسبات ریاضی، محاسبات با حروف را پیشنهاد کرده است که اکنون متأسفانه کاربرد آن را به دکارت، فیلسوف و ریاضی‌دان فرانسوی نسبت می‌دهند و در این کتاب مسائلی مطرح می‌کند که امروز در حساب عالی و حساب استدلالی در دانشگاه‌ها آموزش داده می‌شود. در هندسه در برابر استدلال اقلیدس اغلب می‌گوید «فیه طریقة اخری» که بس آسان‌تر از طریقه اقلیدس است. لطفاً به نسبت طلایی توجه کنید که تقسیم خط به نسبت ذات طرفین و وسطین است و ببینید که راه حلی که بوعلی ارائه داده بسی آسان‌تر از طریق یونانیان می‌باشد.

و چون به کارهای او دقیق شویم او به این علوم نه به صورت یک عالم این علم نظر می‌کند، بلکه به نظر یک فیلسوف می‌نگرد. این مطلب را خود صریحاً در کتاب *مجسطی* می‌فرماید که «من در این کتاب بر سر آن نیستم که یک هیوی (هیئت‌دان) بپرورانم، بلکه از دید یک حکیم به این علم نگاه می‌کنم و نظر می‌دهم» به فصل سیزدهم *مجسطی* او توجه فرمایید که در آن مطالبی آورده که بسیار نو و جدید است.

در پزشکی که اکنون از کتاب *قانون* او رونمایی می‌شود او به صورت یک طبیب به رشته طب نمی‌نگرد، بلکه به صورت یک حکیم به این رشته می‌نگرد. کتاب *قانون* مباحث او را بر یک نظم فلسفی عرضه می‌کند که جورج سارتن آن را بالاترین کتاب روزگارِ قبل از پزشکیِ جدید می‌داند.

زکریای رازی از ادله پزشکان ایرانی فرهنگ اسلامی است. چون در ترجمه چند جلد کتاب *حاوی* که شاهکار این حکیم برجسته است ناظر بودم، می‌دانم او یک پزشک بالینی است و در این پزشکی استاد است، اما کار او با کار شیخ فرق دارد. کتاب *حاوی* رازی یک قرابادین به اصطلاح فهرست‌نگارانه است که با قانون که یک کتاب فلسفی است کاملاً تفاوت دارد. شیخ با دید یک فیلسوف به صحت و مرض می‌نگرد. فصل‌بندی‌های کتاب *قانون* به نظر کتاب‌شناسان و فهرست‌نگاران، یک فصل‌بندی و کاپیتولاسیون کتاب‌نویسی است که با قرابادین‌نگاری فاصله دارد و همین دید فلسفی این پزشک فیلسوف است که سال‌ها آن را در دانشگاه‌ها مرجع قرار داده بود. خوشبختانه چاپ جدید آن که اکنون از آن رونمایی می‌شود هدیه بزرگی است که امروز از طریق آقای دکتر حبیبی در اختیار علاقمندان قرار می‌گیرد. جناب ایشان در انتشار این کتاب نکته‌های بس دقیق در طبع آن به کار برده‌اند که در طبع‌های سابق به هیچ یک از این نکات – از نقطه‌گذاری‌ها، پاراگراف ایجاد کردن‌ها، سرفصل‌های دقیق نشان دادن‌ها، رفع اخلاط چاپ‌های قدیم کردن‌ها و به خصوص مقدمه بس عالمانه ایشان بر آن نوشتن که کاری بس بدیع است- توجه نشده بود. جناب ایشان در مقدمه، یک خلاصه کامل از کتاب *قانون* به دست می‌دهند که شخص با خواندن آن به *قانون* وارد می‌شود. مضافاً تاریخچه‌ای از چاپ‌های متعدد این کتاب به دست می‌دهند که بس گرانبهاست. تا کسی به کار شیخ آشنا نباشد و با موجزگویی‌های شیخ دست و پنجه نرم نکرده باشد، نمی‌داند که چاپ یک کتاب، خاصه با نثر کهن عربی شیخ با این همه اصطلاحات عظیم پزشکی، چه کار خارج از قدرت اکثر اهل فن است. کار ایشان به واقع خارج است از مدح و تعریف آفتاب. به قول ما بچه آخوندها آنچه استفراغ وسع است در تصحیح این نسخه و چاپ به عمل آمده است و بهترین دلیل بر این مدعا، وجود خارجی آن است. آن را به دست بگیرید و حتی تورق کنید تا ببینید چه هنرها در آن به کار رفته است. از خدای بزرگ توفیق ایشان را در این نوع کارها از صمیم قلب خواهانم، بِمَنِّه و کَرَمِه.

دکتر مهدی محقق



اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. و الصلاة و السلام علی سیدنا محمد و علی آله الطیبین الطاهرین المعصومین. بسیار مسرور هستم از اینکه این مجلس برپاشده است که یکی از آثار مهم شیخ الرئیس ابن‌سینا رونمایی شود و آن کتاب *قانون* ابن‌سیناست که مجلد اول آن به همت استاد توانا جناب آقای دکتر نجفقلی حبیبی آماده شده است. کسانی که با فلسفه سر و کار داشته باشند کاملاً آقای دکتر حبیبی را می‌شناسند. پیش از انقلاب ایشان اثری از آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی به نام *الواح عمادیه* را به اهل علم تقدیم داشتند. ایشان فردی پر کار و دقیق هستند و کارشان عالمانه است. همین کار ایشان نشان‌دهنده فضل و کمال و علم ایشان است. خداوند ان شاء الله ایشان را برای این مملکت نگه دارد.

کتاب *قانون* در علم پزشکی است. کتاب فلسفه ابن‌سینا، کتاب *شفا* است. بعضی می‌پرسیدند به چه علت کلمه *شفا* را در فلسفه به کار برده و کلمه *قانون* را که مناسب فلسفه است برای طب به کار برده. به این دلیل که قدمای ما فلسفه و طب را متداخل هم می‌دانستند و می‌گفتند فلسفه، طب روح است و طب، فلسفه بدن است و این به یونان قدیم برمی‌گردد. جالینوس کتابی دارد تحت عنوان *فی ان الطبیب الفاضل یجب ان یکون فیلسوفاً*؛ طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد. این کتاب به زبان انگلیسی و آلمانی ترجمه شده بود. من برای اولین‌بار این کتاب را به فارسی ترجمه کردم و در مجموعه‌ای تحت عنوان *مجموعه متون و مقالات در تاریخ و اخلاق پزشکی اسلامی* چاپ شده است. این نشان می‌دهد که فلسفه و طب را متداخل می‌دانستند. لذا در آغاز هر کتاب طب، فصولی از فلسفه آورده می‌شود. من باب مثل کتاب علی بن ربن طبری به نام *فردوس الحکمة*، قبل از اینکه وارد مسائل پزشکی شود فصولی از مسائل فلسفی می‌آورد. *المعالجات البقراطیة* ابوالحسن طبری هم به همین کیفیت است.

لازم است خدمت حضار محترم عرض کنم اولاً «طبّ» یعنی چه. این کلمه در لغت عربی به چه معنی به کار رفته که ما به این علم، طب می‌گوییم. طب در لغت به معنی طبیعت است. چرا برای علمی که به منظور ابقای سلامتی و درمان بیماری‌هاست کلمه طبی را به کار برده‌اند؟ به این علت که از قدما منقول است «الطبیعة کافیة لشفاء الامراض». این عبارت یا از جالینوس است یا از بقراط. خود طبیعت گاهی بیماری‌ها را دفع می‌کند. از این جهت است که کلمه طب را که در لغت عربی و در ادبیات عرب به معنی طبیعت است، برای این علم در نظر گرفته‌اند. یک شعر عربی را با

اجازه استاد بخوانم که کلمه طب در آن به کار رفته:

و ما اِن طِبُّنا جُبنٌ ولکن منایانا و دولهٔ آخرینا

طب ما ترس نیست. یعنی در طبیعت ما ترس نیست. این «ما» مای نافیه است. «اِن» هم اِن زائده است که معنا نمی‌دهد. در صرف و نحو عربی این است که بعد از «ما»ی نافیه یک «اِن» زائده آورده می‌شود، که اصلاً معنا ندارد.

ما اِن نَدِمتُ علی سکوتی مَرَّتاً

و لقد نَدِمتُ علی الکلام مِراراً

هیچ پشیمان نشدم بر سکوت خودم حتی یک‌بار. ولی بارها پیش آمده که از سخن خودم پشیمان شده‌ام. این در کلیله و دمنه رودکی هم هست:

بس که در ناگفته شادان بوده‌ام

بس که بر گفته پشیمان بوده‌ام

در هر حال در تعریف کلمه طب دو چیز گفته‌اند: یکی ابقای سلامتی و دیگری درمان بیماری. شیخ الرئیس ابوعلی سینا که ذکرش به وسیله استاد رفت منظومه‌ای دارد به نام *الارجوزة فی الطب*، که به فرانسه و انگلیسی هم ترجمه شده و امیدواریم که نسل جوان ما این را به فارسی هم ترجمه کند. در آنجا می‌گوید «الطب حفظ صحه برء مرض»؛ یعنی طب، نگهداری سلامتی و مداوای بیماری است. این دو جزء در تعریف طب آمده است.

طب اسلامی هم برگرفته از طب ایرانی است که در جندی شاپور –هم پیش از اسلام و هم بعد از اسلام– در جریان بوده است و هم طب هندی. کتابی در کتابخانه مرحوم حاج حسین آقای ملک هست به نام *الاقراباذین فی البیمارستانات*. اقراباذین یا قراباذین یا کرابادین در اصطلاح پزشک‌ها به معنی ادویه مرکبه است. داروها را تقسیم می‌کردند به ادویه مفرده (Simple drugs) و ادویه مرکبه (Composed drugs). ادویه مرکبه را اقراباذین یا قراباذین هم می‌گفتند. ابتدای این کتاب این است: «قال شاپور بن سهل کبیر بیمارستان جندی شاپور بمدینه اهواز». شاپور بن سهل در اواسط قرن سوم هجری فوت کرد. بنابراین طب و داروشناسی در ایران وجود داشت. طب هندی هم همین‌طور. در انتهای کتاب *فردوس الحکمة* علی بن ربن طبری که اخیراً توسط آقای دکتر ذاکر به زبان فارسی ترجمه شده، آمده است: «جوامع من طب الهند»؛ خلاصه‌ای از طب هندی.

پس هم طب ایرانی و هم طب هندی وارد طب اسلامی شده. اما مهم‌ترین آن، آثار بقراط و جالینوس است. بقراط یا Hippocrates از پزشکان مشهور است. بیشتر شهرت او برای دو موضوع بوده است. یک موضوع این است که قبل از بقراط، پزشکی منحصر به خانواده‌های مخصوصی بود و از پدر به پسر به ارث می‌رسید. مثلاً در خاندان بختیشوع طبابت از پدر به پسر می‌رسد. بقراط برای اولین‌بار این موضوع را لغو کرد. او گفت بله پزشکی باید از پدر به پسر برسد ولی پزشکان باید شاگردان خود را به منزله فرزندان خود حساب کنند. بنابراین باز هم پزشکی از خانواده بیرون نمی‌رود؛ ولی از خانواده روحانی، نه خانواده جسمانی. لذا بسیاری از پزشکان وقتی کتاب‌های خود را ذکر می‌کنند، کتاب‌های شاگردان خود را نیز ذکر می‌کنند. و اگر کتاب‌های خود را به منزله فرزندان خود می‌دانند، کتاب‌های شاگردان‌شان را به منزله فرزندخواندگان خود می‌دانند. ابوریحان بیرونی در فهرست کتب رازی می‌گوید اگر کتاب‌های خود ما به منزله فرزندان مان هستند، کتاب‌های شاگردانمان به منزله فرزندخواندگان ما هستند و ما به آنها هم افتخار می‌کنیم. این یک جهت بزرگی بقراط بود. دیگر اینکه اردشیر بابکان از بقراط دعوت کرد تا یونان را ترک کند، به ایران بیاید و در اینجا مردم را معالجه کند. همچنین مبلغ زیادی را معین کرد و گفت نصف آن را الان می‌پردازم و نصف دیگر را وقتی به ایران آمدی خواهم پرداخت. بقراط با دو کلمه جواب داد: «انّی لا ابدل الفضیلة بالمال»؛ من فضیلت و شرافت را با پول عوض نمی‌کنم. او به دهات آتن می‌رفت و فقرا را مجانی معالجه می‌کرد. بنابراین یکی از دلایلی که بقراط را پدر علم طب می‌گویند این بود که طب را از خانواده جسمانی به خانواده روحانی آورد که شاگردان، فرزندان پزشکان هستند و دیگر اینکه در جواب پیشنهاد آن مبلغ گزاف توسط اردشیر بابکان گفت که من فضیلت و شرافت را با پول عوض نمی‌کنم.

آثار بقراط از یونانی به عربی ترجمه شد و اخیراً هم در دانشگاه کمبریج به زبان انگلیسی ترجمه شده و در دست است. مثلاً *فی طبیعة الانسان فی الامراض الحادة، فی حبل علی حبل* و ... . *حبل علی حبل* همان مسأله دوقلو بودن است؛ آبستنی روی آبستنی. خود من پنج شش کتاب او را دارم.

همین‌طور جالینوس هم در طبابت ضرب‌المثل بود؛ هم در ادبیات فارسی و هم در ادبیات عربی. مولانا می‌گوید

مرحبا ای عشق خوش‌سودا
ای طبیب جمله علت‌های ما
ای دوای نخوت و ناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما

یعنی جالینوس را نمادی از یک پزشک کامل می‌آورد. در ادبیات عرب هم هست. دو جا که متنبی گفته خدمت‌تان عرض می‌کنم. عربی یکی از این اشعار را می‌گویم. یک وقت که من سخنرانی می‌کردم جناب دکتر حداد عادل این شعر را فی الجلس به فارسی ترجمه کردند.

لما رأیت دواء دائی عنده
هانت علیّ صفات جالینوسا

یعنی زمانی که دیدم داروی درد من نزد آن محبوب و معشوق است، دیگر توصیف جالینوس برایم بی‌اهمیت شد. آقای دکتر حداد فی‌المجلس ترجمه کردند:

چون دوای درد خود را نزد دلبر یافتم
از هوای طب جالینوس دل برتافتم

ترجمه بسیار خوبی کرده بودند. متنبی شعر دیگری هم دارد که کلمه جالینوس را می‌آورد و دلالت بر این دارد که جالینوس سلطان پزشکی شمرده شده:

یَمُوتُ رَاعِي الضّأنِ فِي جَهْلِهِ
مِيتَةَ جَالِينُوسَ فِي طِبِّهِ

راعی یعنی چوپان و ضأن هم یعنی بز. پس راعی الضأن یعنی بُزچران. یک بزچران جاهل همان‌طور می‌میرد که مِيتَةَ جَالِينُوسَ فِي طِبِّهِ.

آثار جالینوس از زبان یونانی به زبان عربی ترجمه شد و بیشتر آنها هم توسط حنین بن اسحاق انجام گرفت. من حدود بیست قطعه از این اشعار را در کتابی به نام *رسالة حنین بن اسحاق فی ما ترجم من کتب جالینوس آورده‌ام*. این کتاب قبلاً ترجمه آلمانی و انگلیسی داشت. ماکس مایرهوف که یک پزشک آلمانی بود که در قاهره به طبابت مشغول بود این کتاب را معرفی کرد و من برای اولین‌بار آن را به زبان فارسی ترجمه کردم و متن عربی را هم آورده‌ام. برای هر کتاب جالینوس حدود نیم صفحه توضیح می‌دهد که این کتاب در چه موضوعی است، در چند فصل است و فصول‌اش در چه زمینه‌ای است. اینها در دسترس مسلمان‌ها بود و مسلمان‌ها استفاده کردند.

در یونان قدیم برای پزشکی سه مکتب –یا به قول فرنگی‌ها school– بود. یکی مکتب اصحاب تجارب بود، یکی مکتب اصحاب قیاس بود و دیگری اصحاب طب حیلی. مکتب اصحاب تجارب بر اساس تجربه بود؛ تجربه‌ای که ایجاد علم بکند. محمد بن زکریای رازی در کتاب *الشکوک علی جالینوس* که من تصحیح و چاپ کردم می‌گوید: «و قد تواترت منّی هذه التّجربه فی البیمارستان [یا در جای دیگر می‌گوید فی منزلی] به الری». فرنگی‌ها گفته بودند مسلمان‌ها به جز دو پزشک بزرگ ندارند؛ یکی ابن‌سینا و دیگری رازی. که ابن‌سینای آنها کپی ارسطو است و رازی هم کپی جالینوس است. رازی در این کتاب می‌گوید حقی که جالینوس بر گردن من دارد از حق یک ارباب بر برده خودش بیشتر است، ولی فلسفه و پزشکی تسلیم به رؤسا را ایجاب نمی‌کند. دلیلی ندارد که چون کسی استاد است ما این حرف را قبول کنیم. بلکه ما باید آنچه را قبول کنیم که برای آن دلیل بیاوریم. از این جهت بود که اصحاب تجربه بنا را بر تجربه گذاشتند. کتابی هم از جالینوس هست به نام *التجربة الطّبیه* که ذکر می‌کند تجربه اصحاب تجارب تا چند مورد سندیت پیدا می‌کند. این بیمار را این‌طور معالجه کردیم، یک بیمار دیگر را هم همان‌طور، چند بیمار را باید به همان روش معالجه کرد تا سندیت پیدا کند. گفتند یک نفر حجیت ندارد، بلکه باید به حد تواتر برسد. در علم حدیث می‌گویند خبر آحاد و خبر متواتر. حدیثی را که یک نفر ذکر می‌کند سندیت ندارد، اما اگر بیست نفر ذکر کنند سندیت پیدا می‌کند. البته باز هم بحث هست که اگر بیست نفر را میزان تواتر پزشکی بگیریم، یعنی بیست مشاهده یک چیز را بگویند، چرا نوزده تا سندیت نداشته باشد؟ و اگر این نوزده نفر بشوند بیست نفر، سندیت پیدا می‌کند. یعنی باز هم یک نفر ملاک است. حالا این یک بحث دیگر است که در همان کتاب *التجربة الطبیه* جالینوس آمده که ترجمه انگلیسی آن به وسیله پروفسور ریچارد والزر انجام شده. یک وقت هم ما از ایشان دعوت کردیم، به ایران آمد و سخنرانی کرد. ترجمه انگلیسی در آکسفورد چاپ شده. این اصحاب تجارب بود.

