

الاسم الاول محمد

ترنم حکمت

شماره یازدهم سال ۱۴۰۰

سالنامه عملکرد موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدیر مسئول:

احمد حسین شریفی

(رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

زیر نظر:

اسماعیل علی خانی

(معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی)

مدیر داخلی و ویراستار:

فرشته کاظم پور

صفحه آرا:

احسان دهبانی

پایگاه اطلاع رسانی موسسه

www.irip.ac.ir

آدرس:

تهران خ نوفل لوشاتو، خ شهید آرا کلیان، شماره ۴

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



امام خمینی ره:
فلسفه و استدلال «راهی» است برای وصول به مقصد اصلی و نباید تو را از مقصد و
مقصود و محبوب محجوب کند.» (صحیفه امام، ج ۱۶، ص ۲۲۰)



مقام معظم رهبری:

یک مسئله مسئله امتداد سیاسی - اجتماعی فلسفه است که من مکرر به دوستان گفته‌ام ... منتها نه با تعبیر رنسانس فلسفی؛ نباید به این معنا مطرح شود. ما به رنسانس فلسفی یا واژگون کردن اساس فلسفه‌مان احتیاج نداریم. نقص فلسفه ما این نیست که ذهنی است - فلسفه طبعاً با ذهن و عقل سروکار دارد - نقص فلسفه ما این است که این ذهنیت امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی برای همه مسائل زندگی مردم، کم و بیش تکلیفی معین می‌کند: سیستم اجتماعی را معین می‌کند، سیستم سیاسی را معین می‌کند، وضع حکومت را معین می‌کند، کیفیت تعامل مردم با همدیگر را معین می‌کند؛ اما فلسفه ما به طور کلی در زمینه ذهنیات مجرد باقی می‌ماند و امتداد پیدا نمی‌کند.

بیانات در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی ۱۳۸۲/۱۰/۲۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

فلسفه» با عنوان «دیگری» برگزار شد.

در کنار این همایش به مناسبت بزرگداشت روز حکیم ملاهادی سبزواری در هشتم اسفند نشست تخصصی با عنوان «حکمت عملی از منظر حکیم ملاهادی سبزواری» در «شعبه قم» مؤسسه برگزار شد.

از کارهای مستمر و پرسابقه مؤسسه، برگزاری مدرسه‌های فصلی و کلاس‌های آزاد با موضوعات متنوع حکمی، از سوی اساتید داخلی مؤسسه و اندیشمندانی از بیرون از مؤسسه است؛ که در این سال نیز دنبال شده است. این مدرسه‌ها و کلاس‌ها به‌گونه‌ای مکمل درس‌های رسمی و نیز ترویج مسائل و موضوعات حکمی در جامعه و به منظور توسعه و امتداد علوم فلسفی، عرفانی، کلامی و ... است؛ رویدادی که از وظایف مؤسسه در اساس‌نامه آن است.

نکته حائز اهمیت این است که آنچه در این سال‌نامه ارائه می‌شود موضوعاتی ورای طرح‌های پژوهشی موظف اعضای هیأت علمی مؤسسه است.

در پایان، وظیفه خود می‌دانم از جناب آقای دکتر غلامرضا زکیانی، رئیس اسبق مؤسسه، جناب آقای دکتر احمدحسین شریفی، رئیس پیشین مؤسسه،

به لطف خدای متعال، امسال نیز سال‌نامه «ترنم حکمت»، که گزارش تفصیلی گزینشی از عمل‌کرد علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در سال ۱۴۰۰ است، به همت همکاران معاونت پژوهش تهیه و به ثمر رسیده است. هدف از انتشار این سال‌نامه به صورت محدود، مستندسازی فعالیت‌های علمی و پژوهشی مؤسسه جهت استفاده اندیشمندان، دانش‌پژوهان و علاقه‌مندان به علوم حکمی و حفظ و نگهداری آنها در یک مجموعه است.

این سال‌نامه گزارش مفصلی از همایش‌ها، مدرسه‌های تابستانی و زمستانی، نشست‌های تخصصی، کارگاه‌ها، درس‌های آزاد، تازه‌های نشر انتشارات مؤسسه و نیز فعالیت‌های بین‌المللی مؤسسه در سال ۱۴۰۰ است.

در سال‌های اخیر مؤسسه حکمت و فلسفه ایران یکی از مراکز پیش‌رو در جهت برگزاری همایش‌های بین‌المللی و ملی بوده است. در سال ۱۴۰۰ نیز به همت اعضای محترم هیأت علمی و یاوران علمی مؤسسه، دو همایش بین‌المللی «انسان‌شناسی در حکمت ابن‌سینا» و «طبیعی‌گرایی و چالش‌های فلسفی آن» و دو همایش ملی با عنوان «عالم‌ذر و عوالم پیش از دنیا» و «بزرگداشت روز جهانی

نشست‌ها، مدرسه‌ها و ... و نیز یاوران علمی که نقش مستقیمی در انجام این رخدادهای علمی داشته‌اند، سپاس‌گزاری کنم.

سپاس ویژه خود را به یاوران علمی بخش پژوهش و روابط عمومی، به‌ویژه سرکار خانم کاظم‌پور و آقای سید علی حسینی، که نقش مستقیمی در به‌ثمرنشتن این سال‌نامه داشته‌اند، تقدیم می‌کنم و برای همگان از درگاه خدای متعال آرزوی توفیق و سعادت می‌کنم.

جناب آقای دکتر عسکر دیرباز، رئیس مؤسسه، جناب آقای دکتر سید محمود یوسف‌ثانی، معاون پیشین پژوهشی و تحصیلات تکمیلی مؤسسه، جناب آقای دکتر حسین وفاپور، معاون پیشین اداری و مالی مؤسسه، جناب آقای دکتر علی‌رضا مصطفوی، معاون اداری و مالی، که حمایت وافی در تحقق رخدادهای علمی مؤسسه و تدوین این سال‌نامه داشته‌اند و مدیران محترم گروه‌های پژوهشی، اعضای هیأت علمی دست‌اندرکار این رخدادهای علمی، به‌ویژه دبیران همایش‌ها،



اسماعیل علی‌خانی - معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی



فهرست مطالب سالنامه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

۸	مراسم تکریم و معارفه ریاست مؤسسه
۲۴	گروه های علمی مؤسسه
۳۴	همایش ملی عالم ذر و عوالم پیش از دنیا
۴۸	همایش روز جهانی فلسفه
۵۶	همایش بین المللی انسان شناسی در حکمت ابن سینا
۹۸	همایش بین المللی طبیعی گرایی و چالش های آن
۱۱۳	پیش نشست های همایش انسان شناسی در حکمت ابن سینا
۱۵۹	نشست شاهنامه و حکمت فهلوی
۱۹۹	نشست بین المللی «جایگاه سلمی در انتقال تعالیم عرفانی»
۲۰۹	نشست حکمت عملی از منظر حکیم سبزواری
۲۲۴	نشست های تخصصی گروه مطالعات علم
۲۶۱	مدرسه تابستانی فیزیکالیزم و منتقدانش
۲۷۷	مدرسه زمستانی مبانی معرفت شناختی و روش شناختی مکتب تفکیک
۳۳۵	سخنرانی های تخصصی اعضای هیأت علمی مؤسسه
۳۹۳	کارگاه «نفس در تعلیقات»
۴۲۴	کارگاه «عقل هیولانی تا عقل قدسی»
۴۳۲	افتخارات
۴۳۵	تفاهم نامه ها
۴۴۳	انتشارات
۴۵۲	برنامه دوره های آزاد

مراسم تکریم و معارفه رئیس



پخش سرود جمهوری اسلامی ایران آغاز شد و سپس معری، ضمن خوش آمدگویی به مهمانان و همچنین اشاره به نقش پیدا و پنهان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در جریان تفکر چند دهه اخیر جامعه ایرانی، از دکتر غلامرضا اعوانی (استاد پیش‌کسوت و رئیس اسبق این مجموعه) دعوت کرد تا نخستین سخنران این مراسم باشد.

مراسم تکریم رئیس پیشین مؤسسه دکتر غلامرضا زکیانی و معارفه رئیس جدید مؤسسه، دکتر احمد حسین شریفی، روز چهارشنبه از ساعت ۱۴ با حضور وزیر علوم تحقیقات و فناوری، دکتر غلامعلی حدادعادل، رؤسا و معاونان قبلی و جدید این مؤسسه و جمعی از اساتید و پیش‌کسوتان مؤسسه در محل سالن دکتر نصر برگزار شد. این مراسم با تلاوت آیاتی از قرآن کریم و



دکتر اعوانی سخنان خود را با پرداختن به اهمیت حکمت و جایگاه آن در تاریخ ایران آغاز کرد و در ادامه بر تمایز حکمت ایرانی با فلسفه غربی و اصول عقاید در جهان عرب تأکید نمود. وی سپس نکاتی درباره تاریخچه حکمت در ایران مطرح کرد و شناخت ارزش و قدر حکمت الهی، به عنوان حلقه ارتباطی تمامی علوم، را مطلوب دانست. رئیس اسبق مؤسسه در بخش دیگری از صحبت‌های خود، به بیان نکاتی درباره سابقه تاریخی مؤسسه، تنوع رشته‌های این مجموعه و نیز اهمیت پژوهش در این رشته‌ها پرداخت و اظهار امیدواری کرد که با حمایت وزیر علوم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران رونق بیشتری بگیرد و به کانون فلسفه در پرتو حکمت اسلامی مبدل شود.

دکتر غلامرضا اعوانی

با خوشامدگویی خدمت جناب دکتر زلفی گل وزیر محترم علوم، تحقیقات و فناوری که لطف فرمودند و به این مجلس شریف تشریف آوردند که باعث مباهات ماست و همچنین خدمت جناب آقای دکتر حداد عادل که قدم رنجه فرمودند و سروران دیگر. بنده چند کلمه ای درباره اهمیت فلسفه در ایران بگویم. ایران تنها کشور در میان کشورهای اسلامی است که سابقه حکمت طولانی دارد، دیوگنس ۲۵۰۰ سال قبل به یونانی کتاب نوشته، وقتی می‌گوید که حکمت از کجا آغاز شده اول اسم ایران را بیان می‌کند و چهارم اسم یونان را؛ و سابقه ای که از دیرباز حکمت در این سرزمین داشته _ غیر از اسپانیای اسلامی که مدتی حکمت وجود داشته _ در جای دیگری حکمت وجود نداشته و حکمت هم علوی بوده و بنابراین ایران تنها فرهنگی است که از دیرباز در آن حکمای بزرگی، چون فارابی، ابن سینا، خواجه نصیر و مکتب‌های بزرگ؛ شیخ اشراق، ملاصدرا و حکمت اصفهان میرداماد تا دوران حاضر حیات مستمر و پیوسته ای داشته است. بنده خدمت‌تان عرض کنم در هیچ جای جهان اسلام، حکمت به این معنا وجود نداشته و به جای آن اصول عقاید بوده است؛... اصول عقاید اشعری و... بنده به عنوان نماینده ایران درکنگره بزرگی که از تمام کشورهای اسلامی تشکیل شده بود شرکت کردم و همه بیان کردند که ما حکمت نداریم اصول عقاید داریم، در اندونزی، مالزی، فلسفه جدید دارند و می‌خوانند، یا اگر فلسفه اسلامی را بدانند از نگاه مستشرقان نگاه می‌کنند نه آن‌طور که ما حکمت داریم، این موضوع بسیار عظیم است که دوران بسیار پیوسته و مستمری داشته.

در زمان ما هم حکما هستند و یک موضوع صرفاً تاریخی نیست، حکمت زنده است. همچنین هر جایی که مرکز حکومت بوده هدف مرکز حکمت هم بوده. وقتی قدرت در خراسان بوده

حکمایی در خراسان داشتیم، در مراغه، در تبریز، شیراز، اصفهان و... آخرین جا همین تهران. سال ۱۲۱۰ که تهران به عنوان پایتخت انتخاب شد، به فاصله ده سال، وقتی حکومت به دست فتحعلی شاه رسید، او به ملاعلی نوری نامه‌ای نوشت و از خواست تشریف بیاورد تهران، ایشان جواب داد که من در اینجا حدود ۴۰۰ نفر دانشجوی حکمت دارم و عذر خواست و یکی از شاگردان خود، پدر آقا علی مدرس زنوزی را به تهران فرستاد.

بعداً چهار حکیم بزرگ آقا علی زنوزی، آقا محمدرضا قمشه‌ای، مرحوم جلوه و مرحوم میرزا حسین سبزواری، مکتب تهران را به وجود آوردند و شاگردان بسیار زیادی را تربیت کردند به طوری که تهران به شهر هزار حکیم معروف است. وقتی بنده رئیس اینجا بودم کوششی شد که تهران را به‌عنوان شهر هزار حکیم در یونسکو ثبت کنیم، کتاب‌هایی هم در این باره نوشته شده؛ باید قدر این حکمت را دانست که اُم علوم است و بدون حکمت هیچ علمی اسلامی نمی‌شود. همان‌طور که می‌دانید قرآن تمام انبیا را معلم حکمت می‌داند بدون استثنا؛ همه کتب را کتب حکمت می‌داند. بنابراین آن حکمت الهی حلقه رابط میان علوم و گمشده جهان امروز است که در اینجا بسیار مهم است.

چند نکته را درباره انجمن بگویم، همان‌طور که فرمودند تقریباً ۵۰ سال و دقیقاً ۴۸ سال است که انجمن تأسیس شده و کارهای بسیار ارزنده ای در اینجا انجام شده و اساتید بسیار بزرگ خارجی و ایرانی اینجا تدریس می‌کردند.

دانشمندان خارجی من جمله مرحوم کرین اینجا بود، یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه ژاپن کتابی چاپ کرده که ده الی پانزده نفر حکیم ژاپن از قرن سیزدهم تا قرن بیستم را معرفی کرده، که یکی از اینها پروفسور ایزوتسو بوده. او در اینجا حدود ۸ سال تدریس کرده است، و مرد بسیار بزرگی بود که درباره او کتاب‌هایی نیز نوشته شده است؛ و اساتید بسیار بزرگ دیگر، اینجا جامع میان حکمت اسلامی و فلسفه است، تهران مرکز فلسفه بوده، دانشگاه‌های بسیار مهمی دارد و بنابراین جایی است که پیوند داده حکمت را با فلسفه و اساتید بسیار گراندوری در رشته‌های مختلف داشته، ما اساتیدی داشتیم که در نوع خودشان کم نظیر بودند در منطق، در تاریخ علم؛ در قسمت‌های دیگر، و علاوه بر آن ۷ رشته مهم در دوره دکتری تأسیس شده با گرایش پژوهشی. متأسفانه در ایران به پژوهش آنچنان که باید اهمیت نمی‌دهند. در کشورهای خارجی فوق دکتری را از رشته‌های پژوهشی می‌گیرند

چون پژوهش چیزی است که علم را به پیش می‌برد نه اینکه تکرار همان مسائلی باشد که درس می‌دهند، البته همان هم در تدریس استفاده می‌شود.

به هر جهت این مرکز جامع بین حکمت قدیم و فلسفه جدید و شاخه‌های مختلف آن بود و اساتید بزرگی، هم قبل از انقلاب و هم بعد از انقلاب در اینجا تدریس می‌کردند و همان‌طور که گفتم یک مؤسسه پژوهشی است. علاوه بر تربیت دانشجویان در دوره دکتری مخصوصاً در قسمت پژوهش، کارهای پژوهشی عمده‌ای انجام می‌دهند و رشته‌های مختلف فلسفه دارد، فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، تاریخ علم، ولی در این مؤسسه هفت رشته‌ای که وجود دارد، هرکدام مربوط به حکمت و فلسفه است که واقعاً دارای اهمیت است. و ما در آن زمان سعی کردیم افراد مهمی که بودند را اینجا جمع نماییم. در حال حاضر عده‌ای بازنشسته شده‌اند، جا دارد که دوباره کوشش بشود که افراد بسیار لایق و شایسته‌ای که در کار خودشان اهل فن باشند در اینجا استخدام شوند تا آن راه ادامه یابد. رشته‌های فلسفه غرب، حکمت اسلامی، رشته منطق قدیم و منطق جدید

یکی از بهترین منطق‌دانان ایران آقای دکتر ضیا موحد که کتاب موجهات ایشان یک کتاب نمونه است یا کتاب‌های دیگرشان، توجه کرده به حکمت اسلامی، خیلی نکات را از ابن سینا کشف کرده که امروز به اسم دیگران ثبت شده. همچنین رشته تاریخ علم در اسلام، رشته تاریخ ادیان و عرفان، رشته ابن سینا پژوهی، اینها در دوره ریاست بنده انجام شد؛ واقعاً جای تأسف است که حدود ۴۰ الی ۵۰ درصد آثار ابن سینا چاپ علمی نشده، یعنی از دیدگاه دانشگاهیانی که بسیار دقت دارند و در کلمات و

در تصحیح متون راه‌های بسیار طولانی را طی کرده‌اند و متن‌های دو سه هزار سال پیش را با دقت تمام چاپ می‌کنند. بنابراین ما کوششی کردیم برای تصحیح آثار ابن سینا و بیشتر نسخه‌های خطی که در ایران و خارج از ایران بود را جمع‌آوری کردیم و تا به حال چند جایزه کسب کردند؛ جایزه کتاب سال که به واسطه تصحیح آثار ابن سینا نصیب اینجا شد. نسبت

به جمعیتی که اینجا فعال هستند خیلی از کتاب‌هایی که چاپ شده جایزه کتاب سال را کسب کردند که این موضوع شایسته ذکر است. و همچنین فعالیت‌های بین المللی این مؤسسه که یک جای شناخته شده است. تشکیل کنگره‌های بین المللی؛ تشکیل کنگره منطق، تشکیل کنگره روز فلسفه که بسیار جالب بود که جناب استاد حداد عادل هم تشریف داشتند و رییس گروه علمی کنگره بودند و کمک کردند.

کنگره مولانا و خیلی کنگره‌های دیگر که در اینجا تشکیل شده است. در ضمن یکی از دستاوردهای دیگر، از آنجا که عضو فدراسیون هیئت مدیره FISP (فدراسیون بین المللی انجمن‌های فلسفه جهان) که ۱۴۰ سال سابقه دارد هستیم؛ سه دوره با رأی بالا انتخاب شدیم، یک انجمن علمی بین المللی فلسفه اسلامی تأسیس کردیم که در آنجا وجود خارجی نداشت، که هم در یونان و هم در چین با هشتاد paper انتخاب شد و به عنوان فلسفه اسلامی ارائه شد و این بسیار مهم است. و همچنین تصحیح متون کلاسیک در رشته‌های مختلف علوم؛ کتابخانه‌ای که تحویل گرفتیم، حدود ۵۰۰۰ جلد کتاب داشت که در حال حاضر حدود ۴۰۰۰۰ جلد کتاب دارد و یکی از بهترین کتابخانه‌های ایران در رشته فلسفه و شاخه‌های آن است. امیدوار هستیم که با لطف و عنایتی که جناب استاد دکتر زلفی گل وزیر محترم علوم، تحقیقات و فناوری به اینجا خواهند داشت، این مؤسسه قوت و جان بگیرد. باید جایی در ایران باشد مرکز چنین فلسفه‌ای باشد و همچنین دارای روابطی باشد در سطح خارج برای معرفی حکمت اسلامی و همچنین تبادل نظر میان حکما و فلاسفه امروز که بسیار کم است. بالاخره غیر ایرانی‌ها هم تفکری دارند، اجتهادی کردند ولو غلط یا درست، به طوری که ابن رشد، در جواب غزالی که فلاسفه را تکفیر کرد و آنها را کافر خطاب کرد، گفت تو هم فقیر و مجتهدی؛ «المجتهد إن اجتهد وأصاب فله اجرام وإن اجتهد وأخدع فله اجر واحد»، تو نیز اجتهاد می‌کنی، اشتباه می‌کنی اصابت هم می‌کنی، ما فلاسفه هم همین‌طور و این نوعی اجتهاد است. بنابراین باید در فلسفه این اجتهاد باشد این روابط باشد. مسائل فلسفه اشتراکات زیادی دارد در سایه حکمت اسلامی که واقعاً پیشرفت عظیمی در مسائل دارد.

آخرین مطلبی که می‌خواهم خدمت‌تان عرض کنم این است که حکمت یونانی به ما رسید و آنها صاحب حکمت نبودند و به جهت جهان شمول بودن حکمت قرآنی کنار رفتند و اینکه همه مسلمانان باید شهادت بدهند به همه امت‌ها و شهادت دادن مستلزم علم است، به همین دلیل به سراغ همه تمدن‌ها رفتند و آن را جذب کردند. بنابراین مسائل حکمت اسلامی به عنوان حکمت به ما رسیده است. ما مسائل مشترک زیادی با غرب داریم که آنها در آن مسائل گرفتار شده‌اند ولی ما این مسائل را به صورت حل کرده داریم، باید یک نوعی ارتباط فرهنگی باشد. تشکر می‌کنم از آقای دکتر زکیانی که خیلی زحمت کشیدند. بنده به عنوان یک نفر خادم اینجا و یکی از اعضای هیئت امنای این مؤسسه دیدیم که ایشان از چیزی فروگذار نکردند، بنابراین

مؤسسه خوشامد می‌گویم. امیدوارم که زمان ریاست ایشان نیز مانند زمان ریاست آقای دکتر زکیانی فلسفه راهی که باید را بپیماید. و برای ایشان آرزوی توفیق الهی می‌کنم.

از ایشان بسیار تشکر می‌کنم. و امیدوارم که همکاری خودشان را قطع نکنند چرا که بنده نیز همکاری خودم را قطع نکردم. همچنین خدمت آقای دکتر احمدحسین شریفی رئیس جدید



آیت الله العظمی صافی گلپایگانی. به دلیل محدودیت وقت من عرایضم را در دو قسمت یادداشت کردم که تقدیم می‌کنم. قسمت اول گزارشی کلی از اتفاقاتی است که در طول این ۱۰۳۰ روزی که در خدمت شما بودم تقدیم می‌شود.

من در این دوران یک سیاست مشارکت حداکثری را سرلوحه خود قرار دادم، که در این مورد در قسمت دوم صحبتی خواهم کرد. در ابتدا صرفاض به عناوین دستاوردهایی که در این دوران داشتیم اشاره می‌کنم. در دو حوزه پژوهش و اداری - مالی از این قرار است: در حوزه پژوهش انصافاً همه دوستان کمک کردند ولی باید از آقای دکتر یوسف‌ثانی به طور ویژه نام ببرم که تلاش زیادی داشتند. ذیل همان سیاست مشارکت حداکثری تلاش کردیم گروه‌ها فعال شدند، شورای پژوهشی فعال شد، مدیران گروه‌ها انتخاب شدند، مؤسسه برای نخستین بار در زمره ۴ پژوهشگاه برتر علوم انسانی در سال ۱۳۹۸ قرار گرفت، گروه ابن سینا راه اندازی شد، راه‌اندازی کرسی گروه ابن‌سینا هم در معاونت ریاست جمهوری، شورای راهبردی راه‌اندازی و همچنین سند راهبردی ۵ ساله تصویب شد (مؤسسه جزو معدود

سخنران بعدی این مراسم دکتر غلامرضا زکیانی بود که به بیان توضیحاتی درباره کارنامه ۱۰۳۰ روزه فعالیت خود در این مؤسسه پرداخت و با تقدیر از معاونان خود، دکتر یوسف ثانی و دکتر وفایور، به تلاش برای جذب مشارکت حداکثری در دوران فعالیت خود اشاره کرد. دکتر زکیانی توجه به خرد جمعی را یکی از محورهای اصلی مدیریت خود در این ایام دانست و با ارائه تحلیلی فلسفی از این موضوع، مبنای رویکرد ناظر به جذب مشارکت حداکثری را تشریح کرد و با اشاره به گفتمان‌های مختلف فلسفی بر اهمیت خرد جمعی تأکید نمود. دکتر زکیانی فرار مغزها را یکی از آثار بی‌توجهی برخی مدیران به مشارکت حداکثری دانست و در پایان برای رئیس بعدی مؤسسه آرزوی موفقیت کرد.

دکتر غلامرضا زکیانی

عرض سلام، ادب و احترام خدمت حضار گرامی، استادان عزیز و همکاران محترم و میهمانان ارجمند، به‌ویژه وزیر محترم علوم آقای دکتر زلفی‌گل و آقای دکتر حداد عادل و تبریک ایام دهه فجر انقلاب اسلامی و فرارسیدن ماه رجب و نیز تسلیت درگذشت



اگر انسان را در ناطق بودنش محدود بکنیم یعنی صرفاً ناطق بودنش را ببینیم، هرکس به خود حق می‌دهد فهم و درک خود و حداکثر جناح و گروه خود را ملاک ارزیابی‌ها و رفتارها قرار دهد، ولی ما در گفتمان دینی با عنصر بسیار مهمی در تعریف انسان مواجه می‌شویم به نام اراده، کافی است اندکی درنگ کنیم. شرط امکان امور آشکاری چون اصل تشریع، بهشت و جهنم، امر و نهی، ثواب و عقاب،

قصاص و پشیمانی، تربیت و استغفار چیست؟

در چه شرایطی ممکن می‌شوند؟ در چه شرایطی می‌شود از این مسائل حرف زد، اگر انسان ذاتاً دارای اختیار نباشد این قبیل امور امکان تحقق ندارند. پس اراده ذاتی انسان است. لازمه ذاتی بودن اراده این است که هم خود فرد و هم دیگران اراده افراد را به رسمیت بشناسند. فایده ایجابی به رسمیت شناختن رأی دیگران احساس شخصیت، تعلق سازمانی، جلب مشارکت عمومی و بهبود فضای کار و زندگی است. اما در غیر این صورت ضرر سلبی آن احساس حقارت، پیدایش عقده‌های مختلف در افراد از یک سو، و همراهی نکردن بلکه مانع تراشیدن در پیاده سازی طرح‌های سازندگی از سوی دیگر است. پس اگر انسان را حیوان ناطق و صاحب اراده بدانیم در اداره اجتماعی - اعم از اداره کشور، دولت، وزارتخانه، سازمان‌ها، نهادها و ارگان‌ها - گریزی از به کارگیری خرد جمعی نداریم، یعنی تصمیم‌گیری سلیقه‌ای نیست، و به هیچ بهانه‌ای اعم از بهانه‌های عقلی، انقلابی، جناحی و دینی نمی‌توان از مشارکت عمومی و به ویژه نخبگانی پرهیز کرد. در غیر این صورت فرار مغزها و بی تفاوتی نخبگان (نخبگانی هستند که شرکت نمی‌کنند و خانه نشین شده‌اند در حالی که می‌توانند نظر دهند و نظر نمی‌دهند) از عوارض این رویکرد است. فرار مغزها و بی تفاوتی نخبگان از کمترین آثار چنین برخوردی خواهد بود

در نهایت از تمام بزرگواران تشکر می‌کنم و نسبت به تمام کاستی‌ها پوزش می‌طلبم. و همگان را به خداوند منان می‌سپارم.

مراکز دانشگاهی است که سند راهبردی‌اش آماده و تصویب شد که در مرحله ارسال به هیئت امنای قرار دارد، فرآیند جذب اعضای هیئت علمی سامان‌دهی شد و غیره.

در حوزه اداری و مالی به یمن حضور آقای وفاپور به عنوان معاونت اداری - مالی کارهای خیلی خوبی انجام شد که به کلی‌ترین آنها اشاره می‌کنم:

- بازسازی کامل کتابفروشی از طریق واگذاری به بخش خصوصی (مدت‌ها به صورت خرابه بود که تبدیل به کافه کتاب شد)

- انجام کارهای عمرانی مؤسسه

- ساماندهی فرآیند جذب و ارتقاء کارکنان و غیره..

من به همین اندازه در گزارش بسنده می‌کنم تا از فرصت حداکثر استفاده را بنماییم و قسمت دوم را خدمت بزرگواران عرض می‌کنم. در ادامه نکته‌ای که درباره مشارکت حداکثری عرض کردم جالب است که بدانید من گاهی وقت‌ها از جانب اعضای هیئت علمی مورد سؤال قرار می‌گرفتم که چرا اینقدر به مشارکت اهمیت می‌دهید و از رأی خود استفاده نمی‌کنید. صمیمانه از من می‌پرسیدند که چرا شما همواره به رأی جمعی عمل می‌کنید و خودتان دخالت نمی‌کنید.

واقعیت این است که من به این اصل اعتقاد کامل دارم که حاصل خرد جمعی درست است حتی اگر خطا کند، و حاصل خرد فردی غلط است حتی اگر اصابت کند. شخصاً اعتقادم این است. مبنای فکری این عرض را در همین فرصتی که دارم خدمت دوستان تقدیم می‌کنم.

از آنجا که این موضوع را مشکل مدیریت کشور می‌دانم چند جمله را از جهت فلسفی تقدیم می‌کنم. هر کسی عقل خودش و حداکثر جناح خودش را در سلوک فردی و اجتماعی بویژه در حوزه مدیریت ملاک قرار می‌دهد، و جالب‌تر اینکه همگان خودشان را حق مطلق می‌دانند و در رد و طرد دیگران تردید نمی‌کنند. به نظرم این مشکل فراگیر فرهنگی کشور ما است و ربطی به این جناح و آن جناح ندارد. همه مشمول این مصیبت هستیم. با یک دید مبنایی، غیرسیاسی و غیر اداری، می‌توان این معضل را به غلبه گفتمان ارسطویی نسبت داد؛ چون ارسطو انسان را به حیوان ناطق تعریف کرد. ملاک ناطقیست چیست؟





هم ارتباط با مؤسسه از نوع استفاده علمی بود. در این مدت فراز و فرودهای زیادی دیده‌ام؛ چه قبل از انقلاب و چه بعد از انقلاب. بدون هیچ تردیدی، همان‌طور که آقای دکتر اعوانی هم فرمودند، این‌جا شاخص‌ترین مؤسسه از نوع خودش در قبل از انقلاب بود و در آن زمان، در آسیا، شاید فقط در ژاپن چنین چیزی وجود داشت. ارتباطات بین‌المللی این مؤسسه و آن کنفرانس بین‌المللی فلسفه که در سطح جهانی برگزار شد، بی‌نظیر بود و شاید هیچ مؤسسه‌ای به اندازه این‌جا در چاپ آثار حکمت و فلسفه فعال نبوده است. این مؤسسه آغاز بزرگی داشت و از استادان برجسته‌ای بهره می‌برد؛ اعم از خارجی‌هایی همچون ایزوتسو و کربن و همچنین اساتید داخلی. البته در مورد استادان خارجی مسأله فقط خود ایشان نیستند؛ بلکه شاگردانشان هنوز هم در اروپا و آمریکا بزرگ‌ترین مبلغین اسلام به شمار می‌روند. کسانی که این‌جا بودند، فقط کار علمی در حکمت و عرفان و فلسفه اسلامی نمی‌کردند، بلکه واقعاً به ایران و اسلام تعلق خاطر داشتند. من بارها در مصاحبه‌های کربن شنیدم که در مورد ایران و اسلام از کلمه «ما» استفاده می‌کرد؛ گویی که ایرانی و شیعه است. کربن ایرانی و شیعه نبود، اما جوری بر «ما» تأکید می‌کرد که نشان می‌داد چقدر به این سرزمین و معنویت و حکمتی که تشخیصش داده بود، تعلق دارد. بعد از انقلاب، حرف‌ها و سخن‌های زیادی درباره مؤسسه گفته شد و تا حدی از این موضوع غفلت شد که

در ادامه دکتر شهرام پازوکی، استاد پیشکسوت این مؤسسه، سخنان خود را مطرح کرد. دکتر پازوکی به فراز و نشیب‌های مؤسسه در دوران حدوداً ۴۰ ساله حضور خود اشاره کرد و چند برش مهم از تاریخچه این مجموعه را مورد موشکافی قرار داد. وی ضمن تقدیر از دکتر زکیانی و معاونانش برای ایجاد اعتماد و همدلی در مؤسسه، اظهار امیدواری نمود که رئیس جدید نیز، با غنیمت شمردن موقعیت و اعتبار بین‌المللی این مجموعه، مسیر رشد را ادامه دهد.

دکتر شهرام پازوکی

«ضمن عرض سلام، خیر مقدم عرض می‌کنم خدمت حضار محترم؛ خصوصاً وزیر محترم علوم، جناب آقای دکتر زلفی‌گل، همراهان ایشان و جناب آقای دکتر حداد عادل که از قدیمی‌ترین اعضای انجمن محسوب می‌شوند. من به عنوان آخرین عضو باقی مانده از نسل گذشته در این‌جا هستم و به همین خاطر از بنده خواستند تا به عنوان آخرین و شاید پیرترین عضو مؤسسه، دقایقی را صحبت کنم. ضمن سخنرانی آقای دکتر اعوانی دیدیم که حدود پنجاه سال از تأسیس مؤسسه می‌گذرد. این در حالی است که من چهل سال از این زمان را، از نزدیک، در مؤسسه حضور داشته‌ام و حالا وارد چهلمین سال همکاری‌ام با مؤسسه شده‌ام. قبل از آن

این مؤسسه را بزرگانی همچون مرحوم آشتیانی، مرحوم شهابی و... تأسیس کرده‌اند و در این‌جا حضور داشته‌اند. در دوران پس از انقلاب، مؤسسه فراز و فرودهای زیادی داشت. مدتی بحث بر سر تبدیل شدن مؤسسه به خوابگاه دانشجویی بود و حرف‌های مختلفی مطرح می‌شد؛ تا این‌که در سال ۸۱، به همت آقای دکتر اعوانی، این مؤسسه مستقل شد. دکتر اعوانی این‌جا را به چشم مؤسسه‌ای که در آن شاغل هستند، نمی‌دیدند؛ بلکه فکر می‌کنم بیشتر از خانه خودشان به این مؤسسه تعلق خاطر دارند و زحمات بسیاری برای مستقل شدن این مؤسسه، در زمان آقای خاتمی کشیدند که جای تقدیر دارد. مستقل شدن این مؤسسه به همت آقای دکتر اعوانی و با همکاری آقای خاتمی انجام شد و با این اتفاق بود که مؤسسه حیثیت و هویت جدیدی پیدا کرد.

تاریخچه این فراز و فرودها در سال‌های پس از دکتر اعوانی هم ادامه پیدا کرد؛ تا این چند سال اخیر که متأسفانه مشکلاتی ایجاد شد و در یک دوره‌ای آن‌چنان دلسردی بر مؤسسه حاکم شده بود که، من به عنوان یکی از اعضای هیئت علمی، کاملاً برایم محسوس بود که نوعی بی‌اعتمادی و عدم همکاری بین اعضای هیئت علمی و مدیران ایجاد شده است. این بی‌اعتمادی بر کار علمی اشخاص تأثیر زیادی گذاشت. در این دوره، بازنشسته‌های ما که هر کدام‌شان از مفاخر ملی هستند، به مؤسسه نمی‌آمدند و حتی برخی از دوستانی که از قبل از انقلاب در این مؤسسه حضور داشتند، ترجیح دادند که ارتباط‌شان با مؤسسه را قطع کنند. به هر حال مشکلاتی ایجاد شد که من به جزئیاتش ورود نمی‌کنم؛ تا این‌که یک مدیر جوان، یعنی آقای دکتر زکیانی، کار را به دست گرفتند. ایشان وقتی به این‌جا آمدند، واقعاً به مؤسسه سر و سامان دادند. مهم‌ترین اقدام‌شان این بود که دوباره نوعی اعتماد و همکاری را در مؤسسه احیا کردند. وقتی ایشان به مؤسسه آمدند، هم از حیث امور مالی و هم از جهت کارهای علمی و آموزشی، نظم و نسق تازه‌ای به وجود آمد. همچنین دوستان بازنشسته‌ای که به مؤسسه نمی‌آمدند، به تدریج بازگشتند و اکنون اتاقی برایشان در نظر گرفته شده است. اساساً حضور این عزیزان است که مؤسسه را مؤسسه می‌کند. یکی از محاسن مهم مدیریت آقای دکتر زکیانی، همان‌طور که خودشان هم فرمودند، اتکا به خرد جمعی بود. من شاهد هستم که ایشان حتی برای کوچک‌ترین مسائل نیز اعضای هیئت علمی را جمع می‌کردند و به مشورت می‌پرداختند؛ حتی در مورد مسائل مربوط به ساختمان هم ایشان مشورت می‌کردند. البته‌جا دارد که در همین‌جا از جناب آقای وزیر در خواست کنم که، با توجه به این‌که ساختمان مؤسسه ثبت میراث فرهنگی است، در حالی که در میان مال‌های پرتعداد تهران احاطه شده و عن‌قریب است که خودش هم به یک مال تبدیل شود، برای وضعیت این ساختمان اقدام عاجلی بفرمایند.

به هر حال، آقای دکتر زکیانی واقعاً زحمت کشیدند و این‌جا سر و سامانی گرفت. همچنین باید نام ببرم از معاونان ایشان آقایان دکتر یوسف ثانی و دکتر وفاپور که با همکاری سایر نیروها توانستند حیات و جان تازه‌ای به این مؤسسه ببخشند؛ علامت‌اش هم این بود که همه اعضا حضوری فعال داشتند و دلسردی رفع شده بود. خوشحالم از این‌که آقای دکتر زکیانی با این سابقه خوب و یاد خوش این‌جا را ترک می‌کنند؛ هرچند که ترک نمی‌کنند و باز هم، مثل همین چند روز قبل که جلسه دفاع برگزار شد، در خدمت‌شان خواهیم بود. همچنین خدمت آقای دکتر شریفی خیر مقدم عرض می‌کنم و امیدوارم که شما هم با همتی که دارید، ان‌شاء الله بتوانید رویه‌ای که در مدیریت این‌جا بوده را ادامه بدهید تا این اتحادی که به وجود آمده حفظ شود. در پایان خدمت جناب آقای وزیر و معاون محترم‌شان عرض می‌کنم که این مؤسسه یک مؤسسه‌ای در جنب مؤسسات دیگر نوع خودش نیست؛ بلکه اعتباری جهانی دارد و این‌جا را به عنوان یک مؤسسه بین‌المللی شاخص می‌شناسند. اعتبار علمی این‌جا در قبل و بعد از انقلاب در جهان مطرح شده و بسیاری از اندیشمندان جهان نسبت به این موضوع آگاه هستند و انس و تعلق به این‌جا دارند. من خواهش می‌کنم که این استعداد و ظرفیت بین‌المللی مؤسسه و همچنین حیثیت و هویت آن را ارزشی بدانید که بشود آن را حفظ کرد و اهمیت ویژه‌ای به این مؤسسه بدهید».

دکتر مصطفی محقق داماد که امکان حضور در این مراسم را پیدا نکرده بود، در پیامی صوتی ریشه‌های مؤسسه را از مکتب تهران مورد واکاوی قرار داد و به ارائه تاریخچه‌ای فلسفی از شکل‌گیری مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و نیز فعالیت‌های اساتید برجسته و رؤسای آن پرداخت.

آیت‌الله دکتر مصطفی محقق داماد:

با سلام خدمت کلیه اساتید کرام و فضایل عظام، خانم‌ها و آقایان؛ می‌توان گفت که مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه تجلی‌گاه مکتب حکمت تهران است. مکتب حکمت تهران که در دوره قاجار زاینده‌شده مکتب اصفهان بود، در دوره قاجار تأسیس شد. با بودن حکمایی بزرگ مثل سید ابوالحسن جلوه که متخصص در مکتب مشا بود، و ملا آقا محمدرضا قمشه‌ای که بهترین صدراشناس و نوصدرایی بود ولی در عین حال عارف و شاعر که به صهبا تخلص می‌کرد، و سوم آقا علی مدرس زنوزی که مجمع البحرین بود هم مکتب مشا می‌دانست و هم فلسفه حکمت متعالیه، در دوره قاجار یکی از مدرسه‌های حکمت بسیار گرم و پر نشاط بود. این مکتب متولدشده از مکتب اصفهان بود. مکتب اصفهان سابقه دیرینه دارد. جمشید بن علی نوری معروف به ملا

و نشاط اساتید حاضر را آماده ساختند و فضای باز فکری را ایجاد کردند تا گفتگوها ادامه پیدا کند. این مرسه همیشه میزبان میهمانان متفکر خارجی، و از جهان دور و نزدیک، قبله گاه مباحثه و گفتگو بود.

بعد از جناب آقای خسروپناه، آقای دکتر زکیانی که از اساتید شناخته شده دانشگاه بودند هم با کمال گرمی و تواضع، با همکاری اساتید و عزیزان عظام همین روش را ادامه دادند. خوشبختانه اینک ریاست محترم مؤسسه توسط وزیر محترم علوم، تحقیقات و فناوری جناب آقای زلفی گل به جناب آقای دکتر شریفی سپرده شده است که با کوله باری از دانش الهیات اندوخته در قم در کنار دروس جدید و مطالعات فلسفه روز و الهیات روز برای تصدی این مؤسسه آستین بالا زده و مسئولیت را پذیرفته اند.

آنچه که نقطه امتیاز این مؤسسه است وجود اساتید ارجمندی است که در این مؤسسه شرف حضور دارند و با علاقه و جدیت کار می کنند. مدیران و متصدیان با تواضع، فروتنی، ادب و اخلاق با اساتید بزرگ برخورد دارند و فضای آزاد فکری و گفتگو را برای آنها تأمین کرده و می کنند و به همین دلیل روز به روز به شکوفایی این مدرسه افزون می شود و درخشان تر می گردد؛ با اخلاق، با فروتنی، با تواضع و با ادب.

و به قول شاعر شیرازی حافظ لسان الغیب ما:

به حسن خلق توان کرد صید اهل نظر
به دام و دانه نگیرند مرغ دانا را

من از این جهت که امروز به علت یک برنامه پزشکی نتوانستم حضوراً شرفیاب محضر علما و فضیلتی حاضر شوم بسیار پوزش می طلبم و همین چند کلمه را برای تجلیل از این مؤسسه و معرفی اجمالی این مؤسسه که حدود ۳۸ سال است در این مؤسسه همکاری دارم بیان کردم، و مفتخرم که همیشه حضور کامل جدی در مؤسسه داشتم و از علما و اساتیدی که در آنجا حضور دارند استفاده کردم و بحمدالله موفق شدم یک دوره اشارات و یک دوره تفسیر قرآن در حکمت متعالیه تدریس کنم. در حال حاضر هم به نحو مجازی مشغول تدریس هستم البته به نحو درس آزاد و به همان سبکی که در حوزه های علمیه بود؛ درس آزاد ارائه می شود و افراد به نحو آزاد می توانند شرکت کنند، و این هم از خصوصیات این مؤسسه محترم است که چند درس به این صورت دارد. بنده و همچنین استاد محترم جناب آقای دکتر دینانی و همچنین آقای دکتر اعوانی و اساتید دیگر مشغول اینگونه تدریس هستیم.

امیدوارم که خداوند به جناب آقای دکتر شریفی توفیق دهد و ما هم از خداوند توفیق می خواهیم که در خدمت ایشان از هرگونه خدمت و فعالیت علمی کوتاهی نکنیم.

علی نوری و همچنین بعد ملا عبدالله زنوزی پدر مرحوم آقا علی مدرس زنوزی، از فلاسفه آن زمان بودند و بقایای مکتب میرداماد و مرحوم شیخ بهاء الدین آملی باقی مانده آن مدرسه بودند. و در کنار آن مدرسه و مکتب، مکتب شیراز بود که آن هم باقی مانده دوره دشتکی ها، دوران مرحوم صدرالدین دشتکی و حکمای بسیار بالایی که همه حاشیه بر تجرید الاعتقاد خواجه داشتند و در اواخر با اقامت مرحوم صدرالمآلهین شیرازی، حکمت متعالیه در آنجا اوج گرفت. مکتب تهران در میان این مکاتب در دوره قاجار از یک امتیاز بسیار بالایی برخوردار شد که واقعاً این مکتب را از سایر مکاتب ممتاز می کرد و آن نقطه بسیار مهم به چالش کشیدن فلسفه اسلامی در مقابل سؤالات مطروحه توسط حکمای مغرب زمین بود که در دوره ملاعلی مدرس زنوزی آغاز شد؛ با طراحی سؤالات مرحوم عمادالدوله، که علاقه مند به درس مدرس زنوزی بود، سؤالاتی از مکتب فلاسفه غرب جمع آوری شده بود و به مرحوم آقا علی مدرس عرضه شد، تا آنکه کنت گوینو فیلسوف مشهور فرانسوی و نفر دوم سفارت فرانسه در ایران که فیلسوف بود و علاقه مند به فلسفه، با آقاعلی زنوزی ملاقاتی داشت و از ایشان برای رفتن به سوربن فرانسه دعوت کرد. آقاعلی زنوزی در ابتدا این دعوت را پذیرفت ولی بعد با مقاومت شاگردانش منصرف شد.

این نکته یعنی آغاز مباحث تطبیقی و مقایسه ای میان مکتب های غربی، مدرسه های مغرب زمین، با مکاتب اسلامی از دوره قاجار آغاز شد و این امتیاز الی الان (تاکنون) باقی است، اما بقای آن و تجلی گاه این بقاء، همین مؤسسه عزیز و ارجمند حکمت و فلسفه ایران است که الان در خدمت شما فضلا هستیم. این مکتب قبل از انقلاب اسلامی با آمدن پروفیسور کربن از فرانسه و همچنین ایزوتسو از ژاپن به دعوت جناب آقای استاد دکتر حسین نصر که رییس این مؤسسه بودند و آغاز مباحث تطبیقی و گفتگوها، سرانجام به گفتگوی گرم مرحوم سیدنا الاستاد علامه طباطبایی با کربن منجر شد که چه میراثی برای ما به جای گذاشته است و همچنین کارهای جناب ایزوتسو ژاپنی در تحقیق، در فلسفه و همچنین در علم تفسیر و مباحث الهیات اسلامی به طور کلی.

این روش بعد از انقلاب توسط رؤسای این مؤسسه و در رأس آن (روزهای نخستین) جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی ادامه یافته و به دنبال آن این مرکز جهانی، و مرکز آمد و رفت متفکرین جهان شد و اساتید این مؤسسه آماده گفتگو با اساتید مدعو بودند و تاکنون این شیوه برقرار است.

بعد از جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی، استاد جناب آقای خسروپناه هم همان شیوه را ادامه دادند، با کمال تواضع و با کمال جدیت



دکتر احمد حسین شریفی

دکتر احمد حسین شریفی سخنران بعدی این مراسم بود که ضمن تقدیر از رؤسای پیشین و اساتید مؤسسه، از اقدامات اخیر وزیر علوم در عرصه علوم انسانی تقدیر کرد. رئیس جدید مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در ادامه بر نقش این مؤسسه در ترویج فرهنگ تفکر فلسفی اشاره کرد و اظهار امیدواری کرد که وزیر علوم و معاونانش توجه ویژه‌ای به این مجموعه داشته باشند. دکتر شریفی همچنین از تلاش برای تأسیس دو مجله مطالعات حکمت عملی و فلسفه علوم انسانی سخن گفت و تبدیل شدن مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به یک پژوهشگاه برجسته در کشور را از اهداف پیش رو معرفی کرد.

متن کامل سخنرانی دکتر شریفی به قرار زیر است:

«سلام عرض می‌کنم خدمت همه سروران عزیز و اساتید مکرم، برادران و خواهران ارجمند. دهه مبارک فجر و همچنین حلول ماه مبارک رجب را تبریک می‌گویم. خیر مقدم عرض می‌کنم خدمت همه سروران عزیز و اساتید گرامی مخصوصاً جناب آقای دکتر زلفی‌گل وزیر محترم علوم، تحقیقات و فناوری و همچنین استاد عزیز جناب آقای دکتر حداد عادل که منت نهادند و به این جلسه آمدند. بنده به نوبه خودم از زحمات عزیزان و گذشتگانی که در این مؤسسه فعالیت داشته‌اند و اقدامات ارزشمندی انجام داده‌اند، تشکر می‌کنم؛ ایشان بار حکمت و فلسفه را به سرانجام خوبی

رساندند و امروز ذخایر بسیار خوبی در این مجموعه فراهم شده است. وظیفه تشکر از این افراد بر عهده همه ماست؛ اما یک تشکر عملی هم لازم است که عبارت است از ادامه‌دادن همان راه و همان رویه‌های حکیمانه و عالمانه‌ای که وجود داشته‌اند؛ انشاءالله که ما هم توفیق ادامه این روند را داشته باشیم. از جناب آقای دکتر زلفی‌گل وزیر محترم علوم، تحقیقات و فناوری هم تشکر می‌کنم که به این بنده ناچیز اعتماد کردند و این مسئولیت سترگ و بزرگ را بر دوش بنده گذاشتند. امیدوارم که توانایی پاسخ در خور به این اعتماد را داشته باشم و بتوانم به درستی انجام وظیفه کنم. به عنوان یک دانش‌پژوه حکمت و فلسفه و به عنوان یک دوست‌دار علوم انسانی وظیفه خود می‌دانم که از جناب آقای دکتر زلفی‌گل و تیم همراهشان تشکر ویژه کنم. همچنین از آقای دکتر صالحی، آقای دکتر هراتی و بقیه مسئولین وزارت علوم، می‌دانیم که چند کار بزرگ در این ماه‌های آغازین کار وزارت علوم انجام شده که از منظر جامعه علمی، به خصوص در حوزه علوم انسانی، باید قدر آن‌ها را بدانیم و از این حرکت بزرگ و بی‌نظیری که آغاز شده، حمایت کنیم تا انشاءالله به سرانجام مبارکی برسد. در این مدت تأسیس یک اتاق فکر تحول در علوم انسانی برای اولین بار در وزارت علوم شکل گرفت. اغلب فرهیختگان و صاحب‌نظران حوزه علوم انسانی و معتقدان به تحول در علوم انسانی، عضو این اتاق فکر شدند و به صورت دو هفته یکبار، جلسات مستمر جدی و مهمی در این رابطه تشکیل می‌شود. همچنین کار مهم

است. امیدواریم که با نظارت مستقیم این مطالبه هم ادامه پیدا کند و شاهد یک تحول عظیم در حوزه علوم انسانی باشیم. اما باید دانست که بنیان و اساس تحول ماندگار، اصیل و هدفمند در همه علوم، چه علوم طبیعی و چه علوم انسانی، فلسفه و حکمت است. همان طور که آقای دکتر اعوانی فرمودند، فلسفه مادر علوم است و این حرف شعار نیست این سخن یک حقیقت است و فلسفه و حکمت، اعم از هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، منطق و روش‌شناسی، به مثابه زمینی است که ساختمان باقی علوم در آن ساخته می‌شود. ساختمان علوم طبیعی بر بنیان طبیعت شناسی شکل می‌گیرد که این هم کار فلسفه است و ساختمان علوم انسانی بر بنیان انسان‌شناسی پی‌ریزی می‌شود که باز هم کار فلسفه است. لذا هرگونه تحولی در علوم انسانی، اگر می‌خواهد بنیادین، اصیل و جدی باشد، متوقف بر توجه ویژه به فلسفه و حکمت است. حکمرانی چه در عرصه علم چه در عرصه اقتصاد چه در عرصه فرهنگ و سیاست و سایر حوزه‌های زیست اجتماعی، اگر فیلسوفانه و حکیمانه نباشد، یعنی اگر بر بنیان‌های فلسفه و حکمت پی‌ریزی نشود، نمی‌تواند یک حکمرانی فضیلت‌آفرین و سعادت‌بخش دانسته شود. اگر عقلانیت و تفکر نقاد و اندیشه خلاق بر جمع کثیری از افراد جامعه حکمفرما نباشد، ما با جامعه‌ای جاهله یا فاسقه (به تعبیر ابونصری این دو مفهوم) مواجه خواهیم شد.

دیگری که توسط وزیر محترم علوم انجام شد، این است که ایشان قائم مقامی در حوزه علوم انسانی تعیین کردند که این هم در طول تاریخ وزارت علوم بی‌سابقه است. واقعیت این است که ما اصحاب علوم انسانی معمولاً نسبت به عملکرد وزرای علوم نگران و دغدغه‌مند بودیم. همچنین می‌دانیم که تنها در یک دوره ۹ ماهه در اول انقلاب بود که وزیر علوم مربوط، در علوم انسانی تخصص داشت و از آن زمان تا به امروز هیچ وزیری که متخصص علوم انسانی باشد، بر سر کار نیامده. اما آقای دکتر زلفی گل که تخصص‌شان در حوزه شیمی است، الحمدلله با این مدیریت و دغدغه‌ای که دارند، نشان دادند که در مورد یک تحول عمیقی که باید در علوم انسانی شکل بگیرد، احساس نیاز می‌کنند. از همین روی یک قائم مقام برای اولین بار در علوم انسانی تعیین کرده‌اند و فرد شایسته و کاردانی، به نام آقای دکتر هراتی، برای این مسئولیت انتخاب شده‌اند که ما نیز، هم به عنوان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه و هم به عنوان شخصیت حقیقی‌مان، در خدمت ایشان هستیم تا ان شاء الله این اهدافی که مد نظرشان است، به ثمر برسد. آقای دکتر زلفی گل عنایت ویژه‌ای نیز به تحول در علوم انسانی دارند که این هم قابل قدردانی است و باید همه ما از آن حمایت کنیم. شما اگر ملاحظه کنید، در احکام رؤسای دانشگاه‌ها، ایشان اعلام کرده‌اند که مسؤله تحول در علوم انسانی از خطوط اصلی اهداف و برنامه‌های مدنظر وزارت علوم



کم‌نظیر در میان سایر مراکز پژوهشی کشور در علوم انسانی، در ارتباطات بین‌المللی و تبادلات علمی دارد. تجربه بیش از ۴۷ ساله این مؤسسه در این زمینه گویاست و مؤسسات دیگر اگر بخواهند به وضعیت کنونی این مؤسسه برسند، سالیان سال باید برایشان هزینه شود. برای بسیاری از آشنایان فلسفه ایران و اسلام، این مؤسسه جایگاهی محوری و الهام‌بخش دارد. تقویت این مؤسسه و این جایگاه و ابعاد بین‌المللی حکمت و فلسفه اسلام و ایران، آن گونه که در اهداف و برنامه‌های آقای دکتر زلفی‌گل و آقای دکتر صالحی معاون محترم پژوهش هست، در این مؤسسه در حوزه فلسفه و حکمت نه تنها شدنی است بلکه قابل‌جهش نیز هست. در عین حال، ما برای عملی کردن بندهای مختلف اساسنامه حکیمانه این مؤسسه نیازمند توجه جدی از سوی وزیر علوم، معاون محترم پژوهشی ایشان و قائم مقام محترم وزارت در علوم انسانی هستیم. ما در همین مدت کوتاه خدمت‌گزاری در این مجموعه، افزون بر نشریه جاودان خرد که در صدر نشریات فلسفی کشور می‌درخشد، اقدام به راه‌اندازی دو نشریه دیگر کردیم که الان در صف اجازه نشر در وزارت ارشاد هستند؛ مجلاتی با محوریت فلسفه علمی و تحول علوم انسانی. تأسیس این دو مجله برای رفع دو خلاء بزرگ مطالعات فلسفی، بر اساس بنیان‌های فلسفی گام دوم انقلاب، در دستور کار قرار گرفته؛ یعنی بنیان‌های فلسفی فردسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی.

یعنی با یک جامعه‌ای روبرو خواهیم شد که یا سعادت و فضیلت را نمی‌شناسد و یا اینکه اگر بشناسد، نمی‌تواند به آن‌ها عمل کند؛ یعنی اراده معطوف به عمل فضیلت‌مدارانه و فضیلت‌محورانه را نخواهد داشت. اگر بر اساس حکمت و فلسفه جلو نرویم، اگر بر اساس سعادت‌شناسی و فضیلت‌شناسی اصیل حرکت نکنیم، در حقیقت با مدینه‌ای مواجه خواهیم شد که مدینه فاسقه یا جاهله خواهد بود و این یعنی نابودی و اضمحلال یک جامعه و تمدن. شکل‌دهی به یک مدینه اخلاقی، انسانی و فاضله، مبتنی بر اصالت‌دادن به حکمت نظری و حکمت عملی در همه عرصه‌های حکمرانی است. فلسفه وجودی این مؤسسه، بسترسازی برای توسعه علمی، فرهنگی و اجتماعی حکمت و فلسفه است. بنابراین تقویت این مؤسسه، نه تنها به تقویت بنیان‌های معرفتی علوم طبیعی و علوم انسانی منجر خواهد شد، بلکه در نهایت به تقویت بنیان‌های سبک زندگی فضیلت‌جویانه و تعالی‌خواهانه و شکل‌گیری نوعی حکمرانی حکمت‌بنیان کمک خواهد کرد. افزون بر این، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران نه تنها از مکتب فلسفی تهران نمایندگی می‌کند، بلکه خود را نماینده و متصدی حکمت و فلسفه ایران و اسلام نیز می‌داند. این مؤسسه نباید منحصر به مکتب فلسفی تهران بشود. احیا و نشر آثار فلسفی ایرانی و اسلامی و معرفی آن‌ها به جهانیان از کارهای این مؤسسه بوده و هست. به جرات می‌توان گفت که مؤسسه حکمت و فلسفه ایران ظرفیتی



امروز ما اگر می‌خواهیم که در علوم انسانی تحولی بنیادین، اساسی، عالمانه و حکیمانه صورت بگیرد، حتماً باید بر بنیان‌های فلسفی تکیه کنیم؛ در غیر این صورت با تغییرات و تحولات مقطعی و لرزان در این حوزه مواجه خواهیم شد. علاوه بر این، ما در صدد

تولید فلسفه‌های مضاف به علوم است؛ چه علوم طبیعی چه علوم انسانی و کجا بهتر از این مؤسسه که متکفل این وظیفه سترگ باشد. در همه رشته‌های علوم انسانی و علوم طبیعی این مؤسسه می‌تواند، برای تدوین فلسفه‌های مضاف این رشته‌ها، نمایندگی کند وظیفه خودش را در این رشته‌ها انجام بدهد. توسعه حکمت و فلسفه ایران و اسلام و امتدادبخشی به فلسفه و حکمت که مطالبه چندین و چند ساله مقام معظم رهبری از جامعه علمی و نخبگانی و فلسفی کشور است، از مواردی است که مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران می‌تواند در آن گام‌هایی بردارد. این ظرفیت در مؤسسه وجود دارد و من یک اراده جهادی برای عمل و حرکت را در این عرصه احساس می‌کنم. امیدوارم حمایت‌های زیرساختی و روساختی صورت بگیرد تا ما بتوانیم به طور جدی به حرکت مجموعه ادامه دهیم».

راهاندازی دو گروه پژوهشی با همین عناوین نیز هستیم که انشاء الله اگر مراحل قانونی آن به خوبی طی شود و وزارت محترم علوم همراهی لازم را به عمل آورد، به نتیجه خواهد رسید. در مجموع، توسعه این مؤسسه، از یک مؤسسه پژوهشی و یک پژوهشکده به یک پژوهشگاه قوی و غنی فلسفه و حکمت در دستور کار قرار دارد. کشور ما از زمان قبل از اسلام مرکز حکمت بوده و امروز نیز پرچمدار حکمت و فلسفه در دنیا، ایران است. در همه جای دنیا حکمت و فلسفه اسلام را با تشیع می‌شناسند؛ در حالی که تنها مرکز فلسفه و حکمت کشور مؤسسه‌ای با حدود ۳۰ عضو هیئت علمی است (هرچند که اعضای این مؤسسه بسیار بیشتر از تعدادشان کارکرد داشته‌اند). در این مؤسسه فعالیت‌های علمی افتخارآمیزی صورت گرفته، اما جا دارد که این کارها متمرکز شوند و مطالبه بحث تحول علوم انسانی یکی از ریشه‌های تحول



این مؤسسه آقای دکتر زکیانی و آقای دکتر شریفی و همچنین تشکر می‌کنم از لطفی که به بنده روا داشتند. من به احترام علم و حکمت و اساتیدی که در این جا بودند، وظیفه داشتم که در این جلسه تکریم و معارفه حضور پیدا کنم. بنده از ۱۵ بهمن ۱۳۹۷ که به لطف دانشگاه تهران بازنشسته شده‌ام، دیگر در محافل فلسفی حضور جدی نداشته‌ام و امروز دوباره خودم را در این حال و هوا می‌بینم و خوشحالم که مجدداً با دوستانی همچون آقای دکتر اعوانی و آقای دکتر پازوکی ملاقات می‌کنم. در یکی از روزهای سال ۱۳۵۳، بنده و آقای دکتر پورجوادی در دانشگاه صنعتی شریف مربی علوم انسانی بودیم و آقای دکتر نصر نیز رئیس دانشگاه بودند. آقای دکتر نصر یک روز ما را خواستند و گفتند که من اخیراً نظر مقامات بالای کشور را جلب کرده‌ام و تصمیم دارم که مؤسسه‌ای برای

رئیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی، دکتر غلامعلی حداد عادل سخنران بعدی این مراسم با درخواست دکتر شریفی به جایگاه آمد و با ذکر خاطراتی از تأسیس این مؤسسه، به طرح مبحثی درباره تمایزهای علم و فلسفه و نیز لزوم رشد توأمان این دو پرداخت. وی در ادامه توضیحاتی درباره معنای اسلامی‌سازی فلسفه ارائه کرد و گفت: در این عرصه اسلامی‌سازی یعنی باز کردن فضای استدلال و ایجاد بستری برای طرح تفکرات مختلف. متن کامل سخنرانی دکتر حداد عادل به قرار زیر است:

دکتر غلامعلی حداد عادل

«سلام عرض می‌کنم خدمت استادان محترم، وزیر محترم علوم جناب آقای دکتر زلفی‌گل، رئیس تا امروز و رئیس از امروز به بعد

حکمت اسلامی دایر کنم که اسمش انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران باشد. من که میانه‌ای با شاهنشاهی نداشتم و از زندان هم بیرون آمده بودم، از همان ابتدای کار تصمیم گرفتم که حضور جدی و فعالیتی در این مؤسسه نداشته باشم؛ اما به خاطر تأسیس مؤسسه‌ای که استادان و حکما در آن به کار فلسفی مشغول باشند، خوشحال بودم و یک بار هم به مدت چند جلسه در درس مرحوم آقای دکتر مهدی حائری در همین اتاق شرکت کردم که فلسفه تطبیقی و فلسفه کانت تدریس می‌کردند. بگذریم از این‌که در عالم سیاست، در این چهل و سه سال، هر کسی می‌خواهد با من تسویه حساب کند، فوراً مرا به جاهای مختلفی از جمله این‌جا در زمان قبل از انقلاب منسوب می‌کند. این از لوازم عالم سیاست است و ربطی به عالم حکمت ندارد. اما پس از انقلاب، چراغ این مؤسسه روشن بوده، کارهای زیادی صورت گرفته و آقای دکتر اعوانی زحمات زیادی کشیده‌اند. مایلم یادی بکنم از جلسات پنجشنبه بعد از ظهرهایی که در سال‌های هفتاد به بعد در این‌جا دایر بود و یک محفل معنوی و حکمی برای دور هم جمع شدن اصحاب حکمت بود و بنده نیز توفیق داشتم که دو سه نوبت در این‌جا سخنرانی کنم؛ اما بیشتر توفیق استفاده کردن از سخنرانی‌های دیگران را پیدا کردم. یاد می‌آید که بزرگداشتی هم برای آقا علی مدرس زنوزی گرفتند و جالب این بود که دختر آقا علی هم در این مراسم حضور پیدا کرد. اما چند جمله فلسفی هم خدمت‌تان عرض کنم. فرق بین علم و فناوری با فلسفه در این است که علم به آثار موجودات علاقه دارد و می‌خواهد آن آثار را به استخدام خود درآورد و از آن‌ها استفاده عملی کند؛ اما فلسفه به مبانی و مبادی بازمی‌گردد. کسی که سوار دوچرخه است، می‌خواهد از دوچرخه استفاده عملی کند و اگر بخواهد به چپستی و چگونگی ساخته شدنش فکر کند، نمی‌تواند اصلاً سوار دوچرخه شود. همان‌طور که راننده خودرو سرعت و حرکت برایش موضوعیت دارد و کاری به این‌که خودرو چگونه ساخته شده است، ندارد. چگونه ساخته شدن خودرو باید توسط دانش دیگری مورد بحث قرار گیرد. در علوم، مثلاً فیزیک، بحث درباره آثار ماده مطرح می‌شود؛ اما فیزیکدان از خودش درباره چپستی ماده سؤال نمی‌پرسد. فیلسوف کسی است که سؤال «ماده چیست؟» را مطرح می‌کند. این بارکلی است که می‌پرسد «آیا اصلاً ماده وجود دارد یا نه؟»؛ در حالی که برای فیزیک‌دان وجود ماده مسلم است و او حرکت خودش را با مسلم گرفتن وجود ماده آغاز می‌کند. اما نگاه فلسفی نگاهی نفوذکننده رو به مبنا و مبادی است. مثلاً خنده امری عادی است، اما فقط برگسون است که می‌پرسد «خنده چیست؟» و کتابی می‌نویسد که حاوی بحث فلسفی درباره خنده است. تمام این‌ها به وجود برمی‌گردد و فیلسوف درباره آثار وجود بحث می‌کند. در هر جایی که این نگاه نباشد، پیشرفت مربوط به

استفاده عملی هم رونق نمی‌گیرد. در اروپا هم هر دو نگاه وجود دارد؛ یعنی هم استفاده عملی، فنی، علمی و فناورانه و هم سؤال از مبدأ، مبنا، وجود و نگاه فلسفی. ما در کشورمان باید هر دو نگاه را داشته باشیم و کشورمان در این نگاه حکمی سابقه و سنت دارد. مطلب دیگری که مایلم عرض کنم به مسئولیت من در شورای تحول علوم انسانی ربط دارد. یکی از وظایف این شورا و شاید مهم‌ترین آن‌ها اسلامی کردن علوم انسانی است، اما این اسلامی کردن معنای واحدی ندارد. ما در آموزش زبان خارجی هم وظیفه اسلامی کردن داریم، در جامعه شناسی، تاریخ، حقوق، فلسفه و علوم دیگر نیز چنین وظیفه‌ای داریم. اسلامی کردن در هر رشته‌ای معنایی دارد. اسلامی کردن در فلسفه یعنی این‌که اجازه بدهید هر متفکری فکر کند، استدلال بیاورد و حرفش را بزند. این کار در حوزه حکمت واجب است و هر کس غیر از این عمل کند، اصلاً معنای حکمت و فلسفه را نفهمیده. فرض کنید کسی بخواهد زبان خارجی یاد بگیرد. در این مورد، گاهی در برخی کتب فرهنگی چیزهایی می‌آید که خلاف اسلام است و ما به عنوان یک کشور اسلامی، لازم نیست کتاب از خارج بیاوریم و سبک زندگی غیراسلامی و غیراخلاقی رایج در غرب را در دانشگاه‌هایمان درس بدهیم. در فلسفه اما، معنای اسلامی کردن این نیست که اگر کسی خواست با استدلال حرفی بر خلاف اعتقادات ما بزند، بگوییم که حرف نزن. اسلامی کردن در این‌جا یعنی این‌که اجازه بدهیم فکر مطرح بشود. قرآن، سیره ائمه و سیره استادان ما چنین چیزی را تأیید می‌کند. مثلاً بنده زمانی خدمت استاد مطهری بودم و ایشان به من می‌گفتند: «دعوی من با فلانی بر سر این است که در دانشکده تبلیغ سیاسی می‌کند؛ من می‌گویم بیا با هم بحث فلسفی کنیم». ایشان هرگز نمی‌گفت که فلانی چون مارکسیست است، حق حرف زدن ندارد؛ بلکه می‌گفت این حرف را باید در جای خودش بزند. جای این مباحث هم فضاهای حکمی است. تبلیغات سیاسی نکنند و حکمت را هم به اهلش بسپارند؛ اما مهم است که حرف زده شود. ما مدعی هستیم که اسلام بر پایه عقل است و نمی‌توانیم به نام اسلام از فعالیت عقلی جلوگیری کنیم. مطمئن باشید که وقتی یک فضای آزادانه طبیعی به وجود بیاید، نتیجه به سود معنویت و حکمت خواهد بود. مولانا عبارتی در فیه ما فیه دارد که می‌گوید: «بر اندیشه گرفت نیست و درون عالم آزادی است». انسان فکر می‌کند و باید بحث ایجاد شود؛ در حالی که ممکن است یک نفر بگوید که خدا هست و دیگری بگوید که خدا نیست... ان شاء الله که این سیره در این‌جا نیز، با اعتبار دادن به حکمت و فلسفه اسلامی، وجود داشته باشد. البته از آن طرف هم عده‌ای هستند که می‌گویند همه چیز گفته شود، به جز فلسفه اسلامی. اما امیدواریم که فضا فضایی تفکر باشد و «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین».



دکتر محمد علی زلفی گل

دکتر زلفی گل آخرین سخنران این مراسم وزیر علوم، تحقیقات و فناوری بود. دکتر محمد علی زلفی گل، ضمن آرزوی پایان یافتن کرونا و حضور دوباره دانشجویان در دانشگاه‌ها، برای همکاری با مدیران مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و حمایت از این مجموعه نیز اعلام آمادگی کرد. دکتر زلفی گل در ادامه به بیان تمایز تولید علم و ترویج علم پرداخت و اظهار داشت که با وجود اهمیت تولید علم، ترویج علم نیز باید در دستور کار قرار گیرد و امید می‌رود که فعالان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به عمومی‌سازی حکمت و ترویج آن برای مردم غیر دانشگاهی نیز اهتمام ورزند. وزیر علوم همچنین در سخنان خود نسبت به تولید فناوری نرم در مؤسساتی از این دست تأکید کرد و ضمن تقدیر از دکتر زکیانی، برای دکتر شریفی آرزوی موفقیت نمود. متن کامل سخنرانی دکتر زلفی گل به قرار زیر است:

«عرض سلام و ادب و احترام دارم خدمت اساتید، فیلسوفان، حکیمان و پیشکسوتان عرصه علمی کشورمان. با کسب اجازه از محضر اساتید پیشکسوت و روحانیون معزز، دقایقی را مصلح اوقات شما عزیزان خواهم شد. قبل از بیان هر مطلبی، دهه مبارک فجر را تبریک عرض می‌کنم و یاد و خاطره شهدا و امام شهدا را گرامی می‌دارم؛ همه شهدای عزیزی که با اهدای خون گرانبهایشان باعث پیروزی انقلاب اسلامی شدند، شهدای عزیزی که در دوران دفاع مقدس جان عزیز خود را در طبق

اخلاص گذاشتند و از کیان و ناموس‌شان دفاع کردند و نیز شهدای عرصه سلامت که این روزها جهادگرانه از سلامت هم‌میهن‌مان دفاع می‌کنند. از خداوند بزرگ عاجزانه و مخلصانه می‌خواهم که هرچه زودتر شر این ویروس منحوس را کم کند و مجدداً شور و شغف را به جوامع انسانی، به ویژه جوامع علمی، برگرداند. انشاء الله که هرچه زودتر شاهد حضور پرشور و نشاط دانشجویان عزیزمان در دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها باشیم، زیرا دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها بدون حضور دانشجویان معنا و مفهومی ندارند و این دانشجویان هستند که مثل روحی در کالبد، حیات و نشاط را به مؤسسات علمی می‌بخشند. بسیار خوشحالم که در این فضای معنوی و علمی حضور دارم و وظیفه خود می‌دانم که از استاد عزیز آقای دکتر زکیانی تشکر ویژه بکنم؛ به خاطر این‌که عمر عزیزشان را صرف علم و دانش و پژوهش کرده و سال‌ها مدیریت و خدمات‌رساندن به جامعه علمی کشور را در این مؤسسه پیگیری کردند. شک نداشته باشیم که انسان‌هایی که عمر عزیزشان را صرف خدمت به بندگان خدا می‌کنند، خداوند بزرگ به عمر و سلامتی ایشان حتماً برکت می‌دهد و خوشا به حال این افراد. همچنین به استاد عزیز، جناب آقای دکتر شریفی، هم تبریک عرض می‌کنم و برای ایشان آرزوی موفقیت دارم. از این‌که موافقت کردند تا با تیم ما همکاری کنند، بسیار سپاسگزارم و امیدوارم که موفق و مؤید باشند. واقعیت این است که تا چشم به هم بزیم، عمر این مسئولیت‌ها و عمر انسان تمام می‌شود و خوشا به حال کسانی که وقتی به گذشته خودشان برمی‌گردند و به

عمری که گذرانده‌اند نگاه می‌کنند، احساس رضایت قلبی دارند و خدای بزرگ را شکر می‌کنند که توانسته‌اند از عمرشان در حد توان استفاده کنند و اثربخش باشند. اما یکی از گروه‌هایی که نقش‌شان در دنیا بسیار سازنده است، دانشمندان و اندیشمندان و متفکران و فیلسوفان و حکیمان هستند. این‌ها کسانی هستند که چراغ هدایت جامعه هستند و جامعه را هدایت می‌کنند. الگوی جامعه و نسل جوان محسوب می‌شوند و به همین دلیل است دانشمندان و حکیمان و فیلسوفان، وقتی به گذشته خود بازمی‌گردند، حتماً احساس رضایت قلبی دارند؛ چرا که نتیجه زحمات ایشان تبدیل شده به رشد علمی، ترویج علم، تربیت دانشجویان و دانش‌آموختگانی که هریک از آن‌ها می‌توانند اثرگذار باشند. وقتی شما یک دانشجوی خوب را تربیت می‌کنید، یک عضو هیئت علمی، یک دانشمند، یک فیلسوف، یک حکیم را تحویل جامعه می‌دهید و این نسل به نسل و به شکل زنجیروار ادامه پیدا می‌کند و از آثار متأخر ارزشمندی محسوب می‌شود که برای یک دانشمند و فیلسوف و حکیم وجود دارد. به همین دلیل، یکی از اقلاری که از عمرشان استفاده بهینه می‌کنند و حسرت عمر از دست رفته را نخواهند داشت، انسان‌های عالم و عاقل هستند. این فضا یک فضایی است که، در تولید و ترویج علم، هم نقش بین‌المللی داشته هم نقش ملی. من پیش از این نام برخی اساتید بزرگوار را شنیده بودم و با برخی اساتید دیگر مثل جناب آقای دکتر اعوانی نیز ما بارها در جلسات مختلف بنیاد بوعلی سینا حضور داشتیم و بالاخره این سعادت را داشتیم که از وجود این عزیزان بهره ببریم. به هر حال، هر کدام از شما عزیزان نقش بسیار موثری در پیشبرد اهداف علمی نظام مقدس جمهوری اسلامی داشته‌اید که من از همه شما بزرگواران تقدیر می‌کنم. شک نداشته باشید که در این دوره هم ما خادم شما عزیزان هستیم و هر کمکی که از دستمان بریاید، در راستای توسعه این مؤسسه، انجام خواهیم داد. انشاء الله که با طرح‌هایی که آقای دکتر شریفی ارائه می‌کنند، ما هم سعی می‌کنیم که حمایت و پیگیری کنیم. در این موارد اگر نیاز باشد، تلاش خواهیم کرد تا مصوبه مراکز بالادستی، مثل شورای عالی انقلاب فرهنگی، را بگیریم؛ اگر هم لازم باشد موارد را در شورای گسترش آموزش عالی پیگیری کنیم. البته طبیعی است که هر ارتقایی باید استانداردهای لازم را داشته باشد؛ چه استانداردهای فضای آموزشی چه استانداردهای منابع انسانی و چه استانداردهای منابع مادی. طبیعی است که سعی می‌کنیم این استانداردها ایجاد شوند یا بهبود یابند تا انشاء الله این مؤسسه بتواند مسیر رشد طبیعی‌اش را طی کند. همان‌گونه که استحضار دارید، دانایی به شکل آسانسوری و سزارینی محقق نمی‌شود؛ مسیر دانایی پله‌کانی و تدریجی است. یکی از مراکز و مؤسساتی که می‌تواند به رشد دانایی جامعه ما کمک کند، همین

مؤسسه است. انتظار ما این است که مؤسسه فقط در زمینه تولید علم فعال نباشد، بلکه در زمینه ترویج علم هم باید فعال بود؛ یعنی این‌که تلاش شود تا با مقالات علمی - ترویجی و کتاب‌های ساده، این فلسفه و حکمت را با زبان ساده معرفی کنید. اگر این اتفاق رخ بدهد، فلسفه و حکمت طالبان خاص خودش را خواهد داشت. هرچقدر تلاش کنیم رشته خودمان را به صورت عمومی به جامعه معرفی کنیم تا دانش جامعه نسبت به تخصص و رشته ما افزایش پیدا کند، به این وسیله سرمایه اجتماعی رشته خود را ارتقا می‌دهیم و بستر لازم برای جذب استعدادهای برتر برای ادامه تحصیل در آن تخصص به وجود می‌آید. یکی از وظایف هر رشته علمی این است که تلاش کند تا با ترویج علم، عمومی‌سازی آن رشته علمی را انجام دهد. خواهش من این است که این را نیز در دستور کار قرار بدهید. یکی از ایرادهای قوانین و مقررات ما (از جمله آیین‌نامه ترفیع و...) این است که ما بیشتر به بحث تولید علم توجه می‌کنیم. اگرچه تولید علم هم بسیار ارزشمند است، اما باید بدانیم که ترویج علم و عمومی‌سازی علم هم جزو وظایف دانشمندان است. از همین روی، در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری یک سری مجلات علمی - ترویجی داریم. اهمیت مجلات علمی - ترویجی نباید از اهمیت مجلات علمی - پژوهشی کمتر باشد؛ زیرا این هم یک هنر است که شما بتوانید رشته، علم و تخصص خود را به زبان عمومی تبدیل کنید تا جامعه بفهمد. برای خود من جالب بود که عمیقاً متوجه بشوم فلسفه و حکمت چیست و استاد عزیزمان جناب آقای دکتر حداد عادل تشریف آورده‌اند و با مصداق و مثال‌ها بیان کردند. لازم است همین کار را برای عموم جامعه نیز انجام بدهیم. اما انسان دانا با انسان حکیم چه فرقی دارد؟ تا جایی که من اطلاع دارم، به کسی که هم علم داشته باشد و هم عقل، دانا می‌گویند و کسی عالم است که وقتی با یک بحران مواجه می‌شود، بتواند مشکل را حل کند. وقتی ما بیمار می‌شویم، به پزشک مراجعه می‌کنیم؛ زیرا او علم مداوا کردن ما را دارد. به همین ترتیب وقتی ماشین‌مان خراب شود به یک مکانیک مراجعه می‌کنیم تا مشکل ایجاد شده را حل کند. علم نوآوری می‌کند و چیز جدید خلق می‌کند؛ اما عقل متوجه پیگیری است. عقل یعنی این‌که طوری برنامه‌ریزی و زندگی کنیم که برای ما مشکلی پیش نیاید. هرکسی که هم عقل و علم داشته باشد، دانا لقب می‌گیرد. اما به چه کسی حکیم می‌گویند؟ من فکر می‌کنم حکیم کسی است که باید علاوه بر علم و عقل، چیزهای دیگری هم داشته باشد؛ مثلاً منطق‌اش هم قوی باشد. یکی از ویژگی‌های حکیم این است که کار عبث انجام نمی‌دهد. بالاخره لازم است که این مفاهیم و این رشته‌ها به زبان ساده بیان بشود تا مردم و جامعه ما این‌ها را متوجه شوند. من امیدوارم که یکی از کارهایی که شما فیلسوفان عزیز و حکیمان

اندیشه و فکر جامعه ما نقش کلیدی داشته باشد. بنده به عنوان یک شهروند انتظار دارم در عمومی سازی دانش و فلسفه و حکمت کمک کنید؛ انشاء الله که اتفاقات خوبی برای کشورمان بیفتد. در پایان مجدداً از جناب آقای دکتر زکیانی تشکر می کنم و به ایشان خسته نباشید و خداقوت عرض می کنم. برای آقای دکتر شریفی هم آرزوی توفیق و عزت و سلامت دارم. انشاء الله خداوند کمک کند تا هرچه بیشتر موفق باشند. یکی از رموز موفقیت هر مدیری این است که باید تلاش کند تا وابستگی وابستگی سازمانی نیروهایش افزایش یابد؛ مثلاً یک عضو هیئت علمی وقتی می خواهد وارد مؤسسه و دانشگاه شود، با عشق وارد شود و این خودش نیاز به یک سبک مدیریتی خاص دارد. روابط عمومی بالا، خوش قلبی، انصاف، عدالت، تلاش و مردم داری لازم است. انشاء الله که همه ما این موارد را سرلوحه کارمان قرار بدهیم و در نهایت هم باعث افزایش سرمایه های اجتماعی نظام شود. یک مدیر اگر خوب، جهادی، صادقانه و مردمی عمل کند، اعضای هیئت علمی، دانشجویان و کارکنان او را قبول خواهند داشت و این نفوذ پیدا می کند به خانواده ها و بدین ترتیب سرمایه اجتماعی نظام ما افزایش پیدا می کند. هم اکنون در آغاز دهه فجر قرار داریم و باید تلاش کنیم تا همان سرمایه اجتماعی مهمی که اول انقلاب داشتیم را نه تنها حفظ کنیم، بلکه ارتقا بدهیم. وقتی مسئول می شویم، نباید جواری رفتار کنیم که باعث ریزش شود؛ بلکه باید برای جذب حداکثری تلاش کنیم»

بعد از پایان آئین، مهمانان، اساتید، کارمندان و رؤسای پیشین و جدید مؤسسه عکسی دسته جمعی به رسم یادگار گرفتند.

عزیز انجام می دهید، این باشد که در عمومی سازی دانش خودمان هم گام برداریم. در همین راستا، ما اتاق های فکری در وزارت علوم تشکیل دادیم که البته مقام معظم رهبری تذکر دادند که به جای اتاق فکر، هیئت های اندیشه ورز به کار ببرید. شعاری که ما در این هیئت ها دادیم، این بود که «فکر از حکیمان، اجرا از حاکمان». یعنی یکی از کارکردهای این مؤسسات این است که شما اساتید عزیز فکر و اندیشه ایجاد کنید و راهکار ارائه کنید و حاکمان فکر شما را عملیاتی کنند تا منجر به رشد جامعه شود. اساساً ارزش پژوهشگاه ها به این است که راهکارها و شیوه ها و اندیشه های جدید ایجاد کنند تا مسئولان و مدیران بیان اندیشه ها و حکمت های شما را به شیوه های عملیاتی تبدیل کنند و حاصل این کار نقش خود را در زندگی روزمره مردم نشان بدهد. یکی از نکات دیگری که مهم است و از رشته های علوم انسانی انتظار داریم، این است که در توسعه فناوری نرم به ما کمک کنید. فناوری نرم بیشتر مختص رشته های علوم انسانی است؛ در حالی که فناوری سخت بیشتر به رشته های علوم طبیعی مربوط می شود. به هر حال، ما می دانیم که حکمت و فلسفه بال های پرواز اندیشه هستند؛ یعنی در حقیقت باقی علوم بر بستر حکمت و فلسفه باید قرار بگیرند و توسعه پیدا کنند. آقای دکتر شریفی فرمودند که حکمت و فلسفه زمینی هستند که علوم دیگر در آن جا بنیاد می شوند؛ اما من می خواهم بگویم که حکمت و فلسفه فراتر از این هستند. حکمت و فلسفه بال های پروازی برای علوم هستند که باعث می شوند علوم آسمانی شوند و از زمین فراتر بروند. به همین دلیل من فکر می کنم که این پژوهشگاه می تواند در رشد





گروه‌های علمی مؤسسه

گروه ادیان و عرفان



مدیر گروه

شهرام پازوکی

تاریخ تولد: ۱۳۳۵/۰۸/۲۷

پست الکترونیک: pazouki@irip.ac.ir

مرتبه علمی: استاد تمام

اعضای گروه



بابک عالیخانی

تاریخ تولد: ۱۳۴۲/۰۸/۰۱

پست الکترونیک: alikhani@irip.ac.ir

مرتبه علمی: دانشیار



رضا کوهکن

تاریخ تولد: ۱۳۵۳/۰۵/۰۲

پست الکترونیک: Rezakouhkan@yahoo.com

مرتبه علمی: استادیار



سیداحمد غفاری

تاریخ تولد: ۱۳۵۸/۰۵/۰۳

پست الکترونیک: yarazegh@yahoo.com

مرتبه علمی: استادیار



اسماعیل رادپور

تاریخ تولد: ۱۳۶۶/۴/۱

پست الکترونیک: radpour@gmail.com

مرتبه علمی: استادیار

گروه فلسفه اسلامی



مدیر گروه

محمد حسین زاده

تاریخ تولد: ۱۳۵۹/۰۴/۲۹

پست الکترونیک: phsadra@gmail.com

مرتبه علمی: استادیار

اعضای گروه



محمد جعفر جامه بزرگی

تاریخ تولد: ۱۳۶۰/۰۱/۰۱

پست الکترونیک: mj.jamebozorgi@gmail.com

مرتبه علمی: استادیار



احمد شه کلی

تاریخ تولد: ۱۳۶۳/۱۰/۰۱

پست الکترونیک: shahgoliahmad@gmail.com

مرتبه علمی: استادیار

گروه مطالعات ابن سینا



مدیر گروه

سید محمود یوسف‌زانی

تاریخ تولد: ۱۳۴۰/۰۲/۰۶

پست الکترونیک: yosofsani@yahoo.com

مرتبه علمی: دانشیار

اعضای گروه



محمد جواد اسماعیلی

تاریخ تولد: ۱۳۵۵/۰۶/۲۰

پست الکترونیک: esmaeili@irip.ac.ir

مرتبه علمی: استادیار



لیلا کیانخواه

تاریخ تولد: ۱۳۵۶/۰۱/۲۷

پست الکترونیک: kiankhah@irip.ac.ir

مرتبه علمی: استادیار



فاطمه شهیدی

تاریخ تولد: ۱۳۵۷/۰۶/۲۶

پست الکترونیک: shahidi@irip.ac.ir

مرتبه علمی: استادیار

گروه منطق



مدیر گروه

دکتر اسدالله فلاحی

تاریخ تولد: ۱۳۵۳/۱۲/۴

پست الکترونیک: falahiy@yahoo.com

مرتبه علمی:



فاطمه شیر محمدزاده

تاریخ تولد: ۱۳۶۲/۰۱/۰۱

پست الکترونیک: f.shmaleki2018@gmail.com

مرتبه علمی: مرتبه استادیار



علیرضا دارابی

تاریخ تولد: ۱۳۵۷/۰۳/۲۴

پست الکترونیک: darabiar@yahoo.com

مرتبه علمی: مرتبه استادیار

گروه فلسفه غرب



مدیر گروه

امیر حسین خداپرست

تاریخ تولد: ۱۳۶۳/۰۳/۲۸

پست الکترونیک: khodaparast.amir@gmail.com

مرتبه علمی: استادیار



اعضای گروه



سیدمسعود زمانی

تاریخ تولد: ۱۳۴۲/۰۱/۱۲

پست الکترونیک: Seyedmasoudz@yahoo.de

مرتبه علمی: استادیار



غلامرضا نظریان

تاریخ تولد: ۱۳۴۲/۹/۲۱

پست الکترونیک: gholamreza.nzn@gmail.com

مرتبه علمی: استادیار



مینو حجت

تاریخ تولد: ۱۳۴۱/۸/۱۴

پست الکترونیک: minoo.hojjat@gmail.com

مرتبه علمی: استادیار

گروه مطالعات علم



مدیر گروه

حسین شیخ رضایی

تاریخ تولد: ۱۳۵۵/۰۵/۱۶

پست الکترونیک: sheykhrezaee@gmail.com

مرتبه علمی: استادیار

اعضای گروه



حسن میانداری

تاریخ تولد: ۱۳۳۴/۰۱/۰۱

پست الکترونیک: miandari@irip.ac.ir

مرتبه علمی: دانشیار



علی حسین خانی

تاریخ تولد: ۱۳۵۹/۰۵/۰۹

پست الکترونیک: hosseinkhani@

irip.ac.ir

مرتبه علمی: استادیار



حسن امیری آرا

تاریخ تولد: ۱۳۶۶/۰۲/۲۴

پست الکترونیک: h.amiriara@irip.ac.ir

مرتبه علمی: استادیار

گروه کلام

مدیر گروه



غلامحسین جوادپور

تاریخ تولد: ۱۳۵۹/۱۱/۱۷

پست الکترونیک: qhjavad@yahoo.com

مرتبه علمی: استادیار

اعضای گروه



میشم توکلی بینا

تاریخ تولد: ۱۳۵۷/۰۶/۰۲

پست الکترونیک: Meysam.tavakoli@irip.ac.ir

مرتبه علمی: استادیار



اسماعیل علی خانی

تاریخ تولد: ۱۳۵۱/۰۴/۰۱

پست الکترونیک: ialikhani@irip.ac.ir

مرتبه علمی: استادیار



گروه فلسفه علوم انسانی



مدیر گروه

مهدی عبداللہی

تاریخ تولد: ۱۳۵۷/۰۶/۰۱

پست الکترونیک: Mabd1357@gmail.com

مرتبہ علمی: استادیار

گروه حکمت عملی



مدیر گروه

عبدالله محمدی

تاریخ تولد: ۱۳۵۶/۰۳/۰۸

پست الکترونیک: Mohammadi@irip.ac.ir

مرتبہ علمی: استادیار

همایش عالم‌ذر

و عوالم پیش از دنیا

گروه کلام
مؤسسه پژوهشی حکمت
و فلسفه ایران برگزار می‌کند:



دبیر علمی: دکتر علی افضلی
دبیر تخصصی: دکتر میثم توکلی‌بینا

با سخنرانی استادان

۹ تا ۹:۳۰	دکتر غلامرضا زکیانی (سخنرانی افتتاحیه و رونمایی از کتاب مجموعه مقالات)
۹:۳۰ تا ۱۰:۰۰	دکتر علی افضلی (درباره همایش و مجموعه مقالات)
۱۰:۰۰ تا ۱۰:۲۰	دکتر رسول مزرئی (موطن عالم‌ذر از نگاه ابن عربی و برخی از عارفان مکتب وی)
۱۰:۲۰ تا ۱۰:۴۰	استاد محمد بیابانی اسکویی (پاسخ به دو شبهه درباره عالم ارواح و عالم‌ذر)
۱۰:۴۰ تا ۱۱:۰۰	استاد عبدالحمید راستی میمندی (عوالم‌ذر و شاخص‌های تفکیک آنها از یکدیگر در احادیث شیعه)
۱۱:۰۰ تا ۱۱:۲۰	دکتر ابوالفضل محمودی (عوالم پیشین روح در اندیشه هندو)
۱۱:۲۰ تا ۱۱:۴۰	دکتر اکبر اقوام کرباسی (مواجهه متکلمان مدرسه کلامی حله با آموزه «عالم‌ذر»)
۱۱:۴۰ تا ۱۲:۰۰	دکتر علی افضلی (هستی و چیستی «عالم‌ذر» از دیدگاه قرآن و حدیث)
۱۲:۰۰ تا ۱۲:۲۰	دکتر محمد محمدقلیان (موافقان و مخالفان عالم‌ذر در فرهنگ شیعه)
۱۲:۲۰ تا ۱۲:۴۰	دکتر فرزانه گشتاسب (عالم پیش از دنیا در متون فارسی میانه زردشتی)
۱۴:۰۰ تا ۱۴:۲۰	آیت الله غلامرضا فیاضی (بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره «عالم‌ذر»)
۱۴:۲۰ تا ۱۴:۴۰	دکتر محمد هادی قندهاری (عالم‌ذر و میثاق در فرهنگ کلامی اهل سنت)
۱۴:۴۰ تا ۱۵:۰۰	آیت الله سید جعفر سیدان (بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره «عالم‌ذر»)
۱۵:۰۰ تا ۱۵:۴۰	دکتر طاهره حاج ابراهیمی (عالم پیشاوجود در دین یهود)
۱۵:۴۰ تا ۱۷:۰۰	پاسخ به پرسش‌ها

زمان: دوشنبه، ۱۰ خرداد ماه ۱۴۰۰ ساعت ۹ تا ۱۷

لینک ورود: www.rip.ac.ir/u/13b | سایت همایش: aalamezar.rip.ac.ir

همایش به صورت مجازی (غیر حضوری) برگزار می‌شود

مجموعه مقالات این همایش با عنوان عالم ذر و عوالم پیش از دنیا: به اهتمام و نظارت علمی دکتر علی افصلی، به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران به زیور طبع آراسته شد. جهت آشنایی با محتوای کتاب، فهرست اجمالی و تفصیلی و مقدمه کتاب به قلم استاد دکتر افصلی تقدیم می‌شود.

فهرست اجمالی مقالات

مقدمه / علی افصلی.....	هفده - نوزده
هستی و چیستی «عالم ذر» / علی افصلی.....	۲۱-۴۹
مواجهه متکلمان مدرسه کلامی حله با آموزه «عالم ذر» / اکبر اقوام کرباسی.....	۵۱-۷۵
پاسخ به دو شبهه درباره عالم ارواح و عالم ذر / محمد بیابانی اسکویی.....	۷۷-۹۲
عالم پیشا وجود در دین یهود / طاهره حاج ابراهیمی.....	۹۳-۱۰۸
عوالم ذر و شاخص‌های تفکیک آنها از یکدیگر در احادیث شیعه / عبدالحمید راستی میمنندی.....	۱۰۹-۱۴۱
عالم ذر در آیات قرآن کریم و بیانات معصومین: (همراه با بررسی دیدگاه علامه طباطبائی) / آیت‌الله سیدجعفر سیدان - سید جلال میزبان.....	۱۴۳-۱۹۲
بررسی دیدگاه‌های حکمای اسلامی در تبیین عالم ذر و معرفی دیدگاه برگزیده و نقد و بررسی برخی شبهات / آیت‌الله غلامرضا فیاضی - محمدتقی یوسفی.....	۱۹۳-۲۱۴
عالم ذر و میثاق در فرهنگ کلامی اهل سنت / محمد هادی قندهاری.....	۲۱۵-۲۴۰
عالم پیش از دنیا در متون فارسی میانه زردشتی / فرزانه گشتاسب.....	۲۴۱-۲۵۱
موافقان و مخالفان عالم ذر در فرهنگ شیعه (همراه با نقد اجمالی دیدگاه مخالفان) / محمد محمد قلیان - محمد بیابانی اسکویی.....	۲۵۳-۲۸۶
عوالم پیشین روح در اندیشه هندو / ابوالفضل محمودی.....	۲۸۷-۳۰۲
موطن عالم ذر از نگاه ابن عربی و برخی از عارفان مکتب وی / رسول مزرئی.....	۳۰۳-۳۲۱
کتاب‌شناسی توصیفی عالم ذر / هادی ربّانی.....	۳۲۳-۴۲۱

فهرست تفصیلی مقالات

مقدمه / علی افضلی	هفده - نوزده
هستی و چیستی «عالم ذر» / علی افضلی	۲۱
چکیده	۲۱
مقدمه	۲۲
مفهوم‌شناسی واژه «ذر» و وجه تسمیه «عالم ذر»	۲۳
تعریف کلی «عالم ذر» و معنای عام و خاص آن	۲۳
تعدد و مراتب و مراحل «عالم ذر»	۲۴
مشخصه‌های «عالم ذر»	۲۵
مشخصه اول: تقدم روح (نفس) بر بدن	۲۶
مشخصه دوم: اعطای معرفت‌های خاص و گرفتن امتحان‌ها و پیمان‌ها	۲۶
رخدادهای «عالم ذر»	۲۶
۱. خلق عالم ارواح (بدون ابدان ذری)	۲۷
۲. معرفت شهودی و بی‌واسطه پروردگار	۲۷
۳. تکرار و تثبیت معرفت شهودی خداوند در قلب و روح انسان و فراموشاندن صحنه «عالم ذر»	۲۸
۴. فطرت توحیدی و رابطه آن با «عالم ذر»	۳۰
۵. گرفتن پیمان ربوبیت (پیمان توحیدی) از همگان	۳۰
۶. تقدم اهل بیت: در پذیرش ربوبیت خداوند و اشرفیت آنان بر تمام مخلوقات	۳۱
۷. امتحان نبوت و ولایت اهل بیت: از پیامبران در عالم ارواح	۳۲
۸. امتحان نبوت پیامبران و ولایت ائمه: از انسان‌های دیگر در عالم ارواح (عالم اظله)	۳۳
۹. مردود و کافر شدن بعضی انسان‌ها در امتحان ربوبیت در «عالم ارواح»	۳۴
۱۰. مردود و کافر شدن بعضی انسان‌ها در امتحان نبوت و ولایت در «عالم ارواح»	۳۵
۱۱. خلق مرحله «ارواح با ابدان ذری»	۳۸
۱۲. اعطای عقل و اختیار به جمادات	۳۸
۱۳. عرضه معرفت خداوند و پیامبران و امامان: به همه موجودات و از جمله، جمادات، و امتحان و پیمان‌گیری از همه آنان، و تسلیم و نافرمانی آنها	۳۹
۱۴. امتحان توحید و عبودیت از خاک و آب	۴۲
۱۵. امتحان ولایت از خاک و آب	۴۳
۱۶. خلق «ابدان ذری»	۴۳
۱۷. خلق «ابدان ذری» از «طینت علیینی و سجینی»	۴۴
۱۸. امتحان ربوبیت و نبوت و ولایت در مرحله «خلق ابدان ذری حضرت آدم و دیگر انسان‌ها»	۴۵

۴۶.....	۱۹. امتحان ورود در آتش در مرحله خلق «ابدان ذری».....
۴۸.....	۲۰. امتحان ربوبیت و نبوت و ولایت در مرحله «خلق ابدان ذری پس از خلق پیکر دنیایی حضرت آدم».....
۴۹.....	منابع.....
۵۱.....	مواجهه متکلمان مدرسه کلامی حله با آموزه «عالم ذر» / اکبر اقوام کرباسی.....
۵۱.....	چکیده.....
۵۲.....	درآمد.....
۵۴.....	۱. مدرسه کلامی حله.....
۶۳.....	۲. جریان های کلامی مدرسه حله و عالم ذر.....
۶۴.....	۱-۲. مواجهه جریان کلام نص گرای امامیه در حله با موضوع عالم ذر.....
۶۹.....	۲-۲. مواجهه جریان کلام عقل گرای امامیه در حله با موضوع عالم ذر.....
۷۰.....	۳. تحلیل و جمع بندی.....
۷۳.....	منابع.....
۷۷.....	پاسخ به دو شبهه درباره عالم ارواح و عالم ذر / محمد بیابانی اسکویی.....
۷۷.....	چکیده.....
۷۷.....	مقدمه.....
۷۹.....	عالم ارواح.....
۸۰.....	عالم ذر.....
۸۱.....	دو شبهه درباره عالم ارواح و ذر.....
۸۱.....	۱. شبهه اول: نفی تقدم روح بر بدن.....
۸۱.....	اقوال در حدوث نفس.....
۸۱.....	قول اول: حدوث نفس، همراه با حدوث بدن.....
۸۴.....	نقد و بررسی.....
۸۵.....	قول دوم: حدوث نفس در اثر حرکت جوهری و تکاملی بدن.....
۸۸.....	قول سوم: پدید آمدن روح پیش از بدن.....
۸۹.....	۲. شبهه دوم: تناسخ.....
۹۲.....	منابع.....
۹۳.....	عالم پیشا وجود در دین یهود / طاهره حاج ابراهیمی.....
۹۳.....	چکیده.....
۹۴.....	مقدمه.....
۹۴.....	پیشینه.....
۹۶.....	آفرینش ارواح.....
۹۶.....	روح آدم.....
۹۷.....	درخت ارواح.....
۹۷.....	گنجینه ارواح.....
۹۹.....	مشورت با ارواح نیکان.....

نظرگاه قبّاله	۱۰۰
وجود ازلی مسیحا	۱۰۱
هبوط روح	۱۰۲
تناسخ	۱۰۵
حاصل سخن	۱۰۷
منابع	۱۰۸
عوالم ذرّ و شاخص‌های تفکیک آنها از یکدیگر در احادیث شیعه/ عبدالحمید راستی میمندی	۱۰۹
چکیده	۱۰۹
مقدمه	۱۱۰
۱. تعریف عالم ذرّ	۱۱۰
۲. مخاطب در عوالم ذرّ	۱۱۱
۳. مستندات عالم ذرّ	۱۱۱
۴. آراء گوناگون دربارهٔ عالم ذرّ	۱۱۲
۵. جایگاه عوالم ذرّ در منظومهٔ معارف دینی	۱۱۲
۶. ضرورت بحث	۱۱۲
تعداد عوالم ذرّ	۱۱۳
رویدادهای عوالم ذرّ	۱۱۴
۱. معاینه و تعریف	۱۱۴
۲. اخذ عهد و میثاق	۱۱۴
۳. امتحان	۱۱۴
شاخص‌های تفکیک عوالم ذرّ از یکدیگر	۱۱۴
ذرّ اوّل	۱۱۵
بررسی احادیث ذرّ اوّل	۱۲۰
ذرّ ثانی	۱۲۳
خلاصه رویدادهای ذرّ ثانی	۱۳۲
شاخص‌های ذرّ ثانی	۱۳۳
ذرّ ثالث	۱۳۳
خلاصه رویدادهای ذرّ ثالث	۱۳۸
شاخص‌های ذرّ ثالث	۱۳۹
بررسی احادیث عوالم ذرّ	۱۳۹
منابع	۱۴۱
عالم ذرّ در آیات قرآن کریم و بیانات معصومین: (همراه با بررسی دیدگاه علامه طباطبائی) / آیت‌الله سید جعفر سیدان - سید جلال میزبان	۱۴۳
چکیده	۱۴۳
مقدمه: اهمّیت بحث عالم ذرّ	۱۴۴

معنای ذر	۱۴۵
حقیقت عالم ذر	۱۴۵
ادله اثبات عالم ذر	۱۴۶
عالم ذر در آیات قرآن کریم و روایات مربوط به آنها	۱۴۷
آیه اول	۱۴۷
اصلی مهم در رابطه با روایات تفسیری	۱۴۸
تفسیر آیه ۱۷۲ سوره اعراف	۱۴۸
اشکالات منکران دلالت آیه، بر عالم ذر	۱۵۳
اشکال اول	۱۵۳
پاسخ	۱۵۳
اشکال دوم	۱۵۴
پاسخ	۱۵۵
اشکال سوم	۱۵۵
پاسخ	۱۵۵
اشکال چهارم	۱۵۵
پاسخ	۱۵۶
آیه دوم	۱۵۶
آیه سوم	۱۵۷
آیه چهارم	۱۵۸
آیه پنجم	۱۵۹
آیه ششم	۱۶۳
آیه هفتم	۱۶۴
آیه هشتم	۱۶۵
آیاتی دیگر درباره عالم ذر	۱۶۶
دیدگاه علامه طباطبائی (ره) درباره عالم ذر	۱۶۹
تقریر علامه طباطبائی از دیدگاه مثبتین عالم ذر	۱۶۹
اشکالات علامه طباطبائی (ره) به دیدگاه مثبتین	۱۷۰
۱. منافات دیدگاه مثبتین با حکم عقل و نقل	۱۷۰
پاسخ	۱۷۱
الف. دیدگاه قائلین عالم ذر با آیات و روایات، همخوانی دارد.	۱۷۱
ب. دیدگاه قائلان عالم ذر با حکم عقل منافات ندارد.	۱۷۲
۲. ضرورت وجود ترکیب دنیوی برای تصدیق ربوبیت خداوند متعال	۱۷۴
پاسخ	۱۷۴
۳. ضرورت وجود عقل برای اتمام حجت و اخذ پیمان	۱۷۵
توضیح	۱۷۵

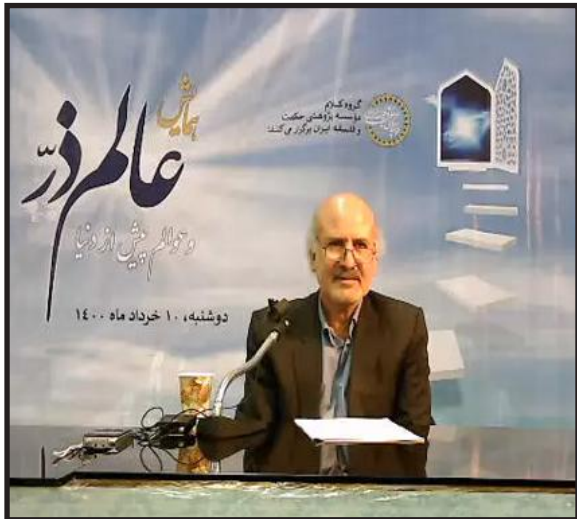
۱۷۶	پاسخ.....
۱۷۷	۴. لزوم معرفت و اتمام حجت برای کودکان و مجانین.....
۱۷۷	توضیح.....
۱۷۷	پاسخ.....
۱۷۸	۵. فقدان شرایط تحقق عقل و معرفت در عالم ذر.....
۱۷۹	توضیح نظر علامه.....
۱۷۹	پاسخ.....
۱۸۰	۶. فقدان عقل عملی در عالم ذر و لزوم تسلسل در وجود عوالم گذشته.....
۱۸۱	توضیح نظر علامه.....
۱۸۱	پاسخ.....
۱۸۳	۷. عدم اخذ پیمان از آدم ۷ و حوا.....
۱۸۳	توضیح نظر علامه.....
۱۸۳	پاسخ.....
۱۸۴	نتیجه‌گیری علامه.....
۱۸۴	پاسخ.....
۱۸۴	۸. لزوم تعدد شخصیت انسان بر اساس دیدگاه مشهور.....
۱۸۵	توضیح.....
۱۸۵	دیدگاه علامه طباطبائی (ره) درباره عالم ذر و تأویل آن به عالم ملکوت.....
۱۸۷	نقد و بررسی.....
۱۹۱	یادآوری.....
۱۹۲	منابع.....
۱۹۳	بررسی دیدگاه‌های حکمای اسلامی در تبیین عالم ذر/ آیت‌الله غلامرضا فیاضی - محمدتقی یوسفی.....
۱۹۳	چکیده.....
۱۹۴	مقدمه.....
۱۹۴	تعریف و تبیین.....
۱۹۵	ارائه دیدگاه‌ها.....
۱۹۵	دیدگاه اول: حمل آیه «عالم ذر» بر فطرت و تمثیل.....
۱۹۵	توضیح.....
۱۹۶	نقد و بررسی.....
۱۹۷	دیدگاه دوم: اعطای حجت ظاهری و باطنی.....
۱۹۷	نقد و بررسی.....
۱۹۸	دیدگاه سوم: میثاق در نشأه عقلی.....
۱۹۸	نقد و بررسی.....
۱۹۹	دیدگاه چهارم: وجود ملکوتی انسان.....
۱۹۹	نقد و بررسی.....

دیدگاه پنجم: پذیرش ظهور آیه.....	۱۹۹
دیدگاه برگزیده: ترجیح گرایش دوم.....	۲۰۰
ادله قرآنی.....	۲۰۰
۱. میثاق از بنی آدم.....	۲۰۰
۲. آیات دیگر.....	۲۰۳
شبهات و اشکالات وارده.....	۲۰۳
اشکال اول: فقدان شعور در انسان ذری یا شعور با فراموشی.....	۲۰۳
پاسخ.....	۲۰۴
اشکال دوم: تحقق تناسخ مُلکی با پذیرش عالم ذر.....	۲۰۵
پاسخ.....	۲۰۶
پاسخ.....	۲۰۷
اشکال چهارم: نامعقول بودن شرک پدران در عالم ذر.....	۲۰۷
پاسخ.....	۲۰۷
اشکال پنجم: ناسازگاری بین آیات و روایات.....	۲۰۷
پاسخ.....	۲۰۸
اشکال ششم: عدم صراحت آیه.....	۲۰۸
پاسخ.....	۲۰۸
اشکال هفتم: عدم اعتبار روایات.....	۲۰۹
پاسخ.....	۲۰۹
اشکال هشتم: تکرر در وجود.....	۲۰۹
پاسخ.....	۲۰۹
اشکال نهم: تسلسل عوالم.....	۲۱۰
نقد و بررسی.....	۲۱۰
جمع بندی و نتیجه گیری.....	۲۱۰
منابع.....	۲۱۴
عالم ذر و میثاق در فرهنگ کلامی اهل سنت / محمد هادی قندهاری	۲۱۵
چکیده.....	۲۱۵
مقدمه.....	۲۱۶
۱. مذاهب کلامی اهل سنت.....	۲۱۶
۲. عالم ذر در آیات قرآن و روایات اهل سنت.....	۲۱۶
الف) آیات مرتبط با عالم ذر و میثاق در آثار تفسیری اهل سنت.....	۲۱۷
ب) روایات عالم ذر و میثاق در مجامع حدیثی اهل سنت.....	۲۱۸
۳. عالم ذر در کلام اشعری.....	۲۲۱
الف) موضع تأیید.....	۲۲۲
ب) موضع انکار.....	۲۲۲

۲۲۲	۴. عالم ذر در کلام معتزله
۲۲۳	الف) موضع تأیید
۲۲۳	ب) موضع انکار
۲۲۴	۵. عالم ذر در تفسیر کلامی ماتریدی
۲۲۵	۶. دلایل منکران در نقد و تأویل عالم ذر و پاسخ آنها
۲۲۵	الف) اعتراضات معتزله بر عالم ذر
۲۲۷	ب) پاسخ‌های اشاعره و برخی دیگر از ناقدین به اشکالات دوازده‌گانه معتزله
۲۲۷	اشکال اول و دوم
۲۲۷	اشکال سوم
۲۲۸	اشکال چهارم ترکیبی از دو اشکال است
۲۳۰	اشکال پنجم
۲۳۱	اشکال ششم
۲۳۲	اشکال هفتم
۲۳۲	اشکال هشتم
۲۳۳	اشکال نهم
۲۳۳	اشکال دهم
۲۳۴	اشکال یازدهم
۲۳۴	اشکال دوازدهم
۲۳۶	لوازم انکار عالم ذر
۲۳۸	منابع
۲۴۱	عالم پیش از دنیا در متون فارسی میانه زردشتی / فرزانه گشتاسب
۲۴۱	چکیده
۲۴۲	مقدمه
۲۴۳	انسان و دیگر موجودات در عالم بُندهش
۲۴۷	ویژگی‌های عالم پیش از دنیا در متون فارسی میانه
۲۴۹	نتیجه
۲۵۱	منابع
۲۵۳	موافقان و مخالفان عالم ذر در فرهنگ شیعه (همراه با نقد اجمالی دیدگاه مخالفان) / محمد محمد قلیان- محمد بیابانی اسکویی
۲۵۳	چکیده
۲۵۴	مقدمه: طرح مسأله
۲۵۵	الف) موافقان عالم ذر
۲۵۵	محمد بن یعقوب کلینی (۳۲۹ هـ.ق)
۲۵۶	شیخ صدوق (م ۳۸۱ هـ.ق)
۲۵۶	سید بن طاووس (م ۶۶۴ هـ.ق)

- ۲۵۷ شیخ بهایی (م ۱۰۳۰ ه. ق.)
- ۲۵۷ ملامحمدامین استرآبادی (م ۱۰۳۶ ه. ق.)
- ۲۵۸ مراد بن علی تفرشی (م ۱۰۵۱ ه. ق.)
- ۲۵۸ ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ یا ۱۰۸۶ ه. ق.)
- ۲۵۹ محمد بن علی لاهیجی (م ۱۰۸۸ یا ۱۰۹۸ ه. ق.)
- ۲۵۹ محمد بن حسن حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ ه. ق.)
- ۲۶۰ علامه محمدباقر مجلسی (م ۱۱۱۱ ه. ق.)
- ۲۶۰ سید علی خان حسینی شیرازی (م ۱۱۲۰ ه. ق.)
- ۲۶۱ سید نعمت‌الله جزائری (م ۱۱۲۲ ه. ق.)
- ۲۶۱ سید عبدالله شبّر (م ۱۲۴۲ ه. ق.)
- ۲۶۲ میرزا حبیب‌الله خویی (م ۱۳۲۴ ه. ق.)
- ۲۶۲ میرزا مهدی اصفهانی (م ۱۳۶۵ ه. ق.)
- ۲۶۳ شیخ مجتبی قزوینی (م ۱۳۸۶ ه. ق.)
- ۲۶۳ علامه عبدالحسین امینی (م ۱۳۹۰ ه. ش.)
- ۲۶۴ شیخ علی نمازی شاهرودی (م ۱۴۰۶ ه. ق.)
- ۲۶۴ سید عبدالحسین طیب (م ۱۴۱۱ ه. ق.)
- ۲۶۵ سید ابوالقاسم خویی (م ۱۴۱۳ ه. ق.)
- ۲۶۵ میرزا حسنعلی مروارید (م ۱۴۲۵ ه. ق.)
- ۲۶۵ آیت‌الله جواد تبریزی (م ۱۴۲۷ ه. ق.)
- ۲۶۶ سید عبدالرسول جهرمی شریعتمداری (م ۱۴۳۲ ه. ق.)
- ۲۶۶ ب (مخالفان عالم ذر)
- ۲۶۶ شیخ مفید (م ۴۱۳ ه. ق.)
- ۲۶۸ سید مرتضی^۱ (م ۴۳۶ ه. ق.)
- ۲۷۰ شیخ طوسی (م ۴۶۰ ه. ق.)
- ۲۷۰ شیخ طبرسی^۱ (م ۵۴۸ ه. ق.)
- ۲۷۱ سید حیدر آملی (م ۷۶۶ ه. ق.)
- ۲۷۲ صدرالمتألهین شیرازی (م ۱۰۵۰ ه. ق.)
- ۲۷۳ محمد محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ه. ق.)
- ۲۷۴ قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی (م ۱۱۰۷ ه. ق.)
- ۲۷۴ محمد اسماعیل خواجویی (م ۱۱۷۳ ه. ق.)
- ۲۷۴ حاج ملاهادی سبزواری (م ۱۲۸۹ ه. ق.)
- ۲۷۵ سید عبدالحسین شرف‌الدین (م ۱۳۷۷ ه. ق.)
- ۲۷۶ علامه سید محمدحسین طباطبائی (م ۱۴۰۱ ه. ق.)
- ۲۷۷ سید عبدالاعلی سبزواری (م ۱۴۱۳ ه. ق.)
- ۲۷۷ شهید آیت‌الله مرتضی مطهری (معاصر)

۲۷۸	آیت الله عبدالله جوادی آملی (معاصر)
۲۷۹	استاد محمد تقی مصباح یزدی (معاصر)
۲۸۰	آیت الله ناصر مکارم شیرازی (معاصر)
۲۸۱	جمع بندی و نتیجه گیری
۲۸۷	عوالم پیشین روح در اندیشه هندو / ابوالفضل محمودی
۲۸۷	چکیده
۲۸۸	مقدمه
۲۹۲	حیات و عوالم پیشین روح در برجسته ترین متون کهن و مکاتب هند
۲۹۲	وداها و اوپنیشدها
۳۰۰	جمع بندی و نتیجه گیری
۳۰۳	موطن عالم ذر از نگاه ابن عربی و برخی از عارفان مکتب وی / رسول مزرئی
۳۰۳	چکیده
۳۰۴	مقدمه
۳۰۵	۱. فطرت توحیدی
۳۱۰	۲. عالم ارواح و جبروت
۳۱۲	۳. عالم مثال یا عالم خیال منفصل محاذی با عالم محسوسات
۳۱۶	تحلیل و بررسی نظرات
۳۲۰	نتیجه
۳۲۳	کتاب شناسی توصیفی عالم ذر / هادی ربّانی
۳۲۳	چکیده
۳۲۳	مقدمه
۳۲۴	دامنه
۳۲۴	روش تنظیم
۴۱۴	کتاب شناسی توصیفی
۴۱۵	نمایه ها
۴۱۵	یک. فهرست کتاب های مستقل
۴۱۷	دو. فهرست کتاب های مشتمل
۴۱۹	سه. فهرست مقالات
۴۲۳	چهار. فهرست پایان نامه ها



ابولفضل محمودی



اکبر اقوام کرباسی



رسول مزروعی



محمد عادی قندهاری



غلامرضا زکیانی- میثم توکلی بینا

مقدمه

دیگر نیز نشانه‌هایی از آن - هرچند با تفاوت‌های بسیار با فرهنگ اسلامی - وجود دارد، از این‌رو تصمیم گرفتیم که با همکاری اندیشمندان دیگر، مجموعه مقالاتی را به عنوان دستاورد کتبی این همایش فراهم آوریم که موضوع «عالم ذر» را از دیدگاه کلام، فلسفه، و عرفان در جامعه مسلمان و نیز، موضوع «عوالم پیش از دنیا» را از منظر ادیان و آیین‌های گوناگون، بحث و بررسی نماید.



سید جعفر سیدان

محصول تلاش مزبور، مقالاتی است که پس از زحمات چند ساله و با دشواری‌های بسیار که نیازی به ذکر آنها نیست، به شکل مجموعه کنونی در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.

۲. ترتیب درج مقالات، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان آنهاست. در مقالات مشترک (دونفره)، نام مؤلف علمی مقاله (نویسنده مسئول) را ملاک قرار داده‌ایم.

۳. یکی از ابتکارات و نقاط قوت این مجموعه، درج مقاله مفصل و ارزشمند «کتاب‌شناسی توصیفی عالم ذر» است که چنین تألیفی تاکنون انجام نشده بود. این مقاله تحقیقی و دقیق، شامل کتاب‌ها (مستقل، و مشتمل)، مقالات و پایان‌نامه‌هایی است که به نحوی به موضوع «عالم ذر» یا «عوالم پیش از دنیا» مربوط است. تاریخ نخستین تألیف مربوط به هر یک از این سه مورد در این کتاب‌شناسی، در ابتدای کتاب‌شناسی (ذیل عنوان «دامنه») آمده است. این مجموعه ارزشمند، راهنمای بسیار مفید و مناسبی برای کسانی است که قصد پژوهش و تألیف درباره این

آموزه «عالم ذر» یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های اعتقادی اسلام است. از مجموع صدها روایت - که حتی یک دهم این تعداد هم برای متواتر شمردن آن کافی است - به روشنی برمی‌آید که یکایک انسان‌ها، پیش از تولد از مادر، عوالمی را، که مجموع آنها اصطلاحاً «عالم ذر» نامیده می‌شوند، سپری کرده‌اند و در آن عوالم، به معرفت‌هایی نایل شدند و آزمون‌های الهی فراوانی را گذرانده و عهد و پیمان‌هایی مکرر بسته‌اند و در این عوالم، رویدادهای بسیار مهم و فراوان دیگری به وقوع پیوسته است. در اهمیت این آموزه، همین بس که اثر و رد پای آن را در تمام تعالیم اسلامی، یعنی اصول اعتقادی (مانند: خداشناسی، معاد، نبوت، امامت، نظام و مراتب خلقت، انسان‌شناسی، نفس و روح، و ...)، اخلاق، و احکام فقهی مشاهده می‌کنیم.^۱ اما با وجود اهمیت و مستندات بسیار فراوان آن، توجه اندکی به این آموزه شده است و متأسفانه گروهی از عالمان اسلامی قدیم و جدید، «عالم ذر» را - به عنوان عالمی پیش از دنیا، که در آن نفوس انسانی، به نحو فردی و شخصی وجود داشته‌اند - انکار کرده و با طرح انواع استبعادات ذهنی، دلالت صریح و ظاهری روایات را نادیده انگاشته، و برای آن صدها روایت، تأویلات و توجیهاتی عرضه کرده‌اند که هیچ‌گونه هم‌خوانی با این دلالت‌های صریح ندارد و بلکه کاملاً با آنها منافات دارد.

با توجه به اهمیت این آموزه و غفلت‌ها و بی‌مهری‌هایی که نسبت به قبول و تعلیم و ترویج آن صورت گرفته است، از چند سال قبل، تصمیم گرفتیم و از همان زمان دست به کار شدیم که برای نخستین بار، مقدمات همایشی علمی با شرکت چند اندیشمند و نیز مجموعه مقالاتی متنوع از کارشناسان را در موضوع «عالم ذر» فراهم نماییم که اکنون در اختیار خوانندگان محترم قرار دارد. در مورد این مجموعه و مقالات آن، ذکر چند نکته لازم است:

۱. موضوع «عالم ذر» یکی از موضوعات قرآنی و حدیثی است؛ اما در فرهنگ اسلامی، نگرش‌های دیگری هم به این موضوع وجود دارد (مانند: نگرش‌های کلامی، فلسفی، عرفانی، و...). از سوی دیگر «عالم ذر» در واقع، مصداق «عوالم پیش از دنیا» در تعالیم اسلامی است؛ اما چون مطلع بودم که اعتقاد به این عوالم، منحصر به دین اسلام نیست، و در ادیان و آیین‌های

۱. در این مقدمه، جای ذکر مصادیق این تأثیر نیست. امیدوارم به توفیق الهی، در کتاب «عوالم ذر و پاسخ به پرسش‌ها و اشکالات منکران» مهم‌ترین این مصادیق را معرفی و اجمالاً توضیح دهم.

وجود داشته باشد، تصمیم و تأکید داشتیم که مقاله‌ای را نیز در موضوع «عوامل پیش از دنیا» و جایگاه انسان در این عوامل از دیدگاه مسیحیت بگنجانیم. اما هنگامی که با متخصصان این حوزه برای تألیف مقاله تماس گرفتم، بعضی به دلیل مشغله زیاد نپذیرفتند و بعضی هم چون معتقد بودند که در مسیحیت مطالبی مرتبط با این موضوع وجود ندارد، از قبول آن سرباز زدند و در نتیجه، نتوانستیم چنین مقاله‌ای را در مجموعه حاضر بگنجانیم. امیدوارم که در چاپ‌های بعدی این مجموعه، مقاله‌ای را هم از یکی از متخصصان حوزه مسیحیت در این موضوع داشته باشیم.

۶. در پایان، از همکاری صمیمانه رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، جناب آقای دکتر غلامرضا زکیانی و دیگر مسئولان و دست‌اندرکاران مؤسسه بسیار سپاسگزارم که برای برگزاری هرچه بهتر همایش و چاپ و انتشار این مجموعه مقالات، از هیچ کوشش و همکاری فروگذار نکردند و بی‌شک اگر لطف و توجه آنها نبود، کارها بدین شکل مناسب سامان نمی‌یافت و انجام نمی‌شد.

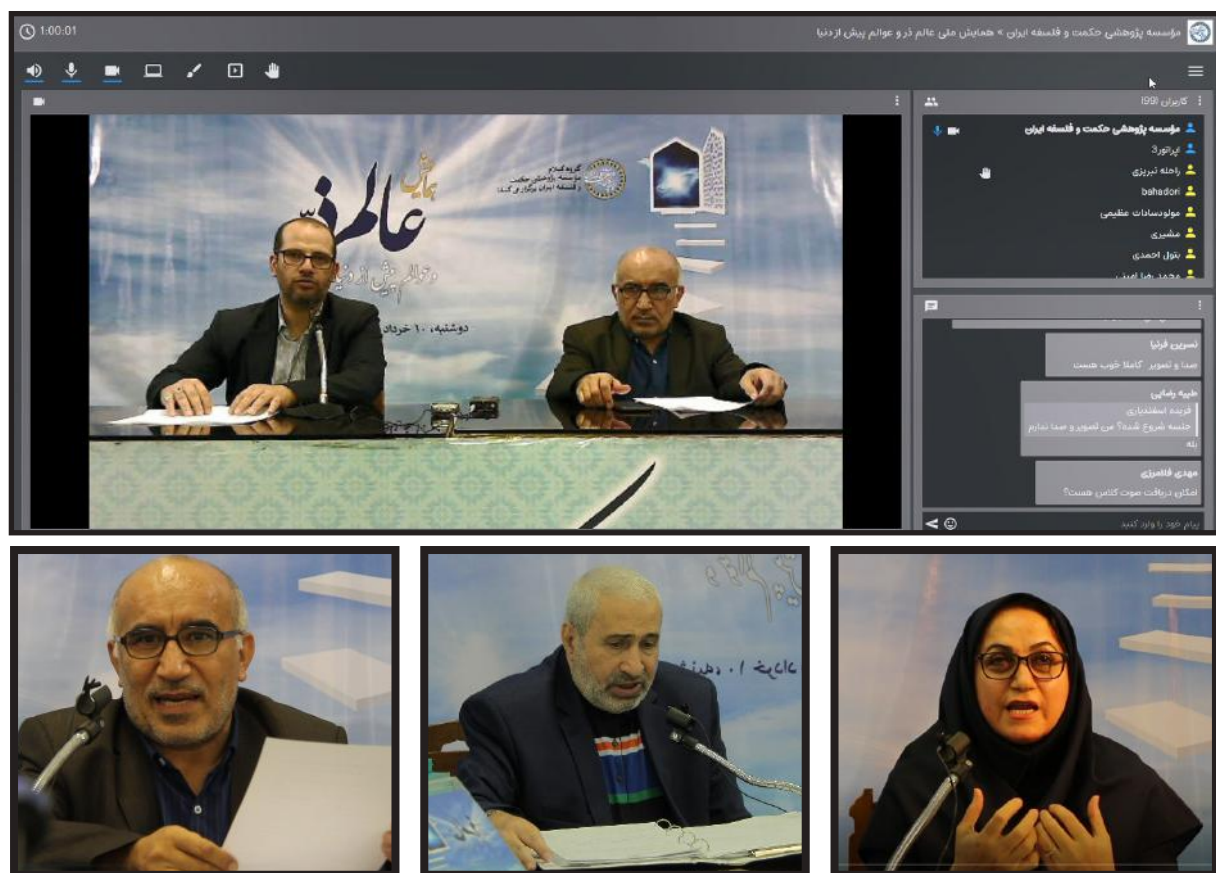
علی‌افضلی

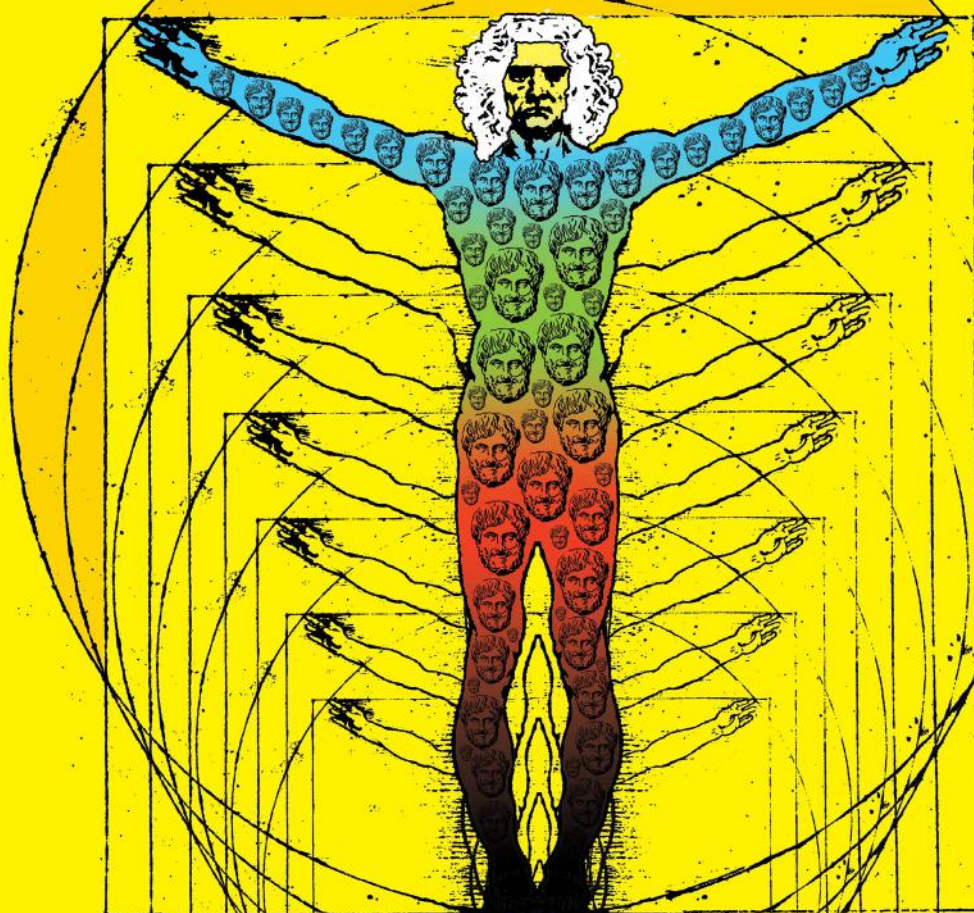
بهمن ماه ۱۳۹۸

موضوع دارند. به دلیل ماهیت خاص این مقاله و نیز حجم زیاد آن، که بسیار بیشتر از یک مقاله معمولی است، آن را برخلاف ترتیب الفبایی مؤلفان، در پایان مجموعه قرار دادیم.

۴. به شیوه معمول مقالات علمی، در ابتدای هر مقاله، به اختصار، کارنامه علمی مؤلف آن (رزومه علمی) آورده شده است. تنظیم و نگارش این کارنامه مختصر از من است که آن را بر اساس اطلاعاتی که از مؤلفان گرفتم، خلاصه کرده و با عبارت خود آورده‌ام.

۵. در انجیل یوحنا، باب ۸، بند ۵۸، از حضرت عیسی (ع) نقل شده است که فرمود: «من قبل از اینکه حتی حضرت ابراهیم (ع) به این جهان بیاید، وجود داشتم». به نظر اینجانب، عبارت مذکور، به روشنی حکایت از وجود حضرت عیسی (ع) در عوالم پیش از دنیا دارد، گرچه مفسران انجیل، معمولاً این سخن را به وجود الوهی و ازلی آن حضرت - به عنوان خدای پسر - تأویل و تفسیر می‌کنند. از این‌رو من به استناد عبارت مذکور از آن حضرت، یا قرائن دیگری که ممکن است در عهد جدید و نظرات مفسران قدیم و جدید آن و یا اندیشمندان مسیحی





روز جهان فلسفه | World Philosophy Day

دیگری | The Other

۲۵ آبان ماه ۱۴۰۰ | 16 November 2021

سخنرانان:

غلامرضا زکیانی، رضا کوهکن، غلامحسین ابراهیمی دینانی، سیدمصطفی محقق داماد، شهرام بازوی، سیدحمید طالبزاده، علی اصغر مصلح، شهین اعوانی، جلیل امید، جبار رحمانی، حسین اسکندری، کاوه بهبهانی، علی حسینخانی، اسماعیل رادپور، سعید ماخانی، راضیه زینلی و زهرا دنیایی

www.irip.ac.ir

لینک ورود: www.irip.ac.ir/u/138

«دیگری»

مجموعه مقالات همایش روز جهانی فلسفه ۱۴۰۰

مجموعه مقالات روز جهانی فلسفه که در سال ۱۴۰۰ برگزار شد، به همت دکتر رضا کوهکن آماده چاپ است. این مجموعه با عنوان «دیگری» توسط انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران چاپ خواهد شد. به پیوست فهرست کتاب و مقدمه دکتر کوهکن تقدیم می شود.

فهرست

سخنی و سپاسی	۹
پیشگفتار	۱۱
الف) عرفانی، فلسفی، تطبیقی و شرق‌شناختی	
۱. غیرتش غیر در جهان نگذاشت: نفی غیریت در عرفان اسلامی	
شهرام پازوکی	۲۱
۲. دیگری بر حسب حکمت متعالیه	
سید حمید طالب‌زاده	۳۹
۳. در «میانه» «من» و «دیگری»	
علی اصغر مصلح	۴۵
۴. مسأله «من» و جز «من»	
غلامحسین ابراهیمی دینانی	۶۱
۵. «دیگری» در مثنوی معنوی	
شهین اعوانی	۶۹
۶. پرسش دیگری و پدیدارشناسی پاسخ‌دهنده	
زهرا دنیایی	۹۳
۷. خود در آینه دیگری در اندیشه کیرکگور	
راضیه زینلی	۱۰۳

۸. خود و دیگری در اندیشهٔ داثویی
- اسماعیل رادپور ۱۲۱
۹. لودویگ ویتگنشتاین و دونالد دیویدسون در باب دیگری
- علی حسینیخانی ۱۲۹
۱۰. دگرستیزی-دگرپذیری: هیتلر در برابر گاندی
- کاوه بهبهانی ۱۴۵
۱۱. هانری کربن: به سوی دیدار دیگری خود
- رضا کوهکن ۱۹۷

ب) حقوقی، اخلاقی، جامعه‌شناختی و روانشناختی

۱۲. حق دیگری، محور اصلی اعلامیه جهانی حقوق بشر؛ رهیافتی اسلامی
- سید مصطفی محقق داماد ۲۱۱
۱۳. سیمای دیگران در آیین شافعیان
- جلیل امیدی ۲۲۱
۱۴. جایگاه و نقش "دیگری" در شکل‌گیری "افسردگی"
- حسین اسکندری ۲۴۹
۱۵. «دیگری» و «قاعدهٔ طلایی» در اندیشهٔ سیاسی سده‌های میانهٔ مسیحی
- سعید ماخانی ۲۶۹



جا دارد در اینجا به طور ویژه از دکتر غلامرضا

زکیانی، رئیس پیشین مؤسسه، سپاسگزاری کنیم که با پافشاری بر گردآوری و چاپ مجموعه مقالات همایش، ما را برانگیختند تا به این خواسته جامه تحقق ببوشانیم؛ شوربختانه، غیر از مورد همایش بین‌المللی روز جهانی فلسفه ۲۰۱۰ (۱۳۸۹) و مورد سال ۱۳۹۱، مقالات جمع نیامده‌اند و به چاپ نرسیده‌اند. همچنین می‌باید از رئیس کنونی مؤسسه، دکتر احمدحسین شریفی، و نیز آقای نوید عابدینی، مسئول انتشارات، و خانم قاسمی، صفحه‌آرای این اوراق، که با یاری و همراهی آنان این کار به آخر رسید، به نام یاد کنیم و سپاس بگذاریم. به طور ویژه می‌بایست سپاسگزار خانم دکتر فرشته کاظم‌پور باشیم که با بازخوانی دقیق متن نهایی یاریگر ما در رفع نواقص درغلطیده در مقالات شدند. خوشوقتیم که به این ترتیب، اینک و اینچنین، مجموعه مقالات همایش، در قالب اثری مکتوب، در اختیار علاقمندان قرار می‌گیرد، تا بدین ترتیب از زحمات و هزینه‌های انجام شده، بهره بهینه‌ای بیرون آمده باشد.

سخنی و سپاسی

دکتر رضا کوهکن

دبیر علمی همایش و عضو گروه ادیان و عرفان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

فلسفه و فلسفیدن امری است جهانی، و روز جهانی فلسفه، فرصتی است برای اندیشیدن به این دست‌آورد بشری و ارج نهادن آن. و سراسر طبیعی است که مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، به بزرگداشت این روز بپردازد. از سال ۱۳۸۶ خورشیدی تاکنون، هر ساله این بزرگداشت برگزار شده و موضوعات متنوعی بهانه گرد آمدن پژوهندگان قرار گرفته است. موضوع سال ۱۳۸۶، «مبانی نظری گفتگو (من و دیگری)» بوده است و موضوع سال ۱۴۰۰، «دیگری». شگفتا که موضوع سال اخیر که قرعه دبیری علمی همایش به نام من افتاد، بی‌نسبت با موضوع نخستین نیست؛ با این تفاوت که در آنجا «من» در کانون قرار گرفته و در نزد ما این «دیگری» است که در میانه استوار ایستاده است؛ باشد که سیر توجه ما به دیگری، بیش و به باشد.

غیر از یک مقاله، حاضر است و در این مجموعه، مندرج. تنوع و کیفیت مقالات چنان است که این اثر قابلیت این را دارد که یک نقطه آغاز خوب در اختیار پژوهشگرانی قرار دهد که بخواهند در پهنه این موضوع، از گوشه‌ای یک گام جلوتر بروند؛ هر چند همین جا باید اعتراف کنم که جای یک مقاله خوب در این مجموعه که از زاویه تمدنی ایران، یا از زاویه‌ای فلسفی با محوریت ایران به «دیگری» پرداخته باشد تهی است. توضیحاتی کلی در مورد هر یک از مقالات و کلیت آنها در پیشگفتار آمده است.

همچنین جا دارد از پژوهشگران ارجمندی که با سخنرانی و ارائه مقاله خود به ما در برگزاری این همایش یاری رساندند، سپاس خویش را ابراز داریم. هر چند خیلی دیر دست در کار برگزاری همایش شدیم (حدود هفتاد روز قبل از روز برگزاری)، اما این دوستان با مهربانی، پذیرا و پاسخگوی پیام‌های پیاپی بنده بودند و کار تدوین مقالات خویش را با جدیت و نظم به پیش بردند؛ و این چنین بود که از نوزده مورد، پنج مورد قبل از برگزاری (بیست و پنجم آبان‌ماه ۱۴۰۰) به دست ما رسید. باقی مقالات را نیز به تدریج دریافت کردیم، چنانکه اینک کلّ مقالات، به

پیشگفتار

برخوردار بود که به تعبیر علی اصغر مصلح «در میانه» بایستد و در فضای بیکرانۀ معنویت فرهنگ‌ها نظر کند.

نباید انتظار داشت که در دورۀ سنت به موضوع «دیگری»، از آن حیث که امروز مرکز توجه است، چندان التفاتی شده باشد. اساساً علمای هر قوم و ملتی به اقتضای متون و تاریخ خویش، قوم و ملت خویش را اصل و مرکز، و دیگران را حاشیه‌ای کم‌رنگ و بلکه بی‌رنگ می‌دیدند. و این چنین است که علمای مسیحی، مسلمانان را مشرک می‌دانستند و علمای مسلمان مسیحیان را. مسأله از جانب مسلمانان وقتی جدی‌تر می‌شود که بدانیم اسلام و مسیحیت هر دو به همراه یهودیت در زمرۀ ادیان ابراهیمی، یعنی در یک تیره، واقع هستند. با این حال، اکثر قریب به اتفاق مفسران مسلمان، خواه سنّی خواه شیعی، خواه معتزلی خواه اشعری، خواه عارف و حکیم و خواه متکلم و فقیه، در فهم و تبیین «غیر»هایی که در سورۀ حمد سخن از آن در میان است ساده‌اندیشانه مصداقی عمل کرده‌اند و آن دو را به ترتیب، یهودیت و مسیحیت دانسته‌اند؛ اهمیت مسأله وقتی بیشتر می‌شود که این پرسش به میان آید که دیگر فرق و ملل کجایند؟ زردشتیان، بوداییان، مانویان و غیره کجایند؟ آنان حتی

دیگری یا غیر را نه تنها می‌توان مهم‌ترین مسأله فکری جهانی در قرن حاضر دانست، بلکه برای کشور دوست‌داشتنی ما ایران، اگر نگران بقا و سلامت آن هستیم، محوری‌ترین موضوع است.^۱ توحید که بنیادی‌ترین امر در بینش دیندارانه است و نیز بسیاری از موضوعاتی که در اثر نحوه مواجهه ما دینداران تبدیل به مسأله شده‌اند، نظیر مسأله اقوام، مسأله مذاهب و فرقه‌ها، مسأله الحاد، مسأله آب، مسأله محیط زیست، مسأله نزاع‌های منطقه‌ای و جهانی که ایران به نحوی از انحاء در آنها درگیر است، به یقین، مستقیم به درک ما از «دیگری» مرتبط است.

روز جهانی فلسفه با سالروز وفات علامه طباطبائی تقارن دارد؛ و این تقارن در نگاه رمزمحور سرشار از معنا می‌تواند باشد. شاید علامه را بتوان نمونه‌ای (و بدین معنی، خاتم) فیلسوف سنتی ایرانی دانست که جستن حقیقت و درک آن را با خواسته‌های زمینی نیالود. همو که رویش به عالم گشوده بود و حقیقت را نه شرقی و نه غربی می‌دانست: با هناری کربن و از خلال وی با متألّهان مسیحی گفت‌وگو می‌کرد؛ همچنین دائو دجینگ می‌خواند و بر اوپانیشادها تأمل می‌کرد. او که پا در فرهنگ معنوی خویش محکم داشت و (درست به همین اتکا)، از این توانایی

۱. لیندا زاگربسکی در کتاب اخیر خود (The Two Greatest Ideas, 2021)، پس از آنکه دو ایده درک جهان و درک خویش را به منزله بزرگ‌ترین ایده‌های تاریخ فکر بشر طرح می‌کند، به خوبی بحث امر میان‌ذهنی (intersubjectivity) و درک دیگری را به عنوان سومین بزرگ‌ترین ایده به میان می‌آورد؛ این موضوع به طور مستقیم با موضوع مورد نظر ما مربوط است. به‌ویژه فصل ششم اثر مذکور خواندنی است. اگرچه زاگربسکی به درستی اذعان دارد که جدایی و جایگزینی یکی پس از دیگری این ایده‌ها، مختص تاریخ غرب است، اما امروز دیگر در عصر تلاطم و درهم‌رفتگی تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها، نه تنها تاریخ غرب مختص غرب نیست، بلکه حتی می‌توان با درس گرفتن و تعبیر همان واژگان مختص تاریخ غرب، به تاریخ شرق، در اینجا تاریخ ایران و اسلام، نگاهی دوباره، و البته بجای و درست، انداخت. ما همین کار را در این پیشگفتار با اصطلاح ابجکتیویزاسیون کرده‌ایم.

به حساب نمی‌آمده‌اند. در دورهٔ ماقبل مدرن، متفکران هر قوم و ملت، عموماً گونه‌ای فهم را عرضه می‌کردند که به اثبات من و نفی جز من می‌انجامید؛ از این حیث، تاریخ ابجکتیویزاسیون (عینی‌سازی) را که شهرام پازوکی از آن سخن خواهد گفت، باید از ابتدای دوره مدرن به قرن‌ها و هزاره‌ها قبل منتقل کرد. شاید به همین دلیل باشد که به سختی بتوان حتی از دل فلسفه سنتی ایران، موادی را یافت که جا برای همین دیگری ملموس و انضمامی باز کند؛ و خوشوقتیم که بگوییم که در این همایش تلاش‌هایی در این جهت صورت گرفته است، به‌ویژه در اینجا باید متذکر کار سرور گرامی طالب‌زاده شویم.

و اما اینجا مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران است و خوشوقتیم که بتوانیم به این ترتیب، به نحو عام، روزنی در اندیشیدن در خصوص دیگری در سطح عمومی جامعه، که به شدت بدان نیاز داریم بکشاییم، و به‌نحو خاص امید داریم که شاهد گشوده گشتن دریچه‌ای باشیم برای تأمل در این باب که نسبت میان خود و دیگری، در چه مقولاتی از فلسفه سنتی ایران طرح شده است و چه مقولاتی جا برای طرح چنین موضوعی دارد. شاید اعتباریات علامه طباطبایی که غلامرضا زکیانی از آن سخن خواهد گفت راهی برای این امر باشد، هر چند که افرادی این نظریه را برآمده از دل فلسفه سنتی ایران ندانسته‌اند (اسبابی ما را مجبور به حذف مقالهٔ ایشان از مجموعه مقالات کرد؛ با این حال، فایل صوتی سخنرانی ایشان در آپارات مؤسسه موجود است و خوانندگان می‌توانند صوت گفتار ایشان را گوش دهند). با این حال به نظر ما این مناقشه اهمیتی ندارد، چرا که علامه خود از استوانه‌ها و تجسم‌های این فلسفه در ایران معاصر می‌باشد، ولو اینکه این نظریه وی ریشه‌های قوی در سنت پیشین نداشته باشد؛ مگر نظریهٔ انوار ایرانیان باستان که سهروردی احیا کرد، و پس از وی جای خویش را در دل سنت فلسفی باز کرد، بدان صورت، در نزد پیشینیان وی، نظیر فارابی و ابن‌سینا، سابقه داشته است؟

درست است که بنده به عنوان دبیر این نشست، سلیقهٔ فکری خاص خود را دارم، اما می‌بایست بیش و پیش از هر چیز، حق حقیقت امر را به جا می‌آوردم؛ و آن حقیقت این است که به هر موضوعی می‌توان دست‌کم به دو شیوه، شیوهٔ افقی و عمودی، که به هر دوی آنها برای زیست این جهانی و آن جهانی خویش (: در مورد کسانی که به

چنین چیزی رسیده‌اند) نیاز داریم، نگرست و در هر یک از این دو شیوه، نیز می‌توان از زاویه‌ای خاص بدان نظر کرد. دقت به این نکته اساسی است: به عنوان نمونه، در اینجا هم شهرام پازوکی از نفی دیگری سخن خواهد گفت و هم جبار رحمانی،^۲ اما باید دید که این نفی‌ها، هر یک در کدام سطح صورت می‌گیرد؛ نفی مطمح نظر پازوکی که در شیوهٔ عمودی صورت می‌گیرد، ایجاب‌های بسیاری را در سطح خلق، در مرتبهٔ تجلیات، به همراه خود دارد، و سخن رحمانی به امری واقع و افقی در جامعهٔ امروز ما، به زیست این جهانی ما، راجع است.

شیوهٔ افقی، دنیای ما را با همه مؤلفه‌های آن، بی‌آنکه نیازی ببیند که آن را در نسبت با هیچ گونه امر قدسی و فرا دنیایی ببیند، در نظر می‌گیرد و قواعد آن را در عرض و افق وسعت خود دنیا، حدس می‌زند، به قانون تبدیل می‌کند و تحلیل می‌نماید؛ و اما شیوهٔ عمودی، دنیا را آینهٔ عقبی می‌داند و پدیدارهای آن را در پرتو امر قدسی می‌بیند و نمایانندهٔ آن می‌داند؛ و دنیا را بستر و طریق سلوک به سمت حق می‌داند. شیوهٔ افقی به هیچ وجه بی‌اهمیت و خالی از حقیقت نیست. قوانین علوم دقیق (فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی)، اگرچه از منظر شیوهٔ عمودی مجاز اندر مجاز هستند، اما در سطح خویش حقیقی هستند، قدرت تبیینی و پیش‌بینی‌پذیری بالا دارند و خیلی ساده بگوییم، کار می‌کنند. اقتصاد، جامعه‌شناسی، سیاست، روانشناسی، فلسفه و غیره، هریک با یک عینی‌سازی و مقوله‌سازی خاص حقیقت، بر تنظیم و ترتیب آنچه می‌توان در زبانی دینی آن را نشاء دنیا نامید، تمرکز دارند. و اگر این علوم سهمی در فهم ما از این نشأت و قواعد آن و ترتیب و تنظیم آن دارند، که بی‌تردید دارند، همین کافی است که آنها را مهم بدانیم و به بحث «دیگری» در دل آنها اهمیت بدهیم. چرا که رشد و نشوهای اخروی، به فرض وجود، متأخر از این رشد و نشو، و در پی آن است؛ اصلاً حتی اگر معتقدان به تداوم رشد و نشأت در آخرت را در محور جای دهیم، باید که حیات دنیوی باشد، باید که حیات دنیایی موزون و نیک باشد، تا بتواند برای آنان زمینه و بستر نشأت اخروی قرار گیرد. بر این اساس، مایه خوشوقتی است که در اینجا رحمانی و اسکندری از منظر جامعه‌شناسی و روانشناسی به موضوع «دیگری» خواهند پرداخت؛ بحث‌هایی که برای موزون نمودن ایران امروز بدان‌ها نیاز داریم. چه بهتر که علوم انسانی چنان باشند که

۲. دکتر رحمانی نتوانستند مقاله را به مجموعه مقالات برسانند، صوت سخنرانی ایشان را علاقمندان می‌توانند در صفحهٔ مؤسسه در آپارات گوش کنند.

با بهره‌گیری از نظریه‌های روانشناسی به تحلیل افسردگی به مثابه بیماری روحی شایع دوران ما، از زاویه «دیگری» خواهند پرداخت.

در خصوص سخنرانی‌های واقع در حوزه عرفان، شهرام پازوکی از نفی‌ای، از الهیاتی تنزیهی سخن خواهند گفت که البته با الهیات ایجابی (تجلیات و مظاهر) توأم است، وگرنه با یک خلأ بحث مواجه خواهیم بود. اگر بتوان برای ایران یک جان قائل شد، شاید بتوان گفت که مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین بلخی، جان ایران فرهنگی است، و این چنین، شنیدن گفتار شهین اعوانی شیرین خواهد بود. در روزگاری که چین، با گام نهادن در مسیر غرب، به سرعت و شدت در حال پیشی گرفتن از غربیان است، طرفه اینکه اسماعیل رادپور، دیگری را از زاویه حکمت شرقی چین برایمان بیان خواهند کرد؛ چین با ملاحظه غرب به مثابه یک دیگری مطلوب که می‌خواهد آن را خویشستن خویش بکند، با شتاب در مسابقه قدرت در میدان افقی وارد شده است و رادپور پرده از گنجینه‌های عمودی این قوم برمی‌دارد.

و اما در خصوص سخنرانی‌های دینی: سید مصطفی محقق داماد با بازخوانی منابع اسلامی که به تعبیر ایشان در بهره‌گیری از آنها «کوتاهی» صورت گرفته است، برای ما موضوع مهم «حق داشتن دیگری» را نشان خواهند داد؛ و بی‌تردید، این دیگری در اینجا نه در بستر جماعت مؤمنان یا مسلمانان، بلکه در سطح کلان خانواده بشری مطرح است. و البته ما امروزه نیاز داریم به اینکه علل این «کوتاهی»‌ها را بشناسیم و به فوریت، این «کوتاهی»‌ها را کوتاه کنیم. همچنین در اینجا مفتخریم به اینکه پذیرای جلیل‌امیدی هستیم که برایمان از پذیرش دیگران و رواداری عقاید و آرای آنان در نزد شافعی و شافعیه سخن خواهند گفت. منتظر می‌نشینیم تا بنیادها و نمودهای این رواداری را برایمان عرضه کنند. وی سرانجام به‌درستی در نتیجه کلام خویش چنین آورده است:

«درج اصول رواداری در ضمن سیاست‌گذاری‌های کلان و برنامه‌های عمومی توسعه و فراهم آوردن زمینه‌ها، پیش‌شرطها و سازوکارهای آموزش و ارتقای فرهنگ رواداری، وظایف دیگر دولت را تشکیل می‌دهند».

و اما سعید ماخانی از قاعده زرین در مسیحیت برایمان سخن خواهند گفت؛ قاعده‌ای زرین که چه در شکل

به جای پراکندن اندیشه‌هایی که تقابل و سیطره بر دیگری را رواج می‌دهند، احترام و تکریم دیگری را در محور نظر خویش جای دهند (در نزد ریکور، لویناس و ژان-لوک ماریون فرانسوی به عنوان نمونه).

و اما شیوه عمودی، یا بیش مرآتی نسبت به اشیاء طبیعی نیز حقیقی است در شیوه خویش (در حالی که آن اشیاء می‌توانند با عینی‌سازی، هریک از زاویه‌ای، موضوع علوم فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی قرار گیرند). هر چند ما بیش مرآتی را انسانی‌تر و در نتیجه، حقیقت آن را اصیل‌تر می‌دانیم، با این حال، واقعیت این است که در عمل، بیشتر با همان عینی‌سازی و سفت و سخت کردن حقیقت مواجه هستیم، خواه در نگاه دیندارانه و خواه در نگاه غیر دینی. در تکوین و بسط تاریخی ادیان، علوم مختلفی شکل گرفته‌اند که در این میان، تنها معرفت عرفانی می‌تواند ذیل شیوه عمودی جای گیرد.

از آنجا که موضوع «دیگری» فارغ از قواعد منظوری در توضیحات فوق نیست، بر آن بوده‌ایم که در این نشست، برای هر دو شیوه، جای بگذاریم و فرصت پدید آوریم، تا حسن طبع مخاطبان ما با ملاحظه مجموع سخنرانی‌ها به نحوی جامع تحریک شود و خود، سرانجام با در گفت‌وگو افتادن با سخنرانان، به نتیجه‌ای مناسب خویش برسند. در اینجا گفتارهای بانو اعوانی، و سروران پازوکی، رادپور و کوهکن در زمره شیوه عمودی جای می‌گیرد و گفتارهای باقی سخنرانان به‌ویژه، سروران جلیلی، اسکندری و ماخانی، عموماً در شیوه افقی. در این میان، گفتار کاوه بهبهانی، دو شخصیت، دو رهبر، را در مقابل هم قرار می‌دهد که یکی نگاه عمودی بر بینش وی غالب است و از ثمرات ابعادی از آن یعنی «سواراج» و «آهیمسا»- آن‌گونه که در نگاه وی نمایان شده است- برای کسب استقلال سرزمین خویش بهره می‌گیرد، و دیگری واجد بینشی افراطی در سطحی افقی است که به چه فجایع بر مردمان سرزمینش منجر نمی‌شود. این مقابله عالمانه بسیار درس‌آموز است.

وجه مشترک همه سخنرانی‌ها این است که با یک نگاه تحلیلی و ترکیبی به موضوعات پرداخته‌اند و این، معیار ما بوده است؛ صرف عرضه یک سری داده تا با تبیین و توضیح همراه نشود، به هیچ کاری نمی‌آید؛ یکی از نمونه‌های موفق در این خصوص، کار رحمانی است که داده‌های اجتماعی را در بستر ایران با تحلیل مناسب جامعه‌شناختی همراه کرده است. و اسکندری نیز

و گاه متقابل، ایزوتسو، حائری و کرین، که هر سه نیز بخشی از تاریخ این مؤسسه هستند، رقم خورده است؛ در جمع ما نیز بخشی از سخنان غلامرضا زکیانی واجد اشاراتی تطبیقی خواهد بود. شرق‌شناسان به‌ویژه با اثر ادوارد سعید، همواره مورد سوء ظن بوده‌اند، کوهکن در اینجا دیگری را از منظر کرین، از نظرگاه یک فیلسوف-مستشرق که معروف است که شرق را بهتر از خود شرقیان به آنان معرفی می‌کند، طرح خواهد کرد. علی حسینی‌خانی مقاله‌ای دربارهٔ ویتگنشتاین و دیویدسون، با بهره‌گرفتن از صورت‌بندی‌ای ویژه از استدلال علیه زبان خصوصی عرضه می‌کند و بر ضرورت وجود دیگری برهان خواهد آورد. باید دیگری‌ای باشد تا گویندهٔ مورد نظر بتواند با وی ارتباط زبانی برقرار کند و درستی واکنش‌های خود را در نسبت با واکنش‌های وی بسنجد. وانگهی خوشحالیم که بانویی ایرانی، بانویی هم‌وطن، زهرا دنیایی، از شرق فرنگ، از دانشگاه فرایبورگ، از آنجا که هوسرل، پدیدآور پدیدارشناسی صاحب کرسی فلسفه بود و والدنفلز، پدیدارشناس معاصر، گنجینهٔ علمی خود را بدانجا اهدا کرده است، با سخن گفتن از این دو با موضوع «پاسخ دیگری-نگاهی پدیدارشناسانه» با ما خواهد بود.

در این میان، علی‌اصغر مصلح، به خوبی و به درستی، از «در میانهٔ «من» و «دیگری»» سخن خواهد گفت؛ از میانه‌ای که در آنجا من و دیگری با هم دیده می‌شوند. بیفزاییم که در این مسیر، زبان فارسی نیز می‌تواند به خوبی یاریگر ما باشد، چرا که واجد ضمیر انعکاسی «خود» است که با اول شخص و دوم شخص و سوم شخص، با همه صرف می‌شود، با همه است در عین حال که صرفاً هیچ یک نیست؛ و به‌ویژه باید پای فشرده بر این نکته که فقط من نیست. سرانجام اینکه در «من و جز من»، من آنچنان نامتعیین و استعلایی و در عین حال درون‌مان است، که ابراهیمی دینانی، به‌گونه‌ای جالب «از آنچه من خوانده می‌شود» و «آنچه جز من است»، سخن به میان می‌آورد. وانگهی اگر بتوان از زاویه‌ای نگریست که برای امور و اشیاء به دنبال یافتن پدر و مادر است (نظیر دیدگاه آباء علوی و امهات سفلی در حوزه جهان‌شناسی)، شاید بتوان کیرکگور را پدر اگزیستانسیالیست دانست. بانو راضیه زینلی به نسبت‌های خود و دیگری در اندیشهٔ وی می‌پردازد.

در این میان نثر نوشتار و صورت ساختاری مقالات، از مقاله‌ای به مقالهٔ دیگر به طور خیلی طبیعی متفاوت است.

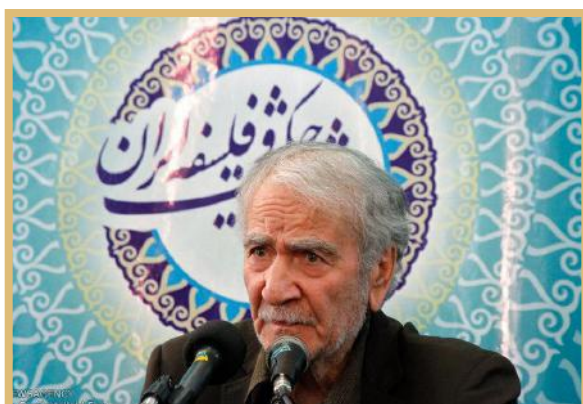
ایجابی و چه در شکل سلبی‌اش، در اسلام، و در نزد امامان شیعی نیز سابقه‌ای بلند دارد. به نظر می‌رسد که این قاعده می‌تواند یکی از ستون‌های یک نظریهٔ استوار در باب دیگری در بطن امامیه باشد که بی‌تردید باید پدید آید. و اما از سوی دیگر، یک امر مهم، تطفن به تحوّل و تکوّن تاریخی عقاید دینی است. در این میان، یک امر ویژه توجه به بستر شکل‌گیری عقاید به نحو عام، و بستر نزول وحی به نحو خاص است؛ امری که محمدعلی امیرمعزی، استاد دانشگاه سوربن، با کتاب پراهمیت «قرآن موّرخان»^۲، گامی بلند در گشودن راه آن برداشته است. در جمع ما، غلامرضا زکیانی به طور خاص بخشی از سخن خود را به موضوع نقش دیگری در شکل‌گیری تاریخی تفکر امامیه (به طور خاص، نقش شیخ مفید در تنقیح کلام دوازده امامی) اختصاص داده است؛ منتظر می‌نشینیم و نیوشای سخنان ایشان می‌گردیم.

و اما در خصوص سخنرانی‌های فلسفی: ابراهیمی دینانی را باید از پیشگامان اندیشه‌ورزی در باب موضوع دیگری از زاویهٔ فلسفهٔ سنتی ایران دانست؛ کتاب «من و جز من» ایشان دقیقاً بسیاری در این خصوص در اختیار می‌نهد، هرچند به نظر می‌رسد که طرح تفصیلی چند دقیقه با شواهد و تطبیقات، بهتر از طرح اشاره‌وار دقیق بسیار باشد. ایشان با جسارت تا بدانجا پیش می‌روند که اعلان می‌دارند که: مسألهٔ «من» و «جز من»، اصل‌الاصول به شمار می‌آید که قبل از آن هیچ مسأله‌ای در این عالم قابل طرح نیست. سید حمید طالب‌زاده، «دیگری» را بر حسب حکمت متعالیه طرح خواهند کرد. تحولی بنیادی که ملاصدرا در دل سنت فلسفه اسلامی پدید آورد، امکانات فراوانی را در برابر فلسفه‌ورزان می‌نهد تا بتوانند ابعاد تازه‌ای را از این نگرش جدید آشکار سازند. وی بدین ترتیب، به قسم دیگری از ربط رهنمون شده است که آن را «ترابط» نامیده است. وی بر این

اساس به این نتیجهٔ مهم رسیده است که «انسان در انزوا و عزلت خویش از انسانیت خود تهی می‌شود. انسان ذاتاً با است و بامعرف غیری است که هر شخص را به انسانیت مرتبط می‌کند و جزء را در نسبت با کل قرار می‌دهد». با این حال، از آنجا که فلسفه، علمی عقل‌محور و استدلالی است، فلسفهٔ غرب و فلسفهٔ اسلامی می‌تواند در گفت و گو بیفتند، و هر یک از دیگری چیزی یاد بگیرد؛ نمونه‌هایی از این گفتگوی موفق در سه شخصیت شاخص، متفاوت

و قاطعی برای آن نمی‌توان متصور شد، می‌تواند به شرط رعایت برخی قواعد کلی و متداول در امروز، مقبول افتد. به این ترتیب، ما کمینه ویرایش را بر مقالات همراهان این همایش انجام داده‌ایم و در نتیجه می‌توان مطمئن بود که متن‌ها کمابیش با نشر و نوشتار خود نویسنده می‌باشد.

برخی نویسندگان تأکید داشتند که بر متن آنها هیچ گونه ویرایشی اعمال نگردد و مقاله‌شان «به مسلخ ویراستاری فرستاده نشود». خواستی، که با توجه به تاریخی که نگارش زبان فارسی پشت سر گذاشته است و دستور نگارش دقیق



و بنظر من ان همه خوابی و اعتقد انها آلاتی استعمالی حاجات لولا تلك حاجات لما اخرج الله الى الاول
 اينا انا و لست شي و لعمري ما سلف من ذكره **فنعقول لو خلق انسان** دفعة واحدة و خلق متباين الاطراف
 و لم يصير اطرافه و اتفق ان لم يمشي و لانا ناست و لم يسمع صوتا جلا و جود جلا و لم يمشي شيئا واحدا
 مع جبل جميع ذلك و لولا الله ما بعينه هو المعلوم و ليست يده ان يمشي و لولا الله ما بعينه هو المعلوم و ليست يده ان يمشي



همایش بین المللی انسان شناسی در حکمت

International Conference on
 Philosophical Anthropology in Ibn Sina

زمان برگزاری: ۱۷ - ۲۰ بهمن ۱۴۰۰

Conference Date: 6th - 9th February 2022

معاونت علمی و فناوری
 ریاست جمهوری

وبگاه همایش: IBSIC.irip.ac.ir
 ایمیل همایش: IBSIC@irip.ac.ir
 ایمیل همایش: IBSIC2021@gmail.com

همایش بین‌المللی

«انسان‌شناسی در حکمت ابن‌سینا»

همایش بین‌المللی «انسان‌شناسی در حکمت ابن‌سینا» در روزهای ۱۷ الی ۲۰ بهمن ۱۴۰۰ به صورت مجازی و به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. علاوه بر مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، دانشگاه تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، دانشگاه شهید بهشتی، دانشگاه الزهرا و انجمن حکمت و فلسفه ایران در برگزاری این همایش مشارکت داشته‌اند. مراحل اجرائی و علمی همایش از دی‌ماه سال ۱۳۹۹ شروع شد و دستاوردهای علمی و پژوهشی این همایش طی این چهار روز به صورت مجازی ارائه شد. این سخنرانی‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی و در قالب یک افتتاحیه، هشت پنل و یک اختتامیه ارائه گردید.

سخنرانان و عنوان سخنرانی‌های همایش بین‌المللی «انسان‌شناسی در حکمت ابن‌سینا» به قرار زیر است:

عنوان پنل: افتتاحیه یکشنبه، ۱۷ بهمن ۱۴۰۰		
۱	احمد حسین شریفی (رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)	نطق افتتاحیه
۲	محمدجواد هراتی (قائم مقام وزیر علوم در امور علوم انسانی)	نطق افتتاحیه
۳	سید محمود یوسف ثانی (مدیر همایش بین‌المللی انسان‌شناسی در حکمت ابن‌سینا)	نطق افتتاحیه
۴	لیلا کیان‌خواه محمدجواد اسماعیلی (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)	نطق افتتاحیه
۵	سید حمید طالب‌زاده (دانشگاه تهران)	اندیشیدن از «کلی طبیعی» ابن‌سینا تا «کوگیتو»ی دکارت

عنوان پنل: علم النفس (۱)

مدیر پنل: لیلا کیانخواه (مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

یکشنبه، ۱۷ بهمن ۱۴۰۰

۱	علی شیروانی	برهانی تازه بر اساس «انسان معلق در فضا»ی ابن سینا با الهام از برهان دکارت بر اصالت نفس
۲	مجید احسن	چالش سینوی در مسئله حدوث نفس و بازسازی صدرایی آن
۳	مهدی ذاکری	روش ابن سینا در نفس شناسی
۴	علی مخبر	محک براهین تجرد نفس در فلسفه ابن سینا
۵	سید جمال الدین میرشرف الدین	تعلیق انسان در فضای سینوی
۶	سید محمد منافیان	جایگاه میانی علم النفس در علم شناسی
۷	حبیبه مولانپناه	نقد و بررسی مبانی و پیامدهای «انسان معلق در فضا» از دیدگاه ابن سینا

Panel chair: Mohammad Javad Esmaeili (Iranian Institute of Philosophy)

February 7, 2022 (Monday)

1	Nadia Maftuni (Tehran University)	Ibn Sina Developing Farabi's Theory of Perceptual Faculties
2	Ahmad Hosseini (Shahid Madani University)	The Printaphysics of the Flying Man: Towards a New Reading of Avicenna's al-Isharat wa al-Tanbihat
3	Peter Nuikie (University of Belgrade)	The Canon of Medicine: Avicenna's Principles for Maintaining Health
4	Shahrzad Irrannejad (Johannes Gutenberg University of Mains)	Metaphors and The Faculties of the Soul: The Inner Senses in Dānešnāme-ye 'Alā'ī
5	Ehsan Karimi (Allameh Tabataba'ii University)	Ibn Sina's Metaphysics of Human Subjectivity

6	Abdullah Basaran (Hitit University of Turkey)	Avicenna on place

عنوان پنل: علم النفس (۲) مدیر پنل: حسین حمداللهی سه‌شنبه، ۱۹ بهمن ۱۴۰۰		
۱	شهناز شایان‌فر	قوة متصرفه و نقش آن در استكمال نفس
۲	امیرحسین منصوری نوری	تبیین چگونگی نقش آفرینی بدن در حصول علم برای نفس با تکیه بر آرای ابن سینا
۳	سیدعمار کلانتر	خیال منتشر در آثار ابن سینا
۴	سیدحامد هاشمی	رابطه نفس و معقولات در آثار ابن سینا: تحلیل متون و رفع تناقض‌های ظاهری
۵	علی افضل‌ی	مقایسه «عقل اول» در فلسفه ابن سینا، با «عقل» و «روح» پیامبر اکرم «صلوات الله علیه»، به عنوان «نخستین مخلوق» در آموزه‌های اسلامی

عنوان پنل: انسان و دین مدیر پنل: حسین بی‌طرف سه‌شنبه، ۱۹ بهمن ۱۴۰۰		
۱	فرزانه ذوالحسنی	مبانی معرفت‌شناختی سینوی در ابلاغ وحی
۲	مرتضی پویان	امکان عقلی نبوت انسان در ساحت وجود و جامعه از منظر ابن سینا
۳	حسین بی‌طرف	اشکالات توماس آکوئینی به ابن سینا در مسئله نبوت

عنوان پنل: سیاست
مدیر پنل: سعید ماخانی
سه‌شنبه، ۱۹ بهمن ۱۴۰۰

۱	علی لاریجانی	حکمرانی مطلوب از دیدگاه شیخ الرئيس ابن سینا
۲	میثم سفیدخوش	تحلیلی بر اندیشه سیاسی و تربیتی ابن سینا بر اساس کتاب خطابه وی
۳	طیبه محمدی کیا	شکل‌گیری سیاست و انسان سیاسی در اندیشه سینایی

عنوان پنل: اخلاق
مدیر پنل: مصطفی زالی
چهارشنبه، ۲۰ بهمن ۱۴۰۰

۱	مصطفی زالی	چهار خوانش رقیب از فرااخلاق سینوی
۲	عبدالله صلواتی	تمهیدی بر اخلاق عرفانی در حکمت سینوی
۳	محمد هانی جعفری ان	گذرا از کارکرد مفهوم خلق در اندیشه ابن سینا و طرح اخلاق مبتنی بر خالق
۴	بهروز محمدی منفرد	تقلیل گرائی فوق طبیعت گرایانه در اندیشه فرااخلاقی ابن سینا

عنوان پنل: اختتامیه
چهارشنبه، ۲۰ بهمن ۱۴۰۰

۱	Amos Bertolacci (Scuola IMT Alti Studi Lucca)	Things That No Eye Has Ever Seen and No Ear Has Ever Heard: Avicenna in the Epistemic Limits of the Revealed Religion, Between Islam and Christianity
۲	حسین معصومی همدانی (مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)	بررسی تطبیقی نظریه ادراک ابن سینا و ابن هیثم

برهانی تازه بر اساس «انسان معلق در فضا»ی ابن سینا

و با الهام از برهان دکارت بر اصالت نفس

علی شیروانی

(پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

وجود نفس را نیز ثابت می‌کند. ولی به نظر می‌رسد در تقریر او نیز برخی از اشکال‌ها همچنان باقی مانده است. در این مقاله، ابتدا برهان دکارت و نیز تقریر نوین سوئینبرن را گزارش، و سپس آن را نقد و ارزیابی می‌کنیم. آنگاه برهان «انسان معلق در فضا»ی ابن سینا را معرفی، و آن را با برهان دکارت مقایسه می‌کنیم و در پایان، تقریری از برهان انسان معلق در فضای ابن سینا که می‌توان آن را «برهانی نوین بر اصالت نفس با الهام از سخنان ابن سینا، دکارت و سوئینبرن» نامید، ارائه می‌دهیم که به نظر می‌رسد از برهان دکارت و تقریر سوئینبرن ساده‌تر و استوارتر، و از اشکال‌های یادشده مصون است.

آنچه هر انسانی با واژه «من» از آن یاد می‌کند چیست: نفس است یا بدن است یا هر دو؟ دکارت و ابن سینا هر دو به دیدگاه اول - که آن را «اصالت نفس» می‌خوانیم - قائل‌اند و بر آن استدلال می‌کنند. دکارت در گفتار در روش، در پی رسیدن به اصل «می‌اندیشم، پس هستم»، برهانی برای اثبات اصالت نفس اقامه کرده است که سوئینبرن، فیلسوف دین معاصر، صورت منطقی آن را ارائه می‌کند و سپس می‌گوید: این استدلال تنها اثبات می‌کند که نفس «شرط کافی» برای وجود داشتن «من» است و نه شرط لازم. از این‌رو، خودش تقریری نو از آن ارائه می‌دهد که به باور او «شرط لازم بودن»



چالش سینوی در مسئله حدوث نفس و بازسازی صدرایی آن

مجید احسن

استاد مدعو گروه فلسفه دانشگاه تهران

عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)

میلاد نوری

پژوهشگر و مدرس فلسفه

گرفته است که امکان دفاع از مدعیات سینوی بر مبنای بنیان‌های فلسفی وی به نظر ناممکن آمده و نیازمند تجدید نظرند. حکمت متعالیه صدرایی در عین همراهی با اصل تعدد و حدوث نفوس، با دفاع از قاعده مذکور طرح سینوی در این رابطه را دچار چالش می‌شمارد و در پی بازسازی آن برمی‌آید. پژوهش حاضر تلاش می‌کند با روشی تحلیلی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای این مسئله، چالش‌های سینوی در مسئله حدوث نفس، و بازسازی آن نزد صدرالمتهلین را مورد بررسی قرار می‌دهد. بر این اساس، تلاش شده است تا ضمن بیان دلایل وحدت یا کثرت نفوس بر مبنای قاعده عقلی مورد اشاره، اشکالات وارد بر دلایل قاعده و پاسخ‌های طرح‌شده بیان شود و راهی نو در حل چالش‌های سینوی در مسئله حدوث نفس پیموده شود.

واژگان کلیدی: حدوث نفس، وحدت و تعدد نفوس، امکان استعدادی، ابن سینا، ملاصدرا

مسئله حدوث و قدم نفس انسانی با سابقه تاریخی طولانی‌اش از یونان باستان تا دوران کنونی جزو مهمترین مسائل فلسفی بوده است. دیدگاه افلاطونی قدم نفس گاه بر مبنای عکس نقیض قاعده «کل حادث مسبوق بقوة و مادة» تبیین شده و گاه بر مبنای آن بر وحدت نفوس استدلال شده است. اما نکته اینجاست که اصل این قاعده علاوه بر این که مورد اشکالاتی در سنت فلسفه اسلامی قرار گرفته، زمینه‌ای برای معرفی بدن به عنوان وجه ترجیح حدوث روحانی نفس نزد ابن سینا بوده است، علاوه بر این که این بدن خود به عنوان ماده کثرت نفوس معرفی شده است؛ وی به بیان اشکالات دیدگاه وحدت نفوس اکتفاء نکرده و با اشاره به ویژگی‌های نفسانی نشان می‌دهد که این ویژگی‌ها جز با ارجاع به کثرت نفوس قابل تبیین نیستند. با اثبات بطلان وحدت نفوس، مقدمه لازم برای استدلال ابن سینا بر حدوث نفوس فراهم می‌گردد. دیدگاه سینوی در این باب مورد اشکالات متفکران مختلفی قرار



محک بر اهین تجرد نفس در فلسفه ابن سینا

علی مخبر

(دکترای فلسفه مشاء)

نفسانی و سوء ارتباط نفس و بدن معرفی می‌کند. از سوی دیگر امروزه در پرتو پیشرفت‌های عظیمی که در بیولوژی مولکولی و علوم شناختی رخ داده و همچنین رویکردهای جدید مطرح شده در فلسفه ذهن معاصر، مبحث تجرد نفس آنطور که قدما مطرح می‌کردند با چالش‌ها و چشم‌اندازهای جدیدی مواجه شده است. رویکردهایی همچون فیزیکیسم، رفتارگرایی، کارکردگرایی، نوحاسته‌گرایی و دوگانه‌انگاری دکارتی با تفسیرهای متعدداش دیدگاه‌های جدیدی در باب ماهیت نفس و رابطه نفس و بدن مطرح کرده‌اند. همچنین در علوم شناختی نشان داده می‌شود که همه فعالیت‌های روانی در نهایت ناشی از فرآیندهای بیولوژیک مغز در سطح عصبی و ارتباط نورونی است و نظریه نفس و روان استعاره‌ای بیش نیست. در این نوشتار تلاش می‌کنم که بر مبنای یافته‌های دانش تجربی و دیدگاه‌های متافیزیکی معاصر فلسفه ذهن، ادله تجرد نفس را مورد ارزیابی قرار دهم. هدف از این نوشته نشان دادن ارزش علمی این براهین در پرتو دانش‌های تجربی و دیدگاه‌های فلسفی معاصر است و نتیجه آن بازخوانی معاصرانه فلسفه ابن سینا در این مسأله است.

مسأله تجرد نفس و خلود آن از اهم مسائل فلسفه ابن سینا است. ابن سینا دلایل متنوعی در اثبات تجرد نفس ناطقه و مفارقت آن از ماده اقامه کرده است؛ ادله‌ای که ریشه در مبانی طبیعیاتی و متافیزیکی وی دارند. ابن سینا مباحث نفس را در کتاب طبیعیات شفا ذکر کرده و آن را حد فاصل مباحث طبیعیات و الهیات دانسته است. به نظر او نفس‌شناسی ارتباط اساسی با شناخت بدن و خصوصیات آن دارد و صرفاً یک مبحث متافیزیکی نیست. از نظر ابن سینا نفس ناطقه جوهری مجرد و غیر تام است که به واسطه ضعفی که در ذاتش راه یافته، نیازمند ارتباط با بدنی مادی است و از راه این ارتباط، تدبیر و تصرف بدن است که نفس کمالات وجودی‌اش را به دست آورده و تکامل می‌یابد. ابن سینا با ارائه دلایل متنوعی که هریک ناظر به جنبه‌ای از این نظریه پیچیده و فلسفی در باب نفس و ارتباط آن با بدن است، تلاش می‌کند نشان دهد که نفس ناطقه در عین جوهریت و ذات عقلانی مستقل، موجودی وابسته به بدن و در ارتباط با بدن است و حتی دانش پزشکی را براساس چنین علم‌النفسی پی‌ریزی می‌کند؛ بدین معنا که بسیاری از بیماری‌ها را نتیجه اختلال

تعلیق انسان در فضای سینوی

سیدجمال‌الدین میرشرف‌الدین

دانش آموخته فلسفه دانشگاه تهران

دانشگاه ادیان و مذاهب

در وضع تعلیق، با خلوص ذاتی‌اش و رسته از عوارض خارجی و متعین و در قالب خودآگاهی محض «من» نامقید و مطلق، پدیدار می‌شود بلکه حقیقت انسان در گوهر خویش همین است. «من»، در گوهر خویش و بذاته، مطلق و نامقید به تعینات سلبی است. بنابراین «من»، بذاته همان وصف ذاتی را دارد که در وضع تعلیق به درستی ظاهر می‌شود. «من» سینوی، خود، معلق است. تعلیق، وصف تجربه‌ی خیالی یا فرضی ذهنی یا آزمونی مصنوعی نیست، تعلیق، وضعیت طبیعی و ضروری «من» حقیقی انسانی در تجربه ناب آن در تفکر ابن سیناست. از این رو حقیقت «من»

تصویر سینوی انسان معلق در فضا درست به جهت وضع معلق آن می‌تواند منشا تفاسیر متفاوتی باشد اما آنچه خود وی پیش از هر چیز از این تصویرگری ارائه می‌کند تجربه‌ای تصویری از حقیقت هویت انسانی است. در این تجربه دوگام اصلی برداشته می‌شود: نخست اموری چون بدن، جهان، عمل و جامعه و ... در فضایی خلاگونه سلب می‌شود تا در گام بعدی، «من» انسانی مستقل از این حیثیات و خودبنیاد، با خویشتن مواجهه شده و نخست بدهت انکارناپذیر هستی خود و سپس آگاهی محض به مثابه مضمون صرف هویت خویش را دریابد. حقیقت انسان نه فقط

همایش بین‌المللی انسان‌شناسی

در حکمت ابن سینا

در عوارض آن در دانش‌های عملی چندان اهمیتی ندارد. از منظر این تعینات، بررسی انسان به نحو مطلق، مطالعه آن در وضعیتی معلق است اما مسئله درست همین است که بوعلی درک راستین حقیقت انسان را در تجربه ذهنی فضای معلق می‌بیند. انسان معلق در فضا، ترسیم چهره حقیقی انسان است چون انسان در فضای سینوی خود معلق است.

کلیدواژه‌ها: تعلیق، انسان، هویت، فضا، من، دیگری، عمل، بدن

انسانی در تفکر سینوی، تنها در وضع تعلیق به درستی دریافت نمی‌شود بلکه اصلاً حقیقت آن «معلق» است. نشان تعلیق «من» انسانی و هویت انسانی در تفکر بوعلی آن است که وی حقیقت انسان را به نحوی مطلق و محض و در ضمن دانش‌های نظری جستجو می‌کند و پرداخت به انسان به نحو مقید و جزئی و در ضمن دانش‌های عملی، و دیگر علوم، بررسی عوارض، تعینات و حیثیات ثانوی برخاسته از هویت اصلی انسانی است و بوعلی باورمند به شناخت جوهر انسان از طریق دانش‌های نظری به تامل

نقد و بررسی مبانی و پیامدهای انسان معلق

در فضا از دیدگاه ابن سینا

علی اصغر جعفری و لنی

(عضو هیئت علمی دانشگاه شهید مطهری)

حبیبه مولاناه

(دانشگاه شهید مطهری)

سینا صرفاً می‌توان گفت که «هست»، اما نمی‌توان گفت که «می‌داند که هست». با توجه به اینکه انسان معلق در فضا در ابتدای خلقت خود می‌باشد و ابن سینا نفس انسانی را حادث به حدوث بدن و در مرتبه عقل هیولانی و قوه محض می‌داند که فاقد هرگونه ادراکی است و با ادراک حسی بالفعل می‌شود، باید گفت انسان معلق در فضای ابن سینا صبغه وجودی دارد و در واقع ناظر به مقام حضور و وجود هستی صرف می‌باشد. علاوه بر این، ابن سینا با تأکید بر دو مقام شعور و شعور به شعور، بر این باور است که شعور در انسان معلق بالفعل و دائمی بوده اما شعور به شعور در آن بالقوه است. ازاینرو به نظر می‌رسد نفس در ابتدای خلقت گرچه حضور و ثبوت دارد اما نمی‌توان گفت که علم به خویش دارد؛ یعنی نفس در ابتدا فاقد توجه به خویش است و همین عدم توجه، مانع هرگونه ادراک حتی علم حضوری نفس به خود است. در واقع درباب انسان معلق در فضای ابن سینا صرفاً می‌توان گفت که «هست»، اما نمی‌توان گفت که «می‌داند که هست».

انسان معلق در فضا در نگاه ابن سینا برای اثبات وجود نفس، مجرد آن و مغایرت نفس با بدن طراحی شده است و حیث وجودی دارد؛ هر چند بسیاری پس از ابن سینا، این طرح را در حیث معرفتی به کار برده و بر این باورند که انسان معلق در فضای ابن سینا «می‌داند که هست». به نظر می‌رسد چنین برداشتی با مبانی ابن سینا، عبارات وی در آثار گوناگون و آنچه که خود او با انسان معلق در پی اثبات آن است، تعارض دارد؛ چراکه ابن سینا ادراک را از حسیات آغاز می‌کند و اولین مرحله عقل انسان را عقل هیولانی و قوه محض می‌داند، علاوه براین میان «شعور» که از همان ابتدا برای انسان بالفعل است با «شعور به شعور» تفاوت قائل است. او «شعور به شعور» را بالقوه می‌خواند که نیاز به اکتساب دارد، درحالی که «شعور» اولیه ما به نفس، همان وجود نفس ماست. لذا باید گفت که انسان معلق در فضا صرفاً هستی و حضور و وجود نفس است. ازاینرو به نظر می‌رسد نفس در ابتدای خلقت گرچه حضور و ثبوت دارد اما نمی‌توان گفت که علم به خویش دارد؛ یعنی نفس در ابتدا فاقد توجه به خویش است و همین عدم توجه، مانع هرگونه ادراک حتی علم حضوری نفس به خود است. در واقع درباب انسان معلق در فضای ابن

قوه متصرفه و نقش آن در استكمال نفس در حکمت سینی

شهناز شایان فر

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی

دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء (س)

واهمه می‌تواند جهانی زیبا و آبادگر یا زشت و ویرانگر بسازد؛ ۲. با کاستن از اشتغالات این جهانی، بهره بردن از فضاها و محیط‌ها و زمان‌های مناسب می‌توان قوه متصرفه را طوری مدیریت کرد که مزاحم قوه عاقله و کارویژه‌اش، یعنی تعقل و دریافت حقایق، نشود؛ ۳. افزون بر آن، در ساحت ایجابی، نفس ناطقه برای طراحی و مدیریت قیاس نیازمند به قوه متصرفه است؛ ۴. مدیریت قوه متصرفه در چهار فرایند تصرف صور، تصرف معانی، تصرف در صور و معانی توأمان، و محاکات بنحو غیرمستقیم و با فراهم کردن زمینه‌های مناسب امکان‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: نفس، ادراک، استكمال، قوای باطنی، قوه متصرفه، قوه مفکره، حکمت سینی.

قوة متصرفه به روایت ابن سینا، یکی از قوای باطنی نفس است که توأمان عهده‌دار «ادراک» و «فعل» است. این قوه در قیاس با نفس حیوانی، متخیله و در نسبت با نفس انسانی، مفکره و متفکره نام دارد. در بیشینه موارد، متصرفه، با سه‌گانه «محاکات» و «ترکیب» و «تجزیه» حقیقت را پوشیده یا پوشیده‌تر می‌کند و حقیقت پوشیده نیازمند تعبیر یا تأویل است، اما قوه متصرفه ارتیاض یافته یا معتدل می‌تواند معین مناسبی برای نفس ناطقه در دریافت حقایق و مدد رساندن به قوه عاقله برای به سرانجام رسیدن بموقع، بدون حاشیه و مستقیم مقاصد فکری باشد. پرسش اصلی این جستار این است: قوه متصرفه چه نقشی در استكمال نفس دارد؟ دستاورد این پژوهش عبارت است از: ۱. از کارکردهای قوه متصرفه، تولید و توسعه میراث فکری و تمدنی است که به مدد قوه عاقله یا قوه

رابطه نفس و معقولات در آثار ابن سینا:

تحلیل متون و رفع تناقض‌های ظاهری

سید حامد هاشمی

دانشجوی دکتری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی - مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

نظرات مطرح شده، ابتدا سعی شده است اصطلاحات مهم مربوط به این مسأله با نگاهی جامع به آثار ابن سینا تبیین شود و پس از بررسی رابطه نفس با قوای عقلی و نیز معناشناسی اتحاد عقل و عاقل و معقول از دیدگاه ابن سینا، به کیفیت رابطه نفس با معقولات در معیت بدن و مفارقت از آن پرداخته شود. در نهایت، چنین به نظر می‌رسد که عبارات ابن سینا در خصوص رابطه نفس با معقولات، هیچ تناقضی با هم ندارند و عدم توجه به معانی مختلف اتحاد در آثار او و نیز عدم تفکیک جهات گوناگونی که ابن سینا در خصوص رابطه نفس با معقولات بیان کرده است، منجر به توهم تناقض در مسأله مذکور شده است. ابن سینا اتحاد میان عقل و عاقل و معقول را اثبات می‌کند و آن را از جهتی شبیه اتحاد ماده و صورت می‌داند. از دیدگاه وی این اتحاد، در نفس همراه با بدن، با صورت معقول خاص و تا زمان عدم اعراض نفس از آن برقرار است، اما نفس با پیمودن مراحل کمال و پس از مفارقت از بدن، می‌تواند با دریافت دفعی همه معقولات و اتحاد با آنها خودش عالمی عقلی مطابق با عالم عینی شود.

ابن سینا در مواضع متعددی از آثارش، درباره رابطه نفس و معقولات آن سخن رانده است. برخی از شارحان آثار وی با توجه به تصریح ابن سینا در آثاری همچون الشفاء و الإشارات و التنبیهات، وی را از منکران اتحاد عاقل و معقول دانسته‌اند، اما برخی دیگر با نگاهی جامع به آثار او، به تناقض در عبارات برخورده‌اند؛ ایشان با توجه به برخی از عبارات، خصوصاً در کتاب المبدأ والمعاد، ابن سینا را قائل به اتحاد صور معقوله با نفس، و با ملاحظه عباراتی دیگر، خصوصاً در الشفاء و الإشارات و التنبیهات، وی را از منکران سرسخت این نظریه یافته‌اند. ظاهراً در میان قدما، شهاب الدین سهروردی اولین شخصی است که این تناقض را مطرح کرده و پس از وی فیلسوفان مشهوری همچون غزالی، نصیرالدین طوسی، ملاصدرا و از معاصران، حسن‌زاده آملی از آن یاد کرده‌اند. برخی از فیلسوفان مذکور برای رفع تناقض‌های مطرح شده، نظرات یا احتمالاتی همچون استدلال بر مبنای مسائین و استبصار را مطرح کرده‌اند که با توجه به شواهد برون متنی و درون متنی، اشکالات اساسی به آنها وارد بوده و قابل پذیرش نیستند. در این مقاله پس از ارزیابی

امکان عقلی نبوت انسان در ساحت وجود و جامعه از منظر ابن سینا

مرتضی پویان

دانشگاه ادیان و مذاهب

نبوت عقلی انسانی نبی در جامعه خارجی انسان است. موضوع اول را ابن سینا با ۶ مقدمه در رساله النبوه به اثبات رساند. ولی موضوع دوم را نخست فارابی و سپس ابن سینا با مقدمات متعددی ثابت کردند. با این تفاوت که ابن سینا به صراحت تعبیر به نبی می آورد ولی فارابی به جای نبی تعبیر به رئیس اول می کند. لکن مقدمات عقلی که شیخ برای اثبات آن می آورد حکایت دارد که در این موضوع متأثر از فارابی نیست بلکه دلایل و مقدمات منحصر به فرد خود را ذکر می کند. و لذا می توان نتیجه گرفت که در تبیین امکان عقلی نبوت انسان در جامعه دو دلیل و راه مجزا از یکدیگر برای اثبات آن وجود دارد: یک دلیل متعلق به فارابی و دلیل دیگر متعلق به ابن سیناست. در این مقاله به واکاوی و تبیین تحلیلی این مقدمات و ترتیب آنها پرداختیم.

کلیدواژه ها: فارابی، ابن سینا، نبی، عقل مستفاد، رئیس اول، عقل فعال

نبوت به مثابه امری اعتقادی قابلیت آن را دارد که از منظر صرفاً عقلی مورد نفی یا اثبات قرار گیرد. در میان فیلسوفان اسلامی، فارابی و ابن سینا برای نخستین بار به اثبات امکان عقلی نبوت انسانی مبادرت ورزیدند. فارابی در السیاسة المدنیة به موضوع امکان و ضرورت عقلی نبی در جامعه انسانی اقدام کرد. اما ابن سینا علاوه بر این موضوع، که در الهیات شفا به آن پرداخت، در رساله ای مستقل به نام «فی اثبات النبوه و تأویل رموزهم و امثالهم» امکان عقلی نبوت در انسان را نیز اثبات کرد. شیخ در این رساله چند مطلب را عقلاً تبیین و اثبات کرد نخست امکان عقلی نبوت انسان سپس وحی عقلاً به چه معناست و در نهایت ملک و حامل وحی کیست. بنابراین دو موضوع عقلی در باب نبوت انسان از جانب ایندو فیلسوف مطرح شد: نخست در مقام اثبات است؛ یعنی اصل امکان عقلی نبوت در انسان و نه موجودات دیگر. و دوم در مقام ثبوت است؛ یعنی امکان و



اشکالات توماس آکوئینی به ابن سینا

در مسئله نبوت طبیعی

حسین بی طرف

دانشجوی دکتری موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی - مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

ابن سینا تلاش دارد از نبوت تبیینی عقلانی، متافیزیکی و طبیعی ارائه دهد. از نظر او وحی، نتیجه‌ی صفای روح و شدت اتصال نفس به عقل فعال است، و در واقع عقل نبی برای دریافت حقایق و حیانی صعود می‌کند، و حقایق در نفس او متمثل می‌شود. او حتی برای معجزه و کرامات انبیا و اولیا، تبیین عقلانی و انتولوژیک ارائه می‌دهد، و این امور را نتیجه‌ی شباهت نفس به مبادی می‌داند. بسیاری از آثار ابن سینا از جمله نفس شفا و الهیات شفا در زمان نهضت ترجمه به زبان لاتینی ترجمه شد، و اروپایی‌ها با نظریه‌ی نبوت ابن سینا و برخی دیگر فیلسوفان مسلمان آشنا شدند. فیلسوفان قرون وسطا معمولاً نظریه‌ی نبوت طبیعی را به فیلسوفان

مسلمان نسبت می‌دادند و فیلسوفان قرون وسطایی در آثار خود به این نظریه می‌پرداختند. توماس آکوئینی از جمله فیلسوفانی است که در آثارش نظریه‌ی نبوت طبیعی را نقد کرده است. توماس در «جامع الهیات» و کتاب «درباره‌ی حقیقت» نظریه‌ی نبوت طبیعی را رد می‌کند و به آن اشکالاتی وارد می‌کند. او در کتاب «درباره‌ی حقیقت» صراحتاً از ابن سینا نام می‌برد و اشکالات نظریه‌ی او را مطرح می‌کند. توماس معتقد است نظریه‌ی نبوت طبیعی در تبیین پدیده‌ی وحی ناتوان است چراکه وحی در واقع عطیه‌ی الهی است، و به اراده‌ی خداوند وابسته است. از نظر توماس نظریه‌ی نبوت طبیعی نمی‌تواند وحیی را که که

دینی تبیین عقلانی و متافیزیکی ارائه دهد، و تعارض عقل و دین را نمی‌پذیرفته است؛ بلکه در پی ایجاد وحدت بین عقل و دین بوده است. نکته‌ی دیگر این است که در دین مسیحیت عقائدی وجود داشته است که اساساً پذیرش عقلانی آن‌ها کار دشواری است، یعنی متکلمین و فیلسوفان مسیحی از همان ابتدا تعارض عقل و نقل را جدی می‌دیده‌اند و برخی از آن‌ها فهم حقایق دینی را منوط به ایمان می‌دانستند. اینکه عیسی پسر خداست، و در عین حال تجسد خدا بر روی زمین است، و از مادری باکره به دنیا آمده و برخی عقائد دیگر چندان قابلیت تبیین عقلانی و طبیعی نداشته‌اند. اما به عکس از منظر تاریخ فلسفه و کلام، مجال تبیین عقلانی حقایق دینی و تاویل آن برای ابن‌سینا میسر بوده است.

کتاب مقدس می‌گوید تبیین کند، و در این صورت وحی را باید به استعداد نبی مرتبط بدانیم، و اگر استعداد فراهم باشد، وحی حتمی است؛ اما این با متون دینی تعارض دارد، و در این نظریه «اراده‌ی الهی» جایگاهی ندارد. او معجزه را نیز پدیده‌ای فراعقلی و فراطبیعی می‌داند که اساساً عقل نمی‌تواند را آن تبیین کند، و در این مسئله نیز با ابن‌سینا مخالفت می‌کند. توماس می‌گوید در نظریه‌ی نبوت طبیعی «قدرت الهی» و «اراده‌ی الهی» ندیده گرفته شده است، معجزه به وسیله‌ی خداوند رخ می‌دهد نه قدرت نبی. حاصل سخن آنکه به نظر می‌آید برای توماس توجیه متن مقدس بسیار مهم بوده است، و اساساً در پی این نبوده است که از حقایق دینی تبیین عقلانی و متافیزیکی ارائه دهد، و معتقد بوده است که برخی امور را نمی‌توان با عقل تبیین کرد و باید به آن‌ها ایمان آورد. به عکس تمام همت ابن‌سینا بر این بوده است که از حقایق



جدایی منطق از علم النفس: ابن‌سینا در برابر مکاتب مغربی

مهدی کلپور روزبهانی

عضو هیأت علمی دانشگاه صنعتی امیر کبیر گروه معارف و علوم انسانی

عضو هیئت علمی دانشگاه امیرکبیر

سخن او در اینجا ابونصر فارابی و/ یا شاگردان مکتب وی مانند یحیی بن عدی است. با این همه دیدگاه یادشده تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد، زیرا ضرورت زبان برای منطق و عدم ضرورت آن را همراه با هم بیان می‌کند. لذا مورد پرسش شاگردان ابن‌سینا واقع شده و بحثی را در مباحثات (بند ۵۷۹ به بعد) برانگیخته است؛ هرچند که ابن‌سینا با ارجاع به مدخل منطق شفا همچنان بر موضع خود پای فشرده است. این بحث را از دو سوی دیگر نیز می‌توان پی گرفت. یکی اینکه آیا ابن‌سینا در نظریه‌پردازی‌های بعدی خود که در آثار متأخر وی منعکس شده بر همین موضع باقی مانده است؟ تردید جدی در این زمینه وجود دارد و به نظر می‌رسد که او به سمت طرح منعطف‌تری از رابطه میان زبان و منطق رفته است. دیگر اینکه در عمل و بدان هنگام که ابن‌سینا تقریری از علم منطق را به فارسی نگاشته آیا توانسته است از امور زبانی برکنار بماند؟ این بررسی، آزمونی در عمل است و نشان خواهد داد منطق آنگاه که با الفاظی دیگر نوشته شود تا چه اندازه «همان» منطق خواهد ماند.

ابن‌سینا در طول حیات خود نسبت به امور زبانی دغدغه داشته و این امر در آثار او آشکارا دیده می‌شود، از «أسباب حدوث الحروف» که از سنخ مطالعات زبان‌شناسی است تا «لسان العرب» که اثری لغوی است. از منظر فلسفی، رابطه زبان با علوم عقلی و ابزار آنها که منطق است محوری خواهد بود. ابن‌سینا در مدخل منطق شفا (۴.۱) نظریه‌ای بدیع در دوران خود و به‌غایت رادیکال در این زمینه ابراز داشته است: منطق را به خودی خود با امور زبانی کاری نیست. یعنی به عنوان نمونه وی در برابر این دیدگاه می‌ایستد که زبان یونانی در مورد ارسطو یا زبان عربی در مورد منطق اسلامی، حضوری ذاتی در علم منطق داشته باشند. در عین حال ابن‌سینا توضیح می‌دهد که پرداختن به زبان در علم منطق ضروری است، البته بالعرض و تنها از این رو که زبان قالبی برای ادای معانی فکری است. اگر راهی برای کاوش‌های فکری یافت شود که وابسته به الفاظ نباشد، در این صورت منطق‌دان از پرداختن به زبان بی‌نیاز خواهد بود. او سپس با تعبیرات تندی بر آنها که جز این گفته‌اند و موضوعیتی برای الفاظ در مباحث منطقی قائل شده‌اند می‌تازد. نشانه‌هایی وجود دارد که طرف

بررسی نظریه «محاکات» و «بازنمایی» در فلسفه هنر ارسطو و ابن سینا

فاطمه رحیمی

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور - زنجان

«صناعت»، ابداع کردن و خلق کردن دانسته و آن را مبتنی بر عقل و معرفت می‌داند. بر اساس این تعریف هنر پدیده‌ای پویاست که در آن فرایند ساختن و تولید اثر هنری نتیجه‌ی بازنمایی ابداعی می‌باشد. بدین ترتیب از نظر ارسطو نمی‌توان هنر را به بازنمایی و تقلید صرف از جهان محسوس تقلیل داد؛ زیرا هنرمند به واسطه‌ی خلاقیت خویش و با تبعیت از اصول و قواعد زیباشناختی اثری بدیع را خلق می‌کند. ابن سینا نیز به تبع ارسطو اثر هنری را ماحصل بازنمایی ابداعی و حسن تالیف می‌داند. در واقع ابن سینا با تاکید بر خیال‌انگیزی اثر هنری، محاکات را طبع «قوة متخیلة» می‌داند و مدعی است این قوه در صور ذخیره شده در قوه خیال دخل و تصرف کرده و بدین‌سان صورت‌های بدیعی را خلق می‌کند. بدین-ترتیب در محاکات، تصویری بدیع بر اساس دریافت و حسی جدید خلق می‌شود و با این‌که ریشه در تصورات و مفاهیم ذهنی دارد؛ اما غالباً با برداشت و تجربه‌ای آزاد همراه است.

کلیدواژه‌ها: میمیزیس، محاکات، بازنمایی ابداعی، ارسطو، ابن سینا، فلسفه هنر، اثر هنری

یکی از قدیم‌ترین و مهم‌ترین نظریه‌ها در تحلیل‌های فلسفی و تاریخ نقد هنری نظریه «محاکات» یا «میمیزیس» است. واژه یونانی میمیزیس غالباً در زبان‌های اروپایی به «imitation» یا همان «تقلید» و «بازنمایی» ترجمه شده و منظور از آن رابطه میان یک نمونه اصلی و بازنمایی آن به عنوان تقلید و بازنمایی نمونه اصلی می‌باشد. حال این پرسش مطرح است که از نظر ارسطو و به تبع آن ابن سینا منظور از محاکات در هنر چیست؟ آیا منظور از آن همان تقلید و بازنمایی صرف از جهان محسوسات است؟ نویسنده در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی و واکاوی آراء این اندیشمندان در آثار مختلف پرداخته و تلاش نموده تا تصویر روشنی از مفهوم محاکات در هنر را از نظر ایشان ارائه دهد. بنابراین این مقاله از دو بخش تشکیل شده است: در بخش اول نویسنده با نگاهی اجمالی به مفهوم محاکات در تاریخ فلسفه یونان، آن را در فلسفه هنر ارسطو مورد دقت و بررسی قرار داده؛ و سپس در بخش دوم به مفهوم محاکات در زیباشناسی ابن سینا پرداخته است. در بخش دوم تلاش شده تا میزان وام‌داری ابن سینا از ارسطو و متفکران یونان باستان در این زمینه مورد توجه قرار گیرد. نتایج این پژوهش نشان داد ارسطو هنر را به معنای



حکمرانی مطلوب از دیدگاه شیخ الرئیس ابن سینا

علی اردشیر لاریجانی عضو هیات علمی دانشگاه تهران

هیئت علمی بازنشته دانشگاه تهران

گرفته تا رساله نبوت و معراج نامه، می‌باشد. در این مقاله تلاش شده است که به مبانی حکمرانی مطلوب از دیدگاه ابن حکیم پرداخته شود و موضوعاتی نظیر ضرورت حکومت، فطرت و تاثیر آن بر نحوه حکمرانی، انواع حکومت و حکومت بهتر، فراگیری امر حکومت در امور داخل و خارج، مبنای قانونگذاری، عدالت سعادت جامعه و دلیل فروپاشی حکومت‌ها، مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. حکمرانی مطلوب از دیدگاه شیخ الرئیس ابن سینا در نزد اهل نظر مطرح است که این حکیم آنگونه که به سایر معارف توجه داشت به فلسفه سیاست نظر نیفکند، که تا حد زیادی امر غریبی است چرا که وی سعادت فرد را در زیستن در جامعه

حکمرانی مطلوب از دیدگاه شیخ الرئیس ابن سینا در نزد اهل نظر مطرح است که این حکیم آنگونه که به سایر معارف توجه داشت به فلسفه سیاست نظر نیفکند، که تا حد زیادی امر غریبی است چرا که وی سعادت فرد را در زیستن در جامعه مطلوب یا به تعبیری نظام سیاسی اختیار می‌داند، لذا باید از زاویه دیگری به این موضوع توجه کرد. و احتمال داد که شرایط زمانه وی را که خود، هم عالمی متبحر در حوزه نظر بود و هم دستی در سیاست داشت، به طرح نظریات سیاسی اش در ظل سایر قلمروهای فکری وا داشت، و به همین جهت دستیابی به آراء او در این حوزه نیازمند رجوع به آثار متنوع وی از شفا و اشارات

آن بر نحوه حکمرانی، انواع حکومت و حکومت بهتر، فراگیری امر حکومت در امور داخل و خارج، مبنای قانونگذاری، عدالت سعادت جامعه و دلیل فروپاشی حکومت ها، مورد بررسی و نقد قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: حکمرانی، سعادت، فطرت، قانونگذاری، عدالت

با حکمرانی مطلوب یا به تعبیری نظام سیاسی اخیار می داند، لذا باید از زاویه دیگری به این موضوع توجه کرد. و احتمال داد که شرایط زمانه وی را که خود، هم عالمی متبحر در حوزه نظر بود و هم دستی در سیاست داشت، به طرح نظریات سیاسی اش در ظل سایر قلمروهای فکری وا داشت، و به همین جهت دستیابی به اراء او در این حوزه نیازمند رجوع به آثار متنوع وی از شفا و اشارات گرفته تا رساله نبوت و معراج نامه، می باشد. در این مقاله تلاش شده است که به مبنای حکمرانی مطلوب از دیدگاه ابن حکیم پرداخته شود و موضوعاتی نظیر ضرورت حکومت، فطرت و تاثیر



شکل گیری سیاست و انسان سیاسی در

اندیشه سیاسی بوعلی سینا

طیبه محمدی کیا

عضو هیات علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

وحی مدار استمرار می یابد. سیاست، شهر و انسان سیاسی را باید دستاوردهایی برخاسته از معرفت در اندیشه سیاسی ابن سینا دانست. این سه گانه سیاسی مانند بسیاری دیگر از مفاهیم فلسفه سینیوی در زنجیره معرفت آسمانی و زمینی قابل فهم و شناسایی اند؛ معرفت و حیانی که با قابلیت خیال نبوی به بستر سیاست کشیده می شود و در حیات شهر ادامه می یابد. کوشش این نوشتار پژوهیدن چند و چون پیدایش سیاست و انسان سیاسی و چگونگی مشارکت آدمی در زیست جمعی در اندیشه سیاسی ابن سینا است. نوشتار جهت انجام این مهم به شرح رویکرد ابن سینا به ریخت یابی شهر، توضیح یابی ساختارهای آن و هدف فرجامین زیست جمعی، کنش و سیاست ورزی شهریاران و نقش و حضور سیاسی شهروندان پرداخته است.

واژگان کلیدی: سیاست، اندیشه سیاسی ابن

سینا، تقسیم کار، سنت، عدالت.



سیاست در فلسفه جهان قدیم به مفاهیم و مضامینی گره می خورد که راه به سوی فضیلت و سعادت می گشود. رویکردی از این دست را در اندیشه سیاسی سینیوی نیز می توان سراغ گرفت. پرسش این نوشتار از چگونگی رویکرد بوعلی به سیاست و نقش آدمی در ساحت زیست جمعی است. بوعلی سیاست را به شیوه ای نوین و در لابلاهای مباحث متنوع خود طرح نموده و شانی متفاوت از فیلسوفان پیشین برای آن در نظر گرفته است. زایش و پرورش سیاست در اندیشه وی از مباحث آغازین، تفاوت و تفاضل در آفرینش تا کسب معرفت پیامبرانه و رخ نمودن سنت در الهیات او و قد بر افراشتن عدالت در شهر آرمانی اش دیده می شود. افزون بر این ابن سینا افزوده هایی به سیاست اندیشی دارد که در اندیشه های پیشینیان غایب بودند او پیوندی سترگ میان معرفت، وحی و سیاست برقرار می کند و نقش سیاسی مردمان را در ارتباط با جهان آسمانی، تکلیفی زمین و فضیلتی درونی و اخلاقی پی می ریزد که در شهر پیامبر ساخته او در حضور نبی و پس از او به مثابه سازه ای



تمهیدی بر اخلاق عرفانی در حکمت سینوی

عبدالله صلواتی

دانشیار دانشگاه شهید رجایی

درونی ای دارد که بر اساس آن می‌توان درباره موارد یادشده سخن گفت؛ چنان که در عرفان به روایت ابن سینا برای زیست اخلاقی در اتمسفر عرفان، ما بی نیاز از زهد و عبادت نیستیم. به همین وزن می‌توان گفت: هرچند بلحاظ ماهیت و تعریف، عبادت و زهد در اخلاق حضور ندارد، اما بحسب وجود، اخلاق عرفانی گسیخته از زهد و عبادت نیست. افزون بر آن، در عرفان ابن سینا عارف فکرش متوجه و منصرف به عالم قدس است و فکر متوجه به قدس، منزله از شواغل و آلودگی‌ها و خطاهاست. در چه هستی اخلاق هم قرار است هنجارها راهنمای عمل و اندیشه باشند تا خطایی رخ ندهد و زیست اخلاقی مطلوبی داشته باشیم. دقیقاً همین کار را عرفان انجام می‌دهد. پس در اینجا اخلاق و عرفان به هم می‌رسند و می‌توان از این تلاقی به اخلاق عرفانی یاد کرد.

کلیدواژه‌ها

اخلاق، اخلاق عرفانی، عارف، اشارات، ابن سینا

ابن سینا نه نظریه منسجمی در اخلاق دارد و نه در فقره اخلاق عرفانی سخن گفته است. اما او در نمط‌های پایانی اشارات از عرفان سخن گفته است و در برخی مواضع آثارش از اخلاق بصورت مجمل و استطرادی بحث به میان آورده است. پرسش اصلی این جستار به این قرار است: چگونه می‌توان با الهام از اقوال عرفانی ابن سینا به استنباط و استخراج نوعی اخلاق عرفانی اندیشید؟ دستاوردهای این پژوهش عبارتند از: یکم. آنچه در نمط‌های پایانی اشارات در این جستار ذکر شده است همگی در ارتباط با بیکران و پیوند با مبادی عالی شکل گرفته است و این ارتباط سالکانه با بیکران- نه صرفاً ارتباط تکوینی با بیکران که در همه یافت می‌شود- زمینه تحقق مکارم اخلاق و اخلاق متعالی را فراهم می‌کند؛ اخلاقی که به اعتبار پشتوانه‌ها و ریشه‌ها و زمینه‌های عرفانی‌اش از آن می‌توان به اخلاق عرفانی یاد کرد؛ دوم. در اخلاق، چه هستی، نظریه‌های اخلاقی، و مؤلفه‌ها و زمینه‌های اخلاقی مطرح است. عرفان به روایت ابن سینا، امکانات



چهار خوانش رقیب از فرااخلاق سینوی

مصطفی زالی

عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تهران

مستقل از حکمت نظری می‌دانند. مقصود از استقلال حکمت عملی از نظری آن است، که این حکمت دارای مبادی بدیهی مختص به خود می‌باشد. دسته چهارم مفسران حکمت عملی را متعلق عقل نظری و دارای حیثیت شناختی می‌دانند. در این جستار پس از طرح تفصیلی اقوال گوناگون و ردیابی این اقوال در متون ابن سینا، نشان داده خواهد شد که اولاً گزاره‌های عقل عملی دارای حیث شناختی هستند، ثانیاً این گزاره‌ها حاصل صنعت برهان بوده و نفس‌الامر آنها مستقل از ذهن است، ثالثاً این گزاره‌ها متعلق عقل نظری و ذیل حکمت نظری مندرج هستند. مقصود از اندراج حکمت عملی ذیل حکمت نظری آن است که حکمت عملی در مبادی خویش وابسته به حکمت نظری بوده و مبادی بدیهی و مستقل ندارد. این ادعا با تحلیل مفهوم سعادت در مقاله نهم الهیات شفاء به تفصیل مورد بررسی قرار خواهد گرفت. کلیدواژه‌ها: واژگان کلیدی: برهان، جدل، عقل نظری، عقل عملی، حکمت نظری، حکمت عملی

از تقسیمات مشهور در سنت فلسفه مشاء که ریشه در متون ارسطو دارد، تقسیم حکمت به دو بخش عملی و نظری است و ابن سینا نیز همسو با این سنت این تقسیم‌بندی را در آثار خود مطرح می‌سازد. اما پرسش از ماهیت گزاره‌های هنجاری (اخلاقی/عملی) موضوعی مناقشه‌برانگیز است؛ مشخصاً در نسبت با ابن سینا این مناقشه ناشی از ابهام در نسبت میان دوگانه حکمت نظری و عملی با عقل نظری و عملی است؛ به گونه‌ای که برخی مفسرین حکمت عملی را نزد ابن سینا متعلق عقل عملی و فاقد حیث شناختی (غیر قابل اتصاف به صدق و کذب) و برخی دیگر با پذیرش این تعلق آن را دارای حیثیت شناختی می‌دانند. در میان این دسته دوم نیز وحدت نظر وجود ندارد: برخی گزاره‌های حکمت عملی را شناختی ولی آن را حاصل بنای عقلا و منتج از صنعت جدل (متکی بر مشهورات) می‌دانند درحالی‌که برخی دیگر این گزاره‌های شناختی را حاصل صنعت برهان و مستقل از بنای عقلا می‌دانند اما در عین حال حکمت عملی را حوزه‌ای

تحقیقی در صورت‌گری جهان اخلاقی در اندیشه ابن سینا با ابتناء بر

کارکرد خاص خیال در عقل عملی

محمد هانی جعفریان

پژوهشگر پسادکتری فلسفه - دانشگاه تبریز

عالم بدان‌گونه که هست را از عقل نظری به دست می‌آورد. خیال در ساحت عقل عملی صورت عالم به آن نحو که توسط عقل نظری کسب شده است را در هم آمیخته و آن را به نحوی تازه صورت‌گری می‌کند. صورت تازه برای انسان ایجاد شوق نموده و شوق او را به عمل وا می‌دارد. در نهایت عمل، باعث تصرف انسان در عالم و صورت‌گری آن به نحوی می‌شود که عقل عملی اراده نموده و پیشتر در ساحت خیال خود آن صورت تازه را تدوین کرده است. در پاسخ به پرسش دوم نیز بحث از اعتمادگرایی اخلاقی را به میان کشیده و با تبیین رأی بوعلی در این مسئله نشان خواهیم داد که او ساخت جامعه ای با عمل مبتنی بر قواعد اخلاقی را ذیل جلب اعتماد آحاد جامعه به قوانین وضع شده از سوی حاکم حکیم پی می‌گیرد. حاکم حکیم انسان عارفی است که ذیل توانایی‌های خاص معرفتی خود، به وضع قوانینی خواهد پرداخت که در خود حاوی امر معقول اند و آحاد جامعه بدون آنکه از توانایی‌های خاص معرفتی انسان عارف برخوردار باشند، با عمل به این دست از قوانین، به نحوی عاقلانه رفتار کرده و اینگونه در عالم تصرف می‌کنند.

رفتار انسان در جهان به تغییر آن منجر می‌شود. تصرف انسان در عالم، جهان تازه‌ای را می‌سازد. اگر رفتار انسان در عالم مبتنی بر قواعد اخلاق باشد، جهان برساخته از عمل اخلاقی به زیست سعادت‌مند انسان در آن منتهی خواهد شد و اگر تصرف انسان در عالم به نحو غیراخلاقی باشد جهان برساخته از آن محیطی برای زیست سعادت‌مند انسان نخواهد بود. پرسش مطرح در این مقاله این است که ابن سینا نحوه ساخت یک جهان اخلاقی ذیل تصرف انسان در آن را چگونه در فلسفه اخلاق خود تبیین می‌کند. جهان برساخته از عمل اخلاقی تنها به شرطی ایجاد می‌شود که عمل فرد انسان‌های حاضر در آن مبتنی بر قواعد اخلاقی باشد. بوعلی برای ساخت یک جهان اخلاقی با دو مسئله روبرو است. مسئله اول: تبیین نحوه عمل اخلاقی برای یک فرد انسانی است و مسئله دوم: تبیین همین نحو از عمل برای جمع کثیر حاضر در یک جامعه است. من در پاسخ به سوال اول به تبیین کارکرد عقل عملی پرداخته و نشان خواهیم داد که بوعلی با تأکید بر کارکرد خاص خیال در تکوین صورتی تازه از عالم در ساحت خرد عملی، نحوه صورت‌گری اخلاقی عالم را توسط فرد انسانی توضیح می‌دهد. عقل عملی شناخت خود از وضعیت

تقلیل‌گرایی فوق طبیعت‌گرایانه در اندیشه فرا اخلاقی ابن سینا

بهروز محمدی منفرد

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

ناواقع‌گرا است. به هر حال با تدقیق در آرای ابن سینا می‌توان به این نتیجه رسید که چنین نسبتی به وی نادرست است و بحث‌های فوق صرفاً در حوزه اثبات و معرفت‌شناسی است. به این معنا که ابن سینا درصدد است که منبع، منطق و نحوه معرفت به گزاره‌های اخلاقی را معرفی کند. اما در حوزه وجود و ثبوت می‌توان نوعی تقلیل‌گرایی فوق طبیعت‌گرایانه را به وی نسبت داد. توضیح اینکه وی فضیلت‌گرا است و وجود فضائل به عنوان ملکه‌های نفس از قبیل ملکه عدالت و سخاوت را باعث سعادت قصوی (قرب الهی) می‌داند. ولی باید توجه داشت که این فضائل با

با بررسی آثار منطقی ابن سینا مشاهده می‌شود که وی گزاره‌های اخلاقی را از جمله مشهورات خاص و یا همان آرای محموده دانسته است. برای همین در ابتدا تصور شده است که وی نوعی برساخت‌گرا یا اعتبارگرا است که منشأ وجود برای "خوبی عدالت" یا "بدی ظلم" را مجموعه خواست ذهن عقلا دانست که به عنوان آرای محموده یا مشهوره خاص به‌شمار می‌آید. به عبارت دیگر چنین تصور شده است که "خوبی عدالت و راست گفتن" و "بدی ظلم یا دروغ‌گفتن" حقیقت و وجودی غیر از برساخته شدن توسط این ذهن‌ها نداشته و در این صورت ابن سینا

همان تقلیل‌گرایی فوق طبیعت‌گرایانه است. بر این اساس، می‌توان "خوبی فعل" را این‌همان با "علیت برای سعادت قصوی" دانست، و این علیت نیز امری فوق طبیعی خواهد بود. پژوهش حاضر می‌کوشد ابتدا حیث معرفتی _ و در نتیجه وجودی یا ثبوتی نبودن _ آرای محمودیه را در ارتباط با اخلاقیات بیان نماید. سپس با کمک آرای ابن‌سینا در علم‌النفس فلسفی اثبات نماید که وی برساخت‌گرا نبوده و در عوض نوعی واقع‌گرای تقلیل‌گرا است، هر چند نمی‌توان وی را واقع‌گرایی اخلاقی واقعی دانست.

تکرار فعل‌های منطبق با آنها و در نهایت خو گرفتن نفس با آنها محقق می‌شود. از این جهت می‌توان بحث را به افعالی که باعث این فضائل می‌شوند معطوف داشته و عنوان خوبی و بدی را بر آنها حمل کرد. از اینجا می‌توان به نسبت بین خوبی هر یک از رفتارها با سعادت نفس پی برد. به این صورت که تکرار فعل باعث فضیلت شده و فضیلت نیز علت سعادت نفس خواهد بود. پس می‌توان حقیقت "خوبی فعل" را به سعادت ارجاع داد و برای نمونه عبارت "راست گفتن خوب است" را به این اصل ارجاع داد که "راست گفتن باعث سعادت قصوی است" و این

AVICENNA'S FLYING MAN IN EINSTEIN'S ELEVATOR: WHAT DOES THE FLYING MAN KNOW?

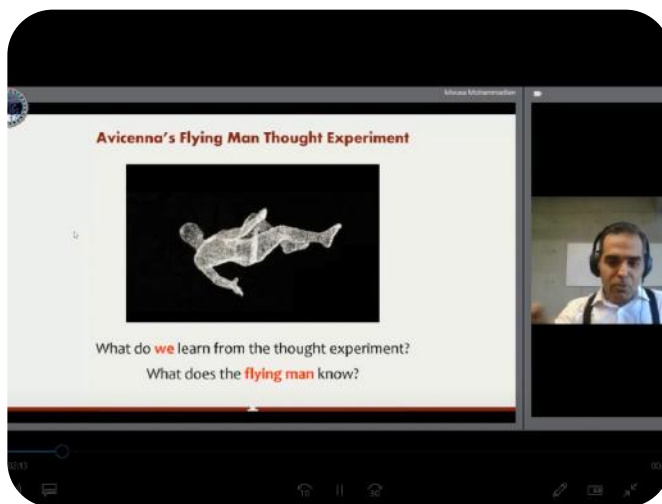
Mousa Mohammadian & Faeze Fazeli

University of Ahmadabad— India

In Avicenna's celebrated Flying Man Thought Experiment (FMTE), we are invited

complete sensory deprivation, and without any memory. Yet, Avicenna insists that despite his complete

unawareness of his body, the Flying Man (FM) has some kind of awareness. But what is the subject of FM's awareness? This is the central question of our paper. To answer it, we read FMTE through two lenses: Avicenna's celebrated essence-existence distinction and the distinction between the inside observer and the



to imagine a physically and mentally sound, mature person who suddenly comes into existence. He is flying in the air, in the state of

outside observer in thought experiments, highlighted by Einstein in his well-known elevator thought experiment. By looking at FMTE

through the lenses of these two distinctions, first, we argue that to say that “FM is self-aware”—the received view that we call the “self-awareness thesis”—although not straightforwardly incorrect, is insufficiently fine-grained and in need of more analysis. Moreover, we show that FM’s self-awareness thesis is potentially misleading especially if it results in thinking that FM’s self-awareness is similar to our self-awareness. Second, we argue that the “essence-awareness thesis” according to which FM is aware of the essence of his soul is completely inconsistent with Avicenna’s philosophy. Finally, we

defend the “existence-awareness thesis,” the view that FM is aware of nothing but that he exists. To be more precise, we argue that FM is not even aware that he exists. Rather, he is only aware of an existent.

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
لیک کس را دید جان دستور نیست
مولانا

The soul is not barred from the body, nor body from soul,

Yet no one is permitted to gaze upon the soul. Rumi

Translation is from Muhammad Legenhausen. Available at <http://www.dar-al-masnavi.org/reedsong.html>.

Ibn Sina Developing Farabi’s Theory of Perceptual Faculties

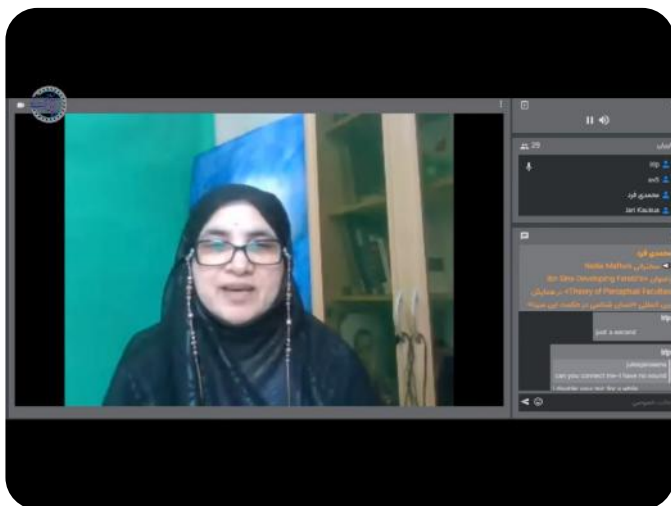
Nadia Maftuni

University of Tehran

Developing existing theories of perceptual faculties, Avicenna delivers an account of five inner perceptions. Beforehand Farabi did not consider any difference between imaginary perception faculty and motekhayelah. However, he mentioned one faculty doing both activities and was usually calling it motekhayelah

faculty and sometimes imaginary perception faculty. Avicenna explains the distinctions. Although Avicenna show some features of Farabi’s theory of perception, he has expanded it thus actually new phases are added to it. Conceptualizing imaginary perception with its functions, Farabi deals with three primary activities: storing sensory

forms, composing and decomposing sensory forms, and imagery. Avicenna defines what Farabi calls the imaginary faculties as three inner perception, i.e., imagination,



estimative and memory faculties.

Another development of Avicenna proves that Farabi does not express separately about nature of perception. But he points to the kinds of perceptions in his other discussions. For example, he expresses in his talking about the first lover and pleasure that he enjoys in it. Because of feeling or imaginary perception or rational science and says in his analysis of psychical faculties that the science will be realized by rational, motekhayelah or sensory faculties. In his opinion, rational faculty is responsible for intellectual perception, motekhayelah faculty

for imaginary perception and appearance senses for the sensory perception. Avicenna develops the theory, conceptualizing illusion as a kind of perception. We cannot see this term in Farabi's works. Farabi has defined illusion as an imaginary perception for something that is not existent.

While Farabi does not define faculty in his discussions about faculties of soul, Avicenna believes that faculty means both doing origin and acceptance origin. Because the affairs out of self includes movement and perception and faculty about perception means acceptance of origin and stimulation means action from origin. There is no preference to refer faculty to one of these two cases and if one uses the term of faculty for both perception and stimulation faculties, namely both acceptance and doing origins, it will be due to sharing of terminology.

Keywords:

perceptual faculties, imagination, estimative faculty, memory, illusion.



The Printaphysics of the Flying Man: Towards a New Reading of Avicenna's al-Isharat wa al-Tanbihat

Ahmad Hosseini

University of Shahid Madani

Isharat has a unique characteristic and it differs from Avicenna's other encyclopedic works in its problems and attitudes; so although it is short, it is by no means a summary of his other works. Avicenna's main problem in his Isharat is whether we can have a first philosophy based exclusively on apriori rationalistic concepts and propositions? In other words, can we have - as he puts it - a Printaphysics (mā ghabl al-tabā'a)? Avicenna's ideal is to start from causes and conclude the effects without a need to refer to physical premises. In his Isharat, Avicenna works on the project of offering a purely rationalistic philosophy. The logic of Isharat provides the necessary methodological bases for this printaphysics. This first philosophy is of a pure intellect with no aposteriori experiences, the Flying Man, in which the effects are derived from the causes. According to Avicenna, the Printaphysics or what the Flying Man understands in an apriori way from mere intellectual analysis of the concept of existence

and the Necessary Existent include: An immediate rational awareness of the self, Apriori concepts like existent, contingent, necessary, etc., The existence of some Necessary Existent, The Unity of the Necessary Existent, The negative attributes of the Necessary Existent, The Necessary Existent must have a direct effect, This effect must be eternal because the Necessary Existent must be complete cause, This effect must be unique based on the principle that from the one only one proceeds, This effect would have three aspects so it will in turn cause three other different existents, This process of emanation from the Necessary Existent to the first Intellects and from this first to other possible Intellects is according to His munificence and generosity, This process of emanation is based on Divine Providence, namely God's knowledge of other entities which in turn is based on His self-knowledge.

Keywords: Isharat, Printaphysics, Metaphysics, Avicenna, Ibn Sina, Shifa, the Flying man

The Canon of Medicine: Avicenna's Principles for Maintaining Health

Peter Nuikic

University of Belgrade

The Canon of Medicine (al-Qānūn fī al-Ṭibb, القانون في الطب) is an overview of the medical knowledge and achievements of the Islamic world under the influence of Hellenistic-Roman culture, as well as Chinese and Indian traditions. The author of this five-volume medical encyclopedia, which was used in Western universities until 1650, is Avicenna (Ibn Sīnā, ابن سينا), one of the eminent Persian thinkers. Avicenna was not only a good systematizer of the available knowledge about maintaining health, but he also managed to enrich that voluminous corpus with his own scientific experiments and observations. The main focus of our paper will be pointed on Avicenna's definition of health, which we will relate to his understanding of virtues, temperament, and quality of life in general. The Canon of Medicine, was in fact the first textbook of medicine that took into account psychological aspects, as significant elements for diagnosis and treat-

ment of illness. Based on the proposed definition analysis, we will contrast Avicenna's understanding of natural balance in human organism with Galen's (Γαληνός) and Hippocrates' (Ἱπποκράτης) thesis on the intermediate state between disease and health. The main result that Avicenna achieved, relying on his definition of health, were the seven principles, or guidelines, for maintaining health, and thus, a fulfilled and moderate life. Finally, we will show that definition of health, adopted by the World Health Organization (WHO) in 1946., owes its formulation to Avicenna's historical influence, and thus emphasize the relevance that Avicenna's doctrines have even today. We hope that our insights into Avicenna's epistemology of diagnosis will shed light on further research. Avicenna's polyhistorical efforts to understand both natural and social phenomena represent an extensive research archive for historians of philosophy, epistemologists, philosophers of religion, and

historians of medicine. It should not be forgotten that Avicenna's seven principles were addressed to the common people. Thanks to such pearls of history, the progress of science has been made possi-

ble, and thus a more fulfilled and healthier everyday life.

Keywords: The Canon of Medicine, Avicenna, health, Galen, Hippocrates.

Avicenna on Place: A Phenomenological Approach

Dr. Abdullah Basaran

Instructor, Department of Philosophy and Religious Studies, Hitit University, Turkey

In Dānešnāme-ye 'Alā'ī, the "Persian" summary of his philosophy, Avicenna ends the section where he discusses the notion of place and the void with an interesting statement on Aristotle's view concerning the question at hand: Avicenna defends Aristotle holding that place is the containing body's interior boundary that immediately surrounds the exteriority of the contained, and then continues by saying that Aristotle comes to be in accordance with this view.¹ What seems to be strange here is not the fact that Aristotle's

concept of topos is reaffirmed by one of his greatest commentators; rather, Avicenna's emphasis on Aristotle's highly-strengthened position needs to be highlighted. For as though there was a lack of harmony in his theory of place, a discord between place as interval and place as surface: There are indeed notable supporters of this opinion², that is, of Aristotle offering two different accounts of place, one in Categories under the section on "Quantity" and another in Physics, Book IV. In this regard, while we observe in Aristotle

1. Ibn Sīnā [Avicenna], Dānīsh Nāma-i 'alā'ī [Dānīšnāme-i Alā'ī: Alā'ī Hikmet Kitabı, Turkish-Persian Bilingual Text], trans. Murat Demirkol, ed. Gürbüz Deniz (İstanbul: Yazma Eserler, 2013), 92a-b, 376-79.

2. Henry Mendell, "Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place," *Phronesis* 32/2 (1987); Keimpe Algra, *Concepts of Space in Greek Thought* (Leiden & New York & Köln: Brill, 1995), Chapter 4: "Conceptions of Topos in Aristotle"; Richard Sorabji, *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel* (London: Duckworth, 1988), Chapter 11: "The Immobility of Space: Theophrastus on Aristotle."

a “theoretical development” from Categories to Physics, we can also argue that Avicenna was aware of this change of doctrine on the subject. For he, Avicenna, rather than following Aristotle’s Categories verbatim in his own commentary, namely *Al-Maqūlāt*, holds out a more comprehensive account that undermines any chance of disharmony in his philosophy considered at large.³ He does not just repeat Aristotle’s definition given in Categories, that is, “the common boundary at which its parts join together” (5a6-14); instead, Avicenna here provides another one (a definition also employed in his many other works, including *al-Samā’ al-Tabī’ī*, the commentary on Physics): “the interior surface of the surrounding body” (III.4). Thus, although Avicenna’s *Maqūlāt* and *al-Samā’ al-Tabī’ī* attempt at a different approach on place because of their idiosyncratic course of study, it would be hard to maintain that these two accounts are incompatible in terms of their theoretical basis. This paper will pay close attention, from the very perspective of phenomenology, to how Avicenna managed to achieve a full-fledged theory of place.

3. Andreas Lammer, *The Elements of Avicenna’s Physics: Greek Sources and Arabic Innovations* (Berlin & Boston: De Gruyter, 2018), Chapter 5: “Putting Surface Back into Place,” esp. 311-367.



احمد حسین شریفی

رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



سلام عرض می‌کنم خدمت همه برادران و خواهران عزیز، اساتید مکرم و معزز، حاضران و غائبان و عزیزان و اندیشمندان و فرهیختگانی که بعدها صوت این همایش را می‌شنوند. خوشحالم از اینکه در خدمت شما هستیم. امیدوارم که خدای متعال به زحمات دست اندرکاران این همایش بزرگ بین‌المللی برکت عطا کند و جلسات و نشست‌های پیش رو را مبارک بگرداند.

به سهم خودم تشکر می‌کنم از همه عزیزان و دوستانی که در شکل‌گیری این همایش و به سرانجام رسیدن آن نقش آفرین بودند و ماه‌ها و روزها وقت گذاشتند، مخصوصاً از دوست عزیز و محقق و اندیشمندم، برادر عزیزم، جناب آقای دکتر سید محمود یوسف ثانی، مدیر این همایش و از اساتید مکرم و عزیز، سرکارخانم دکترکیان‌خواه و برادر عزیزمان جناب آقای دکتر محمد جواد اسماعیلی دبیران علمی همایش صمیمانه تشکر می‌کنم. از کمیته علمی همایش و از همه محققان و نویسندگان داخلی و خارجی که به این همایش مقاله فرستادند و مشارکت کردند سپاسگزاری می‌کنم، چه آنها که مقالاتشان پذیرفته شده و چه آنهایی که پذیرفته نشده است. از همه تشکر می‌کنم و از همه مخاطبان عزیز و مشارکت‌کنندگان در این همایش سپاسگزارم.

استحضار دارید و می‌دانیم که مقوله انسان‌شناسی از اهم موضوعات مورد بحث بشر بوده است. از بزرگ‌ترین و قدیمی‌ترین دغدغه‌های آدمیان، از نخستین روزهای تاریخ تفکر، مسأله انسان بوده است و مطالعات مربوط به انسان. از ابعاد مختلفی هم انسان را مورد مطالعه قرار دادند. با روش‌های گوناگونی هم انسان را مورد بحث قرار دادند و به نتایج خوبی هم رسیده‌اند. ابعاد ناشناخته‌ای از انسان شناخته شده است و البته هنوز ابعاد ناشناخته‌ای باقی مانده است و جا برای تحقیق و تحلیل این مقوله همچنان و فکر می‌کنم تا ابد الدهر پابرجاست.

به‌طور کلی مطالعات انسان‌شناسی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. یکی مطالعات جزءنگر و خرد و دیگر مطالعات کل‌نگر و کلان، به تعبیر بنده. شاید این تعبیر چندان هم گویا نباشد. منظورم از مطالعات انسان‌شناسی خرد یا جزءنگر همین علوم انسانی‌اند. علوم انسانی همچنان که از نام‌شان پیداست علوم مربوط به انسان‌اند. هر کدام با توجه به نگاهی به انسان و به بعدی از انسان، با تمرکز بر بعد خاصی از انسان، شاخه‌ای از

علم را پدید آوردند. فی‌المثل روانشناسی با توجه به مقوله رفتار یا روح و روان آدمیان شکل گرفته است و ده‌ها گرایش علمی بسیار پر قدرت پدید آورده است، شاید نزدیک به ۶۰ گرایش علمی فقط در رشته روانشناسی که ناظر به مقوله رفتارشناسی انسان و روح و روانشناسی انسان با تنوعی که در اصطلاحات و مکاتب روانشناسی وجود دارد، هست. جامعه‌شناسی با توجه به یک بعد دیگری از انسان شکل گرفته، بعد مدنیت انسان، اینکه انسان حیوانی مدنی است. رشته‌ای به نام جامعه‌شناسی شکل گرفته، ابعاد مدنیت انسان را بشناسند، بشکافند، بشناسند. علوم تربیتی ایضاً؛ به این عنوان که انسان موجودی تربیت‌پذیر شکل گرفته؛ اقتصاد، سیاست و سایر رشته‌های علوم انسانی به همین شکل. اینها مقوله انسان‌شناسی خرد یا جزء نگردد. در این زمینه حقیقتاً کار دانش بشر به جایی رسیده که می‌توانیم به جرأت بگوییم شناختی که بشریت الآن از خودش دارد در طول تاریخ بی‌سابقه است. گذشتگان، حتی نوابغ گذشته، افلاطون و ارسطو و سقراط و ابن‌سینا و حتی ملاصدراها، این سطح از شناخت نسبت به انسان را نداشته‌اند که علوم انسانی برای ما پدید آورده است. اما این علوم انسانی چون محورشان انسان است، اگر به درستی آن نقطه مرکزی، آن دال مرکزی علوم انسانی و آن محور و آن نخ تسبیح، یعنی انسان، به درستی شناخته نشود؛ طبیعتاً سنگ بنای کجی نهاده می‌شود و این دیوار علوم انسانی تا ثریا هم کج خواهد رفت. لذا برخی از اندیشمندان این تذکر را دادند که ما نیاز به شناخت عمیق‌تر و دقیق‌تری از انسان داریم و این علوم انسانی اگر بر پایه یک معرفت اصیل، عمق و دقیق از انسان شکل بگیرند نه تنها علوم انسانی نخواهند بود بلکه علوم ضد انسان خواهند بود و انسان را به هدف و به آن سعادت می‌کند دنبال می‌کند نخواهند رساند. می‌شود بگوییم که هنوز هم همین شعر مولوی در مورد انسان صدق می‌کند که:

صد هزاران فضل داند از علوم
جان خود را می‌نداند آن ظلم
داند او خاصیت هر جوهری
در بیان جوهر خود چون خری

خیلی خواص جواهر، طبیعت و حتی ابعادی از انسان را می‌شناسد اما آن حقیقت انسان هنوز بر آدمی ناشناخته باقی مانده و پنهان است. لذا نیاز به این نوع همایش‌ها و این نوع مطالعات

پیرامون این پرسش‌ها و مسائل دیگری که اساتید و اندیشمندان مطرح خواهند کرد، تأمل بشود و تفکر بشود که راه را چطور می‌شود ادامه داد که در قالب همایش‌های دیگری، نشست‌های تخصصی یا تکرنگاره‌های پژوهشی، چطور می‌توانیم بر بنای مباحث انسان‌شناسی فلسفی و امتداد آن در علوم انسانی بیافزایم.

من ۱۲ پرسش را فهرست وار عرض می‌کنم. در این همایش با توجه به مقالاتی که دوستان ارائه دادند و حوزه‌هایی که به آن پرداختند، به برخی از این پرسش‌ها پرداخته شده است و به حوزه‌های دیگری که غیر از این پرسش‌ها هم هست البته پرداخته شده و بسیار مغتنم و ارزشمند است. من نمی‌خواهم بگویم همه پرسش‌های انسان‌شناسی همین‌ها است که عرض می‌کنم، اینها اهم پرسش‌ها است که جا دارد تحقیق مستقلی هم پیرامون‌شان صورت بگیرد عرض می‌کنم به اجمال.

یکی پرسش درباره اینکه خاستگاه انسان کجاست؟ این سؤال مهم انسان‌شناسی است. آیا نظریه یا فرضیه تکامل داروینی و غیر داروینی درست است؟ این خاستگاه انسان است یا نظریه خلقت که در ادیان ابراهیمی مورد تأکید قرار می‌گیرد؟ استحضار دارید هر کدام از این دو پاسخ، سرنوشت علوم ناظر به انسان را تغییر می‌دهد و دگرگون می‌کند.

سؤال دوم آیا انسان موجودی مادی و جسمانی است یا جوهری غیر جسمانی هم دارد؟ مشخص است که اگر انسان را موجودی صرفاً مادی و طبیعی بدانیم، بدین معنا است که می‌توانیم که همه کنش‌های او و همه رفتارهای او را با همان ابزارها و با همان کیفیتی که سایر پدیده‌های مادی را تبیین و تحلیل می‌کنیم، تحلیل کنیم اما اگر انسان را موجودی واجد بعد مجرد و غیر مادی بدانیم طبیعتاً نمی‌توانیم همان رفتاری که با سایر موجودات طبیعی و مادی داریم با انسان هم داشته باشیم. برای تبیین و تحلیل رفتارهای انسان و کنش‌های درونی و بیرونی انسان نمی‌توانیم به همان متدلوژی علوم طبیعی اکتفا کنیم چون که انسان را موجودی فراطبیعی هم می‌دانیم، موجودی دارای بعدی مجرد و غیر طبیعی.

سؤال سوم این است که بر فرض که انسان دارای جوهری غیر جسمانی هم باشد ارتباط این دو بخش انسان یعنی بعد مادی و مجرد به چه شکلی است؟ آیا دو بخش مجزا و بریده از هم‌اند؟ که مثلاً ما بگوئیم در علوم انسانی تجربی فقط به بعد مادی و طبیعی انسان کار داریم آن بعد دیگر را، دین و فلسفه دنبال کند؟ یا نه اینگونه نیست؟ اگر یک بعد را نادیده گرفتیم معنایش این است که مطالعات ما، مطالعات انسانی نیست. تحلیل و نتیجه‌ای که به آن

و این نوع تعمق‌های فلسفی بیش از گذشته است. الآن اهمیت انسان‌شناسی به مراتب بیش از گذشته آشکار شده است با توجه به توسعه‌ای که در علوم انسانی شاهد هستیم متوجه می‌شویم و به خوبی هم اندیشمندان عالم متوجه شدند که ما باید فهم عمیق‌تری از انسان داشته باشیم و براساس آن فهم عمیق و دقیق و مبرهن، حتی الامکان از انسان بتوانیم تحولی در علوم انسانی ایجاد بکنیم و آن را سامان بدهیم و در خدمت سعادت و فضیلت آدمی قرار بدهیم. در حوزه انسان‌شناسی کل نگر یا کلان که این هم با روش‌های مختلفی به آن پرداخته شده است. با روش شهودی و عرفانی به مطالعات کلان درباره انسان پرداخته شده است. منظورم از مطالعات کلان درباره انسان، مطالعه انسان بما هو انسان، نه انسان به ما هو موجود طبیعی، یا موجود مدنی یا موجود سیاسی و یا هر چیز دیگر. انسان بما هو انسان، ویژگی‌اش چیست؟ و چه ابعاد وجودی دارد؟ موضوع مطالعه‌اش به هر حال خود انسان است. درباره انسان‌شناسی کلان یا کل‌نگر هم از منظرهای مختلفی، همچنان که اشاره کردم مطالعه شده است. از منظر عرفانی و شهودی ما با انسان در نگاه عرفا مواجه هستیم که بحث‌های واقعاً عمیق و دقیق و مهمی هم مطرح کردند و بسیاری هم آموزنده و امیدوارم که آن مباحث انسان‌شناسی عرفانی، امتداد اجتماعی و علوم انسانی پیدا کند. با روش نقلی و متون دینی هم می‌توان به سؤالات کلان درباره انسان پاسخ داد و می‌توان آن را انسان‌شناسی دینی نام‌گذاری کرد؛ با روش فلسفی، هم انسان‌شناسی فلسفی نامیده می‌شود که فیلسوفان از دیرباز به این موضوع بیش از بقیه پرداخته‌اند و نکات فراوان و عمیقی هم درباره انسان مطرح کردند. هرچند به نظر بنده، بازخوانی میراث انسان‌شناسی فلسفی نسبت به علوم انسانی و علوم اجتماعی یک تحقیق مجزا می‌طلبد. این داشته‌های ما؛ انسان‌شناسی ابن‌سینا، انسان‌شناسی سهروردی، انسان‌شناسی صدررا چقدر می‌تواند در خدمت علوم انسانی باشد؛ چقدر می‌تواند در خدمت حل مسائل نوپدید درباره انسان باشد؛ چه خلاءهایی دارد؛ چه نقاط قوت و ضعفی دارد؟ به نظر ما دارد به عنوان موضوعات پژوهشی جدی مورد تحلیل قرار بگیرد که آیا این میراث انسان‌شناسی ابن‌سینا فی‌المثل مشکل‌گشا هست، الآن هم با توجه به تحقیقاتی که در روانشناسی و انسان‌شناسی جدید صورت گرفته، حلال مسائل هست؟ یا نیاز به بازخوانی دارد و باز پروری دارد و یک تحولی در خود این مسائل باید صورت بگیرد؟

من در ادامه لازم می‌دانم برخی از اهم پرسش‌ها در عرصه انسان‌شناسی کل نگر را مطرح کنم چون معتقدم نوع پاسخی که به این پرسش‌ها می‌دهیم بسیار سرنوشت ساز برای نهاد علم کشور است و نهاد علم به‌طور کلی و علوم انسانی مخصوصاً. و از همین جا هم پیشنهاد می‌دهم به مسئولان علمی این همایش بزرگ و ارزشمند، دبیرخانه را حفظ کنند و نگه دارند و در دبیرخانه

می‌رسیم، این راه‌گشا برای انسان نیست چون ما آن موجود واقعی را که باید مورد مطالعه قرار بدهیم، مورد مطالعه قرار ندادیم.

چهارمین سوال که کمتر مورد بحث فیلسوفان قرار گرفته، شخصاً معتقدم که سؤال خیلی مهمی است، و در علوم انسانی سرنوشت‌ساز است، سؤال از حقیقت انسان و فصل ممیز او است. استحضار دارید نظرات بسیار متنوع و متکثری وجود دارد. نظر شایع و رایج این است که انسان حیوان ناطق است. ناطقیّت و حالا عقلانیت یا اهل زبان و ادبیات بودن، متمایز کننده انسان از سایر حیوانات است. عده‌ای می‌گویند انسان حیوان مدنی است، عده‌ای دیگر می‌گویند انسان حیوانی سیاسی است، یعنی آن فصل ممیز، آن وجه متمایز انسان از سایر موجودات را بعد مدیریت‌پذیری، مدیریت کردن انسان می‌دانند. عده‌ای انسان را حیوانی اعتبارساز می‌دانند، عده‌ای اساساً این تعریف را به کل غلط و نادرست می‌دانند و می‌گویند انسان حی متّله است. از کندی گرفته تا حتی فارابی و دیگران، موقعی که انسان را می‌خواهند تعریف کنند می‌گویند انسان حی ناطق است؛ مثل آیت الله جوادی آملی و مثل راغب اصفهانی؛ شاید اولین بار راغب اصفهانی این حرف را زده است و آیت الله جوادی آملی با یک ادبیات و با یک اصطلاحات دقیق‌تری آن را تحلیل می‌کند، می‌گویند اساساً انسان جزء مقوله حیوانات نیست. حی است. در مقوله موجودات الهی است. از آنجا هم جدا کنید انسان را، حی متّله مانت. انسان کدام است؟ کدام را بپذیریم؟ انسان به هر حال حیوان ناطق است؟ یا نه اصلاً در مقوله حیوان به این معنای انعام نیاید؟ در وجه تمایز انسان و اسب و شتر و الاغ و گاو و گوسفند دنبالش نگردیم؛ در وجه تمایز انسان و خدا، انسان و ملائکه، این‌گونه دنبال کنیم که اگر این‌طور باشد، فضای علوم انسانی را دگرگون می‌کند.

سؤال پنجم این است که انسان دارای چند ساحت وجودی است؟ آیا موجودی تک‌ساحتی و تک بعدی است یا موجودی چند ساحتی و چند بعدی است؟ در حقیقت در این سؤال اگر ما بخواهیم انسان را به یک ساختمان تشبیه کنیم، سؤال این است، ساختمان وجودی انسان چند طبقه است؟ یک طبقه است، دو طبقه است، یازده طبقه است، تا یازده تایش را گفته‌اند، آن لایه‌های باطنی که برای انسان بر می‌شمارند. معنایش این است که انسان این سطوح مختلف را دارد و به هر حال این یک سؤال مهم و تأثیرگذار است.

سؤال ششم، بر فرض چند ساحتی بودن انسان، چه ارتباطی میان این ساحت‌های مختلف او وجود دارد؟ ابعاد یا ساحت‌های ظاهری او چه ارتباطی با ابعاد یا ساحت‌های باطنی انسان دارد؟ اصلاً ارتباطی وجود دارد یا ندارد؟ اگر هست به چه شکلی است،

رباطه این طبقات مختلف با هم به چه شکلی است؟

سؤال هفتم این است که آیا همه آدمیان یک جور هستند یا اختلافات وجودی میان آنها است؟ به تعبیر روانشناسی اگر بخواهم به کار بگیرم، آنها می‌گویند سنخ روانی یا تیپ شخصیتی. آیا یک تیپ شخصیتی برای همه آدمیان می‌توانیم برشمریم یا یک سنخ روانی؟ یا آن‌گونه که یونگ می‌گفت هشت سنخ روانی یا آن‌گونه که عده‌ای تا هشتاد تا، بعضاً شصت تا هزار سنخ روانی هم برای آدمیان برشمرده‌اند. این سنخ روانی‌های متفاوت چه اقتضائاتی در علوم انسانی، در مدیریت، در سیاست، در تربیت، در جامعه‌پذیری در اخلاق‌پذیری و خیلی از مسائل دیگر دارد؛ این سؤالات مهم انسان‌شناختی است که باید در همین مقوله‌های مطالعات انسان‌شناسی بررسی شود. یا به تعبیر فلاسفه می‌گویند آیا انسان دارای سرشت و طبیعتی واحد و مشترک است یا طبایع متنوع و مختلفی دارد؟ به هر حال این سؤال سرنوشت‌ساز و کلیدی است.

سؤال هشتم این است که آیا انسان‌ها آگاهانه و آزادانه اعمال و گرایش‌های خود را جهت می‌دهند یا به‌وسیله نیروهای دیگری مثل محیط، ترکیب ژنتیکی، تغذیه و امثال اینها کنترل می‌شوند. اگر از تعبیر علوم اجتماعی بخواهم استفاده کنم، عاملیت درست است یا ساختار و ساختارگرایی؟ میزان عاملیت انسان‌ها و نقش آفرینی‌شان در کنش‌های فردی و اجتماعی‌شان چقدر است؟ میزان تأثیر گذاری ساختارها تا کجاست؟ این سؤال مهم و سرنوشت‌ساز است.

سؤال نهم این است که علت زیست اجتماعی انسان‌ها چیست؟ انسان‌ها اجتماعی زیست می‌کنند، کسی در این تردید ندارد. اما علت این زیست چیست؟ آیا از روی طبیعت‌شان است؟ مدنی بالطبع اند یا مجبورند به این زیست؟ مدنی بالاجبرند؟ یعنی طبیعت‌شان اقتضا نمی‌کند، جبر اجتماعی است؛ برای اینکه گاوش را ندزدند، گاو همسایه را نمی‌دزدد به قول هابز. یا نه به تعبیر علامه طباطبایی مدنی بالاستخدام‌اند؟ یا نظریه دیگری هست؟ باز استحضار دارید هر پاسخی به این سؤال بدهیم، مسیر علوم اجتماعی را دگرگون می‌کند. کافی است کتاب لویاتان هابز را دقت کنیم نظام سیاسی که طراحی می‌کند و معرفی می‌کند توتالیترا، و نظام حقوقی که در این کتاب تعریف می‌کند و بندهای نوزده گانه اصول حقوقی که استخراج می‌کند تماماً بر پایه این نوع نگاه به انسان است که انسان اجتماعی نیست، انسان گرگ انسان است، انسان مجبور به زندگی اجتماعی است، گاو دیگران را نمی‌دزدد، سر دیگران را نمی‌برد، به دیگران تجاوز نمی‌کند که به خودش تجاوز نشود، سرش را نبرند، گاوش را ندزدند، فقط همین؛ و الا اگر بتواند، این کارها را انجام می‌دهد، اقتضای طبیعت انسانی است، اگر این توانایی را داشته باشد. هر

پاسخی که بدهیم سرنوشت ساز است در مسیر علوم اجتماعی .

سؤال دهم این است که آیا انسان ذات و فطرتی خوب و پاک دارد یا زشت و شرور؟ یا اینکه ذات او از حیث خوب و بدی لایبشرط است؟ یعنی نه خوب است و نه بد؛ این خوبی و بدی بعدها تحت تأثیر عوامل دیگر شکل می گیرد؟ یا نه انسان ها متفاوت اند؟ برخی ذاتاً شیرینند، طینت بد دارند، بعضی ها ذاتاً پاک اند و خوب اند و طینت پاک و طاهر دارند؟ هر پاسخی که بدهیم باز هم سرنوشت ساز است. باید یک متفکر، نظام حقوقی، نظام تربیتی، نظام اخلاقی، نظام تعلیمی را ناظر به این سؤالات را سامان بدهد و ناظر به این سؤالات پاسخ دهد.

سؤال یازدهم این است که کمال انسان در چیست؟ به تعبیر دیگر انسان کامل یا تیپ ایده آل انسانی چه ویژگی هایی دارد؟ و راه وصول به آن کمال و به آن تیپ ایده آل چیست؟ به تعبیر دیگر انسان ها چگونه می توانند کامل بشوند؟ و راه وصول به آن چیست؟

و بالاخره سؤال دوازدهم، آیا انسان موجودی میراست یا نامیرا و جاودانه؟ بحث جاودانگی انسان و بحث سرنوشت نهایی آدمی که از مباحث مهم، حجیم و بسیار تأثیر گذاری است که ادیان به طور عموم و اسلام به طور خصوص و فلسفه اسلامی و فیلسوفان مسلمان به طور جدی پاسخ دادند و تحلیل کردند و بحث کردند.

کل این دوازده سؤال را می توان در سه سؤال بگنجانیم. سؤال از پیدایش انسان، سرشت انسان و سرنوشت انسان. پیدایش اولی بود، سرنوشت آخری. این ده تا سؤال وسط هم ناظر بر سرشت انسان است در حقیقت.

جمع بندی کنم عرایضم را به این بیان که اهمیت این دسته از پرسش ها را به تعبیر دیگر پاسخی که به این دسته پرسش ها می دهیم هم می تواند با زبان دین باشد و با استناد به متون و آیات و روایات؛ هم با زبان عرفان و با استناد با کشف و شهود عرفا و تعبیرهای عرفانی؛ و هم با استناد به عقل و با تحلیل فلسفی صورت بگیرد. معتقدم عمومی ترین پاسخ و قانع کننده ترین پاسخ ها و حتی دقیق ترین پاسخ ها، پاسخ های فلسفی است؛ البته نمی خواهم بگویم پاسخ هایی که تا به حال داده شده، اینها قانع کننده ترین و کامل ترین اند؛ از نظر روش پاسخ عرض می کنم. درباره اهمیت این دسته از پرسش ها همین قدر عرض می کنم که اولاً این نوع پرسش ها از سنخ پرسش های علوم انسانی سازند، علوم انسانی را سامان می دهند نوع پاسخی که به این پرسش ها

می دهیم سرنوشت علوم انسانی و ساختار علوم اجتماعی و انسانی را متحول می کند. ثانیاً این دسته از پرسش ها درباره انسان تقدم رتبی و منزلتی بر پرسش های انسان شناسی خرد و انسان شناسی جزء نگر دارد، یعنی پرسش هایی که در جامعه شناسی، در اقتصاد، در علوم سیاسی مطرح می شود؛ نوع پاسخ شان؛ وابسته به پاسخی است که به این نوع سؤالات داده می شود.

ثالثاً انسانی یا حیوانی بودن علوم انسانی وابسته به نوع انسان شناسی محققان است. به عنوان مثال اگر انسان را صرفاً حیوانی پیچیده بدانیم یک ارتقاء یافته مثلاً نسل خاصی از یک حیوانات، میمون و شامپانزه و امثال اینها، در آن صورت طبیعی است که برای شناخت دقیق تر انسان و شناخت عمیق تر انسان، ما باید مطالعات حیوان شناسانه مان را تعمیق بدهیم. به هر میزان که ما ساختار وجودی حیوانات را یا دست کم نوع خاصی از حیوانات را که انسان از آنها پدید آمده، بهتر و عمیق تر بشناسیم، فهم ما از انسان عمیق تر خواهد شد؛ اما اگر انسان را موجودی مثاله دانستیم، فی المثل تعریف آیت الله جوادی آملی را پذیرفتیم، حی مثاله دانستیم، نه ارتقاء یافته حیوانات، تنزل یافته خدا دانستیم، خلیفه الله دانستیم انسان را، طبیعتاً انسان شناسی کمک چندانی به انسان شناسی و علوم انسانی نمی کند بلکه برای شناخت بهتر و بیشتر انسان باید خدا را بهتر و بیشتر بشناسیم. در اینجا خداشناسی مقدمه انسان شناسی می شود، البته منافات ندارد ارتباط اینکه انسان شناسی هم باعث می شود خدا را بهتر بشناسیم. به هر حال نوع پاسخ به این سؤالات سرنوشت ساز است. من فقط خواستم درسی پس بدهم و یک ابهاماتی در ذهن خودم هست که مطرح کنم.

در پایان مجدد تشکر می کنم از دست اندرکاران این همایش بزرگ و مشارکت کنندگان این همایش بزرگ، از قائم مقام محترم وزیر علوم و تحقیقات و فناوری در علوم انسانی برادر عزیز و ارجمند جناب دکتر هراتی تشکر می کنم و خیر مقدم عرض می کنم بابت حضورشان در این جلسه؛ از دوست عزیز و اندیشمند و متفکر و سرور عزیزم جناب آقای دکتر طالب زاده تشکر می کنم که لطف کردند و در جلسه حضور دارند؛ انشاء الله از محضرشان استفاده خواهیم کرد و باز هم از دست اندرکاران این همایش دوست عزیز و محقق مان جناب آقای دکتر یوسف ثانی، سرکار خانم دکتر کیان خواه و دکتر اسماعیلی و همه کمیته علمی صمیمانه و به سهم خودم تشکر می کنم. امیدوارم که خدای متعال به همه ما توفیق بهره مندی از حاصل زحمات این دوستان را در این نشست های پیش رو عطا کند.

محمد جواد هراتی

قائم مقام وزیر علوم در امور علوم انسانی



اعوذ و بالله من الشیطان الرجیم

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا اغفر لنا ذنوبنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا

گرامی می‌داریم یاد و خاطره شهدای انقلاب اسلامی و یاد و خاطره امام و شهدا و ایام الله دهه فجر را تبریک عرض می‌کنیم. بنده قصد صحبت نداشتیم فقط خدمت رسیدم که تشکر کنم از برگزارکنندگان این سلسه همایش‌ها به خاطر توجه به موضوع فلسفه اسلامی و پژوهش در اندیشه متفکران اسلامی.

بحثی که استادم جناب دکتر شریفی مطرح کردند بحث جالبی بود، بحثی است مرتبط با حوزه علوم انسانی. واقعیت این است که هر چقدر ما بیشتر پژوهش انجام دهیم در اندیشه متفکران و فلاسفه اسلامی و در نگاه آنها به انسان و مباحث انسان شناسی؛ که استادم به صورت مبسوط به آن اشاره کردند؛ و نگاه فلاسفه اسلامی به انسان و جهان بیشتر تبیین بشود؛ ثمرش در جامعه دانشگاهی و به خصوص همان‌طور که فرمودند در بحث علوم انسانی و تولید حوزه علوم انسانی خواهد بود، تولید مطلوبی هم خواهد بود و هر چقدر کمتر توجه شود به این حوزه‌ها، و پژوهش در این زمینه کمتر اتفاق بیفتد، ثمره‌اش در جایگزینی اندیشه‌های غیر اسلامی، فلسفه‌های غیر اسلامی در این حوزه‌ها خواهد بود. من فقط ذهنم به یک نکته‌ای رسید، گفتم اینجا بحث را مطرح کنم. متأسفانه بخشی از جایگزینی مفاهیم در طول سده‌های اخیر ناشی از همین کم توجهی به داشته‌های درونی و داشته‌های اسلامی است. به عنوان مثال اگر بخواهم یک اشاره‌ای بکنم همین مفهوم علم، که در نگاه اسلامی یک نگاه مقدسی است؛ علم و عالم جایگاه ویژه‌ای در ادبیات دینی و قرآنی دارد، در سده اخیر یا سده‌های اخیر جای خودش را به مفهوم science داده که وقتی ما از اسمی که از science می‌بریم یعنی مطلق علم در نظر گرفته می‌شود و حتی زمانی هم که بحث علم در جهان اسلام می‌شود ذهن به سمت science متبادر می‌شود. اثرات این جابجایی مفهوم بیشتر همان‌طور که استاد فرمودند در حوزه علوم انسانی است. یعنی در آنجا و به بهانه روشمند بودن ظهور و بروز پیدا می‌کند، حالا چه بحث ابطال‌گرایی و چه بحث اثبات‌گرایی،

فلسفه‌های وارداتی سکولار مورد پذیرش واقع می‌شوند. یعنی وقتی ما توجه نکنیم به حوزه‌های فلسفه‌های خودمان، کم کم می‌بینیم که فلسفه‌های سکولار از یک طرف وارد می‌شوند و مباحث غیر اسلامی به بهانه روشمند بودن و به بهانه اینکه مطلق علم هست جایگزین می‌شود و متأسفانه ثمره این بحث هم در حوزه علوم انسانی ما نمود و ظهور و بروز دارد؛ بخصوص اینکه در دانشکده‌های علوم انسانی ما ممکن است اتفاق بیافتد؛ یعنی در یک جایی فلسفه‌ای با مبانی سکولار به عنوان مطلق علم پذیرفته می‌شود و ترویج می‌شود و آن را قبول می‌کنیم. من بهر حال متأسفم که این نکته را بگویم که ما بحران هویت فرهنگی را در دانشکده‌های علوم انسانی بیش از دانشکده‌های فنی و مهندسی مشاهده می‌کنیم. بهر حال دانشکده‌های فنی و مهندسی ما به دلیل همراهی با فرهنگ عمومی جامعه قدری از این مسایل به دور هستند و با مسایل فرهنگی جامعه همراه هستند. البته شاید هم خود ما به صورت ناخودآگاه در حوزه‌های آموزشی به این بحث‌ها دامن می‌زنیم و حتی در دانشگاه هم این بحث‌ها را تئوریزه می‌کنیم به اسم علم، به اسم روشمند بودن و نکته‌ای که باید خیلی در آن باید دقت داشته باشیم این است که



این شتاب‌زدگی ورود مفاهیم مدرن در مراکز رسمی علمی، ما را نهایتاً به کانون‌های بحرانی در حوزه‌های معرفتی تبدیل خواهد کرد؛ لذا به این نکته انشالله باید دقت بفرمایید هر چقدر که ما بتوانیم از این ورود شتاب‌زده جلوگیری کنیم و از این طرف بتوانیم همایش‌هایی برگزار کنیم، پژوهش‌هایی برگزار کنیم، پژوهش‌هایی انجام بدهیم که این مبانی معرفتی اندیشمندان اسلامی خودمان، با آن نگاهی که دارند را بهتر بشناسیم، کمک

خواهیم کرد به اینکه در حوزه علوم انسانی بیشتر تولید علم داشته باشیم و بتوانیم گام مؤثری در اعتلای علوم انسانی داشته باشیم. من قصد صحبت نداشتیم فقط این نکته به ذهن رسید و خواستم تشکری بکنم از برگزار کنندگان همایش. امیدوارم که این مسیر ادامه داشته باشد. عرایضم را خاتمه می‌دهم با ذکر صلواتی بر محمد و آل محمد.

سید محمود یوسف ثانی

مدیر همایش بین‌المللی انسان‌شناسی در حکمت ابن‌سینا

نطق افتتاحیه همایش



آن‌ها باقی مانده است. مضاف بر اینکه در بسیاری از آثار دیگر او مسائل فراوانی درباره انسان و انسان‌شناسی مطرح شده که همه آن‌ها اقتضا می‌کرد که ما یک عنوان جامع‌تری برای این همایش اختیارکنیم که نهایتاً به عنوان انسان‌شناسی یا انسان‌شناسی فلسفی در نزد ابن‌سینا منتهی شد. این توضیحی برای رویکرد به این عنوان خاص بود.

البته می‌دانیم که مسائل مربوط به انسان‌شناسی و نفس‌شناسی در فلسفه ابن‌سینا مسبوق است به آنچه که پیشینیان او و بالخصوص ارسطو در رساله نفس آورده؛ و بنابراین یک نگاهی به آنچه که از ارسطو و بعد از او در این زمینه تا ابن‌سینا رسیده می‌تواند کمک کند به این که مسأله نفس نزد ابن‌سینا چگونه مطرح شد. در همان آغاز «رساله نفس» ارسطو عبارتی است که عظمت و اهمیت علم النفس را نزد او و فلاسفه بعد از او قطعاً نشان خواهد داد و به نظر من عبارت جالب توجهی است. من نخست فارسی آن عبارت را عرض می‌کنم تا بعد ببینیم که دانشمندان ما آن را چگونه در همان عصر اول به زبان عربی بیان کردند و عرضه کردند. ارسطو در همان اوایل رساله نفس می‌گوید: گویی بتوان از معرفت نفس در مطالعه تمام وجوه حقیقت خاصه در علم طبیعت مدد شایان برد. نفس‌شناسی از نظر ارسطو کمک می‌کند که ما بتوانیم در شناخت همه وجوه حقیقت توفیق به دست بیاوریم و از آن کمک بگیریم. هیچ علمی آن طوری که من یادم است، در آثار ارسطو این تعبیر درباره آن به کار نرفته است. همین جمله را اسحاق بن حنین این چنین ترجمه کرده است: "ان المعرفة بها قد توافق كل حق، لا سيما العلم بالفرع". تمام این معنا را در همین جمله توانسته آن مترجم عرب به زبان عربی از سخن ارسطو درآورد. ابن‌سینا هم شاید به اعتبار همین نگاه به نفس و نفس‌شناسی است که این قدر اهتمام به این علم دارد و هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی آثار فراوانی در این زمینه تألیف کرده است. اما جایگاه این علم در نظام علم‌شناسی ارسطویی کجاست و در نظام علم‌شناسی ابن‌سینایی به کجا رسیده است؟ اگر آن تقسیم جامع حکمت به حکمت سفلی و حکمت وسطی و حکمت علیا را بپذیریم که تقریباً تمام علوم زمانه ارسطو و شاید تمام علوم تا قرن‌ها بعد در این سه عنوان

در آغاز بحث، من از همه دست اندرکاران به نوبه خودم تشکر می‌کنم. مخصوصاً از اولیای محترم مؤسسه که چه در گذشته و چه در حال کمال همکاری و همراهی را برای هرچه بهتر برگزارشدن این همایش داشتند؛ مخصوصاً از ریاست پیشین مؤسسه جناب آقای دکتر زکیانی که در زمان ریاست ایشان مقدمات و برنامه‌ریزی برای این همایش آغاز شد و همچنین از ریاست محترم فعلی مؤسسه جناب آقای دکتر شریفی که امیدواریم با همکاری و همراهی ایشان هم این همایش ان شاءالله به خوبی برگزار شود برسد.

عنوان همایش چنانکه اعلام شده است «انسان‌شناسی در حکمت ابن‌سینا» است. روشن است که در اصطلاحات گذشتگان ما این تعبیر وجود نداشته و «انسان‌شناسی» عبارت نسبتاً تازه‌ای در حوزه‌های علمی و عرصه‌های علمی است. آنچه که معادل او در نزد پیشینیان ما بوده و شناخته می‌شده، همان علم النفس فلسفی و یا علم النفس بوده و گاهی هم از آن تعبیر به «معرفت نفس» می‌شده است. هر چند که شاید عده‌ای به درستی معتقدند که «معرفت نفس» اصطلاحی است که شاید تحت تأثیر متون دینی اختیار شده و در متون و مباحث دینی ما ممکن است یا ظن قوی می‌رود که نفس به همان معنایی که در فلسفه و علوم یونانی مطرح است، نبوده باشد. اگر در متون روایات یا آیات صحبت از نفس شده لزوماً نفسی که در کتاب ارسطو و بعد در آثار فلسفی آمده، نیست. بنابراین ما اگر خواستیم به علم مورد نظر پیشینیان خود در این زمینه اشاره کنیم همان «علم النفس» می‌گوییم که حتماً اولی و بهتر است.

چرا انسان‌شناسی طرح شد؟ برای اینکه شاید اگر علم النفس گفته می‌شد آن وسعت و گستردگی را که آراء مربوط به انسان در آثار ابن‌سینا دارد، این عنوان «علم النفس» ممکن بود پوشش ندهد. به نظر رسید که انسان‌شناسی می‌تواند عنوان جامع‌تری باشد، بالخصوص که شاید در بین همه پیشینیان ما هیچ فیلسوفی به اندازه ابن‌سینا مسائل مربوط به نفس و انسان را به این وسعت مورد بحث قرار نداده است. ما عنوان حدود سی رساله از او درباره مسائل نفس و انسان را در اختیار داریم که تعداد زیادی از

جمع می شده است، جایگاه علم النفس در کجای این حکمت‌ها قرار دارد و کجاست؟ بنا به تقسیم‌بندی آثار ارسطو و تقسیم‌بندی علوم از نظر ارسطو جایگاه علم النفس همان طبیعیات است و طبیعیات حکمت سفلی است. حکمت طبیعت است. اولین قسم از حکمت است که انسان هم در مسیر تعلیم ابتدائاً آن را یاد می‌گیرد. چون با محسوسات او مربوط است و هم در نظام هستی انزل مراتب است چنان که انسان از آن به سمت افق‌های بالاتر هستی ارتقاء می‌یابد.

اگر جایگاه این معرفت النفس طبیعیات است و طبیعیات حکمت سفلی است اهمیت این حکمت در چیست؟ چرا در عین حالی که ما آن را در طبیعیات جا می‌دهیم و می‌دانیم، در عین حال این همه به علم النفس و یا به تعبیری معرفت النفس اهمیت می‌دهیم و اهمیت قائلیم؟ همین مسئله تا حدودی باعث شده که درباره جایگاه معرفت النفس یا علم النفس نزد ارسطو و شارحان او یک اختلاف رأی در واقع وجود دارد که آیا واقعاً از نظر ارسطو مرتبه علم النفس همان طبیعت و طبیعیات است یا اینکه سخنانی در آراء و آثار ارسطو فی الجمله و در آثار حکمای اسلامی و بویژه ابن سینا بالجمله وجود دارد که نشان می‌دهد جایگاه علم النفس صرفاً مرتبه طبیعیات و حکمت سفلی نیست. و این چیزی که می‌خواهم عرض کنم شاید از خصوصیات نفس‌شناسی ابن سینا باشد. در اینکه ارسطو با توجه به تعریفی که از نفس دارد و او را معمولاً (حالا باز نمی‌خواهم بگویم حتماً اینطور است) و آن را صورت بدن معرفی می‌کند در اینکه علم النفس ارسطویی به نظر بسیاری از شارحان او قطعاً در همین مرتبه طبیعیات واقع است شاید جای شبهه زیادی نباشد. بعضی‌ها تردید کرده‌اند در اینکه احیاناً ارسطو شأن دیگری و منزلت دیگری هم برای این علم النفس قائل است ولی کاری که ابن سینا در رساله نفس شفا کرده و در سایر آثار خود هم از آن روش تبعیت کرده است کاری است شبیه به آنچه که در الهیات انجام داده است. در الهیات، ابن سینا است که الهیات بالمعنی الاخص را به عنوان یک بخش مستقل و متمایز از فلسفه طرح می‌کند و برای اولین بار این کار را انجام می‌دهد و ما بین این دو بخش از الهیات تمایز می‌بینیم که آن پرداختن به عالی‌ترین و والاترین مرتبه هستی در هستی‌شناسی عام ابن سینا است. بنابراین الهیات بالمعنی الاعم هستی را به طور عام و تحت عناوین عام بررسی می‌کند ولی عالی‌ترین مرتبه هستی را یک فصل و یک بخش مستقلی برای او قرار می‌دهد و این یک متدولوژی تازه‌ای است که تقریباً تمام حکمت اسلامی را بعداً تحت تأثیر قرار می‌دهد و ما الهیات حکمت را به این دو بخش می‌بینیم که در نهایت تقسیم می‌شود.

در علم النفس هم ابن سینا بین دو شأن برای نفس تفکیک قائل

می‌شود که این دو شأن شبیه است به آن تفکیکی که در الهیات قائل می‌شود. یک بار نفس را به منزله امری که دارای قوایی است مطرح می‌کند که بنا به آن در ادامه بحث نفس نباتی و نفس حیوانی به نفس انسانی می‌رسیم و آن را یک امری عارض بر بدن و مرتبط با بدن و تحت تأثیر بدن و متعلق به بدن و مدبر بدن تلقی می‌کنیم. به تعبیر ابن سینا ما یک بار نفس را از آن جهت که نفس است مورد ملاحظه قرار می‌دهیم و نفس از آن جهت که نفس است یعنی از آن جهت که با بدن تعلقی دارد، اوصاف و عوارضی دارد که بخش عمده مباحث کتاب نفس مربوط به همانهاست. این همان قسمت اول و مقالات اول علم النفس ابن سینا است. تقریباً چهار مقاله نخست رساله نفس ابن سینا مربوط است به بررسی رابطه نفس و قوای او با بدن و شناسایی نفس "بما انها نفس" که ربطی به بدن دارد. اما در مقاله پنجم رساله نفس، بوعلی در واقع یک باب تازه‌ای را برای نفس‌شناسی باز می‌کند و آن شناخت ذات نفس است فارغ از ربط و تعلقی که به بدن می‌تواند داشته باشد. همان طوری که در الهیات گفتیم که آن دو تفکیک صورت گرفت؛ در اینجا هم چنین تفکیکی صورت می‌گیرد. نفس‌شناسی ابن سینا در پایان رساله نفس یک نفس‌شناسی افزون است بر آنچه ارسطو در رساله نفس طرح کرده بود. و در واقع پرداختن به ذات و جوهر نفس است که یک امر الهی و مجرد است. به این جهت است که می‌شود گفت نفس‌شناسی ابن سینا در پایان خود به آستانه الهیات منتهی می‌شود. نفس‌شناسی ابن سینا گرچه ابتدای آن در طبیعیات است ولی انتهای آن در آستانه الهیات است. اهمیت کار ابن سینا از همین جهت است که استقلال و تمیز خاصی برای شأن ذاتی نفس فارغ از تعلق و تدبیری که به بدن دارد توانسته در نظر بگیرد و کشف کند و یا آن را مورد ملاحظه خاص قرار بدهد و برای جهات ذاتی نفس و اثبات ذاتیت نفس برهین مستقلی ارائه بکند.

گرچه در همان مباحث آغازین رساله نفس هم بوعلی سخنان تازه بسیار دارد. شما حتی مثلاً مبحث ابصار را در رساله نفس ارسطو با همین مبحث در رساله نفس ابن سینا مقایسه کنید. در همین چاپ‌های متداولی که ما داریم مبحث ابصار در رساله نفس ارسطو نه صفحه است. در حالی که در رساله نفس ابن سینا این بحث به شصت صفحه بحث‌های گوناگون درباره مسائل مربوط به رؤیت توسعه پیدا می‌کند. اما آن قسمت شاهکار و اهمیت کار ابن سینا در همان قسمتی است که عرض شد. بنابراین می‌شود گفت که علم النفس شناسی ابن سینا همان علم النفس شناسی ارسطویی نیست و دارای وجوه تمایز خاص و مهمی است. شاید این را بشود تحت عنوان تفکیک معروف وجود و ماهیت هم نزد ابن سینا بررسی و طرح کرد. شاید بشود گفت که بیشتر سخنان ارسطو در رساله نفس درباره نفس مربوط به ماهیت نفس بما انها

نفس است و آنچه که ابن سینا افزون بر آن در مقاله پایان رساله نفس مطرح می‌کند عطف توجه از حیثیات ماهوی نفس به وجود نفس است که بر اساس همان تفکیک عام و مهمی که خود او در مباحث فلسفی ترتیب و صورت داده قرار می‌گیرد. در همان مقاله پنجم عنوان «فصل فی اثبات أن قوام النفس الناطقه غیر منطبع فی مادة جسمانیة» است. از همین جا به نحو آشکار و صریح می‌خواهد حیثیت ذاتی نفس را از اینکه دخلی به ماده داشته باشد، منقطع کند. چون آن طوری که ارسطو گفت نفس صورت بدن است و صورت ناگزیر منطبع در ماده است و به همین جهت ما امروز هم دقیق نمی‌دانیم یا شاید هنوز محل ملاحظه است که واقعاً ارسطو به حیثیت تجردی برای نفس توانسته قائل شود و برسد یا نه؟ گرچه اغلب مفسران و شارحان او معتقدند که ارسطو به نفس مجرد یا اثبات نفس مجرد و لوازم قول به نفس مجرد نرسیده است. نفس را همان صورت می‌داند. کمال را، حتی ما آن تعبیر «کمال» که در سخنان ارسطو داریم ظاهراً او به مسئله کمال مجرد آن طوری که ابن سینا در آغاز تعریف نفس در همان کتاب نفس بیان می‌کند، واصل نمی‌شود و نمی‌رسد. بنابراین، این حرف معروف گفته شده است که هر صورتی کمال است ولی بوعلی اینجا با تعریفی که از کمال می‌کند می‌گوید هر کمالی صورت نیست و کمال‌ها می‌توانند فوق ماده غیر منطبع در ماده و مستقل از ماده باشند و این کمالی است که نفس ناطقه انسانی در نهایت واجد او می‌شود و مرتبه نفس انسانی است.

ابن سینا هم به این توجه داشته که نفس حتماً به بدن در اعمال و افعال خود نیاز دارد. در همین رساله نفس اذعان دارد (مثل ارسطو ، چون این سخن ابن سینا بالخصوص نیست) که آغاز معرفت برای انسان از قوای حسی است و قوای حسی مادی هستند و این قوای حسی ارتقا پیدا می‌کنند به علم خیالی و به علم وهمی و در نهایت به علم عقلی که آن قوه و آن نیرویی که مدرک عقلیات در انسان است (با براهینی که آورده) ناگزیر باید امری مجرد و مستقل از ماده باشد و با فنای بدن فانی نشود و بعد از حیات بدن بتواند به حیات خود ادامه دهد.

همین بحث تجرد نفس است که دستمایه کار می‌شود برای ابن سینا برای اینکه مباحث بسیار دیگری را از لوازم همین تجرد نفس بتواند استخراج کند و در بخش‌های دیگر فلسفه از آن استفاده کند. شاید بشود گفت که تمام مبحث معاد که ادیان به آن قائل هستند عمده آن متکی بر قبول حیثیت تجردی برای نفس است و از نظر فلاسفه این تا اثبات نشود نزد اصل معاد و امر معاد درست نمی‌شود. برای اینکه معاد جسمانی هم از نظر حکما و بلکه تحت تأثیر تعالیم دینی فرع بر معاد روحانی است و تا معاد روحانی تثبیت نشود آن درست نمی‌شود. و معاد روحانی بر قبول

تجرد نفس متکی است. بنابراین مسائل معاد را بوعلی از همین نفس شناسی استخراج و اثبات می‌کند. استفاده مهمی که در مسائل مربوط به نبوت از نفس شناسی می‌کند. اثبات معجزات بر مبنای همین قبول نفس صورت می‌گیرد. اثبات امری به نام وحی برای انسان و در عالم طبیعت که ربط بین طبیعت و ماوراء طبیعت است و انتقال معارف و تعالیمی از حوزه ماوراء طبیعت به طبیعت و برای انسان است با قبول همین تجرد نفس و حیثیات و شئون نفس ممکن می‌شود. ما همچنان که در پایان الهیات شفا بحث نبوت را داریم در همین رساله نفس ابن سینا هم در همان مقاله پنجم باز بحث نبوت را داریم. اما در هر کدام از حیثی و به شأنی مطرح می‌شود. در الهیات از جهت اینکه انسان نیاز دارد به اینکه تعالیم نبوی به او واصل شود تا حیثیت اجتماعی او محفوظ بماند و این رشته اجتماع از هم گسیخته نشود. اما در همین رساله نفس شفا مسائل مربوط به نبوت از جهت معرفت و نیاز معرفتی که انسان به تعالیم نبوی دارد اثبات می‌شود. و بعد هم شأن وجودی او در انسان یعنی آن شخصی که نبی است چه خصوصیات وجودی دارد که می‌تواند با عالم ماوراء طبیعت ربط و ارتباط پیدا می‌کند.

به هر حال در مجموع هم در براهینی که ابن سینا برای تجرد نفس می‌آورد و هم مباحثی که در باب قوای نفس و در نهایت نفس ناطقه انسانی مطرح می‌کند و هم توضیحاتی که در باب ارتباط نفس نبوی با عوالم فوق طبیعت می‌دهد نکات بدیع و ارزنده بسیاری هست که جای پژوهش تحقیق بسیار دارد و سرنوشت بسیار از مسائل و مباحث علم النفس در ادوار پس از خود را رقم زده است. کاری که ابن سینا در مسائل مربوط به نفس کرده خاص اوست و اولین بار از طریق او و به وسیله او در کتاب‌های خود او مورد بحث واقع می‌شود و در ادوار بعد نیز مبنای بحث‌های سایر حکما در مشارب و مکاتب مختلف فلسفی در باب نفس می‌گردد. بنابراین همان طوری که استاد محترم جناب آقای دکتر شریفی فرمودند جا داشته و واقعاً موضوعیت داشته که ما در این همایش مسأله انسان شناسی از نظر ابن سینا را با مبادی و با لوازم و نتایجی که دارد و همچنین جایگاه این علم در بین سایر علوم اسلامی یا اجزای حکمت تعیین کنیم و امیدواریم که با سخنرانی‌ها و مقالاتی که انشاءالله در این همایش ارائه خواهد شد، بخش‌هایی از نفس شناسی ارزشمند و ارجمند ابن سینا روشن شود و زمینه‌ای شود برای اینکه در آینده هم تحقیقات دقیق‌تر و گسترده‌تر و عمیق‌تری در این مسائل در حوزه فلسفه ابن سینا و فلسفه اسلامی به‌طور عام صورت بگیرد. والسلام.

لیلا کیان خواه

عضو هیات علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



در نهایت پس از اتمام مهلت ارسال مقالات کامل و داوری داوران محترم، سی و هفت مقالة داخلی پذیرفته شدند (دکتر اسماعیلی اطلاعات مقالات خارجی را خدمت شما ارائه خواهند کرد). البته جا دارد از همة مؤلفان محترم تشکر کنم که زحمت نگارش مقاله برای همایش را متقبل شدند.

در نهایت با توجه به حجم زیاد مقالات داخلی و مقالات حوزه بین‌الملل بنا شد همایش در چهار روز برگزار شود که سه روز به مقالات داخلی و یک روز کامل به مقالات بین‌المللی اختصاص خواهد داشت. بر اساس برنامه‌ای که هفته قبل در سایت همایش اعلام شد، امروز بعد از ظهر و سه شنبه صبح به نشست علم النفس و دوشنبه صبح و عصر به مقالات بین‌المللی اختصاص خواهد داشت. در روز سه شنبه بعد از ظهر، سه نشست برگزار خواهد شد: نشست انسان و دین، انسان و زبان و سیاست. در نهایت، روز چهارشنبه صبح نشست اخلاق و چهارشنبه بعد از ظهر هم اختتامیه همایش برگزار خواهد شد. سخنران افتتاحیه همایش آقای دکتر طالب‌زاده هستند که امروز در خدمتشان هستیم و سخنرانان اختتامیه هم آقای دکتر معصومی همدانی و آقای دکتر آموس برتولاچی خواهند بود.

در آخر، به عنوان آخرین مطلب نکته‌ای را در خصوص نام‌گذاری روزهای همایش خدمت حضار محترم عرض می‌کنم. با توجه به ممتاز بودن شخصیت علمی شاگردان ابن‌سینا و نقش قابل توجهی که در ترویج و نشر آراء و آثار ابن‌سینا داشته‌اند، در دبیرخانه همایش به این نتیجه رسیدیم که به نحوی از این شخصیت‌های برجسته یاد کنیم تا فتح بابی باشد برای فعالیت‌های پژوهشی جدی در مورد آراء شاگردان ابن‌سینا. لذا تصمیم بر آن شد تا هر روز از همایش را به یکی از شاگردان ابن‌سینا تقدیم کنیم و در ابتدای هر نشست، مدیر نشست توضیح مختصری در مورد شخصیت مورد نظر ارائه کند. بر این اساس، روز یکشنبه به افتخار أبوعبید جوزجانی، روز دوشنبه به افتخار بهمنیار، روز سه شنبه به افتخار أبوالعباس لوکری و روز چهارشنبه به افتخار أبوعبدالله معصومی که همگی از شخصیت‌های برجسته تاریخ هستند، برگزار خواهد شد.

در پایان امیدوارم که ان شاءالله سخنرانی‌ها و مقالاتی که ارائه می‌شوند مورد توجه پژوهشگران قرار گیرند و این همایش، قدمی باشد برای اعتلای فکر اسلامی و اعتلای تفکر ابن‌سینا و سربلندی کشور عزیزمان جمهوری اسلامی ایران.

خدمت استادان گرامی و شرکت‌کنندگان محترم، عرض سلام دارم و خدمت همة عزیزان خوش آمد عرض می‌کنم. در ابتدا به‌طور مختصر گزارشی از فعالیت گروهی این همایش را خدمت شما ارائه می‌کنم. حدود یک سال و نیم پیش ایده برگزاری این همایش در مؤسسه مطرح شد و برگزاری این همایش به صورت بین‌المللی در هیئت امنای مؤسسه و در شورای پژوهشی مؤسسه تصویب شد و مقرر شد که آقای دکتر یوسف‌ثانی مدیر این همایش باشند و بنده و آقای دکتر اسماعیلی به عنوان دبیران علمی همایش و آقای دکتر مآخانی و آقای دکتر جلیلیان به عنوان دبیران اجرایی همایش منصوب شدیم. حدود یک سال پیش این همایش در پایگاه ISC ثبت و مجوز برگزاری این همایش بین‌المللی صادر شد و تقریباً اواخر اسفند مراحل ابتدایی این کار به پایان رسید. در ادامه کار، اعضای کمیته علمی که همگی از ابن‌سینا پژوهان ممتاز کشور هستند انتخاب شدند و مراحل ابتدایی کار یعنی تعیین محورها و تهیه پوستر به انجام رسید. خود پوستر حاوی نکات ارزنده‌ای است که توضیحات آن در سایت همایش ارائه شده است.

اواخر اسفند اطلاع رسانی همایش در حوزه داخلی و حوزه بین‌المللی انجام شد و بعد از شروع سال جدید، مؤلفان محترم شروع به ارسال چکیده‌ها کردند و داوران بزرگوار که اکثراً از کمیته علمی همایش بودند، با دقت فراوان و با ملاک‌های پژوهشی و استانداردهایی که شایسته فعالیت‌های پژوهشی است، این چکیده‌ها را داوری نمودند. در مجموع، نود و هفت چکیده به دبیرخانه همایش ارسال شد که از بین آن‌ها شصت و هشت چکیده مورد پذیرش داوران قرار گرفت. بعد از مرحله پذیرش چکیده‌ها، وارد مرحله بعدی فعالیت‌مان یعنی تحویل گرفتن متن کامل مقالات و داوری مقالات کامل شدیم.

در این مدت، ضمن انجام فرآیند داوری مقالات کامل همایش، در دبیرخانه به این نتیجه رسیدیم که از ماه خرداد تا قبل از برگزاری همایش به صورت ماهیانه، نشست‌ها و کارگاه‌هایی را در راستای موضوع همایش برگزار کنیم. و با توفیق الهی توانستیم از خرداد تا دی تقریباً ماهیانه یک یا دو نشست و کارگاه در خدمت اساتید بزرگ و صاحب‌نام در حوزه ابن‌سینا پژوهی باشیم. یکی از این نشست‌ها نشست تخصصی روز بزرگداشت ابن‌سینا متشکل از سه سخنران بود و بخشی از این برنامه به معرفی کتاب ارزشمندی اختصاص داشت که در حوزه علم النفس ابن‌سینا تألیف شده است.



سید حمید طالب‌زاده

عضو هیات علمی دانشگاه تهران دانشگاه تهران

فرانس اسکوارس اشاره می‌کند که این فیلسوفان قرون وسطایی متأخرند و نقشی تعیین‌کننده در بسط این مسئله، یعنی تفکیک وجود و ماهیت داشته‌اند. من در این عرایض سعی می‌کنم که به اختصار بیان هایدگر را توضیح بدهم و امیدوارم که مبتلا به ایجاز مغل نشوم.

ابن‌سینا به وضوح میان ماهیت و وجود اشیاء قائل به تمایز است و [به تصور او] ماهیت و وجود، ساختار و قوام مابعدالطبیعی اعیان هستند؛ بحث وجود و ماهیت به قوام مابعدالطبیعی اعیان بازمی‌گردد. تفکیک وجود و ماهیت اگر به شکل سر بسته در ارسطو مطرح بود اما ابن‌سینا به آن تسریع بخشید و مراد از این جدایی انفکاک اندیشه و هستی است. بحث جدایی وجود از ماهیت در اصل انفکاک اندیشه و هستی است، که ابن‌سینا نه به جهت تفسیر و شرح ارسطو، (یعنی من می‌خواهم عرض بکنم که بر خلاف نظر هایدگر که بیان ابن‌سینا را تفسیر و شرح ارسطو می‌داند) بلکه به عنوان بنیانگذاری تازه‌ای در متافیزیک مطرح کرد ابن‌سینا در فاصله این گسست، گسست میان اندیشه و هستی به امکان ذاتی اعیان امکان ذاتی ماسوی الله می‌پردازد و نشان می‌دهد که وصف امکان، وصف ذاتی و ماهوی اشیاء است. امکان وصف ذاتی اشیاء است درحالی که وجوب اعیان همواره وجوب بالغیر است که به مبدأ آفرینش باز می‌گردد. اما ابن‌سینا به تفکیک وجود و ماهیت بسنده نکرد و پس از جدایی اندیشه از وجود طرحی را عرضه کرد که این جدایی دیگر بار در آن به پیوند و اتحاد منتهی شد یعنی یک اتحاد بعد از انفصال رخ داد. می‌کوشیم از میان آراء و عبارات ابن‌سینا طرح بازگشت این جدایی به یگانگی و اهمیت آن را بازشناسی کنیم. ابن‌سینا در منطق شفاء بخش مدخل صفحه ۱۵ به اعتبارات سه‌گانه ماهیت اشاره می‌کند؛ اعتبارات ماهیت به چه معنا است؟ اساساً اعتبار در اینجا به معنای credit یا ارزش نیست بلکه به معنای جعل و فرانهای وضع کردن است، اعتبار در سخن ابن‌سینا از سنخ فعل است؛ فعل نفس است یا فعل قوه شناخت. اعتبار کردن شأنی از اندیشیدن است که باعث می‌شود جنبه‌ای از اشیاء و یا شیئی از اشیاء در کانون توجه نفس قرار گیرد. اعتبار از سنخ التفات است به معنای در نظر گرفتن و لحاظ کردن و برآوردن و برجسته ساختن و برگزیدن، متمایز کردن اما اعتباراتی که به عنوان فعل نفس یا فعل اندیشه بیان می‌کند چنانکه می‌دانید سه اعتبار است:

عرض سلام می‌کنم محضر همه حضار محترم، اساتید بزرگوار، اولیاء محترم مؤسسه حکمت و فلسفه و به نوبه خودم اظهار خوشحالی می‌کنم و سپاسگزارم و تبریک می‌گویم به این مؤسسه که چنین گام مهمی را طراحی کردند و در شرف برگزاری آن هستند و امیدوارم که بهترین نتایج از این همایش برای فکر و اندیشه اجتماع مان حاصل بشود. از همه عزیزانی که در تشکیل این برنامه و همایش سهمی داشتند بویژه جناب آقای دکتر شریفی و همکارانشان بسیار تشکر و سپاس به جا می‌آورم.

به من امر فرمودند که در این نشست بسیار میمون و محترم چند کلمه‌ای صحبت بکنم و من از باب امتصال امر در خدمت شما هستم. من عرایض را در چهار فقره مطرح می‌کنم تا نتیجه‌گیری آسان‌تر بشود. نکات و جملاتی را یادداشت کردم که بر اساس آن خدمت شما عرض می‌کنم.

فقره اول را با جملاتی از مارتین هایدگر آغاز می‌کنم و می‌کوشم در این فرصت محدود، کلام هایدگر را توضیح بدهم. هایدگر در کتاب مسائل اساسی پدیدار شناسی Basic problems of Philosophy در فصل دوم تحت عنوان «نظریه هستی‌شناسی قرون وسطایی» که به ارسطو منتسب است درباره ماهیت وجود که به قوام هستی هر موجود تعلق دارد می‌پردازد. هایدگر در این فصل به ابن‌سینا اشاره می‌کند و می‌گوید: این مسئله تفکیک وجود از ماهیت به فلسفه اسلامی باز می‌گردد و مقدم بر همه به ابن‌سینا و تفسیرش از ارسطو؛ ریشه این مطلب را به درستی و به خوبی به ابن‌سینا برمی‌گرداند و در همان فقره نام سه نفر را به میان می‌آورد و بیان می‌کند که سیر تاریخی این بحث یعنی تفکیک وجود از ماهیت در قرون وسطا و مجدداً نسبت آنها به یکدیگر یعنی ارتباط وجود و ماهیت به تفصیل در توماس آکوئینی، دانس اسکوتس و فرانس اسکوارس بحث شده است. هایدگر می‌گوید: من در اینجا نمی‌توانم همه بحث را بیان بکنم ولی می‌کوشم که از طریق بیان آموزه‌های عمده و اصلی، یعنی آراء توماس آکوئینی، دانس اسکوتس و فرانس اسکوارس تصویری از شیوه بحث مدرسیان در این مسئله بدست بیاید. هایدگر ریشه این بحث را در تفسیر ابن‌سینا از ارسطو می‌داند؛ یعنی ابن‌سینا بود که برای نخستین بار این مسئله را مطرح کرد و هایدگر بعد از او به توماس آکوئینی، دانس اسکوتس و

یک اعتبار اعتبار ماهیت است به شرط شیء یا ماهیت چنانکه مخلوط با عوارض خارجی است و متصف به جزئیت است، اعتبار ثانی به شرط لا است یا اعتبار ماهیت به نحو مجرد و طرد هر گونه اوصاف خارجی و سلب ویژگی‌های خارجی است (این اعتبار ماهیت را در ظرف ذهن مورد التفات قرار می‌دهد و می‌تواند به وصف کلیت متصف شود). اما آنچه مورد بحث ما است اعتبار سوم است که نه به شرط شیء است نه به شرط لا، بلکه از هر گونه وصف، چه ذهنی و چه عینی، عزل نظر می‌کند، نه اینکه آنها را طرد کند، بلکه صرفاً عزل نظر می‌کند. در این حالت ماهیت نه در ظرف ذهن لحاظ می‌شود و نه در ظرف عین و به همین جهت با هردوی آن ظروف قابل جمع است؛ این ماهیت لا به شرط است که کلی طبیعی خوانده می‌شود. اندیشه در اعتبار یا التفات لا به شرطی، قید خارجی و قید ذهنی را در نظر نمی‌گیرد بلکه صرفاً به نفس ماهیت «من حیث هی هی» نظر می‌کند. ابن سینا در الهیات شفا به نحو کافی شرح می‌دهد و از «فرسیت فی نفسها» و «انسانیت فی نفسها» و «حیوان فی نفسها» بحث می‌کند. در این اعتبار صرفاً به متن معنای ماهیت التفات می‌شود؛ اهمیت اعتبار لا به شرطی در چیست؟ مراد ابن سینا از این اعتبار که گهگاهی به آن می‌بالد و آن را ابتکار خود می‌داند چیست؟ این اعتبار که در آن همه اوصاف نادیده گرفته می‌شود چیست؟ این اعتبار به چه کار می‌آید؟ این اعتبار در کجا شکل می‌گیرد؟ مقام تقرر این اعتبار یعنی اعتبار لا به شرطی کجاست؟ برای مثال اتین ژیلسون فیلسوف نئوتومیسست فرانسوی در کتاب هستی در اندیشه فیلسوفان به این اعتبار اعتراض می‌کند. اتین ژیلسون می‌گوید این اعتبار در کجاست؟ نمی‌توانیم بدانیم این اعتبار در کجاست، تقرر این اعتبار در کجاست، و هیچکس تا کنون نتوانسته است جواب دهد که این ماهیت در کجاست. ماهیت لا به شرط مثل اشباح است و بیشتر روانشناختی است تا ما بعدالطبیعی، ولی به نظر می‌آید جایگاه شگرف اعتبار لا به شرطی تا آنجا مغفول و پوشیده باقی مانده که حتی متفکری مثل ژیلسون نیز به آن نرسیده است. ابن سینا در منطق شفا تعبیر دیگری از این سه اعتبار می‌کند و در مدخل منطق صفحه ۶۵ می‌گوید: ماهیت مخلوطه یا به شرط شیء، ماهیت فی‌الکثره است، و ماهیت مجرد و یا به شرط لا ماهیت بعدالکثره، اما ماهیت لا به شرط یا به اصطلاح طبیعی (که این اصطلاح طبیعی را آنجا بکار می‌برد) ماهیت لا به شرط و به اصطلاح طبیعی قبل الکثره است. لازم است تا به معنای قبل الکثره توجه کنیم، قبل در این عبارت به چه معنا است؟ ابن سینا لا به شرط را ماهیت قبل الکثره می‌نامد و واژه طبیعی را برای آن برمی‌گزیند. مقصود از ماهیت قبل الکثره چیست؟ چگونه می‌توان نظر اتین ژیلسون را اصلاح کرد؟ ماهیت قبل الکثره در کجاست؟ در کدام ظرف

تقرر دارد؟ ماهیت به شرط شیء، ماهیت فی‌الکثره است و ظرف آن خارج و در میان اعیان است. ماهیت به شرط لا نیز، ماهیت بعدالکثره است و از اعیان انتزاع می‌شود و ظرف آن ذهن است، اما ماهیت قبل الکثره که شیخ الرئیس آن را مقدم بر هر دو ذکر کرده است در کدام ظرف است؟ آیا ماهیت قبل الکثره در علم حق است؟ آیا مقام تقرر آن در علم الهی است؟ خیر، اگر چنین بود دیگر لا به شرط نبود بلکه به شرط ظرف الوهیت بود و شرط دیگری به آن اضافه می‌شد. اما ابن سینا می‌گوید لا به شرط، بنابراین مبرا از هر ظرفی است حتی ظرف علم الهی. پس مقام قبل الکثره کدام مقام است که اتین ژیلسون را متحیر ساخته تا آنجا که آن را توهم اشباح نامیده است. این قبل را نباید قبل زمانی فهمید؛ زیرا در اعتبارات نفس یا اعتباراتی که نفس انجام می‌دهد قبل و بعد زمانی دخالت ندارد، پس این قبل چیست؟ برای فهم این قبل و معنای این قبل از فی‌الکثره و بعدالکثره آغاز می‌کند. ماهیت فی‌الکثره و یا ماهیت به شرط شیء که همان فرس است که در خارج از ذهن است و اسبی است که تحقق دارد و زنده است، حیات دارد، و ماهیت بعد الکثره نیز مفهوم فرس است که ذهن آن را انتزاع می‌کند، پس این دو اعتبار، اعتبار فی‌الکثره و بعدالکثره مقوم آگاهی طبیعی و عرفی است؛ یعنی شناخت متعارف یا شناختی که ذهن از طریق آن شناخت به عین آگاه می‌شود. این معنا یعنی آگاهی طبیعی یا آگاهی عرفی، آگاهی‌ای که در آن جهان خارج و ذهن از هم منفک هستند و ذهن به جهان از طریق ماهیت آگاه می‌شود، جنبه‌ی متعارف دارد. اما این آگاهی طبیعی یعنی امکان مطابقت ذهن با عین چگونه موجه می‌شود؟ موجه بودن آگاهی طبیعی از کجاست؟ چگونه می‌توان اطمینان پیدا کرد که ذهن بر عین منطبق می‌شود؟ مطابقت ذهن و عین در آگاهی طبیعی و متعارف باید در ما بعدالطبیعه موجه شود؛ متافیزیک است که با آگاهی طبیعی حجیت می‌بخشد و در غیر این صورت آگاهی طبیعی یعنی آگاه شدن ذهن به عین ناموجه است. ماهیت قبل الکثره در بیان ابن سینا درست در همین جا اعتبار می‌شود، این قبلیت، قبلیت متافیزیکی است، قبلیت مابعدالطبیعی است نه قبلیت زمانی. این قبلیت به معنای تقدم اعتبار متافیزیکی بر اعتبار متعارف است، این قبلیت متافیزیکی به چه معنا است؟ بدین معناست که حضور ماهیت در ظرف خارج یا ظرف اعیان و حضور ماهیت در ظرف ذهن و مطابقت این دو با یکدیگر به این معنا که ماهیت واحدی در دو وعاء اعتبار شود، موکول به نفی این دوئیت در مقام مقدم و قبلیت است؛ به عبارت دیگر شناخت طبیعی یا مطابقت ذهن با عین مشروط به مطابقت مطلق است. این مطابقت مشروط به بنیان‌گذاری نفس‌الامر است؛ مراد از نفس‌الامر همانا شئیت محض است که در آن انطباق مطلق ثبوت و اثبات پایه‌گذاری می‌شود، پس قبل،

(قبل الکثره که مورد نظر ابن سینا ست) برکشیده شدن متافیزیکی ماهیت از سطح آگاهی طبیعی به منظور بنیانگذاری آن است در سطح مابعدالطبیعه. پس قبلیت به معنای تقدم مابعدالطبیعی ماهیت و انکشاف نفس الامر است که مجال آگاهی طبیعی با مطابقت ذهن و عین در ماهیت واحد را فراهم می کند. آگاهی طبیعی که متقوم به اعتبارات به شرط شیء و به شرط لا در ماهیت است صرفاً در افق آشکارگی نفس الامر ممکن خواهد بود. ابن سینا در این اعتبار به حد ماهیت یا ماهیت به «ما هی هی» تعبیر می کند. نباید از ماهیت به «ماهی هی»، مفهوم فهمیده شود و به حمل اولی تعبیر شود، چنانکه بعضی از فضلا چنین می کنند و ماهیت به «ما هی هی» را به حمل اولی تعبیر می کنند. چنین نیست بلکه ماهیت لا به شرط یا کلی طبیعی همان فنای مفهوم در موجود، مقام فنای مفهوم در موجود و بازگشت پیوند اندیشه و هستی بعد از جدایی آنهاست، و این چیزی است که اتین ژیلسون و دیگران از دریافت آن عاجز شدند. حالا در پرتو این اعتبار است که معنای تعبیر ابن سینا درباره شیء ممکن می شود، که در الهیات شفا می گوید: «شیء هو حاصل الهویه منها جمیعا فی الوجود و زوج ترکیبی من الوجود و الماهیه»؛ اینکه شیء در خارج مرکب از وجود و ماهیت است و زوج ترکیبی است مسبوق به انکشاف نفس الامر است که با وصف لا به شرطی ماهیت مناسبت دارد.

فقره دوم: ابن سینا در نمط چهارم اشارات در برهان انسان معلق در فضا، «من من هستم» را به نحو علم حضوری مقدم بر هر علم حصولی استنتاج می کند؛ ابتدا «من من هستم» را به نحو علم حضوری که مقدم بر هر علم حصولی است استنتاج می کند، و در ادامه این شبهه را مطرح می کند که آیا می توان «من من هستم» را به واسطه فعلی از افعال نفس اثبات کرد، و جواز چنین اثباتی را نمی دهد و آن را محال می داند. پس «من هستم» را با هیچ واسطه ای از جمله فعل نفس نمی توان اثبات کرد و هر فعلی مؤخر از اثبات نفس است از جمله فعل اندیشیدن و اعتبار کردن. پس در واقع اعتبار کردن و اندیشیدن که فعل است هرگز واسطه در اثبات نفس نمی شود، بلکه نفس مقدم است بر هر فعل از جمله فعل اندیشیدن و اعتبار کردن. حالا به حسب مقدماتی که تا اینجا ذکر شد این دیدگاه را صورت بندی می کنیم؛ یعنی با توجه به این مقدمات حالا این گونه می توان گفت: من به علم حضوری هستی خودم را می یابم و در این یافت هیچ واسطه ای در کار نیست.

(ب) من می اندیشم و اندیشیدن فعل من است

(ج) از شئون اندیشیدن، اعتبار کردن است، فعل اعتبار کردن؛ پس من هستم و من هستنده می اندیشم و در ضمن این اندیشیدن ماهیت لابه شرط مقسمی را اعتبار می کنم، در حالی که این اعتبار

عین گشودگی ساحت نفس الامر یا یگانگی اندیشیدن و هستی یا وحدت مقام ثبوت و اثبات است. این من هستنده در پرتو این اعتبار بی وقفه ساحت نفس الامر را گشوده نگه می دارد تا کل شناخت امکان پذیر شود. ملاحظه می شود که این آشکارگی نفس الامر و ساحت امکان ذاتی به وساطت فعل من هستنده یا فعل اعتبار کردن حاصل می شود. اما فعل اعتبار کردن فعل از جانب من هستنده است و جنبه سوژکتیو و درون زاد دارد و به ساحت انفسی تعلق می گیرد، و بدین معناست که وجه سوژکتیو و نفسانی نزد ابن سینا مبداء گشایش وجه ابژکتیو می شود. ابژکتیو به وساطت سوژکتیو میسر می شود، یا گشودگی آفاقی در گرو فعل و اعتبار انفسی است. این درست روح حکمت مشائی است که فعل و اندیشه و مفهوم را صدارت می بخشد و شناسایی را در لایه های پیچیده مفهوم جستجو می کند. بیان ابن سینا را خلاصه اینطور می توان گفت: من هستم، من اندیشنده هستم، و من اعتبار کننده هستم، و من اعتبار کننده هستم. جهان به نحو معقول متکی بر من هستنده اندیشنده اعتبار کننده است؛ پس جهان به نحو معقول هست در سایه وجه سوژکتیو که همانا اندیشنده و اعتبار کننده بودن من است. این بیان ابن سینا راهی را پیش پای اندیشمندان قرون وسطای متاخر قرار داد، راهی که می توانست به من می اندیشم پس هستم و من می اندیشم یا من اندیشنده بنیانگذار جهان منتهی شود. یعنی بیان ابن سینا و اعتبارات ماهیت و استناد ابژکتیو به وجه سوژکتیو، و اعتبار اندیشنده زمینه ساز بروز کوگیتو به منزله اینکه اندیشیدن مقدم بر هستی باشد فراهم کرد و راهی را پیش پای اندیشمندان متاخر قرون وسطا قرار داد که به کوگیتو دکارت منتهی شد؛ یعنی من هستنده که آشکار کننده نفس الامر هستم در ابن سینا، به من اندیشنده که بنیانگذار نفس الامر هستم یعنی کوگیتو منتهی می شود. من هستنده در ابن سینا از طریق اندیشیدن، نفس الامر را آشکار می کند، نفس الامر منکشف می شود، اما در کوگیتو دکارت نفس الامر بنیانگذاری می شود، و گشودگی و آشکارگی نفس الامر در ابن سینا به واسطه وجه سوژکتیو اندیشه زمینه برای این شد که در پایان قرون وسطا من اندیشنده به منزله بنیانگذاری واقعیت و ظهور ایده آلیسم منتهی شود.

فقره سوم: دیدیم که هایدگر از سه اندیشمند قرون وسطای متاخر نام برد: توماس اکوئینی، دونتس اسکوتس و فرانسیس کوآرس؛ شرح آراء آنها به نحوی که منتهی به فلسفه مدرن می شود خارج از حوصله این مجال است، اما اینها مسیری را طی کرده اند که سوژکتیو به نهفته در حکمت سینوی را برملا کردند و بسط دادندش و اصالت ماهیتی تمام عیار را پایه گذاری کردندش و وجود و هستی را به ماهیت فرو کاستند. به اجمال عرض می کنم توماس آکوئینی که بر تفکیک وجود از ماهیت تاکید

کرد و از همین تفکیک به افتضای ابن‌سینا از همین تفکیک آغاز کرد. من به سویه‌ای از این تفکیک که به نومینالیزم اکام منتهی می‌شود کاری ندارم، آن یک بحث دیگر است. همین تفکیک به نومینالیزم اکام منتهی شد. اما آن دو متفکرانی که هایدگر از آنها نام برد دونتس اسکوتس/ ماهیت لا به شرط سینوی، دونتس اسکوتس به طور متمرکز روی ماهیت لا به شرط یا کلی طبیعی متمرکز شد. ماهیت لا به شرط سینوی را در کانون توجه قرار داد و آن را دوباره تفسیر کرد. تفسیر دونتس اسکوتس باتامل بر مفهوم وحدت شکل گرفت. وی به مراتب وحدت و نسبت آن با ماهیت پرداخت: وحدت ماهیت؛ دونتس اسکوتس گفت که هر ماهیت در هر وعایی وحدت دارد، چون در هر وعایی نحوی از حضور دارد، در هر وعایی نحوی از وجود دارد و «الشیء ما لم يتوحد لم يوجد»؛ پس نحوی از وحدت، پس ماهیت در هر اعتباری که بشود خالی از وحدت نیست، بعد متمرکز بر مفهوم وحدت شد. و به مراتب وحدت نگرست و نسبت وحدت با ماهیت را بحث کرد و دست آخر نتیجه گرفت ماهیت زمانی موجود است و تحقق خارجی دارد که به وحدت بالعدد برسد. تحقق ماهیت مشروط به وحدت بالعدد است، و وحدت در هر وعای اوصاف ماهیت است، و وحدت بالعدد را به افتضای ابن‌سینا به این بودن و اینیت *thisness ha-exity* تعبیر کرد. این که ابن‌سینا می‌گوید باید اشاره بشود مشار بالبیان شود، این وحدت بالعدد است. دونتس اسکوتس به همین توجه کرد و ماهیت متحقق عینیه را صرفاً با تام بودن ماهیت به وصف وحدت بالعدد توجیه کرد؛ و بنابراین وجود یعنی وحدت بالعدد، و وجود را به ماهیت احاله داد و در ماهیت فانی کرد. پس وقتی می‌توان به ماهیت نسبت وجود داد، که مفهوم ماهیت به وحدت کامل یا وحدت شخصی و بالعدد برسد. موجود همان طبیعت ابن‌سینایی است، موجود همان کلی طبیعی است، که در قالب وحدت بالعدد محقق می‌شود. این مسیری است که اسکوتوس طی کرد. اما سوارز به جای وحدت به مفهوم تمایز پرداخت و از اقسام تمایز در ماهیت بحث کرد. سوارز همزمان با دکارت است و این فیلسوف اسپانیایی یک کتابی دوهزار صفحه‌ای نوشته تحت عنوان *metaphysical disputation*، مباحثات فلسفی، و در این کتاب به کل قرون وسطا پرداخته و زیر سایه ابن‌سینا به نتایج خاص خودش رسیده است. در واقع جمع بندی کل اندیشه قرون وسطا در کتاب مباحثات سوارز بیان شده است و تا این کتاب خوانده نشود بطور کلی اینکه چه اتفاقی در قرون وسطا افتاده مفهوم نمی‌شود، و هایدگر

به همین دلیل به سوارز اشاره می‌کند و تاکید می‌کند. سوارز در نهایت دیوار جداکننده میان امکان ذاتی و تحقق خارجی را از میان برداشت؛ فاصله بین امکان ذاتی و وجود بالغیر را از میان برداشت و نشان داد که تصور امر عقلانی مؤدی به موجودیت آن است، یعنی ما به محض آنکه بتوانیم ماهیتی را به نحو تام تعقل کنیم این همان موجود بودن ماهیت در خارج است (یعنی مفهوم امکان ذاتی ماهیت را که تعقل بکنیم این به معنای تحقق خارجی ماهیت است). بنابراین کافی است برای یافتن موجود در ظرف خارج به ماهیت تام رجوع بکنیم. بدین ترتیب سوارز تقدم اندیشیدن بر وجود خارجی را اثبات کرد و این راهی بود که به دکارت ختم شد. حالا دکارت یک قدم دیگر دارد تا همچون ابن‌سینا بگوید «من هستم و من اعتبار می‌کنم»، اما اعتبار می‌کنم کل هستی را، نه اینکه انکشاف می‌کنم هستی را، بلکه اعتبار می‌کنم عالم هستی را؛ یعنی «من هستم می‌اندیشم» در ابن‌سینا مبدل می‌شود به «من اندیشنده هستم» در دکارت، و انکشاف نفس‌الامری ماهیت لابلشروط در ابن‌سینا، مبدل به تحقق ماهیت در عالم خارج در دکارت می‌شود. سایه سنگین ابن‌سینا بر کل قرون وسطا مخصوصاً اواخر قرون وسطا که با ابن‌سینا آشنا شدند [مشخص است]..... این مسیری است که فلسفه قرون وسطا زیر سایه ابن‌سینا طی کرد و به اصالت ماهیت تمام عیار نایل شد. اما سایه ابن‌سینا در فلسفه اسلامی هم ادامه داشت؛ شیخ اشراق کلی طبیعی را ویران کرد، دیگر کلی طبیعی در شیخ اشراق اعتبار ندارد، و با مفهوم کلی طبیعی ابن‌سینایی، و طرد آن و ویران کردن مفهوم طبیعیات را به مابعدالطبیعه ارجاع داد، طبیعیات به خرد مابعدالطبیعه رفت و سپس ملاصدرا با بازگرداندن کلی طبیعی به مفهوم اعتباری‌اش در سایه اصالت وجود، بار دیگر مفهوم را به فلسفه برگرداند و مفهومی که اعتباری شد در شیخ اشراق و منهدم شد، و زیر سایه علم حضوری صرفاً به عنوان اعتبارات ذهن لحاظ شد، مجدداً در ملاصدرا بازگشت. یعنی مسیر کلی طبیعی در فلسفه اسلامی به اصالت وجود منتهی شد و در قرون وسطا به اصالت ماهیت تمام عیار و ظهور ایده‌آلیزم در اندیشه دکارت و تداومی که بعد از آن اتفاق افتاد.

این خلاصه‌ای بود که من سعی کردم در این بیان الکن و موجز مطرح کنم و اشاره بشود به اهمیت ابن‌سینا و آنچه که او برای اندیشه فلسفی به ارمغان آورد. از اینکه عرایض بنده را تحمل فرمودید بسیار ممنون هستم و امیدوارم که این همایش دست آوردهای با ارزشی را با خود به همراه داشته باشد.



حسین معصومی همدانی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

ابن هیثم را نمی‌شناسیم، صرفاً مخاطب برخی از رساله‌های او را می‌شناسیم که بعضی از رساله‌های او به درخواست چه کسانی نوشته شده است. به لحاظ کاری هم این دونفر با یکدیگر متفاوت بودند؛ ابن سینا با اینکه پزشک بوده ولی در وهله اول فیلسوف به شمار می‌آمده است. یعنی اگر به‌طور عوامانه بیان کنیم، بیشتر کتاب‌هایی که با آنها سروکار داشته آثار ارسطو و شارحان ارسطو و فارابی بوده و بیشتر به جنگ فلاسفه زمان خود مانند فلاسفه بغداد می‌رفته است. ابن هیثم در وهله اول ریاضی‌دان بوده و بیشتر آثار اقلیدس و ارشمیدس و بطلمیوس و آرکولونیوس را مطالعه می‌کرده است، همچنین آثار ریاضی‌دانانی که قبل از او در عالم اسلام زندگی می‌کرده‌اند. ابن هیثم تقریباً به تمام علوم ریاضی زمان خود با یکی دو استثنا پرداخته: حساب، هندسه، علم اثقال، نجوم. ولی عمده شهرت او به دلیل کارهای او در علم مناظر یا اپتیک یا نورشناسی بوده که در آن زمان این علم را یکی از علوم ریاضی محسوب می‌کرده‌اند. با این حال نه ابن هیثم به کلی به مسائل فلسفی بی‌اعتنا بود، و نه ابن سینا به علوم ریاضی بی‌توجه بود. آثار دایرة المعارف گونه ابن سینا، یعنی شفا، نجات و دانشنامه، علوم ریاضی را هم دربردارند و ابن سینا معمولاً در تدوین این فصول، از آثار ریاضی‌دانان معروف یونانی مثل اقلیدس، بطلمیوس و نیکوماخوس و... استفاده کرده است. اما فصول ریاضی این آثار از مطالب تازه خالی نیست و این مطالب نشان دهنده این است که علاقه ابن سینا به ریاضیات و به علوم ریاضی حتی از یک انسان متفنن و یا کسی که به اصطلاح برای کامل شدن دایرة المعارف خود به این مطالب پرداخته خیلی بیشتر بوده است. ابن هیثم اما نه اثر فلسفی جداگانه‌ای دارد و نه یک نظام فلسفی ساخته است. با این حال آثار ابن هیثم سرشار از ایده‌ها و نکته‌های ریاضی است. عمده این ایده‌ها و نکته‌ها مربوط به فلسفه ریاضی و فلسفه ریاضیات است. ولی استثنائاً در یک جا هم به یک فلسفه طبیعی یعنی بخشی‌هایی از مسائل مربوط به نفس به سبک خود پرداخته است.

موضوع اصلی صحبت من ابن هیثم است و بحث‌هایی که با ابن سینا اختلاف دارد. ولی چون ابن سینا در این زمینه نسبت به ابن هیثم شناخته شده‌تر است، قبل از ورود به بحث

سلام عرض می‌کنم به دوستان عزیزی که اینجا هستند و کسانی که به طور مجازی صحبت من را می‌شنوند و از برگزارکنندگان این نشست تشکر می‌کنم که به بنده فرصت صحبت در اینجا را دادند. طبعاً چون من آخرین سخنران هستم محدودیت زمان هم ندارم و می‌توانم هرچقدر که می‌خواهم صحبت کنم ولی متأسفانه نمی‌توانم از این فرصت طلایی استفاده کنم.

قصد من یک مقایسه اجمالی بین نظر ابن سینا و نظر ابن هیثم درباره ادراک و بخصوص ادراک حسی است. اشکال قضیه این است که این مقایسه یک بررسی تطبیقی است و من اصولاً به بررسی تطبیقی اعتقادی ندارم و دلیل آن واضح است؛ چون هر دو بالاخره یک نقاط مشترک و نقاط افتراقی دارند، و مشکل عملی این است که معمولاً انسان در بررسی‌های تطبیقی فریب شباهت‌های ظاهری را می‌خورد و ممکن است از اختلاف‌های عمیق غافل شود و یا فریب اختلافات ظاهری را بخورد و از شباهت‌های عمیق غافل شود. به هر حال کار تطبیقی کار خیلی دشواری است و من واقعاً فکر نمی‌کنم که صلاحیت انجام آن را داشته باشم و علت انجام این کار این است که در زمان انجامش با خود فکر کردم شاید برای درک صحبت‌های ابن هیثم بهتر باشد یک ارجاع بیرونی و مرجع دیگری از یک الگوی دیگر داشته باشیم.

ابن سینا و ابن هیثم تقریباً با هم معاصرند. ابن سینا بین سال‌های ۳۷۰ و ۴۲۸ زندگی می‌کرده است و زمان زندگی ابن هیثم به این دقت معلوم نیست ولی به هر حال حدود سال‌های ۳۵۰ تا نزدیکی‌های ۴۵۰ هجری بوده است. محیط زندگی آنها بسیار باهم متفاوت بوده و چنانچه می‌دانید قسمت بیشتر عمر ابن سینا در قسمت‌های شرقی و مرکزی ایران تاریخی گذشته است. ابن هیثم متولد بصره بوده و بیشتر عمر فعال خود را ظاهراً در قاهره گذرانده است (به کلی در آن سمت دنیا). یک یا دو نفر از استادان ابن سینا را می‌شناسیم (شاید یکی که مهم نیست) ولی تعداد نسبتاً درخور توجهی از شاگردان او را می‌شناسیم که همین شاگردان سنت ابن سینایی را ادامه دادند و به شرایطی رساندند که در حال حاضر هم وجود دارد. اما استادان و شاگردان

ابن هیثم من خلاصه‌ای از کلیات نظر ابن‌سینا در مورد ادراک را یادآوری می‌کنم.

ابن‌سینا در آثار مختلف خود بخصوص در کتاب نفس شفا سعی می‌کند نشان دهد که چگونه به میانجی‌گری چیزهایی که به آن قوای نفس می‌گویند از حس به ادراک می‌رسیم و یا از احساس به ادراک می‌رسیم، و این کار به این صورت انجام می‌گیرد که هریک از آن قوای درونی (قوای باطنی) به محتوای آن چیزی که حواس ما فراهم می‌کنند چیزی اضافه می‌کنند یا تغییری در آن می‌دهند و یا به طریقی روی آن عملیاتی انجام می‌دهند به طوری که چیزی که ما در آخر ادراک می‌کنیم دیگر رونوشتی از آن شیئی نیست که احساسات ما حس کرده‌اند ولی با این حال با آن شیئی خارجی سازگاری دارد.

ابن‌سینا در تعلیقات می‌گوید: نفس صورت‌های محسوس را از راه حواس و صورت‌های معقول را به میانجی‌گری صورت‌های محسوس ادراک می‌کند. زیرا معقول بودن این صورت‌ها از محسوس بودن آنها به دست می‌آید. بنابراین اگر درجهایی از این بحث من صحبت از ادراک حسی می‌کنم باید آن را به معنای وسیعی از مسئله در نظر بگیرید؛ ادراک حسی یعنی احساس، یعنی حس. بینیم چگونه این جریان رخ می‌دهد. (من همهٔ مراحل را شرح نمی‌دهم و تا جایی که لازم است پیش رفته و در میانه راه متوقف می‌شوم).

طبعاً این فرایند با حس شروع می‌شود. اگر این حس را معادل اندام حسی در نظر بگیریم - عضوی که حس می‌کند - کار اندام حسی چیزی جز احساس چیزها و کنش‌پذیری از آنها نیست. اندام حسی صرفاً چیزها را حس می‌کند و از آنها متأثر می‌شود و به این اعتبار چیزی به نام ادراک حسی وجود ندارد. ابن‌سینا در تعلیقات به تصریح می‌گوید که ادراک کار نفس است حس ادراک نمی‌کند مگر اینکه ادراک را به معنی واقعاً متافوریک به کار ببرد. هر اندام حسی به نظر ابن‌سینا، که در واقع ریشه در نظر ارسطو دارد، از یکی از محسوسات متأثر می‌شود یا به عبارتی دیگر هر اندام حسی یک محسوس ویژه دارد. محسوس ویژه گوش، صدا است (شنوایی). محسوس ویژه بویایی، بو می‌باشد. محسوس ویژه بینایی هم رنگ است. البته یک موجود مزاحمی برای این نظریه وجود داشت که آن حس لامسه بود که چندین کیفیت مختلف که به مقولات مختلفی تعلق دارند را درک می‌کرد. مثل تری و خشکی، سردی و گرمی، زبری و نرمی و به همین دلیل از همان قدیم عده‌ای معتقد بودند که لامسه در واقع یک حس نیست، بلکه مجموعه‌ای از حواس است که در یک عضو

مثلاً در پوست بدن جمع شده است. این کیفیت محسوس در اشیا به صورت آمیخته وجود دارد و گاهی احساس برخی از آنها مشروط به وجود برخی دیگر است. ابن‌سینا در کتاب نفس شفا به این معنی تصریح می‌کند و می‌گوید اشکال فقط در صورتی ادراک می‌شوند که رنگ‌ها یا مزه‌ها و یا بوها یا کیفیات دیگری وجود داشته باشند و هیچ‌گاه به صورت مجرد احساس نمی‌شوند. اما کار حس این است که از بین کلاف سردرگم کیفیات یکی را انتخاب می‌کند و آن را درک می‌کند. چیزی که ما می‌بینیم رنگ و اندازه و بو و طعم دارد ولی به طور مثال حس بینایی فقط رنگ را درک می‌کند. این داده‌های حسی که حواس مختلف فراهم می‌آورند نخستین قسمت از آن به ساز و کار درونی ما می‌رسد که حس مشترک نام دارد. به اعتباری می‌توان گفت که حس مشترک عکس کار حواس را انجام می‌دهد؛ یعنی حواس محسوسات مختلف را از هم جدا می‌کنند ولی حس مشترک دوباره اینها را با هم ترکیب می‌کند و سعی می‌کند از اینها کل منسجمی بسازد. اما اشکال حس مشترک این است که فقط دریافت‌دارنده است. یعنی از حواس می‌گیرد و طبق قاعده‌ای که ظاهراً وجود داشته و برای آنها مهم بوده یک چیز نمی‌تواند هم دریافت‌دارنده و هم نگه‌دارنده باشد. بنابراین باید حس دیگری باشد که اینها را نگه دارد که به آن حس خیال یا خیال می‌گفتند. درواقع خیال، بایگانی حس مشترک بود؛ ابن‌سینا به آن خزانه حس مشترک می‌گفت. چیزی که در خیال هست می‌تواند در غیاب شیئی خارجی جای آن را بگیرد و مفهومی که ما برای خیال بکار می‌بریم با این قوه هم‌خوانی ندارد بلکه با قوه دیگری به نام متخیله سازگار است. و به همین دلیل مثلاً یک محقق مراکشی فرانسوی، خیال را به خیال دریافت‌دارنده، و متخیله را به خیال ترکیب‌گر ترجمه کرده است چون هردو را باید به ایمجیناسیون (imagination) تبدیل می‌کرد.

این خیال ترکیب‌گر و قوه دیگری که اسم آن واهمه است با دو قوه‌ای که قبلاً گفته شد حس مشترک و خیال، فرق دارند و آن این است که کار حس مشترک و خیال بر داده‌های حسی و بر روی محسوسات است. در حالی که به نظر ابن‌سینا کار واهمه و متخیله بر روی معانی است (چیزی انتزاعی‌تر). ولی در واقع آن معانی در محسوسات وجود دارد یعنی آن معانی هم به طریقی که معلوم نیست، منتقل شده‌اند. این دو قوه هم بنابراین میان داده‌های حسی ارتباط ایجاد می‌کنند ولی ارتباط آنها بیشتر بین معانی است که با این داده‌ها همراه هستند.

فلاسفه مشا دارد. شباهت‌هایی با بخشی از کتاب مناظر یا اپتیک بطلمیوس دارد؛ ولی نه می‌شود گفت که این نظر تکرار یا صورت پرورش‌یافته نظر بطلمیوس است و نه می‌شود گفت که کپی برداری از نظر فلاسفه یا به گونه ای تصرف در نظر آنها است.

اولین اختلاف بین نظر ابن‌هیثم و دیگران این است که از نظر فلاسفه و حتی از نظر علمای مناظر مثل بطلمیوس، متعلق واقعی یا اصلی حس بینایی رنگ بود ولی ابن‌هیثم در مقاله دوم کتاب «المناظر» بیست و دو کیفیت برای حس بینایی ذکر می‌کند و به آن‌ها بیست و دو معنی (معانی) می‌گوید. توجه داشته باشید ابن‌سینا هم لغت معنی را بکار می‌برد ولی معنی در برابر محسوس است. در حالی که اینجا معنی در برابر چیزی نیست. البته در ترجمه لاتین کتاب این معنی به (intension) به معنی عنایت داشتن ترجمه شده و این ترجمه در سیر فلسفی قرون وسطی تأثیر زیادی داشته است. بطلمیوس پنج چیز را به عنوان متعلقات حس بینایی ذکر می‌کند: جسم یا حجم، اندازه، رنگ، شکل، وضع، مقوله حرکت یا سکون. از بین اینها اندازه و شکل و حرکت و سکون جزو مقولاتی هستند که ارسطو به آنها محسوسات مشترک می‌گوید و ابن‌سینا هم در نفس شفا می‌گوید: «تصور نکنید که کار حس مشترک درک محسوسات مشترک است. محسوسات مشترک محسوساتی هستند که برای درک آنها به همکاری دو حس یا بیشتر نیاز است». اما وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم سیاهه ابن‌هیثم خیلی طولانی‌تر است و یک فهرست عجیب و غریبی است مثل همان دایرةالمعارف چینی که بورخس به آن اشاره می‌کند و فوکو در طبقه بندی حیوانات بیان می‌کند و بی شباهت به آن نیست؛ یعنی عناصر بسیار ناهمگونی در این به اصطلاح مبصراتی که ابن‌هیثم می‌شمارد دیده می‌شود. اولین چیزی که ابن‌هیثم در مورد آن صحبت می‌کند نور است که در هیچ یک از موارد قبلی جزو مبصرات نیست. به نور- رنگ- فاصله- وضع- حجم- شکل- صورت- اندازه- جدایی- اتصال- عدد- حرکت- سکون- سختی- نرمی- شفافیت- کدری- سایه- تاریکی- زیبایی و زشتی معانی می‌گوید. و در انتهای این لیست یک دسته از مبصرات هستند که عبارت‌اند از شباهت و تفاوت در هر یک از این معانی، و نیز در صورت‌هایی که از ترکیب این معانی حاصل می‌شوند، و خود این شباهت و تفاوت هم موضوع ادراک بصری است یعنی چیزی که چشم می‌بیند. دسته دیگری از کیفیات هستند که فرع این بیست و دو دسته هستند. ارسطو و همه فلاسفه بعد از او مثل ابن‌سینا بعضی از کیفیات موجود در لیست، مانند سختی و نرمی را جزو

طبعاً نه زمان کافی و نه سواد لازم از سمت من برای توضیح این قوا وجود ندارد ولی ویژگی‌های مهم این نظریه را توضیح می‌دهم تا امکان مقایسه با نظریه ابن‌هیثم فراهم شود.

ویژگی اول این است که در نظریه ابن‌سینا حس یا احساس ذاتاً ناپایدار و پراکنده و ناپیوسته است. ولی چیزی که این پایداری و پیوستگی را فراهم می‌کند آن دو قوه باطنی حس مشترک و خیال است. از این نظر آنچه حواس به دست می‌دهند شبیه داده های حس یا sense data در سنت امپریسیزم است. نکته دوم این است که احساس به معنی عملی که اندام حسی انجام می‌دهد با هیچ نوع حکمی همراه نیست، به هر حال ادراک به معنای متعارف نیست. ابن‌سینا در جایی گفته است که موضوع حس یعنی آن چیزی که حس منتقل می‌کند، نه واحد است و نه کثیر، و حکم کردن وظیفه قوای دیگر نفس است. و شاید به همین دلیل نمی‌توان گفت که ابن‌سینا به چیزی به نام ادراک حسی معتقد است. ویژگی سوم این نظریه این است که به طریقی در حد آگاهی آن زمان به فیزیولوژی مغز توجه دارد. یعنی هر یک از این قوا مکان معینی در مغز دارند: یکی در قسمت جلو و دیگری در قسمت میانی مغز و یکی هم در قسمت پس مغز. جالب است امروزه کشف مدولاربودن (Modularity) مغز را به عنوان یکی از نوآوری‌های ابن‌سینا به او نسبت می‌دهند. اما نکته مهم‌تر این است که به نظر ابن‌سینا کارحواس دریافت صورت محسوسات است ولی درباره امور محسوس، این صورت (صورت منطبق) که صورت یک امر مادی نیست. گاهی با لواحق ماده همراه است (به تفصیل شرح می‌دهد) و کار دیگر قوای نفس (قوای عالی تر) این است که این صورت مادی و دریافتی را از این لواحق مادی پیراسته کند.

ابن‌هیثم هیچ اثر مستقلی درباره نفس و ادراک ندارد و هرچه که در این زمینه گفته است در مقاله دوم کتاب «المناظر» که مهم‌ترین کتاب نورشناختی او و درواقع یکی از مهم‌ترین کتاب‌های تاریخ نورشناختی است، آمده است. در مقاله سوم این کتاب در مورد خطاهای بینایی صحبت می‌کند و برای توضیح خطاهای بینایی، نیاز است در مورد بینایی نیز توضیحات زیادی داده شود، اینکه به منظور رفع خطای باصره چه باید کرد، و برای توضیح این مسأله در مقاله دوم کتاب «المناظر» نظریه بسیار بدیعی را به تفصیل در مورد کارکرد چشم و چیزهایی که چشم درک می‌کند (لغت دیگری به جز بصر به کار نمی‌برد) بیان می‌کند.

این نظریه ابن‌هیثم البته شباهت‌هایی با نظریه‌های بعضی

قوا عبارت انداز: یکی قیاس وتمییز که خیلی روشن نیست که اینها دو چیز یا یک چیز هستند، و یکی دیگر معرفه یا معرفت که من به آن بازشناسی می گویم نه شناسایی.

حالا بینیم منظور ابن هیثم از این صحبت ها چیست؟ درست است که ابن هیثم می گوید متعلق حس، نور و رنگ است و مجرد حس (بمجرد الحس) آن حس ناب یا حس محض یا حس خالص، فقط نور و رنگ را درک می کند، ولی وقتی که به توضیحات او درباره آنچه که حس محض دریافت می کند نگاه می کنیم، می بینیم که شباهتی به نور و رنگ ندارد. ابن هیثم می گوید چیزی که حس محض دریافت می کند نه این نور است نه آن نور است، نه این رنگ است نه آن رنگ است. بلکه «رنگ بما هو رنگ» است و «نور بما هو نور». یعنی فقط نور و رنگ را بدون هیچ نوع تعین خاصی درک می کند. فهم این مسئله واقعا سخت است ولی فکر نمی کنم قصد مهممل گویی را داشته باشد. مثلاً در مورد رنگ می گوید که چیزی که چشم از رنگ (نقل قول می کنم) در آغاز وقوع آن در چشم درک می کند تلون است. اما تلون نوعی تاریکی است یا در صورتی که رنگ ضعیف باشد شبیه سایه است. اگر شیئی که دیده می شود رنگ های مختلفی داشته باشد اولین چیزی که چشم از صورت آن درک می کند نوعی تاریکی است که اجزای آن مثل سایه هایی که از لحاظ شدت و ضعف باهم فرق داشته باشند، از لحاظ شدت و ضعف با هم فرق دارند. به طور خلاصه ابن هیثم می گوید که چشم در درجه اول کنتراست را درک می کند بدون آن که به محتوای این کنتراست توجه داشته باشد. یعنی تفاوت را درک می کند و شاید به همین دلیل است که در لیست خود، ادراک تفاوت و شباهت را جزو مقولاتی آورده که حس باصره درک می کند. تقریباً با توضیحاتی که ابن هیثم می دهد ادراک رنگ، تابع ادراک نور می شود اگر چه از لحاظ نظری یا از لحاظ پدیدارشناختی، رنگ همچنان از نظر ابن هیثم یک کیفیتی مستقل از نور است.

به نظر ابن هیثم مرحله ای که به آن ادراک حسی به معنای واقعی می شود گفت، یعنی آن جایی که فقط حس دخالت دارد و چیز دیگری دخالت ندارد، حس بینایی صورت رنگ بماهو رنگ و صورت نور بماهو نور را درک می کند. توضیحی در مورد صورت در آثار ابن هیثم باید داده شود که مقاله های زیادی (نه خیلی زیاد ولی چند مقاله در این باره داریم) نوشته شده درباره اینکه مراد ابن هیثم از صورت چیست. ولی نکته ای که به نظر من مهم است و تقریباً به آن توجه نشده و به همین دلیل غالباً این را مکرراً گفته اند که ابن هیثم ارسطویی

متعلقات حس لامسه می دانند. هیچ انسان عاقلی بعضی از آنها را، مانند زیبایی و زشتی، متعلق به هیچ حسی نمی داند. اینکه شباهت یا اختلاف، خودش متعلق حس باشد، حکم کردن به شباهت یا اختلاف دو چیز، قاعدتاً نباید کار حس باشد. در جای دیگری باید مقام مسئولی باشد تا بتواند بگوید این دو چیز به هم شبیه اند. ولی ابن هیثم می گوید که اینها جزء کارهای باصره است.

به هر حال نتیجه ای که می شود گرفت از این قرار است که مفهوم حس و به خصوص حس بینایی در نزد ابن هیثم دایره ای وسیع تر نسبت به آنچه که دیگران می دیده اند و اعتقاد داشته اند، دارد. این وسعت دایره مفهوم حس، با آن چیزی که حس به معنای متعارف کلمه است یا به معنای واقعی کلمه است، همراه است؛ یعنی آن عملی که از عضو و اندام حسی سر می زند و نقش آن دائم ضعیف می شود. ابن هیثم نیز مانند ابن سینا در مورد همه محسوسات این صحبت را می کند، بویژه درباره صورت در بحث رؤیت می گوید که رؤیت یا ابصار نتیجه آن است که پرتوهای نوری که از سطح خارجی جسم گسیل می شوند با خود، صورت جسم را می آورند و به چشم می رسانند و این صورت به سطح خارجی قسمتی از چشم می رسد و ترتیب این چیزی که به چشم می رسد با ترتیب آن عناصری که این نورها را به سطح خارجی چشم گسیل می کند، یکی است. و به این ترتیب می شود گفت که تصویری که از سطح خارجی جسم تشکیل می شود حداقل از لحاظ ترتیب اجزای آن مثل همان چیزی است که از سطح خارجی جسم در عالم خارج وجود دارد. این صورت ها طبقات چشم را می پیمایند تا به قسمتی می رسند به نام مقعر عصب مشترک؛ در اینجا نخستین مرحله ادراک صورت می گیرد. اما جالب است که ابن هیثم تصحیح می کند این صورت هایی که از سر انسان به انتهای عصب مشترک و یا به مقعر عصب مشترک می رسند، فقط صورت های نور و رنگ می باشند. یعنی چیزی که ما می بینیم فقط نور و رنگ است. بقیه آن بیست تا را باید از اینها استخراج کنیم. همان طور که ابن سینا می گفت ما از محسوسات معانی را استخراج می کنیم، مراتب میانی نفس و قوای میانی نفس آن مقولات را از این محسوسات به طریقی بیرون می کشند، اینها هم باید این کار را بکنند. ادراک این دو یعنی نور و رنگ از طریق حس ناب یا حس محض صورت می گیرد (بمجرد الحس). اما سه کیفیت دیگر، عملیاتی وارد آن ها می شود که گاهی ابن هیثم به آنها قوا می گوید (غالباً قوا می گوید). ولی درباره ماهیت این قوا چیزی نمی گوید و صرفاً کار آنها را بیان می کند. یعنی قوا فقط به اعتبار کارکرد (function) خود اهمیت دارند و آن

منظور از این توضیحات بیان نظر ابن هیثم درباره فرآیندی است که در هنگام دیدن ما اتفاق می افتد. اگرچه همه این کارها را چشم انجام می دهد ولی پیداست که در این میان خیلی از کارها را ذهن یا مغز باید بکند. ولی زیاد به این قضیه توجه نشده است. وقتی ما به چیزی نگاه می کنیم و می بینیم، چشم آن صورت های نور و رنگ هایی را که در آن هستند به وساطت پرتوهای نور که از آن جسم گسیل می شوند دریافت می کند. این صورت ها طبق همان صحبت های قبلی به عصب مشترک ارسال می شود و در آنجا اولین ادراک اتفاق می افتد و می شود گفت ادراک حسی است یا هرچه که هست که به آن بمجرد الحس می گوید؛ با حس تنها صورت می گیرد. سپس کار به دست قوه ممیزه می افتد. قوه ممیزه باید از این دو چیزی که دریافت کرده یعنی صورت های نور و رنگ، همه اطلاعاتی را که این صورت ها در مورد بیست کیفیت دیگر دارند استخراج کند. دلیل هم این است که همانطور که قبلاً ابن سینا گفت هیچ جسمی نیست که فقط شامل یک کیفیت باشد. این کیفیت ها همزمان با هم موجودند و گاهی شرط دیدن یکی بودن دیگری است. شما نمی توانید اندازه جسم بی رنگ را اگرچه اندازه معینی داشته باشد، اندازه اش را ببینید. باید رنگ داشته باشد.

ابن هیثم می گوید هریک از صورت هایی که در جسم جای دارند بر تافته ای یا کمپلکسی از بسیاری معانی خاص است و قوه ممیزه باید این معانی را در واقع از هم جدا نماید. به صورتی که هریک از اینها جدا از آن دیگران در واقع نمایان شود. برای انجام این کار دو عمل انجام می دهد: یکی اینکه معانی را که از راه کیفیت داده شده (اینجا هم معانی بکار می برد) استقراء می کند. معنی لغت استقراء در کاربرد ابن هیثم، دقیقاً نزدیک به معنی لغوی کلمه استقراء است و نه به معنای یک نوع استدلال استقرایی، بدین معنی که سطح خارجی جسم یا آن چیزهایی که از سطح خارجی در چشم افتاده را از هر جهت و ارسی می کند تا هیچ چیزی از نظرش دور نماند؛ در واقع استقصاء می کند و نه استقراء به معنی رایج. بعد به عمل دیگری می رسیم که ابن هیثم آن را قیاس می نامد. این قیاس چند معنی دارد ولی در اینجا به معنی یکی از قوا، و در واقع قیاس یک مرحله ای از قوه ممیزه است - گرچه به آن قوه، قیاس می گوید- بدین ترتیب که معانی را از هم تفکیک می کند، باهم مقایسه می کند و از هم تمیز می دهد. اما تا وقتی که شما با ادراک یک شیء سروکار دارید تمام اطلاعاتی که از این طریق به دست می آورید از یک شیء بدست می آید و چشم - ابن هیثم به چشم اشاره می کند ولی ذهن ما به طرف ذهن یا مغز می رود - هیچ مرجعی

بوده یا صحبت های فلاسفه را تکرار می کرده، این است که یک تفاوت مهمی بین این مفهوم صورت با مفهوم صورت از نظر ابن هیثم و صورت از لحاظ فلاسفه یا در کاربرد فلسفی خود دارد. وقتی فلاسفه از صورت چیزی صحبت می کنند از چیزی می گویند که به کل جسم تعلق دارد یعنی صورت برای همه یک جسم است؛ برای همه یک دسته از موجودات است. در حالی که ابن هیثم خیلی کمتر کلمه صورت را به معنی مفرد به کار می برد. بلکه همیشه می گوید که پرتوها با خود صورت های رنگ و نوری که در جسم وجود دارد را منتقل می کنند و این پرتوها چون هریک نه از یک نقطه هندسی - چون چنین چیزی را ابن هیثم قبول ندارد- بلکه از یک منطقه بسیار کوچکی از سطح خارجی جسم می آید. در واقع سطح خارجی یک جسم مجموعه ای از صورت های مختلف دارد و این چیزی که چشم درک می کند در واقع مجموعه ای از صورت هاست، و اولین چیزی که از این مجموعه درک می کند کنتراست بین اجزای مختلف است. این است که ابن هیثم با آن بیان عجیب و غریب نور به عنوان نور و رنگ به عنوان رنگ از آن صحبت می کند.

تا اینجا در واقع بخش حس یا ادراک حسی تمام می شود، اگرچه ابن هیثم چنین تقسیمی نمی کند که از اینجا به بعد حس کنار می رود و همه جا صحبت از این است که چشم این کارها را می کند. از اینجا به بعد در واقع نقش آن قوای دیگر شروع می شود و آن قوای دیگر چنانچه گفتم تمیز، قیاس یا حتی می شود گفت تمیز و قیاس با هم هستند و دیگری معرفت یا بازشناسی است. ولی این سه قوه ای که از آنها صحبت شده گاهی قوه نیستند در واقع یک عمل هستند. یعنی قوه فقط با کارکرد خود معرفتی می شود نه اینکه مثل قوای ابن سینایی یک بخش خاصی در مغز داشته باشند و کاری انجام دهند. برخلاف نظر فلاسفه که معمولاً به اعتقاد آنها یک قوه یک کار را باید انجام دهد گاهی یک قوه چندین کار را انجام می دهد. همین صحبت را در مورد قیاس می شود گفت. لغت قیاس در المناظر ابن هیثم چندین معنی دارد. مثلاً به معنی مقایسه معمولی است، یا به معنی قیاس منطقی است ((syllogism) و گاهی هم حتی به معنای تمیز به کار می برد که خود به عنوان قوه دیگری از آن نام می برد. از بین این قوا آن چه که نام گذاری و کاربرد آن ابهام کمتری دارد، همین معرفت یا بازشناسی است. معرفت یا بازشناسی به این معنی است که وقتی ما چیزی را می بینیم بگوییم این همانی است که دیروز دیدیم یا این همان انسان است؛ یعنی یا به عنوان فرد بشناسیم - فردی که قبلاً دیده ایم- یا به عنوان عضوی از یک نوع یا جنس یا یک گروه بزرگ تر.

جز چیزی که همین الان ادراک کرده ندارد. بنابراین تمام احکامی که صادر می‌کند به یک شیء واحد مربوط می‌شود. در این مرحله تمییز ناب - ابن هیثم به این مرحله تمییز ناب می‌گوید: بمجرد التمییز، یعنی تمییز بدون همکاری قوای دیگر - نه می‌تواند شیء را بازشناسی بکند و نه می‌تواند این را در طبقه‌ای که به آن تعلق دارد مشخص کند، چون مرجع دیگری ندارد. فقط فرض کنید چشم خود را باز می‌کند و چیزی می‌بیند و این مقایسه‌ای که در این معنی می‌کند، مقایسه بین درجات مختلف یک معنی یا کیفیت از میان آن بیست و دو کیفیت که در این معنی وجود دارد، است. تا با این استقرا درواقع فهرست‌های ذهنی بلند بالایی از این کیفیات یا معانی و ارتباط‌هایی که میان آنها برقرار است، فراهم می‌کند. این فهرست‌ها که در نتیجه استقرای اشیا دیده شده است، فراموش نمی‌شوند بلکه یک جایی ضبط می‌شوند. ابن هیثم توضیح نمی‌دهد کجا و چگونه ضبط می‌شوند. با ادراک و با دیدن هرچیز جدیدی نه فقط قوه قیاس و ممیزه یک ارتباطاتی از لحاظ تشابه و اختلاف بین اجزا و آن چیزی که می‌بینیم ایجاد می‌کنند، بلکه ارتباطاتی هم بین آنچه که الان می‌بینیم و آن چیزی که پیش از این دیده‌ایم ایجاد می‌کنند. به این معنی که اینجا مقداری اطلاعات جدید داریم و یک ذخیره‌ای از اطلاعات قبلی داریم. درواقع در یک فرایند بسیار سریع ذهنی - به گفته ابن هیثم چشم - این اطلاعات جدید با اطلاعات موجود قبلی مقایسه می‌شوند و از این مقایسه است که ما درمی‌یابیم که این الف همان ب است یا این الف یک گوسفند است. این چیزی که الان می‌بینیم یک گوسفند است. اطلاعاتی از این گوسفند خاص می‌گیریم و اطلاعاتی هم از قبل داریم و این همان مرحله معرفت یا بازشناسی است؛ یعنی تشخیص می‌دهیم که چیز معینی است یا چیزی متعلق به گروه معینی از اشیا است.

اما نکته بسیار جالب به نظر من این است که این اطلاعات ذخیره شده با هربار دیدن اجسام بسیار زیاد هستند که به نظر ابن هیثم بازشناسی به کمک همه این اطلاعات انجام نمی‌شود، بلکه به کمک یک تعداد محدودی از این اطلاعات که به آنها امارات یا نشانه‌ها می‌گوید، انجام می‌گیرد. ما وقتی چیزی را می‌بینیم به نظر می‌رسد ذهن چیزهایی را از خصوصیات جسم برجسته می‌کند و آن خصوصیات برجسته را با آنچه که قبلاً دارد، مقایسه می‌کند و از آنجا می‌فهمد که این مثلاً حسن است یا موجودی که مقابل من است گوسفند است. یک چیزهای معینی را به صورت نشانه‌ها برجسته می‌کند. این نشانه‌ها هم چیزهای ثابتی نیستند تغییر می‌کنند و موضوع آموختن هستند یعنی با آموزش عوض می‌شوند.

به همین دلیل ابن هیثم از این نظر تقریباً به هیچ مفهوم ذهنی در ذهن معتقد نیست. به طور مثال یکی از کیفیات مورد نظر ابن هیثم فاصله بود. ما چگونه فاصله را ادراک می‌کنیم؟ که در این مورد بطلمیوس و بقیه نظراتی داده بودند که من وارد بحث آنها نمی‌شوم. ابن هیثم می‌گوید ما زمان به دنیا آمدن نیم ذرع‌هایی - دست و پا - همراه داریم. و به کمک آنها فاصله‌ها را تخمین می‌زنیم. وقتی یک قدم برمی‌داریم می‌گوییم فاصله به اندازه یک قدم است - از لحاظ زبانی هم درست است - در خیلی از زبان‌ها واحدهای فاصله از اندام‌های بشرمانند فوت و ذراع و پی گرفته شده است. ما می‌توانیم فاصله‌های معینی را تقریباً از این طریق اندازه بگیریم یا تخمین بزنیم. ولی فاصله‌ها وقتی دورتر می‌شوند احتمال خطا خیلی بیشتر می‌شود، و اینجاست که امارات به ما کمک می‌کنند. اگر من از اینجا به ساختمانی نگاه بکنم، اگر بین من و ساختمان درختی باشد که من فاصله دقیق خود را با درخت بدانم، فاصله خود را با ساختمان بهتر تخمین می‌زنم تا وقتی که درخت نباشد، و این همان عملی است که امارات و نشانه‌ها انجام می‌دهند. نشانه‌ها کمک می‌کنند محاسبه ذهنی انجام شود و ما اطلاعات جدیدی به کمک معدودی از این اطلاعاتی که داریم، بدست بیاوریم. یکی از توفیقات ابن هیثم این است که با این ادراک فاصله، معمایی که از قدیم به نام «خطای بصری ماه» وجود داشته را حل می‌کند. وقتی ماه در افق است خیلی بزرگ به نظر می‌رسد وقتی به وسط آسمان می‌رسد خیلی کوچک می‌شود در حالی که از قدیم با محاسبات منجمان ثابت شده که قطر ظاهری ماه هیچ تغییری نمی‌کند یا تغییر آن در طول ماه خیلی کم می‌باشد. و به نظر ابن هیثم وقتی ماه در افق است شما اماراتی دارید. مثلاً شما اندازه واقعی ساختمان را کنار ماه می‌دانید و خود بخود در ذهن شما این اندازه واقعی بر اندازه واقعی ماه هم تاثیر می‌گذارد. برای اینکه ماه وقتی در وسط آسمان است چیزی در فاصله بین ما و ماه نیست.

اگر دستگاه توضیح المسائل انسان کار کند، یا دستگاه توجیه المسائل، می‌تواند توجیهاتی برای آن پیدا کند که من پیدا کردم. می‌شود گفت نظریه ادراک با همه آشفستگی که دارد به خصوص به لحاظ ترمینولوژیکی، به صورت مهندسی معکوس شاید ساخته شده است. ابن هیثم برای بیان خطاهای ادراک این توضیحات را می‌دهد. مثلاً به این مسئله تاکید می‌کند که ما هیچ ایده یا معنی مستقلی را به تنهایی درک نمی‌کنیم. و در فصل بعد اشاره می‌کند که خطای ما در اندازه‌گیری و یا حدس زدن یا برآورد فاصله در صورتی که نور ضعیف باشد با زمانی که نور قوی باشد،

برای اثبات اینکه حداقل در عالم اسلام همچنان که در یونان قدیم و در دوران قرون وسطی همه فیلسوف به معنای متعارف کلمه نبودند، به معنای حرفه‌ای کلمه نبودند، و در نزد کسانی که به معنای حرفه‌ای کلمه فیلسوف نبودند، گاهی اندیشه‌های فلسفی خیلی جالبی یافت می‌شود که به اقتضای کار خود ایجاد کرده‌اند. من نمی‌توانم اینجا وارد بحث شوم ولی مطالبی که در فلسفه ریاضی ابن هیثم مطرح می‌شود به یک معنی فلسفه ریاضی دان است، ریاضی دانی که کاری را می‌کند و حس می‌کند باید مفاهیمی را روشن کند نه اینکه یک فیلسوف حرفه‌ای باشد که از بیرون به ریاضیات می‌نگرد.

متفاوت است. یعنی ادراک ما از فاصله بستگی به میزان نور موجود در محیط دارد. شاید به همین دلیل وارد بحث شده که تقریباً با هیچ نظریه دیگری عیناً یکی نیست، و ممکن است بخشی از آن نظریه‌ها باشد (شباهت‌هایی داشته باشد). مهم‌تر این است که این قوا جای معینی ندارند بیشتر فقط کارکرد (function) معلومی دارند. گاهی هم به آنها قوه گفته نمی‌شود تا مثلاً فقط کارکرد (function) ذکر شود.

شاید علت اینکه من سراغ این موضوع رفتم این است که من سالها است در حال مبارزه بسیار شدیدی هستم



Naturalism and Its Challenges

طبیعی گرایی فلسفی و چالش‌های آن

05-09march 2022

05 March:Invited speakers Persian (Speaker)

06-08 March:Invited speakers (Engelish)

09 March:Accepted Abstracts (English)

همایش بین‌المللی

«طبیعی‌گرایی فلسفی و چالش‌های آن»

در روزهای ۱۴ الی ۱۸ اسفند ۱۴۰۰ به صورت مجازی و به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. مراحل اجرائی و علمی همایش از شهریور سال ۱۴۰۰ شروع شد و دستاوردهای علمی و پژوهشی این همایش طی این پنج روز به صورت مجازی ارائه شد. این سخنرانی‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی و با حضور شخصیت‌های برجسته بین‌المللی ارائه شده است.

۱۴ تا ۱۸ اسفند ماه ۱۴۰۰

۱۴ اسفند: سخنران‌های مدعو (فارسی)

۱۵-۱۷ اسفند: سخنران‌های مدعو (انگلیسی)

۱۸ اسفند: چکیده‌های پذیرش شده (انگلیسی)



Naturalism and Its Challenges

طبیعی گرایی فلسفی و چالش‌های آن

05-09 March 2022

05 March: Invited Speakers (Persian)
06-08 March: Invited Speakers (English)
09 March: Accepted Abstracts (English)

۱۴ تا ۱۸ اسفندماه ۱۴۰۰

۱۴ اسفند: سخنران‌های مدعو (فارسی)
۱۵-۱۷ اسفند: سخنران‌های مدعو (انگلیسی)
۱۸ اسفند: چکیده‌های پذیرش‌شده (انگلیسی)

Invited Speakers (English):

Simon Blackburn
Paul Boghossian
Quassim Cassam
Anjan Chakravartty
Daniel C. Dennett
Heather Dyke
Anandi Hattiangadi
Paul Horwich
Daniel D. Hutto
Peter Hylton
Gary Kemp
Hilary Kornblith
Stephen Law
H. Muhammad Legenhausen
Cathy Legg
Brian Leiter
Helen Longino
Victoria McGeer
Kourken Michaelian
Alex Miller
Stephen Mumford
Graham Oppy
David Papineau
Philip Pettit
Diane Proudfoot
Isidora Stojanovic
Peter Van Inwagen
Timothy Williamson
Nick Zangwill

Invited Speakers (Persian):

Hamed Bikaran-Behesht
Meysam Mohammad Amini
Seyed N. Mousavian
Narges Nazarnejad
Shahram Pazouki
Aboutorab Yaghmaie
Zahra Zargar

Accepted Abstracts (English):

Jessica D. Bicking
Tony Cheng
Omid Karimzadeh
Kerim Can Kırac
Franco Manni
Mousa Mohammadian
Petar Nurkić
Justin Peterson Holder
Justin Remhof
Thomas J. Spiegel
Tomasz Stefaniuk
Ozer Turker

The Scientific & Organizing Coordinators:

Hossein Sheykh Rezaee
Ali Hossein Khani
Hassan Amiriara

Conference Links:

<https://www.rip.ac.ir/u/133> (Conference Room)
<https://www.rip.ac.ir/u/134> (Broadcast Only)
<https://instagram.com/rip.ac.ir> (Broadcast Only)

لینک‌های همایش:

Timetable & Abstracts:

جدول زمانی و چکیده‌ها:

ISC

naturalism.rip.ac.ir

سخنرانان و عناوین سخنرانی‌ها – شنبه، ۱۴ اسفند ۱۴۰۰

۱	احمد حسین شریفی	سخنرانی افتتاحیه و خوش آمدگویی
۲	سید نصرالله موسویان	طبیعی گرایی درباره «درباره گی»
۳	ابوتراب یغمایی	صیروت طبیعی شده
۴	نرگس نظرنژاد	طبیعی گرایی و امکان معرفت از منظر الوین پلاتینگا
۵	میثم محمدامینی	ارزش -باری علم و طبیعت گرایی اخلاقی
۶	شهرام پازوکی	طبیعی انگاری فیلسوفان متقدم یونانی از منظر عارفان و حکمای اشراقی
۷	زهرا زرگر	آیا علم می تواند طبیعت گرایی فلسفی را به چالش بکشد؟ تأملی بر رابطه طبیعت گرایی فلسفی و روش شناختی
۸	حامد بیکران بهشت	آیا طبیعت گرایی روش شناختی موجه است

سخنرانان و عناوین سخنرانی‌ها – شنبه، ۱۴ اسفند ۱۴۰۰

1	Graham Oppy	What Is Naturalism?
2	Diane Proudfoot	Naturalizing Intelligence, Turing-Style
3	Cathy Legg	Naturalizing Intellectualism: A Peircean Pragmatist Account
4	Tim Williamson	Naturalism and Mathematics
5	Gary Kemp	Naturalism and the Dissemination of Knowledge
6	Stephen Law	Theism vs. Naturalism
7	Hilary Kornblith	A Naturalistic Approach to Moral Epistemology
8	Anjan Chakravartty	Naturalizing Scientific Metaphysics: Epistemological Challenges
9	Brian Leiter	Nietzsche's Naturalism

سخنرانان و عناوین سخنرانی‌ها – دوشنبه، ۱۶ اسفند ۱۴۰۰

1	Alex Miller	Kripkenstein's Monster is Alive and Well!
2	Daniel Hutto	Naturalism – Why be Relaxed?
3	Kirk Michaelian	Against Perrin's Embodied Causalism: Still No Evidence for the Necessity of Appropriate Causation
4	Isidora Stojanovic	Valence Asymmetries in Thick Terms
5	Nick Zangwill	Cartesian Anti-naturalism
6	Quassim Cassam	Epistemology Radicalized
7	Paul Boghossian	Normativity's Challenge to Naturalism
8	Paul Horwich	Naturalism and the 'Linguistic Turn'
9	Peter Hylton	Naturalism and Tolerance
10	Helen Longino	What Sort of Naturalism Should We Pursue?

سخنرانان و عناوین سخنرانی‌ها – دوشنبه، ۱۶ اسفند ۱۴۰۰

1	Philip Pettit	Judgment, Reasoning and Naturalism
2	Heather Dyke	Naturalising the Philosophy of Time
3	Victoria McGeer	Making Responsible: The Shaping of Moral Capacities
4	Simon Blackburn	Pragmatism as an Offshoot of Naturalism
5	Stephen Mumford	Naturalistic Emergence
6	Anandi Hattiangadi	Norms, Normativity, and Naturalism
7	Peter Van Inwagen	Considerations on Naturalism

8	David Papineau	Quine and Contemporary Philosophical Naturalism
9	Daniel Dennett	Choosing Naturalism as a Starting Point
10	Muhammad Legenhausen	The Islamicization of Naturalism

سخنرانان و عناوین سخنرانی‌ها—چهارشنبه، ۱۸ اسفند ۱۴۰۰		
1	Tony Cheng	McDowellian Naturalism and Strong Emergence
2	Kerim Can Kırac	A Strong Emergentist View on Naturalism: A Unifying Picture Without Physicalism
3	Thomas J. Spiegel	Why Naturalism Cannot (Merely) Be an Attitude
4	Petar Nurkić	What Does Lassie Know? Cognitive Ethology and Epistemic Games
5	Tomasz Stefaniuk	Naturalism in Modern European Philosophy of the 17th and 18th Centuries
6	Jessica D. Bicking	MIND THE GAP: The Explanatory Gap and the Promise of Applied Phenomenology in the Cognitive Sciences
7	Franco Manni	The Confutation of the “Pure Nature” System
8	Justin Peterson Holder	Neither Individuals nor Relations? A Criticism of Ontic Structural Realism from a Naturalistic Stance
9	Ozer Turker	Why Must an Adequate Naturalism Accommodate Substantial Normative Notions?
10	Justin Remhof	Introducing Nietzsche’s Naturalized Metaphysics
11	Mousa Mohammadian	Theoretical Virtue in Science and Metaphysics: A Proposal for Naturalized Metaphysics
12	Omid Karimzadeh	Moore’s Open Question Argument and Intension-Extension Conflation

میزگرد طبیعت‌گرایی

با حضور استاد دکتر حسین شیخ‌رضایی، دکتر علی حسین خانی و دکتر حسن امیری آرا

روزنامه اعتماد شماره ۵۲۵۰ - چهارشنبه ۱۵ تیر ۱۴۰۱

فلسفه زیر چتر علم
مرز میان علم و فلسفه کمرنگ می‌شود

محسن آزموده

در ابتدا برای ابهام‌زدایی از معنای طبیعت‌گرایی و آشکار شدن دیدگاه هر یک از شما، به اختصار بفرمایید طبیعت‌گرایی به چه معناست و اصولاً این بحث از کجا آغاز شده؟

دکتر شیخ‌رضایی: هر کدام از مدخل‌ها و کتاب‌هایی که راجع به طبیعت‌گرایی یا طبیعی‌گرایی نوشته شده، با همین نکته شروع می‌شود که تعریف محکم و دقیق و مورد توافقی از طبیعت‌گرایی وجود ندارد، نه اینکه این اصطلاح مبهم باشد، بلکه هر کسی به طریقی آن را استفاده کرده است.

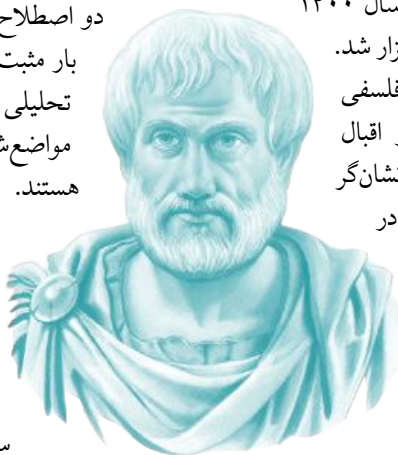
از این حیث، ممکن است موضعی برای یک فیلسوف طبیعی‌گرایانه باشد اما برای فیلسوفی دیگر چنین نباشد. بنابراین، پیدا کردن یک تعریف مورد توافق همگان دشوار است. از سوی دیگر، طبیعی‌گرایی یک گرایش منفی تلقی نمی‌شود. مثلاً امروزه اصطلاح «تقلیل‌گرا» (reductionist) بار منفی پیدا کرده، در حالی که اوایل قرن بیستم اصطلاحی مثبت تلقی می‌شد، یا حتی تعبیر فیزیکی‌الیست باز ممکن است ظنین مثبتی نداشته باشد، اما طبیعی‌گرا، با اینکه به دو اصطلاح مذکور نزدیک است، همچنان برای بسیاری بار مثبت دارد و فیلسوفانی که در جریان اصلی فلسفه تحلیلی خود را طبیعی‌گرا می‌خوانند یا مدعی می‌شوند مواضع‌شان با طبیعی‌گرایی سازگاری دارد، در اکثریت هستند.

نکته دیگر اینکه در هر شاخه‌ای از انشعابات فلسفه اعم از فلسفه ذهن، فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه زبان، متافیزیک، فلسفه حقوق و... کسانی را می‌باید که کار خود را طبیعی‌گرایانه می‌خوانند. اما بیاییم سراغ پرسش شما: ایده اصلی طبیعی‌گرایی

مباحث و آثار فلسفی میان اهل فرهنگ در ایران بسیار طرفدار دارند. اما در میان این آثار پرمخاطب کمتر نامی از مفهوم طبیعت‌گرایی یا طبیعی‌گرایی (naturalism) به میان می‌آید و اصطلاح رایج ناتورالیسم در میان اهل فرهنگ بیشتر به عنوان یک مکتب یا جریان ادبی شناخته شده است. این در حالی است که به نظر می‌رسد امروزه طبیعت‌گرایی، گرایش یا بحث غالب در مجامع علمی فلسفی در جهان است. در نتیجه این کنجکاوی برای مخاطب پدید می‌آید که طبیعت‌گرایی یعنی چه و چرا این قدر مورد توجه است؟ در جامعه ما که در ظاهر این قدر به مباحث فلسفی علاقه‌مند است، چرا در این باره این اندازه کم بحث می‌شود و در مورد آن کتاب یا مقاله بسیار اندک است؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، نزد سه تن از اعضای هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران رفتیم. حسین شیخ‌رضایی، علی حسین خانی و حسن امیری آرا، پژوهشگران فلسفه هستند و هر یک در این زمینه، نوشته‌ها و مقالات قابل توجهی نگاشته‌اند. یکی از انگیزه‌های ما از پرداختن به این موضوع، همایشی با موضوع طبیعت‌گرایی بود که در اسفندماه سال ۱۴۰۰

در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد. در این همایش شمار زیادی از چهره‌های فلسفی بین‌المللی حضور داشتند. همین رویداد و اقبال شایان توجه متخصصان فلسفه از سراسر دنیا، نشان‌گر

اهمیت و رواج بحث درباره طبیعت‌گرایی در روزگار ما است. علاقه‌مندان به مباحثی که آن اساتید ارایه کردند، برای استفاده از فایل دیداری و شنیداری همایش می‌توانند به سایت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران مراجعه کنند.



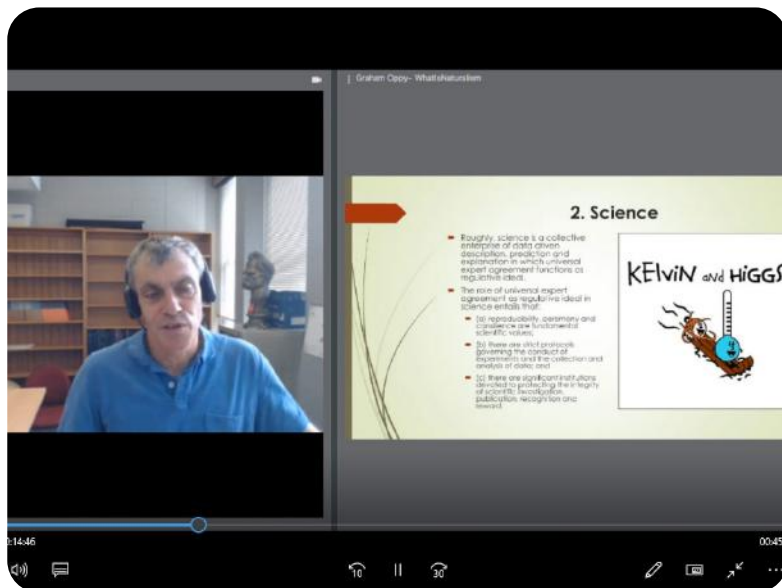
همایش بین‌المللی طبیعی‌گرایی
فلسفی و چالش‌های آن

چنین نیستند، مثل قلمرو ذهن و روح یا خداوند که به صورت سنتی تصور می‌شد از طبیعت منفک است، یا جامعه یا حیات، در واقع چنین نیست. به صورت سنتی تصور می‌شد که این امور مشمول قوانین طبیعی نیستند، اما طبیعی‌گرایی متافیزیکی مدعی است که جهان نوعی یک‌نواختی و همگنی دارد و در آن نقاط تکیه نداریم که مشمول قوانین و نیروهای طبیعت نباشند.

مختصری هم در مورد تاریخچه طبیعی‌گرایی بفرمایید.

این است که علم یا علم تجربی (science) به يك معنا موفق‌ترین دستاورد بشر است. یعنی اگر بخواهیم يك چیز را مظهر پیشرفت و عقلانیت بشر معرفی کنیم که فهم ما از جهان و زندگی را بهتر کرده، احتمالاً اولین و موفق‌ترین گزینه علم است. بنابراین به طور طبیعی ذهن به این سمت سوق می‌یابد که در باقی حوزه‌ها نیز به طریقی عمل کنیم که در علم عمل کرده‌ایم.

مثلاً در علوم انسانی هم مشابه علوم تجربی یا طبیعی عمل کنیم. یعنی آنچه فلسفه باید از آن الگو بگیرد، علوم تجربی است.



بنا به این تعریف آیا درست است بگوییم، الگو قرار دادن علوم تجربی دو معنا دارد، اولاً استفاده از روش علوم تجربی در سایر علوم (وجه معرفت‌شناختی طبیعی‌گرایی) و ثانیاً محصور دانستن دایره پژوهش و تحقیق در عالم طبیعت (وجه هستی‌شناختی طبیعی‌گرایی)؟

دکتر شیخ‌رضایی: بله، همین طور است. در وجه روش‌شناختی، مهم‌ترین پیشنهاد این است که علوم تجربی استدلال‌های پیشینی و ماقبل تجربه ندارند و مباحث‌شان پسینی و امکانی و در معرض ابطال هستند. فلسفه هم باید چنین باشد و نسبت به

یافته‌های علم حساس باشد. در این نگاه فلسفه‌ای که به تحقیقات دانشمندان علوم تجربی درباره ذهن و جهان و طبیعت بی‌تفاوت باشد، قابل قبول نیست.

در وجه هستی‌شناختی یعنی پاسخ به این پرسش قدیمی فلسفه که جهان از چه ساخته شده، طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی تنها خود را متعهد به آن چیزی می‌داند که علم می‌گوید. یعنی اگر پرسیدند در جهان چه چیزی وجود دارد، باید تنها به آن چیزهایی اشاره کرد که درباره‌شان تئوری‌های خوب علمی در دست داریم. قرائت قدیمی‌تر از طبیعی‌گرایی هستی‌شناختی می‌گوید امور فراطبیعی (supernatural) وجود ندارند. منظور از امور فراطبیعی، اموری هستند که در علوم تجربی و طبیعی راجع به آنها حرف زده نمی‌شود و درباره‌شان تئوری نداریم. يك نسخه دیگر از طبیعی‌گرایی را که شاید جمع دو نسخه روش‌شناختی و هستی‌شناختی باشد، طبیعی‌گرایی متافیزیکی خوانده‌اند. ایده اصلی طبیعی‌گرایی متافیزیکی این است که همه چیز در جهان، طبیعی است و واقعیت مساوی با امر طبیعی است و بنابراین در جهان تکنیکی یا گسستگی نداریم. این حرف یعنی آن چیزهایی که به شکل تاریخی فکر می‌کنیم دارای وضعیت خاص و منحصر به فردی در عالم هستند،

دکتر شیخ‌رضایی: برخی آن را خیلی به عقب بازگردانده‌اند و آن را تا دوره فیزیسیست‌های (طبیعیون) پیش از سقراط برده‌اند، متفکرینی که معتقد بودند جهان متشکل از عناصر مادی است، مثلاً اتمیست‌ها عناصر چهارگانه را معرفی می‌کردند. به يك معنا این سابقه تاریخی درست است، اما معنای جدید طبیعی‌گرایی مربوط به زمانی است که ما علم تجربی به معنای science جدید داشته باشیم. قبل از آن بسیاری در یونان و در قرون وسطا و حتی در دوره مدرن که متفکرانی تفکرات ماتریالیستی و مکانیستی داشتند، در این باره که همه چیز طبیعی است سخن گفته بودند، اما اینکه علم تجربی و طبیعی موفق باشد تا بخواهد الگو قرار بگیرد، يك ایده قرن بیستمی است. یعنی گفته می‌شود در نیمه اول قرن بیستم در آمریکا متفکران پراگماتیست مثل جان دیویی و کسانی که پراگماتیست نبودند، اما به آمریکا رفته بودند، مثل نیگل، این ایده را طرح کردند که واقعیت همان طبیعت است و همه چیز باید تبیین طبیعی داشته باشد و باید در علوم انسانی و فلسفه همان روش علوم تجربی را به کار برد. به نظرم این تاریخ‌گذاری دقیق‌تر است. طبیعی‌گرایان با ماتریالیست‌ها یکسان نیستند چرا که طبیعی‌گرایان

پیامد این کار کواین برای طبیعت‌گرایی چیست؟

دکتر حسین خانی: پیامدهای متعدد و مهمی دارد؛ مهم‌تر از همه اینکه عملاً هیچ گزاره‌ای مصون از آنچه در جهان رخ می‌دهد، نیست، حتی گزاره‌های منطقی و ریاضی که تصور می‌شود هیچ ارتباطی با جهان ندارند. این بحث از این جهت هم جالب است که طبیعت‌گرایی، در نگاه کواین، لزوماً به ماده‌گرایی نمی‌رسد، زیرا کواین معتقد بود ما یک روش علمی داریم که مبتنی است بر ارایه یک سری فرضیه‌ها در مورد جهان و بررسی ارتباط آنها با شواهد تجربی ما از جهان؛ از این جهت در اطلاق عنوان «علم» هم سختگیر نبود و می‌گفت حتی تاریخ هم می‌تواند علم باشد، به شرط اینکه از الگوی روش علمی بهره بگیرد.



یعنی به نظر می‌آید که کواین بیشتر یک طبیعت‌گرای روشی است؟

دکتر حسین خانی: از این جهت که طبق آن گفته مشهورش، فلسفه باید دنباله‌روی روش علمی باشد. اما در مورد امور هستی‌شناختی، خودش را منحصر به آنچه علوم تجربی می‌گویند، نمی‌کند؟ دکتر حسین خانی: بله. یعنی کار فلسفه مثل علم بررسی ارتباط نظریات و فرضیات با شواهدی است که داریم. یک پیامد این دیدگاه آن است که همه گزاره‌های ما پسینی می‌شوند و گزاره تحلیلی به معنای رایج آن معنا ندارد و همه گزاره‌ها تحت تأثیر تجربیات ما هستند. این دیدگاه موجب می‌شود که کواین ناگزیر وجود اشیای ریاضی یا مجموعه‌ها را بپذیرد. در حالی که این امور، به طور طبیعی، یک سری موجودات فیزیکی یا به معنای مرسوم آنها، قابل تجربه نیستند. بنابراین می‌توان گفت از نظر کواین طبیعت‌گرایی،

می‌گویند اگر علم نشان داد که امری غیرمادی وجود دارد، باید آن را پذیرفت و ما تعهدی به ماده نداریم، بلکه باید بینیم علم تجربی چه می‌گوید. بنابراین، طبیعت‌گرایی چتری است که بسیاری از گرایش‌ها زیر آن قرار می‌گیرند.

اهمیت این رویکرد یا نگاه طبیعی‌گرایانه در چیست؟

دکتر حسین خانی: امروزه طبیعت‌گرایی در تمام یا لافل بخش عمده‌ای از حوزه‌های مختلف فلسفی، یکی از اصلی‌ترین رهیافت‌ها یا روش‌های نزدیک شدن به مسائل فلسفی است. بنابراین، طبیعت‌گرایی در خود نظام (discipline) فلسفه، یک دیدگاه بسیار قوی است.

اما پیرامون نتایج یا پیامدهای آن اختلاف نظرهای زیادی مطرح است، به خصوص وقتی این نگرش در حوزه‌هایی مثل دین و اخلاق به کارگرفته می‌شود. گروهی از فلاسفه نگران این هستند که با اتخاذ دیدگاه طبیعت‌گرایی، امر اخلاقی و امر دینی از دست نرود. در این حوزه‌ها، در این مورد بحث می‌شود که مثلاً آیا طبیعت‌گرایی به معنای ماده‌گرایی و الحاد است یا خیر؟

طبیعت‌گرایی هیچ‌کدام از این گرایش‌ها نیست، هرچند بر اساس برخی خوانش‌ها می‌تواند باشد. این هم که برخی از فلاسفه یونانی و پس از آنها را طبیعت‌گرا بخوانیم، خوانشی متأخر و مدرن از ایشان است. آنها خودشان را طبیعت‌گرا نمی‌دانستند.

مثلاً در همایش «طبیعت‌گرایی و چالش‌های آن»، یکی از سخنرانان از نیچه قرائتی طبیعت‌گرایانه ارایه داد. من مایلم با توجه به تمرکز بر حوزه فلسفه زبان، به کواین اشاره کنم که هم فیلسوف علم و فیلسوف زبان برجسته‌ای است و هم به معنای روش‌شناختی و هم به معنای معرفت‌شناختی طبیعت‌گرا محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد کواین یکی از نقاط عطف در تاریخچه طبیعت‌گرایی محسوب می‌شود.

دکتر حسین خانی: دقیقاً همین‌طور است. جالب است که کواین یکی از منتقدین مهم پوزیتیویست‌ها هم هست. پوزیتیویست‌ها با تمایز قائل شدن جدی میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی، گزاره‌های تحلیلی را گزاره‌های بی‌تفاوت و خنثی نسبت به تحولات جهان می‌دانستند. اما کواین در مقاله مشهور «دو جزم تجربه‌گرایی» تمامی این مفروضات را زیر سؤال می‌برد.

ماده‌گرایی نیست و اگر فیزیک‌گرایی هم باشد، خوانش خاصی از آن است.

چندین بار تکرار شد که طبیعت‌گرایی، ماده‌گرایی یا منحصر کردن امور به اجسام نیست. در مدخل استنفورد (با ترجمه حسن امیری‌آرا) هم در مورد گزاره‌های اخلاقی و اشیای ریاضی بحث مشابهی مطرح شد. اگر طبیعت مساوی با ماده یا جسم نیست یا به عبارت دیگر اگر اشیای طبیعی، صرفاً اشیایی نیستند که به حواس ما تجربه می‌شوند، پس طبیعت چیست؟ طبیعی که در طبیعت‌گرایی از آن صحبت می‌شود چه معنایی دارد؟ می‌دانیم که تعبیر و مفهوم طبیعت (فوسیس، فیزیک، ناتورا) در تاریخ فلسفه معناهای مختلفی داشته است.

دکتر امیری‌آرا: این سؤال خیلی دشوار است و من می‌کوشم به نحو غیرمستقیم‌تری به آن پاسخ دهم. یک روایت از طبیعت‌گرایی چنان که دکتر حسین خانی اشاره کرد، متأثر از آرای کواین است. اندیشه‌های کواین هم نوعی واکنش هم به جریان‌های پوزیتیویستی به خصوص آرای کارنپ است و هم واکنش به معرفت‌شناسی مبنای‌گرایانه و به یک معنا واکنشی است به «فلسفه اولی» (first philosophy) که نمونه بارز آن دکارت است و می‌کوشد مبنای علم را بر شالوده امور یقینی بنا نهد.

بنابراین، او راجع به همه چیز شک می‌کند. این شکاکیت به دو نحو بروز می‌کند، یکی شکاکیت راجع به علم و دیگری شکاکیت رویدادهای آینده یا مسأله استقرا. این دو شکاکیت موتور محرک معرفت‌شناسی مبنای‌گرایانه بوده که در آرای کارنپ بروز داشته است. ایده منحصر به فرد در آرای کواین این است که فلسفه اتوریته و دسترسی ویژه‌ای به چیزی ندارد که به این سؤال پاسخ بدهد. او در مقاله «دو جزم» مسأله کل‌گرایی را مطرح می‌کند. کل‌گرایی یعنی مجموعه

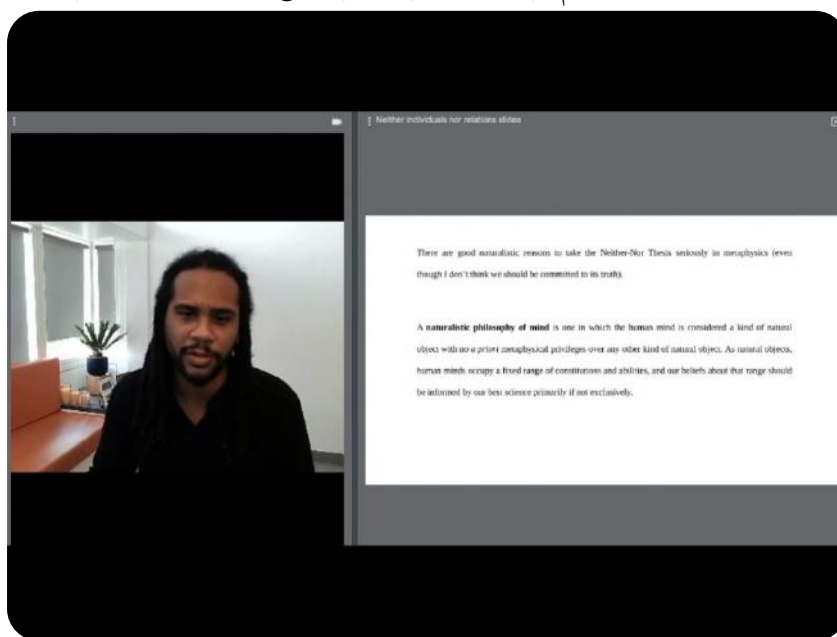
باورهای ما یک شبکه‌ای را تشکیل می‌دهند که برخی از آنها از تجربه دورتر و برخی نزدیک‌تر هستند، مثل بافته (فابریک) یا قالبچه‌ای که در حاشیه‌هایش با تجربه ارتباط دارد. اما نکته مهم این است که هیچ‌کدام از این باورها مصون از بازنگری نیستند.

یعنی اگر یک جای فرش خراب شود، همه جای آن خراب می‌شود؟

دکتر امیری‌آرا: بستگی دارد. بعضی جاها هزینه بیشتری دارد. مثلاً اگر شما منطق کلاسیک را عوض کنید، باید خیلی چیزها را عوض کنید. اما شما می‌توانید برخی گزاره‌های مشاهده‌ای عادی را عوض کنید، بدون اینکه نیاز به تغییرات گسترده باشد. نکته بحث این است که طبیعت‌گرایی در فلسفه صرفاً به معنای اتخاذ روش‌شناسی و معرفت‌شناسی علم نیست بلکه باید نوعی پیوستگی بین علم و فلسفه وجود داشته باشد، یعنی فلسفه نباید مجزای از علم کار خودش را دنبال کند، باید نسبت به علم حساس باشد، نه لزوماً به این معنا که مقلد و پیرو آن باشد، بلکه به این معنا که با علم درگیر باشد و در یک پروژه مشارکت کند.

دکتر حسین خانی گفت که کواین تاریخ را هم علم می‌داند. آیا در تعبیر شما جامعه‌شناسی و اقتصاد و روان‌شناسی و علوم سیاسی هم علم هستند؟

دکتر امیری‌آرا: وقتی از علم سخن می‌گوییم، صرفاً از داده‌های تجربی حرف نمی‌زنیم، از یک نهاد سخن می‌گوییم که سازوکارهایی به‌خصوص دارد که آن سازوکارها موفق بوده‌اند و حالا می‌گوییم علم موفق است. اگر در حوزه‌هایی همان سازوکارها وجود داشته



باشد، به آن حوزه‌ها هم می‌توانیم علم بگوییم.

علت تأکید من در راستای پرسش پیشین است که معنای طبیعت در طبیعت‌گرایی چیست. آیا جامعه و نهاد اخلاق هم جزو این طبیعت تلقی می‌شوند؟ نگرانی عمده کسانی که طبیعت‌گرایی را معادل ماتریالیسم یا فیزیکالیسم می‌دانند، این است که طبیعت‌گرایان طبیعت را منحصر به دایره پژوهش علوم

تجربی مشخص مثل فیزیک و زیست‌شناسی و ریاضیات می‌دانند و از دل آن نوعی دترمینیسم و داروینیسم و جبرگرایی درمی‌آید و جایی برای اخلاقیات و معنویات و فرهنگ باقی نمی‌ماند و انسان هم در کنار سایر موجودات طبیعی قرار می‌گیرد.

دکتر حسین خانی: ببینید، برای کواين علم، همان علم تجربی است، اما معتقد است تاریخ یا علوم اجتماعی هم علم تجربی است چون در مورد آنها می‌توان روش علمی، یعنی ارتباط فرضیه با شواهد تجربی را به کار برد. البته برای او هم فیزیک در حد اعلا قرار می‌گیرد.

دکتر امیری آرا: مثلاً متافیزیک را در نظر بگیریم. از نظر هستی‌شناختی این سؤال به شکل سنتی در متافیزیک مطرح می‌شود که جهان شامل چه چیزهایی است. وقتی آثار فیلسوفان را نگاه می‌کنیم، هم آنها که موافق متافیزیک سنتی هستند و هم آنها که مخالف آن، بر سر این توافق دارند که موضوع متافیزیک سنتی افزون بر پاسخ به این سؤال که جهان شامل چه چیزهایی است، یافتن ویژگی‌های عام واقعیت یا سرشت بنیادین چیزهاست، یعنی طبیعت یا سرشت چیزها. این به نوعی همان پرسش اصلی علم است. اینجا ظاهراً نوعی موازی‌کاری میان علم و فلسفه سنتی پدید می‌آید.

یک راه‌حل سنتی برای رفع این تداخل این است که گفته شود مثلاً علم و متافیزیک در موضوع با هم اشتراك دارند، اما روش (متد) آنها متفاوت است. روش متافیزیک‌دان پیشینی و کارش مبتنی بر شهود است، اما طبیعت‌گرا دقیقاً به این نقد دارد.

مثلاً در حوزه متافیزیک یک نقد طبیعی‌گرا این است که روش متافیزیک «طبیعی» نیست. فلسفه دسترسی ویژه‌ای به جهان ندارد که علم چنان دسترسی‌ای نداشته باشد. بنابراین اگر فلسفه بخواهد طبیعی شود و ما نخواهیم دیدگاه حذف‌گرایانه به متافیزیک داشته باشیم، باید کاری کنیم متافیزیک دست‌کم در پروژه درک واقعیت نهایی (ultimate reality) یا طبیعت نهایی با علم همکار و سهم باشد. یعنی متافیزیک باید به علم و داده‌های تجربی حساس باشد. این کاری است که کسی که می‌خواهد متافیزیک را طبیعی کند، باید انجام بدهد. یعنی باید نشان بدهد که متافیزیک چطور می‌تواند نسبت به داده‌های تجربی و علم حساس باشد و در یک پروژه با علم همکاری کند. این همکاری و حساسیت البته درجات مختلف دارد. همین موضوع به‌طور مشابه در حوزه‌های دیگر فلسفه نیز وجود دارد.

برداشت من از آنچه دکتر حسین خانی و دکتر امیری آرا گفتند، این است که گویی در رویکرد طبیعت‌گرایانه، تمایز میان علم و فلسفه برداشته می‌شود. این طور نیست؟

دکتر شیخ‌رضایی: این یکی از مباحثی است که محل اختلاف نظر است. در همایش هم سخنران‌های مختلف در این زمینه مواضع متفاوت داشتند. مثلاً یکی از سخنران‌های ما آقای تیموتی ویلیامسون بود که منتقد طبیعی‌گرایی است. از او کتاب‌هایی هم به فارسی ترجمه شده است. ایده او در این سخنرانی این بود که انحصار علوم طبیعی به فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی، با این مسأله مواجه است که برخی چیزها در این علوم هستند که طبیعی نیستند. مثلاً ریاضیات و تاریخ و جامعه‌شناسی و علم سیاست معلوم نیست طبیعی (natural) باشند. خلاصه اینکه پروژه سختی است.

بنابراین اگر علوم طبیعی را قوی تعریف کنید، خیلی از علوم و امور از آن بیرون می‌ماند، اگر علم به معنای science را عام تعریف کنید، یعنی هر نوع پژوهش سیستماتیک و نظام‌مند در مورد جهان را «علم» (science) بخوانید، آنگاه از نظر ویلیامسون این یک نظریه یا دیدگاه پیش پا افتاده خواهد بود، زیرا ریاضی و اخلاق و... هم پژوهش‌هایی سیستماتیک بوده و هستند. بنابراین این موضوع محل مناقشه است. اما اینکه در طبیعی‌گرایی، مرز میان علم و فلسفه کمرنگ می‌شود، درست است.

در تعریفی که اول صحبت گفتم و از طبیعی‌گرایی متافیزیکی سخن گفتم، اصلاً به این نکته تصریح می‌شود. یعنی می‌گوید جهان نوعی همگونی و یکپارچگی دارد و هیچ چیز در آن بیرون از شمول تبیین طبیعی نیست. بنابراین یا فلسفه جذب علوم طبیعی می‌شود، یا پیرو آنها می‌شود یا در معنای حداقلی نسبت به آنها حساس است. اتفاقاً این نکته به یکی دیگر از دغدغه‌های شما هم مربوط است، یعنی اینکه بگوئیم طبیعی‌گرایی چه نتایجی در جامعه خواهد داشت؟ یکی از مهم‌ترین نتایجش همین است. ما به شکل سنتی، فلسفه یا حکمت اسلامی را داریم که میراث فلسفه قرون وسطاست و نوعی فلسفه «تأملی» (speculative) است که در شکلی که امروز ارایه می‌شود، یعنی مثلاً در قالب متون ابن‌سینا و ملاصدرا، یا ارتباطش با علوم جدید به‌طور کامل قطع است یا اگر ارتباطی با علم دارد، با علم زمان خودش، یعنی مثلاً با طبیعیات ارسطو ارتباط دارد. اتفاقاً همین نکته می‌تواند یکی از نتایج طبیعی‌گرایی در اوضاع و احوال فعلی ما باشد، زیرا طبیعی‌گرایی می‌گوید اگر یک نظام فلسفی کاملاً مستقل از علوم طبیعی زمان خودش مثل علوم شناختی، عصب‌شناسی، مغزشناسی و... ادعاهایی راجع به ذهن و آگاهی داشته باشد، اصلاً فلسفه نیست، داستان است، رؤیاست. این نگاه تفاوت بنیادینی با نوع فلسفه‌ورزی ما دارد و بنابراین می‌تواند کاملاً چالش‌برانگیز باشد.

به نظر می‌رسد این نکته صرفاً در مورد فلسفه اسلامی صدق نمی‌کند. بد نبود اینجا یک متخصص و پژوهشگر فلسفه‌های

موسوم به قاره‌ای هم حضور داشت، مثلاً کسی که متخصص هگل یا هایدگر بود. چون به نظر می‌رسد بسیاری از این فلسفه‌ها هم ویژگی‌های مشابهی داشته باشند.

دکتر شیخ‌رضایی: البته پیش‌تر لازم است تأکید کنم که در خود حوزه گسترده فلسفه تحلیلی هم استدلال‌هایی مخالف طبیعی‌گرایی عرضه شده است، از قضا در همایش ما هم کسانی با این موضع حضور داشتند که یک نمونه را ذکر کردم. ویلیامسون معتقد است طبیعی‌گرایی تر قابل دفاعی نیست. یا مثلاً آلون پلاتینگا فیلسوف تحلیلی آمریکایی استدلال مشهوری دارد که در همایش دو نفر راجع به آن صحبت کردند. او می‌گوید اگر طبیعی‌گرایی و نظریه تکامل داروین را قبول کنید، احتمال اینکه دستگاه‌های شناختی ما که محصول انتخاب طبیعی هستند ما را به صدق برسانند، بسیار کم است.

بنابراین با قبول این دو فرض، دستگاه‌های شناختی ما قابل اعتماد نیستند که نتیجه عجیبی خواهد بود. استدلال‌های دیگری هم علیه طبیعی‌گرایی وجود دارد. بنابراین اگرچه طبیعی‌گرایی داخل حوزه فلسفه تحلیلی بار مثبتی دارد، اما مخالفان خود را هم دارد. اما در زمینه فلسفه قاره‌ای، تا جایی که می‌دانم برخی از پژوهشگران کارهای خودشان و بعضاً کارهای بزرگان فلسفه قاره‌ای را منطبق با طبیعی‌گرایی می‌دانند، البته بعضی هم مخالف این ایده هستند. مثلاً یکی از سخنرانان کارهای ویتگنشتاین را نوعی طبیعی‌گرایی خواند. این نوع طبیعی‌گرایی به گونه‌ای است که خیلی به «علم» (science) حساس نیست و پیروی آن نیست، اما همچنان از نوعی طبیعی‌گرایی دفاع می‌کند.

بسیاری از فیلسوفان و متفکران قاره‌ای مثل نیچه یا فروید، در روزگار خودشان نسبت به علم زمانه حساس بودند و می‌کوشیدند ایده‌ها و اندیشه‌هایشان حتی اگر هم کاملاً منطبق با علم زمان نیست، با آن مخالفت جدی نداشته باشد.

دکتر شیخ‌رضایی: اما قطعاً نیچه برای علم آن مقام منحصر به فردی را قائل نیست که گویی یک تافته جدا بافته‌ای است و حقیقت را آن‌گونه که هست در اختیار ما می‌گذارد.

علم هم خیلی انسانی است، به این معنا که برساخته و دست‌ساز انسانی است. اما به این معنا طبیعی‌گراست که می‌کوشد یک گزارش یا تبیین طبیعی از مثلاً اخلاقیات یا متافیزیک یا امور استعلایی یا تاریخ ارایه کند. به هر حال در هر دو سوی مرز تحلیلی - قاره‌ای کسانی هستند که فکر می‌کنند طبیعی‌گرایی قابل نقد است. کسانی هم برنامه خود را با آن منطبق می‌دانند. مثلاً مفسرین کانت می‌گویند با اینکه کانت از ایده‌هایی استعلایی سخن می‌گوید، ایده‌هایی ارایه می‌دهد که طبیعی‌گرایانه است. نمونه دیگر هیوم است. ضمن آنکه در میان عقل‌گراها (rationalists) هم کسانی هستند که خودشان یا

شارحان‌شان آنها را طبیعی‌گرا می‌دانستند. بنابراین تمایز تحلیلی - قاره‌ای با مدافعان و مخالفان طبیعی‌گرایی منطبق نیست.

اما می‌توان گفت که بیشتر اندیشمندان قاره‌ای طبیعی‌گرا به معنای خاص نیستند.

دکتر شیخ‌رضایی: من در مورد فیلسوفان و فلسفه قاره‌ای نمی‌توانم با قاطعیت اظهار نظر کنم، اما در فلسفه تحلیلی می‌توانم بگویم یک گرایش غالب طبیعی‌گرایانه هست.

دکتر حسین خانی: ناظر به نکته‌ای که دکتر شیخ‌رضایی به آن اشاره کردند، ویتگنشتاین متأخر در کتاب «در باب یقین» می‌گوید بخشی از مشکلات و اشتباهات فلسفی ناشی از آن است که شما روش‌های علمی را که در جای دیگری (یا بازی‌های زبانی دیگر) کارکرد دارند، مثلاً در مورد مفهوم معنا و چگونگی امکان متافیزیکی آن به کار می‌برید؛ بر این اساس، به یک سری مسائل پیچیده فلسفی برخورد می‌کنید و می‌کوشید راجع به آنها نظریه‌پردازی کنید. در نتیجه از کنش‌های زندگی روزمره دور می‌شوید و به دام فلسفه‌پردازی‌هایی می‌افتید که نتایجش با تناقضات و پارادوکس‌های زیادی همراه است. او معتقد است که بازی علم باید در جای خودش باشد و بحث از معنا و زبان نیز در جایگاه خودشان را دارند.

دکتر امیری آرا: حدس من این است که در حوزه فلسفه تحلیلی، به نهاد علم نگاه بسیار مثبتی وجود دارد، اما در فلسفه قاره‌ای به نظر می‌رسد، عموماً نگاهی نقادانه به آن وجود دارد.

در کل این بحث به نظر می‌رسد که طبیعی‌گرایان اولاً برای علم جایگاه خیلی خاصی قائل هستند و ثانیاً انگار همه می‌دانند که علم چیست و معنای مشخص و معینی از آن مراد می‌شود، در حالی که فکر می‌کنم در مطالعات علم هم تحولاتی نسبت به هر دو موضوع صورت گرفته است. ضمن آنکه دیگر آن نگاه مثبت پیشین به علم، جایگاه و دستاوردهایش وجود ندارد.

دکتر شیخ‌رضایی: این نکته دقیقی است. یکی از نقدهای اصلی به طبیعی‌گرایی این است که تصور طبیعی‌گرا آن است که علم یک پدیده یا نهاد یا هویت شسته رفته و خوش‌تعریف است و ما حدود و ثغور آن را می‌دانیم و می‌توانیم بگویم این علم است و این علم نیست. ثانیاً طوری از علم صحبت می‌کند که گویا یک امر یکپارچه و همگون است، یعنی انگار ما یک کلیتی به اسم علم (science) داریم. همه این مفروضات در نیم قرن اخیر زیر سؤال رفته است. تمایز میان علم و غیرعلم کمرنگ شده است. موضوعاتی هستند که کاملاً در خطوط مرزی قرار می‌گیرند. همچنین راجع به اینکه روش علمی چیست، بحث‌های زیادی صورت گرفته و ظاهراً به این نتیجه رسیده‌اند که ما یک روش علمی منحصر به فرد و واحد که در همه علوم به کار برود، نداریم. ضمن آنکه ما به جای «علم»

را بیش از حد تخصصی و پیچیده نمی‌کند و آن را از زندگی روزمره دور نمی‌کند؟

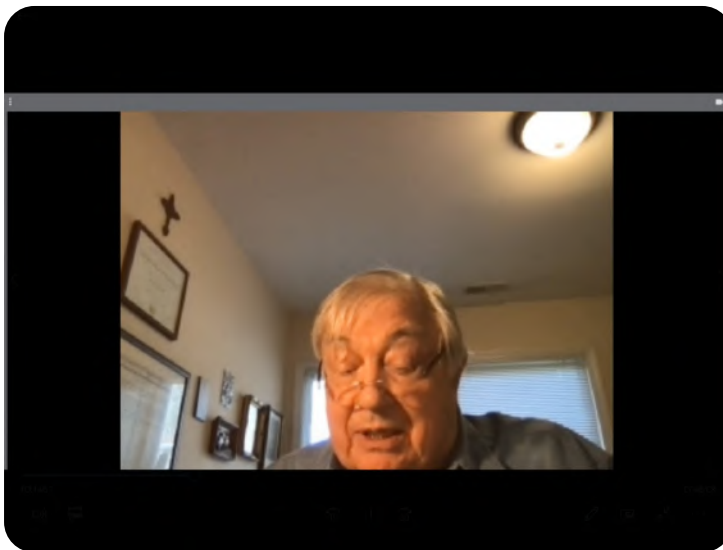
دکتر امیری آرا: لزوماً این طور نیست. من متخصص فلسفه اخلاق نیستم، اما به نظر می‌رسد اگر شما فیلسوف اخلاق باشد، نمی‌توانید به پژوهش‌های علمی و زیست‌شناختی بی‌تفاوت باشید. اتفاقاً عجیب این است که یک فیلسوف اخلاق صرفاً کار نظورزانه (speculation) بکند، اما هیچ نگاهی به علمی که درباره اخلاق تحقیقات تجربی انجام می‌دهند نداشته باشد.

اما به نظر می‌آید اگر این تعامل لازم یا ضروری باشد، بحث‌های فلسفی بیش از اندازه تخصصی و از مباحث روزمره دور می‌شوند.

دکتر شیخ‌رضایی: با این نگاه خیلی موافق نیستم. البته هر بحثی که فلسفی می‌شود، یک زبان تخصصی فلسفی پیدا می‌کند و در دیارتمان‌های فلسفه راجع به آن بحث می‌شود، به گونه‌ای که احتمالاً برای ناظر بیرونی نامفهوم و غیرضروری به نظر می‌آید. هر بحثی این طور است. این در مورد هر بحث تخصصی فلسفی صادق است، مثلاً شما در مورد هایدگر هم بخواهید بحث کنید، ناگزیر بحث تخصصی می‌شود. اما اگر این مباحث از طریق دیگری که لزوماً آکادمیسین نیستند اما رابط میان آکادمی‌ها و جامعه

(science) باید از «علوم» (sciences) صحبت کنیم که متنوع و متکثر هستند. همچنین در بسیاری از مباحث اصطلاحاً بین‌رشته‌ای، تأمل (speculation) نقش دارد و هویت‌هایی به رسمیت شناخته می‌شود که اصلاً فیزیکی نیستند، مثل مفهوم اطلاعات (information) که بسیار مهم است و کل دنیای ما را می‌چرخاند، اما معلوم نیست این مفهوم فیزیکی یا طبیعی باشد، یا همچنین مفهوم «داده» یا «دیتا» (data) که معلوم نیست فیزیکی است یا خیر. ضمن آنکه در علم هم پیش‌فرض‌هایی وجود دارد و تحت‌تأثیر عوامل بیرونی هستیم. همه این موارد سبب می‌شود تعریف مفهوم علم طبیعی هرچه بیشتر سخت شود. اما از سوی دیگر می‌توان گفت همچنان یک هسته سختی در علوم تجربی و طبیعی وجود دارد. یعنی بالاخره آنچه نامش علم تجربی است، نسبت به تجربه حساس است و هر اتفاقی بیرون می‌افتد، علم نمی‌تواند نسبت به آن موضعش را عوض نکند و هیچ واکنشی نشان ندهد. شاید کسی ادعا کند این هسته سخت به یک معنا کافی است که بشود بر اساس آن طبیعی‌گرایی را تعریف کرد. در اینجا مایلیم همچنین به پیامد این موضوع برای جامعه خودمان هم اشاره کنیم. مساله اعتماد به علم یا عدم اعتماد به آن یک مساله اجتماعی است.

کسانی مدعی‌اند که طبیعی‌گرایی به معنای حداقلی، یعنی حساسیت داشتن ایده‌ها به علوم، نوعی فرآیند دموکراتیک کردن است، به این معنا که شواهد باید در دسترس همه باشد و همه بتوانند آن را بررسی کنند و در انحصار شخص یا نهاد خاصی نباشند. به این معنا می‌توان گفت علم تجربی دموکراتیک است. البته در عمل ممکن است همه این کار را نکنند، اما بالاخره در فضای عمومی (public sphere) این امکان فراهم است. در حالی که برخی روش‌ها چنین نیست. مثلاً کسی که از الهامات و اشراقات سخن می‌گوید، اینها اموری عمومی (public) نیست. بنابراین روش علمی یا طبیعی‌گرایی به معنای حداقلی ارزش خود را از این حیث که دموکراتیک است دارد، یعنی شما می‌گویید اگر کسی نظریه‌پردازی کرد، از او طلب شاهد قابل آزمون می‌کنیم. این یکی از مواردی است که می‌توان گفت به طبیعی‌گرایی ارزش اجتماعی می‌دهد.



ون اینواگن

هستند، به عرصه عمومی بیایند، اتفاقاً رویکردهای طبیعی‌گرایانه می‌توانند برای جامعه موثر باشند. مثلاً در سال‌های اخیر در ایران گروهی هستند که مخصوصاً در حوزه روانشناسی فردی و جمعی و علوم‌شناختی و عصب‌شناسی به شکل عمومی و قابل فهم مباحثی را که در علم مطرح می‌شود، برای عامه مردم بیان می‌کنند. به گونه‌ای که انگار به تدریج این دیدگاه در حال رواج است که انسان و سخت‌افزار مغزش محصول فرآیند تکامل است و این امر

آیا اینکه کل فلسفه را تقلیل دهیم یا منحصر کنیم به رویکرد طبیعی‌گرایانه، به فلسفه و برخی زیرشاخه‌های آن مثل فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست و فلسفه اجتماعی و... ضربه نمی‌زند؟ حتی آن بخش‌هایی از فلسفه که کارکردشان رواج نوعی از خردباوری و استدلال‌پذیری و گفت‌وگوی عقلانی در زندگی روزمره است، به عبارت دیگر آیا طبیعی‌گرایی مباحث

سر و کار داریم. آیا نمی‌شود گفت که رویکردهای طبیعت‌گرایانه، با الزامات غیردینی همراه است؟ حسین‌خانی: اتفاقاً در همایش ما دو نفر با موضوعی مشابه صحبت کردند. وقتی گفتم که طبیعت‌گرایی، ماده‌گرایی یا متریالیسم نیست، ناظر به همین موضوع بود. اینها کلیشه‌هایی هست که دایم و بدون دقت بیان می‌شود، مثلاً اینکه طبیعت‌گرایی معادل ای‌تیزم (خداناباوری) یا اگنوستیسیزم (لادری‌گری) هست. مثلاً استفان لافیلسوف برجسته در دانشگاه آکسفورد در همایش در این زمینه بحث کرد که می‌توان خداناباور بود، اما طبیعت‌گرا هم نبود، یا بالعکس می‌توان طبیعت‌گرا بود و خداناباور هم بود. به عبارت دیگر خداناباوری از طبیعت‌گرایی منتج نمی‌شود و بالعکس. یا محمد لگنهاوزن در این‌باره صحبت کرد که اسلام با خیلی از آموزه‌های طبیعت‌گرایانه تقابل جدی ندارد.

معمولاً باورمندان به ادیان مدعی هستند که آن تلقی رایج از دین آنها، با فهم علم در زمان‌های گذشته مطابقت داشته، در حالی که متون و نصوص دینی، امکان برداشت‌های دیگری هم داشته و بنابراین ما امروز می‌توانیم با تلقی‌های امروزی از علم یا نگاه طبیعت‌گرایانه، به قرائت متون دینی بپردازیم، یعنی امروز می‌توان ضمن باور به يك دین یا خداناباوری، طبیعت‌گرا نیز بود.

دکتر حسین‌خانی: بله، همیشه در مورد فهم ما از متون دینی این مباحث مطرح بوده و در این زمینه، در هرمنوتیک و تفسیر متن بحث‌های بسیار زیادی صورت گرفته است. دیدگاه امروز ما در مورد علم یا در مورد آنچه مادی است یا نیست، طبیعی است یا نیست و مشابه آن، خیلی عوض شده است. همچنین نظریه‌های ما در مورد هرمنوتیک و فهم متن نیز تکامل یافته است. بنابراین چنین نیست که لزوماً تقابلی سخت میان دین و طبیعت‌گرایی پیش آید. حتی از خود طبیعت‌گرایی هم تلقی‌ها و صورت‌بندی‌های مفهومی گوناگونی صورت می‌گیرد که دارای قوت و ضعف‌های متفاوتی هستند.

دکتر امیری آرا: به نظر من در يك تحلیل موشکافانه لزوماً ناسازگاری میان باورهای دینی و طبیعت‌گرایی نتیجه قطعی نیست و تحقیقاتی که در این زمینه صورت گرفته این نکته را نشان می‌دهد.

یعنی می‌توان هم دین‌دار بود و هم طبیعت‌گرا؟

دکتر امیری آرا: به هر حال روایتی از علم در اذهان شکل گرفته که به عنوان يك واکنش به باورهای دینی تلقی می‌شود و در تصور عمومی نوعی تقابل میان این دو برجسته است. بسیاری از رویدادهای تاریخی ممکن است به این تقابل دامن زده باشند، مثل تضادهایی که در طول تاریخ بین نهاد علم و نهاد دین (مثلاً کلیسا)

در بسیاری از چیزهایی که قبلاً فیلسوفان از آن حرف می‌زدند مثل اخلاق، باورهای دینی، وحی، رویا و... دخیل است. همچنین این دیدگاه در حال شیوع است که ما به عنوان عامل‌های انسانی وارد يك مناسبات جمعی می‌شویم، رفتارهایی بروز می‌دهیم که کاملاً نوپدید است و در سطح فردی قابل شناخت نیست. نویسندگانی که این دیدگاه‌ها را ترویج می‌کنند، پژوهشگرانی هستند که مباحث تخصصی را می‌خوانند و راجع به آنها در عرصه عمومی صحبت می‌کنند. این نویسندگان کاملاً در چارچوب طبیعی‌گرایانه عمل می‌کنند و مثلاً به زبانی ساده و عامه فهم توضیح می‌دهند که تمام توصیه‌های اخلاقی چگونه محصول فرایندهای تکاملی است یا چرا آن نظامی که داریم و فکر می‌کنیم منحصر به فرد است و مقدس، این‌طور نیست. اینها مباحثی است که ذیل رویکرد طبیعی‌گرایانه صورت می‌گیرد. اتفاقاً این مباحث باعث پیوند زدن عموم مردم و بحث‌های فلسفی می‌شود و لزوماً تخصصی شدن به این معنا نیست که مردم هیچ‌چیز از آنها نفهمند. بلکه به مخاطب دیدی می‌دهد مبنی بر اینکه آنچه در حوزه عقلانیت (rationality) تصور می‌شد امری مجزا از ماده است، با امور مادی بسیار در ارتباط است. به عبارت دیگر برای بسیاری از مسائل زندگی روزمره، تبیین‌های زیست‌شناختی - تکاملی ارایه می‌دهند که خیلی جالب است و نوعی پیوند مباحث فلسفی با عموم مردم است و به عموم مردم دیدی برای تحلیل مسائل می‌دهد.

حسین‌خانی: این تخصصی شدن تقریباً در تمام علوم هست. مثلاً در دیپارتمان فیزیک، مدل‌سازی‌های پیچیده و انتزاعی گوناگونی صورت می‌گیرد. اما بسیاری از متخصصان و پژوهشگران تراز اول، سخنرانی‌های بزرگ عمومی (public lecture) دارند و در آنها فیزیکدان‌های بزرگی مثل هاوکینگ، تاپسون و.... مباحث تخصصی را به زبان و بیانی ساده برای مردم تشریح می‌کنند.

به نظر می‌رسد این مباحث مخصوصاً به دلیل مقبولیت عام علم در جامعه بیشتر هم مورد توجه قرار می‌گیرد. حسین‌خانی: بله، دقیقاً. در این مباحث، جزئیات فنی و تخصصی کنار گذاشته می‌شود. گاهی هم این مباحث حالت مناظره و گفت‌وگو و مباحثه (debate) پیدا می‌کند که بسیار هم جذاب می‌شود.

وقتی از طبیعی‌گرایی حرف می‌زنیم، در وهله نخست چنین به نظر می‌رسد که گویی دین و مباحث دینی کنار می‌رود. درك شایع و رایج ما از دین، اموری فراطبیعی است. البته برخی ادیان خودشان طبیعت‌گرا هستند، اما حداقل در قرائت رایج از دین‌های ابراهیمی، به نظر می‌رسد که با اموری فراطبیعی یا غیرطبیعی

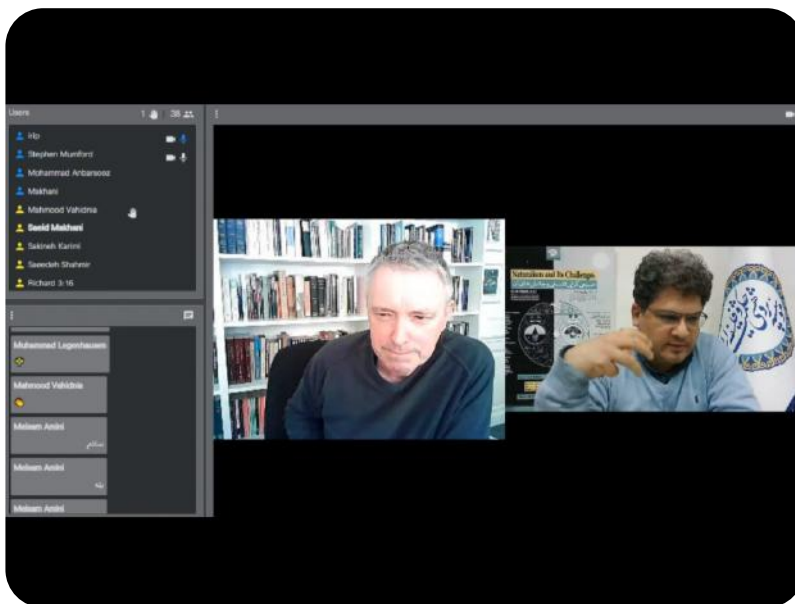
وجود داشته. اما در يك تحليل می‌توان نشان داد این تقابل‌ها لزوماً به پیامدهای منطقی مرتبط نیستند، بلکه ممکن است این تقابل‌ها، واکنش‌هایی اجتماعی باشند، مثلاً واکنش‌هایی معطوف به قدرت اجتماعی و سیاسی باشند و ربطی به محتوا (content) ی این دو نهاد نداشته باشند. اما به هر حال بحث پیچیده‌ای است. حسین‌خانی: يك نکته مهم دیگر این است که لزوماً زندگی روزمره فرد نتیجه منطقی اندیشه‌های تخصصی فلسفی او نیست. یکی از فیلسوفان معروف معاصر، هیلاری پاتنم، در گفت‌وگوی مشهوری اظهار می‌کند که همزمان با مباحث تخصصی در فلسفه ریاضی، منطق، زبان، متافیزیک و غیره، در زندگی روزمره يك فرد مومن است و مناسک دینی خود را به جای می‌آورد. او می‌گوید من ارتباط مستقیمی میان زندگی روزمره‌ام و مباحث فلسفی‌ام نمی‌بینم و اتفاقاً با به جا آوردن این مناسک خیلی حال روحی‌ام آرام می‌شود. اما بسیاری هم هستند که می‌گویند باید میان اندیشه‌های فلسفی و زندگی روزمره ارتباطی مستقیم و پیوندی عمیق برقرار باشد. در این موضوع، مسائل و مباحث بسیار زیادی دخیل است.

دکتر شیخ‌رضایی: این نکته از موارد چالش‌برانگیز و محل بحث است. يك سوی بحث کسانی هستند که تصور می‌کنند پذیرش طبیعی‌گرایی به معنای کنار گذاشتن باورهای دینی است. اتفاقاً در این زمینه هم تبلیغ می‌کنند و می‌گویند ما هرچه در علم جلو می‌رویم، اثری از داعیه‌های دینی نمی‌بینیم. ایشان می‌گویند این دو (علم و دین) وحدت موضوعی دارند و وقتی به تقابل و تضاد می‌رسند، ناگزیر یکی باطل است. اما این تنها گزینه نیست. گزینه‌های دیگری هم به صورت تاریخ مطرح بوده و الان هم قوی‌تر شده‌اند. مثلاً کسانی که سعی می‌کنند تعابیر و تفاسیری غیر تحت‌اللفظی از دین و متون مقدس ارائه دهند و اصلاً وحدت موضوعی را منتفی می‌دانند.

يك برداشت هم می‌تواند نگرش وحدت وجودی باشد که همه عالم را یکی می‌بیند.

دکتر شیخ‌رضایی: بله، آن نگاه هم که همه از يك سنخ و گوهر هستند، با طبیعی‌گرایی سنخیت دارد. عده‌ای هم که طرفدار طبیعی‌گرایی هستند و می‌خواهند عقاید یا هویت‌ها و موجودیت‌های فراطبیعی (supernatural) را حفظ کنند، به گونه‌ای دیگر موضوع را صورت‌بندی مفهومی کرده‌اند. ایشان می‌گویند اگر فرض کنید يك امر فراطبیعی وجود دارد، اگر تبیین قابل قبولی از نحوه تأثیر آن بر امور طبیعی ارائه کنید، پذیرش آن اشکالی ندارد، منتها نباید رازآمیز باشد، یعنی شما می‌توانید بپذیرید که يك امر فراطبیعی وجود دارد، اما مکانیزم‌های دخالتی هست که قابل توضیح است. برخی خدا را این گونه می‌فهمند و تصور

یعنی مدعی‌اند علم و دین راجع به محتوایی واحد صحبت نمی‌کنند و مطالبی که در متون مقدس آمده باید به شکل استعاری فهمیده شود و در نتیجه با نتایج علمی تعارضی ندارند. هم در عالم اسلام و هم در مسیحیت، تئولوژی‌های مبتنی بر نگرش استعاری



می‌کنند با طبیعی‌گرایی منافاتی ندارد. به‌طور خلاصه، چنان‌که آقای حسین خانی گفت، موضوع صفر و یکی نیست و نباید گفت طبیعی‌گرایی با باور دینی تقابل و تضاد دارد.

در پایان بد نیست چند جمله هم راجع به همایش اضافه کنم. این همایش از چند جهت اهمیت داشت، نخست از این جهت که تعداد فیلسوفان مطرح و تراز اولی که دعوت شدند و سخنرانی کردند، کم‌نظیر بود. همچنین همایش فرصت خوبی برای آشنایی متخصصان از حوزه‌های متنوع بود. برای این فیلسوفان هم جالب بود که به‌رغم همه دشواری‌ها یک جامعه فلسفی فعال در ایران هست که برنامه برگزار می‌کند و مباحث ارزشمندی مطرح می‌شود. این همایش برای دانشجویان و پژوهشگران هم جذاب بود.

این برنامه نوعی جلب اعتماد در حوزه فلسفه داخل کشور بود، هم برای داخلی‌ها و هم برای خارجی‌ها. این نکته فارغ از اینکه موضوع همایش چه بود، نقطه عطفی تلقی می‌شود. همچنین گاهی میان این فیلسوفان بحث‌های مهمی در می‌گرفت که خیلی جذاب بود و خودش نشانه موفقیت است. یعنی در این همایش تعاملی فلسفی به معنای واقعی کلمه رخ داد.

آیا پژوهشگران ایرانی هم در این همایش مساهمتی در همایش داشتند و آیا تعامل‌ها قرار است ادامه یابد؟

دکتر شیخ‌رضایی: بله، روز اول همایش ارایه‌های فارسی بود که در آن متخصصان داخلی صحبت می‌کردند. در روز پایانی هم که ارایه‌های انگلیسی بود، برخی افراد ایرانی حضور داشتند. یک روز همایش فارسی و چهار روز آن انگلیسی بود. علاقه‌مندان می‌توانند تمام فایل‌های شنیداری و دیداری سخنرانی‌ها را در صفحه اینستاگرام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران ببینند. اما در مورد تداوم این تعامل‌ها بستگی به شرایط مؤسسه و گروه و بودجه‌ها دارد. ما تمایل داریم روابط خودمان را با جامعه علمی بین‌المللی حفظ کنیم. الان تقریباً به دلیل همایش‌های مجازی این تعامل‌ها راحت‌تر شده و ضرورتی ندارد افراد حضور فیزیکی داشته باشند، ضمن اینکه برگزاری این همایش باعث جلب اعتماد شده و تداوم همکاری راحت‌تر شده است. حسین خانی: البته برنامه‌ریزی و هماهنگی کنفرانس‌هایی با این تعداد پژوهشگر از دانشگاه‌ها و کشورهای مختلف کار بسیار دشواری است.

ایده اصلی طبیعی‌گرایی این است که علم یا علم تجربی (science) به یک معنا موفق‌ترین دستاورد بشر است. یعنی اگر بخواهیم یک چیز را مظهر پیشرفت و عقلانیت بشر معرفی کنیم که فهم ما از جهان و زندگی را بهتر کرده، احتمالاً اولین و موفق‌ترین گزینه علم است. بنابراین به‌طور طبیعی ذهن به این سمت سوق

می‌یابد که در باقی حوزه‌ها نیز به طریقی عمل کنیم که در علم عمل کرده‌ایم. مثلاً در علوم انسانی هم مشابه علوم تجربی یا طبیعی عمل کنیم. یعنی آنچه فلسفه باید از آن الگو بگیرد، علوم تجربی است

در نیمه اول قرن بیستم در آمریکا متفکران پراگماتیست مثل جان دیویی و کسانی که پراگماتیست نبودند، اما به آمریکا رفته بودند، مثل نیگل، این ایده را طرح کردند که واقعیت همان طبیعت است و همه چیز باید تبیین طبیعی داشته باشد و باید در علوم انسانی و فلسفه همان روش علوم تجربی را به کار برد. به نظر این تاریخ‌گذاری دقیق‌تر است. طبیعی‌گرایان با ماتریالیست‌ها یکسان نیستند چرا که طبیعی‌گرایان می‌گویند اگر علم نشان داد که امری غیرمادی وجود دارد، باید آن را پذیرفت و ما تعهدی به ماده نداریم، بلکه باید بینیم علم تجربی چه می‌گوید

امروزه طبیعت‌گرایی در تمام یا لاقلاً بخش عمده‌ای از حوزه‌های مختلف فلسفی، یکی از اصلی‌ترین رهیافت‌ها یا روش‌های نزدیک شدن به مسائل فلسفی است. بنابراین طبیعت‌گرایی در خود نظام (discipline) فلسفه، یک دیدگاه بسیار قوی است. اما پیرامون نتایج یا پیامدهای آن اختلاف نظرهای زیادی مطرح است، به خصوص وقتی این نگرش در حوزه‌هایی مثل دین و اخلاق به کارگرفته می‌شود. گروهی از فلاسفه نگران این هستند که با اتخاذ دیدگاه طبیعت‌گرایی، امر اخلاقی و امر دینی از دست نرود

کار فلسفه مثل علم بررسی ارتباط نظریات و فرضیات با شواهدی است که داریم. یک پیامد این دیدگاه آن است که همه گزاره‌های ما پسینی می‌شوند و گزاره تحلیلی به معنای رایج آن معنا ندارد و همه گزاره‌ها تحت تأثیر تجربیات ما هستند. این دیدگاه موجب می‌شود که کواین ناگزیر وجود اشیای ریاضی یا مجموعه‌ها را بپذیرد. در حالی که این امور، به‌طور طبیعی، یک سری موجودات فیزیکی یا به معنای مرسوم آنها قابل تجربه نیستند. بنابراین می‌توان گفت از نظر کواین طبیعت‌گرایی، ماده‌گرایی نیست و اگر فیزیک‌گرایی هم باشد، خوانش خاصی از آن است

اگر فلسفه بخواهد طبیعی شود و ما نخواهیم دیدگاه حذف‌گرایانه به متافیزیک داشته باشیم، باید کاری کنیم متافیزیک دست‌کم در پروژه درک واقعیت نهایی (ultimate reality) یا طبیعت نهایی با علم همکار و سهیم باشد. یعنی متافیزیک باید به علم و داده‌های تجربی حساس باشد. این کاری است که کسی که می‌خواهد متافیزیک را طبیعی کند، باید انجام بدهد. یعنی باید نشان بدهد که متافیزیک چطور می‌تواند نسبت به داده‌های تجربی و علم حساس باشد و در یک پروژه با علم همکاری کند



به مناسبت روز بزرگداشت ابن سینا، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری دانشگاه تهران برگزار می کند:

دومین نشست از سلسله نشست های همایش بین المللی «انسان شناسی در حکمت ابن سینا»

محمد جواد اسماعیلی

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



تومازو آلپینا
دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ



مصطفی زالی (دبیر نشست)

دانشگاه تهران



زمان: روز دوشنبه ۱۴۰۶/۰۶/۱۴

ساعت ۱۵-۱۸

[Skyroom.online/ch/irip/ib](https://skyroom.online/ch/irip/ib)

ورود به جلسه:

وبگاه همایش: IBSIC.irip.ac.ir | رایانامه همایش: IBSIC@irip.ac.ir

معاونت فرهنگی و اجتماعی
دانشگاه تهران

«ابن سینا پژوهی: رویکردهای تاریخی، امتیازات و ملزومات آن»



دبیرخانه همایش بین‌المللی «انسان‌شناسی در حکمت ابن‌سینا» نشستی تخصصی را با عنوان «ابن‌سینا پژوهی: رویکردهای تاریخی، امتیازات و ملزومات آن» برگزار کرد. این نشست توسط آقای دکتر احمد عسگری عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی به صورت مجازی ارائه شد. در این نشست، دکتر عسگری به دیدگاه‌های اخیر در موضوع ابن‌سینا پژوهی پرداختند.

پیش نشست

«کمال نفس ناطقه در فلسفه ابن سینا و تحلیل انتقادی آن»



دبیرخانه همایش بین المللی «انسان شناسی در حکمت ابن سینا» برگزار می کند:

نشست:

کمال نفس ناطقه در فلسفه ابن سینا
و تحلیل انتقادی آن



سخنران:

دکتر علی مخبر

دکترای فلسفه اسلامی

(گرایش مشاء)

روز سه شنبه ۱۴۰۰/۰۷/۲۷
ساعت ۱۴:۳۰
کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران
میدان آیت الله العظمی بروجردی
پلاک ۱۳۶

irip.ac.ir/u/136

وبگاه همایش: TBSIC.irip.ac.ir رایانامه همایش: TBSIC@irip.ac.ir

نشستی تخصصی با عنوان «کمال نفس ناطقه در فلسفه ابن سینا و تحلیل انتقادی آن» و با حضور دکتر علی مخبر برگزار شد که ایشان ضمن بررسی مفهوم نفس ناطقه، به بررسی و تحلیل انتقادی آن هم پرداختند.

پیش نشست

«روش سینوی در شناخت نفس بر پایه نمط سوم الاشارات و التنبیها»

پیش نشست
روش سینوی
پایه نمط سوم الاشارات و التنبیها

دیرخانه همایش بین المللی «انسان شناسی در فلسفه ابن سینا» برگزار می کند:

روش سینوی
در شناخت نفس
پایه نمط سوم الاشارات و التنبیها

سخنران:
دکتر حامد ناجی اصفهانی
(عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان)

زمان:
روز دوشنبه ۱۴۰۰/۱۰/۲۰
ساعت ۱۶:۰۰

وبگاه همایش: IBSIC.irip.ac.ir
رایانامه همایش: IBSIC@irip.ac.ir

<https://www.irip.ac.ir/u/138>

روز دبه جلسه:

پیش نشست

سخنران این نشست دکتر حامد ناجی اصفهانی عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان بود که روش ابن سینا را در موضوع شناخت نفس مورد بررسی قرار دادند. این بررسی بر اساس نمط سوم کتاب الاشارات و التنبیها انجام گرفته است.

پیش نشست

«قوای باطنی ادراکی میان نفس و بدن: بررسی استدلال‌های ابن سینا و شارحان او»



دبیرخانه همایش بین‌المللی «انسان‌شناسی در فلسفه ابن سینا» برگزار می‌کند:

قوای باطنی ادراکی میان نفس و بدن

بررسی استدلال‌های ابن سینا و شارحان او



سخنران:

دکتر حامد آرزایی

(عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق)

زمان:

روز شنبه ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

۱۴:۳۰

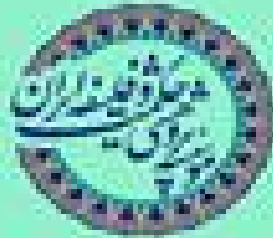
ساعت

ورود به جلسه: <http://www.irip.ac.ir/u/138>

رایانامه همایش: IBSIC@irip.ac.ir

وبگاه همایش: IBSIC.irip.ac.ir

سخنران این نشست دکتر حامد آرزایی عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ره) بودند که ضمن بررسی ارتباط میان نفس و بدن، استدلال ابن سینا شارحان او را هم مورد بررسی مذاقه قرار داد.



دیر خانه همایش بین المللی «انسان شناسی در حکمت ابن سینا» برگزار می کنند:



Avicenna's Empiricism, Revisited

تجربه گرایی ابن سینا: نگرشی جدید
(تفسیری و فلسفی)

پروفسور محمد آزادپور
دانشگاه ایالتی ساسکس

(زمان)

دوشنبه ۸ شهریور ۱۴۰۰

ساعت ۱۰:۰۰ صبح



August 30th, 2021



10:00 a.m. Tehran Time



skzoomonline@icah.ir

www.icah.ir

www.iranicaonline.ir

پایگاه اطلاع رسانی

پایگاه تخصصی

عقل عملی و نقش آن در اخلاق سینوی

فرزانه ذوالحسنی^۱

مقدمه

مروری بر آراء اندیشمندان مسلمان در حوزه حکمت عملی و انسان‌شناسی نشان می‌دهد که اختلاف نظرهای مبنایی در مورد عقل عملی در نفس‌شناسی ایشان وجود دارد. این اختلافات نتایج متفاوتی در تبیین نقش عقل عملی در اخلاق در پی داشته است. در بین این اندیشمندان، ابن‌سینا به عنوان حکیمی که آراء وی نقطه عطفی در تاریخ فلسفه اسلامی است، نقش تعیین کننده‌ای در جهت بخشی به اندشمندان پس از خود داشته است؛ اما در مورد عقل عملی برداشت‌های متفاوت یا متعارضی در فلاسفه پس از او وجود دارد که اختلافات اساسی در تبیین نقش این قوه در اخلاق را رقم می‌زند. مواضع متنوع متفکران پس از ابن‌سینا از سویی ریشه در اختلاف نظر مبنایی بین ابن‌سینا و فارابی در این خصوص دارد و از سوی دیگر به ابهام رأی این دو حکیم در مورد عقل عملی بر می‌گردد. در این مقاله به نمونه‌هایی از آراء متفاوت در مورد عقل عملی از ارسطو تا حکیمان متأخر اشاره می‌شود؛ آنگاه تلاش می‌شود با تبیین نو از نظر ابن‌سینا در مورد عقل عملی رفع ابهام شود و سپس نقش عقل عملی در نظریه اخلاقی ابن‌سینا مورد بررسی قرار گیرد.

۱. پیشینه مطالعاتی

در مقاله «عقل عملی در آثار ابن‌سینا»، از رضا برنجکار، استنباط حسن و قبح اعمال جزئی به منزل‌ادراک در نظر

گرفته شده و به این معنا عقل عملی قوه‌ای ادراکی تلقی شده است (نک. برنجکار، ۱۳۸۰). در غالب کتب و مقالات و پایان نامه‌هایی که به نوعی به عقل عملی نزد ابن‌سینا پرداخته‌اند، همین تفسیر ملاحظه می‌شود. مهدی حائری یزدی در کتاب کاوش‌های عقل عملی معتقد است عقل نظری و عملی یک چیز هستند. تشکیل قیاس عملی و استنباط کار عقل نظری است تنها تحرک و جهش به سمت عمل تمام این مراحل عقل نظری را به عملی تبدیل می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۳۱-۲۱۸). هر چند این قول را به عنوان نظریه‌ای در عرض نظریه‌های ابن‌سینا می‌توان پذیرفت، اما یکی گرفتن این دو عقل و نیز انتساب ادراک جزئیات مربوط به عمل، یعنی صغرای قیاس عملی، به عقل نظری با نص صریح ابن‌سینا سازگار نیست. در مقاله «جایگاه معرفت شناختی عقل عملی نزد

ابن‌سینا» از صاحب همین قلم هم ضمن نفی ادراک کلیات از عقل عملی ادراک جزئیات به این قوه نسبت داده شده است (ذوالحسنی، ۱۳۹۳)، اما در مقاله پیش‌رو، مؤلف به تفسیر جدیدی از رأی ابن‌سینا در مورد عقل عملی دست یافته است که مبتنی بر مبانی شیخ در مبحث تفکیک قواست. همچنین در ضمن مباحث به مقایسه و تحلیل مهم‌ترین مواضعی که در این مورد توسط حکمای مسلمان اتخاذ شده با تأکید بر رأی فارابی که در تقابل با ابن‌سینا است، پرداخته می‌شود. مؤلف بر همین اساس و با تفکیک دو معنای حکمت عملی نزد شیخ به تبیین نقش عقل عملی در اخلاق ابن‌سینا می‌پردازد.



۲. پیشینه تاریخی

در این بخش ابتدا ریشه‌های مواضع حکمای مسلمان در مورد عقل عملی در آثار ارسطو جستجو می‌شود؛ آنگاه آراء برخی از اندیشمندان مسلمان که مواضع متفاوت و قابل تأملی درباره عقل عملی داشته‌اند، به عنوان نمونه مرور می‌شود.

ارسطو یکی از تأثیرگذارترین فلاسفه یونان است که می‌توان رد پای او را در آراء حکیمان مسلمان در مورد عقل عملی یافت. وی در واکاوی عامل محرک در یک حرکت انتقالی، نقش عقل نظری و عملی را با هم مقایسه می‌کند. او می‌گوید این حرکت همواره با توجه به غایتی انجام می‌پذیرد و با تخیل و یا شوق همراه است. سپس فرض‌های مختلف را در مورد عامل محرک بررسی می‌کند:

اما قوه عقلیه و آنچه عقل نامیده می‌شود، محرک نیست؛ چه، عقل نظری^۱ درباره هیچ امری که با عمل ارتباط دارد، فکر نمی‌کند و دربارها آنچه باید از آن پرهیز کرد یا در پی آن رفت هیچ چیز نمی‌گوید؛ در صورتی که حرکت انتقالی همواره به موجودی تعلق دارد که در پی چیزی می‌رود یا از آن می‌پرهیزد و حتی وقتی که عقل به امری از این قبیل معطوف شود حکم به توجه بدان یا احتراز از آن نمی‌کند؛ مثلاً اغلب دربارهی چیزی که ترس‌آور یا دل‌انگیز است، می‌اندیشد بی‌آنکه دستور گریز از آن را بدهد. تنها قلب است که به حرکت در می‌آید یا اگر مقصود شیء خوشایندی باشد، عضو دیگری از بدن است. بالاخره حتی موقعی که عقل امری را تجویز می‌کند و فکر به گریختن از آن یا اقبال بدان حکم می‌دهد حیوان به همان سبب به حرکت در نمی‌آید بلکه گاهی به اقتضای شهوت عمل می‌نماید چنانکه شخص نامعتدل چنین می‌کند. بالاخره به طور کلی می‌بینیم که آنکه مثلاً علم طبابت دارد پیوسته آن را به کار نمی‌بندد و این به خوبی نشان می‌دهد که نفس علم نیست که عمل بر طبق علم را صورت پذیر می‌سازد، بلکه امر دیگری است. باری آنچه این قبیل حرکت را صورت می‌بخشد به طریق اولی شوق هم نیست؛ زیرا که اشخاص معتدل وقتی که شوق یا شهوت دارند اموری را که بدان‌ها مشتاقند انجام نمی‌دهند، بلکه اطاعت از حکم عقل می‌کنند (ارسطو، ۱۳۸۹ الف،

۴۳۲-ب-۲۵ تا ۴۳۳ الف ۱۰).

همچنان که در این متن ملاحظه می‌شود ارسطو ابتدا از محرک نبودن عقل نظری در حرکت حیوان به سمت چیزی یا گریز از چیزی سخن می‌گوید. در ادامه از عقلی سخن می‌گوید که به امری از این قبیل معطوف می‌شود ولی حکم به توجه یا احتراز از آن نمی‌کند. آنگاه در فرازی دیگر به حکم عقل در گریز از چیزی یا اقبال بدان اشاره می‌کند.

در ادامه ارسطو تصریح می‌کند دو قوه شوق و عقل محرک حرکت انتقالی هستند و توضیح می‌دهد که مقصودش عقل عملی^۲ است که در معطوف بودنش به غایت با عقل نظری متفاوت است. شوق نیز دارای غایت است. در واقع همان متعلق شوق، غایت عقل عملی است و آخرین حد فکر، سرآغاز عمل است. البته شوق در غیاب تفکر هم می‌تواند محرک باشد که در آن صورت این خیر عملی، خیری ظاهری است نه واقعی (ارسطو، ۱۳۸۹، ۴۳۳ الف ۱۰-۳۰).

ارسطو دوباره تأکید می‌کند که:

قوه عقلیه هرگز متحرک نیست، بلکه پیوسته در حال سکون است و چون در قیاس عملی از یک طرف، حکم یا قضیه کلی و از طرف دیگر حکم جزئی را تمیز می‌دهیم، همین حکم جزئی است که حرکت را موجب می‌شود، نه حکمی که بر کلی حمل می‌شود یا بهتر آن که هر دو را چنین بدانیم، منتها یکی را بیشتر در حال سکون بشماریم و دیگری را چنین نگوئیم (ارسطو، ۱۳۸۹، ۴۳۴ الف ۱۵).

با این توضیح معلوم می‌شود که عقل نظری به عمل جزئی معطوف نیست و حکمی برای آن ندارد و این حوزه مربوط به عقل عملی است؛ اما آیا عقل نظری در باره عمل، حکم کلی هم ندارد؟ وی در متافیزیک به مقایسه کنش جزئی و دانشی که به چرائی آن کنش جزئی می‌پردازد و دانشی که ناظر به مصالح زندگی نیست و تنها به خاطر خودش دنبال می‌شود می‌پردازد. تجربه (empeiria)، شناخت جزئیات است، اما فن (tekhnē) مربوط به امور کلی است. کنش‌ها به امور جزئی و فردی مربوطند؛ به همین سبب افرادی که تجربه دارند، در عمل از

۱. در ترجمه راس از متن یونانی معادل mind as speculative ذکر شده است (Aristotle, Aristotle-Works, n.d., p.1247).

۲. در ترجمه راس از متن یونانی معادل practical mind ذکر شده است (Ibid., p.1248).

وتأمل و استنباط درباره‌ها مکان، چگونگی و شایستگی فعلی که اراده انجام آن را داریم با قوه فکری یا مَرَوی ۳ صورت می‌گیرد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۲۹-۳۰؛ همو، ۱۹۹۶، ص ۲۴).

از نظر فارابی شأن قوه عملی انجام جزئیات حال و آینده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۰۷). فارابی در همه این موارد تروی و استنباط جمیل و قبیح را به این قوه نسبت داده است، اما به مدرکه بودن عقل عملی اشاره‌ای نمی‌کند. وی در السیاسه‌المدنیّه شأن معرفتی عقل عملی اشاره می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۲۴). اما موضع شفاف خود را در مورد مدرکه بودن عقل عملی در الفصول المنترعه عرضه می‌دارد. از نظر وی عقل عملی مدرک کلیات و جزئیات ناظر به عمل اختیاری است:

عقل عملی قوه‌ای است که به وسیله‌ها برای آدمی از کثرت تجارب و مشاهده فراوان محسوسات مقدماتی حاصل می‌شود. این مقدمات وی را بر اموری که انجامش شایسته یا ناشایسته است، واقف می‌کند. برخی از این مقدمات کلی و زیرمجموعه کل واحدی هستند. برخی دیگر مفرد و جزئی هستند و به عنوان نمونه‌هایی هستند از آنچه انسان مشاهده نکرده، ولی می‌خواهد بر آنها واقف شود. این عقل بالقوه است و با تجربه فعلیت می‌یابد و با افزایش سن آدمی افزون می‌شود (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۴).

اما موضع ابن‌سینا مبتنی بر خوانش خاصی از ارسطو است و به کلی با فارابی متفاوت است. شیخ تعبیر «عقل» را برای «عقل نظری» و «عقل عملی» به اشتراک لفظ می‌داند. او ادراک کلیات را به صراحت از عقل عملی نفی می‌کند. وی هرگز به مدرکه بودن عقل عملی، حتی در مورد جزئیات، تصریح نمی‌کند. ابن‌سینا فعل این قوه را تشکیل قیاس عملی و استنباط افعال جزئی بایسته می‌داند. از نظر برخی متأخرین فعل استنباط از سنخ ادراک است و ابن‌سینا در نفی ادراک از عقل عملی به تناقض گویی دچار شده است. مؤلف در این مقاله نشان می‌دهد که ابن‌سینا در این خصوص کاملاً سازگار با مبانی خود سخن گفته و ادراک به معنای مورد نظر خود را از عقل عملی نفی کرده است.

بهمنیار، شاگرد ابن‌سینا، تلاش می‌کند استفاده از لفظ عقل

افرادى که اهل فن هستند، موفق تر هستند؛ اما اهل فن علل را می‌شناسند، پس فرزانه‌تر از صاحبان تجربه هستند. صاحبان تجربه (دستکاران) به حسب عادت عمل می‌کنند، اما نمی‌دانند چه می‌کنند؛ اما صاحبان فن (استادکاران) چرایی را می‌شناسند و فرزانه‌تر هستند؛ اما این دانش‌ها سازنده هستند و ناظر به مصالح زندگی، در حالی که شریف‌ترین دانش، معرفتی (sophia) است که به‌خاطر خودش، نه به‌خاطر غایت سودمندش، دنبال شود (ارسطو، ۱۳۸۹، ب، ۹۸۰ الف ۲۲ تا ۹۸۲ ب ۲۵).

در این متن ارسطو از فن سخن می‌گوید؛ یعنی دانشی که به چرایی کنش‌های جزئی می‌پردازد و ناظر به مصالح زندگی است؛ اما آیا عقل عملی متکفل این دانش است یا عقل نظری؟

حکیمان مسلمان بر اساس برداشت‌های مختلفی که از ارسطو داشته‌اند، مواضع متفاوتی در مورد عقل عملی و حکمت عملی اتخاذ کرده‌اند. مروری بر تراش حکمای مسلمان در این باب نشان می‌دهد که ایشان حداقل دو خوانش متفاوت از ارسطو داشته‌اند. برخی تمایز عقل نظری و عملی را به مدرکات آنها دانسته‌اند. ایشان مدرکات عقل عملی را اعمال اختیاری انسان دانسته‌اند و آنچه از دامنه اختیار انسان خارج باشد به عقل نظری واگذارده‌اند. برخی دیگر از حکما تمایز این دو عقل را به ادراک و تحریک دانسته‌اند. عقل نظری مدرک کلیات اعم از عملی و نظری است و عقل عملی تنها محرک افعال جزئی است و فعل ادراکی ندارد. جالب این که اندیشمندان متأخر نیز از مواضع حکیمان متقدم در باره عقل عملی برداشت‌های مختلفی داشته‌اند. فارابی از نخستین حکمایی است که آراء وی در مورد عقل عملی در مواضع حکمای مسلمان تأثیر فراوان داشته است. از نظر فارابی قوه ناطقه به نظری و عملی منقسم می‌شود. عقل نظری به اموری می‌اندیشد که خارج از حوزه افعال عملی انسان هستند و اختیار انسان نمی‌تواند در آنها تغییری ایجاد کند؛ مثلاً فرد بودن عدد ۳ با اختیار انسان قابل تغییر نیست در حالی که نجار می‌تواند شکل چوب را تغییر دهد. وی عقل عملی را به قوه مهنی و فکری منقسم می‌کند. از نظر او، عقل عملی به اموری می‌اندیشد که به اختیار آدمی وابسته است. او برای این قوه دو توانایی در نظر می‌گیرد. صناعات و حِرَف توسط عقل مهنی فراگرفته می‌شود

۳. استفاده از اصطلاح «رَویه» در توضیح کارکرد عقل عملی در قاموس حکمای مسلمان رایج است، ولی امروزه چندان به کار نمی‌رود. رَویه به معنای استنباط و استدلال عملی است.

تحریک منتهی به عمل وجود نخواهد داشت و این گسست قابل قبول نیست.

ملاصدرا در اسفار به تفصیل عین عبارات ابن سینا را در باره عقل عملی می‌آورد و مخالفتی با اظهارات شیخ نمی‌کند ولی بر وحدت نفس با قوایش تأکید می‌کند؛ شاید بدین دلیل که مشکل رابطه این دو قوه را حل کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۸۲-۸۶).

ملا احمد نراقی از سویی به مدرکه بودن عقل عملی قائل است و از سویی تنها ادراک جزئیات را به این قوه نسبت می‌دهد. او با عدم تفکیک بین ادراک جزئیات و استنباط و رویه با این مشکل مواجه می‌شود که اگر این قوه مدرک جزئیات است، کارکرد آن با کارکرد قوه واهمه یکی می‌شود. او تفاوتی بین عقل عملی و قوه واهمه نمی‌بیند و این دو را یک قوه قلمداد می‌کند:

بدان که شأن قوه عقلیه و وهمیه، ادراک امور است و لیکن اولی ادراک کلیات را کند و دومی تصور جزئیات را و چون هر فعلی که از بدن صادر می‌شود، افعال جزئی است، پس مبدأ تحریک بدن در جزئیات افعال به تفکر و رویه [تدبیر] قوه وهمیه است و از این جهت آن را «عقل عملی» و «قوه عامله» می‌نامند، و اولی را «عقل نظری» و «قوه عاقله» (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۴۸).

پرواضح است که در این نگاه، دو کارکرد متمایز ادراک جزئیات و استنباط به یک قوه واهمه نسبت داده شده است که در ادامه نشان می‌دهیم ابن سینا در تفکیک قوا این رأی را نمی‌پذیرد. همچنین بین قوای نفس ناطقه و نفس حیوانی تداخل پیدا شده است؛ زیرا استنباط، فعل ویژه نفس انسان است و در حیوانات وجود ندارد. به علاوه اگر استنباط را فعل قوه واهمه بدانیم، پس در حیوانات هم این توانایی باید وجود داشته باشد؛ ولی از آنجا که قوه واهمه در حیوانات به سبب عدم دستیابی به ادراکات کلی نمی‌تواند به استنباط پردازد این توانایی در حیوانات معطل می‌ماند.

۳. عقل عملی در آثار ابن سینا

ابن سینا قوای نفس ناطقه را به دو قوه عالمه و عامله تقسیم می‌کند: مدرکه عالمه (عقل نظری) و محرکه عامله (عقل عملی). وی بر محرکه و عامله بودن عقل عملی تأکید می‌کند و اطلاق عقل بر دو قوه نظری و عملی را به اشتراک لفظ یا تشابه لفظ می‌داند

را برای عقل عملی توجیه کند. از نظر او عقل عملی تنها بدین سبب که هیئت در ذات نفس است و در ماده نیست عقل نامیده می‌شود. او به درستی مدرکه بودن عقل عملی را از استاد آموخته است و هیچ شأن ادراکی برای عقل عملی قائل نیست. از نظر وی این قوه رابط بین نفس و بدن است و به واسطه او نفس در قوای مادون تصرف کرده کار انجام می‌دهد (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۹۰-۷۸۹). برخی رأی او را در عرض رأی ابن سینا و متفاوت با او محسوب کرده اند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۴).

خواجه نصیر طوسی، بزرگترین شارح ابن سینا، در این خصوص تابع فارابی است. او می‌گوید: اگر قوه‌ناطقه به معرفت حقایق موجودات و احاطه به اصناف معقولات توجه کند، بدین اعتبار عقل نظری خوانده می‌شود؛ اگر توجه آن به تصرف در موضوعات و تمیز میان مصالح و مفساد افعال و استنباط صناعات از جهت تنظیم امور معاش باشد، آن را عقل عملی خوانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۳). ظاهر این جملات خواجه نصیر شبیه کلام ابن سینا است، اما تفاوت مبنای خواجه با شیخ وقتی روشن می‌شود که وی تقسیم حکمت به نظری و عملی را نیز بر همین مبنا استوار می‌کند. او مانند فارابی تمام آنچه در حوزه حکمت عملی است، به عقل عملی وامی‌گذارد. مبنای خواجه نصیر در تفکیک عقل نظری و عملی تفکیک متعلق آنهاست. وی جزئی یا کلی بودن این متعلق را لحاظ نمی‌کند و عملی یا نظری بودن را ملاک این تمایز قرار می‌دهد. همچنین خواجه هرگز از محرکه بودن عقل عملی سخن به میان نمی‌آورد و تحریک را فعل شهوت و غضب می‌داند؛ در مقابل، به مدرکه بودن عقل عملی تصریح می‌کند. وی قوای نفس را بر اساس ادراک بالذات یا تحریک به آلات تقسیم می‌کند. در این تقسیم قوه ناطقه را قوه ادراکی می‌داند که خود به دو قوه نظری و عملی تقسیم می‌شود و شهوت و غضب را قوه تحریکی می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۳).

خواجه در مورد جایگاه استنباط و رویه (تأمل) قبل از انجام فعل جزئی می‌گوید که قوه نطق (ادراکی) و قوت شهوی و غضبی (تحریکی) با مشارکت رأی، رویت، تمیز و اراده مبدأ انجام افعال هستند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ص ۲۴). در تحلیل این سخن خواجه اگر مانند ارسطو و ابن سینا تفکر و استنباط را محرک شهوت یا غضب بدانیم، در آن صورت، عقل عملی نقش تحریکی خواهد داشت، ولی اگر به طور کلی نقش تحریکی عقل عملی را نفی کنیم، هیچ ارتباطی بین ادراک عقل عملی و

(ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶). اطلاق عقل بر عقل عملی به اشتراک لفظ و عدم تصریح ابن سینا به مدرکه بودن عقل عملی از ابهامات آثار ابن سینا است. که این مقاله با تحلیلی نو به رفع این ابهام خواهد پرداخت. از کلام شیخ چنین روشن می‌شود که او استنباط‌های جزئی خاص اخلاقی و تحریک بر اساس آن را فعل ویژه عقل عملی می‌داند:

انسان قوه ای دارد که مختص آراء کلی است و قوه دیگری دارد که به تأمل در شایستگی و نفع و ضرر و زشت و زیبا و خیر و شر امور جزئی اختصاص دارد. این استنباط با نوعی قیاس و تأمل صحیح یا غیر صحیح صورت می‌پذیرد که هدفش دستیابی به رأیی در مورد امری جزئی مربوط به امور ممکن در آینده است. حکم این قوه به حرکت قوه اجماعیه و انجام فعل منجر می‌شود. همانگونه که حکم قوای دیگری در حیوانات به فعل منتهی می‌شود. این قوه به یاری قوه دیگری [عقل نظری] مقدمات کلی را دریافت می‌کند و به استنتاج جزئیات می‌پردازد. به قوه اول که با نظر نسبت دارد، عقل نظری و به قوه دوم که با عمل نسبت دارد، عقل عملی گفته می‌شود. عقل نظری به صدق و کذب می‌پردازد و عقل عملی به خیر و شر، عقل نظری به واجب و ممکن و ممتنع می‌پردازد و عقل عملی به زشت و زیبا و مباح (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۵-۱۸۴).

ابن سینا در موارد دیگری نیز به این نقش عقل عملی اشاره می‌کند: «اعتبار عقل عملی در قیاس با قوه حیوانی متخیله و متوهمه این است که به استنباط تدبیر امور کائن فاسد می‌پردازد.» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰). او این رأی را محرک انسان برای انجام رفتارهای جزئی عقلانی می‌داند: «عقل عملی با تعقل به اقتضای مصالح، بدن را به انجام افعال جزئی خاص تحریک می‌کند» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰) و نیز می‌گوید: «نزد عقل عملی رأی جزئی مُعَدّ برای عمل است» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

حال پرسش این است که آیا عقل عملی قوه مدرکه است یا خیر؟ چرا ابن سینا هرگز به مدرکه بودن این قوه تصریح نکرده است؟ به نظر مؤلف پاسخ این پرسش را باید در مبانی ابن سینا در تفکیک قوا جست. در نفس‌شناسی ابن سینا بین قوا تقسیم کار

وجود دارد. وی در مقالهاول نفس شفا به تفصیل در این باره سخن گفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۷-۴۳) مثلاً عقل نظری فقط معقولات کلی را دریافت می‌کند اما هرگز رأی جزئی ندارد. یا متخیله فقط به ترکیب و تفصیل صور خیالی و یا محاکات از دریافتهای حسی یا عقلی می‌پردازد و خودش ادراک عقلی یا حسی ندارد. نقش عقل عملی هم ادراک مستقیم نیست. او نه مانند حواس مدرکه ظاهری و باطنی به ادراک مستقیم جزئیات می‌پردازد و نه مانند عقل نظری به ادراک مستقیم کلیات مشغول می‌شود بلکه کار او تشکیل قیاس عملی و استنباط مصادیق فعل اخلاقی و حکم دادن بر آن اساس است. بسیاری از اندیشمندان معاصر تشکیل قیاس عملی یا مقدمه تشکیل این قیاس را ادراک دانسته عقل عملی را به این معنا قوه مدرکه محسوب می‌کنند؛ اما ابن سینا مدرکه بودن این قوه را به معنای خاصی که سازگار با مبانی وی در تفکیک قوا است نفی کرده است. تفکیک قوا نزد ابن سینا بر اساس اختلاف افعال نفس صورت می‌گیرد. وی با این مبنا هر قوه را به نحو اولی و بالذات مبدأ یک فعل واحد می‌داند که در آن فعل هیچ قوه دیگری مشارکت نمی‌کند. بنابراین هر قوه ابزاری ویژه برای نفس است که با آن فقط یک کار را انجام می‌دهد. ادراک محسوسات خارجی فقط با حواس ظاهری است. ادراک صور حسی فقط با متخیله است. ادراک معانی جزئی فقط با قوه واهمه است و ادراک صور معقول فقط با عقل نظری است. پس به این معنا عقل عملی مدرک نیست و در کار این قوا دخالتی نمی‌کند. در این میان، فعل اولی عقل عملی هم تحریک بدن به افعالی جزئی است که بر اساس مصلحت سنجی این قوه تشخیص داده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۷-۴۳).

البته یک قوه می‌تواند برای انجام فعل ذاتی خود به مقدماتی نیاز داشته باشد که قوای دیگری آن را تأمین کنند؛ مثلاً قوه محرکه عضلات در صورتی کارش فعلیت می‌یابد که قوه شوقیه به سبب انگیزه‌ای خیالی قوه اجماعیه را برانگیزد، ولی با فقدان اجماع، این قوه حرکتی ایجاد نمی‌کند. کار عقل عملی فقط این است که از کبرای کلی ادراک شده توسط عقل نظری استفاده می‌کند. جزئیات مربوط به موقعیتی که در آن واقع شده را نیز از حس و وهم به دست آورد و به استنباط حسن و قبح مصادیق جزئی رفتار بپردازد. این توانایی خاص انسان است و تنها عقل عملی به عنوان بخشی از قوه ناطقه آن را انجام می‌دهد و حیوانات واجد آن نیستند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۷-۴۳).

اخلاق، فضیلت اخلاقی. تبیین جایگاه عقل عملی در اخلاق مستلزم جداسازی این دو معناست:

۴-۱. اخلاق به مثابه علم

ابن سینا در تعریف حکمت می‌گوید: «حکمت استکمال نفس آدمی است به تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی به قدر طاقت بشری» (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶). او در اینجا حکمت را از جنس استکمال می‌داند؛ استکمالی که با تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی هر دو حاصل می‌شود؛ یعنی استکمالی که با ادراک معقولات نظری و عملی بدست می‌آید.

او در جای دیگر حکمت را صناعتی نظری می‌داند که آدمی از آن سود می‌جوید تا به میزان توان انسانی آن چه شایسته است، از وجود فی نفسه بداند، فراگیرد و آن چه سزاوار است، انجام دهد و تحصیل کند؛ برای این که نفسش به واسطه آن شرافت پیدا کند و کمال یابد و جهانی معقول مانند جهان موجود شود و مستعد سعادت نهایی در آخرت گردد (ابن سینا، ۱۳۲۶، ص ۱۰۵).

دقت در این تعاریف نشان می‌دهد که ابن سینا حکمت را از سنخ علم می‌داند؛ معرفتی که به خودی خود، کمال نفس ناطقه انسانی است. در عین حال اشاره می‌کند که متعلق این علم می‌تواند حقایق نظری یا عملی باشد. اصولاً ابن سینا تنها کسب معرفت یقینی توسط عقل نظری را موجب استکمال ذات انسان می‌داند. وی هیچ طریق دیگری را به کمال ذاتی انسان منتهی نمی‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ص ۷).

ابن سینا معرفت نظری را بر این اساس که دانستن محض است یا دانستن برای عمل کردن، به دو قسم حکمت نظری و عملی تقسیم می‌کند: (۱) حکمت نظری متعلق به آن دسته از امور نظری است که دانستن آنها برای عمل کردن نیست؛ (۲) حکمت عملی متعلق به آن دسته از امور عملی است که دانستن آنها برای عمل کردن است (ابن سینا، ۱۹۸۰، ص ۱۶).

بدین ترتیب مقسم حکمت نظری و عملی، صناعیت نظری است. در نگاه شیخ تعلق حکمت عملی به عمل، خدشه‌ای به حکمت بودن آن وارد نمی‌کند. شیخ در تقسیم علوم می‌گوید: علوم به تقسیم اولی یا علومی هستند که احکامشان در برهه‌ای از زمان جاری می‌شود و پس از آن کنار گذاشته شده و یا نیاز بدان‌ها

ابن سینا در هیچیک از آثار خود به اتصال عقل عملی به عقل فعال و دریافت معقولات اشاره نکرده است. با توجه به فرایندی که وی برای ادراک معقولات قائل است، صورت معقول باید از عقل فعال افاضه شود. طبق مبانی ابن سینا فقط عقل نظری به عقل فعال متصل می‌شود؛ پس هرگز عقل عملی نمی‌تواند مدرک کلیات باشد. عقل عملی نقش حواس ظاهری و باطنی مدرک جزئیات در نفس حیوانی را هم بازی نمی‌کند؛ چون قوای متعدد برای انجام یک فعل نمی‌توان در نظر گرفت.

بنابراین بر اساس تفکیک عملکرد هر قوه، عقل عملی مدرک نیست؛ زیرا ابزار نفس برای ادراک محسوسات خارجی جزئی و معانی جزئی یا ادراک معقولات کلی نیست. ابن سینا استنباط شایستگی اعمال در موقعیت‌های خاص بر اساس اصول کلی اخلاقی را فعل ذاتی و اولی عقل عملی می‌داند. حال اگر نام این فعل را ادراک بگذاریم از ادراک معنای عامی را اراده کرده‌ایم که بدین معنا عقل عملی هم مدرک است؛ اما اگر معنای خاصی که ابن سینا از ادراک در نظر دارد، لحاظ کنیم، بدان معنا عقل عملی مدرک نیست. پس تناقضی در کلام شیخ وجود ندارد و اختلاف نظر کسانی که وی را به تناقض گویی متهم می‌کنند، اختلاف بر سر دو معنای متفاوت از ادراک است.

البته یک اشکال کلی به نفس‌شناسی ابن سینا که در اینجا نیز می‌توان آن را مطرح کرد، وارد است و آن گسستی است که بین قوا وجود دارد. البته ابن سینا همه این قوا را متعلق به یک نفس واحد می‌داند. او برای نفس نباتی و حیوانی که متعلق به جوهر واحد نفس انسانی هستند معنای جنسی قائل است و آنها را نوع متمایز نمی‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۲۵) به همین سبب در نفس شفاء از اصناف قوا سخن می‌گوید نه انواع قوا (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۲)؛ اما وحدت بین نفس و قوای آن در فلسفه ابن سینا به خوبی فلسفه صدرایی قابل تبیین نیست. این همان اعتراضی است که ملاصدرا پس از بیان تفصیلی آراء ابن سینا درباره عقل نظری و عملی بدان اشاره می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۸۴).

۴. معنای اخلاق در آثار ابن سینا

حکمت عملی در آثار ابن سینا به دو معنا به کار رفته است: علم

است. کتبی که از خواندن آنها معرفت کسب می‌کنیم، ولو فعلی انجام ندهیم و به خلقی متخلق نشویم. وی توضیح می‌دهد که این معرفت حقیقی یقینی یا حکمت است و یا جزء حکمت، ولی این معرفت، حکمت طبیعی یا ریاضی یا الهی (یعنی حکمت نظری که غایتش نظر است) نیست. پس قسم دیگر حکمت یعنی همان حکمت عملی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱-۱۸۹).

بدین ترتیب حکمت نظری و عملی هر دو از سنخ علم هستند و تنها تفاوتشان در این است که در حکمت نظری یک هدف وجود دارد و آن دانستن است، اما در حکمت عملی یک هدف اصلی یعنی دانستن و یک هدف تبعی یعنی عمل کردن ملحوظ است. پس اگر از ابن‌سینا سؤال شود که عمل کردن به دانسته‌ها چه جایگاهی دارد و آیا دانستن و عمل نکردن برای آدمی استکمالی به‌دنبال دارد یا خیر؟ پاسخ می‌دهد دانستن معقولات کلی به خودی خود کمال است و عمل کردن یا نکردن بدان، دخلی در این استکمال ندارد. البته در ادامه روشن خواهد شد که در اندیشه وی عمل اخلاقی برای مرتبه نازل‌تری از وجود آدمی کمال‌آفرین است؛ کمالی تبعی که در خدمت استکمال عقل نظری است.

۴-۲. اخلاق به مثابه فضیلت

همانطور که در عنوان قبل بیان شد از نظر ابن‌سینا کمال ذاتی انسان کسب معقولات نظری است که متعلق آن می‌تواند حقایق نظری یا عملی باشد. معقولات عملی در حکمت عملی به مثابه علم تحصیل می‌شوند، اما مروری بر آثار ابن‌سینا نشان می‌دهد که وی به معنای دیگری از حکمت عملی یا اخلاق نیز توجه داشته است. معنایی که از نظر وی با معنای پیش گفته اشتراک لفظی دارد. در این بخش به چپستی این معنای دوم یعنی اخلاق به مثابه فضیلت می‌پردازیم.

در المباحثات شاگردان از شیخ سؤال می‌کنند که «شما حکمت عملی را از اقسام فلسفه و از سنخ معرفت دانسته‌اید در حالی که حکمت عملی از سنخ عمل است، جمع این دو چگونه ممکن است؟» ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید حکمت عملی به اشتراک لفظ دو معنا دارد. حکمت عملی به یک معنا همان فضیلت اخلاقی یعنی ملک‌انجام افعال حد وسط بدون تأمل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸۹-۱۹۳).

از نظر شیخ فضیلت اخلاقی حاصل تسلط عقل عملی بر بدن

مغفول واقع می‌شود و پس از آن دوباره مورد توجه قرار می‌گیرند و یا علومی هستند که نسبتشان به همه اجزاء دهر مساوی است و نام حکمت برای این قسم سزاوارتر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۵-۶؛ همو، ۱۳۲۶، ص ۱۰۵). بدین‌سان شیخ ثبات را ملاک تمایز حکمت از سایر علوم قلمداد می‌کند. آنگاه این علوم حکمی را در دو قسم جای می‌دهد. قسم اول ابزار تحصیل علم است (منطق). قسم دوم به تقسیم اولی شامل دو قسم است: علمی که غایتش کمال حاصل از صور معلوم نفس است و علمی که غایتش عمل به صور معلوم نفس است. این قسم دوم به موجودات از آن حیث که افعال و احوال ما هستند می‌پردازد. برای این که صواب‌ترین وجه صدورشان از خودمان را بدانیم؛ در حالی که در قسم اول چنین حیثیتی ملحوظ نیست. وی غایت نظری را حق و غایت عملی را خیر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۵-۶؛ همو، ۱۳۲۶، ص ۱۰۵).

بدین ترتیب از نظر ابن‌سینا حکمت عملی نیز مانند نظری از ثبات برخوردار بوده در قلمرو عقل نظری است و تغییر و امکان در آن راه ندارد. وی در بیان فواید اقسام حکمت عملی نیز به علم بودن این اقسام تأکید می‌کند: فایده حکمت مدنی علم به چگونگی مشارکتی است که در مدینه برای همیاری در مصالح انسان‌ها و بقاء نوعشان واقع می‌شود. فایده حکمت منزلی علم به مشارکت شایسته بین اهل یک منزل برای انتظام مصلحت منزلی است. این مشارکت بین زن و شوهر پدر و فرزند و مالک و عبد است. فایده حکمت خلقی علم به فضایل و چگونگی کسب آنها برای تخلق بدانها و علم به رذایل و چگونگی پرهیز از آنها برای پاک کردن نفس از آنهاست (ابن‌سینا، ۱۳۸۳ الف، ص ۴).

حکمت عملی به عنوان یک معرفت قسمی از حکمت و تقسیم حکمت نظری است و در این معنا مجموعه قضایای کلی یقینی ناظر به عمل است. از آن جا که ابن‌سینا ملاک سنخیت را کلی یا جزئی بودن قضایا می‌داند، هیچ تفاوتی در سنخیت این معرفت با حکمت نظری نمی‌بیند و هر دو را به عقل نظری وا می‌گذارد.

ابن‌سینا می‌گوید منظور از حکمت عملی، معرفت انسان به ملکات خلقی و سیاست‌های منزلی و مدنی است؛ یعنی معرفت به ملکات و انفعالات و یا اموری که بر ماست آنها را انجام دهیم. این معرفت، اکتسابی است و با تفکر و قیاس و استنتاج بدست می‌آید و این همان است که در کتب اخلاق و سیاست مندرج

ابن‌سینا و نیز ایضاح معانی اخلاق نزد وی می‌توان به روشنی نقش عقل عملی را در اخلاق ابن‌سینا تحلیل کرد:

۵-۱. نقش عقل عملی در اخلاق به مثابه فضیلت

ابن‌سینا متأثر از ارسطو بر آن است که علم کلی هرگز نمی‌تواند عمل را در پی داشته باشد، بلکه علم جزئی به عمل منتهی می‌شود. فعل اخلاقی مصداقی از یک اصل کلی اخلاقی است، اما دانستن این اصل برای انجام فعل اخلاقی کافی نیست. آدمی باید بتواند در موقعیت‌های مختلف، مصداق جزئی معینی را از دانسته‌های کلی خود استنباط کرده بدان عمل کند. تنزل علم کلی عقل نظری به علم جزئی معطوف به عمل، به واسطه عقل عملی میسر می‌گردد. عقل عملی به عنوان رابط بین عقل نظری و قوای مادون، ادراکات کلی عقل نظری را اجرایی می‌کند. این قوه با مصلحت‌سنجی‌های خود مبدأ محرک بدن برای انجام افعال جزئی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۷).

انسان از سویی حقایق کلی اخلاقی را از عقل فعال دریافت می‌کند. از سوی دیگر اطلاعاتی در مورد موقعیت خاص جزئی خود دارد که از حواس مدرکه ظاهری و باطنی نفس حیوانی دریافت کرده است. تفاوتی که در اینجا انسان با سایر حیوانات دارد در این است که می‌تواند تشخیص دهد در این موقعیت خاص انجام چه کار اخلاقی شایسته است. این استنباط نقش ویژه عقل عملی است که قیاسی تشکیل می‌دهد که کبرای آن از عقل نظری و صغرای آن از متخیله یا واهمه است. نتیجه این قیاس نیز یک علم جزئی است که محرک آدمی در جهت انجام آن است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶). این تحریک با برانگیختن قوه نزوعیه بر اساس ادراکات جزئی است. از نظر ابن‌سینا محرک در نفس حیوانی دو قسم است محرکه باعته و محرکه فاعله. قوه نزوعیه برانگیختگی ایجاد می‌کند و قوه فاعله در ماهیچه‌های بدن نیرویی برای انجام فعل پدید می‌آورد. ابن‌سینا مبادی این برانگیختگی را وهم خیالی و عقل عملی و شهوت و غضب می‌داند که در این میان مبدأ عقل عملی ویژه انسان است (همو، ۱۴۰۴ ب، ص ۳۳).

بدیهی است در اینجا ادراک به معنای همین استنباط مصداقی است. در دیدگاهی که

و حصول ملکه انقیاد قوای بدنی از عقل عملی است. ردیلت اخلاقی نیز حاصل تسلط قوای بدنی بر عقل عملی و حصول ملکه انقیاد عقل عملی از قوای بدنی است. از نظر ابن‌سینا خلق عبارت است از هیئت انفعالیه یا فعلیه‌ای که در این تعامل شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۱). بنابر این حکمت عملی به مثابه علم، جزء فلسفه است و با حکمت عملی به مثابه خلق که جزء عدالت است، متفاوت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۹۱-۱۸۹). ابن‌سینا در اینجا به تبع افلاطون عدالت را فضیلتی جامع شامل حکمت، عفت و شجاعت می‌داند که در مجموع، فضایل چهارگانه اصلی در اخلاق هستند. پرداختن به معنای عدالت نزد ارسطو و افلاطون و حکیمان مسلمان پیرو ایشان مجالی می‌طلبد که از حوصله این مقال خارج است. ۴

بدین ترتیب حکمت عملی از نظر ابن‌سینا به دو معناست: الف) علم به چگونگی این استیلاء که خود معرفتی یقینی و متعلق به قلمرو عقل نظری است و کسانی که توانایی درک معقولات کلی را داشته باشند، به این معرفت دست می‌یابند؛ ب) فضیلت حد وسط و ملکه‌استیلاهی عقل عملی بر نفس حیوانی و اداره قوای مادون بر اساس احکام عقل نظری. این معنای اخلاق از جنس عمل است و لاابلاهی بحث‌های نظری نبوده و در دفتر نمی‌گنجد. ابن‌سینا از حکمت عملی به این معنا به فضیلت خلقی تعبیر می‌کند تا نشان دهد از جنس فضیلت است نه دانش. کسانی که از عقل عملی قوی برخوردارند به این فضیلت نائل می‌شوند (همان).

البته این دو معنا ناظر به دو کمال در انسان است که بین آنها تعامل برقرار است. اگر کسی از فضیلت حکمت عملی بهره‌مند باشد می‌تواند قوای نفس حیوانی خود را مقهور نفس ناطقه گرداند. در مقابل، عقل نظری او هم از آفات مزاحمت‌های قوای مادون در امان مانده با تدبیر عقل عملی برای او فراغتی در جهت اتصال هرچه بهتر با عقول مفارق و نیل به حکمت نظری فراهم می‌شود.

۵. بررسی نسبت عقل عملی با معانی دو گانه اخلاق

حال پس از تبیین جایگاه عقل عملی در نفس‌شناسی



۴. تفصیل مطلب ر. ک. اترک، حسین. نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی. ۱۳۹۶، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. چاپ دوم.

همه‌چیز به حکمت عملی را به عقل عملی وامی‌گذارد، هم ادراک اصول کلی و هم مصداق‌یابی آن در جزئیات را عقل عملی انجام می‌دهد؛ اما این فرایند با مبنای ابن‌سینا که ادراک کلیات به معنای اتصال به عقل فعال را از عقل عملی نفی می‌کند سازگار نیست. بنابراین، ابن‌سینا نقش ادراکی عقل عملی در اخلاق به معنای اتصال به عقل فعال و دریافت معقولات کلی مربوط به اخلاق را نفی می‌کند، اما نقش عقل عملی به معنای دریافت کبرای کلی اخلاقی از عقل نظری و دریافت جزئیات مربوط به موقعیت از واهمه و متخیله و تشکیل قیاس عملی و استنباط مصادیق عمل اخلاقی و حکم به انجام آن را می‌پذیرد.

انجام یک رفتار اخلاقی جزئی تنها نقش عقل عملی در اخلاق ورزی نیست. کسب ملکه اخلاقی حاصل رفتار اخلاقی است. اطاعت مکرر قوای حیوانی از عقل عملی در رعایت حد وسط به کسب ملکه اخلاقی منجر می‌شود. ابن‌سینا توضیح می‌دهد که به دلیل اختلاف در اقتضانات نفس ناطقه و بدن، کشمکشی بین این دو پدید می‌آید. گاهی بدن مقهور نفس می‌شود و گاهی نفس تسلیم بدن می‌گردد؛ اگر بدن غالب شود و نفس پی در پی تسلیم گردد، در نفس هیئت اذعان نسبت به بدن ایجاد می‌شود تا جایی که آنچه قبلاً برای نفس سخت نبود برایش دشوار می‌شود و او را از حرکت باز می‌دارد؛ اما وقتی بدن مقهور نفس شود و این غلبه تکرار گردد، در نفس هیئت استیلاء بر بدن ایجاد می‌شود و برایش آسان می‌شود که بدن را از آنچه بدان میل می‌کند، بازدارد. هیئت اذعان موجب وقوع افعال در یکی از طرفین افراط و تفریط می‌شود (رذیلت). هیئت استیلاء موجب انجام افعال بر مدار توسط می‌گردد (فضیلت). هیئت استیلائی با جوهر نفس بیگانه نیست، بلکه از جنس تجرد از ماده و لواحق ماده است. هیئت اذعان بیگانه‌ای است که از ماده متضاد

با مقتضای جوهر نفس بهره می‌برد. حصول هیئت استیلائی سعادت نفس را در این بعد در پی دارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۰). ابن‌سینا تأکید می‌کند که کمال عقل عملی عدالت است و با اداره قوا بر اساس عدالت، اخلاق شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰).

در مقایسه با این نگاه ابن‌سینا از نظر فارابی و پیروانش همه آنچه

معطوف به عمل است، در گستره کارکرد عقل عملی است. این عقل هم مدرک کلیات ناظر به عمل است و هم مدرک جزئیات ناظر به عمل. از ویژگی‌های این دیدگاه این است که همه فرایند تشکیل قیاس عملی در حیطه کارکرد یک قوه است. این قوه هم کبرا و هم صغرای قیاس را دریافت می‌کند و هم با تشکیل قیاس و حصول نتیجه به انجام فعل اخلاقی یا ترک یک فعل غیر اخلاقی حکم می‌کند. این دیدگاه ساده و روشن است، اما پیش فرض این دیدگاه این است که یک قوه هم می‌تواند کلی را درک کند و هم جزئی را و نیز می‌تواند به استنباط مصادیق بپردازد. چنین چیزی با مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نظام سینوی درباره عقل پذیرفته نیست. ابن‌سینا با تفکیک کارکرد هر قوه فقط انجام یک فعل را ذاتی هر قوه می‌داند و بر اساس اختلاف عملکرد، قوای متفاوتی را در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر فارابی تمایز در عملی یا نظری بودن مدرک را نیازمند قائل شدن به دو قوه مدرکه متفاوت می‌داند؛ در حالی که ابن‌سینا به چنین چیزی قائل نیست و تنها قوه عقل نظری را برای ادراک کلیات نظری و عملی کافی می‌داند. به نظر می‌رسد اختلاف اساسی دو فیلسوف این باشد که یکی عملی یا نظری بودن مدرکات را سبب تمایز دو قوه می‌داند و یکی کلی و جزئی بودن مدرکات را.



۵-۲. نقش عقل عملی در اخلاق به مثابه معرفت

در معناشناسی پیش گفته دانستیم که حکمت عملی به معنای علم اخلاق از سنخ شناخت معقولات کلی ناظر به عمل است. ادراک کلیات نیز در انحصار عقل نظری است. او با اتصال به عقل فعال به این حقایق معقول چه در مقام تصور و چه در مقام تصدیق دست می‌یابد. بدین ترتیب از منظر ابن‌سینا در این ساحت هیچ نقشی برای عقل عملی نمی‌توان در نظر گرفت. البته

عقول مفارق از نوعی استکمال بذاته برخوردار می‌شود که در آن از مادون خود بی‌نیاز است. جنبه شرافت عقل نظری نیز در همین جا است و از همین جهت است که نفس ناطقه می‌تواند از آفاتی که از مشارکت بر او عارض می‌شود بری شود. با وجود این، عقل نظری حاجت اندکی به بدن و قوای آن دارد؛ البته نه همیشه و از هر جهت (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۶-۱۸۵).

مراد شیخ از حاجت اندک عقل نظری به قوای بدنی بر اساس نظریه تجرید قابل توضیح است. در مراحل آغازین تفکر دریافت‌های حسی و خیالی زمینه‌ساز افاضه صور معقول از جانب عقل فعال می‌شود، ولی هنگامی که ملکه اتصال به عقل فعال حاصل شود، نفس ناطقه از این علل اعدادی مستغنی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶۶).

مراد شیخ از آفات مشارکت چیست؟ توضیحات شیخ در دانشنامه مراد وی از این آفات را روشن می‌کند. اگر عقل نظری از تعقل مجرد محض ناتوان است، این نقصان ناشی از ذات معقولات مجرد و یا ذات عقل نیست؛ بلکه اشتغال نفس به بدن او را از این برترین کمال بازمی‌دارد. آن هنگام که این بازدارندگی از نفس رخت بربندد و نفس از بدن و عوارض آن رهایی یابد به اتصال تام می‌رسد و به عالی‌ترین، شفاف‌ترین و لذت‌بخش‌ترین تعقل نایل خواهد شد؛ جمال عقلی را مشاهده می‌کند و به لذت سرمدی می‌رسد و این همان کمال عقل نظری یعنی عقل مستفاد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۳۶۹؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۲۱۰).

از مطلب فوق روشن می‌شود که مراد شیخ از مشارکت، امور مشترک بین نفس ناطقه و بدن است که موجب اشتغال عقل نظری شده آفتی برای اتصال تام به عقول مفارق محسوب می‌شوند. بدین قرار، قوای مادون نقش دو گانه‌ای برای عقل نظری بازی می‌کنند: از سویی او را برای دریافت معقولات از عقل فعال مدد می‌رسانند و از سویی دیگر، خود به‌سان مانعی برای توجه او به مفارقات هستند. در این میان، عقل عملی با مدیریت نفس حیوانی و ایجاد تعادل مبتنی بر رعایت حد وسط، فراغت عقل نظری از اشتغال به مادون را به نحو حداکثری فراهم می‌کند و زمینه‌ساز دستیابی عقل نظری به حکمت و از جمله علم اخلاق می‌شود.

گفتیم که عقل عملی از معرفت کسب شده توسط عقل نظری بی‌بهره نیست، ولی هرگز خودش به‌طور مستقیم و مستقل در کسب حقایق کلی اخلاقی نقشی ایفا نمی‌کند. عقل عملی حکم به حسن و قبح رفتارهای جزئی می‌کند و روشن است که جزئی نه کاسب است و نه مکتسب و دانستن حسن و قبح‌های جزئی، علم اخلاق محسوب نمی‌شود. این علم جزئی تنها محرک آدمی در صحنه عمل برای انجام فعل اخلاقی است؛ اما می‌توان در این جا از زاویه‌ای دیگر به نقش سلبی عقل عملی در علم اخلاق پرداخت یعنی نقش این قوه در رفع موانع کسب علم اخلاق. از منظر شیخ، نفس ناطقه جوهری واحد است که به واسطه قوای خود نسبتی با مادون و نسبتی با مافوق خود برقرار می‌کند. جنبه مادون نفس ناطقه، بدن و قوای آن است که عقل عملی مدبر آن است. بایسته است که نفس ناطقه تا حد ممکن تحت تأثیر مقتضیات بدن طبیعی قرار نگیرد. جنبه مافوق نفس ناطقه، عقول و مبادی عالی هستند که عقل نظری هنگام تعقل بدانها متصل می‌شود. استکمال آدمی در گرو اتصال هر چه بیشتر و بهره‌مندی از افاضات مفارقات به نحو حداکثری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۸ و ۱۸۶؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۲۶). رابطه عقل نظری و عملی رابطه مخدوم و خادم است. از منظر شیخ قوا ذو مراتب هستند و هر مرتبه به مرتبه مافوق خود خدمت می‌کند. در این سلسله مراتب، غایت نهایی، عالی‌ترین مرتبه عقل نظری یعنی عقل مستفاد است؛ سپس سایر مراتب عقل نظری به ترتیب خادم و مخدوم یکدیگرند و در نهایت عقل نظری مخدوم همه قوای مادون خود است. عقل عملی در مرتبه پایین‌تر از عقل نظری و خادم اوست. ابن‌سینا توضیح می‌دهد که تعلق نفس ناطقه به بدن برای تکمیل و تزکیه عقل نظری است و عقل عملی مدبر این علاقه است؛ البته عقل عملی خود مخدوم قوای نفس حیوانی و نباتی است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

بدین ترتیب عقل عملی نقشی کلیدی در سلسله مراتب قوا بر عهده دارد. او از یک سو به عالی‌ترین مرتبه یعنی عقل نظری خدمت می‌کند و از سوی دیگر همه قوای نفس حیوانی را مدیریت کرده به خدمت و می‌دارد و در این روند، ارتباطی وثیق بین بخش مجرد و عقلانی آدمی با بخش مادی و حیوانی او برقرار می‌کند.

ابن‌سینا معتقد است نیازی که عقل نظری به عقل عملی دارد از سر ضرورت و ناچاری است. عقل نظری بذاته مستغنی است و برای ادراک معقولات نیازی به ابزار ندارد و با اتصال به

۵-۳. نقش عقل عملی در اخلاق مشهوری

نظر ابن‌سینا در مورد برهانی بودن اخلاق، اگرچه اتقان و جاودانگی آن را تأمین می‌کند، اما دسترسی بدان را تنها برای حکما میسر می‌داند؛ در حالی که همه انسان‌ها به اخلاق نیازمند هستند و قوام زندگی اجتماعی بر رعایت اخلاق استوار است. شاید ابن‌سینا خود به این مشکل توجه داشته و برای حل آن به تبیین نقش مشهورات در اخلاق عامه مردم پرداخته است. در اینجا به اجمال نقش عقل عملی را در این سطح از اخلاق بررسی می‌کنیم.

از نظر ابن‌سینا عامه مردم بهره‌چندانی از عقل نظری ندارند و از ادراک معقولات کلی ناتوان هستند. بنابراین ایشان به حکمت عملی برهانی دسترسی ندارند؛ اما ایشان می‌توانند در رفتار اخلاقی و کسب ملکات اخلاقی موفق باشند. عقل عملی ایشان با تشکیل قیاس‌های جدلی و با استفاده از مقدمات مشهور و مظنون و مقبول می‌تواند به استنباط حسن و قبح رفتار در موقعیت‌های مختلف پردازد؛ اما این مقدمات چگونه بدست می‌آیند؟ ابن‌سینا در نفس شفاء به کارکردی از عقل عملی اشاره می‌کند که شاید به سبب ابهام و اجمالش کمتر مورد توجه پژوهشگران حوزه‌های ابن‌سینا به ویژه در بحث مشهورات قرار گرفته است. این سخن ابن‌سینا ناظر به همین سطح نازل از اخلاق است. وی می‌گوید که بین عقل عملی و نظری آرائی متعلق به عمل تولید می‌شود و شهرت می‌یابد. این آراء به نحو برهانی و مانند آن از مقدمات اولی عقلی محضه پدید نمی‌آیند، ولی اگر بر آنها برهان اقامه شود عقلی می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۱). ۵

در این جملات ابن‌سینا به چند نکته درباره نقش عقل عملی در پیدایش قسمی از مشهورات اشاره کرده است:

- (۱) قسمی از مشهورات گزاره‌هایی مربوط به عمل هستند.
- (۲) این قسم از مشهورات در سطحی پایین‌تر از عقل نظری و با دخالت عقل عملی ساخته می‌شوند و شهرت می‌یابند پس برای همه مردم قابل درک هستند و ویژه حکما نیستند.
- (۳) این قسم از مشهورات در سطحی بالاتر از نفس حیوانی

و در قلمرو نفس ناطقه پدید می‌آیند؛ پس ویژه‌انسان هستند.

(۴) این قسم از مشهورات محصول عقل نظری محض نیستند؛ پس کلی و یقینی نیستند، هرچند می‌توان بر آنها برهان اقامه کرد، ولی در اینجا سخن از آرائی است که به طریقی غیر از برهان بدست می‌آیند.

بدین ترتیب کارکرد دیگری در مورد عقل عملی آشکار می‌شود. عقل عملی سرچشمه‌گزاره‌های عملی مشهور است. مجموعه این گزاره‌ها سطحی از علم اخلاق را پدید می‌آورد که از حکمت عملی برهانی نازل‌تر است. این علم هرچند دانستن برای عمل کردن است، اما برهانی نیست و از شهرت بدست می‌آید. ادراک عامه مردم از اخلاق در سطح مشهورات است و ایشان متأثر از همین مشهورات به رفتارهای اخلاقی و کسب ملکات اخلاقی ترغیب می‌شوند. پرواضح است که رؤسای مدینه باید بر اساس حکمت عملی برهانی این سطح از اخلاق مشهور در اجتماع را مدیریت کنند. پرداختن به این بحث مهم در مهندسی فرهنگی جوامع بسیار مهم است که در این جا مجال پرداختن بدان نیست.

۶. مقایسه اجمالی عقل عملی در آراء ابن‌سینا و مخالفانش

فارابی به عنوان برجسته‌ترین حکیمی که تفسیری متفاوت با ابن‌سینا از نقش عقل عملی در اخلاق دارد، همه آنچه را که معطوف به عمل است، در گستره‌کارکرد عقل عملی قرار می‌دهد. این عقل هم مدرک کلیات ناظر به عمل است و هم مدرک جزئیات ناظر به عمل. از ویژگی‌های این دیدگاه این است که همه فرایند تشکیل قیاس عملی در حیطه کارکرد یک قوه است. این قوه هم کبرا و هم صغرای قیاس را دریافت می‌کند و هم با تشکیل قیاس و حصول نتیجه به انجام فعل اخلاقی یا ترک یک فعل غیر اخلاقی حکم می‌کند. این دیدگاه ساده و روشن است، اما پیش فرض این دیدگاه این است که یک قوه هم می‌تواند کلی را درک کند و هم جزئی را و نیز می‌تواند به استنباط مصادیق پردازد. چنین چیزی با مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی نظام سینوی درباره عقل پذیرفته نیست. ابن‌سینا با تفکیک کارکرد هر

۵. «اعتبارها (عقل عملی) الذی بحسب القیاس الی نفسها هو القیال الذی تولد فیہ بین العقل العملی و العقل النظری الآراء الی تتعلق بالأعمال و تستفیض ذاتهم مشهورهمثل: أن الکذب قبیح، و الظلم قبیح، لا علی سبیل التبرهن، و ما أشبه ذلك من المقدمات المحدودها لانفصال عن الأولیات العقلیةالمحضهفی کتب المنطق. و إن کانت إذا برهن علیها صارت من العقلیةأیضا علی ما عرفت فی کتب المنطق».

قوه فقط انجام یک فعل را ذاتی هر قوه می‌داند و بر اساس اختلاف عملکرد، قوای متفاوتی را در نظر می‌گیرد. از سوی دیگر فارابی تمایز در عملی یا نظری بودن مدرک را نیازمند قائل شدن به دو قوه مدرک متفاوت می‌داند؛ در حالی که ابن‌سینا به چنین چیزی قائل نیست و تنها قوه عقل نظری را برای ادراک کلیات نظری و عملی کافی می‌داند. به نظر می‌رسد اختلاف اساسی دو فیلسوف این باشد که یکی عملی یا نظری بودن مدرکات را سبب تمایز دو قوه می‌داند و یکی کلی و جزئی بودن مدرکات را.