اصحاب قیاس می‌گفتند ما بیماری‌ها را بر اساس اجناس و فصول طبقه‌بندی می‌کنیم. هر بیماری یک جنسی دارد و یک فصلی. مثل حیوان که جنس است و فصل آن ناطق است. ممکن است فصلی باشد که شامل اسب‌ها شود، یا فصلی داشته باشیم که شامل خرها یا فیل شود. اصحاب قیاس می‌گفتند مثلاً اینکه می‌گویید من سرما خوردم، این سرماخوردگی جنس است. فصل آن چیست؟ یکی می‌گوید آبریزش بینی دارم، یکی می‌گوید من سرفه می‌کنم، دیگری تب می‌کند. بنابراین اصحاب قیاس، منطق را مبنا قرار می‌دهند. قیاس اصطلاحی است که از یونانی وارد عربی شده. یک قیاس منطقی داریم که صغری و کبری و نتیجه دارد و به انگلیسی به آن syllogism می‌گویند. یک قیاس فقهی هم داریم که اگر یک چیز حرام بود و نظیر آن چیز را پیدا کردیم که حکم نداشت، آن را هم حرام می‌گویند. به این نوع قیاس در انگلیسی analogy می‌گویند. حتی قبل از اینکه کلمه قیاس را برای این دو معنا به کار ببرند همان کلمه یونانی (سیلوجوسموس و انالوجوسموس) در کتب عربی هست.

یک مکتب دیگر هم بود که در اسلام پذیرفته نشد؛ مکتب اصحاب طب حیلی. اصحاب طب حیلی می‌گفتند ما طب را در دو چیز خلاصه می‌کنیم: یک احتقان و دیگری استفراغ. استفراغ نه به معنی قی کردن، بلکه به معنی چیزهای زائد که باید از بدن بیرون بیاید. احتقان هم آن چیزهایی هستند که بدن کم دارد و باید وارد بدن شود. کلمه حُقنه که به معنی اماله است از همین گرفته شده است.

در اسلام در زمانه واثق، خلیفه عباسی، جلسه‌ای با حضور اطباء یوحنا بن ماسویه و اطباء مسلمان و اطباء مسیحی تشکیل دادند که ما الان کدام مکتب را بگیریم. این در کتاب *تاریخ الاطباء و الفلاسفه* اسحاق بن حنین که من ترجمه کردم آمده است. در این کتاب آمده که همه اتفاق کردند ما باید هم تجربه را بگیریم و هم قیاس را.

اصحاب تجربه از طب عملی شروع می‌کنند و بعد به طب نظری می‌رسند. قطب الدین شیرازی –که استاد در صدد چاپ *شرح قانون* او هستند– می‌گوید من در چهارده سالگی با تخصص کحّالی (چشم‌پزشکی) رئیس بیمارستان مظفری شیراز شدم. او می‌گوید بعد از آن به دنبال کسانی می‌گشتم که در فارس فلسفه درس می‌دهند. با حکیم کیشی و حکیم خُنجی آشنا می‌شود. بعد از آن، کتاب‌های نظری می‌خواند. یعنی شروع این روند با practical medicine بود و بعد در جستجوی این بود که چه کسانی در خطه فارس کتاب *قانون* را درس می‌دهند و وارد theoretical medicine می‌شود.

بنابراین در اسلام این دو مکتب، یعنی مکتب اصحاب قیاس و مکتب اصحاب تجربه، توأمان پذیرفته شده. همان‌طور که گفتم از جالینوس کتابی داریم به نام *التجربة الطبیه* که توسط ریچارد والزر ترجمه و در آکسفورد چاپ شده. جالینوس کتاب دیگری هم دارد به نام *الفِرَق الطبیه*، که در آنجا هم بحث این دو مکتب را می‌کند. کتاب‌های جالینوس و بقراط بر اساس فرموده پیغمبر اکرم که «اطلبوا العلم ولو بالصین» مورد استفاده مسلمان‌ها قرار گرفت؛ یعنی علم را یاد بگیرید و در علم را به روی خودتان نبندید و از هرکسی که علمی دارد آن را فرا بگیرید.

بجو علم را گرچه در چین بود
که فرموده پیغمبرت این بود

علت اینکه کتب یونانی به زبان عربی ترجمه شد همین فرموده پیامبر اکرم بود و خصوصاً فرموده حضرت علی بن ابی طالب (ع) که فرمود «قیمة کل امرء ما یحسنه» یا « قیمة کل امرء علمه»؛ ارزش و قیمت هر انسان بر علم اوست.

قیمت هر کس به قدر علم اوست
اینچنین گفته است امیر المؤمنین

این دو فرموده از پیغمبر و علی بن ابی طالب موجب شد که مسلمانان علم را از هر جایی بگیرند. یعنی اولاً مردم به سفرهای طولانی بروند و اگر سراغ بگیرند که پزشکی در مکان دور دوستی است بروند و علم پزشکی را از او یاد بگیرند. و دیگر اینکه علم پزشکی اسلامی برخوردار شد از پزشکی ایرانی، هندی و یونانی –که دو بزرگ‌شان همین جالینوس و بقراط بودند. در قسمت داروشناسی هم دانشمندی بود به نام دیوس قیرودوس حشائشی. حشیش به معنی گیاه است. ترجمه‌ای از *کتاب الحشائش* دیوس

قیرودوس در آستان قدس رضوی هم موجود است.
این را هم در نظر داشته باشید که این سین‌هایی که در آخر اسم‌های یونانی هست جزو اسم نیست. اگر در کتابی دیدید که به جای سین، نون است بدانید که غلط نیست. مثلاً در کتاب ابن ندیم آمده فرقامون، و در کتاب ابن ابی اصیبعه آمده فرقاموس. سین علامت فاعلی است و نون علامت مفعولی است. لذا بسیاری از اسامی یونانی به سین ختم می‌شوند ولی آن سین جزو اسم نیست. مثلاً ذیمقراطیس را دِموکریتوس، یا بقراط را هیپوکریتوس می‌گویند. آن سین علامت فاعلی است. مثلاً ما همیشه می‌گوییم عبدُالرحمن؛ نمی‌گوییم عبدَالرحمن یا عبدِالرحمن. یعنی در عربی هم در حالت فاعلی می‌گوییم عبدُالرحمن؛ در مفعولی عبدالرحمن و در اضافی عبدِ الرحمن می‌گوییم. یا مثلاً اگر با کلمه «ابو» مقایسه کنیم: ابوریحان، اباریحان و ابی ریحان؛ ولی ما بیشتر ابوریحان می‌گوییم. یعنی حالت فاعلی را در فارسی ملاک قرار می‌دهیم. یا ابومسلم خراسانی. استثنائاً بایزید بسطامی با «ابا» گفته شده. حتی ابوریحان در یکی از کتاب‌های خودش می‌گوید «مردم آنقدر از یونانی‌ها مشمئز هستند که از هر اسمی که در آخرش سین داشته باشد متنفرند. در حالی‌که نمی‌دانند که این سین جزو اسم بزرگان نیست بلکه علامت فاعلی است؛ مثل رفع و ضمه در زبان عربی.»

قرار بر این بود که ما در اینجا در فضائل استاد محترم، جناب دکتر حبیبی صحبت کنیم. نه آقای دکتر حبیبی احتیاج به تعریف دارد و نه کار او. کار او کار دقیقی است. ایشان ممکن است کم کار کنند ولی کاری که می‌کنند درست است. مثل بعضی از معاصرین ما از کسانی نیستند که کتاب‌های زیادی چاپ و تصحیح می‌کنند و کارشان غلط دارد. کار دکتر حبیبی کار دقیقی است. همان‌طور که استاد انوار فرمودند، تصحیح کتاب *قانون* با دقت انجام شده. ما امیدواریم با همت بزرگانی که در اینجا هستند، مثل آقای دکتر دارایی، بقیه مجلدات هم به سرعت چاپ شود. این مجموعه‌ای است که نه تنها برای ایران، بلکه برای تمام دنیا باعث افتخار خواهد بود.

قبل از *قانون*، کتاب *کامل الصناعة الطبیه* بود که من به آقای محمد خالد غفاری که در دانشگاه سنندج استاد عربی هستند سپردم آن را ترجمه کنند. الآن سه جلد آن درآمده و سه جلد دیگر آن مانده. علی بن عباس مجوسی اهوازی قبل از ابن‌سینا بوده، یعنی کتاب او قبل از *قانون* بود. این باعث شرم است که ترجمه عبری کتاب علی بن عباس مجوسی در تمام کتابخانه‌های دنیا باشد، ولی در ایران، حتی در خود اهواز، دانشجویان پزشکی بگویند ما گدای آمریکا و انگلیس بودیم و در قرن هفدهم از آثار پزشکان آنها استفاده کردیم و چیزی از خودمان نداشتیم. در حالی‌که قبل از ابن‌سینا، قبل از این *قانون*، ما کتاب *کامل الصناعة الطبیه* را داشتیم که سه جلدش چاپ شده. ترجمه لاتین این کتاب در تمام کتابخانه‌های دنیا هست ولی ما باید اینجا متحیر باشیم که چه کنیم ترجمه فارسی سه جلد دیگر هم چاپ شود. امیدوارم دعا بفرمایید که وسایل‌اش فراهم شود. این کتاب قدیمی‌ترین کتاب پزشکی در عالم اسلام است! شوخی نیست! شش جلد است ولی فقط سه جلدش چاپ شده است. این ننگ نیست که ما به دنیا نشان ندهیم که ما چنین پزشکی داشتیم که حتی قبل از کتاب *قانون* ابن‌سینا شش جلد کتاب داشت؟! ما باید آنچه که داشتیم به دنیا معرفی کنیم. اگر بخواهیم همین‌طور به میراث علمی مملکت خودمان بی‌تفاوت باشیم، می‌شویم مثل کشورهای آفریقایی



که هیچ چیزی ندارند. چیزهایی که استاد الآن در مزیت ریاضیات ابن‌سینا صحبت کردند باعث افتخار مملکت ماست. در مورد هندسه می‌گفتند
من لم یوّسع ذهنه بالهندسه

قولوا له لا تقربن المدرسه

یعنی اگر کسی ذهن‌اش را با هندسه تقویت نکرده باشد به او بگویید داخل مدرسه نشود. این سنت مملکت ما بود. در کتابی که من چاپ کردم به نام *مفتاح الطب* ابن هندو، نوشته: هندسه چشم عقل را باز می‌کند که یک چشم عقل بهتر از هزار چشم سر است. ما باید اینها را معرفی کنیم.

امیدواریم با کمک این مؤسسات مختلف، از جمله همین انجمن حکمت و فلسفه این امر میسر شود. من از قبل از انقلاب با این مؤسسه همکاری داشتم و حتی کتاب *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح رسالهٔ شمسیه* را اینجا درس می‌دادم. کتاب شمسیه نوشته کاتبی قزوینی است؛ بهترین کتاب منطق است. اینها باید معرفی شوند.

الان اصول فقه استاد –که تخصص‌شان هم همین بوده– اصلاً به کشورهای خارج معرفی نشده. مثلاً می‌گویند فرق بین خبر و انشاء از ابتکارات دانشمندان کمبریج و آکسفورد بوده، در حالی‌که در تمام کتاب‌های صرف و نحوی یا کتاب‌های بلاغت ما می‌گویند جمله بر دو قسم است: خبر و انشاء. خبر آن چیزی است که دارای زمان است و انشاء آن چیزی است که ایجاد می‌شود. حتی شاید خیلی ها ندانند. می‌گویند کسی که خطبه عقد را برای ازدواج جاری می‌کند باید قصد انشاء بکند. چرا؟ به این علت که فعلی که به کار می‌برد ماضی است. زوّجتُ و انکحتُ فعل ماضی هستند در حالی که این زن و شوهر وقتی حلال می‌شوند که از دهان او ایجاد بشود؛ انشاء. درست است که این فعل، فعل خبری است و زمان، زمان گذشته است، ولی زمان گذشته‌ای وجود ندارد. از همان آنی که دهان‌اش را باز می‌کند این دو به هم حلال می‌شود. به همین دلیل می‌گویند کسی که عقد می‌کند باید قصد انشاء کند. دانشمندان کمبریج می‌گویند خبر و انشاء را ما کشف کردیم. این است که ما باید بیش از پیش همکاری داشته باشیم.

نمی‌دانم این را به دکتر اعوانی گفته بودم یا نه. پیش از انقلاب من به مناسبتی به بنیاد فرح رفته بودم که دکتر نصر رئیس آن بود. علت هم آن بود که ما می‌خواستیم کتابی چاپ کنیم از میرزا مهدی آشتیانی به نام *تعلیقه بر شرح منظومه حاج ملا هادی سبزواری*. من به دکتر نصر (که خدا ایشان را حفظ بکند) گفتم، ایشان گفت من از دفتر فرح صد هزار تومان می‌گیرم. یک چک گرفت و به دست ما داد و بعد انقلاب شد. چک را به بانک بردیم. کارمند بانک چک را نگاه کرد و گفت این چک خیلی بودار است! گفتیم ما که نمی‌خواهیم فسق و فجور انجام دهیم. می‌خواهیم تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی، فیلسوف بزرگ ایران را بر شرح منظومه حاج ملا هادی سبزواری چاپ کنیم. نزد آقای تهرانچی رفتیم –که به جای دکتر نصر در دفتر فرح آمده بودند– و گفتم دکتر نصر این چک را به ما داده که ما این کتاب را چاپ کنیم. او هم فوری به مرحوم شهید مطهری تلفن کرد که انجمن فلسفه چه صیغه‌ای بود. مرحوم مطهری گفتند تمام کارهایی که انجمن فلسفه پیش از انقلاب کرد مورد تأیید ما بوده و از منحصر مراکزی بود که آثار بزرگان شیعه را چاپ می‌کرد. همچنین گفتند این انجمن پابرجا بماند و آقای دکتر شریفی –که معاون بود– اداره‌اش کند و ما آن را تأیید کرده‌ایم و تأیید خواهیم کرد. خداوند روح پر فتوح مرحوم شهید مطهری را غریق رحمت کند. از خاطرم رفت که بگویم وقتی می‌آمدم که آن چک را زنده کنم عده‌ای از کارکنان این انجمن به من گفتند سفارش کن که حقوق ما چند ماه است که عقب مانده و به ما نداده‌اند. گفتم من سفارش می‌کنم ولی تضمین نمی‌کنم. شهید مطهری گفت ما تمام کارهای اینها را تأیید می‌کنیم و زیر نظر دکتر شریفی و دکتر اعوانی فعالیت خود را ادامه دهد و کارهایش مورد تأیید ماست. حالا آدم می‌فهمد که کسانی مانند شهید مطهری چه ارزشی داشتند که همان تلفن شهید مطهری باعث شد این انجمن کار خود را به نحو مطلوب ادامه دهد.

عذر می خواهم که زیاده از حد صحبت کردم. خداوند ان شاء الله به دکتر نجفقلی حبیبی توفیق دهد که آثار متعددی از ایشان منتشر شود. والسلام علیکم و رحمت الله و برکاته

دکتر غلامرضا اعوانی



اعوذ بالله من الشیطان الرجیم. بسم الله الرحمن الرحیم. حسبنا الله و نعم الوکیل نعم المولی و نعم النصیر. بنده بسیار خرسندم که در این جلسه که به مناسبت رونمایی کتاب *قانون* ابن‌سینا، این کتاب عظیم، برگزار شده شرکت می‌کنم. واقعاً باید به فاضل ارجمند، دانشمند گرامی، جناب آقای دکتر حبیبی که برای این اثر انصافاً زحمت کشیدند خسته نباشید گفت. من از آغاز در جریان کار و زحماتی که ایشان کشیده‌اند بوده‌ام و ایشان تا آنجا که در وسع‌شان بوده و توانسته‌اند، از هیچ کوششی دریغ نکرده‌اند و این کار، برای دیگر مصححان ما یک کار نمونه‌ای است. چون می‌دانید که در دنیا، کار تصحیح یک امر جا افتاده است. یک کتاب متعلق به چهار هزار سال پیش از چین یا از سانسکریت یا از یونانی را چنان تصحیح می‌کنند و چنان دقت می‌کنند که گویی دیروز تألیف شده است. جناب دکتر حبیبی در تدوین و تصحیح این کتاب واقعاً نهایت جهد و سعی و کوشش را چنان که باید، به خرج داده‌اند و این باید برای دانشمندان جوان ما نمونه باشد.

ابن‌سینا مستغنی از وصف است؛ اسمی جهانی است. به خاطر کتاب‌هایی که نوشته، شهرت او در غرب و همچنین در شرق زبان‌زد است. شاید او از نادر کسانی است که نه تنها در عالم اسلام، بلکه در غرب نیز بسیار معروف است. من در کتاب‌ها خوانده‌ام و شما هم می‌دانید که این کتاب به قولی دومین کتاب بعد از انجیل و به قولی دیگر، سومین کتاب چاپ‌شده بعد از اختراع صنعت چاپ توسطَ گوتنبرگ است و در یک قرن، ۳۷ بار به چاپ رسیده است که شگفت‌انگیز است. هنوز هم اروپایی‌ها خیلی به این کتاب علاقه دارند. چند سال پیش ما در اینجا برای چاپ آثار ابن‌سینا برنامه‌ای داشتیم و کتاب‌های زیادی جمع‌آوری کردیم و کار بسیاری انجام دادیم، جلسات زیادی داشتیم که جناب استاد دکتر حبیبی و دکتر محقق مرتباً در آنها شرکت می‌کردند و حتی وقتی غربی‌ها متوجه شدند، آنها نیز ما را دعوت کردند. آنها آن مقداری از کار ابن‌سینا که به لاتین ترجمه شده را بارها و بارها چاپ کردند. آنها کتاب *شفا* را هفت بار نه اینکه تجدید چاپ کرده

باشند، بلکه چاپ مجدد کردند. من از دیدن چاپ هفتم آن تعجب کردم که چطور می‌توان تا این اندازه در چاپ یا تصحیح کتاب دقت کرد که در آخر کتاب، تمام اصطلاحات یونانی-عربی، عربی-یونانی، لاتین-عربی، عربی-لاتین و غیره به دقت تمام آورده شود. به طوری که من در آن زمان روی کلمه intentionality در ابن‌سینا کار می‌کردم و تمام این اصطلاحات را در فهرست آن کتاب پیدا کردم که ترجمه لاتین آن حدود ۱۸۰،۱۷۰ بار آمده بود. به هر حال، غربی‌ها خیلی عنایت دارند.

ابن‌سینا نه فقط در اروپا معروف بود، بلکه از نادر کسانی است که به همان اندازه، در چین و در هند معروف بود. می‌دانید که در هند و پاکستان به طب اسلامی، طب سینوی می‌گویند. الان هم بسیاری از داروفروشان در آنجا روی طب سینوی کار می‌کنند و خیلی به آن عنایت دارند و حتی دانشکده دارند. بنده مدتی در چین بودم. وقتی کتاب *تاریخ چین* را باز کردم، فصلی در مورد طب داشت که در آن نوشته شده بود که طب قدیم ما دو بخش دارد: یکی طب اسلامی یا طب سینوی است و یکی طب چینی. یعنی طب سینوی و طب اسلامی همان‌قدر در نزد ما شهرت دارد که در نزد آنها؛ به طوری که مؤلف کتاب این مطلب را آورده بود. به هر تقدیر ما باید قدر بدانیم که کتابی به این عظمت چاپ شده است و همچنین باید از بنیاد ابن‌سینا تشکر کرد که سعی و کوشش زیادی کردند تا این کتاب چنانکه باید، به چاپ برسد.