ممکن است گمان شود این تفاوت مبنا تأثیر چندانی در ماهیت علم اخلاق ندارد و تنها قوه متکفل آن را متفاوت می‌داند، اما چنین نیست؛ زیرا پیش فرض دیدگاه فارابی تفاوت ماهوی بین مدرکات نظری و عملی است. از پیامدهای این پیش فرض خارج شدن اخلاق از حوزه علوم برهانی است. چنانچه فارابی تصریح می‌کند که عقل عملی با تجربه به فعلیت می‌رسد و رشد می‌کند. در این نگاه عملیاتی کردن اخلاق آسان‌تر و زودپای‌تر است؛ اما خطر افتادن در دام نسیت اخلاق را تهدید می‌کند و فارابی باید مفری برای آن پیدا کند. همچنین در نگاه فارابی ارتباط هستی شناختی بین باید و هست دشوار می‌شود؛ چون حصول آنها با دو قوه متفاوت میسر می‌شود اما در نگاه ابن‌سینا تنها عقل نظری است که هم کلیات نظری و هم کلیات عملی را ادراک می‌کند. در این صورت ارتباط هستی شناختی بین هست و باید توجیه آسان‌تری می‌یابد. هرچند فارابی تلاش می‌کند این ارتباط را برقرار کند. وی می‌گوید عقل نظری سعادت و غایت را شناسایی می‌کند و عقل عملی راه عملی رسیدن به آن را تعیین می‌کند. او در اینجا غایت را نقطه اتصال این دو قوه در نظر می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

از منظر ابن‌سینا فعل ذاتی عقل عملی استنباط رفتارهای جزئی در موقعیت‌های خاص است. این استنباط با استفاده از مقدمات کلی

برگرفته از عقل نظری و یا مقدمات مشهور و مظنون و تجربیات پراکنده است. مقدمات مشهور در مرتبه‌ای بین عقل نظری و عملی تولید می‌شود. فعل استنباط به یک معنا ادراکی است، زیرا از سنخ علم است؛ اما از آن جهت که عقل عملی تنها مصرف کننده داده‌های قوای ادراکی است، نمی‌توان آن را به این معنا مدرک دانست زیرا فعل ذاتی او ادراک نیست. ادراک کلیات معقول فعل ذاتی عقل نظری و ادراک صور جزئی محسوس فعل ذاتی متخیله و ادراک معانی جزئی فعل ویژه واهمه است. طبق مبنای ابن‌سینا در تفکیک قوا بر اساس اختلاف کارکرد آنها عقل عملی در فعل ادراکی قوای مدرکه ظاهری و باطنی هیچ دخالتی نمی‌تواند بکند. تشخیص خوب و بد رفتارهای اخلاقی حاصل قیاس عملی است که کبرای آن از عقل نظری و صغرای آن از حس و خیال به دست می‌آید و نتیجه آن حکم عقل عملی در انجام دادن یا ندادن یک فعل است. این حکم به منزله محرکی از جنس ادراک است که با تبعیت شهوت یا غضب و قوه محرکه در عضلات به عمل می‌انجامد. این نقش با تکرار رفتارهای اخلاقی مبتنی بر حد وسط به کسب عادات و ملکات اخلاقی منتهی می‌شود. البته عقل عملی در رابطه خادم و مخدومی که بین قوا برقرار است، در نهایت، در خدمت عقل نظری بوده با مدیریت قوای نفس حیوانی و برقراری حد وسط و تعادل بین این قوا به طور غیر مستقیم فراغت عقل نظری را در تأملات نظری تأمین می‌کند. حاصل این تأملات دستیابی به حکمت نظری و حکمت عملی (علم اخلاق) است که از نظر ابن‌سینا کمال ذاتی انسان در نیل بدان است. ابن‌سینا نقشی دیگر نیز برای عقل عملی قائل است که به وضوح و روشنی از آن سخن نگفته است. در سطحی نازل‌تر عقل عملی نقشی مهم در اخلاق مشهور بین مردم دارد. مشهورات اخلاقی که در مرتبه‌ای نازل‌تر از عقل نظری و فراتر از عقل عملی تولید می‌شوند، دریافت عامه مردم از اخلاق و محرک ایشان در رفتارهای اخلاقی و کسب فضایل هستند.



منابع

برنجکار، رضا. (۱۳۸۰). «عقل عملی در آثار ابن سینا». نامه مفید. شماره ۲۵.

بهمنیار ابن مرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.

حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴). کاوش های عقل عملی. ویراست دوم. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.

ذوالحسنی، فرزانه. (۱۳۹۳). «جایگاه معرفت شناختی عقل عملی نزد ابن سینا». دوفصلنامه پژوهشی حکمت سینوی (مشکوهالنور). سال هجدهم. بهار و تابستان ۱۳۹۳. ص ۵-۱۷.

شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۹). الحكمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: انتشارات مصطفوی.

فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۶۴). الفصول المنترعه. تحقیق فوزی متری نجار. تهران: مکتبه الزهراء.

فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۶). السياسه المدنيه. بيروت: دار و مکتبه الهلال.

فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۵). آراء أهل المدینة الفاضله و مضاداتها. بيروت: دار و مکتبه الهلال.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۱۳). اخلاق ناصری. تهران: انتشارات علمیه اسلامی، چاپ اول.

(۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیحات مع المحاکمات، ج ۳. قم: نشر البلاغه، چاپ اول.

نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۷۸). معراج السعاده. قم: مؤسسه انتشارات هجرت، چاپ ششم.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۳). تعلیقه بر نهاییه حکمه. تهران: انتشارات الزهراء.

Aristotle. (n.d.). Aristotle-Works, Translated under the editorship of W.D. Ross. Presented by www.holybooks.com (<https://www.holybooks.com/complete-aristotle-pdf/>).

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۲۶). تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات. قاهره: دار العرب، چاپ دوم.

(۱۳۸۹ الف). دانشنامه علایی (الهیات). مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.

(۱۳۸۳ ب). رساله نفس. مقدمه، حواشی و تصحیح موسی عمید. همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم.

(۱۴۰۴ الف). الشفاء (الهیات). تحقیق سعید زائد. قم: مکتبه آیاله المرعشی.

(۱۴۰۴ ب). الشفاء (طبیعیات)، ج ۲ (کتاب النفس). تحقیق سعید زائد. قم: مکتبه آیاله المرعشی.

(۱۹۸۰). عیون الحکمه. مقدمه و تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت: دار القلم، چاپ دوم.

(۱۳۷۱). المباحثات. توضیح مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.

(۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبد الله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

(۱۴۰۵ الف). شفاء - منطق، ج ۳ (کتاب الجدل). قم: مکتبه آیاله المرعشی.

(۱۴۰۵ ب). منطق المشرقین. قم: مکتبه آیاله المرعشی، چاپ دوم.

(۱۳۷۹). النجاه من الفرق فی بحر الضلالت. مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.

اترک، حسین. (۱۳۹۶). نظریه اعتدال در اخلاق اسلامی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.

ارسطو. (۱۳۸۹ الف). دربارهنفس. ترجمه و تحشیه علیمراد داودی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ پنجم.

(۱۳۸۹ ب). متافیزیک. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ پنجم.

تجربه‌گرایی ابن سینا: نگرشی جدید

محمد آزاد پور

I. Introduction

In this presentation, I discuss the new approach to Avicenna's empiricism as outlined in my recent book, *Analytic Philosophy and Avicenna* (Routledge, 2020). Against recent trends in Avicenna scholarship, I argue that Avicenna is not a proto-Lockean empiricist in that for him empirical knowledge does not rest on a foundation of self-authenticating non-inferential knowledge of matter of fact. I will then make sense of the notion of a non-self-authenticating, non-inferential empirical knowledge by drawing on analytic pragmatists like Wilfrid Sellars and John McDowell (who, in turn, inherit from Kant). I will conclude that Avicenna is also in possession of such a rendition of empirical knowledge, in part because of his appropriation of Aristotle's account of experience.

II. Meno's Paradox

In book one, chapter six of *Demonstration*, of *al-Shifā'*, Avicenna re-states Meno's paradox and then illustrates it with an example. Avicenna states:

It was mentioned that Meno, who addressed Socrates regarding the nullification of teaching and learning, said to him, 'The seeker of some kind of knowledge will either be seeking knowledge of what he [already knows, in which case

his quest will be inconsequential, or else he would be seeking knowledge of what he does not know – [in this case,] how would he know it, once he attains it?' [1]

In the Platonic dialogue, *Meno*, Socrates's interlocutor, asks him about the teachability of virtue, and Socrates immediately alerts him to the complexity of that question and its presupposition that the meaning of virtue is unproblematically available. Meno, who is an especially thickheaded conversational partner, confidently derides Socrates's ironic response. Socrates, in turn, refutes several of Meno's attempts to define virtue. Meno, frustrated in his confrontation with Socrates, bursts into a rhetorical tirade, accusing him intentionally perplexing him and undermining his confidence in the knowledge he has of virtue. [2] He then confronts Socrates with a paradox that has borne his name throughout the history of philosophy. This is a paraphrase of the paradox:

If I know something, then I do not need to inquire into it; and if I do not know something then I cannot inquire into it.

Either I know something or I do not know it.

Therefore, I do not need to nor can I inquire into anything. In other words, inquiry is either unnecessary or impossible. [3]

Socrates' response is peculiar. He could have

easily replied by escaping between the horns of the dilemma and stating that Meno is appealing to a false dichotomy. He could have said that we do know a bit of something and we might want to know more of it. For example, we know something about physical things and then we then study physics to expand and refine our knowledge. Dominic Scott, in his commentary: Plato's Meno, labels this reading of the dilemma as the paradox of inquiry and argues persuasively that Socrates's response to the dilemma (not its re-statement) addresses a different problem, which he labels the paradox of discovery.[4] Socrates reply to Meno is ostensibly different from the aforementioned solution to the paradox of inquiry. He says:

As the soul is immortal, has been born often and has seen all things here and in the underworld, there is nothing which it has not learned; so it is in no way surprising that it can recollect the things it knew before, both about virtue and other things. As the whole of nature is akin, and the soul has learned everything, nothing prevents a man, after recalling one thing only – a process men call learning – discovering everything else for himself, if he is brave and does not tire of the search, for searching and learning are, as a whole, recollection.[5]

This response, which is prefaced by an invocation of divine poets and religious authorities whose task is account for divine inspiration, grasps the second horn and can be understood as a rhetorical ploy employed by Socrates to affect Meno whose understanding of what it is to know something is to recall the words of inspired teachers.[6] Scott, however, is correct to

emphasize that Socrates's response also highlights a different philosophical problem – the paradox of discovery – based on the second horn of the dilemma. This paradox is closer to the way Meno formulates the problem originally: “[h]ow are you to search for virtue, if you do not know what it is?” [7] Socrates replies that learning is recollecting our fore-knowledge. More precisely, to have knowledge of the unknown presupposes a fore-knowledge of it; otherwise we are grounding knowledge in something that is not knowledge.

Socrates's response contains an early formulation of Wilfrid Sellars's famous rejection of the Myth of the Given. The epistemological Given, according to Sellars, aims to raise the edifice of knowledge on self-authenticating claims to knowledge, which are miraculously endowed with a rational standing and ground our other claims to knowledge. Sellars rejects the Myth of the Given, accusing its perpetrators of committing the naturalistic fallacy: reducing epistemic facts about knowers to non-epistemic facts. Instead, he argues that “in characterizing an episode or state as that of knowing, we are not giving an empirical description of that episode or state; we are placing it in the logical space of reasons, of justifying and being able to justify what one says.”[8] Empirical descriptions, according to Sellars, express non-epistemic facts, and therefore any characterization of knowing must reject non-epistemic groundings and respect its place in the autonomous, logical space of reasons. In the light of the Sellarsian view, Socrates's response to Meno's paradox is a rejection of the epistemological Given in that it spurns the

possibility of accounting for knowledge based on considerations that are not cases of knowing, such as descriptions of our contingent empirical transactions with particulars. Plato's Socrates responds that we must already have prior knowledge and if we do not have knowledge now it is because we have forgotten our fore-knowledge.

II. Aristotle's Solution to Meno's Paradox

In the beginning of the Posterior Analytic, Aristotle declares that "all intellectual teaching and learning come about from already existing knowledge (gnōsis)."[9] To me, this echoes the Sellarsian thesis that knowings are episodes or states in the space of reasons. Aristotle calls the foreknowledge gnōsis and that is, of course, not the Platonic epistēmē. "Sometimes the verb is used interchangeably with epistatsthai; but it ranges considerably more widely," writes Gail Fine. "Indeed, Aristotle uses it in cases that he does not count as knowledge. For example, he says that aisthēsis, even of the sort had by animals, is gnōsis. But he emphasizes that this gnōsis does not amount to epistēmē." [10] My thesis is that Aristotle's reply to Meno's paradox involves a pre-existent gnōsis, which is, in fact, human aisthēsis, i.e., sense perception. Avicenna, as we will see, specifies further that this knowledge is not propositional, so it is not epistēmē, but as an instance of knowledge, it is mind-involving (i.e., conceptual) nevertheless.

It is my contention that Aristotle's handling of the paradox of discovery in Meno's dilemma takes place in Posterior Analytics 2.19. Aristotle begins 2.19 with the question concerning the demonstrative archai: how do we know them? He rejects the possibility that we get to know

that of which we previously are ignorant. He asks: "if we get them without having them earlier, how might we become familiar with them and learn them from no pre-existing knowledge?" [11] This echoes Plato's rejection of the myth of epistemic foundations that acquire their authority non-epistemically.

Aristotle also considers the Platonic possibility that foundational states of knowledge are innate, we possess them from birth, but "they escape notice." He then rejects this possibility: "[w]ell, if we have them, it is absurd; for it results that we have pieces of knowledge more precise than demonstration and yet this escapes notice." [12] In other words, in this possibility, the first principles (archai), as innate epistemic states must be self-evident and more perfect than demonstrated knowledge because their status as knowledge is not conferred on them demonstrably. How could we have these states and not notice them? This is an attack on Plato's recollection thesis.

Aristotle, as we have seen already, allows for pre-existent knowledge but modifies the Platonic account so that the knowledge is not more accurate than knowledge as a developed state (hexis). He writes: "[w]e must possess a capacity of some sort, but not such as to be higher in accuracy than those developed states (hexis)." [13] In other words, there must be a capacity for knowledge, which as capacity is lower in accuracy than actualized knowledge states. For Aristotle, the states lower-in-accuracy-than-developed-knowledge are cases of sense perception (aisthēsis). [14] But to defend against the Platonic rejection of sense perception as knowl-

edge he says that these states already involve the mind (nous).[15] Michael Ferejohn is correct to point out that Aristotle's "metaphysics allows him to analyze perception, as Plato cannot, as a confrontation not just with an individual substance, but also with the universals that substance instantiates, since they are for him actually present at the site of perception." [16] The universals are present at the site of perception because the intellect (nous) is drawn upon by the physical interaction. It is not that there is a physical friction and then intellectual activity is added on later; rather they must be simultaneous. If perception was anchored on the physical contact, Aristotle would have to be trading Plato's recollection for what Sellars calls the epistemological Given. A more charitable and proper way of reading Aristotle is to say that he adjusts perception so as to be immune to the charge of givenness. For this the concepts, whose application is the proper function of judging and reasoning, must also be involved in perception. Therefore, I interpret Aristotle's sense perception as the pre-existent knowledge (gnōsis) that he mentions in the beginning of Posterior Analytics. It is not a case of epistēmē, which is perhaps available for the first time through experience, but it is conceptual, as it involves the activity of the intellect and is the site of an instantiated universal.

III. On Avicenna's Modified Aristotelianism

As I have suggested above, Avicenna's treatment of Plato's response to Meno's paradox betrays an awareness of the latter's concern with the paradox of discovery. Avicenna, however, is also aware of Aristotle's response to the same paradox in

the Posterior Analytics 2.19, and opts in favor of Aristotle. Recall that Aristotle, in his concern with the paradox of discovery in Posterior Analytics 2.19, argues that what is prior to knowledge (epistēmē) is fore-knowledge or immediate cognition (gnōsis), which is an outcome of the cooperation between sensation and intellect (nous). In Avicenna's locution in the Demonstration 1.6 of the Book of Healing, gnōsis is rendered as ma'rifa (immediate cognition) and epistēmē is translated as 'ilm (scientific knowledge). Avicenna relates sense perception (al-hiss) to immediate cognition thus:

If then through the senses we attain immediate cognition (ma'rifa) that he [Zayd] exists and that he is human, without this being sought after through a [demonstrative] syllogism (maṭlūban) or [this being] taught, and if this is connected with [universal] knowledge ('ilm), which is realized for us, also without a [demonstrative] syllogism, in [the] manner by which the connection that in itself brings about a third knowledge ['ilm], we would then know that Zayd is an animal ... Of the two, immediate cognition comes about through sensation, [universal] knowledge through the intellect.[17]

So Zayd is known to us through sense perception, but only potentially in terms of assent because what is sensed is prior to a judgment or assent about it. We don't know about him as specified in actuality (makhṣūṣ bi-l-fi'l), as that knowledge is the conclusion of a syllogistic demonstration (e.g., Zayd is an animal), with a universal premise (all humans are ani-



mals).[18] Furthermore, sense perception yields non-inferential knowledge: Avicenna says, “[i]f through sensation we observe (shāhadnā) some particulars without our seeking them, they would immediately fall within [the category] of being actual, within the category of first knowledge (‘ilm al-awwal).”[19] First knowledge includes the premises of first syllogisms: “self-evident premises or else acquired by induction (istiqrā’), experience (tajriba), or sensory perception without a syllogism.”[20]

Knowledge as assent, for Avicenna, is based fundamentally on sense perception, because experience and induction, as cases of “first” assent, are also based on sense perception (which is not an assent). By reading Avicenna along with Aristotle, it seems that sense perception should involve the participation of the intellect. I also submit that Avicenna further develops the Aristotelian account in Posterior Analytics 2.19 by attributing a pre-propositional structure to sensory intelligibility.

That the intellect is involved in sense perception is already implied by the epistemic status that sense perception has in Avicenna’s account. Wolfson, in “The Terms Taṣawwur and Taṣdīq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents,” argues that while the distinction between conceptualization (taṣawwur) and assertion (taṣdīq) is typically traced back to Al-farabi,[21] it is actually rooted in the Aristotelian distinction between intellection (noēsis) and judgment (logos apophantikos).[22] Wolfson, by drawing on Averroes’s commentaries on the Arabic translations of Aristotle, defends the claim that taṣawwur (conceptualization) is the

Arabic rendition of the Aristotelian intellection (noēsis),[23] which as we have seen, is involved in sense perception. Wolfson, however, seem to overlook that taṣawwur is holistic and the primary concepts are primary, in the Aristotelian sense, in that they establish the unity of categories which gets implicated in sense perception. For Avicenna and Aristotle, the whole of the logical space of concepts is drawn on in sense perception, and the human discursive activity carves out the concepts and expresses them in inferentially related judgments. These judgments are ultimately answerable to the conceptualizations (taṣawwur) in sensory perception.

Drawing on *The Healing*, Wolfson points out what we have already seen: Avicenna refers to taṣawwur as the first knowledge, (al-‘ilm al-awwal).[24] While Wolfson does not explicitly make the connection between sense perception and taṣawwur,[25] he does emphasize that the latter, as “knowledge,” is not propositional. In other words, taṣawwur is not an assertion but a conceptualization. To emphasize the latter, Wolfson also points out that, according to Avicenna, taṣawwur is neither true nor false. Hence, the content of sense perception’s taṣawwur is not propositional. Moreover, the conceptualization in sense perception is not representational. In other words, the epistemic status of sense perception is brought out in the non-propositional yet intellectual conceptualization in which the categorial unity is implicated. This in turn grounds all of our knowledge.

In my book, I clarify this point in relation to McDowell’s later criticisms of the Sellarsian view and his own position in *Mind and World*. In or-

der to respect the time limitation on my presentation, I skip this discussion.

IV. Reply to Gutas

Dimitri Gutas defends an empiricist reading of Avicenna and maintains that, for Avicenna, knowledge is accomplished within the limits of human intellect without any aid from an external source. On this reading, Gutas emphasizes what the emanatists call “preparatory processes,” for the mind’s reception of the intelligible forms from the Active Intellect.[26] For Gutas, these perceptual processes are not preparatory in the emanatist sense but in the abstractive sense and result in knowledge. He writes, “[w]hat has to be kept in mind is that for Avicenna the concept of the emanation of the intelligibles from the active intellect has its place in his cosmology and it

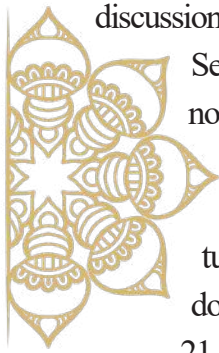


serves to solve essentially an ontological problem, not an epistemological one, which is the location of the intelligibles.”[27] Gutas thinks that Avicenna’s references to the involvement of the Active Intellect in the process of knowing serve to allow for an ontological solution to the problem of intellectual memory. For if the forms were stored in the human intellect, then the human mind would constantly think them, and that is impossible.

As apparent from the above reading of the primacy of sense perception in Avicenna’s epistemology, I also defend an empiricist reading of Avicenna, but my reading diverges from that of Gutas, who interprets Avicenna as a proto-Lockean empiricist.[28] My position shares Gutas’s recoil from an emanatism that interprets

our sensory experience as not knowledge but a mere preparation for it. In my view, emanation is already involved in sensory experience vis-à-vis the illuminations of the external Active Intellect which informs our sensory experience and provides a depository for acquired intelligible forms. My point that intellectual emanation is involved in sensory experience is not just exegetical; rather, a rigorous account of such involvement, I propose, is also philosophically attractive. To that end, I urge that we learn from Sellars and his successors and allow for a non-mythological, non-inferential knowledge of matter of fact. Sellars regards sensory experience as the seamless product of the cooperation of sensory receptivity and rational activity. His arguments and the contributions of his successors to them constitute a cutting-edge discourse in contemporary philosophy, and I draw on them to inform a more sophisticated interpretation of Avicenna’s epistemology.

[1] Avicenna, *al-Šifā: al-Burhān* (The Healing: Demonstration), ed. A. Afifi and I. Madkour (Cairo: Organisation generale egyptienne, 1956), 74. Translation in Marmura, “Avicenna on Meno’s Paradox: On Apprehending Unknown Things through Known Things,” *Medieval Studies* 71 (2009): 55. Avicenna only had access to Plato’s *Meno* through discussions of it in Aristotle’s *Prior and Posterior Analytics* and *Peripatetic* paraphrases and commentaries. The example at the end of the passage is not present in the text of the dialogue, nor is it to be found in Aristotle’s references to the dialogue. It is found in Themistius’s paraphrase of the *Posterior Analytic*. So the latter is perhaps a main source of the



discussion in the Meno for Avicenna. See Black, "Al-Fārābī on Meno's Paradox," In the Age of Al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century, ed. Peter Adamson (London: Warburg Institute, 2008), 21 n. 23. See also Rosenthal's

"On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World," in Islamic Culture 14 (1940): especially p. 393. For a more recent discussion of the available Platonic dialogues in Arabic, see Cristina D'Ancona's "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

[2] Plato, Meno, in Five Dialogues, trans. G.M.A. Grube (Indianapolis: Hackett, 1981), 80a-c.

[3] Ibid., 80d-e.

[4] Dominic Scott, Plato's Meno (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005), 83-4.

[5] Meno, 81c-d

[6] Ibid., 81b. For Meno's attentiveness regarding the sayings of inspired teachers, see also 71c-d, 73c, 76b-c, 77b, 95d. Socrates' argument about there being no teachers of virtue (89e to the end of the dialogue) addresses this concern in what Meno believes.

[7] Ibid., 80d.

[8] Sellars, Empiricism and Philosophy of Mind, ed. Robert Brandom (Cambridge, MA: Harvard University press, 1997), 76.

[9] Aristotle, Posterior Analytics, in The Com-

plete Works of Aristotle, ed. and trans. Jonathan Barnes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), 71a1-2, see also 99b28-30.

[10] Gail Fine, The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus (Oxford: Oxford University press, 2014), 189.

[11] Aristotle, Posterior Analytics, 99b27-8.

[12] Ibid., 99b26-7.

[13] Posterior Analytics, 99b 32-35.

[14] Ibid., 100a4-10.

[15] Ibid., 100b10-15.

[16] Michael Ferejohn, "Meno's Paradox and De Re Knowledge in Aristotle's Theory of Demonstration," History of Philosophy Quarterly 5, 2 (1988): 105.

[17] Avicenna, al-Shifā': al-Burhān, 73; trans. Marmura, "Avicenna on Meno's Paradox," 52.

[18] Avicenna goes on to use the example of the runaway slave. That example substitutes knowledge by testimony for sense perception. Both are non-inferential. For a history, see Black, "Al-Fārābī on Meno's Paradox," 21, n. 23.

[19] Avicenna, al-Shifā': al-Burhān, 75; trans. Marmura, "Avicenna on Meno's Paradox," 58. I have modified Marmura's translation slightly to remain more faithful to the Arabic text.

[20] Avicenna, al-Shifā': al-Burhān, 73; trans. Marmura, "Avicenna on Meno's Paradox," 52.

[21] See Black, "Al-Fārābī on Meno's Paradox," 25 n. 32.

[22] "The Terms Taṣawwur and Taṣdīq in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and

Hebrew Equivalents,” *The Moslem World* 33 (1943): 123.

[23] *Ibid.*, 119-123

[24] Wolfson, “The Terms *Taṣawwur* and *Taṣdīq* in Arabic Philosophy and Their Greek, Latin and Hebrew Equivalents,” *The Moslem World* 33 (1943): 115.

Press, 1992), 93-4. Tommaso Alpina maintains that Davidson inherits this view from Gilson (“Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna’s *Kitāb al-Nafs* and Its Aristotelian Background,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 25 (2014): 136-37. I agree, but in *Reason Unbound* (Albany: SUNY, 2011), §4.2, I argued



[25] He hints at it by identifying the Stoic *phantasia logikē* with Aristotle’s *noēsis* (*Ibid.*, 124), which he explicitly articulates as the meaning of *taṣawwur* (*Ibid.*, 121).

[26] Herbert Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (Oxford: Oxford Univ.

that such a reading has been in circulation at least as early as Thomas Aquinas.

[27] Dimitri Gutas, “The Empiricism of Avicenna,” *Oriens* 40 (2012): 411.

[28] *Ibid.*, 392 & 423-24.

ابن سینا پژوهی: رویکردهای تاریخی و امتیازات و ملزومات آن

احمد عسگری

و چندان درخشیدند که در ادوار لاحقه به عنوان متون معهود مطالعات رسمی فلسفی مقبول شدند. و دیگر نه تنها کتب اسلاف یونانی و اسلامی کمتر و کمتر خوانده شد، بلکه مطالعه ابن سینا نیز منحصر و مختصر در همین متون خاص شد. و بسیاری از مساعی اخلاف ابن سینا در ارائه شروح و حتی شرح در شرح مصروف و متمرکز شد (حدود ۵۱ شرح در الشفاء و بالغ بر ۰۳ شرح در الاشارات)

رویکرد تاریخی: اما در دوره جدید با سلب اعتباری که از کلیت علوم قدیمه صورت گرفت فلسفه و مابعدالطبیعه اگر چه بواسطه ماهیت این نوع مطالعه بسان علوم طبیعی قدیم اعتبار خود را یکسره از کف نداد، مع الوصف موقع و مقامش به شدت تغییر کرد و متزلزل شد. مضافاً آنکه متناسب با علوم جدید فلسفه های نوینی ظهور کرد و رقبایی تازه نفس پا به عرصه نهادند و اینها نیز به نوبه خود از اعتبار فلسفه قدیم می کاست. مع هذا توجه و مطالعه در فلسفه قدیم در کلیت آن نه تنها کم نشد بلکه به یک اعتبار بنحو زائد الوصفی بسط یافت. البته با انتظاراتی متفاوت و نیز متنوع، و متناسب با آن روشها و سبکهای مختلفی در مطالعه فلسفه استعمال شد.

یکی از انواع مطالعاتی که در فلسفه صورت می گیرد مطالعه تاریخی است. بدین معنی که به عوض آنکه متمرکز بر متنی خاص و منحصر در فیلسوفی مشخص باشیم سیر فلسفه را در تاریخ تعقیب می کنیم، و آن را بیشتر از حیث مسائلی که فکر فلسفی را تحریک و تنظیم نموده بحث می کنیم و اینکه این مسائل و افکار چگونه به یکدیگر ارتباط می آیند و جریان متصلی را شکل می دهند.

مطالعه به روش عقلی-انتزاعی: مطالعات فلسفی من جمله فلسفه ابن سینا به سبک و شیوه سنتی تفاوتهایی اساسی با روشهای مطالعاتی جدید دارد. در دوره ای که علوم قدیمه در کلیت خود واجد اعتبار بود اشتغال به فلسفه نیز به تیت کشف واقعیت و تحصیل جنبه ای از علم معتبر زمانه صورت می گرفت. مثلاً اگر بحث از علیت در مابعدالطبیعه مطالعه می شد، درواقع تحقیق از مبادی همان اصولی بود که در علوم تجربی از قبیل طب و نجوم بکار می رفت. توجیه و سائقه مطالعات فلسفی تا حد بالایی ناشی از اعتبار کلی علوم قدیم بود.

در این اوضاع می بینیم جریان مطالعه فلسفی متوجه متونی خاص است که زبده افکار و مخلص کلام در آن عهد بود و باز علی الاغلب منحصر در همان چند متن معهود و مقبول بود. فلسفه در این سبک از مطالعه بیشتر بصورت مجموعه ای از مفاهیم و قضایاست که به روش عقلی و مطالعه انتزاعی مورد تعریف و تصدیق قرار می گرفت. اطلاق قواعد منطق و معاییر عقل در تعریف و استدلال در دقیقترین و عالی ترین حد ممکن، تسلط عالی به زبان و قواعد صرف و نحو و معانی دقیق اصطلاحات فنی، تقریر نظام مند فلسفه بر پایه اصول عقلی محض و سعی بلیغ در متلائم ساختن همه اجزاء این نظام از جمله اصلی ترین خصائص و محاسن این روش مطالعه است.

این روش مطالعه البته ضروری است و اکنون نیز این نوع مطالعات جای خود را دارد و خصوصاً در مقالات تخصصی به وفور می توان دید، اما اولاً حصر توجه به این نوع مطالعه محدودیتها و نواقص خود را دارد، و ثانیاً افراط در آن تأثیرات نامطلوبی نیز خواهد داشت. مثلاً می بینیم از بین تصنیفات و مکتوبات ابن سینا چند اثر چنان مقبول افتادند

کرده است از همین قبیل است. و البته این خود بطور ضمنی تصدیق این معنی است که در فهم فکر فلسفی و مفاهیم مربوطه مطالعه و توجه به تاریخ طرح این مسائل ضروری است، منتهی آنچه در روش سنتی بنحو اقلی، و بصورت استثناء و بر سبیل ندرت اتفاق می افتاد، در رویکرد تاریخی قاعده است و بنحو اکثری دنبال می شود و روشی در اساس مطالعه فلسفی است.

بخش زیادی از مطالعات مستشرقین و محققین غربی بر روی فلسفه اسلامی بطور عام و ابن سینا بطور خاص با همین صبغه رویکرد تاریخی است، و در واقع یک فیلسوف یا یک ایده فلسفی در ضمن تصویر کلی جریان فلسفه در طی تاریخ مطالعه می شود. بناء علی هذا، بجای آنکه منحصرأ به مطالعه انتزاعی و منفصل عقاید فلسفی اشتغال جویم و آن را به فکری جامد و بی حرکت مبدل کنیم در رویکرد تاریخی می توان حرکت و حیات را در آراء فلسفی بازیافت و

ارتباط آن را با اوضاع و احوال حیات انسانی تشخیص داد. و مضافا آنکه در این منظر معنای مخصوص آراء فلسفی محفوظ می ماند، مثلا ضوابط و مسائل فلسفی که از حیث کلی و بلحاظ منظر عقلی- انتزاعی بسیار قریب به هم می نماید، از نقطه نظر مطالعه تاریخی تفاوتی بسیار حائز اهمیت میابد، مثلا ضابطه معرفت نفس نزد سقراط و ملاصدرا و دکارت وقتی از منظر مسائل و اغراضی که



مضافا آنکه منظر تاریخی در مطالعات سنتی صرفا بر اساس برخی ضابطه های معین و معهود صورت می گرفت و تلاشی برای پیگیری دقیق سابقه مطلب بر اساس منابع مختلف و اولیه نبود. اما در این رویکرد بر اساس درجه بندی منابع و تنوع و تعدد آنها مطالعه صورت می گیرد.

در واقع مطابق این رویکرد زمینه و سیاقی که مباحث فلسفی در آن ظهور و تکون داشته بسیار مهم و اساسی و بغایت پر معنی و متشعب تلقی می شود. علی هذا، به همان اندازه که باید به بررسی و فهم آراء فلسفی بر اساس آثار، متون باقی، و اقوال محفوظ یک فیلسوف عنایت داشت و به تحقیق و تنظیم آن اشتغال جست، در خصوص مطالعه سیاقی که بستر این آراء بوده است نیز باید بحث و فحوص شود.

در آن رابطه بوده است مطالعه شود معانی کاملا متفاوتی خواهد داشت. بر همین سیاق مسائل عمده ای از قبیل سعادت، عقل، ضرورت، رابطه نفس و بدن و غیره. در مورد اخیر می بینیم که ضابطه ارسطویی که نفس اتلخیای بدن است و نیز علت غائی است در طی تاریخ حفظ می شود، و در ابن سینا نیز عینا وارد می شود، لکن از منظر مجموعه مسائلی که منجر به طرح مطلب نزد ارسطو، فیلسوفان افلاطونی و ابن سینا می شود مضمون آن تفاوتی معناداری میابد.^۱

البته در منظر سنتی نیز طرح نظریات رقیبت و اشارتی به آراء معارض یا تفاوت از جهت مهیا ساختن زمینه بحث و فهم بهتر مطالب و موضوعات بعضا انجام می شد، بر وجه مثال آنچه حاجی سبزواری در مبحث وجود ذهنی ذکر

۱. در خصوص بحثی اجمالی از دلایل له و علیه مطالعه انتزاعی فلسفه به مقدمه تاریخ فلسفه امیل بریه مراجعه شود.

به کار گرفته شده است. در اینجا به تناسب مقدمه‌ای که تقدیم شد نمونه‌ای را بعنوان مثال طرح می‌کنم: یکی از اهم موضوعات در فلسفه ابن‌سینا نسبت وجود و ماهیت است در مطالعات سنتی فورا و پس از تعریفی مختصر از مفاهیم مورد نظر به ادله اثبات تمایز وجود از ماهیت وارد می‌شویم و حداکثر چند قول رقیب من جمله مثلا رأی اشاعره به اجمال و اختصار طرح و وجه بطلان آن ذکر می‌شود. اما در این نوع دیگر از مطالعه آنچه بستر و سیاق این مطلب را ایجاد کرده است محوری و اساسی است.

ژان ژولیوه منشاء تمایز ماهیت و وجود نزد ابن‌سینا را مباحثات کلامی متقدم می‌داند، و در تقابلی که متکلمین بین شیء و موجود قائل بودند. به عقیده او در فلسفه موروته از یونان البته موجود معادل مناسبی دارد لکن چیزی که بخواد معادل شیء قرار گیرد نداریم.

ویزنوسکی و من هردو بر تأثیر مباحثات کلامی متقدم در این مسئله صحه می‌گذارند، لکن هریک به طریقی متفاوت سعی دارند سیاق بحث را معلوم کنند و سابقه و عناصر مؤثر را کشف نمایند تا معنای این رای فلسفی آشکار شود. من سعی می‌کند این مسئله را از نظر ارتباط با متون ارسطو و فارابی تحقیق کند و ویزنوسکی از ریشه های این بحث در کلام اشعری و معتزلی و ماتریدی از یکطرف و مباحثات نوافلاطونی و شارحان ارسطوئی از طرف دیگر پی می‌گیرد.^۲

نقد ژولیوه: ویزنوسکی رأی ژولیوه را نقد می‌کند که شیء البته معادل مشخصی در یونانی داشته و خصوصا بحثهای رواقیون، لکن وی بدلیل فقدان شواهد کافی نمیپذیرد که ابن‌سینا از این بحث متأثر بوده است.^۳

تحلیل ویزنوسکی: سپس سعی می‌کند ریشه این بحث را در مباحثات کلامی تعقیب کند به عقیده او عبور از نسبت موجود-شیء کلامی به وجود-ماهیت ابن‌سینا نیازمند تبیین است، و اگرچه عبور از موجود به وجود را به راحتی می‌توان قبول کرد اما عبور از شیء به ماهیت چندان واضح نیست، او به متنی از ابن‌سینا ارجاع می‌دهد با این مضمون که از نظر برخی از اهل کلام معدومات بر دو قسم‌اند: آنها که فاقد شیئیت‌اند (ممتنعات) و آنها که شیئیت دارند. به ویزنوسکی اگر چه شیئیت می‌تواند حلقه وصل در اینجا باشد لکن این مفهوم را در کتب کلامی که ابن‌سینا بدانها دسترسی داشته

لذا در این رویکرد انواع مطالعات از هر سنخ و از هر قبیل ترتیب می‌گیرد تا عناصر و مفاد سیاق مربوط تا آنجا که ممکن است استخراج شود و معلوم گردد. مباحثات نظری و تحلیلات مبتنی بر استنباط عقلی در مرتبه ثانی قرار می‌گیرد و لزوما باید مبتنی بر شواهد متنی، تاریخی، و قرائن جزئی و مخصوص باشد. لذا تصحیح منابع و آثار، توقیت آنها تا حد ممکن، عرضه منابع و شواهد بر هم، و نیز نگاه و درک جامع به کلیه آثاری که به نحوی در ارتباط با مثلا ابن‌سینا است و نیز مطالعه اوضاع و احوال که می‌توانسته اغراض یک مکتب فلسفی را شکل دهد و حتی بررسی طبایع شخصی فیلسوفان از آن حیث که تیات موثری را در مباحث فلسفی موجب شده است، مورد نظر قرار می‌گیرد.

انواع رویکردهای تاریخی: نکته دیگر آنکه مطالعات تاریخی خود بر یک منوال نیست، اولاً آن را در جهات مختلف می‌توان پیش برد و از این حیث بسیار متنوع‌تر و پرمعنی‌تر از مطالعاتی از سنخ عقلی-انتزاعی است، مثلا مطالعه در سیاق تفکر سینوی می‌تواند در مسیر ارتباطش با یونان و آراء ارسطو و شارحان وی دنبال شود، و یا از حیث تأثیری که نهضت ترجمه و انتخاب لغات و اصطلاحات داشته است مورد نظر قرار گیرد. و یا تأثیری که مباحثات کلامی ایجاد کرد است بررسی شود، و به همین ترتیب ثانیاً مطالعات تاریخی در اندیشه فلسفی گاهی در معنای وسیع‌تری می‌تواند صورت پذیرد، یعنی بجای آنکه فلسفه را بصورت یک صنعت خاص منظور دارند و سپس تلاش شود سیر تاریخ تفکر و اندیشه را در داخله این حوزه تعقیب نمایند، آن را بصورت ممزوج و مرتبط با کل حیات معنوی بلکه اجتماعی مورد نظر قرار می‌دهند. مطابق این طرز تلقی فهم آراء فلسفی بدون توجه به مناسبت آن با مجموعه ای که این مفهوم یا این فلسفه جنبه ای از آن است میسر نیست، بنابر این عقیده سائقه فیلسوفان نه صرفا ارضای ذوق تجسس و تفحص عقلی است بلکه بیشتر مطالبه‌ای است که جامعه برای تعیین ترتب ارزشها دارد، و فیلسوف باید آن را به انجام رساند. لذا شناخت آراء او بدون منظور داشتن تیاتی که سائقه اصلی تفلسف بوده است مساوی است با از دست دادن هویت و معنای خاص یک مفهوم یا نظام فلسفی.^۴

در خصوص ابن‌سینا تقریبا جمیع اقسام مطالعات تاریخی

۲ - مثلا برخی از مطالعات دیمتری گوتاس راجع به ابن‌سینا یا تفکر عقلانی در عالم اسلام در همین سلك و از همین قبیل است.

۳ - در خصوص بحث ویزنوسکی رجوع شود به کتاب الهیات ابن‌سینا (scisyhpatem s'annecivA)، و در خصوص بحث من به مقاله «الهیات ابن‌سینا»، در ابن‌سینا: مجموعه مقالات انتقادی و تفسیری (ترجمه فارسی).

۴ - رجوع شود به فصل هفتم از کتاب الهیات ابن‌سینا در سیاق (تاریخی و علمی) از روبرت ویزنوسکی.

نمی‌آید. مع الوصف می‌تواند ردی از آن در متون فقهی بیابد که به احتمال زیاد مورد استفاده ابن‌سینا بوده است. لکن حکم در این رابطه را نهایتاً منوط به حصول عده‌ای دیگر از متون عمدتاً کلامی می‌داند که هنوز قابل دسترس نیست.

شارحان نو افلاطونی ارسطو: اما سیاق دیگری که ویزنوسکی تفحص می‌کند که در جهت یافتن مسیری است که در پس تمایز وجود-ماهیت سینوی قرار می‌گیرد، مسئله رابطه تکمیلی علیت فاعلیه و غائیة در جهان شناسی و الهیات نو افلاطونی و شارحان افلاطونی ارسطو است. به عقیده وی افلاطونیان علیت فاعلیه و غائیة ارسطویی را در الهیات خود جای دادند و بر اساس آن قوس نزول یا صدور نازل و وجود و قوس صعود یا رجعت صاعده در جهت خیر و صلاح را تبیین می‌کردند، مع الوصف همچنان با مسئله‌ای اساسی مواجه بودند و آن اینکه نمیتوانستند بساطت مبدء اول را که هم مبدء صدور و هم غایت رجوع بود تبیین نمایند چرا که لازمه تبیین ایشان آن بود که حیث فاعلی و غائی متفاوت باشد. به عقیده ویزنوسکی کاملاً می‌توان نشان

داد نو افلاطونیان شارح ارسطو و مباحث ایشان مورث این مسئله به ابن‌سینا بودند و طرح ابن‌سینا در تمایز وجود از ماهیت و تلفیق آن با تمایز وجوب بالذات و وجوب بالغیر در شکل دادن قالب ترکیبی از تمایزات بالمآل منجر به پاسخی بدیع به مسئله‌ای قدیم بود یعنی تبیین رابطه خدا با عالم بر اساس رابطه واجب الوجود بالذات با ممکن الوجود بالذات.

تأثیر مترجمین: ویزنوسکی البته عناصر و مفاهیم مختلف مرتبط را در آثار ارسطو و شارحان وی و متون کلامی و آثار فارابی فحوص کرده است، مضاف بر آن تمرکز خاصی بر متون ترجمه شده یونانی به عربی دارد و این از دو جهت است، یکی آنکه دسترسی ابن‌سینا به آراء یونانیان به توسط نسخه‌های عربی بوده است و ثانیاً آنکه به عقیده او انتخاب معادله‌های عربی توسط مترجمین بسیار حائز اهمیت و تأثیر گذار بوده، زیرا به عقیده وی در بسیاری از موارد مترجمین خود در زمره اهل فلسفه بودند و لذا با عنایت به مباحث و مسائل فلسفی انتخاب و جعل معادل و ترجیح بعضی بر بعض دیگر کرده اند، لذا معتقد است ایشان را از یک طرف جزء طیف عریض افلاطونیان متأخر می‌توان محسوب کرد و از طرف دیگر داخل در جمله حکمای عربی و اسلامی.

تحلیل من: اما استیفن من هم ضمن تأکید بر نقش مباحثات قرآنی و کلامی در فکر ابن‌سینا در خصوص تحلیل از وجود

سعی می‌کند سیاق بحث را از حیث ارتباط آن با ارسطو و فارابی معلوم کند. به عقیده او ارسطو در لامبدا اثبات وجود خدا را انجام داد لکن از طریق برهان حرکت و بعنوان محرک لایتحرك، و با وجود اینکه به کثیری از محرکهای لایتحرك سماوی قائل می‌شود مع هذا به نص کلام ارسطو محرک لایتحرك اول مقام و منزلتی اعلی دارد و فرمانده کل است. لکن بیان ارسطو در تبیین این قدر و مقام مقرون به صعوبت و گرفتار ابهام و اشکال است، [و احتمالاً ارسطوئیان نیز به نحو مرضی و مقبول نتوانستند این مطلب را توضیح دهند]. و این خود یکی از مسائل مهم پیش روی ابن‌سیناست. من قول ابن‌سینا را که موجود و شیء مساوق اند اما مفهوماً متفاوت، با کلام ارسطو که چون وحدت وصف بالذات موجود است موجود و واحد مساوقند و البته مترادف نیستند، مقابله می‌دهد. ارسطو از این مطلب نتیجه می‌گرفت که انسان، با انسان موجود یا انسان واحد یا انسان موجود واحد هیچ تفاوتی ندارد، در مقابل ابن‌سینا استدلال می‌کند که اگر بگوییم شینی موجود است، مثلاً انسان موجود است غیر از آن است که بگوییم انسان انسان است. و بر اساس این وجود خاص را از وجود اثباتی متمایز می‌کند.

من نشان می‌دهد آنچه را دغدغه و مبالغت ابن‌سینا در اینجاست در ارسطو نیز البته می‌توان یافت. در فی‌العباره می‌گوید امروس شاعر است اگرچه نیست، در مابعدالطبیعه می‌گوید صحیح است که گفته شود لاوجود لاوجود است، [و باز اینکه ارسطو قائل است اله هست و خلا نیست].

تحلیل رای فارابی: او سپس سعی می‌کند نشان دهد چگونه فارابی نیز در آثار خود عیناً همین مسئله را انعکاس داده لکن به طریقی متفاوت، و از مسیر بازخوانی دلتا ۷. او به تفصیل در آراء فارابی مذاقه می‌کند و معتقد است ارسطو معانی مختلف موجود را از هم متمایز کرد لکن فارابی با تفسیر و تکمیل آن نقطه عطفی در تاریخ تحلیل موجود ایجاد کرد و ابن‌سینا را نیز در همین سیاق می‌توان فهمید. به عقیده من فارابی معانی اربعه موجود نزد ارسطو را نهایتاً به دو معنی تقلیل می‌دهد: وجود به معنی صادق و وجود به معنی ذات و ماهیت که شیء بواسطه آن منحاظ و معین می‌شود. و این تطبیق می‌کند با وجود اثباتی و وجود خاص ابن‌سینا. لکن در حالیکه فارابی وجود را در معنی صادق معقول ثانی تلقی می‌کند وجود اثباتی نزد ابن‌سینا وجهی عینی است و موضوع اصلی مابعدالطبیعه است.

مفهوم لابشرط: من البته به تفصیل در باب مفاد این ضابطه

و تمایز اساسی که این مطلب در کل نظام فلسفی ابن سینا ایجاد می‌کند سخن گفته است. لکن نکته ای که از لحاظ ارتباط با بحث ما قابل ذکر است آن است که مین پس از نشان دادن ابزار مفهومی ابن سینا در قول به اینکه وجود اثباتی وجهی عینی از اشیاست و متمایز از ماهیت است سعی می‌کند سیاق این ابزار مفهومی را تفحص کند. آن ابزار مفهومی تصور لایشرط است و ضابطه معروف الماهیه لیست من حیث هی الاهی و اینکه چگونه ابن سینا با دقت و ظرافت این ضابطه را تدقیق می‌کند و بر سر موضع حرف نفی تاکید دارد. منتهی مین از یک طرف مباحثات اسکندر افرویدی را طرح می‌کند که در دسترس ابن سینا بوده و می‌تواند بعنوان زمینه این بحث طرح شود و از طرف دیگر تفسیر و تأثر یحیی بن عدی را از همان مسئله مورد نظر قرار می‌دهد و اینکه که چگونه تفسیر ابن عدی نزد ابن سینا نامقبول است و او هم راه خود را از ابن عدی جدا می‌کند و هم تفسیر خود را از آن مبنای حل مسائل فلسفی قرار می‌دهد.

اسکندر: تعریف حیوان ناطق نه مربوط به یک فرد است و نه کلی ازلی انسان بلکه مربوط به امر مشترک است اما نه بما هو مشترک بلکه مربوط به طبیعتی است که به حسب اتفاق مشترک است

یحیی بن عدی: ذات که تعریف حیوان ناطق بر آن دلالت دارد وجه مشترک انسان خارجی و انسان ذهنی است و لذا مقدم بر آن دوست. ابن عدی ذات را وجود الهی می‌نامد که فی نفسه موجود است و نه موقوف به ماده نه موقوف بر ذهن است. لذا سه نوع وجود دارد طبیعی منطقی و الهی

همانطور که می‌دانیم رای ابن سینا در خصوص تمایز وجود از ماهیت و عروض وجود بر ماهیت محل تفاسیر و مناقشات و نقدهای بسیار بوده است. ابن رشد، سهروردی و غزالی هریک از منظر خود رای او را نقد کردند و اینکه عروض و زیادت وجود بر ماهیت را به چه نحو باید فهمید هنوز در بین اساتید فن محل اختلاف است. مین با طرح این بحث در سیاقهای مختلف می‌تواند به این مناقشه تا حدی وضوح بخشد و جوانب مسئله را بارز نماید. او به قصد روشن تر شدن بحث، این مطلب را در دو مسیر دیگر نیز قرار می‌دهد، یکی در نسبت با اپوریای مشهور مقاله سوم مابعدالطبیعه و دیگر در نسبت با بحث وحدت و عدد نزد ابن سینا و بالمآل بحث ارسطو از این مقوله. برای این مقصود البته وی از ابن رشد استفاده می‌کند و سعی می‌کند مختصات رای ابن سینا را در نسبت با سه نقطه دیگر یعنی ارسطو فارابی و ابن رشد معلوم کند.

اپوریای یازدهم: «آیا موجود و واحد جواهر اشیاء موجودند و اینچنین نیست که هریک از آنها <یعنی موجود و واحد> در حالی که شیء دیگری هستند واحد یا موجود باشند؛ یا اینکه باید پرسید موجود و واحد چیست در حالی که شیء دیگری بعنوان موضوع وجود دارد [که موجود و واحد محمول بر آن اند]... چرا که افلاطون و اتباع فیثاغورث بر آن اند موجود و واحد شیء دیگری نیستند [که موجود یا واحد محمول بر آن باشند]، بلکه این طبیعت آنهاست، به نحوی که جوهر آنها دقیقاً موجود بودن یا واحد بودن است» (scisyhpateM ۴B, ۱۰۱-۵a ۲۱).^۵ ارسطو به وضوح می‌اندیشد افلاطون و اتباع فیثاغورث بر خطا هستند و هیچ موجود یا واحد قائم بذاتی وجود ندارد، بلکه همواره چنین است که یک طبیعت موضوعی متمایزی هست که موجود است و واحد است. اما ابن سینا معتقد است خداوند یک موجود قائم بذات است، البته او در خصوص وحدت با ارسطو موافق است.

رای ابن سینا در باب وحدت و عدد: ابن سینا ضابطه معروف را که فارغ از نفس عددی نیست (چنانکه به نظر می‌رسد ارسطو بر این قول باشد) مردود می‌داند. عددی مفارق از نفس و مفارق از اشیاء خاص معدود وجود ندارد، لکن ثلاثه فی المثل می‌تواند در سه شیء، یا بصورت ثلاثیت مجرده در نفس موجود باشد، دقیقاً بدانسان که فرسیت می‌تواند در یک اسب خارجی یا در نفس موجود باشد، و ثلاثیت همانند فرسیت ماهیتی واقعی است. و می‌گوید چون در اشیاء موجوده وحداتی موجود است، به همان نحو اعدادی نیز در اشیاء موجوده وجود خواهد داشت. بعلاوه ابن سینا در باب رابطه بین عدد و مجموع یا کثرت برخلاف طریق معهود که عدد به «مجموع آحاد» تعریف می‌شد، می‌گوید عدد همان کثرت است و هر کثرتی متشکل از آحاد است. و در جواب این ایراد که کثرت ممکن است متشکل از مثلاً انسان‌ها باشد این گونه پاسخ می‌دهد که همانطور که تک انسان‌ها وحدت نیستند بلکه موضوعی هستند که وحدت بر آن حمل می‌شود به همان سیاق مجموع انسان‌ها کثرت نیست بلکه موضوعی است که کثرت بر آن حمل می‌شود.

مین این بحث ابن سینا را در ارتباط با بحث وجود قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که چگونه ابن رشد در هر دو مسئله بر یک مبنا به کلام ابن سینا اعتراض می‌کند. مین سعی می‌کند موضع ارسطو و فارابی را نیز معلوم کند و در نتیجه مختصات رای ابن سینا را واضح نماید.

۵. به عقیده مین ابن سینا در فصل ۴ از مقاله اولی الالهیات به وضوح به این اپوریا اشارت دارد، و در مقاله هشتم، فصل ۴ بدان پاسخ می‌دهد.

Conclusion, or Explaining Avicenna a by Way of Avicenna tomazo alpina

ject-matter, and to evaluate how the epistemological status of psychology and its subject-matter influence one another. To address these three questions two different but complementary approaches to Avicenna's Nafs have been taken: an external approach, and an internal approach. The external approach seemed to lead to a division of the science of the soul, whereas the internal approach seemed to preserve its unity. The final purpose of this study was to show Avicenna's effort to integrate these two approaches in a coherent treatment of the soul.

In Chapter 3 we took the external approach and became acquainted with a division of psychology into two parts. In *Ilāhiyyāt*, I, 1–3 Avicenna clearly distinguishes

the prerogatives of metaphysics from those of particular sciences: to the science of divine things, i.e. metaphysics, pertains the investigation of the existent qua existent, whereas to the particular sciences the investigation of the states of the existent qua existent, namely its specific aspects. Furthermore, every science (metaphysics included) – Avicenna adds – takes for granted both the existence and the quiddity of its own subject-matter. Appar-

In this study I have analyzed Avicenna's reworking of Peripatetic psychology in the Nafs of the *Šifā'*, where he gives the most detailed and exhaustive exposition of his *'ilm al-nafs* (*scientia de anima*). I have supplemented the treatment of the soul pro-

vided in this writing by referring to the psychological sections of his other summae in order to contextualize the Nafs and assess its distinctiveness from Avicenna's other works. Preliminarily, I have provided a general outline of Avicenna's Nafs by presenting its contents and main sources (Chapter 1) and have outlined both the remote and the proximate background of Avicenna's philosophical enterprise (Chapter 2). This background includes Aristotle, late Ancient commentators such as Alexander of Aphrodisias, Philoponus, and Simplicius, and early Arabic philosophers such as al-Kindī, and al-Fārābī. In this manner, all the elements of Avicenna's original synthesis of the tremendous exegetical labour on Aristotle's *De anima* can be identified and appreciated.

The main purpose of this study was to reconstruct the theoretical framework of Avicenna's psychology on which the treatment of specific aspects of the soul depends. In particular, this study aimed to establish the epistemological status of psychology, to determine its sub-



existence of the human soul as a self- subsistent substance. In psychology, Avicenna seems to be worried by the possibility that psychology might transcend the boundaries of natural philosophy in which it is placed, and therefore at the beginning and then almost at the end of the Nafs (I, 1; V,

5) he limits the investigation of the soul conducted in natural philosophy to what has a relation to matter and motion. In metaphysics, by contrast, Avicenna does not seem

to be bothered by this disciplinary trespassing; rather, he seems to authorize it, since on two occasions (Ilāhiyyāt, III, 1; IX, 4) he seems to suggest that metaphysics has to

assume the conclusions of psychology concerning the existence of a separate, incorporeal substance, i.e. the human rational soul, without providing further grounds for it. Thus, psychology not only is close to metaphysics, since it demonstrates the existence and the quiddity of a part of its subject, just as metaphysics proves the existence and the quiddity of God, which is a part of its subject (also metaphysics con-

travenes the tenet established in Ilāhiyyāt, I, 1 – 3), but is also, to some extent, above

metaphysics, to which it gives premises (Avicenna takes from the Nafs the premises not only for his eschatological doctrine but also for his argument that God is an intellect!). By standing at the crossroads between natural philosophy and metaphysics, psychology seems to be properly subordinate to none of the aforementioned theoretical sciences, and not to be fully founded

ently psychology seems to conform to this model: in Nafs, I, 1 the existence of the soul is assumed on the basis of direct observation, and Avicenna seems to concentrate on the activities observable in bodies, for which the soul is responsible. However, in Nafs, I, 1, I, 3, and V, 2 Avicenna does deal with the quiddity of the soul. All sublunary souls are substance because they are not in a subject. The soul of plants and animals is not in a subject because it is a form, and forms inhere in a receptacle, not in a subject; moreover, form is a constitutive part of its proximate subject. The human, rational soul is not in a subject

<https://doi.org/10.1515/9783110706840-00>

because it is a self-subsistent substance, and what enjoys a condition of independent existence does not need a subject. The ascertainment of the quiddity of the human soul is, thus, achieved by referring to the notion of existence. Thus psychology deals with existence and quiddity of its subject-matter: it goes therefore beyond the prerogatives of a particular science. However, the demonstration of the substan-

tiality of the soul of plants and animals is grounded on the notion of form, treated ex professo in Ilāhiyyāt, II, 1. By contrast, the demonstration of the substantiality of the

human soul not only is not founded in metaphysics, but rather founds the metaphysical discourse on the soul's afterlife in Ilāhiyyāt, IX, 7, unless we consider Ilāhiyyāt,

IX, 7 to provide an ex post demonstration of the

Avicenna's psychology. Avicenna achieves the unification of psychology through the definition of its subject-matter. In order for the unity of the subject-matter of psychology to be preserved, Avicenna assigns priority to a catch-all formula for the definition of all sublunary souls over the investigation of their quiddity. In unifying the subject-matter of psychology Avicenna's strategy is articulated into three fundamental phases: (i) the individuation of

kamāl (perfection) as a notion that can be predicated of all sublunary souls (Nafs, I, 1

– first part); (ii) the reworking of Aristotle's standard definition of the soul, by depriving it of (almost) any reference to the quiddity of the soul (Nafs, I, 1 – second part);

(iii) the independent demonstration of the substantiality of the soul, and the consequent application of the term kamāl to the soul on the quidditative level (Nafs, I, 3). In the first part of Nafs, I, 1 Avicenna opts for the term kamāl to refer to the soul

because it is the most indicative of its meaning and includes both the separable soul and the soul that does not separate. This term, when it is referred to the soul, indi-

cates an iḍāfa (relation) existing between soul and body, in virtue of which the for-

mer is responsible for the activities observable in the latter. Although it is said to indicate an iḍāfa, which in principle should be placed among the accidents, the term kamāl refers to a characteristic belonging to the soul from which the accidentality (or

by the latter. At this point one might wonder whether it is the consequence of a fault of psychology, or of a deficiency of metaphysics. This remains an open question.

In Avicenna's psychology two different but complementary aspects are then detectable: (i) a general approach to the soul of sublunary living beings (plants, animals, human beings) which, in line with Aristotle's *De anima*, is the formal principle of the body, immanent to it. This approach guarantees the science of the soul a strong focal unity, unquestionably places it within natural philosophy, and accounts for the anticipation in it of the demonstration of the substantiality of the soul insofar as it is form; and (ii) a specific orientation towards the soul in itself, i.e. the human rational soul that, considered in isolation from the body, is a self-subsistent substance, identical with the theoretical intellect and capable of surviving severance from the body. These two aspects result in the coexistence in Avicenna's psychology of two investigations, that is, a more specific and less physical science (*psychologia specialis*) within a more general and overall physical one (*psychologia generalis*). This coexistence seems to cause an epistemological tension between an overall physical,

and then a trans-physical (or proto-metaphysical) account of the soul. However, by taking an internal approach to psychology, we pointed at Avicenna's way to soften this tension and provide the science with sufficient unity.

In Chapter 4 we showed the unification of



Avicenna demonstrates the substantiality of the soul independently of

its being perfection, and then founds the application of the term *kamāl* to the soul

on the quidditative level: *kamāl* passes then from designating the soul insofar as it has a relation (*idāfa*) to the body (operational level) to designate it insofar as it

is a substance (ontological level). This could be then considered Avicenna's own def-

inition of the soul: the soul is not a substance because it is a perfection; rather, the soul is a perfection as substance. Its being perfection as substance results in its being

the causal principle of activities. In doing so, Avicenna also succeeds in unifying the notion of *kamāl*: when applied to the soul, it always refers to a substance, regardless

of its being an instance of separable or inseparable perfection or, what is the same, of a self-subsistent substance or a substantial form. It is noteworthy that here any reference to the distinction between first and second perfection disappears. Furthermore, on a more general level, Avicenna manages to provide the science of the soul with

a proper, unitary place in natural philosophy: for it investigates the substantial soul qua principle and cause of activities in bodies and provides a glimpse of its essence. This is what I have labelled internal approach to the Nafs.

In Chapter 5 we confronted with the crucial in-

non-accidentality) of the soul cannot be inferred.

In the second part of Nafs, I, 1 Avicenna retrieves and reworks Aristotle's standard definition of the soul as the first perfection (*kamāl awwal*) of an organic

body. This definition has to be interpreted not so much within the framework of the Aristotelian distinction between first and second perfection, according to which the first perfection is the formal principle of the body but, rather, within the broader framework of the distinction between the capacity for performing one or more functions and the actual exercise of that capacity, and the equation of the form qua first perfection with the capability to perform a function, which is suggested by Aristotle himself in *De an.*, II, 1. Although Avicenna does not consider it his own definition of the soul, its adoption

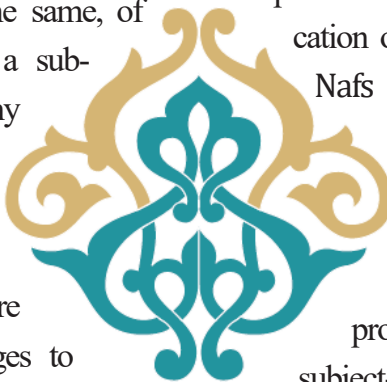
represents a further step toward the unification of the science of the soul: in the

Nafs the soul has to be investigated on the operational level, namely insofar as it is the principle responsible for the activities in the body. That being said, the process of the unification of the subject-matter of psychol-

ogy is not accomplished yet. Although the sense in which the term *kamāl* refers to the

soul has been explained, the notion of *kamāl* is not sufficiently unitary: when ap-

plied to the soul, it can refer to an accident as well as to a substance. Therefore, in Nafs, I, 3



on the one hand, the soul's need for a relation to (not a reception in) its body and, on the other hand, its independence of it in performing its own activity.

In Chapter 6 we provided the evaluation of the Nafs with respect to the psychological sections of the other Avicennian summae. The evaluation has been conducted on three main points emerging from the investigation conducted on the Nafs: (i) the epistemological status of psychology; (ii) the subject-matter of psychology; and (iii) the account of human intellection. With respect to the third point, all the summae outline the process of human intellection in the same way, that is, as a combination of abstraction and emanation. The noetic tension generated by this combination can be therefore considered as a *basso continuo*, present in the psychological section of all Avicenna's summae. By contrast, with respect to the epistemological status of psychology and its subject-matter, the Nafs seems to be a *unicum*. As for the epistemo-

logical status of psychology, in all the other summae psychology is placed at the end of natural philosophy as its pinnacle, with the notable exception of *K. al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt*, where a part of the psychological section is intermingled with the properly

metaphysical part of the summa. In the Nafs, by contrast, it precedes botany and zoology. As for the subject-matter of psychology, with the exclusion of *al-Maṣriqiyyūn*, the psychological section of all the other summae does not show the general approach detectable

stance of integration of Avicenna's account of human intellection, that is, the proper activity of the human, rational soul, within the theoretical framework outlined above. From the end of *Nafs, I*, onwards Avicenna shifts the focus of his investigation from the essence and the definition of the soul to its faculties as part of his plan to render psychology unitary: his philosophical psychology turns out to be a faculty psychology like Aristotle's. However, though providing psychology with a strong unity, focusing on the faculties of the soul unavoidably contributes to disclosing the peculiarities of the different instances of soul from which these faculties ensue and, more importantly, the distinctiveness of the human rational soul with respect to all the other instances of soul (the specific orientation of Avicenna's psychology). Avicenna's doctrine of human intellection is, therefore, a perfect litmus test for evaluating the amphibious status of the human rational soul and, consequently, the intermediate status of psychology between natural philosophy and metaphysics. For, the process through which human beings acquire universal, intellectual forms is intrinsically related to the ontological status of the soul. It involves two opposite movements: a movement downwards, i.e. the human soul's examination of the particulars acquired through the lower perceptive faculties, which operate through the body, and its consequent abstraction of intellectual forms from those particulars; and a movement upwards, i.e. the contact of the human soul with the Active Intellect above it and the consequent emanation of something from it. These two movements, far from being incompatible, seem to account perfectly for,

Soul represents the entire subject-matter of psychology. However, it is hard to encapsulate a global investigation of the soul within one single science, which is in turn subordinate to one single branch of theoretical philosophy, because soul is too broad: it encompasses the lowest, vegetative soul as well as the loftiest, celestial soul. Treating the soul without qualification can therefore cause a division within psychology.

Perfection, when applied to the soul, delimits the respect in which the soul can be successfully investigated within the auspices of one single science: the sublunary soul qua operational principle and cause of the activities observable in bodies, regardless of its being an instance of separable or inseparable perfection. Thus, the unification of psychology is grounded on the concept of perfection.

Intellection is the last psychic activity accounted for in Avicenna's Nafs and, at the same time, the outermost limit of a physical investigation of the soul. For, though being one of the activities of an instance of sublunary soul, by performing it the human rational soul lifts itself up to the celestial realm,



comes into contact with the tenth (and last) celestial intelligence, and "resembles the first principles of all existence" (I, 5, 50.11–12). Thus, within Avicenna's faculty psychology, the treatment of human intellection marks the integration of a divine spark with-

in the Nafs, either in structure or in content; rather, it exhibits right from the beginning a specific orientation towards the essence and the activity of the human rational soul. Therefore, the psychological section of the other summae

amounts to a noetics, primarily focused on the human rational soul, whereas the psychology of the Šifā' seems to be intended to provide the theoretical framework for the

study of sublunary life in its entirety, together with a specific focus on the human rational soul, a fact that explains the epistemological tension observable therein. In the introduction to the present study subject, definition, activity, i.e. the three concepts on which this research is based, are said to correspond to soul, perfection, intellection, i.e. the concepts on which Avicenna's psychology is grounded. However, these three concepts are not only the cornerstone of Avicenna's Nafs, but also contain in themselves the interpretative tools of this writing. For, soul, perfection, intellection stand for the three key moments of the Avicennian reflection on the soul in the Nafs, that is, division, unification, integration. Thus, in a manner similar to the exegetical practice of "explaining Homer by way of Homer" (Ὁμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν), Avicenna's own concepts can be used as exegetical tools to interpret his writing (it is an exegetical approach similar to the one Late Ancient commentators on Aristotle used, as we saw, for instance, in Philoponus' commentary on the De anima).

of a long-running debate on the science of the soul. There, on the one hand, Avicenna acknowledges the distinctiveness of the human rational soul, whereas, on the other hand, he constantly refers to the relation of all sublunary souls to their bodies. In doing this, he succeeds in unifying the account of the soul provided in the Nafs and avoiding the dissolution of psychology.

in natural science: the human rational soul qua self-subsistent substance which, on the one hand, needs a relation to (not a reception in) its body but, on the other hand, is capable of performing its own activity independently of it.

In conclusion, Avicenna's Nafs can be considered in all respects the masterful synthesis



بررسی تطبیقی ادراک ابن سینا و ابن هیثم

حسین معصومی همدانی

دو نفر از استادان ابن سینا را می‌شناسیم (شاید یکی که مهم نیست) ولی تعداد نسبتاً درخور توجهی از شاگردان او را می‌شناسیم که همین شاگردان سنت ابن سینایی را ادامه دادند و به شرایطی رساندند که در حال حاضر هم وجود دارد. اما استادان و شاگردان ابن هیثم را نمی‌شناسیم، صرفاً مخاطب برخی از رساله‌های او را می‌شناسیم که بعضی از رساله‌های او به درخواست چه کسانی نوشته شده است. به لحاظ کاری هم این دونفر با یکدیگر متفاوت بودند؛ ابن سینا با اینکه پزشک بوده ولی در وهله اول فیلسوف به شمار می‌آمده است. یعنی اگر به‌طور عوامانه بیان کنیم، بیشتر کتاب‌هایی که با آنها سروکار داشته آثار ارسطو و شارحان ارسطو و فارابی بوده و بیشتر به جنگ فلاسفه زمان خود مانند فلاسفه بغداد می‌رفته است. ابن هیثم در وهله اول ریاضی‌دان بوده و بیشتر آثار اقلیدس و ارشمیدس و بطلمیوس و آرکولونیوس را مطالعه می‌کرده است، همچنین آثار ریاضی‌دانانی که قبل از او در عالم اسلام زندگی می‌کرده‌اند. ابن هیثم تقریباً به تمام علوم ریاضی زمان خود با یکی دو استثنا پرداخته: حساب، هندسه، علم اثقال، نجوم. ولی عمده شهرت او به دلیل کارهای او در علم مناظر یا اپتیک یا نورشناسی بوده که در آن زمان این علم را یکی از علوم ریاضی محسوب می‌کرده‌اند. با این حال نه

سلام عرض می‌کنم به دوستان عزیزی که اینجا هستند و کسانی که به طور مجازی صحبت من را می‌شنوند و از برگزارکنندگان این نشست تشکر می‌کنم که به بنده فرصت صحبت در اینجا را دادند. طبعاً چون من آخرین سخنران هستم محدودیت زمان هم ندارم و می‌توانم هرچقدر که می‌خواهم صحبت کنم ولی متأسفانه نمی‌توانم از این فرصت طلایی استفاده کنم.

قصد من یک مقایسه اجمالی بین نظر ابن سینا و نظر ابن هیثم درباره ادراک و بخصوص ادراک حسی است. اشکال قضیه این است که این مقایسه یک بررسی تطبیقی است و من اصولاً به بررسی تطبیقی اعتقادی ندارم و دلیل آن واضح است؛ چون هر دو بالاخره یک نقاط مشترک و نقاط افتراقی دارند، و مشکل عملی این است که معمولاً انسان در بررسی‌های تطبیقی فریب شباهت‌های ظاهری را می‌خورد و ممکن است از اختلاف‌های عمیق غافل شود و یا فریب اختلافات ظاهری را بخورد و از شباهت‌های عمیق غافل شود. به هر حال کار تطبیقی کار خیلی دشواری است و من واقعاً فکر نمی‌کنم که صلاحیت انجام آن را داشته باشم و علت انجام این کار این است که در زمان انجامش با خود فکر کردم شاید برای درک صحبت‌های ابن هیثم بهتر باشد یک ارجاع بیرونی و مرجع دیگری از یک الگوی دیگر داشته باشیم.

ابن سینا و ابن هیثم تقریباً با هم معاصرند. ابن سینا بین سال‌های ۳۷۰ و ۴۲۸ زندگی می‌کرده است و زمان زندگی ابن هیثم به این دقت معلوم نیست ولی به هر حال حدود سال‌های ۳۵۰ تا نزدیکی‌های ۴۵۰ هجری بوده است. محیط زندگی آنها بسیار باهم متفاوت بوده و چنانچه می‌دانید قسمت بیشتر عمر ابن سینا در قسمت‌های شرقی و مرکزی ایران تاریخی گذشته است. ابن هیثم متولد بصره بوده و بیشتر عمر فعال خود را ظاهراً در قاهره گذرانده است (به کلی در آن سمت دنیا). یک یا

ابن هیثم به کلی به مسائل فلسفی بی‌اعتنا بود، و نه ابن سینا به علوم ریاضی بی‌توجه بود. آثار دایره المعارف گونه ابن سینا، یعنی شفا، نجات و دانشنامه، علوم ریاضی را هم دربردارند و ابن سینا معمولاً در تدوین این فصول، از آثار ریاضی‌دانان معروف یونانی مثل اقلیدس، بطلمیوس و نیکوماخوس و... استفاده کرده است. اما فصول ریاضی این آثار از مطالب تازه خالی نیست و این مطالب نشان دهنده این است

که علاقه ابن سینا به ریاضیات و به علوم ریاضی حتی از یک انسان متفکر و یا کسی که به اصطلاح برای کامل شدن دایره المعارف خود به این مطالب پرداخته خیلی بیشتر بوده است. ابن هیثم اما نه اثر فلسفی جداگانه‌ای دارد و نه یک نظام فلسفی ساخته است. با این حال آثار ابن هیثم سرشار از ایده‌ها و نکته‌های ریاضی است. عمده این ایده‌ها و نکته‌ها مربوط به فلسفه ریاضی و فلسفه ریاضیات است. ولی استثنائاً در یک جا هم به یک فلسفه طبیعی یعنی بخش‌هایی از مسائل مربوط به نفس به سبک خود پرداخته است.

موضوع اصلی صحبت من ابن هیثم است و بحث‌هایی که با ابن سینا اختلاف دارد. ولی چون ابن سینا در این زمینه نسبت به ابن هیثم شناخته شده‌تر است، قبل از ورود به بحث ابن هیثم من خلاصه‌ای از کلیات نظر ابن سینا در مورد ادراک را یادآوری می‌کنم.

ابن سینا در آثار مختلف خود بخصوص در کتاب نفس شفا سعی می‌کند نشان دهد که چگونه به میانجی‌گری چیزهایی که به آن قوای نفس می‌گویند از حس به ادراک می‌رسیم و یا از احساس به ادراک می‌رسیم، و این کار به این صورت انجام می‌گیرد که هریک از آن قوای درونی ما (قوای باطنی) به محتوای آن چیزی که حواس ما فراهم می‌کنند چیزی اضافه می‌کنند یا تغییری در آن می‌دهند و یا به طریقی روی آن عملیاتی انجام می‌دهند به طوری که چیزی که ما در آخر ادراک می‌کنیم دیگر رونوشتی از آن شیئی نیست که احساسات ما حس کرده‌اند ولی با این حال با آن شیئی خارجی سازگاری دارد.

ابن سینا در تعلیقات می‌گوید: نفس صورت‌های محسوس را از راه حواس و صورت‌های معقول را به میانجی‌گری صورت‌های محسوس ادراک می‌کند. زیرا معقول بودن این صورت‌ها از محسوس بودن آنها به دست می‌آید. بنابراین اگر درجهایی از این بحث من صحبت از ادراک حسی می‌کنم باید آن را به معنای وسیعی از مسئله در نظر بگیریم؛ ادراک حسی یعنی احساس، یعنی حس. ببینیم چگونه این جریان رخ می‌دهد. (من همه مراحل را شرح نمی‌دهم و تا جایی که لازم است پیش رفته و در میانه راه متوقف می‌شوم).

طبعاً این فرایند با حس شروع می‌شود. اگر این حس را معادل اندام حسی در نظر بگیریم - عضوی که حس می‌کند - کار اندام حسی چیزی جز احساس

چیزها و کنش پذیری از آنها نیست. اندام حسی صرفاً چیزها را حس می‌کند و از آنها متأثر می‌شود و به این اعتبار چیزی به نام ادراک حسی وجود ندارد. ابن سینا در تعلیقات به تصریح می‌گوید که ادراک کار نفس است حس ادراک نمی‌کند مگر اینکه ادراک را به معنی واقعاً متافوریک به کار برد. هر اندام حسی به نظر ابن سینا، که در واقع ریشه در نظر ارسطو دارد، از یکی از محسوسات متأثر می‌شود یا به عبارتی دیگر هر اندام حسی یک محسوس ویژه دارد. محسوس ویژه گوش، صدا است (شنوایی). محسوس ویژه بویایی، بو می‌باشد. محسوس ویژه بینایی هم رنگ است. البته یک موجود مزاحمی برای این نظریه وجود داشت که آن حس لامسه بود که چندین کیفیت مختلف که به مقولات مختلفی تعلق دارند را درک می‌کرد. مثل تری و خشکی، سردی و گرمی، زبری و نرمی و به همین دلیل از همان قدیم عده‌ای معتقد بودند که لامسه در واقع یک حس نیست، بلکه مجموعه‌ای از حواس است که در یک عضو مثلاً در پوست بدن جمع شده است. این کیفیت محسوس در اشیا به صورت آمیخته وجود دارد و گاهی احساس برخی از آنها مشروط به وجود برخی دیگر است. ابن سینا در کتاب نفس شفا به این معنی تصریح می‌کند و می‌گوید اشکال فقط در صورتی ادراک می‌شوند که رنگ‌ها یا مزه‌ها و یا بوها یا کیفیات دیگری وجود داشته باشند و هیچ‌گاه به صورت مجرد احساس نمی‌شوند. اما کار حس این است که از بین کلاف سردرگم کیفیات یکی را انتخاب می‌کند و آن را درک می‌کند. چیزی که ما می‌بینیم رنگ و اندازه و بو و طعم دارد ولی به طور مثال حس بینایی فقط رنگ را درک می‌کند. این داده‌های حسی که حواس مختلف فراهم می‌آورند نخستین قسمت از آن به ساز و کار درونی ما می‌رسد که حس مشترک نام دارد. به اعتباری می‌توان گفت که حس مشترک عکس کار حواس را انجام می‌دهد؛ یعنی حواس محسوسات مختلف را از هم جدا می‌کنند ولی حس مشترک دوباره اینها را با هم ترکیب می‌کند و سعی می‌کند از اینها کل منسجمی بسازد. اما اشکال حس مشترک این است که فقط دریافت‌دارنده است. یعنی از حواس می‌گیرد و طبق قاعده‌ای که ظاهراً وجود داشته و برای آنها مهم بوده یک چیز نمی‌تواند هم دریافت‌دارنده و هم نگه‌دارنده باشد. بنابراین باید حس دیگری باشد که اینها را نگه دارد که به آن حس خیال یا خیال می‌گفتند. درواقع خیال، بایگانی حس مشترک بود؛ ابن سینا به آن خزانه حس

مشترک می‌گفت. چیزی که در خیال هست می‌تواند در غیاب شیء خارجی جای آن را بگیرد و مفهومی که ما برای خیال بکار می‌بریم با این قوه هم‌خوانی ندارد بلکه با قوه دیگری به نام متخیله سازگار است. و به همین دلیل مثلاً یک محقق مراکشی فرانسوی، خیال را به خیال دریافت‌دارنده، و متخیله را به خیال ترکیب‌گر ترجمه کرده است چون هردو را باید به ایمجیناسیون (imagination) تبدیل می‌کرد.

این خیال ترکیب‌گر و قوه دیگری که اسم آن واهمه است با دو قوه‌ای که قبلاً گفته شد حس مشترک و خیال، فرق دارند و آن این است که کار حس مشترک و خیال بر داده‌های حسی و بر روی محسوسات است. در حالی که به نظر ابن‌سینا کار واهمه و متخیله بر روی معانی است (چیزی انتزاعی‌تر). ولی در واقع آن معانی در محسوسات وجود دارد یعنی آن معانی هم به طریقی که معلوم نیست، منتقل شده‌اند. این دو قوه هم بنابراین میان داده‌های حسی ارتباط ایجاد می‌کنند ولی ارتباط آنها بیشتر بین معانی است که با این داده‌ها همراه هستند.

طبعاً نه زمان کافی و نه سواد لازم از سمت من برای توضیح این قوا وجود ندارد ولی ویژگی‌های مهم این نظریه را توضیح می‌دهم تا امکان مقایسه با نظریه ابن‌هیثم فراهم شود.

ویژگی اول این است که در نظریه ابن‌سینا حس یا احساس ذاتاً ناپایدار و پراکنده و ناپیوسته است. ولی چیزی که این پایداری و پیوستگی را فراهم می‌کند آن دو قوه باطنی حس مشترک و خیال است. از این نظر آنچه حواس به دست می‌دهند شبیه داده‌های حسی یا (sense data) در سنت امپریسیزم است. نکته دوم این است که احساس به معنی عملی که اندام حسی انجام می‌دهد با هیچ نوع حکمی همراه نیست، به هر حال ادراک به معنای متعارف نیست. ابن‌سینا درجایی گفته است که موضوع حس یعنی آن چیزی که حس منتقل می‌کند، نه واحد است و نه کثیر، و حکم کردن وظیفه قوای دیگر نفس است. و شاید به همین دلیل نمی‌توان گفت که ابن‌سینا به چیزی به نام ادراک حسی معتقد است. ویژگی سوم این نظریه این است که به طریقی در حد آگاهی آن زمان به فیزیولوژی مغز توجه دارد. یعنی هر یک از این قوا مکان معینی در مغز دارند: یکی در قسمت جلو و دیگری در قسمت میانی مغز و یکی هم در قسمت پس مغز. جالب است امروزه کشف مدولاریت (Modularity)

مغز را به عنوان یکی از نوآوری‌های ابن‌سینا به او نسبت می‌دهند. اما نکته مهم‌تر این است که به نظر ابن‌سینا کار حواس دریافت صورت محسوسات است ولی درباره امور محسوس، این صورت (صورت منطبع) - که صورت یک امر مادی نیست - گاهی با لواحق ماده همراه است (به تفصیل شرح می‌دهد) و کار دیگر قوای نفس (قوای عالی‌تر) این است که این صورت مادی و دریافتی را از این لواحق مادی پیراسته کند.

ابن‌هیثم هیچ اثر مستقلاً درباره نفس و ادراک ندارد و هرچه که در این زمینه گفته است در مقاله دوم کتاب «المنظر» که مهم‌ترین کتاب نورشناختی او و در واقع یکی از مهم‌ترین کتاب‌های تاریخ نورشناختی است، آمده است. در مقاله سوم این کتاب در مورد خطاهای بینایی صحبت می‌کند و برای توضیح خطاهای بینایی، نیاز است در مورد بینایی نیز توضیحات زیادی داده شود، اینکه به منظور رفع خطای باصره چه باید کرد، و برای توضیح این مسأله در مقاله دوم کتاب «المنظر» نظریه بسیار بدیعی را به تفصیل در مورد کارکرد چشم و چیزهایی که چشم درک می‌کند (لغت دیگری به جز بصر به کار نمی‌برد) بیان می‌کند.

این نظریه ابن‌هیثم البته شباهت‌هایی با نظریه‌های بعضی فلاسفه مشا دارد. شباهت‌هایی با بخشی از کتاب مناظر یا اپتیک بطلمیوس دارد؛ ولی نه می‌شود گفت که این نظر تکرار یا صورت پرورش‌یافته نظر بطلمیوس است و نه می‌شود گفت که کپی برداری از نظر فلاسفه یا به گونه‌ای تصرف در نظر آنها است.

اولین اختلاف بین نظر ابن‌هیثم و دیگران این است که از نظر فلاسفه و حتی از نظر علمای مناظر مثل بطلمیوس، متعلق واقعی یا اصلی حس بینایی رنگ بود ولی ابن‌هیثم در مقاله دوم کتاب «المنظر» بیست و دو کیفیت برای حس بینایی ذکر می‌کند و به آنها بیست و دو معنی (معانی) می‌گوید. توجه داشته باشید ابن‌سینا هم لغت معنی را بکار می‌برد ولی معنی در برابر محسوس است. در حالی که اینجا معنی در برابر چیزی نیست. البته در ترجمه لاتین کتاب این معنی به (intension) به معنی عنایت داشتن ترجمه شده و این ترجمه در سیر فلسفی قرون وسطی تأثیر زیادی داشته است. بطلمیوس پنج چیز را به عنوان متعلقات حس بینایی ذکر می‌کند: جسم یا حجم، اندازه، رنگ، شکل، وضع، مقوله حرکت یا سکون. از بین اینها اندازه و شکل و حرکت و سکون

جزو مقولاتی هستند که ارسطو به آنها محسوسات مشترک می‌گوید و ابن‌سینا هم در نفس شفا می‌گوید: «تصور نکنید که کار حس مشترک درک محسوسات مشترک است. محسوسات مشترک محسوساتی هستند که برای درک آنها به همکاری دو حس یا بیشتر نیاز است». اما وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم سیاههٔ ابن‌هیثم خیلی طولانی‌تر است و یک فهرست عجیب و غریبی است مثل همان دایره‌المعارف چینی که بورخس به آن اشاره می‌کند و فوکو در طبقه بندی حیوانات بیان می‌کند و بی شباهت به آن نیست؛ یعنی عناصر بسیار ناهمگونی در این به اصطلاح مبصراتی که ابن‌هیثم می‌شمارد دیده می‌شود. اولین چیزی که ابن‌هیثم در مورد آن صحبت می‌کند نور است که در هیچ یک از موارد قبلی جزو مبصرات نیست. به نور-رنگ-فاصله-وضع-حجم-شکل-صورت-اندازه-جدایی-اتصال-عدد-حرکت-سکون-سختی-نرمی-شفافیت-کدوری-سایه-تاریکی-زیبایی و زشتی معانی می‌گوید. و در انتهای این لیست یک دسته از مبصرات هستند که عبارت‌اند از شباهت و تفاوت در هر یک از این معانی، و نیز در صورت‌هایی که از ترکیب این معانی حاصل می‌شوند، و خود این شباهت و تفاوت هم موضوع ادراک بصری است یعنی چیزی که چشم می‌بیند. دسته دیگری از کیفیات هستند که فرع این بیست و دو دسته هستند. ارسطو و همه فلاسفه بعد از او مثل ابن‌سینا بعضی از کیفیات موجود در لیست، مانند سختی و نرمی را جزو متعلقات حس لامسه می‌دانند. هیچ انسان عاقلی بعضی از آنها را، مانند زیبایی و زشتی، متعلق به هیچ حسی نمی‌داند. اینکه شباهت یا اختلاف، خودش متعلق حس باشد، حکم کردن به شباهت یا اختلاف دو چیز، قاعدتاً نباید کار حس باشد. در جای دیگری باید مقام مسئولی باشد تا بتواند بگوید این دو چیز به هم شبیه‌اند. ولی ابن‌هیثم می‌گوید که اینها جزء کارهای باصره است.

بویژه دربارهٔ صورت در بحث رؤیت می‌گوید که رؤیت یا ایصار نتیجهٔ آن است که پرتوهای نوری که از سطح خارجی جسم گسیل می‌شوند با خود، صورت جسم را می‌آورند و به چشم می‌رسانند و این صورت به سطح خارجی قسمتی از چشم می‌رسد و ترتیب این چیزی که به چشم می‌رسد با ترتیب آن عناصری که این نورها را به سطح خارجی چشم گسیل می‌کند، یکی است. و به این ترتیب می‌شود گفت که تصویری که از سطح خارجی جسم تشکیل می‌شود حداقل از لحاظ ترتیب اجزای آن مثل همان چیزی است که از سطح خارجی جسم در عالم خارج وجود دارد. این صورت‌ها طبقات چشم را می‌پیمایند تا به قسمتی می‌رسند به نام مقعر عصب مشترک؛ در اینجا نخستین مرحلهٔ ادراک صورت می‌گیرد. اما جالب است که ابن‌هیثم تصحیح می‌کند این صورت‌هایی که از سر انسان به انتهای عصب مشترک و یا به مقعر عصب مشترک می‌رسند، فقط صورت‌های نور و رنگ می‌باشند. یعنی چیزی که ما می‌بینیم فقط نور و رنگ است. بقیه آن بیست تا را باید از اینها استخراج کنیم. همان‌طور که ابن‌سینا می‌گفت ما از محسوسات معانی را استخراج می‌کنیم، مراتب میانی نفس و قوای میانی نفس آن معقولات را از این محسوسات به طریقی بیرون می‌کشند، اینها هم باید این کار را بکنند. ادراک این دو یعنی نور و رنگ از طریق حس ناب یا حس محض صورت می‌گیرد (بمجرد الحس). اما سه کیفیت دیگر، عملیاتی وارد آن‌ها می‌شود که گاهی ابن‌هیثم به آنها قوا می‌گوید (غالباً قوا می‌گوید). ولی دربارهٔ ماهیت این قوا چیزی نمی‌گوید و صرفاً کار آنها را بیان می‌کند. یعنی قوا فقط به اعتبار کارکرد (function) خود اهمیت دارند و آن قوا عبارت‌اند از: یکی قیاس و تمییز که خیلی روشن نیست که اینها دو چیز یا یک چیز هستند، و یکی دیگر معرفه یا معرفت که من به آن بازشناسی می‌گویم نه شناسایی.

حالا ببینیم منظور ابن‌هیثم از این صحبت‌ها چیست؟ درست است که ابن‌هیثم می‌گوید متعلق حس، نور و رنگ است و مجرد حس (بمجرد الحس) آن حس ناب یا حس محض یا حس خالص، فقط نور و رنگ را درک می‌کند، ولی وقتی که به توضیحات او دربارهٔ آنچه که حس محض دریافت می‌کند نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که شباهتی به نور و رنگ ندارد. ابن‌هیثم می‌گوید چیزی که حس محض دریافت می‌کند نه این نور است نه آن نور است، نه این رنگ است نه آن رنگ است.

به هر حال نتیجه‌ای که می‌شود گرفت از این قرار است که مفهوم حس و به خصوص حس بینایی در نزد ابن‌هیثم دایره‌ای وسیع‌تر نسبت به آنچه که دیگران می‌دیده‌اند و اعتقاد داشته‌اند، دارد. این وسعت دایرهٔ مفهوم حس، با آن چیزی که حس به معنای متعارف کلمه است یا به معنای واقعی کلمه است، همراه است؛ یعنی آن عملی که از عضو و اندام حسی سر می‌زند و نقش آن دائم ضعیف می‌شود. ابن‌هیثم نیز مانند ابن‌سینا در مورد همهٔ محسوسات این صحبت را می‌کند،

پرتوها چون هریک نه از یک نقطه هندسی -

چون چنین چیزی را ابن هیثم قبول ندارد -

بلکه از یک منطقه بسیار کوچکی از سطح

خارجی جسم می آید. در واقع سطح

خارجی یک جسم مجموعه ای از

صورت های مختلف دارد و این چیزی

که چشم درک می کند درواقع

مجموعه ای از صورت هاست، و

اولین چیزی که از این مجموعه درک

می کند کنتراست بین اجزای مختلف

است. این است که ابن هیثم با آن

بیان عجیب و غریب نور به عنوان نور و

رنگ به عنوان رنگ از آن صحبت می کند.



تا اینجا در واقع بخش حس یا ادراک

حسی تمام می شود، اگرچه ابن هیثم چنین تقسیمی

نمی کند که از اینجا به بعد حس کنار می رود و همه جا

صحبت از این است که چشم این کارها را می کند. از

اینجا به بعد در واقع نقش آن قوای دیگر شروع می شود و

آن قوای دیگر چنانچه گفتم تمییز، قیاس یا حتی می شود

گفت تمییز و قیاس با هم هستند و دیگری معرفت یا

بازشناسی است. ولی این سه قوه ای که از آنها صحبت

شده گاهی قوه نیستند درواقع یک عمل هستند. یعنی

قوه فقط با کارکرد خود معرفی می شود نه اینکه مثل

قوای ابن سینایی یک بخش خاصی در مغز داشته باشند

و کاری انجام دهند. برخلاف نظر فلاسفه که معمولاً به

اعتقاد آنها یک قوه یک کار را باید انجام دهد گاهی یک

قوه چندین کار را انجام می دهد. همین صحبت را در مورد

قیاس می شود گفت. لغت قیاس در المناظر ابن هیثم

چندین معنی دارد. مثلاً به معنی مقایسه معمولی است،

یا به معنی قیاس منطقی است (syllogism) و گاهی هم

حتی به معنای تمییز به کار می برد که خود به عنوان

قوة دیگری از آن نام می برد. از بین این قوا آن چه که

نام گذاری و کاربرد آن ابهام کمتری دارد، همین معرفت

یا بازشناسی است. معرفت یا بازشناسی به این معنی

است که وقتی ما چیزی را می بینیم بگوییم این همانی

است که دیروز دیدیم یا این همان انسان است؛ یعنی

یا به عنوان فرد بشناسیم - فردی که قبلاً دیده ایم - یا به

عنوان عضوی از یک نوع یا جنس یا یک گروه بزرگ تر.

منظور از این توضیحات بیان نظر ابن هیثم درباره

فرآیندی است که در هنگام دیدن ما اتفاق می افتد.

بلکه «رنگ بما هو رنگ» است و «نور بما هو نور».

یعنی فقط نور و رنگ را بدون هیچ نوع تعیین خاصی

درک می کند. فهم این مسئله واقعاً سخت است ولی

فکر نمی کنم قصد مهمل گویی را داشته باشد. مثلاً در

مورد رنگ می گوید که چیزی که چشم از رنگ (نقل

قول می کنم) در آغاز وقوع آن در چشم درک می کند

تلوّن است. اما تلوّن نوعی تاریکی است یا در صورتی

که رنگ ضعیف باشد شبیه سایه است. اگر شئی ای

که دیده می شود رنگ های مختلفی داشته باشد اولین

چیزی که چشم از صورت آن درک می کند نوعی تاریکی

است که اجزای آن مثل سایه هایی که از لحاظ شدت و

ضعف با هم فرق داشته باشند، از لحاظ شدت و ضعف

با هم فرق دارند. به طور خلاصه ابن هیثم می گوید

که چشم در درجه اول کنتراست را درک می کند بدون آن

که به محتوای این کنتراست توجه داشته باشد. یعنی

تفاوت را درک می کند و شاید به همین دلیل است که در

لیست خود، ادراک تفاوت و شباهت را جزو مقولاتی آورده

که حس باصره درک می کند. تقریباً با توضیحاتی که

ابن هیثم می دهد ادراک رنگ، تابع ادراک نور می شود

اگر چه از لحاظ نظری یا از لحاظ پدیدارشناختی، رنگ

همچنان از نظر ابن هیثم یک کیفیتی مستقل از نور است.

به نظر ابن هیثم مرحله ای که به آن ادراک حسی به

معنای واقعی می شود گفت، یعنی آن جایی که فقط

حس دخالت دارد و چیز دیگری دخالت ندارد، حس

بینایی صورت رنگ بما هو رنگ و صورت نور بما هو نور را

درک می کند. توضیحی در مورد صورت در آثار ابن هیثم

باید داده شود که مقاله های زیادی (نه خیلی زیاد ولی

چند مقاله در این باره داریم) نوشته شده درباره اینکه

مراد ابن هیثم از صورت چیست. ولی نکته ای که به نظر

من مهم است و تقریباً به آن توجه نشده و به همین دلیل

غالباً این را مکرراً گفته اند که ابن هیثم ارسطویی بوده یا

صحبت های فلاسفه را تکرار می کرده، این است که یک

تفاوت مهمی بین این مفهوم صورت با مفهوم صورت

از نظر ابن هیثم و صورت از لحاظ فلاسفه یا در کاربرد

فلسفی خود دارد. وقتی فلاسفه از صورت چیزی صحبت

می کنند از چیزی می گویند که به کل جسم تعلق دارد

یعنی صورت برای همه یک جسم است؛ برای همه یک

دسته از موجودات است. در حالی که ابن هیثم خیلی

کمتر کلمه صورت را به معنی مفرد به کار می برد. بلکه

همیشه می گوید که پرتوها با خود صورت های رنگ

و نوری که در جسم وجود دارد را منتقل می کنند و این

اگرچه همه این کارها را چشم انجام می‌دهد ولی پیداست که در این میان خیلی از کارها را ذهن یا مغز باید بکند. ولی زیاد به این قضیه توجه نشده است. وقتی ما به چیزی نگاه می‌کنیم و می‌بینیم، چشم آن صورت‌های نور و رنگ‌هایی را که در آن هستند به وساطت پرتوهای نور که از آن جسم گسیل می‌شوند دریافت می‌کند. این صورت‌ها طبق همان صحبت‌های قبلی به عصب مشترک ارسال می‌شود و در آنجا اولین ادراک اتفاق می‌افتد و می‌شود گفت ادراک حسی است یا هرچه که هست که به آن بمجرد الحس می‌گویند؛ با حس تنها صورت می‌گیرد. سپس کار به دست قوه ممیزه می‌افتد. قوه ممیزه باید از این دو چیزی که دریافت کرده یعنی صورت‌های نور و رنگ، همه اطلاعاتی را که این صورت‌ها در مورد بیست کیفیت دیگر دارند استخراج کند. دلیل هم این است که همانطور که قبلاً ابن‌سینا گفت هیچ جسمی نیست که فقط شامل یک کیفیت باشد. این کیفیت‌ها همزمان با هم موجودند و گاهی شرط دیدن یکی بودن دیگری است. شما نمی‌توانید اندازه جسم بی رنگ را اگرچه اندازه معینی داشته باشد، اندازه‌اش را ببینید. باید رنگ داشته باشد.

ابن‌هشتم می‌گوید هریک از صورت‌هایی که در جسم جای دارند برتافته‌ای یا کمپلکسی از بسیاری معانی خاص است و قوه ممیزه باید این معانی را در واقع از هم جدا نماید. به صورتی که هریک از اینها جدا از آن دیگران درواقع نمایان شود. برای انجام این کار دو عمل انجام می‌دهد: یکی اینکه معانی را که از راه کیفیت داده شده (اینجا هم معانی بکار می‌برد) استقراء می‌کند. معنی لغت استقراء در کاربرد ابن‌هشتم، دقیقاً نزدیک به معنی لغوی کلمه استقراء است و نه به معنای یک نوع استدلال استقرایی، بدین معنی که سطح خارجی جسم یا آن چیزهایی که از سطح خارجی در چشم افتاده را از هر جهت و ارسی می‌کند تا هیچ چیزی از نظرش دور نماند؛ درواقع استقصاء می‌کند و نه استقراء به معنی رایج. بعد به عمل دیگری می‌رسیم که ابن‌هشتم آن را قیاس می‌نامد. این قیاس چند معنی دارد ولی در اینجا به معنی یکی از قوا، و در واقع قیاس یک مرحله‌ای از قوه ممیزه است. گرچه به آن قوه، قیاس می‌گویند بدین ترتیب که معانی را از هم تفکیک می‌کند، باهم مقایسه می‌کند و از هم تمییز می‌دهد. اما تا وقتی که شما با ادراک یک شیء سروکار دارید تمام اطلاعاتی

که از این طریق به دست می‌آورید از یک شیء بدست می‌آید و چشم - ابن‌هشتم به چشم اشاره می‌کند ولی ذهن ما به طرف ذهن یا مغز می‌رود - هیچ مرجعی جز چیزی که همین الان ادراک کرده ندارد. بنابراین تمام احکامی که صادر می‌کند به یک شیء واحد مربوط می‌شود. در این مرحله تمییز ناب - ابن‌هشتم به این مرحله تمییز ناب می‌گوید: بمجرد التمییز، یعنی تمییز بدون همکاری قوای دیگر - نه می‌تواند شیء را بازشناسی بکند و نه می‌تواند این را در طبقه‌ای که به آن تعلق دارد مشخص کند، چون مرجع دیگری ندارد. فقط فرض کنید چشم خود را باز می‌کند و چیزی می‌بیند و این مقایسه‌ای که در این معنی می‌کند، مقایسه بین درجات مختلف یک معنی یا کیفیت از میان آن بیست و دو کیفیت که در این معنی وجود دارد، است. تا با این استقراء درواقع فهرست‌های ذهنی بلند بالایی از این کیفیات یا معانی و ارتباط‌هایی که میان آنها برقرار است، فراهم می‌کند. این فهرست‌ها که در نتیجه استقرای اشیا دیده شده است، فراموش نمی‌شوند بلکه یک جایی ضبط می‌شوند. ابن‌هشتم توضیح نمی‌دهد کجا و چگونه ضبط می‌شوند. با ادراک و با دیدن هرچیز جدیدی نه فقط قوه قیاس و ممیزه یک ارتباطاتی از لحاظ تشابه و اختلاف بین اجزا و آن چیزی که می‌بینیم ایجاد می‌کنند، بلکه ارتباطاتی هم بین آنچه که الان می‌بینیم و آن چیزی که پیش از این دیده‌ایم ایجاد می‌کنند. به این معنی که اینجا مقداری اطلاعات جدید داریم و یک ذخیره‌ای از اطلاعات قبلی داریم. درواقع در یک فرایند بسیار سریع ذهنی - به گفته ابن‌هشتم چشم - این اطلاعات جدید با اطلاعات موجود قبلی مقایسه می‌شوند و از این مقایسه است که ما درمی‌یابیم که این الف همان ب است یا این الف یک گوسفند است. این چیزی که الان می‌بینیم یک گوسفند است. اطلاعاتی از این گوسفند خاص می‌گیریم و اطلاعاتی هم از قبل داریم و این همان مرحله معرفت یا بازشناسی است؛ یعنی تشخیص می‌دهیم که چیز معینی است یا چیزی متعلق به گروه معینی از اشیا است.

اما نکته بسیار جالب به نظر من این است که این اطلاعات ذخیره شده با هربار دیدن اجسام بسیار زیاد هستند که به نظر ابن‌هشتم بازشناسی به کمک همه این اطلاعات انجام نمی‌شود، بلکه به کمک یک تعداد محدودی از این اطلاعات که به آنها امارات یا نشانه‌ها



وقتی ماه در افق است شما اماراتی دارید. مثلاً شما اندازه واقعی ساختمان را کنار ماه می‌دانید و خود بخود در ذهن شما این اندازه واقعی بر اندازه واقعی ماه هم تاثیر می‌گذارد. برای اینکه ماه وقتی در وسط آسمان است چیزی در فاصله بین ما و ماه نیست.

اگر دستگاه توضیح المسائل انسان کار کند، یا دستگاه توجیه المسائل، می‌تواند توجیهاتی برای آن پیدا کند که من پیدا کردم. می‌شود گفت نظریه ادراک با همه آشفتگی که دارد به خصوص به لحاظ ترمینولوژیکی، به صورت مهندسی معکوس شاید ساخته شده است. ابن هیثم برای بیان خطاهای ادراک این توضیحات را می‌دهد. مثلاً به این مسئله تاکید می‌کند که ما هیچ ایده یا معنی مستقلی را به تنهایی درک نمی‌کنیم. و در فصل بعد اشاره می‌کند که خطای ما در اندازه‌گیری و یا حدس زدن یا برآورد فاصله در صورتی که نور ضعیف باشد با زمانی که نور قوی باشد، متفاوت است. یعنی ادراک ما از فاصله بستگی به میزان نور موجود در محیط دارد. شاید به همین دلیل وارد بحث شده که تقریباً با هیچ نظریه دیگری عیناً یکی نیست، و ممکن است بخشی از آن نظریه‌ها باشد (شباهت‌هایی داشته باشد). مهم‌تر این است که این قوا جای معینی ندارند بیشتر فقط کارکرد (function) معلومی دارند. گاهی هم به آنها قوه گفته نمی‌شود تا مثلاً فقط کارکرد (function) ذکر شود.

شاید علت اینکه من سراغ این موضوع رفتم این است که من سالها است در حال مبارزه بسیار شدیدی هستم برای اثبات اینکه حداقل در عالم اسلام همچنان که در یونان قدیم و در دوران قرون وسطی همه فیلسوف به معنای متعارف کلمه نبودند، به معنای حرفه‌ای کلمه نبودند، و در نزد کسانی که به معنای حرفه‌ای کلمه فیلسوف نبودند، گاهی اندیشه‌های فلسفی خیلی جالبی یافت می‌شود که به اقتضای کار خود ایجاد کرده‌اند. من نمی‌توانم اینجا وارد بحث شوم ولی مطالبی که در فلسفه ریاضی ابن هیثم مطرح می‌شود به یک معنی فلسفه ریاضی دان است، ریاضی دانی که کاری را می‌کند و حس می‌کند باید مفاهیمی را روشن کند نه اینکه یک فیلسوف حرفه‌ای باشد که از بیرون به ریاضیات می‌نگرد.

می‌گوید، انجام می‌گیرد. ما وقتی چیزی را می‌بینیم به نظر می‌رسد ذهن چیزهایی را از خصوصیات جسم برجسته می‌کند و آن خصوصیات برجسته را با آنچه که قبلاً دارد، مقایسه می‌کند و از آنجا می‌فهمد که این مثلاً حسن است یا موجودی که مقابل من است گوسفند است. یک چیزهای معینی را به صورت نشانه‌ها برجسته می‌کند. این نشانه‌ها هم چیزهای ثابتی نیستند تغییر می‌کنند و موضوع آموختن هستند یعنی با آموزش عوض می‌شوند. به همین دلیل ابن هیثم از این نظر تقریباً به هیچ مفهوم ذهنی در ذهن معتقد نیست. به طور مثال یکی از کیفیات مورد نظر ابن هیثم فاصله بود. ما چگونه فاصله را ادراک می‌کنیم؟ که در این مورد بطلمیوس و بقیه نظراتی داده بودند که من وارد بحث آنها نمی‌شوم. ابن هیثم می‌گوید ما زمان به دنیا آمدن نیم ذرع‌هایی - دست و پا - همراه داریم. و به کمک آنها فاصله‌ها را تخمین می‌زنیم. وقتی یک قدم برمی‌داریم می‌گوییم فاصله به اندازه یک قدم است - از لحاظ زبانی هم درست است - در خیلی از زبان‌ها واحدهای فاصله از اندام‌های بشر مانند فوت و ذراع و پی گرفته شده است.

ما می‌توانیم فاصله‌های معینی را تقریباً از این طریق اندازه بگیریم یا تخمین بزنیم. ولی فاصله‌ها وقتی دورتر می‌شوند احتمال خطا خیلی بیشتر می‌شود، و اینجاست که امارات به ما کمک می‌کنند. اگر من از اینجا به ساختمانی نگاه بکنم، اگر بین من و ساختمان درختی باشد که من فاصله دقیق خود را با درخت بدانم، فاصله خود را با ساختمان بهتر تخمین می‌زنم تا وقتی که درخت نباشد، و این همان عملی است که امارات و نشانه‌ها انجام می‌دهند. نشانه‌ها کمک می‌کنند محاسبه ذهنی انجام شود و ما اطلاعات جدیدی به کمک معدودی از این اطلاعاتی که داریم، بدست بیاوریم. یکی از توفیقات ابن هیثم این است که با این ادراک فاصله، معمایی که از قدیم به نام «خطای بصری ماه» وجود داشته را حل می‌کند. وقتی ماه در افق است خیلی بزرگ به نظر می‌رسد وقتی به وسط آسمان می‌رسد خیلی کوچک می‌شود در حالی که از قدیم با محاسبات منجمان ثابت شده که قطر ظاهری ماه هیچ تغییری نمی‌کند یا تغییر آن در طول ماه خیلی کم می‌باشد. و به نظر ابن هیثم

وبینار دو روزه

شاهنامه و حکمت فملوی

به مناسبت انتشار کتاب رموز اشراقی شاهنامه



دبیر علمی: دکتر بابک عالیخانی

افتتاحیه: استادان سید حسین نصر، غلامحسین ابراهیمی دینانی
و شهرام پازوکی

یکشنبه و دوشنبه، هفتم و هشتم آذرماه ۱۴۰۰



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

با حضور استادان سید رضا فیض، نصرالله پورجوادی،

اصغر دادبه، جلال خالقی مطلق، میرجلال الدین کزازی،

مصطفی ملکیان، بشیر عبدالکریمی، ایرج داداشی،

کلثوم غضنفری و اسماعیل رادپور

جدول برنامه و اطلاعات بیشتر:
<http://irip.ac.ir/u/139>

لینک ورود:
<http://irip.ac.ir/u/138>

نشست

«شاهنامه و حکمت فہلوی»



در روزهای یکشنبه و دوشنبه، ۷ و ۸ آذرماه ۱۴۰۰
به همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار شد.



سخنرانان و عنوان سخنرانی‌های نشست علمی
«شاهنامه و حکمت فہلوی» به قرار زیر بوده است:

پیام سیدحسین نصر
پیام غلامحسین ابراهیمی دینانی
بابک عالیخانی
سخن دبیر علمی
شهرام پازوکی
شاهنامه و حکمت ایرانی
جلال خالقی مطلق
فلسفه در شاهنامه فردوسی
نصرالله پورجوادی
اخلاق جالینوسی و اخلاق رواقی
میرجلال الدین کزازی
نہان‌گرایی و رازورانگی در شاهنامه

اصغر دادبه

رابطه هویت ملی و حکمت ملی در شاهنامه

سیدرضا فیض

خواب و خوابگزاری در فضای مثالی شاهنامه

ایرج داداشی

پیشینه هنر و پیشه‌ها در شاهنامه

کلثوم غضنفری

دین زرتشتی در شاهنامه فردوسی و تاریخ طبری

اسماعیل رادپور

مجددِ انسان قدیم در قصص شاهنامه و چین باستان

مصطفی ملکیان

جاودان فلسفه در داستان سیاوش

بیژن عبدالکریمی

شاهنامه و تبلور خرد ایرانی

پاسخ به پرسش‌ها

پیام دکتر سید حسین نصر به نشست علمی شاهنامه و حکمت فهلوی

دیگر او هم مانند پرتوانمه و آثار دیگر او نیز دیده می‌شود. همچنین، دو شرح بزرگ شهرزوری و قطب الدین شیرازی همیشه برای نسل‌های بعد مکمل این کتاب بوده و حکمت اشراق به عنوان یک حکمت پایدار و پویا در فلسفه اسلامی باقی مانده تا عصر حاضر و در قرون بعدی آثار بسیار مهمی در این زمینه نگاشته شده از جمله حاشیه ملاصدرا که گرچه نام حاشیه دارد در واقع شرح بسیار مهمی بر حکمت اشراقی است و نیز آثار دیگری از آقا محمدرضا الهی قمشه‌ای و دیگران در دوره قاجار وجود داشته و در واقع یک سنت و فلسفه مستمری در ایران و سرزمین‌های نزدیک ایران که تحت تأثیر فلسفه اسلامی بودند مانند شبه قاره‌های هند و در ترکیه دوران عثمانی دیده می‌شود.

امیدوارم که این کنفرانس موقعیتی فراهم کند برای به یاد آوردن این نحوه تفکر بسیار اساسی و مهم که نه تنها یکی از ارکان بسیار اساسی تاریخ علوم عقلی تمدن ما، تمدن اسلامی ایران است بلکه یک فلسفه بسیار زنده‌ای است که در دنیای امروز می‌تواند سهم بسیار مهمی در بیان حقایق ازلی و جاویدان فلسفی و کاربرد آنها در دنیای ما داشته باشد. امیدوارم کنفرانس با نهایت موفقیت برگزار شود.

خوشحالم که این فرصت پیدا شد تا چند کلمه با هم‌وطنان عزیزم، هنگام برگزاری این کنفرانس که مربوط به اشراق و حکمت اشراق است، سخن گویم. اشراق به معنی کلی یعنی نوعی شناخت فلسفی که مبتنی بر منور شدن نیروی داننده، یا عاقل یا فکر انسان است. این نوع شناخت هم از اسلام آغاز نمی‌شود بلکه از قدیم بوده و هم خود فلاسفه اسلامی و هم فلاسفه یونانی را عقیده بر این بود که قبل از ظهور حکمت مشایی با ارسطو و ثوفراستوس و سایر شاگردانش، حکمت اصلی‌ای که متداول بوده اشراقی بوده است. همچنین عقیده بر این بود که این حکمت از قدیم رابطه خاصی با ایران داشته چنان که افلوپین (پلوتینوس) خودش را وارد ارتش روم کرد تا در جنگ با ایرانی‌ها به شرق برود و بتواند از این حکمت بهره جوید. حکمت اشراق به آن معنی البته قدمت زیادی دارد و در تاریخ اسلام هم قبل از ظهور شیخ اشراق، کتاب‌هایی با عنوان یا مطالب اشراق، هم در عالم تسنن و هم در عالم تشیع، نوشته شده است. اما در قرن ششم با ظهور شخصیت بی نظیر، سهروردی شیخ اشراق مکتب خاصی با نام مکتب اشراق به وجود آمد که اصول اصلی آن فلسفه در کتاب معروف حکمة الاشراق سهروردی ملحوظ است، ولی در آثار

سخن دیر علمی نشست علمی

شاهنامه و حکمت فهلوی

دکتر بابک عالیخانی

را بی رجوع به فلکیات اشرافی نمی‌توان شناخت. دیگر در حوزه اجتماعیات و سیاسیات (به‌ویژه طرح مدینه فاضله)، این حکمت گره‌گشا تواند بود. دیگر در حوزه مطالعات باستانی (اوستا و کتب پهلوی) است که از این حکمت استفاده می‌توان کرد. حوزه مطالعات عرفانی (مثلاً در زمینه بایزید و حلاج و خرقانی) یکی دیگر از حوزه‌های تحقیق است که ورود حکمت فهلوی در آن اهمیت فراوانی دارد. حکمت اسلامی نیز باید جایگاهی درخور در مطالعات ما بیابد، مثلاً تطبیق حکمت صدرایی که نمایندگان برجسته‌ای تا زمان ما دارد، با حکمت فهلوی یکی از زمینه‌های تحقیق است. سرانجام از حیطة شاهنامه باید نام برد که خود جهانی بزرگ است. و اینک بررسی‌های مربوط به شاهنامه و حکمت فهلوی آغاز می‌شود.

از همه استادان بزرگواری که در افتتاحیه و در متن برنامه شرکت کرده‌اند، سپاسگزاری می‌کنیم.

تعبیر فهلویین و خسروانین را سهروردی در کتب و رسائل خود به کار برده است، ولی در دوره پس از شیخ اشراق، در آثار فیلسوفان صدرایی، بیشتر تعبیر فهلویون رواج یافته است. بنابراین، بهتر است که تعبیر حکمت فهلوی را به کار ببریم که در سنت فلسفی ما (مثلاً در منظومه حکیم سبزواری) دیده می‌شود. چنین نیست که حکمت اشرافی تنها به دوره اسلامی تعلق داشته باشد و حکمت فهلوی به دوره پیش از اسلام، بلکه نظر به کار احیاء سهروردی، به‌درستی می‌توان از حکمت اشراق پیش از اسلام و از حکمت فهلوی پس از اسلام سخن به میان آورد.

در سال گذشته، همایشی با عنوان «سهروردی و احیاء حکمت فهلوی» در موسسه حکمت و فلسفه برگزار شد و مجموعه مقالات آن همایش به زودی منتشر خواهد شد. از حکمت فهلوی در کشف رموز فرهنگ معنوی ایران یاری می‌توان جست. این حکمت در حیطه‌های مختلف (هفت حیطه) به کار ما می‌آید، از جمله در تبیین داده‌های فولکلور (حکمت عامه). همچنین، حکمت فهلوی در تبیین هنرها و صنایع دستی ایران روشنگر است. از باب نمونه، عنصر مقرنس در معماری

پیام دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی به نشست علمی شاهنامه و حکمت فهلوی

می‌دانیم کسانی که دشمن ایران و فرهنگ ایران بودند و الان هم هستند، همیشه سعی کرده‌اند فرهنگ ایرانی را از بین برند یا نادیده گیرند. فردوسی این فرهنگ را بیان و احیا کرد و پهلوانی‌های مردم ایران را نشان داد.

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد
یعنی برتر از فکر خداوند و اندیشه‌ی خداوند اندیشه‌ای نداریم. چه توحیدی بالاتر از این سراغ داریم؟ این زبان توحیدی است، یگانه پرستی است. پس، فردوسی ضمن اینکه مسلمانی تمام عیار است، یک ایرانی تمام عیار نیز است و بین مسلمان بودن و ایرانی بودن توانسته است جمع کند و این هنر بزرگی است. البته درباره‌ی فردوسی بسیار می‌توان سخن گفت. می‌توان بیت بیت اشعار فردوسی را خواند و تفسیر کرد که در این موقع، مجال آن نیست.

ولی در هر حال اشعار فردوسی در حماسه سرایی بی‌نظیر است. اگر در تمام حماسه‌هایی که در طول تاریخ گفته شده، مطالعه کنند و با حماسه سرایی فردوسی مقایسه کنند، خواهند دریافت که فردوسی از همه بهتر زبان حماسه را به کار گرفته و فرهنگ ایران را زنده کرده است. حافظ شیرازی به زبان غزل از ایران سخن می‌گوید. البته حافظ هم خوب فهمیده نشده است. کتابی دارم به نام حافظ معنوی؛ ای کاش که شنوندگان محترم این کتاب را بخوانند. حافظ نیز در واقع نوعی حماسه سراسر است. او در قالب غزل، سخنان حماسی خود را بیان می‌کند، ولی فردوسی در قالب شعر حماسی، حماسه می‌سراید.

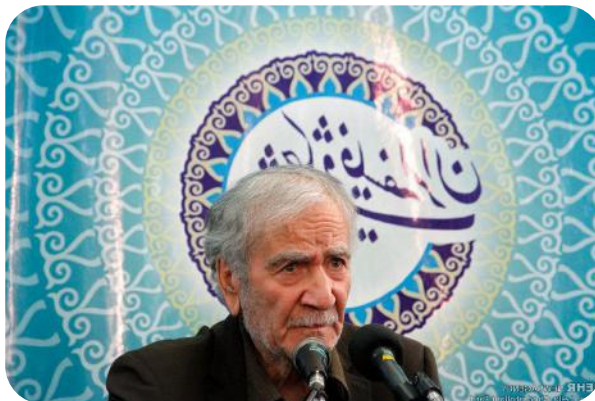
برای پی بردن به حکمت شاهنامه و حکیم بودن فردوسی، کافی است که به معنی همین یک بیت که

در اینکه فردوسی مردی حکیم است، تردیدی نیست. کسی که اشعار او را بخواند، یقیناً به حکیم بودن او واقف می‌شود، ولی بیش از هر چیز دیگری فردوسی مردی است که به فرهنگ ایران خدمت کرده و فرهنگ ایران را که دشمنان زیادی داشته است و همچنان هم دارد، زنده کرده است. شاهنامه کتابی حماسی است، در واقع، فردوسی حماسه سرایی کرده و شجاعت‌ها و پهلوانی‌های مردم ایران را در طول تاریخ تا جایی که در تاریخ بوده و او در دست داشته، نشان داده است. اگر ادعا کنم که فردوسی یکی از بزرگ‌ترین حماسه سرایان کل جهان در طول تاریخ است، از روی گزاف سخن نگفته‌ام؛ کافی است که شاهنامه را از اول تا آخر ببینند تا بدانند حماسه او چقدر بلند و ژرف و در عین حال توحیدی و دینی است؛ یعنی او مسلمان است و در اسلام او شکی نیست، اما به فرهنگ ایران و تمدن گذشته آن باور داشته و این تمدن را زنده کرده است. شاید اگر شاهنامه نبود، ما از خیلی چیزها اطلاع نداشتیم.

اصطلاح حکمت خسروانی از آن شیخ اشراق است و خود او هم فیلسوفی خسروانی بوده است. اما اگر سهروردی با زبان فلسفه از حکمت خسروانی سخن گفته، فردوسی با زبان شعر از این حکمت سخن گفته است. در حقیقت، فردوسی یک سهروردی شاعر است و سهروردی یک فردوسی حکیم و فیلسوف است. این حکمت خسروانی، البته نه برای اولین بار، اما به تفصیل، در آثار شیخ شهاب الدین سهروردی مطرح شده است و او حکمت ایرانی خود را خسروانی نامیده است. در هر حال فردوسی مرد بزرگی بوده و تا جایی که اطلاع تاریخی داشته، به زبان حماسه و پهلوانی سخن گفته است.

می‌گوید: برای اولین بار نور معنویت در ایران باستان مطرح شد. این را یک فیلسوف بزرگ آلمانی می‌گوید. او کم و بیش با فرهنگ ایران آشنایی داشته است. هم او و هم نیچه. نیچه هرگاه از ابرمرد سخن می‌گوید، به نظر من کاملاً تحت تاثیر شاهنامه و فرهنگ ایران بوده است. مرد برتر: مرد برتر همان است که فردوسی در شاهنامه بیان می‌کند.

بعضی افراد نمی‌خواستند فرهنگ ایرانی مطرح باشد. ایرانی را مجوس و کافر می‌دانستند و از ثنویت و دوگانه‌پرستی سخن می‌گفتند. ایرانی‌ها در تمام طول تاریخ موحد بودند. زرتشت که از اهریمن سخن می‌گوید، اهریمن را هرگز خدا نمی‌دانسته است. اهریمن همان شیطان است. دشمنان فرهنگ ایرانی موانعی را زیرکانه ایراد می‌کردند تا شاهنامه کمتر خوانده شود.



خوانده شد، دقت شود. متأسفانه کتاب شاهنامه در طول تاریخ کم خوانده شده است. فرهنگ ایران دشمنانی داشته است که به عللی موانعی ایجاد کردند تا این کتاب کمتر خوانده شود. در طوایف ایرانی مانند قبایل کوهنشین بیشتر شاهنامه می‌خواندند، مثلاً شاهنامه‌خوانی در لرستان بیشتر رواج داشته است تا شهرهای دیگر ایران. دشمنان فرهنگ ایرانی به شکلی مانع می‌شدند. ظاهراً ممانعت نمی‌کردند، بلکه طوری رفتار میکردند که شاهنامه مطرح نباشد.

ای کاش شاهنامه از نو خوانده شود و فرهنگ بزرگ و تمدن غنی ایران در طول تاریخ معلوم شود. در اینجا بد نیست به مناسبت کلمه‌ای دیگر نیز بیافزایم. هگل آلمانی که به نظر من یکی از فلاسفه بزرگ مغرب زمین است، در جایی سخنی عجیب گفته است که اکثر افراد شاید توجه نکرده باشند. او

شاهنامه و حکمت ایرانی

دکتر شهرام پازوکی

خردمندان آن را سروده است.

این خرد و خردمندی که مقرون به جان یا قلب است در شاهنامه حاکی از يك حکمت یا دانایی است که می‌توان آن را حکمت ایرانی در قیاس با حکمت یونانی نامید که فردوسی با سرودن شاهنامه قصد احیا و تجدید آن را نه در ظاهر اسلام بلکه در قلب و باطن آن داشت. حکمتی که در اواخر دوره ساسانیان رو به افول و فراموشی گذارد. او جوهره این حکمت را پس از ورود اسلام به ایران

به نام خداوند جان و خرد

کزین برتر اندیشه بر نگذرد

فردوسی شاهنامه را به نام خداوند جان و خرد آغاز می‌کند و در ادامه، اشعاری تحت عنوان "ستایش خرد" می‌آورد که در آن خرد را برتر از همه چیز می‌داند که ایزد به انسان داده است.^۱ نادرست نیست اگر بگوییم در کل شاهنامه، این خرد جلوه دارد، جلوه‌های مختلف، و فردوسی آن را چراغ راهنمای خویش قرار داده است و

۱. فردوسی نیز مانند مولانا که واژه عقل را برحسب مراتب و صفات و شؤون متفاوت آن به معانی متعدّد از عقل اول تا عقل کاه‌جو به کار می‌برد، واژه "خرد" را به کار برده و همان‌طور که مثنوی مولانا مبتنی بر جمع دوگانه قلب و عقل است، شاهنامه نیز جامع جان قلب و خرد (عقل) است.

حمل آنها را نداشته، گردآوری و حفظ و منتقل کند. نظیر دیگر آن دو منظومه حماسی در حکمت هندو، یعنی مهابارته



Photo: Abouzar Cheraghi

در عرفان و معنویت اسلامی درمی‌یابد و کشف می‌کند. کار او خلق و جعل یا التقاط نیست، کشف و یافت است، یافتنی معنوی. این حکمت با پیوند خوردن به شجره مبارکه عرفان اسلامی جان دوباره می‌گیرد و تجدید می‌شود.

این است که فردوسی در دیباجه کتاب که خود بهترین مقدمه حکمی بر شاهنامه است، در سبب "قراهم آوردن شاهنامه" می‌گوید که این حکمت، حکمتی است باستانی و هر سخنی که او می‌خواهد بگوید، پیشینیان گفته‌اند.^۲ از این رو یادآور می‌شود که این حکمت را باید دریافت و این داستان‌ها را "دروغ و افسانه" ندانست: «تو این را دروغ و فسانه مخوان». به تعبیر قرآنی این داستان‌ها از قبیل قصص الاولین است نه اساطیر الاولین.

از او هرچه اندر خورد با خرد
دگر بر ره رمز معنی برد

پس به گفته او این داستان‌ها متناسب و بر وفق حکمت است یا این که معنای رمزی دارد که باید آنها را گشود.^۳

فردوسی نامه‌هایی را از روزگار باستان مشتمل بر داستان‌ها که در نزد موبدان پراکنده بود، گرد هم می‌آورد. پیش از او نیز این نظم و جمع‌آوری مثلاً در شاهنامه ابومنصوری آغاز شده بود، ولی هیچ‌کدام از آنها نتوانست بر وفق و مطابق با حکمت ایرانی، چنان باشد که شاهنامه بود، لذا هیچ‌کدام تأثیر و حضور تاریخی شاهنامه را به نزد ایرانیان نیز نداشت و هیچ‌کدام از سرانندگان آن شایستگی عنوان "حکیم" را که فردوسی یافت، نیز پیدا نکردند.

شاهنامه را می‌توان از جهتی مشابه تراژدی‌های هومر یعنی ایلیاد و ادیسه دانست که در واقع هومر نیز قصد آن داشت که میراث حکمت یونانی را که به صورت قصه‌هایی تا زمان وی شفاهاً سینه به سینه روایت و منتقل می‌شده، چون سینه‌ها دیگر ظرفیت و گنجایش

— بزرگ‌ترین مجموعه شعری جهان — و رامایانه است که آنها را نیز برهمنان هندو قرن‌ها سینه به سینه حفظ و روایت می‌کردند تا اینکه در دور آخر ادوار چهارگانه به باور هندوان، یعنی کالی یوگا، که دور تاریکی و ظلمت است، گردآوری و مکتوب شد. آنچه در هر سه گونه منظومه یعنی شاهنامه، ایلیاد و ادیسه، مهابارته و رامایانه رخ می‌دهد این است که وقتی این آثار نوشته می‌شود که دل‌ها و سینه‌های سفید دیگر نمی‌توانند حافظشان باشند؛ لذا با سیاهی قلم نوشته می‌شوند.

بدین قرار نمی‌توان شاهنامه را یک شاهکار ادبی فارسی در قلمرو زبان و ادبیات به معنایی که رایج است و قواعد و احکام آن محصور کرد. شاید علت اصلی عدم التفات و توجه کافی به این که شاهنامه یک اثر ادبی صرف نیست، بلکه کتاب حکمت و خرد ایرانی است، اول عدم توجه درست به ارتباط بین زبان و تفکر است و تصور این که زبان صرفاً وسیله و ابزاری برای کار و بیان مقصود و مافی الضمیر گوینده است که هیچ نسبت ذاتی با آن ندارد. فرق است میان آن که کسی بگوید زبان ابزار و وسیله برای بیان حقیقت است و آن که بگوید زبان از مجاری و مظاهر خود حقیقت است. در اینجا ذکر مثالی این نکته را روشن می‌کند. به

۲. واژه‌ای که فردوسی فراوان به کار می‌برد "سخن" است. دلالت‌های این واژه در موارد بسیاری، مثل بیت ذیل، مشابه واژه لوگوس در حکمت یونانی است که معمولاً به "کلمه" ترجمه شده و در الهیات مسیحی نیز راه یافته است.

سخن چون برابر شود با خرد

روان سراینده راهش برد

۳. رمزگشایی داستان‌های شاهنامه را می‌توان در آثار حکیم نظامی و دیگر عارفان ایرانی مثل عطار، حافظ یا سهروردی یافت. سهروردی نیز در مقدمه حکمة الاشراق به زبان رمزی حکمای باستانی یونانی اشاره می‌کند و می‌گوید: کلمات آنها مرموز است و کسی که اهل رمز نیست می‌تواند پی به مقصود سخنان آنان ببرد.

نزد فقیه و متکلم زبان وسیله بیان مباحث فقهی و کلامی و به اصطلاح زبان قال یا زبان عبارت است ولی به نزد عارفی مثل حافظ یا مولانا زبان، زبان حال و وجد و تفکر و اشارت است.

آن‌گاه مشکل بتوان فهمید که چگونه این حکمت در زبان فارسی، خصوصاً در شعر فارسی، خود را ظاهر کرده و چه پیوند وثیقی با آن دارد. و چرا این زبان، زبان حضور و هستی ایرانیان است در سرزمین مادری خود، ایران. چرا زبان فارسی، به تعبیر هیدگر که می‌گوید زبان خانه وجود است، خانه وجود ایرانیان است.

دوم، عدم توجه به این است که اصل و ریشه زبان، شعر است، تفکر شاعرانه است.

سوم، این که حکمت می‌تواند شاعرانه باشد. و گمان این که فلسفه یگانه مصداق حکمت است، گمانی نسنجیده است. در خود یونان نیز که سرزمین مادری فلسفه است، حکمت sophia است و فلسفه philosophia، یعنی دوستداری حکمت. همان‌طور که عطار نیز در مصیبت‌نامه که خود از نمونه‌های بارز حکمت ایرانی است، می‌گوید:

شعر بر حکمت پناهی یافتست
کو به یوتی الحکمة راهی یافتست

و در حدیث نبوی إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةٍ نِيز نَشَانَهُ آن را می‌یابیم.

حکمت شاعرانه همان جمع میان "جان و خرد" است که سهروردی از آن به "حکمت ذوقی" تعبیر کرده است و عطار در مصیبت‌نامه "فکرت قلبی" اش گفته. در آیات قرآن مجید نیز سخن از کافرانی به میان آمده که قلب‌هایشان تعقل و تفقه نمی‌کند. أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا (حج، ۲۲) و لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا (اعراف، ۱۷۹).

البته درك این نکته اکنون بسیار دشوار می‌نماید که چگونه فهم و درك قلبی و عقلی می‌تواند با یکدیگر جمع شود. این دشواری عمدتاً تحت تأثیر تفکر مدرن است که از عقل به انحصار، عقل راسیونالیستی، یعنی عقل دکارتی، مراد می‌شود و از قلب، قلب رومانتیستی یعنی قلب و ذوق (taste) احساسی، آنچنان که در علم زیبایی‌شناسی مدرن (aesthetics) تعریف شده است.

حکمت عتیق ایرانی بیش از همه در متون عارفان و مشایخ صوفیه جریان یافت و استمرار پیدا کرد و آنان حافظش شدند. چنین بود که پس از شاهنامه فردوسی که متنی حماسی است، به تعبیر ظریف و دقیق هانری کرین، گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی رخ داد^۴ و رستم داستان در کنار علی (ع) قرار گرفت و به دست آن حضرت مسلمان شد و "شیر خدا و رستم داستان" مظهر اتم سلوک عرفانی و مطلوب و مقتدای آن شدند.

زین همراهان سست عناصر دلم گرفت
شیر خدا و رستم داستانم آرزوست

و شمشیر ذوالفقار دودم را که علی در جهاد اصغر در جنگ با دشمنان خارجی دین در دست می‌گرفت به نزد عارفان اهل طریقت به ذوالفقار ذکر و فکر سالک در جهاد اکبر با دشمن نفس تلقی شد. چنان‌که گذشت، بیش از همه شاعران حکیم عارف مثل حکیم نظامی یا عطار حکایت‌گر و رمزگشای شاهنامه شدند. حتی از نگاهی دیگر می‌توان مثنوی معنوی مولوی را نیز نمونه‌ای برجسته از همان حکمت خواند که مثنوی شاهنامه نیز نمونه برجسته دیگر آن است.

شیخ اشراق سهروردی که خود نمونه دیگری از اهل حکمت ایرانی و درواقع احیاکننده‌اش در دل حکمت یونانی سینیوی است، این نکته را به نیکی دریافته و بیان کرده است.^۵ اگر فارابی و ابن سینا حکمت یونانی ارسطویی را "تفسیری نبوی" می‌کنند به طریقی که ارسطو نبی می‌شود، سهروردی حکمت ایرانی و به تعبیر خود حکمت "فهلوی" یا "خسروانی" را در حکمت یونانی احیاء و لذا آن را "تفسیری ولوی" یعنی عرفانی می‌کند. تا بدانجا که سیر فلسفه در ایران تا ملاصدرا و سپس شارحان ملاصدرا در همین جهت پیش می‌رود و ملاصدرا حکیم اشراقی متأخر شناخته می‌شود.

سهروردی وارث حکمت ایرانی را در عالم اسلام هیچ‌کدام از فقیهان و متکلمان و حتی فیلسوفان بزرگی همچون فارابی و ابن سینا نمی‌داند و در کتاب تلویحات می‌گوید فقط این مشایخ صوفیه و عارفان هستند که «به حق فیلسوف و حکیم هستند که در مقام علم رسمی متوقف شده، بلکه به علم حضوری اتّصالی شهودی رسیده‌اند.» و خود سهروردی که عارفی اهل دل و فیلسوفی اهل عقل است، رمزگشای شاهنامه می‌شود و به عبارت دیگر جان و خرد را در حکمت اشراقی اش درهم می‌آمیزد.

۴. اسلام در سرزمین ایران، ج ۲.

۵. این مطلب را خود او در آغاز رساله التّصوّف می‌گوید.

اخلاق جالینوسی و اخلاق رواقی

دکتر نصرالله پورجوادی

چیزها را تغییر می‌دهد. چون معانی این دو با هم متفاوت است. خصوصیات نور با خصوصیتی که برای مفهوم وجود در نظر گرفته میشود، متفاوت است و به طور کلی احکامی که بر مفهوم نور مترتب است، همگی بر وجود مترتب نیست و بالعکس.

دلایل گزینش نور به جای وجود در فلسفه سهروردی دلایل سهروردی برای انتخاب نور به جای وجود مواردی است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

۱. دلیلی فلسفی که سهروردی خود به آن اشاره کرده است: وقتی می‌خواهیم یک نظام فلسفی در مورد عالم هستی بنا کنیم که در آن از حقیقت واحد، عالم کثرت وجود پیدا میکند، این حقیقت واحد باید امری واقعی و در نفس الامر محصل باشد. برای حکمای مشائی این حقیقت، نفس وجود است و وجود هم از نظر ایشان واقعی و محصل است. اصلاً چه چیزی واقعی‌تر از نفس وجود تواند بود؟ اما سهروردی این سخن را نمی‌پذیرد. از نظر او وجود یک امر خارجی (خارج از ذهن) یا واقعی نیست، بلکه امری ذهنی است که اصطلاحاً آن را اعتبار عقلی می‌خوانند. به عبارت دیگر موجودات عالم واقع وجود دارند، اما وجود به تنهایی چیزی نیست که در عالم حاصل گردد. وجود صرف ساخته ذهن^۱ است. سهروردی اذعان دارد که وجود به تنهایی چیزی است که ساخته عقل (که ما امروزه می‌گوییم ذهن می‌سازد) و به همین سبب سهروردی تأکید می‌کند که وجود یک اعتبار عقلی است؛ یعنی مفهوم است و ساخته ذهن است پس ذهن یا عقل است که آن را اعتبار می‌کند. اینکه وجود

عنوان فلهوی یا فلهویون را شیخ اشراق در آثار خود برای نامیدن فلسفه یا فیلسوفان ایران‌شهری پیش از اسلام به کار برده است و از شخصیت‌هایی همچون کیومرث، کیخسرو به عنوان «الفلهویون» یا حکمای فلهوی یاد کرده است. فلسفه‌ای که سهروردی آن را نقل کرده و آن را حکمت اشراقی یا حکمت نوری نامیده، حکمتی است مبتنی بر فلسفه نور و مراتب آن. سلسله مراتبی که از نورالانوار که نور محض است آغاز می‌شود و با صدور انوار مختلف پیش می‌رود تا به تاریکی برسد. بدین ترتیب نور مفهوم اصلی و اساسی فلسفه سهروردی و کم و بیش نظیر مفهوم وجود در فلسفه مشائی است و سلسله مراتب نور که از نورالانوار صادر می‌شود و تجلی می‌کند شبیه به سلسله مراتب وجود در فلسفه مشائی است که در آن، عقل اول و دوم و سوم به ترتیب از واجب‌الوجود پدید می‌آیند تا به نازل‌ترین مرتبه وجود که عالم اجسام است، برسد.

این شباهت تا به حدی است که برخی محققان معتقدند که نظام فلسفی سهروردی همان نظام فلسفی مشائی است و سهروردی مطلب تازه‌ای نیاورده است اما شباهتی که میان مراتب نور و به طور کلی فلسفه نوری سهروردی و فلسفه وجودی مشائی هست، نباید موجب شود که این دو نظام فلسفی را یکی بدانیم. گذاشتن نور به جای وجود، یک جابه‌جایی لفظی نیست و این طور نیست که آنچه در فلسفه مشائی وجود خوانده شده است، در فلسفه اشراقی نور بدانیم و مثلاً واجب‌الوجود را نورالانوار و عقل اول را وُهوْمَنَه یا نور بهمن بدانیم و عدم را ظلمت یا تاریکی و مفاهیم دیگر را نیز همچنین. جابه‌جا کردن وجود با نور، بسیاری از

۱ آنچه امروزه از لفظ «ذهن» به عنوان معادلی برای dnim فهم میشود، متفاوت است با آنچه که قدما از ذهن (در مقابل عین) مراد می‌کردند.

امری اعتباری است؛^۲ لذا شایسته نیست که «وجود» موضوع اصلی و اساسی در نظام فلسفی باشد.

۲. عدم قابلیت وجود برای مشاهده و معرفت قلبی: چیزی که در نهایت امری ذهنی است و در نفس الامر تحقق ندارد، موضوع مشاهده قلبی هم واقع نمی‌تواند شد. حاج ملاحادی سبزواری هم که به اصالت وجود قائل است، وقتی می‌گوید «مفهومه من اعرف الاشیائی/ و کنهه فی غایت الخفایی»، اعتراف می‌کند که ما فقط وجود را به صورت یک مفهوم می‌توانیم شناخت و از آن شناختی عمیق‌تر نمی‌توانیم داشت، در حالی که شیخ اشراق به عنوان حکیم عارف به دنبال شناخت عمیق‌تر از چیزی است که نه تنها در همه عالم تجلی و ظهور کرده، بلکه در نهایت عارف باید بتواند آن را در دل خود مشاهده کند و سرانجام در کُنّه آن غرق شود و این چیزی است که از عهده نور ساخته است نه از وجود. نور حقیقتی است که نه فقط در همه عالم ظهور کرده، بلکه برای کسی که مشتاق معرفت عمیق است به شرط داشتن آمادگی می‌تواند آن را در دل مشاهده کند و هرگاه استعداد و آمادگی بیشتری به دست آورد می‌تواند حقیقت نور را که در سراسر هستی تجلی کرده است، ببیند. خود ابن سینا نیز وقتی می‌خواهد درباره تجربه‌های عرفانی سخن گوید از همین انواری سخن می‌گوید که چون برقهایی بر دل می‌تابد. پس سالک طریق حق از نظر ابن سینا، آنچه را به ذوق درمی‌یابد نور است و نه وجود. وانگهی غایت آمال عارف این است که در نور الهی آن چنان استغراق پیدا کند که اثری از تاریکی در او نماند و این نوع معرفت ذوقی و استغراقی چیزی نیست که با اصل قرار دادن مفهوم وجود به دست آید. بی‌جهت نیست که شیخ اشراق در کتاب «المشارع و المطارحات» می‌نویسد: من هیچ کس را در میان فلاسفه مشائی نمی‌شناسم که در حکمت الهی، یعنی شناخت انوار، قدمی راسخ برداشته باشد.

۳. یونانی بودن مفهوم وجود: فلسفه‌ای که براساس مفهوم وجود^۳ بنا شده است و حتی خدا را واجب‌الوجود می‌خوانند مانند فلسفه خود غزالی که ناقد فلسفه مشایی اسه، دارای اصالتی یونانی است و سهروردی هر چند که از افلاطون تجلیل می‌کند و او را حکیم معظم می‌خواند و

ارسطو را ستایش می‌کند، ولی باز هم طالب فلسفه ایرانی است که آن را حکمت خسروانی یا پهلوانی و در عربی فهلوی می‌خواند، حکمتی که بر اساس نور بنا شده است، نه بر اساس مفهوم وجود. این ادعا اگرچه تا حدودی صحیح است، ولی دقیق نیست. چه، هم در مورد اختصاص دادن وجود یا هستی به یونانیان و هم نسبت دادن متافیزیکی که براساس مفهوم نور و ظلمت بنا شده است، ملاحظات است؛ هست که باید در نظر گرفته شود:

اولاً مفهوم وجود یونانی است و حتی لفظ وجود هم به معنای هستی از قرن سوم قبل‌تر نمی‌رود. لفظ وجود پیشتر در عربی و یا هستی در فارسی وجود نداشته است. این «وجود» تعبیری است که صوفیه به کار می‌بردند و به معنای فارسی عبارت از «یافت» (ما وَجَد) بود و فلاسفه این اصطلاح را برای «هستی» در قرن سوم به کار می‌بردند. با این حال فلسفه‌ای که در آن از مفهوم وجود استفاده شده باشد، مختص یونانیان نبوده است. اندیشه‌وران ایرانی هم از کلمه هستی به عنوان اصطلاحی فلسفی استفاده می‌کردند. در قرن سوم؛ یعنی پیش از آن که فارابی و زکریای رازی آثار خود را به عربی بنویسند، فیلسوف ایرانی، ابوالعباس ایرانشهری که فلسفه یا حکمت و دیانت را نزد ایرانیان همگی یک چیز می‌دانست و معتقد بود که این حکمت و دین باید برای هر ملتی به زبان آن ملت باشد و لذا ایرانیان باید فلسفه و دیانت خود را به زبان فارسی، پهلوی یا دری بنویسند، کتابی به نام «هستی‌داد» نگاشت. برخی این عنوان را درست نخوانده بودند و محققان فکر می‌کردند که عنوان کتاب «هستی» است، در حالی که اینگونه نیست و عنوان کتاب، «هستی‌داد» است. ایرانشهری ادعا می‌کند که این کتاب را فرشته وحی (یعنی همان عقل فعال فلاسفه) به وی از طریق وحی یا الهام تلقین کرده است. این ادعایی است که هم پیش و هم پس از ایرانشهری، برخی از فلاسفه و نویسندگان و شعرا هم کرده‌اند. سهروردی هم بعداً در انتهای کتاب «حکمة الاشراق» چنین سخنی را بیان می‌کند. متأسفانه

۲. یعنی معتبر به اعتبار ذهن.

۳. یعنی فلسفه مشایی. تصوفی که از مفهوم وجود مانند مشائیان استفاده می‌کند. چون برخی از صوفیه هم از مفهوم وجود استفاده کرده‌اند همچون طرفداران ابن‌عربی.

کتاب «هستی داد» به دست ما نرسیده است، ولیکن از عنوان آن می‌توان دریافت که ایران‌شهری فلسفه یا دیانت خود را براساس مفهوم «هستی» بنیاد نهاده است. از آنجا که معمولاً پسوند «داد» با نام‌های خداوند یا ایزدان می‌آید؛ مانند خداداد و بغداد، در هستی‌داد هم ظاهراً مراد از هستی باید آفریدگار باشد و لذا در مورد محتوای این کتاب می‌توان حدس زد که جنبه فلسفی داشته است و این کتاب نخستین اثر فلسفی به زبان فارسی بوده و ایران‌شهری خواسته است مراتب هستی را از وحدت به کثرت شرح دهد. اگر هم «داد» را به معنای قوانین و احکام نظام‌بخش بدانیم باید بگوییم این کتاب قواعد زندگی را برای ایرانیان به عنوان شریعتی که به صاحب کتاب وحی شده است، تشریح کند.

زمانی که ایران‌شهری در کتاب «هستی داد» خود از خداوند با نام هستی یاد می‌کرد، هنوز در زبان عربی برای «هستی» معادل جا افتاده‌ای وجود نداشت. لفظ وجود را صوفیان برای نوعی معرفت که جنبه حصولی داشت و در فارسی به آن «یافت» می‌گفتند به کار می‌بردند. اما لفظ پارسی «هستی» پیش از ابوالعباس ایران‌شهری هم در تفکر فلسفی ایران به کار می‌رفت. پس از ابوالعباس ایران‌شهری لفظ دری و پهلوی هستی در آثار اندیشه‌وران ایرانی به کار می‌رفته و مهم‌ترین و معروف‌ترین شاهی که می‌توان در این مورد ذکر کرد این بیت شاهنامه است که می‌گوید: «به هستیش باید که خستو شوی/ ز گفتار بی‌کار یک‌سو شوی».

پس این هستی، هستی خداوند است که معادل همان معنای فلسفی وجود است. این شواهد نشان می‌دهد که سهروردی اگر نور را به عنوان مفهوم اصلی و اساسی فلسفه خود انتخاب کرده است به دلیل آن است که شناسنامه یونانی نداشته است. چون ایرانیان هم در زبان خود اصطلاح «هستی» را داشته‌اند و در واقع از هستی و نیستی به عنوان روشنائی و تاریکی استفاده می‌کردند و اما کسانی که در ایران برای نظام حکمی خود به جای مفهوم هستی و نیستی یا وجود یا عدم از نور و ظلمت یا روشنائی و تاریکی استفاده می‌کردند و به سهروردی هم نزدیک‌تر بوده‌اند، حکما یا شاهان اسطوره‌ای ایران نبوده‌اند بلکه مانویان بودند که در پارسی به ایشان «زنده‌گران» می‌گفتند. مانویان آن‌چنان از مفهوم نور و ضد آن (یعنی ظلمت) استفاده می‌کردند که حتی برخی از محققان اظهار کرده‌اند

که مذهب عرفانی ایشان را می‌توان مذهب نوریه نامید. مانویان یا زنده‌گران نه تنها آفریدگار یا ایزد متعال را که فلاسفه واجب‌الوجود می‌خواندند، نور و روشنائی محض می‌دانستند، بلکه در همه موجودات عالم خلقت هم نور را امری مینوی می‌پنداشتند. اینان انسانیت انسان را وابسته به نوری می‌دانستند که در او پنهان است و سعادت و رستگاری او وابسته است به آزاد شدن این نور از زندان تن. از نظر مانویان نور حتی در غذاهایی که انسان می‌خورد وجود دارد. این نور در انسان همان است که حکما آن را نفس یا نفس ناطقه یا کلمه یا لوگوس می‌نامند و سهروردی معتقد است که نفس که جنبه مینوی وجود انسان است همان مرغی است که در قفس تن زندانی شده است و باید روزی از آن رهایی یابد. در رساله «لغت موران»، سهروردی این نور را ژاله‌ای می‌داند که از آسمان به زمین آمده و بر روی برگ‌های درخت و هرگاه نور خورشید بر آن بتابد آن را بخار میکند و به آسمان می‌فرستد. سهروردی همین نور را با کلمه طیب در آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» تطبیق می‌دهد. ما این تمثیلی که سهروردی به کار برده را هم در مانی می‌بینیم. وی معتقد است که ژاله یا شب‌نم، اشک فرشته‌ای بوده که محافظ نوک گنبد آسمان است و از آسمان به زمین فرود می‌آید و دوباره به آسمان برمیگردد.

سهروردی وقتی می‌خواهد نور را مانند مانویان زنده‌گر به جای وجود و هستی محور اصلی فلسفه اشراقی خود قرار می‌دهد، اوصافی را که مانویان برای نور قائل شده‌اند، در نظر می‌گیرد. مهم‌ترین ویژگی نور برای سهروردی و مانویان زنده بودن نور است. سهروردی در حالی که مفهوم زندگی یا حیات را متفاوت از مفهوم وجود میدانند، زندگی را عین نورانیت دانسته و در حکمة‌الاشراق می‌نویسد که نور محض، زنده است و هر زنده‌ای نور محض است. حیات یا زندگی از نظر او نوعی شعور و آگاهی است و زنده همانا درآک فعال است.

این تعریف برای زنده و زندگی در نزد فلاسفه نوافلاطونی و در رأس ایشان افلوطین هم دیده می‌شود، اما سهروردی در این مورد متأثر از مانویان بوده است و مانی هم همین عقیده را از گروهی از مسیحیان اولیه به نام «دیصانیان» گرفته است. درباره این عقیده نزد دیصانیان، قاضی عبدالجبار همدانی در کتاب «المغنی» می‌گوید آنان میانگارانند که نور زنده توانای دانای حساس دریافت کننده است و فعل و حرکت از آن ناشی می‌شود و حال آنکه ظلمت مرده است و ناتوان نادان بی‌حرکت

است که هیچ فعلی از او صادر نمیشود و تمیز (عقلی) با او نیست. ایشان میپندارند که نور دژاک بینا و شنواست و شنوایی او همان بینایی اوست و همچنان سایر حواس او، همه یکی است و همه یک حواساند. سهروردی هم در «الواح عمادیه» میگوید هر زندهای به ذات خود، نور مجرد است و هر نور مجردی زنده بذاته است. تأکیدی که دیصانیان و مانویان بر زنده بودن نور می‌کردند، چه‌بسا تأثیری از مسیحیت اولیه بوده است، نه تأثیر حکمای قدیم ایران که سهروردی ایشان را «الفهلویون» میخواند. در واقع با آغاز مسیحیت و شکل‌گیری متون مقدس مسیحی بود که میان زندگی و نور پیوندی برقرار شد و مراتب زندگی با مراتب نور تطبیق داده شد.

در عهد جدید (نامه به رومیان) زندگی به دو قسم تقسیم می‌شود؛ یکی زندگی جسم و دیگری زندگی جان. زندگی جان همان دمی است که خداوند متعال در آدم دمیده است و در قرآن هم این دم (پنوما) در یونانی که موجب زندگی انسان میشود، روح خوانده می‌شود: «و نفخت فیہ من روحی». روح در اینجا به معنای نفس و دم است. در ورای این دو نوع زندگی، زندگی الهی است که همان زندگی یا حیات مسیح است. در مسیحیت، انسان زمانی به سعادت میرسد که جان او در زندگی مسیح غرق شود. با پیوندی که در مذاهب گنوسی همچون دیصانیان و مانویان میان زندگی و روشنایی برقرار میشود، بالاترین مرتبه از حیات یا زندگی در نورالانوار است که خود زنده پاینده است و به تعبیر قرآن «الحی القيوم» است. نورالانوار همان حی بالذات در انجیل یوحنا است، یعنی زنده قائم بالذات. خدایی که ازلاً و ابداً زنده است و به موجودات دیگر زندگی میبخشد. بنابراین قبل از اینکه مفهوم زنده پاینده آدر قرآن بیاید در ادبیات بونستیک ها و زنده‌نگران (مانویان) به کار می‌رفته است. مؤثر دانستن مانویان در اندیشه سهروردی و این که مانویت را یکی از ریشه‌های حکمت اشراقی بدانیم، موضوعی است که مطمئناً به آسانی پذیرفته نمی‌شود. محققانی که سعی کرده‌اند مبانی اندیشه فلسفی سهروردی را در ایران پیش از اسلام جست‌وجو کنند تا جایی که نگارنده اطلاع دارد هیچ یک تاکنون از مانویت یا حتی به‌طور کلی مذاهب عرفانی مسیحی که گنوسیسیم خوانده میشوند، به عنوان مذهبی که در شکل‌گیری حکمت اشراقی مؤثر بوده‌اند سخن نگفته‌اند. از آنجا که مانویت توسط همه ادیان قدیمی مانند زردتشتی، یهودی و مسیحی و اسلام و حتی مذهب

تصوف، آیینی مردود تلقی شده و پیروان آن به عنوان زندیق و اشموغ و ملحد و کافر شمرده شده و مورد اذیت و آزار قرار گرفته و بعضاً به قتل رسیده‌اند، چنین آیینی چطور می‌تواند در شکل‌گیری یک نظام فلسفی که مورد قبول و احترام حکمای مؤمن و مسلمان متقی بوده مؤثر بوده باشد؟ وانگهی خود سهروردی هم فلسفه خود را که براساس نور و ظلمت بنا کرده است، طریقه حکمای قدیم ایران دانسته و مانی را ملحد خوانده و طرد کرده است. مانویت زندقه از نظر سهروردی دین و آیینی باطل تلقی میشده و لذا چطور می‌توان آیین مانی را یکی از آیین‌های مؤثر در شکل‌گیری حکمت اشراقی دانست؟ مانویت آن‌قدر به‌طور سنتی بدنام بوده که حتی محققان معاصر اعم از غربی و مسلمان هم توجهی به این آیین به عنوان یکی از مذاهب مؤثر در شکل‌گیری حکمت اشراقی نکرده‌اند. در عوض، توجه همه محققان چه در قدیم و چه در عصر حاضر به همان حکمای قدیم بوده و در نهایت نور را با استناد به آیات قرآن، مفهومی قرآنی و اسلامی تلقی کردند.

نگاه انتقادی به مانی و آراء و عقاید او اگرچه در ایران از زمان خود مانی وجود داشته است و در میان مسیحیان هم از زمان قدیس آگوستین این نگاه انتقادی همواره حاکم بوده و به دیگران هم سرایت کرده است، ولی امروزه دیگر در اذهان محققانی که سعی دارند مانویت را نه به عنوان یک حرکت ملحدانه و اشموغ یا heresy (بدکیشی) بلکه دینی در کنار ادیان دیگر مورد تحقیق قرار دهند و آن دیدگاه انتقادی کمرنگ و کمرنگ‌تر شده است. این محققان می‌کوشند از روی بی‌طرفی به مطالعه دین و آیینی کوشند که حدود هزار سال در روم و سرزمینهای وسیعی از غرب اروپا و شمال آفریقا و از این سو تا مرزهای چین، از پرنفوذترین دین‌ها بوده است و درویشان و حکیمان مانوی در همه این مناطق در رفت‌وآمد بودند. نفوذ گزیدگان مانوی در اواسط قرن دوم هجری کمابیش علنی بود ولی بعد از فرمان خلیفه عباسی، المهدی، در سال ۱۶۲ یا ۱۶۳ برای آزار مانویان و حتی به قتل برخی از ایشان، مانویت که زندقه خوانده میشد تغییر چهره داد و به حضور پنهانی خود در مذاهب عرفانی به‌خصوص برخی از صوفیه ادامه داد. از آنجا که بعد از آزار و کشتار مانویان، مانویت با نام زندقه به عنوان یک مذهب انحرافی و ملحدانه معرفی می‌شد، هیچ کس

۴. این تعبیر را دکتر پورجوادی از نظامی گرفته است. یعنی زندهای که پاینده است نه اینکه حی و قیوم باشد بلکه حی قیوم است.

جرات نمی‌کرد که خود را همدل با مانویان معرفی کند، چه رسد به این که خود را پیرو مذهب ایشان یا حتی متأثر از عقاید ایشان نشان دهد. اما روش علمی جدید در تحقیقات تاریخی به خصوص پدیدارشناسی این نوع ملاحظات قرون وسطایی را کنار گذاشته و محققان سعی دارند تا بدون پیش‌داوری به مطالعه مکاتب عرفانی و فلسفی و تأثیری که هر یک از مانویت پذیرفته‌اند، بپردازند و آنچه به این مطالعات و تحقیقات سرعت بخشیده، کشف منابع مهم مانوی گنوستیک در قرن بیستم است. مانند کشفیات تورفان و بحرالमित و نجع حمادی.

پیدا شدن این منابع و در دسترس واقع شدن آنان برای محققان و ترجمه آنها به زبانهای زنده از جمله به زبان انگلیسی و آلمانی و فرانسه و بعضاً فارسی موجب شده است که نگاه منفی قرون وسطایی به مانویت تا حدودی تعدیل یابد و محققان بتوانند شناخت بهتری از مذاهب عرفانی مسیحی قبل از اسلام مانند ابیونیه، مرقیونی‌ها و دیصانیها مانویان حاصل نمایند. به طوری که محققان مسیحیت میتوانند به راحتی از تأثیر مذهب مانوی در مسیحیت سخن گویند یا درباره مانویت قدیس آگوستین کسی که دشمن درجه اول مانویت بود سخنرانی کنند و مقاله بنویسند.

برخی از این تحقیقات جدید اروپاییها و آمریکاییها درباره مانویت و مذاهب غنوصی به فارسی ترجمه شده است و خود ایرانیان هم به دلیل ایرانی بودن مانوی و آثاری که از مانوی به زبان فارسی میانه در دست است، تحقیقاتی درباره مانویت به ثمر رسانده‌اند، ولی زمینه‌ای که تقریباً هیچ تحقیق جدی درباره آن صورت نگرفته است، تاریخ مانویت و زنده‌گری در ایران است. به خصوص زمانی که پیروان این مذهب سعی میکنند با چهره‌ای مقبول در جامعه اسلامی ظاهر شوند یا در مذاهب فلسفی و عرفانی مانند تصوف و فلسفه اشراقی تأثیر بگذارند.

شباهتهای سهروردی و مانویان

۱. یکی از شباهتهایی که میان سهروردی و پاره‌ای از مکاتب گنوستیکی قدیم وجود دارد، بی‌توجهی آنها به دین یهود و عهد عتیق است. این بی‌توجهی و حتی مخالفت با تورات در قرنهای اولیه مسیحیت در میان فرقه‌هایی مانند مذهب ابیونی‌ها (که درویشان یهودی‌نژاد مسیحی در اوایل تاریخ مسیحیت مثل اصحاب صفا در زمان پیامبر اکرم بودند) و الخسائیها (افرادى که مانوی دوره کودکی

خود را با آنان گذرانده است) وجود داشته است و مانوی که تحت تأثیر این فرقه‌های مسیحی بود و هیچ ارادتی به دین یهود و پیغمبر ایشان و کتاب آنان تورات نداشت.

یکی از دلایل مخالفت مورد لعن واقع شدن مانوی، نیز همین است؛ به دلیل این که یهودی‌ها او را دشمن خود می‌دانستند و در سهروردی نیز همین بی‌توجهی به دین یهود و کم‌توجهی به شخصیت‌های عهد عتیق دیده میشود. در عوض، سهروردی به پادشاهان ایرانی و قهرمانان قدیم ایرانی توجه می‌کند و به خصوص در آثار فارسی خود از شخصیت آنها برای بیان موضوعات فلسفی استفاده می‌کند. توجه سهروردی به این شخصیت‌های ایرانی را معمولاً از روی ایران‌دوستی و علاقه ایشان به فرهنگ ایرانی دانسته‌اند، ولی چه‌بسا روی آوردن به قهرمانان و شاهان باستانی ایران توسط سهروردی لااقل تا حدودی در نتیجه بی‌علاقگی او به یهودیت و فرهنگ یهودی بوده باشد. گنوستیکهای اولیه مانند والانتین و بازلید هم با همین انگیزه به فلسفه یونانی به خصوص مذهب افلاطون روی آورده‌اند و بعید نیست همین انگیزه هم در سهروردی برای روی آوردن به حکمت و فرهنگ ایرانی و فلسفه یونانی وجود داشته است.

۲. از شباهتهای دیگر سهروردی و مانویان این است که سهروردی دو عمل اساسی زندگی انسان را به شیوه مانویان در زندگی اجرا میکند یکی خوراک و دیگری پوشاک است. مانویان مخالف کشتن موجودات زنده و کشتار آنان بوده‌اند. برگزیدگان مانوی مطلقاً گیاهخوار بوده‌اند. سهروردی هم در انتهای کتاب حکمة الاشراق مینویسد که: کتاب او که در ردیف کتابهای آسمانی است به دست هر کس نباید بیافتد. این کتاب را باید کسانی بخوانند که اهل تاله باشند و بخوانند به مراتب قرب الهی برسند و تازه همین اشخاص هم باید قبل از خواندن کتاب آمادگیایی پیدا کنند. باید چهل روز ریاضت بکشند و به طعام اندک اکتفا کنند؛ آن هم طعامی که از گوشت حیوانات نباشد. پس هر کس که بخواهد از راه مطالعه حکمت به مقام تاله برسد و حکیم شود باید مانند برگزیدگان مانوی از خوردن گوشت پرهیز کند. سهروردی در مورد اشخاص دیگر و غذای آنان چیزی نمیگوید ولی ظاهراً کسانی را که مانند نویسندگان مانوی و حکمای ایرانی علاقمند بوده و به ایشان خدمت میکرده را به خوردن گوشت دانسته است. عمل دیگر لباس پوشیدن است. مثلاً هنگامی که سهروردی را

با ردایی بلند و کلاه نمدی میپینند و از وی میپرسند که چرا لباسی نمیگیری که به راحتی آن را بپوشی وی میگوید چرک میشود و باید شسته شود. حال آن که وقتی نیست. همین مطلب در برگزیدگان مانویان دیده شده که خودشان لباس نمیشستند، همانند حلاج که میگفتند بیست سال است که یک لباس بر تن داشته و لباسش را نمیشست و اگر کسی بنا بود لباس بشورد آن نیوشاگان یا خادم یا غلام آنها بودند و سهروردی هم خادم نداشته است. علاوه بر این در آثار سهروردی مشاهده میشود که درباره رمزی بودن لباس و نسبت دادن آن به افلاک و حتی افلاک را ازرقپوشان فلک میخواند. این نوع تعبیرات طینی مانوی دارد. اصولاً یکی از آثار جدیدی که ما به دست آورده‌ایم، مجالس مانی است که تحت عنوان «کفالایا» چاپ شده که به صورت شکسته و بریده هستند که در دو موضع از اینها در مورد رموز لباس سخن گفته که کاملاً جنبه اشراقی دارد.

شباهت دیگر اینان عبارتست از اینکه سهروردی در انتهای کتاب حکمة الاشراق میگوید که دمنده قدسی (النافث القدسی) در دل من در روزی شگفت حکمة الاشراق را یکبار بر من القا کرده است. این دقیقاً همان ادعایی است که مانی و بعضی گنوستیک بیان کرده‌اند. مانی هم معتقد است که همزادش دانش و خرد را به وی آموخته و القا کرده است و بعد ایشان سعی کرده این دانش را به دیگران بیاموزد. قبل از مانی هم الخسای (که مانی با پیروان آنها آشنا بوده) کتابی نوشته و معتقد بود که فرشتهای بر او ظاهر شده است.

خلاصه سخن من این است که اگرچه سهروردی از حکمای خسروانی و شخصیت‌های اسطوره‌ای نام می‌برد و بسیاری از پژوهندگان هم با نظر به آن نامها در پی حکمت اشراقی بوده‌اند، ولی در جایگزین کردن مفهوم نور و ظلمت به جای وجود، مذهب و اندیشه قریبی که سهروردی به آن نزدیک‌تر بوده است و از آنها تأثیر پذیرفته بود و اهل آن مذهب هم خود تحت تأثیر حکمای ایران باستان بوده‌اند، در حقیقت همان زنده‌گران یا مانویان بوده‌اند. با واسطه همین عقایدی که مانویان و گنوستیک‌ها به ادوار بعد انتقال دادند و آن را با ایده‌های مسیحیت آمیختند، به خصوص مواردی مانند زنده (الحی القيوم) خواندن خداوند و زنده بودن نور، سهروردی از حکمت ایرانیان باستان تأثیر پذیرفته بود. بهر حال، بخشی از آراء سهروردی، همان تصوف است. اما مفاهیمی مانند «غریب» در قصة الغریبة الغریبة اساساً مفهومی مانوی است و ما نباید بر این مکتب مهم چشم بیندیم و به عنوان محقق نباید از آراء ضد مانوی گذشتگان همچون آگوستین تأثیر بپذیریم. سهروردی اگر مانی را ملحد می‌خواند، مغان را هم ملحد می‌خواند. ولی به نظر من او نمی‌دانسته است که دقیقاً اندیشه‌های مانوی چیست و شناخت او در حد همان چند جمله‌ای است که در ملل و نحل شهرستانی و مانند آن پیدا می‌شود و اینها چیز چندانی نیست. امروزه تحقیقات ما وسعت بسیار پیدا کرده است و دیگر نمی‌توانیم با دید قرون وسطایی به سراغ آنها برویم، مگر اینکه بخواهیم دیدگاهی دفاعی و اپولوژتیک داشته باشیم که از دیدگاه پژوهشی به دور است.

نهان‌گرایی و رازورانی در شاهنامه استاد میر جلال‌الدین کزازی

در میان نهاده می‌شود، آن است که آیا شاهنامه نامه‌ای نهان‌گرایانه نیز است یا می‌تواند بود یا آن که نهان‌گرایی و رازآشنایی هیچ پیوندی با شاهنامه ندارد. از همین روست که من بر آن سر افتادم که در این گفتار کوتاه، پاسخی

از دید من، برترین و استوارترین سنجه در شناخت ایرانی راستین و سرشتین، دوستداری او به شاهنامه است. می‌خواهم درباره رازآشنایی و نهان‌گرایی در شاهنامه سخن گویم. یکی از پرسش‌ها که در این روزگار، فراوان

بدین پرسش دهم که پرسشی بنیادین و ناگزیر نیز است. پیش از آن سخنی کوتاه و دیباچه‌وار بایسته می‌نماید: ادب داستانی پارسی را به سه‌گونه می‌توانیم بخش کنیم: یکی را رزم‌نامه می‌نامم، دو دیگر را بزم‌نامه، سه دیگر را رازنامه. پس آنچه بدان می‌خواهم پردازم پیوند رازنامه با رزم‌نامه است. هرچند هر رزم‌نامه‌ای به‌ناچار بزم‌نامه را نیز در درون خود دارد؛ زیرا رزم‌نامه سرگذشت یلان و گردان و پهلوانان است. یکی از ویژگی‌های آنان به نشانه‌ای از گردیشان پیوند است با دلداران. از این رو نخستین و برترین بزم‌نامه‌های فارسی را ما در شاهنامه می‌توانیم یافت.

پیوند رزم‌نامه با رازنامه

نخستین سخن در پاسخ به این پرسش آن است که هر چند در برون می‌توان پنداشت که رزم‌نامه پیوندی با رازنامه ندارد. اگر ما ادب داستانی را در دامنه‌ای جای بدهیم، رزم‌نامه در یک‌سوی این دامنه جای خواهد گرفت و رازنامه در سویی دیگر. با این همه، پیوند رزم‌نامه با رازنامه پیوندی بسیار تنگ است. حتی می‌توانم گفت این پیوند گوهرین است؛ زیرا که رازنامه را می‌توان از نگاهی کلان و فراخ، گونه‌ای از رزم‌نامه دانست. رزم‌نامه یا حماسه که بیشترین گستردگی و مایه‌وری را نه‌تنها در ادب ایران بلکه در دیگر سامانه‌های ادب جهان نیز داراست، اگر به شیوه‌ای پدیدارشناختی ژرف‌کاوانه بدان بنگریم، بر ناسازی بنیاد گرفته است. شما هر رخداد و هر پدیده رزم‌نامه‌ای یا حماسه‌ای را بکاوید، در فرجام به ناسازها و به ستیز و رویارویی همواره در میان آنها خواهید رسید. اما ستیز رزم‌نامه‌ای از دیگر گونه‌های ستیز و رویارویی با ویژگی‌های ساختاری و بنیادین جدایی می‌گیرد. ستیز و ناسازی در رزم‌نامه ساختاری ناسازوارانه یا آن چنان که فرنگیان می‌گویند پارادوکسیکال دارد. آن ساختار این است که آن دو ناساز که باهم در ستیز و آویزند، به‌ناچار با یکدیگر در پیوندی بنیادین نیز می‌بایند بود. در همان هنگام که باهم می‌ستیزند، به‌ناچار باهم درمی‌آمیزند. در همان هنگام که باهمند، به‌ناگزیر از هم می‌رمند. چرا؟ زیرا هرکدام از آن دو ناساز، پایگاه هستی دیگری است. اگر بخواهم واژه‌ای فنی اما پارسی را به کار ببرم، اگر «بهانه بُوش» (علت وجودی) یکی را بستریم، دیگری هم هر آینه سترده خواهد شد. اینگونه از ستیز، ناسازی و رویارویی

است که حماسه را می‌سازد. حماسه با گیتی در پیوند است. وارونه‌ا‌سطوره که مام حماسه است. ا‌سطوره بیشتر با مینو پیوند دارد. حماسه ا‌سطوره‌ای است که گیتی و این‌سری شده است؛ زیرا ویژگی ساختاری و سرشتین گیتی جهان آشکار و جهان پیکرینه و جهان تن، ناسازی است. شما هر پدیده‌ای را در گیتی بنگرید ناسازی در برابر دارد. آن تک‌وپو و تب‌وتاب که ما در گیتی می‌بینیم برخاسته از این ناسازی است. این پدیده‌های ناساز به‌ناچار در همان هنگام که ناسازند، با یکدیگر به دم‌سازی می‌رسند. بر این پایه رزم‌نامه، گونه‌ای رده‌بندی دارد. این رده‌بندی، آن را به رده‌ها یا انواعی بخش می‌کند. در رزم‌نامه‌ای که به مام خویش (ا‌سطوره) بسیار نزدیک است، ستیز و آویز می‌تواند در میان ایزدان، خدایان و مینویان درگیرد. یا در گونه‌ای دیگر در میان آدمیان، باشندگان گیتی با ایزدان، باشندگان آسمان و در گونه‌ای فروتر در میان دو دودمان قرار گیرد. بخشی گسترده از شاهنامه را همین ناسازی و ستیز می‌سازد؛ یعنی نبرد در میان ایران و پوران.

در رده‌ای دیگر این ستیز و ناسازی به دو تن می‌انجامد. دو پهلوان که با یکدیگر می‌ستیزند و درمی‌آمیزند. این رده، مرز رزم‌نامه است. اما راست این است که آن ستیز ناسازها با اینگونه به پایان نمی‌رسد و همچنان می‌پاید، اما در نمود و ساختار بیرونی دگرگونی می‌پذیرد. بدین‌سان است که رزم‌نامه نهان‌گرایانه و رازورانه پدید می‌آید. در این رزم‌نامه ستیز و آویز در میان دو تن نیست، در میان تنی با خویشان است. پهلوان رزم‌نامه برونی زمانی که به پهلوان رزم‌نامه درونی دیگرگون می‌شود، با خویش در نبرد و آورد و ستیز و آویز است. همچنان ناسازی برجاست، نبرد هم در پی آن هست. آن هم‌سازی نیز بخش و بهره بنیادینی در این گونه از رزم‌نامه دارد؛ زیرا در تنگنای هستی یک تن رخ می‌دهد. پهلوان رزم‌نامه درونی با خویشان و با من و آنچه «نفس» می‌نامند در نبرد است. این دگرگونی در نمود و پیکره رزم‌نامه، به‌ناچار دگرگونی‌هایی را در آن پدید می‌آورد که آن را از رزم‌نامه برونی جدا می‌دارد و بازمی‌شناساند. من تنها به یک نمونه برجسته بسنده می‌کنم: خوان و خوراک. پهلوان در رزم‌نامه برونی از آن روی که می‌باید پیل تن و نیرومند باشد، پیوندی تنگ با خوان و خوراک دارد. یکی از ویژگی‌های ناگزیر پهلوان پرخواری است و حتی می‌توانم گفت شکم‌بارگی است. از آن است که پهلوان بزرگ شاهنامه، رستم، هر زمان

نشانه این پهلوان، کم خواری و حتی گرسنگی آیینی است. خوش تر آن است که من بیت‌هایی از شاهنامه را در پیوند با این نمونه برخوانم که از داستان رستم و اسفندیار که در آن هنگامی که رستم در شکارگاه بوده است، چند و

که بر خوان می‌نشیند، نره‌گوری زنده را می‌بریزد و برشته می‌دارد و آن را به یکبارگی می‌خورد، حتی از مغز استخوانش نیز گرد برمی‌آورد.

اما در حماسه درونی، کار به یکبارگی وارونه است.

یکی گور بریان بیاورد گرم
گذشته سخن‌ها همی کرد یاد
وزان نامداران کسی را نخواند
که هر بار گوری بُدی خوردنیش
نظاره بروبر سرافراز مرد
نبد خوردنش زان او دد یکی
ز بهر خورش دارد این پیشگاه
چه‌سان رفتی اندر دم هفتخوان
چو خوردن چنین داری ای شهریار
سخن‌گوی و بسیارخواره مباد
به کف بر نهیم آن زمان جان خویش
که مردی شاید ز مردان نهفت

بگسترد بر سفره بر نان نرم
چو دستارِ خوان پیش بهمن نهاد
برادرش را نیز با خود نشاند
دگر گور بنهاد در پیش خویش
نمک بر پراگند و ببرید و خورد
همی خورد بهمن ز گور اندکی
بخندید رستم بدو گفت، شاه
خورش چون بدین گونه داری به خوان
چگونه زنی نیزه در کارزار
بدو گفت بهمن که خسرو نژاد
خورش کم بود کوشش و جنگ بیش
بخندید رستم به آواز گفت

بن مایه رزم‌نامه‌ای است، از سویی به رازنامه بازمی‌گردد. از رازنامه برآمده، به رازنامه می‌رسد. هفت‌خوان پهلوانان از هفت زینه آیین رازآلود و نهان‌گرای مهری برآمده‌اند. در این سوی، در رازنامه‌های نو در زبان پارسی به هفت شهر عشق رسیده‌اند. من در کتاب‌های خویش مثل «نامه باستان» در نگارش هفت‌خوان رستم به این مقوله پرداخته‌ام و حتی در کتاب‌های دیگر هم بدان اشاره کرده‌ام. هفت زینه مهری این است: کلاغ، همسر، سرباز، شیر، پارسی، پیک خورشید، پدر. هفت‌خوان پهلوانی در داستان رستم چنین است: کشتن شیر، چیرگی بر تشنگی، کشتن اژدها، کشتن زن جادو، چیرگی بر اولاد مرزبان، کشتن ارژنگ دیو و کشتن دیو سپید. در آیین درویشی و در رازوارگی هفت مرحله چنین است: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا. من در این کتاب‌ها، پیوند این سه را یکایک با یکدیگر نشان داده‌ام، هرچند در برون (ظاهر) چندان پیوندی با هم ندارند. امیدوارم پاسخی سزاوار و بسنده به این پرسش داده باشم که آیا شاهنامه که رزم‌نامه است، پیوندی با رازنامه دارد؟ بیهوده نیست که بیهوده نیست که فرزانه فروغ (شیخ اشراق)، شهاب الدین سهروردی در داستان‌های پارسی خویش که ساختار رازورانه و نمادشناسانه دارد، از چهره‌های شاهنامه یاری می‌جوید.

چونی با بهمن دارد که این چند و چون، حتی به درشتی و اندکی پرخاش می‌انجامد. می‌گوید:

بر پایه آنچه گفته شد در سرشت و در خاستگاه که ستیز ناسازها است، رازنامه با رزم‌نامه پیوند تنگی با هم دارند. از همین روی می‌توان گفت: شاهنامه یا هر رزم‌نامه‌ای دیگر در ادب پارسی، رویکرد و سوی‌مندی رازنامه‌ای نیز دارد، اما نه آشکارا، بلکه در نهان و در ساختار سرشتین و درونی. کسی که با جهان شاهنامه آشناست و جهان ایرانی است. شاهنامه نامه هزاره‌های فرهنگ و تاریخ و زندگانی ایرانیان است. یکی از نمونه‌های این تاریخ و فرهنگ و زندگانی، رازورانگی و نهان‌گرایی است که در شاهنامه یافتنی است، اما نیاز به آگاهی بسنده، نگاه ژرف، آشنایی با سامانه‌های نهان‌گرایانه در تاریخ و فرهنگ ایران دارد. من به یکی یا دو نمونه بسنده می‌کنم نمونه‌هایی که هم رزم‌نامه‌ای و هم رازنامه‌ای است. یکی از چهره‌های بزرگ در شاهنامه «سیمرغ» است. در رازنامه‌های پارسی هم سیمرغ، کارکردی بنیادین دارد. نمونه را در شاهکار بی‌همانند پیر هژیر نیشابور، عطار، می‌توان دید. داستان مرغان، داستان مرغان جان است که می‌خواهند سرانجام به سیمرغ و جانان برسند.

یا نمونه‌ای دیگر هفت‌خوان است. هفت‌خوان که

رابطه هویت ملی و حکمت ملی در شاهنامه دکتر اصغر دادبه

کز این برتر اندیشه بر نگذرد
خداوند روزی ده رهنمای
فروزنده ماه و ناهید و مهر
نگارنده بر شده پیکر است
نینی مرنجان دو بیننده را
که او برتر از نام و از جایگاه
نیابد بدو راه جان و خرد
همان را گزیند که بیند همی

به نام خداوند جان و خرد
خداوند نام و خداوند جای
خداوند کیوان و گردان سپهر
ز نام و نشان و گمان برتر است
به بینندگان آفریننده را
نیابد بدو نیز اندیشه راه
سخن هر چه زین گوهران بگذرد
خرد گر سخن برگزیند همی

همچنین بین اساطیر ملی و هویت ملی، تاریخ ملی و هویت ملی و ظاهراً زبان ملی و هویت ملی برقرار است. البته اینکه عرض کردم ظاهراً در مورد زبان سخنی، دارم که در ادامه عرض خواهم کرد.

هر ملت کهنی یا غیرکهن مثل آمریکا یک حکمت و فلسفه ویژه خودش را دارد؛ چنان که تاریخ ویژه خودش را دارد. برای مثال مکتب سودگرایی فلسفه ویژه انگلیسی‌ها (آنگلوساکسونها: Anglo-Saxons) است که برای آنها نتیجه عمل مهم است و «إنما الأعمال بالنیات» چندان برایشان اصل نیست. مهم آن است که عمل چه نتیجه‌ای به بار می‌آورد و در هر حال حقیقت را در این می‌جویند. عملگرایی یا اصالت عمل که فلسفه آمریکایی‌ها است و هویتشان با این فلسفه شناخته می‌شود. یعنی هر چه در عمل مفید واقع میشد را حقیقت می‌پنداشتند. برای ما و ملت بزرگ ما از آن سوی تاریخ تا همین اکنون، فلسفه ملی و حکمت ملی ما حکمت اشراقی بوده است و از سده

این ابیات توحیدیه را آغازگر سخنانم قرار دادم تا در پرتو این ابیات البته حسن مطلعی بیابم. چون بحث من بر سر نسبت هویت ملی و حکمت ملی است. پیش‌تر در چند مورد از جمله در یک سخنرانی در انجمن حکمت و فلسفه، گفته‌ام نیاکان ما در سده چهارم هجری به علل مختلف و با مقدماتی که فراهم شده بود، هویت ملی خود را البته پس از تغییر دین و آیین به اسلام بازشناسی و بازپایی کردند. من برای ارائه دورنمایی از این هویت، هویت ملی را به مثلی تشبیه کردم که چونان هر مثلی سه ضلع دارد. نخستین و مهم‌ترین ضلع هویت ملی، زبان و ادب ملی است. دومین ضلع، ضلع تاریخ و اساطیر ملی و سومین ضلع هم حکمت ملی است. دین را هم باید در همین ضلع سوم جستجو کرد، که حکمت با دین ارتباط نزدیک دارد و شاید یکی از معانی آن هم دین و مذهب است. با این طرح پیداست که نسبت عام و خاص بین هویت ملی و حکمت ملی،



حکمالاشراف) می‌فهمد که کتابهای پیشین مرا خوانده باشد. کتابهایی که به شیوه‌ی مشائی و عقلانیت ابن‌سینایی و ارسطویی نوشته شده است و چون این امر واقع شد، سپس با تزکیه‌ی نفس می‌شود یک کار دیگر کرد؛ یعنی می‌شود که توانایی شهود را هم

به دست آورد. اجمال قضیه این است که این روش به کمال می‌رسد و در این روشی که سهروردی می‌گوید و پیروانش هم ادامه می‌دهند، عقل کنار گذاشته نمی‌شود. عقل (عقل استدلالی) نخست پرورش داده می‌شود و سپس یک توانایی دیگر پیدا می‌کند که توانایی شهود باشد و بعد می‌گوید وقتی آنها را یعنی عقلانیت را یاد گرفتید و کاملاً آموختید، آنگاه تصفیة باطن می‌تواند تو را به یک توانایی دیگر که شهود است، برساند. و من به مقدمه‌ی «گوهر مراد» لاهیجی ارجاع می‌دهم که در آنجا به یک شکلی همین مسئله را تبیین می‌کند و معتقد است که از طریق عقل و استدلال هم میتوان به حقیقت دست یافت، اما عقلانیت نوعی ابهام دارد. در شهود این ابهام زوده می‌شود، چونان عروسی که تور بر صورتش نیست. مشاهده می‌کنید که عقل هرگز در حکمت ملی ما کنار گذاشته نمی‌شود و همواره حق آن به جا آورده می‌شود. انتظار این است که متفکر ایرانی ما هم توانایی استدلال داشته باشد و هم توانایی خردمندی (به معنای ارسطویی-سینوی) و هم توانایی شهود. حکمتی که در ایران بر آن تأکید شده است از آن زمان تاکنون تا حکیم سبزواری و دیگر پیروان او، چنین حکمتی بوده است.

اما یک نکته‌ی اصلی در اینجا وجود دارد و آن توجه به این حکمت است. چرا؟ به سبب بازیابی هویت ایرانی و هویت ملی است، وگرنه که کار خود را می‌کردند و می‌توانستند همان را ادامه دهند و رفتن به سوی این حکمت، نیز حکمت است، اما حکمتی که قرار است ویژه‌ی یک ملت کهن باشد، با نظر به ارزشی که از حیث هویتی دارد. و این مسئله بسیار مهم است. ممکن است کسی بگوید این هم یک حکمت مانند دیگر حکمت‌ها است، اما بر این حکمت تأکید شده است و حتی واکنشی

چهارم بزرگانی چون فارابی و ابن‌سینا ظهور کرده بودند و به نوعی یونان‌گرا بودند و در واقع تحت تأثیر ارسطو بودند و یونانیت و فلسفه‌ی یونان و بر بر عقلانیتی که ارسطو از آن سخن می‌گفت، تأکید می‌کردند، عقلانیتی که در نهایت به توانایی در برهان‌سازی (مهمترین کاری که یک فیلسوف برای اهداف فلسفی خود به کار می‌برد) منجر می‌شود. اما در همین زمان یونانی‌مآبی و خردگرایی در معنی ارسطویی، چرا ابن‌سینا به سوی حکمت اشراق رفت و از حکمت مشرقی سخن گفت؟ دلیل روشن است. به این دلیل که زمان، زمانِ بازشناسی و بازیابی هویت ملی است و در نتیجه قهرمان عقل و استدلال هم در چنین شرایطی احساس می‌کند که باید به سوی حکمت ملی رود و داستان حکمت مشرقی معروف است و از این زمان به بعد تمام بزرگان ما اعم از شاعران ما سخنگوی این حکمت می‌شوند و حکمای ما ادامه‌دهنده‌ی این حکمت می‌شوند و سهروردی این حکمت را به کمالی که باید می‌رساند و تا ملاصدرا و حکیم سبزواری و تا کنون ادامه پیدا می‌کند.

آن ابیاتی را که در آغاز از فردوسی خواندم و شرح و تفصیل آن که خود من درباره‌ی آن در مقاله‌های به گفت و گو پرداخته‌ام، تقریباً طرح جهان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ای است که در حکمت اشراق به دست داده می‌شود و نخستین بار شاید در این سوی تاریخ ما فردوسی به این پرداخته و آن حکمت را در این چند بیت نشان داده است. با این طرح و سخن که عرض کردم و هرچه فراتر از پدیده‌های قابل تجربه باشد، خرد و عقل استدلال‌گر (همان عقلی که ارسطو از آن سخن میگفت) بدو راه نمی‌یابد و سرانجام چون بحث توحید است، نوعی پذیرش اخلاقی را قرن‌ها پیش از کانت پیشنهاد می‌کند. غرضم این است که در این چند بیت، طرح آن حکمت را می‌دهد و بعد در حکمت مشرقی و حکمتی که سهروردی به دنبال آن است و در آثار خود از آن سخن می‌گوید، ادامه پیدا می‌کند. این طرح با ادامه‌ی کار به ویژه از سوی سهروردی و سپس پیروان او به کمال می‌رسد و در سخنان حکیم فردوسی ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که عقل کنار گذاشته می‌شود (که البته چنین نیست) و صحبت از پذیرش اخلاقی و شهود است. اما در سخنان حکمای بعد و در سخنان سهروردی آشکارا این مسئله مطرح می‌شود که متفکر و فیلسوف باید نخست عقلانیت خود را پرورش دهد. در مقدمه حکمة‌الاشراق آشکارا این معانی را بیان کرده و گفته است: کسی حرف‌های مرا در این کتاب (یعنی

که نسبت به حکمت یونانی نشان داده شد، مخصوصاً در شعر فارسی، فقط ستیز با عقل نبود. عقل سر جای خود هست، در واقع یک نوع مخالفت با غرب‌گرایی بود و نه این که آن را ندانند و یا نخواهند، بلکه می‌خواهند به شکل و صورتی ادامه دهند که متعلق به خودمان است و آن واکنش‌ها هم نوعی واکنش ملی‌گرایانه بود. در نتیجه هر گونه که بنگریم، این حکمت از آن زاویه هم قابل توجه است و حکمتی ارجمند است و هم به تعبیر امروزیها از نظر ملی‌گرایی و ایران‌گرایی و ایران دوستی مورد توجه است.

آن ضلع دیگر را هم نگاهی بیندازیم، که ضلع تاریخ و اساطیر نیز مهم است. هر ملت کهنسالی اساطیری هم دارد که آن اساطیر ویژه تاریخ و هویتش است. اکنون داستان‌هایی که اساطیر نام گرفته و در شاهنامه پر است. این داستان‌ها حتی اگر صرفاً برای سرگرمی باشد که نیست (بلکه جنبه‌های مختلف دارد)، باز هم آن رنگ هویتی و ارزش هویتی در آن محفوظ است. این یک اصل عقلی است که هر چیزی که پدید می‌آید، به نوعی باید به درد انسان بخورد و اگر به درد نخورد یا پدید نمی‌آید یا اگر احیاناً پدید آید، پایدار نمی‌ماند. این اساطیر هم از این قاعده مستثنی نیست. یعنی واقعیت این است که اساطیر هم مانند هر پدیده دیگر چون به درد انسان ایرانی می‌خورد و کارسازی می‌کرده و سودی داشته، پدید آمده و استمرار یافته است و از ارزش هویتی برخوردار است. در اینجا به نظریه امیل دورکیم اشاره کنم که بعد از آگوست کنت، پدر جامعه‌شناسی محسوب می‌شود: در واقع او دقیقاً توضیح می‌دهد که اساطیر موجب هم‌بستگی ملی و تقویت احساس هویت ملی می‌شوند و چون خود او در پی مطالعه یهودیت و مسیحیت بوده است، می‌گوید وقتی در کنیسه و کلیسا، آن داستانهای عهد عتیق را می‌خوانند و هربار یا هر هفته یا هر ماه تکرار می‌کردند، برای این است که یادتان نرود که یهودی و مسیحی هستید و مراد از تکرار این بوده که هویت فراموش نشود. حال چه تفاوتی میکند وقتی که داستانهای شاهنامه را نقالان کنار میادین تکرار می‌کردند و بعد در قهوه‌خانه‌ها و به صورت مدرن‌تر در تلویزیون تکرار شد. یعنی تکرار این داستان‌ها غیر از دل‌انگیز بودن و دل‌آویز بودنش داستانهایی که انسان را جذب می‌کند، در واقع تأکید و تکراری بر این معنا است که یادتان نرود

که ایرانی هستید. یادتان نرود که هویت ملی خاص خود را دارید که اینها اساطیرش است. در واقع تاریخ یک جور تأکید بر هویت از منظر علمی است؛ چون تاریخ علم شده است و اساطیر نیز یک جور تأکید بر هویت ملی با بیان هنری و داستانی است؛ یعنی تاریخ و اسطوره هر دو از این منظر بر هویت ملی تأکید می‌کنند، اما آن از منظر علمی و این از منظر هنری این کار را صورت می‌دهد و جذابیتش نیز به همین سبب است و به همین سبب است که ادامه یافته و استمرار می‌یابد.

نگاه پایانی من به ضلع اول مثلث است. زبان ملی درست است که یکی از اجزای سه‌گانه هویت ملی است، ولی در روزگاری که ما زندگی می‌کنیم، وضع خاصی دارد و حتی اگر بگویم عین هویت ملی است، گزافه نگفته‌ام. فرمول من عبارتست از اینکه باید به اصل فلسفی و فرمول هیولا و صورتمان برگردیم. هیولا مبهم است و زمانی تشخص پیدا می‌کند که صورت بر آن عارض شود. هویت ملی مثل هیولا و ماده مبهم است و وقتی زبان ملی بر آن عارض شود، تشخص پیدا می‌کند و تبدیل می‌شود به آنچه باید بشود. حداقل یکی از دلایل مهم مشکلات کشورهای اطراف ما، مسئله تغییر زبان است. با تغییر زبان علی‌رغم بستگی و دلبستگی برادران ما در برخی از جای‌های میهن و آنچه که اسم آن هویت ملی است، سر جایش هست، اما آن تغییر می‌تواند ابزار دشمنیها و دسیسه‌هایی علیه هویت ملی ما بشود و به همین سبب است که بر زبان فارسی تأکید می‌کنم و هر جور آفتی بر این عامل هویت‌ساز بزند، باخته و خطا کرده‌ایم و نباید چنین اجازه‌ای بدهیم.

در اثنای برگزاری وینار دو پرسش از دکتر اصغر دادبه مطرح شد، ولی به سبب عدم حضور ایشان، این پرسش‌ها پس از وینار برایشان ارسال شد، و ایشان هم پاسخ‌ها را برای ما ارسال کردند که در ادامه می‌آید:

در بحث حکمت فهلوی از ملاصدرا و ملاحادی سبزواری نام برده شد. به نظر می‌رسد که این دو تنها تحت تأثیر سهروردی بوده‌اند و چیزی بیشتر بیان نکرده‌اند. آیا می‌باید از اینان هم به عنوان وارثان حکمت ملی نامی برده شود؟ دادبه: حکیم ملاصدرا مسلماً ابتکاراتی داشته است. این درست که تحت تأثیر سهروردی است ولی اینگونه

۱. این نکته را گوشزد کنم که به هر سه ضلع این مثلث در شاهنامه به طور کامل پرداخته شده است. حتی صورت حکمی قضیه و گزارش حکمی آن هم در آنجا ذکر شده است.

هم نیست که صرفاً آراء او را نقل کرده باشد. ملاصدرا در جهات مختلف سخنان خود را مطرح کرده است، ولی در هر حال بی تردید ادامه دهنده همان حکمت است. حداقل چیزی که در این گزارش کوتاه می توانم بگویم آن است که آن دو وجه مذکور، یعنی عقلانیت از یکسو و شهود از سوی دیگر، کاملاً در تبیینات ملاصدرا دیده می شود. چنانکه در آثار او، زمانی که از شهود چیزی سخن گفته می شود، بی درنگ استدلال هایی را در اثبات آنچه بیان کرده است، اقامه می کند. اما در مورد حکیم سبزواری ممکن است که گفته شود، بیشتر گزارشگر سخنان صدرایی است، ولی اگر این حکیم آراء ملاصدرا را منظوم نمی کرد و آنگونه کوتاه و دلپذیر گزارش نمی کرد، شاید فهم فلسفه صدرایی دشوار می شد. در هر صورت، این دو بزرگوار ادامه دهنده حکمت اشراقی هستند، البته با ابتکاراتی چند و کار آنها صرفِ گزارش نیست. بنابراین، از دیدگاه من، این دو بزرگوار هم ادامه دهنده حکمت ملّی اند؛ حتی تا این سوتر [این راه ادامه دارد]: زنده یاد علامه طباطبایی.

آیا مثلث هویت ملّی که کل بحث بر مبنای آن بود، مستدل به دلیل یا مستند به قول است یا اینکه طرح پیشنهادی استاد است؟ اگر فرض کنیم که حکمت ملّی اعم از هویت ملّی و زبان ملّی و تاریخ و اساطیر ملّی است، باز هم به نفع آن می توان سخن هایی گفت یا حتی زبان ملّی را اعم از آن سه جزء دیگر بدانیم. عمومیت هویت ملّی چه پشتوانه ای دارد؟

داده: درست گفته شد. تمام بحث من در این سخنرانی مبتنی بر بحث مثلث هویت است. این که پرسیده شده که از کجا آمده است، باید بگویم که پیشنهاد من است. چند سال پیش هم در این باب سخن گفتم و مقدمات کار را یعنی اینکه نیاکان ما در سه سده نخستین چه کردند و چگونه زمینه فراهم شده است تا در سده چهارم بزرگان ما به فکر بازیابی و بازشناسی هویت ملّی بیافتند، سخن گفته ام و در دو جا هم نوشته ام، بنابراین، پیشنهاد من است. اما این که مطرح کرده اید که حکمت ملّی را یا زبان ملّی را چرا اخص دانسته ایم، مسئله این است که چیزی به نام هویت ملّی را قبول داریم یا نه. اگر نه، باید دلایل مردود بودن آن را توضیح دهیم. ولی اگر پدیده ای را به عنوان هویت ملّی پذیرفیم، این پدیده لوازمی دارد یا اجزایی دارد که باید در باب آن سخن گفت. من چیزی به

نام هویت ملّی را پذیرفته ام و در باور خودم گمان می کنم که این پدیده بسیار هم بدیهی است. بنابراین، وقتی که آن را پذیرفته ام، برایش عناصری جستجو کرده ام و این عناصر را هم بنده خلق نکرده ام. با توجه به تعاریفی که دیگران درباره هویت ملّی گفته اند، چنین به نظر می رسیده که تمام آنچه گفته اند، عناصر مختلف و متشکلی است ولی همه را می توان در این سه مقوله جا داد: زبان ملّی، تاریخ (یا اساطیر ملّی) و حکمت ملّی. بر این بنیاد، این طبقه بندی را به دست داده ام و بر این باورم که قابل تبیین و توجیه است. اما اینکه چگونه بشود آنها (زبان ملّی و حکمت ملّی) را اعم دانست، بر من روشن نیست. امیدوارم، دوستانی که این سوال را پرسیده اند، توضیح بدهند که چگونه حکمت ملّی را می توان عام تر از هویت ملّی دانست. اما اینکه تأکید کردم بر زبان ملّی در شرایط کنونی، خواستم اهمیت این ضلع یعنی زبان را مشخص کنم و گفتم که اهمیت آن چندان است که می توان تصوّر کرد که زبان عین هویت ملّی است و چیزی که فراموش کردم بگویم، دیدگاه سهروردی راجع به صورت است. چنان که می دانید مشائیان جسم را آمیزه ای از هیولی (ماده) و صورت می دانند. ولی سهروردی بر صورت تأکید می کند و باور چندانیتی به آن بخش دیگر ندارد. اگر واقعاً نظر او را بپذیریم و با آنچه گفتم، یعنی اینکه هویت ملّی را همچون هیولی (ماده) امری مهم بدانیم که وقتی تشخیص می یابد که صورت، یعنی زبان ملّی، بر او عارض شود، توجه به دیدگاه سهروردی (اصل بودن صورت) این مسئله را جدی تر می کند و اهمیت زبان ملّی را روشن تر می کند. در مجموع، از پرسشگر درخواست باید کرد که توضیح دهد چگونه عناصر و اجزاء دیگر را می توان اعم دانست. اما این را هم بگویم که وقتی گفته می شود که زبان ملّی یا حکمت ملّی را عام تر از هویت بدانیم، توجه کنیم که اگر صفت ملّی را که در هر دو مشترک است، مقسم قرار دهیم و حکمت و زبان را قسیم بدانیم، آیا چیزی شبیه به طرح پیشنهاد من نخواهد شد؟ یعنی در واقع، آن عنصر ملّی است که عمومیت می یابد. اکنون هویت را بر آن عنصر عمومیت یافته بیافزایید، نتیجه همان خواهد شد که عرض کردم. با این همه، به واقع مشتاقم که بشنوم چگونه حکمت ملّی یا زبان ملّی را می توان عمومیت داد. سپاسگزارم



خواب و خوابگزاری در فضای مثالی شاهنامه

دکتر سید رضا فیض



دگر بر ره رمز، معنی برد

بنابراین شاهنامه فسون و افسانه نیست، بیانی روشن از خرد و یارمزی از خردمندی است. در نگاهی دیگر می‌توان گفت که شاهنامه نمایشی واقعی از زندگی مثالی



انسان‌هاست، که مردم در این جهان همه در خواب‌اند: **الناس نیام**. و آنچه را که در خواب می‌بینند، به گفته ابن عربی، خوابی را در خواب می‌بینند: «إنما هو منام فی منام». از این دیدگاه شاهنامه را باید رؤیای بیدار خردمندی دانست که پس از ادراک یا شهود حقایق، با زبان تمثیل و رمز و افسانه،

حقایق معقولی را محسوس بیان نموده و با شیواترین وجه آنها را به زبان فارسی در شاهنامه جاویدان ساخته است. در این جا ما بررسی خود را به خواب‌های داستان سیاوش محدود می‌کنیم. ولی پیش از آن از خواب شگفت آور انوشیروان و تعبیر شگفت آورتر بوزرجمهر خردمند یاد می‌کنیم. به نظر ما این بخش از شاهنامه همانگونه که خواهیم دید حکمت فردوسی را در باب خواب و خوابگزاری به بهترین وجه نمایان می‌سازد.

خواب انوشیروان

شبی خفته بُد شاه نوشین روان
خردمند و بیدار و دولت‌جوان
چنان دید در خواب کز پیش تخت
بُرستی یکی خسروانی درخت

می‌دانیم که رؤیا در شاهنامه نقشی بسیار برجسته دارد. سراسر شاهنامه از خواب و خوابگزاری و ستاره شماری سرشار است. پیرامون شاهان نیز همواره موبدان و خواب‌گزاران و ستاره‌شناسانی را می‌بینیم که با شنیدن خواب شاه می‌کوشند تا به آسمان و سپهر چرخنده راهی بیابند و خبری را از آنجا دریابند. البته در این رصد آسمان همیشه پیروز نیستند و سرانجام، سرنوشت مردان جز با غلبه تقدیر الهی پایان نمی‌پذیرد: **الله غالب علی أمره**

چنین است کار سپهر بلند
گهی شاد دارد گهی مستمند

ز خورشید تابنده تا تیره خاک
گذر نیست از داد یزدان پاک

اما خواب‌های شاهنامه در فضایی رخ می‌دهد که می‌توان آن را «فضای مثالی» نامید. در این فضای برزخی مثالی، حوادث مانند خواب هر چند محسوس‌اند و یا به گونه‌ای محسوس بیان می‌شوند ولی به جهان معقول وابسته‌اند. فضای شاهنامه فضای اسطوره‌ای است و پدیده‌ها هم واقعی‌اند و هم خیالی. هم افسانه‌اند و هم جلوه‌هایی از حقیقت و عقل محض را به نمایش می‌گذارند.

فردوسی خود درباره داستان‌های خود چنین هشدار می‌دهد:

تو این را دروغ و فسانه مدان
به یکسان روشن زمانه مدان
ازو هر چه اندر خورد با خرد

انوشیروان که آسوده‌دل بر تخت نشسته است ناگهان گرازی تیزدندان را بر تخت در کنار خود می‌بیند که می‌خواهد از جام او بنوشد. شاه پریشان و آشفته خواب‌گزار خود را می‌خواند و از او تعبیر می‌پرسد ولی خواب‌گزار پاسخی ندارد که آن دانش را نمی‌داند.

گزارنده خواب پاسخ نداد
کزان دانش او را بُد هیچ یاد

شاه که سخت آشفته بود فرستاده‌های خود را با بدره‌های زر و سیم به کشورها گسیل نمود تا شاید خواب‌گزاری را بیابند که خواب او را تعبیر نماید. از میان فرستادگان یکی به مرو آمد و آن جا موبدی تندخو را دید که زند و اوستا به کودکان می‌آموزد.

همی کودکان را پیاموخت زند
به تندی و خشم و به بانگ بلند

در میان کودکان، کودک مهتری بود که او را بوزرجمهر می‌خواندند. چون فرستاده شاه خواب را برای موبد گفت، پاسخ داد که این کار من نیست و من جز به درس زند نپرداختم. این سخن را بوزرجمهر شنید و به استاد گفت:

به استاد گفت این شکار من است
گزاریدن خواب کار من است

استاد اوستادان بر او بانگ زد که تو دفتر خویش درست کرده ای؟ سرانجام با میانجیگری فرستاده شاه استاد از کودک خواست تا آنچه را که از خواب دانسته است، بازگوید. ولی کودک خردمندانه پاسخ داد:

نگویم من این گفت جز پیش شاه
بدانگه که بنشاندم پیشگاه

ناگزیر فرستاده با اسب و درم کودک را به سوی دربار انوشیروان رهسپار نمود. در میان راه به آبی رسیدند و خوراکی خوردند و کودک خوابید. ولی همراه گرانبایه او بیدار بود و دید که مار سیاهی بر گرد کودک گردید و سراپای او را بویید ولی آهسته از او دور شد و به سوی درخت بالا رفت:

ز سر تا به پایش بویید سخت
شد از پیش او نرم سوی درخت

چو مار سیه بر سر دار شد
سر کودک از خواب بیدار شد
چو آن اژدها شورش او شنید

بر آن شاخه باریک شد ناپدید
فرستاده شاه شگفت زده نام یزدان را بر او بسیار بخواند:

فرستاده اندر شگفتی بماند
فراوان بر او نام یزدان بخواند

چون فرستاده نزد شاه آمد و گزارش سفر داد و آنچه را که از مار سیاه دیده بود، گفت، شاه کودک را پیش خود خواند و از خواب خود با او سخن‌ها گفت. کودک خردمند چون خواب را از زبان انوشیروان شنید آن را این گونه تعبیر نمود:

چنین داد پاسخ که در خان تو
میان بتان شبستان تو

یکی مرد برناست کز خویشتن
به آرایش جامه کردست زن

زیگانه پردخته کن جایگاه
براین رای ما، تا نیابند راه

دنباله داستان و راستی رای بوزرجمهر را می‌دانیم. در این قصه شگفت آور فردوسی چند نکته را در باب خواب و خواب‌گزاری حکیمانه و به شیوه ای نهفته بیان می‌نماید.

خواب‌گزار بر مثال بوزرجمهر باید از خردی ویژه برخوردار باشد. موبدان و بخردان پیرامون شاه دانایی لازم را برای تعبیر خواب او نداشتند ولی بوزرجمهر کودک آن را داشت. فردوسی از موبدان و دانشوران دربار انوشیروان با طنز تلخی چنین یاد می‌کند:

به درگاه بر موبدان داشتی
ز هر دانشی بخردان داشتی

همیشه سخن گوی هفتاد مرد

به درگاه بودی بخواب و بخورد

بوزرجمهر هرچند کودک است ولی مایه دیگری دارد و هرچند دیرتر از موبدان و ستاره‌شناسان می‌آموزد ولی با آن مایه برایشان سروری می‌یابد.

بدانگاه نو بود بوزرجمهر
سراینده و زیرک و خوب چهر
چنان بد کزان موبدان و ردان
ستاره‌شناسان و هم بخردان

همی دانش آموخت اندر گذشت
وزان فیلسوفان سرش برگذشت

فیلسوف را نمی‌پیماید:

ایا فلسفه‌دان بسیارگوی
نپویم به راهی که گویی پیوی

بوزرجمهر خردسال با جلوه‌ای از این خرد نورانی است
که بی درنگ با شنیدن خواب شاه و ناتوانی موبد در
تعبیر آن می‌خروشد و آن را کار خود می‌داند:

به استاد گفت این شکار من است
گزاریدن خواب کار من است

چون این حکمت و خرد القایی است آن را در کودک
پاک و یا انسان ساده و روشندل هم می‌توان یافت. ابن
عربی در شرح حال بزرگان و مشایخ خود از دیدار با
کودکی ده ساله یا یازده ساله یاد می‌کند و سوگند
می‌خورد که خود را در سنجش با او همانند درهمی
ناچیز یافته است و آنگاه می‌افزاید: "اولیاء چنین‌اند".
برخی از ایشان کم سال و برخی بزرگسالان‌اند. به نظر
می‌رسد که فردوسی با صحنه آرای و تقابل ضریب



نادانی دانشوران بزرگسال و دانایی بوزرجمهر
خردسال رندانه خواسته است که نقش این
خرد اهورایی و آسمانی را در بوزرجمهر کودک
برجسته نماید. باز به دنبال نشانه‌های این
خرد ایزدی به یاد داریم که مار سیاهی به
کودک خوابیده نزدیک شد و سراسر بدن او
را بویید و سرانجام او را رها نمود و بر شاخ
درخت بالا رفت. در این جا زبان نماد و
تمثیل بسیار گویاست. اگر مار را رمز اهریمن
و سیاهی او را رمز تاریکی اهریمنی بدانیم،
بوییدن بوزرجمهر کودک در خواب به معنای

سنجیدن و ورود به ساحت اوست. ولی طبیعت روشن و
رخشنده بوزرجمهر با اهریمن و تاریکی او بیگانه است
و با شورش خود پس از بیداری اهریمن سیاه را برای
همیشه از ساحت اهورایی خود دور نموده است.

چو آن اژدها شورش او شنید
بر آن شاخ باریک شد ناپدید

اکنون به آغاز روایت فردوسی بازمی‌گردیم که پیش از
بیان رؤیای انوشیروان، رای خود را در باب خواب بدین
گونه آورده است:

نگر خواب را بیهده نشمری
یکی بهره دانی ز پیغمبری

از این سخنان ما به خرد مطلوب و محبوب فردوسی راه
می‌یابیم. او این خرد را نه در آموزه‌های رسمی موبدان و
خردمندان و فیلسوفان بلکه در خرد ناب و پاک بوزرجمهر
کودک می‌بیند. اکنون می‌توان پرسید که فردوسی در اندیشه
خود چه خردی را در بوزرجمهر خردسال دیده که آن را نزد
موبدان و دانشوران نیافته است. بی آن که بخواهیم در این
جا یک پاسخ نهایی به این پرسش ارائه نماییم از دیباچه
شاهنامه و شرح استادانه جناب عالیخانی بر این دیباچه
درمی‌یابیم که فردوسی با ایمان به آموزه‌های حکمت
الهی در باب آفرینش عقل، خرد را آفریده نخستین در
سلسله آفرینش می‌داند: نخست آفرینش خرد را شناس.

این آفریده، نور ایزدی و خرد ازلی است که تجلی
آن را در حکمت پیامبران و یا خردمندان راستین هر زمان
می‌توان یافت. حقیقت محمدیه به تعبیر ابن عربی
تجلی اعظم این خرد ازلی است. اما این نور ایزدی
و حکمت آسمانی به عطاء و عنایت بسته است و
آموختنی نیست. از جنس القاء و افکندن بر دل‌های پاک
و سرشت‌های مینوی است. در میان پیامبران آن را به
یحیی، علیه السلام، در کودکی داده‌اند: یا یحیی،
خذ الكتاب بقوة و آتیناه الحکم صبیاً / آتیناه الحکمة
والنبوة فی حال صبا، حکمت و پیامبری را در کودکی
به او دادیم. ارزش والای خرد قدسی به مرتبه جان
آدمی در دریافت این خرد ازلی در نظر فردوسی امری
شناخته شده است. او ارجمندی دو سرای را به پابندی
خرد می‌داند و انسان گسسته خرد را پای‌بسته واقعی
می‌شناسد:

ازویی به هر دو سرای ارجمند
گسسته خرد پای دارد به بند

فردوسی در ستایش این خرد و جان، خود را و شنونده
خود را ناتوان می‌یابد:

خرد را و جان را که داند ستود
و گر من ستایم که یارد شنود
حکیم چو کس نیست گفتن چه سود
ازین پس بگو کافرینش چه بود

در واقع ایده فردوسی به این خرد نورانی دوخته شده
است که نور آن را راهنمای راه خویش می‌داند و راه

به‌ویژه که شاه جهان بیندش
روان درخشنده بگزیندش

ستاره زند رای با چرخ و ماه
سخن‌ها پراکنده کرده به راه

روان‌های روشن ببیند به خواب
همه بودنی‌ها چو آتش بر آب

در این دیباچه کوتاه بر خواب نوشیروان، فردوسی دو نکته را در باب خواب و بیننده خواب به ما یادآور می‌شود. نخست آن که خواب را نباید بیهوده شمرد چه از پیامبری بهره‌ای دارد. بهره‌ای که فردوسی از آن یاد می‌کند فرموده پیامبر گرامی در باب رؤیای صادقه یا صالحه است که برای محدثان و عارفان امری آشناست:

«الرؤیا الصادقة جزء من ستة و اربعین جزءاً من النبوة». خواب راستین بهره‌ای از چهل و شش بهره پیامبری است. بنابراین پیامبری رؤیا نیست ولی رؤیای راستین از پیامبری بهره دارد. در واقع بیننده رؤیای راستین در خواب از ملک به ملکوت راه می‌یابد و به جهان غیب می‌پیوندد و این البته حال عادی یک پیامبر در بیداری و یا در خواب است. ابن عربی فصّ یوسفی را الحکمة النوریة نامیده و از رؤیا به عنوان انبساط نور این حکمت بر عالم خیال به عنوان "اول مقاعد الوحی الإلهی فی اهل العناية" یاد نموده است.

دوم آن که فردوسی با آگاهی تمام از بیننده خواب و از خواب شاه جهان و روان درخشنده نام می‌برد. روان درخشنده در خواب به سیر در آسمان و چرخ و ماه می‌پردازد و با آن همساز می‌شود. در این جا شاه جهان هم در مفهوم سیاسی آن نیست و در این ابیات پژواک وجودی و معنوی این ترکیب بر خردمند پوشیده نمی‌باشد. خواب شاه جهان در این معنا و یا هر انسان روشن روان یاوه و بیهوده نیست. به تعبیر حافظ:

دلی که عیب‌نماید و جام جم دارد
ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد

شیخ اشراق می‌فرماید: هرگاه که نفس قوی گردد به فضایل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم خوردن و کم خفتن باشد که نفس خلاص یابد

۱. (یعنی طالع او را گرفت)

و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفت‌ها حاصل کند و باشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند و باشد که صورت غیب ببیند: حیاة النور.

به‌گونه‌ای خلاصه مشاهده نمودیم که در نظر فردوسی راستی و درستی خواب با روان درخشنده بیننده خواب رابطه‌ای استوار دارد. رؤیای روان درخشنده رؤیایی راستین است. اما خواب‌گزار هم باید از خرد ایزدی برخوردار باشد و دیدیم که فردوسی بارها از نادانی و یا ناتوانی خواب‌گزاران رسمی مانند موبدان و ستاره‌شناسان و طالع‌بینان یاد کرده است.

اکنون در بخش دیگر از سخنانم بر آن بودم که به خواب‌های سه گانه داستان سیاوش، خواب افراسیاب، خواب پیران و البته خواب سیاوش پردازم. ولی ترجیح می‌دهم که در این باب شما را به کتاب شریف رموز اشراقی شاهنامه، شرح ابیات وحل رموز داستان سیاوش ارجاع دهم. این اثر همراه با یادداشت‌ها و پژوهش‌های استادانه جناب عالی‌خانی نگاهی نوبه شاهنامه دارد و مطالعه آن بسی سودمند است. اما با اجازه در زمان کوتاه باقی‌مانده مایلم بی هیچ آدابی و ترتیبی برخی از ملاحظات پراکنده خود را بر اثر قرائت این کتاب و این بخش از شاهنامه تقدیم نمایم. بیشتر این نکات بی ارتباط با موضوع خواب و خواب‌گزاری در شاهنامه نمی‌باشد. ولی گاه نکته یا پرسشی مستقل هم بیان می‌شود که با موضوع خواب رابطه ندارد.

نکته نخست

زادن سیاوش با مرگ مادر همزمان بود و چون به فرمان کاووس شاه طالع نوزاد را گرفتند ستاره سیاوش را آشفته و بخت او را خفته دیدند. گزارش فردوسی چنین است:

جهاندار نامش سیاوخش کرد
برو چرخ گردنده را بخش کرد^۱
از آن کاو شمارد سپهر بلند
بدانست نیک و بد و چون و چند
ستاره بر آن کودک آشفته دید
غمی گشت چون بخت او خفته دید

در یادداشت استاد عالی‌خانی می‌خوانیم: سیاوش بیدار بخت و نیک بخت بوده است نه بیچاره و بدبخت،

چنان که رمالان ظاهریین می‌پنداشتند و بر این ملاحظه این بیت را به مناسبت از حافظ افزوده‌اند:

حافظا گر مدد از بخت بلندت باشد
صید آن شاهد مطبوع شمایل باشی

در واقع با بخت بلند می‌توان نیکبخت عالم را شناخت و به ساحت او راه یافت. باید افزود که فردوسی درباره زادن سیاوش دو رای را در برابر هم قرار می‌دهد. یک رای از کودکی فرخ به کاووس خبر می‌دهند:

یکی کودکی فرخ آمد پدید
کنون تخت بر ابر باید کشید

جدا گشت زو کودکی چون پری
به چهره بسان بت آذری

یکی ماه دیدار فرخ پسر
که بر مادر آورد گیتی به سر

اما رای دیگر رای طالع‌بین است که ستاره او را آشفته و بخت او را خفته می‌بیند:

ستاره بر آن کودک آشفته دید
غمی گشت چون بخت او خفته دید

در واقع روایت فردوسی به چهره آرمانی و قهرمانی سیاوش و به فرجام غم‌انگیز او توجه دارد و دیدیم که حکیم استاد، دانش ستاره شناسان و طالع‌بینان را ناتمام می‌داند و گاه ایشان را در بیان سرنوشت قهرمانان نادان و ناتوان معرفی می‌کند. در این جا فردوسی به وضوح دانش اندک ستاره‌شناس را به نمایش می‌گذارد که از دیدن سرنوشت یا سرشت مینوی و چهره آرمانی و آسمانی سیاوش نابیناست. ولی از رنج و فرجام غم‌انگیز زندگی سیاوش خبر دارد و آن را به حساب ستاره آشفته و بخت خفته او می‌گذارد.

نکته دوم

در وصف سیاوش نوزاد و جدا شدن از مادر می‌خوانیم:

جدا گشت زو کودکی چون پری
به چهره بسان بت آذری

بت آذری بتی بوده که آذر عموی ابراهیم خلیل، علیه السلام، تراشیده است. به نظر می‌رسد که تعبیر بت آذری در اینجا نوعی برائت استهلال بر سرنوشت آینده سیاوش باشد که او نیز مانند ابراهیم خلیل الرحمان، علیه السلام، باید از انبوه آتش بگذرد و آتش بر او برد و سلام

شود. شاید در اینجا حافظ‌وار بتوان با صنعت ایهام بت آذری را رمزی از حضرت ابراهیم خلیل الرحمان علیه السلام دانست. حافظ می‌فرماید: روزگاری است که سودای بتان دین من است

نکته سوم

زن بداندیش کاووس شاه به زنی باردار دارو خوراند تا جنین خود را بیفکند. آن گاه دو کودک افتاده را در طشت زربینی نهاد و با فریاد و شیون آن دو کودک مرده را از آن خود وانمود کرد و گناه سقط شدن آن را بر گردن سیاوش بی‌گناه انداخت. کاووس که پُراندیش و بدگمان شده بود به اخترشناسان روی آورد تا راز نهفته را برون آرند: نهفته برون آورید از نهفت

همه زیج و صرلاب برداشتند
بر آن کار یک هفته بگذاشتند

وسرانجام هم به شاه چنین گفتند:

دو کودک ز بند کسی دیگرند
نه از پشت شاه و نه زین مادرند

گر از گوهر شهریاران بدی
ازین زیج‌ها جستن آسان شدی

نه پیداست درویش در آسمان
نه اندر زمین این شگفتی بدان

اخترشماران چون ستاره این دو کودک را در آسمان نیافتند دانستند که دو کودک مرده از گوهر و نژاد شاهان نیستند. چرا که به رای ایشان ستاره شهریاران برخلاف بینوایان هم در آسمان و هم در زمین می‌درخشد و جستن آن با زیج آسان می‌نماید. ولی تیره‌بختان بینوا ستاره‌ای در آسمان ندارند تا بتوان آن را رصد نمود. آنگاه فردوسی این بیت شگفت آور را افزوده که بسیار تأمل برانگیز است:

نه پیداست درویش در آسمان

نه اندر زمین این شگفتی بدان

همان گونه که استاد عالی‌خانی یادآور شده‌اند واژه درویش در دو معنا؛ تهیدست و گدا و هم به معنای فقیر الی‌الله در طول تاریخ زبان فارسی از جمله در شاهنامه در کنار یکدیگر وجود داشته است. ایشان در معنای دوم یعنی فقیر الی‌الله این بیت شاهنامه را هم آورده‌اند:

دل از عیب صافی و صوفی بنام
به درویشی اندر دلی شادکام

اگر مجاز باشیم می‌توانیم اینگونه سخن‌سرایی را سخن رندانه یک حکیم و نظیری برای شعر رندانه حافظ بدانیم.

نکته سوم

سیاوش آن هنگام که بر کوه آتش می‌تاخت و از آن می‌گذشت با آهنگ یقین و با ایمان تمام چنین گفت:

چو بخشایش پاک یزدان بود
دم آتش و آب یکسان بود

این سخن او بی‌درنگ این گفته مولانا را در مقام مناجات با حق به یاد آورد:

گر تو خواهی آب و آتش خوش شود
ور نخواهی آب هم آتش شود

نکته چهارم

افراسیاب که در خواب بیابان را پر از مار و جهان را پر از غبار و آسمان را پر از عقاب دیده و خود را در سرزمین خشکی با تیغ کاووس چهارده ساله یعنی کیخسرو در عالم واقع کشته و دونیم شده یافته بود، اکنون در کشتن سیاوش بی‌گناه صحنه خواب را به یاد می‌آورد و اینگونه فرمان می‌دهد:

چنین گفت سالار توران سپاه
که اندر کشیدش به یک روی راه
کنیدش به خنجر سر از تن جدا
به شخی که هرگز نروید گیاه

و در پاسخ لابه و گریه دختر خود به آنان که از بی‌گناهی سیاوش گفته‌اند و او را هشدار داده‌اند باز به خواب خود و به گفته ستاره شمر اشاره می‌کند:

به ایشان چنین پاسخ آورد شاه
کزو من ندیدم به دیده گناه
ولیکن ز گفت ستاره شمر
به فرجام ازو سختی آید به سر

و نمی‌داند که او امروز فرجام سخت فردای خویش را به دست خود فراهم می‌نماید و خود خواب خود را واقعیت می‌بخشد. می‌دانیم که سرانجام افراسیاب به دست کیخسروی جوان همانگونه که در خواب دیده بود کشته می‌شود. شیخ اشراق از کیخسرو به عنوان الملک الظافر: پادشاه پیروز یاد می‌کند و بسیار او را می‌ستاید و از افراسیاب به عنوان شرّیر: بسیار شرور و دوستدار تجاوز و

اکنون در بیت یادشده به نظر نمی‌آید که معنای نخستین یعنی تهیدستی مورد توجه فردوسی باشد. چه در این صورت معنای آن این است: شگفتا از بیچاره بینوا نه در آسمان و نه در زمین نشانی نمی‌توان یافت و البته این گونه سخن گفتن از بینوا در شأن حکیم فرزانه‌ای نیست. اما اگر درویش را به معنای دوم یعنی فقیر الی‌الله بگیریم سخن فردوسی را باید نشانی از معرفت والای او به یکی از مسائل مهم و ظریف عرفانی بدانیم. در ادبیات عرفانی ما حدیث معروف «الفقر سواد الوجه فی الدارین» (تهیدستی روسیاهی در دو دنیا است)، در بعد فقرمادی تفسیر نشده است. بلکه به این حدیث بعد عرفانی و گاهی وجودی داده‌اند. بدین گونه برخی حتی «ممکن» را روسیاه نامیده‌اند. شیخ محمود شبستری با اشاره به همین حدیث و حدیث دیگر که در آن رفتن به سواد اعظم یعنی شهر بزرگ را سفارش نموده‌اند، روسیاهی درویش را در دو دنیا سواد اعظم می‌دانند که باید به آن رو آورد و آن را بزرگ شمرد:

سواد الوجه فی الدارین درویش
سواد اعظم آمد بی‌کم و بیش

برای یادآوری سواد اعظم در اینجا به معنای شهر بزرگ و هم سیاهی بزرگ آمده است. چه در گذشته از دور شهر بزرگ و انبوه مردم را مانند توده سیاهی می‌دیدند. باز هم او ممکن یعنی ممکن الوجود یا وجود تبعی و ظّلّی را در برابر وجود مطلق حق سیاه‌روی دو عالم دانسته است:

سیه رویی زممکن رد دو عالم
جدا هرگز نشد واللّه اعلم

بی‌تردید فردوسی با این احادیث و این معانی آشنا بوده است. او می‌دانسته که در فضای عارفانه واژه درویش به چه معناست و می‌دانسته که درویش به معنای فقیر الی‌الله یا ولی خدا در حجاب غیرت الهی نهان است و او را نمی‌شناسند:

اولیائی تحت قبائی لا یعرفهم غیری

اکنون در این فضای رمزواره و عارفانه است که می‌توان یک سخن یاوه را دگرگون نمود و آن را تا خرد متعالی بالا برد.

نه درویش پیدا است در آسمان
نه اندر زمین این شگفتی بماند

صلف و تورانی بسیار سنگدل و شدیدالقساوه و منکرالحق الجاهد فی الحق و اوصافی دیگر از این قبیل یاد می کند.

نکته پنجم

سیاوش چون پیش پدرش کاووس آمد سر بر خاک نهاد و زمانی با خاک راز گفت:

چو کاووس را دید بر تخت عاج
ز یاقوت رخشنده بر سرش تاج
نخست آفرین کرد و بردش نماز
زمانی همی گفت با خاک راز

فردوسی سجده سیاوش را با رازگویی او با خاک ترسیم نموده است. ولی در این تعبیر پژواکی از رازگویی بوترابی را می توان دریافت. می دانیم که او عشق و ارادت خود را به شاه مردان از آغاز شاهنامه فاش گفته بود:

اگر چشم داری به دیگر سرای
به نزد نبی و وصی گیر جای
گرت زین بد آید گناه من است؟
چنین است و این دین و راه من است
براین زادم و هم براین بگذرم
چنان دان که خاک پی حیدرم
خود را خاک راه بوتراب دانستن تصویری از غایت فروتنی و ادب و ارادت به آن حضرت است.

ششم و آخرین نکته

سیاوش به هنگام شهادت به فرنگیس یا فرگیس همسر خود از خواب خود چنین یاد نمود:

چنان دیدم ای سرو سیمین به خواب
که هستی یکی بیکران روی آب
یکی کوه آتش به دیگر کران
گرفته لب آب نیزه و ران
ز یک دست آتش ز یک دست آب
به پیش اندرون تیر و افراسیاب

آب و آتش در اینجا بیت فردوسی را در آغاز گزارش انوشیروان بیاد آورد:

روان های روشن ببیند به خواب
همه بودنی ها چو آتش بر آب

از این آب و آتش رمز شگفت آور «بحرالمسجور» قرآن

یعنی دریای فروخته یا دریای سرشارافروخته بیاد آمد. فردوسی همه بودن ها را چون آتش بر آب و نه در آب دانسته است. این به چه معناست؟ آتش بر روی آب فروخته می ماند ولی در درون آب آتش نمی ماند. باید به این رموز اندیشید.

به یاد داریم که سیاوش بازمانده ای از تربیت یافتگان خانواده سیمرغ و روان او رخشنده و رؤیای او راست است. بدین گونه بود که وی سرنوشت خود و سرنوشت ایرانیان و تورانیان را پیش بینی نمود و رازها و حکمت ها به همسر خود گفت.

سخن خود را با چند بیت از پیش بینی و حکمت او به پایان می بریم:

سیاوش بدو گفت:
کان خواب من
به جای آمد و تیره شد آب من
مرا زندگانی سرآید همی
غم روز تلخ اندر آید همی
چنین است کار سپهر بلند
گاهی شاد دارد گهی مستمند
نهالی مرا خاک توران بود
که گوید که
خاکم به ایران بود
چنین گردد این گنبد تیزرو
سرای کهن را نخوانند نو
وزین پس به فرمان افراسیاب
مرا تیره بخت اندر آید به خواب
بمانم به سان غریبان به خاک
سرم کرده از تن
به شمشیر چاک

و آن گاه به همسر خود نوید کودکی سرافراز می دهد و او را کیخسرو می نامد و داد یزدان پاک را یادآور می شود:

سرافراز کیخسروش نام کن
به غم خوردن او دل آرام کن
ز خورشید تابنده تا تیره خاک
گذر نیست از داد یزدان پاک

مجدد انسان قدیم در قصص شاهنامه و چین باستان

اسماعیل رادپور

رسوا می‌شود. شباهات جالب توجهی بین داستان سودابه و سیاوش از سویی، و داجی و بویی کائو از سوی دیگر وجود دارد، ولی به چند نکته باید توجه کرد:

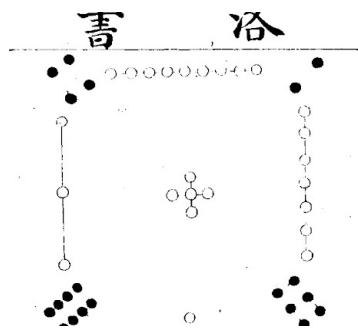
۱. بویی کائو در داستان‌های فنگ‌شن ین‌یی که آن را شاهنامه چین می‌توان گفت، جایگاه قابل توجهی ندارد و زود از میدان به در می‌شود. کلاً به اندازه نیم‌فصل از صد فصل این کتاب ذکر او به میان می‌آید. حال آنکه سیاوش جایگاه چشمگیری در میان شاهان کیانی در شاهنامه دارد. نزدیک به ۲۵۰۰ بیت شاهنامه سوانح زندگانی او را روایت می‌کند و داستان او، پیش در آمد مهمترین داستان شاهنامه، یعنی داستان کیخسرو است.
 ۲. کتاب فنگ‌شن ین‌یی (封神演義) در حدود قرن ۱۶ م. میلادی نوشته شده است. جدا از این نوشته هم قصه داجی و بویی کائو قدمت چندانی ندارد. هرچند که آن دو اشخاصی تاریخی‌اند که در حدود قرن یازدهم ق.م. می‌زیسته.
 ۳. اصل کار سیاوش، پس از رسوایی سودابه آغاز می‌شود، یعنی تأسیس شهری که به پای آن خورش ریخته می‌شود. اما کار بویی کائو با شرارت‌های آن زن پلید به پایان می‌رسد.
 ۴. بویی کائو هیچ‌گاه انسانی فرزانه قلمداد نشده است، چه رسد به آنکه همچون سیاوش دارای مقام انسان راستین باشد.
- در مجموع می‌توان گفت که بویی کائو از جهاتی

کتاب رموز اشراقی شاهنامه درباره مجدد انسان قدیم، سیاوش کیانی سخن می‌گوید و از شخصیت شگفت‌انگیز وی که در قالب رموزی مختلف در شاهنامه و متون باستانی ایران نمودار شده است، پرده برمی‌دارد. این کتاب همچنین حاوی اشارات فراوانی به تعالیم حکمی در چین است. در دنباله این توجه به معارف چین، بر آن شدیم که کلماتی در حاشیه این اثر عظیم درباره مجدد انسان قدیم در قصص چین باستان آوریم باشد که این نگرش تطبیقی در سیر حل رموز داستان سیاوش کیانی به کاری آید و در ادامه کار مطالعات «حکمی» شاهنامه نیز یاری رساند.

جهانگیر کوورجی گیاجی، دانشمند سرشناس هندی پارسی، به وجود شباهت‌هایی در میان قصص ایران باستان و چین باستان اشاره کرده است. کار پر مشقتی که او در این بار به عهده گرفت، اگرچه بسیار ستودنی است، نتوان نادیده گرفت که از سطح ظاهر داستان‌ها چندان فراتر نمی‌رود و او در قشور قصص باستانی به دنبال همانندی الگوهای داستان‌پردازی است. گیاجی شخصیت سیاوش را با بویی کائو (伯邑考) فرزند وین‌وانگ (文王) موسس دودمان جَو (周) در حدود قرن یازدهم ق.م. قیاس می‌کند. مانند سیاوش که مورد آزار و تهمت سودابه همسر کیکاووس قرار می‌گیرد، بویی کائو نیز مورد آزار و تهمت داجی (妲己) همسر شیطان‌صفت شانگ جَووانگ (商紂王) آخرین حاکم دودمان شانگ قرار می‌گیرد و به همین سبب به قتل می‌رسد. البته سیاوش به این سبب به قتل نمی‌رسد و برعکس این سودابه است که

چین، با عنوان شی وانگ مو، شهربانوی غرب، شناخته می‌شود که خصایص فوق العاده شبیه به ناهید یا آنایتهای اوستایی دارد. در کتاب رموز اشراقی شاهنامه به پیوند سیاوش با ناهید و کیخسرو با مهر اشاره شده است. شوین دزی حکیم مشهور کنفوسیوسی به صراحت می‌گوید که «پو تحت تربیت شهربانوی غرب بوده است»؛ و این مانند آن است که بگوئیم سیاوش تحت تربیت آنایتهای بوده است. آورده‌اند که دایو پس از مهار آبها، سوار بر تخت روان چرخ‌دار در مسیر نه‌ری باریک که به آسمان می‌رفت به کوهستان ملکوتی کوئن لوئن سفر کرد یعنی به پردیسی رفت که محل اقامت شهربانوی غرب است. وقتی که دایو به کوئن لوئن می‌رسد، نخست شانگ‌دی، ربّ اعلی را که نیست مگر همان اپام‌نیات، در دامنه شمالی ستایش کرد، و سپس شهربانوی غرب را که به استقبال او آمده بود، تکریم و تعظیم کرد و به مناسبت پیروزی دایو، جشنی بر روی برکه فیروزه برپا ساختند. این وجه از شخصیت دایو در حقیقت ژرف‌ترین و مهمترین وجه شباهت او با سیاوش است. اما فغفور پو که پردیس مثالی کوئن لوئن را مشاهده کرده بود، به فکر درافکندن طرحی مطابق با آن، بر روی زمین بود و از این اینجا می‌توانیم به دومین وجه شباهت دایو و سیاوش پردازیم.

(دو) شهریار شهرساز، مؤسس نه اقلیم (جیو جو 九州):



طرح لو شو که حاصل مکاشفه بزرگ دایو است

به شخصیت سیاوش نزدیک است، لیکن نظر به یک شخصیت بزرگ دیگر در قصص چین باستان، روا نیست که دیگر از بویی کائو یاد شود. منظور ما شخصیتی است که هم از حیث قدمت در تاریخ (و منظور ما تاریخ مبتنی بر روایات تمثیلی است) و هم از حیث مقام معنوی، هم‌رتبه سیاوش قلمداد تواند شد. نام او دایو (大禹؛ پوی کبیر^۱)، مؤسس سلسله شیا (夏) در تاریخ سنتی-تمثیلی پیشتر از دو هزار قبل از میلاد است یعنی ۴۴۰۰ سال پیش از این. پس از هوانگ‌دی، فغفور زرد، هیچ یک از فغفوران فرهمند چین باستان به اندازه دایو تکریم نمی‌شود، و در بهترین تعریف پوی کبیر را مجدّد فووشی (نخستین انسان یا نخستین شهریار است معادل کیومرث در روایات تمثیلی ایرانی) می‌توان دانست.

دایو از سه وجه بسیار مهم شخصیتی شبیه به سیاوش دارد: (۱) نسبت با آبها؛ (۲) شهرسازی؛ (۳) مقام قلب.

یک) فغفور مهارکننده آبها (جی شوئی 水治)

مشهورترین و محبوب‌ترین وصف دایو «مهارکننده آبها» است. چنین آمده است که پدر پو، گوئن (鯀) نام داشته است. در آن زمان یکی از مهم‌ترین معضلات مردم چین خشم آبها و جاری شدن سیل‌های مداوم بوده است. چنان که گفته‌اند: «در عهد پو، از هر ده سال، نه سال سیل جاری بود» (جوانگ‌دزی، فصل ۱۷). گوئن برای حلّ این مشکل، اقدام به ساخت سدّها و خاکریزهای بزرگ کرد. این کار او موجب جمع شدن آبها و طغیان دهشتناک آنها و در نتیجه خرابی دوچندان شد. اما پوی بزرگ پس از آنکه در قلب پذیرای حکم آسمانی و در قالب آماده حکومت زمینی می‌شود، به سرزمین‌های مختلف چین سفر می‌کند و مطابق با «طرح بزرگ» که صورت مفصل آن در کتاب شانگ‌شو (尚書)؛ و از آن مفصل‌تر در شی جی (史記) آمده است، به جای احداث سدّ، کانال‌ها و آبراهه‌های بسیار ایجاد می‌کند و موفق می‌شود که نه تنها مشکل طغیان آبها را برای مردمان چین حلّ کند، بلکه کشاورزی را نیز توسعه دهد.

ایجاد کردن مجراهایی برای آبها و رسانیدن فیض مستتر در آبها به موجودات، مطابق است با الگویی آسمانی که خویشکاری ایزدبانوی حاکم بر آبهاست. این ایزدبانو در

۱. دا به معنی بزرگ است و پو نویسه ویژه‌ای است که تنها کاربرد آن در اسم همین شخصیت است و صورت نوشتاری آن یک مار را نمودار می‌کند و یادآور نمودارهایی است که فووشی را به همراه همسرش، نیووا، به صورت با پایین‌تّه مار ترسیم کرده‌اند.

در افکندن طرح بزرگ از بالا بر پایین، از آسمان بظر زمین به شکل مربع اقدام بزرگ بوی کبیر بود. طرح لُشُو در همه تعالیم راست‌آیین در چین به شکل مربع نمودار می‌شود و از این حیث نیز یادآور کنگ‌دژ مزدایی است. در کتاب رموز اشراقی شاهنامه مفصلاً راجع به معانی تمثیلی تریبعی بودن کنگ‌دژ سخن گفته شده است، ولی توضیح این نکته بسیار ضروری است که این پردیس نه خانه‌ای نخست در زمین قلب دایو تجلی پیدا کرده است و این تجلی از قلب به قالب او و سپس به کل سرزمین نیز رسیده است. در حقیقت، پردیسی ساختن قلمروی حکومت مطابق طرح لُشُو، چیزی نیست جز تجلی بیرونی دل انسان قدیم، یا دل انسان راستین، دایو. از دل دایو تا سرزمین چین، شعاعاتی دیگر نیز از سرائت تجلیات قلبی به بیرون دیده می‌شود، از جمله کاخ معبد نور (مینگ‌تانگ 明堂) که در مرکز دربار فغفور قرار می‌گیرد و سپس کل محوطه دربار که در مرکز پابخت قرار می‌گیرد و سپس کل سرزمین چین که پایخت در مرکز آن قرار گرفته است و چین هم به نوبه خود برای چینیان مرکز کل عالم به شمار می‌رفته است. در یکی از رسائل مهم کنفوسیوسی به نام رساله تعلیم بزرگ (大學) آمده است:

پیشینان چون می‌خواستند که فضیلت نورانی را در همه جای جهان بتابانند، از تدبیر مملکت خود آغاز می‌کردند و برای تدبیر مملکت خود از تدبیر خاندان خود آغاز می‌کردند و برای تدبیر خود از تدبیر خود آغاز می‌کردند و برای اصلاح خود از اصلاح دل آغاز می‌کردند و برای اصلاح دل از خالص کردن نیت آغاز می‌کردند.

کنگ‌دژ سیایش نیز تجلی بیرونی قلب سیایش است. همانند کنگ‌دژ که دارای هفت لایه از دیوارهای تودرتو است و در متون پهلوی به چند روایت جزئیاتی درباره چستی این دیوارها و جنس آنها آمده است، دل انسان راستین نیز دژی است با هفت لایه از دیوارهای تودرتو. شیخ ابوالحسن نوری از دژهای هفتگانه قلب سخن می‌گوید که هر کدام از یک جنس خاص است. او در مقامات القلوب می‌نویسد:

بدان که خدای تعالی در قلب مؤمن هفت دژ با هفت دیوار و حصار قرار داده است به مؤمن فرمان داده که در درون این دژها باشد و شیطان را بیرون از آنها قرار داده است ...

۴	۹	۲
۳	۵	۷
۸	۱	۶

تبدیل نقاط به عدد

یکی دیگر از اقدامات مهم دایو، تقسیم اراضی سرزمین به نه اقلیم، مطابق با طرح لُشُو (نوشته برکه) بود. مطابق این طرح با استقرار صحیح چیزها در جایگاه درخور خود، آسمان و زمین به دیدار هم می‌رسند و از سبب این تلاقی زمین آسمانی می‌شود، و این زمین آسمانی تبدیل می‌گردد به محل امنی که بیگانگان از مردمان و دیوها را مجال ورود به آن نیست. این آرمان، در حقیقت، مشابه همان پردیسی است که سیایش در طول زندگی خود قصد استقرار آن را بر روی زمین داشته است. کنگ‌دژ سیایش طرحی آسمانی دارد که همان کنگ‌دژ مثالی است با هفت دیوار، هفت مرغزار و هفت رود. دایو بنا به طرح لُشُو که در یک تجلی روحانی آن را بر پشت یک لاک‌پشت اسرارآمیز یافت که از رودخانه لُ بیرون آمد، کل سرزمین چین را به نه ولایت تقسیم کرد با شاخص کردن نه کوه و نه رودخانه و نه برکه، هر کدام مطابق جایگاه مناسب خود در طرح لُشُو. این را هم از نظر نباید دور داشت که اینها همه پس از آن است که یو اژدهای نه سر را شکست می‌دهد و می‌کشد.

در کتاب باستانی اشعار، شی جینگ (詩經)، آمده است:

洪水茫茫、禹敷下土方

آبهای سیل آور مهیب بود و عظیم
یو در زیر، بر روی زمین، طرحی [آسمانی] را به شکل
مربع درافکند.

دژ اوّل معرفت الله است که دیوارش از یاقوت است و محیط بر او، دژی دیگر است از جنس زر و آن ایمان به خدای است

و محیط بر او، دژی دیگر است از جنس سیم و آن اخلاص در گفتار و کردار است و محیط بر او، دژ دیگری است از جنس آهن و آن رضا به قضای الهی است

و محیط بر او دژ دیگری است از جنس مس و آن قیام به فرایض الهی است

و محیط بر او دژ دیگری است از جنس فلز برنج و آن قیام به امر و نهی الهی است

و محیط بر او دژ دیگری است از جنس سفال و آن قیام به ادب نفس است در هر عملی.

در متن روایت پهلوی نیز دیوارهای کنگدژ از دیوار سنگی آغاز می‌شود و به دیوار یاقوتی ختم می‌شود؛ به ترتیب از بیرون به درون: سفال، برنج، مس، آهن، سیم، زر و یاقوت. در متن روایت پهلوی نیز دیوارهای کنگدژ از دیوار سنگی آغاز می‌شود و به دیوار یاقوتی ختم می‌شود. در حقیقت، صورت پردیس مثالی کنگدژ است که در دل انسان راستین می‌افتد و او را به دژی تبدیل می‌سازد که در درون خرم و باصفاست و در برون محکم و استوار. در مرحله بعدی همین دل راستین است که میل به ظهور بیرونی می‌کند تا در هیأت یک شهر و کشور بر روی زمین متجلی شود.

این را هم بیافزاییم که نه اقلیم دایو مطابق با طرح لوئشو با هشت سه خطی بی‌جینگ تطبیق می‌کند و در اعصار پسین در آیین کنفوسیوسی این هشت سه خطی را با هشت فضیلت معنوی (با ده 八德) تطبیق داده‌اند که عبارت است از:

۱. حیا (چی 恥)، ۲. خلوص (لین 廉)، ۳. ادب (لی 禮)، ۴. ایمان (شین 信)، ۵. صدق (چنگ 誠)، ۶. راست‌کاری (یی 義)، ۷. بر والدین (شیائو 孝)، و ۸. وفاداری (جنگ 忠).

اینکه فغفور یو در اقلیم مرکزی در میان این هشت فضیلت معنوی قرار می‌گیرد، مطابقت کاملی با فصل ۵ از بخش حل رموز کتاب رموز اشراقی شاهنامه دارد که در آنجا هشت صفت جوانمردان در دوره اسلامی یاد می‌شود که با فضایل کی‌سیاوش مطابقت داده می‌شود. اما برشمردن این رشته هشت‌تایی از صفات جوانمردان

مختص به ایران و چین نیست. در ژاپن در طریقت بوشیدو یا طریقت سامورایی از هاجی توکو (یا هشت صفت سامورایی) سخن به میان می‌آید که عبارت است از:

۱. غلبه بر نفس (جویو 克)، ۲. رحمت و شفقت (جین 仁)، ۳. ادب (ره 禮)، ۴. شجاعت (یو 克)، ۵. صدق (ماکوتو 誠)، ۶. پارسایی (گی 義)، ۷. نیک‌نامی (عزت 名)، ۸. وفاداری (چو 忠).

و در آیین بودایی نیز از آریه‌ماژگه (یا طریق آریامنشی و جوانمردی) سخن گفته می‌شود با هشت صفت:

راست‌گویی، راست‌کوشی، الثفات راستین، توحّد راستین، راست‌زیستی، راست‌کرداری، راست‌اندیشی، و راست‌بینی.

سه) صاحب نه دیگ، فاتح مقام قلب (جیو دینگ 九鼎):

پس از آنکه پوی کبیر آنها را مهار کرد و نه ولایت در سرزمین چین تأسیس کرد، از آن نه ولایت مقادیر زیادی مفرغ به پایتخت آورد و نه دیگ بزرگ و سنگین را قالب گرفت. دایو آنها را در پیشگاه تالار اصلی دربار قرار داد و در طی گذشت سالها از سلسله شیا این نه دیگ جابه‌جا نشد. با غلبه دودمان شانگ و سپس دودمان جو و با تغییر پایتخت این نه دیگ نیز که یادگار دایو بوده است، به محل اقامت فغفور زمان منتقل می‌شده است، تا آنکه نهایتاً با سرنگونی دودمان جو، برای آنکه دیگها به دست حاکم غاصب، چین‌شی هوانگ (秦始皇) نیافتد، آنها را در حدود ۲۲۱ ق. م. در رودخانه سی (سی شویی 泗水) به آب می‌اندازند. پس از آن، چین‌شی هوانگ هر چه تلاش کرد که آنها را بیابد، نیافت و این تلاش‌ها تا به امروز نیز ادامه دارد، غافل از آنکه این دیگها چیزی جز نمونه‌های تمثیلی نیست و مشکل اصلی گم شدن حقیقت این تمثیل‌هاست، یعنی محلی مستعد از برای نزول فرّه آسمانی. هم چنان که زمانی که حاکم سرزمین چو که دربار را محاصره کرده بود، از فرستاده صلح دربار درباره کوچکی و بزرگی و سبکی و سنگینی دیگها پرسید و پاسخ شنید که «کار او دارد که از فضایل باطنی بابهره باشد، نه دیگ» و ادامه می‌دهد که «اگر فضایل باطنی کسی مستقر در نورانیت باشد، ولو دیگهای او کوچک باشد، سنگین (و پرارزش) است، ولی اگر کسی پلید و جاهل باشد، ولو صاحب دیگهای کلان باشد، سبک (و کم‌ارزش) است... سخن بر سر فرّه آسمانی است... سبکی و سنگینی [حقیقت] دیگ چیزی نیست که به گفت و شنید درآید» (سی‌ما چین، شی‌جی).