پزشکی در عالم اسلام یک سابقه بسیار درخشان دارد. ما باید بر خود بسیار ببالیم که دور دوم تاریخ پزشکی، مربوط به اسلام می‌شود. ما یونان را از طریق فلسفه می‌شناسیم، اما نباید چنین باشد. اگر اهمیت کارهایی که در پزشکی شده از اهمیت کارهایی که در فلسفه شده بیشتر نباشد، هیچ کمتر نیست. همان کسانی که کتاب‌های فلسفی را ترجمه می‌کردند –که بیشترشان مسیحیان نسطوری و سریانی بودند- کتاب‌های طبی را هم ترجمه کردند که مهم‌ترین آنها حنین بن اسحاق، اسحاق بن حنین، حبیش و دیگران بودند که بنده از آنها نام خواهم برد. خوشبختانه مراکز یونانی‌زبان به دست مسلمانان فتح شد. اسکندریه در سال ۶۴۲ به دست مسلمانان افتاد و تا صد سال بعد از آن، دایر بود. یعنی در آن تدریس می‌کردند و بنابراین، فارغ‌التحصیل‌هایی داشتند و بیشتر این مترجمان، فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌هایی مثل اسکندریه و دانشگاه‌های دیگر در سوریه و عراق بودند. در سوریه و عراق مراکز بسیار مهمی بود که فارغ‌التحصیلان در آنجا درس خوانده بودند و نهایت دقت را در ترجمه‌هایشان به کار می‌بردند.

۱۶ کتاب تلخیص جالینوس در اسکندریه وجود داشت. جالینوس کتاب‌های زیادی دارد ولی همه کتاب‌های او قابل فهم نیستند. این فارغ التحصیلان در دو دوره اخیر در اسکندریه، ۱۶ کتاب در آراء او را تلخیص کرده بودند تا در اختیار همه باشد. بیشتر کتاب‌های اصلی یونانی از دست رفته است. الان از بسیاری از کتاب‌هایی که قبلاً در دست مسلمانان بود، جز ترجمه‌هایی که به عربی موجود است، چیزی در دسترس نیست. من‌جمله، می‌توان به چهارده تلخیص کتاب جالینوس که در اسکندریه صورت گرفته بود اشاره کرد.

می‌دانید که جالینوس یا گالن از اسکندریه بوده؛ یعنی یونانی نبوده است. و یونان هم به دست مسلمانان نیفتاده بود. بقراط یونانی بود و حدود ۷،۸ قرن قبل از جالینوس می‌زیست. بنابراین آن طور که تحقیق کرده‌اند، آثار دست دوم بقراط به مسلمانان رسیده بود. البته بعضی از آثار بقراط ترجمه شده بود، نه همه آثار او. و او بیشتر به وسیله شروح جالینوس و شروح اسکندرانی برای مسلمانان شناخته شد.

اولمان، دانشمند آلمانی، کتابی درباره تاریخ طب اسلامی نوشته که شاید به فارسی هم ترجمه شده باشد. این کتاب، بسیار خوب و دقیق است. او در این کتاب از نامه‌ای از حنین بن اسحاق به علی بن یحیی المنجم نام می‌برد. در واقع، حنین بن اسحاق از ۱۲۹ اثر جالینوس نام می‌برد و به طور مختصر به مضمون و محتوای این ۱۲۹ کتاب اشاره می‌کند. حنین بن اسحاق در این کتاب، مترجمان این کتاب‌ها را

به عربی و سریانی شرح داده است. این کتاب‌ها الان موجود نیست، ولی در اختیار مسلمانان بوده است. همچنین او در این کتاب، روش خود در ترجمه را بیان کرده است. آنها روش بسیار دقیقی داشتند. بزرگ‌ترین نهضت ترجمه که در کل دنیا اتفاق افتاده، نهضت ترجمه در بیت الحکمه بود که ظرف ۱۵۰ سال، تمام کتاب‌ها به عربی ترجمه شد. او در چندجا از روش آنها یاد کرده است. آنها علمی‌ترین روش را در ترجمه داشتند که حنین بن اسحاق، هم در این نامه و هم در یک اثر دیگر خود، از آن یاد کرده است. حنین بن اسحاق رئیس بیت الحکمه و از مترجمان معروف بود.

حامیان این روش ترجمه، وزرای دانشمند ایرانی بودند، نه خلفا. مأمون هم اگر به گردآوری و ترجمه کتاب‌های باستانی علاقه داشت به این دلیل بود که مادرش ایرانی و بزرگ شده خراسان بود. برمکیان و نوبختیان که از وزرای مهم بودند حامیان ترجمه بودند. به مترجمان پول گزاف و توصیه‌نامه‌هایی داده می‌شد تا آنها بهترین نسخه‌ها را تهیه کنند. این روند تقریباً مربوط به ۱۲۵۰ سال پیش بود. می‌دانید که یک نسخه خطی بیش از ۳۰۰، ۴۰۰ سال دوام ندارد. بنابراین نسخه‌هایی که یافت می‌شدند، با فاصله اندکی از متون اصلی، مثلاً با سه یا چهار واسطه، به آثار بقراط یا جالینوس می‌رسید. این نسخه‌ها را تهیه می‌کردند، با هم تطبیق می‌دادند و به قول امروزی‌ها ویرایش می‌کردند. آنها بهترین فرد را برای ترجمه انتخاب می‌کردند و چون بیشترشان مسیحی زبان بودند، یک نفر ویراستار علمی هم داشتند که زبان عربی آن را بررسی کند. مثلاً ابویوسف یعقوب الکندی، فیلسوف معروف، کتاب *اثولوجیا* را که ترجمه‌شده ابوعبدالله ناعمه حمصی است، «تنقحه بالعربیه». بنابراین زبان عربی این کتاب در نهایت زیبایی است و وقتی آن را می‌خوانیم، در زیبایی چیزی از متن یونانی‌اش کم ندارد. بنابراین ترجمه‌ها بسیار مهم هستند.

برگردیم به بحث. حنین بن اسحاق رئیس این مترجمان بود. او و حلقه او و شاگردانش از معروف‌ترین مترجمان بودند. او اولاً و بالذات طبیب بود. بنابراین بهترین کتاب‌های طبی به دست حلقه‌ای که مربوط به حنین بن اسحاق بود ترجمه شد. این حلقه شامل پسر حنین بن اسحاق، به نام اسحاق بن حنین بود؛ همچنین خواهرزاده او، حبیش بن اعسم؛ شاگردان او مثل ثابت بن قره و دیگران بود که همه طبیب بودند.

اما بسیاری از این کتاب‌ها قبلاً به زبان سریانی ترجمه شده بود. بعضی به غلط می‌گویند که آنها این کتاب‌ها را از سریانی ترجمه می‌کردند. نه! ترجمه بعضی از کتاب‌ها به سریانی موجود بود و از آن هم استفاده می‌کردند، ولی از زبان یونانی ترجمه می‌کردند. اما به هر حال، آنها ترجمه‌های سریانی را هم در دست داشتند. این کتاب‌ها را قبلاً کسانی مثل سرجیس رأس العینی و سه قرن بعد، یعقوب رهاوی و همچنین حنین به سریانی ترجمه کرده بودند.

طب اسلامی فقط یونانی نیست. این اشتباه بزرگی است که ما فکر کنیم که طب اسلامی، یونانی است. درست است که طب اسلامی از یونانی‌ها، خاصه از گالن گرفته شده، ولی از بسیاری از مکتب‌های دیگر مثل مکتب سریانی و مکتب جندی شاپور نیز بهره برده است. جندی شاپور بزرگ‌ترین مکتب پزشکی قدیم بود. داستان مکتب جندی شاپور این است که وقتی والرین، امپراطور روم، به دست شاپور شکست خورد، او را اسیر کردند. در لشگر او طبیب، مهندس و دانشمندان بودند. معمولاً در قدیم وقتی یک سپاه حرکت می‌کرد، دانشمندان، اطبا، اساتید و منجمان، آن لشگر ۲۰۰، ۳۰۰ هزار نفری را همراهی می‌کردند. شاپور به جای اینکه دانشمندان و اطبا را اسیر کند، آنها را از زندان آزاد کرد و دانشگاه جندی شاپور را تشکیل داد. این واقعاً عظمت ایران است.

دانشگاه جندی شاپور، بزرگ‌ترین مرکز طب و پزشکی در قدیم بود. از خصوصیات منحصر به فرد جندی شاپور این بود که طب یونانی و استادان سریانی نسطوری۱ و استادان هندی داشت. یعنی طب هندی هم در جندی شاپور تدریس می‌شد و خیلی از کتاب‌های هندی در آنجا تدریس می‌شد. بنابراین جندی شاپور، استادان هندی و یونانی و مهم‌تر از آن، استادان طب ایرانی داشت و طب ایرانی در جندی شاپور تدریس می‌شد.

کامل الصناعه که یکی از کتاب‌های مهم است، نوشته علی بن عباس مجوسی اهوازی است. چطور می‌شود که یک نفر مجوسی در اهواز قرم سوم، یکی از بهترین کتاب‌های پزشکی را بنویسد؟! چنین چیزی به علت حضور مکتب جندی شاپور بود که تا قرن دوم و سوم ادامه داشت. بنابراین نباید مکتب جندی شاپور را در پیدایش علم طب و در تکمیل آن از یاد برد؛ زیرا بسیار مؤثر بوده است.

وقتی امپراطور یوستین۲ در سال ۵۲۹، آکادمی افلاطون را بعد از ۹۰۰ سال بست، هفت نفر از سران فلسفه من جمله سیمپلیکیوس، داماسکیوس و دیگران نزد انوشیروان آمدند. انوشیروان آنها را به جندی شاپور فرستاد. آنها –به قولی– سه سال به جندی شاپور رفتند و یکی از مواد پیمانی که بین یوستینیانوس و انوشیروان بسته شد این بود که آنها باید دوباره به آتن برگردند و به کار فلسفه و طب بپردازند و کسی متعرض آنها نشود. این دومین ماده از هفت ماده‌ای بود که مورخ معروف، آقای بری، آن را ذکر کرده است.

اینکه طَبیب باید از فلسفه برخوردار باشد، اهمیت فلسفه را نشان می‌دهد. بدون فلسفه هیچ علمی نمی‌تواند عمق پیدا کند. البته تجربه جای خود را دارد اما علاوه بر تجربه، چیز دیگری لازم است تا تجربه به علم برسد. تجربه اصل است. ولی تجربه خالص، علم نمی‌آورد. با اینکه تجربه شرط لازم برای علم است، اما شرط کافی نیست. برای اینکه علم باشد و تجربه به علم تبدیل شود، لازم است که مفاهیم روشن شود و مفاهیم، تجربه و تعریف شود و همین‌طور، موضوع باید تعریف شود. اصلاً موضوع یعنی چه؟ موضوع یعنی اینکه شما در چه حوزه‌ای حرکت می‌کنید. بنابراین برای تبدیل شدن تجربه به علم، موضوع، مبادی و مسائل آن باید تعریف شود. در کل تاریخ فلسفه، ابن‌سینا این کار را به بهترین وجه انجام داده است و لاغیر؛ نه ارسطو. کسانی که امروزه کتاب‌های زیادی درباره ابن‌سینا نوشته‌اند هنوز به این نکته پی نبرده‌اند و این نکته برایشان مجهول مانده که او مؤسس خیلی چیزها در تاریخ فلسفه است. متأسفانه غربی‌ها در مورد ابن‌سینا گفته‌اند که او هیچ چیزی ندارد. اما آنها نمی‌دانند که فلسفه چیست، نمی‌دانند که تاریخ فلسفه چیست و او چه کار کرده است.

ابن سینا کاری کرده است کارستان. او روش‌شناسی علوم را تدوین کرد. متأسفانه امروز کسانی که فلسفه علم می‌خوانند، روش‌شناسی ابن‌سینا را کشف نکرده‌اند. وگرنه الان اشکالات بسیار زیادی از طریق روش‌شناسی علوم بر همه علوم وارد است. این اشکالات لاأقل باید در فلسفه علم روشن باشد.

حال شما *مابعدالطبیعه* ارسطو را با *شفای* ابن‌سینا مقایسه کنید. *مابعد الطبیعه* ارسطو۱۴کتاب است: آلفا، بتا، گاما، دلتا و غیره که خیلی پراکنده هستند. ولی کتاب الهیات دو کتاب است: الهیات بالمعنی الأعم که وجودشناسی است و الهیات بالمعنی الأخص که خداشناسی است. غربی‌ها می‌گویند ابن‌سینا کاری جز systematic کردن نکرده است، در حالی‌که او Axiomatize کرده است. موضوع باید مشخص شود و شما باید ببینید در کجا حرکت می‌کنید. موضوع علم، مبادی علم، مسائل علم و اینکه مسائل علم چه ربطی با مبادی علم دارد، همه باید مشخص شوند. این مسئله بسیار مهم است و امروزه این اشتباه در تمام علوم می‌شود. اگر شما بعداً زمانی را تعیین کنید، من می‌توانم درباره این موضوع صحبت کنم.

غربی‌ها متوجه اشتباهی که ابن‌سینا در اول کتاب بر آن اصرار می‌کند، نشده‌اند و پی نبرده‌اند که او چه کار کرده است و بر او اشکال می‌کنند. حال آنکه او بر همه ایراد دارد و آن این است که می‌گوید مبادی و موضوع یک علم در هر علمی، مسلّم الوجود است؛ یعنی از مسلمات است و درباره آن بحث نمی‌شود. توجه کنید که مسائل این طور نیستند. مثلاً یک بیولوژیست حیات را مسلّم می‌گیرد اما نمی‌تواند بگوید که واقعیت حیات چیست. یا مثلاً یک فیزیکدان، ماده را مسلّم‌الوجود می‌داند. اما اینکه مسأله باشد، درست نیست. اگر موضوع، مسأله باشد، دور لازم می‌آید و این اشتباهی است که الان در تمام علوم مرتکب می‌شوند. گاهی فردی مسائل یک علم را مربوط به فلسفه می‌کند، در حالی که هیچ اطلاعی از فلسفه ندارد و نظریاتی می‌آورد که خیلی خنده‌آور یا گریه‌آور

است. نمی‌دانم باید خندید یا گریه کرد. بستگی به شما دارد. به هر جهت باید از علم فلسفه در جای درست استفاده کرد. هر علمی موضوعی دارد که باید به درستی تعریف شود. ابن‌سینا موضوع



علم را دقیقاً در چند جا تعریف کرده است. مقدار کارهایی که امروزه صورت می‌گیرد، از تعریف خارج است. وقتی کاری را تعریف کردید، باید در حوزه آن حرکت کنید و این کار، مسائل و مبادی دارد.

ابن‌سینا یک سماع طبیعی دارد. سماع طبیعی، درباره کلیات فلسفی علم که مربوط به آن علم می‌شود بحث می‌کند؛ نه به عنوان فلسفه. سماع طبیعی یا فن سماع طبیعی دربارهٔ مسائل و تعریفات یک علم بحث می‌کند. مثلاً در طبیعت، مسائلی چون حرکت چیست، علیت چیست، علیتی که در آن بحث می‌شود چه هست، علیتی که در طب هست چیست، چه نوع عللی در کار هستند، مفاهیم چه هستند و غیره باید در حد کاربردی‌شان و نه در حد فلسفه، تعریف شوند. ابن‌سینا همین کار را برای اولین بار در علم طب بنا کرد. چنین چیزی در هیچ کتابی قبل از ابن‌سینا دیده نمی‌شود. این مسأله نه در کتاب *حاوی* است، و نه در کتاب منصوری یا دیگران. کلیات، مسائل و تعاریفی است که در حوزه و در حیطه آن علم است و این بسیار مهم است. آیا علیت فقط مکانیکی است؟ الان علیت را مادی در نظر می‌گیرند، اما علیت صوری و علیت مادی و ... داریم.

ابن‌سینا بر جالینوس اشکال می‌گیرد. جالینوس، خود یک فیلسوف بود. ابن‌سینا می‌گوید جالینوس وارد مسائل فلسفی شده و راجع به آنها به طور طبی بحث کرده است و به او متطبب می‌گوید. «فما کان من هذه کالمبادی فیلزمه عن یتقلد هَلیَتُهُما.» هلیت یعنی باید وجود آن را فرض کنید. «فی المبادی العلوم الأجزئیه متسلمهٌ». در علوم دیگر هستند یا بعضی‌ها در علم طبیعت است، اما نهایتاً به علم مابعد الطبیعه می‌رسند. ولی الان موضوعات همه علوم را در آن علم می‌آورند و بنابراین دچار اشکالات عجیب و غریبی می‌شوند. چنین اشکالاتی در همه علوم اتفاق افتاده است که الان جای بحث آن نیست. «و جالینوس اذا حاول اقامه البرهان علی الاقسم الاول» او می‌خواست برای مبادی بحث فلسفی کند. «فلا یجب عن یحاول ذلک من جهة انه طبیب» اما نباید این کار را انجام دهیم. زیرا این کار یک طبیب نیست و مسائل، فلسفی هستند. «ولکن من جهة انه یجب عن یکون فیلسوفاً یتکلم کما ان الفقیه» او این کار را به فقه تعبیر می‌کند که قابل توجه فقهای ما نیز هست. «کما ان الفقیه اذا حاول عن یثبت وجوب متابعة الاجماع» اگر اجماع بخواهد، باید آن را فرض کند. اما اینکه اجماع چیست، دیگر مربوط به علم فقه نیست، بلکه مربوط به علم کلام و علوم بالاتر است.

چون وقت من تمام شده است، مسائل مهمی که درباره فضایل طب قدیم بود را نتوانستم بازگو کنم.

پی‌نوشت‌ها:

۱. بیشتر آنها بعداً به بیت الحکمه رفتند. ولی اکثر مترجمان، فارغ التحصیل جندی شاپور هستند.

۲. یوستینیانوس، یک متعصب مسیحی بود.

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی



بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

به وسعت‌مشربان رنگ تعلق درنمی‌گیرد
اگر نقشی زنی بر روی دریا بی اثر باشد

از بنده دعوت شد که در نقد و بررسی کتاب *قانون* شیخ الرئیس ابوعلی سینا صحبت کنم. من این دعوت را در ابتدا قبول کردم، اما الان که به اینجا آمده‌ام، لرزه بر تنم افتاد، زیرا اینجا نوشته شده «نقد کتاب قانون» من که هستم که کتاب قانون که یک کتاب طب است را نقد کنم؟! نقد این کتاب، کار یک طبیب است. اگر مسأله نقد این کتاب است، یک طبیب را رسد تا کتاب را نقد کند. ولی من طبیب نیستم و جرأت این کار را ندارم که کتاب *قانون* را نقد کنم. بنابراین من برای نقد به اینجا نیامده‌ام و اصلاً چیزی از طب نمی‌دانم. من نقاد کتاب طب نیستم. اما چیزی که مرا امیدوار کرد، نوشته‌ای بود که در آن گوشه هست: «وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً». بنابراین با خود گفتم از حکمت آن صحبت کنم. نقد کتاب طب با طبیب است. یک پزشک باید بیاید و این کتاب را بررسی کند. او حق نقد کردن دارد، اما من نه.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا مصداق شعری بود که در آغاز سخن‌ام قرائت کردم. او وسعت مشرب دارد. وسعت مشرب یعنی چه؟ مشرب، فضای فکر است. فضای فکر چقدر گسترده باشد؟ فضای فکر می‌تواند بی‌نهایت باشد، خدا می‌داند. اگر امروز من از وسعت مشرب به معنی همه علوم سخن بگویم باید استغفار کنم. امروز هیچ کس حق ندارد بگوید من در همه علوم صاحب‌نظر هستم. برای اینکه پیشرفت علوم آنچنان شگفت انگیز است که اگر کسی بتواند در یک رشته ادعای تخصص کند، خیلی نبوغ دارد. اگر کسی گفت من در چندین علم متخصص هستم، بدانید و شک نکنید که او احمق است. اگر کسی در یک علم متخصص باشد کار خیلی بزرگی کرده است. این گفته مربوط به امروز است.

حال به ابن‌سینا بازگردیم. از وفات شیخ الرئیس ابوعلی سینا هزار سال می‌گذرد. در این هزار سال خیلی اتفاقات افتاده است. شیخ الرئیس مرد تاریخ بشر است؛ حجت الحق است؛ یک معجزه الهی است؛ نمی‌دانم چیست! عظمت این مرد عجیب است. او همه علوم زمان خود را می‌دانست. البته اگر او الان می‌زیست، من قبول نمی‌کردم که همه علوم را بداند.

در ابتدا می‌خواهم دو-سه جمله نقل کنم و در ادامه آنها

را توضیح دهم. ابن‌سینا بدن را صورتِ واقعیتِ انسان می‌داند. بدن، واقعیتِ انسان نیست، صورتِ واقعیت است. یک وقت می‌گویم بدن، واقعیت انسان است و یک وقت می‌گویم صورتِ واقعیت است. بین این دو باید فرق بگذارید. او بدن را صورتِ واقعیت انسان می‌داند و ظاهر را عنوان باطن. او یک جمله دیگر هم می‌گوید که همه شما نیز می‌گویید. شما می‌گویید ظاهر، عنوان باطن است. همه شما این را می‌دانید و شنیده‌اید. این سینا این گفته را قبول دارد و بدن را صورتِ واقعیت می‌داند. واقعیت انسان همین بدن است یا بدَن، صورتِ واقعیت است؟ بدن، صورت واقعیت است. چه بسا می‌گویند انسان همین بدن، سازمان و سیستم بیولوژیک است. شیخ الرئیس بدن را صورت واقعیت و ظاهر را عنوان باطن می‌داند.

نکته دوم این است که ابن‌سینا همواره بین معقول و ملموس در نوسان است. به این جمله‌های کوتاه دقت کنید. وقتی به روی شیشه دست می‌کشم، پی می‌برم نرم است. با ضربه زدن به آن صدایش را می‌شنوم، پس ملموس است. هوا محسوس و ملموس است. آیا می‌توانیم به روی معقول هم انگشت بگذاریم و بگوییم کجاست؟ شیخ بین معقول و محسوس در نوسان است. او میان تجربه‌گرایی و عقل فلسفی استدلالی در نوسان است. آب را می‌خوریم و می‌فهمیم که سرد است. این یک نوع تجربه است. زمان ابن‌سینا میکروسکوپ نبود. میکروسکوپ، چیزهای میکرو، ریز و ذره را در مقیاس یک هزارم یا یک میلیونیوم نشان می‌دهد. میکروسکوپ حتی اتم که با چشم دیده نمی‌شود را هم نشان می‌دهد. حال زیر اتم- پروتون، الکترون، کوارت- را می‌بینند. این چشم در سابق وجود نداشت. میکروسکوپ اختراع شده و این چیزها را می‌بینند. این نیز تجربه است. شما چند کیلومتر دورتر را می‌توانید ببینید؟ یک یا دو کیلومتر. اگر چشمان تیزبینی هم داشته باشید، عقاب را نیز در هوا می‌بینید. وقتی از داخل تلسکوپ می‌بینید، راه دور را می‌بینید. کهکشان اندر کهکشان، کرات اندر کرات.

برای بررسی این فاصله‌ها از سال‌های نوری صحبت می‌کنید. سال نوری یعنی چه؟ نور در هر ثانیه ۳۰۰ هزار کیلومتر حرکت می‌کند. حال هر ثانیه در یک سال چقدر مسافت طی می‌کند؟ این تعریف سال نوری است. به معنی این کلمات خوب فکر کنید. تلسکوپ اینها را به شما نشان می‌دهد. پیشرفت بشر، محیر العقول است، معجزه است. علم انسان پیشرفت کرده است. ابن‌سینا (رحمت الله علیه) این امکانات را در اختیار نداشت ولی در علوم زمان خود متبحر بود. او نه تنها در زمان خود فیلسوف درجه یک بود، بلکه تا امروز که من در خدمت شما حرف می‌زنم نظیر ابن سینا پا به عرصه وجود نگذاشته است. میرداماد و ملاصدرا افراد بزرگی هستند اما ابن سینا کجا و این‌ها کجا!

نگویید که ابن‌سینا همه علوم خود را از ارسطو گرفت. بله، ابن‌سینا آثار ارسطو را خواند، ولی ارسطو را نقد کرد و از او عبور کرد. بنابراین بی‌انصافی نکنید. ببینید چه کشوری دارید، چه مردی در این کشور زندگی می‌کرده است. ابن‌سینا ایرانی است. باید به این امر افتخار کنیم. او ارسطویی نیست. به علوم دیگر کاری ندارم. با فلسفه هم کاری ندارم. اینجا بحث فلسفی نیست که بخواهم راجع به فلسفه او چیزی بگویم، اینجا بحث طب است و من چیزی از طب نمی‌دانم. کتاب *قانون* سال‌ها در مغرب زمین تدریس می‌شد و آنها از طب ابن‌سینا استفاده می‌کردند. امروز هم بسیاری از مطالب این کتاب می‌تواند منشأ اثر باشد. اینکه فلان دارو یا گل گاوزبان چه تأثیری دارد چیزهای تجربی هستند که نمی‌توان آنها را انکار کرد. پس راجع به اینها هم حرف نمی‌زنم. اما امروز طب به جایی رسیده است که می‌گوید من نمی‌توانم به *قانون* اکتفا کنم. اکنون طب، میکروسکوپ، تلسکوپ و جراحی دارد. اگر ابن‌سینا در این دوران می‌زیست، همه این علوم را یاد می‌گرفت؛ اما تعجب می‌کرد.

کل عالم قدیم از چهار عنصر باد، آب، خاک و آتش تشکیل شده است. در مورد بدن چطور؟ بلغم، صفرا و سودا، خون چهار عنصر اصلی بدن هستند. یک طبیب باید توضیح دهد که صفرا و سودا و بلغم چه هستند. کم و بیش شنیده‌اید که می‌گویند کسی صفرایی‌مزاج یا سودایی‌مزاج است. ما این اصطلاحات را به کار می‌بریم و خیلی متوجه معنی آنها نمی‌شویم.

نظم فلسفی و نظم حکمی طب قدیم بر اساس چهار عنصر بود. طب قدیم بر مبنای تجربه بود. اثر یک دارو و یک گیاه را می‌دیدند، به آن عمل می‌کردند و از آن نتیجه می‌گرفتند. الان هم می‌توان از آنها نتیجه گرفت. اما سیستم فکری بر آن چهار عنصر بوده است. اگر امروز بگویید چهار عنصر، پزشکان امروز می‌خندند.

من در جوانی زمانی که در قم تحصیل می‌کردم، نزد یک طبیب رفتم. البته اصل آن عبارت را نمی‌توان در اینجا بازگو کرد اما اجمال آن را می‌گویم. آن طبیب، رئیس بیمارستان و خیلی رند بود. یک پیرزن به آنجا آمده بود و گفت آقای دکتر باد گرفته‌ام. طبیب گفت راه خروج باد هست، بلند شو و برو. البته او بی ادبانه‌تر از من گفت. الان اگر به طبیب بگویید باد گرفته‌ام، می‌گوید باد کجاست؟ کجا باد کرده است؟ من طبیب نیستم و نمی‌خواهم در طب دخالت کنم. بنابراین مبانی عوض شده است، نه تجربیات. تجربه همیشه تجربه است. اگر ابن‌سینا امروز بود، طب جدید را می‌خواند و از اطباء ما بیشتر و بهتر از آن استفاده می‌کرد.

ابن‌سینا بیش از هر چیزی فیلسوف و حکیم است. «وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً». ولی او حکیمی است که بدن را از روح جدا نمی‌داند. روح، روان، جان یا هر چه که به آن می‌گویید، مسلماً با بدن فرق دارد. وارد این بحث نمی‌شوم که روح چیست. این بحث سخت است. دو مرحله از انسان است. ولی آن حکیم بین روح و بدن ارتباط می‌بیند. فکر نمی‌کنم امروز هم کسی بتواند رابطه روان و بدن را انکار کند. روان در بدن اثر دارد، بدن در روان. اگر صدرایی فکر کنیم، هر دوی اینها یکی‌اند در دو جلوه. دو تا بودن اینها هم یک حرف است. البته ظاهر آیات قرآن کریم و روایات ما هم همین است و شما هم که دینی هستید. قرآن کریم می‌گوید «نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي». ترجمه فارسی‌اش این است که از روح خودم در آن بدن فوت کردم. فکر می‌کنیم دمیدن خدا روح است. همه اینها درست است و تفسیر دارند. اما چنین نیست که فوت باشد. باد نیست. روح و بدن یک حقیقت است و به شدت با هم ارتباط وحدانی دارند. یک فکر، بدن را نامتعادل می‌کند و یک رنج بدن، روان را نامتعادل می‌کند. یک بیت شعر از مولوی برایتان می‌خوانم. مولوی عارف است، فیلسوف نیست. او عارف خوبی است.

از یکی اندیشه کاید در درون
صد جهان گردد به یک دم سرنگون

با یک اندیشه، نه تنها بدن تو، بلکه جهان دگرگون می‌شود. یک اندیشه همه چیز شما را عوض می‌کند. یک اندیشه، جهان، عالم و روان شما را عوض می‌کند. حال ارتباط اندیشه با بدن مسأله‌ای است که شیخ الرئیس ابوعلی سینا به آن توجه دارد. از طب او چیزی نمی‌دانم و به همین دلیل، کلی می‌گویم. در مورد جزئیات طب چیزی از من نپرسید. طبیب برایتان صحبت خواهد کرد. اما ابن‌سینا می‌داند که بین روح و بدن ارتباط هست و از فلسفه در طب‌اش استفاده می‌کند و از طب در فلسفه‌اش استفاده می‌کند. من نمی‌خواهم خیلی پرحرفی کنم. مختصر می‌گویم و می‌گذرم که از صحبت‌های طبیب استفاده کنید.



ابن سینا کتاب‌های زیادی دارد که خوشبختانه بعضی از آنها الان موجود هستند. همین الان من کتاب *تعلیقات* را درس می‌دادم. الحمدلله آقای موسویان هم این کتاب را تصحیح و چاپ کرده، که کار خوبی انجام داده است. کتاب بزرگ ابن‌سینا *الشفا* است. *الاشارات* اثر دیگر اوست. نام کتاب فلسفه او *النجات* است. مخالفین فلسفه می‌گویند که فلسفه مضل و گمراه‌کننده است. اما ابوعلی سینا آن را *النجات* نامیده است. یعنی او فلسفه را نجات بشر می‌داند. اسم کتاب او *النجات* است. *اشارات والتنبیهات*، *شفا* و *تعلیقات* کتاب‌های فلسفی او هستند. یکی از کتاب‌های او که از دست ما رفته و من وقتی که یادم می‌آید دلم می‌خواهد خون گریه کنم و از این اتفاق عمیقاً متأسف می‌شوم، بیست جلد بوده است. کتاب *شفا* یک یا دو جلد است، اما آن اثر بیست مجلد بوده است و اسم آن *الإنصاف* بود. در حمله سلاطین کذا به شهر اصفهان، خانه ابن‌سینا به آتش کشیده شد. بیست مجلد از کتاب *الانصاف* که به قلم ابن‌سینا بود در آتش سوخته شد. اگر کتاب *الانصاف* بیست مجلد امروز در دنیا بود، نه تنها ما، بلکه جهان چهره دیگری داشت. حال که این کتاب از دست رفته، کاری نمی‌توان کرد و فقط غصه می‌خورم.

الحمدلله کتاب *شفا* و *اشارات* باقی مانده‌اند. حال او را با فلاسفه غرب و ارسطو مقایسه کنید. برهان صدیقین در کتاب *شفا* و *اشارات* برای اثبات حق را با براهین افلاطون و ارسطو مقایسه کنید. افلاطون و ارسطو باید خدمت ابن‌سینا بنشینند. اغراق نمی‌گویم و گزاف نمی‌کنم. نمی‌توانم بگویم برهان صدیقین چیست. این برهان برای اثبات توحید است. این برهان به ذهن ارسطو و افلاطون نیامد و هراکلیتوس و پارمنیدس و هیچ کس دیگری آن را نفهمید. شیخ الرئیس ابوعلی سینا آن را فهمید. من نمی‌خواهم بحث فلسفه انجام دهم، زیرا وقت ندارم. اینها چیزهایی است که الان در



کتاب‌های شیخ الرئیس هست.

یک جمله بگویم و بحث را تمام کنم. ابن‌سینا کتاب طب خود را –که من گفتم چیزی از آن نمی‌دانم– *القانون* نامید. شما از کلمه فارسی قانون چه می‌فهمید؟ ابن‌سینا اسم کتاب را به همین معنی که شما می‌فهمید به کار برده است. طب، قانون است و موازین و حساب و کتاب دارد. او اسم کتاب فلسفه خود را *الشفا* گذاشته است. کتاب بزرگی که امروز در دست ما است *الشفا* است. معنی شفا را که می‌دانید. وقتی که مرض باشد شفا حاصل می‌شود، در غیر این‌صورت شفا نیست. شیخ الرئیس می‌خواست بگوید مردم در فکر، مریض‌اند. اندیشه مردم مریض است. به دنبال ضد عفونی کردن بدن نباشید. شما در پزشکی، بدن را ضد عفونی می‌کنید. هنگامی که می‌خواهید آمپول بزنید، با استفاده از الکل بدن را ضد عفونی می‌کنید. طبیبِ مواظب و آگاه، بدن را ضد عفونی می‌کند تا میکروبَ وارد بدن نشود. اما آیا مردم فکر خود را ضد عفونی می‌کنند؟ شیخ الرئیس با نوشتن کتاب *شفا* می‌خواهد مرض و بیماری فکر را نجات دهد و فکر را ضد عفونی کند. اما او چگونه فکر را ضد عفونی می‌کند؟ با برهان و منطق. حال من وقت ندارم تا منطق را توضیح دهم. برهان شما را از وهم و خیال نجات می‌دهد و شما را از مرحله فرو ماندن در محسوس بالا می‌کشد. شما می‌خواهید تا آخر عمر در محسوس بمانید یا کمی بالاتر بروید؟ از محسوسات بالا رفتن، شرایط دارد. چگونه از محسوس به معقول می‌رسند؟ باید مراحل وهم و خیال را طی کنید. طفره نیست. همان‌طور که می‌دانید طفره محال است. یعنی شما یک‌مرتبه از ۲ به ۴ نمی‌روید. ابتدا از ۲ به ۳ و سپس از ۳ به ۴ می‌روید. از ۲ نمی‌توان به ۵ پرید. کسی نمی‌تواند از ۲ به ۵ بپرد. این طفره است. او نمی‌خواهد طفره برود. ابن‌سینا برای اینکه بیماری فکر را شفا بدهد، راه برهان و منطق را به شما یاد می‌دهد و می‌گوید که چگونه با برهان از محسوس به تخیل و وهم بیاییم و از وهم و تخیل چگونه به تعقل پرش کنیم. او راه پرش به تعقل را به شما یاد می‌دهد. ابن‌سینا در کتاب *الشفا* فکر را ضد عفونی می‌کند.

دو کلمه دیگر هم بگویم و بحث را تمام کنم. می‌خواهم دو لغت تذکر و توقع را معنی کنم. شیخ می‌گوید تذکر، یعنی یادآوری گذشته و توقع، اندیشیدن به آینده است؛ یعنی به وقایعی که می‌آیند بیاندیشیم. تذکر یعنی به گذشته فکر کردن. به گذشته فکر کن، به آینده امیدوار باش، از حس به خیال و از خیال به عقل برو. عقل را تنزیه کن و برهان تشکیل بده، در اینصورت فکرت شفا پیدا می‌کند. درود بر شما.

دکتر ملک احمدی



بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین و هو خیر ناصر و معین. باعث کمال افتخار است که در حضور فرهیختگان و برجستگانی هستم که از من داناتر و بیناترند و افتخار می‌کنم که مرا با بضاعت مزجات در این مجلس پذیرا شدند که دقایقی از وَقت شما را بگیرم.

من کتاب را به عنوان یک طبیب نگاه کردم و بسیار محظوظ شدم، چون آقای دکتر حبیبی واقعاً زحمت کشیدند. سخنرانان این جمع همه از اساتید بنام و ستارگان تابناک عرصه فکر و فهم و درک این کشور هستند، ولی شاید من آدم معروفی نباشم. لازم است در حد چند دقیقه بگویم من که هستم. لغت من را هم زیاد به خودم برنگردانید. تخصص پایه من داخلی است و فوق تخصص غدد دارم. سال‌ها به چین و هند رفتم و در دانشگاه همدرد در رشته طب شرقی PHD گرفتم. حاصل این دیدگاه این بود که در سال ۶۲ تجارب خانودگی‌ام را وارد جمعی کردم که آن جمع با پنج نفر تشکیل شد. خداوند همه آن پنج نفر را رحمت کند. مؤسسه‌ای به نام خدمات امام خمینی که آقای دکتر کاشانی بنیانگذار و مدیریت آن بودند. در آنجا من با سابقه خانوادگی خودم با طب سنتی آشنا شدم و عاشق آن شدم. منتها سیر مطالعاتی و درسی من، تخصص پزشکی و بعد از آن هم فوق تخصص بود. لازم است به چند نکته جالب اشاره کنم. در دانشگاه همدرد –دانشگاه همدرد شعبه هند و مجامع علمی مثل CCIVM که یک مؤسسه تحقیقاتی است– عنوان طب سنتی، Yunani medicine است. من در آنجا به عنوان یک دانشجوی PHD اعتراض کردم که این اشتباه است. به تأیید فرمایش استاد دکتر اعوانی، این طب اصلاً یونانی نیست. اینکه یک نفر جامع شرایط علمی می‌شود، گذشته را تفحص، تلخیص و فهم می‌کند و به عنوان سنگ بنای عظمت طبی دیوارچینی می‌کند، نباید این طور حساب کرد. مقاله علمی‌ای که من در دانشگاه پاکستان ارائه کردم حائز نمره اول آن کنگره شد و در آن من ادعا کردم که این طب، یک طب تلفیقی بود و مدارکی ارائه کردم که ابن‌سینا در بخش نبض، کلیات نبض‌شناسی چینی را می‌فهمد، modified می‌کند و بعد در کتاب رگ‌شناسی مطرح می‌کند. در همه طب‌های اصیل جهان –طب هندی، طب ایرانی و طب چینی– مهم‌ترین شاخصه تشخیص مزاج، نبض است. نبض شاه‌کلید تشخیص است و اگر کسی نبض را نفهمد اصلاً طب را نفهمیده است و نمی‌تواند تشخیص درست بدهد.