دیگ مفرغین سه پایه از اواخر دودمان شانگ
(۱۶۰۰ ق م - ۱۰۴۶ ق م)، موزه شانگهای



دیگ مفرغین چهارپایه، از اواخر دودمان شانگ
(۱۶۰۰ ق م - ۱۰۴۶ ق م)، موزه ملی چین، بی جینگ

و این به معنی قصد داشتن یا آرزو کردن تصاحب تاج و تخت است. همچنین اشاره می‌باید کرد به یک زبانزد دیگر با کاربرد «دیگ» در زبان چینی که تا به امروز هم بر سر زبان چینیان باقی مانده است: دینگ‌شنگ 鼎盛 یعنی «شکوفایی [دقیقاً: شکوفه دادن] در دیگ» و مجازاً از آن یک عصر زرین و رونق در امور حکومتی مراد می‌شود. معلوم خواهد شد که دیگ تمثیلی است از قلب انسان راستین و محل نزول نور سکینه و دیده خواهد شد که متون دائویی از کاشتن بذر آسمان قدیم در این دیگ یا قلب سخن می‌گویند. اکنون از نمودار شکوفایی درخت فغفورانه سخن به میان می‌آید که تطابق کاملی با درخت خسروانی مذکور در کتاب رموز اشراقی شاهنامه دارد. جالب آن است که در نقاشی اواخر آخرین دودمان سلطنتی چین و ما بعد آن، در سبکی شبیه به سبک هوآنیانو 花鳥 (گل و مرغ)، «نمودار شکوفایی در دیگ» (دینگ‌شنگ 鼎盛圖) یعنی شکوفه دادن یک درختچه در دیگ فغفور به یک تم بسیار محبوب تبدیل می‌شود. از میان نمونه‌های فراوان سه نمونه را برگزیده‌ایم:

نُه دیگ مقدس دایو که در طول اعصار به دست فغفوران زمان در دودمان‌های مختلف می‌افتاد، اهمیتی بی‌بدیل داشت، اما دیگران هم مجاز بودند که دیگ‌هایی به تعدادی کمتر از نُه دیگ در محل اقامت خود داشته باشند. در یکی از منابع تاریخی دودمان جُو آمده است:

فرزند آسمان را نُه دیگ باشد و هر کدام از والیان را هفت دیگ و صاحب منصبان عالی‌رتبه را پنج دیگ و دانشوران برجسته را سه دیگ. (شرح گنگ‌یانگ بر سالنامه بهار و پاییز، 公羊傳 公羊傳).

در سنت چینیان، دیگ‌های نُه‌گانه مقدس بسیار اهمیت داشته و دارد و شاید آن را بتوان قیاس کرد با ارزش جام جهان‌بین جم یا کیخسرو برای ایرانیان. در زبان‌زدهای چینی تا به امروز هم اثر معنی فغفورانه دیگ را می‌توان پی گرفت. ضرب‌المثل یی‌پن جیودینگ 一言九鼎 لطفاً به معنی «یک کلام و نُه دیگ است» و اشاره است به سخنی بسیار ارزشمند که اگرچه کوتاه است، به سنگینی نُه دیگ دایو است. از جمله تعابیر دیگری که چینیان در این باره به کار می‌گیرند، تعبیر «دیگ‌خواهی» یا «دیگ‌طلبی» است، 問鼎 (دینگ‌طلبی).



اثر ژنگ کینگ (容庚: ۱۸۹۴-۱۹۸۳)



اثر وو چانگ شو (吳昌碩: ۱۸۴۴-۱۹۲۷)



اثر دینگ فوجی (丁輔之: ۱۸۷۹-۱۹۴۹)

از سه گانه بزرگ سخن می گویند، یعنی آسمان، زمین و انسان. این سه را با سه خط روی هم نشان می دهند: 三 خط زیرین زمین است و خط زبرین آسمان و انسان خط میانی در میان آن دو است. خطی عمودی | که از آسمان شروع می شود که به واسطه انسان به زمین می رسد، همان تین مینگ یا فره آسمانی است. این چنین نویسه وانگ پیدا می شود به معنی فغفور: 王. اما انسانی که در میان خطوط آسمان و زمین قرار گرفته است، حاکم حکیمی است واجد دو خویشکاری آسمانی و زمینی، قدرت روحانی و اقتدار دنیاوی، کمالات پیری و موبدی از یک سو و کمالات پهلوانی و شهریار از سوی دیگر. چنین فردی به کمال حقیقی «فرزند آسمان» (تین دزی 天子) بودن دست می یابد. موجودات دیگر به تبع او فرزند آسمان شمرده می شوند.

اما اکنون سوال این است که چرا دیگ و چرا نه دیگ؟ هیچ کجا برای یافتن پاسخ این سوالات بهتر از حکمت دائویی نیست. می دانیم که که حکمت خالده، دیدگاه نخستین کتاب رموز اشرافی شاهنامه است، اما باید گفت که در هیچیک از انحاء مختلف بیان و ظهور این حکمت خالده، به اندازه آیین

گویی در زمانی که فره آسمانی به کلی از خاندان های حکومتی چین گسست، هنرمندان ناامید از این دنیا، در عالمی دیگر، یعنی در عالم صورت های بی وزن در جستجوی شکوفایی دیگ بودند.

اما دیگهای نه گانه، نشانه حضور فره آسمانی (تین مینگ 天命) به شمار می رود. همچنان که این معنی به بی جینگ (دفتر تجلیات) نیز راه یافته است، و در حق شش خطی شماره ۵۰، با عنوان دینگ به معنی دیگ، «تمثیل کبیر» می گوید:

آتش در بالای چوب [یعنی نور در بالای درخت] و آن دیگ است: آزاد مردان به واسطه دائوی دیگ، محل استقرار خویش را [در مرکز] تصحیح می کنند و توجه خویش را معطوف می سازند به فره [آسمانی].

فره یا حکم آسمانی (تین مینگ) چیزی جز همان کیان خرّه نیست که با برخورداری از آن، شخص جامع فضایل پهلوانی و پیری می شود و حکومت یک حاکم مشروعیت می یابد. چنینان

دائویی بر مقامی که سیاوش صاحب آن بوده است یعنی مقام انسان راستین، تاکید نشده است و محتملاً به همین سبب است که در کتاب رموز اشارات بسیاری به تعالیم دائویی می‌رود. مطابق سنت دائویی، دیگ رمزی است از قلب. بیرون نهادن دیگها در حیاط دربار، تمثیلی است از قرار دادن قلب در معرض نزول فیض آسمانی. *نُه* عدد یانگ کامل یعنی عدد آسمان است. در تصفیه قلب، لازم است که سالک دل خود را در *نُه* مرحله، یا به تعبیر دائویی، در «*نُه* تحویل»، از جرمی کدر یعنی از دل بشری (ژن‌شین) به آینه‌ای مصفا یعنی دل دائویی (دائوشین) بدل سازد تا نور دائو (مبدأالمبادی) در او افتد. بسیار جالب توجه است که برای نخستین بار در تاریخ حکمت چین، تمایز دو مرتبه دل بشری و دل دائویی از زبان همین دایو در گزارشی مکتوب در قرن هفتم ق. م بیان شده است. دل بشری پیوسته اسیر احساسات و تفکرات دنیای است و روی به سوی موجودات بیرونی دارد، اما دل دائویی، دلی است که روی به سوی حقیقت (دائو) دارد.

در لغتنامه کهن *شؤون* جیه‌دزی در ذیل نویسه دینگ آمده است: «دیگ ابزاری است مرصع با سه پایه و دو گوش [=دسته دیگ] که پنج مژه را در هم می‌آمیزد». بی‌جینگ نیز دسته‌های دیگ را «گوش» (耳) او می‌گوید، حال آنکه در شکل نوشتاری دینگ (鼎)، بدنه دیگ با نویسه *مو* 目 به معنی چشم نشان داده می‌شود.^۱ نظر به تمثیل قلب، باید گفت که از چشم و گوش دیگ، در حقیقت، چشم و گوش دل راستین را خواسته‌اند. اما دیگهای مدور (و بیشتر دیگهای باستانی نیز مدور بوده) دارای سه پایه بوده است. در *شی جی* (۲۷:۷۱) آمده است: «فوشی را تنها یک دیگ روحانی سه پایه بوده است و آن نمودار اتحاد آسمان و زمین و انسان است». همچنین سه‌گانه بزرگ هنگامی که در عرض یکدیگر قرار گیرد، مطابق خواهد بود با روان ازلی، جان ازلی و بذل حیات ازلی (شین‌تین جی شِن چی جینگ 先天之精氣神) که سه حیث از عقل کل است، یعنی علم، اراده و قدرت. بنابراین، سه پایه دیگ به معنی آن است که حکومت فغفور به واسطه علم ازلی و اراده ازلی و قدرت ازلی بر روی زمین استوار شده است. همچنین، باید افزود که سه پایه دیگ مطابق است با روایت تمثیلی پرنده سه‌پا که رمزی است از خورشید که بر درخت فوسانگ در جزیره‌ای در دریای شرقی آشیان دارد و هر روز پس از شست و شو در برکه صبح‌دم مسیر شرق به غرب را در سه گام طلوع، ظهر و غروب طی می‌کند.

و نکته دیگر آنکه در بی‌جینگ گفته شده است که «به گوش‌های دیگ زرد رنگ، حلقه‌های زرین آویخته شده است».

رنگ زرد برای دیگ، دال است بر منور شدن دیگ که همان قلب است در مقابله با آفتاب روح. اما به وسیله دو حلقه آویخته شده به دسته‌های دیگ که در حمل و نقل آن کاربرد داشته است، دیگ را می‌توان بلند کرد و محتوای آن را خالی کرد. بنابراین، تفاسیر سنتی بی‌جینگ (از جمله در تفسیر جویی چان جَن 周 易 闡 真) در شرح خط پنجم شش خطی دیگ گفته‌اند که دال است بر «تخلیه دل بشری و پرورش دل دائویی»، یعنی تبری جستن از دوراندیشی‌های عقل جزوی و پناهِیدن به عقل کلی.

اما گفتیم که دایو کل سرزمین چین را به *نُه* بخش تقسیم کرده بود. او با مطابق ساختن هر یک از دیگها با یکی از سرزمین‌ها، گویی می‌خواسته است که روحانیت یانگ خالص را در کل سرزمین چین نمودار سازد. آورده‌اند که بر روی هر یک از دیگها طرحی از همه موجودات و جانوران و گیاهان یکی از ولایات *نُه‌گانه* نقش شده بود، یعنی این *نُه* دیگ کل سرزمین چین را نمودار می‌ساخت و فغفور با نظر کردن در آنها به واسطه کلماتی که در دیگ نقش می‌یست به احوالات و اخبار همه ولایات پی می‌برد، چندان که بعضی این *نُه* دیگ را سلاح روحانی دایو گفته‌اند.

حرکت از بین به سوی یانگ، از دل بشری به سوی دل دائویی یا به تعبیر سهروردی چنان که در کتاب رموز اشراقی شاهنامه درباره سیاوش آمده است، حرکت از قوه به فعل یا از لوح به قلم یا از نفس به عقل، همه و همه چیزی است که چینیان مایلند در *نُه* مرحله آن را نشان دهند تا نمودار رفتن از بین محض به یانگ محض (از زمین به آسمان) باشد، همچنان که کیمیاگران چینی برای رسیدن به یانگ خالص سیماب برگرفته از سنگرف را *نُه* بار بر گوگرد می‌افزودند و تصفیه می‌کردند تا دست آخر به عنصری که یانگ خالص باشد، دست یابند.

اکنون با رجوع به یکی از رسائل دائویی به نام شینگ‌مینگ جی‌گوئی (راهنمای فطرت و طینت) و نمودار «تهذیب دل در *نُه* دیگ»، بر آنیم که سخنی چند در معنی *نُه* دیگ دایو با نظر به داستان سیاوش بیان کنیم. در حقیقت، در شاهنامه دوره بالیدن سیاوش از زمانی که به زاولستان می‌رود تا زمانی که به دیدار شاه بازمی‌گردد، بسیار مجمل است، نهایتاً در هشت بیت. واقعه بزرگ در طول این مدت کوتاه تصفیه کامل باطن سیاوش و رسیدن او به مقام قلب جامع و صاف و مصفاست. اما آنچه سیاوش به صورت مجمل در این دوره دریافته است، در طول داستان زندگانی او در قالب شگفتی‌های بسیار منکشف می‌شود.

۱. مطابق با دانش چای‌دزی (شکستن نویسه‌های چینی) که در حقیقت نیروکته تصویری است و نه آوایی.



نسخه کتابخانه کنگره، کتاب ۱۶۲۲ م، شماره ۲۰۱۴۵۱۴۱۵۱



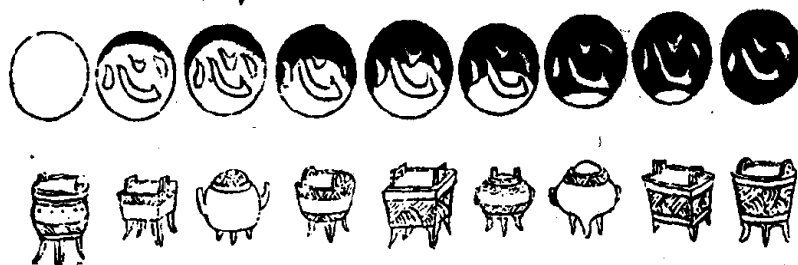
نسخه دانشگاه هاروارد-ین چینگ، کتاب ۱۶۱۵ م، شماره ۹۹۰۰۷۷۵۸۷۲۵۰۲۰۳۹۴۱

همسخنی‌های بسیار با کتاب رموز اشراقی شاهنامه دارد. نه دایره در بالای این نمودار اهره‌های ماه را در تربیع اول و دوم در نه مرحله نشان می‌دهد و در درون دوایر نویسه چینی شین 心 نوشته شده است به معنی «دل» (به غیر از دایره نهم که مرحله اتحاد کامل دل با روح یا بهتر بگوییم، استهلاک دل در روح است).

در زیر هر مرحله عبارات تحویل یکم، دوم تا نهم دیده می‌شود. تحویل در کیمیای درونی دائوی، به معنی یک مرحله از تصفیه و یک قدم در بازگشت به مبدأ است. همچنین نه شعر دوبیتی با مصرع‌های هفت‌هجایی برای هر یک از مراحل نه‌گانه آمده است.

این نمودار فوق العاده پیوندی برقرار ساخته است در میان رموز قلب و ماه و درجات استناره آنها از خورشید روح از سویی و از سوی دیگر، رسیدن به مقام انسان قدیم یا انسان راستین و برخورداری از فرة کیانی به تعبیر خسروانی یا برخورداری از تین مینگ یا حکم آسمانی به تعبیر حکمی چینیان با تمثیل دیگ. جمع قلب و ماه و انسان قدیم و فرة آسمانی لب آن چیزی است که نویسندۀ کتاب رموز اشراقی شاهنامه به دانش و دیده یقین در اشارات داستان سیاوش یافته است. در بخش دوم این کتاب بر پیوند سیاوش با ماه و قلب بسیار تأکید شده است و یک فصل کامل از این بخش به پرورش قلب سیاوش تحت تربیت سیمرغ عقل و آفتاب روح اختصاص یافته است. پس، باید گفت که این نمودار

九鼎煉心圖



第一轉 第二轉 第三轉 第四轉 第五轉 第六轉 第七轉 第八轉 第九轉

第一轉 措摩心地煉金丹，止念當為第一關。
 念斷自然情識斷，須知水靜沒波瀾。
 第二轉 祖竅開時入杳冥，坎離鉛汞自氤氲。
 天然真火知時煉，煉出西乾半月痕。
 第三轉 外直中通世罕聞，推求枝葉不求根。
 由從此處徐徐進，一點靈光漸漸明。
 第四轉 陽烏海底畜神威，正是金丹四轉時。
 奪得先天真種子，河車搬運過曹溪。
 第五轉 時後金晶飛上來，霞光燦爛顧門開。
 三花聚頂烹龍虎，珠落黃庭結聖胎。
 第六轉 金烏飛入廣寒宮，白虎張威待赤龍。
 赤龍奮力歸金鼎，掌握神珠照眼紅。
 第七轉 十月胎靈已躍然，嬰兒法乳要三年。
 盤龍佳息溫溫養，猶龍潭底抱珠眠。
 第八轉 陽神陰消丹已成，神光赫赫耀金庭。
 脫離苦海分胎出，自在巖峯頂上行。
 第九轉 無丹無火亦無金，脫却鉛錢沒處尋。
 真我本來真面目，未生身處一輪明。

نمودار تصفیة دل در نه دیگ 九鼎煉心圖

第一轉：措摩心地煉金丹，止念當為第一關。念斷自然情識斷，須知水靜沒波瀾。

تحویل نخست:

شخم زدن زمین دل و تهذیب کیمیای زرین را متوقف ساختن خواطر پریشان نخستین گذرگاه است. چون رشته این خواطر بگسلد، رشته احساسات و دانش‌های دنیاوی نیز خودبه‌خود گسسته می‌گردد. پس، لازم است طریق استبدال به آب ساکن بدون تموج دانسته شود.

در طول کتاب رموز اشراقی شاهنامه چند بار از درخت

خسروانی سخن گفته می‌شود، بذر آن سیاوش است و درخت خود کیخسرو است. اما زمین اصلی‌ای که این درخت در آن کاشته می‌شود، دل است. برای کاشتن این بذر و به عمل آوردن درخت خسروانی، لازم است که نخست «زمین دل شخم زده شود» و استعداد به عمل آوردن بذر را پیدا کند.

«آب ساکن بدون تموج»، دل آرامی است که امواج خشم و شهوت در او ایجاد نمی‌شود و بی‌جانبداری و میلان به راست و چپ، صورت حقیقی اشیاء را باز می‌تاباند. سیاوش کیانی بارزترین نمونه چنین قلبی است.

第二轉：祖竅開時入杳冥，坎離鉛汞自氤氲。天然真火知時煉，煉出西乾半月痕。

تحویل دوم:

پی ریشه، از این جایگاه آهسته آهسته باید پیش رفت
تا درخشش مینوی نقطه یگانه اندک اندک نورانیت
یابد.

«نقطه یگانه» همان بذر فطرت سیاهوشانی است که در زمین
دل انسان راستین کاشته می شود.

第四轉：陽烏海底奮神威，正是金丹四
轉時。奪得先天真種子，河車搬運過曹
溪。

تحویل چهارم:

زاغ سیاه یانگ نیروی روحانی خود را به جدّ و جهد
در قعر دریا اعمال می کند،
و این در مرحله تحویل چهارم کیمیای زرّین وقوع
یابد.

این زمان بذر آسمان قدیم فتح شود و به دست آید،
و با رکاب زدن به چرخ پایی، از رودخانه تسائو آب [به
زمین دل] آورده شود.

«زاغ سیاه» خورشید و یانگ بودن آن اشاره به غایت
فاعلیت آن است و این وصف همان سیمرغ یا عقل فعال
است. «دریا» عبارت است از دل انسان راستین. در این
مرحله و این مقدار از مقابله این دل و آن خورشید، زاغ
سیاه سه پا یا عقل فعال در ژرفای قلب انسان راستین
مستقر می شود ولی اثر او هنوز پدیدار نیست. «بذر
آسمان قدیم» (یا دانه ازلیت)، همان بذر وجود انسان
راستین است. اکنون این بذر به دست آمده است و باید
کاشته شود. «چرخ پایی» یکی از صنایع چینیان قدیم در
کشاورزی بوده است، و آن چرخه ای است که با رکاب زدن
به آن می توان برای آبیاری زمین، آب را از سطح پایین
رودخانه به بالا آورد. تغییر جهت دادن رودخانه (چنان
که خود متون دائویی مشخص کرده اند) عبارت است از
بازداشتن نفس از شهوات.

第五轉：時後金晶飛上來，霞光燦爛
門開。三花聚鼎烹龍虎，珠落黃庭結聖
胎。

تحویل پنجم:

پس از این مرحله گوی آبگینه زرّین پرواز می کند و به
اوج می رود،
و شفق چشم نوازی از میان جای دروازه فرق سر پیدا
می شود،

چون روزن نیایی گشوده شود، هنگام ورود به تاریکی های
اسرار است. آنگاه ابرهای کان و لی و سرب و سیماب
خودبخود در هم ادغام شوند باید که مرحله تهذیب آتش
راستین آسمان داده دانسته شود، از میان عمل تهذیب، در
غرب ماه نیمه پر یانگ بیرون می آید.

«روزن نیایی»، محلّ اتصال موجود با دائوبه عنوان
«نیای ده هزار موجود» (دائوده جینگ، بند ۴) است. در
طب چینی، همچنین یکی از نقاط طب سوزنی را «روزن
نیایی» گویند که در نیم بند انگشت پایین تر از میان دو
ابرو قرار دارد. نام دیگر نقطه روزن نیایی در طب سوزنی،
«قلب آسمان» است. همچنان که قلب انسان محلّ
ملاقات تأثیرات نفس و روح است، قلب آسمان نیز محلّ
اتحاد روان ازلّی و بذر حیات ازلّی است.

کان و لی دو سه خطّی در تمثیلات وابسته به کتاب
بی جینگ است و با آتش و آب پیوند دارد. سرب و سیماب
نیز دو تمثیل دیگر برای حقایقی است که کان و لی بدان
اشاره دارد. سرب عبارت است از یین قدیم در انطوای
یانگ حادث و سیماب عبارت است از یانگ قدیم در
انطوای یین حادث. کیمیاگران دائویی می کوشند که یین
و یانگ قدیم را از دل یین و یانگ حادث خارج سازند
و آنها را به هم بیامیزند تا کیمیای زرّین حاصل گردد.
قلب آسمان همان محلّ ادغام وجوه حقیقی سرب و
سیماب است.

جان سالک طریق حقیقت در این مرحله در «آتش
راستین آسمان داده» می سوزد و تهذیب می شود، از
اینجاست که آتش مجازی و دنیاوی بر او اثر نمی کند،
همچنان که آتش مجازی بر سیاوش اثر نکرد. این
حالت را متون دائویی همچنین «پروردن نیلوفر در میان
آتش» گفته اند.

第三轉：外直中通世罕聞，推求枝葉不
求根。由從此處徐徐進，一點靈光漸漸
明。

تحویل سوم:

اتحاد مستقیم بیرون و درون بسی اندک شنیده
می شود،
زیرا که مردمان عموماً به دنبال برگ و شاخه اند و نه در

第八轉：陽極陰消丹已成，神光赫赫耀金庭。脫離苦海分胎出，自在崑崙頂上行。

تحويل هشتم:

چون یانگ به اوج رسد و بین زایل گردد، کیمیا کامل است
اضواء روحانی در محوطه دربار زرین پرتو افکن گشته است
جنین از دریای رنجش خلاص می گردد و بیرون می آید
و آزادانه به قلعه پردیس کوهستانی کوئن لوئن سفر می کند

سفر آزادانه به قلعه پردیس کوئن لوئن یادآور سفر دایو به این پردیس پس از مهار کردن آبهاست. دایو با دیدن پردیس کوئن لوئن بر آن شد که طرحی از آن بر روی زمین درافکند. سیاوش نیز طرحی از کنگدژ که پردیسی مثالی است، بر روی زمین درانداخت.

第九轉：無丹無火亦無金，飈卻鉗鎚沒處尋。真我本來真面目，未生身處一輪明。

تحويل نهم:

نه کیمیایی هست و نه آتش و نه زر
قیچی و هاوندسته را رها کن که دیگر به کار نیاید
اینک چهره حقیقی و ازلی من راستین
در نورانیت کامل مقام نازادگی تن

«قیچی» و «هاوندسته» دو وصله آیینی در بودیسم مکتب چان است. قیچی وسیله کوتاه کردن مو و هاوندسته وسیله مجتمع ساختن افکار در عبادات است. قیچی و هاوندسته هر دو رمزی از ترک دنیا است، ولی قیچی بیرونی است و هاوندسته درونی. متن می گوید کسی که به این مقام رسد دیگر نیازی به ترک دنیا ندارد و می تواند با دستان گشاده به دنیا بازگردد. همچون سیاوش که در این مرحله به رستم گفت: که آمد به دیدار شاهم نیاز. و رستم او را با قلبی اطمینان یافته به نزد شاه می فرستد و پس از آن، آنچه سیاوش در مراحل استکمال نفس و مقابله با سیمرخ عقل فراگرفته بود، در سوانح مختلف زندگانی اش بروز می یابد.

سه گل را جمع می کند و اژدها و ببر را با آنها در دیگ می جوشاند
پس، دانه مروارید به کاخ زرد اندر می افتد و جنین فرهمندی انعقاد می یابد.

«پرواز کردن گوی آبگینه زرین» و «به اوج رفتن» آن یادآور ضربت هایی است که سیاوش در بازی چوگان به گوی می زد و چندان بالا می رفت که به ماه می رسید یا چندان بالا می رفت که از دیدگان محو می شد.

第六轉：金鳥飛入廣寒宮，白虎張威待赤龍。赤龍奮力歸金鼎，掌握神珠照眼紅。

تحويل ششم:

کلاغ زرین پرواز می کند و به کاخ سرمای فراخ وارد می شود،
ببر سپید جلالت خود را به نمایش می گذارد و چشم به راه اژدهای سرخ است
اژدهای سرخ نیروی خود را برمی انگیزد و به دیگ زرین وارد می شود
و آنگاه که مروارید روحانی را در دست می گیرد،
چشمانش به رنگ سرخ می درخشد.

«کلاغ زرین» رمزی است از خورشید مینوی روح و «کاخ سرمای فراخ» کاخی است که ایزدبانوی ماه، چانگ نه در آن ساکن است، یعنی رمزی است از ماه. در این مرحله مقابله ماه قلب و خورشید روح بیشتر می شود.

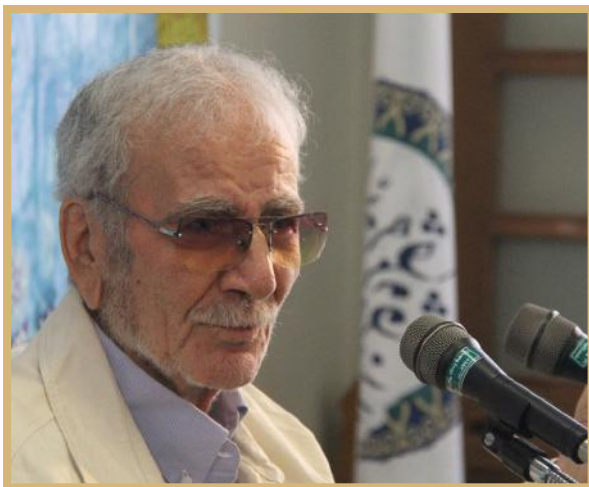
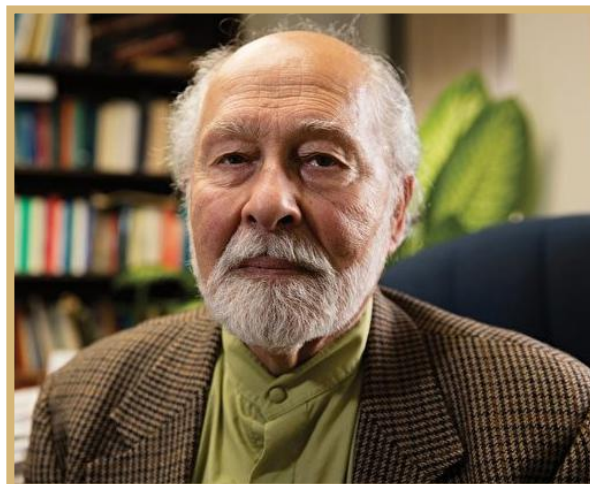
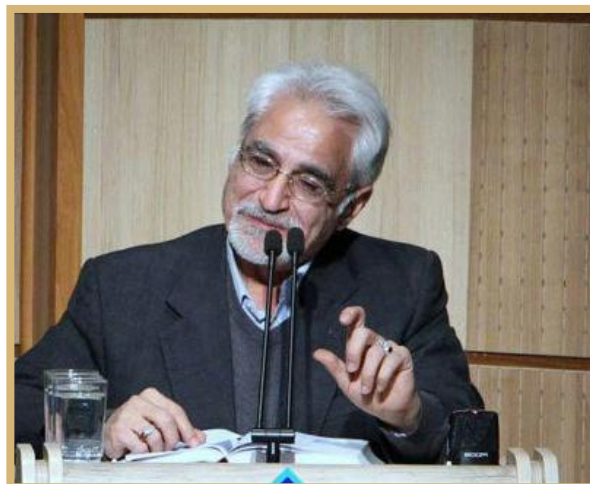
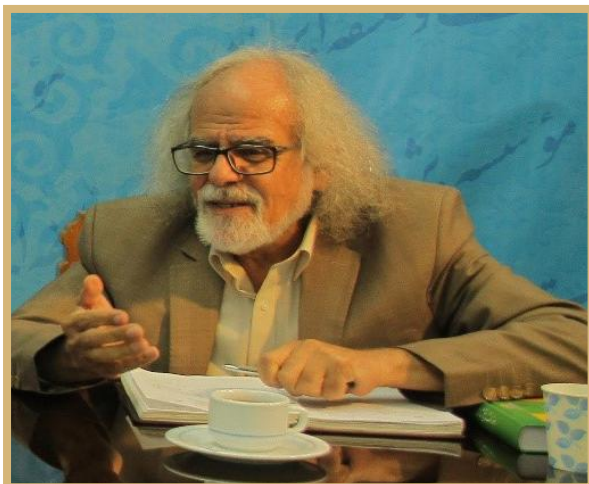
第七轉：十月胎靈已躍然，嬰兒法乳要三年。蟄藏住息溫溫養，猶龍潭底抱珠眠。

تحويل هفتم:

در ماه دهم جنین به نحوی رازآمیز بیرون نمی آید و رخ نمی نماید
و کودک تا سه سال شیر جبروتی می نوشد
پس در نهانی، مستقر در میان تنفس، تربیت ملایم می یابد
همچون اژدهایی که در عمق آبگیر دانه مروارید را به آغوش گرفته و غنوده است.

فرق عمده و بسیار قابل تأمل که کیخسروی چینی بر کی‌سیاوش چینی مقدم است و نیای بزرگ او به شمار می‌رود. یعنی حرکت از کامل به سوی اکمل حرکتی است به گذشته، در حالی که در داستان‌های ایران، اکمل پس از کامل ظهور می‌کند.

در این گفتار راجع به هوانگ‌دی، فغفور زرد که نیای بزرگ (پدر بزرگ پدر بزرگ) دایو است، سخنی به میان نیامد. اما لازم است ذکر شود که فغفور زرد نیز از جهات متعدد قابل قیاس است با یکی از شخصیت‌های بسیار مهم در شاهنامه فردوسی، یعنی کیخسرو، با این



International conference

Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī of Nishāpūr

and His Role in the Transmission of Sufi Doctrines
On the Occasion of the 1000th Anniversary of his Death

نشست
تخصصی و بین‌المللی

به مناسبت هزارمین سالگرد درگذشت

ابو عبد الرحمن
سلمی نیشابوری

جایگاه سلمی در انتقال
تعالیم عرفانی

با حضور استادان:

فائزه بخنوه، شهرام پازوکی، نصرالله پورجوادی، ژان ژاک تیبون، اکبر راشدی‌نیا،
محمد سوری، سید رضا فیض، کینث هنرکامپ

Invited Speakers:

Faezeh Bekhnavah, Seyed Reza Feiz, Kenneth Honerkamp, Shahram Pazouki, Nasrollah
Pourjavady, Akbar Rashedinia, Mohammed Soori, Jean-Jacques Thibon.

زمان برگزاری: Date and Time:

۲ اسفندماه ۱۴۰۰ ساعت ۹:۰۰ (IRST) February 21, 2022 09:00 (IRST)

برگزاری به صورت مجازی، آدرس وبگاه: Online Attendance:

www.irip.ac.ir/u/132 www.irip.ac.ir/u/132



بسم الله الرحمن الرحيم

جدول برنامه نشست

دوشنبه ۲ اسفندماه ۱۴۰۰

نوبت صبح (۰۹:۰۰ - ۱۲:۳۰ ، به وقت ایران)

تلاوت قرآن کریم (۰۹:۰۵ - ۰۹:۰۰)

شهرام پازوکی (۰۹:۵۰ - ۰۹:۰۵)

• خوشامدگویی

• ابو عبد الرحمن سَلَمی و جایگاه او در انتقال تعالیم عرفانی

نصرالله پورجوادی (۰۹:۵۰ - ۱۰:۳۰)

• اصالت تفسیر امام صادق (ع) در حقایق التفسیر سَلَمی

کنت هنرکامپ (۱۰:۳۰ - ۱۱:۱۰)

• واگشایی میراث روحانی ابو عبد الرحمن سَلَمی: تصحیح انتقادی، ترجمه و تحلیل درجات الصادقین بعد از گذشت بیست و پنج سال

ژانژاک تیبون (۱۱:۱۰ - ۱۱:۵۰)

• وجوه ولایت و اوصاف اولیا در طبقات الصوفیة ابو عبد الرحمن سَلَمی

سیدرضا فیض (۱۱:۵۰ - ۱۲:۳۰)

• روایت ابن عربی از دیدار ورا تاریخی خود با سَلَمی در «مقام القرية»

نوبت بعدازظهر

(۱۴:۰۰ - ۱۶:۱۵ ، به وقت ایران)

محمد سوری (۱۴:۴۰ - ۱۴:۰۰)

• بازبایی آثار مفقود سَلَمی در آثار نویسندگان بعدی (مطالعه موردی: کتاب «الجامع لِشُعَبِ الْإِيمَان» بیهقی)

اکبر راشدینیا (۱۴:۴۰ - ۱۵:۲۰)

• ابنباکویه شیرازی و تذکره نویسی صوفیان بعد از سَلَمی

فائزه بخنوه (۱۵:۲۰ - ۱۶:۰۰)

• سلسله صوفیان اهل اشاره از ذوالنون مصری تا شبلی: بازسازی فهرست کلابادی از طریق خوانش متقابل طبقات الصوفیة سَلَمی و انصاری

محمد سوری (۱۶:۰۰ - ۱۶:۱۵)

• سخنرانی اختتامیه

اصالت تفسیر امام صادق (ع) در حقایق التفسیر سُلمی

نصرالله یورجوادى، دانشگاه تهران

تفسیر امام صادق (ع) قدیم‌ترین بخش حقائق التفسیر ابو‌عبدالرحمن سُلَمی است، تفسیری که سایر بخش‌های آن به همت صوفیان قرن سوم نوشته شده است. از آنجا که این تفسیر در نیمه اول قرن دوم، یعنی قبل از شکل‌گیری تصوف تألیف شده است، برخی از محققان درباره صحت انتساب آن تردید کرده‌اند. اما اگر درباره ماهیت این تفسیر از خود امام صادق (ع) پرسش می‌شد، یقیناً آن را نه تفسیری صوفیانه یا حتی عرفانی، بلکه تفسیری اشاری می‌خواندند. مسأله اصالت این تفسیر یعنی صحت انتساب آن به امام صادق (ع) نیز باید با توجه به ماهیت این تفسیر به عنوان تفسیری اشاری بررسی شود. در این گفتار، سعی خواهیم کرد تفسیر امام صادق (ع) را به عنوان تفسیری که به زبان اشاره تألیف شده، در بستر تاریخی این زبان و کارکرد آن در متون مقدس، مورد بررسی قرار دهیم.

واگشایی میراث روحانی ابو عبد الرحمن سلمی:

تصحیح انتقادی، ترجمہ و تحلیل درجات الصادقین

بعد از گذشت بیست و پنج سال

کنت هنرکمی، دانشگاه جورجیا

آشنایی من با نمود اخلاقی-عرفانی اسلام، یعنی تصوف، نخستین بار در خلال مطالعه، تصحیح انتقادی و ترجمه دو متن از ابو عبد الرحمن سلمی دست داد. در دهه هزار و نهصد و نود میلادی دوست خوبی مرا از وجود دو نسخه خطی کهن مغربی از تألیفات سلمی در خزانه مخطوطات ابن یوسف در شهر مراکش با خبر کرد. یکی از آن دو، نسخه ای از کتاب درجات الصادقین بود. پرسشی که این کتاب پیش می نهاد آن بود که تفاوت میان تصوف، طریق ملامت و روش اهل محبت چیست. آن روزگار سال ۱۹۹۳ بود. پاسخ سلمی به این پرسش چهارچوب تحقیقات و مساعی دانشگاهی مرا در طول بیست پنج سال پس از آن تعیین کرد. کانون دانش پژوهی من بر گفتمان اخلاقی و کاربرد آن در ساحت سلوک از دریچه نگاه آثار سلمی و نیز دانشور اندلسی، ابن عبّاد رُندی (م ۷۹۲/۱۳۹۰)، که توجه مرا اصلاً همو به سلمی

جلب کرده بود، متمرکز شد. و این حدیث، خود، سلوک من شد. دریافت‌های عقلانی و روحانی من نیز از همین گفتمان اخلاقی

ملهم شده است - گفتمانی که بر شالوده قرآن و سنت و تفاسیر آموزگاران دوره شکل گیری تصوف در نیشابور و خراسان بزرگ و نیز تفاسیر میراث داران ایشان در سراسر دنیای اسلام بنا شده است. این مقاله ادای احترامی خواهد بود که من به سلمی و به دانشورانی که میراث او را تا امروز برای ما حفظ کرده اند، مدیونم. در اینجا، درجات الصادقین را از خلال تصحیح انتقادی، ترجمه و تحلیل خودم از متن بررسی خواهم کرد و ضمن اشاره به پیشاهنگان این شاخه مطالعاتی، به آنچه قبلا در انگلستان، ایران و ایالات متحده منتشر کرده‌ام ارجاع خواهم داد.

وجوه ولایت و اوصاف اولیا در کتاب طبقات الصوفیة

نوشتہ ابو عبد الرحمان سلمی

ژان ژاک تیبون، موسسه زبان و فرهنگ‌های شرقی

(INALCO)، یاریس

ترجمه: کتاب طبقات الصوفیة نشان دهندهٔ مجموعه‌ای از آراء صوفیه در قرن چهارم هجری و کوششی برای نظم و نسق بخشیدن به سلسلهٔ انساب پیران اهل تصوف و تعالیم آنان است. گرچه مفهوم ولایت به صورت آشکار در متن ظاهر نمی‌شود، بدیهی است که نظریهٔ ولایت جنبه‌ای بنیادین در این کتاب دارد، بلکه باید گفت که مهم‌ترین موضوعی است که محتوای این کتاب حول محور آن می‌چرخد. سلمی خود در مقدمه‌ای که بر طبقات الصوفیة نگاشته است، تأکید می‌کند که شخصیت‌هایی که در این



اکبر راشدی، نیا

کتاب ذکر شده است، همگی بدون استثناء اولیاء الله هستند. می‌توان گفت که این معیار شرطی

هجری، یاد می‌نماید و هرچند آن را مقامی والا می‌بیند و در ورود به آن خرسند است، ولی آن را نمی‌شناسد و نام آن را نمی‌داند و خود را در آن مقام غریب و تنها می‌یابد. در این حال غربت و تنهایی، ناگهان ابو عبد الرحمن سلمی (۳۲۵-۴۱۲ هـ) بر او آشکار می‌گردد. وی که به گفته خود در این مقام بوده و در این مقام از دنیا رفته است، به ابن عربی نام و ویژگی آن را یادآور می‌شود و به او مژده و دلداری می‌دهد که به مقام همنشینی با خضر وارد شده دارد. در روایت این دیدار و تاریخ، ابن عربی نه تنها ما را به فرازی از سلوک معنوی خود آشنا می‌سازد، بلکه بر جایگاه والای سلمی نیز تاکید می‌نماید. باز ابن عربی به مناسبت این مقام که آن را بنا به تعلیم سلمی، «مقام القرية» می‌نامد، در باره رموز دیدار خضر و موسی علیهما السلام، از نکات مهمی یاد می‌کند که در این گفتار به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

بازیابی آثار مفقود سلمی در آثار نویسندگان بعدی (مطالعه موردی: کتاب «الجامع لشعب الإيمان» بیهقی)

محمد سوری، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

ابوعبد الرحمن سلمی نیشابوری (ف ۴۱۲) بزرگ‌ترین مورخ صوفیه و یکی از پرکارترین نویسندگان صوفیه است و نقشی اساسی در انتقال میراث کهن صوفیه به نسل‌های بعدی داشته است. درباره آثار او گفته‌اند که حدود ۷۰۰ کتاب و رساله داشته است. از این آثار پرشمار تنها چندده کتاب و رساله باقی مانده و سایر آثار او در طول تاریخ از میان رفته‌اند. در چند دهه اخیر به همت محققان علاقه‌مند به میراث صوفیه بسیاری از آثار برجای‌مانده سلمی تصحیح و منتشر شده است، هرچند هنوز امید فراوان برای یافتن تعدادی دیگر از رساله‌های سلمی در کتابخانه‌های خطی وجود دارد. سلمی شاگردان بسیاری داشت و سخنان و روایت‌های او به دست این شاگردان در سرتاسر جهان اسلام منتشر شد. علاوه بر آثار باقیمانده از سلمی، یکی از راه‌های بازیابی آثار سلمی جست‌وجو در میان آثار این شاگردان و نسل‌های بعدی کسانی است که آثار او را سماع و روایت کردند. می‌توان ادعا کرد بخش قابل توجهی از سخنان و مرویات سلمی در میان آثار دیگران قابل بازیابی است. یکی از مهم‌ترین شاگردان سلمی ابوبکر احمد بن حسین بیهقی خسروجردی (ف ۴۵۸)، محدث و فقیه شافعی پرآوازه سده پنجم هجری است. وی در نوشته‌های خود اقوال و حکایات و احادیث زیادی از سلمی را روایت کرده

است که نویسنده برای گزینش پیران اهل تصوف و وارد کردن تذکره آنان به کتاب به کار برده است. اکنون اگر همه صوفیانی که سلمی در این کتاب از آنان یاد می‌کند، دارای مقام ولایت هستند، صفات و ویژگی‌های آنان چیست؟ یا به تعبیر دیگر، سلمی از ولایت چه تصویری دارد؟ نویسنده کتاب طبقات اقوال منسب به این صوفیان را شرح نمی‌کند و بر آنها تعلیقه‌ای نمی‌نویسد، ولی او کسی است که این اقوال را انتخاب کرده است، همچنان که همو کسی است که صوفیانی را پنج طبقه این کتاب را می‌سازند، برگزیده و ذکر کرده است. این گزینش نشان دهنده تفکر سلمی درباره ولایت و صفات ظاهری و باطنی ولی است. در این گفتار، کوشش خواهیم کرد که بر جنبه‌های ولایت و نمونه‌های اولیا در نزد سلمی از طریق کتاب طبقات الصوفیه او بپردازیم.

وجوه الولاية وأوصاف الأولياء في طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي

يمثل كتاب طبقات الصوفية مجموعاً للعقيدة الصوفية في القرن الرابع الهجري ومحاولة لتنظيم وتنسيق أنساب شيوخ الصوفية وتعاليمهم. وإن مفهوم الولاية وإن لم يظهر جلياً من خلال النص فمن البديهي أن هذه النظرية هي أساسية في الكتاب بل هي الموضوع الأهم والمحرك الذي يركز عليه محتوى الكتاب. ولقد أكد السلمي نفسه في مقدمة الكتاب أن جميع الشخصيات الموجودة في الكتاب هم أولياء الله بدون استثناء. ويمكننا القول بأن هذه ميزة شرط من شروط المؤلف لاختيار الشيوخ وإدخالهم في الكتاب. وإذا كان الصوفية الذين جمعهم السلمي في هذا الكتاب كلهم أولياء فما هي صفاتهم ومميزاتهم؟ أو بعبارة أخرى كيف يتصور السلمي الولاية؟ فالمؤلف لا يشرح الأقوال المنسوبة إلى هؤلاء الصوفية ولا يعلق عليها ولكن هو الذي اختار هذه الأقوال كما اختار الصوفية الذين يكوّنون الطبقات الخمسة. فهذا الاختيار يدل على فكرة السلمي للولاية وما يترتب على صفاتها ظاهراً وباطناً. نحاول في هذه المداخلة الارتكاز على وجوه الولاية ونماذج الأولياء عند السلمي من خلال طبقات الصوفية.

روایت ابن عربی از دیدار و تاریخ خود با سلمی در «مقام القرية»

سیدرضا فیض، دانشگاه شهید بهشتی

محمی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هـ) در یکی از ابواب کتاب فتوحات، از ورود خود به مقامی «مجهول»، در محرم سال ۵۹۷



از کتاب ابن‌باکویه به ما ارائه داده‌اند. در مقاله حاضر گزارشی از سه گزیده برجای مانده از این اثر و منابعی که به حکایات الصوفیه ابن‌باکویه دسترسی داشته و بخش‌هایی از آن را در آثار خود نقل کرده‌اند ارائه خواهد شد.

سلسله صوفیان اهل اشاره از ذوالنون مصری تا شبلی: بازسازی فهرست کلابادی از طریق خوانش متقابل طبقات الصوفیه سلمی و انصاری

فائزه بخنوه، موسسه زبان و فرهنگ‌های شرقی (INALCO)، پاریس

واژه «اشاره/اشارت» (در عربی «الإشارة») و ترکیب «علوم الإشارة» - بلندمرتبه‌ترین علم صوفیان که آن را عمدتاً از طریق التعرّف لمذهب أهل التصوف کلابادی و شرح فارسی آن نوشته مستملی بخاری می‌شناسیم - در متون صوفیه بسامد قابل توجهی دارد، ولی فهم معنا و کاربرد آن یکی از مشکلاتی است که مخاطب این متون با آن مواجه است. پُل نويا در دایرة المعارف اسلام («rahls», EI2) این نکته را متذکر شده است: «صوفیان اغلب کلمه اشاره را در معنایی بسیار فنی به کار می‌برند، [...] ولی وقتی می‌خواهیم معنای آن را دقیقاً تعریف کنیم، متوجه می‌شویم که آنها تعاریف یا توضیحات رضایت‌بخش کمی ارائه داده‌اند.» این مقاله نشان می‌دهد که چگونه خوانش متقابل دو طبقات الصوفیه سلمی و انصاری تکمیل‌کننده اطلاعات ارائه‌داده شده توسط کلابادی در زمینه علوم اشاره و سلسله صوفیان اهل اشاره

است. یکی از آثار مهم بیهقی الجامع لشعب الإيمان نام دارد. این کتاب، که در حوزه اخلاق و عرفان است، از زمان تألیف تا کنون در میان نویسندگان مسلمان بسیار تأثیر گذاشته است. بیهقی برای تألیف الجامع لشعب الإيمان از منابع بسیاری بهره برده است و آثار سلمی از مهم‌ترین منابع او به شمار می‌رود. در این سخنرانی به میزان تأثیرپذیری بیهقی از سلمی در تألیف الجامع لشعب الإيمان و موضوعات گوناگونی که بیهقی از سلمی نقل کرده است خواهیم پرداخت.

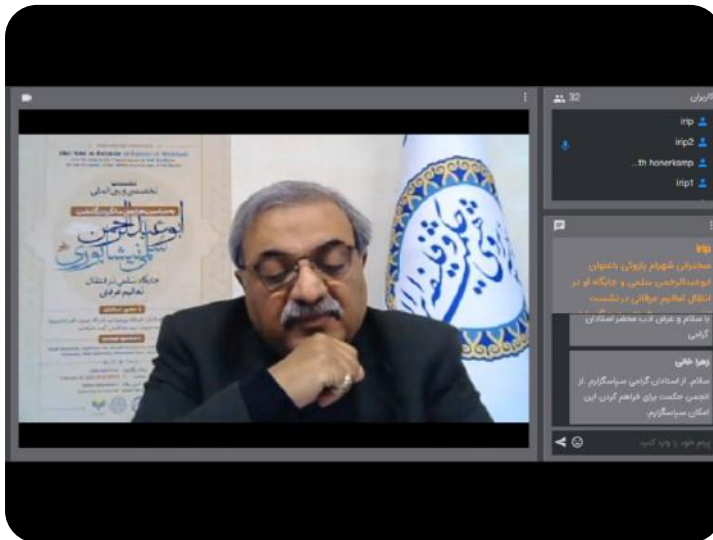
ابن‌باکویه شیرازی و تذکره‌نویسی صوفیان بعد از سلمی

اکبر راشدی‌نیا، پژوهشگاه مطالعات تقریبی

بعد از وفات ابوعبدالرحمن سلمی در سال ۴۱۲ قمری ابوعبدالله محمد بن عبدالله بن باکویه شیرازی (ف ۴۲۸) در خاقانه وی بر مسند شیخی نشست و به ارشاد مریدان و مشایخ خراسان و به‌ویژه نیشابور پرداخت. ابن‌باکویه علاوه بر جانشینی سلمی در ارشاد و وعظ، ادامه‌دهنده راه او در تذکره‌نویسی صوفیان نیز بوده است. ویژگی تذکره‌نویسی سلمی و ابن‌باکویه این است که تمام تلاش خود را کرده‌اند که از صوفیان نخستین چهره‌ای واقعی و منصفانه بر ما ترسیم کنند و برخلاف بعضی از تذکره‌های عرفانی که تمام همت خود را صرف ارائه چهره غالبانه و فرابشری از بزرگان تصوف کرده‌اند صرفاً به ذکر اطلاعات مستند اکتفا کرده‌اند. برخلاف طبقات الصوفیه سلمی که نسخه‌های متعددی از آن به جای مانده است کتاب ابن‌باکویه یعنی حکایات الصوفیه

در گذر زمان از بین رفته و تاکنون هیچ گزارشی از دست‌نوشته‌های آن در فهرست کتابخانه‌های جهان ارائه نشده است. آنچه از این کتاب به جای مانده چند گزیده کوتاه و حکایات پراکنده‌ای است که در لابه‌لای کتاب‌ها از ابن‌باکویه روایت شده است. البته جای خوشوقتی است که این کتاب در دسترس بیشتر مورخان و سیره‌نویسان و نویسندگان طبقات صوفیه سده‌های پنجم دهم هم‌چون خطیب بغدادی (ف ۴۶۳) و ابوالقاسم قشیری (ف ۴۶۵) و ابوالفضل سهلگی بسطامی (ف ۴۷۷) و خواجه عبدالله انصاری (ف ۴۸۱) و عبدالغافر فارسی (ف ۵۲۹) و ابن‌عساکر دمشقی (ف ۵۷۱) و ابن‌جوزی (ف ۵۹۷) و ابن‌قدامه مقدسی (ف ۶۲۰) و رافعی قزوینی (ف ۶۲۳) و ابن‌عربی (ف ۶۳۸) و ابن‌نجار

بغدادی (ف ۶۴۳) و ابن‌عزیم (ف ۶۶۰) و شمس‌الدین ذهبی (۷۴۸) و جلال‌الدین سیوطی (ف ۹۱۱) قرار داشته و بخش‌هایی از آن را در کتاب خود نقل کرده‌اند و تصویری هر چند غیر کامل



شهرام پازوکی

است. این رویکرد از اسامی پنهان سران اولیه این سلسله پرده برمی‌افکند: از آنجا که دو طبقات سرنخ‌هایی از شخصیت‌های قبل از جنید، که در فهرست کلابادی به‌عنوان سردسته سلسله

مسیحی و نوافلاطونی - و عرفان اسلامی نوظهور هستند) این فرضیه را بیان می کند که شاید به همین دلیل گلابادی در اثری که به قصد دفاع از هویت اسلامی تصوف نوشته است از تأکید بر نام آنها به عنوان پایه گذاران علوم اشاره امتناع کرده است. در وهله ی دوم، با رجوع به دو طبقات، اهمیت نقش کلیدی جنید به عنوان ناظم و شارح این علم را نشان می دهد؛ نکته ای که احتمال خودسانسوری گلابادی را کم رنگ می کند.

معرفی شده است، به ما می دهند. بر این اساس، نام برخی از پیشوایان اولیه تصوف از میان متقدمان - یعنی ذوالنون مصری، حارث محاسبی، ابوحاتم عطار بصری و سری سقّطی - آشکار می شود. اما این سؤال پیش می آید که چرا گلابادی این اسامی را در فهرست خود ذکر نکرده است؟ این مقاله، در وهله ی نخست، با اتکا به تحلیلات مستشرقان در این زمینه (آنها حلقه ارتباطی بین میراث معنوی دوران باستان متأخر - آموزه های یهودی،

Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī of Nishapur and His Role in Transmission of Sufi Doctrines On the occasion of the 1000th anniversary of his death

Department of Religious Studies, Iranian Research Institute of Philosophy
with the cooperation of Islamic Sciences and Culture Academy and Iranian Philosophical Society

Authenticity of the Commentary Attributed to Imam Ṣādiq in al-Sulamī's Ḥaqāyiq al-Tafsīr

Nasrollah Pourjavady, Tehran University

The commentary on Quran attributed to Imam Ṣādiq (AS) is the oldest layer of Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī's Ḥaqāyiq al-Tafsīr, the rest of which is written by the Sufis of the 3rd century AH (9th AD). Since Imam Ṣādiq's (AS) commentary was written in the first half of the 2nd century AH (8th AD), before the formation of Sufism, some scholars have raised doubts on the authenticity of its attribution to Imam Ṣādiq. However, if we would ask Imam Ṣādiq himself about the nature of this commentary, he would certainly call it not a Sufi or even esoteric commentary, but a symbolistic or allusive (*ishārī*) one. The issue of the authorship of this commentary, that is, the authenticity of its attribution

to Imam Ṣādiq, should be examined, therefore, in regard to the nature of this commentary as being allusive. In this talk, I will try to examine the commentary of Imam Ṣādiq as an allusive commentary written in a symbolist language, in the historical context of this language and its function in sacred texts.

Unfolding Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī's Spiritual Heritage:

The Critical Edition, Translation, and Analysis of

Stations of the Righteous

Twenty-Five Years Later

Kenneth Abdel Hadi Honerkamp, The University of Georgia

My earliest introduction to the ethical-mystical facet of Islam, namely Sufism, was through the study, critical edition, and translation of two texts by Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī. In the nineties, a good friend pointed out to me the existence

of two early Moroccan manuscripts of Sulamī's in the Marrakech Manuscript Archive of Ibn Yousuf. One was *Stations of the Righteous*. This work posed the question of what the difference between Sufism, the path of Blame, and the way of the People of Love is. It was 1993. Sulamī's response to this question would frame my research and academic endeavors for the next twenty-five years. Ethical discourse and its application within the domain of journeying) *sulūk* (through the lens of the works of Sulamī and the Andalusian scholar, Ibn 'Abbād of Ronda (d. 792/1390), who had originally attracted my attention to Sulamī, became the focus of my scholarship and my own *sulūk*. From this ethical discourse, which was founded upon the *Qur'ān*, *Sunna*, and their commentaries by the teachers of the formative period of Sufism in Nishapur

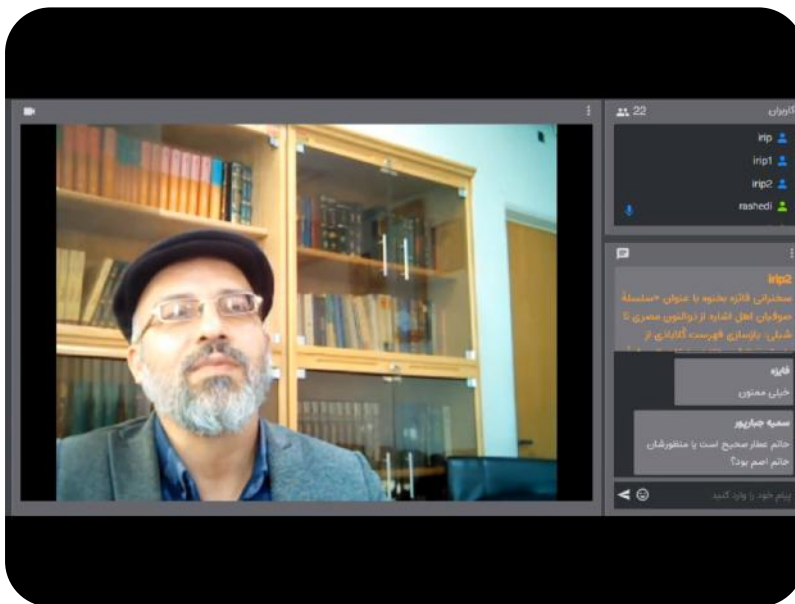
for us until today. In this presentation, I will survey *Stations of the Righteous* through my critical edition, translation, and analysis of the text, citing from my earlier publications in England, Iran, and the United States, with mention of other pioneers of the field.

Aspects of Wilāyah and the Characteristics of a Walī in Sulamī's *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*

Jean-Jacques Thibon, INALCO, Paris

Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī's *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* (Classes of Sufis) shows a collection of Sufi doctrine in the fourth century AH and also an attempt to organize the lineages of Sufi masters and their teachings. Although the concept of *wilāyah* (sainthood) does not appear clearly through the text, it is obvious that the theory of

Wilāyah is essential in the book, but rather it is the most important topic and the axis around which everything in the book rotates. In his introduction to the *Ṭabaqāt*, Sulamī himself emphasized that all the characters in the book are the *walīs* (saints, friends) of God without exception. We can say that this feature is one of the author's criteria for selecting the Sufi masters and including them in the book. And if



محمد سوری

and Greater Khorasan as well as their heirs across the Islamic World, I have drawn my own intellectual and spiritual inspiration. This paper will be an expression of the debt of gratitude I own to Sulamī and the scholars who have preserved his heritage

Sufis mentioned in this book are all *walīs*, then what are their characteristics? Or in other words, how does Sulamī envisage this ultimate state of Sufi perfection? The author of the book does not explain or comment on the sayings quoted from these Sufis, but he is the one who chose these

sayings as he chose the Sufis who make up the five classes of the *Ṭabaqāt*. This choice denotes somehow Sulamī's conception of *wilāyah* and the outward and inward attributes of a *walī*. In this talk, I try to examine the aspects of *wilāyah* the models of the *walīs* according to Sulamī through his *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*.

Ibn 'Arabī's Narration of His Meta-historical Meeting with Sulamī in the State of Nearness) *Maqām al-Qurbah*(

Seyed Reza Feiz, Shahid Beheshti University

Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī (1165-1240 AD) in one of his books, the **Meccan Illuminations**) *Futūḥāt al-Makkiyya*, (mentions his entrance to an unknown state) *maqāmun majhūl*. (Although he recognizes this state as a sublime one and he is glad to plunge into this *maqām*, he does not know its name and finds himself a lonely

the tidings of his entrance to the state of companionship with Al-Khidhr, the Green one. In the narration of this meta-historical meeting, Ibn 'Arabī not only introduces us to a portion of his spiritual journey but also emphasizes the sublime station of Sulamī. Furthermore, regarding this state which is called the state of nearness) *maqām al-qurbah* (as taught by Sulamī, Ibn 'Arabī mentions important points about the meeting of Khidhr and Moses (AS), some of which are to be examined in this presentation.

Rediscovering al-Sulamī's Missing Writings in the Work of Later Authors

(Case Study: *al-Jāmi' li-shu'b al-īmān* by al-Bayhaqī)

Mohammed Soori, Islamic Sciences and Culture Academy (ISCA)



نصرت‌الله پورجوادی

stranger there. In this loneliness, Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (1029-1106 AD) suddenly appears to him. Sulamī, mentioning that he died while being in this state, tells Ibn 'Arabī the name and characteristic of the state, and gives him

Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī al-Naysābūrī (d. 412/1021) is the greatest Sufi historian and one of the most prolific Sufi writers, who played a key role in passing on the ancient heritage of Sufism to future generations. He is said to have written about 700 books and treatises. Of these numerous writings, only about several dozen books and treatises remain, and the rest have been lost throughout history. Many of al-Sulamī's surviving writings

have been edited and published in recent decades by scholars interested in Sufi heritage, although there is still great hope for finding some other treatises of al-Sulamī's in manuscript libraries. Training many students, Al-Sulamī's words and

narrations were spread by these students throughout the Islamic world. In addition to the surviving work of al-Sulamī, one of the ways to retrieve his work of his is to search among the work of these students and the next generations of those who heard (*samāʿ*) and narrated his work. It can be claimed that a significant part of al-Sulamī's words and narrations can be rediscovered in the others' writings. Being a great student of al-Sulamī, Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī al-Khusrujirdī (d. 458/1066) is a famous Sufi, narrator of ḥadīth, and Shāfiʿī jurist of his time. In his writings, he has narrated many sayings, anecdotes and ḥadīths of al-Sulamī. One of the important works of al-Bayhaqī is called *al-Jāmiʿ li-shuʿab al-īmān*. This book, pertaining to the domain of ethics and Sufism, has been very influential among Muslim writers since its appearance. Al-Bayhaqī has used many sources to compile his book, among the most important of which are al-Sulamī's work. In this presentation, I will discuss how much influence al-Sulamī had over al-Bayhaqī in compiling *al-Jāmiʿ li-shuʿab al-īmān*, and examine the various topics that al-Bayhaqī quoted from al-Sulamī.

Ibn Bākawayh and the Hagiography of Sufis After al-Sulamī

**Akbar Rashedinia,
Research Center for Proximity of Islamic
Schools of Thought**

After the death of Abū ʿAbd al-Raḥmān al-Sulamī in 412/1021, Abū ʿAbd Allah Muḥammad b. ʿAbd Allah b. ʿUbayd Allah b. Bākawayh (in Persian: Bākūya) al-Shīrāzī (d. 428/1037) succeeded al-Sulamī in his khāniqāh (monastery) and instructed the disciples and shaykhs of Khorasan, especially Nishapur. In addition to being

al-Sulamī's successor in guidance and preaching, Ibn Bākawayh also continued his path in writing Sufi hagiographies (*ṭabaqāts* or *tadhkiras*). Unlike some Sufi hagiographies who have devoted all their energies to presenting an exaggerated and superhuman face of the great Sufis, the characteristic of al-Sulamī and Ibn Bākawayh's hagiographies is that they have made every effort to portray the real and fair figures of early Sufis. The most important work of Ibn Bākawayh has been his *Hikāyāt al-Sūfiyya* (Sufi Anecdotes), which unfortunately has not remained to our days. This book seems to have been in the possession of Muslim scholars until the 10th AH (16th AD) century, but no information has been available after that. Of course, it is our good fortune that this book was available to most historians, biographers, and writers of the Sufi hagiographies of the 5th to 10th centuries AH (11th to 16th centuries AD)—such as Khaṭīb of Baghdad (d. 463/1071), Abū al-Qāsim al-Qushayrī (d. 465/1074), Abū al-Faḍl al-Sahlaḥī of Baṣṭam (d. 477/1084), ʿAbd Allah al-Anṣārī (d. 481/1088), ʿAbd al-Ghaḥfār al-Fārsī (d. 529/1135), Ibn ʿAsākir of Damascus (d. 571/1176), Ibn al-Jawzī (d. 597/1201), Ibn Qudāma al-Maqdisī (d. 620/1223), Al-Rāfiʿī of Qazvin (d. 623/1226), Ibn ʿArabī (d. 638/1240), Ibn Najjār of Baghdad (d. 643/1245), Shams al-Dīn al-Dhahabī (d. 748/1348), and Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (d. 911/1505)—who have quoted parts of Ibn Bākawayh's *Hikāyāt al-Sūfiyya* in their book and have given us, although incomplete, a general picture of the book. In this article, a report of the three surviving excerpts



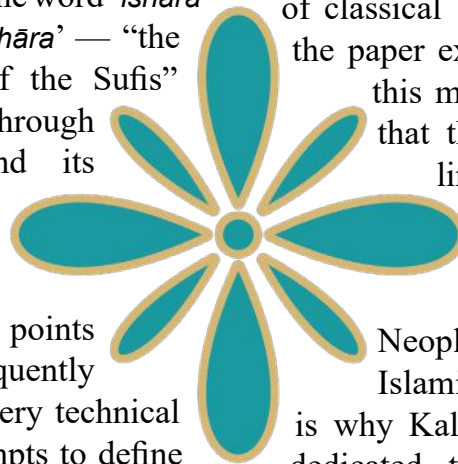
from Ibn Bākawayh's *Hikāyāt al-Sūfiyya* and the sources that have had access to this book and have quoted parts of it in their work will be presented.

The Lineage of ahl al-ishāra Sufis from Dhu-l Nūn to Shiblī: Reconstructing Kalābādhī's List through a Cross-reading of Sulamī's and Anṣārī's *Ṭabaqāt*

Faezeh Bekhnavah-Haller, INALCO, Paris

The recurrent mentions of the word '*ishāra*' or the formula '*ʿulūm al-ishāra*' — "the science par excellence of the Sufis" that we know mainly through Kalābādhī's *Taʿarruf* and its commentary by Moṣṭamalī Bokhārī — frequently intrigue the readers of Sufi texts. Yet, as Paul Nwyia points out, while "the Ṣufīs frequently use the word *ishāra* in a very technical sense, [...] when one attempts to define its meaning exactly, one finds that they give few satisfactory definitions or explanations" (EI2). This paper shows how a cross-reading of the two *Ṭabaqāt* adds to the groundwork provided by Kalābādhī on the sciences of *ishāra* and the Sufis that were adepts and defenders of it. This approach firstly uncovers the full lineage of the *ahl*

al-ishāra Sufis as both *Ṭabaqāt* give us hints about figures preceding Junayd (m. 911), who on Kalābādhī's list appears as the first figure. As a result, names of some of the first masters of Sufism (*mutiqadimīn*) — namely Dhu-l Nūn al-Miṣrī (m. 860 or 863), Ḥārith al-Muḥāsibī (m. 857), Abū Ḥātim al-ʿAṭṭār al-Baṣrī (m. 874 or 84) and Sarī al-Saqatī (m. 865) — are uncovered. The question however then emerges, why Kalābādhī did not mention these names in his list? On the basis of the researches of classical Western scholars of Islam, the paper explores the suggestion that this might be caused by the fact that the figures in question are linking figures between the spiritual traditions of late antiquity— Jewish, Christian and Neoplatonic—and the emerging Islamic mysticism; and that is why Kalābādhī, in a work that he dedicated to defending the Islamic authenticity of Sufism, might have avoided naming them as the founders of the '*ulūm al-ishāra*'. Secondly, the paper, by referring to both *Ṭabaqāt*, highlights the eminent role Junayd played in the establishment and the propagation of these sciences; a point that reduces the probability of auto-censorship by Kalābādhī.



به مناسبت هشتم اسفند سالروز بزرگداشت حکیم ملاهادی سبزواری
نشست علمی

«حکمت عملی از منظر حکیم سبزواری»

عبدالحسین خسروپناه

موضوع سخن:
«حکمت عملی از منظر
حکیم سبزواری»



به اهتمام

امین عابدی نژاد
موضوع سخن:
«حکمت و حکومت از منظر
حکیم سبزواری»



موسسه حکمت و فلسفه ایران شعبه قم
و مجمع عالی حکمت اسلامی

مسلم گریوانی

موضوع سخن:
«الگوی تربیت حکمی در
دستگاه فلسفی حکیم سبزواری»



زمان: هشتم اسفند سال ۱۴۰۰

ساعت ۱۴ تا ۱۶

مکان:

بلوار شهید صدوقی، خیابان دانش، کوی ۳، پلاک ۷۱
موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران شعبه قم

احمد حسین شریفی

موضوع سخن:
«رفتار سیاسی در اندیشه
حکیم سبزواری»



حضور و مجازی

لینک حضور مجازی در اسکای روم:

www.skyroom.online/ch/irip/qom

سید احمد غفاری

دبیر علمی نشست



لینک حضور مجازی از طریق هیئت آنلاین:

<http://hekmateislami.com/live>

حکمت عملی از منظر حکیم سبزواری

دکتر عبدالحسین خسروپناه، دکتر امین عابدی نژاد، دکتر مسلم گریوانی

دبیر علمی: دکتر سید احمد غفاری

تاریخ برگزاری: ۱۸ اسفند ۱۴۰۰

ضرورت بحث

شاخه حکمت عملی در میان دوگانه حکمت عملی و حکمت نظری، جزء مباحث کمتر پرداخته شده حکیمان مسلمان است. ضرورت پرداخت این موضوع از این رهگذر است که مباحث حکمت عملی مباحثی است مربوط به انسان و حوزه رفتار ارادی او؛ آنچه برای انسان در حوزه افعال اختیاری او شایسته است و آنچه که ناشایسته است. بررسی این مسائل در اضلاع فرد، جامعه و تمدن دربردارنده نکاتی است که ضرورت دارد پژوهشگران حوزه حکمت و فلسفه اسلامی بیشازپیش به این شاخه التفات کنند.

دوستان ما در مؤسسه حکمت و فلسفه ایران بر آن هستند که به سوی پردازش نظام مسائل این مباحث بروند، وظایف کمتر مورد توجه در مباحث حکمی را برای پژوهشگران این عرصهها پرننگتر کنند و آنان را به سمت و سوی اینگونه مباحث - که در زندگی انسانها بسیار نقش دارد - سوق دهند.

فرصت بسیار غنیمت است. ما امروز در مؤسسه حکمت و فلسفه ایران - شعبه قم در خدمت چهار پژوهشگر برجسته مبحث حکمت عملی هستیم که این عزیزان معطوف به مبحث حکمت عملی از منظر حکیم سبزواری ارائه سخن خواهند کرد. بدون فوت وقت از جناب آقای دکتر عبدالحسین خسروپناه، استاد بسیار گرانقدر و ارزشمند حوزه و دانشگاه و معاون علوم انسانی دانشگاه آزاد، درخواست میکنم که به مدت ۲۰ دقیقه در مبحثی که قرار است به آن پردازند ارائه بحث کنند.

جناب آقای دکتر خسروپناه! عرض سلام و خیر مقدم دارم، و روز شهادت حضرت امام کاظم(ع) را به محضر حضرتعالی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (۱۴۳)

و هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت عرض کرد پروردگارا! خودت را به من نشان ده تا تو را ببینم. گفت هرگز من را نخواهی دید ولی به کوه بنگر اگر در جای خود ثابت ماند من را خواهی دید. اما هنگامی که پروردگارش بر کوه جلوه کرد آن را همسان خاک قرار داد و موسی مدهوش به زمین افتاد. چون به هوش آمد عرض کرد خداوند! منزهی تو از اینکه با چشم تو را ببینم، من به سوی تو بازگشتم و من نخستین مؤمنانم.

صَدَقَ اللَّهُ أَلْعَلِّي الْعَظِيمِ

دبیر علمی: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
وصلی الله علی محمد وآله الطاهرين

خدمت حاضران در نشست علمی «حکمت عملی از منظر حکیم ملا هادی سبزواری» سلام عرض میکنم و امیدوارم که نشست موفقیتی را پیش رو داشته باشیم. روز شهادت امام هفتم شیعیان، حضرت امام موسی بن جعفر(ع)، را خدمت شما بزرگواران تسلیت عرض میکنم.

تسلیت عرض میکنم. برای بهرهمندی از فرمایش شما استاد گرانقدر سراپا گوش هستیم.

آقای خسروپناه: سلام علیکم و رحمة الله اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین وصلی الله علی سیدنا ونبینا ومولانا ابی القاسم المصطفی محمد وعلی آله الطیبین الطاهرین المعصومین سیما حجة بن الحسن العسکری - روحی وارواحن لتراب مقدمه الفداء

آغاز سخن سالروز شهادت حضرت باب الحوائج، امام کاظم(ع) را تسلیت عرض میکنم، و از همه سروران عزیز در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران که این نشست حکمی را برپا کردند سپاسگزارم که این توفیق نصیب این کمترین شد که بعد از ۳ سال دوباره بحثی در این محفل علمی داشته باشم.

حکیم ملا هادی سبزواری شخصیتی است بزرگ و البته به نظر بنده در ایران گمنام. زمانی منظومه ایشان در حوزهها تدریس میشد و شهید مطهری هم شرح آن را در تهران تدریس میکردند، الان متأسفانه این کتاب حتی در حوزهها هم تدریس نمیشود. البته کتابهای بدایه الحکمه و نهایه الحکمه علامه طباطبایی آمده ولی چون منظومه و شرح آن یک دوره مباحث حکمت نظری و مباحث حکمت عملی است کتاب ارزشمندی است. این عالم ربّانی و این فقیه فیلسوف عارف در دورههای که اوج افول حکمت و فلسفه ایران بود مباحث عرفانی و فلسفی خودش را ارائه کرده است.

بنابراین جا دارد که تشکر ویژه و مضاعفی از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران داشته باشیم که مرحوم حاجی سبزواری و اندیشه ایشان را مخصوصاً در بخش حکمت عملی احیا و مطرح میکنند.

رابطه میان بایدها و نبایدها با هستها و نیستها از منظر حاجی سبزواری

بحثی را که آماده کردهام در این زمان کوتاه عرض کنم پاسخ به این پرسش مهم فلسفه اخلاق است که آیا از منظر حاجی سبزواری میان بایدها و نبایدها با هستها و نیستها رابطه‌ای وجود دارد یا نه. اگر بایدها و نبایدها با هستها و نیستها ارتباط داشته باشند میتوان باید را از هست یا هست را از باید استنتاج کرد، اما اگر ارتباط نداشته باشند و هر کدام در عالم خودش باشد طبیعتاً استنتاج نشاید و یک بریدگی و انقطاع بین حکمت عملی و حکمت نظری خواهیم دید.

برای روشن شدن پاسخ این پرسش، ابتدا باید به چند پرسش پاسخ داد:

مقصود ملا هادی سبزواری از عقل نظری و عقل عملی چیست؟

آیا حاجی سبزواری برای حسن و قبح نفس الامر قائل است یا خیر؟

آیا جناب حاجی سبزواری گزارههای عقل عملی - نظیر حسن عدالت یا قبح ظلم - را قابل اثبات یا بدیهی میداند؟ این گزارهها جزء مشهوراتاند و در جلد باید از آنها استفاده کرد یا جزء اولیات هستند و در برهان قابل استفاده هستند؟

اینها پرسشهایی است که اگر پاسخ آنها معلوم شود میتوان نتیجه گرفت که آیا باید و نباید با هست و نیست پیوند دارد یا نه؛ و به بیان دقیقتر بین حکمت عملی و حکمت نظری ارتباط منطقی برقرار است یا خیر.

مقصود ملا هادی سبزواری از عقل نظری و عقل عملی

بنابراین نخستین پرسش این است که نظر مرحوم حاجی سبزواری در شرح منظومه و سایر منابع درباره عقل نظری و عقل عملی چیست. جناب ملا هادی سبزواری عقل نظری و عقل عملی را از سنخ مدرکات میداند؛ یعنی عقل نظری به ادراک امور غیرعملی میپردازد و عقل عملی به ادراک امور عملی. اگر مدرک مربوط به عمل باشد ادراک آن توسط عقل عملی انجام میشود و اگر مدرک مربوط به عمل نباشد ادراک آن به وسیله عقل نظری صورت میگیرد.

بنابراین کار عقل ادراک است. البته برای عقل نظری چهار ساحت عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد قائل است. عقل هیولانی عقل بالقوه است؛ عقل بالملکه استعداد درک اولیات را دارد و درواقع در درک اولیات بالفعل است و در استنتاج بالقوه؛ عقل بالفعل در استنتاج نیز بالفعل است؛ عقل مستفاد مرتبه مشاهده مستقیم معقولات است و با عقل فعال - که به تعبیر فلاسفه مشا عقل عاشر است - ارتباط پیدا میکند. برای عقل عملی نیز مراتب چهارگانه‌ای قائل است: تخلیه، تحلیه، تجلیه و فناء فی الله. تخلیه یعنی بیرون کردن نفسانیات و موانع سلوک؛ تحلیه یعنی آراستن نفس با جایگزین کردن ملکات و معنویات به جای آلودگیها؛ تجلیه عبارت است از صیقل دادن و نورانی کردن نفس با اعمال صالح، تعهد به شریعت؛ مرتبه فناء در حق یعنی خود را ندیدن بلکه خدا را دیدن در همه احوال و اعمال.

انسان در پایان این دو ساحت انسان کامل میشود که از ملائکه برتر است. مصداق اتم انسان کامل پیامبر اکرم و ائمه معصومان است. بعد از اینها اولیاء الهی هستند؛ شخصیهایی نظیر امام راحل که موفق میشود مراتب چهارگانه و اسفار اربعه (سیر من

الخلق الى الحق، سير من الحق الى الحق، سير من الحق الى الخلق بالحق و سير من الخلق الى الخلق الى بالحق) را طی میکند. ما معتقدیم که بعد از حضرت امام، مقام معظم رهبری هم همین مراحل را طی کرده است که میتواند اینگونه در عرصههای اجتماعی و عملی تأثیرگذار باشد و حوادث آینده منطقه را پیشبینی کند. خداوند بر ایشان افاضه میکند.

پس نکته اول این شد که عقل نظری و عقل عملی با مراتب چهارگانه‌ای که دارند کارشان ادراک هستها و نیستها و ادراک بایدها و نبایدها است.

نفس الامر مفاهیم عقل عملی

بحث بعدی این است که این حسن و قبح (خوب و بد) که از مفاهیم عقل عملی است چه معنایی دارد. در فلسفه در این مورد بسیار بحث شده است. مثلاً خوب از نظر افلاطون همانندی با رب النوع، از نظر ارسطو سعادت، از نظر رواقیون فضیلت، از اپیکوریان لذت، از نظر بنتام لذت جمعی و از نظر جان استوارت میل لذت کیفی است.

حسن و قبح (خوب و بد) در اندیشه اسلامی سه معنا دارد که حاجی سبزواری به هر سه آنها اشاره کرده است:

صفت کمال و نقص: حسن به معنای کمال و قبح به معنای نقص است؛

مصلحت و مفسده: حسن به معنای مصلحت (سازگاری با مقصد و هدف) و قبح به معنای مفسده (ناسازگاری با مقصد و هدف)؛

مدح و ذم: حسن به معنای مدح (شایستگی دریافت پاداش) و قبح به معنای ذم (شایستگی دریافت کیفر).

همه میدانند که اشاعره و عدلیه در دو معنای نخست با هم اختلافی ندارند و قبول دارند که عقلاً بما هو عقلاً کمال و نقص و مصلحت و مفسده را درک میکنند. اما در معنای سوم میان اشاعره و عدلیه اختلاف نظر وجود دارد. اشاعره منکر قبیح بودن گزارههای عقل عملی هستند، عدلیه این معنا را میپذیرند و فلاسفه مشا هم بنا بر آنچه که از ظواهر عباراتشان به دست میآید عمدتاً معتقدند که اینها جزء مقبولات عامه و ماده جدل هستند و برای برهان مفید نیستند. مثلاً فارابی گزارههای عقل عملی را جزء مشهورات میدانند که در این صورت یقینی نیست و ماده برهان قرار نمیگیرد، و ابنسینا هم جزء آراء محموده و تادیبات صلاحیه میدانند.

مرحوم حاجی سبزواری در شرح الاسماء یا شرح جوشن کبیر

که مهمترین آثار ایشان است هم مدرکات عقل عملی را قبول دارد، هم آنها را جزء بدیهیات میدانند و برای آن نفس الامر قائل است. بیانی دارد که به نظر من متأثر از ملا عبد الرزاق لاهیجی است: وقتی حسن احسان و قبح اسائه (به معنای کمال و نقص و مصلحت و مفسده) توسط عقلاً درک شود حتماً در نفس الامر نیز مدح و ذم بردار است، و اتفاق عقلاً در حسن عدالت و قبح ظلم و مدح و ذم آنها نشان از بدهات و یقینی بودنشان دارد. بنابراین عقل برای ممدوحیت احسان نفس الامر قائل است، و ممدوحیت و مذمومیت نفس الامر دارند.

بیان جالبی دارد و میفرماید اینکه کسی بگوید آیا جایز است خداوند فرد خوب را در جهنم و فرد بد را در بهشت قرار دهد، مثل این است که بگوییم آیا ممکن است خداوند زوجیت را از اربعه سلب کند و به ثلاثه بدهد و فردیت ثلاثه را به اربعه بدهد. این یعنی اینکه اینها جزء بدیهیات اولی است. همانطورکه بدیهیات عقل نظری داریم بدیهیات عقل عملی هم داریم. پس هم بدیهی هستند و هم از سنخ ادراک، و نفس الامر دارند. وقتی اینطور شد نتیجه این میشود که میتوان میان هستها و نیستها با حسنها و قبحها پیوند منطقی برقرار کرد.

استاد بزرگوار ما مرحوم آیت الله علامه مصباح یزدی برای اینکه بین خوب و بد و هست و نیست ارتباط برقرار کنند بیان خاصی دارند و گزارههای حاوی حسن و قبح و خوب و بد را از سنخ ضرورت بالقیاس معرفی میکنند. مرحوم آقای دکتر حائری به ضرورت بالغیر قائل است. به عبارت دیگر، آقای حائری و علامه مصباح یزدی با تبیین حسن و قبح به ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس نتیجه میگیرند که هر دو از سنخ هست و نیست هستند و همانطورکه هستها و نیستها از هم استنتاج میشوند حسن و قبح هم از سنخ هست و نیست خواهند بود.

این دو بیان در آثار حاجی سبزواری نیست اما آنجا که میفرمایند انداختن فرد خوب در جهنم و فرد بد در بهشت مثل این است که زوجیت را از اربعه سلب کنند و به ثلاثه بدهند و فردیت ثلاثه را به اربعه بدهند حاکی از این است که حسن و قبح جزء بدیهیات است. همچنین ایشان برای این مفاهیم قائل به نفس الامر هستند و میفرمایند اینکه عقلاً کمال و نقص و مصلحت و مفسده را بفهمند ولی مدح و ذم را نفهمند متناقض است و با هم قابل جمع نیست.

بنابراین اشاعره باید متوجه شوند که: ۱- عقلاً حتماً مدح و ذم

را میفهمند؛ ۲- مدح و ذم نفس الامر دارند؛ ۳- جزء بدیهیات هستند. حیثیت آنها متفاوت است و از یک حیث جزء مشهورات میشوند و از حیث دیگر جزء اولیات. از آن حیث که جزء اولیات هستند در مقدمات برهان قرار میگیرند و به همین دلیل استنتاج حسن و قبح از هست و نیست و هست و نیست از حسن و قبح امکانپذیر است.

البته عقل نظری حاجی سبزواری مبانی خاصی دارد که برای تعمیق بخشیدن به این بحث باید به آنها پردازیم ولی در اینجا فرصت آن نیست. تبیین ایشان از وحدت وجود و فقر و ربط ماسوی الله و عشق در همه هستی در این بحث به عنوان یک مبنا نقش دارد. مجموعه این مبانی و مبانی دیگر نشان میدهد که حاجی سبزواری نسبگیری اخلاق را قبول ندارد. ایشان قائل است که گزاره اخلاقی معیار سنجش دارد و استنتاجپذیر است. متأسفانه شبههای که عمدتاً از سوی شبهروشنفکران ما مطرح میشود که به نسبگیری در حوزه معرفتشناسی عقل نظری یا نسبگیری در معرفتشناسی عقل عملی میانجامد، به دلیل غفلت از این مبانی است. مبنای عشق در حکمت سبزواری بسیار مهم است.

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست
منظر روی تو زیب نظری نیست که نیست
ز فغانم ز فراق رخ و زلفت بفرغان
سگ کویت همه شب تاسحری نیست که نیست

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

اللهم صلّ علی محمد و آل محمد و عجل فرجه

دبیر علمی: حضرت استاد خسروپناه! از شنیدن نکات ارزشمند حضرتعالی درباره رویکرد حکیم ملا هادی سبزواری در مبحث حکمت عملی لذت بردیم. پیگیری بحث معرفتشناختی و هستیشناختی درباره بایدها و نبایدهای حوزه حکمت عملی بسیار مهم و تأثیرگذار در حوزه علوم انسانی اسلامی است. حضرتعالی هم به بدها و احکام حوزه حکمت عملی پرداختید و هم به نفس الامریت احکام حوزه حکمت عملی ورود فرمودید و از اینها پیوند میان هستها و نیستها و بایدها و نبایدها را استنتاج کردید.

فرصت ما محدود است؛ با توجه به اینکه در پیامها تذکر داده شده که این مباحث منتشر شود همینجا از محضر حضرتعالی درخواست میکنم مرحمت بفرمایید و مباحثتان را به صورت یک مقاله فاخر درآوردید تا ان شاء الله در دسترس مخاطبان بیشتری قرار دهیم. اگر فرمایش نهایی دارید از محضرتان بهره‌مند میشویم. از محضرتان بسیار متشکرم.

اگر مخاطبان محترم پرسشی از محضر حضرت استاد خسروپناه دارند حاضریم آن را مطرح کنیم.

جناب آقای جمالی پرسیده‌اند چرا ما باید تقسیمبندی یونانی علوم را بپذیریم. جناب آقای جمالی! سخن جناب آقای خسروپناه معطوف به تقسیمبندی یونانی علوم نیست. تقسیم علوم به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیمی مبتنی بر بنیاد علوم است و جغرافیای خاص نقش‌چندانی در این تقسیمبندی ندارد. هویت دانش مقتضی این است که ما آن را تقسیم کنیم به دانشهایی که در آنها اراده انسان به هیچ عنوان نقش و دخالت ندارد و دانشهایی که اراده انسان در آنها تأثیرگذار است. این یک تقسیم مبتنی بر نفی و اثبات است و دوران عقلی دارد و نیازمند یک اقلیم یا جغرافیای خاص نیست.

آقای دکتر خسروپناه! اگر حضرتعالی خودتان میخواهید به این مسئله ورود بفرمایید از محضرتان بهره میبریم.

آقای خسروپناه: تقسیم حکمت یا عقل به نظری و عملی یک تقسیم کاملاً منطقی است. اینکه ابتدا یونانیان به چنین تقسیمی رسیدند نیز محل تأمل است؛ زیرا قبل از اینکه حکمت یونانی شکل بگیرد در ایران باستان حکمت خسروانی داشتیم. توجه داشته باشید که یونانیان و مخصوصاً ارسطو در سفری که اسکندر به ایران داشت از حکمت ایرانی و خسروانی بهره فراوان برد. بنابراین این بحث یک بحث کاملاً عقلی است و مانعی ندارد که ما این تقسیمبندی را به کار ببریم.

خیلی ممنون. از محضر بزرگواران تشکر مجدد دارم. ان شاء الله فرصتی باشد که خدمت عزیزان برسیم و گفتگوی حضوری داشته باشیم. با شما خداحافظی میکنم.

دبیر علمی: از حضرت استاد خسروپناه، رئیس اسبق مؤسسه حکمت و فلسفه ایران و معاون علوم انسانی دانشگاه آزاد، بینهایت سپاسگزارم که قبول زحمت فرمودند و ایشان را به خدای بزرگ میسپارم.

امروز روز شهادت امام کاظم است. به روح بلند این امام بزرگ درود میفرستیم و سلام خودمان را به محضر امام آرمیده در کاظمین تقدیم میکنیم.

بحث ما درباره حکمت عملی از منظر حکیم ملا هادی سبزواری است. امروز روز بزرگداشت این عالم بزرگ است و مؤسسه حکمت و فلسفه ایران این افتخار را یافته که در چنین روزی اندیشه حکیم ملا هادی سبزواری را از منظر مبحث حکمت عملی مورد بررسی قرار دهد.

یکی از جنبههای بسیار مهم در حکمت عملی پرداختن به

تفکیک میان سه مفهوم کنش سیاسی، راه حلّ سیاسی و نظریه سیاسی

معمولاً در تبیین آراء سیاسی سلف صالح نظیر شخصیت‌های بزرگی که در تاریخ فقه و فلسفه داشتیم مغالطه‌های صورت میگیرد. این مغالطه در واقع خلط میان کنش سیاسی، راه حلّ سیاسی و نظریه سیاسی است.



منظور از کنش سیاسی این است که دانشمند علوم اسلامی - اعم از حکیم یا فقیه - به عنوان یک کنشگر در فضای سیاسی خودش با مجموعه سیاسی پیرامونش مناسباتی را برقرار میکند. مثلاً فلان عالم برجسته به این نتیجه میرسد که باید فلان پادشاه را تأیید کند یا نکند. داستان معروفی در مورد ملا هادی سبزواری وجود دارد که ناصرالدین شاه در مسیر سفر خود به مشهد بر ملا هادی سبزواری وارد شد و اصلاً کتاب اسرار الحکم که عمده مباحث ملا هادی در حکمت عملی را دربردارد معروف است که به خواهش ناصرالدین شاه نگاشته شده. در اینجا به حسب ظروف سیاسی و اجتماعی نوعی تعامل و ارتباط شکل پیدا میکند که ما آن را کنش سیاسی مینامیم. این یک مقوله است.

تحلیل کنش سیاسی یک تحلیل جامعه‌شناختی است و ابزارهایی که برای تحلیل آن استفاده میکنیم از ابزارهایی که باید در فلسفه سیاست به کار گرفته شود تا نظریه سیاسی یک نفر را کشف کنیم به کلی متفاوت است.

گاهی اوقات نظریه سیاسی اندیشمند ما در واقع یک راه حلّ سیاسی است. در واقع آن راه حلّ سیاسی که به عنوان یک نظریه مطرح میکند باز نمود اصل نظریه نظام سیاسی مطلوب او نیست. مثل کاری که محقق نائینی انجام داد یا شهید صدر که در مقدمه

بعد سیاست اجتماعی و تمدنی است. رویکرد حکمی حکمای اسلامی نسبت به موضوع حکمرانی جایگاه ویژه‌ای در اندیشه حکمت اسلامی دارد و نیازمند آن است که پژوهشگران مسلمان با پرداختن جدی به این موضوع این عرصه را مورد کاوش خوب قرار دهند. همانطور که مباحث حکمت نظری مورد التفات همه پژوهشگران فیلسوف قرار میگیرد نیازمند این هستیم که پژوهشگران ما حکمت عملی را هم در عرصه‌های مختلف خانواده، تدبیر منزل، اخلاق و سیاست مدن مورد همت خودشان قرار دهند.

روابط موجود میان انسان فردی، اجتماعی و تمدنی با انواع اموری که در این سه ساحت با انسان قابل ارتباط است به بررسی کاملاً جدی نیاز دارد. به همین دلیل است که ما از حضور جناب آقای دکتر عابدینژاد، عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه، درخواست کردیم و ایشان از باب لطف و مرحمت عنوان «حکمت و حکومت از منظر حکیم ملا هادی سبزواری» پذیرفتند و چکیده‌های را به

ما ارائه فرمودند. قرار بر این است که متن مکتوبی را به عنوان یک مقاله پژوهشی از خدمت ایشان دریافت و در اسرع وقت منتشر کنیم. بدون فوت وقت از محضر آقای دکتر عابدینژاد دعوت میکنم که در جایگاه حاضر شوند و ما را مورد عنایتشان قرار دهند با ذکر صلواتی بر محمد و آل محمد.

اللهم صل علی محمد و آل محمد وعجل فرجهم
آقای عابدینژاد: بسم الله الرحمن الرحيم

عرض سلام و ادب و احترام دارم خدمت همه عزیزان. ایام شهادت حضرت باب الحوائج حضرت ابا الرضا موسی بن جعفر را تسلیت عرض میکنم. برای طمی مسیری که موظف، مسئول و متعهد به حرکت در آن هستیم از روح مطهر ایشان استمداد میکنیم.

«حکمت و حکومت در اندیشه حکیم ملا هادی سبزواری»

سبزواری

عنوان بحث من «حکمت و حکومت در اندیشه حکیم ملا هادی سبزواری» است. قبل از اینکه وارد محتوای بحث شوم یک نکته را به عنوان مقدمه عرض میکنم.

کتاب البنك اللاروی فی الاسلام میفرماید این مدلی که من اینجا توضیح میدهم ترسیم بانک در وضعیت مطلوب اسلامی خودش نیست بلکه من بانکی را به عنوان یک راه حل اقتصادی در شرایط فعلی ارائه میدهم که بتواند با مناسبات غیراسلامی موجود در بازار به تعامل بپردازد. این بحث از جنس نظریه پردازی است ولی ترسیمکننده وضعیت ایدهآل و مطلوب نیست.

وقتی میخواهیم درباره نظریه سیاسی حکیم سبزواری یا هر بزرگ دیگری صحبت کنیم اگر این ساحتها از هم تفکیک نشود دچار مغالطه میشویم. البته عدهای کار سیاسی میکنند مثلاً جملههای را فرد در فضای سیاسی خاصی ابراز کرده میگیرند و به دنبال این هستند که آن جمله را به عنوان نظریه سیاسی بقبولانند. به این ترتیب است که مغالطه شکل میگیرد.

بنابراین نکته مقدماتی این است که باید مراقب باشیم دچار اینگونه مغالطات نشویم. مثلاً در فضای حوزه به شخصیهایی بزرگی نظیر آیت الله بروجردی و شیخ عبدالکریم حائری نسبتهای ناروایی در خصوص مسئله ولایت فقیه داده میشود. یا یکی از این معممین لیبرال - که مرحوم شده است - گفته بود که شیخ انصاری برای اداره جامعه قائل به نظریه قرارداد اجتماعی است؛ اگر کسی دو دو تا چهارتای فقه را فقط تصور کرده باشد چنین حرفی نمیزند. یا نسبتهایی که به آخوند خراسانی میدهند اصل آن نسبت محل سؤال است. دوست عزیزمان جناب آقای دکتر جوادزاده هم تحقیق بسیار مناسبی در اینجا ارائه دادند و نظریه سیاسی آخوند خراسانی را برجسته و مستند بیان کردند.

عرض بنده این است که این مغالطات اهمیت دارند و درواقع جریانهای سیاسی روی این ناآگاهی منطقی سوار میشوند. در صورتی که نظریه سیاسی آخوند خراسانی کاملاً مشخص است و حواشی ایشان بر کتب فقهی کاملاً روشن است.

توصیف نظریه سیاسی حکیم ملا هادی سبزواری

مسئله اصلی ما توصیف نظریه سیاسی حکیم ملا هادی سبزواری است؛ صرف نظر از اینکه ایشان اسرار الحکم را به سفارش ناصرالدین شاه نوشته است یا نه و اینکه آیا ناصرالدین شاه به خانه ایشان رفته است یا نه. چون برخی استادان میخواهند از این نمونهها استنتاج کنند که ایشان نظریه خاصی در عصر غیبت ندارد. اینها نوعی جهالت، بیسوادی و نشناختن منطق بحث است.

چند نکته در باب نظریه سیاسی ایشان عرض میکنم:

نکته اول: حکیم سبزواری به طور قاطع سکولاریزم را نفی میکند و در مقابل جریان سکولار میایستد. ایشان اساساً حکومت را در متن پدیده نبوت قرار میدهد. مؤیدات بسیاری در این زمینه وجود دارد که من فقط به نمونههایی از آن اشاره میکنم تا ببینید نگاه و منظر ایشان چگونه است. ایشان سه مقام ولایت و نبوت و امامت را تعریف میکند.

در تعریف مقام ولایت میفرماید: اطلاع بر حقایق الهیه است از معرفت ذات، صفات و افعال به نحو شهود. این سخن بدان معناست که ولی از حقایق الهی اطلاع دارد. این حقایق الهی معرفت شهودی ذات، معرفت شهودی صفات و معرفت شهودی افعال را شامل میشود.

سپس میفرماید: نبوت هم همین است مع شیء زائد (با یک اضافه) که تبلیغ احکام و تأدیب به آداب [نقش پرورش برای نبی] و قیام به سیاست. بنابراین قیام به سیاست از منظر حکیم سبزواری جزء مقوم و ذاتی نبوت معرفی میشود.

نکته دوم: طرح بحث بنده در باب نظریه حکومت ایشان اینطور است که سه وجه را از هم تفکیک کردهام:

نخستین مسئله ضرورت حکومت در اندیشه حکیم سبزواری است. حکومت به چه دردی میخورد؟ به بیان دیگر، هدف از برپایی حکومت چیست و حکومت مطلوب در نظریه سیاسی حکیم سبزواری چه هدفی دارد؟ ایشان بحثی مطرح میکند و آن را به نظریه و فلسفه نبوت پیوند میزند. سه مشرب متکلمان، حکمای الهی و متألّهان را از هم تفکیک میکند - خودش را به مشرب متألّهان وابسته میداند - و ضرورت نبوت را از منظر این سه مشرب مورد بررسی قرار میدهد:

در منظر متکلمان سطح بحث این است که انسانها یک کمال نوعی دارند و نسبت به بعضی از پدیدهها جاهلاند. حس و عقل برای کسب مصالح کفایت نمیکند. بنابراین در اینجا به منبع شناختی دیگری نیاز داریم که به واسطه آن بتوانیم مصالحی را جلب و مفاسدی را دفع کنیم. این یک سطح از تحلیل است که البته حکیم آن را نفی نمیکند بلکه ارتقا میدهد.

سطح دوم تحلیلی است که امثال شیخ الرئیس و دیگران برای فلسفه نبوت ارائه میدهند. ما با مشکلی مواجه هستیم که در جامعهشناسی هم به مشکل هابزی معروف است. انسانها طبایع، انگیزهها و غایات مختلفی دارند. این غایات و انگیزههای متنوع به هرج و مرج منجر میشود. نبی با تشریع قوانین عادلانه امنیت اجتماعی را حفظ میکند. این مثل همان بیانی است که جناب شیخ دارد و مسئله نبوت را اینگونه تحلیل میکند. مزیت



به مراتب عقل نظری و عقل عملی بدون عصمت ممکن نیست و نقض غرض است. به همین دلیل صریحاً نظریه بیعت را رد میکند: امام نایب خدا و نایب نبی است نه نایب مردم. بدون این ویژگی نمیتوان هدف حکومت را محقق کرد.

با اینکه خودش قائل به قضاوت است میگوید: اهل تقوا را تصرف نیست در امر غیب هر چند عدد قلیلی باشد. پس چگونه ممکن است متولی بسازد غیر را بر تصرف در امر غیر. اینجا این پرسش مطرح میشود که اگر اهل تقوا تصرف نداشته باشند چطور شما قائل به قضاوت هستید. خود حاجی اینطور پاسخ میدهد که بنده نه علم و نه تقوا را مبرر حکومت نمیدانم. خودش پرسش و پاسخ میکند و میگوید اگر علم و تقوا مبرر نباشند پس وجود امام غایب بیتصرف در امور خلائق چه ثمر دارد. در پاسخ میگوید اینجا آن چیزی که معتبر است نیابت است. درست است که علم و تقوا جزء شرایط نیابت است تا مادامی که نیابت نباشد علم و تقوا مبرر نیست.

دبیر علمی: مشروعیت منحصر در نیابت است.

آقای عابدینژاد: بله، مشروعیت منحصر در نیابت است. در این خصوص بیانی دارد که در ضمن آن محتوای حکومت را هم معرفی میکند: جمیع سیاسات حسنه مقتبس از سیاست اوست، [به نبی اکرم اشاره دارد و میگوید اصلاً منشأ مشروعیت همه سیاسات سیاستهای نبی اکرم است]. جمیع آداب سنیه مقتبس از شریعت او، همه اولیای امت مشرف به تشریف وراثت او. سپس میفرماید: این است که فقها مظهر نبوت اویند.

سپس اشکالی را مطرح میکند و میگوید برخی گفتهاند امام غایب تصرف ندارد. چطور چنین حرفی میزنند؟ امام غایب هم تصرف ظاهری دارد و تصرف باطنی: اگر حضرت ظاهر باشد هر کسی نتواند از او مستفیض گردد الا به واسطه و رابطه وسایل [مثلاً حضرت با اینکه حاضر است معاذ بن جبل را به یمن میفرستد. بنابراین آنجا هم واسطه و مظهر وجود دارد]. و وسایل بالفعل موجود است. ادعا شده که حکیم سبزواری در عصر غیبت قائل به تعطیل حکومت، در حالی که ایشان میگوید وسایل بالفعل موجود است. البته این وسایل یک شرط بیشتر ندارند که نه تقوا است و نه علم، بلکه نیابت است؛ اگر نایب بود اتصال برقرار میشد.

سپس تصرفات امام را توضیح میدهد. میگوید: مردم حفظ دین و صحت آیین، روش، دانش و بینش به خواش صادق بخواهند از نواب عام و اولیای امت (این واو تفسیری است یعنی نواب عام همان اولیای امت هستند) که میسر است (در اختیار همه است). درواقع از نگاه حکیم سبزواری چه در زمان غیبت و چه در

این تحلیل این است که از سطح فردی خارج میشود ولی از نظر حکیم مطلوب نیست. به خصوص در بحث حکومت میگوید این توقع حداقلی از حکومت دقیقاً بر نظریات دولت رفاه - تنها وظیفه دولت حفظ امنیت است و جز این وظیفه دیگری ندارد - منطبق است.

حکیم یک درجه بالاتر میرود و میگوید وظیفه حکومت رسیدن به غایات عقل نظری و عقل عملی است. رسیدن به غایات عقل نظری و عقل عملی به معنای مظهریت تام برای اسما و صفات الهی است. تأویلی هم به کار میرود و میگوید امنیت از جهت ایمان است: اللّٰهُمَّ اِنِّی اسئَلُکَ الْاَمْنَ و الْاِیْمَانَ بَکَ.

سپس میفرماید: به وجود امام اصلاح دو جنبه نفس ناطقه خلائق بشود. امام همان تعریف ریاست عامه بر مسلمانان است نه یک تعبیر صرفاً اعتقادی. امامی که معرفی میکند ریاست عامه است. میفرماید: این امامی که رئیس دولت است وظیفه و کارویژه اش اصلاح دو جنبه نفس ناطقه خلائق (تکمیل عقل نظری) یعنی تلقی اسرار معارف مبدأیه و معادیه و اطلاع بر مکارم اخلاق و آفات نفوس و رذائل اخلاق (تکمیل عقل عملی). میفرماید: البته نظم امام هم مبتنی بر تنظیم نظام است؛ یعنی امام هم نظام ایجاد میکند منتها امنیت و تنظیم نظام هدف متوسط حکومت اسلامی است.

با چند نظریه از برخی از نظریه پردازان بزرگ اهل سنت که مخالفت و احتجاج میکنند و میگویند امام چنین شأنی ندارد از جمله نظریه شوکت (تغلب بالرب و تغلب بالشوکه) درگیر میشود و میگوید: اگر کسی حرف شما را بپذیرد و صرفاً امنیت را به عنوان هدف حکومت معرفی کند از حجاج و امثال او و بلکه از هر شهنشای میسر است. به امام با ویژگی علم لدنی و مقام عصمت احتیاج نداریم، شهنشای مثل حجاج بن یوسف هم میتواند این کار را بکند. به خصوص در مقابل قائلان به نظریه شوکت میگوید: این حداقل (استقرار همین نظم عادلانه) سرمایه کلی میخواهد از علم و معرفت و عدالت و عصمتی که فوق آن است. حتی اگر بخواهید به عدالت متوسط - که از نگاه جناب حکیم سبزواری هدف متوسط حکومتها است - هم برسید باید علم و معرفت و بلکه عصمت داشته باشید تا بتوانید به این مقام برسید.

حکیم سبزواری از مأموریت حکومت به مسئله مشروعیت پل میزند. مشروعیت به معنای وجه عقلانی اعمال قدرت است؛ یعنی حاکم از آن جهت که حاکم است چه ویژگیهایی باید داشته باشد تا بتواند اعمال قدرت کند. نکته ظریفی وجود دارد که متأسفانه مغفول مانده است. حکیم سبزواری میگوید رسیدن

و شرح الاسماء است. کتاب دیگری را هم حضرتعالی استفاده کردید؟

آقای عابدینژاد: در شرح منظومه به تفصیلی که در اسرار الحکم بحث کرده است نیست.

دبیر علمی: سپاسگزارم. در خدمت جناب آقای دکتر گریوانی هستیم و در حوزه تربیت در منظومه فکری حکیم سبزواری از محضرشان استفاده خواهیم کرد. ایشان پژوهشگر حوزه و دانشگاه هستند و پیش از این در مباحث معنویت‌پژوهی از محضرشان بهره‌مند شده‌ایم.

آقای گریوانی: بسم الله الرحمن الرحيم به تعبیر خود حکیم سبزواری سپاس بقیاس ایزدی را سزااست که در پرده حاملیت هر حامل و محمولیت هر محمول نوای اوست که فروغ هر جمال و هر جلال و زیب هر کمال پرتو شعشع حسن بقای اوست.

ابتدا عرض ادب دارم خدمت همه سروران، استادان و فضیای گرانقدر حاضر در این جلسه و ساکن در فضای مجازی. از دوست فاضل و استاد گرانقدر، جناب آقای دکتر غفاری عزیز به خاطر برگزاری این جلسه فخریم تشکر میکنم. ان شاء الله با حضور و مدیریت ایشان شاهد تثبیت و شکوفایی این مؤسسه و انجمن در قم باشیم. تسلیت سالروز شهادت امام کاظم را خدمت همه بزرگواران عرض میکنم. به تعبیر زیارت جامعه کبیره السلام علیکم معادن حکمة الله. اگر حکیم سبزواری یا امثال خواجه نصیر حکیم هستند این بزرگواران معدن حکمت هستند.

یادی کنیم از مرحوم علامه حسنزاده، حکیم متأله که در آن داستان شهر می‌گفتند که وقتی خدمت فلان ریاضیدان فرانسوی بودم عن علم و عن تعمد از یک شکل خاص هندسی پرسیدم؛ شکل قطار. گفتم به نظر شما از این شکل چند شکل هندسی به دست می‌آید. ایشان گفت (ع) یا ۱۰ تا. گفتم اگر ۱۰-۲۰ تا در بیاید نظرتان چیست. گفت محتمل است. گفتم اگر ۱۰۰ تا باشد چطور. گفت میشود. گفتم اگر ۲۰۰ تا باشد چطور. گفتم اگر ۲۰۰ هزار تا باشد چطور. ایشان در حال اعجاب بود. من گفتم شخصیتی به نام خواجه نصیر طوسی که نزدیک نیم میلیون حکم و شکل هندسی از آن درآورده است. گفتم میشناسید. گفت نه. از فضایل و ابعاد علمی ایشان گفتم و گفتم ایشان در حال احتراز بود وصیت کرد در کاظمین پایین پای امام کاظم دفن شوند و بر قبرشان تعبیر قرآنی کلبهم باسط ذراعیه بالوسیط حک شود.

آن حکیم خواجه نصیر طوسی بود و این باب الحوائج چه شخصیتی است. آنها معدن حکمت هستند و اینها حکیم.

زمان حضور یک حکومت مشروع وجود دارد و آن حکومت ولئی معصوم است. برای ارتباط و تلقی این نور هم تنها یک معیار وجود دارد و آن نیابت است. بنابراین ایشان نظریه زیدیه را رد میکنند. زیدیه عصمت و نیابت را نمی‌پذیرند و معیار را فاطمی بودن، خروج به سیف و ادعای امامت و عادل بودن میدانند. این نکته‌ای است که از آن بسیار غفلت شده است.

عذرخواهی میکنم. در این وقت محدود سعی کردم گزارش بسیار مختصری خدمت عزیزان ارائه کنم.
والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته
اللهم صل علی محمد و آل محمد وعجل فرجه

دبیر علمی: کلام جناب آقای دکتر عابدینژاد بسیار مغتنم است و بنده از اتقان و متانت گزارش ایشان لذت بردم. همانطور که جناب آقای دکتر فرمودند تأکید بر کلیدواژه نیابت و پررنگ کردن آن جزء امور مغفول در حکمت عملی سیاست مدن جناب حکیم سبزواری است. ان شاء الله مقاله این گزارش را در اسرع وقت مرحمت خواهند فرمود تا در اختیار مخاطبان وسیعتری قرار بگیرد و ماندگار شود.

هماکنون نشست علمی بررسی اندیشه حکیم سبزواری در ساختار حکمت عملی در حال برگزاری است. من از حضور همکاران گرانقدرم در مجمع عالی حکمت اسلامی که در همکاری برای برگزاری این نشست بذل عنایت و ویژه کردند، و از سامانه هیئت آنلاین که این نشست از آنجا پخش میشود تشکر ویژه میکنم. فرصت را غنیمت می‌شمارم تا از حضور جناب آقای دکتر عابدینژاد کمال تشکر و قدردانی و تعظیم به عمل آورم.

در خدمت مخاطبان هستیم که اگر پرسشی از محضر آقای دکتر عابدینژاد دارند مطرح بفرمایند.

دبیر علمی: آقای دکتر شهگلی، عضو هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، این پرسش را مطرح کردند که با توجه به اینکه نظریه مبانی و سازوکار خاص خودش را دارد آیا میتوان نگاه جناب حکیم سبزواری به مسئله سیاست و محوریت نیابت را اصطلاحاً به عنوان یک نظریه تلقی کرد.

آقای عابدینژاد: حکیم سبزواری اثر مستقلی در باب اندیشه سیاسی تألیف نکرده است. اما بخش مهمی از کتاب اسرار الحکم به مبانی حکومت، نظریه‌های مشروعیت، ماهیت حکومت و غایات و اهداف حکومت اشاره میکنند. به نظر ما اگر بحثی این چهار ویژگی را داشته باشد و به مبانی، غایات، ماهیت و مسائل فلسفه و نظریه‌های سیاسی بپردازد میتوان آن را یک نظریه دانست.

دبیر علمی: بسیار متشکرم. به نظر میرسد که مباحث استاد بزرگوار ناظر به برخی از کتب حکیم سبزواری مانند اسرار الحکم

در حوزه تربیت در منظومه فکری حکیم سبزواری

بحثی که در اختیار من است در حقیقت به نوعی تحقق حکمت عملی در حوزه‌های مختلف است. یکی از آسیب‌هایی که مقام معظم رهبری در مورد فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه مطرح کردند بحث عدم امتداد حکمت و فلسفه اسلامی در حوزه‌های زندگی است. زندگی شئون مختلفی دارد: جامعه‌شناختی، روانشناختی، تعلیم و تربیت، فرهنگ و مدیریت است. فلسفه و حکمت ما در این شئون، ابعاد، عرصه‌ها و ساحات مختلف زندگی به لحاظ مبادی و مبانی چه نقشی دارد؟ در غرب شاهد آن هستیم که فلسفه کانت، هگل، کنت و ... دیگر خریدار ندارد و فلسفه به مدرسه، تعلیم و تربیت و درمان تبدیل شده است. آیا ما نمیتوانیم از حکمت و فلسفه اسلامی خودمان درمان، نظام آموزش و پرورش و تعلیم و تربیت استخراج کنیم؟

مؤلفه‌ها و ویژگی‌های حکمت در دستگاه فلسفی ما

حکمت و حکمت عملی در دستگاه فلسفی ما بافت مفهومی خاصی دارد و حکمای ما به هر چیزی حکمت نمیگویند. حکمت به لحاظ مفهومی مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی دارد که شاید نتوان آن را به علم، معرفت و هر دانشی تعبیر کرد و تطبیق داد. در این تعبیر حداقل سه ویژگی وجود دارد:

نخست اینکه در حکمت متعلق علم و معرفت باید فاضلترین و شریفترین علم باشد. چون متعلق حکمت فاضلترین و شریفترین است در تعابیر روایی ما آمده که *الحکمة ضالة المؤمن*. مؤمن دنبال حکمت است حتی از فردی که در دایره ایمان و اسلام نیست و چه‌بسا در دایره نفاق است. استاد بزرگوار آیت الله جوادی تعبیر جالبی داشتند و میفرمودند که استاد ما مرحوم محقق در حاشیه شرح اصول کافی در شرح احوالات هشام بن حکم این تعبیر را به کار میبردند: *إنه کان قد تلمذ بابی شاکر الزندیق؛ شاکر ابی شاکر ذندیق بود (یک فرد ناخدا باور).* این به دلیل خصلتی است که در حکمت وجود دارد. حکمت را از هر کسی که در فضای فکری او هست باید آموخت.

دومین ویژگی حکمت این است که فاعلیت و عمل در آن نهفته است. هر علمی را حکمت نمیگوییم. اگر منجر به عمل شد طوری که عقل و حکمت در فضای امیال و غرایض انسان حاکمیت پیدا کرد و توانست آن عمل را مدیریت کند آنچنانکه انسان از مدیریت هوای نفس تحت مدیریت حکمت و عقل قرار گیرد حکمت اتفاق افتاده است.

مرحوم حکیم سبزواری در مورد حکمت عملی این تعبیر را به کار میبرند:

لأنها هي التي يستنبط الواجب في ما يجب أن يفعل من أمور
الإنسانية ليتوسل به إلى أغراض الاختيارية

ایشان از حکمت عملی تعریفی دارد که چند مؤلفه در آن نهفته است:

در حکمت عملیه متعلق علم افعال هستند (علم به تکالیف و وظایف انسان)؛

این علم به افعال اختیاری و مقدورات انسان تعلق میگیرد. حکمت اگر به چیزی که خارج از قدرت بشری است تعلق بگیرد حکمت نظری میشود، و اگر به مقدورات انسان تعلق بگیرد حکمت عملی میشود. مثلاً علم به فرشته و آسمان و علم به گزاره "کل بزرگتر از جزء است" خارج از قدرت بشری است. اما مدیریت نفس و خانواده یا حکومت و حاکمیت و اداره جامعه در دایره اختیار و اراده انسان است.

حکمت و عقل بر تمام غرایز و قوای انسان تسلط و اشراف داشته باشد.

نکته مهمی که در اینجا وجود دارد و من از آن عبور میکنم و وارد نظام تربیت فلسفی حکیم میشوم این است که بین معرفت و غرایز انسان (حکمت نظری و حکمت عملی) یک حالت پیوستاری نهفته است؛ اگر فرد بر اساس معرفت به حقیقتی برسد اما سایر ابعاد وجودی او یاری نکند حکمت اتفاق نمیافتد، درست مثل زمانی که قوه بینایی و تشخیص انسان خوب کار میکند اما پا و دست او یاری نمیکند. همانطور که وقتی چشم نقطه مطلوب را میبیند تمام حواس، اعضا و جوارح انسان برای رسیدن به آن باید کمک کنند تحقق حکمت نیز منوط به همیاری تمام ابعاد وجودی انسان است. به همین دلیل است که میبینیم تمام کسانی که در دایره حکمت و فلسفه متعالیه بودند فقیه و متخلق هم بودند یعنی تخلق به اخلاق و صفات الهی در تمام وجود آنها حاکم بود. علامه طباطبایی منبعی جوشان از معرفت بودند اما وقتی از ایشان سؤالی میشد تأمل میکرد یا میگفت نمیدانم. نمیدانمهایاش را بلند میگفت اما آنچه میدانست را آهسته میگفت طوری که فقط سائل متوجه شود.

از این قصه میخواهم پلی بزنم به اینکه این حالت پیوستاری میان حکمت نظری و حکمت عملی یک هویت تربیتی است؛ یعنی اگر علوم در جان عالم ننشینند تربیت اتفاق نیفتاده. یکی از آسیب‌های علوم نظری ما این است که در آن کلام، فلسفه و عرفان وجود دارد اما در تراش فرهنگیمان شاهد این هستیم که این بلوغ کمتر به تربیت تبدیل شده است. اگر فلسفه و حکمت ما به تربیت تبدیل شود و تحقق عملی پیدا کند حکمت جاری است و این ویژگی در حکمت اتفاق میافتد.

درمورد تربیت فلسفی و به تعبیر دقیقتر تربیت حکمی چند نکته وجود دارد:

تعریف تربیت حکمی

مقصود از تربیت حکمی چیست. از تربیت حکمی دو معنا میتوان اراده کرد:

اول اینکه تربیت حکمی به معنای تربیت عقلانی یا اتخاذ روش فلسفی است. تربیت حکمی به این معنا به دنبال تبیین مشربهای فلسفی از قبیل صدرایی، سنیوی یا عرفانی نیست بلکه به دنبال روشی است که فلسفه به آن نیاز دارد نظیر روحیه فلسفه‌ورزی، درست اندیشیدن و تفکر انتزاعی و انتقادی. این معنا از تربیت در نظام تربیتی حکیم سبزواری جایگاهی ندارد؛ زیرا روش فلسفی یا فلسفه‌ورزی مبتنی بر یک اندیشه و نظام و مشرب فلسفی است که آن حکمت متعالیه است.

دومین معنا که در اینجا مقصود است فلسفه‌آموزی یا فیلسوف شدن است که خود حکیم سبزواری با تأسیس یک مدرسه فلسفی آن را محقق کردند. منظور از فلسفه‌آموزی و فیلسوف شدن این است که فردی را که مستعد اندیشه‌ورزی است و حداقلهای فلسفیدن (شرایطی دارد که خود حکیم به آنها اشاره کرده) در او وجود دارد طی سنوات تحصیلی (ع) ساله به صورت اجتهادی و بر اساس مبانی و نظامات آموزشی فلسفه فیلسوف بار بیاوریم - خود حکیم در مدرسه فصیحیه در سبزواری این کار را انجام میدادند. زیرا به اعتقاد ایشان قوهای به نام قوه عقل به نحو ذاتی در انسانها تعبیه شده - چه در ناحیه نظری و چه در ناحیه عملی - که حتی اگر کودک باشند ذاتاً فیلسوف هستند. کودکان همه ذاتاً فیلسوف هستند فقط باید به این قوه فعلیت ببخشیم. چنانکه عرفا هم چنین اعتقادی دارند که انسانها ذاتاً و به صورت بالقوه عارف هستند و این باید تحقق عملی پیدا کند.

چه ضرورتی دارد که انسانهایی که این قوه در آنها وجود دارد فیلسوف شوند؟ زیرا هر تمدنی برای اینکه در برابر سایر تمدنها قد علم کند نخست باید تمدنهای جایگزین را نقد کند. این نقد فرع بر فهم است و فهم با فلسفه اتفاق میافتد نه با کلام و فقه. با فلسفه میتوان مبانی تمدنی سایر تمدنها را ابتدا فهم و سپس نقد کرد. این فهم و نقد زمانی اتفاق میافتد که یک نظام تربیتی و خروجهایی داشته باشیم که نسبت به این تمدنها اشراف لازم و کافی را داشته باشند.

ارکان و نظام ارکان تربیت حکمی مرحوم سبزواری

در بخش ارکان ایشان میگویند متری در سه ناحیه باید فیلسوف بار بیاید - که دو ناحیه حکمت عملی و نظری را به صورت برجسته

بیان میکنند. در ناحیه نگرشها حکمت نظری داشته باشد. علاوه بر اینکه معارف فلسفی (معرفت الله، معرفت العالم، معرفت النفس، معرفت السیاسه و معرفت الدین) دارد روحیه فلسفی هم داشته باشد. کسی روحیه فلسفی دارد که سعه صدر، دید وسیع و روحیه کنجکاوی داشته باشد؛ اهل تردید منطقی و فلسفی باشد و جرأت و جسارت این را داشته باشد که در دانستههای خود تردید کند؛ تعالیجو و ترقیطلب باشد. همه اینها در ناحیه داشتن روحیه فلسفی است که ایشان در نظام فلسفی خودشان پیاده میکنند.

نهایتاً عمل فلسفی یعنی فلسفه نه به مثابه یک نظام معرفتی بلکه به مثابه یک فعالیت فلسفی؛ یعنی یک فرد در هر یک از عرصهها و ساحات مختلف زندگی نظیر جایگاه مدیریت، نظام تعلیم و تربیت، خانواده و ... علاوه بر اینکه نگرش فیلسوفانه دارد عمل فلسفی هم داشته باشد.

مرحوم حکیم سبزواری در اصفهان تحصیل کردند و مدتی در مشهد تدریس داشتند ولی پایگاه اصلی تحصیل و تدریس فلسفه را در مدرسه فصیحیه سبزواری بنا و نزدیک به صد شاگرد برجسته که اسامی اینها ثبت و درج شده است را تربیت کردند؛ از جمله مرحوم ملا محمد سبزواری (فرزند ایشان)، مرحوم آخوند خراسانی، مرحوم سلطان محمد گنابادی.

نقل است بعد از رحلت حکیم سبزواری برخی از حکمای تهران برای دیدن شاگردان ایشان به سبزواری آمدند. به مدرسه فصیحیه رفتند اما نتوانستند شاگردان ایشان را پیدا کنند. به بازار رفتند و از یک عطار که درواقع از شاگردان مرحوم بود پرسیدند که شاگردان حکیم را کجا میتوانیم پیدا کنیم. او میپرسد مسئلهتان چیست. میگویند مسئله فلسفی داریم و میخواهیم از شاگردان حکیم بپرسیم. ایشان میگوید شما مسئلهتان را مطرح کنید من راهنمایی میکنم. آنها مسئلهشان را مطرح میکنند و این عطار به صورت زیبا و کامل پاسخ میدهد. آنها بهترند میشوند که مرحوم حکیم چطور فلسفه را حتی در بین اصناف بازار و مردم عادی رواج داده است.

به دلیل ضیق وقت نتوانستم بحثهای عینیت در زمینه نظام تربیتی ایشان را بیان کنم. ان شاء الله طی یک مقاله تقدیم خواهم کرد.

دبیر علمی: بسیار متشکرم.

اللهم صل علی محمد وآل محمد وعجل فرجه

حضور حاضران جدید در جلسه، برادران و خواهران گرامی که در فضای مجازی ما را دنبال میکنند سلام عرض میکنم و خدمت همه خواهران و برادران بزرگواری که از ابتدای این نشست همراهشان هستیم عرض ادب و احترام مجدد دارم. در خدمت

این مؤسسه مفتخر هستیم درخواست میکنم که ارائه بحث کنند. موضوع گفتگوی ما با حضور ایشان معطوف به بحث «رفتار سیاسی در منظومه حکمی حکیم ملا هادی سبزواری» است.

جناب آقای دکتر! خدمت شما سلام عرض میکنم. ما در خدمت جناب آقای دکتر خسروپناه، دکتر عابدینژاد و جناب آقای دکتر گریوانی بودیم و هر سه سخنران معطوف به بحث حکمت عملی در اندیشه حکیم سبزواری سخن گفتند. غنیمت میدانیم که این دقایق نهایی را از محضر حضرتعالی استفاده کنیم.

در روز شهادت امام هفتم مسلمانان جهان حضرت امام موسی کاظم هستیم. دعا میکنیم و آرزو میکنیم که در چنین روزی توفیق زیارت حریم مطهر این امام همام را در شهر عزیز کاظمین داشته باشیم.



آقای شریفی: بسم الله الرحمن الرحيم إنه خير ناصر ومعين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين اللهم صل على محمد وآل محمد وعجل فرجهم

خدمت همه سروران عزیز، حضار گرامی، برادران و خواهران ارجمند عرض سلام و ادب و احترام دارم. خدای بزرگ را سپاسگزارم که این توفیق برای بنده حاصل شد. از دوست ارزشمند و عزیزم جناب آقای دکتر غفاری بسیار تشکر میکنم که هم پیشنهاددهنده این نشست پربرکت بودند و هم بانی آن شدند و هم توانستند در فرصت بسیار اندکی این نشست پربرکت را مدیریت کنند. ان شاء الله این نشست آغازی باشد بر اینکه در سال آینده بسیار قویتر و گستردهتر بتوانیم نسبت به ساحت ملا هادی سبزواری و مدرسه بزرگ فلسفی ایشان ادای دین کنیم. تشکر میکنم از دوستانی که در این جلسه افاضه فرمودند. همچنانکه جناب آقای دکتر غفاری فرمودند بنده هم بحث کوتاهی را درباره عمل سیاسی مرحوم حاج ملا هادی سبزواری محضر دوستان تقدیم میکنم.

بررسی عمل سیاسی مرحوم ملا هادی سبزواری اشکال مرحوم حکیمی بر رفتار حکیم سبزواری

برخی از نویسندگان معاصر اعم از فیلسوفان سیاسی و برخی ضد فلسفهها مثل اصحاب مکتب تفکیک و مرحوم سید محمدرضا حکیمی مدعی شدند که به طور کلی فلسفه صدرایی یک فلسفه سیاسی نیست و فلسفه سیاسی ندارد. به تعبیر این بزرگواران انقلابساز نیست و نمیتواند دگرگونی سیاسی داشته باشد. زیرا اساساً اندیشههای برای مدیریت و سیاست کلان جامعه ندارد. این بزرگواران برای اثبات مدعای خودشان شواهدی را اقامه میکنند

آقای دکتر گریوانی، پژوهشگر توانای حوزه و دانشگاه در عرصه تربیت بودیم. کتابهای بسیار خوبی را ایشان در این عرصه به انتشار درآوردند. اگر حاضران عزیز پرسشی از محضر آقای دکتر گریوانی دارند در خدمتشان هستیم و آمادهایم که پرسش شما دوستان گرانقدر را از حضور ایشان پیگیری کنیم.

جهت اطلاع عرض میکنم که همانکون این برنامه از دو سامانه مجازی اسکای و هیئت آنلاین با همکاری خیلی خوب برادران گرانقدرم در مجمع عالی حکمت اسلامی در حال پخش است و تعداد قابل توجهی در این دو سامانه در حال تماشای این نشست علمی فاخر هستند.

جناب آقای دکتر گریوانی! پرسش کردهاند که چطور میتوان حکمت عملی را در زندگی عادی مردم پیاده کرد؟

آقای گریوانی: در این زمینه دو گام باید برداشته شود: در گام نخست شنون و ساحتهای مختلف زندگی را تعیین کنیم. تقریباً ده ساحت مطرح میشود: تعلیم و تربیت، جامعهشناسی، روانشناختی، فرهنگ، سیاست، مدیریت و اجتماع. در گام دوم نشانهگذاری کنیم. مثلاً در عرصه تعلیم و تربیت بررسی کنیم که آموزههای حکمی نظیر آموزه توحید چطور در کل هستی سریان دارد. مرحوم حکیم میفرماید خدای متعال تمام هستی را بر اساس حبّ آفریده است و این حبّ در تمام اجزاء هستی سریان و جریان دارد. مظاهر مختلف این حبّ الهی را در بین پرندگان، اجزاء هستی، اولیا با فرزندان، استاد و شاگرد ترسیم کنیم. این کار در حوزه نگرشها اتفاق میافتد. در حوزه گرایشها بررسی کنیم که چگونه میتوان حقیقتی نظیر حبّ الهی که در وجود انسان و تمایلات او تعبیه شده است را تقویت کرد. تکنیکها و مهارتهای مختلفی وجود دارد که فقط به یک نمونه اشاره میکنم.

کودکی را تصور کنید که از ابتدای زندگیش در دل طبیعت و در میان پرندگان، ماهیها و میوههای مختلف بزرگ شود و ارتباطش با هستی شکل بگیرد. وقتی طبیعت را با آن تنوع، هیبت و لطافت میبیند هم نگرش (حکمت و لطافت) و هم احساس و گرایش (هیبت) به او منتقل میشود. همه اینها باعث کرنش در برابر حقیقت هستی (خدای متعال) میشود.

این بحث مفصل است. پیشنهاد میکنم برای بررسی اینکه چطور این تربیت در ناحیه نگرشها و گرایشهای کودکان زیر و بالای هفت سال اشراق میشود به تربیت توحیدی بنده که سال گذشته منتشر شد مراجعه کنند.

دبیر علمی: بینهایت سپاسگزارم. چون فرصت بسیار کم است از آخرین سخنران این نشست علمی، رئیس محترم حکمت و فلسفه ایران که دو ماه است به بهرهمندی از حضور ایشان در

که البته بررسی این مدّعا و شواهد آن به یک فرصت فراخ نیاز دارد و ابعاد مختلف این ادّعا و نسبتی که دادند باید در جای خودش شکافته و پیرامون آن گفتگو شود.

از جمله شواهدی که برای اثبات مدّعی خودشان (بیگانگی فلسفه صدرایی با اندیشه سیاسی) اقامه میکنند استناد به عمل سیاسی و رفتار سیاسی مرحوم حاج ملا هادی سبزواری است. من عین عبارات مرحوم حکیمی را از کتاب عقلانیت جعفری میخوانم:

اگر مبانی تفکر التقاطی صدرایی میتوانست زاینده جهشهای سیاسی و جنبشهای اجتماعی و تحریکهای انقلابی باشد چرا از این پیش (تا قبل از انقلاب اسلامی) آنهمه صدراییان به سبکترین جنبشی دست نیاز زدند و چرا حاج ملا هادی سبزواری، فیلسوف سبزواری، عرصه بر ناصرالدین شاه مانند سید جمال الدین اسدآبادی تنگ نکرد؟ بلکه شاه فاسد قاجار را در سبزواری به حضور پذیرفت و مورد تکریم قرار داد، با اینکه اگر صاحب اندکی تفکر انقلابی بود میتوانست در خانه را به روی او ببندد و او را نپذیرد مانند رفتاری که آیت الله العظمی بروجردی پس از شهادت سید بزرگوار، سید مجتبی نواب صفوی با شاه کرد؛ اجازه آمدن او به قم را هم نداد.

من با صدر و ذیل بیان ایشان (نسبتی که به فلسفه صدری میدهد و این گزارشی که از رفتار سیاسی آیت الله العظمی بروجردی بیان میکند) کاری ندارم. میخواهم چند دقیقهای پیرامون میانه فرمایش ایشان که نقد عمل سیاسی حاج ملا هادی سبزواری است سخن بگویم و نکاتی را عرض کنم.

به طور اجمال عرض میکنم که بیان ایشان ملغمهای است از مطالب و حق و باطل را به هم آمیخته. طبیعتاً در آمیزش حق و باطل نتیجهای که گرفته میشود نتیجه باطل است؛ جمع دو مقدمه که یکی حق است و دیگری باطل نتیجه باطل خواهد شد.

بررسی و نقد مدّعی مرحوم حکیمی

اشکالات و نقدهایی بر این مدّعا وارد است که به صورت گامبهگام و مرحلهبمرحله بیان میکنم:

۱- اینکه به تعبیر ایشان عدهای از فلسفهخواندها و صدراییان اهل اندیشه سیاسی نبوده و نیستند دلیل نمیشود که حکمت متعالیه فاقد فلسفه سیاسی باشد. نمیتوان گفت چون صدراییان پس از ملاصدرا و در رأس آنها حاج ملا هادی سبزواری اهل اندیشه سیاسی نبود پس فلسفه صدری با انقلاب و سیاست و جامعه بیگانه است. این یک استدلال مغالطی و نتیجه آن باطل است. آیا ضدّ انقلابی (به معنای سیاسی کلمه) یا غیرسیاسی

بودن پاره‌های از فقها یا ضدّ انقلابی بودن پاره‌های از فیلسوفان و اندیشمندان سیاسی دلیل بر این میشود که فقه و علوم سیاسی با انقلاب و اندیشه سیاسی بیگانه است؟ ضدیت آنها با انقلاب یا عمل سیاسی خاص را باید در جای خودش بحث کرد و رفتار آنها دلیل بر این نیست که اندیشه‌های که از آن دفاع میکنند تفکر سیاسی نداشته باشد.

۲- انسانها نسخه‌های روانی مختلفی دارند؛ به تعبیر روانشناسان تیپهای شخصیتی متعددی دارند. یونگ معتقد بود هشت تیپ شخصیتی وجود دارد: درونگرا، برونگرا، حسی، شهودی، احساسی، عقلی. هر یک از تیپهای شخصیتی رفتار خاصی را اقتضا میکنند. اساساً برخی افراد روحیه اجتماعی و سیاسی ندارند. نسخ شخصیتی آنها به گونهای است که از جامعه و سیاست و به تبع آن از اندیشه سیاسی و اجتماعی بیگانه‌اند. نمیتوان رفتار اینها را پای نگرش علمی و فلسفی مکتبی نوشت که مدافع آن هستند. رفتار غیر از اندیشه است؛ اندیشه ممکن است کاملاً سیاسی باشد. همچنانکه برخی فیلسوفان و اندیشمندان سیاسی هستند که عمل سیاسی ندارند و فقط آثار سیاسی مینویسند. نمونه بارز آن کانت است. او اهل گفتگو با دیگران و مسافرت سیاسی نبود اما اندیشه حقوقی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی قویای داشت.

۳- عمل سیاسی همه افراد جامعه را نباید به طور یکسان تعریف کرد، و از تکتک افراد جامعه رفتار سیاسی مشابهی را انتظار داشت. در همین مبارزات انقلاب اسلامی که از سال ۴۲ به طور وسیع شروع شد و در سال ۵۵ (ع) به پیروزی رسید، نسخ مبارزاتی مبارزان و انقلابیان یکسان نبود. شهید مطهری هیئت علمی و استاد دانشگاه شاهنشاهی تهران و حقوقگیر رژیم طاغوت بود، اما کسی هست که بگوید شهید مطهری انقلابی نبود؟ شهید مطهری و آیت الله مصباح یزدی یک روز زندان نرفتند، ولی بزرگترین فیلسوف و اندیشمند سیاسی بودند و تحرک انقلابی داشتند. افراد رسالتهای مختلفی برای خودشان تعریف میکنند، تشخیصهای مختلفی میدهند و متناسب با توانایی سیاسای که دارند عمل سیاسی انجام میدهند. در دوران معاصر، کسی هست که حضرت آیت الله العظمی بهجت ایشان را ضدّ انقلاب و فاقد رفتار سیاسی بدانند؟ رفتار سیاسی ایشان از نسخ رفتار سیاسی امثال بنده نبود.

بنابراین نباید همه را با سید جمال الدین اسدآبادی مقایسه کنیم و بگوییم اگر حاج ملا هادی سبزواری اهل تفکر سیاسی بود چرا مانند سید جمال الدین اسدآبادی رفتار نکرد. تشخیصها، تواناییها و استعدادها مختلف است. آن تشخیصی که حاج ملا هادی سبزواری در زمان خودش داد اگر آن تشخیص نبود سید جمال الدین اسدآبادی پرورش پیدا نمیکرد. در مدرسه علمیه حاج ملا

حسینقلی همدانی، عارف بزرگ دوران ساز - که ما عارف بزرگ دوران خودمان حضرت امام را هم از همین نسل میدانیم و آیت الله بهجت پرورش یافته شاگردان ملا حسینقلی همدانی است - دستپورده ملا هادی سبزواری بود و در مکتب حاج ملا حاج هادی سبزواری در سبزواری تلمذ کرده بود.

کاری که حاج ملا هادی سبزواری در زمان خودش تشخیص داد بهترین کار ممکن بود؛ یک مدرسه فلسفی، حکمی، فقهی، تفسیری و عرفانی قوی و به دور از فضای تشالود سیاسی تأسیس کرد و نیرو پرورش داد؛ کاری که بزرگان ما هم در طول تاریخ در حوزه‌های علمیه انجام دادند.

ناصرالدین شاه که به سمت مشهد میرفت در سبزواری اطراق کرد و آنطور که نقل شده خودش گفته هدف من از این سفر دیدار با حاج ملا هادی سبزواری است. همه مردم، علما و فقهای سبزواری به استقبال ایشان رفتند اما حاج ملا هادی سبزواری از خانه بیرون نیامد. وقتی ناصرالدین شاه جویای احوال ایشان شد گفتند ایشان نه وزیر می‌شناسد نه شاه (یعنی اصلاً به شاه و وزیر احترام نمی‌کنند). این مهمترین خفت و خواری برای ناصرالدین شاه بود با آن دبدبه و کبکبه. ناصرالدین شاه گفت اگر ایشان شاه و وزیر نمی‌شناسد ما حکیم می‌شناسیم. خبر بدهید ما به زیارت ایشان می‌رویم. حاج ملا هادی سبزواری ساعت مشخص کرد. تصور این بود که آب و جارو میکند و تدارکی می‌بیند. اما حاج ملا هادی غیر از سه نمدی که در خانه داشت و کاسه نان خشک و دوغی که برای ناهار تهیه کرده بود تدارک دیگری ندید. ناصرالدین شاه روی همان نمدها نشست و درخواست کرد که ناهار را در خدمت حاج ملا هادی سبزواری باشد. حاج ملا هادی سبزواری با صدای بلند به خادم‌اش گفت ناهار من را بیاور. ناهار کاسهای دوغ بود که چندان هم پرملاط نبود با نان خشک. مقداری از آن را به ناصرالدین شاه قاجار تعارف کرد. یک قاشق که خورد، دید نمیتواند از آن بخورد. عذرخواهی کرد و گفت اجازه بدهید مقداری از این نان را برای تبرک ببریم.

چرا این نوع برخورد را نینیم و فقط بگوییم ایشان نباید ناصرالدین شاه را به منزل خود راه میداد؟ حاج ملا هادی سبزواری بدترین نوع رفتار را با ناصرالدین شاه قاجار کرد.

ناصرالدین شاه به او گفت کمکی از من بخواه. حاج ملا هادی گفت من چیزی احتیاج ندارم. ناصرالدین شاه گفت مالیات زراعت را میبخشم. حاج ملا هادی قبول نکرد و گفت از بیوه‌زن و پیرزن و یتیم و سرپرست خانوار و از مردم فقیر و بیچاره بگیری از من نگیری؟ هرگز. یعنی به زبان سیاسی گفت اگر میخواهی بذل و بخشش کنی باید با مردم بکنی.

هادی سبزواری شاگردان پرورش پیدا نمی‌کردند. همه شاگردان اصلی امام شاگردان حضرت آیت الله بروجردی هم بودند، شاگردان علامه طباطبایی هم بودند. همه تئوریسینهای انقلاب اینگونه بودند. بنابراین نباید همه را یک کاسه کرد و گفت اگر ایشان اندیشه سیاسی داشت چرا مثل سید جمال برخورد نکرد. این سطحی‌نگرانه است.

۴- هرگز نمیتوان گفت که فلسفه ملا هادی سبزواری یک فلسفه غیرسیاسی بوده است. بله مانند فارابی در حوزه عمل سیاسی کتابی ندارد. ملاصدرا هم اثر سیاسی ندارد، اما آگاهان میدانند که فلسفه سیاسی صدرایی از فلسفه سیاسی فارابی صد پله بالاتر و چند گام جلوتر است. لازمه فلسفه سیاسی داشتن نگارش اثر سیاسی نیست. حاج ملا هادی سبزواری اندیشه‌های سیاسی خود را در بحث نبوت، امامت، تداوم امامت و غیبت مطرح میکند؛ همان کاری که ابنسینا کرده و در شفا مباحث سیاسی خود را در بحث نبوت آورده است.

حاج ملا هادی سبزواری هم در حکمت عملی چه در اسرار الحکم و چه در مقصد پنجم شرح منظومه بیشتر بحثهای اخلاقی و عبادی را ذکر میکند و تدبیر منزل، سیاست مدن، عدالت و نیاز به مشروعیت دینی حاکمان را اشاره‌وار آورده است. اما در مسئله نبوت و امامت، فلسفی وارد عرصه میشود.

البته ممکن است ما از دریچهای که اکنون نگاه میکنیم رفتار حاج ملا هادی سبزواری با ناصرالدین شاه قاجار را نپسندیم. مقدمه کتاب اسرار الحکم ممکن است خوشایند ما نباشد و تشخیص عالمان دیگر آن زمان نظیر مرحوم میرزای شیرازی را در مواجهه با قاجاریه صائبتر بدانیم اما این دلیل نمیشود که ایشان اندیشه سیاسی نداشته است. ممکن است بنده رفتار سیاسی فلان فیلسوف سیاسی معاصر را نپسندم اما نمیتوانم بگویم که اندیشه سیاسی ندارد. با ناصرالدین شاه قاجار رفتاری کرده است که من نمی‌پسندم ولی این دلیل نمیشود که اندیشه سیاسی نداشت. این دو حوزه باید از هم تفکیک شوند.

۵- درست نیست که اندیشه و عمل سیاسی افراد و اندیشمندان دوران گذشته را با معیارهای روزگار حاضر بسنجیم. هر فردی را که میخواهیم به لحاظ علمی قضاوت کنیم باید در زمان خودش و متناسب با عده و عده‌های که در اختیار داشته بسنجیم و قضاوت کنیم. ملا هادی سبزواری یک مدرسه علمی بزرگ در سبزواری تأسیس کرد که شهرت جهانی یافت، به طوری که از نقاط مختلف دنیا به این مدرسه می‌آمدند. شاگردان متعددی را تربیت کرد. آخوند ملا کاظم خراسانی، صاحب کفایه و از رهبران بزرگ مشروطیت، دستپورده حاج ملا هادی سبزواری بود. ملا

این برخورد ایشان عزتمندانه بود. بنابراین نباید یکطرفه دید و قضاوت کرد.

به نظر بنده حاج ملا هادی سبزواری بهترین رفتار سیاسی را داشت. مدرسه اخلاقی فلسفی، حکمی، فقهی، تفسیری، عرفانی و اصولی قوی تأسیس کرد. چهل سال روزانه خودش در این مدرسه تدریس کرد. از اطراف و اکناف ایران و عالم آنجا سرازیر شدند و تلمذ کردند و شاگردان بزرگ و برخی عارفان بزرگ دوران ساز را هم تربیت کرد.

از جنابعالی تشکر میکنم که این نشست را تدارک دید. ان شاء الله با مدیریت حضرتعالی بتوانیم سال آینده یک همایش همهجانبه و جامع برگزار کنیم و به ابعاد مختلف حکمت عملی حاج ملا هادی سبزواری بپردازیم. از همه حضار محترم و سروران عزیزی که در خدمتشان بودیم تشکر میکنم.

دبیر علمی: از حضور حضرتعالی بسیار متشکرم.

فرمودهاند که استادی داشتیم که میگفت حکیم سبزواری و علامه طباطبایی با تأکید فراوان بر حکمت نظری و به حاشیه راندن حکمت عملی فلسفه صدرایی را متوقف کردند و شاید به عقب بردند. این سخن تا چه حد صحیح است؟

آقای شریفی: خود بنده هم اجمالاً این نقد را دارم که انتظار میرفت به حکمت عملی بیشتر ورود پیدا کنند. بعد از فارابی با رکودی در حکمت عملی در حوزه اندیشههای مواجه هستیم. شاید دلایل تاریخی داشته که باید در جای خودش دنبال شود. حتی در ملاصدرا هم آنطورکه انتظار میرفت بین حکمت عملی و حکمت نظری تعادل برقرار نشد. حاج ملا هادی سبزواری هم همانطورکه اشاره کردم در مقصد آخر شرح منظومه بیشتر به اخلاق و عرفان، و در بخش حکمت عملی اسرار الحکم بیشتر به اسرار العبادات پرداخته است. بنده هم میپذیرم که انتظار میرفت در حوزه حکمت عملی بیشتر کار کنند. علامه طباطبایی در حوزه حکمت عملی فراوان بحث کرده است اما در بدایه الحکمه و نهایه الحکمه این خلأ کاملاً مشهود است.

دبیر علمی: از حضور حضرتعالی بینهایت سپاسگزارم. همانطورکه فرمودید این جلسه خوب و نشست علمی با یک اقدام بسیار سریع واقع شد ولی با همراهی بسیار خوب پژوهشگرانی از حوزه حکمت عملی مواجه شدیم. این نشست علمی توسط مؤسسه حکمت و فلسفه ایران-شعبه قم انجام گرفت. همکاری

بسیار خوب دوستانمان در مجمع عالی حکمت اسلامی و سایر دوستانمان در سامانههای مجازی مانند سامانه مجاز حکمت اسلامی و سامانه مجاز هیئت آنلاین باعث شد مخاطبان در سطح بسیار مناسبی به تماشای این نشست علمی نشستند. در مجموع این دو ساعت و نیم، حدود ۱۵۰ نفر در سامانه هیئت آنلاین و سامانه مجازی اسکای تماشگر این نشست علمی بودند. البته در جلسه حضوری هم در خدمت برخی از استادان و پژوهشگران هستیم که از حضور آنان تشکر میکنم.

از جناب آقای دکتر شریفی به خاطر همراهی خوبشان با این بنده کمترین برای برگزاری این نشست بسیار تشکر میکنم و تعظیم خودم را به حضور ایشان تقدیم میکنم. امیدوارم در دوره مدیریتتان تأثیر خوبی بر مؤسسه حکمت و فلسفه ایران بر جای بگذارید. امیدواریم ان شاء الله تاریخ حکمت و فلسفه اسلامی خط ماندگار خدمت شما را در این مؤسسه قدیمی حکمت و فلسفه شاهد باشد. برای توفیق حضرتعالی دعا خیر میکنم.

سلام و درود خدا را بر روح حکیم حکمت نظری و عملی حکیم ملا هادی سبزواری تقدیم میکنم و انتهای نشست سخنی فاخر از حضور امام همام امام موسی بن جعفر تقدیم میکنم که میفرمایند: لَا تَفْنَحُوا الْجَهَالَ الْحِكْمَةَ فَتُظْلِمُوها، وَلَا تَمْنَعُوها أَهْلُها فَتُظْلِمُوهم؛ حکمت به نادانان ندهید که به حکمت ظلم کردهاید و آن را از اهلاش دریغ نکنید که در این صورت به اهل حکمت ظلم کردهاید.

از همه حضاران در نشست علمی بهویژه استادان گرانقدری که سخن گفتند، از تماشاگران و کسانی که گفتگوی بسیار خوبی در حاشیه این نشست با هم داشتند، و از همکارانم در مؤسسه حکمت و فلسفه ایران و دوستان عزیزم در مجمع عالی حکمت اسلامی تشکر میکنم و به همه این عزیزان خدا قوت تقدیم میکنم. امیدوارم این آغازی باشد برای پیگیری مباحث بسیار خوب بر زمینمانده حوزه حکمت و دانش اسلامی.

همه شما مخاطبان گرانقدر را به خدای بزرگ میسپارم. دعا میکنم که همگی همواره زیر سایه حمایت اهل بیت که اصل حکمت و معرفت هستند باشید. از همه همکاران گرانقدرم در برگزاری این نشست علمی تشکر میکنم. همه شما را به خدای بزرگ میسپارم.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته
اللهم صلّ علی محمد وآل محمد وعجل فرجه

نشست های تخصصی گروه مطالعات علم



فضیلت های نظری و هدف (های) علم

موسی محمدیان

فارغ التحصیل دانشگاه احمد آباد هند

تاریخ برگزاری: یکشنبه ۲۵ مهرماه ۱۴۰۰

ساعت ۱۷ الی ۱۹

چکیده

مَدَّعای من این است: علم در پی ایجادِ نظریه‌هایی است با بالاترین درجهٔ تمام فضیلت‌های نظری. مقصودم از «فضیلت‌های نظری» ویژگی‌هایی است از قبیل سازگاریِ درونی و بیرونی، تطابقِ تجربی، سادگی، توانِ تبیینی، توانِ پیش‌بینی، دامنهٔ گسترده و غیره. در دفاع از این مدعا استدلال می‌کنم که اولاً (برخلافِ نظرِ همپل و سوبر) اگر برخی از فضیلت‌های نظری مقومِ هدف‌های علم باشند، آنگاه باید تمام فضیلت‌های نظری مقومِ هدف (های) علم باشند وگرنه نتایج به‌وضوح نادرستی دربارهٔ عقلانیت و پیشرفتِ علم حاصل می‌شود. ثانیاً مَدَّعای خودم را با سه نظریهٔ مهم رقیب دربارهٔ هدف (های) علم مقایسه می‌کنم: (۱) حلِ

«علم عقلانی است» و «علم پیشرفتِ معرفتی دارد». این گزاره‌ها، اگرچه شاید ابتدائاً حقایقی پیش‌پاافتاده محسوب شوند، چالش‌های مهمی را برای فیلسوفان علم ایجاد می‌کنند. مثلاً، بسیاری عقلانیتِ علم را عقلانیتی ابزاری می‌دانند که باید در چارچوبِ به‌کارگیری وسیله‌های مناسب برای رسیدن یا نزدیک شدن به هدف (های) مشخص فهمیده شود. «پیشرفت» نیز اغلب با رسیدن یا نزدیک شدن به هدف (های) مشخص یکی گرفته می‌شود. بنابراین، فهمِ دقیقِ «حقایقِ پیش‌پاافتاده» بالا نیازمندِ نظریه‌ای دربارهٔ هدف (های) علم است. در این مقاله می‌کوشم نظریه‌ای دربارهٔ هدف (های) علم پیش‌نهم.

معماً/مسأله (دیدگاهِ کوون و لاودن)، (۲) صدق (دیدگاهِ اغلب طرفدارانِ واقع‌گرایی علمی)، و (۳) شناخت (که اخیراً برد از آن دفاع کرده). نشان خواهیم داد که پیشنهاد من شکلِ پخته‌تر (۱) است، تفسیرِ دقیقی از (۲) ارائه می‌دهد، و برخلاف (۳) می‌تواند معضلِ پیشرفت از طریق شناختِ بی‌اهمیت را حل کند.



نگاهی به ویژگی نظری «سادگی» در تاریخ نجوم

امیر محمد گمینی (سخنران)

پژوهشکده تاریخ علم، دانشگاه تهران

محمد مهدی صدرفراتی

پژوهشکده تاریخ علم، دانشگاه تهران

تاریخ برگزاری: یکشنبه ۳۰ آبان ماه ۱۴۰۰

ساعت ۱۷ الی ۱۹

چکیده

بعضی آثار نجومی دوران اسلامی با ارجاع به مجسطی بطلمیوس معتقد بودند هر هویتی را که نیازی به آن نباشد، باید حذف کرد. این اصل به بعضی تعاریف ویژگی نظری سادگی و صرفه‌جویی در فلسفه علم شباهت دارد. بطلمیوس در مجسطی گاهی صراحتاً «سادگی» را به عنوان معیاری در انتخاب مدل‌های سیاره‌ای به کار برده است. بطلمیوس و هیئت‌دانان جهان اسلام در ضمن بحث مدل هندسی خورشید بارها به این اصل اشاره کرده‌اند و معتقد بودند که هرچه تعداد افلاک در مدل خورشید کمتر باشد قابل قبول‌تر است. اما مدل‌های غیربطلمیوسی که منجمان مراغه، از جمله شیرازی، در آثار هیئت خود عرضه کرده‌اند دارای افلاک بیشتری نسبت به مدل‌های

مدل‌های غیربطلمیوسی بودند. مدل‌های غیربطلمیوسی به خاطر حل تناقضات مدل‌های بطلمیوسی با اصل حرکت یکنواخت افلاک در فلسفه طبیعی ارسطو مطرح شده بودند. با اینکه در فلسفه طبیعی ارسطو اصول دیگری نیز برای حرکات افلاک وجود داشت که با هیئت بطلمیوس تعارض داشت، منجمان مکتب مراغه این تعارض‌ها را مهم نمی‌دانستند و اشکالی از این جهت به مدل‌های بطلمیوسی نمی‌گرفتند. شاید علت این رفتار دوگانه این بود که فرض افلاک بیشتر با سرعت یکنواخت ساده‌تر یا ظریف‌تر از فرض افلاک کمتر با سرعت نایک‌نواخت حس می‌شد.



مسأله کاربردی پذیری ریاضیات در فلسفه

ابوتراب یغمائی

پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری

دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ برگزاری: یکشنبه ۲۸ آذرماه ۱۴۰۰

ساعت ۱۷ الی ۱۹

چکیده

شرحی قانع‌کننده معرفت‌شناسان فضیلت به صورت عام و سوزا به صورت خاص با چالش توضیح فلسفی رابطه because-of مواجه هستند. در راستای غلبه بر این چالش سوزا می‌کوشد این رابطه را با رابطه نمایش قابلیت (manifestation of disposition) توضیح دهد. من در این سخنرانی استدلال خواهم کرد که این شرح قابلیت سوزا با مشکل مواجه است.

من در این سخنرانی استدلالی را علیه معرفت‌شناسی فضیلت سوزا عرضه خواهم نمود. در نگاه سوزا باوری معرفت است که این سه معیار را دارا باشد: ۱- صادق باشد ۲- موجه (ماهرانه) باشد ۳- صادق بودن آن به دلیل (because of) موجه بودن آن باشد. سوزا مدعی است در مثال گتیه فرد معرفت ندارد، چرا که اگرچه باورش صادق و موجه است، صادق بودن آن به دلیل (because of) موجه بودن آن نیست. اما در راستای ارائه



واگرایی عقلانیت و دلایل

هادی صفائی

پژوهشگاه دانش‌های بنیادین، گروه فلسفه تحلیلی

تاریخ برگزاری: یکشنبه ۱۱ اردیبهشت ۱۴۰۱

ساعت ۱۷ الی ۱۹

چکیده

عقلانی همواره موظف‌ام که براساس دلایلی که در اختیار دارم تصمیم بگیرم و رفتار کنم؟ در این سخنرانی تلاش می‌کنم از این ایده دفاع کنم که عمل برخلاف

آیا تخطی از وظایف عملی و باوری لزوماً به نامعقولیت می‌انجامد؟ آیا من می‌توانم باوری برخلاف دلایل و شواهد داشته باشم و همچنان معقول باشم؟ آیا به لحاظ

(Kiesewetter 2017; Lord 2018). در بخش دوم، با بررسی برخی مثال‌ها، استدلال خواهیم کرد که چگونه اقتضائات مربوط به دلایل هنجاری و اقتضائات عقلانیت می‌توانند از یکدیگر فاصله بگیرند. در نتیجه، گاهی ما مجازیم که به شکل نامعقول رفتار کنیم.

دلایل الزاماً به نامعقولیت منتهی نمی‌شود؛ یعنی مواردی وجود دارند که ناتوانی ما در در نظر گرفتن دلایل یا عدم ارائه پاسخ مناسب به آن‌ها به منزله نامعقول رفتار کردن نیست. در بخش اول سخنرانی به نقد و بررسی برخی استدلال‌های اخیر علیه این ادعا خواهیم پرداخت



نظریه دیوید لویس درباره تبیین علیت بر پایه شرطی‌های خلاف واقع امیر علی موسویان

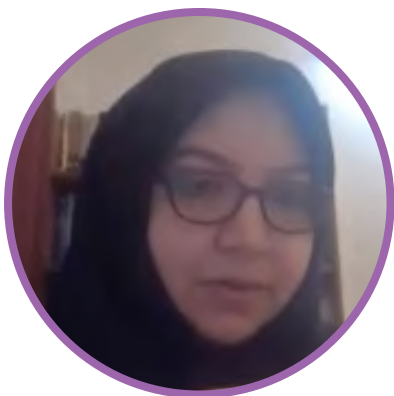
دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ برگزاری: یکشنبه ۲۵ اردیبهشت ۱۴۰۱
ساعت ۱۷ الی ۱۹

چکیده

شد، عدم موفقیت تحلیل انتظام در تشخیص علل واقعی از معلول‌ها، پی‌پیدارها و علل بالقوه پیش‌دستی شده بود، بدون ایجاد پیچیدگی‌های بیشتر و انحراف از این ایده بنیادی که علیت تحقق انتظام‌ها است. لویس تعریف دوم علیت هیوم را به عنوان تعریف خود، نه از خود علیت بلکه از وابستگی علی میان رویدادهای واقعی استفاده می‌کند. براساس تحلیل شرطی خلاف واقعی لویس، رویدادی علت رویداد دیگر است اگر و تنها اگر یک زنجیره علی که از اولی به دومی بینجامد وجود داشته باشد. مدت‌ها لویس مدافع تحلیل شرطی خلاف واقعی علیت بوده است، اما ساده‌ترین تحلیل شرطی خلاف واقعی در موارد علیت زیادتى از کار می‌افتد. او بار دیگر تغییر نظر می‌دهد تا به تحلیل صحیح برای تشخیص علت در این موارد و منشأ تفاوت بین آنچه علت است و آنچه علت نیست برسد.

برای تعیین صدق یک شرطی خلاف واقع باید توجه داشت که آیا تالی در جهان‌های-مقدم معینی صادق است و نیز نباید همه جهان‌های-مقدم بلکه تنها باید بعضی از آنها را در نظر گرفت. دیوید لویس در کتاب شرطی‌های خلاف واقع ضمن معرفی شرطی‌های خلاف واقع به عنوان شرطی‌های به طور تغییرپذیر اکید متناظر با اسناد دسترس‌پذیری بر طبق تشابه مقایسه‌ای جهان‌ها برای هر جهان i ، مجموعه جهان‌هایی که لااقل در درجه معین ثابتی مشابه جهان i هستند را Si فرض می‌کند. تحلیل پایانی لویس در مورد گزاره‌های شرطی خلاف واقع و شرایط صدق آنها به این صورت است که $A \rightarrow C$ در i صادق است اگر و تنها اگر یک جهان AC (دسترس‌پذیر) نزدیک‌تر از هر جهان AC به i باشد اگر جهان‌های A (دسترس‌پذیر) وجود داشته باشند. مشکل اصلی در مورد تحلیل انتظام علیت که باعث آزمودن و ارائه تحلیل شرطی خلاف واقع توسط لویس



رویکرد معرفت شناسانه به علم در سنت علمی کلام در آراء فخر رازی بنفشه افتخاری

پژوهشگر در پروژه فاسیف وابسته
به اکل نرمال و مرکز تحقیقات فرانسه
تاریخ برگزاری: یکشنبه ۸ خرداد ۱۴۰۱
ساعت ۱۷ الی ۱۹

چکیده

فخر رازی، فیلسوف متکلم قرن هفتم هجری، نقش عمده ای را در ایجاد گفتمان بین دو نحله فلسفه و کلام ایفا کرده است. وی در خلال دفاع از اتم گرایی کلام، به نقادی بنیادین علوم متعارف روزگار خود نیز پرداخته است. با بررسی براهین وی، ضدطبیعیات و هندسه، می توان نتیجه گرفت آنچه ضدیت وی با علم خوانده شده، در واقع ناشی از شکاکیتی است که از رویکرد معرفت شناسانه او به علوم طبیعی و هندسی نتیجه می شود.

در تاریخ فلسفه اسلامی، متکلمان با کلیشه ضد عقل و ضد علم بودن شناخته شده اند. در فلسفه طبیعی نیز، متکلمان اشعری با دفاع از اتم گرایی کلام، به ضدیت با میراث مشائی در طبیعیات و هندسه کلاسیک پرداخته اند. غزالی و فخر رازی در میان متکلمان اشعری، با سنت فلسفی به نقد آراء فلاسفه مشائی مبادرت ورزیده اند. در این جستار، با بررسی برخی آراء متکلمان اشعری، بخصوص فخر رازی، کوشش شده است مبانی تقابل و اختلاف آنها در مباحث هندسی و طبیعی روشن گردد.



معضل کنترل اجتماعی فناوری و دوراهی های اخلاقی کیوان الستی

مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور
تاریخ برگزاری: یکشنبه ۲۲ خرداد ۱۴۰۱
ساعت ۱۷ الی ۱۹

چکیده

و، به همین جهت، توسعه فناوری همزمان نیازمند کنترل توسط عامل های اجتماعی نیز خواهد بود. با این حال،

شیوع فناوری ها اثرات متعددی به همراه خواهد داشت که (به لحاظ اخلاقی، اجتماعی و ...) همیشه مثبت نیست

تغییر مسیر و تصمیم‌گیری را کاهش می‌دهد. حداقل یک راه‌حل برای رهایی از دوراهی‌هایی که طراحان یا توسعه‌دهندگان فناوری با آن مواجه هستند، «راه‌حل‌های نوآورانه» است. نوآوری‌های (فنی یا اجتماعی) گاهی قادرند که دامنه عملکرد عاملان اجتماعی را گسترش داده و، به‌همین واسطه، دوراهی‌های اخلاقی را (بدون نیاز به تغییر ارزش‌هایی که به آن متعهد هستند) حل کنند. در چنین شرایطی نوآوری‌هایی که به‌منظور حل دوراهی‌های اخلاقی به‌کار رفته است مسیری «مسئولانه» را طی خواهند کرد. در چنین شرایطی، همچنین، اخلاق، موتور برای خلق نوآوری خواهد بود.

در این نشست، با تحلیل نسبت میان معضل کنترل اجتماعی فناوری و راه‌حل‌های نوآورانه برای حل دوراهی‌ها، ابعاد متفاوتی که مسیر کنترل اجتماعی فناوری می‌تواند طی کند مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

کنترل اجتماعی فناوری با معضلی مواجه است: زمانی که امکان تغییر و تأثیر بر مسیر توسعه فناوری‌ها وجود دارد، اطلاعات کافی از اثرات آن در دست نیست و به‌همان اندازه که اثرات شناخته‌شده‌تر می‌شوند امید به اینکه بتوان تأثیری بر آن گذاشت کاهش خواهد یافت. تلاش برای حل این معضل باعث شده در سال‌های اخیر به‌جز استفاده از راه‌حل‌های کلاسیک و اولیه (همانند استفاده از رویکردهای احتیاطی یا تجربه و خطای هوشمند) به نقش ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی و یافتن شیوه‌هایی برای همگام کردن و شکل دادن مسیر فناوری‌ها در جهت ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی توجه بیشتری شود.

یک نگاه، محدود شدن امکان کنترل بر اثرات فناوری را شکل‌گیری تعهدات متعددی می‌داند که دوراهی‌ها و چندراهی‌هایی «اخلاقی» را شکل داده و امکان

Historical Debates about the Philosophy of Quantum Mechanics

Alexei Kojevnikov

University of British Columbia

Sunday, 26 June, 2022

15:00 -17:00 (Tehran Time)



abstract

The invention of quantum mechanics around 1925-1927 produced a philosophical infighting among the main participants, with unprecedented intensity and inconsistency of competing views. The professional historiography of the quantum revolution, when it developed during the 1960s, stood at the forefront of methodological

innovations in the history of science. Thomas Kuhn's project Archive for the History of Quantum Physics pioneered the methods of oral history and collected an enormous database of primary sources, manuscripts and letters. The density of recorded arguments inspired a hope for a much more invasive history of ideas that would reconstruct and

uncover the ways of scientific creativity. At the same time, political protests against the Cold War and the Vietnam war interfered with thinking about the past and prompted historians of science to ask more critical questions about the scientific establishment, its sources of funding and political patrons, which formed the conceptual vocabulary of

the disciplinary/institutional approach. In 1971, the famous Forman Thesis combined the approaches from social and cultural history to analyze the impact of post-World War I ideology in Weimar Germany on the development of such fundamental concepts as quantum acausality.

رویکرد معرفت شناسانه به علم در سنت علمی کلام در آراء فخر رازی

دکتر بنفشه افتخاری

به نام خداوند جان و خرد

منابع غیر حرفه‌ای تاریخ علم مدام ترویج می‌گردد و اساساً از آنجایی که تاریخ علم یک دیسیپلین بین رشته‌ای بوده و افراد از حوزه‌های مختلفی وارد این حوزه شده و نظر می‌دهند، چنین چیزی باعث می‌شود که یا دائم یکسری کلیشه‌هایی تولید بشود و یا کلیشه‌های قبلی دائماً تکرار بشود و در کتاب درسی و اکنون در فضای مجازی نیز کلیشه‌ها و مطالبی که چندان عمیق نیستند، اسبابی شده است.

یک کلیشه دائم در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی باز تولید می‌شود که کلام اشعری و غزالی، به عنوان سر دسته آن، یک جریان تضعیف کننده‌ی ضد عقل، ضد علم و به عبارتی از ملعونین به حساب می‌آید.

البته ما قصد دفاع نداریم، اما دقیقاً هدفمان روشن شدن مطلب، آن هم در یک مقطع بسیار جزئی می‌باشد، یعنی واقعاً در یک مقطع بسیار جزئی بینیم برای روشن شدن مطلب، چقدر نیاز به متن خوانی و کار می‌باشد و چقدر جای کار دارد، در هنگامی که ما بخواهیم یک تعمیم کلی برای یک جریان علمی، یک نحله معرفتی که برای قرن‌ها فعالیت داشته بدسیم، واقعاً تا چه اندازه می‌بایست کار بشود بر روی آراء و تعمیم‌هایی که ما

آنچه که در این جلسه در مورد آن صحبت می‌کنیم رویکرد معرفت شناسانه به علم در سنت علمی کلام، بطور خاص در آراء فخر رازی می‌باشد. البته این فرضیه را بصورت خام در ذهنم داریم که به کل سنت علمی کلام تعمیم داده بشود، اما فعلاً متمرکز بر آراء فخر رازی هستیم.

اگر به عنوان پیش فرض و پیش گفتار یا انگیزه و ضرورت بحث بخواهیم صحبت بکنیم، با توجه به آن که این برنامه توسط گروه مطالعات علم صورت گرفته است؛ اگر ما مطالعات علم را دارای دو شق مطالعات تاریخی و فلسفی علم در نظر بگیریم، شاید یکی از دستاوردهای مهم تاریخ علم، (مطالعه تحلیلی تاریخ علم) این باشد که داده‌های واقع بینانه‌ای را برای جامعه فلسفی علم فراهم بیاورد که در تعمیم‌هایی که از رویدادهای تاریخ علمی دارند، بتوانند تعمیم‌هایی دقیق‌تر و صحیح‌تری را در آراء و نظریات فلسفی که برای علم دارند داشته باشند.

همان‌طور که تمامی حضار مطلع هستند، معمولاً تاریخ علم درگیر یک سری کلیشه‌ها و افسانه سرایی‌هایی می‌باشد که توسط

در واقع داریم.

بدانیم؟ و اگر می‌توانیم درباره آن بدانیم، چگونه می‌بایست به این دانسته‌مان برسیم؟ و این دانسته‌های من تا چه حد معتبر هستند؟ یعنی چارچوب‌ها، معیارها و هنجارهایی پیدا بکنیم، برای آن که بتوانیم دانستن‌مان را تدقیق کنیم.

در مقابل این رویکرد، رویکرد هستی‌شناسانه می‌باشد. رویکردی است که هنگامی که ما می‌خواهیم همین خودکار را بشناسیم و درباره‌ی آن بحث بکنیم، فارغ از این سؤالات می‌باشیم که آیا ما می‌توانیم این خودکار را بشناسیم و این علمی که ما به این خودکار پیدا کرده‌ایم تا چه اندازه دقت دارد؟ در واقع رویکرد ما فارغ از این سؤالات و دغدغه‌ها می‌باشد.

در اینجا ما تأکید داریم که معرفت‌شناسی را از رویکرد معرفت‌شناختی جدا کنیم. معرفت‌شناسی به معنای شناخت‌شناسی است، یعنی یک علم را بشناسیم. ما بطور کلاسیک تقریباً اولین تعاریف آن را از افلاطون می‌شناسیم و این سنت ادامه پیدا کرده و در جهان اسلام نیز بحث شده است. فارابی و ابن‌سینا و به همین شکل تقریباً همه آنها یک مباحثی را خاص معرفت‌شناسی دارند که کتاب خوب «معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی» نوشته‌ی آقایان دکتر غفاری و مازیار، نمونه بسیار خوبی برای این مسأله می‌باشد.

اما در اینجا مسأله‌ی ما این نیست که فخر رازی درباره معرفت و دانش چه گفته است؟ بلکه در اینجا راجع به مطلب دیگری صحبت می‌کنیم. در اینجا مبانی علمی مدنظر است، مثلاً فلان اصل موضوع در هندسه یا فلان قضیه در هندسه. مثلاً همین اصل که اگر ما یک نقطه داشته باشیم، از این نقطه تنها و تنها می‌توانیم یک خط به موازات خطی دیگر رسم کنیم و این امر یکی از اصل موضوع‌های هندسه می‌باشد. از دریچه‌های مختلفی می‌توان به این موضوع ورود کرده و در مورد آن صحبت کرد؛ اما در آنجایی که ما دغدغه این امر را داریم که این اصل از چه نشأت گرفته است؟ علم ما به این اصل چگونه بوده است؟ و علمی که ما به این اصل داریم تا چه میزان مورد اعتماد است؟ این‌ها رویکرد معرفت‌شناسانه می‌شود.

در واقع رویکرد معرفت‌شناسانه می‌تواند در موضوعات مختلفی مطرح شده یا بحث بشود.

اگر بخواهیم گزارشی داشته باشیم، زیرا اخیراً فخر رازی مورد توجه مورخان علم و فلسفه قرار گرفته و در حوزه‌ای که در این جلسه می‌خواهیم در مورد آن صحبت کنیم، کارهایی که انجام شده است، در همین کتابی که معرفی کردیم، اشاراتی به شروح و نقدهایی شده است که فخر رازی بر آراء ابن‌سینا دارد.

اخیراً (در سال ۲۰۱۳) مقاله‌ای از جناب آقای پیروز فطوریچی

فخر رازی به نسبت غزالی کمتر جریان ضد علم را نمایندگی می‌کند، اما حداکثر تأثیر مثبتی که برای فخر رازی در نظر گرفته می‌شود این است که میان نحله‌های مختلف، گفتمان ایجاد کرده یا آراء اهل فلسفه را به بحث گذاشته است. او با شرح و نقدهایی که نوشته باعث انتشار آن‌ها شده یا این که در بهترین حالت باعث پویایی شده است، آن هم نه با آراء مستقیم خودش، بلکه بخاطر نقدهایی که انجام داده، طرف‌های مقابل را تحریک کرده که جواب بدهند و در نتیجه این پویایی را در تاریخ فلسفه ایجاد کرده است؛ اما باز هم آراء خودش چندان مورد توجه قرار نگرفته و آراء خودش نیز دچار کلیشه‌های جدی می‌باشد.

عباراتی مانند «جراح الإشارات»، «امام المُشککین»، لقب‌هایی می‌باشند که فخر رازی به آنها مشهور است. جراح لقبی است که خواهی در «شرح الإشارات» به او داده و می‌گوید: فخر رازی در واقع اشارات را شرح نکرده، بلکه بیشتر جرح کرده و مطالب را زخمی کرده، بجای آن که آنها را باز بکند.

اگرچه می‌دانیم بیشتر دوستان خودشان در مورد مبانی بحث بسیار مطلع هستند، اما از آنجایی که حدس زده می‌شود که شاید دوستان از حوزه‌های دیگری نیز وارد بشوند، ناچار هستیم به یکسری مقدماتی بپردازیم برای آن که مطلب روشن‌تر بشود.

آنچه که ما در اینجا رویکرد معرفت‌شناسانه می‌گوییم، این است که هنگامی که ما می‌خواهیم چیزی را بشناسیم و در مورد آن بحث کرده و تحقیق بکنیم، متوجه باشیم که آیا اساساً ما می‌توانیم به آن علم پیدا بکنیم؟ البته نه یک موضوع خاصی، اما به عنوان مثال در مورد همین خودکاری که در اینجا قرار دارد، هنگامی که ما بخواهیم این خودکار را بشناسیم، مثلاً در مورد رنگ یا کارایی آن صحبت کنیم، در تمام این موارد به این جنبه توجه داشته باشیم که آیا ما قابلیت فهم این مسئله را داریم؟ آنچه که ما فکر کرده‌ایم در مورد این خودکار می‌دانیم، آیا قطعی است؟ اگر قطعی نیست تا چه اندازه می‌توانیم به آن اعتماد کنیم؟

در واقع شاید موضوع خاصی نباشد، اما ما می‌بایست همواره دغدغه این مسأله را داشته باشیم که آنچه که ما به عنوان دانش به آن مسئله فرض کرده‌ایم تا چه حد اعتبار دارد؟

اگر بصورت بسیار کلاس‌بندی شده یا به شکل منظم امروزی (و نه بیان قدما) بخواهیم به آن بپردازیم به این شکل است که رویکرد معرفت‌شناسی، متوجه چند سؤال می‌باشد: آیا جهانی مستقل از دانش ما می‌باشد؟ یعنی هنگامی که ما علم پیدا می‌کنیم که این خودکار هست یا نیست، آیا این خودکار واقعاً وجود دارد؟ اگر وجود دارد، ما چه چیزی در مورد این جهان می‌توانیم

است؛ آنجایی که فخر رازی در مورد خود اتم‌گرایی (و نه در مورد مباحث معرفتی و مقولات دیگر) بحث کرده است.

می‌بایست به این نکته توجه داشته باشیم که این که گفته شد در مورد فخر رازی کلیشه‌های بسیاری وجودی دارد، بخشی از آنها هم به خاطر این است که خود فخر رازی، بسیار سخت‌آراء خودش را واضح و شفاف بیان کرده است. سنت او بیشتر این بوده که به شرح و نقد دیگران پردازد و بیشتر بخواهد اِشکال نظرات دیگران را بگیرد، تا آراء خودش را بیان بکند. به همین جهت است که ما به سختی می‌توانیم در هر موضوعی، یک موضع واحد از فخر رازی پیدا بکنیم.

در مورد اتم‌گرایی، همچنان بهترین منبع ما برای آثار فخر رازی، کتاب «زرکان» است. وی موضع‌گیری فخر رازی در مورد اتم‌گرایی را به سه بخش تقسیم می‌کند:

الف) در کتاب‌هایش در دوران جوانی، که بیشتر جنبه فلسفی و شرح در آراء فلاسفه دارند، موضع ضد اتم‌گرایی دیده می‌شود.

ب) کتاب‌های او در دوره میانه زندگی‌اش به موضع خنثی می‌باشد، یعنی هم نظریات موافقان و هم نظریات مخالفان را گفته و ما نمی‌بینیم که از موضع خاصی، طرفداری خاصی داشته باشد.

ج) وی در آخر عمرش (تقریباً دو دهه‌ی آخر عمرش) در کتاب‌های «المطالب العالیه» و رساله «جوهر الفرد» و کتاب «الاربعین»، بطور واضح و شفاف از اتم‌گرایی دفاع کرده است. تمرکز ما بیشتر بر روی آثار دوره سوم او می‌باشد.

متأسفانه به دلیل آن که بحث پیچیده می‌شود، ما ناچار هستیم مقدمه زیاد بگوییم و می‌بایست به یکسری از مسائل اتم‌گرایی کلام نیز بطور فشرده اشاره داشته باشیم و سپس ببینیم در خلال کدام برهان‌ها بیشتر برای مباحث معرفت‌شناختی مدنظر ما می‌باشد.

اتم‌گرایی کلام چیست؟ همان‌طور که از اسم اتم‌گرایی مشخص است که کلاً لفظ اتم‌گرایی به معنای این است که جهان متشکل از اتم‌ها باشد. خود اتم و اتموس به معنای تجزیه‌ناپذیر، غیرقابل تقسیم می‌باشد. در سنت عربی فلسفه به «جزء الذی لایتجزی» یا «جزء لایتجزی» یا «جزء» ترجمه شده است، هنگامی که بخواهیم بصورت عمومی در مورد اتم صحبت بکنیم، اما زمانی که منظور بطور خاص، اتم‌گرایی کلام باشد، در واقع اصطلاح «جوهر فرد» مطرح می‌شود؛ آن هم به این دلیل که متکلمان آن را جوهر می‌دانستند.

در واقع اتم‌گرایی کلام به لحاظ متافیزیکی اهداف خاصی

منتشر شد که این مقاله با بررسی متون منطقی فخر رازی، برداشتی که فخر رازی از دو مفهوم تصور و تصدیق دارد، در خلال بحثی که در واقع بعداً با خواجه نصیر انجام گرفته است، مشخص می‌کند که در آنچه که ما در ذهن به عنوان تصور در نظر گرفته‌ایم و آنچه را که می‌خواهیم تصدیق کنیم (یعنی برای آن صدق در نظر گرفته‌ایم)، که درست و دقیق است یا خیر، و یا بخواهیم در مورد آن حکم بدهیم، تجربیات حسی را مورد ملاک قرار داده و متوجه محدودیت‌هایی می‌باشد که ما به لحاظ تجربی و شناختی داریم. در نتیجه در این مقاله، فخر رازی را به عنوان فردی که به لحاظ متافیزیکی واقع‌گرا می‌باشد و در چارچوب معرفت‌شناختی حکم می‌دهد، (یعنی فردی متافیزیکال اپیستمیک فاوندیشن) و در واقع کسی که محدودیت‌های معرفت‌شناختی را برای تصدیق یک تصور به رسمیت می‌شناسد، معرفی کرده است. ایشان از همین جا نتیجه گرفته است که ما می‌توانیم فخر رازی را در قرون وسطی، در رده‌ی یک تجربه‌گرا قرار بدهیم.

سخنرانی اخیراً «ایمن شحاده» در دانشگاه الخلیفه داشته، سخنرانی بسیار جالبی است. البته ایشان اشاره به کتاب‌هایی داشتند، اما منبع اصلی ما در اینجا همان سخنرانی خودشان می‌باشد.

برهان‌هایی که فخر رازی برای حدوث و قدّم جهان آورده و این موضوع که فخر رازی رفتار شکاکانه‌ای در برابر برهان‌ها دارد را در چارچوب احتیاط‌های معرفت‌شناختی تحلیل می‌کند و از آنجا نتیجه می‌گیرد که فخر رازی یک شکاک میانه‌رو در مسئله‌ی حدوث و قدّم می‌باشد.

«بلال ابراهیم» دو مقاله بسیار مفصل و مشروح دارد که یکی در سال ۲۰۱۵ درباره اصل تجربه‌گرایی و آزمایش کردن است که درباره‌ی ابن هیثم و فخر رازی می‌باشد و مقاله‌ای هم از ایشان اخیراً (در سال ۲۰۲۰) منتشر شد که در هر دو این‌ها، آراء فخر رازی درباره جسم طبیعی را تحلیل کرده و نشان داده که برای فخر رازی مشاهده تجربی و حسی بر تحلیل هستی‌شناسانه مقدم دانسته است؛ یعنی بدون این که ما جایگاه چیزی را، این که در واقع جوهر یا عرض بوده و در کدام طبقه‌بندی است و این که ویژگی‌های آن را بخواهد بصورت عقلانی صرف تحلیل بکند، را کنار گذاشته و مشاهدات تجربی و حسی را به دلایل معرفت‌شناختی مقدم قرار داده است، یعنی به محدودیت‌های شناختی‌ای که ما را دربرگرفته، اعتبار داده است. از این‌رو فخر رازی را یک واقع‌گرای تجربه‌گرای اصیلی دانسته؛ به عبارتی به سبکی که فخر رازی دارد، اصالت داده است.

و اما در این بررسی، مدنظر ما بیشتر متون کلامی فخر رازی

داشته است، آنها اهداف متافیزیکی خاصی داشتند که این نظریه در خدمت آن اهداف متافیزیکی می‌باشد. در واقع متکلمان به دنبال تبیینی از جهان طبیعت و جهان هستی بودند که با آن خواسته‌های متافیزیکی خودشان را اقناع بکنند.

از جمله آراء متافیزیکی به صورت شاخص‌هایی می‌توانیم بگوییم: جهان غیر علی؛ جهان حادث؛ جهان فانی (Mortal world) می‌باشد، (یعنی در نظریه فیزیکی خود روزی بتوانیم پایان جهان را داشته باشیم)؛ جهان متکثر می‌باشد (که بر خلاف وحدت وجود و نظریات مشایی که میل به وحدت دارند)، جهان متکثر است؛ و جهانی که وجود خالق و مخلوق در آن از هم متباین و مجزا هستند، (یعنی مثلاً آنچه که ما برای مثال در نظریه سهروردی داریم که «نور الانوار در مرکز جهان می‌باشد.» یا در نظریه فارابی «مرکز صدور فیض است.»).

این موارد، مواردی بودند که متکلمان با آنها مشکل داشته و برایشان قابل قبول نبود که ما از جهان فیزیکی تبیینی داشته باشیم که خداوند و واجب الوجود به عنوان بخشی از هستی باشد، آنها لزوماً در نظریه‌شان به دنبال این امر بودند که خالق جدای از جهان و محاط بر جهان هستی باشد، نه بخشی از آن.

آنچه ما می‌دانیم این است که ابو‌هذیل علاف معتزلی، مؤسس اتم‌گرایی کلام به حساب می‌آید، از مدرسه بصره. قدیمی‌ترین متنی که ما از اتم‌گرایی کلام در حال حاضر در دسترس داریم، رساله‌ای از گفتگوی میان نظام (که خواهرزاده‌ی ابو‌هذیل بوده) و ابو‌هذیل می‌باشد که در مورد چند برهانی که پایه آن همان پارادوکس‌های زنون است.

هم اشعری و هم معتزله با یکدیگر اختلافات زیادی در بسیاری از مسائل مثل اختیار، قضا و قدر و صفات خدا داشتند. ولی به همان دلایلی که گفتیم، یعنی جهان فیزیکی غیر علی، جهان حادث، فانی، متکثر و متباین، آنها هدف مشترک داشتند، در نتیجه هر دوی آنها از اتم‌گرایی دفاع کرده‌اند.

نکته‌ی بعدی این است که ما می‌توانیم اتم‌گرایی را به قبل و بعد از ابن‌سینا تقسیم کنیم. این مطلب بصورت بسیار واضح و مفصل در مقاله‌ای در سال ۲۰۱۵ از ذنانی منتشر شده است. (اگر شما علاقه‌مند باشید.) در آنجا به خوبی نشان داده شده که چطور حملاتی که ابن‌سینا به اتم‌گرایی کلام دارد، باعث می‌شود نظریات متکلمان بعد از ابن‌سینا وحدت پیدا کند.

اکنون به این مطلب می‌پردازیم که این نظریه چیست؟ در این نظریه، متکلمان معتقدند که هر ممتدی متشکل از اجزاء

تقسیم‌ناپذیر است؛ یعنی هر کمیت پیوسته‌ای که ما داریم، متشکل از اجزاء تقسیم‌ناپذیر است.

این نقطه افتراق اتم‌گرایی کلام با اتم‌گرایی دموکریتیکی می‌باشد، به این دلیل که ما در اینجا اتم‌گرایی ریاضی داریم، یعنی هر نوع مقدار و امتدادی را متشکل از اتم‌ها است و نه فقط جهان طبیعت. متعاقب آن زمان هم یک امتداد و کمیت است. متکلمان زمان را هم متشکل از اتم‌های زمان، یعنی متشکل از لحظات تقسیم‌ناپذیر می‌دانند. زمان رشته‌ای از «آن‌ها، اکنون،» ("لحظه" ای که بالفعل حس می‌کنیم) است. ردیف شدن این لحظات است که در واقع ما رشته‌ی زمان را داریم. در مورد طول نیز به همین شکل است، یعنی طول هم در واقع از نقاط تقسیم‌ناپذیر و ردیف شدن نقاط تقسیم‌ناپذیر می‌باشد.

متعاقب اینها، هنگامی که زمان و طول، همگی متشکل از اتم‌ها هستند، حرکت نیز متشکل از اتم‌ها می‌باشد. حرکت بسته‌های تغییری می‌شود که هر کدام از این بسته‌ها در یک آن و در یک لحظه‌ی تقسیم‌ناپذیر به وقوع پیوسته است؛ در واقع این بسته‌ها به شکل دفعی خلق شده‌اند، در یک لحظه بوده و از بین می‌روند.

ما در متون اولیه‌ای که از اتم‌گرایی کلام داریم، عمدتاً اتم‌ها بدون بُعد در نظر گرفته شده‌اند، اما در مورد این مطلب که نقاط هندسی و خود اتم یکی تلقی بشوند، اجماعی نیست، اما تقریباً از قرن چهارم به این طرف اتم و نقطه یکی دانسته شده‌اند؛ یعنی دقیقاً نقطه‌ی هندسی را معادل یک اتم در نظر می‌گرفتند.

تصور می‌شود در همین جا مشخص باشد که چه تعارض جدی میان اتم‌گرایی کلام و هندسه‌ی کلاسیک اقلیدسی می‌تواند وجود داشته باشد. در واقع مبنای فلسفی هندسه‌ی اقلیدسی همان پیوسته‌گرایی ارسطویی می‌باشد که در آن هیچ کمیت پیوسته‌ای متشکل از تقسیم‌ناپذیرها نیست. استدلالی که ارسطو در کتاب ششم فیزیک مفصل به آن پرداخته است که هیچ کمیتی نمی‌تواند متشکل از تقسیم‌ناپذیرها یا اتم‌ها باشد.

ارسطو استدلال می‌کند که هر بُعد و امتدادی را که ما در نظر بگیریم، چه در زمان و چه در طول، می‌توانیم آن را تصور و تقسیم کنیم. تنها چیزی که ما آن را می‌توانیم تقسیم‌ناپذیر در نظر بگیریم، فقط نقطه است که بعدی ندارد، زیرا اگر بُعد داشته باشد، ما می‌توانیم آن را در ذهنمان تقسیم کنیم.

او شبهه و برهانی را مطرح می‌کند که به «شبهه تماس» یا «مسأله تماس» مشهور است؛ استدلال می‌کند که اگر دو موجود که بُعدی ندارند، (که او در ابتدا گفته بود که اگر اتمی باشد، نباید بُعدی داشته باشد)، یعنی بُعد آنها هیچ است، به یکدیگر پیوندند، هنگامی که دو هیچ به یکدیگر می‌پیوندند، از مجموع

آنها هیچ بدست می‌آید. یعنی هیچ تزییدی نداریم و هیچ امتدادی از آنها بوجود نمی‌آید؛ در نتیجه هیچ کمیت پیوسته‌ای نمی‌تواند از اتم‌ها تشکیل شده باشد.

بر همین اساس این نظریه (که خود بنده نیز از آن دفاع می‌کنم)، که منشا اتم‌های بی‌بُعد، در ادبیات معتزله از همین برهان نشأت گرفته است؛ فرض بی‌بُعدی اتم‌ها از این برهان بوجود آمده است.

تقریباً از قرن سوّم که معتزله به اتم‌گرایی روی می‌آورد، آرائشان را هم در مدرسه بغداد و هم در مدرسه بصره منتشر می‌کنند و به قول خودمان گُل می‌کنند، تا به زمان ابن سینا می‌رسد.

ابن سینا به شدت پیرو ارسطو و مخالف با اتم‌گرایی بوده است و در کتاب فیزیک خودش، هم برهان‌های ارسطو را می‌آورد و هم خودش به آنها برهان اضافه می‌کند؛ از جمله همان شبهه تماسی که ارسطو گفته بود که اگر اتم بخواهد وجود داشته باشد، نباید بُعدی داشته باشد و اگر اینها به یکدیگر پیوندند هیچ امتدادی بدست نخواهد آمد؛ ابن سینا یک متمم به آن اضافه می‌کند که اگر اتم‌ها بُعد هم داشته باشند؛ فرض می‌کنیم اگر اتم‌ها (مانند شکل) سه مربع باشند که بُعد داشته باشند؛ حالات مختلف آنها را در نظر می‌گیرد که یا اینها تداخل بکنند، یا اینها نفوذ بکنند، در همه این حالات اینچنینی که در نظر گرفته می‌شوند که این اتم‌ها تقسیم می‌شوند و ما نمی‌توانیم اتم داشته باشیم. فرض و استدلال ابن سینا به این صورت بوده که یک اتم می‌بایست بسیط باشد و در هر حال فرض بسیط بودن از بین می‌رود.

اگر به این شکل دقت شود، او معتقد است که شکل سمت راست یک مختصات و شکل سمت چپ یک مختصات دیگر دارد. چیزی که در وسط است، یک وجهش با شکل سمت راست و یک وجه آن با شکل سمت چپ در تماس است؛ پس اتم وسطی یک وجهش یک ویژگی دارد که با ویژگی وجه دیگر آن متفاوت می‌باشد؛ در نتیجه شرط بسیط بودن از بین رفته و اتم تقسیم شده است.

همچنین ابن سینا شانزده برهان می‌آورد. او برهان‌هایی هندسی آورده و استدلال می‌کند که اگر آنچه که شما می‌گویید که طول می‌بایست متشکل از اتم‌ها باشد، پس هر اتم به عنوان یک واحد و یک قرار می‌گیرد. وی اشکال هندسی متفاوتی را می‌آورد، سپس استدلال می‌کند که اکنون این شکل را می‌بایست با چه چیزی نشان بدهد؟ به عنوان مثال شکلی را در نظر بگیرید که یک مربع چهار اتمی باشد، او گفته است که هر ضلع این مربع که دو اتم می‌باشد، شما قطر آن را با چه چیزی نشان می‌دهید؟ دو اتم، دو اتم دورادیکال دو $\sqrt{2}$. ما اکنون $\sqrt{2}$ را با چه چیزی می‌بایست نشان بدهیم؟ (یعنی یک مقدار گنگ).

او همچنین یکسری برهان به اشکال دیگری دارد. به عنوان مثال یک برهان دیگر دارد که سه اتم را به شکل یک مثلث قرار داده و گفته است: هر ضلع آن چقدر می‌شود؟ او در واقع مقادیرهای ناصحیح و گنگ را به عنوان یک برهان مخالف اتم‌گرایی مطرح می‌کند.

و در مورد دیگری، (فلاسفه کلاً اعتقاد داشتند که جسم بسیط می‌بایست شکل گروی داشته باشد)، آنها همین استدلال را برای اجرام سماوی و جهان ماورای قمر بکار می‌بردند که از آنجایی که اجرام سماوی بسیط هستند، پس می‌بایست شکل کره داشته باشند. به همین شکل چنین استدلال می‌کنند که اگر یک اتم باشد، پس می‌بایست شکل کره داشته باشد.

اگر چهار کره در یک محفظه باشند، در بین آنها خلل و فُرج بوجود می‌آید و هر کدام از این فضاهای خالی کوچکتر از یک اتم می‌باشند؛ پس ما در اینجا مقداری کمتر از یک اتم داریم و این فرض نمی‌تواند صحیح باشد، یعنی اتم‌گرایی کلام که یک conceptual atomism و مفهومی است، یعنی یک مقدار را نمی‌توانیم کمتر از یک اتم در نظر بگیریم، چنین فرضی صحیح نیست.

و اما فخر رازی که داستان طولانی با اتم‌گرایی کلام دارد: بخش عمده‌ای از اتم‌گرایی متوجه مسأله حرکت است. (که ما به دلیل ضیق وقت این قسمت را حذف کردیم). علاقه‌ی اصلی فخر رازی به اتم‌گرایی در مسأله حرکت و زمان می‌باشد؛ زیرا ما می‌توانیم جریان فکری او را در کتاب‌های مختلف دنبال کنیم که چرا او در ابتدا نمی‌پذیرد؟ زیرا مشکل اولیّه‌ی او با زمان بوده و کم‌کم به تبیین از زمان می‌رسد که بتواند آن را با اتم‌گرایی وفق بدهد.

ما وارد این بخش نمی‌شویم، اما در مورد هندسه نیز (همان‌طور که دیدیم)، اساساً اتم‌گرایی با این تعاریفی که دارد با همان تعاریف اولیّه‌ی هندسه‌ی اقلیدسی ناسازگار است.

فخر رازی سعی کرده در خلال برهان‌هایی که ارائه می‌دهد، یک هندسه‌ی جدیدی برای خودش بنا کند که با اتم‌گرایی کلام سازگار باشد، یعنی نقطه یک اتم باشد، (یک نقطه یک اتم تقسیم‌ناپذیر باشد)، و به همان شکل، طول متشکل از اتم‌ها باشد، سطح متشکل از اتم‌ها باشد و اینها دارای بُعد باشند.

در چنین رویکردی هنگامی یک خط متشکل از پاره خطک‌ها باشد، خط راست و خط منحنی هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند، یعنی بستگی به چیش اتم‌ها دارد و اگر همه در یک راستا باشند خط راست را تشکیل می‌دهند؛ ممکن است اینها چینشی داشته باشند که به شکل منحنی یا شاخه شاخه یا مَصْرَس دیده شوند.

در واقع یکی از ویژگی‌های اتم‌گرایی، طرد ذات‌گرایی است؛ یعنی هیچ شکلی ذاتیاتی برای خودش ندارد. مثلث و مربع و غیره، هیچ کدام ویژگی ذاتی ندارند. در هستی‌شناسی مقولات ارسطویی، ویژگی‌های ذاتی برای اشکال هندسی تعریف می‌شود ولی ما در اینجا هیچ نوع ویژگی ذاتی نداریم و همه‌ی شکل‌ها یک جور هستند، یعنی هر منحنی (curve) که شما در نظر بگیرید، خودش متشکل از اتم‌هایی است که آنها به آن شکل تشکیل شده‌اند.

وی از اینجا کارهای زیبایی را تحت تأثیر ابن هیثم انجام می‌دهد. برای مثال (در شکل می‌بینید)، یک سری هندسی و یک نامساوی است که این نامساوی را به همین شکل اثبات می‌کند. او سطح زیر این منحنی را حساب کرده و این نامساوی را اثبات می‌کند یا مثلاً روش افنا (که ریاضی‌دانان مسلمان می‌شناختند و ابن هیثم بسیار به این روش مسلط بوده است)، در واقع پایه انتگرال‌گیری است. او این روش را برای مسائل، بدون نیاز به لیم ازشمیدس پیاده می‌کند، زیرا لیم ازشمیدس در واقع قرار بوده که توجیه بکند ما چگونه یک شکل پیوسته را می‌توانیم متشکل از کمینه‌ها (elements) قرار بدهیم و در اینجا ما دیگر به لیم ازشمیدس اصلاً نیازی نداریم، یعنی پیش فرض خود ما به این صورت است که خط‌مان از متشکل از سری کمینه‌ها می‌باشد.

البته این جریان عقیم مانده؛ در آن مغالطه بوده و اشتباهاتی دارد. اشتباهش هم این است که فخر رازی تعاریفش را با اتم‌گرایی کلام در نظر گرفته که مثلاً نقطه این و خط آن باشد، اما او از قضایای هندسه‌ی اقلیدس استفاده می‌کند و مثلاً آن را به مقاله‌ی فلان اصول و فلان قضیه ارجاع می‌دهد و در واقع در اینجا یک مغالطه کرده است، یعنی با تعاریف جدید اما از قضایایی استفاده می‌کند که بر پایه آن، همان نقطه‌ی بدون بُعد و خط پیوسته بوده و در نتیجه این اشتباه باعث می‌شود که این حرکت عقیم بماند و در کل برخی از مسائل هندسی که حل شده، در واقع اشتباه می‌باشند.

آنچه که ما در اینجا تأکید داریم که بگوییم رویکرد معرفت‌شناسی بوده و در واقع بخواهیم از آن زاویه به آن نگاه بکنیم،

اگر حضور ذهن داشته باشید، ما گفتیم که ارسطو می‌گوید: ما هر بُعد یا امتدادی را می‌توانیم در ذهن خودمان تقسیم کنیم. پس تنها تقسیم‌ناپذیر یا نقطه می‌باشد که فرض شده هیچ بُعدی نداشته و تنها نهایت یک امتداد است یا لحظه یا آن که باز در فیزیک ارسطویی زمان متصل است و اکنون وجود بالقوه دارد،

یعنی وجود واقعی ندارد، تنها یک مرز است که آینده را از گذشته جدا می‌کند، خودش هیچ امتداد و هیچ بخشی از زمان نیست.

اگر باز دوستان حضور ذهن داشته باشند، زنون استدلال کرده بود که یک متحرک، هنگامی که بخواهد حرکت بکند، آن مسافتی را که ما فرض کرده‌ایم آن متحرک می‌خواهد حرکت بکند، (مثلاً برای آن که از یک سمت به سمت دیگری برود)، در ابتدا می‌بایست نیمی از آن را برود، در نیمی از آن، می‌بایست نیمی از آن را برود، در نیمی از آن، باز هم باید نیمی دیگر را برود، در نتیجه و در نهایت، از آنجایی که چنین تقسیمی تا بی‌نهایت ممکن است، پس اصلاً آن متحرک حرکت نکرده است.

پاسخی که ارسطو به زنون داده بود این بود که چنین تقسیماتی بالقوه بوده و بالفعل نیستند؛ یعنی این تقسیمات ممکن هستند، اما واقعاً شکل نمی‌گیرند؛ یعنی هنگامی که فرد قدم برمی‌دارد، در واقع آنچه که این مسافت را بالفعل تقسیم می‌کند، نامحدود نبوده بلکه محدود هستند.

فخر رازی برای رد کردن استدلالات نظام که در واقع شبیه همین پارادوکس زنون می‌باشد، (زیرا نظام نیز معتقد به تقسیمات بی‌نهایت بالفعل بوده است)، در طی دو فصل در «مطالب العالیه»، جلد ششم، مطلبش را به این مسئله اختصاص می‌دهد که اصلاً تقسیم بالفعل و بالقوه معنایی ندارد؛ یعنی مفهوم بالقوه و بالفعل ارسطویی را بطور کامل رد می‌کند.

او می‌گوید: ما فقط دو نوع تقسیم داریم: یا تقسیم فیزیکی و یا تقسیم وهمی داریم، یعنی آن چیزی که ما به آن بالقوه می‌گوییم، یک تقسیم ذهنی و وهمی می‌باشد و این مطلب را هم از اساس رد می‌کند که ما بتوانیم هر امتدادی را تصور کنیم. او می‌گوید:

استدلال ارسطو این است که: «من هر امتدادی را در ذهنم تصور کنم.» در حالی که چنین چیزی نیست. ما نمی‌توانیم هر امتدادی را تصور کنیم.

تصورات ما چه هستند؟ تصورات ما تجربیات بصری هستند که ما داریم. هنگامی که من امتدادی را در ذهنم تصور می‌کنم، یک تجربه‌ی بصری را در ذهن خود بازسازی می‌کنم و این تجربه‌ی بصری من محدود بوده و در واقع من نمی‌توانم یک چیز بی‌نهایت کوچک را تصور کنم؛ مثلاً آن چیزی که بسیار بسیار ریز است، اما من در ذهنم آن را به اندازه‌ای تصور می‌کنم که تا الآن تجربه کرده‌ام. پس این استدلال که بگوییم: «ما می‌توانیم هر امتدادی را تا بی‌نهایت ریز تصور کنیم.» چنین چیزی نیست. ما اصلاً در جهان محسوساتمان چنین موردی را تجربه نکرده‌ایم که بخواهیم آن را تصور بکنیم. تصور ما تا یک جایی محدود است، ما نه می‌توانیم چیزهای بسیار بزرگ و نه می‌توانیم چیزهای بسیار

کوچک را تصوّر کنیم. ما در واقع در ذهنمان از یک بُعد بسیار کوچک یک بازسازی انجام می‌دهیم، در حدّی که تاکنون تجربه کرده‌ایم.

آنچه که ما در جهان خودمان حسّ می‌کنیم جهان پیوسته‌ای است. ما هم زمان و هم طول را پیوسته حسّ می‌کنیم. این برهان خلف ارسطو که می‌گوید: «اگر اتم باشد باید بدون بُعد باشد»، درست نیست. او می‌گوید: اگر اتم باشد، از آنجایی که جهان در تصور ما پیوسته بوده و قرار است اتم در جهان گسسته باشد، اگر باشد، پس می‌بایست خارج از تصوّر ما ریز باشد. اگر ما بخواهیم لحظه یا یک اتم زمان یا آن را تصوّر کنیم، می‌بایست آنقدر کوتاه باشد که ما در ذهنمان، آن درکی که از زمان داریم، هیچ گسستی را احساس نکنیم. پس اگر اتمی باشد، آنقدر ریز است که حتّی نمی‌شود آن را تصوّر کرد و حتّی به و هم ما هم نمی‌آید؛ پس این برهان از اساس اشتباه می‌باشد.

او ردّ می‌کند که اتم‌ها بُعد نداشته باشند و می‌گوید اتم‌ها بُعد دارند، اما این بُعد آنقدر کم است که ما نمی‌توانیم آن را درک بکنیم و مثالی که می‌زند این است که اگر یک ترازو داشته باشیم و یک دانه گندم در کفه‌ی آن بگذاریم، کفه‌ی ترازو هیچ تکانی نمی‌خورد (وزن آن صفر است). این امر به این معنا نیست که این دانه گندم هیچ وزنی ندارد. این دانه گندم وزن دارد، اما وزن آن آنقدر کم است که به تجربه‌ی ما در نمی‌آید. اما اگر بر این گندم مرتب اضافه کنیم، به یک باره به مقدار یک من می‌باشد و در آن هنگام ترازوی ما تکان می‌خورد و ما آن را (Detect) حسّ می‌کنیم.

پس اجزاء بُعد دارند، اما از آنجایی که بعد آنها بسیار کم است، و متعلّق به جهان تصوّرات ما نیستند، (زیرا تصوّرات ما اصلاً وارد آن مرحله نمی‌شود)، در نتیجه ما آنها را حسّ نمی‌کنیم. مثالی که او می‌زند این است که یک دانه گندم، خودش به خودی خود نه وزن و نه مقداری دارد، اما هنگامی که آنها را مرتب به یکدیگر اضافه می‌کنیم، به یک باره یک من می‌شود.

در مورد ابعاد و زمان نیز به همین شکل است. یک لحظه بسیار کوتاه است، اما همچنان که اینها ادامه پیدا می‌کند، آنگاه از یک جایی، شعور و حواس ما آن را می‌تواند درک کند.

شاید تا همین جا رویکرد معرفت‌شناسی برای دوستان در حال مشخص شدن باشد. اکنون سؤال می‌کند که این اتم و امتداد تا کجا برای ما قابل فهم است؟ تا کجا برای ما قابل تصوّر است؟ آیا ذهن ما قادر می‌باشد اینها را شناخته و بفهمد؟ اینها رویکرد معرفت‌شناختی است؛ یعنی دانستن وقّه دانش ما را دائماً محک زده و می‌سنجد.

سپس فخر رازی وارد برهان‌هایی می‌شود (که آنها را دیدیم) که مربع یا دایره در کنار یکدیگر گذاشته بودند: اینها برهان‌های متفاوتی می‌باشند که برای اتم‌ها اشکال تصوّر شده است.

فخر رازی می‌گوید: اینها آنقدر ریز هستند که ما حتّی نمی‌توانیم آنها را تخیّل کنیم و ذهن ما از بحث کردن و توصیف شکل اتم‌ها عاجز و ناتوان است. اتم نه کُرّه و نه چند ضلعی. اینها شکل و ابعاد و چیزهایی دارند که هنگامی که ما می‌گوییم: «شکل آن بصورت کره است»، یعنی آن کره‌ای که ما می‌توانیم آن را ببینیم، آن کره‌ای که در تجربه بصری ما تاکنون وجود داشته است و اتم اصلاً در حدّ این ابعاد نمی‌باشد؛ اتم تاکنون به تجربه بصری ما درنیامده و نمی‌تواند هم دربیاید.

او تأکید می‌کند که اتم به حدّی در کوچکی می‌رسد که: «يَبْلُغُ فِي الصَّغَرِ إِلَى حَيْثُ يَعْجزُ الْوَهْمُ عَنْ تَخْيِيلِهِ وَ تَصَوُّرِهِ»، «نه می‌تواند تخیلش کند و نه می‌تواند تصوّرش کند».

گفتیم که او اتم‌ها در دارای بُعد در نظر گرفت، اما بُعد بسیار ریز و نه در آن حدّی که ما بخواهیم در مورد آن صحبت بکنیم و مربع و اشکالی که تصوّر کرده بودند و در برهان‌ها بود در نظر بگیریم؛ نه تنها به لحاظ معرفت‌شناسی، ما توانایی توصیف اثتلاف اتم‌ها با یکدیگر را نداریم، بلکه او گفته است که بسیاری از این برهان‌ها در واقع مغلطه هستند. او عبارت سوفسطایی را بکار برده و گفته است: «این روش سوفسطایی است و شما توجّه نمی‌کنید که اتم برای یک اتم‌گرا یک جوهر است».

علاوه بر آن که ما نمی‌توانیم و قدرت تصوّر نداریم که در مورد آن صحبت کنیم، در ابتدا می‌بایست تعاریف‌مان را با یکدیگر یکی کنیم. هم عَرَض ما با عَرَض شما و هم جوهر ما با جوهر شما تفاوت دارد. اتمی که من تعریف کردم اتمی است که مکان، تحيُز و همه چیز آن منحصر بفرد و غیر قابل تقسیم می‌باشد، پس اصلاً صحبت کردن راجع به تداخل و غیره، در شرایطی می‌باشد که اینها در واقع مانند نظام ارسطویی، عَرَض تصوّر شده‌اند و به این شکل پاسخ ابن‌سینا را نیز می‌دهد. (که البته از بحث ما خارج است).

پس گفتیم اتم‌ها بر طبق تصریح فخر رازی دارای بُعد بوده، مفهومی بوده، ریاضی بوده و در نهایت اینها می‌بایست به این عبارات گنگ و مقادیر گنگ و مقادیر ناصحیح پاسخ بدهند. آنها چگونه می‌خواهند اینها را توضیح بدهند؟

فخر رازی نیز می‌دانست که این وجوه بسیار محکم است و می‌گوید: «إِعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْوَجْهَ قَوِيٌّ وَ لَاحِظْهُ فِي دَفْعِهَا» و ما اصلاً با هیچ حُقه‌ای نمی‌توانیم این‌ها را دفع بکنیم، اینها بسیار قوی هستند.

او این برهان‌ها را می‌پذیرد اما آنها را وارد نمی‌داند. او از چه جهتی این برهان‌ها را وارد نمی‌داند؟ برای آن که این اشکال و چیزی که از قضیه فیثاغورث درآمده و این قضایا، همه زاده‌ی هندسه‌ی اقلیدسی پیوسته‌گرا هستند. اصلاً اصل هندسه با تعریف اتم‌گرایی در تضاد بوده و ناسازگار است.

پس اساساً در اینجا اصلاً چیزی که از هندسه مُمْتَنج باشد به اتم‌گرایی کلام وارد نیست، زیرا پایه و تعاریف اینها از اساس با یکدیگر ناسازگار است. او می‌گوید در واقع فردی که اتم‌گرایی را پذیرفته، سیستم اتم‌گرایی مفهومی ریاضی را پذیرفته است، لازم است که هندسه اقلیدسی را کنار بگذارد؛ یعنی در مورد علوم هندسه می‌گوید: «وَجَبَ عَلَيْهِ طَعْنُ فِی عُلُومِ الْهِنْدَسَةِ»، او اصلاً می‌بایست هندسه را کنار گذاشته و یک هندسه‌ی دیگر (یعنی آن چیزی که خودش تلاش کرده است)، با مدل دیگری که اصل موضوع آن با اتم‌گرایی کلام هم‌خوانی داشته باشد را در نظر بگیرد.

فخر رازی مدّعی می‌شود که هندسه مبتنی بر پیوستگی خطوط می‌باشد؛ پس اصلاً متعلّق به جهان اتم‌ها نیست، بلکه متعلّق به جهان پیوسته و محسوسات ما می‌باشد. این هندسه متعلّق به آن جهانی که ما اصلاً نمی‌توانیم آن را حس کنیم نیست، اصلاً هندسه عاجز از توصیف دانه‌ی اتم‌ها می‌باشد.

او پا را فراتر از این موضوع گذاشته و حتّی اعتبار هندسه را برای جهان محسوسات ما نیز به نوعی زیر سؤال می‌برد. او می‌گوید: ما اصلاً نه خط به آن راستی در طبیعت داریم و نه سطحی به این صافی داریم. شما به هر سطحی که نگاه بکنید، یک مقداری خلل و فرّج دارد. او می‌گوید: هندسه بر اصولی استوار است که اصلاً در همین جهان طبیعی ما نیز ممکن است کار نکند، آشکالی که ما در جهان طبیعی هم نمی‌توانیم آنها را بسازیم، حال جهان اتم‌ها بماند.

شکلی که گفتیم در مورد بسیط بودن و کُروی بودن اتم‌ها مطرح شد، او در اینجا اصلاً در مورد خود دایره، اصولی که در هندسه دایره را توضیح داده را نقد کرده و می‌گوید که تمام این قضایا دچار اشکال هستند، برای اتم‌گرا اصلاً نه کره (کره کامل) و نه دایره کامل وجود دارد؛ او این موارد را کاملاً ردّ می‌کند.

در جلد یکم نیز صحبت‌هایی از اتم‌گرایی کرده و سپس راجع به هندسه صحبت می‌کند. او اصلاً می‌خواهد در این باره صحبت کند که اصلاً عقل انسان تا چه حد می‌تواند راجع به اتم‌گرایی نظر بدهد و در مورد کلیّت علم انسان بحث می‌کند.

او می‌گوید: هندسه به اذعان خودش و همه، یقینی‌ترین علمی است که در آن روزگار داشته‌اند و می‌پذیرد که اصول، قضایا و

استدلالی بودنش، همه‌ی اینها در این علم دقیق است، اما هندسه یکسری اصل موضوع دارد. نمونه‌اش همین قضیه است که از تنها یک نقطه، فقط و فقط یک نقطه می‌توانیم یک خط به موازات خط دیگری رسم کنیم.

او می‌گوید: هیچ کدام از این اصول موضوعه اثبات نشده‌اند و منشأ همه اینها (مانند همان برهان ارسطو) تجارب حسّی خط‌پذیر هستند؛ همه اینها از قوّه باصره تغذیه می‌شوند. این اصل موضوعه‌ها اصلاً ثابت نشده‌اند. اینها همه از تجربیات ذهنی که مبتنی بر حواس ما بوده بوجود آمده است.

او در این نقل قول تأکید می‌کند که هندسه قوی‌ترین علم انسان است، اما اگر در کنه تأمل کنید نقاط ضعفی می‌یابید. وی شروع به بحث در مورد اصل‌های آن می‌کند: هنگامی که او می‌گوید اصل‌ها بر پایه تجربیات حسّی ما و تجربیات عمدتاً بصری ما شکل گرفته‌اند، آنگاه بحث می‌کند که «آیا قوّه بصر و بصیرت یکی است؟» یعنی آنچه که ما اکنون در علم امروز داریم که آیا من این خودکار را می‌بینم؟ نوری که از این خودکار به چشم من می‌رسد، یک فرایند دیدن که فیزیکی می‌باشد و سپس چشم من این اطلاعات را به مغز می‌فرستد و مغز این را می‌فهمد که این خودکار است.

در اینجا به این شکل نه، اما فخر رازی تفکیک کرده که ما یک قوّه بصر و یک قوّه بصیرت داریم؛ یعنی یک چیزی که ما می‌بینیم و یک چیزی که ما از آن دیدن می‌فهمیم، تصویری که در ذهن ما از آن چیزی که دیدیم شکل می‌گیرد.

او بحث می‌کند که آیا بصر و بصیرت یکی هستند و مثال‌هایی می‌آورد و در سه دسته تقسیم می‌کند که در این چیزها اصلاً بصر و بصیرت نمی‌تواند یکی باشد:

(۱) یکی اجسامی که بسیار ریز باشند (که همان بحث اتم‌گرایی در همین دسته می‌باشد). او اجسام نورانی و بسیار بزرگ مانند خورشید و را می‌گوید.

(۲) دیگری اشیاء متعادل هستند که نه بزرگ و نه کوچک هستند. (این نکته از نظر خود من بسیار زیبا بود)، چیزهایی که کم تکرار باشند. دقّت کنید که در نمونه‌اش از اختلاط و امتزاج و غیره صحبت کرده است. برای مثال فرض کنید هنگامی که یک نوزاد، یک آتش را می‌بیند، رنگ قرمز و زرد آن را می‌بیند، شاید درک نکند که این آتش تا چه اندازه خطرناک است. بسیاری از فرایندها هستند که هنگامی که ما آنها را می‌بینیم، در ابتدا برای ما هیچ مفهومی نداشته و فقط یک تصویر هستند، اما هنگامی که به مرور تکرار می‌شوند، آنها یک تصویر واحد نبوده و فرایندها هستند، و به مرور که تکرار می‌شوند، مغز ما آنها را شناخته و

شناسانه‌ای که در فیزیک ارسطویی بسیار پررنگ است، قطعاً نمی‌تواند برای فخر رازی معتبر باشد.

قطعاً یکی از دلایل مخالفت فخر رازی یا فیزیک ارسطویی و هندسه همین مطلب است. (ما در اینجا بحث هندسه را باز کردیم، اما خیلی وارد بحث حرکت نشدیم.)

نکته دیگر این است که او می‌گوید علم بشری که حتی برای هندسه که آن را به عنوان نماد دقت و بهترین نظام عقلانی می‌داند نیز اصول موضوعه‌ای دارد که وابسته به تجارب حسی ما می‌باشد که برای شناخت جهان، از آنجایی که خطای شناختی وجود داشته و خطای ما محدودیت تجربه داشته و ما دچار خطای شناختی هستیم، پس این علم ما، برای شناخت جهان طبیعت و بطور خاص دنیای اتم‌ها ناکافی خواهد بود. این امر نوعی شکاکیت نظام‌مند است؛ اما شکاکیت او، یک شکاکیت افراطی نیست.

در اینجا بحث زمان را باز نکردیم، واقعاً در زمان استدلالات شهودی و عقلی در مسأله حرکت و همین مسئله‌ی بُعد اتم‌ها را به رسمیت می‌شناسد. در نتیجه همان‌طور که او در کتاب «ایمن شحاده» هم اشاره کرده بود، او شکاک بوده، اما یک شکاک معتدل (Moderate skeptic) می‌باشد.

ما می‌توانیم این نتیجه را داشته باشیم که در مباحثی که با اتم‌گرایی کلام مرتبط است، بخشی از انتقاداتی که ما می‌بینیم فخر رازی از هندسه و طبیعیات کلاسیک دارد، در واقع متوجه دغدغه‌های معرفت شناختی می‌باشد که فخر رازی دارد و دغدغه‌ی همان مباحثی را دارد که به حس و تجربه در استدلالات عقلی بها می‌دهد، یعنی آنها را به رسمیت می‌شناسد. در نتیجه در اینجا گفتن ضدیت و دشمنی با علم و عقل، چندان صحبت علمی نبوده و حرف پخته‌ای نیست.

در اینجا از حوصله شما بسیار سپاسگزار هستم، اگر بیان من در مطالب قاصر بوده، پیشاپیش عذرخواهی کرده و پاسخگوی سؤالات شما البته نه فقط در این جمع، بلکه از طرق دیگر نیز هستم. مقالات من نیز موجود است و اگر دوستان سؤالاتی دارند مطرح کنند.

امیدوارم مطالب تا اینجا مفهوم بوده باشد. ما در نظر داشتیم جهت حسن ختام، به عنوان شخصی که نزدیک به بیست سال است بر روی متون فخر رازی کار می‌کند و چیزی هست که همیشه دیده و آن را تحسین کرده‌ام، نقل قولی از مقاله «ایمن شحاده» است که در اینجا می‌آوریم.

در کتاب «ایمن شحاده» در وصف تعهد فلسفی رازی (البته «تعهد فلسفی» عبارت سخنان بوده و در واقع اصطلاح آن con-

ویژگی‌هایی را به آنها نسبت می‌دهد. مثلاً به محض آن که ما تصویر آتش را می‌بینیم، می‌دانیم که آن داغ است. اما اگر این پدیده‌ها کم تکرار باشند، ما یک چیزی دیده‌ایم و بصیرت ما در مورد آن نظری ندارد.

او می‌گوید: در تمامی این موارد بصیرت ما، از بصری که داریم دچار خطا می‌شود و این خطا باعث می‌باشد که آنچه که ما از قوه‌ی باصره نتیجه گرفته‌ایم، قابل اعتماد صد در صدی نباشد. پس هندسه‌ای که اصول موضوعه‌اش وابسته به قوه‌ی بصری است، در برخی از موارد، جای شک دارد. در نتیجه او می‌گوید که اگرچه هندسه یقینی‌ترین علم است، اما وابسته به تجارب حسی می‌باشد که خطاپذیرند.

پس او اعتراف می‌کند که ما هیچ راهی به دنیای اتم‌ها نداریم و هندسه‌ای که اصول موضوعه آن وابسته به قوه‌ی باصره باشد نیز هیچ راهی به دنیای اتم ندارد.

پس اصلاً هندسه نمی‌تواند هیچ حرفی در مورد اتم‌ها بزند و این برهان‌های هندسی، برهان‌های واردی بر اتم‌گرایی نیستند.

فخر رازی از اینجا یک اعتراف وحشتناک شکاکانه دارد که اصلاً نه تنها اتم‌گرایی، بلکه همه چیز و انسان، عقل و فهم بشری بسیار ناتوان و قاصر از فهم حقیقت اشیاء و محسوسات می‌باشد. او بالاخره در اینجا همان ایده اشعری را می‌دهد که «ظن و محسوسات ما همگی ضعیف بوده و ما می‌بایست منتظر طلوع نور الهی باشیم».

اگر ما بخواهیم یک جمع‌بندی از آنچه که گفتیم داشته باشیم، می‌بایست بگوییم که ما می‌بینیم رازی به جهان مستقل از شناخت ما اذعان دارد، یعنی این گونه نیست که بگوید که فقط هر چه من فهمیدم و شناختم وجود دارد، بلکه او می‌گوید که ما نمی‌توانیم اتم‌ها را توصیف کرده و تجربه کنیم، اما آنها وجود دارند.

پس با توجه به آنچه که در مقاله فطورچی آمده و ادعایی که بلال ابراهیم هم در مورد واقع‌گرا بودن داشت، ما می‌توانیم بگوییم که فخر رازی به لحاظ متافیزیکی یک واقع‌گرا می‌باشد.

با این حال او تأکید دارد که اتم‌ها در دایره محسوسات ما نیستند، پس ما قادر به توصیف آنها و فهم کامل نحوه تألیف و چینش آنها نیستیم، یعنی به یکسری محدودیت‌های معرفت شناختی که برای شناختن دنیای اتم‌ها به طور خاص و کلاً جهان طبیعت دچار هستیم، آگاه می‌باشد و این همان Epistemic foundation است که در آن مقاله به آن اشاره شده و ما هم آن را دیده و قبول داریم که به تنگناهای شناختی ما برای جهان طبیعت معترف است و از این جهت آن رویکرد هستی

science یا وظیفه‌شناسی و چیزی در این حدود بوده است). همین بس که آمده است: «برهانی را که قرار است او ردّش کند، در ابتدا آسیب شناسی کرده، آن را به کمال می‌رساند و بعد آن را ردّ می‌کند و این روش او منحصر بفرد است.»

واقعاً از زیبایی‌های فلسفیدنِ فخر رازی این است که برای من مانند شوالیه‌ای است که می‌گفتند: «پیروزی خودش را با پیروز شدنش نمی‌سنجد، بلکه بر قدرت رقیبش می‌سنجد.»، گویا به دل او نیز نمی‌نشیند که یک استدلال ضعیف را ردّ بکند. او هر استدلالی را به کمال می‌رساند، یعنی تمام نقاط آن را به این صورت بیان می‌کند که: «اگر این چنین باشد، من این جواب را می‌توانم بدهم، پس او می‌بایست این را در جواب من بگوید.»

او در ابتدا آن برهان را به کامل‌ترین شکل ممکن‌اش تکمیل می‌کند و سپس آن را ردّ می‌کند. این نوعی صداقت فلسفی می‌باشد که ما می‌توانیم در کارهای فخر رازی ببینیم که در واقع هیچ وقت جانبدارانه به سراغ برهان و ادله‌ای در طول کارهایش نمی‌رود.

در اینجا از حوصله شما ممنون هستم. عرض بنده تمام شد و اگر بحث و سؤالی است بفرمایید.

سؤال (آقای دکتر گمینی): سؤال من تا حدودی به قسمت‌های آخر فرمایشات خانم دکتر برمی‌گردد. مدّتی است که ذهن من درگیر بحث ریاضی باوری می‌باشد. ریاضی باوری به معنای دیدگاه فیثاغورثی - افلاطونی که معتقد است تمام جهان هم از ریاضیات و موجودات ریاضی ساخته شده است که البته این مورد شکل قبلی ریاضی باوری می‌باشد. مرحله دوم آن نیز به این شکل است که جهان با ریاضیات قابل شناخت است، یعنی هر چقدر که ما مفاهیم و موجود ریاضی در ذهنمان داشته باشیم که ممکن است از عالم مُثُل و غیره به ما رسیده باشد، این‌ها قابل انطباق و تطبیق بر جهان جسمانی هستند و در نتیجه ما می‌توانیم از آن طریق به آن برسیم.

آن گونه که من اکنون از فرمایشات شما فهمیدم، ظاهراً فخر رازی با ریاضی باوری اصلاً همدلی نداشته و بسیار با این موضوع مخالف است که اصلاً بشود از ریاضیات بطور یقینی برای شناخت جهان استفاده کرد و اصلاً آن را قابل تطبیق نمی‌داند. جالب است که با آن که او به اتم باوری اعتقاد دارد، این مطلب را قبول ندارد.

حداقل افلاطون در رساله «تیمائوس» خودش از ریاضی باوری به اتم باوری خاصّ خودش رسیده است که تمام جهان از یکسری اتم‌ها و یکسری اشکال هندسی و ... ساخته شده‌اند. در ابتدا می‌خواهم بدانم که آیا من درست متوجّه شده‌ام یا خیر

و سپس این سؤال را دارم که این استدلالی که در اینجا از فخر رازی در ضدّیت با هندسه آوردید، بسیار برای من عجیب بود، زیرا یک استدلال بسیار سطحی بود، یعنی واقعاً فخر رازی گمان می‌کند که اصول اوّلّیه هندسه را از مشاهده و تجربه آورده‌اند؟

بهر حال تصوّر می‌شود که تمام ریاضی دانان آن روزگار می‌دانستند (یا بهر حال در آثار خودشان ادّعا می‌کردند). که این پنج اصل اوّلّیه هندسه‌ای اقلیدسی از تجربه نیامده، بلکه بدیهی عقلانی می‌باشد. ممکن است از نگاه ریاضی باوری افلاطون گفته باشد که آنها این حقایق را در عالم مُثُل دیده‌اند.

این موضوع که ما این اصول اوّلّیه را عقلاً قبول داریم، یک مرحله است. مرحله دیگری که فخر رازی می‌توانست در آنجا شک کند، این است که این قضایا ریاضی و تمام نتایج آنها منطبق بر جهان فیزیکی نشود، یعنی یک عالم عقلانی است که لزوماً قرار نیست منطبق بر جهان فیزیکی بشود، در نتیجه این امر می‌توانست یک انتقادی باشد. (که هنوز هم این انتقاد وجود دارد و افراد دیگری نیز چنین انتقادی را کرده‌اند). اما این که ما مقدمات این امر را از تجربه می‌گیریم و تجربه هم قابل اعتماد نمی‌باشد، به چه شکل است که او چنین انتقاد سطحی انجام داده است؟ آیا در آن زمان نبوده و این صحبت وجود نداشته است؟

پس در اینجا دو سؤال مطرح است، یکی آن که آیا مطلب درست فهمیده شده است یا خیر؟ و سؤال دوم هم که خدمت‌تان عرض شد.

پاسخ: سؤال بجایی مطرح شد. نکته‌ای که وجود دارد این است که من با این موضوع که فخر رازی به مسأله ریاضی باوری اعتقاد نداشته باشد موافق نیستم. اگر چنین نبود، فخر رازی این همه زحمت نمی‌کشید و برای خودش یک هندسه‌ی جدید درست نمی‌کرد. در همین قسمتی که او صحبت می‌کند از زمانی که اتم‌ها می‌خواهند باشند، از چند ضلعی بودن صحبت می‌کند که احتمالاً آن را از همان تیمائوس افلاطون گرفته یا از جای دیگری به گوشش خورده یا آن را خوانده است؛ زیرا همان شکل چند وجهی‌ها را دنبال کرده و سپس می‌گوید این هندسه عقیم است، زیرا مثلاً نمی‌تواند هفت ضلعی فلان را داشته باشد.

او برای خودش شروع به درست کردن یک هندسه جدید می‌کند که با اتم‌گرایی سازگار باشد. هنگامی که او چنین باوری دارد پس باور دارد که می‌بایست یک ریاضیاتی باشد، اما این ریاضیاتی که ما اکنون داریم جوابگو نمی‌باشد.

در آن زمان نیز ریاضی دانان مسلمان بسیاری به ساختارگرایی در ریاضیات معتقد بودند. (البته این نظر من است و دوستانی که بیشتر در فلسفه‌ی ریاضیات کار می‌کنند در اینجا نظر بدهند.) به

او اصل موضوعه‌ها و بدیهیات عقل را خودش در نظر گرفته است که به صورت عمده تعریف دایره می‌باشد. اگر به یاد داشته باشید، یکی از تعاریف دایره این است که اگر شما یک نقطه را دوران بدهید، یک دایره‌ی کامل را تعریف می‌کند یا این که یک کره را بخاطر بسیط بودن کره در نظر می‌گیرند و از مقطعی از آن یک دایره کامل بدست می‌آید.

فخر رازی معتقد است که همه‌ی اینها از تجربیات حسی می‌باشد. نمی‌دانم آیا جواب را بصورت دقیق متوجه شدید یا خیر؟ ما کمبود متن داریم و متأسفانه سه رساله مهم را نداریم که احتمالاً اگر آنها را داشتیم، بسیار بهتر می‌توانستیم نظر بدهیم.

او یک «شرح مصادرات» و یک تحلیل از اقلیدس داشته است. همچنین یکسری مطالبی داشته که ابهری به آنها دسترسی داشته است. ابهری شرحی بر مفاهیم پایه‌ای نوشته که در واقع فخر رازی از مباحث هندسی داشته است.

سؤال: سؤالی که در اینجا پیش می‌آید این است (اگر درست فهمیده باشم). که شما سراغ هندسه رفتید، اما سراغ حساب نرفتید، حال شاید فخر رازی چنین کاری را انجام نداده است یا شما تصمیم گرفتید به سراغ آن نروید. زیرا این مطلب که به هر حال هندسه علمی است که ما نمی‌توانیم برخی از گزاره‌های آن را جزء اصول اولیه علم بیاوریم، ابن سینا نیز قبل از فخر رازی به اشکالی به این مطلب اشاره کرده و در واقع تقسیم‌بندی مواد اولیه قیاس آن را آورده است. درباره ریاضیات، آن نکته‌ای که در ابن سینا مبهم می‌باشد، این سؤال را پیش می‌آورد که آیا فخر رازی در مورد علی جبر یا ریاضی در مقابل هندسه (در واقع جبر) توانسته حرفی بزند و از یقینات در علم صحبت بکند؟ او تا به اینجا گفت که حس قابل اعتماد نیست، حداقل در علم هندسه نمی‌شود چنین کاری را انجام داد، این سؤالی بود که برای من پیش آمد و اگر این سؤال از جهتی به بحث شما مربوط نمی‌باشد، عذرخواهی می‌کند.

پاسخ: در مورد بحثی که در اینجا داشتیم، برهان‌هایی هست که بطور خاص برای اتم‌گرایی و دنیای اتم‌ها به کار رفته است. من هنوز همه متون را نخوانده‌ام، اما او بحث مفصلی در مورد اعداد دارد و اتفاقاً بر اساس همان دیدگاهی که تقابلی میان وحدت و کثرت نمی‌دیده و اصلاً چنین بحثی را از پایه قبول نداشته است، حرکت بسیار انقلابی در زمان خودش داشته است. بر خلاف ارسطو و ابن سینا و ... که معتقد بودند کوچک‌ترین عدد دو می‌باشد، او اعتقاد داشته که کوچک‌ترین عدد یک می‌باشد. او بحث مفصلی در رابطه با اعداد بطور مستقل (و نه در ارتباط با اتم‌گرایی) دارد و من هنوز به آن متون نپرداخته‌ام. ضمن آن که

نظر من ساختارگرایی در ریاضیات اسلامی بسیار زیاد مورد توجه قرار گرفته است. و او کلاً ذات‌گرایی ریاضی را به کنار می‌گذارد. او بسیار پیشرفت کرده که در اینجا می‌خواهد بگوید این هندسه هست، اما ما می‌توانیم یک هندسه دیگری نیز داشته باشیم که با اتم‌گرایی سازگار باشد. این هندسه‌ای که در اینجا هست، اکنون با اتم‌گرایی سازگار نیست. البته منظور این نیست که اصل موضوعه‌ی آن از بدیهیات عقل نباشد. ما گفتیم که مغلطه‌ای که فخر رازی در کارش دارد و آن هندسه‌ای که می‌خواسته بسازد، عقیم و آبر می‌ماند و آن به این دلیل است که مثلاً او برخی از اصل موضوعه‌ها و برخی قضایا را از هندسه‌ی اقلیدسی در نظر گرفته، اما آن تعاریفی را که لازمه هستند را رعایت نکرده است.

به نظر سخنران تا همین جا گام بسیار بزرگی است که ما از نظر فخر رازی می‌توانیم ریاضیات‌های متفاوتی داشته باشیم، آن هم ریاضیاتی که به کار ما بیاید.

البته چنین چیزی نیست که ما در جهان طبیعت فقط یک نوع ریاضیات داشته باشیم و می‌بایست آن را کشف کنیم، زیرا ما اولاً چند رساله‌ی مهم از فخر رازی در مورد ریاضیات را نداریم. (یعنی هنوز آنها را پیدا نکرده‌ایم). «شرح مصادرات» و یکسری گفت و شنود با ابهری دارد که بعداً خواجه نصیر در مورد آنها بحث کرده است. (البته ابهری پس از فخر رازی بوده و در واقع او در مورد آراء فخر رازی بحث کرده است که متأسفانه ما آنها را نداریم و فقط گزارشاتش را از خواجه نصیر داریم). تا زمانی که ما آن مطالب را نداشته باشیم، مخصوصاً که آنها در مورد مفاهیم بنیادینی هستند (که آیا ما می‌توانیم اینها را در جهان طبیعت تفکیک کنیم یا خیر؟)، متأسفانه دست ما بسیار تنگ است، اما همین که ما می‌بینیم او بسیار زحمت کشیده و خواسته است بسیاری از مسائل را با ریاضیات حل بکند، او به قول خودش خواسته است یک هندسه‌ای را به وجود بیاورد تا آن هندسه‌ای را بازسازی کند که از نظر خودش با طبیعت سازگار نبوده، از نظر من خودش نوعی ریاضی باوری می‌باشد؛ اما نگاه واقع‌گرایانه به ریاضیات ندارد، یعنی یک نوعی را می‌بینم به دنبال یافتن یک تبیین دیگر برای اتم‌گرایی می‌باشد. (البته من این موضوع را حس می‌کنم و می‌بایست متن‌های دیگر را نیز بخوانیم و نقل قول‌هایشان را دربیاوریم).

از نظر سخنران، با این فرض که اگر ما بخواهیم اتم‌ها را بفهمیم می‌بایست یک ریاضی دیگر داشته باشیم، ریاضیاتی که با جهان محسوسات ما نباشد، دقیقاً ریاضی باوری است یعنی این که ریاضیات می‌بایست در جهان اتم‌ها باشد، اما از آنجایی که اینها در یک دنیای دیگری هستند، پس می‌بایست با تعاریف دیگری باشند.

که جسم طبیعی را دربر می‌گیرد.»

ب) اما متکلمان به «فضای مطلق» اعتقاد داشتند، مانند یک اتاقک خالی که یک جسمی درون آن باشد.

پس «هر آنچه که یک فضایی را اشغال بکند.» از نظر آنها جسم می‌باشد. تعریف آن‌ها از جسم نیز با یکدیگر متفاوت است.

سؤال: از سخنرانی شما چنین برمی‌آید که در نظر فخر رازی یک نوع «ناوردای مقیاس» وجود دارد، به این معنا که دو قلمرو وجود دارد، یک قلمروی جهان اتم‌ها و یک قلمروی جهان محسوس و هر کدام از اینها هندسه‌ی مختص به خودشان را دارند. در واقع هندسه یک امر لوکال است، نسبی است، نسبت به این که ما در چه قلمرویی بحث می‌کنیم.

اگر معرفت‌شناسی ریاضی ما در اینجا به این شکل باشد که «ریاضی مبتنی بر حس بوده و حس نیز خطا می‌کند، پس ریاضی خطا می‌کند.»، قاعدتاً نمی‌بایست در هر دو قلمرو به چنین امری قائل باشیم؛ چرا چنین هزینه‌ای را بدهیم که اصولاً دو قلمروی کاملاً متفاوت را در نظر بگیریم، فقط بخاطر این که یک جزمی داشته باشیم (شاید این کلمه مناسب نباشد). و در واقع بخواهیم برای دفاع از اتم‌گرایی به هر شکلی بخواهیم قلمرو جهان‌مان را عوض بکنیم و هندسه را به دو شکل به جهان نسبت بدهیم.

پاسخ: این موضوع که یک هندسه برای جهان زیر اتمی داشته باشیم، خیلی امروزی است و فخر رازی تا به این حد امروزی فکر نمی‌کرده است، مانند اکنون که ما برای کوانتوم و جهان زیراتمی ما جبر خطی و نظریه گروه‌ها را داریم و ریاضیات ما و ریاضیات احتمالی از یک طرف است و از یک طرف هم نظریه گروه‌ها و جبر خطی را داریم. سپس برای جهان دیگرمان نیز ریاضیاتی دیگر... این نظریه برای آن زمان خیلی امروزی است. او تا این حد فکر نمی‌کرده است. آن هندسه جدیدی که او می‌خواسته برپا بکند، این چنین نبوده که مثلاً یک هندسه‌ای برای آن بخواهد و فقط می‌خواسته هندسه‌ای باشد که با اتم‌گرایی سازگار باشد. زیرا او به اتم‌گرایی بسیار معتقد بوده برای درک و فهمی که از زمان و حرکت دارد.

ما در اینجا اصلاً به این مسأله اشاره نکردیم که تبیینی که اتم‌گرایی کلام برای حرکت می‌دهد، به زیبایی سینماتیک تغییر را توضیح می‌دهد و همان‌طور که شما اکنون می‌بینید، تبیینی که متکلمان از حرکت دارند، برای مسافت و سرعت و این که سرعت مشتق مسافت باشد، آن را تلویحاً به زیبایی می‌توانند اجرا کنند، به دلیل آن که سینماتیک درستی برای حرکت بیان می‌کنند.

مسأله حرکت و تبیینی که او در آنجا داشته برای او آنقدر زیبا

همان‌طور که گفته شد اکنون ما سه رساله مهم (که گفتیم ابهری به آنها دسترسی داشته است.) از او را نمی‌شناسیم. او در آنها در مورد اعداد صحبت کرده است، اما ما هم فعلاً مطلبی از آنها رساله‌ها نمی‌دانیم و فقط نقل قول‌های دست چندم از آنها را داریم. اما هم در کتاب «مباحث المشرقیه» و هم در «المُحَصَّل»، در قسمت‌هایی که او می‌خواسته در مورد وحدت صحبت بکند، (من خودم دیده‌ام.) در مورد عدد و حساب، بحث‌های مفصلی دارد، اما من هنوز در مورد آنها کار نکرده‌ام و فقط صرفاً در مورد برهان‌هایی که متوجه اتم‌گرایی و مسأله اتم بوده و در مورد هندسه نیز، در آن قسمت‌هایی که کفایتش قرار است در مورد اتم‌ها صحبت بکند را در نظر گرفته‌ام.

البته در اینجا می‌بایست فرمایش دکتر گمینی را نیز در نظر داشته باشیم که نه این که اساساً دنیای اتم‌ها ریاضیاتی ندارد، بلکه او می‌گوید که این هندسه‌ای که ما اکنون داریم، برای اتم‌ها کفایت نمی‌کند.

فخر رازی تنوع متن و حجم زیاد متن دارد و متأسفانه برخی از متن‌های او نیز در دسترس نیستند. همین رساله «جوهر فرد» که کار دکترای من بوده است، بخش بسیار مهمی از آن مفقود است و ما هنوز هیچ نسخه دیگری از آن پیدا نکرده‌ایم. او در اغلب کتاب‌هایش گفته است: «من موارد سوفسطایی را در آنجا توضیح داده‌ام.» و اکنون همان بخش‌ها وجود ندارند.

سؤال: آیا اختلاف در ذهن‌گرایی باعث می‌شد تا تعریف ایشان از جسم تغییر کند؟

پاسخ: ممکن است ذهن‌گرایی به این شکلی که ما امروز داریم، در آن زمان نبوده باشد؛ یعنی حتی تفکیک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی که ما داریم در آن زمان نبوده است، چنین احتمالی هست، اما من در مورد این موضوع خیلی کار نکرده‌ام.

بلال ابراهیم در مقاله خودش در سال ۲۰۱۵ درباره این موارد صحبت کرده است، او در آنجا هم که ذات‌گرایی را رد می‌کنند و تجربه را مقدم می‌دانند، مقداری راجع به ذهن‌گرایی و جسم طبیعی صحبت کرده است، اما به این صورت شفاف و آنچه که ما امروزه به آن ذهن‌گرایی می‌گوییم، در آنجا نیز صحبت نشده است.

اساساً ما دو تعریف موازی برای جسم داریم:

الف) جسم طبیعی آن است که در سه راستای عمود بر هم ممتد باشد. (این تعریف فلاسفه است.)

ب) اما تعریف متکلمان فقط «اشغال حجم» است.

تعریف آنها از مکان نیز با یکدیگر متفاوت است.

الف) فلاسفه معتقد به این مطلب بودند که «مکان یعنی آنچه

اِفا داشتیم، به لحاظ ریاضی همانی است که امروزه انتگرال می‌گیریم، البته درست است که متدهای آن متفاوت شده است، اما به لحاظ ریاضی همانی است که انجام می‌دهیم.

اما ما چه زمانی توانستیم در فیزیک، حساب دیفرانسیل - انتگرال را انجام بدهیم؟ قرن هفدهم و قرن هجدهم، یعنی زمانی که ما طبیعیاتی داشتیم که اجازه بدهد ما حرکت را بر زمان، بر اجزای کوچکتر تجزیه کنیم، یعنی اهمیت اتم‌گرایی کلام در این است که حرکت را به جای آن که یک واحد پیوسته ارسطویی در نظر بگیریم که از قوه به کمال برسد در نظر بگیرند، آن را به شکل سینماتیکی با زمان به واحدهای کوچک‌تر تجزیه می‌کنند تا تغییر را توضیح بدهند. این کار برای آنها در آن زمان بسیار سنگین بوده، یعنی توان تبیین طبیعیاتی آن را نداشته‌اند و شاید واقعاً نیاز بوده که چند قرن طی بشود تا ما به یک Articulation در طبیعت برسیم که بتوانیم به راحتی آن حساب دیفرانسیل - انتگرال را پیاده بکنیم.

من تصوّر می‌کنم او در زمان خودش کار بزرگی کرده است، اما برای آن که به آن جایی برسد که می‌بایست برسد، زمان بسیاری می‌خواسته است؛ اما به این شکل که بگوییم یک ریاضیات برای این جهان زیر اتمی بریزد، بیانی بسیار امروزی بوده و حداقل برداشت من چنین نبوده که در آن زمان او می‌خواسته چنین کاری را عمداً انجام بدهد.

بوده و حتّی آن را صریح می‌کند و در کتاب «جامع العلوم، سِتیّنی» می‌گوید: «متکلمان به غایت در برهان‌های خودشان ضعیف بودند و توضیح و ادله‌ای که من برای حرکت آوردم، از آراء متکلمان گرفتم و پروردم، آنها را از نهایت سِنائت و ضعف به بالاترین قله‌های کمال رساندم.»

این نظریه آنقدر برای او زیبا بوده است که می‌خواسته از آن دفاع بکند و یک هندسه برایش داشته باشد. حرکت متعلّق به جهان محسوسات است، یعنی مسأله‌ای را که حلّ می‌کند، کره‌ای که بر روی سطح صاف غلت می‌زند، این‌ها مسائلی هستند که در آنها حرکت را بصورت سینماتیکی با هندسه حلّ می‌کند، یعنی مسأله ریاضی‌گرایی است، شاید نتوانیم بگوییم برای اولین بار، زیرا هندسه‌ای که در فیزیک ارسطو می‌باشد، فقط هندسه‌ی ایستا می‌باشد. در آن زمان در فیزیک و تغییر هیچ‌کس ریاضیات را بکار نمی‌گرفته است. او امکان بکار گرفتن ریاضیات برای فهم تغییر را داشته و آن به حدّی برای او اقناع‌کننده بوده که می‌خواسته این مسائل را حلّ بکند.

بنده تصوّر می‌کنم برای آن زمان بسیار زود بوده که او بتواند یک ریاضیاتی داشته باشد که بتواند بصورت سینماتیکی حرکت را توضیح بدهد.

آنچه که ما در روش اِفا داشتیم، انتگرال‌گیری که در روش

نگاهی به ویژگی نظری «سادگی» در تاریخ نجوم

دکتر امیر محمد گمینی

دوره قاجار بود، اما من به دو دلیل فکر کردم که بهتر است موضوع دیگری را انتخاب کنم.

(۱) اوّل آن که این موضوع، یک موضوع پژوهشی است که من در چند سال اخیر درگیر آن بودم.

(۲) از طرفی متوجّه شدیم که بیشتر مخاطبان این سلسله از سخنرانی‌ها دوستان فلسفه خوانده، فلسفه علم و از این دست هستند، و احتمالاً این موضوع برای این دسته از مخاطبان جالب‌تر است، به ویژه آن که در سخنرانی اوّل این مجموعه که آقای دکتر محمّدیان انجام دادند، (اگر اشتباه نکنم) ایشان

دکتر امیری آرا: در این جلسه آقای دکتر امیر محمد گمینی، عضو هیئت علمی پژوهشکده تاریخ علم در دانشگاه تهران، سخنرانی با عنوان «نگاهی به ویژگی نظری «سادگی» در تاریخ نجوم» ارائه می‌دهند. البته عنوان سخنرانی ایشان تغییر کرده است، قبلاً عنوان دیگری برای سخنرانی ایشان ذکر شده بود. این سخنرانی نتیجه پژوهشی است که ایشان به همراه آقای محمد مهدی صدر فراتی انجام داده‌اند.

دکتر گمینی: همان‌طور که اشاره شد موضوعی که برای این سخنرانی در نظر گرفته شده بود، یک موضوع تاریخ علمی درباره

نیز در مورد ویژگی‌های نظری علم صحبت کردند؛ یعنی بخش زیادی از صحبت‌های ایشان به این موضوع ارتباط پیدا می‌کرد و ما فکر کردیم که جالب است این سخنرانی نیز با سخنرانی قبلی ارتباط داشته باشد و نیز من هم درگیر همین موضوع بوده‌ام.

من و آقای دکتر صدر فراتی بر روی این موضوع کار می‌کردیم، البته شاید یک مقداری رویکرد ما در مقاله انگلیسی که در مجله *Studies in History and Philosophy of Science* منتشر کردیم متفاوت بود. اما کاری که در اینجا ارائه می‌دهم، شاید نسخه بعد از مقاله آن مجله می‌باشد.

داستان از اینجا شروع می‌کنم که برای پایان نامه دکترای خودم بر روی آثار قطب‌الدین شیرازی کار می‌کردم. قطب‌الدین شیرازی از منجمان قرن هفتم است و آثاری در علم هیئت دارد. او چندین کتاب دارد، اما دو کتاب او که در اینجا می‌خواهیم بر آنها بیشتر تأکید کنیم، یکی کتاب «نهایه الادراک فی درایه الافلاک» و همچنین کتاب «اختیارات مظفری» است. این دو کتاب به فاصله چهار ماه از یکدیگر در سال ۶۸۰ هجری نوشته شدند. اولین کتاب به زبان عربی و دومین کتاب به زبان فارسی می‌باشد.

او در مقدمه کتابش، در همان ابتدا که می‌خواهد شروع به صحبت کند، درباره این موضوع صحبت کند که اصلاً علم هیئت چه فوایدی دارد که قرار است راجع به آن صحبت کنیم؟

۱) اولین فایده‌ای که می‌تواند داشته باشد این است که برای خداشناسی مفید باشد، زیرا علم هیئت آن قسمتی از نجوم قدیم است که دیگر در طالع‌بینی و تقویم و ... کاربرد نداشت، بلکه فقط بطور مشخص در مورد ساختار کیهان صحبت می‌کرد و به همین دلیل اصلاً کاربرد عملی اجتماعی نداشت و کاربردهای دیگری برای آن در نظر می‌گرفتند، مانند کاربردهای معرفتی و پس یکی از کاربردهایش این بوده که این علم باعث می‌شد مخاطبان مخلوقات خدا را بشناسند.

۲) کاربرد دیگر آن ارتباطش با فلسفه طبیعی بود؛ یعنی در فلسفه طبیعی یکسری ابزارها به مخاطب داده می‌شد، یکسری موجودات و هویات در فلسفه طبیعی فرض می‌شد، و این که هوایاتی مانند افلاک و ... از لحاظ ریاضی دقیقاً چگونه کار می‌کنند را علم هیئت بود که می‌توانست بر اساس ریاضیات و رصدها بگوید.

۳) سومین فایده‌ای که او مطرح می‌کند بسیار جالب است. او معتقد است که این علم یک نوع فایده اخلاقی نیز دارد. او می‌گوید که در تحقیق در مورد آنها می‌تواند باعث این بشود که ما به افلاک شباهت پیدا بکنیم و انسان دارای ثبات حال، حُسن تربیت، اعتدال و استغنائی روحی شود.

او از این اصطلاح استفاده می‌کند که انسان می‌تواند دارای «خُلُو از ما لایُحتاج» بشود. این عبارتی است که در کتاب «اختیارات مظفری» که به زبان فارسی نوشته شده به کار برده است. «خُلُو از ما لایُحتاج» فایده‌ای است که با خواندن علم هیئت می‌شود نصیب انسان بشود؛ اما چطور چنین فایده‌ای حاصل می‌شود؟ «خُلُو از ما لایُحتاج» به چه معنا است؟ معنای تحت اللفظی آن می‌تواند چنین عبارتی باشد: «حذف آنچه به آن نیاز نیست.»، «خُلُو از ما لایُحتاج»، «فضل ما لایُحتاج»، «فضلی که مُحْتَاجْ اِلَیه نیست.»

اینها عبارات مختلفی هستند که قطب‌الدین شیرازی در قسمت‌های مختلف کتابش، درباره این موضوع استفاده می‌کند. او می‌گوید: «بنا بر سخن استاد صنعت (منظورش بطلمیوس در کتاب «مجسطی» می‌باشد.) که در صدر کتاب خویش گفته است که در فلکیات فضلی که محتاج اِلیه نیست، نباشد. و از اینجا است که گفت معین است در علم خلقی چه باعث می‌شود بر ترک فضول.»

در اینجا قسم دیگری از کتاب است که باز در آن به این مطلب اشاره می‌کند که این مسأله به اخلاقیات ربط پیدا می‌کند. البته ما در اینجا با ربط آن با اخلاقیات هیچ کاری نداریم و فعلاً می‌خواهیم معنی فضلی که محتاج اِلیه نیست و این که این را می‌بایست حذف کرد را مطرح کنیم؛ فضلی که محتاج اِلیه نیست در فلکیات نیست و ما می‌بایست آن را کنار بگذاریم.

آنچه ما از این قسمت می‌فهمیم (و از کاربردهایی که در چند جای مختلف از کتاب به این اصل اشاره کرده و از آن استفاده می‌کند)، ظاهراً از این جنس است که مثلاً زمانی که ما می‌توانیم با تعداد افلاک کمتر حرکات سیارات را تبیین کنیم، نمی‌بایست افلاک بیشتری را فرض کنیم، تا جایی که می‌شود افلاک کمتر باشد بهتر است.

این اصلی است که استاد صنعت (یعنی بطلمیوس) در کتاب «المجسطی» گذاشته است. می‌دانیم که پایه اصلی نجوم دوره اسلامی بر اساس کتاب «المجسطی» بطلمیوس بوده که در قرن دوم میلادی نوشته شده و سپس در قرون سوم و چهارم هجری به زبان عربی ترجمه می‌شود و به دست دانشمندان دوره اسلامی می‌رسد و آنها بسیار زیاد تحت تأثیر این کتاب هستند. اساساً بخش مهمی از علم دوره نجوم دوره اسلامی، ادامه و شرح و بسط آن است. البته بعداً انتقاداتی بر آن انجام و ارائه می‌شود و سعی می‌کنند تحولاتی نیز در آن ایجاد کنند و ما در این جلسه، کمی هم راجع به آن تحولات صحبت خواهیم کرد.

مسأله در اینجا است که ما در کتاب‌های قطب‌الدین شیرازی

۲) صرفه‌جویی کیفی یعنی «هر چه تعداد انواع هویات مفروض کمتر باشد.»

در مورد اینها چند مثال هم می‌زنیم تا مطلب روشن شود. به عنوان مثال فرض کنید نظریه «خورشید مرکزی کُپرنیک» که در قرن هفدهم مطرح شد، به این معنا صرفه‌جویانه‌تر از مدل‌های غیر بطلمیوسی منجمان مراغه بود. چرا آن را با نجوم غیر بطلمیوسی مقایسه می‌کنند؟ زیرا یکی از ویژگی‌های نجوم کُپرنیکی این بود که افلاک تدویر را حذف می‌کند، یعنی می‌گوید: ما برای تبیین حرکت بازگشتی سیارات، می‌توانیم دیگر فلک تدویر نداشته باشیم. (شاید در ادامه من اشاره بکنم فلکه تدویر چه هست، برای دوستانی که نمی‌دانند.) اما از آن طرف تعدادی فلک اضافه، نسبت به نجوم بطلمیوسی در کار کُپرنیک است؛ به همین دلیل ما در اینجا نمی‌بایست نجوم کُپرنیکی را با نجوم بطلمیوسی مقایسه بکنیم، بلکه می‌بایست آن را با مدل‌های غیر بطلمیوسی منجمان مراغه مقایسه کنیم.

تفاوت اینها در این است که هر دو، آن افلاک اضافه را که برای حل اشکالات بطلمیوس بوده دارند، اما فلک تدویر در مدل کُپرنیکی دیگر وجود ندارد، اما در منجمان مراغه، از آنجایی که همچنان زمین مرکز بودند، افلاک تدویر همچنان نیاز است.

به این معنا نجوم کُپرنیکی هم به معنای کمی و هم به معنای کیفی صرفه‌جویانه‌تر است، زیرا فلک تدویر هم به عنوان یک نوع از افلاک حذف می‌شود و هم به این معناست که در واقع تعداد افلاک هم کمتر می‌شود، به هر دو معنا صرفه‌جویانه است.

اما تا پیش عرضه قوانین حرکت و گرانش نیوتن، ظرافت نظریه خورشید مرکزی کمتر بود، زیرا هنگامی که کُپرنیک فلک تدویر را حذف کرد، یعنی گفت که «سیارات خودشان حرکت بازگشتی نمی‌کنند، بلکه زمین است که در حال چرخش به دور خورشید است و باعث می‌شود به نظر ما بیاید که سیارات آسمان عقب و جلو می‌شوند و حرکت بازگشتی می‌کنند.» حرکت زمین خودش دوباره مسأله‌ای را ایجاد می‌کند، زیرا ما ناچار هستیم قانون جدیدی را اضافه بکنیم و بگوییم: «پس چرا اجسام به سمت مرکز زمین سقوط می‌کنند، اگر زمین در مرکز عالم نیست؟»، در اینجا ما ناچار می‌شویم چند اصل فیزیکی جدید ارائه بکنیم؛ یا این که مثلاً چرا ستارگان آسمان و ستارگان ثابت حرکت بازگشتی نمی‌کنند، اگر زمین به دور خورشید می‌چرخد؟ و باید باعث بشود که ما هم برای سیارات و هم برای ستارگان حرکت بازگشتی ظاهری ببینیم.

چون این را نمی‌بینیم، کُپرنیک ناچار می‌شود یک اصل دیگر به نظریه‌اش اضافه کند، یعنی تعداد اصول مفروض در نظریه‌ی

می‌بینیم که آن چند باری که به این اصل ارجاع می‌دهد، به این عنوان ارجاع می‌دهد که چیزی شبیه «تیغ اوکام» است. چیزی که ما می‌توانیم آن را حذف بکنیم، چیزی که ما به آن نیاز نداریم را می‌بایست در فلکیات و علم نجوم حذف کنیم.

شاید این مفهوم بسیار شبیه به مفهوم “simplicity” یا سادگی باشد که ما در فلسفه علم از آن صحبت می‌کنیم. اگر مدخل “simplicity” دانشنامه استنفورد را ببینید، در آنجا نیز علاوه بر این که راجع به این مفهوم، بحث فلسفی زیادی شده است، بخشی را هم به تاریخچه آن از زمان ارسطو اختصاص داده و بعد برخی از فلاسفه قرون میانه مانند آکویناس را مطرح کرده که او هم سعی کرده یک تعریفی را ارائه بدهد. او بسیار سریع از علم قدیم عبور کرده و به گالیله و دانشمندان جدیدتر می‌رسد.

ما در اینجا خواهیم دید که در چه قسمت‌های دیگری در نجوم قدیم به این اصل، حتی دقیقاً با همین اصطلاح ارجاع می‌شده و از آن استفاده می‌شده است.

مدخل استنفورد “simplicity” را به دو مفهوم تقسیم کرده و گفته است که ما در اینجا می‌توانیم برای “simplicity” دو مفهوم داشته باشیم: یکی ظرافت و دیگر صرفه‌جویی است.

در بسیاری از مواقع، دانشمندان یا فلاسفه‌ای که از “simplicity” استفاده کرده‌اند، یکی از این دو معنا را به کار برده‌اند.

البته همان‌طور که سخنران قبلی نیز اشاره کردند و مطلب بسیار جالبی است، در میان فلاسفه هر کسی به یک صورتی “simplicity” را تعریف می‌کند، یعنی یک تعریف مشخص ندارد؛ اما ما در اینجا اساس کار را بر مدخل استنفورد گذاشته‌ایم و در واقع از این قسمت حرکت کرده و به جلو می‌رویم. ظرافت را به این معنا در نظر می‌گیرند که «هر چه تعداد و پیچیدگی اصول مفروض در نظریه کمتر باشد.» می‌گوییم آن نظریه ظرافت بیشتری دارد.

صرفه‌جویی به این معنا است که «هر چه تعداد و پیچیدگی هویات مفروض در نظریه کمتر باشد.»

پس ظرافت با اصول مفروض کار دارد، یعنی این اصول هر چه کمتر بوده یا ساده‌تر باشند، ظرافت بیشتر می‌شود. صرفه‌جویی “parsimony” به این معناست که هر چه تعداد و پیچیدگی هویات کمتر باشد.

سپس خود صرفه‌جویی را هم به دو شکل تقسیم کرده است:

۱) صرفه‌جویی کمی یعنی «هر چه تعداد هویات مفروض کمتر باشد.»

مدل‌های نجومی برخورد کردند، گاهی مواقع ظرافت و گاهی مواقع صرفه‌جویی مهم‌تر بوده است.

مثال دیگری در تاریخ نجوم قدیم‌تر، در قرن چهارم هجری می‌توان زد. ما از قرن چهارم هجری رساله‌ای با نام «فی سنه الشمس بالإرصاد» داریم که کتاب بسیار کوچکی است، اما بسیار چگال و پرمحتوا می‌باشد. نویسنده‌ی آن مشخص نیست و برخی می‌گویند ثابت ابن قُره و برخی می‌گویند یکی از بنو موسی است و برخی می‌گویند شاید هیچ یک از این افراد نباشند و در این باره اختلاف وجود دارد.

در نهایت آنچه که رجیس مورلون گفته این است که نویسنده کتاب «فی سنه الشمس» یکی از اعضای حلقه اطرافیان بنو موسی بوده. (ما خیلی به این سخن مطمئن نیستیم.)

در این کتاب نیز می‌بینیم که در قسمتی نویسنده می‌بیند که حرکت نقطه اوج خورشید دقیقاً با حرکت تقدیمی ستارگان برابر شده است. (حرکت تقدیمی همان حرکتی است که در هر ۶۶ سال یک درجه نقطه اعتدال بهاری نسبت به ستارگان جابجا می‌شود یا ستارگان نسبت به آن جابجا می‌شوند.) در آن روزگار، بر طبق نجوم بطلمیوسی فکر می‌کردند فلک ستارگان است که در واقع حرکت تقدیمی انجام می‌دهد. امروزه ما این حرکت تقدیمی را به زمین نسبت می‌دهیم، اما در آن روزگار آن را به فلک ستارگان ثابت نسبت می‌دادند.

هنگامی که نویسنده این کتاب متوجه می‌شود این دو حرکت (یعنی حرکت نقطه‌ی اوج خورشید را بدست می‌آورد و بعد حرکت تقدیمی ستارگان هم معلوم می‌شود.) بسیار به یکدیگر نزدیک بدست می‌آیند و فرض می‌کند که این دو حتماً یکی هستند، اصلاً یک حرکت اند که خود را در دو شکل مختلف نشان می‌دهند.

هارتر و شرام در مقاله‌ای که در سال ۱۹۶۱ نوشتند می‌گویند: کار نویسنده این کتاب، نوعی توسل به تیغ اوکام است و در واقع آنها به جای آن که دو چیز را جداگانه فرض بکنند، آنها را یکی می‌گیرند.

اکنون ببینیم «فرض ما لایحتاج» که قطب‌الدین شیرازی گفته بود در کتاب «مجسطی» آمده است، آیا واقعاً در این کتاب پیدا می‌شود یا خیر؟

هنگامی که ما به قسمتی از مقدمه کتاب «مجسطی» در ترجمه‌ی انگلیسی آن نگاه می‌کنیم، مطلبی را پیدا می‌کنیم که می‌تواند بیشترین ارتباط را با این بحث داشته باشد. در اینجا ترجمه‌ای فارسی از ترجمه‌ی انگلیسی (Toomer) آن برای

کپرنیک به یک باره زیاده‌تر از نجوم بطلمیوسی می‌شود و به همین دلیل ظرافت آن پایین‌تر می‌آید، اما به یک معنای دیگر صرفه‌جویی‌تر است. (البته این یک تعبیر است که ما در اینجا گفتیم.)

اگر بخواهیم مثال دیگری را بیان کنیم، مثلاً در بی‌نظمی‌های مدار اورانوس و عطارد است. (البته ما از این مطالب سریع عبور می‌کنیم و فقط به آنها اشاره می‌کنیم، زیرا فرض ما بر این است که شنوندگان با این مثال‌های تاریخی که معمولاً در هر کتاب تاریخ و فلسفه علمی هست آشنایی دارند.) ما می‌دانیم که تا قرن نوزدهم، در مدار اورانوس یک بی‌نظمی‌هایی دیده شده بود که نمی‌توانستند آن را با فیزیک نیوتنی تبیین کنند و دانشمندان فکر کردند که می‌بایست اصول نیوتونی را کنار گذاشت، می‌بایست چیزی به اصول و فیزیک نیوتنی اضافه کرد، آیا می‌بایست فیزیک نیوتنی را تغییر داد؟ برخی منجمان گفتند که چنین نیست و ما می‌توانیم فرض کنیم که سیاره‌ی دیگری بعد از مدار اورانوس هست که آن هم به دور خورشید گردش می‌کند و گرانش آن بر مدار اورانوس تأثیر می‌گذارد. در واقع ما می‌توانیم یک سیاره به سیارات منظومه شمسی اضافه بکنیم، اما همچنان ظرافت نظریه نیوتن را حفظ کنیم. فیزیک نیوتنی همچنان حفظ بشود، و چیزی به آن کم یا زیاد نشود، ظرافت فیزیک نیوتنی حفظ بشود، اما در عوض یک سیاره به سیارات منظومه شمسی اضافه بشود.

البته این موضوع فقط صرفه‌جویی کمی را کم می‌کند، یعنی ما صرفه‌جویی کمی را از دست می‌دهیم اما صرفه‌جویی کیفی را همچنان داریم، به دلیل آن که یک نوع جدید به هویات اضافه نشده، بلکه سیاره اضافه شده که قبلاً نیز بوده است، صرفاً یک سیاره به مجموعه یا نوع طبیعی سیارات اضافه شد.

جالب است که درباره سیاره عطارد نیز اتفاق مشابهی افتاد، و مدار سیاره عطارد نیز دقیقاً مطابق فیزیک نیوتونی نبود. در اینجا نیز فرض کردند که شاید یک سیاره‌ای میان عطارد و خورشید قرار گرفته و گرانش آن بر روی مدار عطارد تأثیر می‌گذارد و حتی برای آن سیاره نام «وُلکان» را گذاشتند.

همچنین در کتاب‌های درسی قرن نوزدهم نیز گاهی می‌بینیم که به این سیاره اشاره می‌شود، در حالی که این سیاره هیچ وقت دیده نشد و در نهایت معلوم شد که اتفاقاً در اینجا می‌بایست فیزیک نیوتنی کنار گذاشته می‌شد و به سراغ نظریه دیگر فیزیکی به نام «نسبیت عام» می‌رفتند که ظرافت بسیار بیشتری نسبت به فیزیک نیوتنی دارد؛ و آن فیزیک نسبیتی بوده و لازم نیست که ما یک سیاره جدید اضافه کنیم.

در واقع دانشمندان در طول تاریخ با انواع شکل‌ها از این

سپس در اینجا این قسمت اضافه می‌شود: «و أنه ليس في شيء من أمرها فضل ولا ما يحتاج إليه» او می‌گوید: «این یعنی این که «و أنه» در آسمان‌ها چیز اضافه‌ای نیست و نه چیزی که به آن نیازی نباشد.»، یعنی آنچه که به آن نیاز نباشد و اضافه باشد در هیئت افلاک وجود پیدا نمی‌کند و ما را دعوت می‌کند: «و تدعونا معرفة هذا الجنس إلى العشق له و» و دوباره در اینجا همان عبارتی پیدا می‌شوند که شبیه همان ترجمه حجاج می‌شود.

در واقع آنچه در اینجا دیده می‌شود بسیار شبیه بوده و حتی اصطلاحی هم که بکار برده است. شبیه همان اصطلاحی است که قطب‌الدین شیرازی در قرن هفتم بکار برده است. در واقع قطب‌الدین در اینجا تحت تأثیر این ترجمه می‌باشد و ما می‌دانیم که اساساً ترجمه اسحاق نسبت به ترجمه حجاج و دیگر ترجمه‌هایی که ما دیده‌ایم، رایج‌ترین ترجمه در دوره اسلامی بوده، بیشتر خواننده می‌شده و بیشتر مورد توجه بوده است. ترجمه‌های دیگری هم بوده که در مورد برخی از آنها حتی نام مترجم‌شان نیز معلوم نیست، اما ترجمه‌ی حجاج با تصحیح ثابت ابن قُره از همه مهم‌تر است.

پس در واقع این اشاره‌ای که ما در اینجا درباره کم کردن تعداد اضافه‌ها و چیزی که اضافه باشد نباید باشد، اصلاً در خود مقدمه کتاب «مجسطی» نیست و این مطلب را اسحاق ابن حُنین یا ثابت ابن قُره در اینجا اضافه کرده‌اند و مطلبی نیست که در خود کتاب «مجسطی» باشد؛ اما ما در جاهای دیگری از کتاب «مجسطی» گاهی عبارات و شیوه مباحثی را می‌بینیم که از این اصل در آنها استفاده شده یا به چیزی شبیه آن اشاره شده است که ما در اینجا می‌خواهیم به برخی از آنها اشاره کنیم.

در مقاله سیزدهم (آخرین مقاله‌ی کتاب «مجسطی») در مورد مدل‌های هندسی حرکت سیارات در عرض دایره البروجی صحبت می‌کند و حرکت سیارات در عرض دایره البروجی نسبت به طول دایره البروجی بسیار کمتر بوده و از جهاتی پیچیده‌تر است.

هنگامی که بطلمیوس مدل‌ها را در کتاب «مجسطی» معرفی می‌کند و ما می‌بینیم که پیچیدگی‌های هندسی تا چه اندازه زیاد می‌شود، که نویسنده (یعنی خود بطلمیوس) احساس می‌کند که اینها اینقدر پیچیده هستند که شاید مخاطب تعجب کند که چرا چنین پیچیدگی‌هایی در کار آمد و سپس یک چنین عبارتی را می‌نویسد (در اینجا ترجمه فارسی آن آورده می‌شود): «اکنون هیچ‌کس نباید درباره طبیعت پیچیده‌ی تمهیدات ما چنین قضاوت کند که چنین فرضیه‌هایی بیش از حد دارای جزئیات هستند، زیرا

«از منظر طریقه فضیلت‌مندی در اعمال و شخصیت، این علم، (منظور علم نجوم است.) بیش از هر چیز، منجر به وضوح دید انسان می‌شود؛ به واسطه ثبات، نظم، تقارن و آرامش که با امور الهی همراه است، پیروانش را به عاشقان زیبایی الهی مبدل می‌سازد، تا به آن خو می‌گیرند و ذات‌شان به صورت روحانی مشابهی تهذیب می‌شود.»

دقت شود که در اینجا می‌گوید نجوم خواندن می‌تواند برای روحیه انسان و از جنبه معنوی هم برای انسان مفید باشد، اما اشاره به اصطلاحی مانند «چیزهای اضافه را می‌بایست دور بریزیم.»، اصلاً در این عبارات وجود ندارد.

اکنون ترجمه از کتاب «مجسطی» به عربی را می‌بینیم. ترجمه‌ای که در قرون سوم یا چهارم هجری انجام شده است. ترجمه حجاج از همین بند به این شکل است: «و أيضاً في الافعال و محاسن الأخلاق المحموده (به نظر می‌رسد عبارات آن بسیار روشن بوده و اصلاً نیازی به ترجمه فارسی هم ندارند.) فليس شيء أكثر منه عوناً لتحديده أبصارنا و أفكارنا للنظر فيما يُشبه الإلهية (دقت شود که در اینجا شباهت پیدا کردن به خداوند مطرح است. در اینجا می‌گوید که این ویژگی‌ها با امور الهی همراه است.) من حُسن التقدير و التعديل و قله الكبر و لآته يجعل من تبعه مُتَعَشِّقاً لهذا الجمال السماوي (عاشقان زیبایی پیروانش را الهی می‌کنند.) و يدعوا بالعاده الإلهية (و باعث می‌شود که ما به رفتار و شکل و روش الهی دعوت بشویم.) و الاتصال بها إلى ما يُشبه النفس من حُسن الهيئته و التشبه بتقديرها (و نفس ما به این شکل الهی شبیه بشود که این افلاک دارند.)»

ما در این قسمت نیز چیزی از «فضل ما لا يحتاج» نمی‌بینیم. اما هنگامی که به ترجمه اسحاق ابن حُنین نگاه می‌کنیم، چیزهایی پیدا می‌کنیم: می‌دانیم که اسحاق مترجم آثار طبی و فلسفی بوده و ظاهراً در ترجمه آثار ریاضی اشکالاتی داشته است؛ به همین دلیل ثابت ابن قُره (که خودش منجم و ریاضی‌دان صابئی مذهبی هم بوده و از مسلمانان نبوده است.) ترجمه اسحاق را تصحیح می‌کند. ما در آن تصحیح می‌بینیم که یک چنین عباراتی پیدا می‌شود: مثلاً «و قد يدعونا أيضاً علم الأجرام السماوية إلى الفضيلة في العقل والخلق أكثر من جميع العلوم (او می‌گوید: علم اجرام سماوی ما را به فضیلتی در عقل و اخلاق دعوت می‌کند از همه علوم بیشتر) لما نرى في الأجسام السماوية من ثبات الحال و حسن الترتيب و الاعتدال» (او می‌گوید که این چیزها در احوال اجرام سماوی است. آنها ثبات حال، حُسن تربیت و اعتدال دارند.) (البته معنای هر کدام از اینها می‌بایست

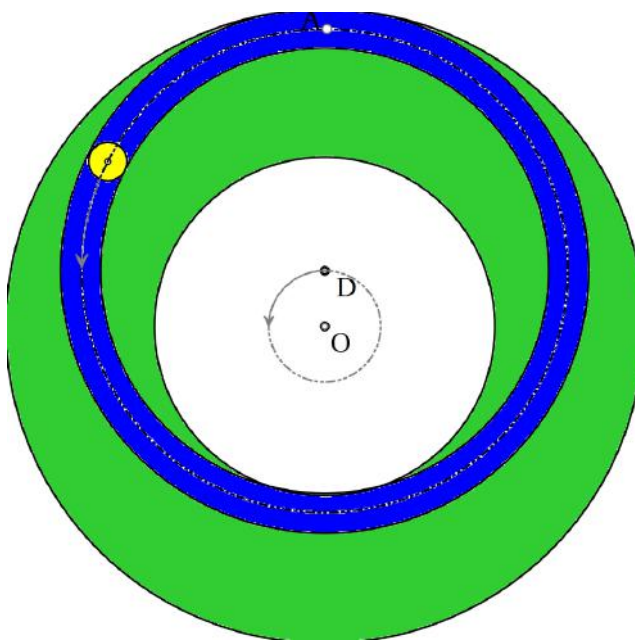
در کتاب «مجسطی» اشاره دیگری وجود دارد که شاید از همه اشارات در استفاده از «اصل سادگی برای حرکت سیارات» برجسته‌تر باشد و آن در مورد افلاک خورشید می‌باشد.

ما در اینجا چند بار به فلک تدویر و حامل اشاره کردیم و خوب است که در اینجا یک توضیحی در این زمینه بدهیم. در نجوم بطلمیوسی سخن بر سر این مطلب است که خورشید که در آسمان به دور ما می‌گردد، گاهی سرعتش تندتر شده و گاهی کندتر می‌شود. به همین دلیل هم هست که ما می‌دانیم نیمه اول سال، از نیمه‌ی دوم سال طولانی‌تر است. نیمه اول سال ۱۸۶ روز است، هر ماه آن ۳۱ روزه است، اما نیمه دوم سال هر ماهش ۳۰ روزه است. این موضوع بخاطر این است که سرعت حرکت خورشید در دایره البروج در نیمه اول سال کمتر بوده و در نیمه‌ی دوم سال تندتر می‌شود که البته بر طبق نجوم کپرنیکی معنای آن این است که زمین در چرخشش به دور خورشید سرعتش کم یا زیاد می‌شود، اما در نجوم بطلمیوسی که زمین را در مرکز فرض می‌کردند، به این شکل بوده که می‌بایست حرکت خورشید را متغیر در نظر می‌گرفتند.

نباید مصنوعات بشری را با مصنوعات الهی مقایسه کرد و نباید اعتقاد خود را بر اساس چنین قیاس مع‌الفارق مبتنی ساخت، چرا که کدام دو چیز را می‌توان با هم مقایسه کرد بی‌شبهت‌تر از موجودات جاودانه و بدون تغییر با موجودات تغییرپذیر؟»

اکنون این مطلب را توضیح می‌دهد: «ترجیحاً باید تلاش کرد تا جایی که ممکن است فرضیه‌های ساده‌تر را با حرکات سماوی انطباق داد. ولی اگر این روش موفق نبود، باید فرضیه‌هایی را انتخاب کرد که منطبق با آنها باشند.»

در واقع او می‌گوید که همیشه اصل سادگی را در نظر دارد، اما اگر دیده می‌شود که مدل‌های او بسیار پیچیده شده، بخاطر این است که او مشاهدات زیادی دارد که برای تبیین آن مشاهدات ناچار می‌شود مدل‌های پیچیده‌تری بگذارد، وگرنه تا جایی که ممکن است می‌بایست فرضیه‌ها ساده‌تر باشد؛ کلمه‌ای که از او در ترجمه انگلیسی بکار برده شده «more simple»، «simple» و «simpler» می‌باشد و در خود متن یونانی نیز از کلمه‌ای استفاده کرده که دقیقاً معنای سادگی و بساطت می‌دهد.

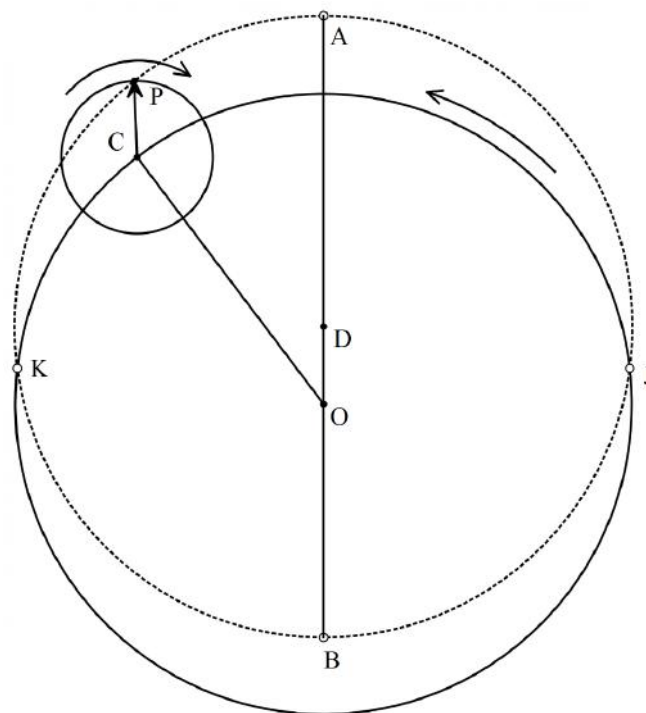


شکل ۱

به همین دلیل شکل ۱ در واقع مدلی است که هیپارخوس و پس از او بطلمیوس برای حرکت خورشید در نظر می‌گیرند و آن این است که فرض کنیم زمین (یعنی نقطه O) در مرکز فلک خورشید نباشد. فلک آبی رنگ خورشید را می‌چرخاند و مرکز این فلک نقطه O نیست بلکه نقطه D است و نقطه‌ی D با نقطه O فاصله‌ای دارد، (همان‌طور که در شکل ۱ نشان داده می‌شود). و این باعث می‌شود که زمانی که این فلک با سرعت یکنواختی می‌چرخد، هنگامی که به زمین نزدیک‌تر می‌شود، سرعت زاویه‌ای آن تندتر بشود و هنگامی که از زمین دورتر می‌شود، سرعت زاویه‌ای آن کندتر بشود.

در واقع حرکت این فلک که در حال چرخش است و خورشید را می‌چرخاند یکنواخت است، اما از آنجایی که ما در مرکز این فلک نیستیم، به نظرمان می‌آید که این حرکت نایکنواخت است.

بطلمیوس نشان می‌دهد که علاوه بر این مدل ما می‌توانیم یک مدل دیگر را هم فرض کنیم (شکل ۲). یک فلک تدویر را در نظر بگیریم، دایره‌ای که خورشید به صورت نقطه P در روی این دایره باشد. خورشید با سرعت یکنواخت بر روی این دایره کوچکتر بچرخد، مرکز این دایره نیز روی یک دایره بزرگتری به دور زمین (یعنی O) برگردد و در نهایت مسیری که خورشید طی خواهد کرد، دایره نقطه‌چین خواهد بود. در واقع این دایره نقطه‌چین، دایره‌ای است که مسیر حرکت خورشید را به دور نقطه D نشان می‌دهد و در واقع می‌خواهد بگوید که ما چه فلک خارج مرکز در نظر بگیریم، (مانند شکل ۱) چه فلک تدویر در نظر بگیریم، (مانند شکل ۲) هر دو آنها یک حرکت ایجاد خواهد کرد و آن هم روی دایره‌ای به مرکزیت D است و نقطه‌ی P روی دایره‌ای به مرکز D حرکت خواهد کرد. به این صورت که چرخش تدویر به دور C می‌بایست با همان سرعتی باشد که C بر روی فلک حامل می‌گردد.



شکل ۲

اشاره می‌شود و در آثار هیئت، از جمله آثار قطب‌الدین شیرازی کلمه‌ی «ساده‌تر» به «أبسط» ترجمه می‌شود. أبسط به معنای بسیط‌تر یا همان ساده‌تر است.

پس تا اینجا دیدیم که در متن کتاب «مجسطی» چند بار به مفهوم سادگی اشاره شده؛ یعنی در زمانی که بحث فقط در مورد مدل‌های ریاضی است از سادگی استفاده کرده و هم زمانی که بحث در مورد مدل‌های فیزیکی است، باز هم از مفهوم سادگی استفاده کرده که مشخص می‌شود هم شکل ظرافت و هم صرفه‌جویی را مدنظر داشته است و ما می‌بینیم که عین همین بحث در کتاب‌های دانشمندان و منجمان دوره‌ی اسلامی هم ظاهر می‌شود.

مدل‌های غیربطلمیوسی و مفهوم سادگی

تا اینجا نیمه‌ای اول صحبت‌های ما تمام می‌شود. ما در قسمت دوم وارد بحث دیگری می‌شویم که باز هم به نجوم دوره‌ی اسلامی ارتباط پیدا می‌کند و با همین منجمانی که آنها را به عنوان منجمان مکتب مراغه می‌شناسیم، (قطب‌الدین شیرازی یکی از آنهاست.) شناخته می‌شود.

منجمان مراغه افرادی بودند که یا در زمانی از زندگیشان در رصدخانه مراغه بودند و یا تحت تأثیر این مکتب قرار گرفته بودند. ممکن است این افراد هیچ وقت در مراغه نبوده باشند، اما بهر حال این اصطلاحی است که در ادبیات تاریخ علم رایج شده است.

راجع به این افراد چه بحثی می‌خواهیم بکنیم؟ مسئله‌ای که وجود دارد این است که این منجمانی که ما آنها را به عنوان منجمان مکتب مراغه می‌شناسیم، مدل‌های بطلمیوسی را کنار می‌گذارند و معتقد بودند که می‌بایست مدل‌های جدیدی عرضه کنند که اشکالات مدل‌های بطلمیوسی را نداشته باشند.

آنها در ارائه‌ی مدل‌های جدیدشان، فلک‌های بیشتری فرض می‌کنند، یعنی منجمانی مانند قطب‌الدین شیرازی، مؤیدالدین عَرَضی و خواجه نصیرالدین طوسی، (این سه نفر مهم‌ترین افراد این نهضت در قرن هفتم هجری هستند.) در آثاری که می‌نویسند مدل‌های جدیدی برای حرکت افلاک فرض می‌کنند. انگیزه آنها صراحتاً این است که اشکالاتی در مدل بطلمیوسی وجود دارد که اینها می‌خواهند آن اشکالات را رفع کنند و این مدل‌های جدید را مطرح می‌کنند؛ معمولاً این مدل‌ها تعداد بیشتری فلک دارند.

آیا این اشکالاتی که در نجوم بطلمیوسی بود، از این جنس بود که بطلمیوس رصدها را نمی‌توانست درست تبیین بکند و به همین دلیل منجمان فلک‌های جدیدی فرض کردند، تا رصدها دقیق‌تر

اینها یکسری جزئیات هندسی است و ما در اینجا نمی‌خواهیم خیلی وقت شما را بگیریم، و شاید با سرعت اشاره کردن به آنها خیلی نتواند مخاطبان را همراه بکند، اما صرفاً لازم بود که به این موضوع اشاره بشود که بطلمیوس معتقد است که برای حرکت خورشید می‌توان دو مدل فرض کرد:

الف) یکی مدل تدویر و حامل است.

ب) دیگری مدل خارج از مرکز.

می‌دانید که فلک‌ها در نجوم بطلمیوسی کُرّات جامد نامرئی هستند، این کُرّه می‌چرخد و کره دیگری که داخل پوسته آن قرار گرفته است را به دور زمین می‌گرداند. در نجوم بطلمیوسی در ابتدا صرفاً صحبت از یکسری دایره می‌باشد، اما هنگامی که اینها به شکل فیزیکی درمی‌آیند، در واقع اینها مقطع‌های فلک‌های فیزیکی سه بعدی هستند که هم بطلمیوس در کتاب «الاقتصاص» و هم منجمان دوره‌ی اسلامی بعد از او تا زمان کپرنیک، از آن به این شکل استفاده می‌کردند، یعنی از این مدل‌های هندسی، تعبیر کاملاً فیزیکی هم داشتند.

اکنون صحبت در مورد این مسئله است که بطلمیوس می‌گوید این دو مدل از لحاظ رصدی هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند، اما او مدل خارج از مرکز را انتخاب می‌کند و دلیلش هم ساده‌تر بودن آن است. تلفظ واژه یونانی آن «آپلوسترا» به معنای ساده‌تر است.

پس می‌بینیم که بطلمیوس در اینجا مدل ساده‌تر را انتخاب می‌کند، به خاطر این که این مدل تعداد افلاک کمتری دارد. ما در جلوی آن واژه‌ی «ظرافت» را قرار داده‌ایم، زیرا هنگامی که این را از کتاب «مجسطی» انتخاب می‌کند، از فلک‌ها تعبیر فیزیکی ندارد و صرفاً از آنها تعبیر ریاضی می‌کند. اینها یکسری مدل‌هایی هستند که هنگامی که تعداد فلک‌های شما کمتر باشد، اصولی که شما فرض می‌کنید کمتر است، پس در اینجا ظرافت مدنظر است.

اما هنگامی که در کتاب «الاقتصاص» از این مدل‌ها تعبیر فیزیکی هم دارد، در نتیجه هر دایره‌ای به معنای یک فلک (یک فلک جامد فیزیکی) است و کم کردن تعداد فلک‌ها به معنای کم کردن هویت است و کم کردن هویت در واقع با اصل صرفه‌جویی تطابق خواهد داشت.

بهر حال آنچه که در اینجا هست این است که بطلمیوس دقیقاً با استفاده از اصطلاحی صراحتاً به شکل «سادگی»، میان دو مدلی که کاملاً با یکدیگر در حالت تعین ناقص یا under-determination قرار گرفته‌اند انتخاب می‌کند.

ما در نجوم دوره اسلامی نیز می‌بینیم که زمانی که به بحث افلاک خورشید می‌رسند، باز دقیقاً به همین شکل به این موضوع

حرکت نایکناخت نداشته باشد؛ پس در نتیجه این مدل‌های غیر بطلمیوسی دارای تعداد فلک‌های بیشتری نسبت به مدل‌های بطلمیوسی هستند.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که چطور می‌شود که این منجمان برای حلّ یک تعارض، تعداد فلک‌ها را افزایش می‌دهند، در حالی که خودشان می‌دانستند که بر طبق اصل صرفه‌جویی تا آنجایی که می‌شود، آنچه محتاج الیه نباشد می‌بایست حذف بشود؛ بر طبق اصل صرفه‌جویی آنها نمی‌بایست فلک بیشتری را بگذارند. چرا تا به این اندازه هماهنگی مدل‌های فیزیکی با فلسفه‌ی طبیعی رایج برای آنها مهم بوده که صرفه‌جویی را فدا می‌کنند برای آن که این هماهنگی ایجاد بشود و تعداد فلک‌ها را زیاد می‌کنند؟

یک تعبیر بسیار ساده می‌تواند چنین باشد که آنها متافیزیسین بودند، فلسفه طبیعی ارسطویی برای آنها مهم بوده است، و اهمیت آن به حدّی بوده که صرفه‌جویی را کنار می‌گذارند تا این هماهنگی را ایجاد بکنند. اما واقعیت آن است که زمانی که وارد جزئیات ارتباط میان این مدل‌های نجومی با فلسفه طبیعی می‌شویم، می‌بینیم که اتفاقاً همیشه هم فلسفه طبیعی ارسطویی را رعایت نکرده‌اند. در واقع آنچه که ما در اینجا می‌خواهیم به آن اشاره کنیم این مطلب است که همیشه هم به این شکل نبوده که هر جا تعارضی بین علوم و فلسفه ارسطویی باشد، برتری با دومی باشد.

بر طبق طبیعیات ارسطویی، آنطور که در کتاب «در آسمان» ارسطو و در بسیاری دیگر از آثار فلسفی و طبیعی ارسطو آمده است: «فلک جسمی کروی است که به دور مرکز عالم حرکت یکنواخت می‌کند.»، یعنی مرکز فلک می‌بایست مرکز عالم باشد و می‌بایست به دور خودش حرکت یکنواخت داشته باشد، هیچ نوع نایکناختی و نوسانی نباید در آن وجود داشته باشد. (البته موارد دیگری هم هست اما ما در درجه اول به این سه مورد اشاره می‌کنیم.)

مسأله در اینجا است که در نجوم رایج یونانی دوران اسلامی، هر سه اینها کنار گذاشته شده بود، یعنی هم فلک‌ها کاملاً کروی نبودند، (در ادامه خواهیم گفت به چه معنا.) هم مرکز آنها مرکز عالم نبود، (همان‌طور که دیدیم مرکز فلک خارج مرکز یک نقطه‌ای خارج از مرکز زمین بود، زمین در مرکز عالم است، اما فلک خارج مرکز و همچنین فلک تدویر، نقاط دیگری مرکزشان است و مرکز عالم، مرکز آنها نیست.) و همان‌طور که گفتیم بعضی از این افلاک در نجوم بطلمیوسی، حرکت یکنواختی نداشته و حرکتشان نایکناخت بود، یعنی گاهی تند و گاهی کند می‌شدند. البته این مطلب توضیح داده خواهد شد، اما وارد جزئیات این که چطور این حرکات نایکناخت در نجوم بطلمیوسی بود نمی‌شویم.

ابن هیثم در قرن چهارم و پنجم هجری، کتابی به نام «الشکوک

تبیین بشوند؟ خیر، این گونه نیست. هدف مدل‌های بطلمیوسی ایجاد هماهنگی میان مدل‌های فیزیکی با فلسفه طبیعی رایج در آن روزگار بود؛ به چه صورت؟ فلسفه طبیعی رایج در آن روزگار نوعی فلسفه طبیعی مثالی بود، در واقع تا حد زیادی ارسطویی بود، اما از جهاتی هم از ارسطو فاصله‌هایی گرفته بود؛ تغییراتی در آن ایجاد شده بود که ما از آن به همان نام فلسفه مثالی نام می‌بریم که بخشی از آن طبیعیات (فلسفه طبیعی) است.

مدل‌های سیاره‌ای فیزیکی: منظور از این که به اینها مدل‌های فیزیکی گفته می‌شود چیست؟ منظور این است که مدل‌های ریاضی حرکت سیارات به آن شکلی که کاملاً جنبه ریاضی داشته باشند، هندسی بوده، در واقع از واقعیتی بیرون از خودشان خبر ندهند و فقط روشی برای محاسبه باشند، نوعی ابزار باشند، در واقع نوعی نگاه ایزارگرایانه به آنها داشته باشیم، دیگر خود بخود نمی‌توانند تعارضی با فلسفه طبیعی داشته باشند، زیرا فلسفه‌ی طبیعی درباره موجودات فیزیکی است و مدل‌های ریاضی حرکت سیارات، فقط در مورد روش‌های ریاضی و برای پیش‌بینی موقعیت سیارات اند؛ اما زمانی که ما از این مدل‌ها تعبیر فیزیکی داشته باشیم، (یعنی هر کدام از آن دایره‌ها را فلک‌های جامدی در نظر بگیریم.) در این صورت اینها موجودات واقعی خواهند بود؛ پس فلسفه طبیعی رایج در آن روزگار در واقع می‌بایست سیطره پیدا کند و در هماهنگی با این مدل‌های واقعی فیزیکی افلاک قرار بگیرد که قرار است سیارات را با دقت کافی (دقتی که در رصدهای آن روزگار مورد نیاز بود.) بتواند تبیین کند.

این تعارضی که میان مدل‌های بطلمیوسی فیزیکی با فلسفه طبیعی آن روزگار اتفاق افتاده بود در دو چیز بود:

الف) یکی این که برخی از این افلاک دارای حرکات نایکناخت بودند.

ب) برخی از این افلاک دارای حرکات نوسانی بودند.

اما طبق فلسفه طبیعی رایج در آن روزگار، فلک نباید نوسان داشته باشد، فلک نباید حرکت نایکناخت داشته باشد، حرکت همه‌ی فلک‌ها می‌بایست کاملاً یکنواخت و بدون نوسان باشد. یک فلک موجودی فیزیکی و کروی است، کره‌ای است که طبعاً همین‌طور با سرعت یکنواخت به دور خودش می‌چرخد و نمی‌بایست هیچ کم یا زیاد شدنی در حرکتش باشد.

پس منجمان مراغه مدل‌های جدیدی عرضه کردند. آنها چند فلک را کم یا زیاد می‌کنند تا در نهایت بتوانند هم پدیده‌های رصدی را با همان دقتی که بطلمیوس تبیین می‌کند تبیین بکنند و هم تعبیر فیزیکی که مدل‌های آنها دارد با فلسفه‌ی طبیعی تعارض نداشته باشد، به این معنا که هیچ فلکی نوسان نکند، هیچ فلکی

یکنواخت چرخیدن فلک، جزء مقوم سادگی مفهوم فلک بود و در واقع می‌خواهیم ادعا کنیم که منجمان مراغه به تبعیت از ابن هیثم، معتقد بودند که درست است که تعداد فلک‌هایشان را زیاد کردند و صرفه‌جویی را به گونه‌ای کنار گذاشتند، اما به یک معنای دیگری از سادگی، یعنی برای حفظ ظرافت لازم بود که چنین کاری را انجام بدهند.

منظور از حفظ ظرافت این است که خود مفهوم فلک ساده بماند. فلکی که سرعتش نایکنواخت باشد، دیگر ویژگی سادگی خودش را از دست داده است، اگر یک فلک بخواهد کاملاً یک مفهوم ساده باشد، می‌بایست بگوییم یک کره است که به دور خودش بصورت یکنواخت می‌گردد؛ این که به دور مرکز عالم نگردد سادگی آن را از بین نمی‌برد؛ اما این که تصور کنیم آن بصورت نایکنواخت می‌گردد، دیگر سادگی آن از بین می‌رود.

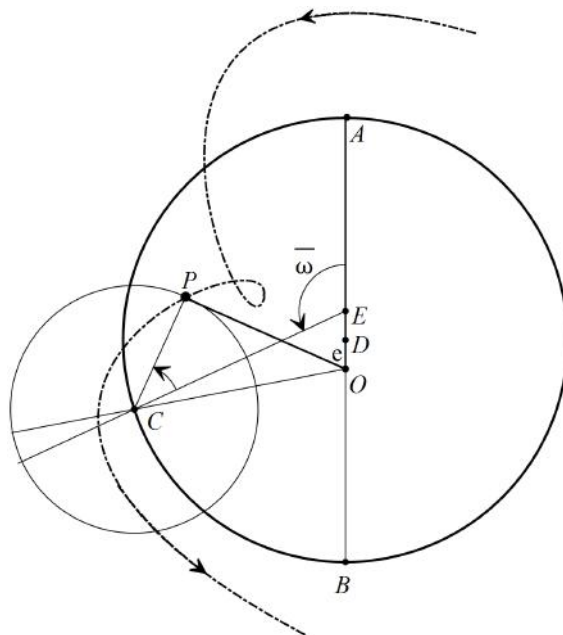
می‌خواهیم بگوییم که در اینجا منجمان مراغه، به تبعیت از ابن هیثم اصل صرفه‌جویی را با افزودن تعداد افلاک در مدل‌هایشان نادیده گرفته‌اند؛ اما در واقع می‌خواستند ظرافت را حفظ بکنند.

اکنون ببینیم چه شواهدی را می‌توانیم برای این ادعا پیدا کنیم. در اینجا تصویری از مدل‌های بطلمیوسی برای شما نمایش داده می‌شود (شکل ۳). این شکل مدل ریاضی بطلمیوسی است: نقطه‌ی P سیاره را نشان می‌دهد که به دور نقطه C گردش می‌کند. نقطه C هم بر روی دایره به دور نقطه D گردش می‌کند.

علی بطلمیوس» می‌نویسد که به معنای «شک‌هایی بر بطلمیوس» است. او در این کتاب اشکالاتی به بطلمیوس می‌گیرد. یکی از اشکالاتی که بسیار بر آن تأکید می‌کند این است که اگر اصل اول و دوم رعایت نشوند اشکالی ندارد، اما اصل سوم حتماً می‌بایست رعایت بشود، یعنی اصل کرویت و این که فلک می‌بایست کاملاً کروی باشد و می‌بایست مرکز آن کاملاً مرکز عالم بشود، مطلبی بود که منجمان از زمان بعد از ارسطو دیگر آن را رعایت نکرده بودند، نه تنها منجمان، بلکه فلاسفه طبیعی ارسطویی مشرب نیز خیلی آن را جدی نمی‌گرفتند. اما اصل سوم، همچنان برای برخی مهم بود و ما می‌بینیم که در قرن چهارم هجری، ابن هیثم می‌گوید که اصل سوم نمی‌بایست کنار گذاشته بشود و می‌بایست حفظ بشود و برای حفظ این اصل (حفظ اصل حرکت یکنواخت افلاک) ما می‌بایست مدل‌های جدیدی ارائه بدهیم و در واقع مکتب مراغه و آن کارهایی که شیرازی، غرضی و خواجه نصیرالدین طوسی انجام داده و مدل‌های جدید غیر بطلمیوسی عرضه می‌کنند، در واقع همه آنها برای حفظ اصل سوم بود.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که چطور می‌شود که پس از ارسطو، اصل اول و اصل دوم ارسطویی کنار گذاشته شد و مورد توجه قرار نگرفت، اما اصل سوم تا این اندازه جدی گرفته شد؟

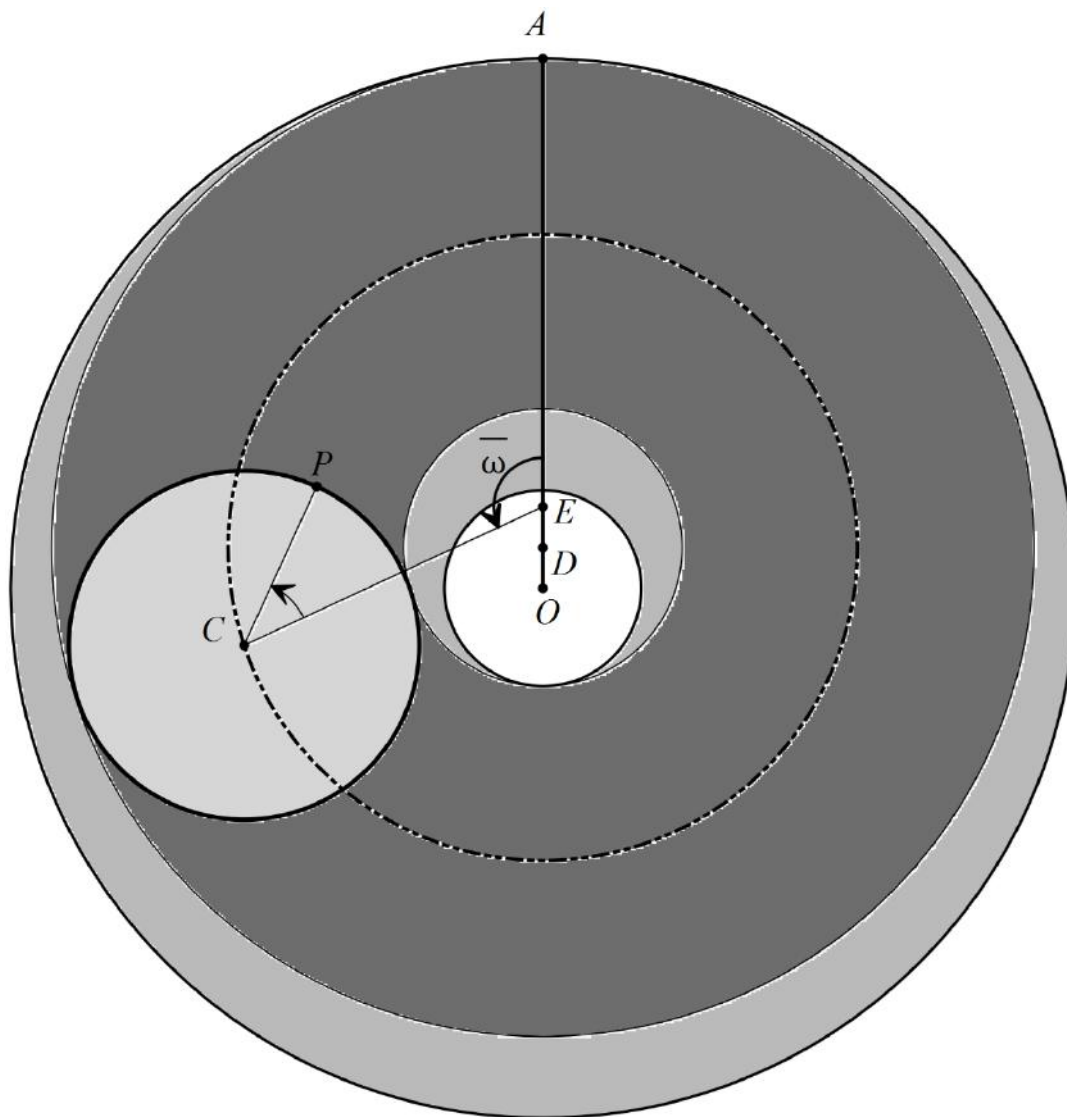
حدسی که ما می‌زنیم و می‌خواهیم برای آن شاهد بیاوریم، این است که سادگی مفهوم فلک در همین بود که جسمی در کلیت خود کروی باشد که با سرعت یکنواخت بگردد، یعنی



شکل ۳

همچنین شکل ۴، شکل فیزیکی و مجسم آن مدل و در واقع تعبیر فیزیکی آن است، اما این تعبیر اشکالی دارد و آن هم این است که در نجوم بطلمیوسی نقطه C بجای آن که به دور نقطه D بطور یکنواخت بگردد، به دور نقطه E بصورت یکنواخت می‌گردد، و مدل‌های غیر بطلمیوسی برای حل این مسأله عرضه شده‌اند که ما در اینجا قصد نداریم وارد معرفی مدل‌های غیر

بطلمیوسی بشوم، همین قدر از ما بپذیرید که تعداد فلک‌های مدل‌های غیر بطلمیوسی بیشتر بود، اما در عوض سرعت هیچ فلکی نایکنواخت نبود، در حالی که در نجوم بطلمیوسی بعضی افلاک سرعت نایکنواخت و نوسانی داشتند. پس ادعای ما این است که سادگی مفهوم فلک در این است که سرعتش یکنواخت باشد.



شکل ۴

آیا اگر ما چنین موضوعی را به منجمان مراغه و ابن هیثم هم نسبت بدهیم، دچار زمان پریشی نشده‌ایم؟ یعنی دیدگاه‌های چند قرن پس از منجمان مراغه را به آنها نسبت بدهیم؟ آیا ابن هیثم و منجمان مکتب مراغه به چنین انگیزه‌ای اشاره کرده‌اند؟

در اینجا می‌خواهیم بگوییم که آنها به چنین مطلبی اشاره کرده‌اند و شواهدی برای این پیوند را نشان می‌دهیم. تصویری که در اینجا نمایش داده شده، تصویر روی جلد کتاب یوهانیس هولی است که در سال ۱۶۴۷ منتشر شده که در سمت چپ آن ابن هیثم و در سمت راست گالیله را همراه با تلسکوپش نشان می‌دهد. ابن هیثم با محاسبات ریاضی و گالیله با تلسکوپش دو شخصی هستند که گالیله روی ستون حس و الحازن (یعنی ابن هیثم) روی ستون هندسه و ریاضیات (یا عقلانیت) ایستاده است.

در تاریخ علم یک جای دیگری هم هست که ما می‌بینیم یکنواختی با سادگی پیوند می‌خورد و آن چند قرن پس از ابن هیثم و منجمان مراغه، در قرن هفدهم است که گالیله در کتاب «در باب دو علم جدید» خودش می‌گوید: «ساده‌ترین فرض برای سقوط اجسام، شتاب یکنواخت است.»، یعنی اگر ما بخواهیم ساده‌ترین حالت را برای سقوط اجسام فرض بکنیم، می‌بایست فرض بکنیم که آنها دارای شتاب یکنواخت هستند.

او سپس توضیح می‌دهد که: «زیرا طبیعت فقط اموری را بکار می‌گیرد که رایج‌ترین، ساده‌ترین و آسان‌ترین باشند.»

پس در ذهن گالیله، میان یکنواختی (که گاهی می‌تواند یکنواختی سرعت و گاهی می‌تواند یکنواختی شتاب باشد.) با سادگی پیوندی وجود دارد.



چرا که بطلمیوس مقرر کرده بود که حرکات آنها همگی یکنواخت باشد.»

بطلمیوس واقعاً چنین مطلبی را گفته است. او گفته است که حرکت افلاک می‌بایست یکنواخت باشند، اما آن را در مدل‌های نجومیش همیشه رعایت نکرده است؛ برخی از افلاک او حرکت یکنواخت دارند و برخی از آنها حرکات تند و کند شونده دارند و ابن هیثم در واقع به این موضوع ایراد می‌گیرد.

اکنون آنچه که مهم است این است که بطلمیوس می‌گوید که افلاک حرکتی یکنواخت دارند، چون ماهیت الهی دارند، چون نفسی که به آنها تعلق گرفته (بر طبق فلسفه ارسطویی) و باعث حرکت آنها می‌شود موجودی الهی و بسیط است، بساطت ذات الهی ایجاب می‌کند که یکنواختی ایجاد بشود. پس ریشه این یکنواختی، بساطت عامل حرکتش است و عامل حرکت آن الهی است.

پس یک ارتباطی میان یکنواختی و سادگی برقرار شد، اما سادگی نه به معنای صرفه‌جویی، بلکه به معنای ظرافت، به معنای این که هر چقدر آن اصل اولیه ما پیچیدگی کمتری داشته و ساده‌تر باشد. فلکی که سرعت یکنواخت داشته باشد، ساده‌تر از فلکی است که با سرعت نایکنواخت حرکت می‌کند؛ یعنی هم در تلقی امروزی ما و هم در تلقی گالیله یکنواختی با بساطت هماهنگی داشته و مرتبط است. همچنین ما می‌بینیم که در ذهن ارسطو و بطلمیوس و منجمان دوره‌ی اسلامی که تحت تأثیر آثار ارسطو و بطلمیوس بودند، این پیوند میان بساطت ذات الهی (البته این مطلب به این معنی نیست که افلاک مشخصاً خدا باشند، بلکه دارای ماهیت الهی هستند. اما این که «ماهیت الهی داشتن» دقیقاً چه معنایی می‌دهد، را می‌بایست در دل آثار ارسطو نگاه کرد، زیرا از این سخنان یک نوع تعبیر نوافلاطونی نیز وجود دارد، و این مطالب در آثار فارابی کاملاً با فلسفه نوافلاطونی فلوطین ترکیب شده و افلاک کاملاً واسطه‌ی فیض آن احد در فلسفه‌ی فلوطین می‌شوند، اما در اینجا لازم نیست که ما وارد آن مباحث بشویم.) با حرکت یکنواخت افلاک وجود دارد.

نکته دیگری که ابن هیثم به آن اشاره می‌کند این است که «این که در یک جسم واحد چند حرکت طبیعی دائمی متضاد باشد محال فاحش است.»، چرا؟

ما در اینجا می‌خواهیم به این عبارت ابن هیثم دقت کنیم: «هر گونه تغییری نیاز به محرک دارد و فرض نایکنواختی یا نوسان در حرکت افلاک نیازمند فرض محرک‌هایی است که چنین نایکنواختی‌هایی را ایجاد کنند.»

پس نتیجه چنین می‌شود که حرکت یکنواخت افلاک نسبت

ارسطو در کتاب «در آسمان» می‌گوید: «افلاک باید حرکتی یکنواخت داشته باشند.» چرا حرکتشان یکنواخت است؟ زیرا به مکان طبیعی خودشان نزدیک نمی‌شوند، فقط جسمی سرعش نایکنواخت است که به مکان طبیعی خودش نزدیک یا دور بشود، مانند یک سنگ که هنگامی که ما آن را رها کنیم و به سمت زمین حرکت می‌کند، سرعت آن تندتر و تندتر می‌شود. البته ارسطو نمی‌دانسته که شتاب سقوط اجسام شتاب ثابت است و، اما در این حد، نوعی فیزیک روزمره وجود داشته که جسمی که رها می‌شود و به سمت زمین سقوط می‌کند، در طی زمان، همین‌طور سرعت سقوط آن افزایش پیدا می‌کند، اما نمی‌دانستند به چه نسبتی است. دلیل آن این است که آن جسم به مکان طبیعی خودش نزدیک می‌شود. اما افلاک که به دور خودشان می‌چرخند، هیچ وقت به مکان طبیعی خودشان نزدیک یا دور نمی‌شوند، پس اساساً نمی‌بایست سرعت آنها کم یا زیاد بشود، پس حرکت افلاک یکنواخت است.

در اینجا می‌بینیم که ارسطو میان یکنواختی حرکت و بساطت و سادگی، ارتباطی برقرار نکرده است. اما او در جای دیگری از آثارش می‌گوید که «افلاک دارای نفسی هستند که عامل حرکت آنهاست و چون تغییر در آسمان‌ها راه ندارد، پس تغییر سرعت هم نباید در آنها راه داشته باشد.»

در فلسفه ارسطو افلاک کلاً دارای حرکت ارادی و نه حرکت طبیعی هستند، یعنی دارای نفسی هستند، مانند انسان‌ها و حیواناتی که صاحب نفس هستند و آن نفس عامل حرکتشان می‌باشند، افلاک نیز صاحب نفس هستند و آن نفس عامل حرکت است؛ اما درباره افلاک این نفس نوعی نفس خدایی و الهی است و در نتیجه همیشه اراده یکنواختی می‌کنند، زیرا در ذات آن تغییر و دگرگونی راه ندارند.

ما شبیه همین حرف را در کتاب «مجسطی» بطلمیوس می‌بینیم، او می‌گوید: «افلاک باید حرکتی یکنواخت داشته باشند، چون دارای ماهیت الهی هستند.» این جمله‌ای که ما در این قسمت از کتاب مجسطی می‌بینیم، دقیقاً جمله‌ای است که ابن هیثم به خاطر آن در کتابش شدیداً بطلمیوس را نقد کرده و می‌گوید: تو خودت گفته‌ای که حرکت افلاک می‌بایست یکنواخت باشد، پس چرا فلک‌هایی را فرض کرده‌ای که سرعت نایکنواخت دارند. ابن هیثم در کار بطلمیوس تناقضی می‌بیند.

ترجمه فارسی جمله‌ی ابن هیثم چنین است: «پس حرکت فلک حامل که تدویر را حرکت می‌دهد حول مرکزی نایکنواخت خواهد بود، زیرا او محرک فلک تدویر است. در حالی که این نقض کننده آن چیزی است که در حرکات افلاک مقرر کرده بود،

به حرکت نایکخواخت به محرک‌های کمتری نیاز دارد، پس صرفه‌جویانه‌تر نیز است؛ یعنی ما می‌توانیم هم حرف ابن هیثم را به معنای ظرافت تعبیر کنیم، هنگامی که آن را با ذات الهی افلاک ارتباط می‌دهیم و هم می‌توانیم آن را صرفه‌جویانه‌تر بفهمیم، به این معنا که حالت طبیعی و عادی حرکت افلاک، حرکت یکنواخت است. هنگامی که آن از حرکت یکنواخت خارج می‌شود به این معناست که چند علت در آن اثر گذاشته است.

پس اگر ما یکنواختی را فرض بکنیم، به این معناست که تعداد عوامل حرکت را کم کرده‌ایم. هر چه حرکت یکنواخت‌تر باشد، عوامل آن کمتر است؛ اما هر چقدر حرکت افلاک نایکخواخت‌تر باشد، به این معناست که عوامل بیرونی و محرک‌های بیشتری دست اندرکار هستند که این حرکت نایکخواخت را ایجاد می‌کنند.

این تعبیر هم تعبیر ابن هیثم بود که در اینجا در واقع با صرفه‌جویی نزدیک می‌شود. از طرف دیگر ابن هیثم به همان جمله‌ی بطلمیوس هم اشاره می‌کند. جمله‌ی بطلمیوس این است: «وَأَنَّهَا تَكُونُ عَنْ حَرَكَاتٍ جَارِيَةٍ عَلَى اسْتِوَاءٍ وَاسْتِدَارَةٍ لِأَنَّ هَذِهِ الْحَرَكَاتُ مُشَاكِلَةٌ لِطَبِيعَةِ الْأَجْرَامِ الْأَلَهِيَّةِ مُبَايِنَةٌ لِلْخُرُوجِ عَنِ النَّظَامِ وَعَدَمُ التَّشَابُهِ» او می‌گوید: «طبیعت این اجرام الهی این است که با عدم تشابه مُباین هستند و با تشابه حرکت هماهنگ هستند.»

«تشابه» در تمام آثار نجومی به معنای «یکنواختی» می‌باشد. هنگامی که «متشابه حرکت» می‌گویند به معنای «یکنواختی حرکت» است. به این معنا که «سرعت هر قسمتی از حرکت با قسمت دیگرش، یکسان و مشابه است.» این عبارت به همین معنا است و شما می‌بینید که شبیه همین جمله را در ترجمه انگلیسی کتاب «مَجَسُطِي» نیز به همین صورت گفته شده است:

“while disorder and non-uniformity are alien [to such things]”

پس بطور خلاصه نتیجه‌ای که می‌توانیم بگیریم این است که ابن هیثم از دو جهت گفته است که ما می‌بایست حرکات یکنواخت افلاک را حفظ کنیم، و نایکخواختی را از مدل‌های فلکی حذف بکنیم، یکی به خاطر صرفه‌جویی که هر چه حرکت فلک‌ها نایکخواخت‌تر باشد، یعنی محرک‌های آنها بیشتر است و از طرف دیگر حرف بطلمیوس را نقل می‌کند که گفته است میان طبیعت این اجرام الهی و حرکت یکنواخت، پیوند وجود دارد. در واقع ما از اینجا دیگر یک نوع ظرافت را در مفهوم فلک می‌بینیم. هر چقدر فلک ساده‌تر و یکنواخت‌تر باشد، به این معناست که ظرافت بیشتری دارد. (ما مطلب را به این صورت تعبیر می‌کنیم.)

اگر بخواهید ارتباط میان مفهوم بساطت و حرکت یکنواخت

افلاک را بیشتر بدانید، به مقاله دکتر معصومی همدانی به نام «در آسمانی دیگر» که در سال ۱۳۸۰ چاپ کرده‌اند مراجعه کنید که در آنجا در این زمینه بیشتر صحبت کرده‌اند که: «بساطت از نگاه ارسطو لازمه موجودات الهی است و از آنجایی که آسمان، «خدا» یا «خدایی» است، بنابراین این موجودات آسمانی مانند افلاک نیز می‌بایست بسیط و ساده باشند، هم در جنس و هم در حرکت‌شان و حرکت بسیط یا ساده هیچ معنایی جز این ندارد که یکنواخت باشد، بدون تندی و کُندی»، این مطلبی است که دکتر معصومی از عبارات ارسطو چه در کتاب «در آسمان» و چه در دیگر آثار ارسطو برداشت می‌کنند.

در نهایت آنچه که می‌خواهیم در اینجا بگوییم این است که مدل‌های غیر بطلمیوسی:

(۱) هم به یک معنا داشتن ظرافت را حفظ می‌کردند، با این که تعداد افلاک را بیشتر کردند و صرفه‌جویی کمی را کنار گذاشتند.

(۲) و هم از طرف دیگر بواسطه آن که بساطت الهی افلاک لازمه یکنواختی حرکت افلاک است، به نوعی از صرفه‌جویی نیز نگاه داشتند، اما این موضوع هیچگاه بطور صریح و به این شکل در کتب نجومی نیامده است.

در اینجا می‌توانیم به این عبارت آلبرت اینشتین نیز یک نگاهی داشته باشیم که: «اگر می‌خواهید چیزی از روش فیزیکدانان نظری بدانید، به این اصل پایبند باشید: به حرف‌هایشان گوش ندهید، بلکه بر اعمالشان تمرکز کنید.»

ما در اینجا هم بر اعمال آنها تمرکز کردیم، و هم سعی کردیم یک مقداری بنیم حرف‌های آنها را چه هست. البته در اینجا اینشتین راجع به فیزیک نظری قرن بیستم صحبت می‌کند و به ما نمی‌بایست این ایراد گرفته شود که ما در اینجا در مورد نجوم قرن هفتم هجری صحبت می‌کنیم که بهر حال بسیار ساده‌تر از فیزیک کوانتوم و نسبیت است؛ اما من معتقد هستم که شباهت‌های مهم ساختاری، حتی میان این جنبه‌های علم قدیم و جدید وجود دارد، با توجه به تمام تفاوت‌های عمیقی هم که با یکدیگر دارند.

در اینجا صحبت ما تمام می‌شود و می‌توانیم در خدمت دوستان باشیم.

سؤال (دکتر شیخ رضایی): در اینجا یک ابهامی وجود دارد: در آنجایی که دو مؤلفه “simplicity” را از یکدیگر جدا می‌کنید، (elegance در مقابل parsimony)، با توجه به مدخل استنفورد این سؤال پیش می‌آید که ظاهراً مؤلفه اول (elegance) مربوط به تئوری می‌باشد، یعنی هنگامی که می‌گوییم چیزی این elegance یا این ظرافت را دارد، متعلقش یک تئوری است، یعنی مفروضاتی

گفته‌ایم: مفهوم فلک یا آن هویت. (شاید این ویژگی آن هویت باشد یا ویژگی این مفهوم باشد.)

اما در این ارائه‌ای آن را از این تقسیم‌بندی دانشنامه‌ی استنفورد خارج نکنیم، اتفاقاً در این زمینه من مقداری با آقای دکتر صدر فراتی اختلاف نظر هم داشته‌ام؛ اما اکنون مشخص می‌شود که مفهوم شکل سوّم سادگی که ما در نظر گرفته و بیشتر مدنظر آقا دکتر صدر فراتی بود، برای خودش موضوعی است و به نظر شما هم چنین است که ما نمی‌توانیم آن را به ذیل ظرافت ببریم و می‌بایست یک نوع سوّمی به معانی simplicity اضافه بکنیم.

سؤال: مطلب دیگری که برای من جالب است این است که در قسمتی که انگیزه منجمان و متفکران مکتب مراغه را توضیح می‌دهید، گذاری از مدل‌های نظری به مدل‌های فیزیکی می‌باشد، به این معنا که ظاهراً پیش فرض این است که اگر شما یک مدل تئوریتیکال دارید، حتماً می‌بایست یک مدل فیزیکیال ماب‌ه‌ازای آن باشد، یعنی بتوانید آن را با آن مواد و متربالی که در جهان شناسی و هستی شناسی شما هست بتوانید بسازید. آیا راجع به این مطلب توضیحی می‌دهند، به عبارت دیگر توجیه آن چه هست؟ چرا بر روی هر مدل نظری می‌بایست قیود مدل فیزیکی اعمال بشود؟ این گذار برای آنها از کجا می‌آید؟ آیا دلیل موجهی دارد؟ آیا آن را بدیهی یا مفروض در نظر می‌گیرند؟

پاسخ: تا زمانی که منجم صرفاً در مقام پیش‌بینی موقعیت سیارات باشد، یعنی به اصطلاح خودشان نجوم عملی است، یعنی آن کاری است در کتاب‌های زیج انجام می‌شد باشد، اصلاً نیازی به بحث تبیین فیزیکی و غیره نبود، در نتیجه خود بخود نیازی هم به مدل‌های غیر بطلمیوسی نبود. به همین دلیل هم ما می‌بینیم که تا همین اواخر دوره اسلامی و دوره قاجار، هنگامی که منجمان می‌خواستند تقویم بنویسند، موقعیت سیارات را پیش‌بینی بکنند یا هر کاری از جنس نجوم عملی و محاسباتی باشند انجام بدهند، از همان نجوم بطلمیوسی استفاده می‌کردند، حال با اصلاحاتی که ممکن بود در پارامترها در طول تاریخ انجام شده باشد، یا اصطلاحاتی که در روش‌های محاسباتی انجام گرفته بود یا اصطلاحات مفصلی که در این دوره انجام شده بود، اما به غیر از آن که اصلاً به مدل‌های غیر بطلمیوسی کاری داشته باشند، مثلاً در زیج گورکانی که یکی از متأخرترین زیج‌ها بود و تا دوره قاجار نیز از آن استفاده می‌شد، اصلاً از مدل‌های غیر بطلمیوسی صحبتی نمی‌شود، زیرا نیازی به آن نبود.

در واقع زمانی این بحث مطرح می‌شود که شما می‌خواهید در آثار هیئت (که نجوم نظری است). ساختار واقعی عالم را فرض بکنید و بگویید که عالم به چه شکل است؟ کیهان به چه شکل

که در یک نظریه وجود دارد (همان مطلبی که در پاورپوینت نوشته شده است.) یا مثلاً شاید تعداد آگزیم‌ها یا principle آن کمتر باشد.

خود آن مدخل هم این مطلب را تصریح می‌کند و در مورد اولی «ظرافت» می‌گوید که نحوی است، یعنی یک جنبه نحوی دارد و در مورد دوّمی می‌گوید که وجودی است، یعنی مربوط به جهان است. اکنون هویت‌هایی که برای جهان پیشنهاد می‌دهد، چه به لحاظ تعداد و چه به لحاظ انواع کمتر باشند، پارسیمونی مربوط به مواردی است که آنها را به جهان نسبت می‌دهد.

به نظر من می‌رسد که آن چیزی که شما از آن در مورد افلاک صحبت می‌کنید، اتفاقاً جالبی‌اش در این است که هیچ کدام از این دو مورد نمی‌باشد و یک نوع سادگی دیگری است، (البته اگر من درست متوجه شده باشم و می‌خواهم بدانم نظر شما چه هست؟) زیرا هنگامی که او می‌گوید: «فلک چیزی است که حرکت یکنواخت دارد.» او راجع به «principles of theory» صحبت نمی‌کند، یعنی نمی‌گوید که اصول نظریه ساده‌تر می‌شود، حتی به معنای دوّم هم نیست که نوع هویت‌هایی که به جهان نسبت می‌دهد یا تعداد آنها کمتر می‌شود، بلکه یک نوع سادگی دیگری می‌باشد که به این معناست که اصلاً خود هویتی که به جهان نسبت می‌دهد ساده باشد، نه تئوری و نه تعداد آن و به همین دلیل است که مثلاً هنگامی که از این مطلب صحبت می‌کند که فلکی وجود دارد که حرکت یکنواخت دارد، این گونه فهمیده می‌شود که او از یک نوع سادگی نوع سوّمی است، یعنی خود این شینی که در جهان می‌باشد، از فلکی که حرکتی یکنواخت ندارد ساده‌تر است. (اگر متعلق elegance را تئوری در نظر بگیریم، که در نگاه به متن این معنا تصریح می‌شود که آن مسأله تئوری بوده و مورد دوّم مسئله‌ی وجود شناسی است، اما فرق آن با دوّمی در این است که کمی نیست، یعنی این نوع سوّم سادگی که از آن صحبت می‌شود، parsimony به این معنا که کمتر باشد، موضوع نوع و تعداد آن نیست، بلکه می‌گوید خودش ساده‌تر می‌باشد.)

شاید جالبی این موضوع به این است که نوع دیگری از این سادگی را مطرح می‌کند. البته من نمی‌دانم که آیا درک من از این مسئله صحیح است یا خیر؟ اما به نظرم می‌رسد که اصول نظریه و اصول مفروض را ساده‌تر نمی‌کند.

پاسخ: من برای این سؤال پاسخ مفصلی ندارم. واقعیت این است که ما در مقاله انگلیسی مان، همین مطلب گفته شده در کلاس را نوشته‌ایم، یعنی نوع سوّمی به نام «conceptual simplicity»، به معنای «سادگی مفهومی» را اضافه کرده‌ایم و

نداده است، او فلکی را با سرعت نایکناخت فرض کرده و در واقع از یکنواختی افلاک عدول کرده بود. سپس منجمان مراغه می‌گویند ما بجای این فلک‌ها، چند فلک تدویر بگذاریم، (البته به همان سادگی که در سؤال گفته شد نیست، زیرا در آن مدل خورشید که برای شما نمایش داده شد، ما یک مرکز عالم و یک مرکز فلک حامل داریم و می‌شود شما با یک فلک تدویر، حرکتی که به دور یک نقطه‌ی دیگر می‌باشد را ایجاد بکنیم.

هنگامی که به مدل‌های بطلیمیوسی نگاه می‌کنیم، داستان از این قرار است که نقطه‌ی C توسط فلک حامل به دور نقطه‌ی D می‌گردد، اما حرکت زاویه‌ای آن نسبت به نقطه‌ی E یکنواخت است (شکل ۳).

پس حرکت زاویه‌ای آن نسبت به نقطه‌ی E یکنواخت است، اما به دور نقطه D می‌گردد؛ ناظر زمینی نیز در نقطه O می‌باشد و به همین خاطر صرفاً با افزودن یک فلک تدویر نیز نمی‌شد چنین کاری را انجام بدهند، و لازم بود یک فلک حامل جابجا بشود، راه حلی هم که عرضی ارائه می‌دهد از همین جنس می‌باشد. او فلک حامل را جابجا کرده و یک فلک تدویر اضافه می‌کند و سیاره دارای دو فلک تدویر می‌شود.

پاسخ: بله، صحیح است. سؤال: اگر بطلمیوس به جای آن که از فلک خارج از مرکز استفاده کند، از همان فلک تدویر استفاده می‌کرد، گویا یک نوع سادگی کیفی اضافه می‌شد، زیرا همان حرکت فلک تدویری را که برای توضیح حرکت بازگشتی استفاده کرده بود، همان را برای حرکت غیر یکنواخت نیز استفاده می‌کند؛ این این مطلب صحیح است؟

پاسخ: بله، صحیح است. سؤال: پس اگر بطلمیوس آن انتخاب را می‌کرد، می‌توانست از یک جنبه دیگر ساده‌تر باشد، منظور سادگی کیفی است، یعنی انواع کمتری از نوع فلک را اضافه کند، با وجود آن که فلک خارج از مرکز یک سادگی خاصی داشت، اما اگر از فلک تدویر استفاده می‌کرد، از آنجایی که فقط یک نوع فلک مختلف را اضافه کرده بود، نوعی سادگی داشت.

پاسخ: دقت کنید که در واقع کاری که منجمان مراغه می‌کنند همین است، یعنی بجای آن فلکی که حرکت نایکناخت دارد، دو یا سه فلک می‌گذارند تا آن نایکناختی که در حرکت آن فلک می‌باشد را با چند فلک دیگر که مثلاً یک یا دو تا از آنها می‌توانند فلک تدویر باشند، (تدویرهایی که بر روی یکدیگر سوار شده‌اند.) تا آن حرکت را ایجاد بکنند. البته خود بطلمیوس این کار را انجام

است؟ افلاک به چه صورت هستند؟ اگر کیهان‌شناسی فقط به منظور نظری مطرح باشد، آنگاه شما می‌خواهید از آن یک تعبیر فیزیکی بدهید، یعنی هنگامی که شما می‌خواهید به سراغ واقعیت بروید، از آن تعبیر فیزیکی می‌دهید، و در این تعبیر فیزیکی، این مسائل نیز پیدا می‌شود، زیرا می‌بایست این هماهنگی را با فلسفه طبیعی رایج در زبان خودشان نیز برقرار بکنند.

سوالی که در اینجا مطرح شد این است که اصلاً در چه زمانی لازم می‌شود ما تعبیر فیزیکی داشته باشیم؟ زمانی است که ما می‌خواهیم در علم هیئت از کیهان و شکل واقعی عالم صحبت بکنیم و در مقام هیئت‌دان هستیم، اما در مقام منجم عملی و محاسب، اصلاً لزومی نبوده و از همان نجوم بطلیمیوسی استفاده می‌کنند.

سؤال (آقای شفیع): در قسمتی از سخنرانی گفته شد که برای رفع مشکل حرکت یکنواخت، هم می‌توانستند از فلک تدویر و هم از فلک خارج از مرکز استفاده کنند. آنچه که من از این مطلب فهمیدم این است که با استفاده از فلک تدویر، هم می‌شود حرکت بازگشتی را درست کرد و هم می‌شود حرکت غیر یکنواخت را درست کرد، آیا این مطلب صحیح است؟

پاسخ: بله، صحیح است. سؤال: اگر بطلمیوس به جای آن که از فلک خارج از مرکز استفاده کند، از همان فلک تدویر استفاده می‌کرد، گویا یک نوع سادگی کیفی اضافه می‌شد، زیرا همان حرکت فلک تدویری را که برای توضیح حرکت بازگشتی استفاده کرده بود، همان را برای حرکت غیر یکنواخت نیز استفاده می‌کند؛ این این مطلب صحیح است؟

پاسخ: بله، صحیح است. سؤال: پس اگر بطلمیوس آن انتخاب را می‌کرد، می‌توانست از یک جنبه دیگر ساده‌تر باشد، منظور سادگی کیفی است، یعنی انواع کمتری از نوع فلک را اضافه کند، با وجود آن که فلک خارج از مرکز یک سادگی خاصی داشت، اما اگر از فلک تدویر استفاده می‌کرد، از آنجایی که فقط یک نوع فلک مختلف را اضافه کرده بود، نوعی سادگی داشت.

پاسخ: دقت کنید که در واقع کاری که منجمان مراغه می‌کنند همین است، یعنی بجای آن فلکی که حرکت نایکناخت دارد، دو یا سه فلک می‌گذارند تا آن نایکناختی که در حرکت آن فلک می‌باشد را با چند فلک دیگر که مثلاً یک یا دو تا از آنها می‌توانند فلک تدویر باشند، (تدویرهایی که بر روی یکدیگر سوار شده‌اند.) تا آن حرکت را ایجاد بکنند. البته خود بطلمیوس این کار را انجام

بهر حال برای پاسخ به این سؤال لازم است که با این مدل‌ها دقیق‌تر و عمیق‌تر آشنا بشویم تا بتوانیم به شما بگوییم که راه‌حل‌های مختلف اینها برای این مسئله چه بوده است؟ راه‌حل‌هایی که بطلمیوس آنها را بکار نگرفته است.

سؤال: در جایی که راجع به اشکالات ابن هیثم در مورد بطلمیوس صحبت شد، گفته شد که او می‌تواند کروی نبودن

آنها این مطلب را نمی‌پذیرفتند و معتقد بودند که تمام فلک‌ها می‌بایست هم‌مرکز باشند تا هیچ فلکی به دو تکه هلالی شکل تقسیم نشود. همه فلک‌ها هم‌مرکز، به دور مرکز عالم و با سرعت یکنواخت می‌بایست باشند. اینها ارسطویان اُرتدکس بودند، در حالی که دیگران (منظور از دیگران ابن‌سینا را هم شامل می‌شود)، چنین تأکیدی نداشتند. چه ابن‌سینا و چه خواجه نصیر، هم در مقام منجم و هم در مقام فیلسوف مشایی، دیگر چنین ایرادی را وارد نداشتند و آن را کنار می‌گذاشتند. آنها می‌گفتند اشکالی ندارد که فلک به دو قسمت هلالی شکل تقسیم شده است یا اشکال ندارد که فلک به دور مرکز عالم نباشد، اما سرعت یکنواخت آن حتماً می‌بایست حفظ بشود.

آقای قلندری: البته من سؤالی ندارم، اما در مورد کلیت این ارائه و آن تقسیم‌بندی و یک بخش زیادی از آن تا جایی به فلسفه علم ربط پیدا می‌کند که شاید سواد من به آن قسمت‌ها نرسد، اما در مورد سؤال آخر آقای امیری‌آری می‌خواستم این نکته را اضافه کنم که در شرق هم عملاً متکلمان، بیشتر کسانی که شاید بتوان گفت به نوعی نمایندگان اتمیست در جامعه‌ی اسلامی بودند، به این نکته ایراد گرفته‌اند. اگر بخواهیم ارجاع بدهیم، مانند ارجاعی که دکتر گمینی به آن مقاله‌ی قدیمی‌تر دکتر معصومی دادند، به یک مقاله‌ای از دکتر معصومی ارجاع بدهیم که نام آن «ابن‌سینا، طوسی و مسئله بساطت اجرام فلکی» است (شاید انتهای نام مقاله اشتباه باشد). که در مجموعه «استاد بشر» چاپ شده است.

اگر بخواهیم آن مطلب را بصورت خلاصه بگوییم به این شکل است که در واقع ابن‌سینا یا مشاییان سنت شرق برای این مطلب در برابر متکلمان جواب دارند و جواب آنها از این جنس است که افلاک جوهر مُبدع هستند، یعنی حضور یک فلک در داخل یک فلک دیگر، چیزی از کرویت فلک اول کم نمی‌کند. جمله‌ای وجود دارد و شاید خود قطب‌الدین نیز جزء آن دسته باشد، یعنی منجمانی که کمی بیشتر فلسفه می‌دانند از این جمله استفاده می‌کنند و آن هم این است که می‌گویند: «فلک دوم در فلک اول گنجانده شده است.»، به این معنا که برای آن یک فاعل وجود دارد که آن فاعل خدا می‌باشد و این گنجاندن چیزی از فلک اول کم نمی‌کند.

اگر بخواهیم از مکتب مخالفش بگوییم: یکی از بزرگترین منتقدان که نقدش را به ابن‌سینا نیز وارد می‌کند فخر رازی می‌باشد. او به این صورت و انشقاقی که در فلک درست می‌شود، بسیار ایراد گرفته است. ابن‌سینا یک جوابی دارد و خواجه نصیر در ادامه برای توضیح جواب ابن‌سینا باز در کتاب «شرح الاشارات» مطالبی دارد.

فلک را بپذیرد، اما یکنواختی خط قرمز او می‌باشد، در حالی که در ذهن کروی بودن و یکنواخت بودن همیشه هم‌عنان هستند، و درک این مطلب تا حدودی دشوار است که چگونه ممکن است او یک فلسفه طبیعی را بپذیرد که افلاک بتوانند کروی نباشند، اما بصورت یکنواخت حرکت بکنند، آیا می‌شود این موضوع را توضیح بدهید؟

پاسخ: با تشکر از این که به این مطلب اشاره کردید، این مطلب جزء مطالبی بود که ما از آن گذشته بودیم، به دلیل آن که هم بحث‌ها پیچیده‌تر نشود و نیز بخاطر حفظ کردن سادگی، از آنجایی که در مورد سادگی صحبت می‌کردیم، خودمان هم خواستیم سادگی را رعایت کنیم. به همین دلیل از این مطلب عبور کردیم!

دقت کنید که منظور از این مطلب که منجمان همیشه کرویت را رعایت نکرده‌اند این است که اگر شما به شکل ۴ نگاه بکنید، ما یک پوسته کروی با ضخامت مشخص داریم که این پوسته‌ی کروی، داخل پوسته کروی دیگری است. در واقع فلک داخلی، فلک بیرونی را به دو تکه تقسیم کرده است. (البته ما مقطع آن را می‌بینیم، اما می‌بایست سعی کنیم آن را بصورت سه بُعدی در نظر بگیریم.) کره‌ای داخل کره‌ی دیگر است که با یکدیگر هم‌مرکز نیستند. اتفاقی که می‌افتد این است که فلک بیرونی به دو تکه هلالی شکل تقسیم می‌شود، یعنی بجای آن که یک کره کامل باشد، به دو تکه تقسیم می‌شود که یک تکه داخلی و یک تکه بیرونی است، یک تکه هلالی شکل در داخل و یک تکه در بیرون آن قرار می‌گیرد. در واقع اگر بخواهیم بگوییم فلک به چه شکل می‌باشد، دیگر در اینجا به شکل کروی نبوده، بلکه از دو تکه جدا تشکیل شده است. این دو تکه با یکدیگر می‌توانند یک چیزی شبیه گره را بسازند، اما دو تکه‌ی کاملاً جدا افتاده از یکدیگر هستند که یک هویت را دارند. این دو تکه جدا افتاده از یکدیگر، با هم یک موجود هستند و چنین امری از لحاظ ارسطویی، یعنی فلسفه ارسطویی خالص (ارتدکس)، پذیرفتنی نیست، اما بعد از ارسطو، برخی از منجمان دیگر آن را در نظر نگرفتند و به نظرشان آمد که اشکالی ندارد که فلک به دو تکه تقسیم بشود. اگر کلیت کروی بودن آن حفظ شود کافی است؛ در واقع دیگر دو تکه شدن آن را اشکالی نمی‌دانستند.

در واقع در آنجا حرف ما هم همین مطلب بود و منظور از کرویت این بود که کاملاً بصورت یک کره باشند و نه این که از دو تکه جداگانه از هم تشکیل شده باشد که این دو تکه با یکدیگر یک گره ساخته باشند. ارسطو چنین امری را نمی‌پذیرد، کما این که فیلسوفان ارسطویی ارتدکس مانند ابن‌رشد، ابن‌باجه و ابن‌طفیل که بیشتر فیلسوفان و ریاضیدانان مغربی و اندلسی بودند.

سؤال (دکتر شیخ رضایی): از آنجایی که ذهن من درگیر بود، به مطلبی فکر می‌کردم که خواستم در اینجا آن را بگویم، شاید جرقه‌ای بزنند. (شاید هم اشتباه باشد).

اگر این تقسیم‌بندی را قبول کنیم که elegance مربوط به صورت‌بندی نظریه و جنبه نحوی آن است، یعنی شما نظریه خود را بصورتی صورت‌بندی کنید که تعداد آگزیوم‌های آن کم باشد، بنابراین این در جنبه نظریه قرار می‌گیرد. در آن طرف نیز parsimony راجع به جهان می‌باشد، حال هر گونه که شما نظریه خود را صورت‌بندی کردید، راجع به جهان چه هویتی را پیشنهاد می‌کنید؟

به نظر من چنین می‌رسد که هر دو ملاکی که در ذیل parsimony آورده است کمی و عددی هستند، یعنی یا تعداد انواع هویت‌ها یا تعداد خود هویت‌ها کمتر بشود. بنابراین هر دو اینها آنتولوژیکال و هستی شناختی، اما کمی هستند. آنچه که در مورد فلک با آن سروکار داریم، هم آنتولوژیکال هست، (یعنی مربوط به جهان است). اما کمی نیست، به دلیل آن که از عدد آن صحبت نمی‌کند، بلکه از کیفیت آن صحبت می‌کند.

بنابراین اکنون به نظر من می‌رسد که شاید بتوانیم مطلب را به این صورت بگوییم که آن elegance مربوط به فرمالیزم و صورت‌بندی نظریه است، چقدر شما می‌توانید آگزیوم خود را کم کنید؟ یعنی مربوط به آنچه که بازنمایی می‌کند. آن parsimony مربوط به آن چیزی است که بازنمایی می‌شود، اما گویا این تعریف استاندارد فقط بر روی مینیم کردن یک کمیته مبتنی است که آن انواع است، اما این نوعی که شما از آن صحبت می‌کنید، یعنی ویژگی‌های این فلک چگونه باشد؟ یک نوع جنبه‌ی کیفی دارد، یعنی کیفیت آن چگونه باشد؟ شاید این مطلب به نوعی بتواند به این قضیه کمک بکند.

دکتر گمینی: آیا منظور شما این است که چون مربوط به کیفیت است، پس ممکن است به elegance مربوط بشود؟

دکتر شیخ رضایی: خیر، به parsimony مربوط می‌شود، زیرا parsimony به معنای صرفه‌جویی در جهان است، اما parsimony را آن گونه که آن مدخل تعریف می‌کند فقط کمی است، اما از آنجایی که این parsimony در بخش نظریه قرار نمی‌گیرد و در بخش جهان قرار می‌گیرد، اما می‌گوید کیفیت آن هویتی که در جهان مفروض می‌گیرد، می‌بایست به یک نحو خاصی باشد.

دکتر گمینی: شکل دیگری که در یک زمانی به آن فکر کردم این بود که در واقع ما می‌توانیم انواع مختلف فلک را داشته باشیم، فلک‌هایی با سرعت یکنواخت و فلک‌هایی با سرعت نایکناخت.

هنگامی که شما فلک‌های نایکناخت را حذف می‌کنید و فقط اجازه می‌دهید فلک‌های یکنواخت بمانند، در واقع در اینجا به نوعی صرفه‌جویی کیفی انجام می‌دهید. به این معنا می‌تواند معنای صرفه‌جویی بدهد، (در واقع صرفه‌جویی کیفی به خرج صرفه‌جویی کمی)

دکتر شیخ رضایی: بله، اینجا در یک گتگوری قرار می‌گیرند.

دکتر امیر آرا: در مورد ملاحظه‌ای که دکتر شیخ رضایی داشتند، من هم یک سؤالمانندی دارم. اگر ما بخواهیم یک مدل بطلیموسی را آگسیوماتیک کنیم، یعنی آن را به شکل اصل موضوعی بیان بکنیم، من دقیقاً نمی‌دانم به چه شکلی می‌شود، اما مثلاً راجع به نظام و مدل ارسطو، مادلین در جایی می‌گوید که اگر شما بخواهید آن را آگسیوماتیک بکنید، در واقع می‌بایست به ازای هر نوعی حرکتی، یک اصل موضوعه داشته باشید. به عنوان مثال به ازای حرکت خاک و آب و آتش و هوا، چهار اصل موضوعه داشته و می‌بایست یک اصل موضوعه نیز راجع به حرکت افلاک داشته باشید.

اگر چنین حرفی در مورد نظام‌های پیچیده‌تر پس از ارسطو نیز صدق بکند، یعنی شما برای آگسیوماتیک کردن آن ناچار باشید به ازای هر حرکتی یک آگسیوم داشته باشید، در این صورت دیگر ملاحظه‌ی دکتر شیخ رضایی وارد نمی‌شود، زیرا در اینجا آن وجه فرمالیست و وجه فلسفه‌ی طبیعی به روی یکدیگر می‌افتد، یعنی این مطلب که سادگی به معنای کمتر بودن اصل موضوعه در یک نظریه باشد، (یعنی نحو نظریه باشد). با این که ما در آنتولوژیمان سادگی داشته باشیم، گویا به صورت‌های بر روی یکدیگر منطبق می‌شود. البته من دقیق نمی‌دانم که آیا این ملاحظه یک ملاحظه‌ی درستی است که اگر شما بخواهید یک نظام پیچیده‌ی بعد از ارسطویی را آگسیوماتیک بکنید، ناچار هستید به ازای هر حرکتی یک اصل موضوعه در نظر بگیرید یا خیر؟

پاسخ: اینجا ملاحظات مختلفی هستند که ما بتوانیم به شکل‌های مختلفی به داستان نگاه کنیم و از آن تعبیرات مختلفی داشته باشیم. مثلاً من در تحلیلی که در اینجا انجام دادم، به این شکل فکر کردم که به این دلیل به ظرافت مربوط می‌شود که ما در مورد یکسری اصول حرکت اجسام صحبت می‌کنیم، در واقع این ویژگی نظریه ما است، نظریه ما یکسری اصولی در مورد حرکت افلاک دارد، همان‌طوری که مثلاً در مورد حرکت عناصر دارد. در نتیجه اگر اکنون تعداد یا خود پیچیدگی این اصول ما کمتر بشود، در اینجا elegance ما بیشتر شده و ظرافت پیدا کرده است، به همین دلیل آن را به ظرافت ربط دادیم، هنگامی که به آن به این شکل نگاه بکنیم، اگر منظور شما همین مطلب باشد. اگر

دکتر شیخ رضایی مایل هستند مطلبی را اضافه کنند، به آن توجه می‌کنیم.

دکتر شیخ رضایی: نکته‌ای که آقای دکتر گمینی می‌گویند بسیار جالب است، یعنی اکنون پیش فرض ما چنین بوده که شما دو نظریه می‌توانید داشته باشید که به دو شکل مختلف فرمالایز بشوند، اما آن چیزی که در مورد جهان تبیین کرده یا پیشنهاد می‌دهند یکسان باشد. اگر فرضی که آقای دکتر گمینی می‌گویند درست باشد، این مطلب مهم است، یعنی اگر ما برای هر نوع حرکتی احتیاج به یک اصل موضوعه داشته باشیم، آنگاه parsimony و elegance به یکدیگر بسیار مرتبط‌تر شده و دو جنبه نمی‌شوند. یکی جنبه واحد است، یعنی اگر شما چنین اصلی داشته باشید که متناظر با هر چیزی که در جهان دارید، یک آگرویم داشته باشید، در این صورت اینها پشت و روی یک سکه می‌شوند و دیگر این تصویری که ما داریم که شما می‌توانید در مورد جهان یک مطالب واحدی را بگویید، اما آن را در صورت‌بندی‌های مختلف بیان کرده و فرمالیزم‌های مختلفی داشته باشید، به زیر سؤال رفته و اصلاً مسئله متفاوت می‌شود. گویا این دو بسیار در یکدیگر در هم تنیده بوده و پشت و روی یک سکه می‌باشند. این ملاحظه بسیار جالب است.

آقای دکتر صدر فزاتی: در ابتدا که دکتر شیخ رضایی آن سؤال را پرسیدند، همان‌طور که دکتر گمینی گفتند، ما هم در قبل از این جلسه و هم در طول نگارش آن مقاله، درباره این مطلب با یکدیگر صحبت کرده بودیم و بر سر این نکته بسیار با یکدیگر چالش داشتیم، اما هنگامی که دکتر شیخ رضایی این مطلب را بیان کردند، ذهن من به حرکت افتاد، و سپس با خود گفتم که یک سؤالی شد و تمام شد. اما اکنون که دوباره به این بحث پرداخته شد، خواستم این جنب و جوش ذهنی را با شما به اشتراک بگذارم.

سؤالی که من در مورد مسأله سادگی از خودم می‌پرسم این است که «ما چه چیزی را می‌خواهیم ساده‌تر بکنیم؟» به نظر

می‌رسد هر آن دو نوعی که در مدخل استنفورد آمده است (یعنی elegance و parsimony)، در خصوص «ساده کردن نظریه» یا «ساده کردن مدل» می‌باشد؛ اما اتفاقی که برای قطب‌الدین شیرازی و بقیه منجمین آن دوره اسلامی می‌افتد این است که آنها از ساده کردن نظریه گذر می‌کنند و به ساده کردن مفهومی در نظریه می‌رسند. درست است که مفهوم جزء اصلی یا بیانگر اکسپرس کردن آن نظریه می‌باشد، ولی خود آن نظریه نمی‌باشد، و به همین علت است که من تصور می‌کردم (همان‌طور که آقای دکتر شیخ رضایی گفتند). سؤمین مدلی از سادگی هست که سادگی مفهومی است.

در آخر نیز از این مطلب صحبت شد که آگسیوم‌ها کمتر بشوند و یا سادگی دو جهت دارد که به نظر من هنگامی که ما بخواهیم مفهوم را ساده بکنیم، به نوعی هم parsimony و هم elegance را بهتر می‌کنیم. دلیل آن این است که ما هم نظریه را ساده می‌کنیم و هم آن را ساده نمی‌کنیم، اگر بخواهیم صریح‌تر صحبت بکنیم، «ما نظریه را ساده نمی‌کنیم، بلکه مفهوم را ساده می‌کنیم.» که با ساده کردن مفهوم، نظریه‌ی ما نیز ساده‌تر می‌شود. این نکته‌ای بود که می‌خواستم عرض کنم.

دکتر گمینی: در واقع ما هویت را ساده می‌کنیم. اگر بخواهیم نکته‌ای را که دکتر شیخ رضایی گفتند در نظر داشته باشیم، ما در اینجا نمی‌بایست «مفهوم» بگوییم و می‌بایست «هویت» بگوییم.

دکتر صدر فزاتی: به نظر می‌رسد که در اینجا یک حالت «کتگوری میستیک» یا «از کتگوری خارج شدن داریم»، نسبت به آن مقاله‌ای که بارکر در آن مدخل دارد. البته بارکر در حوزه تخصصی خودش این را لحاظ نکرده که به غیر از این دو مورد، می‌شود سادگی در یک کتگوری کاملاً متفاوتی بوده و در آن دو کتگوری نباشد، یعنی ما با ساده کردن مفهوم در وهله‌ی اول نظریه خود را ساده بکنیم. این سادگی مفهومی هم elegance و هم parsimony بوده و از طرفی نه elegance و نه parsimony می‌باشد.





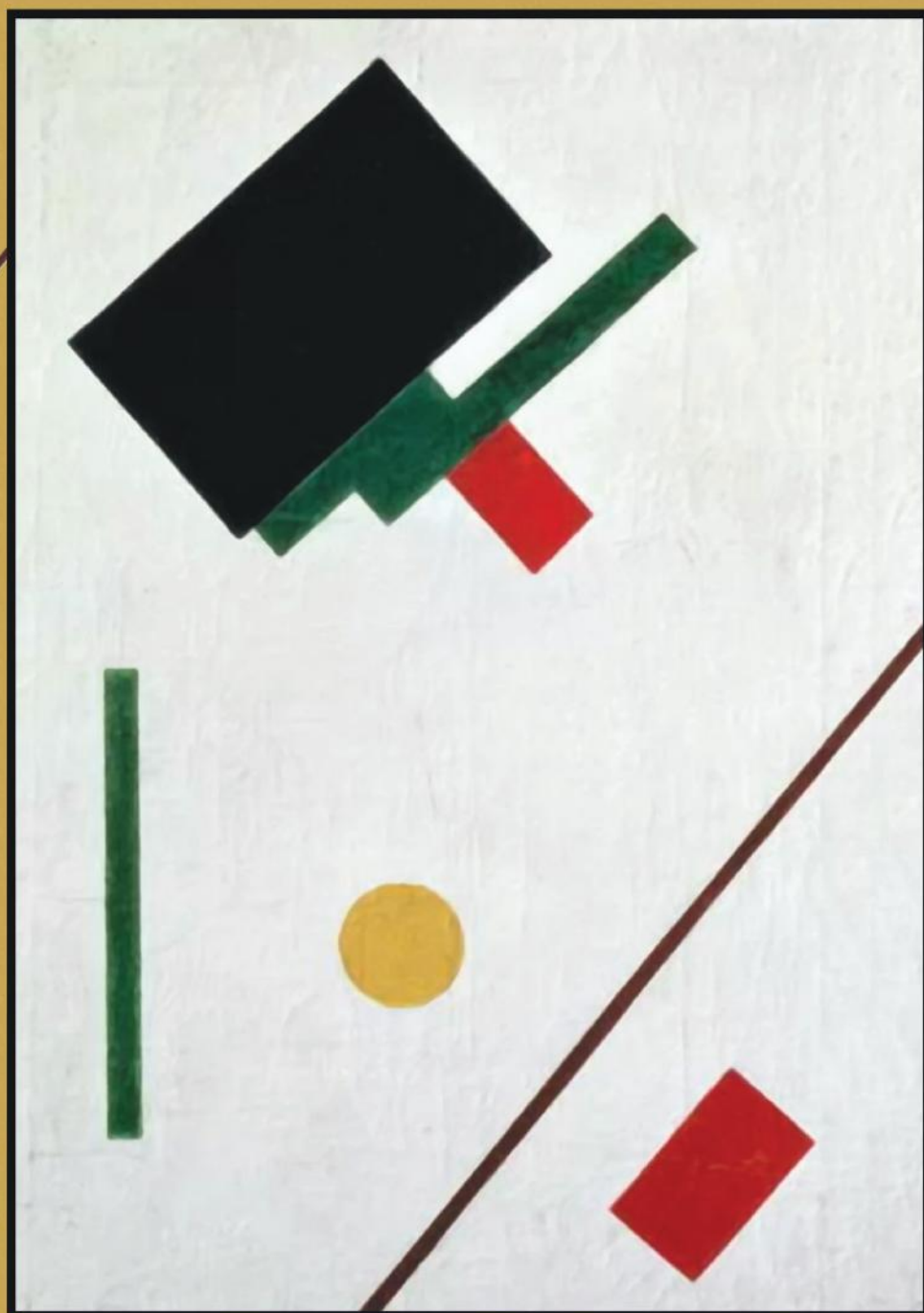
گروه مطالعات علم
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

سومین

مدرسه تابستانی مطالعات علم

فیزیکیسم و منتقدانش

Physicalism and Its Critics



Kazimir Malevich

زمان:

۲۰ تا ۲۲ شهریور

۱۴۰۰

اطلاع از شرایط و نحوه ثبت نام:

www.irip.ac.ir/u/134



سومین مدرسه تابستانی مطالعات علم
گروه مطالعات علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

فیزیکالایسم و منتقدانش

دفترچه چکیده‌ها و منابع سخنرانی‌ها

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

شهریور ۱۴۰۰

برنامه مدرسه تابستانی «فیزیکالیسم و منتقدانش»

روز	ساعت	۸/۳۰ - ۹	۹ - ۱۰/۳۰	۱۰/۳۰ - ۱۱	۱۱ - ۱۲/۳۰	۱۲/۳۰ - ۱۳	۱۳ - ۱۴/۳۰	۱۴ - ۱۶/۳۰	۱۶/۳۰ - ۱۸	۱۸ - ۱۸/۳۰
شنبه ۱۴۰۰/۶/۲۰	افتنانیه	Physicalism: History, Importance, and Definitions Tim Crane	فیزیکالیسم تقلیلی علی حسینیان	-	یکشنبه ۱۴۰۰/۶/۲۱	شنبه ۱۴۰۰/۶/۲۲	فیزیکالیسم، مسأله بنیادی بودن و فیزیک جدید ابو تراب یغمائی	فیزیکالیسم غیر تقلیلی (۳) مهرسن زمانی	استدلال های ضد فیزیکالیسم (۲) مهید داودی نئی	پرسش و پاسخ
یکشنبه ۱۴۰۰/۶/۲۱	-	-	-	فیزیکالیسم و مفاهیم فیزیک نصیر مومنان	فیزیکالیسم غیر تقلیلی (۱) حسین شخرو زمانی	استدلال های ضد فیزیکالیسم (۱) محمود موراوند	فیزیکالیسم غیر تقلیلی (۲) کیوان الستی	فیزیکالیسم غیر تقلیلی (۳) مهرسن زمانی	استدلال های ضد فیزیکالیسم (۲) مهید داودی نئی	پرسش و پاسخ
دوشنبه ۱۴۰۰/۶/۲۲	-	-	-	-	-	-	-	-	-	پرسش و پاسخ

سخنرانان (به ترتیب حروف الفبا)

❖ محسن زمانی پژوهشگر پسادکتری پژوهشکده فلسفه تحلیلی، پژوهشگاه دانش‌های بنیادی	❖ Tim Crane (Keynote Speaker) Central European University
❖ حسین شیخ‌رضایی عضو هیئت علمی گروه مطالعات علم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران	❖ Andrew Melnyk (Keynote Speaker) University of Missouri
❖ مهدی غیاث‌وند عضو هیئت علمی گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی	❖ کیوان الستی عضو هیئت علمی گروه مطالعات نظری علم، فناوری و نوآوری، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور
❖ نصیر موسویان عضو هیئت علمی پژوهشکده فلسفه تحلیلی، پژوهشگاه دانش‌های بنیادی	❖ حامد بیکران‌بهشت عضو هیئت علمی گروه مطالعات نظری علم، فناوری و نوآوری، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور
❖ محمود مروارید عضو هیئت علمی پژوهشکده فلسفه تحلیلی، پژوهشگاه دانش‌های بنیادی	❖ علی حسین‌خانی عضو هیئت علمی گروه مطالعات علم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران پژوهشگر پژوهشکده فلسفه تحلیلی، پژوهشگاه دانش‌های بنیادی
❖ ابوتراب یغمایی عضو هیئت علمی پژوهشکده مطالعات بنیادین علم، دانشگاه شهید بهشتی	❖ مجید داودی بنی Middle East Technical University

گروه مطالعات علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - شهریور ۱۴۰۰

❖ **دبیر علمی:** حسین شیخ‌رضایی، حامد بیکران‌بهشت

❖ **دبیر اجرایی:** حسن امیری‌آرا



Physicalism: History, Importance, and Definitions

To What Question Is Physicalism Supposed To Be An Answer?

Tim Crane
Central European University

Abstract:

The debate about the content and plausibility of physicalism continues in contemporary philosophy, despite the obscurity of the notion of physicalism itself and the difficulty in deciding what would decide the issue. In this talk I focus on a different issue: what question is it that physicalism is trying to answer? It can look as if the traditional debate — dualism versus physicalism — is a choice between ideas that no-one really believes, and ideas that no-one really understands. If the debate is about the category of substance, then it is about an idea no-one really believes; and if it is about the necessary determination by the microphysical, then it is about an idea no-one really understands. By contrast with this tradition, I identify two different sources of the question of physicalism in recent debate: the place of the mind in the world as conceived by physics, and the relationship between mental capacities and the brain. These are very different problems, but both are called the ‘mind-body problem’ today. I argue that the first is based on controversial assumptions, and the second, while important, does not require physicalism as a solution.

Suggested Readings:

David Papineau, ‘The Rise of Physicalism’ on [David Papineau’s website](#)

Barbara Montero, ‘Post-Physicalism’ *Journal of Consciousness Studies* or Montero, B.G. (2013), “Must Physicalism Imply the Supervenience of the Mental on the Physical?” *Journal of Philosophy*: 93-110

Philip Goff, ‘Fundamentality and the Mind-Body Problem’ *Erkenntnis* and http://www.philipgoffphilosophy.com/uploads/1/4/4/4/14443634/fundamentality_and_the_mind-body_problem.pdf



Arguments for Physicalism: Some Evidence for Physicalism about Sensations

Andrew Melnyk
University of Missouri

Abstract:

I will address the hardest case for physicalism: perceptual and bodily sensations with distinctive phenomenal characters that we are aware of through introspection. I will clarify that physicalism about sensations requires that sensations and their properties are one and the same as certain physical or functional state-types. Then I will argue that some evidence for these type-identity claims exists: the fact, discovered from numerous imaging studies, that having a particular kind of sensation with a particular phenomenal character requires—never in fact occurs without—being in a particular brain state. I will specify precisely how this fact supports physicalism over its dualist rivals.

Suggested Readings:

McLaughlin, Brian P. (2010). "Consciousness, Type Physicalism, and Inference To The Best Explanation," *Philosophical Issues*, 20: 266-304.

Melnyk, Andrew (2015). "The Scientific Evidence For Materialism About Pains," In: Steven M. Miller (ed.). *The Constitution of Phenomenal Consciousness: Toward a Science and Theory*. John Benjamins Publishing Co. (310-329).



مسأله امر فیزیکی: چه باشد آنچه خوانندش فیزیکی؟

مهدی غیاثوند

دانشگاه خوارزمی، گروه فلسفه

چکیده:

در یک صورتبندی بسیار کلی، فیزیکالیسم را می‌توان ایده‌ای دانست که بر مبنای آن همه چیزهای موجود در جهان ما فیزیکی هستند و «هیچ چیزی مافوق و علاوه بر امور فیزیکی وجود ندارد». اما چندین پرسش اساسی در مورد همین تعریف ساده و کلی وجود دارد که صورتبندی‌های گوناگون فیزیکالیسم را شکل داده و همچنان هم این ماجرا ادامه دارد. موضوع این جلسه، یکی از همین پرسش‌ها است؛ اینکه، فیزیکی یعنی چه؟ با کمی احتیاط می‌توان گفت پاسخ کلاسیک به این پرسش یک چنین چیزی است: هر چیزی که موضوع علم فیزیک/علوم طبیعی قرار بگیرد و یا سرشت و رفتارش بر اساس مفروضات و اصول و قوانین فیزیک/علوم طبیعی تبیین‌پذیر باشد. مؤلفه‌های اصلی مشکلات این پاسخ کلاسیک را کارل همپل، در برهانی که امروز خودش به کلاسیک‌ها اضافه شده است، موسوم به «برهان دوحدی همپل» (Hempel's Dilemma)، گرد هم آورده و برای نخستین بار به سال ۱۹۶۹ مطرح کرد. در برابر این برهان هم، واکنش‌های بسیاری رخ داده و تلاش‌های بسیاری در راه تعیین معنای تعبیر «فیزیکی» به انجام رسیده است. در این جلسه، بحث را با اشاره‌ای گذرا به تلقی اصطلاحاً نظریه‌بنیاد از امر فیزیکی و برهان همپل آغاز خواهیم کرد. سپس، گزارشی از برخی از مهم‌ترین واکنش‌ها به این برهان بدست خواهیم داد. مهم‌ترین واکنش‌ها را می‌توان اینچنین دسته‌بندی و فهرست کرد:

۱. تکذیب یکی از حدود (شرطی‌های) برهان

۲. رد برهان

۳. پرهیز از رویارویی با برهان با توسل به رهیافتی شیئ-بنیاد یا با در پیش گرفتن رویه‌ای سلبی یا انکار برنهاد بودن فیزیکالیسم

منابع پیشنهادی برای مطالعه:

Stoljar, D. (2021). "Physicalism," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

Dowell, J. L. (2006). "Formulating the Thesis of Physicalism: An Introduction," *Philosophical Studies*, 131: 1-23.

Ney, A. (2008): "Defining Physicalism," *Philosophy Compass*, 3(5): 1033-1048.



فیزیکالیسم، بنیادینگی و فیزیک جدید

ابوتراب یغمایی

دانشگاه شهید بهشتی، پژوهشکده مطالعات بنیادین علم

چکیده:

«بنیادینگی» کمابیش این معنا را می‌دهد که هویتی به لحاظ متافیزیکی بنیادی‌اند که در تعیین ساختار واقعیت نقشی ویژه دارند، به نحوی که هویت غیربنیادی به طریقی به آن‌ها وابسته‌اند. «فیزیکالیسم» نیز به طور کلی به معنای این است که تنها هویت بنیادی جهان هویت فیزیکی هستند. بدین ترتیب، داشتن تعریفی مناسب از فیزیکالیسم مستلزم داشتن تعریفی مناسب از بنیادینگی است. در این جلسه مشخصاً به دو پرسش پرداخته خواهد شد: ۱. آیا در جهانی که فیزیک جدید به تصویر می‌کشد برخی هویت بنیادی‌اند و برخی دیگر خیر، یا این که فیزیک جدید از بنیادینگی برخی هویت حمایت نمی‌کند؟ ۲. با فرض عدم حمایت فیزیک جدید از بنیادینگی، یعنی مثلاً با این فرض که الکترون‌ها از اتم‌ها بنیادی‌تر نیستند، آیا هنوز می‌توان از فیزیکالیسم مبتنی بر بنیادینگی دفاع کرد، یا این که باید تعریفی دیگر از فیزیکالیسم را برگزید؟ پس از بررسی این پرسش‌ها و پاسخ‌های آن‌ها، به تعاریفی از فیزیکالیسم پرداخته می‌شود که بنیادینگی را فرض نمی‌گیرند.

منابع پیشنهادی برای مطالعه:

- Brown, R., & Ladyman, J. (2009). "Physicalism, Supervenience and the Fundamental Level," *The Philosophical Quarterly*, 59(234): 20-38.
- Glick, D., Darby, G., & Marmodoro, A. (eds.). (2020). *The Foundation of Reality: Fundamentality, Space, and Time*. Oxford University Press, USA.
- McKenzie, K. (2014). "Priority and Particle Physics: Ontic Structural Realism as a Fundamentality Thesis," *The British Journal for the Philosophy of Science*, 65(2): 353-380.
- Morganti, M. (2020). "Fundamentality in Metaphysics and the Philosophy of Physics. Part I: Metaphysics," *Philosophy Compass*, 15(7): 1-10.
- Morganti, M. (2020). "Fundamentality in Metaphysics and the Philosophy of Physics. Part II: The Philosophy of Physics," *Philosophy Compass*, 15(10): 1-14.
- Ney, A. (2021). "The Fundamentality of Physics: Completeness or Maximality," *Oxford Studies in Metaphysics*.

فیزیکیالیسم تقلیلی

علی حسینیخانی

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، گروه مطالعات علم
پژوهشگاه دانش‌های بنیادی، پژوهشکده فلسفه تحلیلی



چکیده:

بطور سنتی، بسیاری از فلاسفه مدافع فیزیکیالیسم، این دیدگاه را اساساً دیدگاهی «تقلیلی یا تحویل‌گرایانه» (Reductionist) می‌دانستند، یعنی دیدگاهی که قصد دارد ویژگی‌ها و حالات غیرفیزیکی (همچون امور ذهنی، التفاتی، معنایی، و مشابه آن) را به یکسری ویژگی‌ها، حالات، و مدعیات فیزیکی تقلیل دهد. البته با بروز مشکلات مختلف در باب این دیدگاه و نیز مطرح شدن دیدگاه‌های «غیر-تقلیل‌گرایانه» (Non-Reductionist)، این نگاه تقلیل‌گرایانه مورد چالشی عمیق قرار گرفت. در عصر حاضر، مدافعان فیزیکیالیسم تقلیل‌گرا کاملاً در اقلیت قرار دارند؛ در عوض، دیدگاه‌های معتدل‌تری، همچون کارکردگرایی (Functionalism) و مشابه آن اقبال بیشتری نزد فلاسفه پیدا کرده است. در این جلسه، مروری کلی بر فیزیکیالیسم تقلیل‌گرایانه خواهیم داشت. بروز اصلی این دیدگاه، در فلسفه ذهن بوده است، که بر اساس آن، ویژگی‌ها و حالات ذهنی به ویژگی‌ها و حالات فیزیکی (همچون حالات مشخص مغزی، عصب‌شناختی، یا رفتاری) تقلیل‌پذیرند. پس از مروری بر برخی از مهمترین نظریه‌ها در این باب، همچون دیدگاه رفتارگرایانه قوی، ماده‌گرایی حذف‌گرا (Eliminative Materialism) و نظریه‌های اینهمانی نوع‌نوع (Type Identity)، به مروری بر «تمایل‌گرایی» (Dispositionalism) در فلسفه زبان معاصر می‌پردازیم، و بطور مختصر، در باب مشکلات آن صحبت خواهیم کرد.

منابع پیشنهادی برای مطالعه:

- رفتارگرایی: فصل ۴ از کتاب هیل / نظریه اینهمانی: فصل ۵ از کتاب هیل / ماده‌گرایی حذف‌گرا: فصل ۹ از کتاب هیل
Heil, John (2013). *Philosophy of Mind: A Contemporary Introduction*. NY, US: Routledge. Third Edition.
تمایل‌گرایی: فصل ۲ از کتاب کریپکی و نیز مقاله زیر از بقوسیان
Kripke, Saul A. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
Boghossian, Paul A. (1989). "The Rule-Following Considerations," *Mind*, 98(392): 507-549.

سایر منابع:

- McLaughlin, B. P., & Cohen, J. (2007). *Contemporary Debates in Philosophy of Mind*. MA, US: Blackwell. (Part II: Physicalism)
Kim, Jaegwon. (2011). *Philosophy of Mind*, Third Edition. Colorado, US: Westview Press.
Moser, Paul K., & Trout, J. D. (1995). *Contemporary Materialism: A Reader*. NY, US: Routledge.
Hellman, G. P., & Thompson, F. W. (1975). "Physicalism: Ontology, Determination, and Reduction," *The Journal of Philosophy*, 72(17): 551-564.
Goldfarb, Warren. (1985). "Kripke on Wittgenstein on Rules," *The Journal of Philosophy*, 82(9): 471-488.
Miller, Alex. (1997). "Boghossian on Reductive Dispositionalism: The Case Strengthened," *Mind and Language*, 12(1): 1-10.



فیزیکیالیسم غیرتقلیلی (۱)

کیوان الستی

مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، گروه مطالعات نظری علم، فناوری و نوآوری

چکیده:

کسانی که رویکردشان به مساله ذهن و بدن، فیزیکیالیستی است؛ یعنی کسانی که علوم طبیعی (به طور مشخص فیزیک) را توضیح‌دهنده (یا «مبنای» متافیزیکی) هویت‌های ذهنی می‌دانند، گاهی دیدگاهشان به این معنا قلمداد می‌شود که هویت‌های ذهنی (از جمله درد، باور، خواست، و انواع هیجانات، که به سختی مصداق قوانین فیزیک قرار می‌گیرند) در واقع چیزی نیستند به جز هویت‌هایی زیست‌شناختی و عصب‌شناختی و رفتاری (همانند شبکه‌ای از سلول‌های عصبی و اتصالات سیناپسی) که رفتارشان با قوانین فیزیک «همخوان‌تر» به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر بسیاری از فیزیکیالیست‌ها هویت‌های ذهنی را با هویت‌های فیزیکی یکسان (یا قابل تقلیل به آن) تصور می‌کنند.

با این حال تقلیل‌گرایی تنها مسیر ممکن برای مدافعان فیزیکیالیسم نیست. کسی می‌تواند فیزیکیالیست باشد و در همان حال (نه مدعی وجود رابطه اینهمانی یا تقلیل، میان ذهن و بدن بلکه) از ادعای ضعیف‌تری دفاع کند. رویکردهای ضعیف‌تر به فیزیکیالیسم رابطه ذهن و بدن را در قالب مفاهیم دیگری تعریف می‌کنند که شناخته‌شده‌ترین آنها رابطه ابتنا (Supervenience) است. در ساده‌ترین شکل، تعاریفی که از این رابطه ارائه شده، با چنین حکمی شبیه هستند که اگر رابطه ابتنا میان خصلت‌های مرتبه بالا (بگوئید خصلت‌های ذهنی)، و خصلت‌های مرتبه پایین (بگوئید خصلت‌های فیزیکی) برقرار باشد آنگاه در خصلت‌های مرتبه بالا تغییری رخ نخواهد داد مگر اینکه تغییری در خصلت‌های مرتبه پایین رخ داده باشد. به عنوان مثال شما به این باور جدید که هوا آفتابی است نخواهید رسید مگر آنکه تغییری مطابق با قوانین فیزیک در بدن شما (و به احتمال در سلول‌های عصبی شما) رخ داده باشد.

گاهی وجود این رابطه را شرطی حداقلی برای پذیرش فیزیکیالیسم دانسته‌اند به نحوی که هرچند پذیرش رابطه ابتنا میان ذهن و بدن، به معنای پذیرش قرائت‌های قوی‌تر فیزیکیالیسم نیست اما هر فیزیکیالیستی (چه مدافع قرائت قوی باشد چه ضعیف) «ناچار» به پذیرش وجود این رابطه خواهد بود. دقت بیشتر در مفهوم ابتنا، (در جزئیات و قرائت‌های متفاوت آن) مسائل فلسفی متفاوتی را به همراه دارد که موضوع این ارائه خواهد بود.

منابع پیشنهادی برای مطالعه:

- Francescotti, Robert. "Supervenience and Mind," *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
<https://iep.utm.edu/supermin/>
- Kim, J. (1984). "Concepts of Supervenience," *Philosophy and Phenomenological Research*, 45(2): 153-176.
- McLaughlin, B. P., & Bennett, K. (2021). "Supervenience," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

فیزیکالیسم غیرتقلیلی (۲): فیزیکالیسم و رابطه تحقق

حسین شیخ‌رضایی

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، گروه مطالعات علم



چکیده:

از رابطه تحقق (realization) در بسیاری از حوزه‌های متافیزیک و فلسفه سخن به میان آمده است. برای نمونه، ادعا شده است که ویژگی‌های ذهنی توسط ویژگی‌های فیزیکی متحقق می‌شوند، ویژگی‌هایی که در علومی مانند روان‌شناسی به کار می‌روند توسط ویژگی‌هایی که در علم فیزیک به کار می‌روند محقق می‌شوند، ویژگی‌های کارکردی و محاسباتی توسط ویژگی‌های مرتبه اول متحقق می‌شوند، ویژگی‌های گرایشی توسط ویژگی‌های مقوله‌ای متحقق می‌شوند و ... ابتدا لازم است ماهیت رابطه تحقق را به عنوان نوعی رابطه وابستگی میان ویژگی‌ها بیشتر تحلیل و آن را دقیق‌تر صورت‌بندی کنیم تا دریابیم آیا واقعاً با رابطه‌ای همگون و یکسان ذیل این اصطلاح روبه‌رو هستیم، یا با تنوع و گستره‌ای از رابطه‌ها. پس از این، به بررسی تلاش‌هایی خواهیم پرداخت که برای تعریف فیزیکالیسم بر اساس رابطه تحقق صورت گرفته است. در اینجا، به‌ویژه با دو نوع تعریف فیزیکالیسم مواجه‌ایم: فیزیکالیسم مرتبه دوم و فیزیکالیسم مبتنی بر رابطه زیرمجموعه بودن. بررسی نقاط قوت و ضعف این دو نوع فیزیکالیسم گام بعدی ما خواهد بود. در پایان، به مقایسه مزایا و معایب نسبی تعریف فیزیکالیسم بر اساس رابطه تحقق و رقباي آن مانند تعریف فیزیکالیسم بر اساس رابطه ابتناء و تعریف فیزیکالیسم بر اساس رابطه گروندینگ اشاره خواهیم کرد.

منابع پیشنهادی برای مطالعه:

- Melnyk A. (2003). *A Physicalist Manifesto: Thoroughly Modern Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, J. (2011). "Non-Reductive Realization and the Powers-Based Sub-Set Strategy," *The Monist*, 94: 121–154.
- Shoemaker, S. (2007). *Physical Realization*. Oxford: Oxford University Press.
- Baysan, Umut (2015). "Realization Relations in Metaphysics," *Minds and Machines*, 25(3): 247-260.



فیزیکالیسم غیر تقلیلی (۳): فیزیکالیسم بر حسبِ ابتدائی متافیزیکی (گراندینگ)

محسن زمانی

پژوهشگاه دانش‌های بنیادی، پژوهشکده فلسفه تحلیلی

چکیده:

فیزیکالیسم را معمولاً چنین صورت‌بندی می‌کنند: هر چه هست فیزیکی است. شاید در نگاه نخست به نظر برسد که اگر فیزیکالیست باشیم باید وجود چیزهایی را که معمولاً حالت‌های ذهنی خوانده می‌شوند نفی کنیم. اما وقتی به مدعای فیزیکالیست‌ها می‌نگریم درمی‌یابیم که آن‌ها، احتمالاً به جز حذف‌گرایان، وجود حالت‌های ذهنی را می‌پذیرند. نشان به آن نشان که اغلب فیزیکالیست‌ها بسیاری از گزاره‌هایی را که حاکی از حالت‌های ذهنی اند صادق می‌شمارند: حامد درد دارد، سحر احساس گرما می‌کند، محسن باور دارد که امروز برق خواهد سرفت. البته فیزیکالیست‌ها اغلب می‌افزایند که حالت‌های ذهنی چیزی فرا و ویرای (over and above) حالت‌های فیزیکی نیستند. بسته به این که کدام نظریه‌ی فیزیکالیستی را بپذیرند، فیزیکالیست‌ها این ایده را به چنین نحوه‌هایی بیان می‌کنند: حالت‌های ذهنی با حالت‌های فیزیکی این‌همان اند، حالت‌های ذهنی به حالت‌های فیزیکی قابل تقلیل اند، حالت‌های ذهنی را حالت‌های فیزیکی محقق می‌کنند، حالت‌های ذهنی بر حالت‌های فیزیکی سوپروین می‌شوند. پس مدعای اصلی فیزیکالیسم اغلب راجع به وجود یا عدم حالت‌های ذهنی نیست، بلکه راجع به نحوه‌ی وجود آن‌ها است: حالت‌های ذهنی از نظر وجودی به حالت‌های فیزیکی وابسته اند، حالت‌های فیزیکی از نظر متافیزیکی بر حالت‌های ذهنی اولویت دارند.

اما این ایده‌ها را چگونه باید فهمید: الف از نظر متافیزیکی بر ب اولویت دارد، ب وجودی فرا و ویرای الف ندارد. چه رابطه‌ای میان الف و ب باشد که چنان وابستگی وجودی‌ای در کار باشد؟ اخیراً برخی از فیلسوفان مدعی شده اند که پاسخ‌هایی که معمولاً به این پرسش داده اند، خرسندکننده نیستند. چنان‌که بالاتر هم گفتم، برخی رابطه‌ی مورد نظر را سوپرویننس دانسته اند: ب وجودی فرا و ویرای الف ندارد یعنی بر ب الف سوپروین می‌شود. اما می‌توان نشان داد که سوپرویننس اولویت وجودی مورد نظر را تأمین نمی‌کند. از جمله چون ممکن است دو چیز بر هم سوپروین شوند. برای همین پیش‌نهاد شده است که ایده‌های مورد نظر را بر حسبِ ابتدائی متافیزیکی (metaphysical grounding) بفهمیم: ب وجودی فرا و ویرای الف ندارد یعنی ب بر الف مبتنی است. ابتدائی متافیزیکی را معمولاً رابطه‌ای غیرقابل تحلیل می‌دانند که خبر از تبیینی غیرعلی می‌دهد. اگر چیزی مبتنی بر چیزی دیگر باشد، دومی اساسی‌تر (more fundamental) از اولی است و سلسله‌مراتبِ ابتدا به چیزهایی ختم می‌شود که بر چیزی مبتنی نیستند. این‌ها موجوداتِ اساسی (fundamentals) عالم اند. ادعا شده است که در بسیاری از مناقشه‌های متافیزیکی در اصل پرسش از این است که چه چیزهایی اساسی اند. مدعای فیزیکالیسم را نیز چنین باید فهمید: هر چه اساسی است فیزیکی است. فیزیکالیسم در فلسفه‌ی ذهن را هم باید چنین فهمید: حالت‌های ذهنی بر حالت‌های فیزیکی مبتنی اند، حالت‌های ذهنی از حالت‌های اساسی عالم نیستند. (به طور کلی، به نظر بسیاری، رابطه‌هایی که صرفاً با مفاهیم موجه بیان می‌شوند، مانند سوپرویننس، به کار پاسخ به بسیاری از پرسش‌های قدیمی فلسفه نمی‌آیند. به رابطه‌هایی نیاز داریم که تفکیک‌هایی دقیق‌تر به دست دهند؛ اصطلاحاً به مفاهیم ابرمفهومی (hyperintensional) نیاز داریم. توجه به مفاهیمی از این دست، از جمله ابتدائی متافیزیکی، منجر به چیزی شده است که انقلابِ ابرمفهومی در فلسفه خوانده می‌شود.)

در این جلسه سعی می‌کنم به بخشی از دلایل و انگیزه‌هایی بپردازم که برای بازنه‌تعریف مدعای فیزیکالیسم بر حسبِ ابتدائی متافیزیکی مطرح شده اند. همچنین به برخی از نقدهایی اشاره خواهم کرد که به لزوم، مفید بودن، یا امکان چنین بازتعریفی وارد شده اند. از جمله این نقد: در بازتعریف مورد نظر ظاهراً باید به چنین واقعیتی قائل باشیم: حالتِ ذهنی فلان بر حالتِ فیزیکی بهمان مبتنی است. خودِ این واقعیت بر چه چیزی مبتنی است؟ اگر این واقعیت بر حالتی غیرفیزیکی مبتنی باشد مدعای فیزیکالیسم با خطر مواجه می‌شود، اگر این واقعیت بر حالتی فیزیکی مبتنی باشد، تسلسلی نامطلوب رخ می‌دهد.

منابع پیشنهادی برای مطالعه:

- Schaffer, Jonathan (2009). "On What Grounds What," In: D. Chalmers, D. Manley, & R. Wasserman (eds.). *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press (347–383).
- Ney, Alyssa (2016). "Grounding in the Philosophy of Mind: A Defense," In: Ken Aizawa, & Carl Gillett (eds.). *Scientific Composition and Metaphysical Ground*. London: Palgrave Macmillan.
- Dasgupta, Shamik (2014). "The Possibility of Physicalism," *The Journal of Philosophy*, 111(9–10): 557–592.



فیزیکیالیسم و مفاهیم فیزیکی

نصیر موسویان

پژوهشگاه دانش‌های بنیادی، پژوهشکده فلسفه تحلیلی

چکیده:

یک بیان از فیزیکیالیسم این است که «هر آنچه که هست فیزیکی است». یک صورتبندی از این بیان این است که شرطی مادیتی که مقدم آن عطف تمام صدق‌های فیزیکی و تالی آن تمام صدق‌ها است، به ضرورت متافیزیکی صادق است. دیوید چارلمرز استدلالی علیه این بیان از فیزیکیالیسم مطرح کرده است که به استدلال «تصور پذیری» مشهور است. استدلال تصور پذیری دو مقدمه دارد. مقدمه اول: تصورپذیر است که همه صدق‌های فیزیکی برقرار باشند و صدق پدیداری برقرار نباشد. مقدمه دوم: اگر چنین چیزی تصورپذیر باشد، آنگاه به لحاظ متافیزیکی ممکن است. بر اساس دیدگاه چالمرز، پذیرش استدلال تصورپذیری علیه فیزیکیالیسم به نوعی دوگانه‌انگاری می‌انجامد. صدق‌های فیزیکی دربردارنده مفاهیم فیزیکی هستند. چالمرز اثر نوعی «ساختارگرایی درباره مفاهیم فیزیکی» نیز دفاع کرده است. بر اساس این نوع ساختارگرایی، مفاهیم فیزیکی به نحو ساختاری قابل صورت‌بندی هستند. این، به اختصار، به این معناست که مفاهیم فیزیکی به وسیله مفاهیم منطقی، ریاضی، قانونی، و علی صورت‌بندی می‌شوند. در دهه اخیر، استدلال‌هایی مطرح شده است که این دو، یعنی دوگانه‌انگاری حاصل از استدلال تصورپذیری و ساختارگرایی درباره مفاهیم فیزیکی، ناسازگارند، مثلاً، دنیل استالجر (۲۰۱۵؛ ۲۰۲۰). در مقابل، استدلال‌های دیگری مطرح شده است که این دو سازگارند، مثلاً چالمرز (۲۰۲۰) و روالوفس (۲۰۱۷). در این سخنرانی، هدف اصلی من معرفی نسبتاً روشن این مناقشه است.

منابع پیشنهادی برای مطالعه:

- Chalmers, D. J. (2012). *Constructing the World*. Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2020). "Spatiotemporal Functionalism v. The Conceivability of Zombies," *Noûs*, 54(2): 488-497.
- Roelofs, L. (2018). "The Compatibility of the Structure and Dynamics Argument and Phenomenal Functionalism about Space," *Pacific Philosophical Quarterly*, 99(1): 44-52.
- Stoljar, D. (2015). "Russellian Monism or Nagelian Monism?" In: T. Alter, & Y. Nagasawa (eds.). *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*. New York: Oxford University Press (324-345).
- Stoljar, D. (2020). "Chalmers v. Chalmers," *Noûs*, 54(2): 469-487.



فیزیکالیسم و طبیعت‌گرایی

حامد بیکران‌بهشت

مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، گروه مطالعات نظری علم، فناوری و نوآوری

چکیده:

هرچند صورت‌بندی‌های مختلفی برای آن وجود دارد، فیزیکالیسم به طور کلی این دیدگاه است که هر چیزی در جهان به معنایی عام فیزیکی است؛ به عبارت دیگر، هر چیزی یا به معنای خاص فیزیکی است یا به هر حال ویرای امر فیزیکی نیست. نزدیک‌ترین دیدگاه به فیزیکالیسم را می‌توان به‌دسترسی طبیعت‌گرایی دانست. با این وجود، رابطه‌ی این دو دیدگاه پیچیده‌تر از آن است. طبیعت‌گرایی که درست مانند فیزیکالیسم دچار مشکلاتی در صورت‌بندی خود است، با دو آموزه معرفی می‌شود: طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی که طبق آن، هر چیزی در جهان طبیعی است؛ و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی که طبق آن، روش علمی تنها راه ممکن برای رسیدن به معرفت درباره‌ی جهان است. ظاهراً رابطه‌ی فیزیکالیسم و طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی همان‌قدر به هم نزدیک است که مفاهیم «فیزیکی» و «طبیعی» به هم نزدیک هستند. اما دلایلی هم هست که بر اساس آن می‌توان فیزیکالیسم را به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی نزدیک‌تر دانست. مثلاً برخی از فیلسوفان، فیزیکالیسم را اساساً به مثابه دیدگاهی روش‌شناختی می‌فهمند. یا این که یکی از استدلال‌های مدافع فیزیکالیسم، استدلالی مبتنی بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است. اما در مقابل، استدلال مهمی نیز توسط چامسکی از ناحیه‌ی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در رد فیزیکالیسم ارائه شده است! در این جلسه، انواع مختلف رابطه‌ی فیزیکالیسم با طبیعت‌گرایی، سابقه‌ی تاریخی این بحث، و تبعات آن مورد بحث قرار خواهند گرفت.

منابع پیشنهادی برای مطالعه:

- Dewey, J. et al. (1945). "Are Naturalists Materialists?" *The Journal of Philosophy*, 42(19): 515-530.
- Chomsky, N. (1994). "Naturalism and Dualism in the Study of Language and Mind," *International Journal of Philosophical Studies*, 2(2): 181-209.
- Field, H. (1992). "Physicalism," In: J. Earman (ed.). *Inference, Explanation and Other Frustrations*. Berkeley: University of California Press (271-292).



استدلال‌های ضد فیزیکیالیسم (۱)

محمود مروارید

پژوهشگاه دانش‌های بنیادی، پژوهشکده فلسفه تحلیلی

چکیده:

از جمله مهم‌ترین استدلال‌هایی که علیه فیزیکیالیسم درباره حالات ذهنی مطرح شده است، استدلال تصویرپذیری است. این استدلال که به لحاظ تاریخی ریشه در اندیشه‌های دکارت دارد، در دوران معاصر از سوی فیلسوفانی چون سول کریپکی (۱۹۸۰) و دیوید چالمرز (۱۹۹۶ و ۲۰۱۰) در خصوص حالات پدیداری (phenomenal states) بازسازی شده، و بحث‌های بسیاری را در فلسفه ذهن برانگیخته است. استدلال کریپکی در ساده‌ترین شکل آن از این قرار است: می‌توان تصور کرد موجودی دارای درد باشد و در عین حالت فاقد ویژگی فیزیکی C باشد، و یا برعکس، تصورپذیر است موجودی ویژگی فیزیکی C را داشته باشد ولی دردی احساس نکند (C یک ویژگی فیزیکی دلخواه است). اما از آنجا که تصویرپذیری مستلزم امکان است، این نتیجه به دست می‌آید که ممکن است شیئی ویژگی درد را داشته باشد اما فاقد ویژگی C باشد، و یا برعکس ممکن است موجودی دارای ویژگی C باشد، ولی در درد احساس نکند. در مرحله بعد، کریپکی از این آموزه بهره می‌گیرد که اینهمانی و ناینهمانی ضروری هستند. نتیجه این خواهد بود که ویژگی درد با ویژگی C (و هیچ ویژگی دیگری) اینهمان نیست. چالمرز اما در استدلال خود از چارچوب معناشناسی دوبعدی (two-dimensional semantics) بهره می‌گیرد. استدلال او با این مقدمه آغاز می‌شود که جهان زامبی (وضعیتی که به لحاظ فیزیکی مانند جهان بالفعل است، ولی هیچ شیئی دارای ویژگی‌های پدیداری نیست) تصورپذیر اولیه (primary conceivable) است. از سویی، هر آنچه تصورپذیر اولیه باشد امکان اولیه (primary possibility) دارد، و بنابراین جهان زامبی ممکن اولیه است. چالمرز در نهایت از امکان اولیه زامبی این نتیجه را اخذ می‌کند که یا فیزیکیالیسم نادرست، و یا یگانه‌انگاری راسلی (Russellian monism) درست است.

منابع پیشنهادی برای مطالعه:

- Chalmers, D. J. (2010). *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press. (Chapter 6)
- Kripke, S. A. (2002). "Naming and Necessity (Excerpt)," In: D. J. Chalmers (ed.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press (329-334).

استدلال‌های ضد فیزیکیالیسم (۲)

مجید داودی بنی

Middle East Technical University



چکیده:

در این سخنرانی با این پیش فرض آغاز می‌کنیم که فیزیکیالیسم یا به شکل بدیهی غلط است یا به شکل پیش پا افتاده خالی. سپس با تمرکز روی راه دوم یعنی با فرض این که فیزیکیالیسم بی‌محتوا است به بررسی یک استدلال و یک استراتژی برای دفاع از نافیکیالیسم می‌پردازیم. استدلال مورد نظر استدلال دانش فرانک جکسون و استراژی مورد نظر فیزیکیالیسم واقعی گیلن استراسون است. سوال این است که آیا می‌توان با فرض بی‌محتوا بودن فیزیکیالیسم درستی نافیکیالیسم را اثبات کرد؟

منابع پیشنهادی برای مطالعه:

- Crane, T., & Mellor, D. H. (1990). "There is No Question of Physicalism," *Mind*, XCIX(394): 185-206.
- Hempel, C. G. (1980). "Comments on Goodman's Ways of Worldmaking," *Synthese*, 45(2): 193-199.
- Jackson, F. (1986). "What Mary Didn't Know," *The Journal of Philosophy*, 83(5): 291-295.
- Strawson, G. (2006). "Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism," *Journal of Consciousness Studies*, 13(10-11): 3-31.



گروه کلام

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدرسه زمستانی

میان
معرفت و شناخت
روشنی و تاریکی
مکتب تفکیک

زمان:

دوشنبه ۲۷ و
سه شنبه ۲۸ دی ماه ۱۴۰۰

لینک ثبت نام:

<https://www.irip.ac.ir/u/13s>



مدرسه زمستانی گروه کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با عنوان

«مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مکتب تفکیک»

در روزهای دوشنبه و سه‌شنبه ۲۷ و ۲۸ دی ۱۴۰۰

با مشارکت شعبه قم مؤسسه به صورت مجازی برگزار شد.

روز/ساعت	۱۰-۱۲	۱۴-۱۶	۲۰-۱۸:۱۵
دوشنبه ۱۴۰۰/۱۰/۲۷	ماهیت عقل، چیستی و قلمرو محمد بیابانی مدرس حوزه	فطرت؛ اعتبار و نسبت آن با عقل رضا برنجکار عضو هیئت علمی گروه الهیات، پرویس فارابی، دانشگاه تهران	روش تعامل عقل و وحی حسن طارمی‌راد عضو هیئت علمی بنیاد دائرة المعارف اسلامی
	محمد مهدی گرجیان عضو هیئت علمی گروه فلسفه، دانشگاه باقرالعلوم	احمد ابوترابی عضو هیئت علمی گروه فلسفه، مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره)	علی امینی‌نژاد مدرس حوزه
	۸-۱۰	۱۰-۱۲	-----
سه‌شنبه ۱۴۰۰/۱۰/۲۸	چگونگی عملکرد و اعتبار برهان عقلی سید محمد بنی‌هاشمی عضو هیئت علمی گروه ادیان، دانشگاه آزاد اسلامی	روش خلوص فهم در متون دینی علی افضلی عضو هیئت علمی بازنشته گروه کلام، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران عبدالله محمدی عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران سیداحمد غفاری قره‌باغ عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران	

مدرسه زمستانی

«مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مکتب تفکیک»

ماهیت عقل، چستی و قلمرو

محمد بیابانی
محمد مهدی گرجیان

قیام یوم الدین.

من هم ابتدا تشکر می‌کنم از تمام عزیزانی که در برگزاری چنین جلساتی زحمت کشیدند و واقعاً تلاش‌شان را ارج می‌نهم و نیز از جناب آقای دکتر گرجیان کمال تشکر را دارم که قابل دانستند و به نکاتی که ما در ارتباط با قلمرو عقل، چستی و ارتباط عقل و علم مطالبی عرض می‌کنیم توجه می‌کنند و در حقیقت مورد نظر قرار می‌دهند و نیز از تمام عزیزانی که با حضور خودشان این جلسه را مورد حرمت قرار دادند و ارزش برای آن قائل شده‌اند از آنها هم قدردانی می‌کنم.

من مستقیماً وارد بحث می‌شوم و مطالبی که در این وقت محدود باید ارائه کنم را عرض می‌کنم. در ارتباط با مکتب تفکیک نکته‌ای را باید اول عرض کنم که منظور ما از مکتب تفکیک یک معرفت و دیدگاه خاصی است که از ناحیه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در حوزه علمیه مشهد شکل گرفته است و دامنه آن توسط شاگردان‌شان در حوزه مشهد و حوزه‌های دیگر و نیز در دانشگاه‌ها تداوم یافته است و امروزه به گونه‌ای شده است که اقبالی از سوی اندیشه‌ورزان و متفکران به سوی آن صورت گرفته است، من جمله آن‌هایی که برای این اندیشه احترام قائل بودند و خواستند آن را تقویت کنند.

آنچه در ابتدا با نگاه در آثار مرحوم اصفهانی بنده استفاده کردم، در یک جنبه، جهت وجودشناختی عقل است و از جهت دیگر، جهت معرفت شناختی عقل و ارتباطی که با حقیقت علم دارد.

آنچه من از آثار میرزا فهمیده‌ام ایشان به صراحت در عالم خلق به دو مخلوق قائل است و نسبت به آن‌ها دو ذتعبیر دارد که آنها را عرض می‌کنم. ایشان قائل است که مخلوقاتی که به مشیت الهی و عالم تکون و حقیقت و واقعیت موجودند یا حقایق ظلمانی‌اند یا نوری‌اند و مراد ایشان از

دکتر عبدالله محمدی: الحمدلله رب العالمین و الصلاه و السلام علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین و لعن الله اعدائهم اجمعین رب اشرح صدري و یسر لی امری و احلل عقده من لسانی یفقهوا قولی.

عرض سلام و ادب و احترام دارم خدمت تمام حضار، سروران، دانشجویان، طلاب و فرهیختگان عزیز. افتخار داریم که مدرسه زمستانه بررسی مبانی معرفت‌شناختی و روش شناختی مکتب تفکیک را با حضور اساتید آغاز کنیم. می‌دانیم که مکتب تفکیک یکی از نحله‌های مؤثر فکری در دهه‌های اخیر است که تلاش می‌کند روشی را برای خالص‌سازی فهم معارف دینی ارائه کند و احیاناً نقاط انتقادی هم نسبت به مسیر فکری فلسفه و عرفان تعقیب کرده است و جلسات مختلف و متعددی درباره محتوای معرفتی بحث‌های نفس و معاد احیاناً گفتگو شده است و یکی از بحث‌هایی که درباره آن جلسات مستقلی برگزار شده بحث بررسی مبانی معرفت‌شناختی و روش شناختی مکتب تفکیک است که با آن، این مدرسه را ترتیب دادند و ما هم تشکر می‌کنیم از اساتیدی که قبول زحمت کردند.

ما ابتدا می‌توانستیم از اساتید متعددی دعوت کنیم که چون دیدگاه‌های مکتب تفکیک در آثار منعکس شده است آنها را توضیح بدهند و گفتگو انتقادی باشد، اما ترجیح دادیم از خود شخصیت‌هایی که در مکتب تفکیک صاحب‌نظر هستند دعوت شده و در حضور خودشان مباحث و گفت‌وگو مطرح شود و احیاناً اگر سؤال یا انتقادی هست، پاسخ داده شود. به همین منظور این پنل‌های متعدد شکل گرفته است که پنل اول در مورد ماهیت عقل، نسبت عقل و علم، حقیقت عقل از منظر مکتب تفکیک است. در محضر جناب استاد بیابانی هستیم و ناقد محترم هم جناب آقای گرجیان هستند.

استاد محمد بیابانی: الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی محمد طیبینا طاهیرین و لعنه علی اعدائهم اجمعین من الان الی

مدرسه زمستانی

«مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مکتب تفکیک»

یک حقیقت بیشتر نیست؛ یعنی همان‌طور که عقل، نوری است که به انسان داده می‌شود، علم هم نوری است که انسان به اعطای الهی دارا می‌شود و این نور از جهت ذات با همدیگر تفاوتی ندارد.



اینکه می‌گوییم در باب معرفت شناسی تفاوتی ندارد، باید این را بررسی کنیم که چگونه می‌توانیم تفاوت نداشتن اینها را با یکدیگر توضیح بدهیم. اما آنچه موجب امتیاز این دو نور برای ما می‌شود، این است که ما به واسطه علم و نور کشف از واقعیات و حقایق می‌کنیم و مراتب وجودی و کونی آنها را داریم و به واسطه نور عقل، خوبی‌ها و بدی‌ها و زشتی‌ها و زیبایی‌ها، صدق و کذب‌ها و در حقیقت می‌شود گفت حق و باطل را به آن تشخیص می‌دهیم.

اگر بخواهیم از این اختلاف تعبیر کنیم حالا می‌شود گفت در لسان اصطلاحی فلاسفه ما عقل نظری و عقل عملی است و خیلی از بزرگان ما این را تعبیر کرده‌اند، اما اغلب در عقل عملی مباحثی وجود دارد که از آن جهات هم ممکن است بگوییم که این عقل از آنجا در حقیقت خارج می‌شود. یک جهت دیگری هم که با این بیان به نظر می‌رسد روشن شود، رتبه وجودی عقل در ارتباط با تمام کائناتی است که در عالم ما آنها را به عنوان اشیاء و کائنات می‌شناسیم، به این معنا نیست که آن مقام تجردی عقل از نظر وجودی، تمام کائنات را در دل خودش به نحوی از انحاء موجود داشته باشد، یعنی در این عقل اینجور نیست که این کائنات به حدی و به رتبه‌ای از وجود در دل خود این عقل جمع شده‌اند و آنجا به ثبوت عقلی و به وجود عقلی موجودند. بنابراین از این جهت هم عقل جدا می‌شود.

از نگاه‌های دیگری که در مراتب وجودی عقل به آن قائلند، در ارتباط با رابطه بین معلومات و معقولات است، بین عقل با خود ذات عقل هم همین معنا جریان دارد، یعنی آنچه در باب معرفت‌شناسی مقوله بین عقل می‌شود، از نظر وجودی خود عقل

حقایق ظلمانی تمام موجودات و کائنات عالم ماده دارای ابعاد ثلاثه است و می‌شود گفت مراد ایشان از حقایق نوری که باز آنها را مخلوق به مشیت می‌داند، کمالاتی است که برای این جسم از ناحیه خدای تعالی قرار داده شده است، اعم از علم و عقل و فهم و شعور و تا به حیات که این جانور در ارتباط با رابطه دو مخلوق می‌یابد.

ایشان قائل است که تکوین الهی به مشیت‌اش قائم شده است، یعنی اینجور نیست که هیچ ربطی از جهت وجودی با پروردگار نداشته باشد، به معنایی که رشحی از خود ذات باشد، نه علم، نه قدرت، نه حیات، به طور کلی کمالات و نه کمالات موجودات و کائنات مادی که تعبیر به مظلم می‌کنند. در ارتباط با حقیقت انسان هم چنین نظری دارند و معتقدند که حقیقت انسان اعم از روح و بدن، موجود قائم مظلمی است که کمالات نوری را از ناحیه پروردگار متعال دارا می‌شود. از میان این کمالات

نوری ما فعلاً آنچه که در این جلسه باید به آن پردازیم کمال عقل به مناسبتی است که از نظر ارتباطی هم از جهت وجودی و هم از جهت معرفت‌شناسی نزدیک به حقیقت عقل است باید مورد توجه قرار داده شود. البته یک نکته دیگری وجود دارد و آن را باید در مباحث بعدی به آن پردازیم، بحث فطرت است که فکر می‌کنم در مجموعه بحث‌هایی که در این مدرسه قرار است برگزار شود، به آن هم پرداخته خواهد شد.

اما از نگاه مرحوم میرزای اصفهانی، حقیقت عقل از جهت وجودشناختی، مجرد است. منظور از مجرد هم در اینجا نه مجرد به اصطلاح فلسفی است که از نظر زمانی قدیم است و در حقیقت می‌شود گفت که هیچ زمان و مکانی برای او و در حقیقت عامل خاصی نیاز نداشته باشد؛ بلکه عقل نوری است که اصلاً مخلوق به کن الهی و خلقت‌اش هم همین است. به انسان نگاه می‌کنیم انسان موجودی مثل بقیه کائنات است، از نظر اینکه دارای ماده جسمانیه دارای ابعاد اعم از روح و بدن است که اگر به همین انسان علم داده شود، او آگاهی پیدا می‌کند و اگر علم هم از او ستانده شود، دیگر او آگاهی نخواهد داشت. این نگاه مرحوم میرزا به رابطه انسان با حقیقت علم و حقیقت عقل است. پس از نظر ایشان عقل از نظر وجودی موجودی مجرد است. یعنی ابعاد و ماده به معنایی که ما در جسم داریم ندارد، اما این عقل و این نور به ماده داده می‌شود و آن ماده دارای چنین نوری می‌شود و به واسطه این نور آن ماده درک و فهم پیدا می‌کند و خیلی چیزهایی که حالا بحث خواهیم کرد در جهت وجودشناختی می‌فهمد رابطه علم و عقل از دیدگاه مرحوم میرزا از جهت وجودشناختی،

نیست، یعنی مقوله و عقل عقل نیست؛ بلکه امری خارج ذات عقل و به کشف عقلی برای عاقل روشن است و معقول می شود. پس در آنجا تعبیر معقول ما، یک موجودی که سنخ وجودش وجود خود عقل باشد نیست. پس این هم نکته ای است که در آنجا گفته می شود و با بیانی که عرض کردیم این معنا درست می شود. یک رابطه دیگری بین علم و عقل از این جهت برای ما از نظر وجودی که مطرح کردیم، در باب معرفت شناسی هست که آن را باز در جهت بحث معرفت شناسی عرض می کنم؛ اما در مورد اینکه نگاه معرفت شناسانه عقل در نظام معرفت ما جایگاهش چه هست و در کجا قرار گرفته است و چه چیزهایی را برای ما روشن و کشف می کند؟ نکته مهمی که در ارتباط با معرفت عقلی نسبت به معقولات داریم مرحوم میرزای اصفهانی و شاگردان ایشان که ما محضرشان را درک کرده ایم معتقدند که مدرک به عقل امر کلی به معنای کلی مصطلح نیست، بلکه همین اموری که در زندگی انسان جریان دارد و خوبی ها و بدی ها، صدق و کذب هایی که ما در زندگی متعارف خودمان درگیر هستیم عقل نسبت به ما در اینجا کاشفیت دارد و به ما روشنگری دارد، نه اینکه فقط عقل در حوزه ای که در ارتباط با زندگی فردی یا اجتماعی ما و ارتباط ما با اشیای دیگر و موجودات دیگر گرفته است، آنجا هیچ درکی و یا هیچ نحو روشنگری به ما نداشته باشد و خارج از یک حوزه کلی که آن در ارتباط با حقایق برای ما چگونه ایجاد معرفت و نحوه شناخت در زندگی ما بدهد و ما بتوانیم با آن تعامل مان را با موجودات برقرار کنیم.

اینطور نیست که ما باید یک رتبه بالا برویم و از رتبه بالا به این موجودات خارجی نگاه کنیم. در همین جا برای ما چنین کشفی دارد. یک نکته مهم در ارتباط با بحث معرفت شناسی که یک ارتباط نزدیک با وجود شناختی عقل دارد، مرحوم میرزای اصفهانی مطرح کرده است و در حقیقت بحث تفکیک هم در این مورد، این جهت را برای ما روشن و تبیین کرده است: بحث از حکم عقل به استحاله و استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین است. در این جهت تفکیک می خواهد بگوید که اگر ما بخواهیم به این جهت از بدیهیات درک انسانی و فهم انسانی است توجه داشته باشیم، آن راه در حقیقت فقط فهم این و حکم عقل به این یا کشف عقل از این است و چاره ای نیست که مقام استعلاء و مقام تنزیه و تعالی عقل را نسبت به این دو امر که استحاله اش را می خواهد اثبات کند داشته باشند.

اینطور نیست که ما باید یک رتبه بالا برویم و از رتبه بالا به این موجودات خارجی نگاه کنیم. در همین جا برای ما چنین کشفی دارد. یک نکته مهم در ارتباط با بحث معرفت شناسی که یک ارتباط نزدیک با وجود شناختی عقل دارد، مرحوم میرزای اصفهانی مطرح کرده است و در حقیقت بحث تفکیک هم در این مورد، این جهت را برای ما روشن و تبیین کرده است: بحث از حکم عقل به استحاله و استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین است. در این جهت تفکیک می خواهد بگوید که اگر ما بخواهیم به این جهت از بدیهیات درک انسانی و فهم انسانی است توجه داشته باشیم، آن راه در حقیقت فقط فهم این و حکم عقل به این یا کشف عقل از این است و چاره ای نیست که مقام استعلاء و مقام تنزیه و تعالی عقل را نسبت به این دو امر که استحاله اش را می خواهد اثبات کند داشته باشند.

حالا ما در مورد این کاغذ اینجا ذکر کردیم که آیا این حکم به استحاله فقط به کاغذ موجود در یک جا جریان دارد یا نه، در تمام موجودات و کائناتی که به عالم واقع قدم گذاشته اند این جریان پیدا می کند؟ می گوییم که این اتفاق فقط اختصاص به این مورد ندارد در تمامی آنها هست. از جمله آنها آیا ما می توانیم با این نور عقل که خودمان به آن دارا شدیم بود و نبود خودمان را روشن کنیم بگوییم من به آن نور عقل یک بار بود دارم و یک بار نبود

تناقضی وجود ندارد. تناقض در مرتبه تکون و تحقق است، دو امری که با همدیگر جمع شدنشان و رفع شدنشان مهار می شود، یعنی الان این کاغذ روی این میز در اینجا قرار گرفته است، این موجود و کائن در اینجا است عقل برای ما تکون و قائم بودن در اینجا را کشف می کند در اینکه این کاغذ اینجا نیست را هم برای ما کشف می کند، یعنی هم اینجا بودن واقعیت دارد و همین جا نبودن واقعیت دارد. این جور نیست که بگوییم نبودن این کاغذ در اینجا واقعیت ندارد، نه، واقعیت دارد. بودنش هم در اینجا واقعیت دارد. این دو واقعیت که برای ما به واسطه نوری که آن نور در رتبه هیچ کدام از این دو تا نیست، نه در رتبه وجود این کاغذ در اینجا است، نه در رتبه نبود این کاغذ در اینجا است برای ما کشف می شود. حالا اگر ما بخواهیم حکم به تناقض یا کشف تناقض داشته باشیم، عقل اینگونه برای ما روشن می کند که این کاغذ با وجود اینکه در اینجا هست، محال است و نمی شود در اینجا هم نباشد. و این کاغذ وقتی که در اینجا نیست، محال است که در اینجا باشد. پس این که عقل می تواند نقیضین را کشف کند، در رتبه نقیضین خودش واقع نمی شود و اگر در رتبه نقیضین باشد، خود عقل دچار تناقض می شود؛ یعنی خودش مبتلا به تناقض می شود. وقتی که عقل در رتبه این متناقض نبود، در رتبه هیچ کدام از آنها نخواهد بود.

بنابراین وقتی عقل حکم به استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین می کند، نه وجود آن متناقض در وجود عقل و با وجود عقل سنخیت و یکی بودن را دارد، نه عدم آن با عدم عقل اصلاً تناسبی دارد.

اصلاً رتبه وجود عقل، فراتر از این است و رتبه تعالی است و رتبه ای است که می تواند این ها را برای ما روشن کند. این بیان درباره عقل نوری برای ما خیلی روشن است و می توانیم بپذیریم که ما یک نوری داریم که به واسطه دارا شدن این نور می توانیم چنین حکمی را و چنین کشفی را در ارتباط با متناقض داشته باشیم، اما اگر چنین نوری را با چنین استعلایی بپذیریم و قبول نکنیم که چنین نوری فراتر از آنچه در اینجا هست، پس در اینجا ما نمی توانیم با هیچ گونه از آن دارایی ها و معرفت هایی که داریم، حکم به استحاله و استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین داشته باشیم.

از این نکته به یک مرتبه بالاتر یعنی وجود عقل می‌رود؛ چون با وجود کائن ارتباط برقرار می‌کند و کائن از این نور برخوردار است و به او عقل می‌گویند. پس این مخلوق خداست و مخلوق خدا در رتبه خدا قرار نمی‌گیرد. این می‌شود باشد و می‌شود نباشد.

حالا اینکه می‌گوییم باشد یا نباشد تکنون حقیقت وجود عقل به محمولیت و حامل شدن آن کائن به این بود، وقتی کائن را برداریم این حق هم برداشته می‌شود و از یک جهت دیگر می‌شود برای آن کائن این را نداد. پس این هم نکته‌ای است که از نظر وجودشناختی و معرفت‌شناختی در مراتب مفهومی وجود یا حقیقی وجود که جریان دارد که ممکن است از حاج آقای دکتر گرجیان در این مورد بیشتر استفاده کنیم ان‌شاءالله. فضای خوبی است که این مطالب عرضه شود.

یک نکته دیگری که باز هم در مورد عقلانیت انسان نسبت به آن معقولات و آنچه از عقل برای انسان روشن می‌شود، رابطه‌اش با علم و کاشفیت علم نسبت به اشیاء است و مقامات و درجاتی است که آن اشیاء برخوردارند. ما در مورد کائناتی که با آنها ارتباط داریم و هر کائنی که می‌بینیم هر شی‌ای که شما با آن رابطه برقرار می‌کنید، یک بار این است که این حقیقتی که الان با آن برخورد کرده‌ایم به نور علم حقیقت آن برای ما روشن می‌شود، جایگاه و ویژگی و کمالات آن برای ما روشن می‌شود. یک دفعه نه، برای شما چیزی از آن روشن نمی‌شود. وقتی هیچ فهمی از آن ندارید، عقل از حقیقت آن شیء برای شما، این که چگونه با آن برخورد بکنیم چیزی نمی‌دهد، نمی‌گوید که با آن، تعامل‌تان چگونه باشد؛ اما وقتی به حقیقت آن، معرفت پیدا می‌کنیم به نوری که به آن نور کاملاً اشراف پیدا کرده‌ایم و به خودتان هم معرفت پیدا می‌کنید و ارتباط آن با خودتان را هم می‌سنجید اینجاست که عقل حکم می‌دهد با این چگونه باید ارتباط برقرار کنید و تعامل شما چگونه باید باشد. ما برای اینکه بخواهیم این موضوع را و این جهت درک عقلی و آن جهتی را که از ناحیه عقل ما به واسطه دارا شدن درک عقلی به حرکت در می‌آوریم را روشن کنیم مثال‌های خیلی زیادی می‌شود زد. مثلاً فرض کنیم که شخصیت‌های خیلی بزرگی در میان خودمان داریم. الان ما مجموعه‌ای هستیم که اینجا نشسته‌ایم و با هم گفتگو می‌کنیم یک کسی که وارد این جلسه می‌شود یک تعداد افرادی را می‌بیند که نشسته‌اند فرض کنید او اصلاً در این جلسه نمی‌داند چه کسی در اینجا چه جایگاهی دارد، همه را نگاه می‌کند به صورت‌های مختلف مشترک می‌داند مثلاً بنده از آقای دکتر گرجیان و از دوستان دیگر آگاهی دارم شخصیت و جایگاه آقای دکتر گرجیان را می‌شناسم؛ ولی فرض این است که او از آقای دکتر گرجیان چنین شناختی ندارد و وقتی شناختی از آقای دکتر گرجیان و مقام و منزلت و جایگاه او ندارند این را می‌گوییم علم ندارد و

دارم. مرحوم میرزا می‌خواهند بگویند این کون و این لاکون چون من به آن نور دارم در حقیقت خودم را می‌یابم و به خودم راه پیدا می‌کنم. نمی‌شود آن نور برای من لاکون را اثبات کند و درک کند. چرا؟ چون من از کون خودم وقتی می‌توانم آگاهی داشته باشم که آن نور را داشته باشم و وقتی آن نور را ندارم از لاکون خودم نمی‌توانم خبر بدهم و همواره بود من، کون من با آن نسبت به من این درک و آگاهی را مطرح می‌کند. پس اگر بخواهم به لاکون خودم علم و آگاهی پیدا کنم مسیرش این است ادراک و این شهود و این روشنگری عقل برای من نیست؛ چون همواره بودن من با همین عقل بوده است و اگر نبودم را بخواهم با همین عقل برای خودم کشف کنم در نتیجه باید من خودم در رتبه خود عقل قرار بگیرم تا بتوانم با توجه به آن روشنگری و نورانیت و روشنایی که دارد آن را حکم کنم یا من عاقل حکم می‌کنم یا عقل حکم می‌کند اگر عقل حکم می‌کند پس آن عقل است که کاشفیت دارد اما عقل کشفش برای من با وجود من شکل می‌گیرد اما اگر من خارج از وجود خودم کون خودم بشوم و به جایی برسم که بشوم عقل، بله در ارتباط با آن کونی که خودم به آن قائل شده بودم هم می‌توانم چنین کشفی را داشته باشم آیا چنین رتبه‌ای را من به خودم می‌توانم نسبت بدهم؟ چنین مقامی را می‌توانم داشته باشم؟ براساس آن چیزی که از نظر وجودشناختی در نگاه مرحوم میرزای اصفهانی صورت گرفت من دیگر پایم به آنجا نمی‌رسد، من هرچه بتوانم بالا بروم، دیگر نمی‌توانم از حد قابلیت خودم فراتر بروم. نمی‌شود من دیگر برسم به آنجایی که خود عقل بشوم و با عقل که خودم متحد شدم به اشیاء نگاه کنم از جمله اشیاء خودم را نگاه کنم. پس در اینجا هم از این جهت اگر ما توجه کنیم به آنچه در حوزه حقیقت ادراک عقل و حکم عقل به استحاله و اجتماع نشان می‌دهد که آنچه در حوزه امر به استحاله و نقیضین وجود دارد پای خود عقل را نمی‌گیرد.

از این‌رو مرحوم میرزای اصفهانی از یک نکته معرفت‌شناختی و یک نکته وجودشناختی استفاده می‌کند؛ وجودشناختی آن این است که وجود عقل در رتبه وجود متناقضین نیست. بنابراین نه وجودی که در متناقضین ما به عنوان یک واژه به کار می‌بریم و حکایت از آن واقعیت وجود آن شیء می‌کنیم شامل وجود عقل می‌شود، نه عدم آن موجب عدم عقل می‌شود. پس اینجا بین وجود و عدم شق سوم پدید می‌آید، با این نگاه شق سوم نمی‌گیریم چرا؟ به خاطر اینکه شق سوم را در جایی به کار می‌بریم که این دو تا عرض هم باشند یکی وارد عرضی آنها بشود. عقل در رتبه عرضی اینها نیست تا آن دو را از هم جدا کند و شق سوم بین آنها بشود. پس الان اگر ما از وجود عقل صحبت کنیم وجود عقل با وجود خود من عاقل و وجود تمام اشیایی که در رتبه تناقض با آن با همان وجودهای خودشان قرار می‌گیرند یکی نمی‌شود.

به او برقرار می‌کند. خوب یک انسانی می‌گوید این را مصرف کن، بدردت می‌خورد. حالا خوب است ما هم در همان حد قبول می‌کنیم، او فقط از نظر جسمی می‌داند، ولی یکی می‌گوید این را نخور برای شما ضرر دارد. او اگر بتواند برای ما چنین معرفت و اشرافی را توضیح بدهد که ضرر این میوه برای من از چه جهتی است به حرف او گوش می‌کنم.

دکتر محمدمهدی گرجیان: بسم الله الرحمن الرحيم و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين السلام علی المهدی الذی وعد الله عزوجل به الامم ان یجمع به الکلم و یلم به الشعث و ینجز به وعد المومنین.

از مجموعه فاخر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران تقدیر و تشکر دارم، به ویژه دفتر قم که عزیزان همت فرمودند سلسله درس‌ها یا سلسله مباحث یا مناظراتی را در فصل زمستان پایه‌ریزی کردند که فضای گرم علمی برقرار شود و همه عزیزانی که دست‌اندرکار هستند و حقیر را بارها تماس گرفتند و تمهیداتی را آماده کردند و برادر عزیزمان جناب آقای بیابانی که دوستی بسیار بسیار طولانی با همدیگر داریم محبت فرمودند و مباحث ارزشمندی را از دیدگاه مرحوم میرزا رضوان الله تعالی علیه مطرح کردند. من به واقعش بحثی را که جناب استاد برای من ارسال فرمودند و پیام صوتی هم که الحمدلله جناب آقای دکتر محمدی عزیز پیگیر کار می‌شدند و برای من ارسال کردند گوش کردم، ارتباط داشت، اما آن مباحث یک مقدار فاصله داشت و امروز شما بیشتر متمرکز بر بحث عقل و علم بودید. اشکالی هم ندارد مباحث در ارتباط هستند و می‌شود این را به نحوی از آن دانست، اما خوب در آنجا حضرت تعالی در دو بخش معرفت‌شناسی عقل و هستی‌شناسی عقل، مباحثی مطرح فرموده بودید که برخی از مطالب در هر دو جا مشترک هست. واقع قضیه این است که بیش از آن مقداری که شما بخواهید هستی‌شناسی عقل را مطرح کنید، عمدتاً بر کارکردهای عقل متمرکز شدید.

من از شما سؤال می‌کنم که این عقل در ساختار وجودی، چه جایگاه هستی‌شناسانه دارد؟ شما می‌فرمایید که مثلاً مجرد است. اینطور فرمودید، تا اینجا که فهمیدم. بعد هم تفسیر کردید که این در حیطه عقل عملی است و علم وقتی می‌گوییم در حیطه عقل نظری است، به این شکل توضیح فرمودید که عقل اصلاً ساختار وجودی انسان را تشکیل نمی‌دهد و قوام وجودی انسان به عقل نیست، بلکه عقل یک نوری است که اعطایی است از بالا به نحوه کاشفیت یا به نحو روشنگری به انسان داده می‌شود. به چه مقدار به انسان داده می‌شود؟ به مقدار ایمانش و به مقدار عملکردش. من یک سؤالی دارم آن که این بنده خدا قبل از این که عقل به او داده شود با چه ابزاری آمده است ایمان آورد و عملکرد

نمی‌گوییم در اینجا که عقل ندارد، بلکه می‌گوییم علم ندارد، اما اگر این علم را دارد و آگاهی را دارد که جناب آقای دکتر گرجیان شخصیت برجسته و متفکر مهمی از متفکران حوزه ما و دانشگاه ما است از جهت عبادت و بندگی و زهد و تقوا هم مثلاً جایگاه خیلی مهمی دارد این را می‌شناسد. وقتی که این را می‌شناسد، تعامل او با این شخص به واسطه عقل برای او صورت می‌گیرد که در مقابل او خاضع باید باشد و احترام او را حفظ کند.

این را عقل به انسان بعد از شناخت به او می‌گوید و خود عقل به ما می‌گوید که از او بخواهید استفاده کنید. از او بخواهید که همراهی کند، او هم دلش به رحم بیاید یک مقدار از آن دانشش، کراماتش، از مقاماتش به شما ارائه کند. باید در مقابل او زانو بزنید. این را عقل می‌گوید. عقل را در اینجا به کار می‌بریم نه شناخت موقعیت و جایگاه او. پس از این جهت به آن نحو شناخت که در مسیر حرکت راه تعامل ما را با اشیاء باز می‌کند، عقل می‌گوییم. حالا عقل می‌گوید بی‌احترامی به ایشان خوب نیست. حرمت ایشان را نگاه داشتن را عقل انسان می‌گوید که خوب است و این کار را هم می‌کند و این هم واقعیت دارد و برای ما جریان پیدا می‌کند. حالا ما این مثال را در ارتباط با شخصیت‌شناسی یک فردی از افراد مجموعه خودمان مطرح کردیم این را می‌شود در مورد دیگر افراد مجموعه انسانها صحبت کنیم، نه در مورد موجودات و کائنات دیگر. منتها آگاهی ما به کائنات به آن اطلاعات و نوری که از ناحیه خدا به ما بر این کائنات داده بشود برمی‌گردد به آنچه از کمالات، درجات و مقامات از ناحیه خدا به او رسیده است، فرض کنید که ما الان در کنار خودمان میوه‌هایی مثل پرتقال را می‌بینیم، اما اینکه این میوه برای ما ضرر دارد یا منفعت دارد نمی‌دانیم. خوب عقل در اینجا هیچ چیزی به ما نمی‌گوید، اگر هم در اینجا حکمی داشته باشد، می‌گوید احتیاط کن و به این فعلاً نزدیک نشو، اما ضرر دارد. عقل نمی‌تواند بگوید چیزی منفعت دارد. نه، شما باید به چیزی اقدام کنید که در این مسیر برای شما قرار گرفته باشد. حالا ما براساس اطلاعاتی که نسبت به خودمان و نسبت به این کائنات و میوه پیدا کرده‌ایم، می‌فهمیم که منفعت دارد. اما در چه حدی نسبت به این آگاهی پیدا کرده‌ایم؟ از نظر آگاهی ظاهری جسمانی خودمان و آثاری که آن در جسم ما می‌گذارد، اما آیا آثاری در روح و در ادراکات ما خواهند داشت یا نه، به آن نرسیدیم. اگر ما به این فضای حقیقی خودمان هم آگاهی داشته باشیم که من تنها جسم به این معنایی که در این دنیا باید زندگی کنم و تمام شوم، نیستم. پس باید معرفت‌های دیگر را هم داشته باشم. با توجه به احاطه و اشرافی که دارم، تعامل با این میوه یا هر کائن دیگری قدم بردارم و عقل در آنجا روشنگری‌اش کامل می‌شود، ولی عقل با معرفت با آگاهی محدود، برای ما روشنگری می‌کند و تعامل ما را نسبت

داشت جسارتاً ببخشید من تعبیر را عرض می‌کنم بدون کمک از عقل، ایمان آورد و به اصطلاح عرض کنم که بدون کمک از عقل، عملکرد داشت. در هر صورت انسان است و نیازمندی است. شما فرمودید که عقل جزء خمیره ذاتی انسان نیست. اشکال ندارد من که می‌خواهم معرفتی پیدا کنم به چیزی که توسط آن معرفت و توسط آن عملکرد بتوانم کسب نور کنم.

حضرت عالی فرمودید که مراتب تشکیک یا کلمه تفکیک که بنده می‌گویم ذو مراتب است. یک انسانی بهره‌مندی‌اش از عقل بیشتر است و حضرت عالی تمثیل نبی مکرم روحی له الفداء آورده‌اید و فرمودید که مثلاً بنده حقیر، درجات عقلی مان فرق می‌کند. چه شده است که به او عقل، افاضه بیشتر شده است و به بنده کمتر افاضه شد. فرمودید به خاطر ایمان و عملکرد. می‌گویم من ایمان آوردم از روی عقل بود یا بلاعقل، عملکرد من از روی عقل بود یا بلاعقل، چون من فکر می‌کنم مشکل آنجاست که حضرتعالی معین نفرمودید که واقعاً جایگاه هستی‌شناسانه عقل کجاست؟ چستی عقل را واقعاً متعهد بودید انجام بدهید، اما من اول تا آخر صحبت‌های شما را گوش کردم و سخن ۴۰ دقیقه‌ای الان را گوش کردم و آن نوشته که تقریباً به شکل تلخیصی ارسال کردید را که تقریباً فاکتورهای ۱۶ گانه بود که ارسال فرمودید را نگاه کردم، واقعاً بگویم عقل در نظام هستی کجاست؟ مجرد است؟ فرمودید مجرد تام است. مجرد مثالی است یا این که بعد فرمودید انسان هیچ‌وقت به جایگاه عقل نمی‌رسد، یک بحث دیگری هست که من برخلاف آنچه که به اصطلاح در روایات هست، در روایات وجودات نوری معصومین وجود دارد که انسان از عقل برتر است تا جایی که روزی وجود مقدس علی بن ابیطالب روحی فدا و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم سؤال می‌کنند که آیا شما بالاتری یا جبرئیل؟ حضرت فرمودند این سؤالی که شما کردید اصلاً جبرئیل نه فقط خادم من و خادم انبیاء، بلکه خادم شما اهل بیت است و بعد فرمود خادم محبین شما هستند. تعبیر خیلی صحیح روایات را خدمت حضرتعالی عرض می‌کنم:

«بسم الله الرحمن الرحيم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما خلق الله خلقاً افضل مني ولا اكرم عليه مني، قال علي عليه السلام: فقلت: يا رسول الله فانت افضل أم جبرئيل؟ قال: ان الله فضل انبيائه المرسلين على ملائكته المقربين وفضلني على جميع النبيين والمرسلين وفضل بعدى لك يا علي و الاثمه بعدك و ان الملائكة لخدامنا و خدام محبيننا الى ان قال: فكيف لانكون افضل من الملائكة و قد سبقناهم الى معرفته ربنا و تسبيحه و تهليله و تقدسه الى ان قال: ثم ان الله تبارك و تعالی خلق آدم فاولدنا صلبه و امر الملائكة بالسجود له، تعظيماً لنا و اكراماً و كان سجودهم لله عز و جل عبودية و بآدم اكراماً و طاعه

لكوننا في صلبه، فكيف لا نكون افضل من الملائكة و قد سجدوا لآدم كلهم اجمعون و انه لما اسرى بي الى السماء، اذن جبرئيل مثنى مثنى و اقام مثنى مثنى ثم قال: تقدم يا محمد فقلت له: يا جبرئيل اتقدم عليك؟ فقال: نعم، لان الله فضل انبياءه على ملائكته اجمعين و فضلك خاصه، ثم ذكر النص من الله سبحانه على الاثمه الاثنى عشر عليهم السلام يقول فيه: و هم اولياؤك و خلفاؤك و خير خلقى بعدك. و رواه في العلل بهذا السند: مثله».

من دوباره به قسمت اول برمی‌گردم که فرمودید انسان نمی‌تواند به جایگاه عقل برسد و او یک چیز دیگری است. من سؤال این است که آیا حضرتعالی از نظر روایی، عقل را همان ملک می‌دانید یا نه، ملک نیست و چیز دیگری است؟ واقعاً من متوجه نشدم حتی در هستی‌شناسی که عقل چه هست؟ چستی عقل و هستی عقل برای من روشن نشد، نه اینجا در چهل دقیقه توضیح شما و نه در آن صوت ۱۱ دقیقه و نه در نوشته ارسالی شما. این باید باقی‌اش روشن شود. فرمودید که مخلوقات از منظر مرحوم میرزا کائن یا ظلمانی‌اند که مخلوقات مادی دارای ابعاد ثلاث را مطرح فرمودید یا اربع و یا به اصطلاح نورانی‌اند که در مقام عقل و شعور و علم و حیات، قدرت، اراده و مشیت را فرمودید که کمالات نوری هستند که در واقع انسان افاضه شده از عالم بالا هست، من سؤالم این است که جعل، جعل ترکیبی است یا جعل بسیط است؟ یعنی خداوند اول انسان را خلق کرده است و سپس اینها را به او افاضه کرده است مثل به اصطلاح افاضه شیئی به شیء دیگر است یا نه جعل، جعل بسیط است؟ جعل بسیط است، یعنی اینکه همین‌طور خلق کند. قرآن کریم می‌فرماید: واللّه اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئاً و جعل لکم السمع و الابصار الا فتنه و در جای دیگر فرمود: فאלهمها فجورها و تقواها که بزرگان می‌فرمایند آن قسمتی که نفی کرده است، فعلیت را نفی کرده است و آنجا که اثبات کرده است فאלهمها فجورها و تقواها را اثبات کرده است و جمع این دو، این می‌شود که انسان در سرشت و نهاد او به جعل بسیط موجود است. همه اینها بعدها آرام آرام به فعلیت کامل خودش خواهد رسید و انسان به جایی می‌رسد که به اصطلاح تعبیر بعضی از بزرگان که می‌فرمایند:

ما به فلک بوده‌ایم/ یار ملک بوده‌ایم، خود ز فلک برتریم/ وز ملک افزون‌تریم/ ازین دو چرا نگذریم... نمی‌خواهم اینجا خیلی از شعر استفاده کنم، اما حرف، حرف حکیمانه است که: بار دیگر از ملک قربان شوم/ آنچه اندر وهم ناید آن شوم. در واقع، این متخذ از روایات است و این که در رابطه با وجود نبی مکرم روحی له الفداء است که در دعای ندبه داریم که: فکان قاب قوسین او ادنی دنوا و اقتراباً من العلی الاعلی، یعنی جایی که اصلاً جناب جبرئیل هم به پیغمبر عرضه کرد که من از این مقام

نمی‌توانم پایم را فراتر بگذارم وگرنه پر وجودم خواهد سوخت؛ چون شما بیشتر، بحث‌های روایی و آیاتی را دنبال می‌کنید، یعنی این حرف‌های عقلی ما پشتوانه نقدی این چنینی دارد و این که فرمودید انسان نمی‌تواند به مرحله عقل راه پیدا کند، اما در نکات بعدی فرمودید این عقل موجود مجرد است، اما این موجود مجرد به ماده داده می‌شود. ببینید اگر ما بخواهیم دنبال کنیم یعنی چه این مجرد هست و با ماده هست، چه ارتباط و سنخیتی می‌تواند داشته باشد، از مباحث بسیار جدی و احادیثی که مطرح می‌شود این است که این حدود مجرد نوری چه ارتباطی با امر مادی دارد؟ همان طوری که رابطه نفس و بدن کماکان مورد بحث هست و در این رابطه، حدیث ثقلین می‌فرماید در ثابت و متغیر، رابطه مجرد و مادی مطرح هست، این چیست؟ یک امر نوری مجرد با این ماده که ظلمانی است چه ارتباطی می‌تواند با یکدیگر داشته باشند؟ این روشن نشده است. فرمودید علم و عقل یک حقیقت است فقط به لحاظ وجودشناختی و از جهت نور با هم تفاوت ندارند. عقل بیشتر در صدق و کذب و حق و باطل، خوبی و بدی و زیبا و زشتی و امثال اینها ادراک دارد. حالا اولاً سؤال باید بشود که عقل هستی‌شناسانه مقصودتان است یا عقل معرفتی؟ عقل انسان مطرح است یا عقل به معنای این که در رتبه بالای هستی هست این واقعاً در فرمایشات حضرت عالی روشن نشده است و اینکه می‌فرمود عقل و علم یکی است ما می‌گوییم علم محصول کارکردهای عقل نظری است. اینکه شما می‌گویید علم، ببینید علم اگر به معنای محصول تعقل است یک حرف است و اینکه بگوییم عقل و علم یکی است، حرف دیگری است. در اینجا روشن نشده است و اینها باید مباحثش روشن شود. ما می‌گوییم کارکردهای عقل، معرفت و علم را به من می‌دهد. علم محصول است. در واقع عقل قدرت ادراکی یا ابزار ادراکی است یا نه، ما چه عقل را به معنای حاصل مصدر بگیریم و چه مصدر بگیریم، مقداری نیاز به توضیح بیشتر دارد. فرمودید که رتبه موجودی عقل در رتبه تمام کائنات است. البته نه به بدین معنا که همه مجردات موجودات را بشود ببینید. بعد در واقع به زبان بی‌زبانی می‌خواستید بفرمایید که به تعبیر خودم عالم معقول را منکر هستید. اشکالی ندارد بحث جدا است. به نظرم یک جلسه جداگانه طلب می‌کند. فرمودید که عقل صرفاً مدرک کلی نیست و جزئیات را هم درک می‌کند. واقعاً این طور نیست و فلسفه هم نمی‌گوید و به اصطلاح اگر چه می‌گویند که مدرک جزئیات، حس و خیال است و مدرک کلیات، عقل است، اما در ساختار صدرایی عقل با سعه و شریان وجودی خود هم جزئی و هم کلی را درک می‌کند. دیگر جزیی و کلی مفهومی در آنجا مطرح نیست؛ چون کلی سعی هست و کلی جزئی و امثال اینها دیگر بحث نمی‌شود، کما اینکه در رابطه با وجود اقدس ربوبی اعتقاد ما این است که

وجود اقدس ربوبی هم به جزئیات و هم به کلیات علم دارد، نه جزئی و کلی مفهومی، ابداً این نیست؛ بلکه مراد ما کلی سعی است که جزئیات را هم در بر می‌گیرد. کم کم عزیمت بحث شما اینجا است که من می‌خواستم به اینجا برسم. فرمودید که بحث از حکم عقل و استحاله ارتفاع و اجتماع نقیضین، اگر بخواهیم از بدیهیات درک انسانی داشته باشیم، چاره‌ای جز این نداریم که بدانیم عقل این را درک بکند و عقل در رتبه تعالی است و اگر عقل جایگاهش استعلایی نباشد و در رتبه متناقضین باشد، دچار تناقض می‌شود. یا به عبارتی دچار خودتناقضی می‌شود و قدرت اقرار نخواهد داشت و این منوط است به آن نگاه معرفتی حضرات که می‌فرمایند که هر آنچه که نسبت به چیزی علم داشته باشد، باید اشراف کامل داشته باشد؛ درحالی که ما هم علم به نحو اجمالی داریم و هم به نحو تفصیلی. گاه به نحو مفهومی داریم و گاه به معنای اصطلاح علم مصداقی داریم. به نظر می‌رسد که این‌ها باز با هم خلط شده است، یک مقداری واضح نیست کما اینکه در وجود اقدس ربوبی حضرات گفتند که ما نمی‌توانیم اصلاً خدا را بشناسیم. چرا نمی‌توانیم بشناسیم؟ چون در اشراف ما نمی‌آید و کماکان در آثار مرحوم میرزا رضوان الله علیه هست که ما اشراف به آن نداریم فکر کرد هر آنچه که می‌خواهد شما علم داشته باشید، باید اشراف به معنای اینکه خدا خیلی عظیم است و عقل ما هم خیلی کم است، پس نمی‌توانیم اشراف کنیم، ولی اینها به نظرم نیست و یک مقداری انواع متعدد علم را لحاظ نکرده‌اند و به زعم حقیر خلط کردند.

شما اینجا فرمودید بود و نبود عقل در رتبه بود و نبود نیست، من واقعاً نمی‌فهمم و شما کمک کنید و بگویید اگر عقل در رتبه وجود و نیز در رتبه عدم هم نباشد، پس کجاست؟ خوب این که عرض نقیضین است که شما حکم بر استحاله اجتماع نقیضین داده‌اید. در ارتفاع نقیضین چه هست؟ عقل است، عقل که از حیث وجود، بیرون از وجودی است که می‌خواهد متناقض درست کند یا عدمی که متناقض می‌خواهد درست کند. بود و نبود اجتماع‌شان در شیء واحد را می‌گوییم.

شما می‌گویید در رتبه وجود نیست، در رتبه عدم هم نیست پس کجا است؟ می‌خواهید حرف اشاعره را بگویید که، نه وجود و نه عدم، یک چیز دیگری این وسط باشد. می‌خواهید نفس الامر را مطرح کنید؟ یعنی عدم مضاف را بگویید عدم مطلق است؟ اینها باید روشن شود تا بحث به همدیگر گره بخورد، والا شما یک چیزی می‌گویید و ادبیات‌اش با آنچه که در ادبیات شما موجود هست با همدیگر فاصله بسیار زیادی دارند و فرمودید که اصلاً و ابداً عقل در رتبه متناقضین بودنش محال است و نه با وجودش و نه با عدمش تناسب ندارد و فقط روشن می‌کند خوب اینکه شما انکار

مفهوماً می‌توانم حمل به اولی در ذهن بیاورم؛ ولی اگر در خارج بخواهد محقق شود، یقیناً محقق نخواهد شد و محال است.

لذا ما می‌گوییم به حمل اولی و حمل شایع و باید بین این دو فرق گذاشت و لذا در ذهن حتی اگر بخواهند ارتفاع نقیضین یا اجتماع نقیضین را تحقق بدهند، به عبارت دیگر می‌گویند آقای گرجیان شما در ذهنتان می‌توانید بگویید هم خودکار هست و هم نیست، ولی در خارج که نمی‌توانم بگویم در ظرف واحد اینجا هم خودکار هست و هم خودکار نیست. می‌توانم در ذهن بگویم که از نظر مفهومی هم خودکار هست و هم خودکار نیست اما تحققش در ذهن من محال است و این که فرمودید عقل باید در رتبه‌ای باشد، واقعاً مفهوم محصلی برای بنده نیست و متوجه نمی‌شوم. این را فرمودید که من وقتی در کون هستم، دیگر نمی‌توانم از لاکون خبر بدهم از لاکون به جهت مفهوم می‌توانم خبر بدهم و لذا همین که حضرتعالی می‌فرمایید که من از لاکون نمی‌توانم خبر بدهم خبر دادید، الان خودتان فرمودید که من از لاکون نمی‌توانم خبر بدهم. همینطور که شما می‌گویید من نمی‌توانم از لاکون خبر بدهم، همین الان خودتان خبر دادید و گفتید که من از لاکون نمی‌توانم خبر بدهم پس لاکون را فهمیدید که می‌گویید من نمی‌توانم خبر بدهم یا می‌توانم خبر بدهم. نفرمایید که من اینجا را به اصطلاح عرض کنم که نمی‌توانم، ما می‌توانیم از لاکون خبر بدهیم. برای چه نمی‌توانیم خبر بدهیم، می‌گویید خوب من باید در رتبه او بروم، پس باز هم آن مبنای معرفت شناسی مرحوم آمیرزا را داریم که هرچه را که من می‌خواهم اگر علم به آن داشته باشم باید رتبه بالاتر از او داشته باشم و به آن اشراف داشته باشم. به نظر می‌رسد که این خلط بین ساحت‌های متعدد معرفت هست: اصولی‌اش، حضوری‌اش، اجمالی‌اش، تفصیلی‌اش، معرفت به کنه شیء که همانطور که در رابطه با وجود اقدس ربوبیت، استدلال‌پذیر نیست، ما برهان اثبات وجود خداوند می‌گوییم، اما بعد یک چیزی است مرحوم آقا مجتبی قزوینی رضوان الله تعالی علیه من آنجا دیدم که ایشان برهان صدیقین را می‌گوید، مگر اینکه برای اثبات وجود خداوند برهان صدیقین بیاورند. البته برهان صدیقین برای ما مسئله مفهومی درست می‌کند. حالا من عبارت را بعداً خدمت حضرتعالی عرض بکنم اینجا به نظرم نکاتی است که باید شما روشن بکنید تا بحث گره بخورد، والا شما یک چیزی گفتی و من به چیزی گفتم نه من مطلب شما را فهمیدم و نه شما مطلب حقیر را. به نظر می‌رسد که یک مقداری مشکل ایجاد می‌شود. بعد فرمودید که خود خداوند، سؤال این است که وجود اقدس ربوبی در رابطه با اینکه گفتید که اگر بخواهد حاکم به چیزی باشد، باید در رتبه استعلا باشد و اصلاً و ابداً در رتبه هم بودن عقل و عاقل و معقول نمی‌تواند در ارتباط با هم باشد. من سؤال این

اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌کنید، سابقاً این کار را ابن سینا کرده است، البته به گردش هم می‌اندازند که شما کلماتی دارید که به اصطلاح داده‌های معقول می‌سازید ما اصلاً نمی‌خواهیم امروز این را بحث کنیم؛ چون شما خودتان هم تأکید نکردید و نمی‌خواهم این را مطرح کنم، اما می‌گویید که عقل اگر اینجور باشد و در رتبه بالاتر نباشد، نمی‌تواند حکم کند. واقعاً مبنای این تفکر چیست؟ این که اگر عقل در رتبه بالاتر نباشد، نمی‌تواند حکم کند به چه معناست؟ مگر آن که دوباره به حرف مرحوم میرزا رضوان الله علیه برگردیم که ایشان می‌فرمودند اگر به اصطلاح کسی بخواهد در رابطه با چیزی علم داشته باشد، حتماً باید احاطه وجودی بر آن داشته باشد و چون اینجا عقل باید در رتبه متناقضین باشد و آخر متناقضین لاشیء است و لاشیء که اصلاً و ابداً چیزی نیست. این کلام از حضرت امام عسکری علیه السلام روحی له الفدا است که از ایشان سؤال کردند که آیا خداوند می‌تواند جهان را بدون اینکه کوچک بشود در پوست گردویی قرار بدهد بدون اینکه پوست گردو بزرگ شود و جهان کوچک شود؟ و به حضرت اشکال را گفت که اگر خدا نمی‌تواند، پس عاجز است و اگر می‌تواند این کار را انجام بدهد، اجتماع نقیضین است. حضرت فرمودند که شما فکر کردید لاشیء است؛ در حالی که قدرت به لاشیء تعلق نمی‌گیرد. شما اول شیء و شئیث شیء را ثابت کن و بعد آن بگویید که قدرت به آن تعلق می‌گیرد یا نمی‌گیرد. این که شما می‌گویید اجتماع نقیضین، لاشیء است و لاشیء به آن اشراف داشتن یعنی چه؟ مفهوم وجود را بله، بنده هم همین الان در ذهن خود دارم و اصلاً لازم نیست به عقل برسد. به همین بی‌عقلی خودم می‌توانم بگویم که به اصطلاح مفهوم عدم و مفهوم وجود را در آن واحد مفهوم حمل اولی را در ذهن خودم بیاورم، اما به حمل شایع صنایع، نه تنها در خارج نیست، حتی در حیطه عقل من بخواهم هستی را در ذهن خودم بیاورم هم محال است. به عبارت دیگر من در ذهن خودم یک نگاه استدلالی و یک نگاه آلی ابراری دارم. من چه چیز را می‌توانم در ذهن خود محقق کنم؟ یعنی به عبارتی همانطور که می‌گوییم وجود ذهنی از یک منظر وجود خارجی است، چرا که ظرفی از ظروف عالم به نام ذهن را پر می‌کند. درست است همانطور که آب را در کاسه آبگوش بریزیم، پر می‌شود؛ ذهن من هم به حساب اینکه ظرفی از ظروف عالم هست، بعضی از حقایق در آن بیاید پر می‌شود. از این حیث، به اصطلاح ما نمی‌توانیم حتی نقیضین را در ذهن هم تحقق بدهیم. می‌توانیم مفهومش را درک کنیم. متناقضین که می‌گویید در رتبه‌اش نیست، ما از مفهوم متناقضین بحث می‌کنیم و می‌گوییم اگر این متناقضین عنوانی در خارج داشته باشد، این دو مفهوم می‌خواهند در خارج تحقق پیدا کنند. می‌گوییم اجتماع نقیضین محال است. معنایش این است می‌خواهم نقیضین یعنی وجود و عدم که من هر دو را در آن واحد

کار را انجام بدهم، اینها را هم روشن بفرمایید نکاتی هم که حضرتعالی باز در جلسه گذشته به اصطلاح داشتید، عرض کردم که خیلی برای من واضح نیست و آن را معین بفرمایید که کدام عقل، عقل هستی‌شناسی یا معرفتی را می‌گویید و باز هم این که فرمودید عقل جزء وجود انسان نیست، حال باید چه کار بکنم؟ هنوز هم عقل به من طبق عبارت حضرتعالی، افاضه نوری نشده است، اکنون من چه کار بکنم؟ ایمان از کجا بیاورم؟ مگر اینکه حضرتعالی حرف مسیحیت را بزنید که اول ایمان بیاور و عقل را رها کن و بعداً به سراغ عقل برو. اگر شد شد و اگر نشد نشد. مگر از این طریق شود که اول ایمان بیاور، بعد برو تعقل کن. وجه ممیز من و حیوان چیست؟ انسان با حیوان فرقی چیست؟ اگر بگویید این عقل جزء ذاتش نیست این هم باید کمی روشن بشود این که فرمودید یک استدلال دارم برای اینکه شما که می‌دانید دلیل اینکه عقل ما جزء ذات ما نیست، چه هست؟ اینکه بعضی از انسان‌ها کارشان را از روی بی عقلی انجام می‌دهند و او معلوم است که عقل ندارد، قرآن کریم می‌گوید دارد، اما به کار نمی‌گیرد. صریح قرآن است. چرا وقتی می‌گوید افلا تعقلون یعنی چه؟ تو عقل داری، اما تعقل نمی‌کنی، نه این که عقل ندارد، دارد؛ ولی اعمال نمی‌کند. اگر کسی اقدام نداشته باشد که اصلاً بحث تکلیف خراب می‌شود، بهشت و جهنم خراب می‌شود، پاداش و عقوبت خراب می‌شود.

است که معرفت چگونه حاصل می‌شود او یک غریبه است و من غریبم، یعنی در واقع عاقل یک چیزی است و معقول یک چیزی است و عقل هم چیزی است. اینکه غریبه غریبه‌اند، اینجا مشکل معرفت‌شناسی پیدا می‌کنید. بعد به نظر می‌رسد که مشکلاتی پدید می‌آورد که باید جناب‌عالی به نحوی ما را راهنمایی کنید. برای من عجیب بوده است که در مرحله عقل، اجتماع نقیضین مشکل ندارد. نمی‌فهمم یعنی چه اجتماع نقیضین حتی برای خدا مشکل ندارد، مشکل نقیضین در رتبه ربوبی و در ذات ربوبی محال است و اصلاً در اسماء و صفات خدا معنا ندارد؛ زیرا او موجد اشیاء است، نه ضد آفریده است و نه نقیض آفریده است. او جعل اشیاء می‌کند و هستی بخشی به اشیاء می‌کند. اشیاء به خاطر محدودیت‌های وجودی یکی ضد می‌شود و دیگری آثار درک او می‌شود، والا او جعل ضدین نمی‌کند، او جعل نقیضین نمی‌کند، عدم اصلاً مجعول نیست. عدم چیزی نیست که من بخواهم بگویم. شما می‌گویید عدم، وجود دارد، تعبیری که حضرتعالی داشتید فرمودید که واقعیت دارد، این واقعیت دارد یعنی چه؟ این مفهوم روشن نیست. واقعیت داشتن عدم یعنی چه؟ کدام عدم مضاف مطلق؟ من فکر کنم که واقعاً این است که خیلی باید بیشتر توجه بفرمایید. از طرف دیگر فرمودید که عقل به هیچ وجه من الوجوه نمی‌تواند به اصطلاح عوالم بالا را ادراک بکند. من با داشتن عقل، می‌توانم بروم اشیاء را پیدا بکنم، خدا را بشناسم، اعمال صالح انجام بدهم یا بلاعقل می‌توانم این

فطرت؛ اعتبار و نسبت آن با عقل

رضا برنجکار
احمد ابوترابی

در این بحث از یونان افلاطون و سقراط در مقابل ارسطو، از قرون وسطی توماس آکوئیناس به عنوان نماینده مشائین و دومینیکن‌ها در مقابل بوناونتورا به عنوان رهبر فکری فرانسیسی‌ها و در عصر جدید آمپریست‌ها و راسیونالیست‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرند.

در واقع، بحث سقراط در پاسخ به سوفسطائیان که معتقد به نسبی بودن معرفت حسی بودند، شروع شد. شاخه اصلی سوفسطائیان، شاخه پروتاگوراس (شاخه نسبی‌گرایی) بود و شاخه دیگری به نام گرگیاس هم بود که اساساً، واقعیتی را نمی‌پذیرفتند و در صورت

دکتر رضا برنجکار: همین‌طور که اشاره فرمودند فطرت، معمولاً به فطرت‌گرایی یا فطرت‌معرفتی تقسیم می‌شود. البته در بحث ما، معرفت فطری در بحث معرفت است، نه بحث‌گرایی‌های آن که آن هم در جای خودش می‌تواند مورد بحث قرار بگیرد. ما اگر به یونان باستان برگردیم، متوجه می‌شویم که نزاع اصلی دو فیلسوف مهم افلاطون و ارسطو (البته سقراط را می‌توان به افلاطون ضمیمه کرد)، نزاع فطرت است. افلاطون معتقد بود وقتی وارد این عالم می‌شویم، یک سلسله مفاهیم و ادراکاتی داریم.

دیالکتیک افلاطونی را که اوج قله معرفت است و با آن می‌توان حقایق را شهود کرد، به یک معنای نازل غیرمعتبر تقلیل داد؛ چون مبانی معرفت افلاطون را قبول نداشت. واژه همان واژه بود؛ ولی معنی دیگری داشت. تابلو معروف موجود در موزه رم که افلاطون اشاره به بالا دارد و ارسطو با اشاره به پایین می‌گوید حقایق



همینجا است، اختلاف مبنای افلاطون و ارسطو را نشان می‌دهد. در قرون وسطی آگوستین که به افلاطون مسیحیت معروف است، دیدگاه افلاطون را قبول دارد؛ با این تفاوت که مُثُل و حقایق و کلیات را در علم خدا (نه مستقل از خدا) قرار می‌دهد.

در مورد دیدگاه آگوستین در اینجا دو تفسیر وجود دارد: تفسیر مالبرانش که همان نظریه رؤیت فی الله (vision of God) است که حقایق در خداست و با اتحاد با خدا حقایق را درک می‌کنیم. کاپلستون با بیان اینکه نمی‌شود این دیدگاه را به آگوستین نسبت داد، آن را رد می‌کند. دیدگاه آگوستین، دیدگاه اشراق است که براساس آن خدا، نوری را بر ما می‌تاباند که به وسیله آن، حقایق را درک می‌کنیم، نه اینکه به ذات خدا پی ببریم یا با ذات خدا از حیث معرفتی متحد شویم.

پس تفسیر مالبرانش، درست نیست و می‌توان گفت: تفسیر کاپلستون از آگوستین به دیدگاهی که مشهور فلاسفه اسلامی در مورد افاضه کلیات (صور کلی) توسط عقل فعال بر نفس انسان دارند، نزدیک است؛ البته این هم یک نوع اشراق است، اگرچه در ظاهر انتزاع مفهوم می‌کنیم؛ ولی در باطن قضیه، عقل فعال است که افاضه می‌کند. در مقابل در ادامه این دیدگاه بوناوتورا داریم، کسی که فلسفه فرانسیسی‌ها که اشراقی بودند را تدوین کرده است. او معتقد به فطرت بوده است و می‌گوید خداوند معرفت خود را در انسان قرار داده است و نقش فطرت برای اثبات وجود خدا، توجه دادن انسان‌ها به معرفت خدا است (اصالت با معرفت فطری خدا است). بوناوتورا و توماس آکویناس، در دانشگاه

وجود واقعیت، معرفتی را قبول نداشتند. بحث اصلی افلاطون و سقراط با شاخه پروتاگوراس بود. سقراط در پاسخ به نسبی‌گرایی این مسئله را مطرح کرد که درست است مفاهیم حسی و ادراکات حسی نسبی هستند؛ اما یک سلسله مفاهیم کلی و عقلی داریم که نسبی نیستند و برای اثبات این مسئله در محاوره منون، سقراط از خدمتکاری یک مسئله ریاضی می‌پرسد و در جواب او که می‌گوید بلد نیستم، می‌گوید حالا من چند سؤال می‌پرسم و معلوم می‌شود که بلد هستی. در نهایت پس از چند سؤال و جواب، همان مسئله اصلی را می‌پرسد و خدمتکار جواب می‌دهد. در محاوره تئیتوس، سقراط می‌گوید که شغل من، شغل مادرم است و تعبیرش این است که من روح مردان را می‌زایانم، نه تن آنها را. من از جهت دیگری به ماما شبیه هستم که هیچ‌گاه دانشی نمی‌زایم؛ بلکه کمک می‌کنم تا دانش دیگران زایش پیدا کند. البته ارسطو می‌گوید: سقراط در این زمینه که آیا این مفاهیم وجود خارجی دارند یا نه (مرجع عینی) و در مرجعیت علمی این مفاهیم، سکوت کرده بود و این افلاطون بود که به این مفاهیم کلی، عینیت بخشید و به عنوان عالم مُثُل آنها را مطرح کرد؛ بدین معنی که نفوس انسان‌ها و ارواح انسان‌ها از قبل وجود داشتند و انسان فکر می‌کند که افلاطون همه مفاهیم را برای همه انسان‌ها، فطری می‌داند؛ در صورتی که در برخی آثار خود مانند محاوره فایدروس، انسان‌ها را به چند دسته تقسیم می‌کند: بعضی وارد عالم مثل شدند و همه حقایق را دیدند و برخی بخشی از حقایق را دیدند و بعضی (با تشبیه خاصی) اصلاً نتوانستند وارد آن عالم بشوند.

دیالکتیک در ظاهر به شکل خاصی از بحث و گفتگو ترجمه می‌شود، به این صورت که کسی حرفی می‌زند، تعریفی ارائه می‌دهد، اشکالی گرفته می‌شود، تعریف خود را اصلاح می‌کند و همین‌طور بحث ادامه پیدا می‌کند (تر، آنتی‌تر و سنتز) و به جدل نیز ترجمه می‌شود؛ اما به نظر افلاطون، واقعیت این است که دیالکتیک شهود حقایق یا به یک معنا استدکار به حقایقی است که قبلاً آنها را مشاهده کرده‌ایم. ارسطو با انکار سخنان افلاطون می‌گوید که ما قبل از حس، هیچ معرفتی نداریم، وقتی وارد عالم می‌شویم، لوح سفیدی هستیم و در سه مرحله با حس خود ابتداء صورت‌های حسی؛ سپس صورت‌های خیالی و در آخر صورت‌های عقلی را درک می‌کنیم؛ بنابراین در ابتداء صورت‌های عقلی را نداریم و مبنای سقراطی و مبنای تکمیل شده افلاطون را قبول نداشت. ارسطو به یک معنا، تحریفی انجام داد و دیالکتیک افلاطون را در منطق خود به عنوان استدلالی که در آن از امور غیریقینی استفاده می‌شود و امروزه در منطق به جدل معروف است، در نظر گرفت که در واقع، یک اشتراک لفظی بود که به تعبیری شاگرد نسبت به استاد خود بی‌انصافی کرده است و

پاریس تدریس می‌کردند و مقابل هم بودند. توماس آکویناس به تبع استاد خود آلبرت کبیر، نظر بوناونتورا را قبول ندارد و معتقد است که ما هیچ مفهوم فطری نداریم و تنها راه شناخت خدا همان براهین عقلی است که پنج برهان جهان‌شناختی (نه براهین وجود شناختی) ارائه می‌دهد.

تعبیری که شما در ابتدای بحث فرمودید یک تقریر به فطرت این است که بگوییم آیا تنها راه اثبات خدا، راه عقلی و استدلالی است یا راه دیگری به نام معرفت قلبی و فطری وجود دارد؟ دقیقاً در قرون وسطی نزاع بر سر همین مسئله بوده است. بوناونتورا و قبل از او آگوستین و تقریباً آنسلم هم می‌گویند که اگرچه ادله عقلی را قبول داریم؛ ولی معرفت فطری و قلبی را هم قبول داریم؛ در مقابل مشائین و آکویناس قبول نداشتند. در عصر جدید (قبل از اینکه وارد فلاسفه بشویم)، کالوین که یکی از پیشگامان پروتستان‌ها است، معتقد به وجود نوعی آگاهی در قلب انسان نسبت به خدا می‌باشد و حجت را هم تمام می‌کند. وی در واقع، از تعبیر حس الوهی استفاده می‌کند که قطعاً این حس از حواس پنجگانه نیست. معمولاً غربی‌ها از واژه حس الوهی استفاده نمی‌کنند و تقریباً در نزد خیلی از فلاسفه غربی، حس باطن به معنی علم حضوری یا عقل است؛ اما ما تعبیر حس را به کار نمی‌بریم. در عصر جدید، دو صف آرای در مقابل هم وجود دارند: راسیونالیست‌ها به رهبری دکارت لایبنیتس، آمپریست‌ها که جان‌لاک و دیگران هستند. دکارت معتقد بود خداوند به هنگام خلق ما، مفاهیم و معرفت‌هایی را در ما قرار داده است؛ مانند صنعتگری که مهر خودش را می‌زند. این مفاهیم تعبیرات مختلفی دارند. گاهی تمام مفاهیم عقلی و حسی - فطری غیر از مفاهیم جعلی و اختراعی را شامل می‌شود (حتی نابینایان، هم تصویری از روشنایی دارند) و گاهی فقط مفاهیم کلی، مفاهیم عقلی و در برخی موارد هم می‌گویند تعداد مفاهیم فطری، اندک است؛ مثل خدا، وجود، جوهر. در مقابل لایبنیتس بحث (perception) و apperception را مطرح می‌کند و معتقد است که مفاهیم فطری را خدا در وجود ما به شکل ناخودآگاه (perception) قرار داده است که این حس و تجربه می‌تواند در تبدیل perception به apperception و علم ناخودآگاه به علم خودآگاه کمک کند. در واقع، در معارف فطری برای معارف بشری، هم نقشی قائل شده است.

آمپریست‌ها برخلاف دکارت و لایبنیتس معتقدند وقتی انسان متولد می‌شود، لوح سفید (tabula rasa) است و چیزی در آن نیست و عقل بعد از حس است که به کار می‌افتد. در اینجا نظریه آمپریست‌ها، همان نظریه ارسطو است و نظریه راسیونالیست‌ها به افلاطون نزدیک است و با وجود تفاوت‌هایی، فطرت را قبول دارند.

در منطق ما ابن‌سینا، فطرت را به قضایا قیاسات‌ها معنا تفسیر می‌کند و مثالی می‌زند؛ مثل دو، نصف چهار است؛ چون دو، عددی است که چهار به آن و مساویش تقسیم می‌شود؛ یعنی یک برهانی دارد؛ ولی برهانش در نزد ذهن حاضر است. آیت‌الله مصباح در بحث خداشناسی، نام خداشناسی فطری حصولی به آن می‌دهد و به نظر می‌رسد که برخی متکلمان ما؛ مثل سید بن طاووس، بیشتر محدث متکلمان هستند یا شیخ حرعاملی فطرت را به معنای عقلیات بدیهی یا نزدیک به بدیهی می‌دانستند که براهین در نزد نفس حاضر است. به تعبیر آقای مصباح، منظور از خداشناسی فطری حصولی این است که عقل انسان برای تصدیق به وجود خدا، نیازی به تلاش و کوشش ندارد؛ بلکه به آسانی درک می‌کند که وجود انسان و همه پدیده‌های جهان نیازمند به خدایی است که او بی‌نیاز است. سپس می‌فرمایند می‌توان معنای دیگری از خداشناسی به نام خداشناسی فطری حضوری مطرح کرد که براساس مبانی ملاصدرا و اینکه وجود انسان، وجود نفس عین‌الربط به خدا است، می‌باشد؛ یعنی وقتی خودمان را می‌یابیم، مانند این است که آن طرف را هم می‌یابیم. منظور از خداشناسی فطری حضوری این است که دل انسان، ارتباط عمیقی با آفریننده خود دارد و هنگامی که انسان به عمق دل خود توجه نماید، چنین رابطه‌ای را خواهد یافت که همان رابطه عین‌الربط است و از طریق مبانی ملاصدرا که وجود انسان، وجود ربطی است، خدا را هم می‌یابد.

اگر به کلام اسلامی توجه کنیم، متکلمان ما براساس گزارش‌هایی که داریم، همه قائل به معرفت فطری بودند و اکثر قریب به اتفاق قائل بودند که تنها راه همین است. معمولاً بحث‌های ما بدین‌گونه است که آیا راه استدلالی و عقلی، تنها راه اثبات خدا است یا راه دیگری هم به نام فطرت و معرفت فطری داریم؛ اما متکلمان قرون نخستین، اساساً معتقد بودند که راه دیگری غیر از معرفت فطری وجود ندارد و به آن معرفت اضطراری می‌گفتند. معرفت خدا، معرفت اضطراری است؛ خدا این معرفت را در ما قرار داده است و ما هم نقشی در این معرفت نداریم. البته این تعبیر در روایات هست؛ ولی واژه و اصطلاح معرفت اضطراری نیست. بلکه معرفت فطری داریم؛ معرفة للناس في المعرفة صنع، فقط خدا صنع دارد، مضامین آن در روایات است. در واقع یک اصطلاح بوده است که حتی برخی از معتزله؛ به طور مثال ابوهدیل علف آن را قبول داشتند. برخی به خصوص در بین معتزله حتی غیر معرفت خدا را هم اضطراری می‌دانستند.

اشعری گزارش می‌دهد که متکلمان امامیه، دو دسته بودند عده‌ای قائل به معرفت فطری بودند و عده‌ای مثل هشام‌بن حکم، بر این عقیده بودند که معرفت عقلی هم در معرفت فطری نقش

کرده‌اند: معنای فاطر السماوات و الارض را نمی‌فهمیدم. روزی دعوی دو نفر را بر سر حفر چاهی دیدم، تا اینکه یکی از آنها گفت: انا فطرتها یعنی من اولین بار این را حفر کردم. ظاهراً اولین بار او حفر کرده بود و پس از پر شدن دوباره چاه، نفر دوم چاه را دوباره احیا می‌کند. فطرتها به معنی اولین بار، آغاز و ابتدا می‌باشد. پس به چیزهایی که از آغاز آفرینش انسان به همراه او می‌باشد، فطرت گفته می‌شود. فطرت دو معنا دارد؛ یک معنای عام دارد که در اصطلاح به معنای هر چیز غیراکتسابی است. در اینجا غیراکتسابی، معنای خاصی (معرفت غیر مفهومی) دارد که کمتر از آن استفاده می‌شود؛ بدین معنی که انسان قدرت مفهوم سازی دارد؛ پس، از دیدن میز، مفهومی از این میز می‌سازد؛ چون معرفت‌شناسی در مدارس کلامی با معرفت‌شناسی فلاسفه متفاوت است. در معرفت‌شناسی فلسفی، وقتی با اشیایی غیر از خودمان یا محسوسات (نسبت به خود علم غیر حضوری داریم) مواجه می‌شویم، از آن عکس‌برداری (صورت حسی) می‌کنیم. صورت خیالی بعد از قطع ارتباط با شیء به وجود می‌آید؛ سپس از صورت خیالی کلیت جسم را براساس اشتراکات قیافه انتزاع می‌کنیم. در پشت صحنه هم عقل فعال است که صورت‌های کلی را افاضه می‌کند. در معرفت‌شناسی مدارس کلامی، این مسئله برعکس است؛ یعنی وقتی با اشیا مواجه می‌شویم، خود اشیا را درک می‌کنیم؛ اما ذهن، قدرت عکس‌برداری از اشیا را دارد و عکس را در خزانه حافظه، نگه می‌دارد. بنابراین، معلوم بالذات هم خارج و هم مفهوم است. در فلسفه معلوم بالذات، مفهوم است و معلوم بالعرض، خارج است. علم حضوری به مفهوم داریم و واقعیت (مرآت و کاشف از واقعیت) معلوم بالعرض است؛ درحالی که در معرفت‌شناسی مدرسه کلامی خراسان، کوفه، ری، بغداد، حله و اصفهان که من خراسان را بیشتر می‌پسندم، متفاوت است. در تفسیر فطرت مسئله‌ای که خیلی مهم است اشکالاتی است که امروزه، برخی به نظریه فطرت وارد می‌کنند و به نظر من براساس مبانی فلسفی است. اگر انسان به غیرخود علم حضوری داشته باشد، اتحاد با خدا (حلول و اتحاد) باید صورت بگیرد؛ در صورتی که در معرفت‌شناسی مدرسه کلامی، به اشیا محسوس هم علم حضوری داریم، مشابه نظریه شیخ اشراق و سهروردی که علم ما به محسوسات هم علم حصولی نیست یا نظریه‌ای که متکلمان بر قول به اضافه داشتند که علم، اضافه عالم به معلوم است که خواهی در کتاب «تجريد»، اشکال فلاسفه را چنین توضیح می‌دهد: خدا اگر علم به محسوسات داشته باشد، محسوسات تغییر می‌کنند؛ پس علم خدا هم تغییر می‌کند و در خدا تغییر ایجاد می‌شود؛ در نتیجه، خدا علم به جزئیات ندارد، مگر به کلیات و صور کلی یا به ذاتش علم اجمالی در حین کشف تفصیلی یا به آن صور که مشائین معتقد بودند.

دارد و علاوه بر اینکه معرفت اضطراری و فطری است، به هنگام استدلال عقلی، خدا آن معرفت را می‌دهد که مسیری برای معرفت یا متذکر شدن به معرفت باشد. حسن بن موسی نوبختی ابومحمد قائل بود غیر از معرفت اضطراری، معرفت عقلی هم داریم (البته متأخر ایشان به مدرسه بغداد مربوط می‌شود. این سخنان مربوط به مدرسه کوفه است). به قم و مدرسه قم که می‌رسیم، کلینی و صدوق هم به تبع آیات و روایات در کتاب‌های خود، بحث معرفت فطری را در مورد خداوند مطرح می‌کنند؛ البته معرفت عقلی را هم قبول دارند. اگرچه در معرفت عقلی هم نوعی نقش برای خدا و پیامبران و انبیا قائل‌اند. در مدرسه بغداد، از شیخ مفید به بعد (منظور بغداد متأخر است و نوبختیان جزء متقدمان بغدادند) و همچنین در مدرسه حله و اصفهان، معرفت اضطراری و فطری کنار گذاشته می‌شود. بعضی محدثین مثل علامه مجلسی یا ملاصالح اشاراتی دارند؛ ولی به شکل محوریت بحث به خصوص در مدرسه بغداد بعد از شیخ مفید و مدرسه حله مطلقاً نیست. در اصفهان افرادی اشاراتی دارند. در مدرسه کلامی خراسان، مدرسه کلامی کوفه (براساس آیات و روایات و گزارشاتی که نقل شده است؛ چون کتب مدرسه کلامی کوفه، در قرون اولیه در دسترس نیست) و قم (بیشتر براساس آیات و روایات و بیانات ضمنی) و اوایل بغداد (نوبختیان) دوباره مسئله معرفت فطری یا اضطراری مطرح می‌شود و عمدتاً در مورد محتوای مطرح شده در روایات بحث می‌کنند؛ به طور مثال کتاب «توحید الامامیه» که آیه محور بوده است و آیات فطرت و تذکر به فطرت را مطرح می‌کند یا میرزا مهدی اصفهانی در «معارف قرآن» براساس همین آیات و روایات و در واقع، براساس اسشتهاد در منابع دینی، بحث فطرت مطرح می‌شود تا قرن چهارم که دوباره احیا شده است و توجه ویژه‌ای به آن می‌کنند.

در بعضی از آثار، اصطلاح اثبات‌گرایی یا اثبات‌گرایی برای دیدگاهی که وجود خدا را تنها با استدلال عقلی می‌پذیرد، به کار برده شده است. در مقابل دیدگاه اثبات‌پذیری، فطرت‌گرایی قرار دارد که در صورت عدم وجود استدلال عقلی نیز خدا را فطرتاً و قلباً می‌شناسیم و قبول می‌کنیم. امروزه در فلسفه دین معاصر به اثبات‌گرایی، قرینه‌گرایی می‌گویند. قرینه‌گرایی مکتبی است که وجود هر چیزی را تنها با توجیه آن توسط عقل ریاضی، عقل فلسفی و عقل قطعی ریاضی قبول دارد. در مقابل مکاتب دیگری مانند پلاتینیسم و دیگران هستند که بحث معرفت پایه را مطرح می‌کنند. غرض از اشاره به مطالب فوق این است که معرفت فطری را می‌توان در این قالب هم مطرح کرد.

اما در آیات و روایات مطرح شده در مدارس کلامی، معنای ریشه‌ای فطرت، آغاز است. در کتاب‌های لغوی از ابن عباس نقل

نظر مغنی در ابن هشام و دیگر ادبا کلمه اذکرت در تقریر به کار برده می شود و اخذ فعل ماضی است و اشاره به زمان گذشته دارد) زمانی را که پروردگارت از صلب بنی آدم، ذریه آنها را گرفت (به یکی از معانی عالم ذر اشاره دارد)، و اشهدهم علی انفسهم یعنی اقرار گرفتن، پرسید آیا من پروردگار شما نیستم؟ قالوا بلی یعنی همه بنی آدم بله گفتند، در روایات، دلیل بله گفتن همه بنی آدم چنین ذکر شده است: اخرج الله من ظهر آدم ذریته الی یوم القیمه فخرجوا و هم کالذر فعرفهم نفسه (خود را معرفی کرد) و اراه نفسه (خود را نشان داد).

براساس مبانی معرفت شناسی فلسفی، تبیین این مسئله دشوار است؛ اما براساس مبانی قول به اضافه متکلمان یا دیدگاه شیخ اشراق (عالم و معلوم می توانند اتحاد نداشته باشند؛ اما معرفت صورت بگیرد)، می توان تبیین کرد. در ادامه می فرماید: و لولا ذلک لم یعرف احد ربک. این روایت ها در کافی و در کتب شیخ صدوق متواتر بوده است و متعدد نقل شده است. مرحوم علامه امینی در کتاب «المقاصد العلیه» در مورد چهار آیه، بحث می کند که یکی همین آیه است و در ذیل این آیه، ۱۲۰ روایت نقل می کند و چهل روایت را بررسی سندی و اثبات می کند (عدل ثقه امام). بنابراین به تعبیر آیت الله مصباح در معارف قرآن و علامه طباطبایی می توان معنا و تفسیر کرد؛ ولی نمی توان از این اسناد چشم پوشی کرد. تعبیر زیادی در روایات داریم: ثبتت المعرفه فی قلوبهم، خدا این معرفت را به قلب ها داده است، معرفه و اراه، این معرفت روایتی یا معاینه ای بوده است «کان ذالک معاینه الله فانسأهم المعاینه و اثبت الاقرار فی صدورهم و لولا ذلک». در اینجا این بحث مطرح می شود که اگر این معرفت بوده و فراموش شده است، حال به چه دردی می خورد؟ پس می فرماید ما پیامبران را فرستادیم «فذكر انما انت مذكر، نماز برای تذکر است» یا للمصلین نور المعرفه فاقم الصلاه لذكری. از این رو، کل مجموعه دین برای تذکر و معرفت است. در پاسخ به بعضی که گفته اند در آیه «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون»، ليعبدون گفته شده است، نه ليعرفون و باید گفت عبادت برای معرفت است و نتیجه عبادت، معرفت است؛ چنانچه نتیجه معرفت هم عبادت است. هر قدر که معرفت بالاتر رود، عبادت بالا می رود و بالعکس؛ پس رابطه دیالکتیکی و متقابل دارند و موجب افزایش یکدیگر می شوند تا هنگامی که آن را متوقف کنیم. خلاصه بحث این است معرفتی که در روایات آمده است، سابقه اش به عوالم پیشین بر می گردد و در نهایت شدت و وضوح بوده است؛ ولی ما موقف را فراموش کرده و از معرفت غافل شده ایم. در این عالم متذکر می شویم، متذکرین در درجه اول خود خدا، سپس پیامبران، عبادات، اخلاق و اهل بیت می باشند.

ان تغییر الاضافات ممکن؛ علم اضافه است، اضافه، ذات نیست و عوض می شود و خدا تغییر نمی کند. در کلام و مدارس کلامی، همچنین در فلسفه شیخ اشراق، نظریه قول به اضافه وجود دارد و در مدرسه کلامی خراسان بر همین اساس، نه براساس مبنای مشایین و حکمت متعالیه، فطرت توضیح داده می شود. براساس معنای عام فطرت (فطرت، یعنی هر چیزی که مفهومی نیست) بحث از خداشناسی فراتر می رود؛ فالحمها فجورها و تقواها. کار اصلی عقل، شهود واقعیات است، نه مفهوم سازی؛ البته عقل، قدرت مفهوم سازی و استدلال و ضمیمه کردن مفاهیم را دارد؛ اما نقش اصلی عقل، ادراک حقایق است. در حسن و قبح، تفکیکی بین عقل و علم دارند؛ به هست ها و نیست ها نور علم و به باید ها و نبایدها نور عقل گفته می شود و گاهی به هر دو علم و یا عقل اطلاق می شود، این تفکیک از باب اذا اجتماعا افتراقا و اذا افتراقا اجتماعا صورت می گیرد. به تعبیر آیت الله سبحانی در تقریرات درس خارج خود (نه در کتاب اخلاق ایشان)، خصوصیتی در فعل وجود دارد که این خصوصیت را عقل درک می کند یا به تعبیر شهید صدر، عقل از فعل خارجی ضرورت، ارزشی را انتزاع می کند. در مدارس کلامی از این تعبیر به جای انتزاع استفاده می کنند: خدا، حقیقت خوب و بد، به طور مثال حقیقت بد بودن ظلم را الهام می کند. تقریباً مانند نظریه اشراق که خدا بدون اشراق ممکن نیست. منظور از اشراق همان دادن عقل، فالحمها فجورها و تقواها است که براساس آن اشراق، اعطای عقل یا به تعبیری تملیک عقل یا به تعبیر برخی روایات (در بحار الانوار) که خداوند نوری را آفرید، برای هر انسانی حصه ای قرار داد که به هنگام بلوغ، از آن نور بهره مند می شود و يعرف به الجیدا من الرفیع و الفریضه من الصنع. معنای عام فطرت حتی شامل عقل هم شامل می شود؛ عقلی که حقایق و حسن و قبح را درک می کند، هر نوع ادراک واقعیت که واقعیت انواع و اقسام مختلف دارد، نه عقل مفهوم ساز.

معنای خاص فطرت بیشتر بر معنای دوم فطرت؛ یعنی خداشناسی (به طور مثال در توحید الامامی) متمرکز شده است. معنای عام فطرت که خداوند معرفتی از خود در اختیار ما قرار داده (صنع خدا) است، مورد قبول امثال بوناونتورا در قرون وسطی و دکارت و لایب نیتس در عصر جدید بود که خود دو مقام دارد: در چه زمانی و در چه مکانی؟ عوالم پیشین، عالم ارواح، عالم ذر، ذر اول، ذر دوم، ذر سوم مطرح می شود که محور بحث آیه شریفه «و اذا اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالو بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامة انا کنا عن هذا غافلین. او تقولوا انما اشرك ابائنا من قبل و کنا ذریه من بعدهم افتهلکنا بما فعل المبطلون» است: به یاد بیاور (وقتی در اول آیاتی می خواهد مطلبی مطرح شود، از می آید. به

مکتب خراسان از معرفت فطری داشتند. خدمت جناب آقای ابوترابی هستیم فرمایشات ایشان را، اگر نقطه انتقادی نسبت به نظرات استاد دارند، بفرمایند.

دکتر احمد ابوترابی: تشکر می‌کنم و از بیانات پر محتوای استاد برنجکار استفاده کردم. نکاتی به ذهن بنده که به صورت سؤال مطرح می‌شود، بحث فطرت و ارتباط آن با عقل می‌شود مطرح کرد، یک نکات جزئی است که به آن اشاره می‌کنم و رد می‌شوم و وارد اصل بحث بعد از این نکات می‌شوم. فرمودند ارسطو که به نوعی دیدگاه استادش افلاطون رو تحریف کرده است. یکی دو نکته کوچک هست که خیلی به اصل موضوع بحث ارتباطی ندارد و تاریخچه است. همان‌طور که استاد بیابانی فرمودند، افلاطون دیالکتیک‌اش، منحصر به گفتگو نمی‌شود؛ اما برداشت من از افلاطون این است که هیچ وقت از گفتگو جدا نمی‌شود. افلاطون بحث دیالکتیکی‌اش را وسیله‌ای برای استدکار می‌گفت و نهایتاً وسیله‌ای برای به تعبیر ما شهود -آنچه که من عرض می‌کنم از ترجمه آقای لطفی است. متن اصلی افلاطون را ندیدم ترجمه‌ای که دیگران مستقیم ترجمه کرده باشند خیلی متفرق یکی دوتا در چند رساله‌اش بیشتر نیست افلاطون دیالکتیکی را می‌رساند به جایی که به استدلال به تعبیر امروزی فلسفی می‌رسیم و استدلال فلسفی را نقد می‌کند و می‌گوید که استدلال فلسفی دچار لغزش و خطا است. پای استدلالیان چوبین بود، پایه چوبین سخت بی‌تمکین بود- این‌طور می‌گوید که چون در استدلال به تعبیر امروزی ما، بدیهیات از یک مقدماتی که در استدلال ما به آنها مقدمات اولیه و مهم‌ترین و مبدأترین مقدمات به حساب می‌آیند و آن مقدمات قابل نقد هستند؛ چون بدیهیات اولیه به تعبیر امروز، قابل نقد هستند؛ بنابراین به هیچ استدلالی نمی‌شود، اعتماد کرد. حالا صرف‌نظر از اینکه خودش یک استدلال است و براساس چه پایه‌ای است؟ عرض کردم پای استدلالیان چوبین بود/ پای چوبین سخت بی‌تمکین بود و به یک اصل ریاضی مثال می‌زند که عدد یا زوج است یا فرد و می‌گوید این از بدیهی‌ترین مبانی استدلال است. بعدها این گزاره توسط اعداد گویا نقض شد و ریاضیدان‌های امروزی این را نمی‌گویند؛ بلکه می‌گویند اعداد اصلاً تقسیم نمی‌شوند، خود این نشان می‌دهد که بدیهی اولیه نبوده است، در واقع، ایشان یک مناقشه‌ای در مثال کرده است و خودشان هم عملاً از این استدلال و اثبات این مطلب استفاده می‌کنند و تا آخر روی این بحث تکیه دارند و می‌گویند البته این را باید یادآوری کنند که ما به هیچ وجه، حق نداریم و نمی‌توانیم استدلال را ندیده بگیریم؛ برای اینکه استدلال تعبیر و ترجمه سکوی پرش برای ارتباط و درک مستقیم است. اگر ما در فلسفه افلاطون به دنبال -به تعبیر امروزی- علم حضوری و ارتباط و اتصال و درک مستقیم باشیم، به یک معنا می‌خواهد بگوید که

«لولا ذلك لم يعرف احد من ربه ومن خالقوا» اگر این معرفت نبود، کسی خدا را نمی‌شناخت. سؤالی در اینجا پیش می‌آید که آیا اگر کسی خدا را نمی‌شناخت، نمی‌توانستیم استدلال عقلی کنیم؟ چنانچه آنسلم و آگوستین می‌گویند: ایمان می‌آورم، تا بفهمم؛ معرفت در قلب من هست، وقتی ایمان بیاورم، عقل شروع به کار می‌کند. یا شیخ مفید می‌گویند: انبیا باید باشند، سمع باید باشد. اگر انبیا نباشند، حجت نباشد، عقل به کار نمی‌افتد. شیخ صدوق در توحید صدوق با یک معتزلی بحث می‌کند که می‌گوید ما با عقل خود درمی‌یابیم که اگر به انسانی در جنگل آب و غذا می‌دهیم، وقتی بالغ می‌شود، متوجه نظم و خالق این نظم شده و می‌گوید که ناظم باید علم داشته باشد. هر استدلالی که شیخ می‌کند در جواب می‌گوید هذا شیء لم یکن. کجا شما انسانی را در جنگل گذاشتی و این اتفاق افتاده است؟ البته در اینترنت، انسان‌هایی را می‌بینیم که در جنگل گم شدند و وقتی پیدا شدند؛ خدا را نمی‌فهمند، زبان بلد نیستند، راه رفتن بلد نیستند و این نشان می‌دهد که ۱۲۴۰۰۰ پیامبر به رشد بشریت کمک کرده‌اند.

ولی چنین معرفتی در واقع هست. در اینجا، دو تفسیر هست: یکی این که استدلال کنیم؛ اما من ربک را نمی‌شناختم. اثبات خدا را می‌توانستیم بکنیم؛ اما آن معرفتی مستقیم، یعنی من ربک نه اثبت ربه، اثبت ربه فرق می‌کند با من ربه، من ربه، یعنی معرفت مستقیم آن را نداشتیم؛ ولی اثبات می‌توانستیم بکنیم. یک نظر هم این است که نه، اصلاً اثبات هم نمی‌توانستیم کنیم.

به هر حال، آن معرفت، اساس معرفت‌های ماست حالا این اگر بخواهد گسترش پیدا بکند، در بحث اسماء و صفات چه اتفاقی می‌افتد؟ براین اساس، خیلی مهم است و در روایات خیلی بحث شده است که اساساً ما خدا را شاهد بگیریم، یک‌طور می‌شود و در بحث اسماء و صفات که تعبیر روایت است، اگر خدا را غایب بگیریم یک‌طور دیگر می‌شود و همان مبنای اثبات‌گروی یا غربی‌گروی است آن وقت تا اثبات بحث اسماء و صفات، بحث، یک‌طوری می‌شود و بحث عبادت اسماء مطرح می‌شود و این بحث، بحث مبنایی است. شهید مطهری یک تعبیری دارد که براساس فطرت، باید کل تفکر را دوباره بررسی کرد و دوباره اغلب چیزها را تحت تأثیر قرار می‌دهد و بر این اساس، معنای فطرت در خیلی مباحث، متفاوت می‌شود. السلام علیکم ورحمة الله وبرکاته.

دکتر عبدالله محمدی: خیلی متشکرم از آقای دکتر برنجکار، ایشان یک تاریخچه از محل نزاع را فرمودند. از فلسفه یونان تا دوران مدرن و بعد هم مکاتب کلامی که داخل در تفکر شیعی وجود داشته‌اند و فرمودند که بیشتر هم بحث مربوط به همان فطرت معرفتی یا علم حصولی فطری هست و ارتباط این بحث در حقیقت با همان عوامل پیشین برقرار می‌شود و تحلیلی که

هیچ وقت شما نمی‌توانید -همین تعبیرات را هم دارد- از طریق استدلال به خود حقیقت برسید؛ باید خودش و شخصش را بیابید. این تعبیر اتصال و درک است. به نظر می‌رسد که مطلب غلطی نیست، ارسطو هم با این مخالفت ندارد. ارسطو حرفش این است که دیالکتیک ایشان گفت‌وگو است و گفت‌وگوی ایشان در ضمن استدلال بیان می‌شود. خود افلاطون در مقدمات استدلال باز می‌کند که به یک نحوی بسیاری از مطالب ارسطو، ریشه در مقدماتی که افلاطون گذاشته است، دارد. من کارم را اینجوری شروع کردم که تک تک اینها را دارم وصل می‌کنم که اصل قیاس را از کجا گرفته است؟ در گفته‌های افلاطون، به نظر من منافاتی ندارد اینها در دو حوزه است؛ شاید دلیل اصلی این تفاوت جدی هم این است که از اول، روی ارسطو که به قول افلاطون عقل کلاس بوده است و بدون او بحث را شروع نمی‌کرده است، گرفته است. او با مبنای استدلالی، همه فلسفه‌اش را بنا نهاده است؛ لذا نمی‌تواند به علم حضوری که او دنبالش هست، برسد. این بحث دیگری است که باید یک مبنای محکمی شبیه آنچه که ما در علوم نقلی برای درک مستقیم خدای متعال از طریق عالم ذر داریم، داشته باشد. به نظر من این دوتا مبناست، یک مبنا این است براساس مفاهیم، شروع می‌کند و مبنای دیگر این است که اول براساس یک چیزی که من یافتم، شروع می‌کند.