در کتاب *قانون* چند نکته خیلی مهم هست. یکی اینکه دنیای غرب به نظر من تا قبل از سال ۷۵ میلادی اصلاً فلسفه طب نداشت. مجموعه مستخرج از *قانون* ابن‌سیناست که به دنیای غرب متدولوژی تدریس می‌دهد. در فحوای کلام ابن‌سینا چند نکته خیلی مهم

هست. یکی از آن نکات این است که با اینکه *شفا* قبل از *قانون* نوشته شده، ایشان اشاره می‌کند که شناخت نفس مقدم بر شناخت بدن است و اگر نفس شناخته شود شناخت بدن راحت‌تر است و دانش‌آموز یا دانشجو نتیجه بهتری خواهد گرفت و به طبع طبیب حاذق‌تری خواهد شد. این نکته خیلی مهمی است. دوم اینکه ما در شاخصه مطالعه *قانون* می‌فهمیم که کلیات‌اش در جلد اول است و هرچه جلد اول مفصل‌تر و مبسوط‌تر تجربه و تفهیم و بحث شود همه طب را می‌توان از آن اخراج کرد. در نظام آموزشی قدیمی جهان، یک طبقه‌بندی هست در مورد کتبی که یک سری افراد باید بخوانند. این کتب در سه بحث مجملات، کتاب وسط و بسایط طبقه‌بندی شده‌اند که در هر بخش سه کتاب مطرح می‌شود. مثلاً در بخش مجملات، *فصول* بقراط و *مسائل* حنین بن اسحاق و *مرشد* محمد زکریای رازی و شرح نیری مطرح است. در کتب وسط، *ذخیره* ثابت بن قرّه، *منصوری* زکریا و هدایة المتعلمین اخوینی هستند. در بسائط که سطح سوم و کامل‌ترین بحث کتاب است، *قانون*، اولین است. کسی که بتواند جلد اول *قانون* را بخواند و بفهمد به همه طب احاطه پیدا کرده است.



می‌خواهم به نکته جالبی اشاره کنم. خود ابن‌سینا در نکته‌ای در کتاب اشاره می‌کند به اینکه بعضی از مباحث *قانون* را باید به صورت تفکیکی بین طبیب و حکیم و بین حکیم و فیلسوف تقریر دهند. او عنوان می‌کند که اثبات موضوع بر عهده فلسفه است. در جایی عنوان می‌کند که اثبات بعضی از موضوعات به حس است؛ و در واقع بحث تجربه را مطرح می‌کند. در جای دیگر می‌گوید شناخت طبایع و بیماری‌ها و اثبات آن، کار طبیب است.

نکته مهم در طب چینی –به عنوان طبی مقدم بر طب‌های جهان که دارای مستندات دانشگاهی است، در موضوع علم‌شان مطرح است و سابقه دارد– این است که این تفکیک بین ذهن و جسم وجود ندارد. دقیقاً نفس همان بدن است و بدن همان نفس است.

من در طی مطالعاتم فهمیدم که یک گوشه این نظام طبی که ما در دانشگاه آموزش دیدیم نقص دارد. بعدها که خودم استاد دانشگاه شدم این نقص بدتر شد، زیرا دیدم خودم این نقص را تدریس می‌کنم. در یک نقطه‌ای من تدریس را رها کردم و به این فکر افتادم که حتماً باید شناخت بدن و نفس و ماهیت انسان برای طبیب حاصل شود، که آن شناخت حاصله بتواند در درمان نقش داشته باشد. الان آقای دکتر دینانی فروتنی کردند که گفتند من طبیب نیستم. من به دنبال این بودم که کاش فیلسوف شوم. و روی آن وقت گذاشتم. البته با این عمر من که امکان ندارد!

وقتی من دانش‌اموز سال آخر دبیرستان بودم، مرحوم پدرم به من گفت برو کمی علم یاد بگیر. پرسیدم کجا بروم؟ گفت برو مسجد *شفا* و *شرح شمسیه* را نزد آیت الله محمد تقی جعفری بخوان. گفتم خیلی خوب است، می‌روم. رفتم. معلوم است که هرچه ایشان می‌گفتند من چیزی نمی‌فهمیدم. آمدم گفتم حاج آقا من هیچ چیزی از حرف‌های ایشان نمی‌فهمم. گفت اشکالی ندارد. من برایت یک ضبط صوت می‌خرم، به نام خبرنگاری ببر آنجا، ضبط کن، هرچه که ضبط کردی با هم گوش می‌کنیم و من هم اگر نفهمیدم با هم نزد نفر ثالثی می‌رویم. من فکر می‌کردم که کاش این سال‌هایی که صرف طب کردم از دست نرود، چون احساس خسران می‌کردم. زمانی که برای دوره PHD رفتم سن‌ام زیاد بود. چون دیگر فوق تخصص داشتم، و درگیر مطب و زندگی و دانشگاه شده بودم. تقریباً همه نهی می‌کردند که برای چه می‌خواهی این کار را بکنی؟ دیگر عمرت تمام است! من ادعا می‌کنم با رفتن به دنبال این مسائل، عمرم را احیا کردم. واقعاً احساس می‌کنم امروز یک جوان بیست ساله هستم که باید از نو شروع کنم. اگر صد سال هم عمر کنم قطعاً باز هم مطلبی هست که من ندانم و به دنبال آن بروم. در این قضیه به خیلی از کشورهای دنیا رفتم و طبابت کردم. یک روز رفتم به مؤسسه ابن‌سینای استاد ظل‌الرحمن در علیگر و خودم را معرفی کردم. ایشان خیلی استقبال کرد و گفت تو دومین ایرانی‌ای هستی که می‌خواهی عضو این مجمع شوی. پرسیدم اولین نفر کیست؟ گفتند آقای دکتر مهدی محقق. گفتم مگر ایشان پزشک

هستند؟ جواب دادند نه، ایشان فیلسوف و ادیب و دانشمندند. در نظام آموزشی نحوه تعقل و تفکر را به ما نیاموخته‌اند و به عنوان اصول پایه به ما نگفته‌اند چگونه فکر کنید. من آن موقع فهمیدم که شاید ما بتوانیم از راه فلسفه، حکمت، استنتاج و استدلال، پزشکی را از این مدل خارج کنیم.

ذخایر علمی ما بسیار غنی است و متأسفانه به شدت مهجور. در شروع آموزش این طب، نزد یک آقایی رفتم که طبیب نبود ولی حکیم بود. او گفت شرط اول برای اینکه نزد من بیایی و یاد بگیری این است که باید نماز صبح را در خانه من بخوانی. سال ۶۰ بود. منزل من در فلکه دوم آریاشهر قدیم بود و منزل ایشان در نارمک. گفتم آقای حدید من چگونه می‌توانم از اینجای تهران تا آنجا بیایم؟ گفت اگر می‌خواهی یاد بگیری باید تاوان بدهی و سحرخیز شوی. من از آنجا نزد ایشان می‌رفتم.

نکته دیگری که خیلی اهمیت دارد و شاید ذکر آن در اینجا لازم باشد این است که ابن‌سینا کسی است که بشر مشابه او را تا کنون ندیده و نشناخته. به نظر من می‌رسد که دانشمندان غربی بیشتر روی ابن‌سینا پژوهش کرده‌اند و ابن‌سیناپژوهی در بیرون بسیار مفصل است. تعداد مقالات بعد از ۲۰۱۷ که به ابن‌سینا ارجاع می‌شود بسیار بیشتر شده است. کل نظام طبی مبتنی بر زالو و اثرات آن به نام ایشان ثبت شده است و مؤسسات مرکزی که من در انگلیس بازدید کردم نوشته است این مرکز پرورش زالو بر اساس استاندارد ابن‌سینا کار می‌کند. این جزو افتخارات ماست.

نکته مهمی که در شاکله *قانون* مطرح است این است که به شکل کاملاً متدولوژیگ تدریس را شروع کرده، و از آنجا که قانون یک کتاب فلسفی- طبی است بسیاری از موارد را در ایما و اشاره اعاده کرده است. شاید این یکی از نکات منفی *قانون* باشد. کسی که می‌خواهد *قانون* را بخواند باید حتماً یک سری مقدمات را بداند؛ و آن چیزی نیست جز *شفا*، و چیزی نیست جز *اشارات*.

ما معتقدیم که اگر یک طبیب بخواهد طبابت را به معنای اخص شروع کند حتماً باید سابقه تفکر فلسفی داشته باشد و بدون آن اصلاً درمان معنی ندارد.

من در چین دیدم که اولین‌بار وقتی در سال ۷۵ میلادی دیوار چین بر روی متخصصین آمریکایی باز می‌شود، در آن تیم، ۳۰- ۳۵ پزشک وارد می‌شوند تا طب چینی را تحلیل کنند. حاصل این انتقال سی‌ساله تحقیق، دو نوبل برای آمریکایی‌ها شد و یک نظام درمانی در دنیا مطرح شد تحت عنوان Integrative Medicine. تا سال ۸۶ میلادی، نظام درمان در جهان problem-based medicine بود. این نظام به دلیل عدم کارایی و هزینه‌های سنگین در سال ۹۲ تبدیل به نظام Evidence-based medicine شد. حاصل آن زحمات و اطلاعاتی که در طب چینی اصلاح شد این بود که در سال ۲۰۰۲ نگاه طبی جهان عوض شد و به Integrative Medicine تبدیل شد؛ به طوری که تشخیص، غربی است و درمان شرقی. متأسفانه هنوز ایران در نقطه ۸۶ میلادی توقف کرده است. امروز در بهترین کلینیک‌های دنیا در بخش سرطان، در بخش ضد پیری، در بخش بیماری‌های مزمن، تشخیص غربی است و درمان شرقی و بدون احاطه به طب اصیل چینی، هندی و ایرانی امکان ندارد بتوان یک قدم برداشت. مطلق این اصول مطرح در پزشکی، حتی step by step علمی پزشکی که شامل جراحی، شیمی‌درمانی و ماساژ است، حتماً فلسفه طبی در کنارش هست و آن فلسفه یک بینشی فراهم می‌آورد

من مقاله‌ای در یکی از مجلات خارجی چاپ کرده‌ام و در آن نوشته‌ام که در فرهنگ پزشکی غربی این مستند است که هر بافت یک فیزیولوژی دارد. اگر اعضای بافت گوارش بر اساس یک طراحی سایبرنتیک الهی منجر به هضم و جذب و دفع می‌شوند، مغز هم بافتی است که دارای فیزیولوژی است که در یک بخش، لطیف است و محسوس نیست، که می‌شود خاطره، حافظه و قوه مصوره، و در بخش دیگری می‌شود موتور، حرکت و نمادهای حرکتی. به طبع از نظر ما حتی آن قوای لطیف هم اجزای فیزیولوژیک بافت هستند و احصا کردن آن تحت عنوان روان، نوعی مغلطه بود که ناشی از همان تقسیم‌بندی کلاسیک طب غربی بود که به نظر من باز هم آن را از طب ابن سینا گرفته است.

البته من به اندازه اساتید مسلط به عربی نیستم ولی در کتاب، زحمت زیادی برای مقابله کشیده شده است که خیلی ارزشمند است. خود من در کتابخانه دانشگاه همدرد توانستم جلد اول *قانون* را به انگلیسی پیدا کنم و به زور کپی بگیرم و خارج کنم. متون عربی را هم که بعضی اوقات مطالعه کرده‌ام بسیار مغلوط بوده است، اشکال فنی داشته و اصلاح آن برای من با سواد محدود مقدور نبود. جلد اولی که من دیدم بسیار ارزشمند است و ان شاء الله خداوند به شما برکت دهد تا این جلد را با بقیه تکمیل کنید.

من دو پیشنهاد دارم. تاریخ نشان می‌دهد علم، رشته یا سبقه فکری‌ای که جامعه از آنها استفاده کرده و به public جامعه عرضه شده، ماندگاری پیدا کرده است. شاید اگر شارحین ابن‌سینا می‌توانستند اصول علمی این بزرگوار را در بخش فلسفی طبی جلو می‌بردند، هنوز هم این کتاب در دنیا مطرح بود و هنوز هم مواردی از گزارش‌های علمی این شخص در مجلات جدید دنیا در سال ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸ مطرح بود. منتها ما به این دلیل که منابع مناسب نداریم، مقابله به مثل علمی نکردیم، و شرح روی آن نگذاشتیم، عملاً از این ذخیره بی‌بهره‌ایم.

پیشنهادم این است که کاش فرهیختگان این عرصه یک کار سترگ انجام دهند و جلد اول این کتاب را در هیئتی به شرح و تفسیر بگذارند و موارد پزشکی را مشخص کنند، یک دایرهٔ المعارف بزرگ پزشکی می‌شود که در دنیا قابل احصا است. من در سفری به یونسکو متوجه شدم که طب چینی در جهان اول است، دوم طب هندی است، ولی طب ایرانی هنوز جایگاهی ندارد. در حالی که حتی ارجاعات آنان هم به ابن‌سیناست. من در دانشگاه همدرد به آقای عبدالحنان گفتم بگویید دانشکده طب شرقی، چرا می‌گویید Yunani medicine، آن را اصلاح کردند و الان عنواناش طب شرقی است. آنها می‌گویند ما یازده نفر هفتاد سال پیش هم‌قسم شدیم که این طب را احیا کنیم. تنها یک نفر از آنان زنده است که آن هم پروفسور ظل‌الرحمن است و بقیه همگی فوت کرده‌اند. حاصل آن تجمیع فکری و اراده جمعی یازده نفره، یک بنیاد خیریه با چهار هزار هکتار زمین و یک دانشگاه با بیش از ۳۰۰ هزار دانشجو در نُه نقطه جهان است و کل دانشگاه همدرد هم موقوفی است. تمام منابع و ارجاعات ایرانی و به ابن‌سینا و ذخیره خوارزمشاهی است. اگر کلمات، انگلیسی هستند بلافاصله در کنار آنها، کلمه فارسی هست. انتهای همه کتاب‌ها، حتی در یکی از آنها بادام را نوشته‌اند بادام. یا حتی در کتاب انگلیسی لوز نوشته‌اند تا منِ دانشجو لوز یاد بگیرم و این طب را حفظ کنم.

کاش بزرگانی مثل شما، انجمن حکمت و فلسفه، بتوانید به احیای این طب کمک کنید. دولت در این قضیه نقشی ندارد و شاید اصلاً مخالف تفکر در طبابت است، چون نگاه ما سلامت‌محور است اما دولت با بیماری موافق است. کاش همتی شود، یک نفس سبحانی دمیده شود و یک تیم جمع شوند تا فقط جلد اول *قانون* را به جهانیان بشناسانند. من مطمئنم در میان پزشکان ما هستند کسانی که هم فاضل‌اند، هم دانشمندند، هم دلسوزند و هم عاشق این کار هستند. بضاعت علمی خود من زیاد نیست، ولی هستند کسانی که از من قوی‌تر و بهتر هستند. فقط همت می‌خواهد. حتی من حاضرم در قضیه حمایت مالی کمک کنم و به نهادهای مختلف بین‌المللی که با آنها ارتباط دارم بروم و بگویم ما قصد داریم چنین کاری کنیم، رفرنس طب اسلامی ما هستیم، بیایید روی جلد اول این کتاب یک خدمت وقفی کنید. من مطمئنم جلد اول *قانون* به تفسیر و آن مقداری از فلسفه که مورد نیاز یک پزشک است کمک خواهد کرد. الان ما نمی‌خواهیم یک پزشک را تبدیل به یک فیلسلوف تمام کنیم. من اگر هزار سال هم زحمت بکشم نمی‌توانم آقای دینانی و آقای اعوانی شوم. فقط همین‌قدر که بتوانم بدن را از عالم محسوس بالاتر ببینم کافی است. یعنی مریض را فقط چشم درد و پا درد نبینم، بلکه یک کلی ببینم که آن کل، جوهر انسانی دارد و آن جوهر مرا معطوف به توانمندی‌ای بکند که از عهده من خارج است. ما به همین مقدار فلسفه و بینش نیاز داریم، نه حتی بیشتر. این هم مطمئناً می‌شود. خود من در تأسیس دانشکده طب سنتی جزو مؤسسین بودم و در انجمن طب سنتی هیئت مدیره بودم، اما وقتی پیشنهاد کردم کسی زیر بار نرفت. برای اینکه آقایان گفتند نگاه ما احیای طب سنتی بر اساس متون است و تا بیاییم دانشگاه را دانشگاه کنیم، بیمارستان بزنیم و این طب را پردازش و اصلاح کنیم طول می‌کشد. امروز پانزده سال گذشته و هیچ اتفاقی هم نیفتاده است. مجموعه انجمن حکمت و فلسفه یک مجموعه وزین است که مهره‌های جوانی دارد، سابقه بسیار معتبری دارد، آدم‌های فرهیخته‌ای که از جان و مال‌شان گذشته‌اند تا این چراغ را روشن نگه دارند. اینکه امروز پیشنهاد می‌کنم که این انجمن مبتکر باشد به دلیل همین خصوصیت آن است که هیچ‌کدام از اعضای این انجمن به دنبال پول و عنوان نبوده‌اند و برای این کشور، زندگی‌شان را در طبق اخلاص گذاشته‌اند. کاش شما چراغ را روشن کنید. من تلاش می‌کنم که به سهم خودم به شما کمک کنم. من مطمئنم اگر ما یک همایش برگزار کنیم آنقدر پزشک در کشور هست که حاضرند یک بخشی از این زحمت را تقبل کنند؛ چه تدارکات، چه امکانات، چه علمی و چه حتی مالی. بیش از این وقت‌تان را نمی‌گیرم. خیلی ممنونم

دکتر نجفقلی حبیبی



بسم الله الرحمن الرحیم. جلسه کمی طول کشید. آخر بحث هم مال من است. باید خیلی حرف بزنم اما باید ملاحظه شما را بکنم و کوتاه بگویم. به نظرم بحث کتاب *قانون* با صحبت‌های آقای دکتر کمی جدی‌تر شروع شد.

همه می‌دانید که *قانون* یکی از کتاب‌های مهم ماست و بحثی در این نیست. نسخه‌های فراوانی هم از آن در همه جای دنیا موجود است. نسخه‌های خطی بسیار قدیمی در کتابخانه‌های سراسر دنیا موجود است. متأسفانه فقط دو چاپ سنگی قدیمی از این کتاب موجود است که یکی در ۱۲۹۲ در مصر چاپ شده و معروف به چاپ بولاغ است، و دیگری دو سال بعد از آن، در زمان ناصرالدین شاه در تهران، به نام چاپ تهران، منتشر شد و پس از آن تا به حال دیگر این کتاب چاپ نشده است. پس از اینکه من در سال ۸۹ آرام آرام مقدمات این کار را شروع کردم، متوجه شدم که در قم هم یک نفر این کار را شروع کرده است. آنها زودتر جمع کردند و اخیراً متوجه شدم که دو جلد آن چاپ شده است. کار ما تازه جلد اول‌اش چاپ شده و جلد دوم‌اش هم ان شاء الله به زودی زیر چاپ می‌رود.

شروع کار من به این صورت بود که از بنیاد بوعلی سینا به من مراجعه کردند و گفتند این کتاب حیف است و بهتر است جایی تصحیح شود. من هرچه اصرار کردم که من اصلاً طب نخوانده‌ام و کار تصحیح کتاب‌های فلسفی انجام می‌دهم، آنها دست بردار نبودند. چون ظاهراً چند جا رفته بودند و نشده بود. در نهایت این کار بر عهده من گذاشته شد. ملاصدرا جمله‌ای دارد که وقتی کاری به او پیشنهاد می‌شود و او هم در تردید می‌ماند که بکند یا نه، می‌گوید «أُقَدِّمُ رِجلی و أُأَخِّرُ اُخری»؛ یک پای‌ام را جلو می‌گذاشتم و پای دیگر را عقب. مدام پس و پیش می‌رفتم که چه بکنم. همین بلا هم مدتی سر من هم آمد. بالاخره قبول کردم که با توکل به خداوند متعال این کار را انجام بدهم به لحاظ اینکه خیلی بد است که چنین کتابی، که امروز گوشه‌هایی از آن را از زبان آقای دکتر شنیدید، همین‌طور مانده است. من شروع کردم نسخه‌های خطی را از این جا و آنجا پیدا کردم. خداوند حفظ کند آقای دکتر اعوانی را که در تمام این مراحل کمک من بود و مرا یاری کردند. وقتی ایشان مرا برای پیدا کردن نسخه‌های خطی کتاب‌های فلسفی برای انجمن فلسفه به استانبول ترکیه فرستاده بودند، من در آخرین سفرم از آنجا با پول خودم چند نسخه قدیمی خیلی خوب تهیه کردم و به ایران آوردم. در ایران هم چنین نسخه‌هایی را پیدا کردم. در سوریه هم یکی دو جلد جمع‌آوری کردم. بالاخره بعد از حدود یک سال تدارکات و مقدمات، با مطالعه

کتاب‌های فارسی طبی، کار را شروع کردم. حالا متوجه شدم که ما تقریباً از اواخر دوره ناصرالدین شاه تا به امروز، ابداً هیچ کاری، روی *قانون* نکردیم. در حالی که همه می‌فرمایند این کتاب خیلی مهم است و بنده هم بیش از همه متوجه شده‌ام که خیلی مهم است. در دوره قاجاریه و بعد از آن، کتاب‌های فارسی در طب زیاد نوشته شد. زیرا اوایل دوره ناصر الدین شاه هم طب سنتی در ایران رایج بود و بعدها که دارالفنون تأسیس می‌شود طب جدید مطرح می‌شود. بنابراین در آن زمان هم طبیب‌ها خیلی کتاب نوشتند. امروزه سالانه چندین جلد از این کتاب‌ها به فارسی چاپ می‌شود و همه نویسنده‌ها هم ادعا می‌کنند که خیلی اهل فضل‌اند. در حالی‌که وقتی من روی این کتاب کار می‌کردم متوجه شدم همه آنها ترجمه *قانون* است؛ منتها ترجمه‌های ضعیف و ناتوانی که اصول کلی در آنها نادیده گرفته شده. این وضعیتی است که ما از گذشته تا به حال داریم.

آنچه که من انجام دادم این بود که نمی‌خواستم خیلی شرح و تفصیل بدهم، بلکه می‌خواستم اول ببینیم متن ابن‌سینا چیست. من در تمام تصحیحاتم دو هدف را دنبال می‌کنم که در اینجا برای من کمی مشخص‌تر شد: یکی اینکه، با مقابله با نسخه‌ها و کتاب‌های دیگر ابن‌سینا، عبارت‌ها به عبارت خود ابن‌سینا نزدیک شود. همان‌طور که آقای دکتر اشاره فرمودند خیلی رنگ فلسفی هم دارد. من ده‌ها مورد در پاورقی به *شفاء* ارجاع دادم و برایشان سند آوردم. بنابراین من سعی کردم که این متن به متن خود ابن‌سینا نزدیک شود. نمی‌دانم تا چه حد موفق بوده‌ام. باید محققین و منتقدین بررسی کنند و بگویند که درست است یا نادرست.

دومین هدفم این بوده که تلاش کنم خواننده راحت این کتاب را بخواند و بفهمد. اگر بنده بعضی اوقات مثلاً ده شبانه‌روز روی یک خط زحمت کشیدم که بفهمم این درست است یا نه، همانجا با خودم می‌گفتم که می‌ارزد. برای اینکه سبب می‌شود که هزاران خواننده در دو دقیقه این را بخوانند و وقتی که من صرف می‌کنم صرفه‌جویی در وقت هزاران نفری است که ان شاء الله از این کتاب استفاده خواهند کرد.

بنابراین این دو هدف برای من اصل بوده و هیچ چیزی را فدای آنها نکردم. تمام سعی‌ام را کردم و ادعا هم نمی‌کنم که بهترین کار را کرده‌ام. در مقدمه از همه محققین خواسته‌ام که نقد کنند، و الان هم از چند نفر که فکر می‌کردم می‌توانند نقد کنند خواهش کردم دقیق بخوانند، ایراد بگیرند و نقد کنند. سنت نقد چنین متونی را در کشور رایج کنیم. اگر به بنده بد بگویند به من برنمی‌خورد، آبروی من هم نمی‌رود. اما اینکه افرادی فقط کتاب‌های دیگران را جمع می‌کنند و تند تند و با غلط چاپ می‌کنند باید از بین برود. متن‌ها امانت تاریخ است برای ما. باید آنها را نگه داریم. اینجا هم عرض می‌کنم که وقتی منتشر می‌شود همه بشنوند. کسانی که بلد هستند این کتاب را دقیق بخوانند، نقدهای محکم کنند و بگویند اینجا را غلط گفتی. من هم می‌پذیرم و حتماً به دنبال آن می‌روم و اصلاح می‌کنم. اگر هم عمر من وفا نکرد افراد دیگر این کار را خواهند کرد. ولی این باب باید باشد. *قانون* سرمایه انسانی است، نه فقط سرمایه ایرانی. جهان قرن‌ها با این کتاب سر و کار داشته.

آقای دکتر اعوانی زحمت کشیدند این کتاب را خدمت آقای دکتر نصر ارائه کردند و ایشان هم لطف کردند یک مقدمه نوشتند. آقای دکتر اعوانی به من فرمودند که آقای دکتر نصر دو سفارش کرده. یکی اینکه گفته این کتاب آبروی ایران است، پس خوب انجام بشود. من سعی کردم به اندازه توانم این وظیفه را انجام بدهم. بنیاد بوعلی هم انصافاً نسبت به چاپ آن زحمات زیادی کشیدند. دوم اینکه ایشان فرمودند این کتاب بعد از صد سال چاپ می‌شود. پس مواظب باشید که چه کار می‌کنید. این هم حرف خیلی مهمی است. هر دو تذکر ایشان –به عنوان کسی که دلسوز ایران است و فرهنگ ایرانی را می‌داند– برای همه ما مهم است.

نسخه‌هایی که من از این کتاب پیدا کردم تقریباً متعلق به قرن پنجم است. یکی از نسخه‌های کتاب دوم مربوط به نیمه شعبان سال ۵۱۲ هجری است. یعنی ما دیگر قدیمی‌تر از آن نسخه چیزی پیدا

نکردیم. یک نسخه متعلق به ۵۰۲ هجری است که در دانشگاه تهران نگهداری می‌شود و تا آنجا که من تحقیق کردم قدیمی‌ترین نسخه *قانون* است، ولی متأسفانه از نصفه دوم به بعد است، یعنی ابتدا را ندارد. آن هم به قدری موریانه خورده است که وقتی من اولین‌بار این کتاب را باز کردم همه صورتم پر از پودرهای سفید شده بود. ولی بالاخره کتاب را شناسایی کردیم و الحمدلله الان به خوبی نگهداری می‌شود. قرار بود دوستان در یونسکو آن را ثبت کنند، که چون ناقص بود این کار ممکن نشد. حالا یک کتاب دیگر را معرفی کردند که در مدرسه شهید مطهری نگهداری می‌شود ولی متعلق به سال‌های بعد از ۶۰۰ است؛ یعنی حدود ۱۰۰ و خرده‌ای سال بعد از آن. شاید قدیمی‌ترین نسخه‌ها همین‌ها باشند. من هنوز جای دیگری هم ندیدم که کسی نسخه قدیمی‌تری معرفی کرده باشد.

بنده تلاش کردم که نسخه‌ها را بخوانم، مقابله کنم، بعضی جاها که لازم بوده اعراب‌گذاری کنم که خواندن راحت شود، پاراگراف‌ها را مشخص کنم، نقطه‌گذاری کنم، و مهم‌ترین کار این است تقسیم کردم. یعنی مثلاً اگر ابن‌سینا در یک چیزی پنج نکته را بیان می‌کند من این نکات را جدا کردم و شماره‌گذاری کردم. فرض کنید که مثلاً پنجاه صفحه هم اضافه می‌شود، اما در مقابل کار به این بزرگی ارزش دارد. اصلاً وقت خود من بیش از این ارزش داشت که بگوییم این کتاب مثلاً پنج صفحه اضافه می‌شود. اگر نسخه چاپ سنگی را بخوانید همه مطالب در هم نوشته و تا آخر رفته است. من همه اینها را تفکیک کردم. بعضی اوقات یک دارو پنج فایده دارد. من این پنج تا را، ولو اینکه در یک خط باشند، با پنج عدد مشخص کردم که خواننده روی اینها تکیه کند و این تکیه برای من خیلی مهم بود. ممکن است کسانی نقد کنند که صفحه زیاد کردید، من الان توضیح می‌دهم که به این دلایل بوده که من تفکیک کردم و عدد گذاشتم. گاهی اوقات مورد شماره ۱ خودش به ۲ بخش ، و مورد ۲ مثلاً به ۴ بخش تقسیم می‌شد. من مجبور شدم با الف و ب، با ۱ و ۲، یا با تورفتگی در خط این تقسیم‌بندی را نشان بدهم؛ چون خودم گیج شده بودم که این تقسیمات به چه صورت است. برای اینکه این را بفهمم مدت‌ها زحمت کشیدم و در نهایت توانستم در تقسیم‌بندی‌ها کار خواننده را راحت کنم. ممکن است آن پنج خط برای من ده روز طول کشیده باشد اما الحمدلله خواننده در دو دقیقه مطالعه می‌کند.

بنابراین این کار این دردسرها را داشت و اگر منتقدین ایراد خواهند گرفت که چرا عدد گذاشتی و تقسیم کردی، می‌خواهم بگویم به این دلیل بوده که این نسخه است، دارو است، بیماری است، تقسیمات لازم دارد. وقتی همه را در یک ردیف بنویسیم اصلاً اهمیت آن گم می‌شود. در حالی‌که اگر تفکیک کنیم –به هر صورتی که این تفکیک صورت بگیرد– خواننده را متوجه این نکته‌های مهم قضیه می‌کند.

اشکالی که قطعاً وجود دارد این است که شاید من بعضی جاها را درست نفهمیده باشم. امیدورام افراد دیگری که می‌خوانند و بررسی می‌کنند بگویند مثلاً این تفکیک درست نبوده. این خیلی هم خوب است. کسانی که طب می‌خوانند از من بیشتر بلدند. امیدواریم که آقای دکتر که قدم‌شان برای ما مبارک است و افتخاری است که امروز در اینجا خدمت‌شان آشنا شدیم هم کم کنند. اتفاقاً در گزارشی که خانم دکتر خواندند هم آمده بود که هر که این کتاب اول را بداند دیگر از همه کتاب‌ها بی‌نیاز است.

ابن‌سینا بحث فلسفه و طب را هم در این کتاب زیاد مطرح می‌کند. می‌گوید اگر شما به عنوان یک فیلسوف می‌خواهید این را اثبات کنید، پس باید از راه فلسفه وارد شوید، نه از راه طب. از نظر طب این تقسیمات درست نیست. بعد به جالینوس طعنه می‌زد که او دوست داشته (یُحِبُّ) که فیلسوف شود. خیلی‌ها خوانده‌اند یَجِبُ؛ یعنی باید فیلسوف شود. قطب‌الدین شیرازی که شرحی بر این کتاب نوشته می‌گوید این مطلب گویا اشاره‌ای است به قصه‌ای که جالینوس دوست داشت فیلسوف شود. در زمان او این‌طور بود که پادشاه زمان باید تأیید می‌کرد که آیا او فیلسوف است یا نه. او کتاب‌هایش را برای پادشاه فرستاد که مرا فیلسوف اعلام کنید.

پادشاه گفت ما کتاب‌های تو را برای یک فیلسوف می‌فرستیم، اگر آن فیلسوف تأیید کرد ما هم قبول می‌کنیم، وگرنه نه. بعد هم آن فیلسوف تأیید نکرد که او فیلسوف است. بنابراین لقب فیلسوف را به او ندادند. به همین دلیل ابن‌سینا می‌گوید اگر ایشان دوست داشت فیلسوف شود پس باید از راه فلسفه وارد می‌شد، نه از راه طب. و قطب‌الدین می‌گوید یُحبُّ درست‌تر است از یَحبُ. و برای آن خیلی دلیل هم می‌آورد و به شکل طَنزآلود می‌گوید داستان کسی که یَحبُ خوانده است مثل آن کسی است که به او گفته‌اند «بادامليس» چیست که تو گفتی؟! و او پاسخ می‌دهد این در کتاب قدّوری است. وقتی کتاب قدّوری را آوردند دیدند در آنجا جمله‌ای نوشته به صورت «بادام لَیْسَ... فلان». یعنی لطیفه می‌گوید. قطب الدین شرح بر کتاب اول نوشته. منتها شرح خود را متوقف می‌کرد بر دانشمندی به نام غَرشی که در همان زمان در مصر بود. غرشی شرح را می‌نوشت، هر طور بود یک نسخه از شرح او را تا استانبول یا تبریز برای قطب‌الدین می‌آوردند، سپس او شرح خود را می‌نوشت. البته ایرادهای غرشی را هم می‌گرفت. یعنی این‌طور نبود که تابع غرشی باشد، اما می‌خواست حتماً شرح او را داشته باشد.

من سعی کردم برای روشن شدن عبارات این کتاب از شرح قطب الدین زیاد استفاده کنم. در عین حال قطب الدین بخش تشریح بدن را شرح نکرده. می‌گوید منتظر بودم که شرح غرشی برسد و ظاهراً شرح غرشی نمی‌رسد و قطب‌الدین فوت می‌کند. یک نسخه از یکی از شاگردان او هم داریم که در کتابخانه ملی نگهداری می‌شود. او در جلد دوم‌اش نوشته من از کسانی بودم که به مصر می‌رفتم تا شرح غرشی را برای ایشان بیاورم. اما به هر حال آنها ندادند.

پس شرح قطب الدین هم ناقص است. اولاً بخش تشریح را اصلاً ندارد. چند فصل را هم حذف کرده و خودش می‌گوید من این قسمت‌ها را شرح نکرده‌ام. آن بخش‌هایی را که دارد بد نیست، ولی یک سری چیزهای اضافی دارد. مثلاً اگر دیگران بر بخش‌هایی از تشریح ابن‌سینا در کتاب سوم شرحی نوشته‌اند آن مطالب را از آنجا برداشته و در میان این قسمت گذاشته.

به همین دلیل یک عده تصور می‌کنند که قطب الدین بر کتاب سوم هم شرح زده. من همین‌جا عرض می‌کنم که این خطاست. او شرح نزده، بلکه شرح‌هایی که دیگران زده‌اند جمع‌آوری کرده و در کتاب‌اش گنجانده.

من دیگر بیش از این صحبت نمی‌کنم. فقط یک جمله راجع به رابطه فلسفه‌اش اشاره کنم که ایشان خیلی بحث می‌کند. خیلی جاها به جالینوس تندی می‌کند که اگر می‌خواهی اینها را بگویی از راه فلسفه وارد شو، و خودش بحث فلسفی را ارجاع می‌دهد. من خیلی جاها در پاورقی به *شفاء* سند دادم که اگر کسی خواست بتواند مراجعه کند. چون در طبیعیات شفاء تقریباً همین بحث‌ها آمده، با بعضی اختلاف عبارت‌ها.

از منتقدین ابن‌سینا هم ابن‌جمیّع یهودی مصری است که در قرن ششم هجری می‌زیست؛ یعنی حدود ۱۵۰ سال بعد از ابن‌سینا. من داستان او را در ابتدای کتاب به فارسی ترجمه کرده‌ام. دوستان می‌توانند در پاورقی بخوانند. او با وجود اینکه منتقد است می‌گوید این کتاب با وجود تمام نقدهایی که من به آن دارم، به لحاظ نظم و ترتیب و انضباط، بهترین کتاب است و شما هر مطلبی بخواهید می‌توانید به راحتی در این کتاب پیدا کنید. به خصوص که حمل و نقل هم دشوار بود و وقتی طبیب می‌خواست جایی برود و نمی‌توانست بیست جلد کتاب با خودش حمل کند، این فقط یک جلد کتاب بود و به راحتی می‌توانست با خودش ببرد. این هم تمجیدی است که او می‌کند. و اینکه این یک کتاب درسی است. او ایراداتی بر این کتاب می‌گیرد. زیرا ابن‌سینا ظاهراً هرچه می‌نوشت نمی‌خواند. او می‌گوید کسی که حتی یک‌بار دست‌خط خودش را نمی‌خواند ممکن است از این دست غلط‌ها داشته باشد. به هر حال تاریخ خیلی خوبی است. اینکه *قانون* چگونه به مصر رفته هم توضیح خواندنی‌ای دارد.

من خیلی بحث دارم ولی دریغ‌ام می‌آید که این جمله را خدمت شما نگویم که وقتی جالینوس مرتب می‌گوید طبیعت، ابن‌سینا چندجا بی‌اختیار می‌گوید تبارک الله احسن الخالقین و اصلاً زیر بار طبیعتی که جالینوس می‌گوید نمی‌رود. یعنی می‌خواهد بگوید دانشی در طبیعت هست. پس خدا آن را آفریده. خیلی متشکرم.

دیدار و گفت و گوی
رئیس مؤسسه و پروفسور کلاوس مولر
با حضرت آیت الله جوادی آملی(حفظه الله تعالی)

رئیس و جمعی از اعضای هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و پروفسور کلاوس اریش مولر از دانشگاه مونستر آلمان (که به عنوان فرصت مطالعاتی در مؤسسه حضور دارند و مؤسسه میزبان ایشان است) در بنیاد بین‌المللی علوم وحیانی اسراء با حضرت آیت‌الله جوادی آملی(حفظه‌الله تعالی) دیدار و گفت و گو کردند. در این دیدار ابتدا حجت الاسلام و المسلمین دکتر خسروپناه، رئیس مؤسسه ضمن تبریک اعیاد شعبانیه گزارش مختصری از تاریخچه و فعالیت‌های مؤسسه را ارائه نمودند.