این دوتا مبنا، قاعدتاً به دو جا می‌رسند؛ لذا تحلیل افلاطون از ارسطو تحریف نیست؛ بلکه براساس مبانی خودش است. وی می‌گوید برداشت من و توضیحی که می‌شود داد، این است که به غیر از این، از آن بیرون نمی‌آید. برداشت بنده این است و توضیحی که می‌شود در دفاع از افلاطون که یک موقع غیبت او را نکرده باشیم، داد؛ اما بحث ارتباط فطرت و عقل را من فکر می‌کنم برای این که بحث اساسی و مبنایی باشد، براساس گفته جناب استاد آیت الله مصباح، واژه‌ها را از هم تفکیک کنیم؛ چون حقیقتاً بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحاتی که از این معانی برای فطرت آوردند، دقیقاً مبنای بحث‌های عقلی به اصطلاح فلاسفه است. ما هشت معنا برای فطرت داریم: یک معنایش که دقیق‌ترین معنا و محدودترین معنا برای یک اصطلاح می‌توان بیان کرد این است که فطرت یا علم فطری آن چیزی است که همراه من بوده است و بدون هیچ‌گونه تلاشی در من گذاشته شده است و برای به دست آوردن آن من از قوای آن برای خودم استفاده نکردم؛ ولی برای فعلیت بخشیدنش، ممکن است قدم اول این باشد که ما معانی فطری به معنای غیراکتسابی را از هم جدا کنیم و چون ما برای معانی غیراکتسابی به گفته فلاسفه، عرفا و متکلمین ما جمعاً شش معنا پیدا کرده‌ایم و اتفاقاً معانی غیراکتسابی مراحل از غیراکتسابی‌اند. حال غیراکتسابی‌ترین‌شان کدام است؟ آن یکی که از همه غیراکتسابی‌تر است؛ یعنی کمترین تلاش آن

چیزی است که از اول با خلقت من در خلقت من گذاشته شده است که من فکر می‌کنم با معنای لغوی هم سازگار است و فکر می‌کنم معنای لغوی هم به معنای آغاز نیست؛ یعنی ریشه لغت‌ها و دوتا معنا برای فطرت بیان می‌کند: یکی به معنای شکافتن و یکی به معنای مخلوط کردن است حجه و ابرص است و ابرص را برمی‌گردانند به معنای خلقت اولیه در همان حدیثی که از ابن عباس هم نقل کردید و گفت: انا فطرته؛ یعنی اول، من ایجاد کردم؛ یعنی من اول چاه را کندم؛ یعنی مفهوم ایجاد، ایجاد اولیه است، یعنی مفهوم خلق در آن است و فطر به معنای خلق است و از این معنا گرفته شده است. حجه هم به این معنا کمک می‌کند چیزی که بار اول مخلوط شده است. ابن فارس درباره این لغت می‌گوید که فطیر از این ماده است؛ فطیر، یعنی مخلوط آب و آرد که فطیره است از این معنا گرفته و عجین شده است. فطیر از ماده فطر و جمع این دو معنا، این چیزی است که با خلقت انسان عجین شده باشد؛ یعنی همراه با خلقت من، معنای همان خلقت اولیه آفرینش با آفرینش اولیه معنا می‌شود و این غیراکتسابی‌ترین است و هیچ کاری نمی‌کند. حالا در فطریات القیاسات معها، شما در نظر بگیرید، اگر به فطریات القیاسات فطری می‌گویند بدین خاطر است که می‌خواهند بگویند از اول با من بوده است و من برای او زحمتی نکشیده‌ام؛ اگرچه همه قبول دارند که این یک استدلال عقلی است و در منطق و فلسفه هم یک استدلال عقلی است که حد وسط آن استدلال را ما داریم، به چه صورت داریم؟ حالا ما با خلقت خود داشتیم یا نه؟ به صورت بدیهی داشتیم؛ مثلاً قاعده علیت یکی از این موارد است. مرحوم شهید مطهری می‌گوید که فطری بودن وجود خدا را می‌توان به این معنا بگیریم که هر کس به عالم مراجعه کند متوجه می‌شود که اگر مخلوق است، خالق هم هست. قاعده علیت می‌گوید این مخلوق نیاز به علت دارد. قاعده علیت، در ذهن همه هست، خوب حالا اگر یک چیزی در ذهن همه بود، به معنای فطری بودن هست؟ خیر؛ چون یک چیزی ممکن است در ذهن همه باشد؛ اما چون خیلی روشن است همه به دستش آورند؛ یعنی عقل، بدیهی را از قاعده علیت به دست آورده است. باز اینجا فطری بودن حد وسط هم به معنای این نیست که یک گزاره‌ای در ذهن من گذاشته شده است؛ بلکه به معنای این است که این گزاره برای من با عقل بدیهی درک شده است. اگر ما به این شکل جلو بیاوریم، اکنون معانی فطرت چگونه به دست می‌آید؟ تا کجایش را به عنوان فطری قبول داریم؟ غالباً به کدام معنا، غریبانی که به این دو پرداختند؛ مثل جناب دکارت که معروف‌ترین هست ایشان هم به همین معنای سرشتی به کار می‌برد؟ یعنی آن چیزی که همراه با خلقت من است، همان‌طور که اشاره کردند ایشان می‌گویند که خدای متعال آنچنان که یک سازنده و یک صانع مهر کارخانه به جنس تولید شده‌اش

می‌زند، خدای متعال هم بر این جنس تولید شده که انسان است، مهر وجود خودش که همان مفهوم کامل مطلق بودن هست را گذاشته است، این را ما از جایی نمی‌گیریم و دلیل هم می‌آورد که از جایی نگرفته‌ایم و می‌گویید من نه از حس و نه از عقل به دست آوردم. در واقع، این را از هیچ راهی به دست نیاوردم. حالا ادله‌اش درست است یا خیر به جای خودش، من نمی‌خواهم این را تأیید کنم این هم سرشتی که باید به عنوان دکارتی مطرح شود فلاسفه یونانی می‌گویند فطری به معنای استدلالی که حد وسط آن فطری است، حد وسط آن هم که فطری است به معنای این است که بدیهی است، نه به معنای این که خود این قاعده به صورت یک گزاره یا به صورت تصور یا به صورت تصدیق، مثل یک قالب خورده به ذهن من تا ما اینها را تفکیک نکنیم، نمی‌توانیم بحث‌ها را دقیق کنیم. شیخ اشراق، فطریات را به اقسامی تقسیم می‌کند که دقیقاً همان بدیهیاتی است که فلاسفه می‌گویند که یکی از اینها حدسیاتی است که خود شیخ اشراق می‌گوید که حدسیاتش هم یکی از آنهایی است که ما حدوسط‌اش را به صورت سریع به دست می‌آوریم؛ مثلاً ما در مورد حدسیات اینگونه می‌گوییم که به ما الهام می‌شود و منطقیان اینگونه می‌گویند که تفاوت فطریات القیاسات با حدسیات این است که فطریات القیاسات معها، در ذهن همه است؛ ولی حدسیات اینطور نیست؛ بعضی از افراد تیزهوش هستند و سریع به آن می‌رسند. اگر ما اینها را بگوییم؛ یعنی تک تک این اصطلاحات را از هم جدا کنیم، راحت‌تر می‌توانیم بگوییم، دعوا بر سر چیست؟ ما علم حصولی فطری خدای متعال را قطعاً به معنای فطریات القیاسات معها طبق فلاسفه خودمان قبول داریم، حرفی در آن نیست؛ چون ما می‌گوییم استدلال بر وجود خدای متعال استدلال سنگینی نیست و استدلال ساده‌ای است؛ لذا آیت الله مصباح می‌فرمایند: قریب به بدیهیات است و از بدیهیات نیست، استدلال دارد و اسم آن را می‌گذارند استدلال. این نکته مهمی است که به نظر هشت معنا دارد؛ البته بعضی از معانی خیلی اهمیت ندارد؛ ما ابتدا باید اینها را از هم جدا کنیم، اکثر این معانی که درباره فطرت داریم با عقلیاتی است که به اصطلاح فلاسفه، عقلیات بدیهی یا عقلیات برهانی هستند، برهان‌های بدیهی همه در دایره علم حصولی هستند و می‌پذیریم. مشکلی هم نیست. نکته دیگری که ایشان فرمودند این است که فلاسفه در مقابل مکتب خراسان قائل‌اند به اینکه لازمه علم حضوری، اتحاد است و حداقل برداشت بنده این نیست و عباراتی هم هست که اگر بتوانم پیدا کنم در متونی که داشتم؛ چون از قبل چیزی در دستم نبود که بدانم چه بحث‌هایی می‌خواهد مطرح بشود. بزرگان ما ملاصدرا و دیگران می‌گویند ملاک علم حضوری، اتصال وجودی است، نه اتحاد وجودی؛ ارتباط وجودی ارتباطی است که از هم جدا نشدنی

است و تعبیرات مختلفی هست. اتحاد وجودی، اگر به معنای صرف اینکه یک ارتباط وسیعی دارند خوب، اتحاد معنایش عام است در همین اتحاد هم باید بگوییم به چه معناست؟ به معنای وحدت، یعنی یک نوع وحدتی که عرفا قائل‌اند؛ البته آنها هم در بحث کثرت‌شان دوباره به مراتبی قائل می‌شوند و اگر اتحاد را بخواهیم به معنای وحدت بگیریم، یک نوع وحدت وجود چه بسا از حرف‌های بعضی از عرفا و بعضی از شارحین حکمت متعالیه به دست بیاید که قرائتی بر این هم هست؛ اما آنجا که بحث فلسفی می‌کنند و وارد بحث‌های عرفانی می‌شوند آنجا می‌گویند برای اتصال وجودی است و ملاک اتصال وجودی این است که دو وجود، وجودشان به هم مرتبط و از هم جدا نشدنی باشد. مصداق اتم که ما در این بحث داریم، بحث ارتباط خالق با مخلوق است، عرفا، فلاسفه به این قائل‌اند. در فلسفه ملاصدرا طبق بعضی تقریرها، البته همه تقریرها یکسان نیست، حداقل تقریر آیت الله مصباح این است که می‌فرمایند که آن عین الربط بودن هیچ‌وقت به معنای اتحاد نیست و عین الربط بودن به معنای دقیق آن را قبول دارند؛ ولی تفسیر عرفا را از این تفسیر می‌گویند که ملاصدرا در مقام تعلیم بوده است و اینگونه توجیه می‌کنند که در مقام تعلیم یا مقدمات عقلی برای رسیدن به وحدت بوده است؛ ولی حداقل در این مرتبه ارتباط علت و معلول که تا ایشان یک علتی را در قضیه در نظر نگیرد و معلولی را که غیر از هم‌اند، نمی‌تواند عطف به تفسیر عین الربط بودن برسد. اشکالی که به آنهایی که تفسیر وحدتی دارند این است که مقدمه استدلال از تعدد شروع می‌شود، چطور می‌تواند نتیجه یک استدلال به وحدت بیانجامد و نمی‌تواند نتیجه مقدمات را رد کند، از این طریق وارد می‌شوند؛ لذا طبق فلسفه اسلامی بر مبانی حکمت متعالیه، علم حضوری به خداوند متعال از طریق ارتباط وجودی کاملاً قابل توجیه هست؛ لذا فلاسفه قائل‌اند خالق و مخلوق اگر ذی‌شعور باشند، مخلوقش ذی‌شعور باشد، علم حضوری به یکدیگر دارند، مبنای آن هم اتصال وجودی است. در مورد علم حضوری با عالم حس هم همین‌طور است. آنها که قائل‌اند به اینکه ما به محسوسات هم علم حضوری داریم، یک نوع ارتباط مثل آن چیزی که شیخ اشراق درباره علم حضوری به بدن معتقد است؛ مثلاً آیت الله مصباح البته این را در جایی نوشته‌اند، من در یکی از جلسات‌شان که درباره همین بحث فطرت خدمت ایشان رسیدم، ایشان می‌فرمودند که این فرمایش ملاصدرا که معلول عین الربط به علت است و علت، علم حضوری به معلولش دارد با این کلام ایشان که علم حضوری به مجربات و تجربیات و مادیات ممکن است می‌فرمایند این دو تناقض دارد. می‌فرمودند به نظر من ملاک، احاطه وجودی است. اگر موجودی در مرتبه‌ای باشد که احاطه وجودی به مادیات پیدا کند، علم حضوری به

آن هم می‌تواند داشته باشد؛ لذا خدای متعال، علم حضوری به مادیات می‌تواند داشته باشد و مبانی ملاصدرا این موضوع را رد می‌کردند. بحث فطرت و عقل یکی از زمینه‌های این است که ما معانی عقل را هم بدانیم. ما در یک کاری که در این دایره‌المعارف علوم عقلی در اصطلاح‌نامه علوم عقلی انجام دادیم، هجده معنا برای عقل وجود دارد؛ مثلاً یکی از معانی عقل، همان بدیهیات اولیه است، یک معنای دیگرش یقین بالمعنی الاخص است، یک معنایش استدلال است، یک معنایش موجود مجرد است، حالا بحث روایات جای خودش را دارد؛ چون ما برای اینکه وارد روایات هم بشویم، اشکالی ندارد ما از قبل یک سری اصطلاحاتی را جعل کنیم؛ برای این که بعضی از مشکلات را علمی حل کنیم؛ یعنی براساس واقعیاتی که می‌یابیم، یک سری اصطلاحاتی را جعل می‌کنیم، این جعل، مبنایی دارد که یا آن مبنا درونی است یا برای تقسیماتی که فایده عقلایی دارد که می‌خواهیم از آن نتایجی بگیریم، بعد از این که معانی را جعل کردیم و اصطلاحات را وضع کردیم، حالا باید برویم متون روایات را بررسی کنیم، وقتی متون روایات را بررسی می‌کنیم، روایات قرآن را ببینیم که با این اصطلاحات قابل جمع هستند یا نیستند؛ البته غالباً فلاسفه، روایات یکی از مبداهای جعل اصطلاح‌شان بود و گاهی ممکن است دقیقاً تطبیق نکنند؛ لذا بعضی از روایات مصداق عقل قطعاً یک چیزی شبیه عقل عملی است، نه عقل نظری استدلالی، عرض کردم شبیه آن چیزی که ما درباره این در اصطلاح فلسفی انجام می‌دهیم باید ببینیم در روایات چگونه است، ممکن است آنجا هم چند معنا داشته باشد و عقل و فطرت به یک معنا برگردند کدام معنای عقل و کدام معنای فطرت مراد است. خوب این گام اول است اگر این کار را نکنیم به جایی قاعدتاً نخواهیم رسید. یکی از نکاتی که فرمودند که ما درباره آیه میثاق و عالم ذر از طریق مبانی فلاسفه نمی‌توانیم، توجیهی داشته باشیم من با همین مبانی که عرض کردم می‌خواهم به آیات و روایات برگردم. آیه میثاق همان‌طور که فرمایش خود آقای دکتر برنجکار هم بود و بنده هم قبول دارم، مفادش حداقل به گفته ایشان در یک مرحله، این است که خداوند متعال خودش را به انسان‌ها نشان داده به انسان‌ها است و انسان‌ها نهایتاً اشهدهم علی انفسهم خود این تعبیر اشهدهم و انفسهم خودش از درون شاهد می‌گیرد.

شاهد گرفتن برای امور عقلی نیست، برای یافتن است. حالا در بحث‌های اصولی داریم که غربی‌ها می‌گویند شاهد در جایی است که به امور حسی برگردد یک چیزی را مشاهده کردیم اشهدهم انفسهم، شاهد گرفتن قاعدتاً یا من باید آن را در درون یافته باشم یا بیرون به صورت حسی یافته باشم استدلال عقلی و امثال اینها نمی‌تواند ملاک باشد. شاهد گرفتن درباره آنها تطبیق

شود. قاعدتاً هم یک مؤید دیگر هست، اراهم علی انفسهم، یک مؤید دیگری هست من در اصل این موضوع با ایشان، اشتراک نظر ندارم؛ ولی در این نکته که با مبانی فلسفی نمی‌شود، حالا اگر شما علم را به اتصال وجودی برگردانید، آیات و روایات زیادی وجود دارد که این مشاهده‌ای که انجام شد با اصل خلقت همراه بوده است. حالا اگر این را متصل کنیم به اتصال وجودی خالق و مخلوق یک چند نمونه‌ای را من در این کتاب علوم فطری نزد فیلسوفان غرب و اندیشمندان مسلمان آورده‌ام، لما اراد الله عزوجل ان یخلق الخلق خلقهم و نشرهم و بین یده ثم قال لهم من ربکم؛ خلق‌شان کرد و پرسید؛ یعنی به اصل خلقت اتصال می‌دهد و خدا اراده کرد، گویا این روایت، ابتدای خلقت است یخلق الخلق ثم قال لهم من ربکم. اگر ما تفسیر ملاصدرا را از علم را ربط به وجود بدهیم، خلقت زمینه این را فراهم کرد. البته یک تعبیر دیگر هم داریم - که از آن هم من البته روایت را اسنادش را بررسی نکردم - و روایتی از امام صادق است، پس از نماز عید غدیر که امام صادق علیه السلام فرمودند: «و ان جعلتني من اهل اجابتك و اهل دينك و اهل دعوتك و وفقتني في مبتدأ خلقي ان جدوت ذالك عهدي» بعد از تجدید خلق: ابتدای خلقت من را خلق کردی آنجا من عهدی کردم با خلقت بعد در خلقت مجددم دوباره آن را برگرداندم چند مورد داریم من چهار، پنج موردش را در اینجا آورده‌ام «و میثاقک الماخوذ منا فی مبتدأ خلقک ایانا» ابتدای خلقت است. فلاسفه با این مبانی فلسفی صدرالمثالین که مبدأ و ملاک علم حضوری، اتصال وجودی من است و اتصال وجودی از راه خلقت به وجود می‌آید. دقیقاً این مطلب است؛ ولی آنجا ما چطور باید تفسیر کنیم؟ آنجا اگر بخواهیم تفسیر فلسفی بدهیم، مشکل داریم در موارد غیر از اینها را بخواهیم بگوییم خوب چه مبنایی وجود دارد برای این حداقل من سراغ ندارم. بحث البته این است که آیا همین بحث علم حضوری و حصولی براساس مبانی فلاسفه است؛ یعنی تفاوت گذاشتن به این علم حصولی و حضوری است. البته ایشان اینجا تعبیر داشتند، ملاحظه کردم دیدم که هیچ کجا از تعبیر علم حضوری استفاده نکردند؛ ولی یک تعبیرات دیگری هست که می‌شود گفت که تطبیق می‌شود من ندیدم در فرمایشات ایشان در جای دیگر که آیا غیر از این هم دارند احتمال می‌دهم که تفسیر دیگری داشته باشند. به هر حال آنچه که فلاسفه می‌گویند این است که من اگر یکی را به آن معرفت پیدا کردم یا خودش را می‌یابم یا اگر خودش را نیابم، چیزی در درونم غیر از مفهوم سراغ ندارم. این مثال‌های ساده ابتدایی در بحث‌های معرفت‌شناسی است. گاهی می‌بینیم که مثلاً مریضی که دکتر می‌رود به دکتر می‌گوید من سردرد دارم و درد دارد مرا می‌کشد؛ ولی دکتر درد او را که نمی‌کشد؛ ولی معنایش را می‌فهمد. در الفاظ و اصطلاحات

نمی‌خواهیم، بحث کنیم، به هر حال دو نوع است این را فلاسفه ما تفاوت گذاشتند به این حضوری و ملاک‌هایش و مصادیقش را گفتند. برای مصادیقش هم باز مبانی فلسفی را بیان می‌کردند؛ یعنی باز یکی یکی، گام به گام آمده‌اند تا به اینجا رسیدند. با توجه به این بحث، عرض می‌کنم اگر ما اینجور بحث را شروع کنیم که اول معانی را از هم جدا کنیم و یک بحث نقلی داشته باشیم و بخواهیم براساس مبانی عقلی توجیه کنیم آیه میثاق، اراهم، معاینه و امثال اینها را داریم. ما با تفکیک علم حضوری و حصولی که یکی درک خودش نیست، می‌توانیم بفهمیم. اگر اینها نباشد به نظر می‌رسد آنهایی که این حرف‌ها را می‌زنند؛ ولی با این حرف‌ها مخالفند دارند از همین حرف‌ها استفاده می‌کنند که اگر این حرف‌ها نبود، همین را هم نمی‌فهمیدند. اراهم معنای دیدن یعنی با چشم معنای لغوی آن چشم است به معنای دیگری از رؤیت اینها را ما با مبانی فلسفی می‌توانیم بیان کنیم. نکته دیگری که حالا آیا می‌شود با عقل، به خود وجود رسید؟ خوب روشن است که کسی این ادعا را ندارد؛ یعنی درک وجود مستقیماً صورت نمی‌گیرد؛ چون عقل همیشه دارد با مفاهیم کار می‌کند و به اصطلاح فلاسفه با مفاهیم کار می‌کند. مفاهیم ممکن است ریزتر و ریزتر بشوند تا برسند به اینکه مصداق واحدی می‌تواند داشته باشد، مثل واجب‌الوجود با توجه با تحلیل‌های مفهومی که روی خود این داریم، آیا می‌شود که من وقتی واجب‌الوجود را اثبات کردم خود واجب‌الوجود را بیابم، خوب معلوم است که نمی‌شود شاید ما باید اینجور تفسیر کنیم که اگر لولا ذالک یعنی اگر نبود آن زمینه اصل علم حضوری به علم خدا که اصل خلقت است، هیچ وقت زمینه علم به وجود خدا فراهم نمی‌شد. پشتوانه‌اش، برهان منطقی و فلسفی است؛ یعنی اگر روایت هم نفرموده بود، این را عقل می‌فهمید عقل هم که می‌فهمید درست است که ممکن است زمینه فعلیت یافتن عقل را فراهم نکنیم، بلکه همین‌طور است، خیلی چیزها ممکن است که چامسکی مثال می‌زند و می‌گوید اثبات کردند زیست‌شناسان که چشم هم اگر در محیط‌های خاصی قرار نگیرد اصلاً کار نمی‌کند چشم جزء خلقت است؛ ولی بالفعل شدنش نیاز به یک محیط‌هایی از جمله نور دارد؛ مثلاً اگر بعد از خلقت، در تاریکی مطلق باشد، اصلاً چیزی که در ابتدا نمی‌بیند بعد از فعلیت یافتن، هم کلاً نابود می‌شود؛ اما آنجایی که عقل خودش می‌فهمد، از تحلیل به دست آورده است؛ مثل اینکه بگوییم اگر مفهوم میز در آن مفهوم چهارپایه بودن هست، آیا می‌توان گفت اگر مفهوم میز در زمانی مصداق عینی پیدا کند، چهارپایه دارد و این از خود مفهوم بیرون می‌آید و هر کسی هم در درون خودش دارد؛ البته ممکن است کسی بگوید مفهوم میز دارای چهارپایه را نمی‌فهمم، آن موقع مصداق تمام می‌شود؛ ولی اگر کسی بگوید نه، من مفهوم

میز را درون مفهوم چهارپایه بودن می‌فهمم و بعد می‌توانم بگویم که میز چهارپایه دارد؛ یعنی اگر مفهوم میز، مصداق همین مفهوم میز پیدا بشود، چهارپایه دارد. این از درون خودش بیرون آمده است، بلکه ممکن است که به مفهوم میز توجه پیدا نکند یا مفهوم میز را تفصیلش ندهد و بازش نکند، بلکه ممکن است بازش نکند، اصلاً انگیزه‌ای ندارد که بازش کند؛ لذا این حالت در درونش بالقوه می‌ماند. میز را دائماً چهارپایه بودن درونش را می‌فهمیم. ممکن است اغلب نفهمیم، چرا نفهمیم؟ به خاطر اینکه کسی به ما یادآوری نکرده است و از ما نخواسته که در مفهوم میز چه چیز را می‌فهمیم؟ همین سؤال زمینه این است که من آن چیزی را که به صورت ناخودآگاه می‌فهمم یا درک وجود خودمان اصلاً خودم را دائماً می‌یابم خودم را که می‌یابم خوب من مشغول چیزهای دیگر می‌گویند خودت یک لحظه‌ای تأمل کن، به خودم برگردم، این برگشتن به خودم، معنایش این نیست که از آنجا گرفته شده است. من به غرایز جنسی مثال می‌زنم، غرایز جنسی ساده‌تر می‌شود فهمید. وقتی غریزه جنسی که با خلقت ما بوده است، اگر حالا بعضی از زمینه‌های بلوغ پیدا نشود، این بالفعل نمی‌شود.

در واقع، آنها زمینه‌های خلقت‌اند آن مراحل مختلف خلقت؛ به این مرحله از خلقت که رسید اگر فرد غافل باشد از آن چیزی که دارد؛ یعنی زمینه تحریک کننده‌ای برایش فراهم نشود، خوب فعلیت پیدا نمی‌کند. این به این معنا نیست که در درون او نبوده اینکه خود عقل به ما هو عقل به معنای تحلیل مفاهیم که عقل در واقع به اصطلاح فلسفی‌اش چیزی جز تحلیل مفاهیم نیست، از ذاتیاتش به لوازم عقلی‌اش که یکی یکی می‌رود جلو که فلاسفه ما حتی بیان کردند که چطور لوازم از درون خود مفهوم بیان می‌شود رابطه علت و معلولی بین لوازم و علت است؛ بنابراین نمی‌شود گفت که اگر چیزی در من هست، فعلیت ندارد و چیزی زمینه فعلیت فراهم می‌کند؛ بنابراین در درون او نبوده است و زمینه فعلیت فراهم کردن به معنای این است که بعضی مقدمات و اقتضانات را مثلاً کسی که گرسنه است، خوب آن موقع احساس گرسنگی نمی‌کند. چرا؟ چون مشغول یک بلایی است یا گرفتاری درسی دارد یا گرفتاری فکری دارد یا داغی دیده مثلاً احساس گرسنگی نمی‌کند. آیا زمینه‌هایی که در درون او وجود دارد ما این زمینه‌ها را غریزه می‌گوییم؛ مثلاً گرسنگی، بعد که غذا را جلوش آوردند، بگوییم غذا این قوه گرسنگی را ایجاد کرد، نه آن غذا زمینه فعلیت است و به این معنا اگر باشد که شاید فرمایش ایشان هم همین باشد عقل در ذات خودش یک چیزهایی دارد؛ یعنی مفاهیم در ذات خودشان یک چیزهایی دارند که ممکن است موانعی وجود داشته باشد که آن موانع را باید برطرف کنیم تا آنها فعلیت پیدا کنند. این بحث باز می‌تواند در این بخش، ادامه پیدا کند.

بدیهیات عقلی، می‌تواند تطبیق کند یا حتی استدلالاتی که استدلالات روشنی دارند به سرعت منتقل می‌شوند و فرمودند که آیات میثاق را با همان نگاه عین‌الربطی و علم حضوری می‌توان تحلیل کرد و بعد هم در آن فرایند، زمینه یافتن فعلیت امور فطری هم بحث فرمودند.

دکتر عبدالله محمدی: استاد ابوترابی روی تفکیک معانی دقت کردند که ما باید، اصطلاحات فطرت و عقل را از هم جدا کنیم. از جمله هشت معنا برای فطرت معرفی کردند که در بین آنها هرگونه که محل بحث است، آن نگاه سرشتی جبله هست که هیچ زمینه اکتسابی نداشته باشد و فرمودند که بسیاری از کاربردهای فطرت که در کلمات استاد برنجکار هم بود با همان

روش تعامل عقل و وحی

حسن طارمی‌زاد
علی امینی‌زاد

یکی از مسائل خیلی مهم در حوزه اندیشه تفکیک و در حوزه حکمت اسلامی است که روش خاصی برای تعامل عقل و وحی از نظر مرحوم میرزا معرفتی می‌کند که با روش حکما و فیلسوفان متفاوت بود. جناب آقای دکتر طارمی، از ایشان خواهش کردیم که در همین موضوع، در بحث روش تعامل عقل و وحی از منظر تفکیک، به‌خصوص از نظر مرحوم میرزا را به ما معرفی کنند.

دکتر عبدالله محمدی: الحمدلله رب العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا محمد وآله طاهریین لعن الله اعدائهم أجمعین رب اشرح لی صدري و یسر لی امری واحلل عقدة من لسانی یفقهوا قولی. با استعانت از توجهات حضرت ولی عصر نشست امروز را در مدرسه زمستانی برگزار کرده‌ایم. بحث از ماهیت عقل از نظر مکتب تفکیک و هم بحث فطرت و نسبت آن با عقل،

دکتر حسن طارمی

شده است. شخصاً با این عنوان، هیچ نسبتی ندارم و علاقه‌ای هم به ذکر این عنوان ندارم. بیشتر مایلیم بگوییم که منظومه‌ای که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، ارائه کرده است، در حوزه معرفت‌شناختی چیست؛ چون ایشان، بحث‌های دیگری هم در جاهای دیگر داشتند؛ بنابراین یک نکته که مایلیم تأکید بکنم، چون این عنوان به‌رحال از ابداعات مرحوم استاد حکیمی هست و حق ایشان بوده است که عنوان را بگذارند، ولی بنده با این عنوان نسبتی ندارم. دوم اینکه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی، همان‌طور که در بیانات آقای محمدی هم آمد، معمولاً دو بحث فردی و ایجابی را هم‌زمان پیش برده است و یک نظامی را ارائه کرده‌اند که آن نظام، چون در تقابل با نظام‌های دیگر معرفتی و تعادلی بوده است، این‌طور شده که عجین شدند و حتی در خیلی جاها، آن جنبه نقدی و نقضی بر آنچه را که ایشان به عنوان تعالیم ارائه کرده بودند، حاکم شده است. بنابراین ظاهراً در ذهن می‌آید که باید هر

الحمدلله رب العالمین وصلى الله على سيدنا ونبينا ابا القاسم مصطفى محمد. خیلی ممنون هستم از اینکه یک چنین برنامه‌ای را دوستان گذاشته‌اند و امیدوارم در فرصت خیلی کوتاهی که دارم آنچه را که خواسته شده است، بتوانم عرض کنم. خدمت آقای امینی نژاد و آقای محمدی هم سلام عرض می‌کنم. من ناگزیر باید اول یک مقدمه کوتاهی را عرض بکنم و بعد بحثم را خدمتتان تقدیم کنم. عنوانی که برای بحث بنده گذاشته شده است، روش تعامل عقل و وحی در مکتب تفکیک است که مکتبی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی است. به من گفته‌اند که این بحث را قبول بکنم؛ اما من مجبورم عرض بکنم که مکتب تفکیک، عنوان متأخری است که بر مجموعه آنچه مرحوم میرزا مهدی اصفهانی و اصحاب او و ایشان عرضه کرده‌اند، گذاشته

مدرسه زمستانی

«مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مکتب تفکیک»

درباره اثبات حسن عالمی به نام عالم تشریع در آن هست که به بحث ما خیلی مرتبط است. نکاتی که خدمت شما عرض می‌کنم متخذ از این سه کتاب و از آن تقریرات است که عرض کردم. من



سال‌ها قبل آن را - همین بخش اولش را - به خاطر علاقه‌ای که داشتم، دیده بودم و خوانده بودم و آن یادداشت‌ها را اینجا منظم می‌کنم و خدمت شما عرض می‌کنم. پس این مقدمه را گفتم که مسیر بحثم را روشن کرده باشم؛ البته یک کتاب دیگر هم به نام «انوارالهدایه» در موسسه معارف چاپ شده است که کتاب خیلی مختصر و فشرده‌ای است که درباره اصول معرفتی مرحوم میرزا مهدی اصفهانی درباره عقل و این‌ها است، که قابل توجه است؛ به دلیلی اشاره به بحث قرآن می‌کنیم و از تقریرات درس مرحوم میرزا مهدی اصفهانی که یکی از بحث‌های حجت قرآن است و نیز جزوه کوچکی که ایشان درباره وجوه اعجاز قرآن نوشته‌اند، ارجاع کلی خواهم داد. هدف ما بیان تعامل عقل و وحی است و آنچه ایشان به عنوان عقل می‌گویند، آن جنبه کارکرد عقل است؛ یعنی بحثی ایشان می‌کنند که انسان واجد یک نوری می‌شود که آن حقیقت نوری برای انسان دست‌مایه اولیه تشخیص درک حسن و قبح اشیاء، و صدق و کذب گزاره‌هاست و به تعبیر دیگر، داوری درباره حق و باطل است. راجع به فرق این عقل و عقول که در کتب دیگر گفته می‌شود، اینکه آیا در نظام فلسفی، عقل مرتبه‌ای از نفس است و در اینجا نه، و یا عقل یک داده است که به انسان داده می‌شود، وارد این بحث‌ها نمی‌شوم، آنچه مهم است این است که ایشان معتقد است در نظام الهیاتی، یعنی نظامی که انبیاء طراحی کردند یا ارائه فرمودند، نقطه عزیمت، متذکر کردن و متنبه کردن انسان‌ها به این عقل است. عقل، تشخیص دهنده حق و باطل، و جداکننده حق از باطل، و تشخیص دهنده صدق و کذب گزاره‌ها، و اظهار نظر کننده درباره حسن و قبح اشیاء است و معتقد است که این عقل را آدم‌ها دارند و خدا به آنها می‌دهد.

دو طرف را داشته باشد؛ اما من هر چه بیشتر تأمل کردم، بیشتر به نظرم رسید که بهتر است آنچه را که ایشان در کتاب‌های خودشان به عنوان اصول مکتب خود گفته بود، اصلاح نمی‌خواهم بکنم، آنها را عرض بکنم؛ بنابراین شاید وجهه نقضی بیانات ایشان در عرایض بنده، به‌طور طبیعی بروز و ظهور نکند، البته نقدهایی داشتند که در بحث‌های دیگر حتماً به آن توجه شده است. من نمی‌دانم مجموعه مخاطب و دوستانی که در این جلسه هستند چه مقدار با این مجموعه مباحث، ارتباط و آشنایی دارند، ناگزیر منابعی را که به این بحث اختصاص داده شده، اول معرفی می‌کنم و بعد توضیحات خودم را عرض می‌کنم. مرحوم میرزا مهدی اصفهانی در مشهد، سه دوره اصول درس داده است و یکی دو دوره یا سه دوره هم معارف درس داده است. معارفی که برای شاگردان خواص‌شان گفتند اصطلاحاً بیان معارف و یا بعضی هم درس‌های عمومی‌شان بوده است. اصول‌هایی که درست گفته‌اند، توسط برخی از

شاگردان ایشان نوشته شده است و خود ایشان هم آدم کثیرالتألیفی بودند و غیر از آن درس اصولی که داده بودند، دو کتاب، یک کتاب اصول خیلی فشرده به نام «الوصول الوسیط» دارند که مؤسسه معارف چاپ کرده است. «الوصول الوسیط» آخرین دوره بحث اصول ایشان است و یکی هم کتابی به نام «مصباح الهدی» که خلاصه همان است و در واقع اصول دوره سوم است. یک کتاب مشهور دیگری هم دارند به نام «ابواب الهدی» که مبانی معارفی ایشان در آنجا بارزتر و آشکارتر است و این را هم مؤسسه معارف چاپ کرده است و کتاب خیلی مشهوری است. یکی از این سه کتاب؛ یعنی «ابواب الهدی»، «الوصول الوسیط» و «مصباح الهدی»، مستند اصلی من است. تقریرات دوره دوم اصول ایشان را مرحوم آقای شیخ محمود حلبی به تفصیل نوشتند و تقریباً حدود ۱۱۰۰ صفحه می‌شود و هنوز چاپ نشده است و نسخه‌اش را ایشان وقف آستان قدس کرده بودند؛ چون من آن بخش‌های اول آن را که به بحث حوزه مربوط می‌شود، بارها خوانده بودم و مجموعه نظرهای آن بحث در رابطه با عقل و شر را دیده بودم، مایل‌ام که آن را هم یکی از منابع خودم قرار بدهم، به‌ویژه اینکه آن تقریرات که برای دور دوم است، ظاهراً و حوالی دوره ۱۳۱۰، ۸ تا ۱۲ آن نوشته را ایشان می‌نوشتند و مرحوم میرزا مهدی اصفهانی این‌ها را می‌خوانده و تصحیح می‌کرده است. تقریرات، دوسویه بوده است و عمده‌اش را می‌بینید که خط خورده و اصلاح شده، و تغییر پیدا کرده است؛ بنابراین می‌شود گفت که حرف‌های میرزا است؛ البته یک مقدمه‌ای هم در بخش اول این تقریرات که در کتاب‌های اصولی ما رایج نیست، وجود دارد که من نام آن را فلسفه فقه می‌گذارم و هم در واقع، یک بحث کلامی

انبیاء آنها را متذکر به واجد عقل بودن می‌کنند. این نقطه آغاز حرکت انبیاء است. انبیاء نمی‌گویند شما عقل دارید؛ بلکه می‌گویند چرا شما عقلتان را به کار نمی‌اندازید؟ با این «افلا یعقلوا»، و چون بیان قرآن کاملاً نشان می‌دهد که یک نوع استفهامی است که چرا این کار را نمی‌کنید، آدم‌ها را متنبه به عقلشان می‌کند و این عقل در تشخیص درست و نادرست خطا نمی‌کند، آنجا که نتواند درست تشخیص بدهد، سکوت می‌کند و اظهارنظر در حوزه‌هایی که در حوزه نورانی او نیست، نمی‌کند. اینها چیزهایی است که در بیان ایشان و هم در «ابواب‌الهدی» و در همین کتاب «الاصول الوسیط» تأکید می‌کند و من عبارت‌هایی را می‌خواهم بخوانم: «ان حجیت العقل اساس الکل المعارف»، این جمله از کتاب «الاصول الوسیط» است؛ عقل حجت است و نقطه عزیمت در تمام معارف، همین است، و «فکیف فی الاحکام المهمة الالهیه» چه رسد به معارف. معارف نقطه بالاتری داشته و جنبه نظری دارند و حجت عقل آغاز می‌شود، این معلوم است که در اصول احکام مهم الهی، قطعاً عقل باید مبنای داور باشد. معتقدند که قدم اولی که پیامبران و به اصطلاح جنس پیامبر برمی‌دارند، متنبه کردن آدم‌ها به این نور عقل است و این نور عقل، اولین توجهی که به آن می‌شود برای آدمی که می‌داند و می‌بیند و واجد نور است و می‌تواند درست را از بد تشخیص بدهد، اولین کشف، کشف مخلوقیت می‌شود و خودش او را به مخلوقیتی که دارد متوجه می‌کند و در پرتو این مخلوقیت، مخلوقیت همه عالم را می‌فهمیم و چون این مخلوقیت را می‌فهمد، همین عقل به او می‌گوید که تو با آنی که تو را آفریده است، رابطه مالک و مملوک داری. اینها دریافت‌های مهم عقلانی است که اگر توجه کنیم، درمی‌یابیم که آیات قرآن همین را می‌گویند و ایشان چون نمی‌خواست از نظر نقلی بحث بکنند، این بحث را از این جهت عرض می‌کنند؛ به همین دلیل وقتی کسی می‌آید و ادعا می‌کند که من می‌خواهم شما را راهبری کنم و به جایی برسانم، اولین قدمی که انسان‌های عاقل در مواجهه با او باید بردارند و برمی‌دارند این است که او به کجا دعوتشان کرده است. نمی‌شود کسی از جانب خدا آمده باشد و به نور عقل دعوت نکند و به نور عقل دعوت کردن، لازمه‌اش کشف مخلوقیت است. پس اگر یک کسی مثل سامری می‌آید و مثلاً گوساله‌ای را می‌آورد و خارق عادت می‌کند، آدم عاقل اصلاً نباید گول بخورد؛ چون آدم عاقل، به خارق عادت کار نمی‌کند، آدم عاقل با واقعیت وجودی خودش کار می‌کند، واقعیت وجودی آدم عاقل مخلوقیت است و مخلوقیتی که می‌بیند که این هم مخلوق است؛ «افلا یرون الا یرجع الیهم قولاً». قرآن هم دقیقاً نکوهشی از همین زاویه است. این بحث ایشان در تشخیص درستی و نادرستی انبیاء هم برمی‌گردد به اینکه می‌گویند باید اول

دید که به خدا دعوت کردند؛ یعنی این رابطه را برای شما بارز کردند، این را وقتی درست کردند، آن وقت قدم بعدی برای اثبات احکام است که شاید لازم باشد خارق عادت می‌کند به آن سمت نمی‌رود. خارق عادت، نوع دوم دارد از این سمت به آن سمت نمی‌رود. عیسی هم وقتی می‌آید، مردم را دعوت می‌کند به اینکه رابطه بندگی را اصلاح بکنند، وقتی در مواجهه با یک سری مخالفان، روبرو می‌شود، آن خارق عادت‌ها از او سر می‌زند. اصل، خارق عادت نیست؛ بلکه اصل بیدار کردن این دریافت وجودی است. چون بحثمان روش تعامل عقل و وحی است، فرض می‌کنیم قبول داریم که قرآن از جانب خدا آمده است، ایشان می‌گویند وقتی ما با قرآن مواجه می‌شویم، این بحث خیلی مهم است و خیلی‌ها به آن توجه نمی‌کنند. در فهم آیات قرآن، باید یادمان باشد آورنده این قرآن، انسان عاقلی است که ما را به خدا دعوت کرده است. اصلاً کاری نداشته باشیم که از طرف خدا آمده است. بنابراین انسان عاقل که ما را دعوت کرده است، قطعاً سخن جبری نمی‌گوید. پس اینکه ما در آیات قرآن، گاهی بحث می‌کنیم؛ مثلاً آیا اشاعره درست می‌گویند، معتزله درست می‌گویند، عدلیه درست می‌گویند، ایشان می‌گویند بعضی از این بحث‌ها اصلاً نباید در دامن قرآن وارد بشود؛ چون ما باید یادمان باشد گوینده سخن کیست؟ پس در فهم متن مقدس هم ما باید توجه داشته باشیم که خالق عقل، در یک انسان عاقل وحی کرده است؛ پس او به جبر فرا نمی‌خواند؛ چون غلط است، او به انسان نمی‌گوید تو مختار نیستی و مجبوری، که قطعاً غلط است. ما بعضی از این بحث‌هایی که در آراء تفسیر وجود دارد که اکثر بحث‌های معرفتی ممکن است که خارج از موضوع تفسیر قرار بگیرد و به این ترتیب آن قرینه منفصلی که کنار آورنده قرآن هست، گوینده سخن عاقل و منبه به نور عقل است، خارج می‌شود. این مقدار که الآن عرض کردم، در حوزه معارف نظری است. در بیان ایشان جایی برای تقسیم عقل نظری و عقل عملی هم نیست؛ یعنی عقل در حوزه عمل با عقل در حوزه نظر یک دستگاه است، حالا به اینکه این تقسیمات را فلاسفه، بعداً در چه زمانی انجام دادند کاری ندارم. این که نزد ما مشهور است که گزاره‌های نظری را کار عقل نظری می‌گوییم و آنچه به اعمال و اخلاق مربوط می‌شود می‌گوییم کار عقل عملی است، این تقسیم در بیان مرحوم میرزا و شاگردانش دیده نشده است و همه را یک کاسه می‌بیند و آنها را در یک سنجه قرار می‌دهد. بیشترین رابطه تعامل عقل و وحی که در بیان ایشان بروز و ظهور می‌کند، در حوزه حسن و قبح اشیاء است و در دریافتی که انسان‌ها با اشیاء و افعال دارند، که می‌گوید مطابق بحث هستی‌شناسی این عقل خدادادی که انسان واجد است، جنبش نور است و این عقل پرتو می‌افکند، اشیائی و افعالی را حسن نشان می‌دهد و افعالی را قبیح نشان می‌دهد و به استقلال

این کار را انجام می‌دهد. هیچ عاملی، عامل تعلیمی، عامل عادت، عامل تبلیغ، در خودش ندارد. این عقل، عقل که خدا داده است درباره اشیا داور می‌کند و حکم به قبح آن می‌کند؛ یعنی قبحش را ادراک می‌کند و این ادراک همان حکم است. حکم عقل که ما حسن و قبح می‌گوییم و حکم عقل را بحث می‌کنیم؛ یعنی کاشفیت از وجوب ذاتی چیزی یا حرمت ذاتی چیزی که تنها علت حرمت قبح آن است یا تنها علت وجوب حسن آن است، یکی از موارد اختلاف ایشان با برخی اصولیون است که آنها تعبیر به مصالح و مفاسد می‌کنند. ایشان می‌گویند واسطه‌ای نمی‌خواهد، واسطه‌ای که من تحلیل کنم، مصلحت یا مفاسد دارد. اساساً احکام الله، مجموعه کسر و انکسار مصالح و مفاسد افعال است؛ ولی انسان عاقل در مواجهه با افعال، شکر منعم را حسن می‌داند، خوردن مال یتیم را قبح می‌داند، نه اینکه تعلیم ببرد یا بیاید بگوید چون این مفاسد دارد، نه، اصلاً این مصلحت و مفاسد، بحث‌های تحلیلی بعدی می‌شود و ربطی به داورى انسان ندارد. این حرف خیلی مهم است و خیلی تأکید می‌کند و اساساً شاخص احکام مستقل عقلی را همین می‌داند. ایشان در ادامه می‌گویند: این احکام مستقل عقلی که کاشف است، چون عقل کاشف است، چون عقل معصوم است و خطا نمی‌کند، عقل، لسان خدا می‌شود؛ لذا این قاعده «کل حکم به العقل و حکم به الشرع»، بیش از این چیزی ندارد؛ یعنی حداکثر جایگاه شرع، جایگاه امضاء است. یک جایی هم ایشان می‌گویند اصلاً ما نوبت به قاعده ملازمه نمی‌دهیم اگر ما قاعده ملازمه را که در تعبیر شیخ انصاری هست، بخواهیم توضیح بدهیم، همین است، نه اینکه چون عقل حکم کرده است؛ پس شارع هم حکم می‌کند و دو حکم نداریم. عقل حکم کرده و جایگاه عقل حجیت است و همان جایگاهی است که شارع خارجی در امور دیگر دارد، در آنچه که عقل حکم می‌کند. این تفسیر از قاعده ملازمه برخلاف خیلی‌های دیگر که این‌ها را لازم و ملزوم یکدیگر می‌بینند، فرق می‌کند. ایشان می‌گویند اگر ما بخواهیم بگوییم، یا باید بگوییم بیانات انبیاء ارشاد به حکم عقل است، یا بگوییم به امضاء حکم عقل است، بیش از این نباید بگوییم. تأسیس کار خود عقل است و عقل لسان الله است، این تعبیر را من از «الاصول الوسیط» بخوانم که می‌گویند که عقل، لسان الله است و در این افعال کاشف است؛ «و منهما ما هو واجب او حرام بذات» و دوم اینکه من واجب است به وظیفه عبودیت قیام بکنم؛ یعنی شکر منعم بذات را بکنم، چون چنین است بنابراین من دیگر نیازی به شارع نمی‌بینم، یعنی نتایجش هم خیلی روشن است؛ یکی از نتایج این است که ما نمی‌توانیم بگوییم که آدم‌هایی که قبل از پیامبر بودند نسبت به آنچه که عقل‌شان حکم کرده است، مثل این تعدی‌هایی که به مال غیر و اینها می‌کردند، مثلاً

اشکال برای ایشان نداشته است؟ خیر، اشکال داشته است؛ چون عقل آنچه که کشف می‌کند، منتظر پیغمبر نمی‌ماند و اگر ما به قول ایشان این تصور را داشته باشیم دور لازم می‌آید و اساس شرایط به هم می‌ریزد. بنابراین عقل، لسان خداست؛ به این معنا که کاشف حسن چیزی است، دوم عقل که ذاتاً کاشف حسن چیزی است و گفتند با واسطه، نه حسن ذاتی اشیاء، یک فعل است، می‌داند که آنچه بر او محبوب است حتماً برای خالقش نیز محبوب است و آنچه که برای او مبغوض است، شارع هم حتماً نمی‌خواهد ترک شود. این سه حکمی که پی در پی می‌آید، همان نتیجه‌اش می‌شود که این کار را باید انجام بدهد؛ واجب بذات برای او کشف می‌شود. وجوب طاعت، حرمت معصیت، اینها همه از نتایج این کاشفیت عقل است. به همین دلیل شریعت که ما با آن مواجه هستیم، یک درهم‌تنیدگی استواری با احکام عقلی پیدا می‌کند. از این منظر چون شکر منعم واجب است باید او را اطاعت کرد و نه معصیت، در بحث لزوم انقیاد و حرمت تجری ایشان آن نظری را قبول می‌کند که می‌گوید تجری حرام است. حتماً اهل اصول می‌دانند یکی از بحث‌های مهم این است که اگر کسی تجری کرد، خطا یعنی فکر کار گناهی کرد ولی گناه نبود، مرحوم شیخ انصاری می‌گویند این فقط کاشف است، قبح ذاتی این فرد است یا قبح سریره این فرد است، لازم نیست مؤاخذه بشود. مرحوم آخوند البته معتقد است که یک مؤاخذه‌ای حقش هست. ایشان نظرشان این است که قطعاً مؤاخذه شود و حرمت تجری با حرمت عصیان یک جنس است، وجوب اطاعت با وجوب انقیاد یک جنس است و این یکی از مواردی است که خیلی محکم روی آن اصرار دارند. نکته مهم‌تری که در همین بحث مستقلات عقلی هم در الاصول الوسیط دارند و هم در همان تقریرات خیلی روی آن تأکید داشتند این است که در حکم ذاتی به حکم عقل به قبح چیزی و حسن چیزی، هیچ فرقی بین انسان‌ها نیست. به تعبیر ایشان بین ابوالجهل و رسول اکرم صلی الله علیه و آله در حکم به قبح ظلم هیچ فرقی نیست؛ یعنی کیفیت ندارد، امر تشکیکی نیست و امر بسیط است. هر دو حکم می‌کنند که این کار قبیح است، او انجام می‌دهد و این احتراز می‌کند در هر جایی که حکم بکند؛ الا این که چون حکم عقل به علم و داده‌های علمی مسبوق است در اینجا در تعداد و در شماره حکم‌های مستقل فرق است. پیغمبری را که در جایگاه نبوت قرار دادند و خیلی چیزها را می‌بینند، احکام مستقل عقلی‌اش همه چیز است، دست‌کم از نظر ما همه چیز است، ولی مثلاً کسی که خودش را در آن مراتب وارد نکرده و همین جور در این پایین‌ها معطل مانده است و عمل نکرده است، کشف‌های دیگر عقلی برایش اتفاق نمی‌افتد، عقلش را دامنه حکم‌های مستقل عقلی‌اش محدود می‌کند اما اصل مستقل عقلی که عقل که من مخلوقم و

رابطه با خالق دارنم و این چه آثاری دارد عرض می‌کنم که همه با هم برابرند در این مستقلات اولیه آن به اصطلاح یک دستمایه اولیه همه دارند و بر پایه این هرچه انسان بیشتر در مسیر بندگی جلو برود احکام جدیدتری را ممکن است حکم کند، ولی در آنچه که حکم می‌کند عقل حکم می‌کند عقل متوسط و ناقص و کامل نداریم و تنها عقل حکم می‌کند و این هم یک بحث خیلی مهمی است که در بیان ایشان خیلی تاکید می‌شود که به اصطلاح در شمارش فرق دارند اما از لحاظ کیفی نه. در بیان مرحوم میرزا مهدی اصفهانی دایره احکام مستقل عقلی از آن چیزی که ما معمولاً در دانش اصول توجه داریم خیلی گسترده‌تر است. حتماً مستحضر هستید ما در دانش اصول می‌گوییم مستقل عقلی آن است که هیچ تبصره‌ای بر ندارد البته این تعبیر من است و من یادم می‌آید که همه می‌دانیم یک وقتی ما می‌آییم وارد میدان شویم مجبوریم با دفع ضرر با شکر منعم و اینها کنار بیاییم و کلامی مشکل را حل بکنیم. ایشان در بیانش می‌گوید عقل این کار را نمی‌کند؛ عقل به اقتضاء حکم می‌کند به قبح کذب اما عقل با نوری که دارد می‌داند که بعضی کذب‌ها نافع‌اند و حکم نمی‌کند. عقل حکم می‌کند که مثلاً من اگر بخوام عددی را بگویم از هر یک میلیون کذب یکی از آنها ممکن است نافع باشد، با آن یکی این ۹۹۹ هزار تا خراب نمی‌کنیم. حکم من وجه می‌کند، حکم به اعتبار می‌کند. به نظر من این قلمرویی که ایشان در دایره حسن و قبح ذکر می‌کند قلمرو بسیار گسترده‌ای است. یک تعبیری دارد که اساس اغلب احکام شرع مستقلات عقلی است، اخلاق کلا مستقلات عقلی است البته با توضیحاتی که بعداً داده می‌شود که این‌ها ممکن است مستحبات باشند و یا مکروهات باشند. دایره مستقلات عقلی گسترده است، گسترده‌تر از آنی است که ما معمولاً به همین دلیل خیلی زود پای شریعت را وسط می‌کشیم، یعنی شریعت خارجی. اما در بیان ایشان این انسان است که به ندای عقل و به تنبیه انبیاء عمده‌تاً مسیر را پیدا می‌کند. این بحث به هیچ وجه با آنکه امروزه مثلاً انسان منهای نوبت می‌گوید فرق دارد نقطه عزیمت آمدن انبیاء است متنبه کردن انبیاء است، اما انبیاء ما را متنبه می‌کنند به عقل و این عقل است که ما را سوق می‌دهد به سمت معارف؛ معارف مبدایی و معادی که علی‌الغالب فهم‌های عقلی‌اند؛ غالب احکام و اخلاقیات. یکی از شاخص‌های دین‌ورزی عبادت است، جوهر عبادت از همان شکر منعم بر می‌آید؛ یعنی من می‌دانم می‌یابم، عقل حکم می‌کند تو باید بنده خدا باشی، یک عمل اظهار عبودیتی نشان بدهی؛ بنابراین حکم عقل زیرساخت تعبدیات آن می‌شود. برخلاف احکام شرع که ۵ قسم داریم در احکام عقل ۴ قسم داریم؛ احکام وجود، حرمت، مستحبات و مکروهات، و حوزه اخلاقیات حوزه مستحبات و مکروهات است؛ یعنی عقل

مطلوبیت و مبغوضیت کاری را حکم می‌کند. ایشان می‌گویند وقتی که عقل مبغوضیت کاری را حکم می‌کند حرام می‌شود و بعد موارد خاصش خارج می‌شود؛ یعنی عقل غیبت را بد می‌بیند وقتی بد دید باید اجتناب کرد، چون مبغوض است. در جنبه حسن، در آن مطلوبیت را ذکر می‌کنید و در جنبه قبح مبغوضیت را که شما باید از آن احتراز کنید. اساساً عبادت در تعبدیات برای این است که حاصل آن معرفه الرب است و معرفه الرب و ارتقاء معرفه الرب خودش یکی از احکام مستقل عقل است و انسان باید همواره درجات خودش را بالا ببرد. پس تعبدیات به دریافت عقل فهمیده می‌شوند. ایشان در همینجا یک اختلافی با اخباریان دارند و در آثار اصولی‌شان تأکید کردند و ایشان به تفصیل نقل کردند اینکه اخباریان کلاً قول به حجت عقل را منکر هستند، این حرف غلط است، مثال‌هایی که آنها می‌زنند مثال‌های خارج از موضوع است و اشتباهی است که آنها کردند. حجیت عقل نقطه آغاز است و به تعبیر ایشان اگر شما این را نپذیرید نمی‌توانید اساس شرایع را اثبات کنید و دور لازم می‌آید و این به برهان عقلی مسلم است. نکته دیگر این است که ممکن است در حوزه‌ای عقل نتواند در افعال، ادراک حسن و قبح کند که یا عدم الادراک است یا ادراک عدم حسن و قبح، که هر دو را می‌شود فرض کرد. اینجا حوزه‌ای است که عقل می‌گوید بالاخره من با این اعمال چه کار باید بکنم و پای شارع به میان می‌آید. چون قائل به مصالح و مفاسد افعال هستیم قطعاً شارع از ذم و فرق و جمع تمام این مصالح و مفاسد درباره این احکام حکم داده است. لذا ایشان از تعبیر اعتباری دانستن احکام هم پرهیز دارد، گرچه ما در اعتباریات اصطلاح خودمان را داریم که می‌گوییم اینها معتبر حکیم‌اند ولی ایشان می‌گویند شما چرا می‌گویید اعتبار که بد فهمیده شود. مصالح و مفاسد را در افعال نمی‌دانیم، شارع جمع می‌کند، شارع می‌داند و حکم می‌کند؛ قاعده ملازمه «کل حکم به العقل و حکم به الشرع». چون ما می‌دانیم که شارع بر پایه جمع مصالح و مفاسد حکم می‌کند و چون شارع حکم کرده است پس حکم به العقل، در واقع این بیان شارع واسطه در اثبات می‌شود. به این ترتیب شارع در آنچه که عقل بر آن حرفی نمی‌تواند بزند که شارع هیچ یک از احکام اربعه را ندارد، در آن جایی که عقل حسن را به معنی مطلوبیت و مبغوضیتی که در آن ممکن است تأملی بشود تصور کند، شارع ممکن است وارد شود و حوزه قلمرو شارع است، و در آنجا که قاطع عقل گفته است وجود و حرمت، شارع صرفاً جنبه امضایی و تصحیح دارد. یکی از دریافت‌های عقل این است که «یجب علی المولا و جوب الله به جلاله» که این رابطه من را با خودش تنظیم می‌کند یعنی شریعت بفرستد، این هم از دریافت‌های عقل است کماینکه یجب علی المولا بر بنده مخلوق که به وظیفه مملوکیّت عمل

بکند.

خیلی ممنونم از جناب آقای استاد طارمی عزیز که بحث عقل از نظر میرزا را وارد شدند بیشتر در بحث حسن و قبح تاکید کردند و دلالت‌هایی که همین اعتبار عقل نسبت به مصالح تعبدیات داشتند که عقل تام و ناقص نمی‌توانیم داشته باشیم. نسبتش با مستقلات عقلیه را فرمودند که حکم عقل زیربنای همه تعبدیات است و رابطه عقل با معرفة الرب را و تقدّمش بر آن مسائل را توضیح دادند. می‌خواهیم از محضر دکتر امینی نژاد استفاده کنیم.

دکتر علی امینی نژاد

خدمت همه عزیزان عرض سلام و ادب و احترام دارم همچنین خدمت جناب آقای دکتر طارمی و آقای محمدی. پیش از اینکه بخواهم عرایض خود را در حوزه تعامل عقل و وحی تقدیم بدارم ابتدا چند پرسش بر اساس فرمایشاتی که جناب آقای دکتر طارمی مطرح فرمودند تقدیم می‌کنم. تاکید شدیدی که میرزا مهدی اصفهانی در ارتباط با حجیت ذاتی عقل مطرح کرده‌اند و جناب آقای طارمی هم تصریح کردند نکته خوبی است؛ تعبیر علم عصمت هم برای عقل به کار برده شده است که راه را هموار می‌کند، وقتی برای عقل حجیت ذاتی قائل هستیم و عقل را معصوم می‌دانیم باید به لوازمش هم تن بدهیم. یعنی یک نهاد شناختی است که بنیادش نورانی است و می‌تواند حقایق و حسن و قبح‌ها را دریابد. ولی ممکن است عقل نیز دچار اشتباهاتی شود که از حجیت عقل نمی‌کاهد. اگر ما برای عقل حجیت ذاتی قائل شدیم و آن را معصوم دانستیم، قضاوت‌هایی که عقل می‌کند برای مثال برای اینکه ائتمان عملش بیشتر بشود، به سمت تولید یک منطق تفکر می‌رود، از نظر شریعت نمی‌توان عقل را از این جهت که به ساختار منطقی گرایش پیدا می‌کند نقد کرد، یا اگر عقل که مخاطب دین و دارای حجیت ذاتی و معصوم است در مسیر خود تشخیص داد که باید روندهای اندیشه‌گانی‌اش را در ساختار ریاسات منطقی (شکل اول) قرار دهد، لازم است ماده‌اش این شرایط را داشته باشد. در این بحث‌ها نمی‌توان با عقل کلنجار رفت زیرا این امر مستلزم این است که در همان حوزه که مورد قبول عقل است این کار را انجام دهیم یعنی همان فضایی که کشمکش‌های درون عقلی صورت می‌گیرد و تمام این فضا مخاطب انبیاء و دین هست، و دین و انبیاء می‌توانند آن را ارشاد کرده و پیشنهاداتی ارائه دهند ولی عقل خود باید این مسیر را طی کند. پس اگر عقل منطقی ایجاد می‌کند لازم است که تمام لوازم آن اعمال و پذیرفته شود. نکته دیگر - که در فرمایشات آقای طارمی بود - اینکه اولین چیزی که عقل درک می‌کند مخلوقیت خودش است، در اینکه اولین چیزی که درک می‌کند چیست و در

چه مرحله‌ای به مسئله مخلوقیت خودش می‌رسد مسائل جدی منطقی و عقلی است؛ یعنی کشف مخلوقیت خود در کجا صورت می‌گیرد موضوع بسیار مهمی هست. صرفاً بحث مخلوقیت نیست، مخلوق خدا بودن مهم است. لذا مسئله مخلوق حق واحد بودن یک مرحله مهم عقل نظری است، که در فضای عقل نظری مراتبی داریم که ممکن است در مراحل انسان‌ها به سرعت تن بدهند ولی در مراحل مقاومت‌های جدی وجود دارد که نمی‌توان نسبت به آن بی‌اعتنا بود؛ عقل نمی‌تواند به آن بی‌اعتنا باشد. سوال این است که ما مخلوق بودن خود را به نحو شهودی ادراک می‌کنیم، به نحو وجدانی یا به نحوه استدلال؟ همه این مدل‌ها امکان‌پذیر است. اگر به نحو استدلالی ادراک می‌کنیم؛ کیفیت و روند استدلال به چه شکلی می‌تواند باشد؟ ایشان فرمودند که ما باید به قرآن مراجعه بکنیم زیرا از عقل برتر صادر شده است؛ پس نمی‌توان در مسئله قرآن بحث جبری را مطرح کرد، جبر یک امر غلط است. همچنین نمی‌توان بحث تفویض را مطرح کرد زیرا تفویض نیز یک امر غلط است. پرسش این است که اگر ما برای عقل حجیت ذاتی قائل هستیم چگونه باید به این فضا دست پیدا کند؟ مطابق تبیین‌های عقلانی متفاوت ممکن است بگوییم عقل نیست و کس دیگر بگوید عقل است؛ نمی‌توان ادعا کرد که همانی که من می‌گویم عقل است. تبیین‌های زیادی اساس نظام هستی را بر جبر می‌دانند، در مقابل تبیین‌هایی وجود دارد که بر مبنای آنها مسئله تفویض است. وقتی مسئله آموزه‌های دینی مطرح می‌شود یکی از معجزات بزرگ روایات ما طرح نظریه الامر بین الامر است. الامر بین الامر معنایش چیست؟ آیا همان عقل ساده‌ای که همه مردم دارند و خداوند متعال به آنها عطاء کرده می‌تواند از عهده این مسئله بر بیاید که آیا مسئله جبری است؟ وقتی بسیاری از تقریرهایی که حتی گاهی از جانب افراد بسیار مهم درباره مسئله الامر بین الامرین مطرح می‌شود مورد بررسی قرار می‌گیرد به نظر می‌رسد چیزی غیر از جمع دو محال نیست؛ یعنی گونه‌ای این قاعده تقریر می‌شود که گویا نیمی جبر است و نیمی حالت تفویض دارد و ترکیب این دو الامر بین الامرین می‌شود. اگر جبر باطل است و تفویض هم باطل است جمع دو باطل هم باطل خواهد بود. چه مرتبه‌ای از عقل هست که این نکته را می‌فهمد؟ آیا با تنبیهات صرف این معنا به دست می‌آید یا اینکه تنبیهات را آنقدر گسترش می‌دهیم تا منجر به هزار سال تفکری شود که بعد از هزار سال تفکر ما سایه‌ای از الامر بین الامرین را ادراک می‌کنیم. ممکن است گفته شود تنبیه چیست، بگوییم تنبیه این است که هزار سال تفکر کنیم که البته این بیشتر یک دعوی لفظی است. بحث اول که قصد طرح آن را دارم درباره این است که مراد از عقل چیست؟ جناب آقای طارمی یک تعریفی از میرزا مهدی اصفهانی مطرح

کردند که مطابق آن عقل نوری است خدادادی که در انسان به ودیعه گذاشته شده است که به واسطه آن حسن و قبح، و درست و نادرست را تشخیص می‌دهد. به نظر من نکته بسیار خوبی است که می‌شود روی آن تکیه کرد. البته اگر خود عقل در فعالیت‌هایش کمی تأمل کند، وقتی عقل را بر اساس مطالعات عقلی و معرفت شناسانه حجت دانستیم، عقل خود ادعا می‌کند که در حوزه عمل است و در مقیاس انسانی مضر و مفید را می‌فهمد، زشت و زیبا را می‌فهمد، و حسن و قبح می‌فهمد. درک مفید و مضر، و زشت و زیبا، و حسن و قبح در مقیاس انسانی بسیار مهم است؛ مثلاً تکبر از انسان زشت است ولی از خداوند متعال بسیار زیبا است؛ یعنی درک مفید و مضر، و زشت و زیبا و حسن و قبح در مقیاس انسانی یکی از وظایف عقل است. یک حقیقت عقل است و این یکی از وظایف آن است؛ این یکی از کنش‌های آن است. خود عقل عملی، دارای مراتبی است و تشخیص مضر و مفید در هر سطحی، متفاوت است؛ عقل عملی دنیا محور، عقل عملی آخرت محور، و عقل عملی توحید محور. ایشان مسئله بنیاد حسن و قبح را مطرح فرمودند و با شریعت مقایسه کردند، در ادامه حسن و قبح‌هایی را مطرح کردند که بر اساس آنها مراتب عقل به نحو کیفی یکسان و به نحو کمی مختلف است، این مطلب چیز عجیبی است؛ یعنی در سنخ و طبیعت‌اش یکسان است؛ منتها به لحاظ ادبیات فلسفی، به نحو ذومراتب و تشکیکی است. در واقع، همین‌طور که کیفیتش بالا رود، قلمرواش هم گسترده‌تر می‌شود و وقتی نورافکن‌اش وسیع‌تر شد آنگاه قلمرو بیشتری را هم می‌تواند مورد ملاحظه قرار بدهد. شما عقل عملی دنیا محور و عقل عملی آخرت محور دارید که دیدش خیلی وسیع شده است یا عقل عملی توحید محور دارید، در آنجا حسن و قبح‌هایی فهمیده می‌شود که بر اساس ارتقاء کیفیت عقل است که این به استاندارد لازم عقلانی هیچ ضرری نمی‌زند؛ یعنی تازه ما دچار مشکل می‌شویم که از نظر کیفیت یکی است و از نظر کمیت مختلف است، جوهر آن نیز یکی است که این یکی بودن، ما را دچار مشکل خواهد کرد. این عقل عملی و عقل نظری که حق و باطل را درک می‌کند، درک هست و نیست می‌کند، صدق و کذب در آن مطرح هست، هم در دنیای هل بسیطه است و هم در دنیای هل مرکبه است، حالا انواع تقسیمات اینجا مطرح شده است و من نمی‌خواهم آن را توجه بدهم، عزیزان توجه کنند که عقل نظری از این منظری که بحث می‌کنم، یک عقل نظری کلامی است. حالا من برای فهم عموم، ویژگی‌هایی برای آن قائل هستم. در واقع، یک عقل نظری متعارف داریم و یک عقل نظری دقیق داریم و عقل نظری فوق دقیق داریم یا بعضی‌ها گفتند عقل نظری ناب. عقل نظری چه می‌کند؟ هست‌ها و نیست‌ها را تشخیص می‌دهد، چه درست و چه غلط است، اینها را تشخیص

می‌دهد. حالا این بحثی که از نظر معرفت‌شناسانه و عقلی پی گرفتیم، ببینیم در دین چه خبر است. یک منظر منظر دین پژوهانه است که مطابق آن، وقتی انسان گزاره‌های دینی را بررسی می‌کند می‌بیند دین اصل عقل را حجت می‌داند؛ مرحوم میرزا مهدی اصفهانی با این مسئله مخالفت ندارد، و می‌پذیرند که اصل مسئله عقل حجت دارد. حجت عقل، حجت ذاتی است و شارع هم از منظر اینکه عقل ناب هست این را بیان می‌کند؛ یعنی این حجیتی نیست که بتواند به عقل بدهد بلکه حجت ذاتی‌اش است، خوب حالا در دین نه تنها این معنا در اصل عقل مطرح شده است، بلکه در تمام مراتب عقل آمده است؛ یعنی ما عقل عملی در دین داریم به همان نحو واضح و گسترده عقل عملی که در دین داریم. عقل عملی دنیا محور، مفصل در آیات و روایات مطرح شده است. بخش‌های زیادی از عهدنامه مالک اشتر، عقل عملی دنیا محور است. مباحث طبی بهداشتی چه جسمی چه روانی، اینها در واقع بحث‌هایی هست که عقل عملی دنیا محورند. همه آموزه‌های دینی که موجب آبادانی و آسایش دنیوی انسان می‌شود، همه عقل عملی دنیا محور است؛ ولی در دین، عقل عملی آخرت محور به عنوان عقل برتر که باید حاکم بر آن عقل قبلی مطرح شده باشد و در «العقل ما عبد به الرحمن واکتسب به الجنان»، خوب این مسئله مطرح شده است، عقل عملی توحید محور که همراه خودش گزاره‌های ویژه‌ای دارد و در ساحت دین مطرح شده است آنچه به ما می‌گوید مسئله جهنم گریزی و مطالبه بهشت است. اینجا نکته متوسط است باید بگذریم تا به خود خداوند سبحان توجه بکنیم، اینجا عقل عملی توحید محور است. از منظر عقل نظری، دین، همه سطوح و استعدادها را رعایت کرده است و دین برای همه هست؛ ولی همه دین برای همه نیست؛ یعنی آن عقل نهاده‌ای که خداوند متعال به انسان اعطا کرده است، این عقل به لحاظ تفاوت کیفی - کمی مجموعه و شرایطی که وجود دارد، این طور نیست که شخص همه دین را بتواند بفهمد. شما در دین، عقل کلامی در حوزه جدال احسن دارید. برای هر یک از این‌ها مثلاً عقل متعارف، عقل نظری متعارف داریم، مثل آن زنی که چرخ نخ‌ریسی را حرکت می‌دهد، رسول‌الله می‌فرماید شما چه جوری خدا را شناخته‌ای؟ فضایی که مطرح است بحث بنا و بنا بحث با بت پرستان وقتی که با دین مواجه می‌شوند، اینجا اصلاً نمی‌توانند حرف بزنند، شما اگر اینها را صدا بزنید، جواب نمی‌توانند بدهند و هیچ نیازی از شما را نمی‌توانند برطرف کنند. این عقل نظری متعارف هست و موارد زیادی را می‌توانید احصاء کنید. دقیق ببینید در حوزه حکمت به نحو عام و حکمت اسلامی که بزرگان ما این‌ها را دنبال کردند، در بخش مسئله عقل عملی پاره‌ای از حکمت‌گرایان ما فقط عقل عملی دنیا محور و حداکثر آخرت محور را مطرح کردند،

بعضی‌ها به طرف توحیدمحور رفتند. آنها بحث‌های خاص خودشان است؛ ولی در حوزه فلسفه روی عقل دقیق و فوق دقیق تمرکز کرده است و آنچه مهم است این است که حقیقتاً ما در مباحث دینی فراوان داریم که مخاطبش عقل دقیق و فوق دقیق است. من از باب نمونه فقط برای اینکه عزیزان بحث خالی از نمونه نباشد، عرض می‌کنم؛ مثلاً روایت امام صادق در توحید صدوق را، اگر عزیزان توحید کافی و توحید صدوق را ببینند، قطعاً با طیف‌های وسیعی از روایات روبرو می‌شوند که جز با عقل دقیق و فوق دقیق قابل حل و فصل نیست. ممکن است به لحاظ محتوایی با بحث‌هایی که حکیمان مطرح کردند درگیر بشویم، اشکالی ندارد، بحث روش‌شناسی است. در حوزه روش‌شناسی فیلسوفان اسلامی روی روش عقلی دقیق و فوق دقیق تمرکز کرده‌اند. حالا بحث فطرت، که یکی از بحث‌هایی بود که شما در جلساتتان یعنی در بحث‌ها و پنل‌های مختلفی که داشتید، خودش بحث مستقلی می‌طلبد؛ ولی این را توجه کنید فطرت انسان به نحو بالفعل یا بالقوه، همه این مراتب را دارد. اصلاً فطرت چیزی غیر از این‌ها نیست. حالا بحث من درباره مسئله فطرت نیست. اگر وارد فطرت می‌شدیم، چون مسئله فطرت را مرحوم آقای شاه‌آبادی مطرح کرده، شهید مطهری و بزرگان عصر ما و نیز حضرت امام اشاره کرده‌اند و بزرگوارانی که موسوم به مکتب تفکیک هستند - که آقای طارمی می‌فرمایند این اسم خیلی خوب نیست - یا هر اسم دیگری که مطرح است، روی این مسئله فطرت خیلی تأکید می‌کنند. به نظرم فطرت چیزی است که باید روی آن تمرکز کرد و معلوم بشود در ساختار معرفت‌شناسی حکمای ما هیچ خبری از مسئله فطرت نمی‌بینید چرا، چون فطرت را وقتی باز بکنید می‌شود همان ادراک حسی ادراک خیالی، ادراک عقلی، ادراک عقل عملی و ادراک عقل نظری، چیزی جدای از اینها نیست. حالا این بحث خودش دامنه‌دار هست. یک روایت از باب نمونه از توحید صدوق خدمتان عرض می‌کنم صفحه ۱۴۶ که امام صادق در یک روایتی دارد بحث می‌کند در ارتباط با توحید باری تعالی و نفی ثنویت. در این روایت شما با یک متن فلسفی، یک متن فوق دقیق عقلی مواجه هستید و بخش‌های زیادی به نظر من عقل دقیق است یک بخشی از عقل فوق دقیق است، قسمت‌های دیگر را شما مشاهده می‌فرمایید تا می‌رسد به اینجا «ثم يلزمك ان ادعيت اثنتين فلا بد من فرجه بينهما» اگر خدا دوتا باشد یک شکافی باید بین‌شان باشد، این را توجه داشته باشید، حتی یکونا اثنین اگر می‌خواهد دوتا باشد باید یک شکاف بین آنها باشد، فصارت الفرجه ثالثاً این فرجه سوم می‌شود خیلی دقیق است توجه بفرمایید حضرت می‌فرمایند اگر کسی قائل به دو تا بشود باید قائل به سه تا بشود، اگر کسی قائل به سه تا بشود باید قائل به پنج تا بشود، اگر کسی به

قائل به پنج تا بشود باید بین اینها باید قائل به ۹ تا بشود و حضرت می‌فرمایند این عدد تا بی‌نهایت می‌رود. این عقل دقیق و فوق دقیقی که از این مسئله می‌تواند اما می‌خواهیم یک روایت شرع بکنیم چه چیز آن را شرع بکنیم ما می‌خواهیم تعمیم بدهیم به عقلی که خداوند متعال به ما داده است که این عقل هوشیار بشود و بفهمد چطور باید هوشیارش بکنیم به این معنا را بفهمد بیاید من مسئله موارد دیگری که در ذیل عقل فوق دقیق یادداشت کرده‌ام

این مسئله خیلی زیاد است؛ چون بعضی از بزرگواران حتی از دوستانی که موسوم به مکتب تفکیک هستند گفتند عقل فقط آن جایی که دو دوتا چهارتا می‌گوید این حجت است، از این بخواهد جلوتر برود، یعنی اگر عقل نظری این شود، دیگر مورد پذیرش نیست و اگر بخواهیم کسبی بشود، کسبی خواهد می‌شود؛ مثلاً چند مرحله آن ورتر بشود دیگر این حجت نیست؛ این را توجه داشته باشید گزاره‌های فراوانی از دین وجود دارد که جزء با عقل نظری کسبی بسیار بسیار دقیق قابل حل و فصل نیست. خوب مخاطب ائمه چه کسی هست؟ بله، قطعاً عموم نیستند. ما معتقدیم دین برای همه است؛ ولی همه دین برای همه نیست، شما مثلاً این روایت امیرالمؤمنین که حضرت در تبیین حقیقت مخلوق که جناب آقای طارمی مطرح فرمودند این بحث ارائه می‌فرمایند کل قائم فی سواه یکجا این بحث را گفتند، بعضی‌ها گفتند معلول در آن زمان به معنی مخلوق نبود و به معنای چیز دیگری هست من فرصت بسط این معنا را ندارم، مسئله شما قبل و بعد هستی‌شناسانه هست. عزیزانی که به مباحث حکمی و فلسفی صدرایی اطلاع دارند می‌دانند، آخرین تحقیق‌ها در هویت معلولیت و مخلوقیت این است که حقیقت وجودی مخلوق فی‌غیره باشد؛ ازاین‌رو، چه کسی می‌تواند متوجه شود چرا نفرمود «کل قائم علی ما سوا، کل قائم علی سوا هو معلول» چرا علی نفرمود چرا به نفرمود چرا فی‌فرمود و این عقل فوق دقیق اینها را می‌فهمد. من از باب یادداشت دارم عرض می‌کنم، و الا بحث بسیار مفصل است. شما وحدت غیرعددی خداوند سبحان را می‌دانید که از معارف بسیار بلند روایات ما است که خداوند واحد است به نحو غیرعددی واحد لا بالعدد، آن حدیثی که در جنگ جمل امیرالمؤمنین آن شخص اعرابی خدمت امیرالمؤمنین آمد و در آن فضا سؤال کرد، ببیند آیا با صرف تنبیه دادن‌های متعارف و معمولی می‌شود این روایت را فهم کرد؟ اصلاً حضرت معنی این روایت را که فرمود: «ان القول فی ان الله واحد علی اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوز علی الله عز و جل و وجهان بثمان فیه فا ما للذان لا يجوزان علیه فقول القائل واحد یقصد به باب الاعداد؛ وحدت عددی خدا، یکی است حضرت می‌فرمایند: «فهذا ما لا يجوز اصلا خود همین را

نگاه کنید این استدلال را چه کسی می‌فهمد؟ کدام عقل می‌فهمد؟ «فهدا ما لا يجوز این لان مالا ثاني له لا يدخل فی باب الاعداد»؛ چیزی که اصلاً ثانی ندارد در باب اعداد نمی‌آید؛ چگونه می‌توان این معنا را فهمید «اما تری انه كفر من قال: انه ثالث لثلاثة؟ و قول القائل یرید به النوع من الجنس، فهدا مالا يجوز لانه تشبیه و جل ربنا و تعالی عن ذلک و اما الوجهان اللذان یرتبان فیہ فقول القائل: (هو واحد لیس له فی الاشياء شبه) کذلک ربنا، و قول القائل: (انه عز و جل احدی المعنی)»، باز من همین جا را تأکید می‌کنم این احدی المعنی دقیق‌ترین عقول در همین فضای حکمی که همه اینها متدین بوده و درد دین دارند، همه می‌خواهند دین بفهمند، علامه طباطبائی دین بفهمد، گزاره‌های دین بفهمد؛ اصلاً واقعیتش این است که حالا ما یک بحث دیگری داریم که خواندن مباحث حکمی و معارفی حکمی و فلسفی و عرفانی، چگونه می‌تواند به فهم دین کمک کند؟ من وارد این بحث نشدم و این خیلی مهم است، بحث اصول فقهی اینجاست که آیا ما باید خودمان را از همه این چیزها تخلیه بکنیم تا دین را بفهمیم یا اینکه نه، مسئله به گونه‌ای دیگر است که حالا ما می‌خواهیم بگوییم مسئله به گونه دیگری است و جداً روی این مطلب می‌ایستیم تا یک عقل متعارف و معمولی که با هیچ چیز برخورد نکرده است، بیاید این معنا را توضیح بدهد که وقتی ما می‌گوییم خداوند سبحان احدی المعنی هست، این احدی المعنی را توضیح بفرمایید با همان تنبیهاتی که شما می‌گویید. الان هم این تنبیهی که فرض کنیم حضرت امیرالمؤمنین فرموده است چه جوری می‌شود فرض کنید این بیان امیرالمؤمنین تنبیه عقل فطری ما برای فهم بله عقل فطری را اگر منظورتان عقل فوق دقیق است که در دسترس همه نیست تلاش‌های وسیعی کرده است خودش را بالفعل کرده است عقل آن مخاطب امیرالمؤمنین قرار گرفته است این خیلی عالی است حضرت فرمود: انه احدی المعنی، یعنی «به انه لا ینقسم فی وجود ولا وهم، کذلک ربنا عز و جل» علامه طباطبائی در جلد ۶ میزان صفحه ۱۰۴ فرمودند توحید در واقع، عقل سینوی وحدت غیر عددی را متوجه نشده است، بیان ایشان این است که فلاسفه ما تا مدت‌های طولانی نتوانستند به این ساحت از توحیدی که امیرالمؤمنین گفتند برسند و تلاش‌های عقلایی نتوانسته است به اینجا برسد. اگر از منظر حکمای ما همان‌طور که آقای طارمی مطرح فرمودند، و آقا میرزا مهدی اصفهانی هم مطرح فرمودند، پیامبر صاحب عقل قدسی است یعنی همان عقل در جوهره عقل مشترک، به درجه عقل قدسی رسیده است و می‌تواند با عالم قدس ارتباط برقرار بکند و حقایق را ناب و گسترده و بصیر دریافت کند. این امر هم‌سنخی تعامل میان عقل و وحی می‌آورد. ساحت تعامل عقل و وحی و دین در دو سطح صورت می‌گیرد یکی قبل از ایمان و یکی بعد از ایمان

است البته این مسئله قبل از ایمان و بعد از ایمان، یک موقعی کسی اصلاً ایمان ندارد تازه مخاطب دین است و یک کسی ایمان آورده است؛ برای کسی که ایمان آورده است چون این ایمان قابل ازدیاد است توجه کردید یعنی لحظه به لحظه حالت قبل از ایمان و بعد از ایمان باز مطرح است، منتها حالت نسبی دارد مراتب برتر دارد. قبل از ایمان تعامل عقل و وحی و دین و انبیاء چطور می‌تواند باشد؟ اول اینکه عقل مخاطب دین است دین باید عقل آزاد را خاضع و قانع خودش بکند حجت این عقل ذاتی هست، حجت این عقل از سوی وحی و دین می‌تواند صورت بگیرد؛ اگرچه اغلب دین، عقل را حجت می‌داند و حجت عقل را دین نمی‌تواند تقید بزند، فقط می‌تواند به آن پیشنهادهایی داشته باشد. این مسائل، مسائلی هست که بسیار اهمیت دارد. این عقل، مخاطب دین است. وقتی مخاطب دین است، باید مشخص شود، بحث درون دینی است یا برون دینی است و این را باید توجه کنیم. شما باید عقلی را ابتدا در نظر بگیرید که در این ساختار قرار نگرفته باشد ما باید با این عقل چگونه برخورد بکنیم و با عقل غربی چگونه باید برخورد بکنیم؟ با این مباحث معرفت‌شناسی چطوری باید برخورد بکنیم؟ با بحث‌های فراوان در حوزه معرفت‌شناسی یا هستی‌شناسی انسان چگونه باید برخورد بکنیم؟ آیا ما اینها را تعمیم بدهیم که شما عقل دارید، پس مخلوق هستید؟ پس چگونه و تا کجا تنبیه بکنیم، استدلال بکنیم، اگر استدلال کردیم پای منطق وسط می‌آید مباحث فراوان وسط و عقل دقیق و نیز عقل ادق وسط می‌آی. عقل پس از ایمان، اتفاقات خوشایندی می‌تواند پیش بیاید و مباحث مهمی است که برخی از آنها را خدمتان عرض می‌کنم یکی از آنها این است که خیلی از عزیزان مسئله اصل نبوت را خیلی ساده می‌گیرند، من در واقع مخالف این نیستم که بسیاری از نفوس به راحتی انبیاء را می‌پذیرند؛ چون فطرت‌های پاک دارند انبیاء را می‌پذیرند. اما واقعیت بشر چیست؟ خداوند هم می‌داند که واقعیت بشر چنین چیزی است. مسئله دین، مسئله وحی، مسئله اعجاز، هر یک از اینها را که می‌خواهید، همان مسئله حسن و قبح - که جناب استاد طارمی متمرکز شدند - نمی‌تواند بیش از یک سری کلیات خیلی عامی پیش برود. وقتی شما در جزئیات وارد می‌شوید عقل درمانده می‌شود و نمی‌تواند تشخیص حسن و قبح را بدهد، چند تا مؤلفه باهم، همان شکرمنعم؛ کدام منعم؟ چطور منعمی با چه شرایطی؟ یعنی این که فرمودند که مثلاً ۹۹۹ هزار، یک مورد این‌گونه نیست. مردم شبانه‌روز دارند زندگی می‌کنند و همواره احساس می‌کند که این دروغی هست که در آن یک حسنی وجود دارد. خارج از این فضا وارد بحث حوزه عقل عملی و حسن و قبح نشدم. عقلی که توانسته است به این درجه از رشد برسد که دین را این‌گونه تشخیص دهد حالا بعد از این که ایمان آورده

روش تألیفی خیلی مهم است. فیلسوفان اسلامی به تدریج به این نتیجه رسیده‌اند که باید در بحث‌ها سه محوری پیش بروند، در برخی از بحث‌ها چهار محوری؛ هم باید به عقل توجه کنند هم به کشف، و هم به وحی؛ چون اگر وحی خالی در نظر گرفته بشود شما باید عقل و کشف را کنار بگذارید. این نکته را توجه کنید که اکثراً از عقل صرفاً تعبیر به عقل می‌شود و نه فلسفه. وقتی حجت عقل را تثبیت می‌کنید باید به لوازمش هم تن بدهید، هیچ کسی نگفته است که کل فلسفه مساوی با عقل است ولی این ادعا است که از روش عقل ورزی و خردورزی دقیق و فوق دقیق استفاده می‌کند. اگر شریعت درواقع به آن تن داده باشد ممکن است اشتباه کند. باید دوباره به تأیید به آن تنبیهاتی داده و برایش روشن کنیم؛ ولی تنبیهات در این سطح با تنبیهاتی که به عقل عمومی داده می‌شود متفاوت است. اگر فرصت شد در قسمت‌های دیگر بحث، روش تألیفی و به کارگیری آن توسط حکمای ما که بخش مهمی از تعامل عقل و وحی در ساحت اندیشمندان حکمی ما روش تألیفی در پیشبرد مباحث است، این

است، همان عقل با همان درجه از اعتبار معرفتی، یک حکم می‌دهد، چه کار باید بکنیم؟ و فرض کنید این حکم با یکسری از متون دینی یا آموزه دینی درگیر شده است، نمی‌توانیم بی‌اعتنا باشیم. اگر بی‌اعتنا باشیم ریشه دین را نابود می‌کنیم. این طور نیست که عقل دین را اثبات می‌کند و می‌گوید کار من تمام شده است، بلکه بعضی از جاها خودش می‌گوید کار من تمام شده است؛ ولی جایی را که خودش جلو می‌رود از سوی دین نمی‌تواند تقید بشود، مگر تقیدی که خودش بپذیرد، اگر تقید بشود آن وقت دارد خدشه بر عقلی که بواسطه آن، دین حجت شده است، وارد می‌شود. نکته بعدی این است که حکمت حکمای اسلامی ما پس از ایمان شکل گرفته است؛ فلسفه اسلامی فلسفه پس از ایمان است یعنی تعاملات عقل و وحی پس از ایمان شکل گرفته، گرچه محصولش می‌تواند قبل از این زمان هم عرضه بشود. در این راستا به دلیل اینکه فرصت من تمام شده صرفاً عنوان کلی را بیان می‌کنم به نظر من از جمله ارتقاءهای عظیم فیلسوفان ما و اندیشمندان حکمی ما روش تألیفی در پیشبرد مباحث است، این

چگونگی عملکرد و اعتبار برهان عقلی

سید محمد بنی‌هاشمی

محمد جعفری

مدت ۳۰ دقیقه جهت بیان نکات انتقادی تکمیلی و سؤالات خود خواهیم بود. طبق جلسات قبل در همین مقطع سؤالات دوستان را کتبی یا شفاهی مطرح خواهیم کرد و در بخش دوم خدمت آقای بنی‌هاشمی یا آقای جعفری هستیم و تلاش می‌کنیم که جلسه از نظر رعایت حدود موضوع و زمان به خوبی پیش برود و بحثی که انتخاب شده در حقیقت کانون گفتگو قرار بگیرد.

دکتر سید محمد بنی‌هاشمی: با عرض سلام و تشکر خدمت بزرگوارانی که مجری این برنامه هستند و زحمت تدارک این برنامه را از مدتی قبل کشیدند. درسی که ما از این بزرگان (دکتر حائری یزدی و سید رضی شیرازی) گرفتیم این است که در بحث‌های علمی باید تعصبات کنار گذاشته شود و همان‌طور که صدرالمآلهین بیان کردند المتبع هو البرهان: برهان باید

دکتر عبدالله محمدی: درباره ماهیت عقل، فطرت و درباره روش تعامل عقل و وحی گفتگو کردیم. تضارب دیدگاه‌ها شکل گرفت و مباحث انتقادی جدی توأم با متانت اخلاقی، احترام و تواضع طرفین را شاهد بودیم. قصد داریم یکی از مسائل بسیار مهم در حکمت و مکتب خراسانی و مکتب تفکیک را بررسی کنیم که به اعتبار برهان، ناظر است. شب گذشته نیز در جلسه با آقای دکتر طارمی و استاد بیابانی گفتگو شد. به هر ترتیب مکتب تفکیک در خصوص میرزا مهدی اصفهانی، نظر خاصی درباره اعتبار قیاس و برهان عقلی دارند و قصد سنجش اعتبار آن بر اساس واقع‌نمایی و نیز میزان واقع‌نمایی برهان را دارند. ما امروز در بخش اول حدود ۳۰ دقیقه در محضر استاد بنی‌هاشمی عزیز جهت توصیف دیدگاه میرزا هستیم. سپس در محضر استاد جعفری به

مدرسه زمستانی

«مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مکتب تفکیک»

به عنوان نمونه مرحوم دکتر خوانساری در کتاب منطق صوری که بسیار کتاب قوی می‌است، می‌فرماید برهان، قیاسی است که مقدمات آن منحصرأ از قضایای یقینی یا یقینیات که عبارت از محسوسات، اولیات، تجربیات، متواترات، فطریات (قضایایی که حدوسط آن‌ها با آن‌ها است) و حدسیات می‌باشند، تألیف شده‌باشد. بنابراین قیاس برهانی، شریف‌ترین نوع قیاس است. قیاسی است که هم صورت و هم ماده آن، هر دو در نهایت استواری و اتقان است. بنابراین نتیجه آن کاملاً متیقن است و محالی برای چون و چرا و تشکیک نیست. پس برهانی که در فلسفه اصطلاح شده‌است و جعل اصطلاح شده‌است را با همین ماده و صورت یقینی می‌توانیم بشناسیم و باید اینگونه معرفی کنیم.

نکته بعدی که بعضی از فیلسوفان معاصر مانند آقای آیت‌الله جوادی آملی بر آن تأکید و تصریح کرده و اصرار می‌ورزند، این است که یقین منطقی که همان برهان است، کاشفیت الواقع دارد. عبارت ایشان را از کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» می‌خوانم - کتابی که سال‌ها است منتشر شده و مورد قبول فیلسوفان معاصر است - از میان انحاء سه‌گانه رابطه که در سه قالب قیاس، استقراء و تمثیل ظاهر می‌شود، فقط استدلال قیاسی برهانی را حجت و کاشف از واقع می‌دانیم. - تأکید من بر تصریح ایشان بر کاشفیت الواقع دارد - استقراء و تمثیل تا به قیاس برنگردند حجت نیستند. پس حجت در اصطلاح منطق، به معنای کاشف از حقیقت است. بحث کاشفیت از واقع، کاشفیت از حقیقت و کشف واقع، ویژه قطع است. - ایشان برای قطعی که در منطق مطرح می‌شود کاشفیت از واقع قائل می‌شوند - از این رو صحابه فن منطق حجت و کاشفیت را ذاتی قطع و برهان می‌دانند. این رابطه معصوم است - خطا در آن نیست - و اگر کسی اصل برهان و دلیل قاطع را معصوم ندانست در واقع گفته است که بشر هیچ راهی به سوی کشف واقع ندارد که این ادعا از جهتی به معنای سفسطه است - اگر کسی برای قطع و برهان با همین توضیح برای برهان، کاشفیت در واقع قائل نباشد به سفسطه می‌افتد - زیرا از جهت معرفت‌شناسی به سفسطه برمی‌گردد. چون برهان معصوم است و کشف از واقع ذاتی برهان و ذاتی قطع منطقی است. بعد در پرانتز قطع منطقی را از قطع قطع‌ها و یقین روانی جدا کرده‌اند. قطع منطقی - نه هر یقینی مانند یقین روانی - را کاشف از واقع و معصوم می‌دانند. برهان هیچ‌گاه در کشف واقع خطا نمی‌کند. چون رابطه میان برهان و ارائه واقع ضروری و کشف آن تام است. از این رو انکار حجت برهان سر از سفسطه درمی‌آورد. بعد متذکر می‌شوند که ممکن است که قطع قاطع به خطا برود. اگر قطع کاشف از واقع خطا بشود چه باید کرد؟ توضیحی که ایشان می‌فرمایند این است که قطع منطقی هیچ‌گاه اشتباه نمی‌کند و واقع‌نمایی آن، معصومانه است. اما قطع روانی گاه اشتباه می‌کند

مورد اتباع قرار بگیرد. امروز درباره برهان هم گفتگو می‌کنیم. وقتی صحبت از مکتب تفکیک می‌شود، افراد مقاصد مختلفی اراده می‌کنند که در اینجا من وارد بحث عنوان مکتب تفکیک نمی‌شوم. هر شخصی باید مراد خود از مکتب را بیان کند؛ مراد از مکتب این است که ما بتوانیم یک نظام منسجم و سازگار عقلانی را بر پایه‌های محکم عقلی و وجدانی بنا کنیم. به نظر من این را می‌توان با پایه‌های عقلی محکم بنا کرد و بر اساس آن مبانی، یک سری نتایج کاملاً عقلی و برهانی گرفت. ممکن است بعضی با این نکته خیلی موافق نباشند. در حال حاضر مسئله مد نظر من این است که ما در پی برهان و عقل و وجدان باشیم. من ترجیح می‌دهم که از عنوان مکتب تفکیک زیاد صحبت نکنم و همان‌طور که عرض کردیم المتبع هو البرهان. منظور بررسی هدف مبانی عقلی و وجدانی است. طبیعتاً در مباحث مطرح شده در منطق و فلسفه رایج - که به نام فلسفه اسلامی مطرح است - اصطلاحاتی وضع شده که کلمه برهان هم یکی از همان اصطلاحات است و ما بر اساس آن اصطلاحات باید مقاصد این بزرگواران را که مقصود عمده صدرالمتهلین و کسانی است که همین مشی حکمت متعالیه را دارند، که البته ممکن است در همین هم باز اختلاف نظر باشد، فهم کنیم. استادحائری منتقد اصلی نظرات صدرالمتهلین و موافق نظرات بوعلی در این زمینه بود و علاقه زیادی به تعلیقات بوعلی در شفا داشت. پس در نحله‌های مختلف فلسفی در این بحث اختلاف مشرب و نظر وجود دارد. ولی ما عمدتاً همان مکتب که به حکمت متعالیه شناخته شده را پایه قرار می‌دهیم.

در ابتدا توضیح مختصری درباره برهان ارائه می‌دهم؛ اولین و مهم‌ترین صناعات خمس برهان است که در منطق بحث می‌شود. برهان از ماده و صورت تشکیل شده که هم ماده و هم صورت آن باید یقینی باشد؛ جزء یقینیات باشد (ماده باید یقینی باشد و صورت هم باید یقین‌آور باشد). ما ترتیبات یقینی را می‌توانیم به ضروریات و نظریات یا اکتسابیات تقسیم کنیم؛ ضروریات که احتیاجی به نظر و استدلال ندارند، ۶ قسم هستند: اولیات، فطریات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات و متواترات. این ۶ قسم تصدیقات یقینی ضروری هستند. ما تصدیقات یقینی نظری یا اکتسابی هم داریم. برای تشکیل صناعت برهان باید ماده آن از همین تصدیقات یقینی باشد.

درواقع سه نوع استدلال در منطق مطرح شده که شامل استقراء، تمثیل و قیاس است. منطقیین و فلاسفه تصریح می‌کنند که برای شکل گرفتن صناعت برهان صورت استدلال هم باید صورت قیاسی باشد؛ زیرا استقراء و تمثیل یقین‌آور نیستند. تأکید روی یقین‌آور بودن است. صورت قیاس و ماده یقینیات است که تصدیق جزئی می‌آورد.

و به بیراهه می‌رود. در این صورت برای اینکه حساب قطع روانی را از قطع منطقی جدا بکنند، می‌فرمایند شخص قاطع و هم را قطع، خیال می‌کند. یعنی ممکن است قاطع باشد ولی کشف از واقع نکند. که این در واقع، قطع نیست توهم قطع است. اگر قطع منطقی بود که به خطا نمی‌رفت. توهم قطع است. شخص قاطع و هم را قطع خیال می‌کند و خیال را مظنه می‌پندارد. آنچه در نفس قاطع است، توهم و تخیل قطع است نه خود قطع. آنچه در منطق می‌گویند که کاشفیت و حجیت ذاتی قطع است، مطلب صحیحی است که به منطقی برمی‌گردد و با این نکته که گاه قاطع و هم و تخیل را به جای قطع حساب می‌کند، نقض نمی‌شود - یعنی اگر کسی به ایشان اشکال کند که چطور می‌شود که این قاطع اشتباه کند می‌گویند نه این که واقعاً قطع نیست تخیل قطع است توهم قطع است که قطع پنداشته شده است و گرنه قطع نیست برای همین قطع معصوم از خطا است -.

البتة فیلسوفانی مثل صدر المتألهین هم در رسالۀ فی الحدود و هم در مفاتیح الغیب، قطع و یقین را نور دانستند: الیقین نورٌ من انوار الله یقذف فی قلب من یشاء من عباده المتقین. تعبیر نور یقذف فی قلب من یشاء در احادیث مربوط به علم است: العلم نورٌ. ملاصدرا علم و یقین را یکی می‌گیرد که یقین هم همان قطع است: الیقین نور من انوار الله.

طریق حصوله اما البرهان اوالحدس بالالهام: این نورا از طریق برهان یا از طریق حدسی که با الهام در قلب کسی صورت می‌گیرد، برای شخص حاصل می‌شود. حدس یا برهان منشاء و سرچشمۀ آن نور می‌شود.

همچنین در کتاب مفاتیح الغیب می‌فرمایند: بالامورالکلیه مستفاد من البرهان. تصدیق که یک امر ذهنی و فکری است در امور کلی مستفاد از برهان هست. برای توضیح علم الیقین مثالی مطرح می‌کنند. کالعلم بوجود الشمس للاعمی: کسی که نابینا است و خورشید را نمی‌بیند از طریق برهان به وجود شمس علم پیدا می‌کند. به این علم الیقین می‌گویند.

هر نظریه‌پردازی چه فیلسوف چه غیر فیلسوف سعی‌اش بر این است که نظریه خود را بر عقل و وجدان مبتنی بکند و یا به عبارت دیگر به عقل و وجدان که بداهت منتهی کند. قصد ما هم محک نظریاتی که عرض شد به طور فشرده با عقل و وجدان است و منظور از برهان در المتبع هو البرهان چیست؟ وقتی که صحبت از یقین و امور یقینی می‌کنیم این یقین را به چه اعتباری می‌پذیریم؟ چون کاملاً روشن است که یقین یک حالت روحی و روانی است. وقتی هم که در واقع می‌خواهند قسیم یقین را مطرح کنند قسیم یقین شک است یا گاهی هم احتمال است. احتمال، شک، ظن، یقین.

همه اینها در یک ردیف و حالات روانی انسان هستند. اولین سؤال و اولین تأمل عقلی ما این است که اعتماد ما به این یقین از چه بابی است؟ آیا ما به خود یقین به این یقین اعتماد می‌کنیم؟ وقتی شما به یقین رسیده‌اید، یقین منطقی یا یقین روانی - در این هیچ فرقی نمی‌کند - سؤال این است که شما مطمئن هستید که یقین دارید؟ به اعتماد به یقین دارید؟ این اعتماد به یقین، به خود یقین است؟ به یقین خود اعتماد دارید؟ به قطع خود قطع دارید؟ به خود مراجعه کنیم و ببینیم اعتماد و یقینی که نسبت به به‌طور مثال از اولیات به الكل اعظم من الجزء داریم، شک می‌کنم؟ درحالت قطع و یقین که نسبت به اینکه الكل اعظم من الجزء دارم، شک نمی‌کنم؟ و هیچ انسان عاقلی شک نمی‌کند؟ چرا شک نمی‌کنم؟ چون یک قطع دیگر پشت این است؟ یعنی به قطع خود قطع دارم؟

به نظر من جواب روشن است. قطع دومی در کار نیست. اگر قطع دومی را مطرح کنیم باز قطع سومی می‌آید. و باز یک سؤال جدید که پایه آن قطع چه چیزی است؟ باز قطع دوم، سوم و همین‌طور باید قطع‌های غیر متناهی ترسیم کنیم. ولی هر عاقلی می‌باید که قطع دارد. این یافتن همانی است که ما به دنبال آن می‌گردیم. قاطع در این که قاطع است شک نمی‌کند چون می‌باید که قاطع است. در عربی یافتن وجدان می‌شود و ما بر اساس همین وجدان بحث می‌کنیم. یا مثلاً همین مسائل برکسی که شک دارد حاکم است. در این که شک دارد باز هم شک دارد یا اینکه دیگر شک ندارد؟ در این که خودش را شک می‌یابد که دیگر شک ندارد. چون می‌باید که شک است. یعنی شک و قطع وطن همه یکسری حالات روانی هستند که به اعتبار اینکه ما آنها را می‌یابیم به آنها اعتماد می‌کنیم. پس آنچه که مایه اعتماد به یقینات است خود یقین نیست. برای همین ما تعبیر می‌کنیم که قطع و یقین خود بنیان نیستند، یعنی به خود متکی نیستند. بلکه به وجدان متکی هستند. این وجدان همانی است که ما نور می‌نامیم. پس اعتماد ما به یقین به اعتبار وجدان و روشنی وجدان که همان روشنایی و بداهت است، می‌باشد. این‌ها اسامی مورد استفاده در فلسفه می‌باشند. ولی آن معنایی که برای همه عاقلان خیلی روشن است همین من می‌یابم است. می‌یابم یعنی برای من روشن است.

می‌دانیم که قطع و یقین می‌تواند مُصیب یا مخطیء باشد، همچنین اصابه به واقع می‌تواند داشته باشد و یا نداشته باشد. به تجربه کاملاً هم منطقی است. ممکن است به چیزی خلاف واقع یقین داشته باشیم که به آن جهل مرکب می‌گویند که خود جای بحث دارد. اینکه یقین می‌تواند مطابق واقع باشد یا نباشد، کافی است که پی ببریم یقین عین کشف نیست. یقین از آن جهت که یقین است عین کشف، و کاشف نیز نیست - ناظر بر عبارت

خطا رفته است، واقعاً قاطع است، در این که قاطع است نمی‌شود شک کرد. پس تفکیک قطع روانی و قطع منطقی از جهت قاطع بودن، یک تفکیک بی‌وجه است؛ یعنی هر دو از جهت قاطع بودن تفاوتی ندارند. نمی‌توان گفت کسی که قطع‌اش روانی است و منطقی نیست توهم قطع دارد، مثل اینکه کسی گرسنه است بعد متوجه شویم در واقع اشتهای کاذب دارد، اشتها دارد هرچند کاذب باشد؛ یعنی در حال حاضر نیاز واقعی به غذا ندارد. ولی



دیگر در اینکه الان شهوت و میل به غذا دارد اشتباه نمی‌کند. می‌یابد که گرسنه‌اش هست چون می‌یابد خطا در آن نیست؛ پس آنچه که یافتنی باشد در آن خطا نیست.

کشف از آن جهت که کشف است خطا پذیر نیست و این همانی است که پایه و اساس برهان است. ارتباط همه اینها با برهان در این نکته است که آنچه در واقع حقیقت برهان را می‌توان به آن اطلاق کرد همان وجدان، نور و خود کشف است. به همین دلیل است تمام بحث‌هایی که به عنوان نقد و بررسی برهانی که در فلسفه اصطلاح کردند به نوعی برهان بود. چون برهان همان نور و در واقع همان یافتن است. بر اساس این یافتن ما می‌یابیم که کدام قیاس صحیح و کدام مقیاس ناصحیح است. کلام آخر اینکه چیزی که می‌یابیم و کشف می‌کنیم که قیاسی منتج یا غیر منتج، صحیح یا باطل، مغالطه یا برهان است؟ آنچه که به او کشف می‌کنیم برهان اصلی است. برهان یک اصطلاح است و هر کسی می‌تواند اصطلاحی داشته باشد. ولی آنچه که ما عقلاً می‌یابیم برهان همان نوری است که ما می‌توانیم آن را عین کشف بدانیم.

دکتر عبدالله محمدی: آقای دکتر بنی هاشمی مطلب را در مورد واقع‌نمایی برهان متمرکز کردند با این توضیح که هر برهانی از ماده و صورت ترکیب شده است و هر دو باید یقینی باشند. ادعای فیلسوفان این است که برهان کاشفیت از واقع دارد و بعد با چند

کاشف الواقع از آیت الله جوادی آملی _ و اینکه می‌توانیم برای قطع و یقین، مصیب و مخطی در نظر بگیریم (یقین می‌تواند مصیب باشد یا نباشد) پس عین کشف نیست. چیزی که عین کشف است، مصیب و غیر مصیب ندارد. در حالات روانی است که می‌توانیم مصیب به واقع و غیر مصیب به واقع را فرض کنیم. ولی خود کشف عین اصابه به واقع است. نمی‌توان گفت چیزی که عین اصابه به واقع است مخطیء یا مصیب است. این هم

یک نکته عقلی و وجدانی برای اینکه ما خود یقین را و خود قطع را نمی‌توانیم کشف بدانیم، است. نکته بعد، برای تشخیص اینکه قطع ما واقعیت دارد یا تخیل است چه ملاکی داریم - ناظر به فرمایشات آیت الله جوادی آملی که ایشان بطور مثال یک قطع غیر واقعی ترسیم کردند - ملاک واقعی بودن یا واقعی نبودن چیست؟ کدام قطع واقعی و کدام قطع توهم قطع است؟ ملاک تفکیک واقعی از موهوم چیست؟ همان‌طور که عرض شد بدون استثنا تنها ملاک همه عقلاً همان وجدان است؛ همان یافتن است. ما می‌یابیم که قاطع هستیم؛ اگر دلایل زیادی ارائه شود می‌گوییم اینها همه سفسطه است، همان‌طور که آیت الله جوادی آملی فرمودند،

من می‌یابم که این قطع دارد. یا اگر کسی شک بکند، در همان حالتی که شک است، می‌یابد که شک است. بنابراین شک واقعی است؛ یعنی شک وقتی که به شکش نظر می‌کند می‌بیند که خودش در حالت شک است. این‌طور نیست که در شکش شک بکند؛ چون می‌یابد که شک است. ملاک تشخیص اینکه چه چیزی واقعی و چه چیزی غیر واقعی است همان یافتن است و ملاک دیگری نداریم. اگر نه یک فیلسوف که یک سفسطه‌گر یا یک شکاک اشکال بکند در این که ما وجود نداریم، بگوید که شما واقعیت ندارید، چه جوابی داریم؟ من می‌یابم که هستم، هیچ دلیل دیگری بالاتر از این نیست و بداهه است. بداهت همان یافتن است، یافتن همان وجدان است و وجدان همان نور و روشنائی است؛ که هر یک از اینها البته جای توضیح دارد. پس نتیجه می‌گیریم اینکه آیت الله جوادی آملی فرمودند: کسی که قاطع است اگر قطعش به خطا برود توهم قطع دارد، نمی‌تواند صحیح باشد. کسی که قاطع است در حین قاطع بودن - نمی‌توان گفت توهم قطع دارد؛ قاطع است ولی قطع او به خطا رفته است. در این صورت بشر برای اینکه بفهمد قطعی به خطا رفته است چه سرمایه‌ای دارد؟ پس بالاتر از قطع سرمایه دیگری هم وجود دارد که همان کشف است. ما کشف می‌کنیم که این حالت روانی مطابق واقع هست یا نیست. آن بالاتر را کشف یا نور و یا وجدان می‌گوییم و آن کسی هم که قاطع است و قطع‌اش به

سؤال در این مسئله تردید کردند برهان مصطلحی که در فلسفه هست آیا می‌تواند کاشفیت داشته باشد یا خیر. اولاً اینک یقین را به چه اعتباری می‌پذیریم؛ اعتماد به یقین از چه راهی است؛ چرا به خود یقین اعتماد می‌کنیم. طبیعتاً باید جواب آن وجدان و یافتن آن شخص باشد. بنابراین آنچه که مایه اعتماد به یقین است خود وجدان است نه خود یقین. نکته دیگر اینکه اگر این قطع و یقین به مصیب به واقع و غیر مصیب به واقع تقسیم می‌شوند، نشان می‌دهد خود یقین عین کشف نیست. سرانجام برای اینکه بفهمیم کدام قطع مطابق با واقع و کدام مطابق با واقع نیست باید وجدان را ملاک قرار بدهیم و حقیقتاً آنچه اطلاق به برهان می‌شود همان وجدان است و آن یافتن و نور، که توضیح دادند.

دکتر محمد جعفری: عرض سلام و ادب و احترام خدمت سروران معظم و اساتید گرامی حاضر در جلسه استاد آقای بنی هاشمی و آقای دکتر محمدی که زحمت برنامه‌ریزی و برگزاری این جلسات را داشتند و همچنین حضار در جلسه دارم. امیدوارم مباحثی که در طی این نشست برگزار می‌شود در تعمیق فهم فکری و معرفتی و دینی ما انشاءالله گام مؤثری داشته باشد.

همان‌طور که جناب آقای دکتر محمدی هم ابتدا فرمودند ما نیازمند گفتگوهای فکری تعاملی هستیم تا هم ابهامات و احیاناً برخی از سوء برداشت‌ها و سوء تفاهم‌هایی که در این میان است به نحوی بر داشته‌شود و هم چه بسا براساس این گفتگوها بتوانیم یک داد و ستد فکری پیدا بکنیم و برخی از خلاءهای نظام اندیشه‌ای خود را به صورت مجموعه‌ای و به صورت نظام مند با بهره‌گیری از اندیشه‌های مختلف برطرف کنیم که این خود بسیار نکته حائز اهمیتی است و قطعاً هم این مهم در ذیل همین گفتگوها به دست می‌آید.

جناب آقای دکتر بنی هاشمی توضیحات مقدماتی خوبی را در رابطه با مسئله برهان و تبیین برهان و اعتبار و حجیت برهان از منظر فلاسفه اسلامی بیان کردند. پس من می‌توانم به اصل بحث پرداخته و از این فرصتی که در اختیار من هست در راستای نقطه نظرات خود جناب استاد بنی هاشمی و بعضی از احیاناً دیدگاه‌های مختار خود ایشان و نقد آنها از منظر خودم تاملی داشته باشم.

ابتدا لازم است این نکته را در رابطه با معرفت عرض کنم که مطلق معرفت به آگاهی و علم تعریف می‌شود که طبق تقسیم فلاسفه هم معرفت بدون واسطه (حضور) و هم معرفت با واسطه (حصولی) را در برمی‌گیرد که آن بخش معرفت به اصطلاح حصولی مد نظر ما است و در بحث‌هایی هم که با تکیه بر بحث برهان داریم منظور معرفت حصولی است. البته به تبع آن وارد بحث علم حضوری و جایگاه علم حضوری هم خواهیم شد. به هر صورت بحث ما فقط در حوزه تصدیقات است نه در حوزه

تصورات. طبق تقسیم دیگری که معرفت حصولی شامل هم تصورات و هم تصدیقات می‌شود. در اینجا بحث ما حوزه تصدیقات است. در همین حوزه تصدیقات، برای معرفت گزاره‌ای یا معرفت قضیه‌ای تقسیماتی را به لحاظ اینکه این معرفت از نظر اعتبار در چه حد و در چه سطحی است مطرح کرده‌اند، که دست کم چهار قسم را به لحاظ اعتبار ذیل معرفت آورده‌اند: معرفت یقینی بالمعنی الاخص، معرفت یقینی بالمعنی الخاص، معرفت یقینی بالمعنی الاعم و معرفت ظنی. به نظر می‌رسد برای اینکه گرفتار نزاع لفظی نشویم و باتوجه به بحث خوبی که حضرت آقای بنی هاشمی مطرح کردند، اینکه بتوانیم در ادامه بحث مشخص بکنیم که محل نزاع ما کجاست، آیا در آن محل نزاع دیدگاه‌های ما با هم اختلافی پیدا می‌کند یا نه، یا اساساً دیدگاه آقای دکتر بنی هاشمی و البته با نیم نگاهی به نگرش تفکیک ایشان، دقیقاً بر کدام یک از این معرفت‌ها تکیه می‌کند، و دیدگاهی که فلاسفه و منطقین دارند دقیقاً بر کدام معرفت تکیه کرده‌است، قاعده توضیح و تبیین این چهار نوع معرفت ضرورت دارد. من توضیح اجمالی نسبت به این چهار نوع معرفت عرض می‌کنم؛ معرفت یقینی بالمعنی الاخص اولین نوع معرفت است که این معرفت یقینی همان یقین منطقی است؛ از آن تعبیر به یقین مضاعف هم می‌شود. معرفت یقینی بالمعنی الاخص عبارت است از اعتقاد جازم صادق ثابت یعنی اعتقاد جزمی - همان قطعی که آقای بنی هاشمی فرمودند - این اعتقاد جزمی باید مطابق با واقع و زوال ناپذیر باشد؛ با قید اعتقاد جازم ظنون خارج می‌شود و با قید صادق یا مطابقت با واقع جزم‌ها و قطع‌های غیرمطابق با واقع خارج می‌شوند. جهل مرکب از ذیل این تعریف خارج می‌شود چون در جهل مرکب شرط اعتقاد جازم هست ولی شرط مطابقت با واقع نیست. با قید ثابت و زوال ناپذیر، اعتقاد‌ها و باورهای صادق تقلیدی که قطعاً صادق است و مطابقت با واقع هم دارد، ولی از آنجا که تقلیدی است ثابت نیست و حتی به نحوی می‌شود گفت که حدس صائب هم اینجا براساس قید ثابت بیرون می‌رود. معرفت کسی که حدس صائب دارد چون بر اساس حدس به مطلبی رسیده‌است پایدار نیست. لازم به ذکر است که اگر ما دقیقاً بر معرفت یقینی بالمعنی الاخص با همین چهار قید به کار رفته، تنفذ داشته باشیم که هم شامل گزاره‌های بین که خود بین بالذات بوده و نیازمند به استدلال نیستند می‌شود و هم شامل گزاره‌های مبین که به استدلال نیاز دارند و البته با استدلال برهانی ثابت شده اند می‌شود. پس اعتقاد جازم صادق ثابت یا به تعبیر دیگر یقین منطقی یا یقین مضاعف هم شامل گزاره‌های بدیهی و هم شامل گزاره‌های نظری که با استدلال برهانی ثابت شده‌اند، می‌شود. دوم معرفت یقینی بالمعنی الخاص است یعنی معرفت گزاره‌ای یقینی که سه قید

ندارد. راجع است یعنی به سمت مطابقت بیشتر میل می‌کند ولیکن باز قاطع قاطع نیست به این معرفت ظنی یا ظن صادق می‌گویند. در بحثی که در پیش خواهیم داشت از چهار نوع معرفت به لحاظ بحث اعتبار، صرفاً معرفت یقینی بالمعنی الاخص که همان یقین منطقی یا یقین مضاعف باشد و همچنین نوع سوم که معرفت یقینی بالمعنی الاعم باشد که ما از آن به یقین روانشناسانه تعبیر می‌کنیم، مدنظر ماست. بحث مطرح شده از جانب استاد آقای بنی هاشمی و مباحثی هم که مرحوم آمیرزا مهدی اصفهانی هم دارند به نحوی ناظر به این دو نوع معرفت است. اولین نکته بنده در مقام نقد استاد این است که این دو نوع معرفت به نحوی خلط شده که در فضای تفکر مدرسه معارفی خراسانی و همچنین در بیانات استاد آقای بنی هاشمی که در مطالب امروز فرمودند قابل مشاهده است. وقتی صحبت از یقین می‌کنیم که این یقین و یا قطع ما را به واقع می‌رساند هیچ وقت ما یقین روانشناختی را کاشف از واقع نمی‌دانیم؛ یعنی در تعبیر فلاسفه و معرفت‌شناسان چه اسلامی و چه غربی آنهایی که این موضوع قبول دارند در واقع آن تفکر شکاکانه را ندارند و رئالیست هستند و نگرش مبنی‌گروانه دارند، ادعا نمی‌کنند که هر نوع یقینی عیناً خود واقع است. شکی نیست که یقین روانشناختی می‌تواند با واقعیت مطابقت داشته باشد یا نداشته باشد. اگر یقین را صرفاً به معنای یقین بالمعنی الاعم در نظر بگیریم حجیت ذاتی ندارد. هر چند بعضی از بزرگان ما از جمله اصولیین و مرحوم شیخ و دیگران ادعا کرده‌اند قطع قطع حجیت ذاتی دارد، ما در این قضیه همراه نیستیم که بگوییم هر نوع یقینی حجیت ذاتی داشته و کاشف از واقع است و آیینۀ تمام‌نمای واقع بوده ما را به واقعیت می‌رساند. چنین چیزی مورد نظر ما نیست، گرچه ممکن است مورد نظر برخی از اصولیین باشد. یقین منطقی به همان تعبیری که بیان شد یعنی یقین بالمعنی الاخص که باور جازم صادق ثابت باشد، آن نوع قطع نه قطع مطلق، آن نوع یقین که اصطلاحاً به آن یقین منطقی می‌گویند مصیب به واقع است و ما را به واقعیت می‌رساند. آن چیزی که در واقع خلاء بین یقین روانشناختی و یقین منطقی را برطرف می‌کند دقیقاً دو قید آخر صادق بودن و ثابت بودن است. حتی صادق بودن (مطابقت با واقع) به تنهایی کافی نیست، چون گاهی اوقات معرفت تقلیدی وجود دارد و مطابق با واقع هم هست یعنی معرفت تقلیدی صادق، ولی ما این را معرفت یقینی بالمعنی الاخص نمی‌دانیم. گاهی اوقات حدس صائب وجود دارد و ما آن را معرفت یقینی بالمعنی الاخص نمی‌دانیم. یعنی دغدغه‌ای که بزرگان مدرسه معارفی دارند درباره این ادعای شما که قطع، قطع قطع، کاشف است، یا خود قطع را با واقع یکی دانستید، یا قطع را به شکل مطلق مصیب دانستید که جهل مرکب هم به نحوی ذیل آن خواهد آمد، دغدغه بسیار

اعتقاد جازم صادق را دارد ولی قید ثابت یا زوال ناپذیر بودن را ندارد که به آن معرفت تقلیدی هم گفته می‌شود. تنها تفاوت این دو معرفت در این است که در واقع معرفت تقلیدی ذیل معرفت بالمعنی الاخص قرار می‌گیرد. صرفاً جعل اصطلاح است خیلی هم ما با این نوع معرفت کاری نداریم. اما معرفت نوع سوم معرفت یقینی بالمعنی الاعم است که همان یقین روانشناسانه است. نکته‌ای که حضرت استاد آقای بنی هاشمی فرمودند دقیقاً در این نوع سوم خودش را نشان می‌دهد. یقین روانشناسی در این معرفت وجود دارد؛ یعنی مطلق اعتقاد جازم از چهار قید مذکور را دارد؛ یعنی باور جازم، اعتقاد جازم و تصدیق جازم که می‌تواند صادق باشد یا نباشد. اگر مطابق با واقع باشد طبق اصطلاح خاص به آن اطلاق معرفت هم می‌کنیم، ولیکن اگر صادق نباشد جهل مرکب است که پیش از این به آن اشاره شد. در اینجا اعتقادی جازم وجود دارد که مطابقت با واقع ندارد؛ یعنی یقین روانشناختی. شخصی که جهل مرکب دارد قطع را دارد (قطع قطعاًش کامل است) و این قطع به این معنا است که یقین، یقین روانشناختی است. به تعبیر مباحث خاص معرفت‌شناسی شخص قطع یک نحوه صدق مخبری دارد که به لحاظ روانشناختی اطمینان و یقین خاطر دارد که این باورش با واقعیت کاملاً مطابقت دارد. لذا اصدق مخبری را دارد و از صدق خبری بی‌بهره است. خود شخص قطع شک ندارد در اینکه این باورش درست است و لذا اصطلاحاً می‌گوییم صدق مخبری. فقط در یقین بالمعنی الاعم، یقینی که لحاظ می‌شود صرفاً از بعد ارتباط قضیه با مدرک است. به تعبیر معرفت‌شناسان امروزی فقط از حیث ارتباط قضیه با فاعل شناسا است نه ارتباط قضیه با واقع، با حاق واقع و با نفس الامر. صرفاً یک حالت درونی، سایجکتیو و ذهنی و روان‌شناختی است که برای شخص پیدا شده که این را قطع می‌گویند. یا از همین جهت است که به آن یقین هم گفته می‌شود. مطابق فرمایش مرحوم آمیرزا مهدی اصفهانی، ایشان دقیقاً در فرمایشات‌شان در «انوار الهدی» و «مصباح الهدی» و در جاهای دیگر هم همین تعبیر را به کار می‌برند و می‌فرمایند که به یقین بالمعنی الاعم قطع و یقین هم گفته می‌شود. بعد خود ایشان هم می‌فرمایند از این جهت که استحکام دارد به آن یقین گفته می‌شود؛ یعنی از نظر خود شخص قطع به آن قطع گفته می‌شود چون قاطع است، یعنی قاطع خلاف است قطع خلاف می‌کند. در ادامه توضیح می‌دهند چرا به آن قطع گفته می‌شود. معرفت چهارم هم معرفت ظنی یا ظن صادق است که آن را اصطلاحاً اعتقاد راجع صادق می‌گوییم که جازم نیست. تنها تفاوتی که با اقسام قبل دارد این است که در یقین بالمعنی الاخص اعتقاد جازم بود و اینجا اعتقاد، اعتقاد راجع هست که شخص ظن دارد و اطمینان قطعی نسبت به اینکه باورش با واقعیت انطباق دارد یا نه،

مبارکی است. باید مرزبندی روشنی در فضای یقین و در فضای قطع، بین قطع کاشف و قطع غیر کاشف ایجاد شود، و این مرزبندی صرفاً با افزودن قیود احترازی قوی که معرفت شناسان ما به آن توجه داشتند، میسر می‌شود. قید صادق را برای اینکه جهل مرکب خارج شود، به کار برده و به همین قید هم اکتفا نکردند. دغدغه معرفت شناسان ما بیش از حضرات مدرسه معارفی است که به قید صادق هم اکتفا نشده است، برای اینکه حدس صائب و معرفت تقلید صادق هم بیرون برود. لذا قید ثابت را آوردند زوال ناپذیر باشد. زوال ناپذیری در اصطلاح امروزی معرفت شناسی همان Justification است، در واقع همان توجیه است؛ یعنی معرفت باور جازم صادق قطعاً باید موجه justified هم باشد یعنی برای صدق آن باید دلیل داشته باشید. ممکن است شخصی معرفت صادق داشته باشد ولی دلیلی بر صدق آن نداشته باشد و اگر از شخص مقلد و از کسی که حدس صائب دارد دلیل صادق دانستن معرفت جازم او را پرسید نمی‌تواند جواب شما را بدهد. ولی کسی که دلیل روشنی برای صدق باور خود دارد به آن قید آخر می‌رسد که البته باید دلیلی توجیه کننده و تثبیت کننده (ثابت یا زوال ناپذیری) داشته و زوال ناپذیری اش با توجیه باشد. ثابت بودن به این است که یا خود آن معرفت بدیهی باشد یا اگر بدیهی نباشد شما براساس یک استدلال محکم و یک ارجاع معرفتی آن معرفت غیر بدیهی را به پایه روشن و ثابت و بدیهی برسانید و این توجیه نام دارد. در این قسمت یک نقد دیگر بر فرمایش حضرت استاد بنی هاشمی مبنی بر اینکه اگر بخواهیم چیزی کاشف از واقع باشد، این کاشفیت فقط با وجدان حاصل می‌شود، دارم. من از برخی از نکات استاد در کتاب عقل ایشان استفاده وافر برده و نکاتی را یادداشت کردم از جمله در صفحه ۱۱۴ کتاب که بیان شده: اگر چیزی ظاهر بالذاته باشد یعنی بدیهی است و دیگر نیازی به اثبات ندارد. در ادامه انکار بدیهیات عقلی و مکشوفات عقل به انکار خود عقل بازمی‌گردد. و در صفحه ۱۲۵ می‌فرمایند: هیچ نشانه‌ای جز وجدان برای تشخیص موهومات از واقعیات وجود ندارد، پس صرفاً می‌توانیم از احتمال سخن بگوئیم و دیگر از یقین نمی‌توان سخن گفت؛ وجدان تنها معیار تشخیص واقعیت است. یا در صفحه ۱۲۷ بیان شده است: وجدان خطا بر دار نیست اگر باشد لازمه اش این است که کشف از واقع نباشد. استاد بنی هاشمی به اهمیت و اعتبار وجدان به عنوان پایه معرفت به خوبی توجه دارند و بر این مطلب که باید به یک معرفت ثابت و تثبیت شده که تزلزل در آن نباشد، تأکید می‌ورزند و در این قسمت بحث را، براساس توضیحاتی که درباره وجدان و به کار بردن تعبیر «یافت» می‌فرمایند، به مقوله علم حضوری می‌رسانند که وقتی به شکل علم حصولی دربیاید در قالب وجدانیات ظاهر می‌شود. این جهت بسیار حائز اهمیت است که

صدق معرفت یقینی باید به صدقی ثابت و تثبیت شده برسد، که منظور از تثبیت شده این است که به وجدان و وجدانیات که بداهتش متکی به ذات است، منتهی شود (که همان بین بالمعنی الاخص و بین بالذات و بین الرشد به تعبیر قرآنی می‌شود). ولی پرسشی که ممکن است در اینجا مطرح شود این است که چرا معرفت ثابت یا معرفت موجه را صرفاً به معرفت وجدانی تقلیل می‌دهیم؟ در ادامه در صفحه ۱۲۵ کتاب بیان شده است: تنها معیار تشخیص امر واقعی وجدان است؛ صرفاً اموری که از طریق وجدان به دست آمده باشند اموری واقعی هستند. سؤال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که آیا تمام واقعیاتی که با آنها سروکار داریم و پذیرفته ایم صرفاً از طریق وجدان - وجدان به معنی دقیق کلمه و بیان ایشان که تعبیر به «عین واقع» شده است - به دست آورده ایم؟ در ادامه در صفحه ۱۲۹ کتاب عقل هم این تعبیر آمده است: ثبوت و اثبات از نظر مفهوم متفاوت و از نظر مصداق یکی است، و در ادامه در همان صفحه براساس مقوله وجدان، ثبوت و اثبات یک چیز در نظر گرفته می‌شوند؛ درواقع همان علم حضوری است که شخص شناسا به حاق واقعیت می‌رسد. آیا تمام حقایقی که می‌پذیرید و یا تمام مشترکاتی که مثلاً در حوزه حقایق دینی داریم با وجدان - به معنای دقیق کلمه - یافته ایم؟ قطعاً این گونه نیست. بسیاری از این واقعیات، وجدانی نیستند بلکه واقعیات نظری‌ای هستند که از طریق ارجاع استدلالی یا توضیح معرفتی به گزاره‌های بدیهی برمی‌گردانید، و گزاره‌های بدیهی لزوماً وجدانی نیستند. گزاره‌های بدیهی دیگری هم به شکل خاص با عنوان بدیهیات اولیه وجود دارند؛ بدیهیات اولیه و به تعبیر غربی‌ها self evident هم گزاره‌های بدیهی خودبنیاد هستند که پایه‌های معرفتی ما را تشکیل می‌دهند. با مطالبی که بیان شد صرفاً تمام حقایق را به وجدانیات محدود نکنیم که در این صورت دایره معارف خود را به نحوی متزلزل می‌کنیم. زیرا تمام معارف ما در حوزه وجدانیات نمی‌گنجند و بدیهیات دیگری نیز مانند بدیهیات اولیه اضافه شوند. نکته دیگر این است که سایر معارف باید به وجدانیات بازگردد یا خیر؟ آیا یک نحوه جهش معرفتی از وجدانیات به سمت بالا نیاز است یا خیر؟ البته در جای دیگر و در بحث با دوستان دیگر همچون طرفداران مدرسه معارفی خراسان تعبیری که مرحوم میرزا به کار برده‌اند را به کار می‌بردم با عنوان عقل فطری. آیا تمام حوزه معارف ما با عقل فطری حل می‌شود؟ اگر پاسخ منفی باشد باید دایره معارف آن را توسعه که گسترش دایره معارف نیازمند جهش معرفتی است؛ از عقل فطری به عنوان مبدأ یا درواقع بنیان یا بنیاد معارف باید شروع و به سمت معارف دیگر حرکت کنید که همان توسعه معرفتی یا جهش معرفتی است. تنها مبنا و سازوکار قابل ترسیم و قابل اتکا برای توسعه معرفتی استدلال است؛ البته

صوری و ساختاری استدلال و قیاس باید به شکل اول ارجاع یابند چون سایر اشکال مثل برهان خلف و برهان اولویت و ... باید به شکل اول بازگردند که این ارجاع بر اساس استدلال و یقین است؛ جنبه ساختاری باید رعایت شود و به لحاظ صورت و ساختار یک ساختار قویم و بدیهی و به لحاظ محتوا، محتوایی یقینی نیاز داریم. در بحث یقینیات باید ارجاع به یقینیات اولیه باشد؛ یا بدیهیات اولیه یا certificate یا وجدانیات که مقدمات کار را تشکیل می‌دهند. به تدریج ساختمان معرفت را پیش می‌بریم تا به تعبیر عرفی امروز به نازک‌کاری‌ها برسیم. پس بر اساس این جهش معرفتی و این توجیه معرفتی کاملاً باید اعتبار برهان را به معنایی که بیان شد بپذیریم و در صورت عدم پذیرش اعتبار برهان (استاد بحث سلبی را مطرح فرمودند) باید دید پیشنهاد جناب استاد چیست؟ اگر این جهش معرفتی را در این چهارچوب دنبال نکنید چه پیشنهادی دارید؟ حضرتعالی چه روندی برای توسعه وجدانیات به سایر معارف دارید؟ آیا گزینه یا بدیل دیگری برای این جهش معرفتی سراغ داریم؟

استدلال قیاسی و برهانی که منظور از قیاس معنای خاصی آن است. جهش معرفتی با سازوکار استدلال برهانی در یک فرآیندی با ساختار قابل اعتماد و دارای محتوا و مواد قویمی قرار می‌گیرد؛ در بخش محتوا از یقینیات و در ساختار از ساختاری دقیق و بدیهی کمک می‌گیرد. اینکه قیاس شکل اول دارای ساختاری بدیهی است به این معنی است که مقدمات آن (الف ب است، ب ج است؛ الف ج است) بر نتیجه آن علیت ذاتی دارد، هم در حوزه معرفت شناسی و هم در حوزه هستی شناختی قابل بحث است. بحث جنبه هستی شناختی دارد زیرا اینکه نتیجه از مقدمات آن به دست می‌آید به لحاظ بحث علیت است؛ یعنی مقدمات بر نتیجه علیت ذاتی دارد و به لحاظ بحث معرفتی هم ساختار بدیهی به ذات است؛ یعنی شهود عقلی این ساختار را کاملاً بدیهی تشخیص می‌دهد. اگر اشکال دیگر مثلاً شکل ۲ و ۳ و ۴ بخواهند معتبر باشند باید به شکل اول ارجاع پیدا کنند. مرحوم مظفر در کتاب منطق به زیبایی این کار را انجام دادند و تمام اشکال دیگر را به شکل اول بازگرداندند. حتی سایر اشکال

روش خلوص فهم در متون دینی

آیا با فلسفه و عرفان بشری می‌توان به فهم خالص رسید؟

علی افضلی^۱

مقدمه

رخ داده است، که بعضی از آنها ویرانگر دین و عقاید و مستلزم فسادهای دینی بسیاری بوده است؛ مانند این که: «پیامبران هیچ عصمتی نداشته و هیچ فرقی با دیگر مردمان در کردار و گفتار خویش نداشته‌اند؛ خداوند موجودی جسمانی و محدود است و همانند مخلوقات، نقص‌های متعددی (نظیر جهل یا عجز در بعضی موارد) دارد». بخش عمده‌ای از این خطاها، که گاه بسیار فاحش و زیانبار بوده است، ناشی از عدم رعایت روش صحیح برای فهم کتاب و سنت بوده است.

اما با آن که ملاصدرا تصریح می‌کند که «مرگ بر فلسفه‌ای که

استنباط صحیح معارف دینی از کتاب و سنت و فهم درست این معارف، برای خود راه و روش‌ها و معیارهایی دارد. بعضی از این روش‌ها، به حکم عقل سلیم است (مانند: حجیت ظواهر الفاظ و معنای حقیقی آنها، مگر در مواردی که به قرائن صحیح و محکم ثابت شود، آنها معانی دیگری - مانند معانی مجازی، استعاری، و ... - دارند). اما بعضی دیگر از آنها حکم صریح وحی است (مانند: برگرداندن آیات و احادیث متشابه به آیات و احادیث محکم). در تاریخ اندیشه‌های اسلامی، در فهم معارف دینی، خطاهای بسیار فراوانی از سوی اندیشمندان مسلمان

۱. استاد (بازنشسته) مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

ذکر عنوان، «عرفان» را هم افزودم، و چون در عرفان، نمونه‌های رعایت نکردن روش‌های صحیح و عدول از ظاهر یا نص صریح آموزه‌های وحیانی، بسیار واضح‌تر و شاید فراوان‌تر از فلسفه است، در این مقاله، به‌ویژه بر آراء محیی الدین بن عربی، که سردمدار عرفان نظری شمرده می‌شود، تأکید بیشتری کرده‌ام.



ولی عدول از روش‌ها و معیارهای مزبور اختصاص به عارفان و فیلسوفان ندارد و شامل بسیاری از متکلمان، محدثان و مفسران هم می‌شود؛ اما برای رعایت محدودیت حجم و عنوان مقاله، به ذکر چند نمونه معدود از متکلمان بسنده کردم و ذکر و توضیح کامل‌تر نمونه‌های مزبور در مورد این سه گروه را موقوف به تألیف آن نوشتار مستقل و کامل‌تر کرده‌ام.

در این مقاله بنا نداشتم که به نقد تفصیلی نمونه‌های ارائه شده پردازم و هفتم بیشتر ذکر فهرست‌وار آنها بوده است. اما در مواردی برای آن که تصور نشود که ذکر این نمونه‌ها، ادعایی بی‌دلیل است، و یا شاید خواننده، تنها با ذکر عنوان درنیابد که خطای آنها در کجاست، به نقد بعضی از این دعاوی فلسفی و عرفانی، و گاه کلامی، آن هم به صورتی خلاصه و محدود پرداخته‌ام، هر چند که بطلان دست‌کم بعضی از آنها و تخطی آنها از روش‌های صحیح فهم، چنان آشکار است که نیازی به توضیح ندارد.

اکنون به ذکر «روش‌ها و معیارهای خلوص فهم در معرفت‌های دینی»، یعنی «روش‌ها و معیارهای صحیح برای کشف و درک

قوانین آن برخلاف کتاب و سنت باشد»^۱، در علوم حکمی بشری (به‌ویژه در فلسفه و عرفان و کلام) این روش‌ها و معیارها در بسیاری از موارد رعایت نمی‌شود و در نتیجه، عالمان این علوم، به نتایجی می‌رسند که یا برخلاف نص صریح یا ظواهر آیات یا روایات صحیح است و یا با عقل سلیم و وجدان و فطرت منافات دارد.

در این مقاله^۲، کوشیده‌ام بعضی از مهم‌ترین این روش‌ها را در قالب ده بند توضیح دهم و روش‌ها و معیارهایی را معرفی و تبیین نمایم که اگر درست و کامل رعایت شوند، ما را، تا حدی که در توان انسان غیر معصوم است، به فهم خالص از معرفت‌های دینی، یعنی به آن فهمی که مقصود شارع مقدس است، می‌رسانند و یا دست‌کم به آن بسیار نزدیک می‌کنند، و متقابلاً در هر مورد به ذکر نمونه‌هایی از خطاهای فاحشی پرداخته‌ام که به‌ویژه فیلسوفان و عارفان، به دلیل رعایت نکردن روش‌ها و معیارهای مزبور مرتکب آنها شده‌اند و کاملاً با آموزه‌های وحیانی یا با عقل و فطرت و درک وجدانی ما منافات دارند.

درباره مقاله حاضر، ذکر چند نکته ضروری است:

با آن که این مقاله نسبت به سخنرانی همایش، کامل‌تر است، ولی روش‌های دیگری را هم می‌توان به آنچه در اینجا آورده‌ام، افزود. همچنین مواردی را که به عنوان نمونه‌ها و مصادیق عدم رعایت روش‌های مذکور در این مقاله آورده‌ام بسیار معدود و اندک است و ده‌ها و یا صدها برابر آن را می‌توان ذکر کرد. امیدوارم به توفیق الهی، در نوشتاری مستقل به صورت کتاب، این روش‌ها و مصادیق و نمونه‌ها را به صورت بسیار کامل‌تری عرضه نمایم.

در مقاله حاضر و روش‌های مذکور، تنها بر روی مباحث اعتقادی تمرکز کرده‌ام و وارد مباحث مربوط به احکام و اخلاق نشده‌ام.

بر اساس عنوانی که مسئولان همایش پیشنهاد کردند، قرار بود روش‌های خلوص فهم در معرفت‌های دینی را تنها با مباحث فلسفی مقایسه نمایم، ولی از آنجا که نظریات فلسفی و عرفانی به هم بسیار نزدیک‌ترند تا به نظریات کلامی^۳، از این‌رو در

۱. تباً فلسفه تکنون قوانینها غیر مطابقة للكتاب و السنة (اسفار، ج ۸، ص ۳۰۳).

۲. از آنجا که به جهت محدودیت وقت، تنها بخشی از مطالب و آن هم با عجله و عدم توضیح مبسوط و کافی، در همایش ارائه شد، از این‌رو تصمیم گرفتم، که به جای متن پیاده‌شده سخنرانی که نقایص و کمبودهای گوناگونی داشت، خودم نسخه مفصل‌تر و کامل‌تر آن را، به‌ویژه در قسمت ذکر نمونه‌ها، در قالب مقاله‌ای مکتوب عرضه کنم؛ هرچند در اینجا هم برای رعایت محدودیت حجم مقاله، ناگزیر از طرح بسیاری از مباحث و نمونه‌ها صرف‌نظر کردم. همچنین مشخصات کامل تمام منابعی را که در مقاله حاضر از آنها نام برده یا به آنها ارجاع داده‌ام، در پایان مقاله، در فهرست منابع آورده‌ام.

۳. در قرابت فلسفه و عرفا، به‌ویژه فلسفه صدرایی و عرفان ابن عربی، این سخن استاد حسن زاده آملی، که خود جامع علوم فلسفی و عرفانی است، قابل توجه است: «استاد برای ما از مرحوم قاضی حکایت می‌کردند که آن جناب می‌فرمود: ... ملاصدرا هر چه دارد از محیی الدین دارد و در کنار سفره او نشسته است» (دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص ۴۱).

دارد، از «ماهیت» است.^۱

حال در کسب معارف اعتقادی هم باید به همین نحو عمل شود، یعنی در فهم و استنباط مباحث اعتقادی هم، به‌ویژه در مواردی که عقل به‌تنهایی به آنها راه ندارد، باید قرآن و حدیث را مقابل خود بگذاریم و بدون پیشداوری‌های مبتنی بر دانش‌های بشری^۲، و البته با رعایت تمام ضوابط و معیارهای عقلی - اعتقاد مندرج در آنها را بفهمیم و دریابیم، همان طور که در استنباط احکام فقهی نیز، عقل و ضوابط عقلی را تعطیل نمی‌کنیم و از آنها در جای خود استفاده می‌کنیم. در ادامه مطالب، در مورد نقش عقل در فهم و دریافت مباحث اعتقادی با تفصیل بیشتر سخن خواهیم گفت.

اما فیلسوفان و عارفان، غالباً در مباحث اعتقادی «پیشداوری» می‌کنند، یعنی بر اساس اصول و مبانی فلسفی یا عرفانی خود، ابتدا پاسخ مسائل را می‌دهند و نتیجه‌گیری نهایی می‌کنند و سپس برای تأیید نظر خود، به متون وحیانی «استشهاد» می‌کنند، یعنی می‌کوشند در توجیه صحت نظریات خود، از قرآن و حدیث، شاهد مثالی (هرچند مبهم یا متشابه) پیدا کنند، حتی اگر این شاهد مثال، برخلاف ظاهر یا نص صریح ده‌ها یا صدها آیه و حدیث دیگر باشد. چند نمونه اعتقادی از عدول عالمان از معیار مذکور را ذکر می‌کنیم که نه از رجوع مستقیم به آیات و روایات، بلکه از مبانی و پیشداوری‌های مبتنی بر علوم بشری گرفته شده است و خود آنها یا لوازشان، تعارض صریح با آموزه‌های وحیانی دارد:

۱ - شیطان از اولیای الهی و عاشق خداوند است و والاترین مقام و معرفت در توحید را دارد، چرا که از شدت عشق او به خدا بود که حاضر به سجده برای حضرت آدم^۳ نشد.

۲ - نظریه حرکت جوهری (که ملاصدرا ابتدا بر اساس نظریات اصالت وجود، تشکیک وجود، رابطه جوهر و عرض، و...) آن را

معارف اعتقادی» می‌پردازیم. روش‌ها و معیارهای معرفی شده، چنان عقلانی و روشن است که گمان نمی‌کنم کسی بتواند در صحت آنها تردید نماید و تنها ممکن است در بعضی نمونه‌های ارائه‌شده، بحث و اشکالی داشته باشد؛ از این روست که کوشیده‌ام در بیشتر موارد، نمونه‌هایی را برای عدول از این روش‌ها نشان دهم که بطلان آنها و مصداق بودنشان برای این عدول، بسیار واضح‌تر از آن باشد که کسی در آن مناقشه نماید.

۱ - رجوع ابتدایی و مستقیم به متون وحیانی («استناد» به وحی نه «استشهاد» به آن)

اولین و مهم‌ترین روشی که باید رعایت شود، مراجعه مستقیم اولیه به متون وحیانی (قرآن و حدیث) است، یعنی برای کسب معارف دینی، ما باید به این متون، «استناد» کنیم، نه «استشهاد»؛ و به بیان دیگر، صرفاً از نظر «روش» استنباط مطالب، همان گونه عمل کنیم که فقهاء در استنباط احکام فقهی از قرآن و حدیث عمل می‌کنند:

فقهاء برای استنباط یک حکم فقهی، از پیش خود و با پیشداوری قبلی و یا بر اساس دانش‌های بشری، حکمی فقهی ابداع نمی‌کنند و به خدا نسبت دهند و سپس برای تأیید و یافتن شاهد مثال برای آن، به قرآن و روایات رجوع کنند، بلکه از همان ابتدا، آیات و روایات را مقابل خود قرار می‌دهند و با رعایت تمام قواعد و ضوابط عرفی و عقلانی، به احکام فقهی دست می‌یابند. اما اگر این معیار را رعایت نکنیم، و بر اساس پیشداوری‌های فلسفی یا عرفانی یا هرگونه علوم بشری، و بدون رجوع مستقیم اولیه به متون وحیانی، حکم فقهی صادر کنیم، نتیجه همان می‌شود که صدر المتألهین انجام داده است: وی بر اساس نظریه فلسفی «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت»، «نجاست شرعی و فقهی» را به ماهیت نسبت می‌دهد و می‌گوید: چون وجود، اصیل است، پس وجود، خیر و پاک است و از این‌رو اگر ناپاکی و نجاستی وجود

۱. الماهیات ما شملت رائحة الوجود كما مر مراراً فعین الکلب نجس والوجود الفانض علیه بما هو وجود طاهر العین وكذا الکافر نجس العین من حیث ماهیته وعینه الثابت لا من حیث وجوده لأنه طاهر الأصل (اسفار، ج ۶، ص ۳۵۷).

این پیشداوری فلسفی، مستلزم این است که ماهیات همه موجودات (مانند: سنگ، درخت، گربه، انسان، فرشته، و...) را نجس بدانیم، و برعکس، وجود همه چیز، حتی وجود تمام نجاسات شرعی را پاک و مطهر بدانیم، زیرا بین ماهیات از آن نظر که «ماهیت» اند فرقی نیست - خواه آن را «ما یقال فی جواب ما هو» و یا همانند ملاصدرا، «حذ وجود» بدانیم - و از سوی دیگر هم، وجودهای موجودات، از آن نظر که «وجود» اند، فرقی با هم ندارند و در نتیجه، باید «ماهیات» همه موجودات را نجس و ناپاک و «وجود» همه آنها را پاک و مطهر بدانیم.

۲. مراد از «پیشداوری» در این بحث، غیر از «پیشفرض» است، که ذهن هیچ عالمی خالی از گونه‌ای از آنها نیست؛ بلکه مراد «نتایج»ی است که عالمان بشری نهایتاً از مقدمات خود در نظام‌های علمی خویش می‌گیرند.

۳. عارفان متعددی چنین اعتقادی داشته و از ستایشگران ابلیس بوده‌اند. بعضی از آنها عبارتند از: حلاج (طواسین، صص ۱۰۲-۱۰۴). حلاج افزون بر ابلیس، فرعون را هم به عنوان موحدی بزرگ می‌ستاید و هر دوی اینها را استادان خود می‌نامد! همان، صص ۱۰۳ و ۱۰۴؛ عین القضاة همدانی (فقرات متعددی از آثار او؛ از جمله: «نامه‌های عین القضاة همدانی، ج ۱، صص ۹۶-۹۷؛ تمهیدات، صص ۲۲۱، ۲۲۹؛ سهل بن عبد الله تستری (تذکره الاولیاء، ذکر سهل بن عبد الله التستری، ص ۲۵۸)؛ احمد غزالی (سوانح، فصل ۶۶؛ همای، غزالی‌نامه، صص ۳۰۴-۳۰۵)، مولوی (مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۵۷، باز جواب گفتن ابلیس معاویه را).

در نقد این ادعای پوچ و کزاف، همین بس که اگر ابلیس از اولیای الهی و عاشق خداوند بود، پاداش او باید والاترین درجات بهشت باشد، پس چرا خداوند در قرآن او و پیروان انسی و جتی‌اش را ملعون و دور از رحمت الهی و اهل جهنم، و گاه آنها را مخلد در دوزخ معرفی می‌کند؟ همچنین اگر او - به گفته عارفان - از بالاترین موحدان و عاشق خداوند است، پس چرا به جای ترغیب مردم به عبادت و اطاعت خداوند، دائماً آدمیان را، به فرموده قرآن کریم، و اقرار خود ابلیس (ابراهیم/۲۲)، دعوت و وسوسه به گناه و نافرمانی خدا می‌کند؟

مطرح و نتیجه‌گیری نهایی می‌کند^۱ و سپس به چند آیه برای اثبات صحت آن استشهد می‌کند^۲.

۳- جواز بُت‌پرستی و گوساله‌پرستی قوم حضرت موسی و این که بُت‌پرستی عین خداپرستی است:

ابن عربی بر اساس نظریه «وحدت موجود» معتقد است که چون بُت و یا هر معبود دیگری، چیزی غیر خدا نیست که به شکل بُت و گوساله ... درآمده است، پس انسان هر چه را که پرستد، درواقع خدا را پرستیده است!!^۳. تمام شارحان کتاب «فصوص الحکم» نیز در شرح عبارات وی، به آنچه گفته شد، تصریح کرده‌اند؛ از جمله قیصری در شرح این عبارت ابن عربی که: «در هر معبودی، جز خدا پرستیده نمی‌شود.»^۴ می‌گوید:

کسی که عالم به خدا و مظاهر او [یعنی مخلوقات] است می‌داند که چون غیر از خدا موجودی در عالم هستی نیست، پس هر معبودی، خدا است، خواه این معبود به هر شکل و صورتی که باشد - چه حسی باشد، مانند بت‌ها، چه خیالی باشد، مانند جن، و چه عقلی باشد، مانند فرشتگان -^۵.

اما از نظر ابن عربی و پیروانش تنها اشکال بُت‌پرستان این است که خدا را منحصر در بُت خود کرده‌اند و از این‌رو اگر همه چیز را عین خدا بدانند و همگی را پرستند، اشکالی ندارد^۶.

۴- عقیده به الوهیت حضرت عیسی (ع) و روح القدس (تثلیث) حق و درست است:

ابن عربی براساس نظریه وحدت وجود و وحدت موجود، الوهیت حضرت عیسی^۷ را صحیح می‌داند و اشکال آن را تنها در

آن می‌داند که این الوهیت نباید منحصر به آن دو شود، بلکه شامل همه مخلوقات می‌شود^۷.

۵- لذت بردن جهنمیان از عذاب جهنم:

این عربی بر اساس مبانی برگرفته از عرفان و تفسیر خاص خود، معتقد است که جهنمیان از عذاب جهنم لذت می‌برند و با آتش آن بازی می‌کنند و از گزش مار و عقرب‌های آن لذت می‌برند و اگر آنها را از جهنم خارج کنند و به بهشت ببرند، ناراحت می‌شوند و از بودن در بهشت عذاب می‌کشند!!^۸ و از این‌رو در صحنه قیامت نگران‌اند که مبادا شفاعت شوند و به بهشت بروند و لذا وقتی شفاعت کردن تمام می‌شود و باب آن بسته می‌شود، و مطلع می‌شوند که خدا آنها را نمی‌بخشد و به بهشت نمی‌روند نفسِ راحتی می‌کشند و خوشحال می‌شوند!! ملاصدرا نیز در کتاب اسفار و در تأیید نظر ابن عربی عبارات او را نقل می‌کند^۹.

۶- فرشتگان مجرّدند:

بسیاری از فیلسوفان مسلمان به هدف نشان دادنِ مطابقت نظریات فلسفی با آموزه‌های وحیانی، کوشیده‌اند وجود - دست‌کم بعضی از - فرشتگان در قرآن و حدیث را از مصادیق «عقول مجرّد» معرفی کنند. اما در متون دینی هیچ دلیلی در اثبات آن نیست، و بر اساس ظواهر یا نصوص آیات و روایات، هیچ‌یک از فرشتگان، مجرّد نیستند، بلکه همگی موجوداتی مادی‌اند (ماده لطیف) اند، که از شدت لطافت، در شرایط معمول، به ادراک حسی در نمی‌آیند^{۱۰}.

۲- پرهیز از رجوع «گزینشی» به آیات و روایات (رجوع به «تمام» آیات و احادیثی که در آن

۱. یکی از لوازم باطل نظریه «حرکت جوهری» این است که در مکتب صدرایی، حرکت جوهری، حرکتی اشتدادی یعنی تکاملی است و لازمه آن این است که حتی روح کافری که سال‌ها در اثر حرکت جوهری به مقام تجرّد رسیده و از این‌رو بدنش را ترک می‌کند و می‌میرد، کامل‌تر از روح نوجوان مؤمنی باشد که هنوز به آن مقام نرسیده و یا حتی کامل‌تر از روح چهارده معصوم در دنیا باشد، که چون هنوز تعلق به بدن دنیوی دارند، به زعم ملاصدرا به مقام تجرّد محض نرسیده‌اند.

۲. اسفار، ج ۳، صص ۱۱۰-۱۱۱

۳. ابن عربی این مطالب را در «فصوص الحکم، فصّ هارونی» آورده است. همچنین وی در الفتوحات المکیه، بارها به همین مطلب تصریح می‌کند؛ از جمله: ر.ک. ج ۱، ص ۴۷۵، و ج ۴، ص ۲۴. ملاصدرا نیز بخشی از همین عبارات ابن عربی را در اسفار، ج ۹، ص ۳۵۰، نقل و تأیید می‌کند. شیخ محمود شبستری هم در «گلشن راز» (ص ۸۸) می‌گوید: مسلمان گر بدانستی که بُت چیست، بدانستی که دین در بُت پرستی است.

۴. فالعالم یعلم من عُبد، و فی آتی صورة ظهر حتی عُبد ... فما عُبد غیر الله فی کل معبود (فصوص الحکم، فصّ نوحی).

۵. فالعالم بالله و مظاهره یعلم أن المعبود هو الحق فی آتی صورة کانت، سواء کانت حسیة کالأضنام، أو خیالیة کالجِن، أو عقلیة کالملائکة ... إذ لا غیر فی الوجود.

۶. از جمله، قیصری، در «شرح فصوص الحکم»، در شرح عبارات ابن عربی در گوساله‌پرستی قوم حضرت موسی (ع)، و نیز در همین اثر (صص ۶۶۳-۶۶۴) به این مطلب تصریح می‌کند. ملاصدرا هم در اسفار، ج ۹، صص ۳۵۹-۳۶۲ همین عبارات را از شرح قیصری آورده است، بی آن که هیچ نقدی بر آن وارد کند و عملاً آن را تأیید کرده است. قیصری بر همین اساس نیز، اعتقاد قوم فرعون به خدایی او را هم حق می‌داند، و فقط اشکال آنان را منحصر کردن خدا در فرعون دانسته است و این بدان معنا است که اگر آنان، غیر از فرعون، موجودات دیگر را هم جلوه خدا می‌دانستند و می‌پرستیدند، اشکالی نداشت (ر.ک. شرح قیصری بر فصّ موسی).

۷. ر.ک. فصوص الحکم، فصّ عیسی. شارحان برجسته وی نیز (مانند قیصری، جندی، کاشانی، خوارزمی) در شرح عبارات او در این فصّ، با روشن‌ترین الفاظ به ادعای مزبور تصریح کرده‌اند.

۸. از جمله، رجوع کنید به: الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۵۳۴، ج ۲، ص ۶۴۷ و ج ۳، صص ۲۵ و ۴۶۳. (ملاصدرا نیز در اسفار، ج ۹، صص ۳۴۹ و ۳۵۲-۳۵۴ و ۳۵۸، سخنان ابن عربی را نقل و تأیید می‌کند). همچنین ر.ک. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۶۹ (فصّ یونس) و ص ۹۳ (فصّ اسماعیلی).

۹. الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۳۶۴؛ ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۸۵۳

استاد شهید، مطهری به معیاری که در بالا ذکر شد، تصریح می‌کند و اتفاقاً همین موضوع قیامت و معاد را مثال می‌زند:

در مسأله مرگ و بعد از مرگ و قیامت و این چیزها ... همه می‌گویند بینیم قرآن چه می‌گوید، ولی در نهایت امر همان آفتی که طبیعت بشر اقتضا و ایجاب می‌کند دانمیگیرشان می‌شود؛ یعنی بعد انسان آن نظر خاصی را که خودش به توجه به بعضی از آیات قرآن در این موضوع - نه همه آیات - انتخاب کرده، با اخذ تأیید از این آیات می‌خواهد بیان کند (مجموعه آثار، ج ۴، ص ۵۶۵).

۱۰. برای توضیح بیشتر در این موضوع، ر.ک. مقاله: افضلی، علی، مجردات از نظر فلسفه و کلام و وحی

موضوع وارد شده است).

مخلوقات بوده است. با آن که احادیث فراوانی به حدوث تمام مخلوقات، یعنی معدوم بودن واقعی آنها در گذشته و سپس موجود شدن آنها تصریح می‌کنند^۷، اما بعضی اندیشمندان، تمام این محکّمات و حیانی را نادیده می‌گیرند. نمونه این امر، استناد یکی از اندیشمندان، به شعری منسوب به حضرت علی^۷ برای اثبات ازلیت جهان است که وی حتّی به عبارت حدیثی قبل از همان شعر هم که روشن می‌کند مراد از آن، چیز دیگری است، توجه نمی‌کند^۸.

یکی از مهم‌ترین آفات و موانع دستیابی به معرفت صحیح و کامل در یک موضوع این است که از بین تمام آیات و روایات مربوط به یک موضوع، آیه یا حدیثی خاص، و یا حتّی بخشی از آن، که به نفع یک نظریه است، گزینش شود و تمام آیات و احادیث معارض با آن و یا بخش‌های دیگری آنها، نادیده گرفته شود. متأسفانه این شیوه نادرست در بسیاری از مباحث فلسفی و عرفانی و یا کلامی، مشاهده می‌شود، مانند:

۱ - بخشش و ایمان و طهارت فرعون:

ابن عربی به استناد به آیه‌ای که می‌گوید «فرعون، هنگام غرق شدن ایمان آورد»^۱، ادعا کرده است که خدا او را بخشید و پاک و مطهر از دنیا برد^۲؛ در حالی که به تصریح قرآن و حدیث، توبه در لحظه‌ای که انسان به مرگ خود یقین می‌کند و یا پرده ظاهر از مقابل چشم او کنار می‌رود و نشانه‌های بعد از مرگ را مشاهده می‌کند، قبول نیست^۳. به همین دلیل، قرآن تصریح می‌کند که فرعون در آخرت گرفتار عذاب می‌شود^۴، و به گفته بعضی احادیث، جزو شدید العذاب‌ترین انسان‌ها در آخرت است^۵. ابن عربی تمام این آیات و احادیثی را که ناقض نظر اوست، نادیده می‌گیرد و تنها به همان یک آیه، آن هم با تفسیر به رأی خود، استناد می‌کند. ملاصدرا نیز ادعای ابن عربی درباره فرعون را تأیید کرده است^۶.

۲ - اعتقاد به ازلیت جهان:

فلاسفه مسلمان، معتقدند که بخشی از مخلوقات، ازلی و قدیم‌زمانی‌اند و آفرینش الاهی، همواره از ازل، همراه با بعضی

۳ - اثبات معاد «مثالی» به جای معاد «مادی»:

صدر المتألهین، دلایلی عقلی و نقلی می‌آورد تا ثابت کند که «معاد»، نه «خاکی و مادی»، بلکه «مثالی» (یعنی بدون ماده و هیولای اولی) است. از جمله، این دلایل نقلی، وی به این آیه استناد می‌کند: «روزی که زمین و آسمان، به زمین و آسمانی دیگر تبدیل می‌شود»^۹. وی از این آیه نتیجه می‌گیرد که «پس زمین و آسمان مادی، به زمین و آسمان غیر مادی و مثالی تبدیل می‌شود»؛ در حالی که بعضی آیات^{۱۰} و روایات^{۱۱} دیگر مشخص می‌کند که مراد، تبدیل شدن زمین، به زمینی صاف و هموار و بدون انواع پستی و بلندی‌ها (بدون کوه و جنگل و دره و دریا و ...) برای برپایی صحنه قیامت است. همچنین در احادیث ذیل آیه مزبور، تفاسیر دیگری هم برای آن شده است^{۱۲} که هیچ ربطی به تبدیل زمین فعلی به زمین مثالی ندارد.

۴ - اعتقاد به مادّیت روح:

برخی از محدّثان و متکلمان، به دلایلی گوناگون، روح انسان را مادی می‌دانند^{۱۳}. بعضی از آنان در اثبات دیدگاه خود، گاه به بعضی احادیث (مانند: «الروح جسم لطیف») استناد می‌کنند.

۱. یونس/۸۹

۲. فصوص الحکم، فصّ موسوی. همچنین: الفتوحات المکّیّه، ج ۲، صص ۲۷۶-۲۷۷ و ۴۱۰. قیصری نیز در شرح عبارات ابن عربی در فصوص الحکم، می‌گوید: خدا روح فرعون را از عذاب تعلق به بدن و کفر و شرک و انواع حجاب‌ها نجات داد و او مؤمن و پاک از دنیا رفت.

۳. نساء/۱۸، انعام/۱۵۸، یونس/۵۱، غافر (مؤمن)/۸۴-۸۵. احادیث هم توضیح می‌دهند که چرا توبه و ایمان فرعون هنگام غرق شدن قبول نشد؛ از جمله: تفسیر نور الثقلین، ج ۲، ص ۳۱۶، ح ۱۱۹ (از امام رضا(ع)؛ و تفسیر برهان، ج ۳، ص ۵۱، ح ۴۹۶۳ (از امام کاظم(ع))

۴. نازعات/۲۱ و ۲۵، و هود/۹۷-۹۹

۵. خصال، ج ۲، صص ۴۸۵ و ۳۴۶؛ و تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۷۲۱

۶. تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۳۶۴

۷. برای اطلاع از دیدگاه کامل قرآن و حدیث درباره حدوث عالم و تقدّم بررسی تفصیلی نظریه فلسفی «قدّم عالم»، ر. ک. کتاب: افضل، علی، توحیدشناسی (انشاء الله این کتاب در آینده نزدیک منتشر خواهد شد).

۸. شعر منسوب به امیر مؤمنان(ع) درباره ازلیت جوّد ذات اقدس الهی ناظر به دوام فعل اوست: ... لم یزل سیدی بالوجود موصوفاً (جوادی آملی، تسنیم، ج ۴۵، ص ۴۲۴). استاد جوادی، در اثبات ازلیت جهان، در مواضع متعدّدی از آثار خود به همین شعر استناد کرده است، در حالی که عبارات قبل از آن نشان می‌دهد که مراد، باز گشت صفات فعل به صفات ذات است، حتّی اگر مخلوقی هم وجود نداشته باشد. باید توجه کنیم که در اینجا نمی‌خواهیم به نقد و بررسی دلایل فیلسوفان در اثبات ازلیت جهان بپردازیم، بلکه هدف، تنها ذکر این نکته است که نادیده گرفتن احادیث صریح فراوان در اثبات حدوث واقعی جهان و استناد تنها به یک حدیث در قالب شعر، روشی نادرست برای اثبات نقلی یک نظریه فلسفی است.

۹. ابراهیم/۴۸

۱۰. طه/۱۰۵-۱۰۷

۱۱. از جمله: تفسیر نور الثقلین، ج ۲، صص ۵۵۶ و ۵۵۷؛ تفسیر برهان، ج ۳، ص ۳۲۰

۱۲. از جمله: کافی، ج ۶، ص ۲۸۶، ح ۱ و ۴؛ وسائل الشیعه، ج ۲۴، صص ۳۲۱ و ۳۲۳

۱۳. غیر از اغلب محدّثان و متکلمان اهل سنت، که روح را «جسم لطیف» می‌دانند، بعضی از محدّثان و متکلمان شیعه نیز به همین دیدگاه گرایش دارند، مانند: علامه مجلسی، شیخ طوسی، سید مرتضی.

است، زیرا «تبدیل» می‌تواند مصادیق گوناگونی داشته باشد، و بنابراین باید آن را به آیات و روایات محکمی که گفتیم ارجاع دهیم، و هیچ آیه و روایت محکمی نیست که آن را به «زمین و آسمان مثالی» تفسیر کند.

۲ - بعضی آیاتی که در اثبات «نظریه جبر» به آنها استناد می‌شود، نظیر آیه: «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»^۳:

این آیه از آیات متشابه است و از این رو گروه‌های مختلفی برای اثبات نظریه خود به آن استناد یا استشهاد می‌کنند: جبریون برای اثبات جبر؛ فیلسوفان برای اثبات «توحید افعالی» (با تفسیر خاص آنان از این توحید، یعنی اثبات این که همه افعال، در عالم، فعل خداست)؛ و عارفان برای اثبات «وحدت موجود».

تأمل در این نظریات نشان می‌دهد که تمام آنها، صریح و غیر صریح به «نظریه جبر» و «نفی اختیار انسان» می‌انجامد، نظریه‌ای که گاه قائلان آنها به آن تصریح می‌کنند. اما آیه مذکور از متشابهات است که در نگاه اول می‌توان برداشتی جبرگرایانه از آن - و از برخی دیگر از آیات و احادیث - کرد. اما چون عقل و وجدان و فطرت و آیات و روایات محکم، دلالت صریح بر «اختیار» انسان دارند، پس باید این آیه - و آیات و روایات نظیر آن را - به محکّمات عقلی و نقلی مزبور برگرداند و تفسیری از آن عرضه کرد که با اختیار انسان منافات نداشته باشد^۴.

۳ - آیات و روایاتی که برای اثبات نظریه «وحدت موجود» با آنها استشهاد می‌شود، نظیر آیه «هو الاول و الآخر»، و یا حدیث «لو دلّیتم بحبل إلى الأرض السفلی لهبط علی الله»^۵ (اگر با ریسمانی به اعماق زمین پایین بروید، بر خدا فرود می‌آیید):

نظریه عرفانی «وحدت موجود» به این معناست که «در عالم هستی، جز خدا موجود دیگری نیست، یعنی فقط یک موجود، وجود دارد و آن هم خداست و بقیه موجودات، تعینات و تجلیات او هستند، یعنی خداست که با حدّ و تعیناتی که می‌پذیرد، خود را به صورت انواع مخلوقات ظاهر می‌کند».

عرفا ابتدا دلایلی عقلی و شهودی برای ثبات این نظریه اقامه می‌کنند و سپس - همان طور که پیشتر به آن اشاره شد - سراغ

اما استناد به این گروه از احادیث کافی نیست و باید به تمام احادیث این موضوع مراجعه شود، زیرا بعضی دیگر از احادیث به روشنی دلالت بر تجرد روح دارند (مانند روایات بسیار فراوانی که ارواح مقدس اهل بیت را نخستین مخلوق و مقدم بر خلق عالم ماده معرفی می‌کنند)^۱، ولی اندیشمندان مزبور یا از آنها غفلت کرده و یا تأویلات نادرستی از آنها ارائه می‌کنند و به دلایلی گوناگون بر دیدگاه خود اصرار می‌ورزند.

۳- پرهیز از استناد و استشهاد به آیات و روایات متشابه و ارجاع آنها به آیات و روایات محکم

آیاتی وجود دارند که اصطلاحاً «متشابه» نامیده می‌شوند، یعنی ظاهر آنها به گونه‌ای است که معانی گوناگون و یا حتی متضادی از آنها فهمیده می‌شود، مانند آیاتی که هم ظاهراً دلالت بر رؤیت یا جسمانیت خدا می‌کنند و هم می‌توانند معانی دیگری داشته باشند (مانند آیات: «ید الله فوق ایدیهم»، «الی ربّها ناظرة»، و «جاء ربّک»، و ...)

قرآن کریم فرمان می‌دهد که برای فهم صحیح آن و معارف دینی، باید «آیات محکم» را اصل و معیار قرار داده و «آیات متشابه» را به «آیات محکم» برگردانیم و از تأویل نابه‌جای متشابهات پرهیزیم^۲ (آل عمران/۷).

باید توجه کرد که عبارت «محکم» و «متشابه» اختصاص به قرآن ندارد و در احادیث هم وجود دارد. از این رو باید از استناد صرف به «روایات متشابه» هم خودداری کنیم و برای درک درست آنها، باید این روایات را به آیات و احادیث محکم برگردانیم.

اما فیلسوفان و عارفان و متکلمان در بسیاری موارد، برای تأیید نظریه خویش، به «آیات و روایات متشابه» مراجعه می‌کنند و بدون ارجاع آنها به «آیات و روایات محکم»، به آنها استناد یا استشهاد می‌کنند تا نظریات خود را اثبات نمایند، مانند:

۱ - آیه «تبدیل شدن زمین و آسمان به زمین و آسمانی دیگر»:

در سطور قبل گفتیم که صدرایان، این آیه را به «تبدیل آنها به زمین و آسمان مثالی» تفسیر می‌کنند، در حالی که این آیه، متشابه

۱. جمع این دو گروه از روایات به این صورت است که: روایات دالّ بر «مادی بودن» روح، ناظر به «روح حیاتی» و روایات حاکی از «تجرّد روح»، مربوط به «روح انسانی» (نفس ناطقه) است. برای اطلاع کامل از این دو دسته احادیث، و دلایل مادی یا مجرّد بودن آنها، ر.ک. کتاب: فضلی، علی، «عوالم دّر و پاسخ به پرسش‌ها و اشکالات منکران». این کتاب در آستانه انتشار است.

۲. در احادیث هم فراوان بر این مطلب تأکید شده است؛ برای نمونه: حضرت رسول اکرم (ص) در خطبه غدیری، فرمود: «مَعَايِرُ النَّاسِ تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ وَ افْهَمُوا آيَاتِهِ وَ انْظُرُوا إِلَى مُحْكَمَاتِهِ وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهُ» (ای مردم، در قرآن تدبّر کنید و آیاتش را بفهمید و به محکّماتش بنگرید و از متشابهاتش پیروی نکنید) «احتجاج» طبرسی، ج ۱، ص ۶۰. «وسائل الشیعه»، تفسیر «برهان» و «نور الثقلین» نیز این حدیث را نقل کرده‌اند.

۳. انفال/۱۷

۴. من در مقاله «تحلیل و نقادی تفسیر جبرگرایانه ملاصدرا از دو آیه قرآن» به نقد تفسیر ملاصدرا از آیه مزبور پرداخته‌ام و به استناد آیات و روایات محکم نشان داده‌ام که این آیه ربطی به نظریات «توحید افعالی» (به تفسیر خاص فلسفی آن) یا «وحدت موجود» در عرفان ندارد و مطلقاً دلالت بر نظریه «جبر و نفی اختیار انسان» نمی‌کند.

۵. از جمله، سید حیدر آملی برای اثبات وحدت وجود به آن استناد کرده است (جامع الاسرار، ص ۸۴). البته در منابع حدیثی، چنین عبارتی به عنوان حدیث نیامده است؛ اما اگر فرضاً هم حدیث باشد، تفسیر صحیح آن همان است که در متن بالا ذکر شده است.

آیات و احادیثی متشابه برای ارائه شاهد نظریه خود می‌روند. آیه و حدیثی که ذکر شد، نمونه‌ای از اینها هستند، در حالی که عقل و وجدان و فطرت و آموزه‌های وحیانی به غیریت و تباین مخلوقات با خداوند، حکم می‌کنند.

با آنکه در نقد نظریه «وحدت موجود» و تعارض آن با عقل و فطرت و وحی، فراوان می‌توان سخن گفت، ولی در اینجا تنها به ذکر چند نکته در نقد آن بسنده می‌کنیم^۱:

اولاً: دلایل عقلی و آموزه‌های وحیانی، ذات مقدس خداوند را از پذیرش هرگونه حد و تعیینی منزّه و مبرا می‌دانند.

ثانیاً: اگر جز خدا موجود دیگری وجود نداشته باشد، مستلزم این است که جز او فاعل دیگری هم وجود نداشته باشد و همه فعل‌ها فعل او باشد («توحید افعالی» به تفسیر عرفانی)؛ نتیجه‌ای که عرفا در ده‌ها یا صدها عبارت به آن تصریح می‌کنند، در حالی که به دلالت قرآن و احادیث محکم، لازمه این سخن نسبت دادن همه افعال قبیح (ظلم و دروغ و ...) به خداست که عقل و فطرت توحیدی و آیات و روایات، با قاطعیت، آن را رد می‌کنند.

ثالثاً: اگر معتقد شویم که غیر از خدا موجود دیگری نیست، اساس دین و شریعت ویران می‌شود، زیرا بنیاد دین بر پذیرفتن وجود «غیر خدا» استوار است. اگر غیر از خدا موجودی وجود ندارد، پس خطاب شرع، یعنی خطاب خداوند در تمام اوامر و نواهی خود به کیست؟ اگر غیر خدایی نیست، پس خدا به چه کسی دستور داده است: دروغ نگو، ظلم نکن، عبادت و اطاعت کن، دعا کن، کافر و مشرک مباش و ...؟ همچنین خداوند در دین خود وعده عذاب و مجازات به کافران و گناهکاران داده است. اگر کسی غیر از خدا وجود ندارد، خدا چه کسی را تهدید به عذاب کرده و وارد دوزخ می‌کند؟ آیا خدا خودش را تهدید به مجازات کرده و نهایتاً خودش را، آن هم به دلیل سرپیچی از فرامین خودش، عذاب می‌کند؟! جالب‌تر از همه این که ابن عربی تصریح می‌کند که این خود خدا است که در بهشت لذت می‌برد و در جهنم، درد و عذاب می‌کشد^۲!!

رابعاً: بر اساس نظریه مزبور، معنای فرامین الهی این است که خدا به خودش می‌گوید دروغ نگو، ظلم نکن، عبادت و اطاعت کن، و ... اما جالب‌تر و عجیب‌تر این است که خدا به دستور

خودش هم گوش نمی‌دهد، زیرا با وجود این دستور باز هم کسانی - که طبق نظریه «وحدت وجود»، غیر از خدا نیستند - فرمان او را اطاعت نمی‌کنند و دروغ می‌گویند، و این بدان معنا است که ابتدا خود خدا، به خودش می‌گوید دروغ نگو، و سپس خودش بر خلاف دستورش عمل می‌کند و باز هم دروغ می‌گوید (نعید بالله) و بعد از آن، خودش را تهدید به عذاب می‌کند، ولی تهدید خودش را نیز نادیده می‌گیرد و سرانجام برای عبرت و مجازات خود و سرپیچی خودش از فرامین خود، خویش را به جهنم می‌برد و عذاب می‌کند، و همان طور که قرآن کریم می‌فرماید، دانم از خودش تقاضا می‌کند که خودش را از دوزخ نجات دهد و ...؟!۳

خامساً: ابن عربی و دیگر پیروان نظریه «وحدت وجود»، نظریه خود را مطابق آموزه‌های وحیانی، یعنی مطابق با سخن خدا تلقی می‌کنند؛ و از سوی دیگر، اندیشمندان بسیاری هم هستند که نظریه او را برخلاف وحی و کلام الهی می‌دانند. حال اگر حقیقتاً، غیر خدا موجود دیگری نیست، پس کسانی هم که مخالف این نظریه هستند، غیر خدا نیستند، و در این صورت، می‌توان پرسید که آیا خداوند، خودش هم نظریه «وحدت وجود» و حقانیت آن را نفهمیده و با آن مخالفت کرده است؟ و چون موافقین و مخالفین این نظریه؛ غیر از خدا نیستند، پس آیا خداوند، با این نظریه (یعنی با نظر خودش)، هم موافق است و هم مخالف؟

بنابراین آیاتی که عرفا به آن استناد می‌کنند، آیاتی متشابه‌اند که تفسیر صحیح آنها با ارجاع‌شان به محکمات قرآنی و حدیثی، روشن می‌شود. مثلاً روایات تصریح می‌کنند که مراد از آیه «هو الاول والآخر»، این است که خداوند «اول» است یعنی «موجودی قبل از او نیست» و «آخر» است، یعنی «هیچ موجودی بعد از او نیست» که او از بین برود و موجود دیگری بعد از او باقی بماند^۴.

همچنین عبارت «لو دلّیتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله» - اگر حقیقتاً حدیث باشد - عبارتی متشابه است که با توجه به محکمات وحیانی معلوم می‌شود مراد این است که در مقابل کسانی که خدا را در آسمان جستجو می‌کردند، می‌گوید که خداوند در همه مکان‌ها و در اعماق زمین هم حضور دارد. در واقع، این حدیث همانند آیات صریح و محکمی مانند: «أَيُّنَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» و «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ»، بیانگر حضور

۱. برای اطلاع کامل از نظریه «وحدت موجود» و لوازم و مستندات آن، و نقد و بررسی تفصیلی آن، ر.ک. به کتاب «افضلی، علی، توحیدشناسی».

۲. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۹۶. استاد حسن‌زاده آملی در توضیح عبارات ابن عربی می‌نویسد:

وجودی جز وجود حق نیست که متلبس به صور احوال ممکنات است. (پس لذت نمی‌برد مگر حق به تجلیات خودش و متألم نمی‌شود از آن تجلیات جز حق تعالی). پس دانستی که لذت نمی‌برد به ثواب و متألم نمی‌شود به عقاب مگر حق (ممد الهم، ص ۲۲۴).

۳. روایات متعددی به این معنا تصریح می‌کنند؛ از جمله: امام باقر(ع): يَا ذَا الَّذِي كَانَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ ثُمَّ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ثُمَّ يَبْقَى وَيَقْنَى كُلُّ شَيْءٍ («توحید» صدوق، صص ۴۷-۴۸)؛ «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا الْأَوَّلُ وَلَا شَيْءٌ قَبْلِي وَأَنَا الْآخِرُ فَلَا شَيْءَ بَعْدِي وَأَنَا الظَّاهِرُ فَلَا شَيْءَ فَوْقِي وَأَنَا الْبَاطِنُ» (حدیث قدسی. بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۳۸)؛ حضرت علی(ع): «هُوَ الْأَوَّلُ يَغْنِي قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَالْآخِرُ يَغْنِي بَعْدَ كُلِّ شَيْءٍ» (همان، ج ۳۹، ص ۳۴۸)؛ «يَا أَوَّلَ الْأَوَّلِينَ يَا آخِرَ الْآخِرِينَ» (از همان حضرت در دعای کمیل، و نیز از امامان دیگر در احادیث و دعاها دیگر)؛ و روایات متعدد دیگر.

همه جایی ذات خدا و علم و قدرتِ احاطی اوست.^۱

به جرأت می‌توان گفت که حتی یک آیه یا حدیث صریح و محکم در اثبات «وحدت موجود» وجود ندارد و تمام مستندات نقلی عرفا، عباراتی «متشابه» است که آن هم بعد از آن که آنان، دیدگاه خود را ساخته و پرداخته و نتیجه‌گیری کردند، صرفاً به عنوان «استشهاد» به آنها رجوع می‌کنند.

۴- رجوع به احادیث صحیح (از نظر دلالت و محتوا) برای فهم درست و کامل آیات قرآن و معارف دینی و پرهیز از رجوع به احادیث نادرست و یا فاقد منبع روایی معتبر

آیات قرآن، اهل بیت: را (با تعابیر: راسخان در علم، صاحبان علم، اهل ذکر، و...) عالمان حقیقی به قرآن و علوم و حیانی معرفی می‌کند. از این‌رو برای فهم درست و کامل قرآن و آموزه‌های و حیانی، همواره باید به احادیث صحیح آنان رجوع کرد و هیچ‌گونه استناد و استشهادی به احادیثی که به‌ویژه از نظر محتوا نادرست‌اند و با محکمت عقل و قرآن و روایات تعارض دارند، صورت نگیرد. اما فلاسفه و عرفا در بسیاری موارد، رویکردی نادرست به احادیث دارند، به این صورت که:

۱. یا اصلاً به احادیث مربوط به آن آیات مراجعه نمی‌کنند و از پیش خود تفسیری برای آیات عرضه می‌کنند: مانند تفسیر آیه «یوم تبدل الارض غیر الارض» به «تبدیل زمین و آسمان مادی به مثالی»، و تفسیر آیه «هو الاول و الآخر»، به «وحدت موجود»، که توضیح آنها گذشت.

۲. و یا به روایاتی رجوع می‌کنند که نامعتبرند، مانند: «حدیث کنز مخفی»^۲.

۳. و یا در منابع روایی معتبر شیعی وجود ندارند و تنها در منابع اهل سنت وجود دارند، مانند^۳:

حدیث «قال الرسول (ص): اصحابی کالنجوم، بآئیم اهتدیتیم»^۴ (رسول اکرم (ص) فرمود: اصحاب من مانند ستارگان‌اند، که به هر کدام اقتدا کنید، هدایت می‌شوید)^۵.

حدیث «قال الرسول (ص): لو دلیتیم بحبل لہبط علی اللہ» (اگر با ریشمانی به اعماق زمین بروید، بر خدا فرود می‌آید) که برای اثبات وحدت وجود یا مباحثی دیگر به آن استناد می‌شود. این حدیث در منابع مهم و معتبر حدیثی اهل سنت آمده است و در منابع روایی شیعه وجود ندارد، اما بعضی عارفان یا فیلسوفان شیعه هم به آن استناد کرده‌اند^۶.

۴. و یا اصلاً مأخذ روایی آنها معلوم نیست و در هیچ‌یک از متون روایی شیعه و سنتی وجود ندارند^۷، مانند:

حدیث مورد استناد ابن عربی و پیروانش: «جهنمیان با آتش جهنم بازی می‌کنند» (یتلاعبون بالنار)^۸.

۵. و یا روایات را تقطیع می‌کنند، مانند:

حدیث «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (خداوند آدم را به صورت او آفرید)، که عرفا و فلاسفه برای اثبات بعضی نظرات عرفانی و فلسفی به آن استناد می‌کنند؛ در حالی که این حدیث، هرچند صحیح است و در منابع شیعی هم آمده است، ولی قبل و بعدی دارد که مراد از آن را کاملاً توضیح می‌دهد و مشخص می‌کند که هیچ ربطی به دعوی فلسفی و عرفانی ندارد، اما آنان حدیث را تقطیع کرده و تنها همان جمله را نقل می‌کنند^۹.

رویکردهای نادرست به احادیث، منحصر به موارد بالا نیست، ولی از طرح بقیه موارد، صرف‌نظر می‌کنیم^{۱۰}.

۱. استاد شهید مطهری به همین تفسیر برای حدیث مزبور تصریح می‌کند (مجموعه آثار، ج ۲۶، ص ۶۰۵).

۲. این عبارت به عنوان حدیث قدسی، در هیچ‌یک از متون روایی نیامده و عمدتاً در متون عرفانی آمده است. بعضی از علماء نیز درباره‌ی اعتباری آن سخن گفته‌اند. برای توضیح بیشتر در این موضوع، ر.ک. خدایاری، مأخذیابی احادیث «جامع الاسرار»، صص ۷۴-۷۵.

۳. غیر از نمونه‌هایی که در متن بالا آمده است، برای اطلاع از دیگر احادیث مربوط به این موضوع، که به‌ویژه در آثار سید حیدر آملی آمده است، ر.ک. خدایاری، مأخذیابی احادیث «جامع الاسرار» سید حیدر آملی، بسیاری از صفحات، به‌ویژه صص ۴۳-۵۷.

۴. غیر از عارفان و محدثان و مفسران اهل سنت که همواره این حدیث را نقل کرده‌اند، بعضی از عارفان شیعه نیز به آن استناد کرده‌اند، مانند: حاج ملاهادی سبزواری، شرح مشنوی، ج ۱، صص ۱۳۲ و ۲۰۲، ج ۳، ص ۳۰۶؛ محمد ابراهیم سبزواری، شرح گلشن راز، ص ۶۴؛ سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۴۶۰.

نکته: محمد ابراهیم سبزواری خراسانی (متوفی ۱۳۵۸ ق)، ملقب به «وثوق الحکماء»، از شاگردان حاج ملاهادی سبزواری بوده و از بعضی فقهای بزرگ (مانند صاحب جواهر) اجازه‌ی اجتهاد گرفته است.

۵. جعلی بودن این حدیث، از نور خورشید روشن‌تر است، زیرا بعضی از صحابه، به جنگ و قتل یکدیگر پرداختند (مانند: ماجرای قتل عثمان، خلیفه سوم؛ جنگ جمل؛ جنگ صفین؛ جنگ نهروان، و...). اقتدا به هر یک از این صحابه، مستلزم جنگ با صحابی دیگر و اقدام به کشتن اوست. حال آیا پیامبر اکرم فرموده از اصحاب من پیروی کنید یا آنها را بکشید؟! در نقد این حدیث ساختگی بسیار می‌توان سخن گفت که اکنون جای ذکر آن نیست.

۶. سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۸۴؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۶، ص ۶۰۵.

۷. برای اطلاع از نمونه‌های فراوان این گروه از احادیث، ر.ک. خدایاری، مأخذیابی احادیث «جامع الاسرار» سید حیدر آملی، صص ۵۷-۸۸.

۸. تا آنجا که من جستجو کرده‌ام، این عبارت در هیچ‌یک از متون روایی اهل سنت نیامده است.

۹. در بعضی احادیث، امام ۷ با خشم و ناراحتی به تقطیع این حدیث و حذف عباراتی از آن، که مراد حدیث را روشن می‌کند تصریح می‌کند و تقطیع‌کنندگان را نفرین می‌کند («توحید» صدوق، ص ۱۵۳) و مقصود از آن را توضیح می‌دهد (همان؛ و نیز: همان، ص ۱۵۲، و کافی، ج ۱، ص ۱۳۴).

۱۰. برای اطلاع بیشتر در مورد استناد فلاسفه و عرفا به احادیثی که از نظر سند یا دلالت یا منبع، نامعتبرند، ر.ک. به دو منبع زیر:

۵- حجّتِ ظواهر کتاب و سنت و پرهیز از تفسیر به رأی

زبان دین، زبان عرفی است، نه زبان علمی و ریاضی و شعری و مجازی و استعاری و سمبلیک و ... ، هر چند که همانند زبان عرفی، از مجاز و استعاره و ... هم بهره می‌گیرد. از این رو همان طور که ظاهر الفاظ زبان عرفی، حجّت است و الفاظ آن، معانی ظاهری و حقیقی خود را دارند، مگر آن که با قرائنی خلاف آن ثابت شود، به گفته تقریباً تمام یا اغلب علمای اسلامی نیز، همواره ظواهر کتاب و سنت، حجّت است، یعنی اصل بر دلالت حقیقی و ظاهری الفاظ متون و حیانی است، مگر برخلاف محکّمات عقل و وحی باشد یا قرائنی وجود داشته باشد که در موردی خاص، معلوم شود که بیان آیه یا حدیث، جنبه مجازی و استعاری دارد^۱.

بدین ترتیب باید از تأویلات برخلاف ظواهر کتاب و سنت و هر گونه تفسیر به رأی و تحمیل نظرات شخصی بر قرآن و حدیث، خودداری شود، در حالی که در نظریات فلسفی و عرفانی، نمونه‌های بسیار فراوانی برای عدول از این معیار، که حقیقتاً مصداق تفسیر به رأی است مشاهده می‌شود^۲، مانند:

(۱) جهل حضرت نوح (ع) به حقیقت توحید یا توحید کامل:

ابن عربی معتقد است که علّت ایمان نیاوردن قوم حضرت نوح^۳، نه تقصیر آنان که تقصیر خود آن حضرت بود که در تبلیغات توحیدی خود، تنها بر تنزیه خدا تکیه می‌کرد و از هرگونه تشبیهی پرهیز می‌کرد، در حالی که توحید کامل و حقیقی، «جمع تنزیه و تشبیه» است.

اما اولاً این ادعای ابن عربی، کاملاً برخلاف آیات قرآن است و او هیچ آیه یا روایتی را در اثبات آنچه به آن حضرت نسبت

می‌دهد، ذکر نمی‌کند؛ یعنی آیات قرآن نشان می‌دهد که دعوت آن حضرت، همانند پیامبران دیگر، دعوت به توحید و نفی شرک و بت‌پرستی است و هیچ تفاوتی را بین دعوت وی و دیگر پیامبران مطرح نمی‌کند و بنابراین اصلاً معلوم نیست که آنچه ابن عربی به تبلیغ توحیدی نوح نسبت می‌دهد بر کدام دلیل و پایه و آیه و حدیثی استوار است. ثانیاً اگر قوم حضرت نوح^۴ در ادامه کفر و شرک خود، بی‌تقصیر بودند، پس نباید به مجازات دنیوی و اخروی گرفتار شوند، در حالی قرآن کریم، آنها را معذب به عذاب‌های دنیا و آخرت معرفی می‌کند. البته ابن عربی تفسیری بس عجیب از عذاب قوم نوح دارد که حقیقتاً از روشن‌ترین و بزرگ‌ترین مصادیق تفسیر به رأی است. در ادامه بحث، به توضیح آن می‌پردازیم.

(۲) قوم نوح (ع) در دریای معرفت خدا غرق شدند و در آتش محبت خدا سوختند!!:

ماجرای قوم و طوفان نوح (ع) بر همگان روشن است. بر اساس صریح آیات قرآن و روایات اسلامی، قوم مشرک حضرت نوح^۵ به دلیل نپذیرفتن توحید و انواع آزار و شکنجه‌های آن حضرت و نفرین وی، به خشم الاهی گرفتار شدند و در اثر طوفانی عظیم غرق و وارد آتش جهنم برزخی شدند:

مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا^۶.

آنان به دلیل گناهانشان غرق شدند و وارد آتش شدند.

اما ابن عربی و شارحان وی، برخلاف این نصوص صریح و حیانی معتقدند که منظور از غرق شدن آنان، «غرق شدن در دریای علم و معرفت الاهی» و مراد از آتش، «ورود در آتش عشق و محبت خداوند^۷ و یا آتشی است که حجاب‌های آنان را سوزاند و آنها را فانی در

ا. خدایاری، علی نقی، مآخذیابی احادیث "جامع الاسرار" سید حیدر آملی.

ب. کرباسچی، محمد مهدی، پایان‌نامه «جایگاه حدیث شیعی و کاربرد آن در کتاب "الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة

الأربعة (پایان‌نامه).

در منبع اخیر نشان داده شده است که از بین حدود ۲۵۰ روایتی که در کتاب «اسفار» آمده است، بیش از سه چهارم آنها در متون روایی متقدم شیعه وجود ندارد، و تنها در متون عرفانی یا متون اهل سنت آمده است.

۱. از جمله، استاد جوادی آملی به این مطلب تصریح می‌کند: ادب فناء مقربان، ج ۵، صص ۳۹۵-۳۹۶. همچنین ر.ک. تسنیم، ج ۳۱، صص ۴۶-۴۸، و ۹۵-۹۶ و ۱۱۱؛ فطرت در قرآن، ص ۱۳۳.

همچنین استاد جعفر سبحانی نیز بر همین نکته تأکید می‌کند (مفاهیم القرآن، ج ۱، ص ۹۳). افزون بر اینها، علامه طباطبایی، به مفسرانی که بعضی آیات را از معانی ظاهری‌شان خارج کرده و آنها را به معانی مجازی و استعاری حمل می‌کنند، ایراد می‌گیرد؛ از جمله: المیزان، ج ۸، ص ۳۲۱، و ج ۱۳، صص ۱۰۸-۱۱۳ (در بحث معنای تسبیح همه موجودات).

۲. علامه طباطبایی، در مواضع متعددی از آثار خود، ظواهر متون دینی را حجّت می‌داند و عدول از آن و عرضه تفسیر باطنی از آنها را که مخالف این ظواهر باشد، نادرست می‌داند؛ از جمله، غیر از مواردی که در پانویشت قبل ذکر شد، وی پس از اشاره به سه مشرب «تمسک به ظواهر متون دینی»، «بحث‌های عقلی» (طریق فلسفی) و «طریق تزکیه نفس» (طریق عرفانی) و اختلاف و نزاع بین این سه مشرب‌ها، می‌گوید: در تفسیر قرآن اختلاف فاحشی بین این مشرب‌ها وجود دارد، به این معنا که غالباً مفسران نظر علمی خود را بر قرآن تحمیل می‌کنند، نه عکس آن [یعنی ابتدا قرآن را بفهمند و نظر خود را با آن تطبیق نمایند] (المیزان، ج ۵، صص ۲۸۲-۲۸۳). عبارت داخل () و []، افزوده من است.

۳. نوح/۲۵

۴. قیصری، کاشانی، خوارزمی و پارسا در شروح خود بر فصوص الحکم، این تفسیر را مطرح کرده‌اند.

خداوند کرد!!».

«مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ» فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله. این گناهان همان است که آنها را به غرق شدن در دریای علم به خداوند کشاند.^۲

و اولیای الاهی‌اند که به مقام «فنا فی الله» رسیدند، زیرا تمام حجاب‌ها را با مجاهدت‌های نفسانی از بین برده‌اند و فقط وجه خدا را شهود کرده‌اند! ابن عربی در فرازهای دیگری از «فصّ نوحی» نیز همین ادعا را تکرار می‌کند.

با آن که بطلان این سخنان چنان روشن است که نیازی به توضیح ندارد، چند نکته کوتاه را در نقد آن ذکر می‌کنیم:^۵

اولاً: بر اساس نص صریح قرآن، قوم نوح، ویژگی‌های زیر را داشتند:

سرپیچی از رسول خدا - که به صریح آیات قرآن، اطاعت از پیامبران، عین اطاعت از خدا و نافرمانی آنان مساوی نافرمانی خداست^۶ - زیانکار، نیرنگ‌باز، شرک و پرستش انواع بُت‌ها، گمراهی خودشان و گمراه کردن دیگران، ظالم، فاسق^۷، طغیانگر^۸، بدترین قوم^۹، بی ایمان^{۱۰}، متکبر^{۱۱}، تکذیب‌کننده^{۱۲} آیات خدا^{۱۳}، کوردل^{۱۴}، کافر^{۱۵}، همدیف قوم‌های مشرک و کافر عاد و ثمود و ابراهیم^{۱۶}، تهدید به سنگسار کردن حضرت نوح^{۱۷}، عذاب الیم، خوارکننده و دائم برای آنها در قیامت^{۱۸}. حال با این اوصاف باز هم باید گفت که قوم نوح و ظالمان، از اولیای الاهی بودند و فانی فی الله شدند؟!

ثانیاً: سراسر آیات و روایات و فرهنگ اسلامی، مملوّ از مبارزه با ظالم و یا فرمان به آن است. پس آیا خداوند دستور داده است که با اولیای الاهی دشمن باشیم و با آنها مبارزه کنیم؟

افزون بر اینها، ابن عربی معتقد است که همانند ظالمان، منظور از کافران نیز در قرآن، اولیای الاهی‌اند!

در قرآن می‌خوانیم:

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

بطلان این نظرات، که از بارزترین مصادیق «تفسیر به رأی» است» بر کسی پوشیده نیست؛ از جمله، بر اساس این نظرات باید بگوییم که تمام کسانی که در آیات و احادیث، در برزخ یا آخرت، وارد آتش می‌شوند (مانند: کافران، مشرکان، ظالمان، رباخواران، زناکاران، شراب‌خواران، و ...) وارد آتش عشق و محبت الاهی می‌شوند و در آتش عشق خداوند می‌سوزند، نه آتش جهنم! همچنین از سخنان ابن عربی و شارحان وی این نتیجه مطلوب برای گناهکاران حاصل می‌شود که گناهان، انسان را در دریای عرفان و معرفت بالله غرق می‌کند و با ورود در آتش عشق الاهی، وی را به فنا فی الله و بالاترین مقامات عرفانی می‌رساند! البته بازهم ابن عربی تفسیر به رأی دیگری از مفاهیم «ظالم و کافر» می‌کند که در بند بعد به آن می‌پردازیم.

۳) ابن عربی: کافران و ظالمان از اولیای خدا هستند.

ابن عربی به صراحت ادعا می‌کند که مراد از «کافران و ظالمان» در آیات قرآن کریم، اولیای الاهی‌اند که در اثر تزکیه نفس به مقام «فنا فی الله» رسیده‌اند! در فرازهای پایانی «فصّ نوحی»، می‌گوید که مراد از «ظالمین» در آیه (وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا)^۳ (پروردگارا، جز بر هلاکت ظالمان نیفز) - که نفرین حضرت نوح(ع) درباره قوم خود است - همان «اهل غیب»‌اند که به جای این که خود را ببینند، وجه حق را مشاهده می‌کنند.

خلاصه شرح تمام شارحان فصوص الحکم^۴ نیز در اینجا این است که: مراد از «ظالمین» در آیه مزبور، همان عارفان بالغیب

۱. جامی، جندی و کاشانی در شرح خود این تفسیر را ارائه کرده‌اند.

۲. فصّ نوحی

۳. نوح/۲۸

۴. نگارنده برای درک صحیح و دقیق این عبارات ابن عربی، و بسیاری دیگر از عبارات وی که در این کتاب نقل و تحلیل شده است، دست‌کم به پانزده شرح فصوص الحکم مراجعه کرده است.

۵. برای اطلاع از نقد تفصیلی دیدگاه ابن عربی در این موضوع، ر.ک. کتاب: افضل، علی، «توحیدشناسی».

۶. نساء/۶۴ و ۸۰، احزاب/۳۶ و بسیاری آیات دیگر

۷. ذاریات/۴۶

۸. نجم/۵۲

۹. انبیاء/۷۷

۱۰. شعراء/۱۱۶

۱۱. نوح/۷

۱۲. اعراف/۶۴ و انبیاء/۷۷

۱۳. یونس/۷۳

۱۴. هود/۴۲

۱۵. توبه/۷۰ و ابراهیم/۹، و هود/۸۹

۱۶. شعراء/۱۱۶

۱۷. فرقان/۳۷، و هود/۳۹

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً (۱)

برای کسانی که کافر شدند، یکسان است که آنان را بیم دهی یا بیم ندهی؛ آنان ایمان نمی‌آورند. خداوند بر قلب و گوش و چشم آنها مهر زده است.

ابن عربی در تفسیر این آیات، کافران را از اولیای الهی معرفی می‌کند، و مراد از مهر خوردن بر قلب و چشم و گوش آنان را این گونه تفسیر می‌کند که چون عشق و محبت خدا در وجودشان است، به غیر خدا هیچ توجهی ندارند و از این رو، حتی به سخن پیامبر اسلام هم گوش نمی‌دهند و به او ایمان نمی‌آورند و نیز نور جمال الهی سبب شده است که غیر او را نبینند!! ۲.

حقیقتاً انسان مؤمن متحیر می‌ماند که در پاسخ این سخنان چه باید بگوید؛ تنها چند نکته کوتاه را متذکر می‌شوم:

اول: اگر مراد از کافران، و نیز ظالمان، اولیای الهی‌اند، جایگاه اخروی آنان باید در بالاترین مقامات بهشت باشد، پس چرا قرآن در آیات فراوان، آنها را اهل جهنم می‌داند؟

دوم: اولیای الهی باید الگوی مؤمنان باشند و از این رو قرآن باید به همه توصیه کند که مانند آنها باشید؛ پس چرا قرآن و روایات، همواره فرمان می‌دهند که کافر و ظالم نباشید و از آنان پیروی نکنید؟

سوم: از نظر ابن عربی «کافران» کسانی‌اند که مؤمن به خدا هستند و چون عشق الهی در دل دارند جز خدا را نمی‌بینند و سخن غیر خدا را نمی‌شنوند. اولاً دلیل ابن عربی در اثبات این ادعا چیست و در کدام آیه یا روایت، کافران این گونه معرفی شده‌اند؟ برعکس، دست‌کم، در ده‌ها آیه اصطلاح «کافر» به کسی اطلاق شده است که وجود خدا، وحدانیت او، پیامبران الهی، معاد، و ضروریات دین را «انکار» می‌کنند، نه این که «ایمان و محبت» شدید خدا را در دل دارند.

چهارم: چگونه ممکن است کسی ادعا کند که محبت شدید خدا را در دل دارد، اما به پیامبران او ایمان نیاورد و به سخن آنان گوش ندهد؟ مگر قرآن همواره ایمان به پیامبران و اطاعت آنان را در کنار ایمان به خدا و اطاعت از وی قرار نداده و عدم ایمان به آنان و نافرمانی‌شان را مساوی عدم ایمان به خدا و سرپیچی از او

و مستلزم ورود به جهنم معرفی نکرده است ۳؟.

پنجم: خداوند در برخی آیات صریحاً می‌فرماید: «خداوند کافران را دوست ندارد» ۴ و یا «آنان را ملعون و دور از رحمت خدا معرفی می‌کند» ۵. اگر مراد از کافران، اولیاء الهی هستند، پس خدا اولیای خود را دوست ندارد و آنان را ملعون و دور از رحمت الهی می‌داند، در حالی که آیات و احادیث بی‌شمار، از محبت و توجه خاص خداوند به اولیای الهی خبر می‌دهد؟ همچنین اگر کافران از اولیای الهی باشند، باید جزو بهترین انسان‌ها باشند، در حالی که قرآن کریم آنها را «بدترین مخلوقات» (شر البریة) معرفی می‌کند ۶.

ششم: بهترین پاسخ به ابن عربی، سیاق خود آیات مربوط به کفار است که ما را از هر توضیحی بی‌نیاز می‌سازد؛ برای نمونه:

• (إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا. خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا. يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ. وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا. رَبَّنَا إِنَّهُمْ ضَعُفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنْهُمْ لُعْنًا كَبِيرًا) ۷.

• مسلماً خداوند، کافران را لعن کرده و برای آنها آتش سوزاننده‌ای مهیا کرده است. تا ابد در آن خواهند ماند و دوست و یاری نخواهند یافت. در آن روزی که چهره‌هایشان در آتش دگرگون می‌شود و می‌گویند کاش از خدا و رسول اطاعت کرده بودیم. و می‌گویند: پروردگارا، ما از رهبران و بزرگان خود اطاعت کردیم آنان بودند که ما را گمراه ساختند. پروردگارا، عذابشان را دو چندان کن و آنها را لعنی بزرگ فرما.

۴) حضرت موسی (ع)، گوساله‌پرستی قومش را تأیید کرد! به تصریح قرآن، حضرت موسی (ع) وقتی از کوه طور بازگشت و با گوساله‌پرستی قومش مواجه شد، به شدت خشمگین شد و به حضرت هارون (ع) اعتراض کرد که چرا مانع گوساله‌پرستی آنان نشدی ۸.

اما برخلاف تمام این تصریحات و نص صریح قرآن، ابن عربی ماجرای مزبور را این گونه‌ای تفسیر می‌کند که: «حضرت موسی (ع) پس از بازگشت از کوه طور، مشاهده کرد که برادرش حضرت هارون (ع)، مانع گوساله‌پرستی قومش شده و از این رو

۱. بقره/۶-۷

۲. الفتوحات المکیة، چهار جلدی، جلد ۱، ص: ۱۱۵-۱۱۶ الفتوحات المکیة، چهارده جلدی، جلد ۲، ص: ۲۰۶-۲۰۹.

۳. نساء/۱۳-۱۴؛ و نزدیک به همین مضمون: جن/۲۳

۴. آل عمران/۳۲، و روم/۴۵

۵. بقره/۸۸

۶. بینه/۶

۷. احزاب/۶۴-۶۸

۸. طه/۹۲-۹۴

یوسف/۹۵) یا «دروغ» (افک قدیم. احقاف/۱۱) و یا «شاخه درخت خرما» (کالعرجون القدیم. یس/۳۹) به کار برده‌اند.

همچنین گرچه، مثلاً، هم در فلسفه و هم در احادیث، واژه‌های «علت» و «معلول» به کار رفته است، ولی از اینجا نباید تصور کرد که احادیث، واژه‌های اصطلاحی فیلسوفان را که در آینده ابداع کرده‌اند، به کار برده‌اند، زیرا هر دو واژه در فرهنگ لغوی و عرفی زمان ائمه: به کار می‌رفته‌اند نه این که آنها بعدها توسط فلاسفه ابداع شده باشند: در فرهنگ عرب آن زمان، یکی از معانی واژه‌های «علت» و «معلول»، «سبب» و «مسبب» است. همچنین اصل «علت» هم اصلی عقلی و فطری است که آدمیان در طول تاریخ به آن معتقد بوده‌اند. بنابراین، واژه‌ها و اصل مزبور، از اصول و اصطلاحات ابداعی فلاسفه نیست که بگوییم احادیث، واژه‌ها و اصولی را به کار برده‌اند که بعداً فلاسفه اصطلاح کرده‌اند.

اما گاه نیز در آیات یا روایات، واژه‌ای به معنایی اصطلاحی به کار رفته است، اما نه اصطلاحی که اندیشمندان بشری سال‌ها و یا حتی قرن‌ها بعد وضع کرده‌اند، بلکه این واژه‌ها را یا قرآن و حدیث فراتر از معنای لغوی آن به کار برده و به معنایی خاص اصطلاح کرده‌اند (مانند واژه «صلاة» که در لغت به معنای «دعا» است، اما شرع آن را به معنای یک عمل عبادی خاص اصطلاح کرده است) و یا در همان زمان قرآن و معصومان:، در فرهنگ رایج آن جامعه و یا در میان عالمان بشری آن واژه به معنایی خاص اصطلاح شده است (مانند واژه «قدریه» که در آن زمان گاه به اهل جبر و گاه به اهل تفویض اطلاق شده است و در احادیث هم به هر دو معنا به کار رفته است). بنابراین، اگر در قرآن و حدیث هم به واژه‌ای اصطلاحی برمی‌خوریم، اصطلاح مزبور، در همان زمان - یا به وسیله شرع و یا به وسیله افراد و جامعه - به کار رفته است، نه این که بعد از زمان نزول قرآن و یا آن حدیث، وضع و استعمال شده باشد.

۷- عدم تعارض بین معانی ظاهری و باطنی آیات و روایت

به تصریح روایات متعدد، الفاظ و عبارات قرآن و حدیث، افزون بر معانی ظاهری، معانی باطنی هم دارند. جدا از این که علم به بواطن آیات و احادیث، منحصر به چهارده معصوم: است، اگر هم به فرض کس دیگری بتواند به وجهی باطنی از آیه یا حدیثی دست یابد، آن تفسیر باطنی مطلقاً نباید با معنای ظاهری آنها تعارض داشته باشد. معنای ظاهری و باطنی باید در طول هم و

سخت از برادرش ناراحت شد و به او اعتراض کرد که چرا مانع آنان شدی و نگذاشتی گوساله را بپرستند، زیرا گوساله پرستی، عین خداپرستی است»^۱. آیا حقیقتاً برای تفسیر به رأی و مخالفت با نص صریح قرآن، می‌توان مصداقی روشن‌تر از این پیدا کرد.

عدول ابن عربی و پیروانش از نص صریح آیات قرآن و تفسیر به رأی‌های آنها منحصر به موارد یادشده نیست و صدها مورد دیگر را هم در آثار آنان شامل می‌شود، مانند: نگرانی جهنمیان از شفاعت شدن و بهشت رفتن و لذت بردن آنها از عذاب جهنم، تأیید گوساله پرستی و بت پرستی، تأیید ادعای فرعون در «انا ربکم الاعلی» و حقانیت قوم فرعون در پذیرفتن ادعای ربوبیت وی^۲، از اولیای الهی بودن شیطان، و

۶- پرهیز از استفاده از مبانی تصویری و تصدیقی علوم بشری (به‌ویژه فلسفه و عرفان و کلام) برای استنباط و فهم معارف دینی

فلاسفه و عرفا غالباً متون دینی را با اصطلاحات و مبانی تصویری و تصدیقی فلسفی و عرفانی خویش تفسیر می‌کنند، و از این‌رو نتایجی مغایر با نص صریح آیات و روایات و یا مسلمات فطری و وجدانی می‌گیرند، مانند الفاظ و اصطلاحات: «تجلی»، «حدوث»، «معیت»، «حکمت»، «فنا و هلاک»، «عقل»، «نفس»، و ...، در حالی که:

مطلقاً در قرآن و حدیث، اصطلاحات علوم بشری، به کار نرفته است، یعنی اصطلاحاتی تخصصی که بعدها توسط عالمان بشری (عارف، فیلسوف، و متکلم، فقیه، و ...) وضع و ابداع شده است. در اینجا توضیحی لازم است:

واژه‌هایی که در قرآن و حدیث به کار رفته است بر دو گونه است: در اغلب موارد، آن واژه‌ها به همان معنای لغوی یا عرفی آنها به کار رفته است، نه به معنای اصطلاحی و تخصصی آنها. مثلاً واژه «قدیم» در فلسفه به معنای «موجود ازلی» است، خواه «ازلی بالذات» (مانند خدا) و خواه «ازلی بالغیر» (مانند برخی مخلوقات). اما در زبان عرب، گاه این واژه، به معنای «موجود ازلی» و گاه به معنای «کهنه و قدیمی» (در مقابل نو و جدید) به کار رفته است؛ و از این رو قرآن یا حدیث، گاه این واژه را به همان معنای «ازلی» به کار برده‌اند (مانند این که امام صادق ع در توصیف خداوند می‌فرماید: وَاحِدٌ صَمَدٌ أَزَلِیٌّ ... بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۸۶) و گاه به معنای «کهنه و قدیمی»، مانند آیاتی که واژه «قدیم» را برای توصیف «گمراهی» (ضلالک القدیم.

۱. فصوص الحکم، فضّ هارونی

۲. فصوص الحکم، فضّ موسوی

مکمل یکدیگر باشند، نه این که در عرض و معارضی هم باشند. علامه طباطبایی در این باره می گوید:

حاشا از این که باطن قرآن حق باشد و ظاهر آن موافق باطنش نباشد و حاشا از این که باطن یا ظاهر قرآن حق باشد و برهان صحیح، این ظاهر یا باطن را رد کند و با آن تناقض داشته باشد^۱.

اما کسانی اولاً برداشت شخصی خود از آیه یا حدیثی را به عنوان تفسیر باطنی از آنها عرضه می کنند، و ثانیاً در بسیاری از موارد، این تفسیر باطنی ادعایی، کاملاً با دلالت های ظاهری آنها تعارض دارد، مانند:

تفسیر ابن عربی از مفاهیم «کافر» و «ظالم»، و «قوم نوح» و ... که به زعم او، تفسیر باطنی ظاهر آیات است، زیرا به گفته وی «خدای سبحان اولیای خود را در صفت دشمنانش پنهان ساخته است»^۲.

نصّ یا ظاهر قرآن، دلالت بر «معاد جسمانی» دارد، در حالی که به گفته ملاصدرا، فلاسفه قبل از او (مانند فلاسفه مشاء) آیات مزبور را کاملاً برخلاف ظاهر آنها، به «معاد روحانی» تفسیر می کنند. ملاصدرا از این تفسیر انتقاد می کند، زیرا معتقد است که چنین تفسیر خلاف نصّ صریح آیات قرآن است^۳.

نصّ یا ظاهر آیات، دلالت بر «معاد جسمانی مادی» دارد، در حالی که ملاصدرا تمام آیات مربوط به آن را به «معاد جسمانی مثالی» تأویل می کند، یعنی همان اشکالی که وی به قائلان «معاد روحانی» می گیرد (نادیده گرفتن دلالت ظاهری آیات و عرضه تفاسیر باطنی مخالف آنها) در اینجا به خود او هم وارد است^۴.

موارد بسیار زیاد دیگری را می توان مطرح کرد، که تفسیر باطنی خودساخته افرادی، کاملاً بر خلاف ظاهر یا نصّ آیات و روایات است، که در این مقاله کوتاه از طرح آنها صرف نظر می شود.

۸- اعمال عقل و ضوابط و معیارها و براهین عقلی

همان طور که در رجوع مستقیم به قرآن و حدیث برای استنباط احکام فقهی، عقل را کنار نمی گذاریم و از معیارهای عقلی عدول

نمی کنیم، برای فهم و استنتاج اعتقادات هم باید از عقل و براهین و معیارهای عقلی استفاده کنیم؛ با این تفاوت که با عقل و براهین عقلی به طور مستقل، نمی توان به احکام فقهی رسید، ولی با آنها بعضی از مباحث اعتقادی را (مانند وجود خدا و وحدانیت و کمالات او؛ کلیت ثواب و عقاب بعد از مرگ؛ ضرورت بعثت و عصمت پیامبران؛ ...) می توان اثبات کرد.

البته در اینجا به دو نکته مهم باید توجه کرد:

اول: عقل، معادل فلسفه نیست. صرف نظرات فلسفی را نباید نتایج «عقلی» نامید، مگر آن که مراد از «عقلی»، «روش عقلی» باشد، که در این صورت، استفاده از این روش، لزوماً مستلزم صحت نتیجه و موافق بودن آن با عقل سلیم نیست^۵. بنابراین، برخلاف آنچه معمولاً ادعا می شود، مخالفت با بعضی از نظریات فلسفی، به معنای مخالفت با «عقل» نیست.

دوم: بعد از آن که با تأملات و دقت های عقلی به نتایجی رسیدیم، برای اطمینان از صحت آنها، آنها را باید به محکمت و حیانی عرضه کنیم (جز اثبات وجود خدا و نبوت و یا موارد دیگری که عرضه آنها مستلزم دور است) تا معلوم شود که در اقامه دلایل و استدلال های عقلی و اخذ نتیجه آنها اشتباه نکرده ایم. در بند بعد این نکته را بیشتر توضیح می دهیم.

۹- عرضه دستاوردهای علوم بشری به محکمت آموزه های وحیانی

اگر فردی از طریقی (برهان عقلی، مکاشفه عرفانی، و ...) به نتیجه ای برسد و هر قدر هم خودش به این نتیجه، یقین فردی داشته باشد^۶، لازم است که دستاورد خود را به محکمت کتاب و سنت عرضه کند تا به صحت آن یقین واقعی پیدا کند و اگر دستاورد خود را با این محکمت، معارض دید، باید به اشتباه خود اعتراف کند و در نتیجه گیری خود تجدید نظر نماید و دقت کند که در کدامین مقدمات خود و در کجای استنتاجش اشتباه کرده است و آن را تصحیح نماید.

۱. تفسیر المیزان، ج ۵، ص ۲۸۳، ذیل آیات سوره مائده/ ۱۵- ۱۹. به همین مضمون: همو، شیعه در اسلام، ص ۸۰.

۲. الفتوحات المکیة (چهار جلدی)، جلد ۱، صص ۱۱۵- ۱۱۶.

۳. از جمله، ر.ک: المبدء والمعاد، صص ۴۰۳- ۴۰۲، و ۴۳۰؛ اسفار، ج ۹، صص ۱۸۰- ۱۷۹؛ المظاهر الالهية، ص ۸۵، اسرار الآيات، ص ۱۸۵. حاج ملا هادی سبزواری نیز فلاسفه گذشته را منکر معاد جسمانی معرفی می کند، از جمله ر.ک: اسرار الحکم، صص ۴۱۶ و ۳۹۵، و شرح الاسماء الحسنی، ج ۱ ص ۲۷۷.

۴. من در مقاله «ماده، زمان و مکان در عوالم پس از مرگ»، با استناد به ظواهر و نصوص صریح آیات و روایات، «مادی» بودن معاد را اثبات کرده ام. ۵. بهترین شاهد این مدعا، نظریات متناقض فیلسوفان است که حداکثر یکی از آنها می تواند درست باشد، و روشن می شود که با آن که بقیه نظریات هم با روش عقلی و استدلالی استنتاج شده اند، ولی نتیجه آنها صحیح و عقلانی نیست (مانند این که: سهروردی، وجود را اعتباری و ملاصدرا اصل می داند؛ ابن سینا و سهروردی، نفس را «روحانیة الحدوث» و ملاصدرا «جسمانیة الحدوث» می دانند؛ ابن سینا، «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» را نادرست و باطل می شمارد، ولی صدرالمتألهین آنها را صحیح می داند؛ ابن سینا، معتقد است که علم خدا به مخلوقات، حصولی است، ولی سهروردی و ملاصدرا آن را علم حضوری می دانند؛ و موارد بسیار دیگری که نیازی به ذکر آنها نیست).

۶. مثلاً ابن عربی ادعا می کند که تمام کتابها و مطالب من (حتی یک حرفش و عنوان و فهرست آنها هم) به مکاشفه و الهام الاهی است و خدا و جبرئیل و پیامبر آنها را به من آموخته اند و تمام سخنان من حق است! (فصوص الحکم، خطبه آغازین کتاب؛ ج ۱، صص ۴۷- ۴۸؛ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۹؛ فیضی، شرح فصوص الحکم، فض هودی؛ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۳۴).

امامیه اتهام می‌زند که «آنان بر خدا و رسول اکرم ۶ و جبرئیل ایراد می‌گیرند که چرا نص صریحی در شایستگی اهل بیت: برای خلافت نیاوردند و از این رو خدا یا رسول یا جبرئیل را امین نمی‌دانند» ۱۰!

غیر از عارفان، فیلسوفان نیز نظراتی داشته‌اند که به‌روشنی نشان از تعارض آنها با آموزه‌های وحیانی دارد؛ از جمله:

«به گفته ملاصدرا، فیلسوفان قبلی، منکر معاد جسمانی بودند؛» «با وجود دست‌کم، ده‌ها روایت مستقیم و غیر مستقیم درباره تقدم نفس بر بدن ۱۱، تقریباً تمام فلاسفه و به‌ویژه ملاصدرا، این تقدم را انکار می‌کنند و از این‌رو تمام این روایات صریح و تقدم مزبور را با نظرات فلسفی خود، تأویل و توجیه می‌کنند» ۱۲.

این انتقاد به بعضی متکلمان و مفسران هم وارد است؛ از جمله، شیخ مفید نیز بر اساس برخی انگاره‌های خود، منکر تقدم نفس بر بدن است و تمام روایات آن را به نظراتی عجیب و بعید و بسیار دور از نص صریح آنها تأویل و تفسیر می‌کند. شریف مرتضی، طبرسی، شیخ طوسی، علامه طباطبایی، مؤلفان «تفسیر نمونه» و ... در زمره منکران «تقدم نفس بر بدن» هستند ۱۳.

«فلاسفه معتقدند مجردات، فعلیت محض‌اند و امکان هیچ تغییر یا تکاملی در وجود آنها نیست» ۱۴.

اما متأسفانه بسیار به ندرت می‌بینیم که یک عارف، فیلسوف، متکلم، و ... بعد از آن که بر طبق مبانی و دلایل خود به نتیجه‌ای رسید، و سپس دید که با محکومات آموزه‌های وحیانی منافات دارد، به اشتباه خود اعتراف کند، و اظهار کند که کدام مبانی و مقدماتش و یا در کجای استنتاجش خطا کرده است؟ بلکه، برخلاف، همواره بر نظر خود پای فشرده و کوشیده‌اند به جای تجدید نظر در آراء خود، محکومات قرآنی و حدیثی را (حتی اگر به صدها مورد برسد) به نحوی تأویل و آنها را از دلالت صریح یا ظاهری‌شان خارج کنند تا با نظراتشان سازگار شود. غیر از مواردی که پیشتر از ابن عربی نقل شد، به نمونه‌های دیگری اشاره می‌کنیم که به وضوح دلالت بر تعارض آشکار نظرات و شهودهای وی با آموزه‌های وحیانی می‌کند؛ از جمله وی در آثار خود به موارد زیر تصریح می‌کند:

«پیامبر اکرم ۶، معصوم نیست و گاه مرتکب خطا شده است ۲ و نیز هیچ کس را بعد از خودش به امامت نصب نکرد» ۳؛ «شهودهای عرفانی نشان می‌دهد که باطن شیعیان، به شکل خوک است» ۴؛ «متوکل ۵ - از خلفای عباسی - از اولیای الهی بود» ۶. «خلفای سه‌گانه، از بالاترین اولیای خدا هستند، مقام عصمت دارند، و از این‌رو بالاتر از پیامبرند که معصوم نیست ۷، در بالاترین درجات بهشت قرار دارند ۸، و ...» ۹. همچنین ابن عربی به شیعیان

۱. البته لازم به ذکر است که ملاصدرا، در کتاب «عرشیه»، که پس از اسفار نگاشته است - برخلاف نظریاتش در اسفار و برخی دیگر از آثارش، که نظریه ابن عربی را درباره لذت بردن جهنمیان از عذاب‌های جهنم تأیید می‌کند - به گونه‌ای سخن گفته است که گویا از عقاید مذکور دست‌کشیده است: ... با ریاضت‌های علمی و عملی نهایتاً بر من آشکار شد که جهنم، محل درد و رنج است نه نعمت، و دوزخ، جای راحتی و آرامش نیست و عذاب و آلام آن، مستمر و بی‌پایان است (العرشیه، ص ۲۸۲).

تا آنجا که من دیدم، این تنها موردی است که فیلسوف یا عارفی به نادرستی نظریه فلسفی یا عرفانی خود و تعارض آن با آموزه‌های وحیانی اعتراف می‌کند؛ هرچند صدرالمآلهین هیچ توضیحی نمی‌دهد که کدام مبانی و مقدمات، سخن وی اشتباه بوده که به آن نتیجه باطل انجامیده است.

۲. فصوص الحکم، ج ۱، صص ۶۲-۶۳ (فص شیعی). همچنین در این مورد، بعضی از شارحان ابن عربی نیز بر همین نکته تأکید کرده‌اند؛ از جمله: کاشانی، شرح فصوص الحکم، ص ۴۳. افزون بر اینها، ر.ک. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۶۵، و ج ۱، ص ۳۵۰، و ج ۳، ص ۳۳۷.

۳. فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۶۳ (فص داودی).

۴. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۸.

۵. وی، به گفته تواریخ معتبر، قاتل امام هادی (ع) بود؛ قبر امام حسین (ع) را ویران کرد؛ بسیاری از شیعیان را کشت و شکنجه و زندانی کرد؛ بسیار عیاش و خوشگذران بود، کینه و هتاک و فحاشی و تمسخر بغض و کینه زیادی به امیر المؤمنین (ع) داشت و دائماً او را هتاک و فحاشی می‌کرد. حتی بعضی از موزخان اهل سنت هم، به فساد و آلودگی و گناهان بزرگ او اعتراف کرده‌اند.

۶. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۶. ابن عربی حتی حجاج بن یوسف ثقفی را با الفاظ «رحمه الله» و «وقف الله»، می‌ستاید (الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۷۰۶). حجاج، از خونخوارترین خلفای عباسی بود و کینه شدیدی نسبت به اهل بیت: و شیعیان داشت و نزدیکترین اصحاب حضرت علی (ع) و ده‌ها هزار نفر را که غالباً شیعه بودند، به شهادت رساند.

۷. زیرا در متون معتبر اهل سنت، حضرت رسول (ع) معصوم نیست و به ویژه در صحیح بخاری و صحیح مسلم، خطا و حتی گناهان متعددی به آن حضرت نسبت داده شده است و از این‌رو مقام خلیفه دوم، که ابن عربی او را معصوم دانسته است، از آن حضرت بالاتر است. در مورد شواهد معصوم نبودن حضرت رسول (ع)، ر.ک. کتاب «نجمی، محمد صادق، سیری در صحیحین، بخش هفتم»، و کتاب «طیبیان، حسین، پژوهشی در صحاح سته، جلد دوم».

۸. الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۱۹۹. ابن عربی در اینجا، بر اساس حدیث جعلی «عشرة مبشرة»، افراد دیگری را هم، مانند سعد بن ابی وقاص، طلحه و زبیر، و ... اهل بهشت می‌داند.

۹. این مطالب در فرازهای گوناگونی از آثار ابن عربی آمده است؛ از جمله: الفتوحات المکیه، ج ۱، صص ۲ و ۲۰۰، و ج ۲، ص ۶، و ج ۳، ص ۱۹۹، و ج ۴، ص ۲۷۰؛ فصوص الحکم، ج ۱، صص ۶۲-۶۳ (فص شیعی)؛ مجموعه رسائل ابن عربی (دو جلدی)، جزء اول، کتاب الاعلام باشارات اهل الالهام، باب فی الرویه، صص ۲-۳.

۱۰. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۸۲.

۱۱. احادیث «تقدم نفس بر بدن»، فوق حد تواتر و آن‌قدر فراوان است که ملاصدرا آن را از ضروریات مذهب شیعه معرفی می‌کند (العرشیه، ص ۲۳۹).

۱۲. درباره نقد و بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد «تقدم نفس بر بدن»، ر.ک. مقاله: افضل، علی، «تبیین و تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره عالم دژ و تقدم نفس بر بدن». (این مجموعه، چاپ شده است و در روزهای آینده در اختیار عموم قرار خواهد گرفت).

همچنین دیدگاه فیلسوفان درباره «تقدم نفس بر بدن» و انواع تأویلات احادیث آن از سوی آنان را، در کتاب «عوالم دژ و پاسخ به پرسش‌ها و اشکالات منکران» (که در آستانه انتشار است) به تفصیل بسیار، تحلیل و نقادی کرده‌ام.

۱۳. نظرات ابن عالمان و دیگران درباره «تقدم نفس بر بدن» را بسیار مفصل در کتاب «عوالم دژ و پاسخ به پرسش‌ها و اشکالات منکران» آورده و نقد و بررسی کرده‌ام.

۱۴. جدا از نادرستی دلایل فلسفی در اثبات این ادعا، موارد نقض بسیار فراوانی برای آن در آموزه‌های دینی وجود دارد که به‌روشنی ثابت می‌کند امکان تغییر و تکامل برای همه انسان‌ها (معصوم و غیر معصوم) بعد از مرگ وجود دارد، مانند: دعا و طلب مغفرت و علو درجات برای مردگان؛ صلوات بر اهل بیت:، که موجب افزایش دائمی رحمت الهی برای آنهاست؛ دعای «اللهم

۱۰ - بهره‌گیری از معیار وجدان و فطرت و عرضه دستاوردهای بشری به آنها

سخن پایانی

دارند» ۳؛ «انتساب وجود و کمالات به ماهیت، مجازی است» ۴.

پرسش مهم این است که این همه خطاهای فاحش عرفا و فلاسفه یا دیگران، که تنها نمونه‌های اندکی از آنها در اینجا ذکر شد، از کجا ناشی شده است، از متن صریح قرآن و حدیث، یا از رعایت نکردن ضوابط و معیارهایی که ذکر شد؟ گاه ادعا می‌شود که «عارفان و فیلسوفان، نظرات عرفانی یا فلسفی خود را از قرآن و احادیث گرفته‌اند». اما باید پرسید که حقیقتاً آنان، آیات و روایات را مقابل خود گذاشته و از آنها دریافته‌اند که: «جهنمیان از شفاعت شدن و بهشت رفتن ناراحت‌اند و از عذاب جهنم لذت می‌برند و با آتش آن بازی می‌کنند»؛ «آتش جهنم، آتش عشق به خداست»؛ «شیطان از اولیای خداوند و عاشق اوست»؛ «تثلیث مسیحیت، حق است»؛ «بُت‌پرستی اشکال ندارد و عین خداپرستی است»؛

در آموزه‌های وحیانی، یکی از مهم‌ترین روش‌ها و معیارها برای کسب و سنجش صحیح معارف اعتقادی، رجوع به وجدان و فطرت است. اما گاه متکلمان و فیلسوفان و عارفان، بر اساس مبانی و نظریات خود به نتایجی رسیده‌اند که کاملاً با وجدان و فطرت انسان، تعارض دارد. به بیان دیگر، این اندیشمندان، در کسب معرفت صحیح و یقینی، بر اساس دلایل یا شبهاتی - که همگی مصداق «علم حصولی» است - فطریات و وجدانیات خود را نادیده گرفته و اصطلاحاً علم حصولی خود را بر علم حضوری، ترجیح داده‌اند، مانند این که:

«موجودی جز خدا نیست» (نظریه وحدت موجود)؛ ۱ «انسان در افعال خود، مجبور است» ۲؛ «عاقل و معقول، با هم اتحاد

ارفع درجه» در تشهد نماز برای حضرت رسول(ع)، روایات افزایش دائمی علم و کمالات اهل بیت : بعد از مرگ: کافی، ج ۱، صص ۲۵۳-۲۵۴، باب‌های: «أَنَّ الْأَيُّمَةَ : يَزْدَادُونَ فِي لَيْلَةِ الْجُمُعَةِ» (درباره این که علم انبیه : در هر شب جمعه افزوده می‌شود) و «لَوْلَا أَنَّ الْأَيُّمَةَ : يَزْدَادُونَ نَفَقَ مَا عُنْدَهُ» (اگر علم و کمالات انبیه : افزوده نشود، علم و کمالات آنها تمام می‌شود)، جمعاً ۷ حدیث؛ بصائر الدرجات، صص ۱۳۰-۱۳۲ (باب ما یزاد الأئمة فی لیلۃ الجمعة من العلم المستفاد) و ۳۹۲-۳۹۵ (باب ما تزداد الأئمة و ...) و ۳۹۵-۳۹۶ (باب فی الأئمة أنهم یزادون فی اللیل والنهار ولولا ذلك لنفد ما عندهم) و ۴۶۴-۴۶۶ (باب فی الإمام ... ما یزاد فی اللیل والنهار و ...)، جمعاً ده حدیث. افزون بر اینها، بر اساس نظریه فلسفی مزبور، رجعت مردگان نیز (که از مسلمات قرآنی و ضروریات مذهب شیعه است) محال است. (درباره دیدگاه فیلسوفان، به‌ویژه ملاصدرا در موضوع رجعت و نقد و بررسی دیدگاه وی، ر.ک. مقاله: افضل، علی، شرح و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره آموزه وحیانی «رجعت».)

۱. جدا از این که بر اساس بند قبل، این نظریه با محکمت قرآن و حدیث، تعارض دارد، با درک وجدانی و فطری انسان هم منافات دارد، زیرا ما با تمام وجدان و فطرت خود - و یا با اصطلاحات فلسفی، با «علم حضوری» - می‌بایم که اولاً نه مجازاً، بلکه حقیقتاً موجودیم و متصف به صفات و کمالاتیم؛ و ثانیاً سرایا نقص و نیازیم و از این‌رو موجوداتی «غیر» از خداییم که کمال و غنای مطلق است.

۲. متکلمانی مانند اشاعره، به استناد بعضی دلایل عقلی و نقلی، به «نظریه کسب» قائل شده‌اند که مستلزم جبر و نفی اختیار انسان است. همچنین فلاسفه، بر اساس نظریاتی فلسفی، مجبور بودن انسان را نتیجه گرفته و گاه به آن تصریح کرده‌اند، مانند نظریات:

«اصل ضرورت علی و معلولی»؛ «امتناع ترجیح بلا مرجح» و این که مرجحات و مقدمات افعال اختیاری، بدون اختیار انسان پدید می‌آیند» (مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۴؛ ملاصدرا، اسفار، ج ۴، ص ۱۱۴، المبدأ والمعاد، ص ۱۳۰)؛ «تفسیر خاص آنان از توحید افعالی، از جمله این که حتی یکایک اراده‌های انسان برای انجام هر یک از افعال، معلول عوامل خارجی و نهایتاً معلول خداوند است (ابن سینا، التعليقات، قدیم، ص ۲۲؛ ملاصدرا، مجموعه الرسائل التسعة، ص ۲۱۶)».

نتیجه لازم این نظریات، که در بسیاری از موارد، فلاسفه به آن تصریح کرده‌اند، این است که این که «انسان در افعال خود مجبور است و در عالم خلقت هیچ موجود مختاری وجود ندارد و فعل انسان، هیچ فرقی با افعالی جبری جمادات - مانند سوزاندن آتش و نور افشانی خورشید ندارد» (ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۳۱۰، و همان، ج ۳، صص ۱۳-۱۴، و همو، شرح اصول الکافی، ج ۴، صص ۳۱۰-۳۱۱، و سبزواری، التعليقات علی الشواهد الربوبية، ص ۵۱۶، و همو، شرح الاسماء، ص ۱۵۰) و تنها تفاوتشان این است که جمادات، به صدور فعل از خودشان، آگاه نیستند، ولی انسان به این صدور جبری فعل از خودش آگاه است» (ابن سینا، التعليقات، ص ۵۳، و ملاصدرا، اسفار، ج ۶، صص ۳۱۲-۳۱۳، و ص ۳۲۰).

افزون بر اینها، عرفا نیز بر پایه نظریاتی عرفانی، مانند: «اعیان ثابتة و اقتضانات آن»؛ «وحدت وجود و وحدت موجود و توحید افعالی (به تفسیر عرفانی آن، یعنی این که فاعلی جز خدا وجود ندارد: الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۷۰، و ج ۳، صص ۳۰۸ و ۴۰۳) گاه به صراحت به مجبور بودن انسان اعتراف کرده‌اند؛ مانند این که ابن عربی تصریح می‌کند که انسان در افعال خود، حتی در حد «نظریه کسب» نیز نقش ندارد و لذا معتقد به جبر مطلق در افعال انسان می‌شود، زیرا وی انسان‌ها را مانند عروسک‌های خیمه شب بازی می‌داند که ریسمان کارهای آنها به دست دیگری است، ولی اکثر مردم - همانند کودکان که خیال می‌کنند خود این عروسک‌ها حرکت می‌کنند - نمی‌دانند فاعل واقعی افعال انسان، خدا است نه انسان (الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۶۸). برای اطلاع کامل‌تر از نظرات ابن عربی درباره جبر و اختیار و نظریه کسب، رجوع کنید به: کتاب محققانه «محبی الدین ابن عربی»، تألیف محسن جهانگیری، صص ۴۱ تا ۴۲۴، گفتار هفتم، خلق افعال و جبر و اختیار. این کتاب، جامع‌ترین اثر به زبان فارسی، درباره آرای ابن عربی است.

بر اساس همین نظرات عرفانی و نیز افکار و تمایلات اشعری‌گرایانه است که مولوی در کتاب مثنوی، تصریح می‌کند که قاتل واقعی حضرت علی(ع) خداست، نه ابن ملجم، زیرا ابن ملجم، صرفاً ابزاری دست خداست و نباید او را به خاطر این عمل لعن و نفرین کرد (دفتر اول مثنوی، ص ۱۵۴، به عنوان «گفتن پیغمبر(ع) به گوش رکابدار امیر المؤمنین علی ...»).

۳. اگر مراد از اتحاد در اینجا این است که «علم، جزء ذات انسان یا عین ذات او می‌شود، و از آن انفکاک‌ناپذیر است»، این ادعا برخلاف درک وجدانی ما است، زیرا ما وجداناً - و به نظر فلاسفه، با علم حضوری - خلاف آن را می‌یابیم، چرا که وجداناً می‌یابیم، علم و دیگر کمالات، ذاتی وجود ما نیست، بلکه امری عارضی است، که گاه آنها را از دست می‌دهیم و از ذات و نفس ما انفکاک می‌یابند.

۴. فلاسفه و عرفا، گاه از این نظریه چنین تعبیر می‌کنند که «الماهیة ما شئت رانحة الوجود والعلم و ... ابدأ» (ماهیات، هرگز تا ابد هم بوی وجود و علم و دیگر کمالات را استشمام نمی‌کنند؛ از جمله: ملاصدرا، اسفار، ج ۶، ص ۳۷۵، همو، مشاعر ص ۳۵، همو، مفاتیح الغیب، ص ۳۳۵، همو، شواهد الربوبية، ص ۷۹، و ...). بطلان این ادعا کاملاً روشن است، زیرا ما به حکم عقل و وجدان و فطرت، می‌یابیم که «حقیقتاً و نه مجازاً»، موجود و عالم و قادریم و به همین دلیل است که آموزه‌های محکم وحیانی، ما را در قبال این کمالات و نحوه استفاده از آنها مسئول و مؤاخذ می‌داند، و برای مثال، ما موظف به کسب معرفت خدا و برخی آگاه‌های دیگر (علم به معاد و تکالیف و ...) هستیم و یا حق نداریم از قدرت خود، سوء استفاده کنیم و ... اگر ما مجازاً متصف به این اوصافیم و این خداست که موصوف واقعی آنهاست، پس این جهل و عجز و نقایصی که در خود یا دیگران مشاهده می‌کنیم، حقیقتاً متعلق به چه کسی است: خداوند؟ به بیان دیگر، آیا این خداست که حقیقتاً، گاه عالم و عاجز و ... است، یا مخلوقات؟

مدرسه زمستانی

«مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی مکتب تفکیک»

همچنین استاد جلال الدین آشتیانی، ادعای مزبور را جعل آشکار دانسته^۲ و در نقد متعصبان می‌گوید:

«یک عیب اساسی در کار اتباع ابن عربی آن است که چشم بسته آن چه مرشد آنها نوشته است قبول کرده‌اند»^۳.

مرحوم علامه طباطبایی نیز در نقد سخن ابن عربی می‌گوید: «چطور می‌شود محیی الدین را اهل طریق دانست با وجودی که متوکل را از اولیای خدا می‌داند؟»^۴

افزون بر اینها، استاد آشتیانی از سخن ابن عربی درباره متوکل چنین انتقاد می‌کند:

محیی الدین ... کلمات متناقض، زیاد از او صادر شده است، بلکه دوچار هفواتی شده است ... وی بواسطه عدم اطلاع از تاریخ و عدم احاطه باخبار وارده ۵ از حضرت ختمی، برخی از اشقیاء را از اولیاء می‌داند ... موضوع قطبیت خیلی نزد محیی الدین سهل و ساده بوده است. شمردن متوکل ناصبی، از اقطاب باطنی و ظاهری، خیلی عجیب بنظر می‌آید. کسی که حائز مقام ولایت و کشف صحیح و خاتم ولایت محمدیه ۶ باشد، این قبیل از کلمات از او سر نمی‌زند ... نعوذ بالله من الضلالة و استناد هذا الترهات الی الکشف ۶.

«ظالمان و کافران از اولیای الاهی‌اند»؛ «متوکل، از بالاترین اولیای الاهی است»؛ «فاعل حقیقی و واقعی تمام قبایح و گناهان، خداست، نه انسان»؛ «رجعت محال است»، و ... ؟

اما متأسفانه بعضی متعصبان، با وجود تمام خطاهای فاحش، بر تطابق کامل نظریات فلسفی و عرفانی با آموزه‌های دینی، اصرار می‌ورزند و تمام این خطاها را یا نادیده می‌گیرند و یا باز هم آنها را توجیه می‌کنند! اما بطلان دعاوی مزبور، چنان آشکار است که بعضی از اندیشمندان، با آن که خود به بسیاری از نظرات فلسفی و عرفانی معتقدند، آن خطاها و رویکرد متعصبان را چنین نقد کرده‌اند:

امام خمینی (ره) و سید جلال الدین آشتیانی ادعای دیدن باطن شیعیان به شکل خوک در مکاشفات عرفانی را به این مضمون نقد کرده‌اند: که در حقیقت، این سالکان، در مکاشفه خود، واقعیت وجود خود را (که همان خوک است) در آینه وجود شیعیان دیده‌اند نه واقعیت شیعیان ۱۱. به بیان دیگر، نفوس شیعیان، به دلیل پاکی و شفافیت، همانند آینه عمل کرده و سالکان مزبور، تصویر خود را که به شکل خوک است، در این آینه پاک و صاف مشاهده کرده‌اند.

۱. خمینی، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، ص ۲۲۱؛ آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۰۶

۲. شرح فصوص الحکم، مقدمه، ص چهل و چهار

۳. همان، ص شش

۴. حسینی طهرانی، روح مجرّد، ص ۴۳۶

۵. توجیه استاد آشتیانی از خطای فاحش ابن عربی، قدری خوش‌بینانه است و نمی‌توان این خطا را ناشی از بی‌اطلاعی او از تاریخ یا احادیث دانست؛ زیرا اگر ابن عربی به تواریخ اهل سنت هم رجوع می‌کرد، می‌فهمید که متوکل از خونخوارترین جنایتکاران تاریخ اسلام است، نه یکی از اولیای الاهی. اما واقعیت این است که، همان طور که گفتیم، ابن عربی تمام نظرات خود را نه ناشی از تحقیقات تاریخی، که همه آنها را بی‌استثنا ناشی از مشاهدات عرفانی میدانند. بنابراین کسی که در شهودهای عرفانی خود، آن هم در موضوعی به این روشنی، و دیگر موارد مشابه، چنین خطای فاحشی می‌کند، چگونه می‌توان از او انتظار داشت که در موضوعات بسیار مهم‌تر و پیچیده‌تر، مانند خداشناسی، معاد، آفرینش و عوالم آن، و ... خطاهای بزرگ نکند و در این صورت چگونه می‌توان به شهودهای او اعتماد و از وی پیروی کرد و او را سرآمد عارفان و عرفان نظری او را بالاترین نظرات عرفانی دانست؟

۶. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، صص ۹۲۰-۹۲۱

فهرست منابع^۷

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، محقق/مصحح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، الخصال (۲ جلد)، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ق
- ابن سینا، حسین، التعليقات، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق
- افضلی، علی، تبیین و تحلیل دیدگاه ملاصدرا درباره عالم ذر و تقدم نفس بر بدن، ملاصدرا و جهان اسلام (یادگارنامه آیت الله

۷. اغلب منابعی که در این مقاله از آنها استفاده شده و مشخصات آنها که در فهرست زیر آمده است، از «نرم‌افزارهای نور» (مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی) گرفته شده است.

- سید مصطفی محقق داماد)، جلد اول، تهران، انتشارات نگاه معاصر، ۱۴۰۱
- افضلی، علی، تحلیل و نقادی «تفسیر جبرگرایانه ملاصدرا از دو آیه قرآن»، حکیم پارسا (یادمان استاد حجت الاسلام و المسلمین دکتر احمد احمدی)، تهران، «سازمان سمت» و «مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران»، ۱۳۹۸
- افضلی، علی، شرح و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره آموزه و حیانی «رجعت»، دو فصلنامه «جاویدان خرد» (مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)، تهران، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۷
- افضلی، علی، ماده، زمان و مکان در عوالم پس از مرگ، مجله «پژوهش دینی» (ویژنه‌نامه همایش فرجام شناسی)، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۲۱
- افضلی، علی، مجردات از نظر فلسفه و کلام و وحی (مجموعه مقالات: مهدوی‌نامه، جشن‌نامه استاد دکتر یحیی مهدوی)، تهران، هرمس، ۱۳۷۸
- آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر «فصوص الحکم»، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۰
- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸
- بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن (۵ جلد)، تهران، مؤسسه البعثة، ۱۴۱۵ ق
- جواد آملی، عبد الله، ادب فنای مقربان (۱۲ جلد)، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۹-۱۳۹۸
- جواد آملی، عبد الله، تسنیم (۶۴ جلد - تا کنون)، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۸-۱۴۰۱
- جواد آملی، عبد الله، فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱۲)، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۴
- جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵
- حسن‌زاده آملی، حسن، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸
- حسینی طهرانی، سید محمد، روح مجرد، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۲۵ ق
- حلاج، حسین بن منصور، کتاب الطواسین (دیوان الحلاج)،
- محقق / مصحح: محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمية، ۲۰۰۲ م
- خدایاری، علی نقی، مأخذیابی احادیث «جامع الاسرار» سید حیدر آملی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۴
- خمینی، روح الله، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، تهران، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ق
- سبحانی، جعفر، مفاهیم القرآن (۱۰ جلد)، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۲۱ ق
- سبزواری، حاج ملا هادی، اسرار الحکم، مطبوعات دینی، قم، ۱۳۸۳
- سبزواری، حاج ملا هادی، التعلیقات علی الشواهد الربوبية، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش
- سبزواری، حاج ملا هادی، شرح الاسماء الحسنی، کتابخانه مدرسه فقاہت (اینترنتی)، نشانی: <https://lib.eshia.ir/277/1/15194>
- سبزواری، حاج ملا هادی، شرح مثنوی (۳ جلد)، محقق/ مصحح: مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴
- سبزواری، محمد ابراهیم، شرح گلشن راز، محقق/ مصحح: پرویز عباسی داکانی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶
- شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، محقق/ مصحح: محمد حماصیان، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲
- صدر الدین شیرازی، محمد، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش
- صدر الدین شیرازی، محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة (۹ جلد)، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱
- صدر الدین شیرازی، محمد، العرشية، تصحیح: غلامحسین آهني، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱
- صدر الدین شیرازی، محمد، المبدء و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴
- صدر الدین شیرازی، محمد، المظاهر الالهية، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷
- صدر الدین شیرازی، محمد، تفسیر القرآن الکریم (۷ جلد)، مصحح: خواجوی، محمد، قم، بیدار، ۱۳۶۱

- صدر الدین شیرازی، محمد، شرح اصول الکافی (۴ جلد)، محقق / مصحح: خواجهی، محمد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳
- صدر الدین شیرازی، محمد، مجموعه الرسائل التسعة، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲
- صدر المتألهین: ر.ک. صدر الدین شیرازی
۱. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، قم، مکتبه آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴
 ۲. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن (۲۰ جلد)، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق
 ۳. طباطبائی، محمد حسین، شیعہ در اسلام (طبع جدید)، قم، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۸
 - طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ق
 - طیبیان، حسین، پژوهشی در صحاح سته (۷ جلد)، قم، وثوق، ۱۳۹۱
 ۴. عروسی حویزی، عبدعلی، تفسیر نورالثقلین (۵ جلد)، نشر اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵
 - عطار نیشابوری، فرید الدین، تذکرة الاولیاء (۲ جلد)، لیدن، مطبعة لیدن، ۱۹۰۵ م
 - عین القضات همدانی، عبد الله، تمهیدات، محقق / مصحح: عقیف عسیران تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱
 - عین القضات همدانی، عبد الله، نامه‌های عین القضات همدانی، به اهتمام: علینقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، بی‌نا، ۱۳۶۲
 - غزالی، احمد، سوانح، با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصر الله پور جوادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹
 - فصوص الحکم، محیی الدین بن عربی، قاهره، دار احیاء الکتب العلمیة، ۱۹۴۶ م
 - قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، محقق و مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
 - کرباسچی، محمد مهدی، پایان‌نامه «جایگاه حدیث شیعی

۱. افزون بر دو شرح «قیصری» و «کاشانی» بر «فصوص الحکم»، که در این مقاله به شماره صفحات خاصی از آنها ارجاع شده است، به شروح خوارزمی، جندی، جامی، پارسا نیز ارجاع داده‌ام. اما چون در این شروح، به عبارات مندرج در «فصّ» مربوط، ارجاع داده‌ام و شماره صفحه خاصی از آنها را ذکر نکردم، درج مشخصات آنها را در این فهرست لازم ندیدم.



روش خلوص فهم در متون دینی



عبدالله محمدی

باعث افتخار است در محضر آقای دکتر افضلی شاگردی می‌کنم، اگر نکات انتقادی تکمیلی را خدمت‌شان تقدیم می‌کنم امیدوارم پوزش بنده را بپذیرند.

موضوع بحث دکتر افضلی روش خلوص فهم است و ما هم مشتاق هستیم که روش پیشنهادی ایشان از فهم خالص دین را بفهمیم. بنده کاملاً با اصول روش شناسی که بیان کردند موافقم و هیچ نزاعی نداریم، بلکه می‌خواهم نشان دهم فیلسوفان نیز اصولی چون تحفظ بر متن و پرهیز از تفسیر به رأی و ... را کاملاً می‌پذیرند. اما متأسفانه پیروان مکتب تفکیک از این اصول عقلایی تخطی فراوان کردند که در این بحث مجال پرداختن به آن نیست.