۲۱ خرداد

سخنان حجت‌الاسلام و المسلمین دکتر خسروپناه:
بسم الله الرحمن الرحیم اعیاد شعبانیه را به جنابعالی تبریک عرض می‌نمایم. ابتدا معرفی مختصری از مؤسسه داشته باشم. جنابعالی از قدیم با مؤسسه ارتباط داشتید و حدود سی یا سی و پنج سال قبل جلساتی را در مؤسسه حکمت و فلسفه برگزار نموده‌اید. مستحضرید حدود ۴۵ سال از عمر مؤسسه می‌گذرد. مؤسسه پیش از انقلاب توسط دکتر سیدحسین نصر تأسیس شده و بعد از او شخصیت‌هایی مانند دکتر اعوانی مدیریت مؤسسه را به عهده داشته‌اند. حدود ۷ سال است که بنده عهده‌دار این مسئولیت شده‌ام. مجموعه فعالیت‌های مؤسسه را می‌توان در دوبخش فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی خلاصه کرد. فعالیت‌های آموزشی مؤسسه به دوره‌های پسادکتری و همچنین تحصیلات تکمیلی و آن هم فقط در مقطع دکتری خلاصه می‌شود. یکی از فعالیت‌های مؤسسه برگزاری دوره‌های آزاد است که توسط برخی از اساتید برگزار می‌گردد و علاقمندان حکمت و فلسفه در این کلاس‌ها حضور می‌یابند و استادان بزرگواری مانند دکتر ابراهیمی دینانی، آیت‌الله محقق داماد، دکتر اعوانی و ... و اساتید هیئت علمی مؤسسه در آن تدریس می‌کنند. علاوه بر آن مؤسسه به طور منظم همایش‌ها و نشست‌های علمی را در مؤسسه برپا می‌کند. همایش روز جهانی فلسفه، بزرگداشت روز ابن‌سینا و خواجه نصیرطوسی، شیخ اشراق و شخصیت‌های دیگر نمونه‌ای از این همایش‌ها ونشست‌های علمی است و عموماً در این همایش‌ها و نشست‌ها، یک بحث علمی و معرفتی به طور موضوعی با حضور اساتید حوزه و دانشگاه مورد بررسی و تحقیق قرار می‌گیرد. از دیگر فعالیت‌های مؤسسه برگزاری مدرسه‌های تابستانی است من‌جمله مدرسه تابستانی حکمت هنر دینی (که مدیر گروه حکمت هنر دینی مسئولیت برگزاری آن را به عهده داشتند) و مدرسه تابستانی فلسفهٔ علوم انسانی اسلامی (که مدیر گروه فلسفهٔ علوم انسانی اسلامی مسئولیت برگزاری آن را به عهده داشتند) و دیگر مدرسه‌های تابستانی مانند فیزیک برای الهیات و مانند آن. برخی از اساتید حوزه و دانشگاه مانند حجت الاسلام والمسلمین پارسانیا نیز در مؤسسه مباحثی را برای علاقمندان ارائه نموده‌اند. همین‌طور جناب استاد فیاضی دو جلسه یک مبحث معرفتی جامع و جدی را با رعایت کامل جنبه‌های علمی، معرفتی و اخلاقی برگزار کردند که به نظر من، الگو و نمادی برای حوزه علمی و آکادمیک بود و اساتید محترم دانشگاهی و علمی در آن جلسات شرکت نمودند.

و اما درباره فعالیت‌های پژوهشی مؤسسه باید بگویم غیر از فعالیت‌های پژوهشی جاری مؤسسه که عموماً با توجه ارتباط آن با گروه‌های مختلف علمی مؤسسه در خصوص فارابی، ابن‌سینا، هیدگر و ... در گروه‌های مختلف فلسفه‌اسلامی، مطالعات علم، منطق، کلام، ادیان و عرفان، و حوزه‌های دیگر مانند حکمت هنردینی و فلسفهٔ‌علوم انسانی اسلامی به فراخور موضوع به انجام پژوهش در این زمینه‌های مرتبط مبادرت می‌ورزند.

در زمینهٔ فعالیت‌های پژوهشی مؤسسه می‌توان به یکی از کارهای ارزنده در این زمینه اشاره کرد و آن‌هم تصحیح و احیاء تراث حکمی فلسفی است که بخش اعظم آن در معاونت پژوهشی مؤسسه و زیر نظر خانم دکتر اعوانی که از اقدمین مؤسسه هستند، انجام می‌پذیرد. در این زمینه تصحیح آثار و نسخ ابن‌سینا، تعلیقات او جزو آثار ارزنده مؤسسه به شمار می‌رود. علاوه بر این مأموریت مهم، یکی از فعالیت‌های مرتبط در این زمینه تهیه دانشنامهٔ سیاسی اسلام بود که بعد از تعیین مداخل توسط گروه‌های علمی که از فارابی آغاز می‌شد، آثار حکمایی که در باب سیاست و حکمت سیاسی نظریاتی داشته‌اند مورد تحقیق و تفحص قرار می‌گرفتند از فلاسفه گذشته گرفته تا حکمای معاصری مانند حضرت علامه طباطبایی (ره) و حضرتعالی. نتیجه آن تحقیقات در حال حاضر به صورت یک کتاب هشت جلدی منتشر گردید.

در این زمینه همچنین می‌توان به اندیشنامهٔ علوم اسلامی و علوم عقلی اشاره کرد که در آن تحت مداخلی که گمان اختلافی میان فلاسفه و حکما و عرفا می‌رود، به طور دقیق مورد کاوش علمی قرار می‌گیرند که این کار در دوره‌ای انجام شد و در حال انجام است. همچنین احیاء تراث فلسفی اصفهان یکی دیگر از مأموریت‌های مؤسسه بوده است. همان طور که استحضار دارید حکمای بزرگی در اصفهان بوده‌اند که از آنها آثار خطی و نسخه‌های ارزنده‌ای به‌جای مانده است که منتشر نشده‌اند. سعی شد به کمک اساتید اصفهان این موضوع دنبال شود و بر همین اساس خانه حکمتی در آنجا ایجاد شده است که ۵۰ جلد از این آثار را در دو همایش منتشر کردیم. امیدوارم بتوانیم روزی این مجموعه آثار را دربارهٔ حکمت معاصر تهران نیز بتوانیم مورد پژوهش قرار داده و به مرحلهٔ انتشار برسانیم. همچنین برخی از آثار مؤسسه و مجلات آن به محضر حضرتعالی تقدیم می‌گردد که

نظرات جنابعالی در این راه و رفع اشکالات آن برای ما مغتنم خواهد بود. علاوه بر فعالیت‌های برگزاری همایش‌های ملی و بین‌المللی، این نشست‌ها و همایش‌ها در قالب نشریه‌ای به نام ترنم حکمت منتشر می‌شود و دیگر مجله بین‌المللی ما به نام مجلهٔاشراق به دو زبان انگلیسی و روسی به طور مشترک با بنیاد مطالعات اسلامی روسیه منتشر می‌گردد که تاکنون ۷ شماره از آن منتشر شده و هشتمین شماره آن نیز در حال انتشار است و به این وسیله سعی می‌کنیم به نشر معارف اسلامی و حکمت اسلامی در سراسر روسیه و کشورهای انگلیسی زبان همت بگماریم و آراء و نظریات حکمای ما از جمله خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالمتألهین، ابن‌سینا در کشورهای مختلف جهان منتشر شود. یکی دیگر از فعالیت‌های مؤسسه حضور اساتید بنام و شخصیت‌های فلسفی است که امروز آقای پروفسور کلاوس مولر از اساتید دانشگاه مونستر آلمان از جمله این شخصیت‌ها در اینجا حضور دارند. ایشان استاد تمام فلسفه هستند و در فلسفه دین، متافیزیک و مباحث فلسفهٔ مدرن دارای تخصص هستند و تاکنون ۲۵ جلد کتاب از ایشان منتشر شده است. ایشان در طی مدت حضور خود در ایران و مؤسسه چندین کارگاه علمی برای اعضای هیأت علمی مؤسسه و دانشجویان برگزار نموده‌اند. در اولین دیدار من با ایشان دغدغه اصلی ایشان این بود که فلسفهٔ اسلامی در غرب تا دوره اسکولاستیک شناخته شده است اما فلسفهٔ اسلامی در دورهٔ مدرن برای آنها ناشناخته است. ایشان سه پرسش مهم در این زمینه دارند که آن را برای حضرتعالی مطرح خواهند کرد. ما هم با توجه به دغدغهٔ ایشان فرصت را غنیمت دانستیم و با جمعی از اعضای محترم هیئت علمی مؤسسه به محضر حضرتعالی شرفیاب شدیم. و از همه مهم‌تر علت حضور ما این بود که ما مدتی است که دلتنگ شما شده بودیم.

جناب آقای سوداگر از طلاب فاضل حوزه زحمت ترجمه این گفت و گو را به عهده دارند.



پروفسور مولر: بسیار خوشوقت هستم که در محضر حضرت‌عالی که از متفکرین و فیلسوفان هستند خیلی خوشبختم از این قضیه. من فقط برای ارتباط بین مؤسسه خودم و مؤسسات آموزشی ایران چه در تهران چه در مشهد در ایران نیستم، انگیزه و هدف من از دیدار از ایران فقط ارتباط آموزشی با مؤسسه و انجام چند سخنرانی علمی در تهران و مشهد نیست، سه پرسش اصلی فلسفی از محضر حضرتعالی دارم:

۱. علاقه‌مندم بدانم چرا برخی از فیلسوفان آلمانی مثل کانت و هیدگر در ایران این قدر معروف هستند؟ اما از دیگر فیلسوفان آلمانی غفلت می‌شود؟

من مطالعات زیادی در حوزه دکارت، شلینگ و فلسفهٔ معاصر غرب داشته‌ام و خیلی علاقمندم بدانم فلسفهٔ معاصر اسلامی از ملاصدرا به بعد دچار چه تحولات و تطوراتی شده است؟ و ماهیت فلسفه اسلامی چیست؟ وجه تمایز و شباهت های آنها در چیست؟

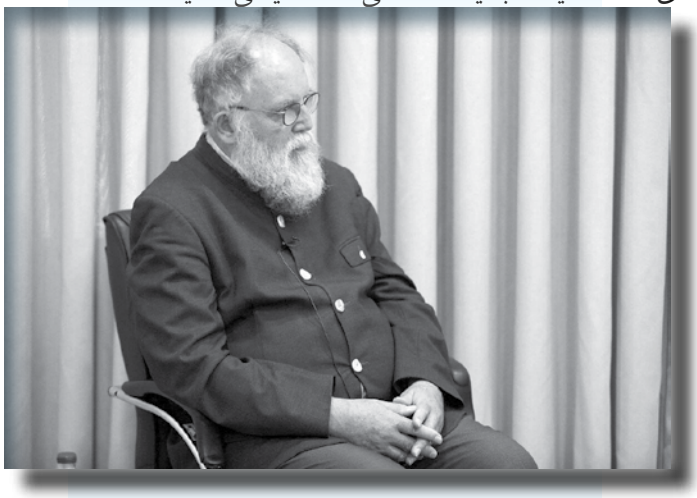
سؤال سوم من درباره مفهوم همه خدایی(Pantheism) است. این مفهوم در فلسفه غرب در قرون گذشته مطرح بوده به عنوان یک الگوی کلامی فلسفی مطرح

بوده و الآن دوباره در غرب مطرح می‌شود و می‌توان گفت اخیراً نیز در غرب این مفهوم به عنوان یک الگوی فکری مجدداً احیاء شده و دوباره در حال مطرح شدن است، علاقمندم وضع این مفهوم و این الگوی فکری همه خدایی را در ایران بدانم و آیا به آن علاقه نشان داده می‌شود؟ آیا به آن پرداخته می‌شود یا نه؟

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم
بسم الله الرحمن الرحیم
بنده هم مقدم جنابعالی و هیأت همراه را گرامی می‌دارم. امیدواریم که ره‌آورد خوبی از ایران اسلامی به غرب ببرید. تنها این تعارفات نباشد. آنچه که در ایران اسلامی به عنوان فلسفه الهی مطرح است خوب بررسی کنید و به عنوان بهترین سوغات به غرب ببرید. اما پاسخ سؤال اول که چرا بعضی از فلاسفه غرب در ایران شناخته شده هستند؟ این مربوط به کارهای اجرایی است که آن دانشگاه‌ها چقدر در تبلیغ فکر این دو فیلسوف موفق بودند و چقدر این دانشجویانی که از ایران به غرب می‌رفتند راه را برای آن دو تا دانشکده یا دو تا دانشگاه باز کرده‌اند که از فکر این دو فیلسوف برخوردار باشند؛ وگرنه برای جامعه ایران اسلامی هر فکر علمی محترم است فرقی بین آن دو فیلسوف و فلاسفه دیگر نیست.

آنچه که فعلاً در غرب مطرح است، در حقیقت بخشی از فلسفه است نه خود فلسفه. یا از نظر معرفت‌شناسی بحث است، یا کارهایی که با سیاست و اقتصاد آمیخته است، یا با اخلاق عجین است که فلسفه عملی است نه فلسفه نظری. فلسفه هم دیر به دست می‌آید و هم دیرپاست. فلسفه آن است که با ازلیت از یک سو، با ابدیت از سوی دیگر، با سرمدیت که جامع ازل و ابد است. نه به آسانی می‌شود مبنای فلسفی پیدا کرد، نه به آسانی می‌شود مبنای فلسفی را تغییر داد. بحث‌های مربوط به سیاست، اقتصاد، معرفت‌شناسی، علم و مانند آن، اینها تابع زمان و زمین است، تابع عرف و ملت است، تابع تجربه‌های حسی است. در فلسفه از کل هستی بحث می‌شود. هستی تنها آسمان و زمین نیست، آسمان و زمین یک گوشه‌ای از هستی است؛ یعنی اگر کسی هستی نامتناهی را بررسی کند تمام این نظام سپهری در برابر آن نظام هستی ابد مثل یک حلقه است در یک بیابانی. در ازل چه بود؟ در ابد چه هست؟ جامع بین ازل و ابد چه هست؟ و انسان مرگ را می‌میراند نه بمیرد، مرگ پوسیدن نیست و از پوست به درآمدن است، این حرف‌ها را انبیا به فلاسفه آموختند و به تعبیرات دینی انبیا آمدند که عقل فلاسفه و متفکران را شکوفا کنند، به انسان بگویند شما یک موجود ابدی هستی، تنها دشمن شما مرگ شماست و اگر از اموری می‌ترسید برای اینکه می‌ترسید بمیرید، ولی بدانید که شما مرگ را می‌میرانید نه بمیرید. پس ما هستیم که هستیم که هستیم که هستیم، یک موجود ابدی فکر ابدی دارد، آن فکر ابدی به نام فلسفه است، هر از چند گاهی پدید نمی‌آید، قرن‌ها می‌گذرد تا یک فکر پدید بیاید و دیگران حافظ آن فکر هستند و شارح آن فکر هستند و مبین آن فکر هستند.

اما درباره سؤال سوم شما که همه خدایی است؛ این یک وحدت وجود کاذبی است که از برخی خامه‌ها پیدا شده؛ حالا چه در شرق چه در غرب. خدا آن حقیقت بسیط نامتناهی است؛ یعنی حقیقت است،



یک؛ از سنخ مفهوم نیست و ماهیت ندارد، دو؛ چون از سنخ مفهوم و انتزاعی نیست، به ذهن نمی‌آید، سه؛ و چون نامتناهی است مشهود هیچ عارفی قرار نمی‌گیرد، چهار؛ اگر بسیط است نمی‌شود جزء او را شناخت، چون جزء ندارد و اگر نامتناهی است که نامتناهی است، هیچ کس نمی‌تواند او را مشاهده کند. ما دو جور علم داریم: یک علم مفهومی و حصولی، مثل اینکه اوضاع بیرون را می‌فهمیم. یک علم شهودی داریم، مثل اینکه خودمان را درک می‌کنیم، معلومات خود را درک می‌کنیم، تشنگی یا سیری خودمان را درک می‌کنیم، بیماری خود را درک می‌کنیم، اینها

را می‌یابیم. خدا را نه از سنخ علم حصولی انتزاعی مفهومی می‌شود شناخت، چون او مفهوم نیست و نه از سنخ شهودی می‌شود یافت، چون او نامتناهی است. ما با برهان برخی از اسمای حسنای او را می‌شناسیم. همه آیت و علامت و نشانه خدایند، همه خدایی باطل است هرگز این سخن صحیح نیست، آن وحدت وجود کاذب که به مقصد نرسیده احیاناً این حرف را می‌زنند چه در غرب چه در شرق همیشه محکوم عقل و استدلال و وحی بود، همه خدایی برای همیشه باطل است، همه آیت خدا و آیینه‌دار خدایند. همه خدا را نشان می‌دهند، نه همه خدا باشند.

پرفسور مولر: مایلم دوباره سؤال دوم خود را تکرار کنم. در این برهه از زمان در برهه بین کانت و شلینگ، فلسفه‌ای که در غرب مطرح است به نظر می سد یک سری معیارها و موازین بارزی داشته است و موازی آن با غرب بعد از فلسفه ملاصدرا چه دغدغه‌های فلسفی در فلسفهٔ اسلامی برجسته بودند؟

حضرت آیت‌الله جوادی آملی: بله، پاسخ اجمالی‌اش این است که فلسفه این چنین نیست که هر از چند گاهی ظهور بکند این مربوط به کل هستی است. معرفت‌شناسی یک گوشه‌ای از فلسفه است. مسائل دیگری که در غرب مطرح است گوشه‌ای از فلسفه است. فلسفهٔ اسلامی دربارهٔ کل جهان است. این کل جهان را انسان بخواهد دوباره زیر و رو کند یک حرف تازه‌ای بیاورد بسیار کم است. اما آن فاصله‌ای که شده، چون مرحوم صدرالمتألهین یک حرف تازه‌ای آورد و تازگی سخن ملاصدرا در اثر هماهنگی فلسفه و عرفان پدیدار شد؛ یعنی شما بسیاری از عبارت‌های مرحوم صدرالمتألهین را که می‌بینید، عین عبارت عرفاست در کتاب‌هایشان. بعد از انس صدرالمتألهین به کتاب‌های عرفان، یک تحوّلی در خود صدرالمتألهین پیدا شد که ایشان می‌فرمودند من قبلاً از یک فکری شدیداً حمایت می‌کردم مثلاً اصالة الماهیة و الآن از آن برگشتم و شدیداً از فکر دیگر حمایت می‌کنم به نام اصالت وجود. این تحوّل در خود فیلسوف در اثر ارتباط تنگاتنگ با کتب عرفا پیدا شد. این یک مطلب.