من ابتدا دو نکته مقدماتی را نقل می‌کنم و سپس وارد بررسی اصول روش شناسی معرفی شده از سوی استاد افضلی می‌شوم. عنوان بحث ایشان گویای آن است که می‌خواهند روش فیلسوفان و عرفا را در فهم متون دینی نقد کنند. جا داشت ایشان روش فیلسوفان و عرفا در فهم متون دینی را از زبان خودشان بیان میکردند و بعد نسبت به آن، اشکالات روش شناسانه خود را بازگو میکردند. اما آنچه ما در این نوشتار و جلسه از ایشان دیدیم بیان اشتباهاتی است که از سوی حکما و عرفا صورت گرفته است. بیان اشتباهات یک متفکر به معنای نادرست بودن روش تحقیق وی نیست. آنچه ما از آن دفاع می‌کنیم «روش حکما در فهم متن» است، اما معنای این دفاع آن نیست که هیچ فیلسوفی در به کارگیری این روش خطا نکرده است. دفاع از روش تحقیق یک علم، غیر از دفاع از مدعیات اصحاب آن علم است. مثلاً اگر از روش فقه جواهری دفاع می‌کنیم به این معنا نیست که تمام فتاوی فقها را درست میدانیم. همچنین اگر فقهی در استنباط اشتباه کرده است، لزوماً به معنای باطل بودن روش او نیست. بلکه ممکن است در تطبیق آن قواعد خطارفته باشد. ما اینجا منتظر بودیم غیر از این موارد اشتباه که در هر علمی ممکن است، اشکالات روش شناسانه

دکتر افضلی را بشنویم.

به نظر بنده نخستین خطای روش شناختی استاد بود این که در نقد «روش تحقیق حکما» بدون آنکه به بیانات خود ایشان در روش شناسی مراجعه کنند، اشتباهات ایشان را مطرح کرده و آن را دلیل بر خطای روش دانستند. در حالیکه اگر بخواهیم اشتباهات افراد را دلیل بر بطلان روش شناسی آنان بدانیم، اول از همه باید به سراغ عبارات میرزامهدی اصفهانی و دیگر اصحاب تفکیک یا مکتب معارف برویم. دکتر افضلی میدانند که میرزا جایی قائل به تحریف قرآن است یا شیخ صدوق در بحث سهو النبی، این همه اشتباه کرده است یا اینکه در نود و دو مورد مرحوم شیخ مفید با شیخ صدوق اختلاف دارد؛ اولاً چرا تفسیر به رأی اصحاب تفکیک را نقل و نقد نکردید و ثانیاً آیا می‌پذیرید که این موارد به معنای بطلان روش تفکیک یا متکلمان و محدثان است؟ همانطور که آنجا می‌گویید این اشتباه در تطبیق روش، غیر از خطای روش شناختی است، درباره حکما هم همین را بگویید.

نکته مقدماتی دوم آنکه بیشتر اشتباهاتی که از ابن عربی نقل کردید را خود اصحاب فلسفه قبل از شما نقد کردند. اما به نقدهای آنان اشاره نکردید و اینکار با اصولی که بیان کردید (مانند اصل جامع نگری و پرهیز از برخورد گزینشی) در تعارض است. از سوی دیگر این نقدهای مکرر حکما به ابن عربی نشان از آن دارد که ایشان این مصادیق از تفسیر او را با اصول روش شناسانه خود منطبق نمیدانند. به عبارت دیگر اصول روش شناسانه ایشان مغایر این تفسیری است که ابن عربی کرده است. اینکه عده پرشماری از حکما به برخی تطبیقات ابن عربی اشکال کردند، نشان از آن دارد که ایشان حرّیت داشته و شخصیت زده نیستند. از سوی دیگر نشان دهنده آن است که حکما، همراهی برهان با متون را به عنوان یک اصل پذیرفته اند.

اما اکنون به سراغ اصول روش شناسانه ایشان می‌رویم. یکی از اشکالات بحث دکتر افضلی آن بود که به مدعای خودشان در

یکی ظاهرگرایان که صفات خبری را با معانی ظاهری اخذ می‌کنند، «یدالله فوق ایدیهیم» را به معنای جسمانی معنا می‌کنند که رویکردی تمثیلی و تشبیه پروردگار به حقایق محدود است که



اصول روش‌شناختی پای بند نیستند و در موارد مکرر آن را نقض کردند. مثلاً معتقدند در فهم متن باید پیشداوری را کنار بگذاریم، متون را جامع و غیرگزینشی لحاظ کنیم، محکومات متون را از تشابهات آن تمییز دهیم، تفسیر به رأی نکنیم، به ظهورات توجه کنیم و...

ولی متأسفانه در تفسیر سخن فیلسوفان و حکیمان این اصول را رعایت نکردند. متون حکما را با پیشداوری بررسی کردند. از بین صدها متن، برخی را گزینش کردند و متون دیگری که همان متن را توضیح داده بود نادیده گرفتند.

فیلسوفان بارها روش خود را در تفسیر متون دینی بیان کردند ولی در این جلسه، این اصول را اصلاً بیان نکردند و تنها برخی اشتباهات را گزینش کردند. به جای استناد به محکومات، تشابهات سخن ایشان را اصل قرار دادند و...

ملاصدرا اینها را تخطئه می‌کند.

گروه دوم کسانی که به‌خاطر آنکه نمی‌توانند ظواهر دین را تفسیر کنند، به سرعت تأویل می‌کنند، ملاصدرا اینها را هم تخطئه می‌کند، هم برخی از فیلسوفان و هم متکلمان را، حتی در مسأله علم تذکر می‌دهد که حرف عالی مشائیان برای فلان شخص است ولی او هم تأویل برده، ما می‌خواهیم نشان دهیم که چگونه با تحفظ بر ظاهر این آیات از آن حقایق دفاع کنیم.

در مفاتیح الغیب صفحه ۹۱ می‌فرماید: «أن الأصل في منهج الراسخين في العلم هو ابقا الظواهر الالفاظ علی معانی الاصلية من غير تصرف فيها»، قاعده ما این است که ظواهر آیات را بدون تصرف حفاظت کنیم. یا در جای دیگر می‌فرماید: «والاصل أن الحق عند اهل الله هو حمل الايات والاحادیث علی مفهومات الاصلية من غير صرف و التأویل...»، آنچه که ما برحق می‌دانیم؛ این است که آیات و احادیث را بدون اینکه صرف و تأویلی در ظاهر آنها صورت بگیرد بفهمیم. خودشان می‌گویند روش ما این است که می‌خواهیم خالی الذهن به سراغ آیات و ظواهر برویم تا ببینیم چه می‌گویند، دکتر افصلی نیز اصالت ظهور را پذیرفتند. پس به ظاهر ادعای آنها اعتنا بفرمایید.

فرمودید اینها ابتدا نظر خود را بیان میکنند و سپس به قرآن «استشهاد» میکنند یعنی آیات را به عنوان استشهاد و شاهی برای خودشان در نظر می‌گیرند در واقع به آنها اتهام وارد می‌کنید. یعنی آنها تفسیر به رأی می‌کنند؛ مدعی هستید فیلسوفان در جای دیگر حرفی را پذیرفتند و می‌خواهند قرآن را تابع و مؤید خودشان قرار دهند. این اتهام باید اثبات شود. فرمودید فلاسفه قرآن و

در جلسه به عبارتی از شهید مطهری استناد کردید، لطفاً به این عبارت ایشان نیز توجه کنید: ایشان در جلد ۳ مجموعه آثار صفحه ۹۵ می‌فرماید که: «روش ملاصدرا و روش حاجی در فهم قرآن و فهم متون نزدیک‌ترین روش به روش تفسیر دین است.» خوب است اگر شاهی از بزرگان ارائه میشود، به نظام فکری و دیگر سخنان ایشان نیز توجه شود. اگر ما تفسیر به رأی را نداشته باشیم و تمام آثار ملاصدرا را بررسی کنیم عبارات صریح او را درباره روش تفسیر متون میفهمیم. خود حکما به خصوص ملاصدرا و پس از وی می‌گویند می‌خواهیم همراهی عرفان و قرآن و برهان را نشان دهیم. ملاصدرا در ج ۷ ص ۱۲۷ می‌فرماید: «أن الحكمة غير مخالفة لشرایع حق الالهيه» و نیز در ص ۳۰۳، ج ۸: میگوید «حتى يعلم أن الشرع والعقل مطابقتان فی هذه المسألة كما فی سائر الحكمیات..... غیر مطابقة لسنة»، خودشان می‌گویند دنبال این هستیم که فهم خالص از وحی را پیدا کنیم و در عمل هم همراهی دارند. اگر کسی حتی خود ملاصدرا دچار خطا شده باشد، نمیتوان نتیجه گرفت اصالت روش زیر سؤال رفته است. شما فرمودید ظاهر کلام حجت است. خود ملاصدرا صراحتاً میگوید ما تابع حقایق و حیانی هستیم. چطور این تصریحات را توجه نمی‌کنیم؟ شیخ اشراق در الواح عمادیه نشان می‌دهد فلسفه‌اش با دین منطبق است، شیخ بهایی حکمت ایمانی دارد، میرداماد حکمت یمانی دارد و... هر کدام دنبال این انگیزه بودند.

فرمودید که ما باید دنبال فهم ظاهر قرآن باشیم، ملاصدرا هم همین را می‌گوید. او در مفاتیح الغیب - اگر حضرت استاد ملاحظه فرموده باشند - تصریح می‌کند که ما چندین گروه در فهم متون دینی داریم:

عترت را صرفاً به عنوان مؤید آوردند، در حالی که ملاصدرا در مسأله حرکت جوهری خودش میگوید این قاعده را از ظاهر آیات قرآن الهام گرفته است. «تری الجبال تحسبها جامدة و هي تمر مرالسحاب»، از این آیه به ذهنم رسید که چیزهایی که ثابت به نظر می‌رسند مثل کوه، حتماً حرکت دارند. یا اینکه می‌گوید مفاد قاعده «بسيط الحقیقه» را از آیه «الحی القيوم» دریافتیم. از آیه «لقد خلق الانسان من سلاله من طین» مسأله جسمانیة الحدود و روحانیة البقا را دریافتیم. به صراحت می‌گویم من از این آیات الهام گرفتم که برتر از استناد مورد ادعای شماست. این شواهد خلاف ادعای شما است که به فلاسفه نسبت می‌دهید آرای قرآن و عترت را فقط مؤید خود به کار می‌برند.

اصل دیگر روش شناختی که ایشان هم فرمودند آن است که ما در مواجهه با قرآن باید کاملاً خالی الذهن باشیم و هیچ پیش فرض نداشته باشیم؛ سؤال این است که آیا هر پیش فرضی مانع فهم می‌شود؟ ما در کتاب معرفت‌شناسی نشان دادیم داشتن هر پیش فرضی مانع فهم نیست. برخی پیش فرض‌ها، پیش دانسته‌های «بایسته» و شرط ضروری فهم هستند، مثل معنی لغات، وقتی به زبانی مراجعه کنیم باید معنی لغات را بدانیم. یک سری قواعد اصول فقه عام و خاص و امثال آنها پیش فرض است که بدون آن نمی‌توانیم بفهمیم.

برخی پیش فرض‌ها «شایسته» هستند یعنی برای فهم بهتر ترجیح دارند مانند پیش فرضهای استنتاجی که در آنها سؤالی از متن مطرح می‌کنم که ممکن است به ذهن هیچ مفسری نرسیده باشد. اما در مقام پاسخ با همان انضباط روش شناختی که در فهم قرآن تذکر دادند پاسخ را پیدا می‌کنم. پانصد سال پیش سؤالی به نام فمینیسم مطرح نبود. از قرآن سؤال می‌کنم که آیا مدعای فمینیسم را می‌پذیرد؟ بعد بر اساس انضباط روشی سراغ دریافت پاسخ می‌روم. برخی پیش دانسته‌ها «نبایسته» است که همان تفسیر به رأی است یعنی مطالب ظنی را بر قرآن تطبیق کنیم. این را همه نفی میکنند.

اکنون مسأله این است که استفاده از برهان عقلی در فهم آیات و روایات جزو کدام یک از پیش دانسته‌هاست؟ باور داریم بدیهیات عقلی واقع رانشان می‌دهند، برهانی که در آن شروط منطقی رعایت شده باشد واقع را نشان می‌دهد. به همین ترتیب اگر نتایج را با رعایت قواعد برهان کنار هم چیدیم و نتیجه گرفتیم، باز هم نتیجه مانند بدیهیات معتبر است. چه برهانی از دو مقدمه تشکیل شده باشد، یا بیست مقدمه؛ اگر در آن مغالطه نشده باشد برهان معتبر و واقع نماست. این امر در اختیار من نیست که بگویم برهان تا اینجا معتبر است و از اینجا به بعد معتبر نیست. مگر آنکه استدلالی با اصول قطعی عقلی یا نصوص قرآنی مخالف باشد. که در اینصورت در استدلال خود تجدیدنظر میکنیم.

جناب استاد افضلی در اصل ششم گفتند مفاهیم فلسفی مانند علیت اگر هم در روایات آمده باشند به معنای لغوی است. در حالیکه با نگاه جامعتری نسبت به روایات و منظومه متون دینی میتوان دریافت که علیت در همین معنای مصطلح آن نیز در روایات آمده است. «کل قائم فیما سواه معلول» و دهها روایت روشن دیگر علیت را به معنای مصطلح آن گرفته اند آیت الله جوادی آملی در کتاب «حکمت عملی و نظری در نهج البلاغه» و نیز «فلسفه الهی از منظر امام رضا(ع)» این متون را گردآورده اند.

دکتر افضلی در اصل هفتم گفتند علم به باطن آیات مختص چهارده معصوم است. در حالیکه عبور از ظاهر به باطن، مراتبی دارد. مرتبه بالای آن مخصوص اولیای الهی است ولی مراتب پایین تر آن نصیب مومنان نیز میشود. البته عبور از ظاهر به باطن، قواعدی دارد که خود صدرا به آن پرداخته است.

طبق روایت امام حسین(ع) سطوح ظاهری و باطنی قرآن چند سطح دارد: عبارات، اشارات، لطایف و حقایق. عبارات را عموم افراد درک میکنند. اشارات برای خواص است. لطایف برای اولیا و حقایق مختص پیامبران است. (الاحتجاج، ج ۱ ص ۲۵۳) روایات بین مرتبه ظاهری و بالاترین مرتبه باطنی که مخصوص انبیا و معصومان است مراتب دیگری نیز قائل هستند.

در اصل نهم گفتند تنها جایی که من دیدیم فیلسوفان سخن خود را منطبق با وحی تصحیح کنند یک مورد بوده است. در حالی که این طور نیست. در همین بحث حدوث که فرمودید تمام آرا را مشاهده کرده‌اید، باید بدانید که فیلسوفان متعددی این دغدغه را داشتند. ای کاش همانطور که انتظار دارید تمام آیات و متون دینی دیده شود، اینجا هم تمام متون را ملاحظه میکردید. میرداماد حدوث دهری را چرا مطرح کرد؟ زیرا به نظر او حدوث ذاتی با آیات سازگار نیست، استدلالش را تصحیح کرد. مرحوم آخوند که فرمودید تنها در بحث معاد این کار را کرده است، در ابتدای رساله الحدود می‌گوید: فهم فلاسفه مشاء از حدوث ذاتی مخالف آیات است و به همین دلیل تفسیری از حدوث بر پایه حرکت جوهری اقامه کرد. ممکن است شما آن تفسیر را قبول نداشته باشید، ممکن است در استدلال اشتباه کرده باشد ولی به هر حال صدرا به این ملتزم است که برهانش را بر نص وحی عرضه می‌کند و اگر تخالفی دید در مقدماتش تجدید نظر می‌کند. از میرداماد تا متأخران همچون آیت الله مصباح این دغدغه را داشتند که آیا حدوث ذاتی با آموزه های وحی سازگار است یا خیر؟ صدرا با توجه به آیات میثاق و روایات عوالم قبل از عالم مادی تلاش میکند تحلیلی حکمی از نفس ارائه کند که با آن روایات سازگار باشد.

و جسمانی نیست؛ همین نتیجه را در تفسیر آیه حاکم قرار دادید. حال فیلسوف معتقد است غیر از این اصل، من به اصول دیگری نیز دست یافته ام که از بدیهیات تحصیل شده است و آنها را در فهم متون دینی استفاده میکند. این کار چه اشکالی دارد؟ چه کسی گفته استدلال عقلی تا قبل از اثبات دین معتبر و بعد از آن غیر معتبر است.

استاد افضلی در اصل هشتم خود گفتند عقل را قبول دارند ولی فلسفه را خیر. سوال آن است که فلسفه چیست؟ فلسفه مباحثی در موضوع هستی شناسی است که با برهان عقلی اثبات میشود. برهان عقلی از مقدمات بدیهی و روش بدیهی کمک میگیرد و تا زمانی که مغالطی بودن آن محرز نشود معتبر و واقع ناماست. بنابراین معلوم نشد تفاوت عقل با فلسفه چیست؟ ممکن است برخی سخنان فیلسوفان نادرست باشد همانطور که بسیاری سخنان پیروان مکتب تفکیک نادرست است، لکن این به آن معنا نیست که روش فلسفی باطل و روش عقلی صحیح است. تفاوت روش عقلی و روش فلسفی معلوم نشد.

موضوع این جلسه و نوشتار بیش از آنکه نگاههای درجه دوم به مسأله روش شناسی باشد، معرفی اشتباهات محی الدین بود. قبل از جناب دکتر افضلی فیلسوفان این اشکالات را تذکر دادند و طرح دوباره و چندباره آن هیچ مشکل علمی را در روش شناسی حل نمیکند. هرچقدر بررسی کنیم این اشتباهات وجود دارد، در آثار صدوق و میرزا مهدی اصفهانی هم اشتباهات مکرر هست. دغدغه اصلی در بحث روش شناسی آن است که در فهم متن دینی آیا می توان قرائن عقلی را دخالت داد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت است چه اندازه می توان دخالت داد؟ یا اگر اصلاً نباید دخالت داد، برای فهم متن صرفاً از ظاهر الفاظ و قواعد لغوی و عرفی باید استفاده کنیم؟ در جلسه پاسخی به این سوال مهم داده نشد. سخن ما این است که اگر بدیهیات عقلی معتبرند و میتوانند در تفسیر متن دینی استفاده شوند نتایج بدیهی عقلی نیز به همان اندازه معتبرند و میتوانند در فهم متن به کار آیند. در روایات نیز این روش به ما توصیه شده است که در تبیین مسائل اعتقادی، به روش میناگروی عمل کنید. لازم نیست حتماً یک بحث اعتقادی در روایت آمده باشد، بلکه خود امام رضا(ع) اجازه داده است که نتایج عقلی آموزه های اعتقادی را نیز معتبر بدانیم.

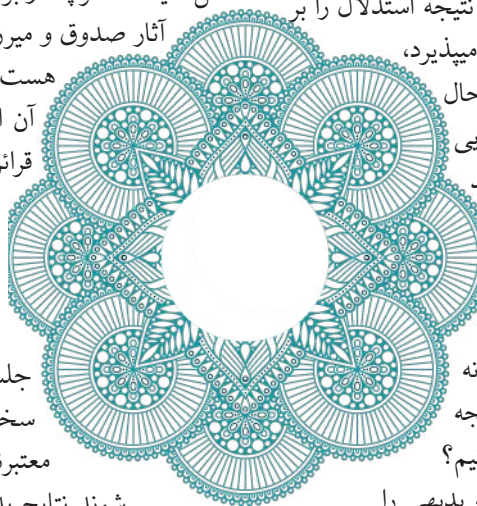
استاد افضلی فرمودند باید تمام متون دینی دیده شود و آن را تقطیع نکنیم. لکن خودشان در نقدهایشان این اصل را رعایت نکردند. مثلاً در بحث معاد جسمانی از صدرا نقل کردند که ایشان به تحلیل فیلسوفان قبل انتقاد دارد. ولی ادامه مباحث صدرا را نیاوردند که تلاش میکند تحلیلی حکمی برای معاد جسمانی ارائه کند. این نشانه آن است که صدرا دغدغه هماهنگی با وحی را در عمل پیاده کرده است.

همچنین در بحث وحدت وجود، مباحث حکما و عرفا را گزینشی و با بیان طعن آلود مطرح کردند. به تعارضات ظاهری وحدت وجود و برخی متون اشاره کردند ولی نفرومودند که وحدت وجود به معنای حلول و پنتیسم را خود حکما نفی میکنند. ملاصدرا تصریح میکند مقصود من از وحدت وجود آن نیست که تک تک این اشیاء خدا هستند یا اینکه خدا در اشیاء حلول کرده است یا اینکه دور همه اشیاء یک نخ بکشیم و همه را خدا بدانیم. ایشان اشکال نسبت دادن گناهان به خداوند در توحید افعالی را مطرح کردند ولی متأسفانه از پاسخهای حکما به این مسأله گذشتید. حداقل می گفتید حکما پاسخهایی به این مسأله داده اند ولی من قبول ندارم. این غیر آن است که اشکال را مطرح کنیم ولی با طرح نکردن پاسخ طوری وانمود شود که گویی ایشان جوابی ندارند. لازم است پیروان مکتب تفکیک، ابتدا مقصود اصلی حکما را چارچوب نظری خودشان دریابند و سپس آنان را متهم به تقابل با وحی سازند.

فیلسوف در روش شناسی خود میگوید نتیجه استدلال را بر وحی عرضه میکند و اگر تخالفی ندید میپذیرد، لکن اگر تهافتی ندید چه کند؟ به هر حال تا زمانی که برایش محرز نشده که خطایی در استدلالش رخ داده است، میتواند استدلال خود را معتبر بداند.

مسأله اصلی که استاد هم پذیرفتند این است که ما بدیهی عقلی را معتبر می دانیم چون واقع را نشان می دهد و نه به این دلیل که همه پذیرفته اند. آیا نتیجه این بدیهی عقلی را هم معتبر می دانیم؟ اگر معتبر ندانیم به این معنی است که بدیهی را

زیر سؤال برده ایم. بنابراین تا زمانی که محرز نشده است که مغالطه ای صورت گرفته نتایج براهین عقلی نیز معتبرند. در تفسیر «یدالله فوق ایدیهم» همین روش را به کار گرفتید. حال اگر نتایج برهان عقلی را در تفسیر دیگر آیات به کار گرفت تفسیر به رأی میشود؟ با برهان عقلی به این نتیجه رسیدید که خدا جسم



سخنرانی‌های تخصصی اعضای هیئت علمی مؤسسه

سخنرانی‌های تخصصی اعضای هیئت علمی مؤسسه که مستخرج از طرح‌های پژوهشی موظف ایشان است، از شهریور ۱۴۰۰ آغاز به کار کرد که تا پایان سال ۱۴۰۰ هشت جلسه برگزار شد که به قرار ذیل‌اند:

۱. نسبت لفظ و معنا در نظر فارابی،

فاطمه شهیدی عضو هیئت علمی گروه فلسفه اسلامی

۲. در جست و جوی حکمت عتیق چین: نگاهی به تمثیلات دفتر تجلیات (بی‌جینگ)

اسماعیل رادپور عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان

۳. عوامل غیر معرفتی الحاد

اسماعیل علی‌خانی عضو هیئت علمی گروه کلام

۴. منطق‌های ربط بیشین

اسدالله فلاحتی عضو هیئت علمی گروه منطق

۵. دلالت‌های هبوط حضرت آدم در الاهیات،

عبدالله محمدی عضو هیئت علمی کلام

۶. کواکب و مسئله اول شخص

علی حسین‌خانی عضو هیئت علمی گروه مطالعات علم

۷. نقد ویلیامز بر فلسفه اخلاق معاصر

مینو حجت عضو هیئت علمی گروه فلسفه غرب

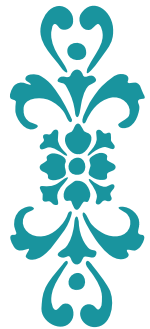
۸. مروری بر پنج دلیل نخست فیلوپونوس

میثم توکلی‌بنا عضو هیئت علمی گروه کلام

نسبت لفظ و معنا در نظر فارابی

فاطمه شهیدی عضو هیئت علمی گروه فلسفه اسلامی

مقدمه



ورود فلسفه به عالم اسلام امکانی را برای اندیشمندان عالم اسلام فراهم می‌کند که مسائل خود را در زمینه و مختصات جدیدی طرح کنند و پاسخ‌های جدیدی بیابند. دقیقاًض همین امکان برای فلسفه یونان با ورودش به عالم اسلام و فضای جدید فراهم شد. به‌طور خاص بحث‌های زبانی که در آثار فارابی طرح شده‌اند همین وضعیت را دارند. این بحث‌ها از فیلسوفان باستان حتی پیش از سقراط مطرح بوده و پرورش یافته و در عالم اسلام به دلیل بستر فکری و فرهنگی جدیدی که در آن قرار گرفته، حیات نوئی پیدا کرده است.

فارابی به شهادت اندیشمندان معاصر و متأخرش از معدود فیلسوفان اولین دوره فلسفه اسلامی است که در نسبت با فلسفه یونان فعال است نه منفعل. او در عین توجه دقیق و عمیق به اندیشه پیشینیان دارای استقلال فکری است و آغازگر این شیوه فلسفی است.

فارابی در ارتباط با موضوع بحث فعلی ما مشخصه‌های منحصر به فردی دارد که در نحوه طرح این بحث از جانب او مؤثر است، از جمله اینکه او عرب زبان نیست و این بیگانگی زبانی در اینکه مباحث زبان نزد او اهمیت پیدا کند مؤثر بوده است. دوم اینکه فلسفه در دوره فارابی از یک فرهنگ و زبان بیگانه وارد عالم اسلام شده و این بیگانگی زبانی دوم اهمیت مباحث زبان را نزد او دوچندان کرده است. از سوی دیگر به دلیل محوریت متن مقدس قرآن بین مسلمانان مباحث کلامی در مورد زبان در این دوره بسیار شایع است. علاوه بر این به دلیل همین محوریت قرآن دستور زبان عربی در زمانی نزدیک به حیات فارابی شکل محقق و مدونی پیدا کرد و در زمان فارابی در اولین مراحل شکل‌گیری خود و محل مباحثات

علمی فراوان است.

این سخنرانی در سه قسمت ارائه خواهد شد:

- ۱- علم زبان در نظر فارابی.
- ۲- طبیعی یا قراردادی بودن منشأ زبان و نظر خاص فارابی.
- ۳- حکایت الفاظ از معانی با معیار شباهت در ساختار:

۱-۳- تعریف الفاظ مثال اول و مشتق

۲-۳- اسامی دال بر معانی در مراتب مختلف معرفت

۳-۳- اسامی دال بر اجناس و انواع مقولات جوهری و عرضی

۴-۳- مدلول لفظ «موجود» در علوم نظری

به‌طور خلاصه باید گفت فارابی در بحث زبان و نسبت آن با اندیشه و جهان واقع با نظر به مسأله سنتی طبیعی یا قراردادی بودن اسامی که جدال پر دامنه آن از زمان افلاطون و ارسطو آغاز شده بود، پاسخی ارائه می‌دهد که هم متأثر از همه آرای قداماست و هم متفاوت از آنها. شیوه فارابی در توضیح ایده تازه اش کاربرد آن است که این کاربرد به‌صورت خاص در مواضعی که بحث از اسامی مشتق به میان آمده است پی گرفته شده است. مواردی که او به این بحث پرداخته است عبارت‌اند از توضیح اسامی مراتب مختلف علم و معرفت، بیان اسامی مقولات و چرایی و چگونگی این اطلاقات و دلالت‌ها و همچنین در بحث بسیار مهم اصطلاح فلسفی «موجود» و معانی و لوازم آن. فارابی تبیین معانی و مفاهیم فلسفی را با تحلیل لفظی اسامی دال بر آنها گره می‌زند و از درگاه تحلیل زبانی الفاظ و با فرض مطابقت و مشابهت «ساختار» لفظ با معنای مدلولش جایگاه حقایق و معانی فلسفی را در نظام فکری خود تبیین می‌کند.

بخش اول: علم زبان نزد فارابی

بین همه زبان‌ها مشترک است و مختص هیچ زبان خاصی نیست. در این جایگاه قواعدی برای همه دستور زبان‌های خاص بیان می‌شوند یعنی قواعد قواعد زبان؛ آنچه دستور زبان‌ها باید رعایت کنند تا در ارائه نقش خود موفق باشند. معیار فارابی برای این قواعد «لزوم حکایت‌گری لفظ از معنا» است، که آن را ضامن «درستی» دلالت لفظ بر معنا میداند. البته فارابی معترف است که در مقام عمل و زبان‌های خاص در برخی موارد از این قواعد کلی تخطی می‌شود که البته در این موارد میتوان دستور زبانها را مورد انتقاد قرار داد. فارابی رأی خود را جع به نحوه دلالت‌گری الفاظ از معانی را در کتاب الحروف اینگونه بیان میکند:

«فتحصل الألفاظ الدالة أولاً على ما في النفس. و ما في النفس مثالات و محاكاة للتي خارج النفس. و إنما قلنا «أولاً» لأن أفراد المعاني المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس» (کتاب الحروف بند ۲۹)

بخش دوم: طبیعی یا قراردادی بودن منشأ زبان و نظر خاص فارابی در این مسأله

مباحث بنیادین فلسفی در باب زبان از دوره باستان در یونان قدیم آغاز شده است. هرچند به نظر می‌رسد سوفسطائیان اولین کسانی هستند که به اهمیت زبان پی برده اند ولی غالباً رساله‌های افلاطون به‌ویژه رساله کراتیلوس را اولین اثر جدی فلسفی در موضوع زبان دانسته اند. در این رساله سقراط گرداننده بحثی است میان کراتیلوس و هرموگنس در باب اینکه آیا نامگذاری اشیاء بر اساس ذات و طبیعت آنهاست یا صرفاً قراردادی و اتفاقی. در ابتدای رساله، هرموگنس محل بحث را اینگونه مشخص می‌کند:

«کراتیلوس مدعی است که نام درست هرچیز، نامی توضیح اسامی مراتب مختلف علم و معرفت، بیان اسامی مقولات و چرایی و چگونگی این اطلاقات و دلالت‌ها و همچنین در بحث بسیار مهم اصطلاح فلسفی «موجود» و معانی و لوازم آن. فارابی تبیین معانی و مفاهیم فلسفی را با تحلیل لفظی اسامی دال بر آنها گره می‌زند و از درگاه تحلیل زبانی الفاظ و با فرض مطابقت و مشابهت «ساختار» لفظ با معنای مدلولش جایگاه حقایق و معانی فلسفی را در نظام فکری خود تبیین می‌کند.

پیش از شروع بحث تذکر این نکته نیز لازم است که تمامی اظهارات فارابی در باب زبان خبر از موضعی «متا دستور زبانی» یعنی موضعی فراتر از هر یک از دستور زبان‌های خاص می‌دهد. مواضع او در باب دستور زبان از همین موضع است و عباراتی مانند «عند لسان کل امة...» در متونی که راجع به دستور زبان یا ویژگی‌های زبان سخن می‌گوید زیاد تکرار می‌شود و این یعنی او در مواضع و آرای خود راجع به زبان تعلق به هیچ زبان خاصی ندارد و بنابراین احکام مورد نظرش بر تمامی زبان‌های خاص صدق می‌کند. برای نمونه در احصاء العلوم می‌گوید: «علم اللسان عند كل أمة ينقسم سبعة أجزاء عظمى...»، که این هفت بخش عبارت‌اند از علم الفاظ مفرد، علم الفاظ مرکب، علم قوانین الفاظ مفرد، علم قوانین الفاظ مرکب، قوانین تصحیح کتابت، قوانین تصحیح قرائت و قوانین تصحیح اشعار. این گونه تقسیم هفت‌گانه زبان، در هیچ دستور زبانی معادل ندارد؛ نه دستور زبان عربی، نه دستور زبان یونانی... و این نشان می‌دهد او از متن یک دستور زبان خاص این رأی را اظهار نمی‌کند. در بحث از قوانین الفاظ مرکب و مفرد نیز فارابی دقیقاً همین موضع را دارد و تقسیمات و تعاریف و قوانینی را ذکر می‌کند که در هیچ دستور زبان خاصی معادل کاملاً مطابقی ندارد. این نشان می‌دهد فارابی دو گونه بحث از الفاظ را از هم جدا می‌کند: بحث از الفاظ نزد اهل نحو یا دستور زبان و بحث از الفاظ نزد اهل منطق. اهل منطق و اهل نحو هر دو از الفاظ و قوانین آنها سخن می‌گویند ولی با دورویکرد متفاوت:

«فهذا هو الفرق بين نظر أهل النحوي في الألفاظ وبين نظر أهل المنطق فيها: وهو أنّ النحوي يعطي قوانین تخصّ ألفاظ أمة، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها، لا من حيث هو مشترك، بل من حيث هو موجود في اللسان الذي عمل ذلك النحو له. والمنطق فيما يعطي من قوانین الألفاظ إنما يعطي قوانین تشترك فيها ألفاظ الأمم، وتأخذها من حيث هي مشتركة، ولا ينظر في شيء مما يخصّ ألفاظ أمة ما، بل يقضي أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان.» (احصاء العلوم، ص ۳۶)

فارابی خود نیز از جایگاه اهل فلسفه و منطق راجع به زبان سخن می‌گوید و قواعدی را بیان می‌کند که

بخش اول: علم زبان نزد فارابی

بین همه زبان‌ها مشترک است و مختص هیچ زبان خاصی نیست. در این جایگاه قواعدی برای همه دستور زبان‌های خاص بیان می‌شوند یعنی قواعد قواعد زبان؛ آنچه دستور زبان‌ها باید رعایت کنند تا در ارائه نقش خود موفق باشند. معیار فارابی برای این قواعد «لزوم حکایت‌گری لفظ از معنا» است، که آن را ضامن «درستی» دلالت لفظ بر معنا میدانند. البته فارابی معترف است که در مقام عمل و زبان‌های خاص در برخی موارد از این قواعد کلی تخطی می‌شود که البته در این موارد میتوان دستور زبانها را مورد انتقاد قرار داد. فارابی رأی خود را جع به نحوه دلالت‌گری الفاظ از معانی را در کتاب الحروف اینگونه بیان میکند:

«فتحصل الألفاظ الدالة أولاً على ما في النفس. و ما في النفس مثالات و محاكاة للتي خارج النفس. و إنما قلنا «أولاً» لأن أفراد المعاني المعقولة بعضها عن بعض ليس يوجد خارج النفس» (کتاب الحروف بند ۲۹)

بخش دوم: طبیعی یا قراردادی بودن منشأ زبان و نظر خاص فارابی در این مسأله

مباحث بنیادین فلسفی در باب زبان از دوره باستان در یونان قدیم آغاز شده است. هرچند به نظر می‌رسد سوفسطائیان اولین کسانی هستند که به اهمیت زبان پی برده اند ولی غالباً رساله‌های افلاطون به‌ویژه رساله کراتیلوس را اولین اثر جدی فلسفی در موضوع زبان دانسته اند. در این رساله سقراط گرداننده بحثی است میان کراتیلوس و هرموگنس در باب اینکه آیا نامگذاری اشیاء بر اساس ذات و طبیعت آنهاست یا صرفاً قراردادی و اتفاقی. در ابتدای رساله، هرموگنس محل بحث را اینگونه مشخص می‌کند:

«کراتیلوس مدعی است که نام درست هرچیز، نامی است که طبیعت به آن داده، نه نامی که گروهی از مردمان با توافق یکدیگر در زبان خود بر آن نهاده اند. زیرا هر واژه‌ای را معنایی است طبیعی، و معنی درست، چه برای یونانیان و چه برای بیگانگان، همان است. ... ولی تا کنون هیچ‌کس نتوانسته است مرا متقاعد کند که درستی معنی هر واژه جز توافق و قرارداد علت دیگری دارد. ... هیچ چیز نام خود را از طبیعت نگرفته است بلکه منشأ نامها قرارداد و توافق، یا عادت کسانی است که واژه‌ها را به‌کار می‌برند» (دوره آثار افلاطون، جلد دوم، ص ۶۸۹-۶۹۰).

پیش از شروع بحث تذکر این نکته نیز لازم است که تمامی اظهارات فارابی در باب زبان خبر از موضعی «متا دستور زبانی» یعنی موضعی فراتر از هر یک از دستور زبان‌های خاص می‌دهد. مواضع او در باب دستور زبان از همین موضع است و عباراتی مانند «عند لسان کلّ امة ...» در متونی که راجع به دستور زبان یا ویژگی‌های زبان سخن می‌گوید زیاد تکرار می‌شود و این یعنی او در مواضع و آرای خود راجع به زبان تعلق به هیچ زبان خاصی ندارد و بنابراین احکام مورد نظرش بر تمامی زبان‌های خاص صدق می‌کند. برای نمونه در احصاء العلوم می‌گوید: «علم اللسان عند كل أمة ينقسم سبعة أجزاء عظمى ...»، که این هفت بخش عبارت‌اند از علم الفاظ مفرد، علم الفاظ مرکب، علم قوانین الفاظ مفرد، علم قوانین الفاظ مرکب، قوانین تصحیح کتابت، قوانین تصحیح قرائت و قوانین تصحیح اشعار. این گونه تقسیم هفت‌گانه زبان، در هیچ دستور زبانی معادل ندارد؛ نه دستور زبان عربی، نه دستور زبان یونانی ... و این نشان می‌دهد او از متن یک دستور زبان خاص این رأی را اظهار نمی‌کند. در بحث از قوانین الفاظ مرکب و مفرد نیز فارابی دقیقاً همین موضع را دارد و تقسیمات و تعاریف و قوانینی را ذکر می‌کند که در هیچ دستور زبان خاصی معادل کاملاً مطابقی ندارد. این نشان می‌دهد فارابی دو گونه بحث از الفاظ را از هم جدا می‌کند: بحث از الفاظ نزد اهل نحو یا دستور زبان و بحث از الفاظ نزد اهل منطق. اهل منطق و اهل نحو هر دو از الفاظ و قوانین آنها سخن می‌گویند ولی با دورویکرد متفاوت:

«فهذا هو الفرق بين نظر أهل النحوي في الألفاظ وبين نظر أهل المنطق فيها: وهو أنّ النحوي يعطي قوانین تخصّ ألفاظ أمة، ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها، لا من حيث هو مشترك، بل من حيث هو موجود في اللسان الذي عمل ذلك النحو له. والمنطق فيما يعطي من قوانین الألفاظ إنما يعطي قوانین تشترك فيها ألفاظ الأمم، وتأخذها من حيث هي مشتركة، ولا ينظر في شيء مما يخصّ ألفاظ أمة ما، بل يقضي أن يؤخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان.» (احصاء العلوم، ص ۳۶)

فارابی خود نیز از جایگاه اهل فلسفه و منطق راجع به زبان سخن می‌گوید و قواعدی را بیان می‌کند که

بودن الفاظ و اسامی. در عین حال او قاعده ای را در وضع الفاظ بیان می کند که این صحنه را به هم می ریزد. او اصوات و حروف اولیه در اولین مرحله پیدایش زبان را طبیعی هر جامعه و متناسب با ویژگی های مشترک بیولوژیک اندام های مربوط به تولید صوت در افراد آن جامعه و بدین ترتیب این اصوات را به یک معنا برای اهالی آن منطقه طبیعی (منسوب به طبیعت شان) می داند. او در کتاب الحروف در مورد سیر پیدایش و تکامل زبان می گوید که انسان ها برای بیان مافی الضمیرشان و شناساندن اشیاء به یکدیگر در مرحله اول از اشاره استفاده می کنند. اما اشاره همیشه نمی تواند برای این مقصود کافی باشد. از اینجا است که ابتدا ایجاد صوت به عنوان راهی برای تأمین این نیاز به میان می آید. در هر جامعه بنا به موقعیت جغرافیایی یا طبیعی خاص آن جامعه مردم فطرت خاص و مشترکی دارند. مقصود فارابی از فطرت مشترک این است که مردم آن جامعه صورت ها، خلقت ها و کیفیت مزاج های مشترک و محدودی دارند که آنها را مستعد حرکت اعضا در جهات و به شکل های محدود و حتی معرفت های محدودی می کند، به نحوی که اینگونه حرکت ها و معرفت ها برای آنها ساده تر است. اینکه مردم یک جامعه در مرحله نیاز به تصویت به ترتیب چه اصواتی را بکار ببرند بسته به فطرت مشترک

هرچند نظر نهایی سقراط یعنی افلاطون در این بحث مشخص نمی شود ولی واضح است که رأی هرموگنس مبنی بر صرفاً قراردادی بودن نامها را نمی پذیرد و با کراتیلوس همراهتر است. او می گوید: «بنابراین هنگام «نامیدن» نیز باید طبیعت چیزهایی را که نام می بریم رعایت کنیم و وسایلی را که با طبیعت آنها سازگارند به کار ببریم ... وگرنه عمل «نامیدن» را درست انجام نخواهیم داد و از کار خود سودی نخواهیم برد» (دوره آثار افلاطون، جلد دوم، ص ۶۹۴).

بنابراین اینکه بتوان از «نام درست» برای اشیاء سخن گفت به دیدگاه افلاطون بسیار نزدیک است؛ یعنی اینکه نسبتی ذاتی میان اشیاء و نام های آنها وجود داشته باشد. درمقابل این رأی ارسطو قرار دارد که آن را کاملاً رد می کند و قائل به وضعی و قراردادی بودن نام هایی است که برای اشیاء به کار می رود:

«نام آوای معناداری است بر پایه رسم و قرار، بی از پیوند با زمان، که هیچ بخشی از آن اگر جداگانه گرفته شود معنادار نیست؛ ... ما می گوئیم بر پایه رسم و قرار، چون هیچ یک از نام ها به طبع نام نیست، بلکه هنگامی نام می شود که به نماد تبدیل گردد» (۲۰۱۶-۳۰، ترجمه ادیب سلطانی، ص ۶۹-۷۰)



طبق این رأی نام ها و ترکیب آنها با هم کاملاً اتفاقی و صرفاً با توافق میان گویشوران زبان وضع می شود و وجود هرگونه نسبتی میان این نام ها با مدلول های واقعی شان انکار می شود. این مسأله و بحث دیگری در مورد جایگاه دستور زبان که در پی آن در گرفت و امروزه با عنوان جدال میان سامان گرایی و سامان گریزی در زبان شناخته می شود. مهم ترین مباحث زبان شناسی را از دوره یونان تا قرون وسطی تشکیل می داد.

آنها به معنای مذکور و ساختار اعضایی است که در ایجاد اصوات نقش دارند و اغلب در میان مردم هر منطقه مشترک است. تصویت های اولیه که برای ندا یا خواندن اشیاء به کار می روند همان حروف الفبای زبان هر جامعه است و تفاوت آن در جوامع مختلف نیز ناشی

فارابی در این بحث موضع ویژه و متفاوتی دارد. او هم قائل به طبیعی بودن پیدایش زبان است و هم قراردادی

«فإن كانت فطر تلك الأمة على اعتدال وكانت أمة مائلة إلى الذكاء والعلم، طلبوا بفطرتهم ... محاكاة المعاني وأن يجعلوها أقرب شبهاً بالمعاني وبالموجود. ونهضت أنفسهم بفطرها لأن تحرّري في تلك الألفاظ أن تنتظم بحسب انتظام المعاني على أكثر ما تتأتى لها في الألفاظ؛ [فتجتهد] في أن تقرب أحوالها في شبه من أحوال المعاني. فإن لم يفعل ذلك من اتفق منهم، فعل ذلك مدبرو أمورهم في ألفاظهم التي يشرعونها.» (الحروف، بند ۱۲۲)

آنچه فارابی در اینجا میگوید حرفی است کاملاً متفاوت با آنچه تا آن زمان در این موضوع اظهار شده بود. شباهتی که فارابی در اینجا وجود آن را میان الفاظ و معانی آنها لازم می‌داند بسیار متفاوت است از سنخیت ذاتی ای که افلاطون میان اشیاء و اسامی آنها قائل بود. فارابی سخن افلاطون را نمی‌پذیرد ولی زیر بار بی ربط بودن نام‌ها و معانی‌شان هم نمی‌تواند برود. حکمی که فارابی اینجا در مورد زبان می‌دهد، برای همه زبان‌هاست و درواقع یکی از همان قواعد مشترکی است که همه زبان‌ها از آن تبعیت میکنند. حالا سؤال اینجاست که این شباهت چطور اتفاق می‌افتد؟ او در پاسخ مثال می‌زند:

«فإذا كان المعنى الواحد يثبت ويتبدل عليه الأعراض متعاقبة، جعلت العبارة بلفظة واحدة تثبت ويتبدل عليها حرف حرف، وكل حرف منها دال على تغيير غير. وإذا كانت المعاني متشابهة الأشكال بعرض أو حال ما تشترك فيها، جعلت العبارة عنها بألفاظ متشابهة الأشكال ومتشابهة الأواخر والأوائل؛ وجعلت أواخرها كلها <أو> أوائلها <حرفاً واحداً> فجعل دالاً على ذلك العرض.» (الحروف، بند ۱۲۳)

یعنی همان‌گونه که گاهی در میان برخی معانی، معنای مشترک واحدی وجود دارد (مثل معنای ضَرَبَ) و معانی متعدد دیگری همچون اعراض بر آن وارد می‌شوند (مثل معنای فاعل یا مفعول بودن)، در الفاظ دال بر آنها نیز باید حروف ثابتی برای دلالت بر آن معنای واحد مشترک وجود داشته باشد و حروف متغیر دیگری برای دلالت بر آن اعراض به این حروف ثابت اضافه شوند. مانند حروفی که برای دلالت بر فاعل یا مفعول بودن به کلمه «ضرب» اضافه می‌شوند و کلمات «ضارب» و «مضروب» را می‌سازند. او حتی معتقد است این حروف متغیر و جایگاه آنها در ساختار الفاظ باید به گونه‌ای

از تفاوت‌های طبیعی و فطری آنهاست. فارابی گزارش خود را این‌گونه ادامه می‌دهد که: از یک طرف این اصوات محدودند و برای دلالت بر همه اشیا کفایت نمی‌کنند و از طرف دیگر به مرور معقولات کلی نیز به عرصه معرفت انسان‌ها وارد می‌شوند و نیاز به وسیله‌ای برای دلالت زبانی بر آنها به وجود می‌آید. از اینجاست که ترکیب اصوات به عنوان راهی برای افزایش ابزارهای زبانی دلالت بر اشیاء و در نتیجه وسعت امکان تعامل از طریق زبان به کار می‌رود. وضع الفاظ برای دلالت بر اشیاء در ابتدا مبتنی بر توافق طرفین گفتگو است اما با ازدیاد کلمات و نیاز به توافقات گسترده تر، نقشی با عنوان «واضع لسان» پدید می‌آید. واضعان زبان الفاظ توافق شده میان افراد را سر و سامان می‌دهند و در صورت نیاز برای امور مختلفی که مردم به ترتیب نیازمند سخن گفتن از آنها می‌شوند وضع لفظ می‌کنند (الحروف، بند ۱۱۴-۱۲۱).

واضع لسان وظیفه دارد اولاً کلماتی که بیشترین اتفاق نظر در مورد آنها وجود دارد را مشخص کند و به عنوان معیار قرار دهد، اموری که نام ندارند را نام‌گذاری کند و در نهایت آنچه خارج از این روال تدریجی وارد زبان می‌شود را خارج کند. در یک حکم کلی میتوان گفت مدیریت زبان در جامعه به عهده واضع زبان است. لازم به ذکر است که استفاده از اصطلاح «واضع» برای این افراد به نحوی یادآور موضع ارسطو در نام‌گذاری است.

فارابی با تأکید بر مبتنی بودن انتخاب حروف و اصوات اولیه در زبان بر طبیعت و فطرت افراد هر جامعه معنای دیگری از طبیعت‌گرایی را در دیدگاه خود اظهار می‌کند که طبیعت‌گوشوران زبان را مورد نظر دارد نه طبیعت اشیاء را. بدین ترتیب تا این مرحله از مسیر پیدایش زبان در یک جامعه هم قائل به وجهی طبیعی برای زبان است و هم در انتخاب اصوات و حروف و ترکیبات آنها بر گونه‌ای توافق و تواطی تأکید دارد. اما در ادامه فارابی قدمی پیش می‌گذارد و ملاکی برای وضع الفاظ مفرد و مرکب ارائه می‌دهد که با توجه به آن معلوم می‌شود وضع الفاظ را چندانکه در ابتدا به نظر می‌رسید اتفاقی و قراردادی نمی‌داند. او در دیدگاهی بدیع «شباهت ساختار الفاظ به معانی» را ملاک علم و اعتدال در وضع الفاظ و پیدایش زبان در جامعه معرفی می‌کند و این شباهت را بویژه در نحوه دلالت الفاظ بر امور کلی که برگرفته از مشترکات میان محسوسات هستند لازم میدانند:

باشد که نسبت‌های مشابه اعراض با معروضها توسط الفاظی با ساختارهای مشابه و الفاظ متغیر مشابه نمایانده شوند. این ساختار برای هرگونه عروض با اضافه شدن حروف مشخصی به ابتدا یا انتها یا وسط لفظ دال بر آن معنای اولیه انجام می‌شود. بنابراین مثلاً در زبان عربی اضافه شدن «م» به ابتدای لفظ دال بر معنای اولیه (اگر این لفظ ثلاثی باشد) و «و» به حرف پیش از پایانی آن، همیشه معنای مفعول بودن را افاده می‌کند. او در نهایت این عبارات می‌گوید:

«وهكذا أبداً يطلب النظام في الألفاظ <تحريّاً> لأن تكون العبارة عن معانٍ ما بألفاظ شبيهة بتلك المعاني.»
(الحروف، بند ۱۲۳)

این رأی خاص فارابی در این بحث است. البته او هیچ تأکید یا تصریحی ندارد که این نظر اختصاصی و نوآورانه ای است و حتی به قول افلاطون و ارسطو هم اشاره ای ندارد.

هرچند فارابی در آثارش این تطابق نظم الفاظ با معانی را اغلب میان الفاظ و معانی مفرد پیگیری می‌کند ولی از لزوم تطابق مشابهی میان الفاظ و معانی مرکب نیز غافل نیست و شباهت در اجزای ترکیب در الفاظ مرکب با اجزای معنای آنها را هم ضروری می‌داند، در عین حال وارد بحث جزئی یا بیان مثال برای این حالت نمی‌شود. هرچند من سابقه ای از این بحث میان فیلسوفان ندیده‌ام ولی در بحث‌های زبان شناسانه پیش از فارابی این بحث به نحوی مطرح بوده است. برای مثال پریشیان یا پریسکیانوس از جمله کسانی است که اشاراتی به این موضوعات داشته است. ولی آنچه در تاریخ زبان شناسی تأکید شده این است که آرای پریسکیانوس تا دوران قرون وسطای متأخر اصلاً مورد توجه نبوده است. تنها احتمالی که میتوان داد این است که این گونه آراء از طریق یک سنت شفاهی و توسط استادان مسیحی فارابی به او منتقل شده است. البته من در پژوهش‌های جدیدی هم که در مورد زبان شناسی فارابی شده، ندیده‌ام کسی احتمال این شباهت یا اثرپذیری را طرح کرده باشد.

بخش سوم: حکایت الفاظ از معانی با معیار شباهت در ساختار

در این بخش می‌خواهیم نشان دهیم که این ایده فارابی یعنی لزوم شباهت ساختار الفاظ با معانی آنها در کجا و

در چه مباحثی نمایانده می‌شود. به تحقیق می‌توان گفت ایده حکایتگری لفظ از معنا بر اساس انطباق ساختار صوری الفاظ با نسبت معانی مدلول آنها در هیچ جای آثار فارابی بیشتر از مبحث اشتقاق نمایانده نمی‌شود. تقسیم الفاظ به مشتق و مثال اول در آثار منطقی و متافیزیکی فارابی ذیل موضوع تقسیمات الفاظ و اسماء مقولات طرح شده است. هرچند اشارات بسیار کوتاهی به الفاظ مشتق در آثار فیلسوفان پیشین از ارسطو تا زمان فارابی یافته می‌شود ولی هیچ فیلسوف یا منطق دانی این موضوع را به اندازه فارابی توسعه نداده است.

در بسیاری زبان‌ها و علی‌الخصوص زبان عربی بحث از الفاظ مشتق یکی از موضوعات دستور زبان نیز بوده است ولی نحوه ورود فارابی به این بحث و پرداختن به آن مشابه هیچ‌یک از دستور زبان‌های شناخته شده در زمان فارابی هم نیست.

۱-۳- تعریف الفاظ مشتق و مثال اول

به نظر من مهم‌ترین جایی که می‌توان التزام فارابی به این رأی (مشابهت ساختار الفاظ با معانی مدلول آنها) را نشان داد در تعریف لفظ مشتق است. او در تعریف این دو گونه لفظ نگاهش به معناست نه خود لفظ. در اغلب دستور زبان‌ها برای اسامی مشتق تعریفی وجود دارد که در همه آنها این تعریف ناظر به ساختار لفظ است. یعنی لفظ مشتق لفظی است که با تغییراتی در یک ریشه ثابت ساخته شده است. این تغییرات ممکن هم هست که مختلف و متنوع باشند، یعنی ما از یک ریشه ثابت مشتقات متعدد داشته باشیم. اما فارابی در تعریف خود شیوه دیگری را برمیگزیند. فارابی در مقابل لفظ مشتق، لفظ مثال اول را قرار می‌دهد. لفظ مثال اول هیچ معادلی در هیچ دستور زبانی ندارد. ویژگی‌هایی که او برای این گونه لفظ می‌شمارد را در جای دیگری نمی‌بینیم. تأکید فارابی بر چنین لفظی یک بار دیگر از موضع متا دستور زبانی او خبر می‌دهد. تعریف او از این دو گونه اسم اینطور بیان شده است:

«و"الاسم المشتق" هو أن يؤخذ الاسم الدال على شيء ما مجرداً عن كل ما يمكن أن يقترن به من خارج، فيغير



تغییراً بدلٌ بذلك التَّغْيِيرَ عَلَى إِقْتِرَانِ ذَلِكَ الشَّيْءِ بِمَوْضُوعٍ لَمْ يُصَرِّحْ بِهِ مَا هُوَ. فاسمه الدالُّ على ذاته مجرّداً مَنْ موضوع هو "المثال الأول"، واسمه المغيّر الدالُّ بالتَّغْيِيرِ عَلَى مَوْضُوعٍ لَمْ يُصَرِّحْ بِهِ هُوَ اسمه "المشتقّ من المثال الأول". (المُنْطَقِيَّات، ج ۱، ص ۹۳)

یعنی اسم مشتق آن است که از اسمی که بر معنایی فارغ از هر امر خارجی (یعنی هر امری که ممکن باشد از خارج همراه آن شود) دلالت می‌کند گرفته شود و به نحوی تغییر کند که با آن تغییر دال بر همراهی آن شیء با موضوعی باشد که به آن تصریح نشده است. با این توضیح اسم دال بر خود شیء فارغ از موضوع «مثال اول» و اسم تغییر یافته‌ای که با این تغییر بر موضوعی که به آن تصریح نشده دلالت می‌کند «مشتق از مثال اول» نام دارد. چنانکه ملاحظه می‌شود تعریف فارابی از مشتق و همگام با آن تعریف مثال اول نه به صورت یک تعریف صرفاً لفظی بلکه مبتنی بر نسبت مدلول‌های آنهاست؛ یعنی نسبتی که در معنا میان مدلول لفظ «مثال اول» و لفظ «مشتق» وجود دارد با ترکیب حروف تشکیل دهنده این الفاظ و ساختار کلمات‌شان نمایانده می‌شود. در همه الفاظ مشتق در یک خانواده حروف ثابت و مشترک و حروف متغیری وجود دارد. حروف ثابت و مشترک بر معنای مثال اول دلالت می‌کنند و ترکیبات مختلف از ترکیب حروف متغیر با این حروف ثابت بر انواع ترکیب معنای مدلول مثال اول با موضوعات مختلف دلالت می‌کند. به همین دلیل او در ادامه متن مذکور از العبارة می‌گوید که این تغییر، ممکن است تغییر در ترتیب حروف لفظ اول یا حرکات حروف و یا اضافه یا کم شدن حروف و یا حتی همه این تغییرات با هم باشد، ولی در هر حال در اغلب موارد می‌توان گفت بر «دارای» («ذو») چیزی بودن دلالت دارد؛ مانند دو کلمه قیام (بدون دلالت بر موضوع) و قائم (دال بر همراهی قیام با موضوعی که به آن تصریح نشده) که اولی مثال اول و دومی مشتق محسوب می‌شود و می‌توان گفت قائم به معنای دارای قیام (ذوقیام) است (همان، ص ۹۳-۹۴). اینکه فارابی همه این حالات مختلف را طرح میکند برای این است که بتواند ایده خود را فارغ از زبانهای خاص بیان کند، چون ساختار الفاظ مشتق ممکن است در هر زبانی متفاوت از زبان‌های دیگر باشد. آنچه مهم است این است که شکل و ساختار خاص و واحدی برای آن وجود داشته باشد.

تعریفی که اینجا فارابی برای الفاظ مثال اول و مشتق می‌آورد به خودی خود از نسبت تنگاتنگی که میان لفظ و معناست خبر می‌دهد.

فارابی در احصاء العلوم تقسیماتی برای الفاظ مثال اول ذکر می‌کند. او از میان الفاظ مثال اول مصدر (آنچه می‌توان از آن فعل ساخت) را از غیر مصدر (آنچه نمی‌توان از آن فعل ساخت) جدا می‌کند (احصاء العلوم، ص ۲۰-۲۱). این، معلوم می‌کند لفظ مثال اول منحصر در مصدر و مبدأ ساخت فعل نیست و الفاظ مثال اولی هم وجود دارند که مصدر نیستند و بنابراین هیچ فعلی از آنها مشتق نمی‌شود. در الحروف از این مبدأ اشتقاق فعل بودن یا نبودن با عنوان «متصرف» و «غیر متصرف» بودن یاد می‌کند. از فحوای کلام او در آنجا چنین بر می‌آید که پس از تقسیم الفاظ (اسامی) به مشتق و مثال اول، اسامی مثال اول خود به دو گونه تقسیم می‌شوند: مثال اول متصرف و مثال اول غیر متصرف. الفاظ مثال اول متصرف خودشان مصدرند و می‌توان از آنها فعل ساخت ولی الفاظ مثال اول غیر متصرف مصدر نیستند و بنابراین نمی‌توان از آنها فعل ساخت. اینها معادل الفاظ جامد در دستور زبان فارسی هستند. یعنی الفاظی که نمی‌توانند از حالت صلبی که دارند خارج شوند و نسبت دیگری با اشیاء دیگر پیدا کنند. پس در نهایت می‌توان گفت فارابی قائل به سه گونه لفظ است: لفظ مثال اول غیر متصرف، لفظ مثال اول متصرف و لفظ مشتق. این تقسیم الفاظ در مباحث فلسفی فارابی وارد میشود به نحوی که او معتقد است استفاده از الفاظ مشتق برای برخی معانی امکان‌پذیر نیست و برعکس برای برخی معانی ضروری است، چون ساختار لفظ مشتق حکایت از ترکیبی از یک موضوع و امری یا حالتی که به آن موضوع اضافه شده است دارد. همین‌طور است در مورد هر کدام از دو گونه الفاظ مثال اول.

اکنون بحث بر مواضعی است که این تقسیم الفاظ به مشتق و مثال اول به کار فارابی می‌آید. بررسی این مواضع نشان میدهد که این تقسیم برای الفاظ و حکایت ساختار آن از معنا و شباهت آنها با هم تا چه اندازه برای فارابی جدی است.

۲-۳- اسامی دال بر معانی در مراتب مختلف معرفت

اولین موضع برای روشن شدن دیدگاه خاص فارابی در

«فلذلك يجب أن تجعل الدالة عليها وهي مفردة مثالاً أول، وباقيها مشتقة منها.» (الحروف، بند ۲۵)

توضیح فارابی در همراهی با قدما در قول به این تقدم به خوبی حاکی از ارتباط تنگاتنگ الفاظ و معانی است (همان، بند ۲۵ و ۲۶). یعنی همانگونه که معنای منتزع مفرد که فارغ از مشار الیه است بر معنایی که مرکب از موضوع (مشار الیه) و وصف ملحق به آن است تقدم دارد - تقدم جزء بر کل -، الفاظ دال بر آنها نیز باید همین نسبت تقدم تاخر را داشته باشد. بدین ترتیب لفظ مثال اول - که در وضع مقدم است - بر معنای مفرد و مقدم دلالت دارد و لفظ مشتق - که در وضع تاخر دارد - بر معنای مرکب و مؤخر.

به دلیل اینکه گفتیم این اسامی درواقع اسامی دال بر مقولات هستند، از این بحث وارد بحث از اسامی دال بر مقولات (جوهر و اعراض) میشود و دلالت الفاظ بر معانی را در آنجا پی می‌گیرد.

۳-۳- اسامی دال بر اجناس و انواع مقولات جوهری و عرضی

در تقسیم ارسطویی مقولات، جوهر عبارت است از «موجود لافى موضوع»، یعنی آنچه در موضوعی قرار نمی‌گیرد و درواقع مستقل و بی نیاز از موضوع وجود دارد. در مقابل، عرض موجود فی موضوع است. همین تأکید بر لافى موضوع بودن جوهر و فی موضوع بودن عرض تکلیف ما را در الفاظ دال بر آنها مشخص میکند. جوهر که لافى موضوع است و هیچ نسبتی با دیگر موجودات به این صورت ندارد مدلول هیچ لفظی جز لفظ مثال اول و آن هم از نوع غیر متصرف نمیتواند باشد. مقولات عرضی که به دلیل داشتن دو معنای «فی موضوع» و «منفرد منتزع» می‌توانند هم با الفاظ مشتق دلالت شوند هم با الفاظ مثال اول تصریف پذیر (همان، بند ۲۶). پس در اینجا فارابی سه گونه لفظ را برای سه گونه مقوله یا سه معنا ذکر میکند که ساختار این الفاظ کاملاً متناسب و مشابه با معانی آنها هستند. در العبارة حتى تأکید می‌کند با توجه به اینکه «فی موضوع» یا «فی جوهر» بودن اقتضای ماهیت اعراض است، اسامی مشتق به دلیل اینکه که می‌توانند از نحوه وجود عینی اعراض حکایت کنند برای دلالت بر آنها شایسته تر از اسامی مثال اول هستند (المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۹۵-

مورد نسبت الفاظ و معانی، بحث پیچیده او در الحروف حول اسامی مراتب معرفت به اشیاء - و در پی آن اسامی مقولات - است. او چهار مرحله علم به اشیاء را از هم تفکیک می‌کند. این مراحل به ترتیب عبارت‌اند از: اول، صرف ادراک ابتدائی حسی خود مشار الیه عینی که اغلب اشاره حسی به تنهایی برای آن کفایت می‌کند، دوم مرحله‌ای که زبان هم نحوی به کار می‌آید. در این مرحله هم اشاره حسی محقق است و هم یک اسم در کنار اشاره دلالت را تکمیل می‌کند مانند «هذا الانسان» یا «هذا الطویل» یا «هذا» در کنار هر اسم مشتق دیگر به نحوی که این ترکیب بالفعل مشتمل بر مشار الیه مشخص محسوس و واحد باشد، سوم - و در عین حال اولین مرحله‌ای که می‌توان آن را علم به «مقولات» دانست - مرحله‌ای که هرچند اشاره مستقیم (با مشخصه «هذا») و در نتیجه ارتباط مستقیم حسی حذف می‌شود ولی عبور از مرحله ادراک حسی و تحقق ادراک عقلی محض به طور کامل محقق نمی‌شود. عبارات «انسان» و «طویل» بر این مرحله از علم دلالت دارند که به بیان فارابی هرچند اشاره مستقیم و بالفعل از آنها حذف شده ولی حضور مشار الیه در آنها به نحو بالقوه محقق است و هر کدام تنها می‌توانند مشتمل بر یک امر واحد عددی باشد. این مرحله از معرفت در آثار فیلسوفان مسلمان و حتی فیلسوفان پیش از فارابی کمتر مورد توجه بوده است. چهارم - دومین مرحله علم به «مقولات» - مرحله‌ای است که معانی بدون اینکه هیچگونه اشتمالی بر مشار الیه داشته باشند، به تنهایی و به نحو کاملاً انتزاعی ادراک می‌شوند. الفاظ «انسان» (یا «انسانیه»)، «طول»، «بیاض» و ... بر این مرحله از علم و ادراک دلالت دارند (الحروف، بند ۲۳-۲۴).

در ادامه فارابی در مورد نحوه نامگذاری هر یک از این مراحل چهارگانه (برپژه مرحله سوم و چهارم) توضیح می‌دهد. معرفت در دو مرحله آخر را میتوان معادل «مقوله» در فلسفه ارسطو دانست.

فارابی پس از اینکه خبر از اختلاف رأیی در مورد تقدم یا تاخر الفاظ دال بر هر یک از این دو مرحله (مرحله سوم و چهارم) میدهد، تقدم الفاظ دال بر مرتبه معانی منتزع را بر الفاظ دال بر معقولاتی که هنوز مشار الیه به نحو بالقوه در آنها لحاظ می‌شود به صواب نزدیک تر می‌داند و همین را مرجح رأی قدما در لزوم دلالت الفاظ مثال اول بر دومی و الفاظ مشتق بر اولی معرفی می‌کند:

۹۶). یعنی مثلاً لفظ «ایض» لفظ مناسب تری برای این کیفیت عرضی است تا اسم «بیاض» و این هم یک بار دیگر بر لزوم شباهت لفظ با معنا را نشان می‌دهد.

فارابی می‌گوید اگر برای الفاظ دال بر مقوله جوهر که مثال اول غیر متصرف هستند داشتن مصدر لزومی پیدا کرد، باید از مدل خاص ساخت مصدر جعلی - که در زبان عربی افزودن پسوند «یة» است - تبعیت کرد (الحروف، بند ۳۲). همین که ساختار این مصادر با ساختار مصادر الفاظ دال بر مقولات عرضی متفاوت است و بر خلاف الفاظ مقولات عرضی نمی‌توان حالت‌ها و نسبت‌های مختلف اضافه شدن به موضوع را از آنها مشتق نمود نشان می‌دهد اساساً نسبت این مصادر با مشار الیه را نمی‌توان نسبت وصف با موضوع دانست (همان، بند ۳۳). یکی از مثال‌های او برای این موضوع لفظ «مردم» (به معنی انسان) در زبان فارسی است که هرچند حکایت از یک معنای جوهری دارد و علی القاعده مصدر ندارد ولی در جایی که نیاز به مصدر باشد از ساختار مصدر جعلی در زبان فارسی یعنی اضافه کردن «ی» به پایان لفظ استفاده میشود و مصدر «مردمی» از آن ساخته می‌شود. در زبان عربی مصدر جعلی با اضافه کردن پسوند «یة» به پایان لفظ ساخته میشود و مثلاً از لفظ مثال اول غیر متصرف «انسان» می‌توان مصدر جعلی «انسانیة» را ساخت. البته بنا بر تحقیقاتی که شده ساخت مصدر جعلی برای چنین شرایطی در زبان عربی معمول نبوده؛ شیوه بحث فارابی در این موضوع نیز این را بخوبی نشان می‌دهد.

او با این بیانات بار دیگر تلاش کرده است مشابهت میان معنای فلسفی مقولات و ساختار زبانی الفاظ آنها را نشان دهد. توضیح آنکه لفظ مثال اول، از لحاظ ساختار غیر وابسته و خالی از زوائد و اضافات است و از همین رو بر جواهر (مقوله معرف «ماهو»ی مشار الیه) که لا فی موضوع‌اند و هیچ نسبتی غیر از موضوع بودن با انواع و اشکال مقوله‌های عرضی ندارند اسمی جز مثال اول، آن هم از نوع غیر قابل تصریف دلالت نمی‌کند. در مقابل، لفظ مشتق لفظی است که با تغییرات و اضافاتی در ریشه اصلی کلمه، حکایت از گونه‌ای ترکیب و وابستگی دارد. از همین رو اسامی مقولات عرضی یعنی مقولاتی که برای وجودشان نیاز به جوهر (موضوع) دارند، اگر دلالت بر معنای منفرد و فارغ از مشار الیه و موضوع داشته باشد مثال اول دارای تصریف است (یعنی هرچند منفرد و فارغ

از موضوع است ولی پذیرنده نسبتها و تغییرات مختلف هست) و اگر بر معنای عرض در حالتی که در نسبتی با موضوعش لحاظ شده دلالت کند، مشتق است. در این دو مورد لفظ دال بر معنای منفرد (مثل «علم») مبدأ اشتقاق برای لفظ دال بر معنای عارض شده و مرکب است و به تعداد حالت‌های مختلفی که آن معنای اولیه با موضوع خود دارد و ترکیبات مختلفی که می‌یابد الفاظ مشتق با ساختارهای متعددی یافت می‌شود (مانند «عالم»، «معلوم»، «معلم» و ...) (همان، بند ۲۷). فارابی برقراری این تناظر را در اجناس و انواع ذیل هرکدام از مقولات اولای جوهری و عرضی با معنای آنها نیز ادامه می‌دهد.

تا اینجا بحث کردیم که از نظر فارابی هنگام نامگذاری معانی و مفاهیم (مراتب معرفت و مقولات مختلف) باید به چه چیزی توجه شود تا این نامگذاری صحیح باشد. اما تنها جایی می‌توان اهمیت این موضوع را به درستی درک کرد که او بتواند عکس این موضوع را هم نشان دهد. یعنی نشان دهد از ساختار یک لفظ می‌توان به ویژگی‌های خاصی در مورد معنای آن پی برد. در بخش بعدی به این بحث می‌پردازیم.

۴-۳- مدل اول لفظ «موجود» در علوم نظری

فارابی در آثارش و بخصوص در کتاب الحروف هنگامی که در مورد اصطلاح «موجود» به عنوان اصطلاح محوری و موضوع متافیزیک بحث میکند این قاعده را به نمایش می‌گذارد. البته لفظ «موجود» در زبان عربی ساختار و ویژگی‌هایی دارد که ابتدائاً مورد نظر فارابی نیستند. فارابی بحث خود را از معادل لفظ «موجود» در زبان‌های دیگر بخصوص زبان‌هایی که محل تولد منطق و علوم نظری بویژه متافیزیک بوده اند آغاز می‌کند. فارابی نشان می‌دهد که چگونه ساختار این لفظ در آن زبان‌ها می‌تواند ما را به ویژگی‌های آن رهنمون باشد. در این بحث مرز میان فلسفه، زبان‌شناسی و منطق از میان می‌رود و این سه حوزه به هم متصل می‌شوند.

فارابی می‌گوید همه زبان‌ها لفظی دارند که سه ویژگی دارد: اول اینکه برای دلالت بر همه اشیاء بکار میرود یعنی بر همه اشیاء بدون استثناء اطلاق می‌شود، دوم این لفظ در همه زبانها مثال اول غیر متصرف است. این یعنی چیزی است که بر یک معنای مفرد و منتزع دلالت می‌کند، معنایی که مقترن به هیچ موضوعی

نیست و حالت عرضی بر چیزی ندارد و نمی‌تواند هم داشته باشد. سومین ویژگی اینکه این لفظ در قضایای حملیه ای که زمان مورد نظر نیست می‌تواند در نقش رابط موضوع با محمول قرار گیرد. او می‌گوید با این وجود زبان عربی فاقد چنین لفظی با ویژگی‌های مذکور است. ساختار دستور زبانی این زبان به نحوی است که لزوماً نیاز به رابط موضوع و محمول در جمله‌های فارغ از زمان ندارد. همچنین لفظی که همزمان دو ویژگی دیگر را داشته باشد هم وجود ندارد، یعنی لفظ مثال اول غیر متصرفی که بر همه اشیاء اطلاق شود. از سوی دیگر آن لفظ در مباحث فلسفی و منطقی کاربرد زیادی دارد و اساساً ورود به حیطه فلسفه و بیان مباحث فلسفی بدون معنای مدلول آن لفظ و لفظ دال بر آن امکان پذیر نیست. بنابراین هرجایی بخواهیم وارد مباحث فلسفی بشویم باید لفظ دال بر این معنا را هم داشته باشیم. حال اگر جامعه عرب زبان بخواهد وارد حیطه فلسفه بشود باید یا برای چنین معنایی لفظی اختراع کند یا لفظی را از میان الفاظش برگزیند و از آن به نحو منقول استفاده کند. فارابی توضیح می‌دهد دو لفظ «هو» و «موجود» برای همین منظور انتخاب شده اند. اینها هر دو مشابهت‌هایی با آن لفظ مورد نظر دارند و البته نواقصی هم دارند که می‌تواند زمینه خطا و اشتباه را فراهم کند. فارابی می‌گوید اگر به نواقص و اشکالاتی که هر کدام از اینها دارند آگاه باشیم تفاوتی ندارد که از کدام استفاده کنیم. با اینحال خودش «هو» را در کار نمی‌آورد و مباحث متافیزیکی خود را با اصطلاح «موجود» پیش می‌برد. او برای اینکه بتواند تا جای ممکن نقش آن لفظ را در زبان عربی بازسازی کند ساختارهایی برای قضایای عربی ذکر میکند که پیش از آن کاربردی نداشتند و در زبان عربی موجود نبودند. مثلاً «موجود» به عنوان رابط موضوع و محمول را در قضایای حملیه که در زبان عربی سابقه نداشته طرح میکند و با تشبیه آن به نقش افعال ناقصه، این ساختار بدیع را توجیه می‌کند. در اصطلاح «هو» نیز ضمیر فصل هو در برخی قضایای حملیه عربی را رابط موضوع و محمول معرفی می‌کند. تنها یک اشکال مهم در مورد استفاده از لفظ «موجود» وجود دارد که فارابی هم به آن توجه زیادی دارد و آن اینکه ساختار دستور زبانی لفظ «موجود» در زبان عربی ساختار مشتق است درحالی که در زبان‌های دیگر

مثال اول غیر متصرف است. این باعث اشتباه بزرگی در اندیشه اندیشمندان مسلمان شده و آن اینکه تصور کرده اند «موجود» به دلیل ساختار مشتقش دلالت بر یک معنای مشتق دارد و این یعنی آن معنا مرکب از یک موضوع و عرضی است که بر آن موضوع عارض شده است و عروض این معنا بر آن موضوع نیاز به علتی دارد، علتی که آن عرض یعنی «وجود» را به این موضوع اعطا کند. بنابراین طبق ساختار لفظ «موجود» هر «موجود» عبارت است از امری مرکب از یک موضوع و یک عرض؛ موضوعی غیر از وجود که علتی از بیرون وجود را به آن اعطا کرده است. این چیزی است که فارابی آن را به صراحت رد میکند و با تأکید متذکر می‌شود این خطا تنها به دلیل ساختار مشتق این لفظ در زبان عربی پیش آمده حال آنکه در زبان‌هایی که فلسفه در آنها پدید آمده چنین فهمی از لفظ معادل «موجود» وجود ندارد. آنچه از فلسفه ابن سینا به بعد در باب ترکیب موجود از وجود و ماهیت طرح شده است که در آن ماهیت موضوعی است که یک علت فاعلی وجودبخش به آن «وجود» اعطا کرده به دلیل فهمی است که از این ساختار مشتق بدست آمده؛ درحالی که فارابی به اهل فلسفه عرب زبان هشدار می‌دهد دچار این خطا نشوند. تمامی آنچه در باب نسبت الفاظ و معانی در نظر فارابی گفتیم اینجا خودش را نشان می‌دهد. آنچه فارابی در توضیح محوری ترین مفهوم فلسفی بیان کرده است نتیجه همه آن مباحثی است که در مورد رابطه لفظ و معنا بیان کرده بود و حتی می‌توان گفت تمامی کتاب الحروف و مباحث زبانی آن به نحوی در خدمت توضیح این مطلب و روشن کردن این مفهوم و اصطلاح محوری است. توضیحات راجع به حروف سؤال «هل»، «ما» و اصطلاحات «موجود»، «غیرموجود» و «شیء» که در مجموع بیشترین مباحث این اثر را تشکیل می‌دهند همه در جهت تبیین این اصطلاح و معانی آن هستند.

آنچه گفته شد یک بیان اجمالی بود که تمام جزئیات آن قابل کار و تحقیق بیشتر هستند. با این تحقیقات، بیشتر از قبل میتوان نشان داد که چگونه فارابی در مرز میان منطق و فلسفه و زبان‌شناسی قرار دارد و اینها را به هم می‌آمیزد و عرصه‌های جدیدی را برای اندیشه را می‌گشاید.

در جست و جوی حکمتِ عتیق چین: نگاهی به تمثیلات دفتر تجلیات (یی جینگ)

اسماعیل رادپور عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان



داریم. ولی هرگز کلّ کارایی آن کتب را به تفأل محدود نمی‌کنیم. و حکمای چین نیز هیچ‌وقت یی جینگ کتابی صرفاً در خدمت فال‌گیری نمی‌دانستند، بلکه برعکس، یی جینگ را کتابی می‌دانستند که در اصل از شئون حاکم بر حقایق متعالی موجودات عالم سخن می‌گوید. اما چگونه شد که چنین کتابی را بعضی فالنامه پنداشتند؟ در حقیقت، چهار مرحلهٔ ابتدا، ظهور، حصول و اضمحلال همهٔ موجودات تحت شصت و چهار مقولهٔ حاکم می‌گنجند که تا بازگشت نهایی موجودات به مبدأ خود در اوضاع مختلف مکرراً تکرار می‌شوند و دوایر تودرتوی زمان را ایجاد می‌کنند. اصل تفأل به یی جینگ بر این پایه بوده است که فرد نسبت وضع کنونی خود را با آن شئون حاکم بر حقایق متعالی موجودات بیابد و مطابق با نحوهٔ ظهور آنها به حوادث آینده پاسخ درخور دهد، چرا که این شئون همچنان که در گذشته بر موجودات حاکم بوده، در حال و در آینده نیز حاکم است و حاکم خواهد بود.

اما کسانی که به تفأل به یی جینگ مبادرت می‌ورزیدند، رفته رفته از این حقیقت نیز غافل شدند و به قول متگویی «دانش تفأل به نسل‌های بعد منتقل نشد». در نتیجهٔ فقدان دانش تفأل، در دورهٔ مدرن کارل گوستاو یونگ کسی بود که میدان را برای اشاعهٔ تعالیم خود راجع به ناخودآگاه مناسب دید و یی جینگ را به عنوان تفسیر آنچه در ناخودآگاه فردی می‌گذرد، تعریف کرد. اکنون متفألان مدرن با اتکا به تأیید روانشناسی مدرن با طیب خاطر شاخه‌های بومادران را می‌شمارند و سکه می‌اندازند تا به‌اصلاح ناخودآگاه خود را قرائت کنند و غفلت از معانی حکمی یی جینگ در ایشان هیچ‌گونه پروایی برنمی‌انگیزد. اما از بررسی روایت اعظم، شی‌تسی که یکی از

سخن گفتن دربارهٔ یی جینگ کار آسانی نیست، چرا که این کتاب به جز مکتوب بودن بر روی کاغذ، شباهت اندکی دارد با آنچه ما به نام کتاب می‌شناسیم. در واقع، کتاب مقدس یی جینگ به عنوان کلام یک حقیقت نامتعیّن و نامتمیز به همان آفاق عدم تعین و تمیز بسیار نزدیک است. بله، می‌توانیم بگوییم که این کتاب محدود به فصل ۷ و ضمیمه است. ولی ساختار سراسر تمثیلی یی جینگ فضایی نامحدود برای جولان معانی نامحدود فراهم ساخته است، چنان که بعضی بر این باورند که کلّ تمدّن عظیم چین، با همهٔ تجلیات علمی و فرهنگی و هنری آن، همه متبنی است بر همین کتاب مختصر. و کلّ این کتاب مبتنی است بر تعدادی تمثیلات خطّی که صورت مجمل آن هشت سه‌خطی است. پیش از آنکه به چستی این تمثیلات خطّی پردازیم، لازم است توضیحی مختصر دربارهٔ تلقّی‌های متداول از این کتاب عرض کرده شود.

عنوان یی جینگ را معمولاً ترجمه می‌کنند به کتاب تغییرات و آن را فال‌نامه‌ای می‌دانند که تغییرات و حوادث آینده را پیشگویی می‌کند. اکثر مطالعات و ترجمه‌های متداول در غرب همین دیدگاه را راجع به یی جینگ دارند. مصیبت بزرگ آنان این است که به جز روش‌های غربی فلسفه، صورتی دیگر از آن نمی‌شناسند و کتابی چون یی جینگ را که حکمت آن با تار و پود شهود و تمثیل بافته شده است، به یکی از پست‌ترین کاربست‌های آن یعنی فال‌گیری نسبت می‌دهند. حقیقت این است که البته تفأل به یی جینگ یکی از کاربردهای سنتی آن بوده است، چنان که ما هم در سنت خودمان از این دست فال‌گیری‌ها مثلاً با دیوان حافظ یا حتّی قرآن کریم

ضمائم هفت‌گانه‌ی جینگ است، معلوم می‌شود که یی در عنوان یی جینگ به معنی ظهور مرتبه‌ای عالی‌تر در مرتبه‌ای دانی‌تر است. در شی‌تسی آمده است:

در آسمان مثل علوی (شیانگ) پدید آیند و [مطابق با آنها] در زمین صور سفلی (شینگ) پدید آیند تا تبدلات و تغیرات (یعنی تجلیات صور ازل‌ی نادیدنی) دیده شود.

چنانکه پیداست، این فقره از یی جینگ در ضمیمه‌ی روایت اعظم که در حکم مقدمه‌ی مطالعه‌ی یی جینگ است، در حقیقت، لفظ یی را به معنی ظهور مثل آسمانی می‌داند که در زمین متجلی می‌شوند و صور سفلی را تشکیل می‌دهند که شامل اجسام موجودات نیز می‌شود. لازم به توضیح نیست که ناخودآگاه فردی که یونگ از آن سخن می‌گوید چه فاصله‌ی کلانی با صور ازل‌ی نادیدنی دارد.

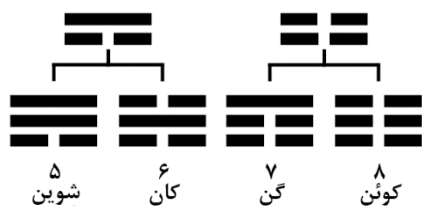
اما یی جینگ (دفتر تجلیات) چگونه پیدا شد؟ در سنت چینی کاشف یی جینگ را فوشی می‌دانند که نخستین شهریار چین بوده است و در حدود چهار هزار و پانصد سال پیش می‌زیسته است. او را نخستین شهریار در دوره‌ی سه فغفور فرهمند می‌دانند و بنابراین، فوشی به یک معنی آغازگر تمدن چین است. در خود یی جینگ درباره‌ی او آمده است:

در گذشته دور، فوشی شهریار بود بر هر آنچه زیر آسمان است. او به بالا نگرست و مثل علوی را در آسمان مشاهده کرد، پس به پایین نگرست و طرح‌های زمین را مشاهده کرد. سپس نشانه‌های پرندگان و دیگر جانوران را مشاهده کرد. آنگاه با تناسبات زمین همراه شد و در نزدیک خویشان را تماماً دریافت و در دوردست، موجودات را تماماً دریافت. بنابر این همه اکتشاف سه خطی‌های هشت‌گانه را آغاز کرد و به واسطه‌ی آن با راست‌سویی انوار الهی (یعنی ایزدان) اتحاد یافت و به واسطه‌ی این اتحاد، کیفیات ده‌هزار موجود را طبقه‌بندی کرد.

و سپس این متن توضیح می‌دهد که ابداع ابزارهای سنتی در یک مرحله برای ماهیگیری و شکار حیوانات و در مرحله‌ی دیگر برای کشاورزی و تجارت و باز در مرحله‌ی دیگر برای کشتی‌رانی و ازابه‌رانی و غیر آن چگونه با

بخش‌هایی از یی جینگ مرتبط است. این متن تصریح می‌کند که بعضی از این ابزارهای سنتی در زمانی پس از فوشی ابداع شده است و مقصود آن است که فوشی اصولی را بنیاد نهاد که کارایی آن اصول همچنان ادامه دارد و دور به دور و عصر به عصر می‌توان صور نواز این اصول استخراج کرد. در اینجا ذکر این نکته سخت ضروری است که مطابق دیدگاه سنتی، آغاز تاریخ بشری، بهترین روزگار انسان از حیث کیفیت و برخورداری از قوای کامل روحانی بوده است و رفته رفته در طول تاریخ هر چه در مقیاس کمی بشر ترقی پیدا کرده، از آن کیفیت کاسته می‌شود. بنابراین، طبیعی است که چینیان بهترین روزگار تاریخ بشری را عصر فوشی می‌دانند. زمانی که به قول هوای‌نان‌دزی همه چیز در مطابقت با دائو (حقیقه‌الحقایق) و خودبه‌خودی و راستی (ده) بود. اما در عین حال از آنجایی که کاسته شدن مداوم از کیفیات حیات بشری از ضروریات تاریخ است، یی جینگ کتابی است که توسل به آن موجب می‌شود که در میان شبکه به هم پیوسته نیک‌بختی و نگون‌بختی یا به تعبیر خود یی جینگ یافت و نیافت، ما ربط روحانی (ده) و راه خود را گم نکنیم و باز به تعبیر دیگر یی جینگ مرکز وجود را که حقیقتاً به انسان راستین تعلق دارد، از دست ندهیم. هسته‌ی نخستین یی جینگ که فوشی ارائه کرد، چیزی بیش از تمثیلات خطی نبود و تبیین این خطوط و ضمائم که در یی جینگ آمده، افزوده‌های دوره‌های متأخرتر است. عمده‌ی این تبیینات به عصر ون‌وانگ و آغاز دودمان جوی غربی، در حدود سال هزار قبل از میلاد یعنی سه هزار سال پیش افزوده شده است تا آنجا که نام دیگر دفتر تجلیات (یی جینگ) را تجلیات دودمان جَو (جویی) می‌گویند. مبنای طرح فوشی چنین بود: آسمان و زمین یا فاعلیت محض و قابلیت محض در غایت بزرگ (تای جی) متحد و یگانه بودند. آسمان تماماً یانگ و زمین تماماً یین است. یانگ در این معنی اشاره است به صفات نور، ایجاب، مردانگی، صفا، گرمی و تحرک و یین اشاره است به صفات ظلمانی، نفی، زنانگی، کدورت، سردی و سکون. باید توجه داشت که هنگامی که از یین و یانگ محض در انطوای غایت بزرگ یا واحدیت بزرگ سخن می‌گوییم، همه‌ی آن صفات را به عنوان صفات کمالی لحاظ کرده‌ایم. این مانند کاری است که عرفای مسلمان در خصوص صفات جمالی و جلالی الهی می‌کنند و همه‌ی دیگر صفات را در ذیل آن دو قرار می‌دهند. در سیر اقطاب واحد بزرگ یا تای جی یین و یانگ از یکدیگر

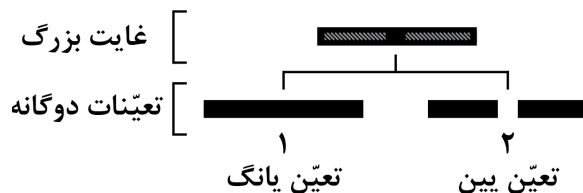
جدا شدند و آسمان و زمین را به عنوان ذات کلی و جوهر کلی عالم تشکیل دادند. فُوشی هر آنچه به آسمان و قطبِ یانگ تعلق دارد با یک خط پیوسته نشان می‌دهد و هر آنچه به زمین و قطبِ یین تعلق دارد، با یک خط گسسته نمودار می‌کند.



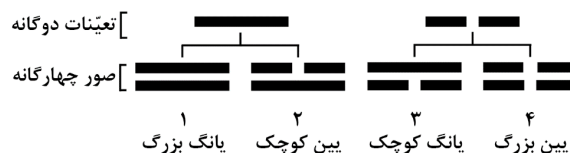
این هشت‌گانه موسوم است به باگوآ یا هشت سه‌خطی که هر کدام یک تمثیل طبیعی هم دارد. به ترتیب: آسمان، برکه، آتش، آذرخش، باد، آب، کوه و زمین. در روایات تمثیلی چینی آمده است که فُوشی این سه‌خطی‌های هشت‌گانه را یک بار از روی نقطه‌های سپید و سیاهی که بر پشت اسبی اژدهاوش نقش بسته بود و آن اسب از رودخانه زرد بیرون آمد، کشف کرد. نمودار آن نقطه‌های سپید و سیاه موسوم است به نمودار رودخانه (هه‌تو) که در کنار نمودار دیگری به نام نوشته برکه (لُوشو) دو نموداری را تشکیل می‌دهند که همراه همیشگی مطالعات پی‌جینگ هستند و بررسی آنها بحثی مفصل را می‌طلبد که خارج از حوصله این گفتار است. در پی جینگ، بخش روایت اعظم، آمده است:

آنچه دفتر تجلیات تشکیل می‌دهد
تای جی (غایت بزرگ، یا واحد بزرگ) است.
از او تعینات دوگانه (یعنی آسمان و زمین)
پدید می‌آیند و از آنها صور چهارگانه پدید
می‌آیند و از آنها سه‌خطی‌های هشت‌گانه
پدید می‌آیند.

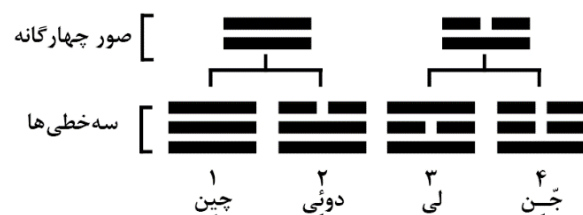
اما هنگامی که همین سیر تشکیل خطوط را ادامه دهیم، در مرحله هفتم به شصت و چهار شش‌خطی می‌رسیم و این شصت و چهار شش‌خطی به علاوه نام آنها محتملاً کل آن چیزی است که فُوشی به یادگار نهاد. افزوده‌های بعدی شامل تبیین عنوان هر یک از این شش‌خطی به علاوه تبیین صورت کلی آنها و نیز تبیین هر یک از خطوط در هر شش‌خطی می‌شود. همچنین پی‌جینگ هفت ضمیمه که مهمترین آنها روایت اعظم است که مقدمه‌ای درباره چستی پی‌جینگ است و ضمائم دیگر مشتمل است بر توضیحاتی راجع به سه‌خطی‌ها و ترتیب‌های مختلف شش‌خطی‌ها و نیز شرح بخش‌هایی از آنچه در تبیین صورت کلی شش‌خطی‌ها و خطوط آنها آمده است.



این آسمان و زمین پدر و مادر کل عالم به شمار می‌روند و با آنچه هندوان پوروشه و پُرگرتی می‌نامند، مطابق می‌افتد. عرفای مسلمان از اصلاحات قرآنی بهره جسته‌اند و این دو را قلم و لوح می‌گویند که تمام کلمات را که چیزی جز وجود موجودات نیست، پدید می‌آورند. از پیوند این زوج چهار شأن بزرگ صادر می‌شود که در پی جینگ آنها را صور علوی چهارگانه می‌نامند، چرا که همه تمثیلات خطی در حقیقت صور عقلی عقل کل که همان آسمان است، به شمار می‌روند.



این صور چهارگانه در کنار امور دیگری که نمودار می‌سازد، چهار مرحله حیات هر موجودی را نشان می‌دهد که در پی جینگ مکرراً به آنها اشاره می‌شود: پیدایش، شکوفایی، سودبخشی و نهان‌شدگی یا به تعبیر دیگر ابتدا، ظهور، حصول و اضمحلال. در مرحله بعد، بر هر یک از صور چهارگانه یک بار از سوی آسمان و یک بار از سوی زمین پرتوی می‌رسد و بنابراین یکبار با خط پیوسته جمع می‌شود و یک بار با خط گسسته، تا نهایتاً هشت حالت مختلف پدید آید:



برای بیان چپستی شش خطی‌ها بهتر است که با یک مثال و نمونه به سراغ شش خطی‌ها برویم. هفدهمین شش خطی بی‌چینگ سوئی (隨) نام دارد به معنی تطابق و تعاقب و مطابقت.



خطوط در بی‌چینگ از پایین به بالا شماره می‌شود. چنان که از تصویر پیداست، در این شش خطی سه خط یانگ یا خط پیوسته در خانه‌های ۱، ۴ و ۵ قرار دارد. و سه خط یین یا گسسته در خانه‌های ۲، ۳ و ۶ قرار دارد. سه خط پایین روی هم سه خطی جِن را تشکیل می‌دهد به معنی برانگیزندگی که تمثیل طبیعی آن آذرخش است. سه خط بالا روی هم سه خطی دوئی را تشکیل می‌دهد به معنی خرسندی که تمثیل طبیعی آن برکه است. سه خط پایین در هر شش خطی جایگاه زمین است و سه خط بالا جایگاه آسمان است. پس، آذرخش در جایگاه زمینی قرار گرفته است و برکه در جایگاه آسمانی. یک خط یانگ در جایگاه زمینی قرار گرفته است و دو خط یانگ در جایگاه آسمانی. دو خط یین در جایگاه زمینی قرار گرفته است و یک خط یین در جایگاه آسمانی. همچنین سه خط پایین را درون و سه خط بالا را بیرون می‌گویند. بنابراین مطابق با تمثیلات طبیعی در این شش خطی آذرخش در عمق برکه فرونشسته است. برکه به مقوله یین و نرمی تعلق دارد و آذرخش به یانگ و سختی. بنابراین سختی و شدت به درون رفته و نرمی و ملاطفت در بیرون ظاهر شده است. مانند آنکه شخص در کسب فضایل معنوی بر خود سخت‌گیری کند و خود را وادار به ترک رذایل نفسانی گرداند ولی در بیرون با مردمان ملاطفت کند و از در مرحمت بر آنها وارد شود.^۱

همچنین این قاعده را برای کل یک کشور می‌توان گفت یا هر وضعیت دیگری. در حقیقت، این شش خطی آرکتایپ و مثال اعلی وضعیتی نسبتاً مطلوب است که در

آن خطوط یین و یانگ برابر هستند و به یکدیگر پاسخ درخور می‌دهند. این وضع مطلوب را در یک حکومت یا در یک خانواده، یا در یک برهه تاریخی یا در یک فصل خاص، یا در یک مرحله از یک شغل، یا در یک مرحله از سیر و سلوک طریقتی، یا در هر وضع دیگری می‌توان اطلاق کرد و به کار بست. در این این شش خطی، فضایل چهارگانه بی‌چینگ که عبارت بود از ابتدا، ظهور، حصول و اضمحلال همه در جای خود هستند، پس در بخش تبیین شش خطی آمده است:

سوئی؛ تطابق: [این شش خطی] آغازگر و گشایش بخش و سودآور و نهان‌گر است. خطایی نباشد.

و سپس این سخن مختصر را چنین شرح می‌دهد:

سوئی، تطابق عبارت است از آمدن سختی در تحت نرمی. جمع تحرک و خرسندی [راه] سوئی است. گشایش بخشی و نهان‌گری بزرگ جایی برای خطا نمی‌نهد و این مقام و مرحله‌ای است که در آن [همه موجودات] زیر آسمان [یعنی کل عالم امکان] با یکدیگر تطابق می‌جویند. و چه عظیم است معانی متعلق به مقام و مرحله تطابق.

شش خط این شش خطی به ما می‌گویند که چنین وضعیتی را اگر به شش مرحله یا شش قدم تقسیم کنیم، در هر قدم چه اقدامی می‌توانیم کرد که این وضع مطلوب حفظ شود و همچنین به سوی وضعی مطلوب‌تر هم بتوانیم حرکت کنیم. مثلاً در تبیین خط یکم که پیوسته و یانگ است و در جایگاه زمینی است، آمده است:

تغییری در مناصب وجود دارد. نهان‌داشت فضایل موجب نیک‌بختی است. چون از دروازه بیرون رود، خدمات خود را به دیگران منسوب می‌کند.

این خط نشان می‌دهد که یک وضع متغیر و متحرک در کار است که همراهی با این تغییر و «بیرون رفتن از

۱. یعنی این شش خطی با اندرز شیخ شهاب الدین عمر سهرودی که سعدی شیرازی به زیبایی آن را به نظم درآورده است، همسوست:

مرا پیر دانای مرشد شهاب دو اندرز فرمود روی آب
یکی آنکه بر نفس خوشبین مباش دگر آنکه بر خلق بدبین مباش

دروازه» و واگذار کردن جایگاه به دیگران با نیک‌بختی همسویی دارد که این نیک‌بختی مطابق با روایت اعظم همان «یافت» است و «یافت» همان «استقرار در مرکز» است. از همین جهت در شرح‌الشرح این خط آمده است که «[مرکز] گم نمی‌شود». در حقیقت محافظت از مرکز در همه تغییرات چیزی است که بی‌جنگ آن را دائوی تطابق یا سوئی نامیده است.

اکنون اجازه دهید تا جای دو سه‌خطی در این گوارا زیر و زبر کنیم. یعنی سه‌خطی دوئی در پایین قرار گیرد و سه‌خطی جن در بالا.



در این شش‌خطی که گوئی می (ازدواج خواهر کوچک) نام دارد، سه‌خطی دوئی (برکه) که نرم و زنانه است، در جایگاه زمینی قرار گرفته و سه‌خطی جن (آذرخش) که سخت و مردانه و مردانه است، در جایگاه آسمانی قرار گرفته است. بنابراین، برعکس شش‌خطی سوئی که کیفیات سه‌خطی هایش مکمل جایگاه خود بودند، در شش‌خطی گوئی می خطوط در جایگاه مناسب خود قرار نگرفته‌اند. بنابراین چنین وضعی مانند آن است که در بیرون با سختی و شدت با مردم و دیگر موجودات رفتار کنیم و در درون بر نفس خودمان نرمی و ملاطفت روا داریم. مسلماً اتخاذ چنین روشی نتیجه مطلوبی ندارد. پس، در بخش تبیین این شش‌خطی چنین آمده است:

گوئی می (ازدواج خواهر کوچک) [می‌گوید که] پیشروی [در این راه] مصیب‌بار است. هیچ‌گونه منفعتی در کار نیست.

در حقیقت، در گوئی می با یک پیوند راستین مواجه نیستیم. بلکه سخن بر ازدواج دختر کوچک و نابالغ خانواده است، آن هم نه چنانکه مرد در پی این دختر نابالغ باشد، بلکه چنان که این دختر در پی مرد باشد. پیش‌قدم شدن بین تمثیلی از وضعی نامطلوب با ظاهری آراسته و مطلوب دارد. از این رو بعضی عرفای دائویی در نقد نحله‌های شبه‌معنوی و کژراهه‌های شبه‌عرفانی به این شش‌خطی مراجعه می‌کنند و می‌گویند که چنین معنویت‌هایی به جای آنکه مانند شش‌خطی تطابق،

پیوند دهنده نفس با روح، آسمان حادث با آسمان قدیم، بشریت با ازلیت باشد، ظاهراً از اتحاد سخن می‌گوید، ولی این اتحاد حقیقی نیست، بلکه موهوم و پنداری است. مثلاً لیوی مینگ می‌گوید: «شش‌خطی گوئی می اشاره است به جست‌وجوی حقیقت در میان امور مجازی»، جست‌وجویی که البته هیچ نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت. بنابراین هنگامی که چنین وضعیتی برقرار باشد، فرد باید تلاش کند که خود را از آن موضع به در برد. اکنون که فرد گرفتار چنین وضعی است، تبیین خطوط این شش‌خطی فرد را در نجات یافتن از آن کمک می‌کند. خط یکم که یانگ و پیوسته است، می‌گوید:

ازدواج کردن خواهر کوچک به عنوان زن دوم. فردی لنگ که قدم بر می‌دارد. پیش‌روی موجب نیک‌بختی است.

این خط به ما می‌گوید که در شرایط نامساعد، مطابق با فضایل عمل کردن مانند فردی است که پای او لنگ است ولی شل‌شلان هم که شده قدم برمی‌دارد و بر راستی پای می‌فشرد. خط دوم نیز یانگ و پیوسته است. در تبیین آن آمده است:

کوری که می‌تواند دید. عصمتِ مرد عزلت‌نشین نافع خواهد بود.

شرایط این خط نیز مانند خط نخست است. کوری که می‌بیند، یعنی در ظاهر ظلمانی می‌نماید ولی در باطن از نورانیت برخوردار است. پس در این مرحله توصیه می‌شود به عزلت‌گزیدن و حفظ عصمت و مداخله نکردن در امور مختلف. در خط سوم، خط بین ناپیوسته در جایگاه نامساعد زمینی قرار گرفته است. پس در تبیین آن آمده است:

ازدواج خواهر کوچک با توقعات بسیار موجب می‌شود که برعکس او به عنوان زن دوم به عقد نکاح درآید.

در حقیقت، خط سوم هشدار می‌دهد که اگر آن ظواهر و زرق و برق پیوند نامبارکی که در این شش‌خطی طرح می‌شود، توجه فرد را جلب کند، موجب ذلت او خواهد شد.

برای نجات یافتن از وضعی که در این شش‌خطی وجود دارد، لازم است که در وقت مقتضی با آن همراه شویم و به خطوط پاسخ بگوییم و گاه بر جهت خلاف آن

حرکت کنیم. تبیینات خطوط برای ما روشن ساخته است که با خطّ اول و دوم باید همراه شویم ولی همراه شدن با خطّ سوم مخاطره‌انگیز است. خطّ چهارم یک خطّ یانگ پیوسته در جایگاه آسمانی است. در تبیین آن آمده است:

وقتی زمان مناسبی برای ازدواج خواهر کوچک نیست، ازدواج را به تأخیر می‌اندازد.

یعنی در این مرحله لازم است که بر اقدام به‌هنگام و زمان مناسب توجّه شود و هر کاری به وقت خود صورت گیرد. بنابراین، فرد از دو حدّ افراطی و تفریطی شتاب و سربازدن باز می‌گردد. خطّ پنجم بین و گسسته است در یک جایگاه آسمانی مساعد. پس می‌گوید:

زمانی که فغفور یی با دخترکی ازدواج می‌کرد، جامه‌ملکه به زیبایی جامه‌دخترک جوان نبود؛ ماه تقریباً کامل است. [همراهی] موجب نیک‌بختی است.

این خطّ وضعیتی را شرح می‌دهد که راه ناراستی را فرد پیموده باشد و خطایی مرتکب شده باشد، ولی هنگامی که در برابر دانایی بافضیلت قرار می‌گیرد، از نور او برخوردار می‌شود، مانند ماه زمانی که در مقابل خورشید قرار گرفته و به بدر نزدیک باشد. همراه شدن با این خطّ موجب نیک‌بختی و نجات است. اما در خطّ پایانی که بین و گسسته است و طلایه‌دار همه‌خطوط دیگر است، تمثیلات جالبی آمده است. می‌گوید:

بانویی سبدي در دست دارد بی آنکه در او چیزی باشد؛ پهلوانی گوسپندی ذبح می‌کند، بی آنکه خونی جاری شود.

این خطّ نتیجه‌نامطلوب استقرار در این شش خطّی را بیان می‌کند. بانو و پهلوان تمثیلات دوگونه کژراهه است. بانو اشاره به آن کژراهه‌ای است که به نحو یکجانبه توصیه می‌کند به کار بست نرمی و ملاطفت صرف. سبد اشاره به قلب است و خالی بودن آن نشانه آن است که این قلب از فیض روح بی‌بهره است. در حقیقت، ظاهر مهیاست ولی باطنی در کار نیست. پهلوان اشاره به آن کژراهه‌ای است که به نحو یکجانبه توصیه می‌کند به کار بست سختی و شدّت صرف. گوسپند اشاره به نفس است. ظاهراً این پهلوان در ذبح کردن نفس می‌کوشد، ولی در حقیقت ذبحی در کار نیست و زحمت او سرانجام

ندارد، مانند آنکه خونی جاری نشود. بنابراین استقرار در شش خطّی گوئی می (ازدواج خواهر کوچک) به نتیجه‌ای جز ذلت و فرومایگی نمی‌انجامد، در حالی که همراه شدن با شش خطّی سوئی (تطابق) به نتیجه‌ای مطلوب می‌رسد که عبارت است از پیوند حیثیات دوگانه مختلف، مانند زمین با آسمان در آفاق، نفس با روح در انفس، سرزمین کوچکتر با سرزمین بزرگتر در حکومت‌داری و موارد بسیار دیگری از این قرار.

یی‌جینگ و فلسفه مدرن غرب

اما بازگردیم به مسئله استقبال غریبان از کتاب یی‌جینگ. در غرب، همه هم به چشم فال‌نامه به این کتاب نمی‌نگریستند. به‌ویژه فیلسوفان زود به ماهیت حکمی این کتاب پی بردند. در میان فیلسوفان غربی متقدم، دو فیلسوف آلمانی، لایبنیتس و هگل توجّه ویژه‌ای به یی‌جینگ داشته‌اند.

لایبنیتس که او را دارای گرایش‌های سینوفیلی (به معنی حامی تفکر و فرهنگ چینی) می‌دانند، سخت مجذوب یی‌جینگ (دفتر تجلیات) شده بود. کشیش فرانسوی، پدر ژواکیم بووه که بیشتر عمر خود را در سرزمین چین سپری کرده بود، در سالهای ۷۹۶۱ تا ۷۰۷۱ میلادی مکاتبات فراوانی با لایبنیتس داشت. در سال ۱۰۷۱ پدر بووه نموداری از شش خطّی‌های یی‌جینگ را برای لایبنیتس می‌فرستد. این نمودار را نخستین بار شائو یُنگ (۱۱۰۱-۷۷۰۱ م) به عنوان ترتیب شش خطّی‌های فووشی در قرن یازدهم میلادی رسم کرده بود. لایبنیتس در این نمودار مشاهده کرد که در یی‌جینگ وضعیت هر خط از دو حال بیرون نیست، این خط یا پیوسته است یا گسسته. طبیعی است که آن منش کاملاً ریاضیاتی، لایبنیتس را به فکر استخراج یک سیستم عددی ساده از دل یی‌جینگ بیاندازد که همیشه آرزوی کشف آن را داشته است. او این سیستم را حساب باینری یا دودویی می‌نامد و آن را در رساله‌ای با عنوانی مفصل توضیح می‌دهد: «تبیین حساب دودویی که تنها دو نویسه ۰ و ۱ را به کار می‌گیرد با اشاراتی به فایده‌های آن و ایضاً اشکال فووشی متعلّق به چین باستان». در این رساله لایبنیتس پس از آنکه سیستم عددی باینری را توضیح می‌دهد و اهمیت آن را بیان می‌کند، می‌گوید:

آنچه بسیار شگفت‌انگیز است، این است که این نوع حساب توسط ۰ و ۱ در اسرار

خطوطی نهفته شده است که متعلق است به شاه و حکیمی به نام فُوشی که اعتقاد بر آن است که ۰۰۰۴ سال پیش زندگی می کرده است و چینیان او را مؤسس امپراطوری و همچنین علوم و فنون خود می دانند.

سپس به گواهای هشت گانه اشاره می کند و در یک جدول، اعداد ۰ تا ۷ را در آنها استخراج می کند:

000	0	0
001	1	1
010	10	2
011	11	3
100	100	4
101	101	5
110	110	6
111	111	7

طرحی توسعه پیدا کرده اند که نخستین بار در بی جینگ ارائه شده است، ولی با یک فرق بسیار بزرگ. خطوط بی جینگ در حقیقت صورت آرکتیپال کل عالم امکان را به هیئت تمثیل درمی آورد و زمینه خطی (یا برای لایبنتیس عددی) پرده نمایش کل عالم را نمودار می سازد که یکی از کاربردهای آن تبیین ریاضیاتی عملکرد جهان است. مطابق حکمت کهن چین، این عالم همه یک رویای بزرگ است. غایت بی جینگ این است که ما را به این رویایی عادت دهد تا از این غفلت بزرگ بیدار شویم. اما ابزارهای دیجیتالی در جهتی درست عکس این توسعه یافته است: اینکه در درون این رویای بزرگ، یک عالم رویایی دیگر به نام واقعیت مجازی (ytlaer lautriv) خلق کند و به جای آنکه ما را از سرشت رویاگونه عالم بیگانهاند، ما را سوق دهد به رویایی دیگر دون رویا.

در حقیقت، کاری که لایبنتیس کرد، این بود که هر خط گسسته را معادل صفر (۰) قرار داد و هر خط پیوسته را معادل یک (۱) دانست. مطابق این دیدگاه، شصت و چهار شش خطی بی جینگ را به سیستم باینری ویژه ای^۲ می توان ترجمه کرد و برای هر کدام، جدولی شامل شش وضع در نظر گرفت:

$$\begin{array}{c} \text{☰} \\ \text{☱} \\ \text{☲} \\ \text{☴} \\ \text{☵} \\ \text{☶} \\ \text{☷} \end{array} = \begin{array}{c} \text{☰} \\ \text{☱} \\ \text{☲} \\ \text{☴} \\ \text{☵} \\ \text{☶} \\ \text{☷} \end{array} = \begin{array}{|c|c|c|c|c|c|} \hline 0 & 1 & 0 & 0 & 0 & 1 \\ \hline \end{array}$$

نحوه برابری عددی یکی از شش خطی های بی جینگ

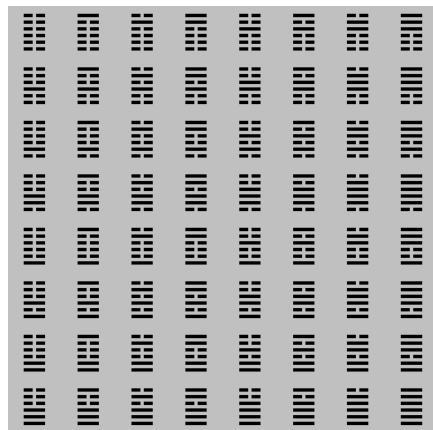
پس، شش خطی کوئن که شامل شش خط گسسته است معادل ۰۰۰۰۰۰ قرار می گیرد و ارزش باینری شش خطی چین ۱۱۱۱۱۱ است که در سیستم دهدهی با عدد ۳۶ برابر می افتد که چون ۰ را هم به عنوان یک عدد به آن بیافزاییم به همان عدد ۴۶ بی جینگ می رسیم که از ۱ آغاز می شود. این توالی در سنت چینی موسوم است به مربع شائوینگ (۱۱۰۱-۷۷۰۱ م) که از مهمترین شارحان و دانشمندان بی شناسی (بی شونه) در دودمان سُنک است.

لایبنتیس علاقه ای شدید به سیستم اعداد دودویی (باینری) داشت، هرچند که در ماشین حساب مکانیکی که اختراع کرد (و کار پاسکال را چند قدم به پیش برد) از این سیستم استفاده نمی شد. غلتک پله دار (ezlawleffats) که او در ماشین حساب به کار گرفت، شامل نه دندان بود که به چرخ دنده ای روان متصل می شد. اما توجه لایبنتیس به سیستم اعداد دودویی، گویی حکایت از پیش بینی او برای کارآمدی این سیستم در ابزار آلات مکانیکی و بعدها الکترونیکی بود. چرا که ساده ترین پاسخی که یک ابزار مکانیکی می تواند به ما دهد، اتصال جریان یا عدم اتصال آن است. در خصوص جریان الکترونیکی نیز همچنین است. در حقیقت، روشن بودن و خاموش بودن مدار برق برای ما پاسخی به منزله درست و نادرست می تواند بود و به این وسیله جریان برق خود نشان دهنده یک جریان منطقی ساده می تواند باشد، با قابلیت توسعه بسیار. توسعه این سیستم چندان بوده است که اکنون همه تجهیزات دیجیتالی را در برگرفته است. به عبارت دیگر، همه کامپیوترها، تبلت و تلفن های همراه، تلویزیون ها و مانند آن بر مبنای

۲ ویژه بودن آن بازمی گردد به ۶ بیتی (tib) بودن آن که بنابر آنچه لایبنتیس می گوید، «توحید» فُوشی را اثبات می کند و اشاره است به خلقت در هفت روز به واسطه فاعلیت مستمر و خلاق خالق واحد. اما لایبنتیس چگونه از شش خط به خلقت هفت مرحله ای و به خالق واحد می رسد؟ (بی جینگ و فلسفه، ص ۹۷۳)

عالم در طول تاریخ، این استكمال بر صفحه‌ای از شرق تا غرب نیز تصویر می‌کند. او چینیان و هندیان را تمدن‌های پایا و استاتیک می‌داند و با وصف راکد (dnatslltis) از آنها یاد می‌کرد. به نحوی که گویی اصلاً جایی در این کمال یافتن تاریخی ندارند و از ایران است که این کمال یافتن آغاز می‌شود. امتیازی که به ایران تعلق گرفته، البته برای آن است که قرار است مسیر کمال در اروپا و آلمان ختم شود. از نظر هگل چینیان راکد و هندیان وحشی و آشفته هستند. او آنان را طبیعی (larutan) یعنی در قید طبیعت می‌داند، در مقابل وصف معنوی (lautirips) یعنی آزاد از قیود که آن را به جهان مسیحیت اختصاص می‌دهد. حتی وصف طبیعی را در مورد ایران هم به کار می‌برد و می‌گوید: «جلوه‌ای که روح در خصوص ایران از خود نشان می‌دهد، از نوع صرفاً طبیعی است، یعنی نور». به نظر هگل، «نور» همچنان امری طبیعی و محسوس است، ولی ایران آخرین مرحله‌ای است که روح مطلق گرفتار طبیعت است. آزادی حقیقی از غرب آغاز می‌شود و صورت کامل خود را آلمان می‌یابد.

با این مقدمه، پیداست که هگل نگاه مثبتی به حکمت چین ندارد و در پی مواردی است که نظریه او را در باب رکود چینیان و حبس آنان در طبیعت، اثبات کند. دریافت هگل از پی‌جینگ بسیار آشفته است، تا آنجایی که تک‌خطی‌ها (یائو) را گوا (سه‌خطی و شش‌خطی) می‌نامد. او می‌گوید که خطوط پی‌جینگ صورت‌های تمثیلی است ولی نه چندان انضمامی که اساطیر هستند. به نظر او چینیان با ابداع خطوط تمثیلی به تفکر انتزاعی دست یافته بودند ولی کوشش آنان برای ایضاح ماهیت عالم واقع به وسیله تمثیلاتی مانند کوه و باران نشان می‌دهد که تنها با متعلقات حسی سر و کار دارند. هگل گمان می‌کرد که چینیان به واسطه تمثیلات پی‌جینگ می‌خواستند که عالم را به صورت یک کل منسجم درک کنند، ولی نمی‌توانستند که در ورای مرتبه ظاهری غور کنند. واضح است که آنچه هگل در خصوص مقاصد پی‌جینگ می‌گوید، هرگز منصفانه نیست. در حقیقت پی‌جینگ نتیجه کوشش چینیان برای بیان غایت متعالی عالم است و با آنچه هگل جنبه ظاهری و سطحی عالم واقعیت می‌داند، نسبت اندکی دارد. بلکه مقصد اصلی پی‌جینگ کاوش در حاق حقیقت عالم است که عالم صرفاً ظهوری بیرونی از آن به شمار می‌رود.



مربع شائوینگ

با آنکه بسیاری این مربع را مطابق با نظمی طبیعی می‌دانند که فو‌شی در نظر داشت، اما باید دانست که نزد فو‌شی همواره یانگ مقدم بر یین بوده است و بنابراین برای آنکه این مربع را از آن فو‌شی بدانیم می‌باید که از گوشه پایین سمت راست (به سوی چپ) شروع کنیم به خواندن به نحوی که پس از پایان هر سطر، سطر بعدی (یک سطر بالاتر) را مجدداً از راست آغاز کنیم. پس شش خطی چین نخستین شش خطی و شش خطی کوئن واپسین شش خطی خواهد بود. بعداً به نحوه تشکیل این توالی باز خواهیم گشت.

اما نوعی محدودیت در تفکر در نزد لایب‌نیتس که رنه گنون آن را «ناتوانی لایب‌نیتس از تبیین مبادی مابعدالطبیعی آنچه می‌یافت» می‌گوید، موجب شد که به جای آنکه او سیستم اعداد دودویی را یکی از کاربردهای پی‌جینگ بداند، آن را یگانه معنی و مفهوم پی‌جینگ می‌دانست و مفسران سنتی چین را به تحمیل سخنان بی‌معنی بر پی‌جینگ متهم می‌کرد. او می‌نویسد:

چینیان معنی و مفهوم گوا یا ترسیمات خطی فو‌شی را از دست دادند، شاید بیش از هزاران سال پیش، و سپس تفسیرهایی بر آن نوشتند که نمی‌دانم چقدر معانی دوردست و عجیب و غریبی از آن بیرون کشیدند. پس چنان شد که توضیح راستین ترسیمات خطی فو‌شی را اکنون اروپاییان [یعنی خود لایب‌نیتس] بیان کنند.

اکنون با اشاره به این نخوت اروپایی وقت آن است که به هگل پردازیم. هگل در جستجوی حرکت استکمالی



عوامل غیر معرفتی الحاد

اسماعیل علیخانی عضو هیئت علمی گروه کلام



به تعبیر فلسفی، قبول و رد آرا امری است ممکن الوجود و هر ممکن الوجودی نیازمند علت است، پس رد و قبول هم علت دارد؛ اما بحث بر سر این است که رد و قبول‌ها هم می‌توانند علت‌های معرفتی داشته باشند هم علت‌های غیر معرفتی».

بنابراین، مقصود از علل و دلایل معرفتی، استدلال‌های منطقی و برهانی است که فرد برای صحت دیدگاه خود یا بطلان نظریه رقیب به کار می‌گیرد. و مقصود از علل و عوامل غیر معرفتی، اموری غیر از استدلال برهانی و منطقی هستند که فرد را به سوی قبول یا رد یک نظر سوق می‌دهند. این عوامل غیرشناختی، که اعم از اوضاع بیرونی و احوال درونی هستند، گستره وسیعی دارند، نظیر: محیط زندگی، زمانه و گفتمان دوران، شاخصه‌های اخلاقی و روانی فرد، هوی و هوس‌های نفسانی، منفعت‌طلبی، القانات و تلقینات دوران کودکی و نوجوانی توسط والدین، معلمان و مربیان، منفعت فردی یا جمعی، کبر و غرور، لجاجت، حسادت، تعصب، تقلید کورکورانه، منفي بافی، حب و بغض و

عوامل غیر معرفتی الحاد

آنچه مشخصاً در اینجا باید بدان بپردازیم این است که آیا الحاد دیدگاهی عقلی است که خداناباوران با بحث و استدلال بدان دست می‌یابند یا فقط یک گزینش است که با تصمیمی آزاد اتخاذ می‌شود. آیا الحاد صرفاً نگرشی بر واقعیت است یا یک موضع‌گیری نسبت به آن؟

ما در صدد اثبات این مطلب هستیم که الحاد انتخابی است که به نحوی به نام آزادی صورت می‌گیرد و بر اساس این گزینش، طرح زیستن بدون خدا به اجرا درمی‌آید.

شاید بیان دیگر ادعای فوق این باشد که الحاد

از مهم‌ترین موضوعات الهیات و بلکه فلسفه، سخن در باب وجود، اوصاف و عمل کرد خداوند یا امر متعال است. خدا تأثیری بس عظیم در تاریخ انسان داشته است و یکی از بزرگ‌ترین ایده‌های بشر در همه دوران‌ها بوده است. این موضوع در طول تاریخ اندیشه برای بشر مسأله بوده است و پیوسته اذهان توده‌ها و اندیشمندان را به خود جلب کرده است و هنوز یکی از بحث‌های مهم فلسفی الهیاتی است.

از مباحث مهم مرتبط با این موضوع، که سابقه‌اش به قدمت تاریخ انسان است، خداناباوری است. پیوسته در طول تاریخ کسانی بوده‌اند که نگرش الحادی داشته‌اند و به خودبسندگی عالم و عدم نیاز آن به خدا اذعان داشته‌اند.

موضوع کلی این پژوهش، یعنی اثبات یا انکار خدا، به بیان استاد مطهری، «قطعاً حساس‌ترین و شورانگیزترین موضوعی است که از فجر تاریخ تاکنون اندیشه‌ها را به خود مشغول داشته و می‌دارد ... گمان نمی‌رود هیچ اندیشه‌ای به اندازه این اندیشه دغدغه‌آور باشد. هر فردی که اندکی با تفکر و اندیشه سروکار داشته است، لااقل دوره‌ای از عمر خویش را با این دغدغه گذرانده است».

چیستی و تمایز علل معرفتی و علل غیر معرفتی

اعتقادات و باورهای انسان‌ها یا ناشی از علل معرفتی است یا علل غیر معرفتی. معمولاً علل معرفتی را «دلیل»، حجت و برهان می‌خوانند؛ یعنی چیزی که از علم به آن، علم به دیگری لازم آید و عقل با آن می‌تواند نسبت به صحت امر مشکوک، به تصدیق یقینی برسد.

اما، علل غیر معرفتی را «علت» می‌خوانند. لیکن ما در اینجا تعبیر «علت» را برای هر دو به کار می‌بریم؛ زیرا «در واقع، علت‌ها دو قسم هستند: علت‌های معرفتی، علت‌های غیر معرفتی. علت‌های معرفتی همان ادله‌اند،

به‌ندرت نتیجه یک نظریه فلسفی یا علمی

است، بلکه یک تصمیم و انتخاب آزاد است که بر هر نظریه‌ای مقدم است. فلسفه‌های الحادی مطرح در طول تاریخ، صرفاً نتیجه گرایش به الحادند و الحاد یک اصل موضوعی برای آنها است؛ گرایش به الحاد و بیان این ادعا که «هیچ خدایی وجود ندارد»، مبدأ الهام‌بخش این فلسفه‌هاست نه نتیجه آنها. این اصل هم ناشی از عوامل گوناگون روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، سیاسی، فرهنگی و ... است.

«مارکس، نیچه، سارتر و کامو، پیش از آنکه به شرح و بسط نظریه‌ای بپردازند که هدف آن صرفاً تأیید الحادشان باشد، ملحد بودند». بنابراین، ریشه ایمان و الحاد را نه در براهین عقلی و فلسفی که در عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی باید جست. به بیان سارتر، «هیچ کفر و الحادی نیست که در نهایت نتوان کلیدش را در نابسامانی اجتماعی یافت».

سارتر درباره الحاد خود می‌گوید: «من مسأله را در دوازده سالگی یک‌بار برای همیشه حل کردم. مدت‌ها بعد براهین دینی و استدلال‌های الحادی را مطالعه کردم» او می‌گوید در هستی نیستی دلایلی را برای رد وجود خدا آوردم که درواقع دلایل حقیقی نبود. بنابراین، سارتر، همچون نیچه، «با افسانه مرگ خدا شروع می‌کند. مرگ خدا به وضوح تنها رکن ایمان اوست و سارتر آن را بی چون و چرا می‌پذیرد». الحاد در فلسفه سارتر یک «مفروض اساسی» یا

یک «اصل موضوع» است. در اینجا «الحاد مسلم فرض شده است». سیمون دوبووار الحاد را یکی از مبانی و واقعیت‌های زندگی سارتر می‌داند. به بیان دیگر، اصل موضوعی الحاد، یکی از مفاهیم نظام‌بخش کل فلسفه سارتر است.

خود سارتر در این باره می‌گوید من نمی‌توانم بپذیرم که امروزه حتی یک مؤمن با برهان‌های قدیس بوناوتورا یا قدیس آنسلم به مسیحیت گرویده باشد. همچنین باور نمی‌کنم که حتی یک ملحد با براهین مخالف، از ایمان روی گردانده باشد. مسأله خدا مسأله‌ای انسانی است که به رابطه نزدیک میان انسان‌ها مربوط است؛ مسأله‌ای

اساسی است که هر انسانی با کل زندگیش راه‌حلی برای آن ارایه می‌کند و این راه‌حل انعکاس نگرش او نسبت به انسان‌های دیگر و خود است.

شوپنهاور نیز می‌گوید: «الحاد فرضی است برای شروع کردن. الحاد عبارت است از احساس یا حالت نفسانی پیشینی انکار وجود خدا». هیچ برهان واقعی و قاطع بر انکار خداوند وجود ندارد.

درواقع کسانی هم که به دنبال دلیل و برهان بر عدم خداوند هستند، در صدد تسکین بخشیدن به خود و آرامش وجدان خویش در بی‌خدایی و دور شدن از آموزه های دینی و احتمالات پیش روی حیات دنیوی و اخروی هستند.

مقصود از اصل موضوعی در اینجا، استوار کردن این اندیشه بر بدیهیات نیست. هم‌چنان که مقصود از اصل موضوعی، این باور نیست که اصل اولیه در مواجهه با خدا و دین، انکار است، مگر آن که اصلش ثابت شود.



اصل موضوعی در اینجا در حقیقت چیزی است که ما می‌سازیم؛ چیزی مصنوعی که آن را مسلم می‌دانیم. اصل موضوعی صرفاً پیمانی استوار است که بر اساس کاربرد آن و سازگاری آن با دیگر اصول پذیرفته شده، مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

تامس نیگل، که خود ماتریالیست و ملحد است، در کتاب نگرستن از ناکجاآباد اذعان می‌کند که وضع جهان مع‌الاسف بدین گونه شده است که وقتی ماتریالیست‌ها می‌گویند به خدا اعتقاد ندارند، تصور عمومی بر این است که این بی‌باوری آنان ناشی از تیزبینی، ژرف‌نگری و براهین محکم و قانع‌کننده است؛ این که او تمام براهین

اثبات وجود خدا را دیده و به ناکافی بودن آنها پی برده است؛ لذا به خدا ایمان ندارد و هنگامی که خدا باوران می‌گویند به خدا اعتقاد دارند، این باورشان ناشی از ساده‌لوحی و عدم مطالعه کافی است. این هم ناشی از این امر است که امروزه وضع جهان به نفع آنهاست؛ هر چه بگویند، مستدل جلوه می‌کند.

او سپس اعترافاتی را که در طول تاریخ فلسفه از نوشته‌های متفکران بیرون کشیده است، ذکر می‌کند که مثلاً فلان متفکر، نه در کتاب مشهورش، که جایی در نامه‌ای به دوستش یا در جزوه‌ای نوشته است که البته ما بر باورمان به عدم وجود خدا هیچ استدلالی نداریم؛ بلکه تنها تصمیم گرفته‌ایم که به دنبال براهین اثبات وجود خدا نباشیم. فقط تصمیم گرفته‌ایم که ملحد باشیم. نیگل می‌گوید این کمال بی‌صدافتی است که در برخی از ما انسان‌ها وجود دارد.

نکته دیگر قابل توجه در این نوع مواجهه این است که همگی به این مطلب باور دارند که مواجه شدن با برهان و سخن منطقی و اطلاعات درست و دقیق، باور را به دنبال خود خواهد آورد و دیگر تحت اراده شخص نیست که برهان و سخن حق را بشنود و بدان باور نداشته باشد. یعنی، مقدمات اعتقاد اختیاری است نه خود اعتقاد.

البته واضح است که ما در این جا در صدد بیان این امر نیستیم که همه دلایل انکار خدا و به بیان دیگر، دلایل همه ملحدان، علل و عوامل غیر معرفتی است؛ دلایل معرفتی و برهانی نیز می‌تواند انسان‌ها را جانب انکار خداوند سوق دهد، اما آنچه مهم است این امر است که بسیاری از رد و انکارها ناشی از عوامل غیر معرفتی است.

اینپاس لپ در کتاب روانکاوای خدا ناباوری سرگذشت الحاد پیشین خود را این‌گونه توضیح می‌دهد که چگونه با پیوستن به حزب کمونیست و صرفاً به دلیل پذیرش باورهای یک حزب و بدون هیچ استدلال و برهانی به الحاد گراییده بود.

او در جایی از کتاب می‌گوید سد روانی برطرف‌ناپذیری مانع از آن می‌شد که ما تحقیقات دینی خود را به‌طور گسترده‌تری دنبال کنیم. فهم این موضوع برایم دشوار است که چگونه من و رفقای جوانم می‌توانستیم چنین ساده‌انگارانه درباره مسائل دینی خود را توجیه کنیم.

دکتر پل ویتز استاد روانشناسی بازنشسته دانشگاه نیویورک، که آثارش بر رابطه میان روانشناسی و مسیحیت متمرکز است، در دوران دانشجویی به الحاد پیوست. اما

چند سال بعد به مسیحیت بازگشت. او در سال ۱۹۹۱ کتابی با عنوان ایمان بی‌پدران؛ روان‌شناسی الحاد نوشت و این ایده را مطرح کرد که الحاد بسیاری از ملحدان، نظیر نیچه، سارتر، فروید و نیز کسانی چون هیچنز، داوینز و دینت ناشی از بی‌پدری آنان است.

به نظر پل ویتز، بیشترین موانع باور به خدا غیرعقلانی هستند و می‌توان به یک فهم عرفی، آنها را روانشناختی نامید. بسیار بیشتر از آن‌که استدلال عقلانی افراد را به انکار خدا بکشاند، عوامل روانشناختی غیرعقلانی باعث این انکار است. نکته مهم این است که این عوامل اغلب ناآگاهانه عمل می‌کنند و کسی از آنها آگاه نیست. این‌ها عواملی هستند که راه باور به خدا را طولانی و ناهموار می‌سازند.

او خود ماجرای الحاد خویش را این‌گونه تعریف می‌کند که وقتی به تجربه خود می‌نگرم برایم واضح است که دلایل من از هیجده تا سی و هشت سالگی برای ملحد شدن و در الحاد و شک‌گرایی ماندن، نامعقول و تاحدزیادی بدون صداقت اخلاقی و عقلانی بوده است. به‌علاوه، من متقاعد شده بودم که انگیزه‌های من نزد عقلاء و به‌ویژه اندیشمندان اجتماعی پیش‌پاافتاده بوده و هستند.

عمده‌ترین عواملی که باعث الحاد من شد و من از آنها ناآگاه بودم، به قرار ذیل هستند:

من نیاز اجتماعی به همسان‌سازی داشتم. من از منطقه‌ای کوچک و طبقه‌ای متوسط بودم و دوست داشتم که به جهان بزرگ و زندگی مدرن وارد شوم. دوست داشتم از جهان خودم فرار کنم و کسانی که در این جهان جدید هستند، که عموماً هم ملحد بودند، پذیرای من باشند.

عامل دیگر این بود که دوست داشتم از سوی دانشمندان بزرگ و تأثیرگذار رشته روانشناسی، به‌ویژه استاد پذیرفته شوم؛ کسانی که با دین زاویه و دشمنی داشتند.

عامل سطحی دیگر، که البته با این حال، قوی بود و بر من فشار می‌آورد، این بود که به واسطه دین‌داری باید از بسیاری از لذت‌ها و شادی‌ها بگذرم و وقت زیادی را صرف دین و باورهایش کنم و من حاضر به انجام این کار نبودم.

خلاصه این‌که، به‌خاطر نیاز اجتماعی‌ام به همسان‌سازی، نیاز شغلی‌ام به پذیرفته شدن به‌عنوان بخشی از روانشناسی علمی و به‌خاطر نیازهای شخصی‌ام

به سبک زندگی راحت - به خاطر همه اینها - الحاد به راحتی بهترین خط مشی بود. من با بازگشت و نگاه به این انگیزه‌ها، صادقانه می‌گویم که بازگشت به الحاد به تمامه بازگشت به جوانی بود.

به هر روی، دسته‌ای از عوامل باعث الحاد، عوامل بینشی هستند. نوع نگرش انسان‌ها به جهان، انسان و خود نقش مهمی در باور به خداوند یا عدم آن دارد. شاید بتوان گفت که به بیان دقیق‌تر، بخشی از نگرش انسان به هستی و انسان، باور او درباره خداوند را می‌سازد. بنابراین، کسانی که به عنوان نمونه نگرشی مادی به عالم دارند و همه چیز را از دریچه فیزیکی و مادی می‌نگریند، نمی‌توانند به عالم ماوراء ماده و غیب و در رأس آنها، خدای متعال باور داشته باشند. در اینجا به اختصار به چند عامل اشاره می‌کنیم:

ماده‌باوری

در بحث ماده‌باوری ما با دو قسم ماده‌باوری مواجه هستیم: ماده‌باوری روش‌شناختی^۱ و ماده‌باوری هستی‌شناختی^۲. ماده‌باوری روش‌شناختی بدین معناست که تنها روش اثبات قضایا و پدیده‌ها، روش مادی و علمی و اثباتی، نظیر دیدن، شنیدن و ... است و نمی‌توان از روش‌های ماوراءطبیعی برای کشف و اثبات حقایق کمک گرفت. اما مقصود از ماده‌باوری هستی‌شناختی این است که آنچه در عالم وجود دارد تنها ماده و روابط علی میان عناصر مادی است.

محل نزاع در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، دخالت باورهای دینی و در رأس آنها، اعتقاد به خدا در کار جهان است. پیروان روش‌شناختی طبیعت‌گرایانه بر این باورند که خدا و فعل او، به عنوان علل ماورائی، نباید در پدیده‌های جهان دخالت داشته باشند. «روش علوم طبیعی ارزشی برای این ادعا قائل نیست که یک پدیده خاص یا نوعی پدیده خاص را باید با توسل به فعل خلاق خداوند تبیین کرد».

هم‌چنان‌که لازمه دیگر روش طبیعت‌گرایانه این است که ارزش‌ها و داورهای دینی و اخلاقی نباید وارد علم شوند، زیرا اموری ذهنی هستند و برای عینیت علم مشکل‌زا هستند. به همین دلیل است که کسانی چون

نسسی مورفی^۳ و باسیل ویلی^۴ این ویژگی علم را «الحاد موقت» می‌دانند.

طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی با عناوین مشابهی نظیر طبیعت‌گرایی فلسفی، الحاد، ماتریالیسم و طبیعت‌گرایی متافیزیکی نیز بیان می‌شود. این رویکرد فلسفی منکر امور ماوراءطبیعی است و همه روابط علی را در امور طبیعی خلاصه می‌کند. پیروان این رویکرد یا امور ماوراءطبیعی را انکار می‌کنند یا به امور مادی و طبیعی تحویل می‌برند.

نکته قابل توجه در رویکرد پیروان الحاد و ماده‌باوری این است که آنان خواسته یا ناخواسته از مادی‌گرایی روش‌شناختی به مادی‌گرایی هستی‌شناختی می‌رسند و آن‌ها را لازم ملزوم هم می‌دانند. آنان بر این باورند که اقتضای این روش، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، یعنی حذف باورهای دینی، به ویژه وجود خدا از عالم است. آنان با این استدلال که تنها راه شناخت واقع، ابزارهای مادی، نظیر عقل و حس است، به این باور پل می‌زنند که پس در عالم واقع نیز حقایقی ماورای ماده وجود ندارد. حال آن‌که این تبیین‌ها ابزارهای مادی و به اصطلاح، علمی، محدود به جهان مادی و برای شناخت جهان مادی هستند، اما نمی‌توانند سخنی درباره جهان ماوراء ارائه کنند.

تصویر آشفته از خدا و دین

عامل دیگر خداناباوری، تصویر آشفته و آغشته‌ای است که خداناباوران از خداوند دارند؛ حاکمی مستبد، منتقمی جبار، داور ظالم و کینه‌توز و ... آنان چنین خدایی را انکار می‌کنند.

تصور و تعریفی که هر فرد از چیزی دارد، نقش مهمی در باور یا عدم باور به آن چیز دارد. در مورد خداوند نیز مطلب به همین سان است؛ اگر کسی در تعریف خداوند صفتی از صفات او را در نظر بگیرد که خدا بودن خداوند به آن وابسته باشد، دیگر نمی‌تواند وجود خداوند را انکار کند. اما اگر او خدا را به گونه‌ای و با وصفی تعریف و توصیف کند که نقشی اساسی در خدایی خداوند ندارد، به راحتی می‌تواند، با خدشه وارد کردن در آن وصف یا عملکرد، وجود خداوند را انکار کند. مثلاً اگر کسی

1. methodological naturalism

2. ontological naturalism

3. Nancey Murphy

4. Basil Willey

خدا را این‌گونه تعریف کند: «موجودی که باید باشد و نمی‌تواند نباشد»؛ در این صورت، به راحتی نمی‌تواند وجود خداوند را انکار کند؛ زیرا وجوب وجود، نه وصف خداوند، که حقیقت خداست و «الذاتی لایعلل؛ ذاتیات یک شیء نیاز به اثبات ندارد». به بیان دیگر، می‌توان پرسید چرا خدا عالم است؟ چرا خدا خالق است؟؛ اما نمی‌توان پرسید چرا خدا واجب‌الوجود است؛ زیرا نمی‌توان خدا را منهای وجوب وجودش تصور کرد؛ وجوب وجود وصف زائد بر ذات نیست تا بر آن حمل شود.

بنابراین، برخی از کسانی که وجود خداوند را در عالم انکار می‌کنند یا درباره آن تردید می‌ورزند، تصویر بر ساخته خود از خداوند و تصورات ذهنی خود از خدا را انکار می‌کنند نه خدای حقیقی را. چنان‌که روایت معصوم می‌فرماید: «خداوند غیر از آن چیزی است که مردمان به تصور خویش خدا می‌پندارند». آنان اگر بتوانند خدای عالم را، آن‌گونه که هست، تصور و درک کنند، خود به خود به وجود او اذعان می‌کنند؛ مگر اندک افرادی که، حتی پس از آشکار شدن حقیقت و وجود دلایل، شواهد و براهین کافی بر وجود خداوند، باز به انکار خداوند می‌پردازند. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید، آنان با این‌که یقین به وجود خداوند دارند، به واسطه ستم کاری و سرکشی‌شان نشانه‌های خداوند را انکار می‌کنند.

علامه محمدتقی جعفری در این باره می‌گوید: «قاطعانه می‌گویم؛ تاکنون هیچ منکر و مرددی در طول تاریخ پیدا نشده است؛ بلکه نمی‌تواند پیدا شود که مفهوم حقیقی خدا را دریافت کند و آن را مورد انکار یا تردید قرار دهد. منکران خدا یک تصور ساخته ذهن خود را به عنوان خدا برای خود مطرح می‌کنند؛ سپس بدون توجه به این‌که چنان مفهومی شایسته انطباق بر مفهوم حقیقی خدا نیست، آن را منکر می‌شوند.»

به همین دلیل است که برخی از اندیشمندان مسلمان، نظیر محقق طوسی، علامه حلی و فاضل مقداد بر این باورند که: «محال است که تلاش فکری به کفر و انکار خداوند منجر شود.»

برای بسیاری از افراد، به ویژه در دوران کودکی، خدا به گونه‌ای ترسیم شده است که آنان با ورود به محافل علمی و فراگرفتن علوم متعدد و ناسازگار و غیرمنطقی یافتن تصویر خدای آموخته، به کلی خدا را کنار می‌نهند. چنین افرادی بدون تحقیق درباره تصویر درست و حقیقی

از خدا، یکسره همان آموخته خویش و تصویر ذهنی خود از خدا را خدا پنداشته و آن را انکار می‌کنند. آنان خدایی را انکار می‌کنند که درحقیقت بزرگان دین و دین‌داران حقیقی نیز آن را انکار می‌کنند؛ اما از این امر آگاه نیستند. تعلیم مفاهیم نارسا و نامعقول از خداوند در ایام کودکی باعث می‌شود که کودک با رشد و بلوغ فکری و نامعقول یافتن تصویر خدا، آن را اوهام عامیانه دانسته، به کناری نهد؛ غافل از این‌که او خدایی را انکار می‌کند که الهی‌دانان راستین دین حقیقی نیز آن را انکار می‌کنند. یکی از علل به جود آمدن تصویرهای آشفته و نادرست

از خدا، تفسیرهایی است که پیروان و به ویژه، پیشروان یک دین از خدا ارائه می‌دهند. به عنوان نمونه، یکی از عوامل خداناباوری عمومی در غرب، همین عامل است. غرب می‌خواست از خدایی که مسیحیت برای بشر ساخته بود، رهایی یابد. انسان‌شناسی مسیحی، به ویژه پس از آگوستین، همواره به برداشتی منفی از طبیعت انسانی انجامیده بود. در مسیحیت آگوستینی و پولسی همواره سخن از تقصیر و گناه و فشار روحی انسان بوده است. بی‌سبب نیست که کسانی چون فویرباخ و آگوست کنت و در ادامه، دیگران و نیز توده‌ها، که به انسان خوش‌بین‌تر بودند، می‌خواستند از شر چنین خدایی خلاص شوند. درواقع، بی‌خدایان قرن نوزدهم به برداشت خاصی از خدا، که در غرب مسیحی فراگیر بود، می‌تاختند، نه به انواع دیگر باور به خدا. آنان خدایی را رد می‌کردند که جنایات هولناکی نظیر جنگ‌های صلیبی، تفتیش عقاید و ... به نام او انجام گرفته بود. آنان برداشتی از خدا را طرد می‌کردند که مخالف عقلانیت، میل جنسی، آزادی بیان و ... است. چنین بود که خدای مغرب زمین در برابر این انتقادهای تاب مقاومت نیاورد.

استاد مطهری پس از پاسخ دادن به تک‌تک شبهات راسل درباره دین و خدا، انکار خداوند از سوی او را چنین تحلیل می‌کند: «آنچه ما درباره آقای راسل در زمینه مسأله خدا می‌بینیم این نیست که منطق و استدلال ایشان را به بی‌خدایی کشانده است؛ تنها نوعی بی‌میلی، بلکه تعصب منفی در ایشان احساس می‌کنیم. اما این‌که منشأ بی‌میلی چیست، نیازمند به روان‌کاوی مفصلی از مشارالیه است. در این روان‌کاوی از الهیات و معلومات ماوراء الطبیعی که در آغاز کودکی از مادر بزرگ خود آموخته و مکرر در کلمات خود از آنها یاد می‌کند نباید غافل ماند.»

رها شدن از تکلیف و زیستن غیر اخلاقی

از مهم‌ترین عوامل خداگریزی و خدا ناباوری، لذت‌گرایی مادی و آزادی بی‌قید و بند و گریز از محدودیت‌های دین و باور به خدا است. بی‌تردید خدا باوری مانع بسیاری از خودمحوری‌ها، خودخواهی‌ها و لذت‌جویی‌های بی‌قید و بند است و همین عامل باعث گریز بسیاری از افراد از خدا باوری است. در بسیاری از موارد، الحاد ریشه در آرزوی افراد برای رهایی از همه زنجیرهایی دارد که مانعی فرا راه آزادی مطلق آنان است. آزادی آنان غالباً با مانع سنت‌ها و تعصب‌های اخلاقی و معنوی ناشی از دین مواجه می‌شود. آنان دین را جزء جدایی‌ناپذیر نظم اجتماعی حاکم بر جامعه می‌دانند و تصور خدا بزرگ‌ترین مانع بر سر راه وجود بی‌قید و بند آنان است. بنابراین، الحاد به هیچ وجه پیامد بحث‌های عقلانی نیست؛ بیشتر ناشی از طغیان معضلات اخلاقی است. مشکل خدا ناباور، نه دلیل و مدرک، که اطاعت و فرمان‌برداری است.

برای بسیاری از ملحدان، در پس انکار خداوند، تمایل به افسارگسیختگی و داشتن وجودی شهوت‌آلود مطرح است. این انکار، بیش از آن که جنبه نظری داشته باشد، جنبه عملی دارد؛ امتناع از گردن نهادن به احکام خداوند. این خدا ناباوری ناشی از اراده پنهان کسانی است که می‌خواهند از همه قید و بندها و موانعی که مانع تحقق امیال نفسانی خود می‌بینند آزاد باشند تا بتوانند به خواسته‌های خویش بپردازند؛ یا از آنچه به نوعی مایه تشویش و نگرانی‌شان شده است بگریزند. ایمان و باور به خدا یک اندیشه صرف و بی‌ارتباط با عمل نیست؛ این باور با همه هستی انسان و افعال او ارتباط دارد و از او انتظار مسئولیت و واکنش دارد. کسانی که این باور را به دوش نمی‌کشند، خود را از زیر بار مسئولیت آن رها می‌سازند. آنان آزادی خویش را در تضاد با باور به خدا و دین می‌دانند.

قرآن کریم در یک تحلیل روان‌شناختی، عامل انکار معاد را از سوی چنین افرادی این‌گونه ذکر می‌کند که: «[او درباره معاد شك ندارد]، بلکه می‌خواهد آزاد باشد و بدون ترس از دادگاه قیامت در تمام عمر گناه کند؛ از این رو می‌پرسد قیامت کی خواهد بود». هم‌چنان‌که در بیانی دیگر می‌فرماید هر گاه پیامبری

برای بنی‌اسرائیل می‌آمد که رسالتش با خواسته‌های نفسانی آنان ناسازگار بود، او را تکذیب می‌کردند یا به قتل می‌رساندند: «ما از بنی‌اسرائیل سخت پیمان گرفتیم و به سوی‌شان پیامبرانی روانه کردیم. هر بار پیامبری چیزی بر خلاف دل‌خواه‌شان برای‌شان می‌آورد، گروهی را تکذیب می‌کردند و گروهی را می‌کشتند».

امام صادق (ع) همین مطلب را در پاسخ به پرسش مفضل درباره خداگریزی برخی از افراد بیان داشت که: «به جانم سوگند خدا در حق آنان کوتاهی نکرده است؛ آنان دلایل واضح و علائم روشن الهی را در آفرینش خود می‌بینند و ملکوت آسمان‌ها و زمین و آفریده‌های شگفت و استواری آن را می‌بینند که بر آفریننده دلالت دارند. آنان درهای گناه را بر روی خویش گشوده و راه شهوت‌رانی را بر خود هموار ساخته‌اند، در نتیجه خواسته‌های دل‌شان بر آنها غالب گشته و به واسطه ظلم‌شان بر خویشان، شیطان بر آنان تسلط یافته است».

بنابراین، انتخاب و تمایل شخصی کسانی که می‌خواهند به جای فرمان‌برداری از خدا، آزاد و خودسالار باشند و امور نهی شده در دین را مانع نیل به خواسته‌های خود می‌بینند، یکی از علل مهم خدا ناباوری است. گرایش به زندگی غیر اخلاقی باعث می‌شود عده‌ای وجود خدا را انکار کنند تا از مواجهه با یک قدرت مرجع برتر، که اعمال‌شان را مردود می‌شمارد و آنان را به واسطه اعمال‌شان به میز محاکمه می‌کشاند، دور بمانند.

کسانی که قادر به زندگی کردن بر اساس تکالیف دینی و اخلاقی دین نیستند، خود را متقاعد می‌کنند که هیچ خدایی وجود ندارد و قوانین اخلاقی و تکلیفی الهی بر پایه هیچ واقعیتی بنا نشده‌اند. درواقع آنان خدا ناباوری را توجیهی برای افسارگسیختگی خود می‌سازند.

این محدودیت‌ها نه تنها شامل محدودیت‌های دینی، که شامل بسیاری از ارزش‌های اخلاقی مستقل و عقلانی نیز می‌شود. بسیاری از افراد، حتی کسانی که در حیطه اندیشه و تفکر و روشنگری نیز هستند، حاضر نیستند این ارزش‌ها و محدودیت‌ها را بپذیرند.

انسان‌ها خدا را می‌میرانند تا راحت زندگی کنند. زندگی خدا اجازه زندگی و آزادی عمل مطلق به انسان‌ها را نمی‌دهد؛ آنان را در قید و بند انواع بایدها و نبایدها قرار می‌دهد؛ از آنان انتظارات فراوانی دارد. به‌ویژه،



در ذیل واژه ماتریالیسم^۵ به دو نوع مادی‌گرایی عملی^۶ و نظری^۷ اشاره و آنها را تعریف می‌کند. این لغت‌نامه الحاد عملی شامل مجموعه‌ای از نفاق و ریاکاری، ولنگاری و لابی‌گرایی اعتقادی، دنیاپرستی و لذت‌های مادی، نادیده‌انگاشتن ارزش‌های بنیادین دین و رهاکردن نفس به جای مبارزه با آن و سست‌ایمانی است. مراتب بالای الحاد عملی، غرق شدن در لذت‌های مادی و شهوت‌رانی و لابی‌گرایی اخلاقی و دینی و پای‌بند نبودن به باورها و فرامین است. مراتب پایین الحاد عملی، سست‌ایمانی و نادیده‌انگاشتن ارزش‌های دینی است.

برای بسیاری از مؤمنان، ایمان ابزاری برای زندگی کردن، تجارت، ارتباط با دیگران، کسب جایگاه اجتماعی، نشان دادن نقش اجتماعی و... است. سارتر این نکته را به خوبی درباره ایمان خانواده خویش بیان می‌دارد. او می‌گوید به تدریج دریافت که پدر بزرگ، مادر بزرگ و مادر به مذهب خویش باور حقیقی ندارند.

مادر بزرگ فرزندان را مطابق باورهای کاتولیکی تربیت کرده بود، اما دلیل این کار تنفرش از مذهب پروتستان بود نه ایمان حقیقی به آیین کاتولیک. مادر بزرگ و مادر سارتر اغلب روزهای یکشنبه او را به کلیسا می‌بردند، اما «هیچ یک از آن دو کاتولیک عامل به فرایض نبودند». هدف اصلی آنان از رفتن به کلیسا، همچون دیگر خانواده‌های بورژوا، نه شرکت در مراسم عشاء ربانی، که گوش دادن به موسیقی دلنشین کلیسا بود. اصولاً در طبقه بورژوازی فرانسه باورهای دینی جنبه بیرونی، نه درونی و صرفاً ابزاری برای ارتباط با جامعه بود. «کل خانواده من از روی مصلحت به خدا ایمان داشت».

انسان مدرن می‌خواهد از همه این قید و بندها رها باشد و هر آنچه را خود می‌پسندد بدان عمل کند؛ حتی اگر این پسند و عمل منجر به دست‌یازیدن به طبیعت و ویران ساختن آن، بهره‌کشی از دیگران و... منجر شود. یکی از علل آزادی‌خواهی بشر دوران مدرن و کنار نهادن خدا، رشد آگاهی انسان مدرن نسبت به آزادی‌های فردی این دوران بود. این رشد آگاهی او را بر آن داشت که خدا را انکار کند تا خودسالاری خویش را نشان دهد و خود را به گونه‌ای از زیر یوغ کلیسا و دین نجات بخشد. در رویکردهای اومانیستی باور بر این است که خدا صرفاً چیزی زاید نیست که باید به آن بی‌توجه بود و نادیده‌اش گرفت؛ بلکه تهدیدی جدی علیه انسان و آزادی اوست و باید با آن مبارزه کرد.

الحاد عملی

از عوامل الحاد نظری، الحاد عملی^۵ است؛ باور نظری به خداوند، اما زندگی کردن بدون پای‌بندی به این باور. این عملکرد به تدریج افراد را به الحاد نظری و انکار خداوند نیز می‌کشاند. الحاد عملی یعنی این که فرد به خدا و روز بازپسین اعتقاد دارد، اما به آموزه‌های عملی و اخلاقی دین پای‌بند نیست و در زندگی عملی فرقی میان او و یک ملحد وجود ندارد. زندگی چنین فردی نشان از باور به توحید و معاد ندارد، بلکه بر خودمحموی و غفلت از حساب اخروی تکیه دارد. این افراد را می‌توان مؤمنان اعتقادی و نظری و مادی‌گرایان یا ملحدان عملی و اخلاقی نامید.

امروزه برای اشاره به مادی‌گرایی اخلاقی یا عملی از واژه الحاد عملی استفاده می‌کنند. دیکشنری آکسفورد

5. practical atheism

6. Materialism

7. practical materialism

8. theoretical materialism





منطق‌های ربط پیشین

اسدالله فلاحتی عضو هیئت علمی گروه منطق



منطق‌های پیش‌جدولی

منطق ربط را معرفی و پیش‌جدولی بودن آن را اثبات کند. از آنجا که منطق ربط چه از نظر سمانتیک و چه از نگاه نظریه برهان، پیچیده‌تر از منطق‌های موجهات و منطق‌های شهودگرایی است، موضوع پیش‌جدولی بودن نظام‌های منطق ربط کمتر بررسی شده است. یافتن منطق‌های پیش‌جدولی به عنوان یکی از مسئله‌های باز در مقاله‌های معتبری در معرفی منطق ربط مانند مقاله سال ۱۹۸۴ مایکل دان و مقاله سال ۲۰۰۶ مشترک میان مایکل دان و گرگ رستال طرح شده است. از این رو، اهمیت یافتن چنین منطق‌هایی مورد تأکید منطق‌دانان برجسته جهانی است.

منطق‌های پیش‌جدولی منطق‌هایی هستند که به یک معنا در مرز متناهی و نامتناهی قرار دارند. به طور دقیق‌تر این منطق‌ها نامتناهی ارزشی‌اند اما همه گسترش‌هایشان متناهی ارزشی‌اند. واضح‌تر اینکه این منطق‌ها سمانتیک جدول ارزشی متناهی ندارند اما همه گسترش‌های آنها سمانتیک جدول ارزشی متناهی دارند (و نام «پیش‌جدولی» نیز از همین جا است).

در منطق شهودگرایی و نیز منطق موجهات، منطق‌های پیش‌جدولی بسیاری کشف شده است اما در منطق ربط، تا کنون تنها دو منطق پیش‌جدولی معرفی شده است و این طرح پژوهشی در صدد است سومین منطق پیش‌جدولی در

منطق رواقی

دیدگاه‌های رواقیان درباره شرطی (به نقل از سکستوس امپریکوس ۲۰۰ م.):

۱. فیلون: اگر الف آنگاه ب: الف بدون ب نیست (چنین نیست که از راست بیاغازد و به دروغ بینجامد) (استلزام مادی)

مثال: اگر روز است من سخن می‌گویم (وقتی هر دو راست است)

۲. دی‌ودوروس: اگر الف آنگاه ب: الف بدون ب نمی‌توانسته و نمی‌تواند باشد

= الف بدون ب ممکن نبوده و نیست (استلزام اکید وجهی)

مثال: اگر اتم (= جزء لا یتجزا) موجود نباشد اتم موجود است

۳. برخی رواقیان (پیش از خروسیپوس) مفهوم ربط (connexion) را مطرح می‌کنند:

اگر الف آنگاه ب: الف با نقیض ب ناسازگار است (استلزام ربطی) (استلزام منطقی؟)

مثال: اگر روز است روز است

۴. خروسیپوس: اگر الف آنگاه ب: ب به صورت بالقوه در الف مندرج است
(استلزام تحلیلی)

مثال قبلی کاذب است زیرا هیچ چیزی مندرج در خود نیست

اثبات ناپذیرهای خروسیپوس:

قواعد شرطی:

وضع مقدم: (1) اگر A آنگاه B؛ اما A؛ پس B

رفع تالی: (2) اگر A آنگاه B؛ اما نه B؛ پس نه A

قواعد فصلی: قیاس فصلی (3) A یا B؛ اما A؛ پس نه B

(4) A یا B؛ اما نه A؛ پس B

قواعد عطفی: قیاس عطفی (5) چنین نیست که A و B؛ اما A؛ پس نه B

شرطی‌ها: متصل و منفصل (حقیقی، مانع جمع، مانع خلو)

وضع مقدم (1) اگر A آنگاه B؛ اما A؛ پس B

قواعد شرطی:

رفع تالی (2) اگر A آنگاه B؛ اما نه B؛ پس نه A

قیاس فصلی حقیقی (3) A یا B؛ اما A؛ پس نه B

قواعد فصلی: (4) A یا B؛ اما نه A؛ پس B

قیاس فصلی مانع جمع (5) A یا B؛ اما A؛ پس نه B

قیاس فصلی مانع خلو (6) A یا B؛ اما نه A؛ پس B

منطق سینوی

تفکیک لزومی و عنادی از اتفاقی

شرطی‌های متصل: لزومی و اتفاقی

شرطی‌های منفصل: عنادی و اتفاقی

قواعد رواقی - جالینوسی تنها برای شرطی‌های لزومی و عنادی برقرار است: بطلان قاعده‌های «وضع مقدم»، «رفع تالی» و «قیاس فصلی» برای اتفاقی‌ها.

شرطی‌های اتفاقی (متصل و منفصل): شهروندهای درجه دو در منطق سینوی.

احکام شرطی‌های اتفاقی در منطق سینوی بیان نمی‌شود.

این مسئله در منطق جدید معکوس می‌شود.



منطق فرگه

قواعد منطق فرگه: وضع مقدم و جانشینی

اصول موضوعه منطق فرگه:

- پارادوکس مثبت $A \rightarrow (B \rightarrow A)$
- $(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow (B \rightarrow (A \rightarrow C))$
- $(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$
- $A \rightarrow \sim \sim A$
- $\sim \sim A \rightarrow A$
- $(A \rightarrow B) \rightarrow (\sim B \rightarrow \sim A)$

جدول ارزش برای شرطی: شرطی تابع ارزشی، استلزام مادی و فیلونی، شرطی اتفاقی

شرطی های اتفاقی: شهروند های درجه یک

پارادوکس های استلزام مادی

پارادوکس های ضرورت:

- $A \rightarrow (B \rightarrow A)$ (Positive paradox)
- $\sim A \rightarrow (A \rightarrow B)$ (Negative paradox)
- $A \rightarrow (B \rightarrow B)$
- $(\sim A \vee B) \rightarrow (A \rightarrow B)$
- $(A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow A)$ (Disjunctive paradox)
- $((A \rightarrow B) \rightarrow A) \rightarrow A$ (Pierce principle)

پارادوکس های نقض:

- $(A \wedge \sim A) \rightarrow B$ (Explosion paradox) (EFQ)
- $A \rightarrow (B \vee \sim B)$

پارادوکس های صرفا ربطی:

- $(A \rightarrow A) \rightarrow (B \rightarrow B)$
- $(A \rightarrow B) \rightarrow (C \rightarrow C)$
- $(A \rightarrow B) \rightarrow [(C \rightarrow D) \rightarrow (A \rightarrow B)]$
- $[(A \rightarrow B) \rightarrow (C \rightarrow D)] \vee [(C \rightarrow D) \rightarrow (A \rightarrow B)]$

منطق استلزام اکید (سی. آی. لويس 1913-1932)

$$(A \ll B = \Box(A \supset B)$$

تعریف استلزام اکید:

منطق های استلزام اکید (1932): $S1, S2, S3, S4$ و $S5$

در سال ۱۹۱۸ پذیرش منطقی معادل $S3$ به عنوان منطق استلزام اکید

در سال ۱۹۳۲ انکار منطق $S3$ و پذیرش منطق $S2$ به عنوان منطق استلزام اکید

- تعدی شرطی $S3 = S2 + (A \ll B) \ll ((B \ll C) \ll (A \ll C))$
- $\vdash S2 ((A \ll B) \wedge (B \ll C)) \ll (A \ll C)$



عدم اعتبار قاعده ضرورت در منطق‌های S1 تا S3:

- NR: Necessitation Rule: If $\vdash A$ then $\vdash \Box A$

منطق‌های S2 و S3 نظیرهای T و S4:

- $T = S^2 + NR$
- $S4 = S^3 + NR$

پارادوکسهای استلزام اکید

پارادوکسهای ضرورت: همگی از میان رفتند.

پارادوکسهای نقض: همچنان هستند:

- $(A \wedge \sim A) \ll B$
- $A \ll (B \vee \sim B)$

پارادوکسهای ربط: همچنان هستند:

- $(A \ll A) \ll (B \ll B)$
- $(A \ll B) \ll (C \ll C)$
- $(A \ll B) \ll [(C \ll D) \ll (A \ll B)]$
- $[(A \ll B) \ll (C \ll D)] \vee [(C \ll D) \ll (A \ll B)]$

واکنش‌ها به پارادوکسهای استلزام اکید

دسته اول: انکار شهودهای بدوی و پذیرش اعتبار این پارادوکسها: س. آی. لویس (1932)، کارل پوپر (1940، 1943، 1947)، ویلیام نیل (۶-۱۹۴۵)، جان اتان اف بنت (1954)

دسته دوم: انکار این پارادوکسها و انکار منطق استلزام اکید: اوریث نلسون (1930)، آستین دونکن-جونز (1935) دسته سوم: تلاش برای ساختن منطق ربط و بیرون راندن پارادوکسها

گروه اول: طرح معیارهایی برای غربال قضایای منطق کلاسیک

فن ریخت (1957)، پتر گیچ (1958)، تیموتی اسمایلی (1959)

گروه دوم: طرح نظام‌هایی اصل موضوعی برای منطق ربط

ایوان اورلوف 1928 (روسیه)، مو شاو-کوئی 1950 (چین)،

آلونزو چرچ 1951 (آمریکا)، تاکنو سوگیهارا 1955 (ژاپن)،

ویلهلم آکرمان 1956 (آلمان)

اصول استلزام

تضعیف «پارادوکس مثبت» به اصل‌های غیرپارادوکسی «همانی» و «تعدی»

اصول موضوعه منطق فرگه

- پارادوکس مثبت $A \rightarrow (B \rightarrow A)$
- جایگشت $(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow (B \rightarrow (A \rightarrow C))$
- $(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$

اصول موضوعه منطق ربط R

- اصل همانی $A \rightarrow A$
- اصل تعدی $(A \rightarrow B) \rightarrow ((B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C))$
- جایگشت $(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow (B \rightarrow (A \rightarrow C))$
- $(A \rightarrow (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C))$

اصول ناقض: عدم تفاوت در اصول ناقض

اصول موضوعه منطق فرگه

- $A \rightarrow \sim \sim A$
- $\sim \sim A \rightarrow A$
- $(A \rightarrow B) \rightarrow (\sim B \rightarrow \sim A)$

اصول موضوعه منطق ربط R

- $A \rightarrow \sim \sim A$
- $\sim \sim A \rightarrow A$
- $(A \rightarrow B) \rightarrow (\sim B \rightarrow \sim A)$

اصول عاطف در منطق ربط

اصول موضوعه منطق کلاسیک

- $(A \& B) \rightarrow A$
- $(A \& B) \rightarrow B$
- $A \rightarrow (B \rightarrow (A \& B))$

اصول موضوعه منطق کلاسیک

- $(A \& B) \rightarrow A$
- $(A \& B) \rightarrow B$
- $(A \rightarrow B) \rightarrow ((A \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow (B \& C)))$

اصول موضوعه منطق ربط R

- $(A \& B) \rightarrow A$
- $(A \& B) \rightarrow B$
- $((A \rightarrow B) \& (A \rightarrow C)) \rightarrow (A \rightarrow (B \& C))$

اصول فاصل در منطق ربط

(1) تضعیف اصل «حذف فاصل»

(2) افزودن «بخش پذیری»

اصول موضوعه منطق کلاسیک

- $A \rightarrow (A \vee B)$
- $B \rightarrow (A \vee B)$
- $(A \rightarrow C) \rightarrow ((B \rightarrow C) \rightarrow ((A \vee B) \rightarrow C))$

- $A \rightarrow (A \vee B)$
- $B \rightarrow (A \vee B)$
- $((A \rightarrow C) \& (B \rightarrow C)) \rightarrow ((A \vee B) \rightarrow C)$
- $(A \& (B \vee C)) \rightarrow ((A \& B) \vee (A \& C))$

منطق‌های ربط

قانون اول شناخت اشیا: تعرف الأشياء بأجزائها

قانون دوم شناخت اشیا: تعرف الأشياء بأصداها

قانون اول شناخت منطق ربط: مطالعه اصول و قضایای استلزام (پاره‌ها و زیرمنطق‌های منطق ربط)

قانون دوم شناخت منطق ربط: مطالعه پارادوکس‌های استلزام (گسترش‌های منطق ربط)

منطق‌های ربط (فراربط): افزودن پارادوکس‌های استلزام به منطق ربط

- K = R + $A \rightarrow (B \rightarrow A)$
- RM = R + $A \rightarrow (A \rightarrow A)$
- RM3 = RM + $A \vee (A \rightarrow B)$
- KR = R + $(A \& \sim A) \rightarrow B$
- JR = R + $(A \leftrightarrow \sim A) \rightarrow B$
- LR = R + $(A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow A)$
- K = R + $A \rightarrow (B \rightarrow A)$
- RM = R + $A \rightarrow (A \rightarrow A)$
- RM3 = RM + $A \vee (A \rightarrow B)$
- LR = R + $(A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow A)$
- KR = R + $(A \& \sim A) \rightarrow B$
- JR = R + $(A \leftrightarrow \sim A) \rightarrow B$
- رابطه این منطق‌ها:
- $R \rightarrow LR \rightarrow RM \rightarrow RM3 \rightarrow K$
- $JR \rightarrow KR$

منطق‌های ربط میان RM و RM₃

- K = R + $A \rightarrow (B \rightarrow A)$ RM = R + $A \rightarrow (A \rightarrow A)$
- RM3 = RM + $A \vee (A \rightarrow B)$
- پارادوکس‌ها و منطق‌های ضعیف‌تر:
- RM4 = RM + $A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C)$
- RM5 = RM + $A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C) \vee (C \rightarrow D)$
- RM6 = RM + $A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C) \vee (C \rightarrow D) \vee (D \rightarrow E)$
- ⋮
- رابطه این پارادوکس‌ها و گسترش‌ها:
- $RM \rightarrow \dots \rightarrow RM7 \rightarrow RM6 \rightarrow RM5 \rightarrow RM4 \rightarrow RM3 \rightarrow K$

- هیچ گسترش دیگری بالاتر از منطق RM وجود ندارد

- گسترش‌های منطق RM در یک ترتیب خطی قرار دارند
- منطق RM منطق بلافاصله بعدی ندارد

قوی‌ترین منطق‌های ربط

(Swirydowicz 1999)

قوی‌ترین پارادوکس‌ها پس از پارادوکس مثبت:

- $RM_3 = RM + A \vee (A \rightarrow B)$
- $LR_4 = LR + A \vee (A \rightarrow B) + (A \leftrightarrow \sim A) \rightarrow B$
- $KR_4 = KR + A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C)$

رابطه این پارادوکس‌ها و منطق‌ها:

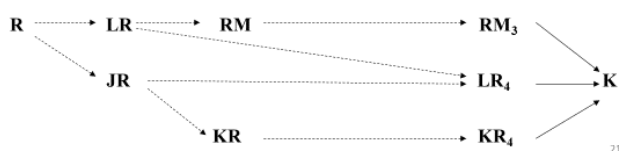
قوی‌ترین منطق‌های ربط

(Swirydowicz 1999)

قوی‌ترین پارادوکس‌ها پس از پارادوکس مثبت:

- $RM_3 = RM + A \vee (A \rightarrow B)$
- $LR_4 = LR + A \vee (A \rightarrow B) + (A \leftrightarrow \sim A) \rightarrow B$
- $KR_4 = KR + A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C)$

رابطه این پارادوکس‌ها و منطق‌ها:



قوی‌ترین منطق‌های ربط

(Moraschini, Raftery, Wannenburg 2020)

قوی‌ترین پارادوکس‌ها پس از پارادوکس‌های قبلی:

- $RM^4 = RM + A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C)$
- $LR^5 = LR + A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C) + (A \leftrightarrow \sim A) \rightarrow B$
- $KR^8 = KR + A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C) \vee (C \rightarrow D) + ???$

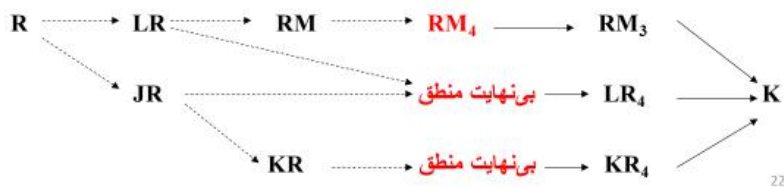
قوی‌ترین منطق‌های ربط

(Moraschini, Raftery, Wannenburg 2020)

قوی‌ترین پارادوکس‌ها پس از پارادوکس‌های قبلی:

- $RM_4 = RM + A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C)$
- $LR_5 = LR + A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C) + (A \leftrightarrow \sim A) \rightarrow B$
- $KR_8 = KR + A \vee (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow C) \vee (C \rightarrow D) + ???$

رابطه این پارادوکس‌ها و منطق‌ها:



پرسش‌های باز:

- بی‌نهایت منطقی که پیش از RM_3 قرار دارد شمارا است یا ناشمارا؟
- بی‌نهایت منطقی که پیش از KR_4 قرار دارد شمارا است یا ناشمارا؟
- چه دسته‌بندی‌های معقولی میان این بی‌نهایت منطق وجود دارد؟

رابطه این پارادوکس‌ها و منطق‌ها:

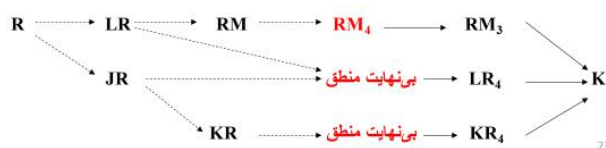
منطق‌های ربط

(Moraschini, Raftery, Wannenburg 2020)

پرسش‌های باز:

- بی‌نهایت منطقی که پیش از RM_3 قرار دارد شمارا است یا ناشمارا؟
- بی‌نهایت منطقی که پیش از KR_4 قرار دارد شمارا است یا ناشمارا؟
- چه دسته‌بندی‌های معقولی میان این بی‌نهایت منطق وجود دارد؟

رابطه این پارادوکس‌ها و منطق‌ها:



Tabular	منطق متناهی‌ارزشی = دارای جدول ارزش	منطق جدولی
Non-tabular	منطق نامتناهی‌ارزشی = فاقد جدول ارزش	منطق ناجدولی
Pretabular	منطق نامتناهی‌ارزشی بیشین (ماکسیمال)	منطق پیش‌جدولی
$CL, \mathcal{L}_3, \mathcal{L}_n, \dots, Triv, Ver, \dots$		منطق جدولی
$\mathcal{L}_{\infty}, Int, R, K, T, B, S1, \dots, S4, S5$		منطق ناجدولی
$\mathcal{L}_{\infty}, S5$		منطق پیش‌جدولی

نخستین منطق‌های پیش‌جدولی

شیلر جو اسکراگز ۱۹۵۱	سی.آی. لوپس ۱۹۳۲	S5	منطق موجهات
مایکل دان ۱۹۷۰	بولسلاف سوبوچینسکی ۱۹۵۲	RM	منطق ربط
دان و مایر ۱۹۷۱	مایکل دامت ۱۹۵۹	LC	منطق شهودگرا

صورت‌بندی این منطق‌ها

S5	=	K	+	$T + 4 + 5$
RM	=	R	+	$A \rightarrow (A \rightarrow A)$
RM	=	R	+	$A \rightarrow (A \rightarrow A)$
LC	=	Int	+	$(A \rightarrow B) > (B \rightarrow A)$

منطق‌های پیش‌جدولی در منطق وجهی و منطق شهودگرا

تعداد گسترش‌های پیش‌جدولی	منطق
۵ ۳	S4 S4.3
۱۰ ۴	D4 D4.3
۳ ۳	Grz Int

تعداد گسترش‌های پیش‌جدولی	منطق
(ناشمارا)	∞_2 K
(ناشمارا)	∞_2 K4
(ناشمارا) (?)	∞ K4.3 K.3
(ناشمارا) (?)	∞ GL B
	$\infty \leq$

- $3 = (\Box A \rightarrow \Box B) \rightarrow (\Box B \rightarrow \Box A)$
- $LC = Int + (A \rightarrow B) \vee (B \rightarrow A)$

منطق‌های پیش‌جدولی در منطق ربط

سویریدویچ ۲۰۰۸: تعداد گسترش‌های پیش‌جدولی R ناشمارا (2^{∞}) است.

سوالات باز:

چه تعداد از این منطق‌ها بازگشتی اصل‌پذیر هستند؟

چه تعداد از این منطق‌ها متناهی اصل‌پذیر هستند؟

نظام‌های اصل موضوعی این منطق‌ها کدام است؟

کدام گسترش‌های منطق R تعدادی متناهی گسترش پیش‌جدولی دارد؟

کدام یک از این منطق‌ها موضعا – جدولی است؟

⋮

منطق‌های نیمه ربطی

- $KR = R + A \& \sim A \rightarrow B$

$$KRA = KR + (A \rightarrow t) \vee (f \rightarrow A \circ A)$$

$$KRB = KR + (A \& B) \rightarrow ((A \& \sim B) \rightarrow A)$$

$$KRC = KR + (A \rightarrow t) \vee (B \rightarrow t) \vee (f \rightarrow A \circ B)$$

شرایط سمانتیکی این منطق‌ها

هیچ سه جهان متمایز با هم رابطه دسترسی سه‌موضعی ندارند	B
هر سه جهان نامنتقی با هم رابطه دسترسی سه‌موضعی دارند	C
هر دو جهان نامنتقی با هم رابطه دسترسی سه‌موضعی دارند	A

پنج منطق پیش‌جدولی در منطق ربط

RM	=	R	+ $A \rightarrow (A \rightarrow A)$	مایکل دان 1971
L	=	KRC		گالمیناس و مرش 2012



M	=	R	+ KRB	فلاحی 2018
KR3/1	=	KRC	+ [(A → (A A)) → A] → A	فلاحی 2021
KR3/2	=	KRB	+ □◇ A → ◇□ A + (□A → B) ∨ ((f ∧ ◇□B) → A)	فلاحی 2021

$$\Box A = \text{df } (\sim A \rightarrow A);$$

$$\Box A = \text{df } \sim (A \rightarrow \sim A).$$

پرسش های باز درباره منطق های پیش جدولی R

- سؤالاتی شبیه سؤال سویریدویچ 2008 درباره تعداد گسترش های پیش جدولی:
- تعداد گسترش های پیش جدولی برای منطق KR چند است؟
- برای منطق KRA؟
- برای منطق KRB؟
- نظام های اصل موضوعی این منطق ها؟
- سمانتیک های کریپکی یا جبری برای این منطق ها؟



دلالت‌های هبوط حضرت آدم در الاهیات

عبدالله محمدی عضو هیئت علمی گروه فلسفه اسلامی

مقدمه

جایگاهی وجودی و تکوینی است که حاکی از جانشینی حضرت آدم (ع) نسبت به خداوند بوده است، لازمه این جایگاه آن است که وجود خلیفه آینده‌ای از خداوند و منعکس کننده آثار وجودی و صفات او باشد. (طباطبایی، بیتا، ج ۱، ص ۹۷)

فرشتگان نسبت به این اعلان الهی استفهامی حقیقی و نه از روی اعتراض داشتند. پرسش ایشان برخاسته از ملاحظه صفات حضرت آدم (ع) با ویژگی‌های عالم مادی بود. از سویی حضرت آدم (ع) موجودی مرکب از قوای غضبی و شهوانی است؛ و از سوی دیگر حیات دنیوی، عرصه تراحم بین منافع افراد است این منافع محدود بوده و چاره‌ای جز مشارکت، تعاون و تدبیر نسبت به آنها نیست. فرشتگان با لحاظ این نکات معتقد بودند زندگی چنین موجودی در حیات زمینی، مقارن با فساد و خونریزی است. دنیا محیط تراحم بین منافع محدود است و بقای در دنیا جز با حیات اجتماعی و مشارکت و تعاون در جامعه محقق نمی‌شود. کنار هم گذاردن این حقایق فرشتگان را به این نتیجه رسانید که زندگی چنین موجودی توأم با فساد و خونریزی خواهد بود، چراکه هر یک از افراد به دنبال تأمین منافع خویش هستند. (همان، ص ۹۶-۹۷؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۵)

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (بقره: ۳۰)

خداوند متعال استدلال فرشتگان را انکار نکرد، بلکه فرمود او از استعدادی در وجود حضرت آدم (ع) مطلع است که فرشتگان از آن ناآگاهند. قابلیت‌هایی که وی را شایسته خلافت الهی می‌سازد و فرشتگان از آن محرومند. منظور از این ویژگی آن است که انسان می‌تواند به گونه‌ای حاکی از خداوند متعال و دربردارنده سر الهی باشد، که فرشتگان توان آن را ندارند. (همو، بیتا، ج ۱، ص ۹۸) قرآن

علامه طباطبایی معتقدند مراحل خلقت حضرت آدم (ع) که در قرآن بیان شده است، اختصاص به حضرت آدم (ع) ندارند و ناظر به نوع انسان هستند. مراحل یادشده در حقیقت بیانگر مراحل خلقت و تکامل تمام انسانها و سرمایه‌ها و موانعی است که در سیر او تحقق خواهند یافت. لذا باید مراحل خلقت حضرت آدم (ع) را به منزله تکامل وجودی نوع انسان دانست.

فإن هذه الآيات كما عرفت إنما سيقت لبيان كيفية خلافة الإنسان وموقعه وكيفية نزوله إلى الدنيا وما ينول إليه أمره من سعادة وشقاء. (همان، ج ۱، ص ۱۲۲)

برهمن اساس تحلیل حقیقت هبوط حضرت آدم و مقدمات آن می‌تواند باب جدیدی در مسائل انسانشناسی فراروی محققان بگشاید. در این جلسه اشاره مختصری به این فرآیند خواهیم داشت.

مراحل خلقت حضرت آدم (ع)

با توجه به آیات قرآن کریم، معتقد است خلقت حضرت آدم (ع) چند مرحله داشته است: حقیقت خلافت، تعلیم اسماء، سجده فرشتگان، سکونت در بهشت، خوردن از شجره، هبوط اول و هبوط دوم. روشن است که تقدم و تأخر این مراحل که در ظرفی غیر زمانی محقق شده‌اند، نباید به شکل زمانی تحلیل شوند. طبق این ترتیب وجودی، ابتدا حضرت آدم به منزله خلیفه الهی به فرشتگان معرفی می‌شود.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره: ۳۰)

حقیقت خلافت، نه امری تشریفاتی و اعتباری بلکه

و اطاعتی سرباز زد.

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ^۲

پس از جریان سجده فرشتگان بر حضرت آدم (ع) و تمرد ابلیس از این فرمان الهی، حضرت آدم (ع) و حوا در بهشت ساکن شدند. از نظر علامه این سکونت مقدمه‌ای وجودی و امری لازم برای آغاز خلافت و زندگی زمینی او بود. به عبارت دیگر نزدیک شدن به شجره، سکونت در بهشت، سجده ملائکه و تعلیم اسماء هر کدام به نوعی سرمایه‌هایی برای خلافت او بودند. (همو، بیتا، ج ۱، ص ۱۱۲) به عبارت دیگر اینها مراحل برای تکامل ساختار وجودی او به شمار می‌رفتند. (همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۷) با وجود تفاسیر گوناگون از حقیقت بهشت، علامه معتقد است این بهشت، نه ویژگی باغهای زمینی را داشت و نه با مختصات بهشت موعود سازگار است. این بهشت مرتبه‌ای از حقیقت برزخ بوده است. (همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۹، همو، بیتا، ج ۱، ص ۱۲۳)

وَ قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ (بقره: ۳۵)^۳

پس از سکونت حضرت آدم (ع) و حوا ایشان مجاز به تناول از تمام نعمتهای بهشتی بودند، لکن از نزدیک شدن به درختی خاص ممنوع شده بودند.

وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (بقره: ۳۵)^۴

علامه پس از گزارش دیدگاههای مختلف درباره ماهیت این شجره بر این باور است که بسیاری از آنچه در روایات درباره این درخت گفته شده با یکدیگر قابل جمعند. با این حال ویژگی اصلی این درخت آن بود که نزدیک شدن به آن، تأثیر علی معلولی در سخیتهای دنیوی داشت. ایشان ریشه اصلی تمام سخیتها و اضطرابهای دنیوی را در نگرش استقلال‌ی به اشیاء و اسباب جهان می‌دانند. با توجه به همین اصول نتیجه می‌گیرند شجره ممنوعه، حقیقتی بوده است که نزدیکی به آن، موجب

کریم ملاک خلافت حضرت آدم (ع) را تعلیم اسماء الهی می‌داند. لکن این اسماء از سنخ لفظ یا لغت نبودند و تعلیم اسماء نیز از سنخ علم حصولی و یادآوری نام برخی اشیاء و... نبود. اگر این اسماء صرفاً مجموعه نام‌های اشیاء مختلف بود، حضرت آدم (ع) شرافتی بر فرشتگان نمی‌یافت. لغات صرفاً کلماتی هستند که برای ارتباط و انتقال معنا در حیات اجتماعی انسان قرارداد شده‌اند. به عبارت دیگر وضع لغات حاکی از نقصی است که موطن حیات فرشتگان عاری از آن است و در نتیجه نیاز به چنین علمی ندارند.

علامه طباطبایی معتقد است اسماء نه الفاظ و مفاهیم، بلکه موجوداتی زنده و علیم هستند که در موطن غیب الهی حاضرند. این حقایق، در پیدایش دیگر مخلوقات وساطت وجودشناختی دارند. از دیدگاه ایشان این اسماء همان «خزائن» الهی هستند که در قرآن اشاره شده است:

وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ^۱

آیه یاد شده نفرموده که مجموعه اشیاء خزائنی دارند، بلکه فرموده است هر شیئی خزائنی دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵) و این امر ناظر به مراتب علل و وسایط فیض در هستی برای هر کدام از موجودات است.

در نتیجه عالم شدن به آنها از سنخ مفهوم و علم حصولی نیست، بلکه علمی حضوری و شهودی را می‌طلبد. (همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸؛ بی تا، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰، ص ۱۳۱)

فرشتگان پس از آگاهی از تعلیم اسماء و خلافت، بر حضرت آدم (ع) سجده کردند. لکن حقیقت سجده درباره ایشان که عاری از جسم و جهت فیزیکی هستند را نباید با سجده عرفی انسانها یکسان دانست. علامه طباطبایی (ره) حقیقت سجده فرشتگان را خضوع و اطاعت تکوینی ایشان میدانند. (همو، بیتا، ج ۱، ص ۱۰۹؛ ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۳، ج ۸، ص ۲۳، ص ۲۸-۲۹) فرشتگان پس از آگاهی از جایگاه حضرت آدم (ع) در هستی، خود را مطیع و خاضع وی دانستند، لکن ابلیس از چنین کرنش

۱. حجر: ۱۲.

۲. و چون بملائکه گفتیم برای آدم سجده کنید پس همه سجده کردند بجز ابلیس که از اینکار امتناع کرد و کبر و ورزید و او از کافران بود.

۳. و گفتیم: ای آدم تو و همسرت در بهشت آرام گیرید.

۴. و از آن بفرآوانی از هر جا که خواستید بخورید و نزدیک این درخت مشوید که از ستمگران خواهید شد.

سوره بقره تکرار شده است، نتیجه گرفته حضرت آدم دو هبوط را تجربه کرده است.

فَازْلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ فَتَلَقَّىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره: ۳۶-۳۸)

هبوط نخست توأم با عداوت و هبوط دوم توأم با تشریع دین بود. (همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۴) در هبوط دوم که پس از توبه حضرت آدم (ع) محقق شد، دین فطری به عنوان برنامه هدایت انسان فرستاده شد. (همان، ج ۱۴، ص ۲۲۴) هبوط نخست زندگی زمینی و سخت انسان بود و پس از توبه همین حیات زمینی برای او طیب و طاهر شد. زیرا خداوند هدایت الهی را در آن مستقر ساخت و ترکیبی از زندگی زمینی و آسمانی شد. (همو، بیتا، ج ۱، ص ۱۲۱) توبه حضرت آدم (ع) نیز بین این دو هبوط واقع شده است.

طبق گزارش سوره بقره، توبه حضرت آدم (ع) به واسطه حقیقت «کلمات» بود و گفتیم که علامه این کلمات را با اسماء الهی و خزائن مرتبط میداند. همانطور که گذشت خداوند ادعای فرشتگان در فساد آدم را تکذیب نکرد و فرمود این سخن غلط است؛ بلکه فقط حضرت آدم (ع) را با حقیقت اسماء متصل ساخت. معلوم می شود این اسما باید حقایقی باشند که بتوانند اعتراض ملانکه را پاسخ دهند و برای جبران معصیت آدم مفید باشند. بنابراین می توان گفت کلماتی که راه را برای توبه آدم هموار کردند بخشی از همان اسماء الهی بوده است که حقایقی حی و علیم بوده و در پیدایش خلقت وساطت دارند. با تحقق توبه حضرت آدم هبوط دوم رخ داد که نتیجه آن دریافت هدایت الهی از طریق «دین» بود. (همان، ص ۱۳۵)

تطبیق مراحل خلقت حضرت آدم بر نوع انسان

وی در تطبیق هفت مرحله خلقت حضرت آدم (ع) بر قابلیت ها و ظرفیت های وجودی انسان میگوید: انسان که موطن اصلی و خلقت ابتدایی او بر مبنای نفخه الهی

نگرش استقلالی به اشیاء و در نتیجه مشقت دنیوی است. (همو، بیتا، ج ۱، ص ۱۱۶) به همین ترتیب می توان گفت خوردنی که آدم از آن منع شده بود، خوردنی بود که توجه استقلالی به بدن و تمایلات آن را به دنبال داشت، زیرا آدم تا قبل از نزدیک شدن به درخت نیز، خوردن و آشامیدن داشت، لکن این خوردن و آشامیدن وی را از جذب الهی و توجه به خداوند باز نداشته بود.

پس از سکونت حضرت آدم (ع) در بهشت، شیطان وی را وسوسه کرد تا به درخت ممنوعه نزدیک شود. وسوسه شیطان مشتمل بر یک استدلال مغالطی بود: حضرت آدم (ع) میل فطری به جاودانگی دارد، حقیقت وجود حضرت آدم (ع) همان بدن فانی و میراست. بنابراین با این هویت نمی تواند به میل فطری خویش دست یابد و لازم است از این شجره تناول کند تا جاودانه شود.

فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ (طه: ۱۲۰)

نزدیک شدن آدم و همسرش و تناول از شجره، منجر به آشکار شدن «سوآت» یا همان زشتیهای ایشان بود.

فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا (اعراف: ۲۲)

علامه معتقد است این پیامد، نتیجه تکوینی تناول از شجره بود. از منظر ایشان چنین نتایجی که برخاسته از قضای حتمی الهی و قواننی علی معلولی است، قابل جبران نبود. (همو، بیتا، ج ۱، ص ۱۱۲) همچنین علامه «سوآت» را منحصر به یکی از اعضای بدن نمیداند، بلکه آن را نشانه ای از تمایل حیوانی انسان تعریف می کند که مستلزم رشد و تغذیه است. در نتیجه می توان گفت هدف اصلی ابلیس نیز اصالت دادن و برجسته ساختن این بعد از وجود انسان و امیال حیوانی او بوده است. به عبارت دیگر ظهور سوآت، به معنای اصالت یافتن نیازهای شهوانی و جسمانی است. (همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۲۷)

اصالت یافتن تمایلات حیوانی حضرت آدم (ع) هبوط وی را به دنبال داشت. این هبوط، فرود آمدن از مکانی به مکان دیگر نبود. علامه از اینکه واژه هبوط دو بار در آیه ۳۶-۳۷

۵. و شیطان ایشان را از نعمت بهشت بینداخت و از آن زندگی آسوده که داشتند بیرونشان کرد، گفتیم: با همین وضع که دشمن یکدیگرید پائین روید که تا مدتی در زمین قرارگاه و بهره دارید (۶۳). و آدم از پروردگار خود سخنانی فرا گرفت و خدا او را به بخشید که وی بخشنده و رحیم است (۷۳). گفتیم همگی از بهشت پائین روید اگر هدایتی از من بسوی شما آمد و البته هم خواهد آمد آنها که هدایت مرا پیروی کنند نه بیمی دارند و نه اندوهگین شوند.

تعليم الأسماء إبداع هذا العلم في الإنسان بحيث يظهر منه آثاره تدريجاً دائماً ولو اهتدى إلى السبيل أمكنه أن يخرج من القوة إلى الفعل (همان، ج ۱، ص ۱۱۶)^۶

به همین ترتیب سجده بر آدم (ع) نیز منحصر به شخص وی نبوده است، بلکه وی نمونه‌ای از جمیع بشر شمرده شده است. (همان، ص ۱۳۲، ج ۸، ص ۲۰) همانگونه که گذشت فلسفه سجده فرشتگان به خلافت او باز می‌گردد و چون خلافت منحصر به آدم (ع) نیست، سجده نیز منحصر به او نیست. (همان، ص ۲۰؛ همو، بیتا، ج ۴، ص ۱۹۰)

همچنین ماجرای سکونت حضرت آدم در بهشت و هبوط او نیز به نیابت از فرزندان بوده است و حقیقت هبوط خطاب به تمام انسانها بیان شده است. (همو، بیتا، ج ۴، ص ۱۹۱) فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى (بقره: ۳۸) همچنین نزدیک شدن به شجره و نتایج آن نیز از اختصاصات حضرت آدم (ع) نیست، بلکه فرزندان او نیز مشمول این قضای الهی هستند. نهی از نزدیک شدن به شجره نمونه‌ای از دعوت‌های دینی و هدایت الهی و نیز نافرمانی حضرت آدم (ع) نمونه‌ای از فراموشکاری بندگان نسبت به آیات الهی است. البته با این تفاوت که امتحان آدم قبل از تشریع شرایع و نهی و ارشادی بود، ولی در دیگر انسانها چنین نیست. (همو، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۲۲۷)

أَن الْمُسْتَفَاد مِنْهَا أَنَّ جَرِيَانَ الْقِصَّةِ أَوْجِبَ قَضَاءَيْنِ مِنْهُ تَعَالَى فِي آدَمَ وَ ذُرِّيَّتِهِ، فَأَكَلَ الشَّجَرَةَ أَوْجِبَ حَكْمَهُ تَعَالَى وَ قَضَاءَهُ بِالْهَبُوطِ وَ الْإِسْتِقْرَارَ فِي الْأَرْضِ وَ الْحَيَاةَ فِيهَا تِلْكَ الْحَيَاةَ الشَّقِيَّةَ الَّتِي حَذَّرَا مِنْهَا حِينَ نَهَيَا عَنْ اقْتِرَابِ الشَّجَرَةِ هَذَا. (همان، ج ۱، ص ۱۳۵)

هر یک از این مباحث دلالتهای فراوانی در مباحث کلامی و دینشناسی دارد که در پژوهش موظف بدان پرداخته شده است. در این پژوهش، در مجموع بیش از ۱۰۰ دالالت معرفتی شناسایی شده است. این دلالتهای شامل استدلال جدید بر مسائل کلامی، بازخوانی مسائل الهیاتی، پیامدهای مسائل الهیاتی در حقایق انضمامی و... بوده است. میتوان گفت با تحلیل این مراحل، خوانش نوینی از نظام معارف دین استنباط میشود.

است، در جایگاه قدسی و قرب الهی و سرزمین نعمت، سرور، نور و انس با همنشینان طاهر و روحانی بود، چیز دیگری را اختیار کرد. انتخابی که همراه با سختی و رنج است. این انتخاب با میل او به حیات فانی و پست محقق شد. اگر او به سمت خدای خویش بازگردد، به جایگاه کرامت و سعادت بازخواهد گشت و اگر برنگردد و به حیات زمینی و مادی انس گیرد، کفران نعمت الهی کرده است و جایگاه او جهنم است. (همان، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ ج ۱۴، ص ۲۲۷؛ همو، بیتا، ج ۱، ص ۱۱۹)

علامه طباطبایی (ره) ماجرای خلقت حضرت آدم را نمونه کوچکی از قابلیت‌ها و محدودیت‌های نوع انسان می‌داند. خلقت انسان نیز همچون خلقت حضرت آدم (ع) در بهترین ساختار بوده و همانگونه که حضرت آدم و همسرش در بهشت ساکن شده و سپس از آن خارج شدند، انسان را نیز در بهشت اعتدال ساکن ساخت. خداوند انسان را نهی کرد که با اسراف، پیروی از هوای نفس و شیطان، دلبستگی به سراب دنیا و فراموشی یاد خدا، از این بهشت خارج شود. شیطان، از همان شگردی که برای فریب حضرت آدم به کاربرد برای دیگر انسانها نیز استفاده می‌کند. بدینترتیب که ابتدا دنیا را برای انسان تزیین و اینگونه وانمود میکند که اگر وابستگی به دنیا پیدا کند و خداوند را فراموش کند، بر تمام اسباب دنیوی تسلط می‌یابد و همه اموری که دوست دارد برابر او حاضر و خاضع می‌شوند. انسان بعد از آکه تعلق به دنیا پیدا کرد و هویت اصلی و ملکوتی خود را فراموش کرد، زشتی‌های سختی دنیا و مشکلات وابستگی به اسباب دنیوی بر او آشکار می‌شود. (همان، ج ۱۴، ص ۲۱۸-۲۱۹)

طبق تحلیل علامه طباطبایی (ره) قواعد هستی‌شناختی خلقت حضرت آدم (ع)، برای نوع انسانی نیز تکرار می‌شود. (همان، ج ۱، ص ۱۳۲) برای نمونه برپایه این دیدگاه، خلافت الهی و تعلیم اسماء منحصر به حضرت آدم (ع) نیست. بلکه هر دو به شکل استعداد بالقوه در هویت هر انسانی به ودیعت نهاده شده و هر کس می‌تواند به شکل تدریجی آن را به فعلیت برساند.

و علی هذا فالخلافة غير مقصورة علی شخص آدم (ع) بل بنوه یشارکونه فیها من غیر اختصاص، و یکون معنی

کواپن و مسئله اول شخص

علی حسینخانی عضو هیئت علمی گروه مطالعات علم

طرح مسأله

کواپن، یکی از برجسته‌ترین فلاسفه علم قرن بیستم، از مدافعان سرسخت طبیعت‌گرایی (Naturalism) و مخالفان تجربه‌گرایی از نوع پوزیتیویستی آن بود. بر اساس طبیعت‌گرایی وی، ما هیچگاه نمی‌توانیم از بهترین نظریه علمی انتخابی خود خارج شویم و از بیرون، به بررسی جهان و امور جاری در آن پردازیم. ما هواره درون یک نظریه هستیم و از آن منظر به تبیین، توضیح، و پیش‌بینی جهان می‌پردازیم، هرچند همواره ممکن است نظریه‌های رقیبی برای نظریه ما (حتی یک نظریه تام درباب جهان) وجود داشته باشد (که به آن آموزه «تعیین ناقص» (Underdetermination) می‌گویند). بنابراین، در نظر کواپن، چیزی به نام فلسفه اولی و نظامی نظری که فراتر از علم و ملزومات آن باشد وجود ندارد.

از سوی دیگر، معرفت اول شخصی (First-Person Authority)، از اصلی‌ترین مباحث در فلسفه ذهن و معرفت‌شناسی است. بنظر می‌رسد طبیعت‌گرایی کواپن و نیز شک‌گرایی وی درباب معنا و محتوای حالات ذهنی منجر به رد وجود چنین پدیده‌ای شود. این پدیده، یعنی معرفت اول شخصی یا مشکل تبیین «معرفت به خود» (The Problem of Self-Knowledge)، ناظر بر این

موضوع است که گویندگان یا سوژه‌ها به حالات ذهنی و درونی خود آگاهی مستقیم (Direct) و غیر استنتاجی (Non-Inferential) دارند، ولی دیگران چنین دسترسی‌ای را به این حالات سوژه نخواهند داشت؛ معرفت آنها نهایتاً غیر مستقیم و استنتاجی است.

پرسش اصلی این است که آیا کواپن می‌تواند تبیینی از این پدیده ارائه دهد یا نه؟

سیمون بلک‌برن (Blackburn)، جان سرل (John Searle) و هانس-یوهان گلاک (Glock) سه تن از فلاسفه برجسته در این زمینه هستند که معتقدند کواپن به مشکلاتی جدی در این زمینه برخورد خواهد کرد: وی یا مجبور به انکار این پدیده می‌شود و یا مجبور است طبیعت‌گرایی خود، خصوصاً فیزیکیالیزم (Physicalism) و رفتارگرایی (Behaviorism) خود را رها کند. هدف از پژوهش پیش‌رو، دفاع از کواپن، و رد انتقاداتی است که فلاسفه فوق از تبیین کواپنی دارند.

به عبارتی، آیا خوانشی که بلک‌برن، سرل و گلاک از کواپن دارند، خوانش درستی است؟

آیا انتقاداتی که بر اساس این خوانش بر کواپن وارد می‌کنند انتقادات قابل دفاعی است؟



آیا می‌توان خوانشی از دیدگاه کواین ارائه کرد که توانایی تبیین این پدیده را داشته باشد؟

نگارنده معتقد است که چنین راه حلی برای کواین وجود خواهد داشت، و این راه حل ریشه در آموزه‌هایی ویتگنشتاینی دارد که کواین نیز می‌پذیرد، به‌مراه وارد کردن برخی از وجوه تبیین پیتر استراسون (Strawson) از معرفت اول شخصی.

فرضیه‌ها

بر اساس طبیعت‌گرایی کواین، هر موضوعی در باب جهان، که مشتمل بر حالات ذهنی و فیزیکی شخص و معرفت وی به آنها نیز می‌شود، باید از طریق و نگاه بهترین نظریه علمی ما تبیین شدنی باشد؛ در غیر این‌صورت، باید آن را دور انداخت.

از سوی دیگر، وی معتقد است که طبیعت‌گرایی و فیزیک‌گرایی وی، به‌مراه تعیین ناقص به شک‌گرایی در باب معنا و حالات ذهنی می‌رسد.

در این‌صورت، بنظر می‌رسد که برای کواین، اساساً چیزی به نام معنا و حالات ذهنی، به معنای معمول و سنتی خود، وجود ندارد.

در نتیجه، چیزی نیز وجود نخواهد داشت که گوینده به آن معرفت مستقیم، و دیگران به آن معرفت غیر مستقیم، داشته باشند.

اما فرض دیگری که طرح پژوهشی فوق بر آن متمرکز خواهد شد این است که کواین می‌تواند با توسل به ویتگنشتاین و تبیین استراسونی از کاربرد زبان، تبیینی را ارائه دهد که منجر به رد تمایز میان اول شخص (First-Person) و دوم شخص (Second-Person) و معرفت متفاوت آنها به حالات ذهنی خود نشود. چرخه عدم تعیین محتوای حالات سوژه، باید در زبان خود او متوقف شود. در این‌صورت، تمایز میان کاربرد زبان، عدم تقارن (asymmetry) موجود میان معرفت سوژه به حالات درونی خود و معرفت افراد دیگر از حالات درونی سوژه را تبیین خواهد کرد.

هدف

هدف از این پژوهشی به شرح ذیل است:

(۱) بررسی دیدگاه کواین و صورت‌بندی منظم و منسجم آراء طبیعت‌گرایانه او؛

(۲) توضیح و معرفی مشکل تبیین معرفت اول شخصی؛

(۳) طرح تعارض ظاهری میان آراء کواین و پدیده معرفت اول-شخصی؛

(۴) صورت‌بندی، بررسی و نقد اعتراضات وارده شده به کواین در این ارتباط توسط بلک‌برن، سرل، و گلاک؛

(۵) ارزیابی دفاع هیلتون از کواین در مقابل اعتراضات فوق؛

(۶) ارائه خوانشی جدید از کواین بر اساس دیدگاه‌های ویتگنشتاین و استراسون.

کلیات

بسیاری از فلاسفه و شارحان کواین یا مطمئن بوده‌اند که بحث درباره معرفت اول-شخصی در فلسفه طبیعت‌گرایانه وی در عمل ناممکن یا بواقع متفیی است، یا احساس می‌کرده‌اند که بحثی سازنده در باب آن نمی‌توان بیان کرد چراکه خود کواین نیز درباره این موضوع عملاً سخن منسجمی نگفته است. اما اگر خصوصاً استدلال‌های بلک‌برن و سرل را جدی بگیریم، که باید بگیریم، اتفاقاً نشان می‌دهد که فلسفه زبان کواین با مشکلاتی بسیار اساسی در این زمینه مواجه است. دغدغه این فلاسفه روشن است: اگر در نگاه کواین، بر اساس آموزه عدم تعیین ترجمه وی، هیچ امر واقعی در باب معانی وجود نداشته باشد، آنگاه سخن گفتن درباره معرفت مستقیم، غیر استنتاجی و اول-شخصی به این معانی نیز عملاً متفیی است. موضوع به این جهت حساس می‌شود که در نظر اغلب فلاسفه مهم در این حوزه، از دونالد دیویدسون، کریسپین رایت و جان مک‌داول گرفته تا سرل، بلک‌برن و هیلتون، همگی معتقدند که وجود معرفت اول-شخصی و تبیین این پدیده آنقدر برای مبانی فلسفی ما مهم و بنیادین است که هر دیدگاهی که منجر به رد آن شود، محکوم به شکست خواهد بود.

زبان و نیز قواعد حاکم بر بکارگیری محمول‌هایی از نوعی معین، بر اساس معیارهایی متفاوت، می‌تواند تبیینی را از عدم تقارن میان معرفت سوژه به حالات درونی خود و معرفت افراد دیگر به آن حالات درونی سوژه ارائه دهد یا به بیانی دیگر، لااقل تبیینی را از یک عدم تقارن میان نحوه اسناد حالات ذهنی سوژه به خودش و اسناد حالاتی مشابه به دیگران سامان ببخشد. راه حل ارائه شده از درون نقد و بررسی دفاع پیتر هیلتون از کواین در مقابل انتقادات بلک‌برن و سرل بیرون می‌آید. هیلتون تلاش می‌کند تا از کواین در مقابل انتقادات

پس از شرح دیدگاه کواین و بحث معرفت اول-شخصی، به معرفی انتقادات بلک‌برن، سرل و گلاک خواهیم پرداخت و راه‌حل‌های آنها برای برون رفتن کواین از این مشکل را بررسی و نقد خواهیم کرد؛ سپس به تلاش هیلتون برای نجات کواین از این انتقادات خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که دفاع وی نیز مبتنی بر خوانشی نادقیق از کواین است و حتی ممکن است مفاهیمی بنیادین در فلسفه طبیعت‌گرایانه کواین را به‌خطر بیندازد؛ نهایتاً، با پیشنهاد تبیینی ویتگنشتاینی-استراسونی از معرفت اول-شخصی، که مستقل از نزاع‌های فلسفی در باب معانی می‌تواند عمل کند، نشان خواهیم داد که کواین اتفاقاً قادر خواهد بود تبیینی خاص از معرفت اول-شخصی ارائه دهد که با دیدگاه طبیعت‌گرایانه وی نیز سازگار باشد. در اینصورت، فلسفه وی از این انتقادات جدی رها خواهد شد.

نگارنده معتقد است که چنین راه حلی برای کواین وجود دارد و این راه حل را می‌توان در آموزه‌های ویتگنشتاینی در باب بکارگیری زبان جستجو کرد، که اصول آن را نیز

اتفاقاً کواین می‌پذیرد و نه تنها می‌پذیرد، بلکه کار خود را با آن شروع می‌کند. اما این دیدگاه ویتگنشتاینی نه به‌تنهایی، بلکه با اضافه کردن برخی از وجوه تبیین پیتر استراسون از معرفت اول-شخصی است که می‌تواند شکل یک تبیین از این پدیده را به خود بگیرد، تبیینی که با آراء کواین و دیدگاه طبیعت‌گرایی وی هماهنگ و هم‌راستا باشد. به عبارتی، کواین می‌تواند با توسل به ویتگنشتاین و تبیین استراسونی از کاربرد زبان، تبیینی ارائه کند که منجر به پذیرش تمایز میان اول-شخص و دوم-شخص و نیز تبیین معرفت متفاوت آنها به حالات ذهنی سوژه شود. با اینکه عدم تعین معنا در زبان خود سوژه نیز بروز خواهد یافت، اما تمایز میان کاربردهای گوناگون



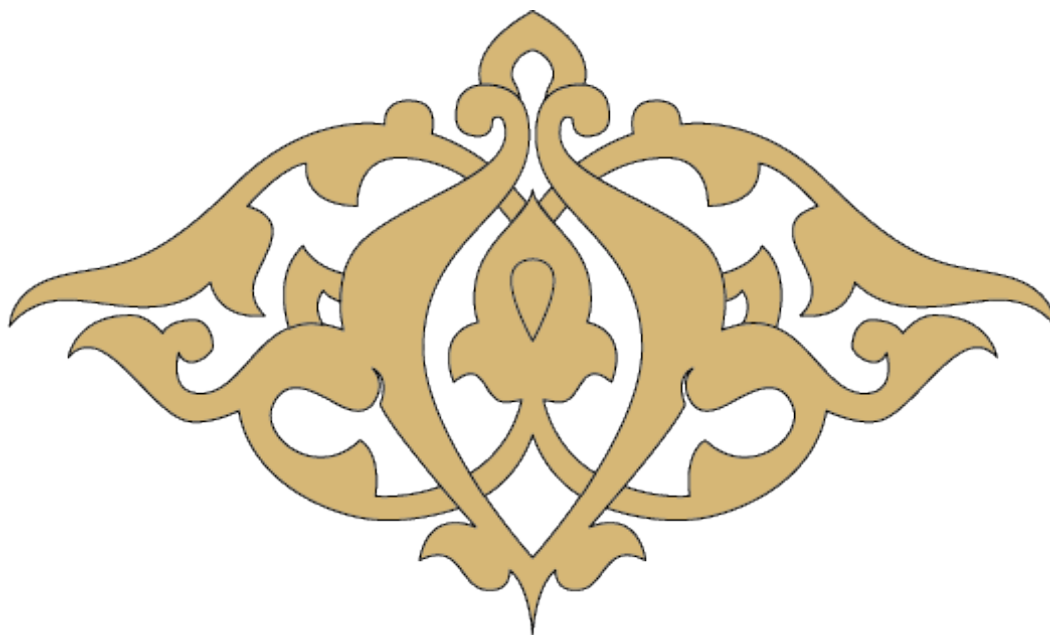
بلک‌برن و سرل دفاع کند و برای این کار، اتفاقاً از طبیعت‌گرایی کواین استفاده می‌کند. بنظر وی، کواین معتقد است که در زبان خود گوینده، عدم تعین ترجمه و پس شک‌گرایی معنایی بروز نمی‌یابد؛ در اینصورت، معانی عبارات زبان گوینده، برای خود وی، متعین است و پس معرفت اول-شخصی ممکن خواهد بود. نگارنده البته با بخشی از مدعای هیلتون موافقت دارد. اما، چنانکه مفصلاً بحث خواهد شد، این دفاع هیلتون مبتنی بر خوانشی مشکل‌زا از کواین است: عدم تعین ترجمه لاجرم در زبان خود گوینده بروز می‌یابد چراکه برای کواین، معنا و ترجمه از یکدیگر قابل تفکیک نخواهند بود. به بیان دیگر، فرض اینکه در واقع امر، معانی در زبان گوینده متعین است و بنابراین، عدم تعین ناپدید می‌شود،

طبیعت‌گرایی کواین و عدم تعیین ترجمه را متزلزل می‌سازد؛ در این صورت، رهیافت هیلتون خود-زن^۱ خواهد بود. کواین معتقد است که عدم تعیین ترجمه در زبان خود گوینده نیز حاضر است چراکه فهم گفتار دیگری، همان توانایی ترجمه آن گفتار است و ترجمه، عدم تعیین را در پی خواهد داشت. به این معنا، هیلتون مشکل مطرح شده از سوی بلک‌برن و سرل را با تغییر ساختار فلسفی کواین حل می‌کند و این موضوع نه تنها قابل قبول نیست، بلکه منجر به ویران شدن همین طبیعت‌گرایی خواهد شد. هر دفاعی از کواین باید در درون طبیعت‌گرایی وی و منطبق با آن باشد. راه‌حلی که نگارنده ارائه خواهد داد، به چستی معانی و پاسخ به این سوال که آیا معانی در زبان گوینده متعین‌اند یا نه، متکی نخواهد بود و بنابراین، خدشه‌ای به شک‌گرایی کواین درباب معانی متعین سنتی وارد نمی‌سازد.

بنابراین و بطور خلاصه، هدف اصلی، دفاع از

کواین و طبیعت‌گرایی وی در مقابل انتقادات وارد شده به آن پیرامون رابطه طبیعت‌گرایی با پدیده معرفت‌اول-شخصی است. اهداف کلی را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد: بررسی دیدگاه کواین و صورتبندی منسجم از آراء طبیعت‌گرایانه او، خصوصاً آموزه‌های کل‌گرایی معرفت‌شناختی، تعیین ناقص و عدم تعیین ترجمه؛ معرفی و توضیح مشکل تبیین معرفت‌اول-شخصی با اتکاء به آراء گیلبرت رایل، کریسپین رایت، و دونالد دیویدسون؛ طرح تعارض مورد بحث میان آراء کواین و پدیده معرفت‌اول-شخصی؛ صورتبندی، بررسی و نقد اعتراضات وارده شده به کواین در این ارتباط توسط بلک‌برن، سرل، و گلاک؛ معرفی و ارزیابی دفاع هیلتون از کواین؛ و نهایتاً، ارائه تبیینی از معرفت‌اول-شخصی با توسل به آراء ویتگنشتاین و استراسون که قابل بکارگیری توسط کواین و هم‌ساز با دیدگاه طبیعت‌گرایانه وی باشد.

1. Self-Refuting



نقد ویلیامز بر فلسفه اخلاق معاصر

مینو حجت عضو هیئت علمی گروه فلسفه غرب

نقد‌های کلی او در این کتاب پرداخته شده است؛ و بیش از همه بر نقد او نسبت به دیدگاه کانت و نیز نقد او بر نظام اخلاقی حاکم بر جهان امروز تمرکز شده است. در اینجا به اجمالی از مطالبی که در این نشست مطرح شده‌اند اشاره می‌کنم:

نقد کلی ویلیامز بر فلسفه اخلاق معاصر

به نظر ویلیامز در فلسفه اخلاقی که در قرن بیستم رواج داشته پیش‌فرض‌های نادرستی وجود دارد که مبنای بسیاری از کج‌روی‌ها است. با توضیح این پیش‌فرض‌ها



و نیز توضیح کج‌روی‌هایی که حاصل این پیش‌فرض‌ها اند، چنین نتیجه می‌شود که تضمینی برای این که بتوانیم راهی همگانی بیابیم که بهترین روش برای زندگی باشد وجود ندارد. اما نبود این تضمین به معنای نبود چنان راهی نیست. بنابراین جا دارد تلاش‌هایی را که در جهت یافتن آن راه صورت گرفته و میزان توفیق آنها در رسیدن به نتیجه را بیازماییم. در نظر ویلیامز، تنها در صورتی می‌توان انتظار داشت که چنین جستجویی به سرانجام برسد که از نقطه‌ای ارشمیدسی آغاز شود. و تنها در طبیعت انسان می‌توان به دنبال چنین نقطه‌ای گشت. چون معقولیت «باید»ی که از این راه به دست می‌آید

برنارد ویلیامز یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان اخلاق قرن بیستم است که بر بحث‌های این حوزه تأثیر بسزایی داشته و اندیشه‌های او تحولی در فلسفه اخلاق پدید آورده است؛ به طوری که گفته می‌شود کسی که در این دوران بخواهد به فلسفه اخلاق پردازد به هیچ وجه نمی‌تواند به اندیشه‌های ویلیامز بی‌توجه باشد و دیدگاه‌های او را نادیده بگیرد. اما، از آنجا که کتاب‌های او به فارسی برگردانده نشده‌اند، متأسفانه در میان فارسی‌زبانان تا حد زیادی ناشناخته مانده است. نگاه ویلیامز با نگاه معمول فیلسوفان اخلاق اختلافات عمده‌ای دارد، ولی بسیار دیده می‌شود که حتی فیلسوفانی که برخی مواضع او را نمی‌پذیرند به اهمیت بینش‌های او و به عمق و تیزی نگاهش و لزوم توجه به آن و تأثیری که در اصلاح دیدگاه‌های ما دارد اذعان دارند.

ویلیامز نسبت به کل روند فلسفه اخلاقی که امروزه متداول است نقد دارد. این نقدها در کتاب *Ethics and the Limits of Philosophy* (= اخلاق‌شناسی و محدودیت‌های فلسفه)، که مهم‌ترین کتاب او است، آمده است. نقد او نسبت به رویه حاکم و انتظاراتی است که از این بحث‌ها می‌رود. او فلسفه را در حل و فصل مسائل اخلاق ناتوان‌تر از آنچه معمولاً فیلسوفان اخلاق می‌پندارند می‌داند. بنابراین نقد او متوجه فضای کلی حاکم بر فعالیت‌های آن و همه نظریات اخلاقی است و نه این و آن نظریه. البته او برای مدلل کردن این نقد کلی چاره‌ای ندارد جز این که به سراغ تک تک پیش‌فرض‌هایی که ضمن طرح نظریات مختلف مطرح شده‌اند برود و آنها را نیز مورد نقد قرار دهد. باید گفت که در کنار این نقدها ایده‌های مختلفی نیز به صورت جزء جزء مورد نقد قرار داده شده‌اند، و نکات ظریف بسیاری در کتاب او مطرح شده‌اند که در قالبی کلی در نمی‌آیند و بنابراین در اینجا نیز نمی‌توان به آنها پرداخت. در این نشست به گزارشی همدلانه از بعضی

فقط وقتی می‌تواند برای همه معقول به حساب آید که به طبیعت انسانی گره بخورد.

حال مسأله این است که چه چیزی در طبیعت انسان می‌تواند به عنوان نقطه‌ای ارشمیدسی در نظر گرفته شود. به نظر ویلیامز، ایده عمل معقول است که می‌تواند به این عنوان به کار گرفته شود؛ و در تاریخ فلسفه اخلاق دو تلاش در جهت استفاده از این ایده صورت گرفته است، یکی از جانب ارسطو و دیگری از سوی کانت.

در ادامه نقد ویلیامز بر این دو تلاش و دلایل او بر ناکام شمردن آنها، خصوصاً ایراداتی که بر استدلال کانت وارد می‌بیند، توضیح داده می‌شود، و نشان داده می‌شود که هر دو تلاش برای شروع از نقطه‌ای ارشمیدسی با شکست مواجه می‌شوند.

شروع از شهود (intuition)

اما پس از این شکست ممکن است باز هم ناامید نشویم، چون اگر کمی از انتظارات مان بکاهیم و از شروع از نقطه ارشمیدسی دست برداریم و با فرض پذیرش اخلاقی بودن آغاز کنیم، می‌توانیم برای رسیدن به اصول همگانی شهودهای اخلاقی مان را مبنا قرار دهیم. مشکلی که در مورد شهودهای اخلاقی وجود دارد امکان اختلاف در این شهودها است. و این باعث می‌شود که نتوان به شهود اخلاقی به عنوان یکی از قوای انسانی تکیه کرد، یعنی چیزی که در اختیار داریم شهودها هستند و نه قوه شهود. در این صورت کاری که باید بکنیم این است که ببینیم کدام ملاحظات اخلاقی موجه‌ترند. باید بعضی از شهودها را بر بعضی دیگر ترجیح دهیم و باید تعارض میان شهودها را حل کنیم. اما ترجیح یک شهود و حل تعارض میان شهودها به دلیل نیاز دارد. و این کار در قالب یک نظریه ممکن می‌شود.

به گفته‌ی ویلیامز، دو تا از مهم‌ترین نظریاتی که این کار را می‌کنند یکی قراردادگرایی (contractualism) است، که ویلیامز قوی‌ترین روایت آن به زعم خود، یعنی روایت رالزا، را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ و دیگری فایده‌نگری (utilitarianism) است، که روایت هر ۲ از آن را بررسی می‌کند. مشکلی که به صورت کلی در خصوص این نظریات وجود دارد این است که آنها چطور قدرت و اختیار داوری میان شهودها و ترجیح یکی بر دیگری را دارند. چه کسی به آنها چنین قدرت و اختیاری داده است؟

ویلیامز این هر دو سبک نظریه‌پردازی در اخلاق را مورد نقد قرار می‌دهد و اساساً هر نظریه عامی را در اخلاق ناموفق می‌بیند. اما این نظریه‌پردازی‌ها را ناشی از گرایش ما به در دست داشتن اصول کلی می‌داند، گرایشی که لزوماً به معنای امکان نیل به چنین چیزی نیست. در ادامه توضیح داده می‌شود که وقتی امکان چنین چیزی نیست، آن گرایش چگونه ما را به بیراهه می‌برد.

چرخش زبانی

به نظر ویلیامز یک راه دیگر هم برای حلّ و فصل مسائل اخلاقی طی شده است و آن پیدا کردن پاسخ اخلاقی از طریق تحلیل مفاهیم است. ویلیامز این راه را هم مورد بررسی قرار می‌دهد و چرخش زبانی را، آنجا که فیلسوفان کوشیده‌اند مناسبات اخلاقی ما را از دل معنای کلمات بیرون آورند، مورد نقد قرار می‌دهد.

عینیت اخلاق

یکی مسائل مهم مورد بحث ویلیامز مسأله عینیت اخلاقی است. اما بحث او در خصوص عینیت اخلاقی بحثی پیچیده است و برای روشن شدن نیاز به توضیحات زیادی دارد که در اینجا نمی‌توان به آن پرداخت. اجمالاً ادعای ویلیامز در باب عینیت اخلاق این است که عینیتی را که به علم می‌توان نسبت داد به اخلاق نمی‌توان. این به آن معنا نیست که در اخلاق کمتر انتظار هم‌گرایی داریم یا هم‌گرایی‌ها را نمی‌توان به عنوان معرفت شناخت، بلکه مسأله این است که هم‌گرایی در اخلاق را نمی‌توان مثل هم‌گرایی در علم تبیین کرد.

نقد نظام اخلاقیات

مسأله دیگری که بسیار مورد تأکید ویلیامز است نقدی است که بر نظام اخلاقیات دارد. نقد او به طور کلی متوجه این مطلب است که، در این نظام، ایده تکلیف بر زندگی ما سیطره دارد و جایی برای انگیزه‌هایی که چه بسا باید فراتر از تکالیف اخلاقی به حساب آیند باقی نمی‌گذارد. همین‌طور نسبت به ارادی شمردن آنچه در اخلاق با آن سروکار داریم نقد دارد و نشان می‌دهد که چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. در این نشست در مورد ویژگی‌های این نظام و نقد ویلیامز بر آنها به تفصیل سخن گفته می‌شود.

۱. John Rawls

۲. R. M. Hare

مروری بر پنج دلیل نخست فیلوپونوس

میثم توکلی بینا

عضو هیات علمی گروه کلام

به نام خداوند جان و خرد

این راز از پرده برون می‌افتد، یعنی آن را تصریح کرده و با کلمات تندی به فیلوپونوس تعریض دارند.

از تبدیل این متن از زبان یونانی به زبان انگلیسی زمان زیادی نگذشته و شاید حداکثر حدود ده الی پانزده سال باشد. شاید این متون برای نخستین بار است که مذاقه و ملاحظه می‌شوند. نسخه‌های عربی آن که ما حدس می‌زنیم در قرون سوم و چهارم موجود بوده در دست نیست. تنها چیزی که به دست ما رسیده نُه استدلال از ۱۸ استدلال پروکلس است و این اطلاع کلی که فیلوپونوس ردیه‌ای بر آن دارد.

آن نُه استدلال بصورت بسیار اجمالی را عبدالرحمن بدوی در کتاب «الافلاطونیه المحدثه» آورده است. لذا ما تا کنون چیزی از فیلوپونوس به زبان عربی در دسترس نداریم.

خوانش این متن چه آثاری در پی دارد؟

به این ترتیب، طرف مقابل دیالوگ و آن چیزی که محور بحث در قرون سوم و چهارم بوده است، هویدا می‌شود و شاید منجر به خوانش بهتری از بسیاری از متون کهن کلامی و فلسفی بشود و نقش مهمی نیز در مباحث تاریخ کلام و حتی تاریخچه‌ی مباحث علم و دین دارد.

نمی‌خواهیم به تفصیل وارد این مبحث شویم، بلکه می‌خواهیم همان پنج دلیل را مرور کنیم.

موضوع مورد بحث، «حدوث و قدم» است. پروکلس هجده دلیل در «ردّ حدوث و اثبات قدم عالم» ارائه کرده و نوشته است.

می‌دانیم فرهنگ و تاریخ یونان با این باور گره خورده است که جهان آغاز و کرانه‌ای ندارد، یعنی محور زمان جهان و این جهان نه از ابتدا و نه از انتها کران‌مند نیست. این فرهنگ عادی و رایج یونانی بوده و در تمامی آثار بزرگان اعم از فلاسفه و شعرا به چشم می‌خورد. البته در اینجا فیلوپونوس ادعا می‌کند که افلاطون به چنین امری قائل نیست، اما این که از این متون تا چه اندازه به درستی استفاده شده، خارج از این بحث است. اما می‌دانیم که هر یک از طرفین می‌کشیده‌اند باور خود را از متن افلاطون هم برداشت کنند.

آنچه که می‌خواهیم طرح کنیم در مورد فیلوپونوس اسکندرانی است که در قرن ششم میلادی زندگی می‌کرده است و ما در فارسی متونی که به او دسترسی داشته باشیم و بتوانیم در مورد او بخوانیم، نداریم.

آنچه ارائه می‌کنیم ناظر به مباحثی است که فیلوپونوس در ردیه بر پروکلس در موضوع قدم ارائه کرده است.

فیلوپونوس چه در فارسی یا در متون عربی و نیز در الملل و النحل شهرستانی با عنوان یحیی نحوی اشاره شده است. برخی نیز خود کلمه فیلوپونوس را ترجمه کرده‌اند که تبدیل به «یحیی محب التَّعب» شده است. به نظر می‌رسد که در دوره‌های اولیه، آثار فیلوپونوس خوانده شده است. احتمال می‌رود اولین فردی که مباحث فیلوپونوس را وارد کرده و خوانده کندی است.

آنچه که از مدارک فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه اسلامی و کلام برمی‌آید این است که در قرون سوم و چهارم، متون فیلوپونوس خوانده و مباحثه می‌شده است.

با توجه به آن که برخی از افرادی که از مطالب یحیی نحوی گزارش داده‌اند، به زبان یونانی آشنا نبوده‌اند، طبیعتاً نتیجه می‌شود از مباحث پروکلس و ردیه فیلوپونوس بر وی نسخه عربی موجود بوده که بنا بر اطلاعات فعلی، اسحاق ابن حنین آن را به عربی ترجمه کرده است.

از آنجای که این متن تا حد زیادی جزو متن‌های مخالفان سنت فلسفی کلاسیک است، یعنی فیلوپونوس از شارحان سنت ارسطویی - افلاطونی و از افراد بارز سنت نوافلاطونی است که کاملاً به محتوا آگاه است و از طریق خود محتوا و استخراج تعارضات آن به نقد و شرح متن می‌پردازد، برای طرف مقابل دیالوگ که مدافعان و شارحان فلسفه مدرسی بودند/هستند، بسیار لازم است که آن را بخوانند و از موضع خود دفاع کنند.

از متون ابن سینا و دیگران برمی‌آید که در قسمت‌هایی که تندی می‌کنند یا در برخی از مواقع احساس می‌شود متنی مشخص را نقد می‌کنند، آن متن، متن فیلوپونوس است و در برخی از موارد

نقد نیز ابتدا به صورت تیتروار می‌گوید که می‌خواهد چه مطالبی را بگوید و سپس وارد بحث می‌شود. از جهت شکل بحث، تا حدودی به کتاب‌های سنت ارسطویی نزدیک است تا به کتاب‌های افلاطون و بسیار سطر بندی شده و استدلالی و منظم است.

یکم) اولین استدلال، استدلال مشهوری است که در فلسفه‌ی اسلامی نیز دیده می‌شود، بحث سخاوت خالق است. (عمداً سخاوت می‌گویم، زیرا سعی می‌کنم تطبیق نکنم، زیرا تاریخ این متن قبل از فلسفه‌ی اسلامی است. ما می‌بایست توجه داشته باشیم که این متون در قرن ششم میلادی نوشته شده‌اند، اما متون کلاسیک فلسفی اسلامی بعداً نوشته شده و ما باید سعی کنیم در مقام گزارش و ترجمه تطبیق انجام نشود، زیرا کار تطبیق با اشخاصی است که در این زمینه محقق هستند.) به نظر می‌رسد این ادبیات، ادبیات جود است و استدلال، استدلال به سخاوت خالق است و این که اگر فردی معتقد باشد که خالق سخاوت دارد، پس خالق باید جهان را مطابق خودش به صورت همیشگی خلق کرده باشد و همیشه بایستی این اراده را کرده باشد که جهانی شبیه به خودش خلق کرده باشد.

او این مطلب را بر دو پایه بنا می‌کند، یکی قدرت و دیگری سخاوت، یعنی او قادر مطلق است که این کار را انجام بدهد و چیزی شبیه خودش خلق کند، نیز سخاوت او اقتضا می‌کند که چنین کاری را انجام دهد.

این دو شرط پایه‌ی بحثی است که پروکلس مطرح کرده و می‌گوید بر اساس همین اگر قائل هستیم که او همیشه می‌توانسته جهانی را خلق کند، پس باید جهان همیشگی یعنی جهان *Eternal*، ازلی - ابدی خلق شده باشد.

«اگر او همواره توانا بر خلق باشد و همواره بخواهد خلق کند، مطلقاً ضروری است که همیشه خلق کند و جهان ازلی - ابدی خلق شده باشد.»

شاید این مطلب از نظر منطق‌های مُدال (منطق‌های موجهه) جالب باشد که از آن برای خالق ضرورت درمی‌آورد. این استدلال، استدلال مشهور و شناخته شده‌ای در میان فیلسوفان و متکلمان پس از خواجه است.

اینجا تنها جایی است که در متن یونانی نیز افتادگی وجود دارد و از طریق قرائنی می‌توان آن را حدس زد و بازسازی کرد.

چیزی که رکن استدلال است این است که فیلوپونوس بر یک معضل دست می‌گذارد که در سنت نوافلاطونی وجود داشته و آن مشکل این است که همیشه این بحث می‌شده که اگر فرض کنیم یک وضعیتی در حال حاضر بهتر از این یا بیشتر از این ممکن است، پس چرا خالق انجام نداده است؟ این موضوع فراتر و عام‌تر از ازلی و ابدی بودن نیز است.

یکی از ردیه‌هایی که فیلوپونوس نوشته، ردیه‌ای است که بر پروکلس در باب قَدَم عالم نوشته و هجده دلیل پروکلس را نقد کرده است. این نقدها از جهتی بسیار درخشان است و آن هم این است که با آن که به نظر می‌رسد فیلوپونوس گرایش مسیحی دارد، اما از دیانت یا مسیحیت خودش در بحث‌ها هزینه نمی‌کند، بلکه به عنوان یک فیلسوف کاملاً زیرک و حواس جمع از خود دل متن ارسطویی و افلاطونی و فلوطینی و ... استفاده می‌کند؛ برای آن که نشان دهد، استدلال‌های پروکلس ضعیف است. از خود متون قبلی پروکلس بسیار خوب و با تسلط استفاده می‌کند و به نظر می‌رسد که بر محتوا و نگاشته‌های معاصران و اساتید بسیار مسلط است و در آن قرن (قرن ششم) استخراج این تعارضات و نقدها به این شکل بسیار جالب و جذاب است. او چنین تقابلی را در آن دوره نشان می‌دهد و برجسته می‌کند.

در این تقابل معلوم می‌شود - و خود فیلوپونوس هم در این بحث‌ها تصریح می‌کند - این است که در آنجایی که لحن کلام او تند می‌شود - یعنی آنجایی که می‌گوید پروکلس از هیچ سفسطه و مغالطه‌ای فروگذار نمی‌کند - می‌گوید: انگار هدف او این است که علیه هر چه که در کتاب مقدس آمده صحبت کند، حال به هر قیمتی شده است.

به نظر می‌رسد تقابلی جدی میان یک موضع دینی (البته به صورت نهانی) و یک موضع کاملاً شرک‌آمیز مطرح است، یعنی اگر یک طرف را به تعبیر غربی آن آکادمی شرک افلاطونی در نظر بگیریم که پروکلس جزو رؤسای آکادمی (و شاید آخرین رییس برجسته‌ی آکادمی افلاطونی) است، فیلوپونوس دقیقاً در جبهه‌ی مقابل قرار می‌گیرد و این داستان به تقابل آتن و اورشلیم می‌ماند، یعنی موضوع حدوث و قَدَم به شکلی فقط یک بحث فلسفی نیست. در این تاریخچه مشخص می‌شود بحث حدوث و قَدَم، بحث میان خدا باوری دینی و خدایان یا مفهوم خدا در فرهنگ به معنای مفهوم پاگانستی است که در فرهنگ یونان فروکاسته می‌شود.

این موضوع از این جهت جالب است که در بسیاری از مواقع ما در تاریخچه‌ی بحث حدوث و قَدَم به این صورت نگاه نکرده‌ایم که «این مرافعه، همان نزاع میان باورمندان و منکران بر سر باور به خلقت و خدا است» و خدا و خلقت در اینجا می‌توانند هم مفاهیم دینی و هم مفاهیم غیر دینی داشته باشند.

این جنبه‌ی تقابل در این متن بسیار برجسته است و اگر استدلال‌ات را طرح کنیم، مجدداً با شواهد به آن برمی‌گردیم.

استدلال‌های پروکلس و نقد فیلوپونوس

سبک کار فیلوپونوس چنین است که ابتدا استدلال پروکلس را آورده و موشکافی می‌کند، سپس خودش آن را نقد می‌کند. در

خورشید و نور آن است.

یکی از کارهایی که فیلوپونوس می‌کند این است که تمثیل‌ها را کاملاً تحلیل می‌کند و زیر سؤال می‌برد که مثلاً این تمثیل اصلاً نمونه‌ای آن کار نیست و دلالت بر آن ندارد. (در اینجا وارد این بحث نمی‌شویم.) این قسمت‌ها پُر از گزاره‌های طبیعیاتی است، بحث‌های نورشناسی مفصل و بسیار جالب.

در اینجا چند فراز از قسمت اول را از خود متن می‌آوریم. یکی از مواردی که او برجسته می‌کند این است که «نه چیزهایی بیشتر و نه چیزهایی بهتر از آن‌هایی که هستند پدید آمده‌اند.» این همان قسمت «اگر بیشتر و بهتر هست» چرا خالق بیشتر و بهترش را به وجود نیاورده است؟ این همان بحث نقضی است که او مطرح می‌کند.

سپس از ارسطو این مطلب را نشان می‌دهد «هم در طبیعیات و هم درباره‌ی آسمان، بی‌نهایت به هیچ وجه نمی‌تواند بالفعل موجود باشد و این بدون استثناء مورد اتفاق همگان است و در چنین شرایط پرسیدن این که چرا چیزهای بیشتری وجود ندارند مضحک است.»

او این مطلب را نیز اشاره می‌کند که خود پروکلس نیز می‌گوید ازلی و ابدی بودن خالق با ازلی و ابدی بودن مخلوق تفاوت جدی دارد. تفاوت آن در این است که اصلاً خالق زمانمند نیست، اما مخلوق مقوله‌ای زمانی است و فیلوپونوس این مطلب را در جواب کافی نمی‌داند.

دوم) استدلالی که پروکلس در اثبات قدّم عالم مطرح کرده، استدلالی شبیه بحث مثال افلاطونی است، منتها ادبیاتی که پروکلس به کار برده (و فیلوپونوس نیز همان ادبیات را به کار گرفته است.) بحث «الگو و کپی» است. (میتوان بصورت «پترن و الگو» یا «الگو و روگرفت» ترجمه کرد.)

پروکلس مبنایی را در الگوی عالم اتخاذ می‌کند. او بر اساس بحث متون افلاطونی این حرف را می‌زند که اگر قرار باشد مُثُل کارکردی داشته باشند، نقش الگویی آن است و اگر الگوی عالم قدیم است، لاجرم باید روگرفت و کپی آن و آن چیزی که از روی آن به وجود می‌آید هم قدیم باشد.

این مطلبی است که پروکلس طرح کرده و از آن استفاده کرده است. بنابراین «پس اگر الگو از قدیم الگو باشد، عالم نیز که روگرفت الگویی از قدیم موجود است همواره هست.»

بحث الگوها جنبه‌ای از بحث مُثُل است. اگر ما به قدمت مُثُل قائل باشیم، جنبه‌ی الگویی آن که باعث خلقت موجودات می‌شود، (شاید پیدایش موجودات تعبیر دقیقتری است.) نیز باید قدیم باشد.

پاسخی که فیلوپونوس در این مورد می‌دهد اولاً در مورد وابستگی عالم به آن الگو نقد و بحث جدی دارد؛ آیا قوام و مدل آن الگو

فیلوپونوس بر همین مطلب تاکید کرده می‌گوید: شما به هر شکلی که این مشکل را حلّ کردید، آن مشکل را هم به همان شکل حلّ کنید. فرض کنید اکنون هر وضعیتی که هست، بهتر یا بیشتر از آن ممکن نیست؟ اگر ممکن است و خالق آن را نکرده، چرا این کار را نکرده است؟ به هر شکلی که این سؤال جواب می‌دهید، به آن سؤال نیز به همان شکل جواب دهید، یعنی با پاسخی نقضی آغاز می‌کند. این پرسش، بحرانی در آن دوره است که سعی می‌کنند به آن جواب دهند و از پروکلس نیز شواهدی می‌آورد که او نیز درگیر این بحث است و پاسخ‌های ناتمامی دارد.

او می‌گوید: تنها راهی که شما دارید این است که بگویید «این مشکل ظرفیت قابل است»، یعنی آن چیزی که خلق نشده، بیشتر یا بهتر از آن خلق نشده، ناممکن بوده که این گونه نشده است. آیا شما چنین مطلبی را نمی‌گویید؟ بهترین جوابی که می‌توانیم بدهیم این است که بهتر از این یا بیشتر از این نمی‌شده و همین هست که هست و لذا این موجب ضعف یا ناتوانی در خالق نمی‌شود، لذا مشکلی در کار نیست.

او ادامه می‌دهد: بسیار خب، ما همین مطلب را در مورد جهان می‌گوییم. او از اینجا وارد بحث جالبی می‌شود، که مسبوق به سابقه بوده و ما در تمام براهین کلامی نیز آن را می‌بینیم و آن «بی‌نهایت بالفعل» است. اگر جهان ازلی-ابدی باشد، مستلزم این است که ما قائل شویم بی‌نهایت بالفعل موجود است. (طبیعتاً در اینجا وارد ریزه‌کاری‌های فنی آن نمی‌شویم و فقط در حدّ همین بحث آن را مرور می‌کنیم.)

او می‌گوید: طبیعتاً مستلزم این است که ما بپذیریم حداقل یک بی‌نهایت بالفعل موجود شده است؛ حال چه این بی‌نهایت را خود اجزای زمانی، بدون کرانه در گذشته و در آینده در نظر بگیریم؛ و چه این بی‌نهایت را نسبت به موجوداتی که در این زمان تحقق وجودی پیدا می‌کنند در نظر بگیریم؛ هر کدام از این‌ها که در نظر بگیریم، نتیجه این است که بی‌نهایت بالفعل متعین باشد. او سپس از دل متون ارسطویی و حتی به نظر می‌رسد آثاری از خود پروکلس نشان می‌دهد که خود ایشان به محال بودن بی‌نهایت بالفعل قائل هستند. سپس می‌گوید: «اگر بی‌نهایت بالفعل محال است، پس این دیگر ضعف قدرت خالق و عدم سخاوت خالق نیست، آن تعلق به محال نمی‌گیرد.»

این قسمت بحث بی‌نهایت بالفعل و محال بودن بی‌نهایت بالفعل که بعداً در ریاضیات نیز بحث می‌شود، قسمت درخشانی بوده و فیلوپونوس نیز به‌صورت مفصّل به آن پرداخته است.

کار دیگری که او در این برهان انجام می‌دهد مثال مشهوری است که پروکلس می‌آورد برای آن که نشان دهد مخلوق جهان طبیعی و خالق دو چیز لاینفک بوده و به همین معنا ازلی و ابدی هستند. (در واقع به یک معنا معیت دارند.) مثالی که او می‌زند، مثال

به شکلی است که حتماً باید در همبستگی با آن روگرفتش موجود باشد و اگر روگرفت آن نباشد، آیا قدمت آن الگو به هم می‌خورد یا ماهیت الگو از بین می‌رود؟

در واقع الگو بودن را ماهیت آن مُثُل می‌داند و می‌گوید «این ماهیت آن مُثُل است.» آیا واقعاً به این شکل است که این دو، دو موجود هم‌پسته هستند که بدون یکی، آن دیگری به هم می‌خورد؟ آیا این دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند؟

او اولاً این مطلب را زیر سؤال می‌برد. دومین بحثی که او مطرح می‌کند این است که میان ارسطو و افلاطون در مورد مُثُل اختلاف بسیار زیادی وجود دارد و در جایی که چنین اختلافی وجود دارد و مسئله زیر سؤال است، اصلاً نباید از آن استفاده کرد و البته می‌گوید (در مورد آن بحث هم می‌کنند) که اگر حتی فرضیه‌ی مُثُل افلاطون را حقیقت هم بدانیم، افلاطون به نحوی آن را مطرح کرده که چنین ملازمه‌ای از آن در نمی‌آید که حتماً روگرفت آن نیز قدیم باشد، به جهت آن که خود آن قدیم است.

فیلو پونوس مسئله‌ی اختلاف میان ارسطو و افلاطون درباره‌ی مُثُل را به صراحت نقل می‌کند که لازم نیست آن را در اینجا مطرح کنیم. قاعدتاً اهل فن آن را دیده و خوانده‌اند.

مورد دیگر درباره‌ی بحث الگو بودن ماهیت مُثُل است؛ آیا این مطلب صحیح است یا خیر؟ او می‌گوید: از آنجایی که ما الگوی عالم را جوهر می‌دانیم، نتیجه‌چنین می‌شود «اگر الگوی عالم جوهر باشد، نتیجه‌اش این می‌شود که رأساً و بدون وابستگی به غیر، وجود خواهد داشت و اگر وجودش در نسبت و وابستگی به غیر نباشد، دیگر ماهیت آن الگو بودن نیست.»

پس یکی از مواردی که او زیر سؤال می‌برد همین مطلب است، یعنی همان موضوعی که عرض کردیم که اگر شما الگو را جوهر می‌دانید، دیگر آن وابستگی الزامی نیست که اکنون به‌صورت معیّتی و ملازمه، مخلوقات حتماً با آن در ملازمه باشند و برعکس می‌گوید: «در این مسائل ضرورت در سمت مقابل حاکم است.» قسمت بالای این مطلب چنین است: «علاوه بر این امور وابسته محل تقابلند، لکن هیچ جوهری محل و مورد تقابل نیست. بنابراین جوهر وابسته نیستند، لکن مُثُل جوهر هستند. پس مُثُل وابسته نیستند، اما آن‌چنان که بیان شد الگو امری وابسته است، چون هر الگویی به روگرفتی وابسته است؛ بنابراین مُثُل وجودشان در الگو بودن نیست. پس اگر آن‌ها به‌واقع جوهر هستند، باید این‌طور باشد که حدودشان از جهتی به آن‌ها و از جهتی دیگر به الگو بودنشان بستگی داشته باشد.»

لذا ملازمه‌ی قطعی را نفی می‌کند. البته یک وجه این که چیزی از مُثُل باشد این است که بتواند الگو واقع شود، اما چنین چیزی حتماً معیّت وجودی ندارد. «در این مسائل ضرورت در سمت مقابل حاکم است، اگر روگرفتی باشد»، پس منظورش این است

که برعکس آن صحیح است و اگر روگرفت باشد، ضرورتاً باید الگو نیز داشته باشد. «اگر روگرفتی باشد، الگویی نیز باید وجود داشته باشد، اما حتی اگر الگویی وجود داشته باشد، گرچه نه صرفاً به عنوان الگو که چون جوهر نیز هست، هیچ ضرورتی نیست که روگرفتی نیز باید موجود باشد.» در اینجا مثال پادشاه را می‌زند که: اگر یک تمثال شاهنشاهی وجود دارد، حتماً پادشاهی وجود دارد، یعنی آن الگو وجود دارد، اما برعکس، اگر پادشاه وجود داشته باشد، به این معنا نیست که حتماً باید تمثال او نیز موجود شود.

او سپس به این مطلب می‌پردازد که آن‌چه که ما می‌توانیم بپذیریم این است که مسئله‌ی الگو از جنس مفاهیم است، «بلکه مفاهیم یا اصول خلاقه‌ی خاصی هستند که خالق طبق آنها اشیا را شکل می‌دهد، چون در صورتی که جوهر نباشند چه چیز دیگری می‌توانند باشند.» (یعنی به غیر از این مفاهیم). سپس مثالی که می‌زند این است: «کشتی‌ساز یا سازنده ممکن است به اصول کشتی یا خانه احاطه داشته باشد، با این حال در حال خلق چیزی بر اساس آن‌ها نباشد.» این مثال روشنی برای این مطلب است که اگر الگوها را از جنس مفاهیم در نظر بگیریم، و حتی با لطایف الحیلی آن‌ها را قدیم در نظر بگیریم، باز هم دلیل ندارد که آن خالق یا سازنده حتماً آن‌ها را به‌کار گیرد و در اثرش چیزی خلق کند. آن‌ها از جنس مفاهیم و از جنس اصول خلاقه هستند، اما ممکن است بر اساس آن‌ها چیزی هم خلق نشود، «هیچ چیز مانع آن نیست که عالم هماره وجود نداشته باشد، حتی اگر اصول خلاقه‌ی عالم قدیم باشند.»