بعد از رحلت ایشان یک مشکلی پیش آمد، دو شاگرد از شاگردان رسمی و معروف ایشان بودند، نتوانستند حافظ افکار ایشان باشند یک مقداری افکار ایشان در بوته فراموشی سپرده شد. چون شاگردان بلافصل ایشان حرف‌های ایشان را خوب متوجه نشدند، به نسل‌های بعدی خوب منتقل نشد. عده‌ای آمدند روی سخنان صدرالمتألهین نقدی وارد کردند. کم‌کم در اثر تحوّل و تطوّر فکری، حکمایی پیدا شدند که حرف‌های صدرالمتألهین را خوب فهمیدند، اشکال‌های ناقدان را تعرّض کردند و حل کردند. خود این مدت‌ها طول کشید بعد ادله‌ای در کنار ادله صدرالمتألهین افزودند. راه‌های دیگری در کنار راه ایشان رفتند. طوری که بعد از چهار قرن -یعنی الآن که ما هستیم چهار قرن از ملاصدرا می‌گذرد-، تقریباً حرف اساسی در مکتب‌های فلسفی ایران را صدرالمتألهین به عهده دارد. اگر علاقمند باشید من برخی از مسائل روز را که به واسطهٔ فلسفه اسلامی مطرح شده خدمت حضرتعالی بیان نمایم.و اگر چنانچه مایل باشید من برخی از مسائل روز را که به وسیله فلسفهٔ اسلامی مطرح شده به عرض شما برسانم.

فلسفه که جهان‌بینی است به این آسانی زیر و رو نمی‌شود؛ اما تولیدهای فراوانی در هر عصر و مصری داشته و دارد. چون فلسفه مربوط به کل جهان است و آنچه که در جهان هست در قلمرو فلسفه قرار می‌گیرد، مسأله علوم هم جزء قلمرو فلسفی قرار می‌گیرد، سرنوشت و شناسنامه علوم را فلسفه تعیین می‌کند. الآن یکی از مسائلی که چه در حوزه چه در دانشگاه در مراکز فکری مطرح است این است که ما علم دینی داریم یا نداریم؟ پاسخ این سؤال را فلسفه می‌دهد؟

علوم چند قسم است؛ برخی از علوم موضوعش را کار مردم، فعل مردم تأمین می‌کند، مثل خوانندگی، نوازندگی، سازندگی، این بخش‌هاست که به آن می‌گویند هنر. بخشی از علوم را صنعت درست می‌کند؛ خواه صنایع کوچک، خواه صنایع بزرگ، از کشتی‌سازی و هواپیماسازی و هواپیمابر و هواپیمابیار، اینها علومی است که موضوع آن علوم، کار بشر است یا صنعت است یا هنر و مانند آن. این سلسله از علوم در شأن فلسفه نیست که درباره اینها اظهار نظر کند مگر اینکه اینها از داده‌های فلسفی بهره‌هایی ببرند. فلسفهٔ اصلی درباره چیزی بحث می‌کند که به بود و نبود جهان برمی‌گردد که آیا هست یا نیست!؟ این نه به

زمان بسته است نه به زمین؛ نه به آسمان بسته است نه به زمین؛ نه به شرق بسته است نه به غرب. چه هست چه نیست!؟ این کار اصلی فلسفه است. آنها می‌گفتند به اصطلاح فلسفه‌های عملی، حکمت‌های عملی، اقتصاد، سیاست و مانند آن. ما می‌خواهیم بگوییم که اگر بخواهیم درباره جهان بحث کنیم، یک موجودی که قراردادی نیست، اعتباری نیست، انتزاعی نیست، مثل اینکه می‌خواهیم زمین را بشناسیم، دریا را بشناسیم، آسمان را بشناسیم، فرشته را بشناسیم، بشر را بشناسیم، اینها را می‌خواهیم بشناسیم. این رشته‌ها آیا دینی‌اند یا غیر دینی؟ ببینید الآن صدها رشته در اینجاها ممکن است فرض بشود؛ از دریا و ماهی دریا و آبزی و مشترک و زیر دریا و فوق دریا، هزارها موجود در دریا هستند، هر کسی ممکن است که در شناخت اینها کار و کوشش بکند. بحث این است که آیا علمی که موضوع آن یک موجود خارجی اســت انتزاعی نیست؛ علمی که موضوعش صنعت نیست؛ علمی کــه موضوعش هنر نیست؛ آنها ممکن است دینی باشد ممکن است غیر دینی باشد. صنعت ممکن است دینی باشد، ممکن است اتم‌سازی و بمب‌سازی باشد و غیر دینی باشد. اما ما می‌خواهیم بگوییم زمین چیست؟ زمین‌شناسی، آسمان‌شناسی، ستاره‌شناسی، دریاشناسی، ماهی‌شناسی، این گونه از علوم آیا اینها دینی‌اند یا غیر دینی؟ فلسفه در این زمینه نظر می‌دهد.

فلسفه آن قدر آزاد است که آزادانه وارد معرفت جهان می‌شود، هیچ قیدی در آن نیست، هیچ بندی در آن نیست، به هیچ دینی هم تعهد نسپرده است، به هیچ قانونی هم تعهده نسپرده است، چون همه قوانین بعداً پیدا می‌شود. این فلسفه که می‌خواهد جهان را ببیند، چون آزادانه وارد می‌شود نه دینی است نه ضد دین. اصلاً دینی در عالم ثابت نشده تا او ثابت بکند که با دین موافقم یا مخالفم. پس آزاد وارد می‌شود ببیند در جهان چه هست چه نیست!؟ اگر به این نتیجه رسید که در جهان خدایی نیست، وحی‌ایی نیست، پیغمبری نیست، این دو تا کار می‌کند: اول خودزنی می‌کند خودش می‌شود فلسفه الحادی. بعد همه علومی که در قلمرو آن قرار دادند همه اینها را می‌کند الحادی، چون وقتی خدایی نباشد وحی‌ای نباشد، آن زمین‌شناس می‌گوید طبیعت، آن آسمان‌شناس می‌گوید طبیعت، آن انسان‌شناس می‌گوید شانس و طبیعت، آن دریاشناس و صحراشناس هم می‌گویند شانس و طبیعت. همه علوم می‌شود خلاف دین و اگر موفق شد خدا را شناخت خدا را ثابت کرد وحی و نبوت را ثابت کرد رسالت را ثابت کرد، اولین کاری که می‌کند، جامه توحید را بر خودش می‌پوشید می‌شود فلسفه الهی. بعد تمام علومی که زیر مجموعه آن هستند می‌شوند فلسفه الهی، چرا؟ چون آن دریاشناس درباره فعل خدا سخن می‌گوید. آن ستاره‌شناس درباره فعل خدا سخن می‌گوید. بحث از خدا، بحث از اسم خدا، بحث از فعل خدا، بحث از قول خدا، بحث از اثر خدا، بحث دینی است. اگر عده‌ای در یک شهری در یک حوزه‌ای از قول خدا سخن می‌گویند، می‌گویند خدا چنین گفت، می‌شود دینی؛ آن استادی که در دانشگاه درباره ستاره بحث می‌کند که ستاره این چنین است، از فعل خــدا سخن می‌گوید، می‌شود دینی. فرض ندارد که کسی دربــاره عالم سخن بگوید، مگر اینکه درباره امر دینی حرف می‌زند. اگر در کتاب‌های آسمانی در مسیحیت، کسی انجیل را تفسیر می‌کند، تفسیر انجیل دینی است چون قول خداست؛ یا در اسلام کسی در قرآن بحث می‌کند قرآن قول خداست؛ در دانشگاه اگر کسی درباره زمین بحث می‌کند، این زمین فعل خداست. فرض ندارد که قول خدا بشود دینی، فعل خدا نباشد دینی! قبول و نکول گوینده دخیل نیست، فلسفه که ریاست همه علوم را به عهده دارد، ثابت کرد که کل جهان فعل خداست و خدا هم همه جا حضور دارد همه جا هم می‌شود او را مشاهده کرد و هیچ کدام از اینها هم خدا نیستند.

یک مسیحی موحد می‌تواند بین این دو فرق بگذارد؟ آنجا که انجیل را تفسیر می‌کند دینی است چون قول خداست. آنجا که زمین را تفسیر می‌کند دینی است چون فعل خداست. معیار دینی بودن علم دلیل عقلی

یا نقلی نیست. تمایز علوم را موضوعات علوم به عهده دارد نه ادله علوم. ادله خواه عقلی باشد خواه نقلی، تابع موضوع است. موضوع اگر کار خدا بود، اگر قول خدا بود، اگر اثر خدا بود، آن علم، علم دینی است. دلیل خواه عقلی خواه نقلی! ما در مسیحیت نباید توقع داشته باشیم که بگوییم این مطلب دینی است چون در انجیل آمده. شناسنامهٔ علم را دلیل آن علم تعیین نمی‌کند. شناسنامه علم را موضوع آن علم تعیین می‌کند. این سخن حداقل چهارهزار سال در آکادمی‌ها مطرح بوده تا به ما رسیده که تمایز علوم به تمایز موضوعات است. علم را شناسنامه علم را به پدر علم می‌شناسند و آن موضوع علم است. شناسنامه علم به دست دلیل علم نیست، شناسنامه علم به دست برهان مسأله نیست، شناسنامه علم نه از راه اهداف است نه از راه محمولات است نه از راه مسائل است نه از راه نَسَب، چون همه اینها به موضوع ختم می‌شود. موضوع اگر خدا بود، اسم خدا بود، رسم خدا بود، فعل خدا بود، قول خدا بود، آن علم، علم دینی است. هیچ فرقی بین زمین‌شناسی که خدا زمین را چه جور خلق کرد؟ و بین تفسیر انجیل که خدا در اینجا چنین گفت، نیست. این قول خداست آن فعل خداست.

و چند جمله‌ای با دوست عزیزمان صحبت بکنم و همه شما را به خدا بسپارم.

من واقعاً متشکرم از شما و زحمات شما و خدماتی که کردید و گزارشی که دادیـد و یک خواهش هم می‌خواهم بکنم و آن این است که خدا غریق رحمت کند شیخ اشراق را! ایشان دارد که ما تاکنون وقف‌نامه‌ای پیدا نکردیم که مثلاً بگویند علم وقف فلان منطقه است، این طور نیست. شما تاریخ همین آقایان را ببینید غالب این روستاها یا شهرها مردان بزرگی برخاستند در سراسر ایران. حالا جاهای دیگر را ما خبر نداریم. سهرورد یک روستایی است در اطراف زنجان. چند حکیم دارد سهرورد که جایی باشد، نه حوزه علمیه داشت نه دانشگاه داشت. حالا غیر از این سهرورد، چند حکیم بزرگ از این زنجان و اطراف زنجان برخاستند. این شبستر اینها جاهای بزرگ نیست، تبریز از جاهای بزرگ است اما شبستر یک جای کوچکی بود شیخ محمود شبستری از آنجا برخاست. هیچ کس نمی‌تواند بگوید من نمی‌توانم! چه اینکه حق هم ندارد بگوید من نمی‌توانم، چون آنهایی که توانستند چه کسی به آنها داد؟ مرحوم آقا سید جلال خدا غریق رحمتش کند، یک عنصر خدومی بود ایشان تلاش و کوشش کرد بین مرحوم صدر المتألهین تا عصر فعلی حکمایی را، بقیه کار را مؤسسه شما باید انجام بدهد. کسانی را هم کار به آنها بدهید که اگر *اسفار* را خواست درس بگوید درس بگوید. بداند که باسواد شدن معصیت نیست و آنچه هم در دست و پای خیلی ریخته است آن را نمی‌شود سوادنامید! کسی تا نتواند یک حرف بیاورد یعنی بالغ نشده است. یا بفهمد که اگر ده اشکال قوی کردند بتواند پاسخ بدهد یا حرف تازه بیاورد احدهما هست. آنکه نتواند چهار تا اشکال قوی را ماهرانه پاسخ بدهد او شاگرد است. یا حرف بیاورد مثل علامه طباطبایی، یا نه لااقل حرف دیگران را به عنوان سرلشکر دفاع بکند که اگر چهار تا اشکال شده بتواند دفاع بکند. این می‌شود صدرالمتألهین زنده و این در ما ایرانی‌ها هست. هرگز این را با مسائل سیاسی و اینها گره نزنید که نزنید که نزنید، حیف است. این می‌آید آن می‌رود، این می‌آید آن می‌رود، همه دوستان ما هستند. وقتی فلسفه علم می‌ماند که یک روز این بیاید و یک روز آن بیاید و این اقبال و ادبار و اینها خدای ناکرده بی چیز نیست. ببینید سید مرتضی را، آن ملحد مُرد ایشان مرثیه بلندی درباره او گفت، گفت: «رضیت بالله» گفتند او آدم لائیکی بود! علی و اولاد علی را قبول نداشت تو این مرثیه بلند را درباره او گفتی!؟ گفت ما برای دانشمند حرمت قائل هستیم حالا سید مرتضی بود نتوانستند چیزی بگویند. ما ایرانی‌ها این هستیم. من بارها در مسجد اعظم عرض کردم که ما یک فردوسی کم داریم. ما اشعار فراوان آیینی و گریه زیاد داریم اما فردوسی کم داریم آن جایی که باید کار فردوسی را انجام بدهیم شرح دادم که ما چه کردیم در ایران، این تنها آن نیست که:

درید و برید و شکست و ببست
یلان را سر و سینه و پا و دست
(شاهنامه فردوسی، بخش سوم)

تنها آن نبود. بالاخره ایران را زنده کرد. من نمی‌دانم این حرف درست است یا نادرست؟ ولی بعضی از بزرگان مصر گفتند که ما اگر فردوسی می‌داشتیم نمی‌گذاشتیم فرهنگ ما به عربی تبدیل بشود. ما عربی را دوست داریم عرب، چون قبط و نبط کلاً بساط‌شان برچیده شد در مصر. گفتند شما ایرانی‌ها فردوسی داشتید که الان مسلمانید عربی را هم دارید قرآن هم می‌خوانید

ولی فارسی خود را حفظ کردید. ما اگر یک فردوسی می‌داشتیم زبان‌مان را حفظ می‌کردیم. این یک کار کوچک فردوسی است. آن عظمت فردوسی مگر آن روز ممکن بود نام مبارک حضرت امیر را بتواند کسی ببرد؟ بحبوحه قدرت بود آن آدم‌کشی‌ها!

که من شهر علمم علی‌ام دَر ست
درست این سخن قول پیغمبرست

(شاهنامه فردوسی، بخش۷، گفتار اندر ستایش پیغمبر)

از فردوسی خریدند وگرنه می‌کشتند او را. ما فکر می‌کردیم که فردوسی همان سراینده حماسی است. مرحوم صدر المتألهین(رضوان الله علیه) من ندیدم که نام شاعری را ببرد شعر در کارش نبود. یک جا در همان *شرح اصول کافی* ظاهراً از حافظ با جلال و شکوه نام می‌برد که «قال ... ناظم جوهر الأولیاء»، آنجا که می‌گوید نبوت کسبی نیست (مفاتیح الغیب، ملاصدرا، ج۱، ص۴۷۰). «... کما قال لسان العرفاء ناظم جوهر الأولیاء. دولت آن‌است که بی‌خون دل آید به کنار *** ور نه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست». نبوت ارث الهی است: «قال ... ناظم جوهر الأولیاء»:

دولت آن است که بی‌خون دل آید به کنار
ورنه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست

کسی زحمت بکشد پیغمبر بشود این نیست. ایشان می‌گوید این شعر درباره این است که نبوت کسبی نیست. یکی هم در مبدأ و معاد از مرحوم فردوسی با عظمت یاد می‌کند. مثلاً شما غالب این شعر مرحوم فردوسی را بدهید یک جور دیگر معنا می‌کنند؛ اما صدر المتألهین حکیمانه معنا می‌کند. غالباً این شعر مرحوم فردوسی را که می‌گوید:

خداوند بـالا و پستی تویی
ندانم چه‌ای هر چه هستی تویی

(شاهنامه فردوسی، بخش۱، آغاز کتاب)

ایشان می‌گوید این نیست که شما می‌خوانید! این «یاء» هستی یای ضمیر نیست که بگوید هر چه هستی خودت هستی. نخیر، «یاء» یای مصدری است: خداوند بالا و پستی تویی/ همه، هر چه هستی، نه «یاء» یای مصدری باشد؛ یعنی تمام حقیقت است. «همه هر چه هستی تویی» «یاء» یای مصدری است نه یای ضمیر. این فردوسی بود.

حالا ببینید با عظمت هم از او یاد می‌کند. این را درباره فارابی یا ابوعلی سینا نقل می‌کند. غرض این است که این فرمایش شیخ اشراق این است که در هیچ جایی وقف‌نامه پیدا نشد که مال این سرزمین است. مرحوم آقا جلال آشتیانی از اساتید مسلّم بود، سالیان متمادی درس این بزرگان رفتند، حکمای زیادی را دید. مرحوم آقا سید ابوالحسن را دید، مرحوم عسار را دید، مرحوم آقای طباطبایی را دید. اما به تنهایی یک کاری کرد. چرا شما این همه جمعیت نمی‌توانید کاری بکنید؟ این برای چیست؟ یعنی این همه جمعیتی که شما دارید هیچ کدامتان کار آقا جلال را نکردید، چرا؟ برای اینکه یک مشکلی ما داریم چند نفر که نتواند کار آقا سید جلال را بکند، این آقایان در مشهد و خراسان، ایشان چند تا مُعین داشتند؟ هیچ چی! حالا ده بیست نفر با همه امکانات، این عرض کنم که در مدرسه آخر هم متأهل نشده بود در مدرسه فیضیه حجره داشت خدا غرق رحمتش کند شب و روز اصلاً من ندیدم که بیکار باشد. اینکه من از او خیلی نام می‌برم برای اینکه حق زیادی نسبت به من دارد. من که مدرسه مروی تهران بودم ایشان که از قم می‌آمدند تهران، ما که نمی‌شناختیم. ایشان سری به همان مدرسه مروی می‌زدند مرحوم شهید مطهری کنار حجره ما حجره داشت. خود ایشان می‌گفت که من مطول را خدمت شهید مطهری خواندم یک هفت سالی از شهید مطهری کوچک‌تر بود شهید مطهری تقریباً سیزده سال از ما کوچک‌تر بود. ایشان یک هفت سالی از شهید مطهری کوچک‌تر بود گفت من مطول پیش ایشان خواندم در حضور مطهری گفت اصرار می‌کرد می‌گفت شما اگر می‌خواهی از خودت استفاده کنی باید بیایی قم. اصرار می‌کرد به من. گفت تهران خوب است جای خوبی است اما قم دریاست. بعد آقای طباطبایی چقدر اصرار کرد که شما بیایید به قم. ما آنجا مرحوم آقای الهی داشتیم مرحوم آقای شعرانی و این بزرگان را داشتیم فکر می‌کردیم که بس است.

غرض این است که او به تنهایی این همه کتاب نوشت. شما بررسی کنید ببینید که نوشته شما مجموعه شما با نوشته آقا جلال هماهنگ است یا پایین‌تر است؟ یقیناً پایین‌تر است بدون تعارف؛ هم سطح او می‌شود شد. من انتظارم این است که در آینده در دیدار بعدی، کتاب‌هایی در سطح کتب آقا جلال بنویسید.

... سلام ما را برسانید و تشکر کنید. من از این آقا هم تشکر می‌کنم؛ خیلی خوشوقت شدیم از دیدار شما. إن‌شاءالله امیدواریم که هر جا هستید منشأ خیر باشید و ره‌آورد خوبی از ایران به عنوان سوغات الهی همراهتان ببرید إن‌شاءالله.خدا حافظ شما باشد.