سپس بحث علم پیشین خدا را مطرح می‌کند که علم پیشین خدا به اصطلاح همه یک‌جا و در یک وضعیت موجود است و وابسته به زمان نیست و تدریج در آن معنا ندارد و اگر این مفاهیم را چیزهایی از جنس علم پیشین خدا بدانیم، دلیلی ندارد که ما مثلاً یک معیّت دائمی یا معیّت ازلی-ابدی قائل شویم. «بنابراین با فرض این که پذیرای این مواضع هستیم، بر اساس هر یک از این مکتب‌ها، یعنی آن که درباره‌ی تقدیر یا آن که درباره‌ی سرنوشت است، ضرورت تام و تمامی وجود دارد که اصول رویدادهای آینده می‌بایست هم از پیش دانسته و هم آن رویدادها از پیش موجود باشند. به این ترتیب بر همگان روشن است که هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که امور خودشان با اصول خلاقه و علل اشیا مخلوق معیّت وجودی داشته باشند.»

نمی‌شود آن علم پیشین موجود باشد، ولی دقیقاً در همان زمان با مخلوق یا ملموس معیّت نداشته باشد. «بلکه برعکس طبق آن‌چه نشان داده‌ایم، ضروری آن است که اصول (منظور اصول خلاقه می‌باشد) پیش از هر شیئی مخلوقی وجود داشته باشند. (لذا آن باید در قبیلش باشد.)

این معنای اول بالقوه است که او می‌تواند یاد بگیرد، اما اکنون هنوز یاد نگرفته است. این یک معنای بالقوه بودن است.

دومین معنای بالقوه فردی است که دستور زبان را می‌داند، اما اکنون در مقام به‌کار گرفتن آن نیست. مثلاً او استاد ادبیات فارسی است، اما در مقام به‌کار گرفتن دستور زبان نیست. این هم یک نحوه بالقوه بودن است، اما این بالقوه نسبت به القوه‌ی اول بالفعل است، (قوه‌ی دوم را قوه‌ی ثانویه می‌گوییم). یعنی فعلیت قوه‌ی اولی است، به این معنا که در آن فعلیت دارد. او دستور زبان را به‌طور کامل می‌داند. یک فعلیت ثانوی دیگری هم وجود دارد که او در حال یاد دادن باشد، یا در حال به‌کار بستن دستور زبان باشد، به این معنا که آن را عملیاتی کند.

او معتقد است اگر تفاوت این دو در نظر گرفته شود، مسئله حل خواهد شد: «هنگامی که علت بالفعل باشد، معلول نیز بالفعل خواهد بود، (همان اصل اولیه‌ی بدیهی که پروکلس آن را گذاشته است) تنها در مورد فعلیت ثانوی صادق است نه فعلیت اولی که قوه‌ی ثانوی نیز نامیده می‌شود.»

منظور این است که در مرحله‌ی اول فعلیت اصلاً دلیلی ندارد که اگر یک علتی بالفعل بود، حتماً یک معلول بالفعل داشته باشد؛ او دستور زبان را می‌داند و علّیتش نیز بالفعل است، یعنی اکنون دستور زبان دانستن او بالفعل بوده و دلیلی ندارد حتماً دستور هم بگوید. البته درست است که اگر او در مقام ثانوی قرار بگیرد، این رابطه درست است. او می‌گوید پروکلس میان این دو را کاملاً خلط کرده است، اگرچه دومی نسبت به اولی بالقوه حساب می‌شود، اما در واقع بالفعل است.

از جمله مثال‌های متعارفی که او بیان می‌کند همین است که مثلاً یک سازنده یا نجار ماهری داریم. (او تعبیر شأنت و شأن را بکار می‌برد که معادل «هگزیس» در یونانی می‌باشد. تعبیر شأن را ما به‌کار می‌بریم و در انگلیسی شاید آن را in capacity of بنویسند). اگر این نجار یا سازنده کاری نمی‌کند، او بالفعل است؛ واقعاً قوه‌ی نجاری و سازندگی او بالفعل است. این موضوع که او کاری انجام نمی‌دهد، نقطه ضعیفی برای او به حساب نمی‌آید و آن قاعده‌ای که پروکلس گفته بود که: «اگر خالق بالفعل باشد، باید نتیجه‌ی کار او نیز بالفعل باشد.» در اینجا کاملاً مشهود است که به این شکل نیست؛ این بالفعل واقعاً سازنده است، اما دلیلی ندارد که حتماً دستسازه‌هایی را هم بالفعل داشته باشد. او معتقد است که این موضوع حاصل خلط میان مفاهیم قوه و فعل است. نکته‌ی دیگر این است که پروکلس اصل بدیهی دومی را نیز بیان کرده که باز هم فیلوپونوس آن را با همین دلیل نقد می‌کند.

آن اصل بدیهی دوم این بود که «اگر یک عامل بالقوه‌ای بخواهد بالفعل شود، حتماً یک علت بالفعل دیگری می‌خواهد.» فیلوپونوس می‌گوید چنین مطلبی هم غلط است. اکنون یک

بنابراین حتی اگر مثل و الگوهای چیزها و ایده‌ها، اصول خاص خالق باشند که مطابق آن‌ها او عالم را به‌وجود آورده است، مسلماً ضرورتی ندارد که خود عالم از ازل همراه با علم خداوند نسبت به عالم معیت وجودی داشته باشد.»

سه) استدلال سوم پروکلس که باز هم استدلال نسبتاً مشهوری است و فیلوپونوس را بسیار خشمگین می‌کند، حتی شوخی آن نیز جالب است که فیلوپونوس از این استدلال چنان به ستوه آمده که تا چند استدلال بعد نیز این استدلال را در قلمش تکه کلام می‌کند.

«اگر خالق همواره خالق بالفعل باشد، (خالق بالفعل، مخلوق بالفعل دارد و معنا ندارد که مخلوقش بالقوه باشد) مخلوق نیز همواره به نحو بالفعل موضوع خلقت خواهد بود.» و بعد مطرح می‌کند «با توجه به اصل بدیهی اولی ما.»

اصل بدیهی اولیه او این است: «خالق بالفعل، علت بالفعل، معلول بالفعل.» او در ابتدا این اصل را قرار می‌دهد.

در ثانی او می‌گوید ما یک اصل بدیهی دیگر هم داریم که «اگر بنا باشد هر امر بالقوه‌ای بالفعل شود، نیازمند امری بالفعل است؛ آن هم به نوبه‌ی خود نیازمند علت دیگری است تا به نحو بالفعل موجب خلق خالق شود.» یعنی اگر به عنوان مثال شما بگویید که این عالم در یک بازه‌ای بالقوه است، باعث می‌شود حداقل بخشی از خالق بالقوه باشد، یعنی بخشی از خالقیت خالق بالقوه باشد و سپس برای تبدیل آن خالقیت بالقوه به خالقیت بالفعل، نیاز به یک علت بالفعل دیگر می‌باشد، حتماً یک امر بالفعل دیگری می‌خواهد.

پروکلس این دو اصل را می‌گذارد برای آن که بگوید در این صورت خالقیت خالق نیز مخدوش می‌شود و شما دوباره نیازمند مورد دیگری هستید و این مطلب همین‌طور ادامه پیدا می‌کند و آن چیزی که بنا گذاشته بودید که علت و خالق است جایگاه خود را از دست می‌دهد.

آن‌چه در این متن فیلوپونوس را عصبانی کرده و البته جالب و جذاب است، این است که او می‌گوید کاری که پروکلس در اینجا کرده، این است که خود او می‌داند (و سپس برای آن که نشان بدهد که او می‌داند، متونی را از خود پروکلس می‌آورد که در آنها مشخص است پروکلس کاملاً در جریان این مسئله است. او از متون ارسطو استفاده کرده، به‌صورت مفصل شواهد می‌آورد) که اصلاً قوه و فعل به دو معنا به‌کار می‌روند.

او این مطلب را با یک مثال تبیین کرده می‌گوید: پروکلس بین این دو معنای قوه و فعل عامدانه تفاوت نگذاشته تا بتواند در این بحث مغالطه کند، این استدلالی است که او شکل داده است.

او در اینجا مثالی می‌زند که مثال مشهوری است. او می‌گوید: ما بچه‌ای را که نحو و دستور زبان نمی‌داند، می‌گوییم بالقوه است.

است، باید قائل شود که تنها اوست که ازلی و ابدی است، حال آن که عالم جاودانه نیست، چنین کسی با انکار جاودانگی دومی، اعلام می‌کند که اولی در حرکت است و نامتحرک نیست.»
او می‌گوید که اگر کسی به چنین حرکتی قائل شود - که منظور از حرکت، خلق کردن است و گذر از وضعیّت «نبود» به «بود» - در واقع او قائل شده که حرکت در آن علت سرایت پیدا کرده و عملاً خیال کرده است که تنزیه می‌کند و هیچ تنزیهی از خالق نکرده است، سپس: «غایت بی‌حرمتی به او می‌باشد.»

او می‌گوید: «اگر کسی به منظور تقدیس او که علت عالم است، باید قائل شود که تنها اوست که ازلی و ابدی است، به اوبی حرمتی فاحش می‌شود.» (گفته‌ی پروکلس)

سخن فیلوپونوس بسیار شبیه همان گفتار پیشین است. اگر اصلاً چیزی را تا الآن انشاء نکرده است و انشاء می‌کند آن را مصداق حرکت یا تغییر نمی‌داند. شواهدی را هم از خود آثار پروکلس و ارسطو می‌آورد که این را حرکت یا تغییر ندانسته‌اند. آن‌ها حرکت یا تغییر را فقط «در ظرف زمان» حرکت یا تغییر دانسته‌اند که شاید ما باید ظرف مکان را نیز به آن اضافه کنیم و می‌گویند: آن کاری که خداوند در انشاء انجام می‌دهد، اصلاً مصداق حرکت یا تغییری که این دوستان از آن نگران هستند نیست.

به نظر می‌رسد او در اینجا به‌درستی عمل می‌کند که این مطلب را هم به همان مبحث قوه و فعل برمی‌گرداند. شاید روح حرف او چنین باشد که اگر چیزی شأنیّت یا هگزیس برای انجام کاری دارد و آن کار را انجام می‌دهد، این را نمی‌شود حرکت دانست و مسئله مانند همان سازنده می‌باشد.

او معتقد است مشکل از آنجایی به وجود می‌آید که افراد در ذهنشان تشبیه می‌کنند. به عنوان مثال من می‌خواهم صحبت کنم و این بحث را می‌دانم، (فرض می‌کنیم من این بحث را می‌دانم یعنی در این شأن هستم که این بحث را بگویم، اما هنوز آن را نگفته‌ام) هنگامی که بخواهم صحبت کنم، برای آن که اقدام من تبدیل به فعل شود، به عنوان مثال از اندام صورتم، زبانم، حنجره‌ام و سایر اعضا و جوارحم استفاده می‌کنم برای آن که به اجرا درآید و چنین کاری فاصله‌ی زمانی می‌برد.

اما همان‌طور که از نوشته‌های پروکلس نشان می‌دهد، خلق خدا به این صورت نیست، یعنی به تعبیر عربی قرآنی آن «إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و فقط یک اراده است، فعل خدا فقط عنایت به امری است، آن‌گاه دیگر چنین اتفاقی معنادار نیست که گفته شود حرکت یا تغییر اتفاق افتاده است.

او می‌گوید: در «تغییر از قوه‌ی اولی به شأنیّت» اگر منظور آن است که از آن قوه‌ی اولی به فعلیّت اولی برسد، اصلاً در آن جا فاعل نیست، بلکه در آن جا مفعول است. مانند شاگردی که به تازگی می‌خواهد درس یاد بگیرد، در مورد او کاری انجام

سازنده نسبت به فعلش، یعنی آن چیزی که می‌خواهد بسازد بالقوه است. به عنوان مثال من نسبت به مطلبی که می‌خواهم بگویم بالقوه هستم و اکنون آن را می‌گویم. برای آن که از این وضعیّت بالقوه به معنای ثانوی (که در واقع بالفعل به معنای اولی است.) به حالت بالفعل دربیایم، اصلاً به علت بیرونی نیاز نیست و چنین چیزی یک مغالطه است، اصلاً علت دیگری نمی‌خواهد. در این مفهوم بالقوه (که در واقع بالفعل است. بالقوه‌ی ثانوی است که بالفعل است.) و دلیل نمی‌خواهد.

آن قاعده در کجا برقرار است؟ در زمانی که آن موجود بالقوه‌ی اولی باشد، مانند آن بچه‌ای که اصلاً دستور زبان بلد نیست. اگر به آن شکل باشد درست است، در زمانی که بخواهد به وضعیّت بالفعل برسد و بخواهد برای بالفعل شدن قدم اولیّه بردارد، باید مدرّس به او دستور زبان را یاد بدهد تا او در مقام بالقوه‌ی ثانویه یا بالفعلی اولیّه قرار بگیرد.

این قاعده برای آن مقام است و به دلیل آن که پروکلس اینها را تفکیک نکرده، توانسته چنین مغالطه‌ای را شکل دهد، لذا بالفعل بودن خالق اصلاً ملازم با بالفعل بودن مخلوق نیست. ما در موجودات نیز چنین چیزی را می‌بینیم، و در نتیجه نمی‌توانیم از آن همیشگی بودن و قدیمی بودن جهان را استخراج کنیم.

«اما از آنجایی که هیچ‌کس به هیچ عنوان ادعا نمی‌کند که خداوند قبل از آن که خلق کند، به معنای اول قوه خالق بالقوه است. وقتی این مقدمه‌ی یاهو کنار گذاشته شد، این شبکه‌ی درهم تنیده‌ی عنکبوتی یعنی قیاس‌های آن فلسفه‌دان (منظور پروکلس است) نیز فرومی‌ریزد، بدان دلیل که اگر خداوند قبل از آن که خلق کند شأناً خالق باشد، نه محتاج به غیر است که او را به فعلیّت برساند و نه از آنجا که در همان معناست که خالق بالفعل است، بی‌درنگ همراه خود عالمی را به‌وجود می‌آورد که از ازل با او معیّت وجودی دارد. به صرف این دلیل که کسی با شأنیّت ساختن وجود دارد، چنین نخواهد بود که در همه حال خانه‌ای نیز وجود داشته باشد.

هم‌چنین زمانی که سازنده‌ای از حیات محض شأنیّت به مرحله‌ی اجرا می‌رسد، نیازی به سازنده‌ی بالفعل دیگری نخواهد داشت تا او را به این مرحله برساند.»

چهار) استدلال چهارم پروکلس همان بحث «متحرک و نامتحرک» است. این استدلال پروکلس در مورد قدمت جهان است که می‌گوید: «اگر علت جهان نامتحرک باشد، مبدا به‌واسطه‌ی حرکت در ابتدا ناقص باشد و سپس کامل شود، و نیز مبدا به‌واسطه‌ی حرکت، آن‌گاه که زمان را به وجود می‌آورد نیازی به زمان داشته باشد، ضروری است که جهان ازلی-ابدی باشد و از رهگذر عاملیّت علت نامتحرک پدید آید.»

سپس می‌گوید: «اگر فردی به سودای تقدیس او که علت عالم

می‌شود، و ما به او فاعل نمی‌گوییم. ما فاعل را جایی می‌گوییم که شأنتش را دارد که اقدامی بکند. این نکته‌ی اول است:

«و بین شأنت خالق و فعلی که برخاسته از آن شأنت است، هیچ بازه‌ی زمانی وجود ندارد.» یعنی هیچ حالت میانی ثالثی در کار نیست. «از آن جایی که حالت میانی ثالثی در کار نیست، میان آن دو نه حرکتی وجود خواهد داشت و نه به بیانی جامع‌تر تغییری، از آن جایی که هر تغییری در زمان رخ می‌دهد، ثابت می‌شود هیچ زمان میانی و در نتیجه هیچ تغییری وجود نخواهد داشت.

بنابراین آن چه سابقاً انشاء نکند، ولی بعدها انشاء کند یا اصلاً هر چه فعلی را به واسطه‌ی شأنتش عملی سازد، هرگز در هیچ حال نمی‌تواند حرکت کند، چه قبل از انشاء، چه میان انشاء و عدم انشاء.»

او یک نکته‌ی جدلی جالب دیگر را هم می‌گوید: کسانی که این حرف را زده‌اند، در مورد تغییرات عالم چه می‌گویند؟ زیرا بالاخره عالم آغشته به حدوث و قدیم‌های مختلف است، یعنی دائماً در آن انشاء اتفاق می‌افتد. او می‌گوید: اینها در واقع خودشان را نیز در تور انداخته‌اند؛ پس باید عملاً بگویند تغییرات عالم، حرکت‌هایی که هم‌اکنون در عالم هست و این‌ها واقعاً زمان‌مند هستند، هم تغییر و هم حرکت هستند. خود آن‌ها چنین جزئیاتی را نیز متعلق به فعل الهی می‌دانند. اگر این چنین باشد (حدّاًقل در نوافلاطونیان همه‌ی این‌ها صادر از آن امر بسیط است) پس خود اینان خداوند را به مراتب قوی‌تر و گسترده‌تر از آن چیزی که به ما نسبت می‌دادند متحرک دانسته‌اند! یعنی باید نتیجه بگیرند خداوند همواره در حرکت است. البته این مطلب را به نحو زمانی هم بگویند، یعنی لفظ حرکت اینجا کاملاً معنای زمانی دارد: «به این ترتیب آنها در دام زیرکی خود افتاده‌اند، چرا که چنین مغلطه‌ای کاشف از ذاتشان است و نقش بر آب می‌شود.»

سپس او بحثی در مورد کمال می‌کند که به همان بحث قوه و فعل برمی‌گردد: «آموختن یا درمان، اِکمال آموزگار یا طیب نیست، بلکه به ترتیب اِکمال فرد آموزش‌گیرنده و بیمار است، و همین مطلب در مورد هر نوع دیگری از حرکت نیز صادق است.»

سپس او شاهی از ارسطو می‌آورد: «ارسطو هم تصریح می‌کند که فردی که شأنت دانایی دارد، (یعنی عالم است) موقعی که از دانایی خودش بهره می‌گیرد، دگرگون نمی‌شود.»

اینها همان قسمت‌های درخشانی است که به تعبیری فیلوپونوس از دل خود سنت ارسطویی یا افلاطونی، شواهدی را علیه پروکلس و تأویل‌های او به کار می‌گیرد؛ شاید هم به طریقی علیه خود دانش ارسطویی!

تعبیری که در ابتدای بحث گفتیم در اینجا آمده است که می‌گوید: «او (یعنی پروکلس) یگانه هدفش را تجهیز خود به تمام شیوه‌های ممکن در برابر حقیقت کتاب مقدس‌مان قرار داده است و در فصل

پیش بر اساس دو پهلویی قوه و فعل، چنان علیه ما استدلال و سفسطه بافی کرده است که گویی در این امور ناوارد است و در این فصل به خود اجازه داده است بگوید که آن که در ابتدا انشاء نمی‌کند اما متعاقباً انشاء می‌کند قبول حرکت و تغییر می‌کند، برای آن که بعداً بتواند چنین دلیل بگیرد که یا لازم است خداوند در حرکت باشد یا اگر چنین چیزی ناممکن است، پس جهان باید از ازل با هستی خداوند معیت وجودی داشته باشد.» او در این قسمت وارد انگیزه‌های پروکلس نیز شده است.

این مطلب هم که گفته شد او می‌گوید ریشه‌ی این تصور در تشبیه است در اینجا آمده است که گفته «در میان ما آدمیان، کسانی که صاحب مهارت هستند، هنگامی که می‌خواهند مشغول فعالیت‌هایی متناسب با شأنتشان شوند، همواره نیازمند تحرک جسمانی هستند، چون نمی‌توانند با صرف اندیشه به نتیجه‌ی مطلوب برسند و در نتیجه به سمت نوعی حالت متفاوت حرکت می‌کنند، نه در ساحت ذهن بلکه در ساحت ماده، منظوم در بدن است.»

او می‌گوید: «اما در مورد خالق و مخلوق اصلاً چنین نیست. تمام چیزها را تنها با اراده کردن آن‌ها انشاء می‌کند، بدون آن که نیازی به انجام جسمانی داشته باشد.» شاید او به نحو زیرکانه‌ای می‌گوید این حاصل یک تشبیه کاملاً غلط جسمانی است.

سپس می‌گوید: «قدرت‌هایی که قائم به ذات هستند، وجودشان وابسته به امر بیرونی نیست.» همان بحثی که در فعلیت اولی و ثانوی مطرح کرد. «چرا که اگر خلق کردن مُقوم ذات الهی باشد، و اگر خلق کردن وجود خود را در ارتباط با مخلوق داشته باشد، پس ذات الهی تمامیت و کمالش را در ارتباط با اشیای مخلوق می‌یابد، با این احتساب برای هستی خود نیازمند چیزهایی است که خود به آنها وجود بخشیده است و چه چیز می‌تواند در تصوّر ما از خداوند اثری مهم‌تر از این داشته باشد.»

این مطلب توهین به خدا است. پروکلس در مورد توهین به خدا صحبت کرده بود و فیلوپونوس می‌گوید که از قضا این مطلب است که توهین به خدا است.

یکی دیگر از اشکالات نقضی که او وارد می‌کند این است: «آیا خداوند خالق بالفعل تمام امور جزئی حقیقی هست یا نه؟ از سویی اگر او همیشه خالق بالفعل تمام چیزها باشد، چگونه می‌شود که همه چیز در یک زمان حاضر و موجود نیست؟»

همین تدریج زمانی که ما در خلقت می‌بینیم، خود این هم باعث این می‌شود که خالقیت بالفعل منتفی شود. اگر واقعاً آن خالقیت بالفعل خالق را تمام و کمال با همان مدلی که پروکلس گفت ملتزم شویم، و مسلماً هر نوع غیر از این را بخواهیم یک نوع تغییر یا حرکت در خالق بدانیم، باید همه چیز یک‌جا، همان‌طور از اول بوده باشد. اصلاً به این شکل، پیدایش امور جدید در زمان

منتفی می‌شود.

«اگر او همیشه خالق بالفعل تمام چیزها باشد (در اینجا بخصوص منظور جزئیات است) چگونه می‌شود که همه چیز در یک زمان حاضر و موجود نیست، بلکه برخی معدوم و برخی هم‌اینک موجودند و برخی قرار است در آینده به وجود آیند؟»

این همان نقاط داغ بحث‌های حدوث و قدم است که اگر حدوث (اگر محور زمان یک نقطه‌ی آغاز و کرانه داشته باشد، این مباحث در مورد نقطه‌ی حدوث و آغاز بیان می‌شوند) پذیرفته شود، مستلزم تغییر یا حرکت یا گذر از عدم انشاء به انشاء یا حرکت از قوه به فعل است.

فیلوپونوس مکرراً در تمام این موارد پافشاری می‌کند که اصلاً نقطه‌ی حدوث را باید در همین عالم پخش کنید، تغییر در جزئیاتی که ما در عالم می‌بینیم، مجدداً تمام آن بحث‌ها را پیش می‌آورد. به هر شکلی شما در طول زمان این مسئله را حل می‌کنید، ما در آنجا آن مشکل را حل می‌کنیم. پس این معضلاتی نیست که اختصاص به کران‌مندی زمان در ابتدا یا انتهایش داشته باشد و فقط قائلان به آن را درگیر کند.

در اینجا جمله‌ی جالب دیگری نیز وجود دارد که او در جمع‌بندی بحثش آورده است: «به این ترتیب خداوند از آنجا که از هر حیث صمدیت خویش است، (یعنی صمدیت ذاتی دارد) از هیچ چیز برخاسته از ارتباط بیرونی، جهت کمال‌بخشی به خود را استفاده نمی‌کند.» خداوند به هیچ چیز نیاز ندارد که آن چیز به وجود بیاید تا کمال خودش در آن جلوه‌گر شود یا کمالش تحقق پیدا کند.

او می‌گوید خدا از هر حیثی بی‌نیاز است؛ او کاملاً و از هر حیث صمد است (صمد ذاتی است)؛ او بی‌نیاز مطلق بوده و هر آنچه را که می‌خواهد دارد، هر آنچه باید باشد را دارد، لذا با هیچ امر بیرونی، وابستگی برقرار نمی‌کند که بعد بخواهد کمال خودش را از آن اخذ کند.

پنج) به استدلال پنجم به تفصیل قبل نمی‌پردازیم و بحث را با همین استدلال تمام می‌کنیم. این استدلال همان بحث مشهور است و جالب است که پروکلس نیز آن را آورده است و در همان زمان نیز مطرح بوده است: «اگر وقتی باشد که زمان وجود نداشته باشد، چنان که این‌طور به نظر می‌رسد (این بحث پروکلس است) وقتی زمانی نبوده است، زمان وجود داشته است.»

منظور وی این است که اگر یک موقعی بوده که زمان نبوده و بعد زمان «بود» شده است، همین که می‌گوییم «یک وقتی بوده که زمان نبوده است.» ما تناقض گفته‌ایم، یعنی وقتی زمان نبوده، زمان وجود داشته است.

پاسخ فیلوپونوس بسیار روشن است؛ او می‌گوید این‌ها لفاظی و واژه‌پردازی است و ما از یک فیلسوف توقع بحث دقیق و منطقی داریم.

شما می‌دانید که ما ضیق لفظ داریم و بالاخره از الفاظ وقتی یا زمانی در بسیاری از مواقع استفاده می‌کنیم، اما لزوماً منظور ما زمان به آن معنای دوم نیست که از آن تناقض برآید.

او می‌گوید: «من مطلب بسیار روشنی را می‌گویم. این زمان هنگامی که ما به عقب برگردیم، در یک جایی تمام می‌شود.» یا به تعبیر دیگری: «وجود زمان از یک جایی آغاز شده و کرانه دارد.» ما برای بیان این مطلب در زبان کاستی داریم هم در لغت و هم در عبارت و اسلوب، اما بی‌معنا نیست و تناقض نمی‌گوییم. تناقض موقعی است که شما با لفاظی یا واژه‌پردازی (به تعبیر فیلوپونوس) بخواهید اینها را در برابر یکدیگر قرار بدهید.

او می‌گوید: «آنچه که ما می‌خواهیم بگوییم همین حرف روشن است که زمان همیشگی نیست، بلکه وجود آن را آغازی است.» مهم این است که این بحث در قرن ششم مطرح بوده و آن را آورده‌اند.

«با این حساب وقتی می‌گوییم وقتی بوده که زمان وجود نداشته است و وقتی خواهد بود که وجود نخواهد داشت، منظورمان از «بوده» و «خواهد بود» زمانی نیست، مانند وقتی است که می‌گوییم خداوند حتی پیش از آن که بشر او را بشناسد بود و زمان بود و خدا هست و زمان هست یا وقتی که افلاطون می‌گوید او خیر محض بود، به وسیله‌ی «بود» و «هست» به مقاطعی از زمان اشاره نمی‌کنیم.»

سپس می‌گوید خود افلاطون نیز قائل به همین مطلب است. البته در اینجا بحث دیگری نیز دارد. او قطعه‌ای را از ارسطو آورده که تصریح می‌کند افلاطون قائل به حدوث بوده است: «او بر آن است که زمان مقارن با آسمان پدید آمده و آسمان خودش پدید آمده است، یعنی آسمان خودآست و هم‌زمان با پیدایش آسمان (پیدایش جهان و فلک) زمان هم پیدایش پیدا می‌کند.» او معتقد است که این بحثی بوده که نزد افلاطون نیز مطرح بوده است.

مرومان را بر این پنج استدلال با همین عبارات خاتمه می‌دهیم. اما نکته‌ای که در اینجا می‌خواهیم به آن اشاره کنیم و به نظر می‌رسد نکته‌ی پژوهشی مهمی باشد و در خلال این بحث‌ها آشکار می‌شود، این است که این کشمکش، بخشی بسیار جذاب و خواندنی از تاریخ اندیشه است و تأکید ما بر این است که اگر بشود این مطالب را بازخوانی کرد، بهتر می‌شود فلسفه‌ی اسلامی و کلام اسلامی را در قرون سوم و چهارم درک کرد؛ حداقل یعنی این کشمکش و دیالوگی که میان فلاسفه و متکلمان در مورد بحث حدوث و قدم وجود دارد، خیلی بهتر فهمیده و درک می‌شود. به تعبیری شاید بتوان کم‌کم طرف مقابل دیالوگ را پیدا کرد و از خلال فهم تقابلی به درک بهتری از مضامین رسید. بر این نکته بسیار تأکید داریم. گاهی اوقات اضافه شدن چنین حلقه‌هایی در بحث‌ها رازگشایی می‌کند. به عنوان مثال مانند این است که روزی

در اشعار حافظ کشف کنیم که مخاطب واقعی او فلان شخص محبوبش بوده و اتفاقاً آثار آن نیز پیدا شود، چنین چیزی در فهم و تفسیر آثار حافظ بسیار اثر خواهد گذاشت. (همان‌طور که برخی چنین ادعایی کرده‌اند.)

ابن سینا نسبت به فیلوپونوس بسیار تند موضع می‌گیرد. اگر این تقابل‌ها از خلال این متن‌ها فهمیده شود، به نظر می‌رسد دست‌مایه‌ی مطالعات گران‌قدری می‌شود.

نکته‌ی دوم اختلاف ادبیاتی است که میان فیلوپونوس و پروکلس وجود دارد. این امر در ترجمه بسیار آزاردهنده است. هر دو نفر از کلمات مشابه استفاده می‌کنند: «خدا، خلقت، پیدایش، پدید آمدن، به وجود آمدن».

اگر آن مفاهیم را در بستر زمانی خودش بفهمیم، اصلاً در فرهنگ یونانی یا نوافلاطونی‌ها، مفهوم خلقت و خدا به معنای ادیانی آن وجود ندارد و برعکس هنگامی که فیلوپونوس «خدا و خلقت» می‌گوید، از آن مفهومی دارد که مفهوم ادیانی است و متفاوت با آن سنت یونانی فکر می‌کند. دقیقاً نقطه‌هایی که پروکلس استدلال می‌آورد، (در اینجا به صورت استدلال کاری نداریم که حرکت یا تغییر یا قوه به فعل یا مواردی شبیه به این‌ها

است.) این مطلب مهم است که مفهوم رایج خدا در ادیان در آن سنت اصلاً وجود ندارد و در آن سنت خلقت معنا ندارد؛ به این معنایی که ما در ادیان از پس قرون می‌شناسیم. در حقیقت بیان پروکلس به نوعی بیان و ادبیات صدور نوافلاطونی است. خالق از دید او همان امر بسیط واحد است و خلقت صدور از آن و پدید آمدن.

اما فیلوپونوس از یک منظر دینی، خدایی دارای حرّیت، تشخّص، و تعین، تصمیم‌گیر و خدایی متفاوت از آن تصویر صدور را به بحث می‌گذارد.

لذا کلمات یکسان هستند، اما دو طرف این منازعه، شبکه مفاهیم متفاوتی را به کار می‌گیرند و به وضوح خدای ادیان با خدایی که در فرهنگ یونان یا در تصور نوافلاطونی وجود دارد، به کل متفاوت است. در باب کلمه‌ی خلقت نیز همین طور است. هر دو از کلمات مشترکی در یونانی استفاده کرده‌اند و در انگلیسی نیز ترجمه شده و ما نیز در فارسی به کار می‌بریم، اما اتفاقاً سختی کار (و البته زیبایی و جذابیت کار) در این است که ما بتوانیم به نحو جداگانه‌ای این‌ها را بفهمیم. تقابل اصلی در آن نقطه است، نه صرفاً در استدلال‌هایی که مطرح می‌شود.

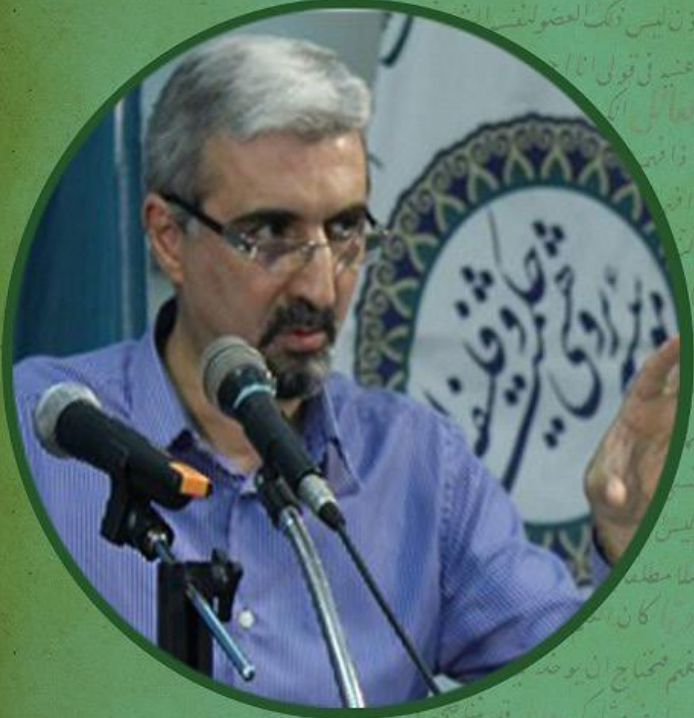




دبیرخانه همایش بین‌المللی «انسان‌شناسی در حکمت ابن‌سینا» برگزار می‌کند:

کارگاه:

نفس در کتاب تعلیقات
(به همراه متن خوانی متون برگزیده)



مدرس:

دکتر سید حسین موسویان

زمان:

روز دوشنبه ۱۴۰۰/۰۳/۳۱

مکان:

به صورت حضوری و مجازی در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

ثبت نام و ارسال رزومه از طریق وبگاه همایش صورت می‌گیرد.

وبگاه همایش: IBSIC.irip.ac.ir رایانامه همایش: IBSIC@irip.ac.ir

پژوهش‌های فلسفه و اندیشه اسلامی

نفس در تعلیقات

سید حسین موسویان

۱. دانش انسان و مرزهای آن:

في أنَّ الإنسان يستفيد العلم من جهة الحواسِّ والوهم
طبعاً، وما يدركه بالعقل يكون باكتساب

[۹] ۱ الإنسان فُطِرَ على أن يستفيد العلم ويدرك الأشياء طبعاً من جهة الحواسِّ، ثمَّ من جهة الوهم الذي هو ۲ نُسختها ۳. فأما ما يدركه عقلاً، فإنَّه يكون باكتساب، لا طبعاً. والذي يدركه من جهة العقل ۴ إذا ساعد عليه الوهم، فإنَّه يثق به. وإن ۵ عارض فيه، لم يكذب يخلص

له اليقين به؛ وربما يقع له فيه الحيرة والشك، لا سيما إذا لم يكن ألفاً للعقليّات. وهذه تكون حاله ۸ ما دام ممنوّاً بالوهم. وأما الأوائل التي تحصل له، فإنَّها تكون من الاستقراء ۱۰ — وهو تجربة ۱۱ — ومن الشهادة.

والنفس تعتقد أنَّ كلَّ ما يوجب الشهادة والاستقراء ۱۲ حقٌّ وقد لا يكون حقّاً ويكون من الوهميّات الكاذبة. والعقول الفعّالة لا يكون لها الوهم؛ فلا تكون لها الوهميّات بتّة ۱۳. في أنَّ الإدراك إنّما هو للنفس، وليس للحاسة إلاّ الإحساس والانفعال

[۱۰] ۱۴ الإدراك إنّما هو للنفس؛ وليس للحاسة ۱۵ إلاّ الإحساس بالشيء المحسوس والانفعال عنه. والدليل على

۱. صو، كا: ح [۸] / آس: التاسع [۹] / مل: تعليق [۹] / دا: ق [۱۱۲].

۲. كا: ـ هو.

۳. مل: نسخها (ح: + أصلها).

۴. ج: الفعل.

۵. ج: فإن.

۶. آس: فرّبما / دا: فرّبما.

۷. آس (ح: + من الألفه / كا، دا، ج: إلفه).

۸. دا: حامله.

۹. آس (ح: + مبتلى / مل (ح: + يقال: «منوت الشيء ومنيته» أي ابتليته / ج: ممنونله).

۱۰. ج: الاستقراء.

۱۱. آس، دا: التجربة (→ هو تجربة).

۱۲. آس، دا: + فهو.

۱۳. آس، دا: ـ بتّة.

۱۴. صو، كا: ط [۹] / آس، مل: تعليق [۱۰] / دا: ق [۱۱۳] / نك: الفارابي، التعليقات، (۳).

۱۵. ج: ـ للحاسة.

الإنسانية تدرك ذلك ٢٩ المعقول بتوسط محسوسه؛ والأول والعقول المفارقة تدرك المعقول من علله وأسبابه. وحصول المعارف للإنسان يكون ٣٠ من جهة الحواس ٣١؛ وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات. ونفسه عالمة بالقوة، فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ؛ وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس، بل ٣٢ تحصل له عن غير قصد ٣٣ ومن حيث لا يشعر [بها] ٣٤. والسبب ٣٥ في حصولها له استعدادها لها؛ فإذا ٣٦ فارقت النفس البدن ٣٧ لها الاستعداد لإدراك المعقولات، فلعلها ٣٨ تحصل لها ٣٩ من غير حاجة لها إلى القوى الجسمية ٤٠ التي [فاتتها] ٤١؛ بل تحصل لها من غير قصد ومن حيث لا يشعر بها، كالحال في حصول الأوائل للطفل ٤٢. والحواس هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية المعارف.

ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية ١٦، فيكون الشيء غير محسوس ولا مُدرك ١٧. فالنفس ١٨ تدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتدرك ١٩ صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة؛ إذ تستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها، ويكون معقول تلك الصور لها مطابقاً لمحسوسها، وإلا لم يكن معقولها. وليس للإنسان أن يدرك معقولة الأشياء من دون وساطة محسوسيتها ٢٠؛ وذلك لنقصان نفسه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة ٢١ إلى توسط الصور المحسوسة. ٢٢ فأما الأول ٢٣ الأول ٢٤ والعقول المفارقة لما كانت عاقلة بذواتها، لم تحتج في إدراك صورة الشيء المعقولة إلى توسط صورته المحسوسة ولم تستفدها من إحساسها؛ بل أدركت الصورة المعقولة من أسبابها وعللها التي لا تتغير، فيكون معقولها منه ٢٥ لا يتغير ٢٦ لهذا الشأن ٢٧. ولكل شخص جزئي معقول مطابق لمحسوسه، والنفس ٢٨

١٦. مل: لاهيته / كا (ح): «ألهي» و«لهيان» — بالضمّ فيهما — روى گردانیدن (صراح).

١٧. مل: يدرك.

١٨. مل (ل): والنفس.

١٩. آس (ل): تلك / دا: تلك تدرك.

٢٠. آس (ل): محسوسها.

٢١. دا: المعقولة.

٢٢. آس: تعليق [١١] / دا: ق [١١٤].

٢٣. آس، دا: وأما.

٢٤. دا: سببها.

٢٥. مل: منها.

٢٦. آس: لها.

٢٧. دا: بهذا البيان (→ لهذا الشأن).

٢٨. كا، آس، دا: فالنفس.

٢٩. آس، دا: ذات.

٣٠. آس، دا: يكون للإنسان (→ للإنسان يكون).

٣١. آس، دا: حواسه.

٣٢. ج: لا.

٣٣. آس، دا: بل تحصل من غير قصده.

٣٤. صو، كا، آس، مل، ج: به / دا: بها.

٣٥. كا: فالسبب.

٣٦. آس، دا: وإذا.

٣٧. آس، دا: و.

٣٨. دا: فعلها.

٣٩. مل: لها [روى ابن واژه خط زده شده است].

٤٠. آس، دا: الحسنة.

٤١. صو، كا، مل: فائدة / آس، دا، ج: فائته.

٤٢. آس: تعليق [١٢] / دا: ق [١١٥].

في أنّ النفس إذا لم تدرك المحسوس يكون ذلك بسبب اشتغالها بالفكر أو بسبب الغفلة عنه

[١١] ٤٣ المحسوس إذا لم تدركه النفس، فلأنّ النفس مشغولة عنه بفكرة أو غفلة ٤٤، ويكون قد حصل في الحس المشترك، فلا يمكنه تأديته إليها؛ أو ٤٥ لأنّ الحس المشترك قد شغلته ٤٦ النفس بما هي مقبلة عليه، فلا ينطبع المحسوس فيه.

في أنّ [النفس] ما دامت ملابسة للبدن لا يمكنها الرجوع إلى ذاتها وتحقّق ذاتها وتحقّق الأشياء غاية التحقّق

[١٢] ٤٧ النفس ما دامت ملابسة للهولي لا تعرف مجرّد ذاتها ٤٨، ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها وهي مجرّدة، ولا شيئاً من أحوالها عند التجرّد ٤٩؛ لأنّها لا يمكنها الرجوع إلى خاصّ ذاتها والتجرّد عمّا يلابسها، بل ٥٠ يكون ما يلابسها ٥١ عائقاً لها عن التحقّق ٥٢ بذاتها ٥٣ وعن مطالعة شيء من أحوالها. فإذا ٥٤ تجرّدت ٥٥ زال عنها هذا العوق، فحينئذٍ تعرف ذاتها وأحوالها

وصفاتها الخاصّة بها ٥٦، وأنّها ٥٧ تدرك الأشياء بلا آلة بدنيّة وأنّها مستغنية ٥٨ عنها، وأنّ ٥٩ ما يتخيّل ٦٠ لها الآن - من أن لا حقيقة إلاّ للجسم ٦١ المحسوس وأن لا وجود لشيء سواه - كلّها باطل.

في أنّ قوى البدن تمنع النفس عن إدراك ذاتها وخواصّ إدراكاتها

[١٣] ٦٢ القوى البدنيّة تمنع النفس عن التفرد بذاتها وخاصّ ٦٣ إدراكاتها. فهي تدرك الأشياء متخيّلة، لا معقولة؛ لانجذابها إليها واستيلائها عليها. ولأنّها لم تألف العقليّات ٦٤ ولم تعرفها، بل نشأت على الحسيّات، فهي مطمئنّة إليها وتثقّ بها ٦٥؛ وتوهّم أن لا وجود للعقليّات، وإنّما هي أوهام مرسلّة.

في أنّ النفس مادامت ممّونة بالبدن لا يمكنها تحقّق الأشياء ولا تحقّق ذاتها غاية التحقّق

[١٤] ٦٦ نفس ٦٧ الإنسان ٦٨ في الحياة البدنيّة

٤٣. صو: كا: ي [١٠] / آس: تعليق [١٣] / مل: تعليق [١١] / دا: ق [١١٦].

٤٤. صو: بوقره أو غفلة / آس، ج: بفكره أو عقله / مل: بوقره أو عقله.

٤٥. كا، ج: و.

٤٦. آس (ل): يتعلّق.

٤٧. صو: كا: يا [١١] / آس: تعليق [١٤] / مل: تعليق [١٢] / دا: ق [١١٧] / نك: الفارابي، التعليقات، (٤).

٤٨. آس (ح): أي ذاتها المجرّدة.

٤٩. آس (ح): أي أحوالها المجرّدة.

٥٠. آس، ج: وهذا.

٥١. آس، ج: ما يلابسها / آس (ص): بل يكون ما يلابسها.

٥٢. آس، دا: التحقّق.

٥٣. مل: لذاتها.

٥٤. مل (ل): وإذا.

٥٥. آس، دا: و.

٥٦. دا: لها.

٥٧. كا: وانما / آس، دا: فإنّها.

٥٨. آس، دا: فإنّها منتفية (→) وأنّها مستغنية / دا (ل): مستغنية.

٥٩. مل: فإنّ.

٦٠. آس: يتحصّل / دا: لا يتحصّل.

٦١. آس، دا: الجسم.

٦٢. صو، كا: يب [١٢] / آس: تعليق [١٥] / مل: تعليق [١٣] / دا: ق [١١٨] / نك: الفارابي، التعليقات، (٥).

٦٣. آس، دا: خواصّ.

٦٤. آس، دا: للعقليّات.

٦٥. آس، دا: لها.

٦٦. صو، كا: م [٤٠] / آس: تعليق [٤٥] / مل: تعليق [٤٢] / دا: ق [٨١٤].

٦٧. مل: نفس.

٦٨. ج: هي.

[۵۲] ۸۶ الإنسان لَمَّا اعتاد أن يدرك الأشياء بالحسّ، صار يعتقد أنّ ما لا يدركه حسّاً ۸۷ لا حقيقة له، ولا يصدّق بوجود النفس والعقل وكلّ صورة مجرّدة؛ لأنّه اعتاد أن يرى الصور ۸۸ الجسمانيّة ويراها محمولةً في شيء غير مجرّدة ۸۹. هذا مع ما يراه من فعل الطبيعة وفعل النفس والعقل اعتباراً ۹۰، لكنّه بوجود الطبيعة أوثق منه ۹۱ بوجود النفس والعقل؛ لأنّه يشاهد الأجسام الطبيعيّة، ويرى أفعال الطبيعة ۹۲ فيها ظاهرة. وفعل النفس أخفى من الطبيعة، لأنّها أشدّ تجرّداً من الطبيعة؛ وكذلك فعل العقل أشدّ تجرّداً منهما. فكلّ ۹۳ ما هو أظهر فعلاً في الأجسام فإنّه بوجوده أوثق؛ وبالعجالة، فإنّه يعتقد أن لا وجود لجوهر مجرّد و ۹۴ لا حقيقة له، وأنّ الحقيقة إنّما هي ۹۵ للجسم ۹۶ المحسوس ۹۷، لأنّ الحسّ يدركه ۹۸. ولعمري إنّ الحسّ لا يدرك المعقول؛ لأنّه مجرّد، ولا يدركه إلّا

ممنوّة ۶۹ بالبدن ودواعيه، فلا يتحقّق إلّا ما رأته ۷۰ عياناً أو ۷۱ أدركته ۷۲ بحواسّه ۷۳؛ وتعتقد ۷۴ أنّ ما لا تدركه ۷۵ بها ۷۶ لا حقيقة له ولا وجود، لشدة إلف ۷۷ نفسه بحواسّه ۷۸ وذهولها عمّا سوى ذلك وانغماسها في البدن وقواه. وكلّ ذلك لأنّها غير متحقّقة بذاتها، بل مأخوذة عن ذاتها. فإذا فارقت وتحقّقت بذاتها ۷۹، أدركت حينئذٍ ما تراه الآن ۸۰ باطلاً لا حقيقة له؛ وأدركت ۸۱ الموجودات بذاتها، لا بألّة بدنيّة. فتعلم ۸۲ أنّ الآلات ۸۳ كانت ۸۴ عاتقة لها ۸۵ عن خاصّ فعلها.

في أنّ النفس من جهة اعتيادها للمحسوسات لا تصدّق بوجود المفارقات كالنفس والعقل والبارئ، فهي لأجل ذلك تحتاج إلى اكتساب المعقولات بالمنطق

۶۹. مل: ممنوّ.

۷۰. مل، ج: رأه / آس، دا: امارته (→ إلّا ما رأته).

۷۱. دا: إذ.

۷۲. آس، دا: إدراكاته / كا، مل، ج: أدركه.

۷۳. آس: بحواسّه.

۷۴. كا، آس، دا، مل: تعتقد / ج: يعتقد.

۷۵. آس، دا: لا تدرك / كا، مل: لا تدركه / ج: لا يدركه.

۷۶. دا: لها.

۷۷. آس: أَلَف (ح: من الألف) / دا: الفه.

۷۸. مل: لِحْوَائِه [۴].

۷۹. مل، ج: ذاتها.

۸۰. ج: يراه الإنسان (→ تراه الآن).

۸۱. آس، دا: فأدركت.

۸۲. آس، دا: فيعلم / كا، مل: فسعلم.

۸۳. آس، دا: كلّها.

۸۴. دا: كانت.

۸۵. صو، مل، ج: له.

۸۶. صو، كا: مو [۴۶] / آس: تعليق [۵۲] / مل: تعليق [۴۷] / دا: ق [۱۲۱].

۸۷. دا: حسّ.

۸۸. آس، دا، مل: الصورة.

۸۹. آس: غير مجرّد / ج: غير محدود.

۹۰. آس: اعتياد (ل: اعتباراً - ص).

۹۱. صو، كا: منها / آس: مع ما منه.

۹۲. آس، دا، مل: الطبيعيّة.

۹۳. آس، دا، مل: وكلّ.

۹۴. ج: و.

۹۵. صو، كا: هو.

۹۶. آس، دا: للجسم.

۹۷. آس: للمحسوس / دا: للمحسوسات.

۹۸. دا: يدركها (ل: يدركه).

المجرد ٩٩؛ وأما ١٠٠ الغير المجرد ١٠١، فلا يدركه ١٠٢ إلا الغير المجرد ١٠٣. ويكاد يعتقد في الجسم أنه واجب الوجود ١٠٤ غير معلول ١٠٥، لا سيما ١٠٦ الفلك الأعلى لبساطته. ولا يجوز أن لا يكون معلولاً، لأنه مركب من هيولى وصورة. وهناك ثلاثة أشياء: «هيولى» وطبيعتها العدم، و«صورة» ١٠٧ تقيم الهيولى بالفعل وتظهر في الهيولى وتكون محمولة فيها، و«تأليف». ولا يجوز ١٠٨ أن يكون الجسم علّة فاعليّة لنفسه. وأيضاً، فإنه يجب أن تقترب به صورة أخرى ١٠٩ حتى يظهر ١١٠ وجوده - على ما عرفت ١١١.

في أن الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقائق ذوات الأشياء البسيطة التي في غاية البساطة، بل إنّما يدرك لوازمها

[٦٢] ١٢٢ الوقوف على حقائق الأشياء ١٢٣ ليس في قدرة البشر. ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض ١٢٤، ولا نعرف الفصول المقيّمة لكل واحد منها ١٢٥ الدالّة على حقيقته ١٢٦؛ بل نعرف أنّها أشياء لها خواصّ وأعراض. فإنّنا لا نعرف حقيقة

في أن الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقيقة ذات الشيء البسيط الذي هو في غاية البساطة، بل إنّما يدرك لازماً من لوازمه، فهو لذلك لا يدرك من الأول إلا لازماً من لوازمه وهو وجوب الوجود [٦٠] ١١٢ لَمَّا كان الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقيقة

٩٩. ج: محدود ولا يدركه إلا محدّد (→ مجرد ولا يدركه إلا مجرد).

١٠٠. آس، دا: فأما.

١٠١. ج: محدّد.

١٠٢. آس، دا: فلا يدرك.

١٠٣. ج: المحدّد.

١٠٤. دا: پ. و.

١٠٥. آس: معقول.

١٠٦. دا: پ. في.

١٠٧. آس: صورته.

١٠٨. آس، دا، مل: فلا يجوز.

١٠٩. آس (ح): پ غير الصورة الجسميّة المطلقة وهي الصورة النوعيّة.

١١٠. آس: وظهر.

١١١. دا: _ على ما عرفت.

١١٢. صو، كا: نا [٥١] / آس: تعليق [٦٠] / مل: تعليق [٥٥] / دا: ق [٥٦٩].

١١٣. دا: پ. و.

١١٤. صو، آس: فيها.

١١٥. صو، كا، آس، دا، ج: لوازمه.

١١٦. صو، كا، آس، دا، ج: خواصّه.

١١٧. دا: پ تعالى.

١١٨. آس: وكان.

١١٩. مل: علمه به.

١٢٠. آس، مل، ج: حقيقة هذا اللازم هو (→ حقيقته هذا اللازم وهو).

١٢١. دا: أو.

١٢٢. صو، كا: نج [٥٣] / آس: تعليق [٦٢] / مل: تعليق [٥٧] / دا: ق [١٢٤] / نك: الفارابي، التعليقات، (٦).

١٢٣. آس (ح): پ على ما هي عليه.

١٢٤. آس (ح): پ على ما هي عليه / ج: الأغراض.

١٢٥. كا: من.

١٢٦. دا: حقيقتها.

الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض ١٢٧، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض. ومثال ذلك أننا لا نعرف حقيقة الجوهر؛ بل إننا عرفنا شيئاً له هذه الخاصّة ١٢٨ وهو أنه «الموجود لا في موضوع»، وهذا ليس حقيقته. ولا نعرف حقيقة الجسم؛ بل نعرف شيئاً له هذه الخواص وهي «الطول» و«العرض» و«العمق». ولا نعرف حقيقة الحيوان؛ بل إننا نعرف شيئاً ١٢٩ له خاصيّة ١٣٠ الإدراك والفعل؛ فإنّ المدرك والفعل ليس هو حقيقة الحيوان، بل خاصّة أو لازم ١٣١، والفصل الحقيقي له لا ندركه ١٣٢. ولذلك يقع الخلاف في ماهيّات ١٣٣ الأشياء؛ لأنّ كلّ واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر، فحكم بمقتضى ذلك اللازم. ونحن إنّما ثبت شيئاً ما مخصوصاً عرفنا ١٣٤ أنه مخصوص من خاصّة له أو خواصّ، ثمّ عرفنا لذلك الشيء خواصّ أخرى بواسطة ١٣٥ ما عرفناه ١٣٦ أوّلاً، ثمّ توصلنا إلى معرفة إنّيّتها؛ كالأمر في النفس والمكان وغيرهما ممّا أثبتنا إنّيّاتها لا من ذواتها، بل من نسبٍ

لها إلى أشياء عرفناها أو ١٣٧ من عارض لها أو لازم ١٣٨. ومثاله في النفس أننا رأينا ١٣٩ جسمًا يتحرّك، فأثبتنا لتلك الحركة محرّكاً؛ ورأينا حركةً مخالفةً لحركات سائر الأجسام، فعرفنا أنّ له محرّكاً خاصّاً أو له صفة خاصّة ١٤٠ ليست لسائر المحرّكين؛ ثمّ تتبّعنا ١٤١ خاصّة ١٤٢ خاصّة ولازماً لازماً، فتوصلنا بها إلى إنّيّتها. وكذلك ١٤٣ لا نعرف حقيقة الأول؛ إنّما نعرف ١٤٤ منه أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود. وهذا هو ١٤٥ لازم من لوازمه، لا حقيقته ١٤٦؛ ونعرف ١٤٧ بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى، كالوحدانيّة وسائر الصفات. وحقيقته — إن كان يمكن إدراكها — هو الموجود بذاته، أي الذي له الوجود بذاته؛ ومعنى قولنا: «الذي له الوجود» إشارة إلى شيء لا نعرف حقيقته. وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهيّة من الماهيّات، فإنّ الماهيّات يكون لها ١٤٨ الوجود خارجاً عن حقائقها، وهو في ذاته علّة الوجود ١٤٩. وهو إمّا أن يدخل الوجود في تحديده ١٥٠ دخول الجنس والفصل ١٥١ في تحديد البسائط على حسب ما يفرضهما

١٢٧. كا: ولا النار ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض (→) والنار والهواء والماء والأرض).

١٢٨. كا، آس، دا، مل، ج: الخاصّة.

١٢٩. ج: بل نعرف سبيله... بل إنّما نعرف سبيله (→) بل نعرف شيئاً... بل إنّما نعرف شيئاً).

١٣٠. آس: خاصّة.

١٣١. كا: لوازم.

١٣٢. آس، دا: لا يدرك.

١٣٣. آس، دا: ماهيّة.

١٣٤. آس، دا: وعرفنا / دا (ل): معرفتنا.

١٣٥. كا: بواسطة.

١٣٦. آس: عرفناه.

١٣٧. دا: أو.

١٣٨. آس، دا: لها.

١٣٩. آس: راء (ل: رأينا).

١٤٠. مل: خاصّة.

١٤١. آس: تتبّعها (ل: تتبّعنا) / دا: تبعا.

١٤٢. كا: و.

١٤٣. آس، دا: لذلك.

١٤٤. آس: لا نعرف حقيقته الأول إنّما يعرف (→) لا نعرف حقيقة الأول إنّما نعرف).

١٤٥. كا: هو.

١٤٦. مل، ج: حقيقة / صو (ح): أول صفاته تعالى أنه لا مسبّب له ويلزم هذا أنه واحد ويلزم كونه واحداً أنّ ما سواه من الموجودات ممكن وبه واجب.

١٤٧. آس، دا: يعرف.

١٤٨. صو، كا: له / ج: بها.

١٤٩. آس، دا: للوجود.

١٥٠. ج: و.

١٥١. ج: الفعل.

في علمه على أوهام مضلّة ١٦٥.

في أنّ الإنسان لا يعرف كنه حقيقة الشيء وكمال البتّة

[٣٤٥] ١٦٦ الإنسان لا يعرف حقيقة الشيء البتّة؛ لأنّ مبدأ معرفته الأشياء ١٦٧ هو الحسّ، ثمّ يميّز بالعقل بين المتشابهات والمتباينات، ويعرف حينئذٍ بالعقل بعض لوازمه وأفعاله ١٦٨ وتأثيراته وخواصّه، فيتدرّج ١٦٩ من ذلك إلى معرفته ١٧٠ معرفة ١٧١ مجملّة غير محقّقة ١٧٢؛ وربما ١٧٣ لم يعرف من لوازمه ١٧٤ إلاّ اليسير، وربما عرف أكثرها إلاّ أنّّه ليس يلزم أن يعرف لوازمه كلّها ١٧٥. ولو كان يعرف حقيقة الشيء وكان ينحدر من معرفة حقيقته ١٧٦ إلى لوازمه وخواصّه، لكان يجب أن يعرف لوازمه وخواصّه أجمع؛ لكن معرفته بالعكس ١٧٧ ممّا يجب أن تكون ١٧٨ عليه.

لها العقل، فيكون ١٥٢ الوجود جزءاً من حدّه لا من حقيقته، كما أنّ الجنس والفصل ١٥٣ أجزاء لحدود ١٥٤ البسائط لا لذواتها؛ وإمّا أن ١٥٥ تكون له حقيقة فوق الوجود، يكون الوجود من لوازمها.

في أنّ كمالات الإنسان في العلم والعمل محدودة، وهي غير معتدّ بها بالقياس إلى كمالات العقليّات

[١٦٤] ١٥٦ كمالات الإنسان في العلم والعمل محدودة، و١٥٧ هي غير معتدّ بها بالقياس إلى كمالات العقليّات. والناس فيها متفاوتون ١٥٨؛ وقلّما يوجد فيهم ١٥٩ من يحيط بها مع نزارة مقدارها، بل الجمهور فيهم نقص ١٦٠. وكلّ إنسان يعرف من نفسه نقصانه ويشهد عليها به، ولذلك يدهش ١٦١ فلا يهتدي إلى سمت رشده؛ ولأجل هذا الدهش يذهب ١٦٢ عن طلبها يأساً منها، فيحيد ١٦٣ عنها إلى أمور دنيويّة أو يعوّل ١٦٤

١٥٢. آس: فرضنا لها العقل فيكون له / دا: فرض لها العقل فيكون لها (→) يفرضهما لها العقل فيكون).

١٥٣. ج: الفعل.

١٥٤. آس: الحدود.

١٥٥. ج: إمّا (→) إمّا أن).

١٥٦. صو: كا: قنب [١٥٢] / آس: تعليق [١٦٣] / مل: تعليق [١٦٩] / دا: ق [٨٤٠].

١٥٧. مل: _ و.

١٥٨. آس، دا: متعاونون / دا (ل): متطالون.

١٥٩. كا، مل، ج: منهم.

١٦٠. كا: بل الجمهور منهم نقص / دا، مل: بل الجمهور فيهم بعض.

١٦١. كا: فلذلك يدهش / مل: ولذلك فدهش.

١٦٢. آس، دا: يذهبه.

١٦٣. حاد عن الطريق: مال عنه وعدل (المنجد).

١٦٤. مل: يقول.

١٦٥. مل: مضللة.

١٦٦. صو: شكج [٣٢٨] / كا: شكز [٣٢٧] / آس: تعليق [٣٤٥] / مل: تعليق [٣٥٤] / دا: ق [١٥١] / نك: الفارابي، التعليقات، (٤٩).

١٦٧. آس، دا، مل، ج: للأشياء.

١٦٨. آس، دا: _ وأفعاله.

١٦٩. صو: منسدرج / مل، ج: فيندرج.

١٧٠. آس: معرفة.

١٧١. دا: _ معرفة.

١٧٢. آس، دا: متحقّقة.

١٧٣. كا: فريما / ج: بما (→) وربما).

١٧٤. مل: دانملا

١٧٥. مل: _ إلاّ اليسير ... كلّها.

١٧٦. ج: حقيّقة.

١٧٧. دا: بعكس.

١٧٨. آس، دا: يكون.

في مثل هذا المعنى

[٥٥١] ١٧٩ العقلیات المحضة باقية ١٨٠، لا يجوز عليها الانتقال والتغير؛ ومعقولاتها ١٨١ تكون حاضرة معها دائمة ١٨٢، لا يحتاج فيها إلى انتقال من معقول إلى معقول آخر. والنفس وإن كانت عقلاً فإن تعقلاتها ١٨٣ مشوبة بتخيّل؛ فلذلك يصحّ عليها الانتقال من معقول إلى معقول ١٨٤، وتستعدّ بهذا ١٨٥ المعقول لمعقول آخر.

في مثل هذا المعنى أيضاً

[٥٥٢] ١٨٦ إنّما لا يصحّ ١٨٧ أن تعقل ١٨٨ النفس المعقولات دفعة ومعاً لأنّ ما تعقله يكون مشوباً بتخيّل، إذ لا بدّ ١٨٩ أن تتخيّله وإن كان ١٩٠ معقولاً ١٩١. والتخيّل ١٩٢ يكون جزئياً؛ وسبب عقليتها له هو أنّه إنّما ١٩٣ تتخيّله أولاً، ثمّ تستعدّ بذلك التخيّل ١٩٤ لأن يفيض عليها ١٩٥ المفارق معقوليتها.

في فعل المخالط أيضاً

[٥٥٦] ١٩٦ كلّ ما تعقله النفس مشوب ١٩٧ بتخيّل.

في أنّ لا نعرف كنه حقائق الأشياء، لأنّ لا نعرف

شخصياتها بعقلها وأسبابها

[٦٣٧] ١٩٨ نحن إذا أدركنا شخصاً ما، حكم العقل بأنّه لا تقع الشركة فيه ولا يحمل على كثيرين؛ فندرك ١٩٩ من هذا أنّه شخص. فلو عرفنا هذا من حيث [هو] هذا الشخص، لكان وجب أن نعرف شخصيته ٢٠٠ من علله وأسبابه ولوازمه حتّى تتأدّى إلى ذات الباري؛ وليس هذا في قدرة البشر وكان ٢٠١ علمنا ٢٠٢ بشخصيته ٢٠٣ يصحّ إذ ذاك، لا حين ٢٠٤ استفدنا ٢٠٥ شخصيته ووجوده من الحسّ.

١٧٩. صو: ثلا [٥٣١] / كا: ثكط [٥٢٩] / آس: تعليق [٥٥٠] / مل: تعليق [٥٥٣] / دا: ق [٢٠٨].

١٨٠. دا: العقلیات المحضة ثابتة باقية / مل: العقلیات المحضة ثابتة.

١٨١. آس: معلولاتها.

١٨٢. آس، دا: دائمة / ج: دائمة.

١٨٣. كا: تعقلها.

١٨٤. دا: آخر ... إلى معقول.

١٨٥. كا: هذا.

١٨٦. صو: ثلث [٥٣٢] / كا: ثل [٥٣٠] / آس: تعليق [٥٥١] / مل: تعليق [٥٥٤] / دا: ← [٢٠٨].

١٨٧. دا: وإنّما لا يصلح.

١٨٨. آس، دا، مل، ج: تقبل.

١٨٩. مل: من.

١٩٠. آس: فإن كانت.

١٩١. دا: وإن كان معقولات.

١٩٢. مل: المتخيّل.

١٩٣. مل: أنّها (→ هو أنّها إنّما).

١٩٤. كا: التخيّل.

١٩٥. صو، كا، آس، دا، ج: عليه.

١٩٦. صو: ثلو [٥٣٦] / كا: ثلد [٥٣٤] / آس: تعليق [٥٥٥] / مل: تعليق [٥٥٧] / دا: ق [٢١٠] / نك: الفارابي، التعليقات، (٦٨).

١٩٧. مل: يشوبه.

١٩٨. صو: خيز [٦١٧] / كا: خيه [٦١٥] / آس: تعليق [٦٣٥] / مل: تعليق [٦٣٢] / دا: ق [٤٤٩].

١٩٩. آس: فتدرك / دا: فيدرك.

٢٠٠. دا: شخصه.

٢٠١. دا: فلو كان.

٢٠٢. مل: علمنا.

٢٠٣. آس، دا: بشخصه / مل: لشخصيته.

٢٠٤. آس: إذ ذلك لأمر / دا: إذ ذاك الأمر.

٢٠٥. آس: استعدونا / مل: استعدنا.

في أنَّ العقول البشريَّة لا تدرك كنه حقيقة الأول

[۹۸۲] ۲۰۶ الأول لا تدرك كنه حقيقتَه العقولُ البشريَّة، وله حقيقة لا اسم لها عندنا. ووجوب الوجود ۲۰۷ إمَّا شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها، وهو أخصّ لوازمها وأولها؛ إذ هو لها بلا واسطة لازم آخر، وسائر اللوازم فإنّ بعضها يكون بوساطة البعض. وكذلك الوحدة هي أخصّ لوازمها؛ إذ الوحدة الحقيقية هي لها، وما سواها فإنّه لا يخلو من ۲۰۸ ماهيّة وإتيّة. فهي من أخصّ الصفات بها؛ إذ لا يشاركها في الوحدة ۲۰۹ والحقيّة شيء، والوحدة والحقيّة ۲۱۰ هما متساوقان ۲۱۱.

**** در محدودیت و ضعف معرفت بشری جای تردیدی نیست، و شاید تنها قوّت معرفتی بشر این باشد که همین ضعف معرفتی خویش را به قوّت درمی یابد! حضور انسان در عالمی جسمانی و جنسی، وی را به ناچار دچار غیبت می سازد و از آگاهی کامل و پایا به جهانی ناقص و پویا بازمی دارد. پرداختن به هر وجهی از وجوه ناپایدار این جهان، نه تنها انسان را از پرداختن به وجهی دیگر باز می دارد، بل که همان یک وجه نیز از چنگ شناخت او می گریزد. چنین است که معرفت در این گیتی گذرا برای مردمی که خود نیز در گذر است، جز به صورت ناقص و به تدریج و پله پله به دست نمی آید. - شناخت حقیقت هیچ چیزی در توان انسان نیست؛ از خدا گرفته تا هر چه جز اوست، از عقل تا نفس و جسم، از آسمان و آسمانیان تا زمین و زمینیان، از جوهر تا هر یک از اعراض، و از بساطت تا مرکبات. اختلاف دیدگاه های آدمیان درباره حقیقت و ماهیت اشیاء نیز از همین کوتاهی دست ذهن آنان از حقیقت و دستیابی ناقص هر ذهنی به وجهی از وجوه گوناگون یک شیء برمی خیزد.

- شناخت های بشری، حتی شناخت هایی که کلی و معقول می نماید، آغشته به حس و خیال و وهم است؛ چه ادراک صورت های معقول برای نفس آدمی تنها از راه ادراک صورت های محسوس ممکن می شود، و این به سبب نقصان و کم داشتی نفس است. چنین است که کسانی که با عقلیات مانوس نیستند، به ادراک عقلی

خویش تنها در صورتی اعتماد می کنند که وهم و تخیل آنان نیز با ادراک عقلی همراهی کند؛ وگرنه، بسا که در حیرت و شک بمانند و به یقین در نرسند. چیرگی قوای بدنی بر نفس، انسان را دچار این توهم می کند که عقلیات هیچ وجودی ندارند و اوهای می بیش نیستند.

- نفس تا هنگامی که در بدن مادی پوشیده است و به حسّیات خو گرفته است، نه حقیقت ویژه خویش را درمی یابد و نه به حقیقت چیزهای دیگر دست می یابد؛ و تنها پس از تجرّد و جدایی از بدن است که بی میانجی گری قوای بدنی به حقایق آگاه خواهد شد، و همه چیزهای محسوس و جسمانی را که اکنون واقعی می پندارد باطل و بر باد رفته خواهد دید. از دیدگاه ابن سینا، نفسی که هنگام جدایی از بدن استعداد ادراک معقولات را داشته باشد، شاید بدون نیاز به قوای بدنی از دست رفته اش به معقولات دست یابد؛ آن هم به صورت ناخود آگاه و بی هیچ قصدی، آن چنان که اولیات برای کودک حاصل می شود.

- کمالاتی که آدمی می تواند در علم و عمل بدان ها دست یابد محدود و اندک است؛ و به ویژه، رسیدن به کمالات عقلی در توان توده مردمان نیست. هر انسانی از نقصان و محدودیت خود در قلمرو عقلیات آگاه است و از همین رو، بسا به سرگشتگی و دهشتی دچار می شود که او را از پیمودن راه رشد بازمی دارد؛ در این حالت، انسان ناامیدانه از کمال جویی بازمی ایستد، و راهی ندارد جز آن که خود را به کارهای دنیوی متمایل و سرگرم سازد یا با تکیه بر دانش اندکی که دارد گم گشته در اوهای خویش شود.

۲. خود آگاهی انسان:

في أنَّ الشعور بالذات للنفس طبيعيّة لها وبالفعل،

وأما الشعور بالشعور فبالاكتساب وبالقوّة

[۴۴] ۲۱۲ النفس الإنسانيّة مطبوعة على أن تشعر

بالموجودات؛ فبعضها تشعر بها بالطبع، وبعضها تقوى

۲۰۶. صو: ظنط [۹۵۹] / کا: ظنظ [۹۵۷] / آس: ظسذ [۹۷۸] / مل: تعلیق [۹۵۲] / دا: ق [۲۴۴].

۲۰۷. صو (ح): ب بمعنی السلب، أعني عدم افتقاره إلى السبب.

۲۰۸. ج: عن.

۲۰۹. ج: الوجود.

۲۱۰. آس: فالوحدة والحقيّة / دا: فالحقيقة والوحدة / ج: والوجود والحقيّة.

۲۱۱. صو: متساوقان (ح: متساويان) / کا: متساويان.

۲۱۲. صو، کا: لح [۳۸] / آس: تعلیق [۴۴] / مل: تعلیق [۴۰] / دا: ق [۸۱۱].

[۲۶۰] ۲۲۸ الأشياء إما أن يكون وجودها لها أو وجودها لغيرها. فالمفارقة^{۲۲۹} وجودها لها، فلذلك تدرك ذاتها؛ والنفس وجودها لها، فلذلك تشعر بذاتها وتدرّكها. والآلات الجسدانية^{۲۳۰} وجودها^{۲۳۱} لا لذواتها، كالعين مثلاً، بل لغيرها وهي القوّة الباصرة؛ فلذلك لا تدرك ذاتها؛ وليس كذلك النفس.

في مثل هذا المعنى

[۳۲۴] ۲۳۲ إذا قلت: «إنني أعقل الشيء»، فالمعنى أن^{۲۳۳} أثراً منه موجود في ذاتي؛ فيكون لذلك الأثر وجود لذاتي وجود. فلو كان وجود ذلك الأثر لا في غيره، بل فيه، لكان أيضاً يدرك ذاته؛ كما أن^{۲۳۴} كان وجوده لغيره، أدركه^{۲۳۵} الغير. فالأول^{۲۳۶} لمّا كان وجوده لذاته على الوجه الذي قلنا، كان مدرّكاً لذاته. فلا تظنّ^{۲۳۷} أن^{۲۳۸} إذا قلنا: «إنّ كلّ صورة معقولة فوجودها ۲۳۸ لذات ذلك

على أن تشعر بها بالاكتساب. فالذي بالطبع فهو^{۲۱۳} حاصل لها بالفعل دائماً؛ فشعورها بذاتها بالطبع، فهو من مقوماتها^{۲۱۴}، فهو^{۲۱۵} لها بالفعل لم يزل. فأما شعورها بأنّها تشعر بذاتها، فهو لها بالاكتساب؛ ولذلك^{۲۱۶} قد لا^{۲۱۷} تعلم أنّها شعرت بذاتها. وكذلك سائر ما تقوى على أن تشعر بها، وذلك ما هو غير حاصل لها^{۲۱۸} و^{۲۱۹} تحتاج إلى استحصاله. ويشبه أن يكون تصرفها^{۲۲۰} للجزء^{۲۲۱} العمليّ وللقوى البدنيّة بالطبع، وللجزء^{۲۲۲} النظريّ بالقوّة. وتصرفها^{۲۲۳} للقوى وإن كان طبيعياً^{۲۲۴} لها، فإنّ تصرفها لها على جهة السّداد يكون^{۲۲۵} باكتساب^{۲۲۶}؛ كحالها^{۲۲۷} في القياس واستعماله.

في أنّ الأشياء التي وجودها لها تدرك ذاتها كالمفارقات، ولذلك تشعر النفس بذاتها؛

وأما الآلات الجسدانية فليس وجودها لها، فلذلك لا تشعر بذواتها

۲۱۳. آس، دا، مل: هو.

۲۱۴. صو: _ فهو من مقوماتها [البته بالاي واژه «بالطبع» نشانه‌اي هست كه گويـا كـاتب قصد اصـلاح و افزودن افتادگي در حاشيه را داشته اما اين كار را انجام نداده است] /

كا: فهو مقوماتها (_ من).

۲۱۵. دا (ل): وهو.

۲۱۶. مل: كذلك.

۲۱۷. دا: فذلك (→ قد لا).

۲۱۸. صو، كا، آس، دا، ج: له.

۲۱۹. صو، آس، دا: _ و.

۲۲۰. آس (ل)، دا: تصرفها.

۲۲۱. ج: للحدّ.

۲۲۲. ج: للحدّ.

۲۲۳. آس (ل)، دا: تصرفها.

۲۲۴. آس: طبعه.

۲۲۵. آس، دا: لها.

۲۲۶. ج: باكتسابها.

۲۲۷. آس (ل): كما لها / دا: كمالها / مل: لحالها.

۲۲۸. صو، كا: رمد [۲۴۴] / آس: تعليق [۲۵۷] / مل: تعليق [۲۶۳] / دا: ق [۱۸۶] / نك: الفارابي، التعليقات، (۳۷).

۲۲۹. كا: فالمفارقات / آس: والمفارقة / دا: والمفارقات.

۲۳۰. آس، دا: الجسمانية.

۲۳۱. ج: _ وجودها.

۲۳۲. صو: شح [۳۰۸] / كا: شز [۳۰۷] / آس: تعليق [۳۲۴] / مل: تعليق [۳۳۱] / دا: ق [۱۴۰].

۲۳۳. مل: _ أنّ.

۲۳۴. آس: لو.

۲۳۵. آس: إدراكه.

۲۳۶. آس، دا: _ تعالى.

۲۳۷. صو، كا، مل: فلا تظنّ / آس، ج: فلا يظنّ.

۲۳۸. آس: موجود لها.

المعقول»، فتكرّر ۲۳۹ الوجودان ۲۴۰ والذاتان ۲۴۱، فتكون اثنيّتين.

في معنى حقيقة إدراكي لذاتي

[۳۲۵] ۲۴۲ إن وجد أثر من ذاتي في ذاتي ۲۴۳، كنت أدرك ۲۴۴ ذاتي كما أدرك شيئاً آخر بأن يوجد منه أثر في ذاتي؛ ولكن ليس لوجود الأثر الذي أدركت منه ذاتي ۲۴۵ تأثير في إدراكي لذاتي إلا بسبب وجوده ۲۴۶ لي. وإذ ۲۴۷ كان وجودي لي، لم يحتج في إدراكي لذاتي ۲۴۸ إلى ۲۴۹ أن يوجد أثر ۲۵۰ آخر فيّ سوى ذاتي ۲۵۱، أي لا أنفعل عن ذاتي. وشيء آخر، وهو أنني إذا أدركت ذاتي فكان ۲۵۲ إدراكي

لذاتي من أثر يحصل ۲۵۳ فيّ، فكيف ۲۵۴ أدرك أنّ ذلك الأثر هو أثر ذاتي لولا أنني علمت قبل ذلك ذاتي ۲۵۵ فكنت أعرف من ذلك الأثر بعلامة من العلامات أنّه أثر ذاتي؟! وإذا أحضرت أثراً ۲۵۶ من ذاتي في ذاتي أو في آلة ۲۵۷ لذاتي ثمّ أحكم بأنّ ذلك الأثر هو من ذاتي، أحتاج أن أجمع بين ذلك الأثر وبين ذاتي فأحكم وأقول ۲۵۸: «هذا الأثر هو أثر ذاتي»؛ يكون به ۲۵۹ سبق ۲۶۰ إدراكي لذاتي، لا من ذلك الأثر. فإن قيل: «فمن أثر آخر»، كان حكمه حكم هذا الأثر؛ فتسلسل ۲۶۱ إلى ما لا نهاية له ۲۶۲. فبالضرورة ۲۶۳ يكون إدراكي لذاتي لا لأثر، بل لوجود صورة ذاتي في الأعيان لي، ولا لوجود صورة أثر ۲۶۴ آخر ۲۶۵ لذاتي. وإذا ۲۶۶

۲۳۹. آس: فيكزّر (ل: فيكزّر) / دا: فليكزّر / مل: يتكزّر.

۲۴۰. آس، دا: الوجودين / مل: الوجدان.

۲۴۱. آس، دا: الذاتين.

۲۴۲. صو: شط [۳۰۹] / كا: شح [۳۰۸] / آس: تعليق [۳۲۵] / مل: تعليق [۳۳۲] / دا: ق [۱۴۱] / آگاهي انسان به ذات خویش و چگونگی این خودآگاهی، یکی از مباحث مهمّی است که در کتاب تعلیقات بارها و در این جا به تفصیل از آن سخن رفته است و می توان آن را پردازش ویژه این کتاب دانست. نک: همین کتاب، تعلیق: [۴۴]، [۳۲۷] تا [۳۳۱]، [۳۴۹]، [۳۵۰]، [۸۰۳] تا [۸۱۰]، [۸۸۲] تا [۸۸۷]، [۸۸۹] و [۸۹۴].

۲۴۳. دا: وائي (→ في ذاتي).

۲۴۴. مل: أدركته.

۲۴۵. مل: وائي.

۲۴۶. آس: وجود.

۲۴۷. آس، دا، مل: إذا.

۲۴۸. كا: _ إلا بسبب ... لذاتي.

۲۴۹. دا: اما.

۲۵۰. كا: _ أثر.

۲۵۱. آس: ذاته.

۲۵۲. كا: وكان.

۲۵۳. صو: تحصيل.

۲۵۴. مل: فكنت.

۲۵۵. دا: _ ذاتي.

۲۵۶. آس: تأثّر له.

۲۵۷. مل: أنعمه.

۲۵۸. مل: فأقول.

۲۵۹. كا، مل، ج: _ به.

۲۶۰. آس، دا، مل، ج: قد سبق.

۲۶۱. آس، دا، مل، ج: فيتسلسل.

۲۶۲. آس، دا، مل، ج: _ له.

۲۶۳. مل: بالضرورة و.

۲۶۴. مل: _ صورة أثر.

۲۶۵. ج: أخرى أثر (→ أثر آخر).

۲۶۶. ج: إذ.

الشعور بها؛ فهو ٢٧٨ مقوم لها، وتشعر ٢٧٩ بها بذاتها لا بآلة. وشعورها بذاتها شعور على الإطلاق، أي لا شرط فيها بوجه؛ فإنها ٢٨٠ دائمة الشعور بها لا في وقت دون وقت.

في معنى اليقين وأن الإدراك بالذات هو على سبيل اليقين

٢٨١ [٣٢٨] «اليقين» ٢٨٢ هو أن تعلم أنك ٢٨٣ علمته ٢٨٤، وتعلم أنك تعلم أنك ٢٨٥ علمته ٢٨٦، إلى ما لا نهاية. ٢٨٧ والإدراك ٢٨٨ للذات ٢٨٩ هذه سبيله؛ فإنك تدرك ذاتك، وتعلم أنك ٢٩٠ أدركته ٢٩١، وتعلم أنك تعلم أنك أدركته، ٢٩٢ إلى ما لا نهاية. ٢٩٣

في أن شعور النفس بذاتها شيء أولي لها من غير كسب

أدركت شيئاً من أثر منه بسبب أنه يوجد منه ٢٦٧ أثر في، فلو ٢٦٨ وجد هو في، لكان إدراكي له أتم. فإذا أدركت ذاتي من أثر يوجد لي في وليس إلا الوجود، ثم وجودي في الأعيان لي ٢٦٩ لا لغيري، فإدراكي لذاتي من ذاتي يتم ٢٧٠ أتم ٢٧١ مم ٢٧٢ لو صح أن أدركها من أثر.

وأنا ٢٧٣ إذا أدركت ذاتي وأعلم أنني أنا المدرك، كان المدرك والمدرك شيئاً واحداً. وهذه الخاصية هي للإنسان وحده من دون سائر الحيوانات؛ فإن تلك ٢٧٤ ليس لها شعور بذواتها.

في أن النفس تشعر بذاتها لا بآلة

[٣٢٧] ٢٧٥ إذا حصلت ٢٧٦ الذات، حصل ٢٧٧ معها

٢٦٧. آس، ج: فيه.

٢٦٨. آس، دا: ولو.

٢٦٩. ج: لي.

٢٧٠. دا: يتم.

٢٧١. آس: أتم.

٢٧٢. صو، آس، دا: بما.

٢٧٣. كا، آس، دا، مل، ج: أما.

٢٧٤. كا: ذلك.

٢٧٥. صو: شيا [٣١١] / كا: شي [٣١٠] / آس: تعليق [٣٢٧] / مل: [٣٣٣] / دا: ق [١٣٥].

٢٧٦. كا، آس، دا، مل: حصل.

٢٧٧. دا: _ حصل / ج: جعل.

٢٧٨. آس، دا: وهو.

٢٧٩. آس، دا: يشعر.

٢٨٠. صو، كا، آس، دا: فإنه.

٢٨١. صو: شيب [٣١٢] / كا: شيا [٣١١] / آس: تعليق [٣٢٨] / مل: تعليق [٣٣٤] / دا: ق [١٣٦].

٢٨٢. دا: النفس.

٢٨٣. آس، دا: قد.

٢٨٤. مل: علمت.

٢٨٥. آس: _ أنك / دا: _ تعلم أنك.

٢٨٦. مل: علمت.

٢٨٧. مل: _ تعليق [٣٣٥].

٢٨٨. دا: لإدراك.

٢٨٩. مل: الذات.

٢٩٠. آس، دا: أنه.

٢٩١. مل: أدركتها.

٢٩٢. مل: _ وتعلم أنك تعلم أنك أدركته.

٢٩٣. مل: _ له.

في أنّ النفس الإنسانية تشعر بذاتها، وسائر النفوس الحيوانية لا تشعر بذواتها

[۳۳۱] ۳۰۸ النفس الإنسانية إنّما تعقل ذاتها لأنّها مجردة، والنفوس ۳۰۹ الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذواتها. لأنّ عقليّة الشيء هي ۳۱۰ تجرّده عن المادّة؛ وإذا لم يكن مجرداً، لم يكن معقولاً، بل متخيلاً. وهذا ممّا يستدلّ به ۳۱۱ على بقاء النفس؛ لأنّها مجردة عن المادّة ۳۱۲، وليس قوامها بها كنفوس الحيوانات. ۳۱۳ والنفس إنّما تدرك بوساطة الآلة الأشياء المحسوسة والمتخيّلة؛ والأشياء المجردة لا تدركها بآلة، بل بذاتها، لأنّها لا آلة لها تعرف بها المعقولات. والآلة إنّما حصلت ۳۱۴ لها لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات؛ وأمّا الكلّيات والعقليّات، فإنّها تدركها بذاتها ونفسها وإن كانت جزئية، فإنّها عقليّة. ۳۱۵ وقد قيل: إنّ المعنى العقلي لا يكون جزئياً، بل يكون كلياً؛ وهذا يجب أن يحقّق ۳۱۶. ولو كانت لها آلة جسمانيّة تدرك بها المعقولات، لم تكن المعقولات إلّا محسوسة أو متخيّلة؛ وهذا محال.

[۳۲۹] ۲۹۴ شعور النفس الإنسانيّة بذاتها هو ۲۹۵ أوّلّي لها؛ فلا يحصل لها بكسب فيكون حاصلًا ۲۹۶ لها بعد ما لم يكن. وسبيله سبيل الأوائل التي ۲۹۷ تكون حاصلّة لها؛ إلّا أنّ النفس قد تكون ذاهلة عنها فتحتاج إلى أن تتبّه ۲۹۸، كما تكون ذاهلة عن الأوّلّيات فتتبّه ۲۹۹ عليها. ولا يجوز أن تتوصّل إلى إدراكها بغير ذاتها؛ لأنّه يكون ۳۰۰ بينها وبين ذاتها غير، وهذا محال. والشيء ۳۰۱ إذا لم يعرف ذاته ۳۰۲، كيف يُعرّفه ۳۰۳ إيّاها الغير؟! فيلزم من هذا أنّه لا يكون له سبيل إلى معرفتها. وأمّا الشعور بالشعور، فمن جهة العقل.

في أنّ من جوّز أنّ الشعور بالذات من طريق الحسّ لم يعرف ذاته

[۳۳۰] ۳۰۴ إدراك الجسم ۳۰۵ يكون من جهة الحسّ، إمّا بالبصر أو باللمس. فمن جوّز أن تكون المعرفة بالذات من طريق الحسّ، لزمه أن يكون لم ۳۰۶ يعرف ذاته على الإطلاق؛ بل عرفه ۳۰۷ حين أحسّ جسمه.

۲۹۴. ص: شیح [۳۱۳] / کا: شیب [۳۱۲] / آس: تعلیق [۳۲۹] / مل: تعلیق [۳۳۶] / دا: ق [۱۳۷] / نک: بهمنیار، التحصیل، ص ۷۳۴. همن کتاب، پیوست: [۳۲۹].

۲۹۵. دا: _ هو.

۲۹۶. آس، دا: فتكون حاصلّة.

۲۹۷. آس: أن.

۲۹۸. کا: تتبّه / آس: ينته.

۲۹۹. دا: فينبّه.

۳۰۰. آس، دا: لأنّها تكون حينئذ (<→> لأنّه يكون).

۳۰۱. ج: النفس / در پانوشت نسخه چاپی اشاره شده که در هر دو نسخه مورد استفادة عبدالرحمن بدوي نیز واژه «الشيء» آمده است. ضبط نسخه‌های خطی درست‌تر به نظر می‌رسد؛ چون ابن‌سینا می‌خواهد بگوید: هر چیزی — نفس باشد یا غیر نفس — اگر خودآگاهی نداشته باشد، ممکن نیست دیگری به او خودآگاهی ببخشد.

۳۰۲. صو، کا، آس، دا، ج: ذاتها.

۳۰۳. کا: يعرفها.

۳۰۴. صو: شید [۳۱۴] / کا: شیح [۳۱۳] / آس: تعلیق [۳۳۰] / مل: تعلیق [۳۳۷] / دا: ق [۱۳۸].

۳۰۵. آس، دا، مل: الجسد.

۳۰۶. کا: ثمّ.

۳۰۷. مل، ج: عرفها.

۳۰۸. صو: شبه [۳۱۵] / کا: شید [۳۱۴] / آس: تعلیق [۳۳۱] / مل: تعلیق [۳۳۸] / دا: ق [۱۳۹] / نک: الفارابی، التعليقات، (۴۶).

۳۰۹. آس، دا: النفس / دا (ل): النفوس.

۳۱۰. صو، کا، آس، دا، مل: هو.

۳۱۱. کا: _ به.

۳۱۲. دا: _ عن المادّة.

۳۱۳. مل: _ تعلیق [۳۳۹].

۳۱۴. کا، آس، دا، ج: جعلت.

۳۱۵. مل: _ تعلیق [۳۴۰].

۳۱۶. آس، دا: يتحقّق.

فيجب أن لا تدركها ٣١٧ بآلة، بل بذاتها.

في أن النفس الإنسانيّة لا تدرك ذاتها بالحقيقة إلّا بعد تجرّدها عن ملابسة المادّة

[٣٤٠] ٣١٨ النفس تدرك ذاتها عند تفرّدها بذاتها وتجرّدها عمّا يلبسها من المادّة التي تعوقها عن إدراك ذاتها؛ وما دامت مُلابسة للمادّة ممنوّة بها، فإنّها بما ٣١٩ يغشاها من ذلك المُلابس الغريب ٣٢٠ لا يمكنها الرجوع إلى ذاتها والإدراك ٣٢١ لها. والنفس لا تكون عاقلة بالحقيقة إلّا بعد التفرّد والتجرّد عن المادّة؛ فإنّ معنى عقليّة الشيء هو أن يتجرّد العاقل عن المادّة ويتجرّد ٣٢٢ المعقول عن المادّة.

في أن نفوس سائر الحيوانات سوى الإنسان لا تدرك ذواتها

[٣٤٧] ٣٢٣ نفوس الحيوانات غير الإنسان ليست بمجرّدة؛ فهي ٣٢٤ لا تعقل ذواتها. وإذا ٣٢٥ أدركت ذواتها، فإنّما تدركها ٣٢٦ بقوّتها الوهميّة؛ فلا تكون معقولة. والوهم لها بمنزلة العقل للإنسان ٣٢٧.

في أن نفوس سائر الحيوانات لا تشعر بذواتها

[٣٤٩] ٣٢٨ الشعور بالذات يكون بأن نعقلها ٣٢٩، والتعقل يكون بشيء ٣٣٠ مجرّد. والحيوانات ٣٣١ نفوسها غير مجرّدة؛ فلا تعقل ذواتها، بل تدركها بقوّة الوهم

في معنى الشعور بالشعور

[٣٥٠] ٣٣٢ الشعور بالذات يكون بالفعل، فيكون ٣٣٣ دائماً على الإطلاق؛ ٣٣٤ لا يكون باعتبار شيء آخر. والشعور بالشعور ٣٣٥ يكون بالقوّة وحاصلاً في وقت دون وقت.

في أن النفس المقارنة للمادّة لا تعقل حقيقة ذاتها

[٥٣٨] ٣٣٦ النفس لا تعقل ذاتها ما دامت مقارنة للمادّة؛ ولو عقلتها، لكانت كاملة كالعقول التي تعقل ذواتها؛ أو ٣٣٧ لعلّها تعقل ذاتها ٣٣٨ فإنّها تعلم ذلك بالاكتساب والتنبّيه عليه ٣٣٩.

في أن الشعور للنفس بذاتها بالطبع، والشعور بالشعور بالكسب

٣١٧. آس: لا يدركها / دا: تدركها لا (↔ لا تدركها).

٣١٨. صو: شلج [٣٢٢] / كا: شكب [٣٢٢] / آس: تعليق [٣٤٠] / مل: تعليق [٣٤٩] / دا: ق [١٤٣].

٣١٩. كا: لما.

٣٢٠. آس، دا: الغريبة.

٣٢١. آس، دا: بالإدراك (↔ والإدراك).

٣٢٢. كا: تجرّد / مل: مجرّد.

٣٢٣. صو: شل / [٣٣٠] / كا: شكط [٣٢٩] / آس: تعليق [٣٤٧] / مل: تعليق [٣٥٦] / دا: ق [١٤٦].

٣٢٤. آس، دا: وهي.

٣٢٥. كا: فإذا / آس، دا: فإنّها إذا.

٣٢٦. دا: أدركتها.

٣٢٧. آس: من الإنسان.

٣٢٨. صو: شلب [٣٣٢] / كا: شلا [٣٣١] / آس: تعليق [٣٤٩] / مل: تعليق [٣٥٨] / دا: ق [١٤٨].

٣٢٩. دا: تعقلها.

٣٣٠. آس، مل، ج: لشيء.

٣٣١. آس (ج): غير الإنسان.

٣٣٢. صو: شلج [٣٣٣] / كا: شلب [٣٣٢] / آس: تعليق [٣٥٠] / مل: تعليق [٣٥٩] / دا: ق [١٤٩].

٣٣٣. مل: مركوز.

٣٣٤. كا، ج: و.

٣٣٥. آس: بالبدن (ل: بالشعور).

٣٣٦. صو: ثيح [٥١٨] / كا: ثيو [٥١٦] / آس: تعليق [٥٣٧] / مل: تعليق [٥٤٠] / دا: ق [١٥٣].

٣٣٧. آس، دا: و.

٣٣٨. آس، دا، مل: فتعقلها لذاتها ذاتي (مل: واني) لها لكنّها لا تعقل أنعا تعقل ذاتها.

٣٣٩. مل: فإنّها تعلم باكتساب وتنبيه عليه / دا: عليه.

وهي متصوّرة مرّة واحدة. وإذا تصوّرت نفسي، فلم أنصوّر ٣٥٢ غير نفسي ولم أنصوّرهما مرّتين؛ وإذا تصوّرت نفس زيدٍ ٣٥٣ مثلاً، أكون تصوّرت مع نفسي شيئاً آخر.

في أنّ إدراكي لذاتي متقدّم على سائر إدراكاتي

[٨٠٦] ٣٥٤ كلّ ما أصفه وأقول: «إنّي قد أدركته»، فيجب أن يسبقه إدراكي ٣٥٥ لذاتي. فإن ٣٥٦ قلتُ: «إنّي ٣٥٧ عرفتُ ذاتي بهذا الشيء»، يكون قد سبق جهلي بذاتي فلم يصحّ قولي: «إنّي قد ٣٥٨ عرفت ذاتي» ٣٥٩؛ فإنّ ما قد ٣٦٠ عرفتُ به ذاتي هو ذاتي، وهو ٣٦١ ما أعبر عنه بقولي: «عرفتُ ٣٦٢». و ٣٦٣ إذا قلتُ: «عرفتُ ٣٦٤ ذاتي»، يجب ٣٦٥ أن يكون قد سبق ذلك معرفتك ٣٦٦ بذاتك ٣٦٧.

[٨٠٣] ٣٤٠ قد يكون الإنسان في غفلة عن الشعور بذاته فينبّه على ذلك ٣٤١، فلا يشعر بذاته مرّتين ٣٤٢. وأمّا الشعور بالشعور ٣٤٣، فقد يكون بكسب، لا بالطبع ٣٤٤.

في الإدراك وإدراك الإدراك

[٨٠٤] ٣٤٥ إدراك أنّه أدرك يكون بالعقل أو بالوهم؛ فإنّ سائر الحيوان ٣٤٦ تدرك أنّها أدركت، وذلك بالوهم.

في أنّ الذات لا تصوّر مرّتين

[٨٠٥] ٣٤٧ المتصوّر ٣٤٨ من الذوات ٣٤٩ يكون مرّة واحدة؛ والعوارض التي تلحق بكلّ ذات لا تجعل تصوّر تلك الذات مرّتين، بل مرّة واحدة. وإنّما اختلفت بأنّك أخذتها مرّة ٣٥٠ مع عارض، وأخرى مع عارض آخر ٣٥١.

٣٤٠. صو: ذفا [٧٨١] / كا: ذع [٧٧٨] / آس: تعليق [٨٠١] / مل: تعليق [٧٨٥] / دا: ق [١٥٦].

٣٤١. آس (ح): پ أي على الذات، ولا يلزم من ذلك البتّة أن يشعر بذاته مرّتين.

٣٤٢. كا: مرّتين بذاته (→) بذاته مرّتين.

٣٤٣. كا: _ بالشعور.

٣٤٤. دا: بطبع.

٣٤٥. صو: ذفب [٧٨٢] / كا: ذعط [٧٧٩] / آس: تعليق [٨٠٢] / مل: تعليق [٧٨٦] / دا: ق [١٥٧].

٣٤٦. آس، دا: الحيوانات.

٣٤٧. صو: ذفج [٧٨٣] / كا: ذف [٧٨٠] / آس: تعليق [٨٠٣] / مل: تعليق [٧٨٧] / دا: ق [١٥٨].

٣٤٨. كا: الميصور.

٣٤٩. آس، دا: بالذوات.

٣٥٠. آس، دا: أخذت تارة (→) أخذتها مرّة.

٣٥١. دا: أخرى.

٣٥٢. ج: لم أنصوّر.

٣٥٣. كا: شيء.

٣٥٤. صو: ذفد [٧٨٤] / كا: ذفا [٧٨١] / آس: تعليق [٨٠٤] / مل: تعليق [٧٨٨] / دا: ق [١٥٩].

٣٥٥. آس (ح): پ فاعل «يسبق»، والضمير المتصل المفعول راجع إلى «ما».

٣٥٦. كا، آس، دا: وإن.

٣٥٧. آس، دا: پ قد.

٣٥٨. كا: _ قد.

٣٥٩. دا: _ إنّي قد عرفت ذاتي.

٣٦٠. مل: _ قد.

٣٦١. ج: _ ذاتي وهو.

٣٦٢. آس: قد عرفت.

٣٦٣. مل: _ و.

٣٦٤. دا: پ و.

٣٦٥. ج: فيجب.

٣٦٦. دا: معرفة.

٣٦٧. دا: الذات / مل: بذلك (ل: بذاتك).

في أنك إذا شعرت بذاتك يجب أن تكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به

[٨٠٧] ٣٦٨ إذا شعرت ٣٦٩ بذاتك ٣٧٠، يجب أن تكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به؛ كما إذا شعرت ٣٧١ بزيد مثلاً وكنت قد عرفت صفاته وأحواله، فتجمع بين الاسم والأحوال فتقول: هذا الاسم لمن له هذه الصفات والأحوال. وهذا لا يمكن إدراكه بالحس البصري. ومثال ذلك «العسل»؛ إذا رأيت لونه، أدركت أنه هو ما طعمه ٣٧٢ كذا؛ فقد حصلت هناك هوية بين المدرك وبين الذي سبق معرفته ٣٧٣ معرفة أحواله. وإذا شعرت بغيرك، يجب أن ٣٧٤ تكون هناك ٣٧٥ غيرية بين الشاعر والمشعور به. ويجوز ٣٧٦ أن تكون ٣٧٧ قد شعرت بذاتك ٣٧٨ أولاً وشعرت بذلك الغير أولاً ٣٧٩ حتى

يصح لك الشعور به، فتعرف ٣٨٠ الغيرية ٣٨١ بين نفسك وبين ذلك الغير. والغيرية أيضاً قد تكون على هذا ٣٨٢ الوجه؛ وهو أن تعرف أسباباً ٣٨٣ وأحوالاً واسماً ٣٨٤ لم يطابقها ٣٨٥ مم ٣٨٦ شاهدته ٣٨٧ أو سمعت به، فتحكم بالغيرية كما كانت الهوية مطابقة لما كانت ٣٨٨ عرفت ٣٨٩ من الأحوال والأسباب. وأما الشعور بالذات، فإن الشاعر بها ٣٩٠ هو ٣٩١ نفس ٣٩٢ الذات؛ فهناك هوية ولا غيرية بوجه من الوجوه. فإثك ما لم تعرف ذاتك، لم تعلم أن هذا المشعور ٣٩٣ به من ذاتك هو ذاتك.

في مثل هذا المعنى

[٨٠٨] ٣٩٤ إذا لم تعرف زيدا، لم تعلم ٣٩٦ أنه هو

٣٦٨. صو: ذفه [٧٨٥] / كا: ذفب [٧٨٢] / آس: تعليق [٨٠٥] / مل: تعليق [٧٨٩] / دا: ق [١٦٠].

٣٦٩. صو: شعرت.

٣٧٠. آس: بذلك.

٣٧١. كا: أشعرت.

٣٧٢. دا: پ. و.

٣٧٣. دا: و.

٣٧٤. ج: كان (← يجب أن).

٣٧٥. مل: هناك.

٣٧٦. آس، مل: يجب / دا: قد يجوز الشعور ويجب.

٣٧٧. آس: پ هناك.

٣٧٨. مل: بذلك.

٣٧٩. آس، دا: أولاً.

٣٨٠. آس، دا: فعرف.

٣٨١. دا: الغير به.

٣٨٢. مل: ذاك.

٣٨٣. كا: إنسانك.

٣٨٤. آس، دا، ج: أسماء.

٣٨٥. آس، دا: لا يطابقها / ج: لم تطابقها.

٣٨٦. دا (ل): لما / مل: ما.

٣٨٧. ج: شاهدت.

٣٨٨. كا، مل، ج: كنت.

٣٨٩. مل: عرفته.

٣٩٠. آس: ههنا / ج: بما.

٣٩١. ج: پ (هو).

٣٩٢. مل: نفسه.

٣٩٣. ج: لم تعرف أن هذا الشعور (← لم تعلم أن هذا المشعور).

٣٩٤. صو: ذفو [٧٨٦] / كا: ذفع [٧٨٣] / آس: تعليق [٨٠٦] / مل: [← ٧٨٩] / دا: [← ١٦٠].

٣٩٥. آس، دا، مل: كما إذا.

٣٩٦. آس، دا: لم تعرف.

الفيلسوف؛ والشعور بالغير ٣٩٧ تكون هناك غيرية لا محالة. فالشعور بالذات يكون بقوة واحدة، وإن كان الاعتبار بين ٣٩٨ الشاعر والمشعور به مخالفاً. والشعور ٣٩٩ بالغير يكون ٤٠٠ هناك شيطان: شاعر ومشعور به ٤٠١.

في أن إدراكي لذاتي مقوم لي

[٨٠٩] ٤٠٢ إدراكي لذاتي هو مقوم لي، لا حاصل لي ٤٠٣ من اعتبار شيء آخر. فإني إذا قلت ٤٠٤: «فعلتُ كذا»، فقد عبّرت عن إدراكي لذاتي؛ وإلاّ فمن أين أعلم أني فعلت كذا لولا أني اعتبرت ذاتي أولاً ثم اعتبرت فعلها ولم أعتبر ٤٠٥ شيئاً أدركتُ به ذاتي؟!

في أنّه لا زهول للذات عن نفسها

[١٠٨] ٤٠٦ الذات تكون في كلّ حال حاضرة للذات،

لا يكون هناك زهول عنها. و^{٤٠٧} نفس وجودها هو^{٤٠٨} نفس إدراكها لذاتها، فلا تحتاج^{٤٠٩} إلى أن تدركها؛ إذ هي مدركة^{٤١٠} حاضرة لها، ولا افتراق هناك كما يكون بين^{٤١١} المدرك والمدرك. فيلزم إذا [كانت] ^{٤١٢} الذات موجودة^{٤١٣} أن [تكون مدركة] ^{٤١٤} لذاتها وأن تكون عاقلة لذاتها وشاعرة بذاتها؛ وإلاّ احتاجت إلى شيء تدرك^{٤١٥} به^{٤١٦} ذاتها^{٤١٧} من آلة أو قوة. فالقوة العقلية^{٤١٨} يجب أن تعقل ذاتها دائماً، فلا تكون^{٤١٩} ذاهلة عنها فتحتاج^{٤٢٠} إلى أن تعقلها؛ بل نفس وجودها هو نفس إدراكها لذاتها، أو^{٤٢١} هما معنيان متلازمان.

في أن الشعور بالذات للنفس ليس بآلة

[٨٨٢] ٤٢٢ الآلة إنّما جعلت ٤٢٣ للشيء ليكتسب بها ما هو له بالقوة، لا بالفعل. وشعور الذات بالذات لم يكن قط ٤٢٤ بالقوة، بل هي مفطورة عليه؛ وذات الإنسان

٣٩٧. دا: والشعور بالغيرية / وفي الشعور بالغير.

٣٩٨. كا، ج: من.

٣٩٩. آس، دا: فالشعور / ج: وفي الشعور.

٤٠٠. كا: _ يكون.

٤٠١. آس، دا: شاعرية ومشعورية (← شاعر ومشعور به).

٤٠٢. صو: ذفر [٧٨٧] / كا: ذفد [٧٨٤] / آس: تعليق [٨٠٧] / مل: تعليق [٧٩٠] / دا: ق [١٦١].

٤٠٣. صو، كا، ج: لا حاصل له / آس: لا حصل له.

٤٠٤. دا (ل): كذا.

٤٠٥. آس، دا: لم اعتبرت.

٤٠٦. صو: ذفح [٧٨٨] / كا: ذفه [٧٨٥] / آس: تعليق [٨٠٨] / مل: تعليق [٧٩١] / دا: ق [١٦٢].

٤٠٧. آس، دا، مل: بل.

٤٠٨. دا: _ هو.

٤٠٩. دا: فلا يكون يحتاج.

٤١٠. دا: _ و.

٤١١. صو، كا، ج: من.

٤١٢. همه: كان.

٤١٣. صو، كا، آس، دا، ج: موجوده.

٤١٤. همه: يكون مدركه.

٤١٥. صو، كا، آس، دا، ج: يكون عاقلاً... شاعراً... احتاج... يدرك (← تكون عاقلة... شاعرة... احتاجت... تدرك).

٤١٦. آس: له / دا: _ به.

٤١٧. دا: ذواتها.

٤١٨. دا: _ العقلية.

٤١٩. مل: ولا تكون.

٤٢٠. آس: فتخرج.

٤٢١. كا، ج: و.

٤٢٢. صو: ضبط [٨٥٩] / كا: ضبط [٨٥٦] / آس: تعليق [٨٧٩] / مل: تعليق [٨٥٩] / دا: ق [١٧٦].

٤٢٣. آس، دا: فعلت.

٤٢٤. كا، ج: فقط.

بالحسّ، ويكون غير الحسّ؛ فيكون هو النفس لا محالة. فأما ٤٣٦ أن نشعر ٤٣٧ بأننا ٤٣٨ قد شعرنا بذواتنا، فهو من فعل العقل.

ذات شاعرة، فشعورها بذاتها بالطبع لها. وإذا ٤٢٥ كان كذلك، لم يكن باكتساب؛ وإذا ٤٢٦ لم يكن باكتساب، لم يكن بألة.

في مثل هذا المعنى

[٨٨٣] ٤٢٧ الشعور بالذات ذاتي للنفس، لا يكتسب من خارج؛ وكأنّه إذا حصل الذات، حصل معها الشعور. ولا يُشعر ٤٢٨ بها بألة، بل يُشعر ٤٢٩ بها بذاتها ومن ذاتها. وشعورها ٤٣٠ بها ٤٣١ شعور على الإطلاق؛ أعني أنّه ٤٣٢ لا شرط فيه بوجه، وأنّها ٤٣٣ دائمة الشعور لا في وقت دون وقت. وإدراك الجسد هو من طريق الحسّ، وذلك إمّا بالبصر وإمّا باللمس؛ فمن جوّز أن تكون المعرفة بالذات من طريق الاستدلال عليه بالحسّ، لزمه ٤٣٤ أن يكون لم يعرف ذاته على الإطلاق، بل عرفها ٤٣٥ حين أحسّ جسمه. وأيضاً فإنّ الإدراك بالحسّ يوجب أن يكون هناك شيء علم أنّه قد أدرك المحسوس

في مثل هذا المعنى أيضاً

[٨٨٤] ٤٣٩ الشعور بالذات يكون للنفس ٤٤٠ بالفعل، فإنّها تكون دائمة الشعور بذاتها. وأما الشعور بالشعور، فإنّه يكون بالقوّة؛ ولو كان الشعور بالشعور بالفعل، لكان دائماً ولم يحتج فيه ٤٤١ إلى اعتبار العقل.

في مثل هذا المعنى أيضاً

[٨٨٥] ٤٤٢ إدراكي لذاتي ٤٤٣ هو أمر مقوم ٤٤٤ لي، لا ٤٤٥ حاصل ٤٤٦ لي من اعتبار شيء آخر. فإنّي إذا قلت: «فعلت كذا»، فإنّي أعبر ٤٤٧ عن إدراكي لذاتي وإن كنت في غفلة عن ٤٤٨ شعوري بها؛ وإلا فمن أين ٤٤٩ أعلم أنّي فعلت

٤٢٥. آس، دا: فإذا / مل: وإن.

٤٢٦. آس، دا: فإذا.

٤٢٧. صو: ضس [٨٦٠] / كا: ضنح [٨٥٨] / آس: تعليق [٨٨٠] / مل: تعليق [٨٦٠] / دا: ق [١٦٨] / در «كا»، تعلّقي با شماره «ضنح» [٨٥٧] وجود ندارد؛ ظاهراً ناسخ در شماره گذاري اشتباه کرده است.

٤٢٨. ج: لا نشعر.

٤٢٩. آس، دا: شعورها / ج: نشعر.

٤٣٠. ج: شعورنا.

٤٣١. ج: بها.

٤٣٢. كا، ج: أنّه.

٤٣٣. كا، صو، مل: أنّه.

٤٣٤. كا، ج: يلزمه.

٤٣٥. صو، كا، آس، دا، ج: عرفه.

٤٣٦. كا، ج: فان ما.

٤٣٧. آس: يشعر.

٤٣٨. مل: أنّا.

٤٣٩. صو: ضسا [٨٦١] / كا: ضنط [٨٥٩] / آس: تعليق [٨٨١] / مل: تعليق [٨٦١] / دا: ق [١٦٩].

٤٤٠. مل: للنفس.

٤٤١. كا، ج: فيه.

٤٤٢. صو: ضسب [٨٦٢] / كا: ضس [٨٦٠] / آس: تعليق [٨٨٢] / مل: تعليق [٨٦٢] / دا: ق [١٧٠].

٤٤٣. دا: و.

٤٤٤. ج: يقوّم.

٤٤٥. آس: لا [مكزّر].

٤٤٦. ج: حاصله.

٤٤٧. كا: أعتبر.

٤٤٨. دا: من.

٤٤٩. كا: يكون / ج: يكون (أن).

النفس شاعرة بذاتها.

كذا لولا أن عي اعتبرت أولاً ذاتي؟! فإذا قد اعتبرت أولاً ذاتي
ثم ٤٥٠ فعلها، ولم أعتبر شيئاً أدركت به ذاتي.

في أن الشعور بالذات غريزي للذات

[٩٨٨] ٤٦٨ الشعور بالذات هو غريزي للذات ٤٦٩،
وهو نفس وجودها؛ فلا يحتاج ٤٧٠ إلى شيء من خارج
تُدرك ٤٧١ به الذات، بل الذات هي التي تدرك ٤٧٢ ذاتها.
فلا يصح أن تكون موجودة غير مشعور بها؛ على أن يكون
الشاعر بها هو نفس ذاتها، لا شيء آخر ٤٧٣. وليس هذا
خاصاً للإنسان، بل جميع الحيوانات تشعر بذواتها على
هذا الوجه. والشعور بالغير يحتاج إلى معرفة سابقة
بأحواله وصفاته؛ فإثباتك لو لم تعرف زيدا بأحواله وصفاته،
لم تعلم إذا أدركته حساً أنه هو ذلك ٤٧٤ الذي تعرفه ٤٧٥،
ولم تعلم ٤٧٦ أنه هو الفيلسوف مثلاً. فإن هذا ٤٧٧ المشاهد

في مثل هذا أيضاً

[٨٨٦] ٤٥١ شعورنا بذاتنا ٤٥٢ هو نفس وجودنا.

في بيان أن إذا أدركنا شيئاً ففي إدراكنا شعور لذاتنا

[٨٨٧] ٤٥٣ إذا ٤٥٤ علمنا شيئاً ٤٥٥، ففي ٤٥٦
علمنا ٤٥٧ بإدراكنا له شعور بذاتنا ٤٥٨؛ لأننا ٤٥٩ نعلم
أن ذاتنا أدركته ٤٦٠، فشعرنا ٤٦١ أولاً بذاتنا. وإلا فمن أين
نعلم أننا ٤٦٢ أدركناه ٤٦٣ لولا أننا ٤٦٤ شعرنا ٤٦٥ أولاً
بذاتنا ٤٦٦؟! ومثل ذلك تنبيه ٤٦٧ — لا برهان — على أن

٤٥٠. صو: مل: آس: يم: دا: - ثم: ج: لم.

٤٥١. صو: ضسج [٨٦٣] / كا: ضسا [٨٦١] / آس: تعليق [٨٨٣] / مل: ← [٨٦٢] / دا: ق [١٧١].

٤٥٢. مل: بذواتنا.

٤٥٣. صو: ضسد [٨٦٤] / كا: ضسب [٨٦٢] / آس: تعليق [٨٨٤] / مل: تعليق [٨٦٣] / دا: ق [١٧٢].

٤٥٤. كا: وإذا.

٤٥٥. آس: شيء.

٤٥٦. دا: ففي.

٤٥٧. دا: + ففي.

٤٥٨. مل: بذواتنا.

٤٥٩. كا: ج: لا.

٤٦٠. آس: دا: أدركت.

٤٦١. مل: بشعورنا.

٤٦٢. آس: أن.

٤٦٣. آس: + أولاً.

٤٦٤. آس: آتما / دا: - أننا.

٤٦٥. مل: شعورنا.

٤٦٦. دا: بذاتنا أولاً (→) أولاً بذاتنا.

٤٦٧. ج: بيئة.

٤٦٨. صو: ضسو [٨٦٦] / كا: ضسد [٨٦٤] / آس: تعليق [٨٨٦] / مل: تعليق [٨٦٥] / دا: ق [١٧٣].

٤٦٩. مل: الذات.

٤٧٠. ج: فلا نحتاج.

٤٧١. دا: يدرك / ج: ندرك.

٤٧٢. كا: سادرك بها / ج: ندرك بها.

٤٧٣. دا: لشيء (→ شيء آخر).

٤٧٤. آس: دا: ذلك.

٤٧٥. دا: يعرفه.

٤٧٦. آس: دا: لم يعلم.

٤٧٧. مل: هذه.

ما لم يسبق علمك به لم يمكنك^{۴۷۸} أن تقول: «إنه^{۴۷۹} هو ذلك الشيء الذي أعرفه».

في أن الشعور بالذات ليس بآلة، وأن الشاعر والمشعور شيء واحد مجرد

[۸۹۴] ۸۰ الشعور بالذات ۸۱ لا يصح أن يكون ۸۲ بآلة جسمانية، ويجب ۸۳ أن يكون الشاعر بها والمشعور واحداً ويكون شيئاً ۸۴ أحدياً مجرداً ۸۵؛ ويجب أن يكون الشعور بالذات يدرك الذات، لا غيرها ۸۶. بل ۸۷ كلما فرضت أنك قد علمت ذاتك وأنك حصل لك علمك بذاتك ۸۸ بآلة من الآلات، وجب أن يكون قد سبق علمك بذاتك؛ فإنك ۸۹ ما لم تعرف ذاتك ۹۰، لم تعلم أن هذا الذي أدركته ذاتك ۹۱. كما أنك إذا لم تعرف شخصاً ما بأحواله وصفاته وعلاماته فإذا ۹۲ شاهدته جمعت بينه وبين تلك الأحوال والصفات، لم يمكنك ۹۳ أن تقول: قد أدركته.

**** آگاهی نفس انسانی به خود، در طبع و سرشت وی نهفته است و اکتسابی نیست؛ از این رو، خودآگاهی از مقومات نفس است و همیشه برای وی حاصل است. اما آگاهی انسان به خودآگاه بودن خویش اکتسابی است، و بسا که نداند که به خویشتن آگاه است.

– آنچه سبب خودآگاهی یک موجود می‌شود، آن است که وجودش مجرد از ماده و برای خودش باشد نه برای دیگری؛ و نفس آدمی، همانند عقول مفارق، چنین

موجودی است. اما نفوس حیوانات دیگر، چون مادی و نامجرد هستند، خود را در نمی‌یابند و خودآگاهی ندارند. – آگاهی به چیز دیگر، هنگامی برای نفس حاصل می‌شود که اثری از آن چیز در نفس پدید آید و نفس از آن اثر منفعل گردد؛ پس، پیدایش این گونه آگاهی به وجود دو چیز وابسته است: یکی وجود نفس، و دیگر وجود اثر آن دیگری در نفس. اما در آگاهی نفس به خود، این دوگانگی نیست و معنا ندارد که بگوییم اثر دیگری جز نفس در خود نفس پیدا می‌شود و یا نفس از خود منفعل می‌گردد؛ از این رو، خودآگاهی انسان همیشگی و بی‌زمان است، مگر آن که گاهی دچار غفلتی شود و تنها هشدار می‌خواهد تا خود را باز یابد. ابن‌سینا در بیان این مطلب، در یک تعلیق چنین می‌گوید: اگر من از ذات خود آن‌گاه آگاه شوم که اثری در من پدید آید، چگونه بدانم که آن اثر اثر ذات من است بی آن که پیش‌تر ذات خود را دانسته باشم تا بتوانم آن اثر را به ذات خود نسبت دهم؟! با این حال، ابن‌سینا در چند جا از تعلیقات و هم‌آوا با فارابی، بر این باور است که نفس تنها در تنهایی تمام و برهنگی از جامه ماده است که به حقیقت خویش را در می‌یابد و به خودآگاهی راستین می‌رسد.

۳. نفس انسان و استکمال آن:

۴۷۸. آس: لم يمكنك.

۴۷۹. آس، دا: إنه.

۴۸۰. صو: ضعا [۸۷۱] / کا: ضبط [۸۶۹] / آس: تعلیق [۸۹۱] / مل: تعلیق [۸۷۰] / دا: ق [۱۷۷].

۴۸۱. آس: بالذوات.

۴۸۲. کا، ج: _ آن يكون.

۴۸۳. کا، ج: فيجب.

۴۸۴. کا: سببه (ح: شيند ظ) / ج: سببه.

۴۸۵. مل (ل): مجرداً.

۴۸۶. آس، دا: لا غيرها / مل: لا غير.

۴۸۷. مل: فإنك.

۴۸۸. مل (ل): بذلك.

۴۸۹. مل: بآلة ... فإنك.

۴۹۰. آس: ذلك / دا (ح): وذلك.

۴۹۱. آس: ذلك / دا: أدركته [مكرر] ذلك.

۴۹۲. «ف» در «فإذا» به معنای «حتی» است.

۴۹۳. دا: لا يمكنك.

في أن النفس تدرك الأشياء طلباً للكمال

وجودها.

[٢٢٨] ٤٩٤ النفس إذا أدركت شيئاً، فإنّها تطلب ٤٩٥ الاستكمال؛ لا لتدرك ذات الشيء المدرك، بل يكون ذلك من توابع ذلك.

في معنى معاد النفس

[٣٤١] ٤٩٦ إن كان الجسم شرطاً في بقاء النفس، فلا بقاء لها من دونه؛ وهو أشرف منها، لحاجتها إليه واستغنائه عنها. وإن كان مُعاداً في المَعَاد مع النفس، لم تنفك ٤٩٧ النفس ٤٩٨ من ٤٩٩ الأفعال البدنيّة والقوى الحيوانيّة التي هي عوائق لها ٥٠٠ عن نيل الكمال.

في أن الجسم ليس شرطاً في بقاء النفس، بل في وجودها

[٣٤٢] ٥٠١ الجسم شرط في وجود النفس لا محالة؛ فأما في بقاءها، فلا حاجة لها إليه. ولعلّها إذا فارقت ولم تكن كاملة، كانت ٥٠٢ لها تكميلات ٥٠٣ من دونه؛ إذ ٥٠٤ لم يكن شرطاً ٥٠٥ في تكميلها كما هو شرط في

في أن النفوس كلّها محتاجة إلى أن تستكمل بالعقل [٣٤٦] ٥٠٦ النفوس كلّها محتاجة في ذواتها إلى أن تستكمل بالعقل ٥٠٧، وهي مستعدة لذلك استعداداً قريباً أو ٥٠٨ بعيداً.

في أن إدراك الشيء في النوم هو عكس إدراكه في اليقظة [٣٥٧] ٥٠٩ نحن إذا رأينا شيئاً في المنام، فإنّما نعقله أولاً ثمّ نتخيّله؛ وسببه أنّ العقل الفعّال يفيض على عقولنا ذلك المعقول، ثمّ يفيض عنه إلى تخيلنا. وإذا ٥١٠ تعلّمنا شيئاً، فإنّما نتخيّله أولاً ثمّ نعقله؛ فيكون بالعكس من ذلك الأوّل. ٥١١ ونحن إذا أردنا أن نعلم شيئاً ٥١٢ تستعدّ النفس لقبول معرفة ذلك من العقل الفعّال بإزالة المانع العائق لها عن هذا الطلب ٥١٣ فيتخصّص استعدادها لذلك، ٥١٤ احتلنا ٥١٥ عند ذلك كثيراً في شغل القوة الخياليّة عن المعارضة والمعاقبة ٥١٦ عنه؛ مثل ما ٥١٧

٤٩٤ . صو: كا: ريج [٢١٣] / آس: فصل [٢٢٥] / مل: تعليق [٢٣٣] / دا: ق [١٢٩] / نك: الفارابي، التعليقات، (٢٩).

٤٩٥ . دا: لطلب.

٤٩٦ . صو: شكّد [٣٢٤] / كا: شكج [٣٢٣] / آس: تعليق [٣٤١] / مل: تعليق [٣٥٠] / دا: ق [٨٥٦].

٤٩٧ . آس، دا: لا تنفك / مل: لم ينفك.

٤٩٨ . مل: الاسم.

٤٩٩ . آس، دا: عن.

٥٠٠ . دا: بها.

٥٠١ . صو: شكّه [٣٢٥] / كا: شكّد [٣٢٤] / آس: تعليق [٣٤٢] / مل: تعليق [٣٥١] / دا: ق [٨٥٧] / نك: الفارابي، التعليقات، (٤٨).

٥٠٢ . مل: كانت.

٥٠٣ . مل: مـلاب [٤].

٥٠٤ . كا، آس، دا: إذا.

٥٠٥ . آس، دا: شرط.

٥٠٦ . صو: شكط [٣٢٩] / كا: شكج [٣٢٨] / آس: تعليق [٣٤٦] / مل: تعليق [٣٥٥] / دا: ق [١٤٥] / نك: الفارابي، التعليقات، (٥٠).

٥٠٧ . مل: بالفعل.

٥٠٨ . ج: و.

٥٠٩ . صو: شم [٣٤٠] / كا: شلط [٣٣٩] / آس: تعليق [٣٥٧] / مل: تعليق [٣٦٦] / دا: ق [١٨٤] / نك: الفارابي، التعليقات، (٥٢). نيز نك: ابن سينا، المباحثات، ص ٣٠٦،

شماره ٨٥٨ . هـمين كتاب، پيوست: [٣٥٧].

٥١٠ . صو: إذ.

٥١١ . مل: + تعليق [٣٦٧].

٥١٢ . ج: و.

٥١٣ . آس، دا: المطلب.

٥١٤ . دا: + وربما.

٥١٥ . صو: أحلنا / كا: اخيلنا / آس: اختلنا / مل: احدلنا / احتال احتيالاً أتى بالحيلة واستعملها (المنجد).

٥١٦ . مل: المفارقة.

٥١٧ . كا: ما / آس، دا: كما (→ مثل ما).

فُتَسَجِّلِي ٥٣٢ لها الأشياءُ دفعةً، ولا تحتاج إلى مخصّصات.

في أنّه لا برهان على أنّ النفوس الغير المستكملة تكون لها مكملات بعد المفارقة أو لا تكون

[٣٨٣] ٥٣٣ لا برهان على أنّ النفوس الغير المستكملة إذا فارقت، تكون لها مكملات ٥٣٤؛ كما يعتقد بعضهم أنّ نفوس الكواكب مكملة ٥٣٥ لها وأنّ تلك النفوس المقارنة ٥٣٦ مكملة ٥٣٧ لها. وكذلك لا برهان على أنّ النفوس الغير المستكملة إذا فارقت ٥٣٨، لا يكون لها بعد المفارقة مكملات ٥٣٩.

في تبين الحقّ من بين الرأيين من حال رؤية النائم

[٣٨٤] ٥٤٠ إن كانت رؤيا ٥٤١ النائم فيضاً ٥٤٢ من العقل الفعّال على النفس أولاً، ثمّ تفيض عنها ٥٤٣ إلى

إذا أردنا تعلّم ٥١٨ مسألة هندسيّة، شغلنا القوّة الخياليّة بأشكالها المخطوطة لنلّا نذهب ٥١٩ إلى شيء آخر فيمانع ٥٢٠.

والنفوس الإنسانيّة إذا أخذت من القوّة الخياليّة مبادئ علومها حتّى لا تحتاج ٥٢١ في شيء ممّا تحاول ٥٢٢ معرفتها ٥٢٣ إلى أخذ مبادئه من القوّة الخياليّة، تكون قد استكملت. وإذا ٥٢٤ فارقت، كانت متخصصّة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعّال؛ فإنّ العقل الفعّال ٥٢٥ فعّال بالفعل أبداً، لا يتوقّف فعله على شيء ٥٢٦ إذا ٥٢٧ كانت المادّة القابلة متخصصّة الاستعداد لقبول فيضه. ولهذا من الشأن ما يجب ٥٢٨ أن يجتهد الإنسان حتّى يبلغ هذا المبلغ في هذه الدنيا.

في أنّ النفس الزكيّة يُفيض عليها العقل المعقولات

[٣٦٧] ٥٢٩ النفس الزكيّة ٥٣٠ إذا فارقت، أفاض عليها العقول كمالات ٥٣١ من لوازمه المعقولات؛

٥١٨. آس، دا، ج: أن نعلم.

٥١٩. آس: يذهب.

٥٢٠. آس، دا: ممانع / مل: + تعليق [٣٦٨].

٥٢١. دا: لا يحتاج.

٥٢٢. آس، دا: يحاول.

٥٢٣. مل: معرفته.

٥٢٤. كا: فإذا.

٥٢٥. دا: _ الفعّال / مل: _ فإنّ العقل الفعّال.

٥٢٦. دا: + إذا كانت و / ج: + و.

٥٢٧. مل: إذ.

٥٢٨. ج: وهذا من إنسان ما فيجب (→) ولهذا من الشأن ما يجب).

٥٢٩. صو: شن [٣٥٠] / كا: شمت [٣٤٩] / آس: تعليق [٣٦٦] / مل: تعليق [٣٧٩] / دا: ق [٢٠٣].

٥٣٠. دا: الذكيّة.

٥٣١. آس: كما لا يكون (→) كمالات تكون).

٥٣٢. كا، دا، مل: فتتجلّى.

٥٣٣. صو: شنو [٣٦٦] / كا: شنو [٣٦٥] / آس: تعليق [٣٨٤] / مل: تعليق [٣٩٠] / دا: ق [١٩٩].

٥٣٤. مل: مكملات.

٥٣٥. مل: مكملّة.

٥٣٦. آس، دا، مل: المفارقة.

٥٣٧. مل: مكملّة.

٥٣٨. كا: + البدن.

٥٣٩. مل: مكملات.

٥٤٠. صو: شنز [٣٦٧] / كا: شنو [٣٦٦] / آس: تعليق [٣٨٥] / مل: تعليق [٣٩١] / دا: ق [٢٠٠].

٥٤١. مل: رؤيا.

٥٤٢. صو، كا: فيض.

٥٤٣. كا: عنه.

في إبانة الحق من هذا المعنى أيضاً

[۳۸۵] ٥٦٠ الحكمة الإلهية تقتضي أن يبلغ ٥٦١ كل شيء كماله الموجود في حده، لا كمالاً ٥٦٢ يتجاوز ٥٦٣ حده؛ فإن هذا محال. فإننا لو توهمنا أن يبلغ بالجسم كمالاً ليس في حده وهو أن يصير عاقلاً، لكان ذلك غلطاً من الوهم. ٥٦٤ والحال في النفوس الغير المستكملة مشبهة: هل يبلغ بها ٥٦٥ عند المفارقة درجة النفوس المستكملة، أم هذا مجاوزة ٥٦٦ به ٥٦٧ [حدها] ٥٦٨؟

في أن النفس غير منطبعة في المادة، وفي وجه احتياجها إلى البدن

[۹۴۸] ٥٦٩ النفس الإنسية جوهرية قائمة بذاتها ٥٧٠، لا تنطبع في مادة؛ بل هي مفارقة. وإنما ٥٧١ احتاجت

القوة الخيالية ثانياً، فعلى هذه ٥٤٤ القضية ٥٤٥ يجوز أن تكون تلك الأنفس ٥٤٦ يفيض عليها من العقل ٥٤٧ ما يكملها ٥٤٨. إذاً ٥٤٩ النفس مستعدة في كلتا ٥٥٠ الحالتين لقبول ما يفيض عنه، ولا تحتاج في قبول ذلك الفيض إلى قوة ٥٥١ من قوى البدن؛ إذ هي تقبل ما تقبله ٥٥٢ عن العقل من غير حاجة ٥٥٣ إلى وساطة متوسط ٥٥٤. فإذا كان ذلك كذلك ٥٥٥، فيشبه أن تكون بعد المفارقة تقبل عن العقل فيضه من غير حاجة إلى قوة من القوى. ثم ٥٥٦ إن كانت إنما تزكو وتطهر وتكمل من أجل مقارنتها للبدن، فيجب أن تكون لها عند مفارقتها وهي غير مستكملة ٥٥٧ مواد تتخيل بها ٥٥٨ لتعلم من التخيل المعلومات؛ فتستكمل وتكون لها ٥٥٩ حال بعد حال متجددة وتكون في الحركة، إذ هي من صفاتها.

٥٤٤. آس: هذا.

٥٤٥. ج: الصفة.

٥٤٦. آس: النفس / دا: النفوس.

٥٤٧. آس، دا: + الفعّال.

٥٤٨. آس، مل: يكملها.

٥٤٩. آس، دا، مل: إذ.

٥٥٠. صو، كا: كلتي.

٥٥١. آس: + أخرى.

٥٥٢. دا، مل: يقبله.

٥٥٣. مل: - حاجة (ح: + أن يحتاج - ظ، ص).

٥٥٤. ج: متوسط.

٥٥٥. آس، دا: فإذا كانت كذلك / مل: - كذلك.

٥٥٦. مل: - ثم + تعليق [٣٩٢].

٥٥٧. دا: + لها.

٥٥٨. آس: + تتخيل.

٥٥٩. كا: - لها.

٥٦٠. صو: شح [٣٦٨] / كا: شسز [٣٦٧] / آس: تعليق [٣٨٦] / مل: تعليق [٣٩٣] / دا: ق [٢٠١].

٥٦١. صو، كا، آس: يبلغ / دا: تبلغ.

٥٦٢. آس، دا: كمال / مل: كماله.

٥٦٣. صو، ج: يتجاوز [أين خوانش هم درست است، بنا بر آن که «حده» را بدل از ضمير «ه» در «يتجاوز» بدانيم] / مل: + به.

٥٦٤. مل: + تعليق [٣٩٤].

٥٦٥. آس، دا: لها.

٥٦٦. دا: مجاوز.

٥٦٧. آس، دا: - به.

٥٦٨. صو، كا، مل، ج: حده / آس: به حده / دا: لحده.

٥٦٩. صو: ظكه [٩٢٥] / كا: ظكج [٩٢٣] / آس: ظل [٩٤٦] [در اواخر نسخه «آس» به جاي عنوان «تعليق»، شماره هاي ابجدي ديده مي شود كه همانند آنچه در ميان تعليقات هاي آغازين اين نسخه ديده شد، با ترتيب و شماره هاي واقعي تعليقات ها در نسخه مطابقت ندارد؛ مثل «ظل» كه گوياي عدد ٩٣٠ است ولي به جاي اين عدد شماره واقعي تعليقات يعني ٩٤٦ را درون دو قلاب نهاده ام] / مل: تعليق [٩٢١] / دا: ق [٧٤٩].

٥٧٠. آس، دا: جوهر قائم بذاتها / مل: جوهر قائم بذاته.

٥٧١. آس، دا: فإنما هي.

إلى هذا البدن لأن إمكان وجودها لم يكن في ذاتها، بل مع هذا البدن؛ واحتاجت أيضاً إلى البدن لتتال ٥٧٢ به بعض استكمالها.

في مثل ذلك

[٩٤٩] ٥٧٣ - لو لم تكن النفس ٥٧٤ حادثة، لما احتاجت إلى البدن.

****- نفس انسانی در ذات خود جدای از بدن است و نقش بسته بر ماده نیست. نیاز نفس به بدن، تنها از آن روست که امکان وجودش در این بدن است و بدون آن حادث و موجود نمی‌شود، و نیز از آن رو که برخی از کمالات نفس بدون بدن و قوای بدنی به دست نمی‌آید. - بدن شرط وجود نفس است، اما شرط بقا و جاودانگی آن نیست. اگر بقای نفس را بدون بدن یا جسم ممکن ندانیم، بدین معناست که جسم را از نفس شریف‌تر و مهتر می‌دانیم؛ چه در این صورت، نفس نیازمند به جسم است و جسم بی‌نیاز از نفس. و نیز اگر مُعاد نفس با بدن و جسمانی باشد، نفس هم چنان گرفتار کارهای بدنی و کارکرد قوای حیوانی خواهد بود که او را از رسیدن به کمال شایسته و درخور خویش باز می‌دارند. - بدن برای نفس کارکردی دوگانه دارد: از سویی وجودش برای پیدایش نفس در گذر زمان بایسته است، و از دیگر سو نفس را از وصول کامل به کمالش باز می‌دارد. - نفس ذاتاً نیازمند آن است که با عقل کمال یابد، و چون آویخته به بدن و جسم است، چاره‌ای ندارد جز آن‌که مسیر کمال را پله پله بپوید و بپیماید تا پی در پی به دریافت‌های عقلانی برسد. نکته این جاست که نفس از آن رو به دنبال ادراک و دریافتن چیزهای دیگر می‌رود که خواهان کمال و رهایی از نقصان است؛ نه برای آن‌که به ذات و حقیقت آن چیزهای دیگر دررسد، بل که با خود ادراک است که به کمالی دست می‌یابد و دریافتن چیزهای دیگر پی‌آمد این ادراک است.

- نفوس انسانی به هنگام جدایی از بدن، آمادگی پذیرش فیض عقل فعال را می‌یابند. و نفس پاکیزه و پیراسته هنگامی که از بدن جدا می‌شود، کمالی را از

فیض عقول می‌پذیرد که پی‌آمد آن، تجلی و بروز یک باره معقولات اشیاء بر نفس است.

- نفس اگر به هنگام جدایی از بدن به کمال نرسیده باشد، شاید که پس از جدایی و بدون بدن هم به کمالاتی که فراخور اوست رسانده شود؛ چه با آن‌که جسم شرط وجود نفس است، اما شرط تکمیل آن نیست، چنان‌که شرط بقای آن هم نیست. ابن‌سینا با تأمل در حالت خوابیده خواب دیده، دور نمی‌بیند که نفوس کمال نیافته نیز همانند خوابیدگانی که خواب می‌بینند، آمادگی پذیرش فیض عقل فعال را داشته باشند و بدون نیاز به بدن و قوای بدنی به کمالاتی دررسند. اما با این حال می‌گوید که اگر پیراسته و پاکیزه گردیدن نفس در مسیر کمال جویی جز در پیوستگی به بدن ممکن و شدنی نباشد، به‌ناچار باید نفوس کمال نیافته را پس از جدایی از بدن، آویخته به مواد و اجسامی دانست که به کمک آن‌ها تخیل ورزند و در حرکت و نوبه نو استکمال یابند.

- ابن‌سینا در یک جا تردید خود را در مسأله استکمال نفوس ناکامل پس از مفارقت از بدن به روشنی بازمی‌گوید: هیچ برهانی نداریم بر این‌که نفوس کمال نیافته، پس از جدایی از بدن، تکمیل‌کننده‌ای داشته باشند یا نداشته باشند. در نظر وی، درخور حکمت الهی آن است که هر چیزی به کمالی برسد که در حد و اندازه اوست، نه کمالی که از حد و کرانه آن چیز درگذرد؛ مانند این پندار نادرست که جسم به کمالی که فزاینده‌تر از حد اوست برسد و مثلاً عاقل شود. از این رو، داوری درباره نفوس ناکامل برای ابن‌سینا دشوار می‌نماید: آیا این نفوس پس از جدایی از بدن، به پایه نفوس کمال یافته توانند رسید، یا آن‌که چنین رسیدنی درگذشتن از حدشان است و ناممکن؟

۴. حقیقت ثواب و عقاب:

في حقيقة الثواب والعقاب

[٥٨٢] ٥٧٥ - حقيقة الثواب والعقاب: «الثواب»

٥٧٢. آس: لثبال.

٥٧٣. صو: ظكو [٩٢٦] / كا: ظكد [٩٢٤] / آس: ظلا [٩٤٧] / مل: تعليق [٩٢٢] / دا: ق [٧٥٠].

٥٧٤. مل: _ النفس.

٥٧٥. صو: ثسب [٥٦٢] / كا: ثس [٥٦٠] / آس: تعليق [٥٨١] / مل: تعليق [٥٨٢] / دا: ق [٨٠٦].

[۳۴۳/۵۸۳] النفس إذا طالعت شيئاً من الملكوت، فإنّها لا محالة تكون مجردة غير مستصحبة لقوّة خياليّة أو وهميّة أو غيرهما؛ ويفيض عليها العقل الفعّال ۵۸۴ ذلك المعنى كليّاً غير مفصّل ۵۸۵ ولا منظم ۵۸۶ دفعةً واحدة، ثمّ يفيض عن النفس إلى القوّة الخياليّة فتخيّله مفصّلاً منظمّاً ۵۸۷ بعبارة مسموعة ۵۸۸ منظومة. ويشبه أن يكون الوحي على هذا الوجه؛ فإنّ العقل الفعّال لا يكون محتاجاً ۵۸۹ إلى قوّة تخيليّة ۵۹۰ في ۵۹۱ إفاضة ۵۹۲ الوحي على النفس فيخاطب بالفاظ مسموعة مفصّلة.

في أنّ إدراك الشيء في النوم هو عكس إدراكه في اليقظة

[۳۵۷/۵۹۳] نحن إذا رأينا شيئاً في المنام، فإنّما نقله أولاً ثمّ نتخيّله؛ وسببه أنّ العقل الفعّال يفيض على عقولنا ذلك المعقول، ثمّ يفيض عنه إلى تخيلنا. وإذا ۵۹۴ تعلّمنا شيئاً، فإنّما نتخيّله أولاً ثمّ نقله؛ فيكون بالعكس من ذلك الأول. ۵۹۵ ونحن إذا أردنا أن نعلم شيئاً ۵۹۶ تستعدّ النفس لقبول معرفة ذلك من العقل الفعّال بإزالة المانع العائق لها عن هذا الطلب ۵۹۷ فيتخصّص استعدادها

هو ۵۷۶ حصول استكمال النفس لها ۵۷۷ الذي تشوّقه؛ و«العقاب» تعريض ۵۷۸ النفس الغير المستكملة لأن تستكمل، ويلحقها في ذلك أذى من قبل جهلها ونقصانها. والحال في ذلك شبيهة بالحال في ۵۷۹ المريض إذا عولج بما يكرهه [ليُعقّبه] ۵۸۰ ذلك ۵۸۱ صحّة ۵۸۲.

**** حقيقت ثواب و پاداش در آخرت، همان حصول و بروز کمال خواهی آن نفسی است که پیش از جدایی از بدن، در شوق و آرزوی رسیدن به کمال خویش به سر می برده است. و حقیقت عقاب و عذاب آن است که نفسی که در اثر نادانی و نقصان به دنبال کمال نمی رفته است، ناچار باید از عقبات و گردنه های دشواری درگذرد و رنج ها و آزارهایی بچشد تا به کمال درخور خویش دررسد؛ مانند بیماری که با داروی تلخ و ناگوار درمان می شود.

۵. رؤیا و وحی:

في معنى مطالعة النفس الملكوت وأنها لها بالعقل الفعّال

۵۷۶. دا: _ هو.

۵۷۷. ج: کمالها.

۵۷۸. کا: تعرض / عَرَضَ فلان له کذا: جَعَلَهُ عُرْضَةً وهدف له (المعجم الوجيز).

۵۷۹. دا: بحال (→ بالحوال في).

۵۸۰. صو، دا: لتعقبه / کا: ليعقبه / آس: لتعقّبه / مل: لسعقّبه / ج: ليُعقّبه.

۵۸۱. کا: بذلك.

۵۸۲. آس، دا: صحّته.

۵۸۳. صو: شكو [۳۲۶] / کا: شكه [۳۲۵] / آس: تعليق [۳۴۳] / مل: تعليق [۳۵۲] / دا: ق [۱۴۴].

۵۸۴. کا: _ و.

۵۸۵. کا: منفصل.

۵۸۶. کا: منتظم / آس، دا: منتظم بل.

۵۸۷. آس، دا: منتظمة / مل: _ متعلّمه.

۵۸۸. آس، دا: _ مسموعة.

۵۸۹. دا: لا يحتاج (→ لا يكون محتاجاً).

۵۹۰. دا: تخيّله.

۵۹۱. ج: فيه.

۵۹۲. مل: إضافة.

۵۹۳. صو: شم [۳۴۰] / کا: شلط [۳۳۹] / آس: تعليق [۳۵۷] / مل: تعليق [۳۶۶] / دا: ق [۱۸۴] / نك: الفارابی، التعليقات، (۵۲). نیز نك: ابن سينا، المباحثات، ص ۳۰۶،

شماره ۸۵۸. هـ همین کتاب، پیوست: [۳۵۷].

۵۹۴. صو: إذ.

۵۹۵. مل: _ تعليق [۳۶۷].

۵۹۶. ج: _ و.

۵۹۷. آس، دا: المطلب.

المبلغ في هذه الدنيا.

في معنى المنامات والإنذارات

[٣٥٨] ٦١٣ هذه المنامات والإنذارات ٦١٤ دليل على اتصال ٦١٥ النفس الإنسانية بالأول ٦١٦ طبعاً بلا كسب.

في تبين الحق من بين الرايين من حال رؤية النائم

[٣٨٤] ٦١٧ إن كانت رؤيا ٦١٨ النائم فيضاً ٦١٩ من العقل الفعال على النفس أولاً، ثم تفيض عنها ٦٢٠ إلى القوة الخيالية ثانياً، فعلى هذه ٦٢١ القضية ٦٢٢ يجوز أن تكون تلك الأنفس ٦٢٣ يفيض عليها من العقل ٦٢٤ ما يكملها ٦٢٥. إذاً ٦٢٦ النفس مستعدة في كلتا ٦٢٧

لذلك، ٥٩٨ احتلنا ٥٩٩ عند ذلك كثيراً في شغل القوة الخيالية عن المعارضة والمعاقبة ٦٠٠ عنه؛ مثل ما ٦٠١ إذا أردنا تعلّم ٦٠٢ مسألة هندسية، شغلنا القوة الخيالية بأشكالها المخطوطة لئلا نذهب ٦٠٣ إلى شيء آخر فيمانع ٦٠٤.

والنفوس الإنسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها حتى لا تحتاج ٦٠٥ في شيء مما تحاول ٦٠٦ معرفتها ٦٠٧ إلى أخذ مبادئه من القوة الخيالية، تكون قد استكملت. وإذا ٦٠٨ فارقت، كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال؛ فإن العقل الفعال ٦٠٩ فعال بالفعل أبداً، لا يتوقف فعله على شيء ٦١٠ إذا ٦١١ كانت المادة القابلة متخصصة الاستعداد لقبول فيضه. ولهذا من الشأن ما يجب ٦١٢ أن يجتهد الإنسان حتى يبلغ هذا

٥٩٨. دا: + وربما.

٥٩٩. صو: أحلنا / كا: اخيلنا / آس: اختلنا / مل: احدلنا / احتال احتيالا أتى بالحيلة واستعملها (المنجد).

٦٠٠. مل: المفارقة.

٦٠١. كا: ما / آس، دا: كما (→ مثل ما).

٦٠٢. آس، دا، ج: أن نعلم.

٦٠٣. آس: يذهب.

٦٠٤. آس، دا: مانع / مل: + تعليق [٣٦٨].

٦٠٥. دا: لا يحتاج.

٦٠٦. آس، دا: يحاول.

٦٠٧. مل: معرفته.

٦٠٨. كا: فإذا.

٦٠٩. دا: _ الفعال / مل: _ فإن العقل الفعال.

٦١٠. دا: + إذا كانت و / ج: + و.

٦١١. مل: إذ.

٦١٢. ج: وهذا من إنسان ما فيجب (→ ولهذا من الشأن ما يجب).

٦١٣. صو: شما [٣٤١] / كا: شم [٣٤٠] / آس: تعليق [٣٥٨] / مل: تعليق [٣٦٩] / دا: ق [١٨٥] / نك: الفارابي، التعليقات، (٥٣).

٦١٤. آس، دا: _ والإنذارات.

٦١٥. صو: الاتصال.

٦١٦. آس، دا: بالأوائل / مل: بالأول.

٦١٧. صو: شسز [٣٦٧] / كا: شسو [٣٦٦] / آس: تعليق [٣٨٥] / مل: تعليق [٣٩١] / دا: ق [٢٠٠].

٦١٨. مل: رؤيا.

٦١٩. صو، كا: فيض.

٦٢٠. كا: عنه.

٦٢١. آس: هذا.

٦٢٢. ج: الصفة.

٦٢٣. آس: النفس / دا: النفوس.

٦٢٤. آس، دا: _ الفعال.

٦٢٥. آس، مل: يكملها.

٦٢٦. آس، دا، مل: إذ.

٦٢٧. صو، كا: كلتي.

که در خواب می بینیم، نخست تعقل می کنیم و سپس به تخیل درمی آوریم؛ به این سبب که عقل فعال آن را به صورت معقول بر عقل ما افاضه می کند و از آن جا به تخیل ما می رسد. اما هنگامی که در بیداری چیزی را می آموزیم، آن را نخست به تخیل و سپس به تعقل درمی یابیم.

– ابن سینا در تبیین چیستی «وحی» چنین می گوید: نفس، هنگامی می تواند چیزی را از عالم ملکوت به مشاهده دریاورد که در حال تجرد و برکنار از قوه خیال و وهم و مانند آن ها باشد. در این حال، عقل فعال معنایی را به صورتی کلی و بی هیچ تفصیل و ترتیبی، به یک باره بر نفس افاضه می کند، و سپس به قوه خیال درمی آید و نفس آن را با تفصیل و ترتیب، به صورت سخنی شنوده و آراسته، به تخیل درمی آورد. فرود آمدن وحی بر نفس، به چنین حالتی می ماند.

۶. لذت، خوشی و زیبایی:

في [صو: + أن] الشيء المراد والمشتاق إليه والمحبوب

[۲۰۶] ۶۴۳ الشيء قد يدركه ۶۴۴ الإنسان فيكون ملائماً له فيصير مراداً ومشتاقاً إليه. وقد يصدر عن الشيء فعلٌ فيكون ذلك الصادر من مقتضى ذاته — أي لا يكون صادراً عنه عن ۶۴۵ قسر — ثم يكون ذلك

الحالتين لقبول ما يفيض عنه، ولا تحتاج في قبول ذلك الفيض إلى قوه ۶۲۸ من قوى البدن؛ إذ هي تقبل ما تقبله ۶۲۹ عن العقل من غير حاجة ۶۳۰ إلى وساطة متوسط ۶۳۱. فإذا كان ذلك كذلك ۶۳۲، فيشبه أن تكون بعد المفارقة تقبل عن العقل فيضه من غير حاجة إلى قوه من القوى. ثم ۶۳۳ إن كانت إنما تزكو وتطهر وتكمل من أجل مقارنتها للبدن، فيجب أن تكون لها عند مفارقتها وهي غير مستكملة ۶۳۴ مواد تخیل بها ۶۳۵ لتعلم من التخیل المعلومات؛ فتستكمل وتكون لها ۶۳۶ حال بعد حال متجددة وتكون في الحركة، إذ هي من صفاتها.

في الفرق بين تخیل الإنسان وتخیلات الكواكب

[۹۱۳] ۶۳۷ الإنسان يدرك ۶۳۸ المتخیل والمحسوس بواسطة الخارجات. والكواكب لا تحتاج في إدراك ذلك إلى الخارجات؛ بل تحصل في تخیلاتها من عند العقول بأن تفيضها ۶۳۹ على عقولها، ثم تحصل عنها في خیالاتها، كالحال في المنام. وأما ۶۴۰ نحن فإنما يحصل الشيء أولاً في ۶۴۱ حواسنا، ثم يرتفع عنها ۶۴۲ إلى خیالاتنا، ثم إلى عقولنا.

**** «رؤیا» در نظر ابن سینا، فیضی است عقلانی که از عقل فعال بر نفس فرو می آید و سپس با تنزل در قوه خیال نفس به صورت های خیالی نمودار می شود. بر این پایه، فرایند ادراک و آگاهی یابی انسان در خواب، عکس فرایند آن در بیداری است. در حقیقت، آنچه را

۶۲۸. آس: + أخرى.

۶۲۹. دا، مل: یقبله.

۶۳۰. مل: _ حاجة (ح: + أن یحتاج — ظ، ص).

۶۳۱. ج: متوسطه.

۶۳۲. آس، دا: فإذا كانت كذلك / مل: _ كذلك.

۶۳۳. مل: _ ثم + تعلیق [۳۹۲].

۶۳۴. دا: + لها.

۶۳۵. آس: + تتخیل.

۶۳۶. کا: _ لها.

۶۳۷. صو: ضص [۸۹۰] / کا: ضفح [۸۸۸] / آس: تعلیق [۹۱۰] / مل: تعلیق [۸۸۹] / دا: ق [۱۹۲].

۶۳۸. آس: _ يدرك.

۶۳۹. ج: یفضلها.

۶۴۰. کا: إنما.

۶۴۱. کا: عن.

۶۴۲. آس، دا: عنه.

۶۴۳. صو، کا: قصا [۱۹۱] / آس: تعلیق [۲۰۴] / مل: تعلیق [۲۱۰] / دا: ق [۵۳۲].

۶۴۴. صو: يدركها.

۶۴۵. دا: غیر.

است و کمال و خیر مُدرک محسوب می‌شود، تعریف می‌کند. اما در تعلیقات، تعریف تازه و دیگری نیز بر آن تعریف رایج می‌افزاید: گاهی از انسان کاری سر می‌زند که برخاسته از ذات و سرشت وی است و چون هر کسی عاشق ذات خود است، هر کاریرا هم که از ذات خودش برمی‌آید دوست میدارد و آن کار در نظرش زیبا و خوشایند می‌نماید. چنین کسی، نه از آن رو به کارهایش عشق می‌ورزد که خوشایند و گوارای یکی از قوای ادراکی اوست، بل که تنها از این رو که آن کارها کار او و پدید آمده از نهاد و سرشت اوست. باری، کار هر کسی برای خود او زیبا و محبوب و شادی‌آفرین است، هرچند در حقیقت چنین نباشد.

الصادر محبوباً لأنّ ذلك الشيء محبوب. وذلك كمن يُحبّ إنساناً فيكون جميع أفعاله ٦٤٦ محبوباً أيضاً؛ وكما يُحبّ كلّ إنسان فعل ٦٤٧ نفسه، لأنّ كلّ أحد ٦٤٨ يعشق ذاته؛ فلا تكون محبّته لأفعاله لأنّه ملانم له، بل لأنّه فعله ولأنّه صادر عن ذاته؛ ولعلّ كون ٦٤٩ أفعاله محبوباً إليه هو نفس صدورها عنه.

في محبة الإنسان فعله

[٢٠٧] ٦٥٠ فعل كلّ أحد ٦٥١ يكون محبوباً إليه لذیذاً لدیه وإن لم یکن بالحقیقة لذیذاً. **** - ابن سینا در آثار دیگرش، «لذت» و «خوشی» را به ادراک آن چه برای یکی از قوای ادراکی گوارا و خوشایند

٦٤٦. کا: أحواله (ل: أفعاله - ص).

٦٤٧. مل: فعله.

٦٤٨. ج: واحد.

٦٤٩. مل: کان.

٦٥٠. صو، کا: قصب [١٩٢] / آس: تعلیق [٢٠٥] / مل: تعلیق [٢١١] / دا: ق [٥٣٣].

٦٥١. ج: واحد.

کارگاه با خوانشی از «نفس انسان و استکمال آن» ادامه پیدا کرد و ذیل هر تعلیق نکاتی از جانب مدرس و شرکت‌کنندگان مطرح میشد. مدرس بر این باور بود که کاری که ابن سینا در این اثر می‌کند بسیار شبیه احکام جدلی الطرفین کانت است؛ چراکه ابن سینا در یکی از تعلیقات بیان می‌کند که برای هیچ‌یک از طرفینی که اینجا فرض می‌شود برهانی در دست نداریم. اجمالاً، پرسش این است که آیا نفس‌هایی که به کمال خود نرسیده‌اند (مانند کودکانی که می‌میرند) بعد از مفارقت، ایشان را علوم و فضائل حاصل می‌آید یا خیر. یک فرض این است که کواکب به آنها کمک می‌کنند تا مستکمل شوند و فرض دیگر این است که نفس‌های مفارق (مدرس بر این باورند که منظور از نفس‌های مفارق عقل است) به این نفوس کمک می‌کنند تا کمال حاصل شود. اما همانطور که گفتیم برای هیچ‌یک از طرفین برهانی در دست نیست.

دکتر موسویان از جمله پژوهشگرانی است که توجه ویژه‌ای به ابن سینا دارد و ایشان در کارگاهی چهار ساعته با بیان قسمتی از تجربه تصحیح اثر خود با عنوان تعلیقات ابن سینا تلاش کردند تا ما را با بخشی از وسعت افکار ابن سینا آشنا کنند. ابتدا، مقدمه کتاب مورد بررسی قرار گرفت و درباره انتساب این اثر به ابن سینا نکاتی گفته شد. از جمله اینکه، لوکری در فهرست خود که شامل قدیمی‌ترین نسخه‌ها است این کتاب را از ابن سینا و فارابی می‌داند و بهمنیار آن را روایت کرده است. در این که این اثر به قلم ابن سینا است، یا بهمنیار آن را تقریر کرده است تردیدهایی وجود دارد. اما، در تحقیقات مصحح نمونه‌هایی از پیوند این اثر با دیگر آثار ابن سینا (مانند شفا، دانشنامه علایی، و...) وجود دارد. به نظر می‌رسد اهمیت تعلیقات در این است که در حاشیه مطالبی گفته می‌شود که مهم‌تر از اصل مطلب است و نیز اهمیت آن به لحاظ شاگردان خاصی مانند بهمنیار است.

تعلیق ۲۲۸:

که «شاید». (در حاشیه این تعلیق در باب اهمیت «لعلها/شاید» صحبت شد؛ باید همواره به یاد داشته باشیم که مانند ابن سینا فلسفه‌ای بنا کنیم که دائرمدار فرضیات باشد و نه یقینیات). ابن سینا می‌گوید که اگر زمانی نفس از بدن جدا شود و کامل نشده باشد (مانند کودکانی که می‌میرند)، «شاید» بدون بدن کمالی برای آنها حاصل شود؛ به عنوان مثال، ابن سینا در اشارات می‌گوید که شاید نفس‌های کمال‌نیافته به اجرام/کواکب تعلیق گیرند و از این طریق به کمال رسند.

تعلیق ۳۸۴:

در این تعلیق، ابن سینا بیان می‌کند که اگر نفس کامل نبود ممکن است در حد قابلیت‌اش برای وی موادی باشد که بعد از مفارقت نفس از بدن بتواند با کمک آن مواد تخیل کند و سپس از آن تخیل به معلومات رسد. [اینجا تفاوتی بین خواب و بیداری ذکر کردند. در خواب ابتدا عقل به خیال می‌آید اما در بیداری از تخیل به تعقل می‌رسد]. در هر صورت، باید موادی در اختیار نفس باشد تا به واسطه آن به معلومات برسد. ابن سینا در این تعلیق بحث حرکت را پیش می‌کشد. بدین معنا که حتی در حالت مفارقت هم برای استکمال باید حرکت صورت گیرد. برای حرکت و رسیدن به مرتبه تخیل باید موادی در اختیار نفس قرار گیرد. شاید اجرام آسمانی مواد شود و نفس با آن متحد شود تا تخیل صورت گیرد. درواقع کار، حرکتی یا با بدن است یا با اجرام. اگر نفس به مرتبه عقل برسد لزومی به داشتن بدن/جرم نیست. بحث بر سر آن نفوسی است که به این مرتبه نرسیده‌اند. تخیل ذاتا مجرد است ولی در مقام عمل وابسته به جرم است. پس، تخیل به کمک اجرام به کار می‌افتد و استکمال صورت می‌گیرد. [البته می‌توان متصور شد که بدون حرکت و بی‌جرم هم تغییر و تحول و استکمال صورت گیرد].

تعلیق ۳۸۵:

ابن سینا در این تعلیق خاطرنشان می‌کند که اقتضای حکمت الهی این است که هر چیزی به کمالش برسد. حال، اگر نفسی کامل نشد و از بدن مفارق شد کمال او چه می‌شود. آیا این نفوس موقع مفارقت به درجه نفوس مستکمله می‌رسند یا خیر. اگر به این مرتبه می‌رسند آیا این امر تجاوز از حد آنان است یا خیر. به عنوان مثال، عاقل شدن جسم در حد جسم نیست و چنین انتظاری بی‌جاست.

تعلیق ۹۴۹:

در این تعلیق، ابن سینا می‌گوید که معلوم‌بالذات یا ادراک حضوری باعث استکمال نفس است. معلوم‌بالذات آن چیزی است که در اندیشه می‌آید و به ما پیوسته است. آدمی به دنبال شناخت است و تصاویر ذهنی او - اعم از مطابقت یا عدم مطابقت با واقع - خود نوعی کمال نفس است. به تعبیر دیگر، داشتن تصاویر فی‌حدذاته مهم است و هویت هرکسی اندیشه‌هایش است فارغ از این که آن اندیشه در واقعیت صدق کند یا خیر. همانطور که گفتیم، برای نفس اولاً و بالذات خود خواست شناسایی مهم است و با این شناخت درون خود عالمی می‌سازد و همین امر موجب کمال می‌شود. درواقع، استکمال نفس به این دلیل نیست که به ذات شیء پی ببرد بلکه همین که ادراکی از شیء پیدا کند برای نفس کمال محسوب می‌شود چه مطابق باشد، چه نباشد. به طور خلاصه، در پی حقیقت بودن و خود ادراک عنصر اساسی کمال نفس است. همچنین، ابن سینا در بحث لذت هم چنین چیزی می‌گوید؛ به این معنا که آنچه از خود آدمی بیرون آید همان مطلوب است و آن لذت اولی و واقعی محسوب می‌شود.

تعلیق ۳۴۶:

ابن سینا در این تعلیق می‌گوید که همه نفوس برای استکمال به عقل احتیاج دارند (عقل ممکن است با عقل مفارق جور درآید). استکمال نهایی با مفارقت نفس از بدن و به سبب عقل مفارق صورت می‌گیرد. آدمی در استکمال نهایی همه معلومات را به نحو علم اجمالی و بی‌صورت دارد. دو نوع علم را باید از هم تفکیک کرد؛ علم عقلانی و علم نفسانی. در علم عقلانی هیچ حرکت و صورتی نیست و یکجا به نفس می‌رسد و تا زمانی که نفس از بدن مفارق نشود به آن نمی‌رسد. در علم نفسانی نفس درگیر بدن است و به ناچار در عالم حرکت است و تدریجی است.

تعلیق ۳۴۲:

ابن سینا در این تعلیق می‌گوید که جسم شرط بقای نفس نیست بلکه شرط وجود آن است. اگر جسم نباشد، نفس پیدا نمی‌شود. نفس در بقا به جسم احتیاجی ندارد و به تعبیر ملاصدرا، روحانیه‌البقا است. ابن سینا در این تعلیق با این پرسش مواجه می‌شود که درست است که جسم شرط در بقای نفس نیست اما آیا بدون بدن کمالی برای نفس هست یا خیر، و وی پاسخ می‌دهد

در این تعلیق هم به مانند تعلیق ۳۸۴ تاکید می‌شود که نفس در حدوث به بدن احتیاج دارد. نفس حادث است و از قبل در جایی نیست.

تعلیق ۳۸۳:

ابن‌سینا در این تعلیق می‌گوید که برای هیچ‌یک از طرفین [حصول کمال بعد از مفارقت یا عدم حصول کمال بعد از مفارقت] برهانی وجود ندارد. یعنی، برهانی بر این‌که بعد از مفارقت کمال حاصل می‌شود یا خیر، در دست نیست. آیا نفس‌هایی که به کمال خود نرسیده‌اند بعد از مفارقت، ایشان را علوم و فضائل حاصل می‌آید یا خیر. آیا کواکب به آنها کمک می‌کنند تا به کمال رسند یا نفوس مفارق [یعنی عقل].

در بخش دوم این کارگاه به تعلیقات مربوط به «خودآگاهی انسان» پرداخته شد. پرسش اصلی در این قسمت این است که آگاهی چند نوع است و چگونه برای ذات حاصل می‌شود.

تعلیق ۴۴:

در این تعلیق، ابن‌سینا می‌گوید که شعور بالذات بالفعل است و شعور به شعور ذات، اکتسابی و بالقوه است. درواقع، هر چیزی که نفس به آن بالقوه آگاهی پیدا کند اکتسابی است و باید آموخته شود. برخی چیزها هستند مانند بدیهیات اولیه [کل بزرگتر از جزء است]، که این‌ها نیازی به اکتساب ندارند و فقط نیاز به تنبه دارند. شعور به ذات هم چنین است.

[در این قسمت پرسشی از جزء عملی و جزء نظری مطرح شد و اینکه چرا ابن‌سینا این دو جزء را در مقابل هم قرار داده است در حالی که به کارگیری هر دو جزء نیاز به آموزش دارد. همچنین، آیا تعلیم بدیهیات اولیه به کودک نیاز به آموزش ندارد. آیا کودک از اول خلقت می‌تواند همه حرکات را انجام دهد. مسلماً کودک بالطبع و دائم نمی‌تواند همه حرکات را انجام دهد].

تعلیق ۳۲۷:

این تعلیق بیان می‌شود که شعور به ذات، ذاتی است. یعنی، شعور به ذات خود مقوم ذات خود است. شعور به ذات نیازی به واسطه و ابزار ندارد و علی‌الاطلاق است. این آگاهی همیشگی است و شرطی ندارد.

تعلیق ۳۲۸:

این تعلیق در باب یقین است. به طور کلی، یقین دو جزء فنی و منطقی دارد، به این‌که نسبت حکمیه هست و

غیر آن نیست، این یقین ضرورت دارد و همیشگی است. اما ابن‌سینا در اینجا تعریفی دیگر از یقین بدست می‌دهد. یقین این است که چیزی را بدانی و بدانی که می‌دانی آن را دانسته‌ای. ادراک به ذات، یقینی است؛ یعنی، ذات را می‌شناسی و می‌دانی ذات را دریافته‌ای و می‌دانی ذات را دریافته‌ای و تا بی‌نهایت.

[در این تعلیق پرسشی از بی‌نهایت داشتند که حاکی از تسلسل است. یقین حاصل از تسلسل چگونه است و چرا تسلسل در یقین تاکید شده است. حضار شرکت‌کننده در این کارگاه معتقد بودند که منظور از تسلسل این است که این علم باید طوری باشد که نقض نشود و در موردش شک نکنیم و در نهایت، محال است که به غیر آن برسیم. مدرس این معنا را از لوازم یقین دانستند و نه معنای یقین. در حالی که ابن‌سینا خواهان ارائه تعریف معنای یقین است. در ادامه بیان شد که ابن‌سینا در جای دیگر می‌گوید که این تسلسل همانقدر که به مابعد خود تعلق می‌گیرد باید به ماقبل خود هم تعلق گیرد یعنی برای دانستن ذات باید از قبل ذات خود را بدانی تا بگویی ذاتم را می‌دانم و به همین ترتیب تا بی‌نهایت].

تعلیق ۳۲۹:

این تعلیق هم مانند تعلیق ۴۴ است. ابن‌سینا بر این باور است که شعور به ذات اکتسابی نیست و شبیه بدیهیات اولیه است. ما علم حضوری از شعور به ذات داریم. مگر این‌که نفس از آن غفلت کند که در این صورت نیاز به تنبه دارد. همانطور که گاهی از بدیهیات غفلت داریم و نیاز به تنبه پیدا می‌کنیم. اگر ذات با چیز دیگری خود را ادراک کند، غیر واسطه می‌شود و این محال است. نمی‌تواند به غیر از ذات به چیزی تمسک پیدا کند. چراکه وقتی چیزی خود را شناسد چطور دیگری می‌خواهد او را بشناسد.

تعلیق ۳۴۰:

ابن‌سینا در این تعلیق ذکر می‌کند که در لباس ماده تخیل همچنان هست و خودآگاهی واقعی با لباس ماده نیست. عالم ماده کثرت است و در این عالم، ما با تصوراتی از خود مواجهیم که غیر از ماست. در این عالم، حتی معقولات هم آمیخته به تخیل است. ادراک نفس اگر بخواهد برای خودمان معقول شود فقط با مجرد کامل ممکن می‌شود.

تعلیق ۳۴۷:

ابن‌سینا در این تعلیق درباره نفوس حیوانات می‌گوید.

به چیزی نیست و دوبار نیست و همان یکبار است. به طور خلاصه، هر بار که تصور کنی چیز تازه‌ای از خود تصور نمی‌کنی بلکه همان اولی را تصور می‌کنی.

تعلیق ۸۸۶:

شعور به ذات عین وجود ماست.

تعلیق ۸۹۴:

حیوانات هم نوعی خودآگاهی دارند. مبحث بعدی‌ای که در پایان جلسه مطرح شد مربوط به «رویا و وحی» است.

تعلیق ۳۴۳:

از نظر ابن‌سینا، ابتدا آگاهی بی‌صورت و بسیط است. در ملکوت تفصیل می‌یابد و پیامبر از آن مطلع می‌شود. سپس، این آگاهی در عالم خیال تفصیل پیدا می‌کند. درواقع، این گیرنده است که آن پیام را تفصیلی می‌کند و در آن عالم تفصیلی نیست. گفتنی است که تنزیل چیزی غیر از خود آن چیز است. نفس وحی را پاره‌پاره دریافت می‌کند و چاره‌ای هم ندارد. باید آن را گفتاری کند چون امر بسیط شنیدنی نیست. به عنوان مثال، جبرئیل وجود خود را سرریز کرد و این پیامبر بود که آن را به «اقرأ» ترجمه کرد. عقل به تخیل ترجمه می‌شود و تخیل به الفاظ و مسموعات ترجمه می‌شود. همچنین، عقل فعال محتاج تخیل نیست چراکه اگر محتاج بود باید مخاطب الفاظ مسموع و مفصل می‌شد ولی این اتفاق نمی‌افتد.

نفوس حیوانات مجرد نیستند و ذات خود را تعقل نمی‌کنند. درک حیوانات از خود با وهم است. گفتنی است که وهم در حیوانات به منزله عقل در انسان است.

تعلیق ۵۳۸:

ابن‌سینا در این تعلیق می‌گوید که نفس مقارن با ماده ذات خود را تعقل نمی‌کند. یعنی، خودآگاهی واقعی با مفارقت از بدن حاصل می‌شود. در اینجا ابن‌سینا سخنی دارد که از نظر مدرس با حرف‌های دیگر او یکی نیست. از جمله این که نفس اگر بخواهد ذات خود را دریابد به اکتساب و تنبیه است. کنارهم قرار دادن اکتساب و تنبیه از نظر ایشان غریب است.

تعلیق ۸۰۵-۸۰۳:

ابن‌سینا در این تعلیق سه نوع آگاهی را از هم تمییز می‌دهد. اول، آگاهی به خود بالطبع است. دوم، آگاهی به خودآگاهی به اکتساب و تنبیه است. سوم، خودآگاهی واقعی با مفارقت از بدن حاصل می‌شود. گاهی انسان از خود غافل است، هشدار به او داده می‌شود. این به معنای این نیست که این آگاهی دوبار است بلکه فقط یکبار است. آنچه از ذات خود ادراک می‌کند یکبار رخ می‌دهد. نمی‌توان خود را چند گونه تصور و ادراک کرد. درواقع، عوارض ذات باعث نمی‌شود تصورات متکثر شود و بگوییم چند ذات دارد. ذات را یکبار با یک عارض و بار بعد با عارض دیگر درنظر می‌گیریم ولی درواقع ذات یکبار ادراک می‌شود. وقتی من خود را تصور می‌کنم، چیزی غیر از خود را تصور نمی‌کنم. این ادراک آغشته



دبیرخانه همایش بین‌المللی «انسان‌شناسی در حکمت ابن‌سینا»
کارگاه «از عقل هیولانی تا عقل قدسی» را به منظور آشنایی
علاقه‌مندان با فلسفه اسلامی برگزار کرد. مدرس این دوره،
دکتر سید محمود یوسف‌ثانی مدیر گروه مطالعات ابن‌سینا بودند
که با بررسی متونی از ابن‌سینا به تبیین و توضیح چپستی مفهوم
عقل هیولانی و عقل قدسی پرداختند.

مهم‌ترین حس که در کتاب‌های فلسفی مناقشه‌آمیز است و از
نظر فلسفی تکلیف آن روشن نیست حس ابصار است که باید
تبیین فلسفی کرد که در مواجهه با یک شیء چه اثری در ما ایجاد
می‌شود که از طریق قوه باصره صورت‌پذیر می‌شویم.

درباره بقیه حواس اتصال مستقیم برقرار است، مثلاً وقتی
دستان را روی میز می‌گذارید اتصالی برقرار می‌شود و ادراکی
پیدا می‌کنید، یا در هنگام شنیدن و برخورد صوت به گوش اتصال
مستقیم بین هوا و ابزار داخلی گوش برقرار می‌شود، ولی در ابصار
فاصله است و در عین حال صورت ایجاد می‌شود و به همین دلیل
درباره ابصار توضیح اینکه با وجود فاصله بین مدرک و مدرک
یا مبصر و مبصر که با هوا پر شده است، چطور صورت انتقال
پیدا می‌کند و ادراک صورت می‌گیرد مشکل بود. همچنان بعد از
ابن سینا، شیخ اشراق و دیگران هرچه در تبیین این موضوع تلاش
کردند همچنان تکلیف ابصار خیلی روشن نیست.

حواس باطنی را نیز ۵ قسم می‌دانستند که هرکدام کاری انجام
می‌دهند که هرکدام از ابزارها و فعالیت‌های ادراکی نقش و اثری
برای تحقق عاقله در انسان دارد؛ بنابراین تا فعالیت‌های ظاهری
و باطنی به هم ضمیمه نشود و یک سلسله اطلاعاتی در جاهایی
ذخیره نشود و روی اطلاعات فعل و انفعالات ادراکی صورت

قوای ادراک نفس حیوان اقسامی دارد که هرکدام به نحوی منشا
یک سلسله اعمال و رفتار در حیوان می‌شوند؛ یا منشا مستقیم یا
منشا غیرمستقیم. به این ترتیب به مقدماتی نیاز داریم تا جایگاه
ادراک عقلی انسان قدری روشن‌تر شود؛ قوای ادراکی حیوان به
قوای ظاهر و قوای باطن تقسیم می‌شود. قوای ادراکی ظاهری
مشخص است و همان حواس پنج‌گانه است که نزد اکثر حکما
۵ حس است ولی ابن سینا و بعد از او هم دیگران این مطلب
را یادآوری کرده‌اند که ممکن است قوای ظاهری را هشت حس
بدانیم که این افزایش تعداد به علت تقسیمات و افزایشی است که
قوه لامسه پیدا می‌کند. زیرا قوه لامسه خود به چهار قسم تقسیم
می‌شود و در هر قسم یک نحوه ادراک تحقق پیدا می‌کند. گرچه
همه را تحت عنوان حس لامسه قرار داده‌اند ولی وقتی انواع آن
را می‌شمارند، که ابن‌سینا هم صراحت دارد، قوای حس لامسه
قابل تجزیه به چهار قسم است؛ پس مجموع قوای ادراکی ظاهری
حیوان هشت تا است، مثلاً در تقسیمات حس لامسه گفته‌اند حار
و بارد را یک لمس درک می‌کند و یابس و لابس را یک لمس درک
می‌کند؛ هرکدام چهارقسم یا چهار متضاد است که اسمی را برای
آن آورده‌اند. بحث درباره هریک از قوای حس ظاهر یا جایگاه
آنها و چگونگی تحقق آنها و مراحل آنها بطور مفصل در کتاب
النفس آمده است.

نگیرد ادراکی محقق نمی‌شود. هرکدام از قوای حس ظاهری به طور جداگانه ادراکاتی را دریافت می‌کنند که ادراکاتی منفصل هستند، ولی چطور ممکن است که به صورت متصل و مجتمع درک می‌شوند و از طریق ادراک اجتماعی قضیه ایجاد می‌شود و در هر قضیه تعدادی از مدرکات به هم پیوسته‌اند. زیرا اگر هر کدام از این حواس کار خودشان را انجام دهند مثلاً یک حسی ببیند یا یکی بشنود چطور است که حیوان بر اثر شنیدن به سمت چشیدن می‌رود یا بر اثر بوییدن به سمت چشیدن می‌رود. پس یک ترکیبی از مدرکات حاصل می‌شود که هریک از این‌ها کار یکی از قوای ادراکی حیوان است. حتی بخشی از افعال نبوت مربوط به قوای ادراکی همین مرحله است.

منظور از ادراک یا نفس حیوانی، نفس حیوانی لا بشرط است نه نفس حیوانی بشرط لا. زیرا غالباً وقتی گفته می‌شود قوه حیوانی یا نفس حیوانی به صورت بشرط لا می‌فهمیم به همین دلیل اگر به کسی گفته شود حیوان است باعث ناراحتی می‌شود ولی اگر تعریف انسان به حیوان ناطق بیان شود ناراحتی پیش نمی‌آید. البته اگر اهل علم باشد ولی اگر به افراد عادی گفته شود انسان حیوان ناطق است مشکل ایجاد می‌شود. در افرادی که اصطلاح را می‌شناسند این جمله که انسان حیوان ناطق است مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا توجه دارند که حیوان، حیوان بشرط لا نیست، یا حیوان لا بشرط است یا بشرط شی. در اینجا هم حیوان بشرط لا را بررسی نمی‌کنیم بلکه منظور بررسی حیوان لا بشرط است، همین می‌تواند در تحقق نبوت هم نقش ایفا کند زیرا مرتبه‌ای از مراتب ادراک است که ابن سینا بعدها نبوت را سه گونه می‌داند که دو قسم به قوای ادراکی حیوانی مربوط است و یک قسم به قوای نفس ناطقه و قوه عاقله مربوط است.

در اولین مرتبه درک حیوانی در مرتبه احساس باطنی مدرکات متفرق حس ظاهر یک جا جمع می‌شوند و یک ادراک مجتمع پدید می‌آید تا جمع شدن مدرکات چند حس در کنار هم در قالب یک سلسله قضایای عقلی که درباره امور جهان صادر می‌کنیم مشکل نداشته باشد؛ به این معنا یعنی موجه است. قوه‌ای هست که مدرکات در کنار هم قابل ادراک هستند که آن را حس مشترک می‌گویند و جایگاهی برای آن مشخص می‌کنند.

درباره حس ظاهری تا وقتی با شی خارجی در ارتباط هستید مدرکات در اختیار هستند ولی درباره حس مشترک چطور؟ تا چه زمانی ادراکات خود را نگه می‌دارد؟ هم واهمه و هم حس مشترک به مخزن دارند که هرکدام یک کاری انجام می‌دهند. حس مشترک هم درک و هم حس دارد خیال درک ندارد و حس

دارد اما، اما حسش به چه صورت است؟ باید از همین «حس» برای مدت باقی ماندن مدرکات حس مشترک ایده بگیرید. حس مشترک حس باطنی است و با حس ظاهر متفاوت است. حس بیرون تا زمانی که در ارتباط با خارج است اتصال حسی برقرار است و ادراک است. در حس مشترک قرینه‌ای داشتند برای اینکه تا یک زمانی باقی می‌ماند؛ مثلاً شما اگر به قطرات باران توجه کنید هر قطره را در یک نقطه می‌بینید اقتضای دیدن چشم این است و شما هم باید به صورت نقاط منفک ببینید ولی چطور است که متصل می‌بینید و این اتصال کجا اتفاق می‌افتد. اقتضای حس ظاهر منفک دیدن است و این نحوه دیدن اتصالی باید یک جایی اتفاقی بیفتد. احساساتی که از حس ظاهر می‌گیرید به حس باطن یعنی حس مشترک می‌رود ولی در حس مشترک مدت معدودی باقی است، آنکه هنوز باقی است صورت دوم به آن ملحق می‌شود در فاصله‌ای که

ادراک اولی باقی است و دومی هم به میزان خودش، نقطه‌ها تبدیل به خط می‌شوند. آنچه در حس مشترک باقی می‌ماند مربوط به زمان احساس حس خارجی نیست. اثری از آن برای لحظاتی باقی می‌ماند تا صورت دوم ملحق شود؛ لحظاتی که شما بتوانید نقاط منقطع را متصل ببینید، پس در حس مشترک بعد از آنکه اتصال حسی خارجی قطع شد هم مدرکات مدتی باقی می‌ماند. آثاری که باقی می‌ماند باعث می‌شود منفصلات را به صورت متصلات ببینید.

در حس مشترک زمان محدود که گذشت مخزنی وجود به نام خیال یا مصوره که انگار در یک حوضچه جمع می‌شوند و جایگاهی نیز برای آن در مغز مشخص شده است که هرگاه اراده کردید که در آن صور تصرف کنید آن صور نزد قوه متخیله شما موجودند و در آن حوضچه می‌توانید جستجو کنید و ترکیب و تفصیل انجام دهید، جدا کنید و به هم وصل کنید.

صورت‌های خیالی ربطی به صورت‌های حسی ندارند اما مطلب قابل توجه این است که محتوای قوه خیال با چه پر می‌شود؟ هرآنچه از طریق قوای حسی می‌آید وارد حس مشترک شده و از آنجا به قوه خیال می‌رود.

آیا مدرکات مخزن خیال همان واردات حس بیرونی است؟ خیر، ماده اولیه منحصر به واردات حس ظاهر نیست (تصرفات را قوه متخیله بر آنچه که در مخزن خیال باشد انجام می‌دهد) قوه بعدی نیز قوه ادراکی است و قوه حفظ نام دارد که خودش ادراک نمی‌کند ولی حس می‌کند.

لازم است بدانیم که حواس ظاهر چه چیزی از شی را درک



دست بکشیم. پس قوه متخیله از قوای مدرکه است و تا زمانی که در نفس حیوانی موردنظر است با همان صورت‌های خیالی ترکیب و تفصیل می‌کند، صورت‌های خیالی‌ای که فقط از حس ظاهر نیامدند و از یک راه دیگه هم می‌آیند. تا این قوه ما با صورت‌های که از طریق به دست آورده‌ایم سروکار داریم.

قوه بعدی قوه واهمه است، معانی را ادراک می‌کند معنا در برابر صورت؛ هرچیزی که حیثیت مادی ندارد به این اعتبار معنا نامیده می‌شود ولی قیدی دارد مبتنی بر اینکه این امر معنوی و غیرمادی ظهورش تنها در جزئیات است؛ معانی‌ای که در جزئیات ظاهر می‌شوند. مثلاً یک حیوانی از حیوان دیگر می‌ترسد، معنایی درک می‌کند که سبب این ترس است. معنایی که به نام محبت خوانده می‌شود که در این موجود خاص ظاهر می‌شود صورت نیست، از طریق حواس داده نشده و بالفطره و بالغریزه در او است و معنا



نام دارد. هر امر غیرصوری که در امور مختلف جزئی می‌توان درک کرد؛ یعنی اموری که از طریق حواس به دست نمی‌آیند ولی آنها در اشیا و امور درک می‌شوند و از این جهت جمیع صور خیالی که در ادبیات به کار می‌بریم که ربط مستقیم به اشیا حسی ندارند؛ یعنی صورت اشیا حسی نیستند جزء معنا محسوب می‌شوند. دایره معنا در مدرکات انسانی گسترده است. البته در ذیل معقولات یا همراه آنها نیز می‌تواند درج و معنا شود. محل ظهور این اموری که واهمه درک می‌کند جزئیاتی است که حیثیت صوری در آنها لحاظ نشده و نحوه‌ای ارتباط ادراکی با آنها برقرار می‌شود. این مدرکات جایگاهی دارند که در آن جمع می‌شوند و در طول زمان به نحو ثابتی هستند که در مخزنی جمع می‌شوند و باقی می‌مانند تا بعد واهمه فارق از جنبه عقلانی با آنها کار کند و شعر بسازد و هزار جلوات دیگر که این نحو از مدرکات آدمی

می‌کنند. تعبیری که در سخن بزرگان آمده این است که حواس ظاهر که حس مشترک یا حس خیال هم به اصطلاح می‌گویند صور اشیا را درک می‌کنند، اشیا نه فقط اشیا مبصر، هر چیزی که در این نظام طبیعت می‌تواند با حواس پنج‌گانه ما ارتباط برقرار کند شی نام دارد. و آن شی اثری در این قوه دارد که این اثر که در این قوه باقی مانده تحت عنوان صورت از آن یاد می‌شود. مقصود از صورت در اینجا کمی پیچیده است. و توضیح نمی‌دهند که مقصود دقیق از صورت چیست. اما یکی دو اصطلاح داریم که شاید در فهم مقصود از صورت به ما کمک کند. تعبیری که غالباً درباره صورت دارند عبارت است از آنچه در شی مبدا فعلیت شی است؛ بنابراین هرگونه فعلیتی در شی که از طریق هریک از این قوا به احساسات ما قابل انتقال باشد صورتی است برای شی. مثلاً در مسموعات اثری که از آن باقی بماند صورت مسموع است، یا در مبصرات اثری که از آن

باقی بماند صورت مبصر است و همه این‌ها باید در ظرفی که دخل و ربطی به ماده دارد تحقق پیدا کند. یعنی صورت باید حال در ماده باشد و محل آن ماده باشد و به نحوی ارتباط با ماده داشته باشد. به همین ترتیب صورت‌هایی که از طریق حواس دریافت می‌شوند صور مادی نام دارند. معلوم می‌شود که سلسله امور دیگری داریم که مدرکات ما واقع می‌شوند ولی صورت مادی نیستند. در ضمن قوای باطنی یک مدرک و حافظ داریم و یک حافظ.

قوه سوم که انسان را واجد آن می‌دانند قوه متخیله است که غیر از خیال است. متخیله از قوای مدرکه است و حافظ نیست، مخزن نیز نیست، اگر این قوه متخیله را در نفس حیوانی در نظر بگیریم و جزء مراتب قوای ادراکی نفس حیوانی باشد فقط مدرک است و صوری که در خزانه خیال جمع شدند ادراک می‌کند. ولی اگر متخیله تحت تاثیر قوای ناطقه انسانی قرار بگیرد، از آنجا که باور داشتند قوه واحدی در نفس حیوان و انسان است، اگر واهمه بر آن مسلط باشد متخیله است و اگر عاقله بر آن مسلط باشد مفکره نام دارد.

همه قوای ظاهر و باطن در وجود انسان ابزار است و باید این فرآیند با یک ابزاری انجام بگیرد تا به قوایی برسیم که از ابزار

می‌توانند داشته باشند. مخزن این مدرکات، حافظه یا ذاکره نام دارد که در پایین‌ترین قسمت مغز قرار دارد. یعنی مدرکات قوای حیوانی ابزارهایی در بدن انسان دارند؛ بعضی در آلات حس و بعضی در نوای مختلف مغز.

اینکه تصور می‌شد مغز محل درک عاقله است از نظر حکما اشتباه است؛ مغز صرفاً محل درک قوای حیوانی است که برای ادعای خودشان استدلال داشتند

این‌ها قوای ۵ گانه باطنی ادراک حیوانی بود که انسان از آن حیث که حیوان است، دارای این قوا می‌باشد.

آیا هر چه که حیوان است این قوا را دارد یا خیر؟ اگر ندارند به چه اعتبار می‌تواند حیوان باشد؟

همه حیوانات این قوا را ندارند بلکه حیواناتی که در مراتب عالی‌تر یعنی در مرز حیوان و انسان قرار دارند این قوا را دارا می‌باشند.

به مرز و قربت انواع قائل بودند ولی انتقال از یک نوع به نوع بعدی را نمی‌پذیرفتند.

با این مطلب که حیواناتی هستند که به انسان نزدیک‌ترند، یا گیاهانی هستند که به حیوان نزدیک‌ترند، مشکلی نداشتند ولی اینکه یک نوع به نوع بعدی از طریق حرکت خود تبدیل شود را نمی‌پذیرفتند (نفس ناطقه از یک ماه خاصی این القا ایجاد می‌شود و بالقوه نفس انسانی است و می‌تواند مراحل مدارج را طی کند). با تبدیل نوع به نحو کون و فساد مشکل نداشتند ولی تغییرات نوعی در انواع جوهری که در اثر حرکت ایجاد می‌شدند را قبول نداشتند. ولی انواع عرضی را می‌پذیرفتند: مثلاً اینکه شی در رنگ خود سیر می‌کند و هر مرتبه از رنگ نوعی از رنگ است که شی می‌تواند تمام مراتب را از طریق حرکت داشته باشد. قربت انواع به هم در مراتب مختلف را قبول داشتند ولی اینکه یک نوع از مرتبه خود خارج شود یک نوع دیگر بشود (نظریه تکامل) را رد می‌کردند.

حواس چندگانه داخلی و خارجی را که مختص حیوانات بود، همه حیوانات لزوماً ندارند بلکه مراتبی که به انسان نزدیک‌ترند دارا می‌باشند. هرچه از این مراتب فاصله بگیریم تعداد مدرکات ادراکات حیوانی کمتر می‌شود.

حکما معتقد بودند که این مدرکات جزئی (تمام این مراتب ادراک و انحاء مدرکات که تا اینجا بیان کردیم اکثراً جزئی هستند؛ خیال، متخیله، ذاکره، واهمه... که یا صور جزئی را درک می‌کنند یا معنای جزئی را) تا در مرتبه حیوانی هستیم حیوان مثل انسان می‌تواند با قوای ادراکی خود داشته‌های ادراکی را با هم ترکیب کند.

در این بخش معتقد بودند که یک خصوصیتی برای انسان وجود دارد که با ارتقای مراتب ادراکی می‌تواند از این داشته‌های جزئی داشته‌های کلی‌ای داشته باشد. ولی همه اینها به آنچه که به نفس ناطقه انسان اختصاص دارد وابسته است.

مبدا ادراکی کلی که به واسطه آن می‌توانیم درک کنیم عقل هیولانی می‌گویند؛ یا عقل بالقوه، عقل ممکن، عقل قابل...

و مراتب عقل از اینجا آغاز می‌شود. چه کسی اولین بار به مراتب عقل اشاره کرده و به آن پرداخته است؟ (مراتب ۴ گانه)

تصور این است همه این مطالب را برای اولین بار ارسطو مطرح کرده است.

ریشه این حرف (اصل طرح مساله عقل و احکام آن) در سخنان ارسطو است، اما بیان او کامل نیست او صرفاً بیان کرده که ما یک عقل فاعل و یک عقل منفعل داریم و عقل فاعل را نیز کمی شرح داده است.

منفعل بعدها در زبان حکمای اسکندرانی به عقل هیولانی تبدیل شده است ولی ظاهراً آنچه که در زبان یونانی از ارسطو نقل شده است تقسیم عقل به فاعل و منفعل است؛ که اگر می‌توانیم درک کنیم قابلیت درک امور در ما وجود دارد که آن را عقل ممکن نامیده است.

در تفسیر سخن ارسطو درباره اینکه عقل فاعل چیست و جایگاهش در کجا قرار دارد دعوی مفصلی بین متاخران ارسطو تا بعدها وجود داشته مبنی بر اینکه ما یک عقل فاعل داریم این عقل فاعل در درون ماست یا در بیرون؟ اگر در درون ما باشد آیا اجتماع فعل و قبول پیش نمی‌آید؟

ریشه بخش تقسیم عقل در سخنان ارسطو است

ولی اینکه چهار قسم است مستفاد، قدسی،... در تفسیر اسکندر از سخنان ارسطو آمده که بعدها

فارابی و ابن سینا قبول کردند و در تفسیر جزئیات سخن اسکندر تصرفاتی کردند.

در اینجا چند سطری که درباره عقل بالقوه است قسمت اول مطالب از کتاب مبدا و معاد انتخاب شده که درباره عقل بالقوه است و بسیار اختصاصی که نظیر این مطلب در دیگر آثار ابن‌سینا نجات، شفا و اشارات (که مطالب در آن آثار به هم نزدیک است) دیده نمی‌شود و در اینجا مطالب چه از نظر توضیح و چه از نظر ورود به مطالب با بقیه آثار شیخ متفاوت است.

المبدأ والمعاد

(صفحة ۹۶-۱۰۰)

و أما القوة النظرية فلها مراتب، فأول مراتبها أن يكون تهيوًا للنفس لا للبدن ولا لمزاج البدن، وذلك التهيو بحسب المعاني المعقولة الكلية. وقد بان في كتب المنطق و كتب الطبيعى، بحسب نظرين واعتبارين مختلفين، أن الصورة المعقولة ما هي، و الصورة المحسوسة ما هي، و الكلية ما هي و الجزئية ما هي، و أن هذه القوة كيف تحدث فيها المعقولات الكلية.

و هذا التهيو قوة للنفس تسمى بالعقل الهيولاني و العقل بالقوة. و إنما تسمى هيولانيًا، لأنه كما أن للأجسام هيولى لا صورة لها البتة و لكن من شأنها أن تقبل كل صورة محسوسة، كذلك فى الأنفس هيولى لا صورة لها البتة و لكن تقبل كل صورة معقولة؛ ولو كانت مخصوصة بصورة محسوسة لما صلحت لأن تقبل الصور المعقولة، على ما نبينه عن قريب؛ و لو كانت مخصوصة بصورة معقولة لما قبلت غيرها قبولًا مستقيماً، كاللوح المكتوب فيه، و لكنها استعداد فى النفس محض لقبول الصور كلها.

این تهیو و آمادگی برای نفس است که ربطی به بدن و مزاج بدنی ندارد.

در اینجا قوه نظریه در مقابل قوه عملیه قرار می گیرد. قوای انسان در حیوان مدرک و محرک است که در انسان نظری و عملی است که گاهی به آنها عقل نظری و عقل عملی هم گفته اند که ابن سینا تصریح می کند اطلاق عقل بر این دو قوه به اشتراک اسم است.

یعنی آن عقلی که قوه نظری می نامیم باید متفاوت باشد با آنکه عقل عملی می نامیم. زیرا عقل عملی مدرک امور جزئی است و مدرک امور کلی نیست؛ عقل عملی با اموری کار دارد که متعلق به بدن است و بدن نیز یک امر جزئی است. اخلاق و اراده بدن که از موضوعات عقل عملی هستند هر دو شامل امور جزئی می باشند. عقل عملی سه نحوه ارتباط و اعتبار دارد که با هر ارتباط یک خصوصیت پیدا می کند. چون در ادراکات عقل عملی یا فعالیت های آن جزئیت دخالت می کند نمی تواند بر همان عقلی اطلاق شود که عقل نظری اطلاق می شود. این سینا دو اصطلاح اشتراک اسم و تشابه اسم را برای بیان اطلاق عقل بر دو عقل عملی و نظری به کار برده است.

اشتراک اسم غیر از تشابه اسم است که به تقسیم بندی ارسطو در بخش اول مقولات از الفاظ اشاره دارد، مثلاً به حیوان اسب می گوئیم اسب، به مجسمه اسب هم می گوئیم اسب، به تصویر

اسب هم اسب می گوئیم، که با کاربرد عقل متوجه می شوید که یا یک لفظ است و چند معنا، یا یک لفظ است و یک وجه مختصر مناسبی بین متعلقات آن لفظ. تشابه اسم درباره عقل هم به همین صورت است.

در این مطلب قوه نظریه در مقابل قوه عملیه بیان شده و قوای ادراکی انسان را به عملی و نظری تقسیم کرده است که به تصریح ابن سینا در اینجا عقل اشتراک لفظی دارد و معنای جامع و واحدی در دو طرف ندارد.

دلیل اینکه این مرتبه از عقل را هیولانی می گویند این است که شبیه هیولی است؛ صورت ندارد و هر صورت محسوسی را می پذیرد.

عقل هیولانی انسان نیز هر صورت معقول را می پذیرد و نسبت به ادراکات صور معقوله تنهایی ندارد.

صورت محسوس جزئی است ولی عقل هیولانی قابلیت درک صور معقول است که کلیه است. عقل هیولانی بالقوه است نسبت به صور معقوله. صور محسوسه حس ظاهر و باطن و حواس حیوانی درک می کنند و ربطی به عقل و قوه عاقله ندارد. آیا می شود گفت عقل هیولانی صورت محسوس را می پذیرد طبق این بخش (.....ولو كانت مخصوصة بصورة محسوسة لما صلحت لأن تقبل الصور المعقولة...)?

پاسخ اول: اگر عقل هیولانی مصور به یک صورت محسوس شد نمی تواند همراه آن یک صورت معقوله بپذیرد ولی اگر مصور بالفعل شد به یک صورت معقول، سایر صور معقول را نمی تواند بپذیرد. پس فعلیت ادراک نسبت به صور محسوس در آن وجود ندارد، نسبت به یک صورت خاص معقول هم وجود ندارد.

پاسخ دوم: مدرکات قوه عاقله را دو قسم می دانستند؛ بعضی از صور معقوله احتیاج به تجرید دارد و باید از محسوس مجرد کنیم به فاعلیتی روی آنها داشته باشیم تا صورت معقول را انتزاع و درک کنیم که صورت غالب امور این عالم از این طریق به دست می آید، یک سلسله صور نیز هستند که ادراکشان احتیاج به تجرید ندارد، مانند معقولاتی که به لحاظ هستی شناختی متعلق به عالم عقل هستند صورت حسی ندارند تا آنها را تجرید کنیم؛ عالم مفارقات و عقول.

البته از این توضیح نتیجه عجیبی به دست می آید که ما برای درک امور مادی باید فعالیت و تجرید و انتزاع کنیم در این صورت درک امور غیر مادی باید ساده تر باشد که در عمل اینطور نیست. برای درک امور غیر مادی کافی است که یک نحو مواجهه ای پیدا



کنیم. یا تصورمان اشتباه است یا واقعا همینطور است و درک امور مادی دشوارتر است.

شاید این مطلب اشاره به این دو قسم داشته باشد که وقتی اشاره می‌کند به صورت محسوسه یعنی صورتی که در اشیا حسی وجود دارد و ما باید با تجرید و انتزاع به صورت معقوله تبدیل کنیم. و وقتی گفته می‌شود صورت معقوله یعنی همان صوری که متعلق به عالم عقل است.

این عبارت (...کالوالمکتوب فیه...) میتواند قرینه ای باشد برای اختلاف نظر مفسران ارسطو درباره توصیف عقل به لوح نانوشته است؟

طبق این تفسیر عقل انسان بنا به تعبیری لوح نانوشته است که ادراک باعث می‌شود روی این لوح چیزی نوشته شود که لازمه ای دارد و برخی که این لازمه را نمی‌پذیرفتند به سراغ تفسیر دوم رفتند، لازمه تفسیر اول این است: همانطور که لوح فارغ از اینکه روی آن چیزی نوشته شده فعلیتی دارد، عقل هیولانی هم قبل از درک معقولات باید فعلیتی داشته باشد، و چون نمی‌توانستند بپذیرند سراغ تعبیر دوم رفتند. در تعبیر ارسطو نیز این مطلب آمده و ابهامی است که اسکندر آن را تفسیر کرده است که تقریباً دانشمندان ما نیز پذیرفته‌اند که این طور نیست که عقل هیولانی مثل لوح نانوشته است که یک فعلیتی دارد بلکه مثل آن نانوشته لوح است نه مثل لوح نانوشته. مثل نانوشته لوح است تا لازمه اش فعلیتی نباشد تا اینکه آن نانوشته چه می‌شود. به این صورت از التزام به اینکه فعلیتی از قبل داشته باشد رها می‌شوند. این دو تفسیر این است.

این توضیح درباره عقل هیولانی صرفاً در این کتاب آمده و در کتابهای دیگر ابن سینا دیده نشده است و این کتاب اثر مهمی است از نظر اجتماع در مطالب که در آثار دیگر شیخ نیامده که مشخص است متعلق به دوره پختگی شیخ است.

[فصل ۵] فی أنَّ العقل هیولانی بالقوة عالم عقلی، و أنَّه کیف یعقل المعقولات المحضه و المحسوسات التي هي معقولة بالقوة، و أنَّها إنّما تخرج الى الفعل بالعقل الفعّال، و أنَّها أولاً تكون عقلاً بالملكة ثم بالفعل ثم عقلاً مستفاداً

و من شأنها أن تصیر عالماً عقلياً، ای يحصل فيها صورة كلّ موجود ممّا هو بذاته معقول لخلوّه عن المادّة، او ما هو بذاته غير معقول بل صورة في مادّة، لكن القوة العقلية تجرّد صورته عن المادّة على ما نوضح عن قريب. فتكون خالقة فاعلة للصورة المعقولة وقابلة لها معاً.

والعالم إمّا عالم عقلی و إمّا عالم حسیّ. و كلّ عالم فأمّا هو ما هو بصورته، فاذا حصلت صورته لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم. فالعقل هیولانیّ مستعدّ لأن يكون عالم الكلّ، لأنّه يتشبه بالعالم العقلی و يشبه بنفسه العالم الحسیّ. فيكون فيه ماهية كلّ شيء موجود و صورته. فان عسر عليه شيء: فإمّا لأنّه في نفسه ضعيف الوجود خسيه شبه بالعدم، وهذا مثل الهیولی و الحركة و الزمان و اللانهاية، و إمّا لأنّه شديد الظهور فيبهر القوة، كالضوء القوی للإبصار، وهذا مثل مبدأ الكلّ و الأمور العقلية الصرفة، فإنّ كون النفس الإنسانية في المادّة تورثها ضعفاً عن تصوّر هذه الظواهر جدّاً في الطبيعة، فيوشك أنّها اذا تجرّدت طالعتها حقّ المطالعة و استكملت تشبّوها بالعالم العقلی الذي هو صورة الكل عند البارئ تعالی و في علمه السابق لكلّ وجود بالذات لا بالزمان.

فهذه القوة التي تسمّى هیولانیاً هو بالقوة عالم عقلی من شأنه أن يتشبه بالمبدأ الأول. و لمّا كان كلّ ما يخرج من القوة إلى الفعل يخرج بسبب مفيد له ذلك الفعل، و ينتقش صورة في شمع عمّا ليس له تلك الصورة و يفيد شيء كمّالاً فوق الذي له، فيجب أن تخرج هذه القوة إلى الفعل بشيء من العقول المفارقة المذكورة، إمّا كلّها، و إمّا الأقرب إليها في المرتبة، وهو العقل الفعّال، و كلّ واحد من العقول المفارقة عقل فعّال. لكنّ الأقرب ممّا عقل فعّال بالقياس الينا.

و معنى كونه فعّالاً أنّه في نفسه عقل بالفعل، لا أنّ فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة، كما هو عندنا، و شيئاً هو كمّال، بل ذاته صورة عقلية قائمة بنفسها، و ليس فيها شيء ممّا هو بالقوة و ممّا هو مادّة البتّة. فهي عقل و تعقل ذاتها، لأنّ ذاتها أحد الموجودات. فهي عقل لذاتها و معقول، لأنّها موجودة من الموجودات المفارقة للمادّة. فلا يفارق كونها عقلاً كونها معقولة، و لا كونها هذا العقل كونها هذا المعقول. فأمّا عقولنا فيفترق فيها ذلك، لأنّ فيها ما بالقوة. فهذا أحد معاني كونه عقلاً فعّالاً.

وهو أيضاً عقل فعّال، بسبب فعله في أنفسنا و إخراجها إيّاها عن القوة إلى الفعل. و قياس العقل الفعّال إلى أنفسنا قياس الشمس إلى أبصارنا، و قياس ما يستفاد منه قياس الضوء المخرج للحسّ بالقوة إلى الفعل و المحسوس بالقوة إلى الفعل.

فأول ما يحدث من العقل الفعّال في العقل هیولانی هو العقل بالملكة، وهو صورة المعقولات الأولى التي حصل بعضها لا بتجربة ولا قياس ولا استقراء البتّة، مثل أنّ الكل أعظم من الجزء، و بعضها يحصل بالتجربة مثل أنّ كلّ أرض ثقيلة. وهذه الصورة تتبعها القوة على كسب غيرها، فتكون كالضوء للأبصار.

وإذا حصل العقل بالملكة استعدت النفس للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذات فمختلف بالاعتبار، فإنه إذا حصل العقل بالملكة تمكنت النفس من استعمال القياس والحدّ، وتوصّلت إلى تحصيل العلوم المكتسبة والاستكمال بها بالطلب.

وأما الاعتقاد و القبول بعد قيام القياس والحدّ فيكون بفيضان نور العقل الفعّال، ويكون حينئذ حاله حال المعقولات الأولى. فإِنَّ كما أَنَّ الكلَّ أعظم من الجزء مقبول بنور العقل الفعّال بلا حجة، فكذلك ما صحّ بالقياس والحدّ مقبول بعد قيامهما بنور العقل الفعّال بلا حجة. فَإِنَّ النتيجة بالحقيقة تال بين التلو لما كان قياساً كاملاً. وكما أَنَّ هناك لو سأل سائل: لم كان هكذا لم يكن جواب، كذلك هاهنا إذا سأل سائل: لم كان القياس الصحيح والحدّ الصحيح يوجب علماً لم يكن جواب، بل المبدأ هو العقل الفعّال في جميع ذلك.

فاذا حصل للنفس المعقولات المكتسبة صار من جهة تحصيلها لها- وإن كانت غير قائمة فيه بالفعل- عقلاً بالفعل، لأنّ له أن يعقل متى شاء من غير استيناف طلب؛ وإذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمة سميت تلك المعقولات عقلاً مستفاداً من خارج، أي من العقل الفعّال، بطلب وحيلة. وربما قيل له عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاداً بالقياس الى فاعله.

وغاية كمال العالم العائد أن يحدث منه انسان، وسائر الحيوانات والنبات تحدث إمّا لاجله وإمّا لئلا يضيع مادة، كما أَنَّ النجار الحاذق يستعمل الخشب في غرضه، فما فضل لا يضيّعه بل يتّخذة قسيّاً و خللاً وغير ذلك. وغاية كمال الإنسان أن يحصل لقوّته النظرية العقل المستفاد و لقوّته العملية العدالة، وهاهنا يختم الشرف في عالم المعاد.

عقل هيولانی بالقوه عالم عقلی است و تعبیر به عالم عقلی برای قوای ادراکی صرفاً در اینجا آمده، و بعد عالم را تفسیر می‌کند و یک نتیجه می‌گیرد که و نتیجه‌ای که از امکان عالم عقلی شدن عقل هیولانی به دست می‌آید بیان فلسفی بیت معروف مولانا است بلکه از آن بالاتر:

از مقامات تبّتل تا فنا پله پله تا ملاقات خدا

با این تبدیل شدن به عالم عقلی چه تحولی در انسان محقق می‌شود و به چه مرتبه ای بار پیدا می‌کند

چون تمام اطلاعات ما درباره تعریف فلسفه این است که

صيرورة الانسان عالم العقلی در عالم عینی تعریف کاملی است این را خود الوهیت می‌نامد؛ یعنی اگر شما تشبه به عالم عقل پیدا کردید نحوی تشبه به باری پیدا کردید تشبه به اله که تصویری فلسفی است. اینکه در مدارج عرفان انسان چطور به آن مرتبه می‌رسد و تشبه پیدا میکند به اله.

ریشه این تشبه در این عبارت است که عقل هیولانی یقبل کل صورة. قابلیت پذیرش هر صورتی را دارد. انحصار به هیچ صورت خاص ندارد. وقتی کل صورت شد یعنی نامتناهی آن هم نامتناهی که صور عقلیه در آن جمع شده است.

علم باری هم به نحوی همان صور عقلیه است به نحو بسیط و به نحو احدیت و به هر تفسیری که بخواهید متناسب با شان ربوبی ایجاد کنید. برای عقل هیولانی در مرتبه عالی تمام اینها متحقق می‌شود. اگر کوتاهی باشد این کوتاهی دو منشا دارد که قابل رفع هستند که در ادامه به آنها اشاره می‌کند. در تفسیر این دو منشا تعبیری عرفانی است که ریشه بسیاری نظرات عرفانی و فلسفی بعد در لابلای این سخنان ابن سینا به چشم می‌خورد.

یک نکته مهم از تجربیات خود برای مطالعه و فهم کتاب‌های ابن سینا بیان کنم، بعضی آثار صورت املائی داشته و املا که می‌شده به این صورت که در ضمن گفتن با لحن و آهنگ کلام تاکیداتی می‌شده که در خواندن کتاب باید مورد توجه قرار گیرد. این عبارات را به صورت املائی که می‌خوانیم متوجه معنای آن می‌شویم. این اثر هم ظاهراً از نوع املائی نبوده ولی با تاکید بر بعضی کلمات، معنا بهتر فهم می‌شود.

در ادامه دو قسم را بیان می‌کند؛ قسم اول موجودات عالم مفارقات که مجرد به ذات هستند و قسم دوم که در ماده هستند و مجرد به ذات نیستند.

اینکه فرآیند جدا کردن صورت محسوس و تبدیل به معقول چگونه اتفاق می‌افتد را به چند صورت توضیح می‌دهد و عناصری را وارد می‌کند. اینکه انتزاع در در کجا و به چه نحو صورت می‌گیرد تئوری روانشناختی و معرفت شناختی ابن سینا درباره ادراک کلیات است. درباره نحوه بین تجرید و افاضه چندین رای و نظر بین متأخران ابن سینا است اینکه دو کار است یا یک کار با دو حیثیت یا...

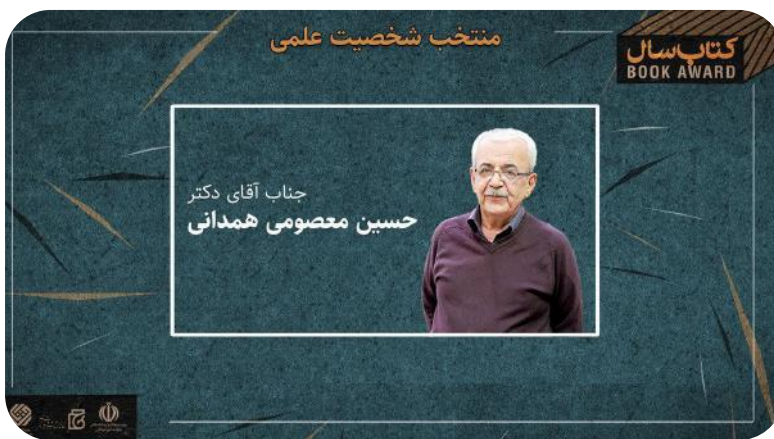
در ادامه دو شان برای قوه عاقله قایل شده؛ هم خالق صور است و هم قابل صور، خالقیت و فاعلیت صرفاً برای تجرید است، اصل وجود صورت‌ها را عقل فعال افاضه می‌کند و خالقیت به معنای ایجاد نیست.

«منتخب شخصیت علمی»

در سی و نهمین دوره جایزه کتاب سال ۱۴۰۰ دکتر حسین معصومی همدانی برنده جایزه ویژه کتاب سال شد

حسین معصومی همدانی اهدا کرد. دکتر معصومی همدانی عضو هیئت علمی بازنشسته گروه مطالعات علم موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران می باشند.

متن: هیئت علمی سی و نهمین جایزه کتاب سال جمهوری اسلامی ایران جایزه ویژه خود را به پاس تألیف، تصحیح و ترجمه آثار ارزشمند و کاربردی در حوزه فلسفه، ادبیات، تاریخ علم، ریاضیات و علوم انسانی، سعی بلیغ و کوشش بسیار در توسعه، ارتقا و پیشرفت فلسفه و تاریخ علم در کشور، ایجاد گفت و گو میان سنت علمی مسلمانان و علم در دوره معاصر، حضور فعال در عرصه های بین المللی برای معرفی تاریخ علم ایران و اسلام، راه اندازی پژوهشکده تاریخ علم دانشگاه تهران به همراه تنی چند از استادان دیگر و تربیت شاگردان برجسته و توانمند در حوزه تاریخ و فلسفه علم به دکتر

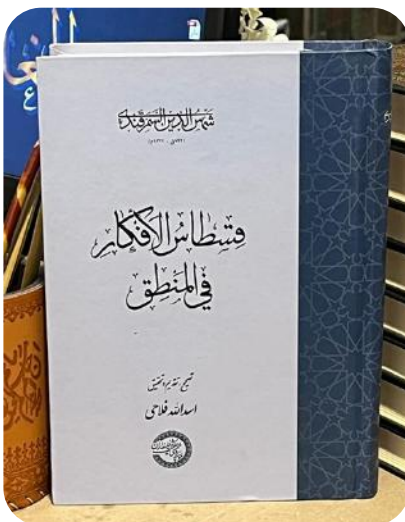




اثر شایسته تقدیر در سی و نهمین دوره جایزه کتاب سال ۱۴۰۰

اثر دکتر اسدالله فلاحی به عنوان اثر شایسته تقدیر انتخاب شد.

کتاب قسطاس الافکار که توسط دکتر اسدالله فلاحی مدیر گروه منطق موسسه تصحیح شده است، در بخش تصحیح منطق به عنوان کتاب شایسته تقدیر انتخاب شد.



موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
ضمن تبریک به این دو استاد بزرگوار، برای ایشان آرزوی
توفیقات بیشتر در فعالیت‌های علمی ایشان را دارد.

تفاهم نامه‌ها

تفاهم نامه موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و پردیس البرز دانشگاه تهران

تفاهم نامه همکاری میان موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و پردیس البرز دانشگاه تهران به امضای دکتر احمدحسین شریفی، رئیس موسسه و دکتر یحیی بوذی نژاد، رئیس پردیس البرز دانشگاه تهران رسید.



تفاهم نامه همکاری میان پردیس البرز دانشگاه تهران و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران روز یکشنبه ۸ اسفند ۱۴۰۰ به امضای دکتر یحیی بوذی نژاد، رئیس پردیس البرز دانشگاه تهران و دکتر احمدحسین شریفی، رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران رسید.

استفاده بهینه از ظرفیت‌ها، توانایی‌ها و امکانات علمی، فرهنگی، آموزشی و پژوهشی طرفین؛ کوشش برای نشر و اشاعه فرهنگ و اندیشه فلسفی در جامعه و ارتقای سطح دانش و بینش اسلامی؛ برگزاری نشست‌ها، گردهمایی‌ها و کارگاه‌های مشترک برای شناسایی فرصت‌های پژوهشی، مطالعاتی و روشنگری در حوزه‌های مورد علاقه طرفین؛ برگزاری مشترک دوره‌های آموزشی کوتاه مدت؛ برگزاری همایش‌های علمی و ملی در حوزه علوم انسانی اسلامی و تحول در علوم انسانی؛ برگزاری همایش‌های علمی و بین‌المللی مشترک در حوزه حکمت عملی و بنیادهای فلسفی علوم انسانی؛ برگزاری کرسی‌های علمی و تخصصی در حوزه‌های مورد علاقه؛ نگارش کتاب، مقاله و سایر نشریات پژوهشی توسط اعضای هیئت علمی، دانشجویان و پژوهشگران دو طرف در حوزه‌های میان رشته‌ای و کمک به انتشار آن‌ها به صورت مشترک؛ استفاده از ظرفیت علمی مشترک به منظور تعریف و انجام طرح‌های پژوهشی مشترک با اولویت نیازسنجی دستگاه‌های اجرایی از جمله مفاد این تفاهم نامه است.

تفاهم‌نامه «موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران» و «موزه و کتابخانه ملک»

همچنین در این سال تفاهم‌نامه همکاری علمی بین «موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران» و «موزه و کتابخانه ملک» منعقد شد.

این تفاهم‌نامه بین موسسه و موزه ملک در امور پژوهشی، آموزشی، ارتباطات بین‌الملل و بهره‌مندی از امکانات و توانمندی‌های یکدیگر جهت تحقق اهداف مشترک میان موسسه و موزه ملک منعقد شده است. موضوعات تفاهم‌نامه شامل مواردی همچون «تبادل نیروهای متخصص برای آموزش»، «برگزاری دوره‌های علمی مشترک» و «همکاری در زمینه تبادل اطلاعات و آثار» است. این تفاهم‌نامه در شش ماده و به مدت دو سال توسط به امضای دکتر احمدحسین شریفی رئیس محترم موسسه و دکتر خواجه‌سروری رئیس محترم موزه و کتابخانه ملک امضاء شده است.



موزه ملک



موزه ملک



موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

تفاهم نامه موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و سازمان مطالعه و تدوین کتب درسی (سمت)

موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و سازمان مطالعه و تدوین کتب درسی (سمت) تفاهم نامه همکاری امضاء کردند. موسسه حکمت و فلسفه ایران و سازمان سمت بر اساس این تفاهم نامه برای همکاری در حوزه های معرفی دستاوردهای پژوهشی، همکاری مشترک در نشر آثار پژوهشی، همکاری در برگزاری جلسات علمی مشترک،... توافق کردند. این تفاهم نامه که به امضای دکتر زکیانی رئیس موسسه و دکتر محمد ذبیحی رئیس سازمان سمت رسیده است تا سال ۱۴۰۳ دارای اعتبار می باشد.



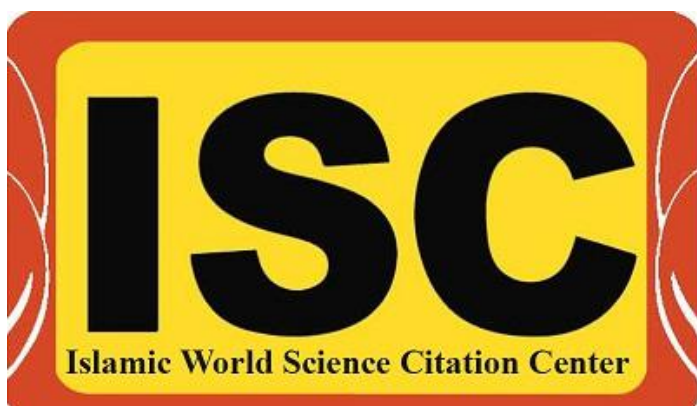
تفاهم نامه موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مرکز ملی تحقیقات

راهبردی آموزش پزشکی

موسسه حکمت و فلسفه ایران و مرکز ملی تحقیقات راهبردی آموزش پزشکی به منظور همکاری‌های بین‌رشته‌ای و همگرایی فعالیت‌های پژوهشی این تفاهم‌نامه را به امضاء رساندند. بر اساس این تفاهم‌نامه طرفین برای استفاده از ظرفیت‌های علمی مشترک، اجرای طرح‌های پژوهشی مشترک، همکاری در حوزه آموزش، برگزاری همایش و سمینارهای مشترک، انتشار آثار مشترک،... توافق کردند. این تفاهم‌نامه که به امضای دکتر زکیانی رئیس موسسه و دکتر علی‌اکبر حق‌دوست معاون آموزشی وزارت بهداشت و درمان رسیده است تا سال ۱۴۰۳ شمسی دارای اعتبار می‌باشد.



جایگاه موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران در رتبه‌بندی مؤسسات پژوهشی کشور



متن: موسسه استنادی علوم (ISC) از اواخر سال ۹۸ با ابلاغ رسمی وزیر علوم، تحقیقات و فناوری ارزیابی و رتبه‌بندی دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی کشور را با شاخص‌ها و معیارهای مصوب کارگروه تخصصی رتبه‌بندی در وزارت علوم آغاز کرد. از سال ۹۹ رتبه‌بندی و ارزیابی پژوهشگاه‌ها، مؤسسات پژوهشی و دانشگاه‌های دولتی تحت نظارت وزارت علوم با معیارها و شاخص‌های جدید و نیز با روش‌شناسی کاملاً متفاوت نسبت به سال‌های گذشته و نیز با هماهنگی و نظارت کامل کارگروه تخصصی رتبه‌بندی در وزارت عتف انجام گرفته است.

در رتبه‌بندی سال ۹۹-۹۸، ۳۰ پژوهشگاه و موسسه پژوهشی حضور دارند که از این تعداد ۱۹ نهاد از نهادهای وابسته به وزارت علوم هستند. بر اساس نظام رتبه‌بندی جدید، یک رتبه‌بندی با عنوان «درهمکرد» اعلام شده که تمامی ۳۰ پژوهشگاه و مؤسسات پژوهشی را با هم رتبه‌بندی کرده است و رتبه‌بندی دیگر شامل پژوهشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی وزارت عتف است که ۱۹ نهاد زیر مجموعه

وزارت علوم را با هم رتبه‌بندی کرده است. در نظام رتبه‌بندی اخیر، تقسیم‌بندی وزارت علوم که شامل ۴ گروه علوم انسانی و معین وزارت عتف، علوم بین رشته‌ای، علوم پایه و تجربی تخصصی می‌شود، لحاظ شده است.

نتایج رتبه‌بندی پژوهشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، نتایج رتبه‌بندی مؤسسات پژوهشی و پژوهشگاه‌ها در سال ۹۸-۹۹ در پایگاه استنادی علوم و پایش علم و فناوری (ISC) منتشر شد. مؤسسه استنادی علوم (ISC) از اواخر سال ۹۸ با ابلاغ رسمی وزیر علوم، تحقیقات و فناوری ارزیابی و رتبه‌بندی دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی کشور را با شاخص‌ها و معیارهای مصوب کارگروه تخصصی رتبه‌بندی در وزارت علوم آغاز کرد. از سال ۹۹ رتبه‌بندی و ارزیابی پژوهشگاه‌ها، مؤسسات پژوهشی و دانشگاه‌های دولتی تحت نظارت وزارت علوم با معیارها و شاخص‌های جدید و نیز با روش‌شناسی کاملاً متفاوت نسبت به سال‌های گذشته و نیز با هماهنگی و نظارت کامل کارگروه تخصصی رتبه‌بندی در وزارت عتف انجام گرفته است.

در رتبه‌بندی سال ۹۸-۹۹، ۳۰ پژوهشگاه و مؤسسه پژوهشی حضور دارند که از این تعداد ۱۹ نهاد از نهادهای وابسته به وزارت علوم هستند. بر اساس نظام رتبه‌بندی جدید، یک رتبه‌بندی با عنوان «درهمکرد» اعلام شده که تمامی ۳۰ پژوهشگاه و مؤسسات پژوهشی را با هم رتبه‌بندی کرده است و رتبه‌بندی دیگر شامل پژوهشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی وزارت عتف است که ۱۹ نهاد زیر مجموعه وزارت علوم را با هم رتبه‌بندی کرده است. در نظام رتبه‌بندی اخیر، تقسیم‌بندی وزارت علوم که شامل ۴ گروه علوم انسانی و معین وزارت عتف، علوم بین رشته‌ای، علوم پایه و تجربی-تخصصی می‌شود، لحاظ شده است.

نتایج رتبه‌بندی پژوهشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی در سال ۹۸-۹۹ در جداول زیر آورده شده است.

رتبه‌ی پژوهشگاه‌ها به صورت درهمکرد

رتبه	نام پژوهشگاه
1-5	پژوهشگاه و پلیمر پتروشیمی ایران
1-5	پژوهشگاه دانش‌های بنیادی
1-5	پژوهشگاه رنگ
1-5	پژوهشگاه مواد و انرژی
1-5	سازمان پژوهش‌های علمی و صنعتی ایران
10-6	پژوهشگاه بین‌المللی زلزله‌شناسی و مهندسی زلزله
10-6	پژوهشگاه شیمی و مهندسی شیمی ایران
10-6	پژوهشگاه ملی مهندسی ژنتیک و زیست فناوری
10-6	پژوهشگاه هوا فضا
10-6	مؤسسه پژوهشی علوم و صنایع غذایی
15-11	پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
15-11	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
15-11	پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران
15-11	پژوهشگاه اقیانوس‌شناسی و علوم جوی
15-11	مؤسسه پژوهشی حکمت فلسفه ایران
16+	پژوهشگاه تربیت بدنی علوم ورزشی



16+	مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور
16+	مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری
16+	مرکز مطالعات و مدیریت جامع و تخصصی جمعیت کشور

رتبه‌ی پژوهشگاه‌های حوزه‌ی علوم انسانی معین ستاد وزارت

رتبه	نام پژوهشگاه
1-4	پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
1-4	پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
1-4	پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران
1-4	مؤسسه پژوهشی حکمت فلسفه ایران
5	پژوهشگاه تربیت بدنی علوم ورزشی
5	مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور
5	مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری
5	مرکز مطالعات و مدیریت جامع و تخصصی جمعیت کشور

روابط عمومی و امور بین‌الملل مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
این افتخار را به جامعه دانشگاهی تبریک می‌گوید





تقدیر جشنواره فارابی از استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

در اختتامیه جشنواره فارابی، از دکتر ضیاء موحد استاد بازنشسته

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه تقدیر شد.

در مراسم اختتامیه‌ی دوره‌ی دوازدهم جشنواره‌ی بین‌المللی فارابی که در روز یکشنبه ۲۷ تیرماه ۱۴۰۰ برگزار شد، از دکتر ضیاء موحد به عنوان شخصیت پیشکسوت در حوزه‌ی علوم انسانی تقدیر شد. دکتر ضیاء موحد استاد بازنشسته‌ی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران می‌باشد.



تقدیر جشنواره فارابی از استاد موسسه
پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

در سال ۱۴۰۰ هشت عنوان کتاب جدید و بیست و هفت عنوان کتاب تجدید چاپ شد



عالم ذر و عوالم

پیش از دنیا

علی افضلی



نحو فردی و شخصی وجود داشته‌اند - انکار کرده و با طرح انواع استبعادات ذهنی، دلالت صریح و ظاهری روایات را نادیده انگاشته، و برای آن صدها روایت، تأویلات و توجیهاتی عرضه کرده‌اند که هیچ‌گونه هم‌خوانی با این دلالت‌های صریح ندارد و بلکه کاملاً با آنها منافات دارد. با توجه به اهمیت این آموزه و غفلت‌ها و بی‌مهری‌هایی که نسبت به قبول و تعلیم و ترویج آن صورت گرفته است نشستی علمی با شرکت چند اندیشمند و نیز مجموعه مقالاتی متنوع از کارشناسان در موضوع «عالم ذر» فراهم شد که اکنون در اختیار خوانندگان محترم قرار دارد.

آموزه «عالم ذر» یکی از بنیادی‌ترین آموزه‌های اعتقادی اسلام است. از مجموع صدها روایت به روشنی برمی‌آید که یکایک انسان‌ها، پیش از تولد از مادر، عوالمی را، که مجموع آنها اصطلاحاً «عالم ذر» نامیده می‌شوند، سپری کرده‌اند و در آن عوالم، به معرفت‌هایی نایل شدند و آزمون‌های الهی فراوانی را گذرانده و عهد و پیمان‌هایی مکرر بسته‌اند و در این عوالم، رویدادهای بسیار مهم و فراوان دیگری به وقوع پیوسته است. اما با وجود اهمیت و مستندات بسیار فراوان آن، توجه اندکی به این آموزه شده است و متأسفانه گروهی از عالمان اسلامی قدیم و جدید، «عالم ذر» را - به عنوان عالمی پیش از دنیا، که در آن نفوس انسانی، به



رموز اشراقی شاهنامه

بابک عالیخانی

خوانندگان گرامی بوده است. در بخش دوم این کتاب، به حلّ رموز داستان سیاوخش پرداخته‌ایم و در این کار به تعالیم اشراقی سهروردی استناد نموده‌ایم. این داستان را به روش‌های گوناگون، مثلاً به روش ساختارگرایان یا روش پدیدارشناسان می‌توان بررسی کرد، ولی روش ما در این تحقیق «روش اشراقی» مقتبس از سهروردی است. در این روش، معانی رموز شکافته می‌شود و به صورت منسجم ارائه می‌گردد. در این باره، یک رشته توضیحات لازم در مقدمهٔ بخش دوم ذکر شده که خوانندهٔ محترم بهتر است به ترتیب، پس از مطالعهٔ سراسر بخش نخست (شرح ابیات) به مطالعهٔ آن مقدمه و سپس فصول هشتگانهٔ کتاب بپردازد. ضمائم نیز به این دفتر افزوده شده است که روشنگر پاره‌ای از مطالب متعلق به شرح ابیات و حلّ رموز می‌تواند بود.

این دفتر اختصاص یافته است به تبیین رموز داستان سیاوخش در شاهنامه، ولی پیشتر بر یکایک بیت‌های آن داستان توضیح ضروری نوشته شده و از رهگذر بررسی انتقادی دو شرح بسیار خوب سعی بر این بوده است که مسائل متعلق به قرائت و فهم درست متن در حدّ مقدور حلّ و فصل گردد. صورت ابیات که در این نوشته ارائه می‌گردد در اساس مأخوذ است از تصحیح بی‌نظیر شاهنامه به اهتمام دکتر جلال خالقی مطلق، ولیکن روش «تصحیح تحقیقی» آن دانشمند این مجال را فراهم ساخته است تا در تار و پود لفظ و معنی ابیات تدقیق‌های دیگری صورت گیرد؛ رسم الخط و علائم و عنوان‌ها و شماره‌بندی ابیات همگی مخصوص خود این دفتر است و با تصحیح مزبور یکی نیست؛ مقصود از این کار، سهولت مطالعه و مراجعه



اراده آزاد؛ رهبافتی صدرایی

محمد حسین زاده

نشان دهد و نظام فکری ملاصدرا درباره اراده آزاد را با رویکردی انتقادی و اصلاحی بازسازی کند. همچنین تلاش کرده است تا فلسفه صدرایی را به عنوان یک نظام فلسفی پویا با برخی از مهم ترین نگرش های فیلسوفان معاصر مواجه کند و با بهره گیری از مبانی حکمت متعالیه به برخی از چالش های جدید، که در زمان خود ملاصدرا مطرح نبوده است، پاسخ گوید.

در جهان معاصر، مباحث فلسفی درباره اختیار اغلب با عنوان «اراده آزاد» مطرح می شود. اراده آزاد تقریر جدید و امروزی اختیار است که بر خلاف تقریرهای کلاسیک، بر سه عنصر «ارادی بودن فعل»، «اختیاری بودن اراده» و «مسئولیت پذیری انسان» تأکید دارد. نویسنده کوشیده است در این کتاب تبیینی صحیح و دقیق از مسئله اراده آزاد ارائه کند، سیر تطور مسئله اختیار را در فلسفه اسلامی



کرونا و علوم عقلی

حسین شیخ رضایی

شده است. به همین دلیل، اندیشمندان رشته‌های مختلف به تأمل درباره ابعاد مختلف این پدیده در زمان حال و اثراتی که بر آینده حیات بشری خواهد گذاشت پرداخته‌اند. فیلسوفان و دیگر عالمان علوم عقلی در سطح بین‌المللی نیز شروع به تأمل‌ورزی درباره این پدیده کرده‌اند، چراکه آنان خود را همواره در کار تعریف و ارزیابی مفاهیم، اصول و ارزش‌های بنیادین زندگی بشر می‌دانسته‌اند. در ایران نیز شایسته است اکنون که چالش‌های فکری، معنایی و دینی فراوانی در ارتباط با این همه‌گیری مطرح شده است، اندیشمندان تأملات خود را در این حوزه مطرح و منتشر کنند.

مقالات این مجموعه پاسخی است که جمعی از استادان علوم فلسفی و عقلی به فراخوان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران دادند، در دعوت برای تأمل در باب پدیده‌ای شوم و جهانگیر که جهان را درنوردید، زندگی‌ها را گرفت، صور حیات را دستخوش تغییر کرد، نظام‌های باور را دگرگون ساخت و آدمی را به مرزهای زیست بدوی بازگرداند: همه‌گیری ویروس کرونا و بیماری کووید ۱۹. در فراخوان مؤسسه آمد که: «گسترش جهانی ویروس کرونا و به‌دنبال آن قرنطینه، خانه‌نشینی و فاصله‌گذاری اجتماعی در ابعادی بی‌سابقه، سبب تغییر بسیاری از رویه‌ها و پیش‌انگاشته‌های بشری

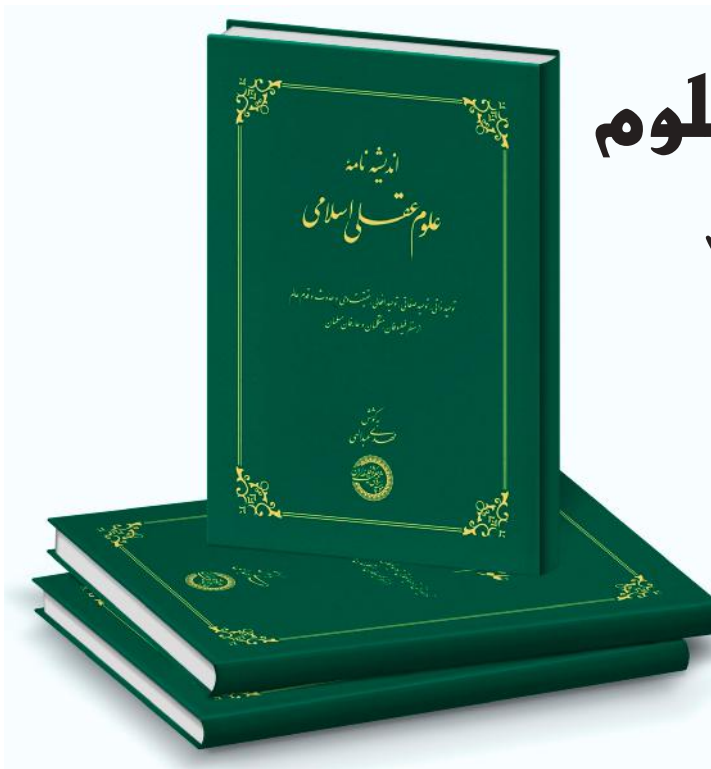


مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی روان‌شناسی

دانیل وایسکاف، فرد آدامز
ترجمه: ابوتراب یغمائی

موضوعاتی همچون ادراک و کنش، ربط میان توجه و آگاهی، پیمانه‌ای بودن ذهن، چگونگی فهم اذهان دیگر، تأثیر زبان بر فکر، و همچنین روابط میان ذهن، مغز، بدن و جهان را بررسی می‌کند. ثمره کار شرحی یکپارچه و جامع درباره بیشتر بخش‌های معماری ذهن است. این کتاب برای دانشجویان و متخصصان فلسفه و روان‌شناسی و علوم شناختی اثری ارزشمند است.

روان‌شناسی به دنبال شرحی علمی از چگونگی کارکرد ذهن است. اما داشتن علمی درباره ذهن به چه معناست؟ بهترین نظریه‌های روان‌شناسی چه تصویری از ذهن ارائه می‌کنند؟ کتاب پیش رو، به شیوه‌ای قابل فهم برای خواننده‌ای که اطلاع کمی از روان‌شناسی و علوم عصبی دارد یا هیچ اطلاعی از آن‌ها ندارد، به این معماهای فلسفی می‌پردازد. کتاب با بهره‌گیری از موردپژوهی‌های دقیق و استفاده از پژوهش‌های تجربی به‌روز



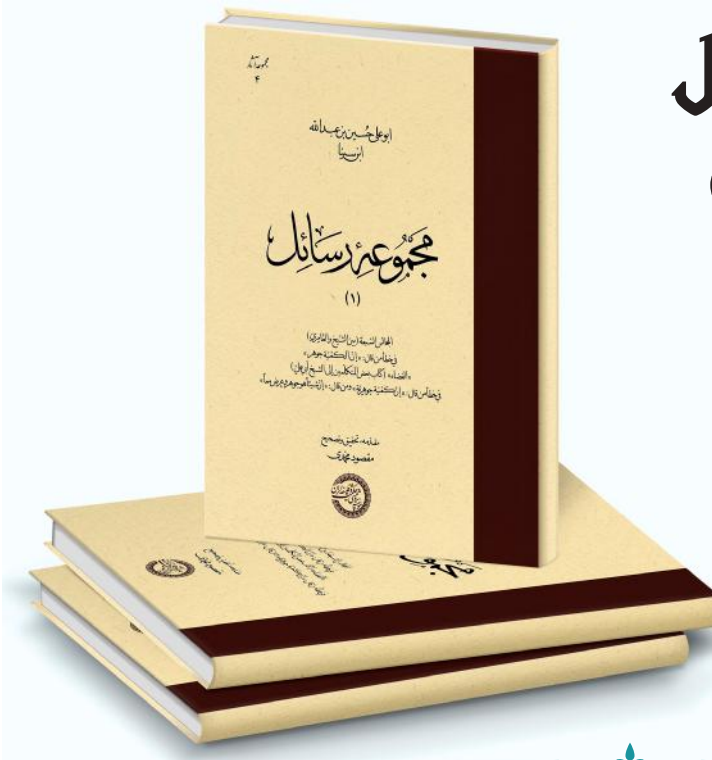
اندیشه‌نامه‌ی علوم عقلی اسلامی

مهدی عبدالمهدی

و عرفان در موضوع توحید ذاتی گزارش شده، و سپس مقاله تطبیقی به مقایسه و داوری میان این دیدگاه‌ها پرداخته است. بی‌تردید مسائل مشترک متعددی در دانش‌های سه‌گانه فلسفه، کلام و عرفان اسلامی وجود دارند که شایسته پژوهش‌های توصیفی و تطبیقی‌اند، اما این اندیشه‌نامه تنها به پنج موضوع بنیادین پرداخته است که به نظر می‌رسد بر دیگر مسائل نزاع‌برانگیز اولویت دارند، و بر اساس میزان اهمیت، گستره نزاع دیدگاه‌های پیرامونشان و درجه اثرگذاری‌شان بر دیگر مسائل گزینش شده‌اند. موضوعات یادشده عبارت‌اند از: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی، حقیقت وحی و حدوث و قدم عالم.

مجموعه پیش‌رو با این هدف به سامان آمده است که به‌دور از سوء فهم و جهت‌گیری غیرعلمی، تصویری دقیق از آرای اندیشمندان علوم عقلی در مسائل مشترک به‌دست دهد. در این مجموعه کوشش شده است نخست طی مقالاتی با رویکرد توصیفی صرف، مقصود اندیشمندان به‌طور دقیق و جامع گزارش شود، به‌گونه‌ای که محل نزاع اصلی، مدعای حقیقی و سیر تطور دیدگاه‌ها آشکار شود. پس از نگارش مقالات توصیفی-گزارشی، در مرحله دوم سعی شده است در خلال مقاله‌ای مقایسه‌ای با نگرشی بی‌طرفانه، بین دیدگاه‌های فلسفی، کلامی و عرفانی مقایسه و داوری صورت گیرد. از باب نمونه، ابتدا در سه مقاله توصیفی، دیدگاه‌های اصحاب فلسفه، کلام

مجموعه رسائل ابن سینا (۱) مقصود محمدی



و نیز ملاک‌های صوری یکسانی در همه مجلدات این مجموعه رعایت شود. از ابن سینا آثار و تألیفات فراوانی — چه به صورت کتاب جامع و چه به صورت رساله — به جای مانده است. بیشتر این تألیفات به دست ما رسیده و بسیاری از آنها نیز منتشر شده است. رساله‌های حاضر در این مجموعه رسائل، از جمله معدود رسائل ابن سینا است که تاکنون تصحیح و منتشر نشده بود و اکنون با مقدمه، تحقیق و تصحیح دکتر مقصود محمدی و ویراستاری علمی و زبانی دکتر سیدحسین موسویان و دکتر سید محمود یوسف‌ثانی منتشر شده است. این رساله‌ها در واقع تک‌نگاره‌هایی هستند که درباره موضوعات خاص و معین به نگارش درآمده‌اند. این رساله‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: رساله «المجالس السبعة» رساله «فی خطأ من قال: إن الكمیة جوهر» رساله «الفضاء» رساله «فی خطأ من قال: إن الكمیة جوهریة».

مجموعه رسائل (۱) چهارمین مجلد از مجموعه آثار ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا است که ذیل کلان طرح «تصحیح علمی - انتقادی مجموعه آثار حکمی و فلسفی ابن سینا» منتشر شده است. هدف این مجموعه به دست دادن چاپ انتقادی از کلیه آثار فلسفی شیخ‌الرئیس براساس ضوابط علمی تصحیح متون است. کوشش می‌شود که تصحیح هر متن با شناسایی و ارزیابی بیشترین نسخ موجود آغاز شود و با طبقه‌بندی و یافتن ارتباط‌های خویشاوندی میان آن‌ها همراه باشد، به طوری که متن مصحح نه تنها در حد امکان به متنی که ابن سینا فراهم آورده نزدیک باشد بلکه مقدمه‌های مصححان موضوع متن و مباحث اصلی آن و سیر آن مباحث آن را روشن کند و سرگذشت متن و تغییراتی که در طی قرون در آن راه‌یافته است نیز در سازواره انتقادی منعکس شود. از این رو سعی می‌شود که کار تصحیح به محققانی که در موضوع تخصص دارند سپرده شود

اسلام در سرزمین ایران

هانری کربن
ترجمه: رضا کوهکن



که به روزبهان بقلی شیرازی اختصاص یافته است، به طرح مسائلی منتهی می شود که در حلقه «خاصان محبت» گردآمده پیرامون دانتیه و نیز دیگرانی قبل از وی، مطرح بوده است. دفتر چهارم (در سومین مجلد) به معرفی تنی از چند برجسته ترین چهره های مابعدالطبیعی تشیع و تصوف (سیدحیدر آملی، علاءالدوله سمنانی) اختصاص دارد. دفتر پنجم (در چهارمین مجلد)، از طریق شناساندن چند شخصیت شامخ، به معرفی مکتب اصفهان می پردازد. دفتر ششم (در چهارمین مجلد) معنای شیخیه را آشکار می سازد و سرانجام دفتر هفتم (در چهارمین مجلد) به طور کامل به امام دوازدهم به مثابه قطب و نقطه تمرکز شور و اشتیاق شیعی که در اندیشه فتوت یا جوانمردی اوج می گیرد، اختصاص می یابد. در این جا، ما خودبه خود شاهد مقارناتی میان این سنت یا سنت های شهبازان (شوالیه ها) در غرب و نیز با سنت یوآخیمی ها خواهیم بود.

از مجموع هفت دفتر که در چهار مجلد این اثر گردآمده اند، دفتر اول (مجلد اول) حاوی وجوه معنایی امامیه، یعنی شیعه دوازده امامی است. در استخراج این مبانی به سرچشمه آنها، یعنی احادیث صادرشده از خود امامان نظر داشته ایم و در عین حال بازتاب و بسط این احادیث را در بزرگ ترین شارحان سخنان ائمه در عصر صفوی نشان داده ایم. در این کتاب شاهد فصول مشترک میان هرمنوتیک معنوی (یعنی تأویل) به کار گرفته شده در تشیع و در مسیحیت و نیز مسائل مشترک در امام شناسی شیعی و مسیح شناسی خواهیم بود. دفتر دوم (دومین مجلد) تماماً به کار عظیم احیاء توسط سهروردی (قرن ششم هجری)، یعنی احیای یک حکمت نوری اختصاص دارد که می بایست همچنان پژوهش های متعددی به بررسی تطبیقی و مقایسه آن با فلسفه نور قرون وسطایی غرب (فلسفه روبرت گروستست) اختصاص یابد. تمام دفتر سوم (در سومین مجلد)

برنامه دوره‌های آزاد در حال برگزاری
برنامه دوره‌های آموزشی آزاد، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
نیمسال اول سال تحصیلی ۱۴۰۱-۱۴۰۰

روز	نام استاد	عنوان درس	ساعت	تاریخ شروع	توضیحات
شنبه	شهین اعوانی	تمهیدات کانت، شرح و تفاسیر آن	۱۶-۱۸	۲۸ شهریور	دوره جدید/ حضوری- مجازی
	محمدتقی طباطبائی	سرآغازهای فلسفه عصر جدید (از رنسانس تا قرن ۱۷)	۱۵-۱۷	۹ آبان	دوره فقط در صورت فراهم شدن امکان برگزاری حضوری تشکیل خواهد شد.
	محمدجواد اسماعیلی	تاریخ فلسفه، دوره قرون وسطی (۳)	۱۵-۱۶	۱۹ مهر	ادامه از ترم‌های قبل / به صورت مجازی
دوشنبه	غلامرضا اعوانی	شرح فصوص الحکم ابن عربی	۳۰:۹-۱۱	۱۹ مهر	ادامه از ترم‌های قبل / به صورت مجازی
	سیدمصطفی محقق داماد	تفسیر قرآن در حکمت متعالیه	۱۵-۱۶	۱۹ مهر	ادامه از ترم‌های قبل / به صورت مجازی
	احمد عسگری	آموزش زبان یونانی	۱۶-۱۸	۱۹ مهر	دوره جدید / به صورت مجازی
سه شنبه	سید محمود یوسف‌ثانی	نامه‌های عین‌القضات	۱۶-۱۸	۲۰ مهر	دوره جدید / به صورت حضوری- مجازی
	امیرحسین ساکت	آموزش زبان لاتین	۱۶-۳۰:۱۷	۲۰ مهر	ادامه از ترم‌های قبل / به صورت مجازی
	ایرج آذر فرا	فایدون افلاطون	۱۵-۱۸	۴ آبان	قبل از ثبت نام شرایط درج شده در صفحه درس را مطالعه نمایید. یک هفته درمیان/ حضوری- مجازی
	سیدامیرعلی موسویان	منطق جدید	۱۶-۳۰:۱۷	۲۰ مهر	دوره جدید / به صورت مجازی