



نام کتاب: ترنم حکمت (شماره دوازدهم - سال ۱۴۰۱)  
سالنامه عملکرد علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مدیر مسئول: عسکر دیرباز (رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

زیر نظر: سید احمد غفاری قره باغ (معاون پژوهشی و تحصیلات تکمیلی)

مدیر داخلی: فهیمه نظری

ویراستار: مهدی محمدی

گرافیکست و صفحه آرا: سمیه چوپانی

طراح جلد: سعید صحابی

پایگاه اطلاع رسانی مؤسسه: [www.irip.ac.ir](http://www.irip.ac.ir)

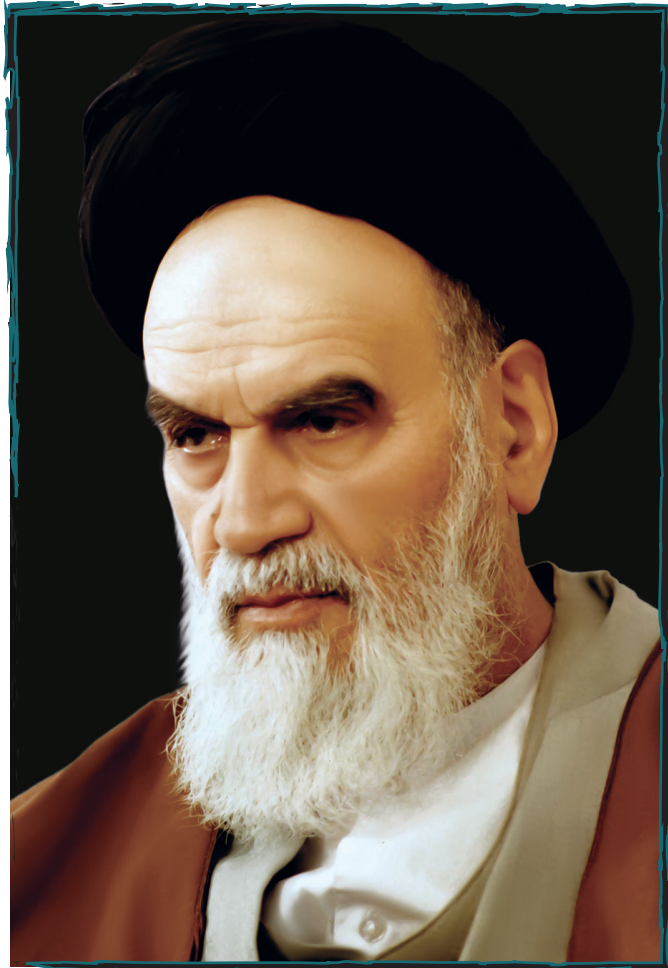
نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو - خیابان شهید آراکلیان - شماره ۴

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



شماره دوازدهم - سال ۱۴۰۱

سالنامه عملکرد علمی مؤسسه پژوهشی  
حکمت و فلسفه ایران



فلسفه و استدلال «راهی» است برای وصول به مقصد اصلی و نباید تو را از مقصد و مقصود و محبوب،  
محبوب کند.

صحیفه امام، جلد ۱۶، ص ۲۲۰





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 است 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، کم‌وبیش 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

۱۳۸۲ی ۵۲۹



# مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين سيما حجة بن الحسن عجل الله  
تعالى فرجه الشريف واللعن الدائم على أعدائهم اجمعين.

۱. ترنم حکمت چندسالی است به زیور طبع آراسته شده و در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد. امسال نیز درب بر همان پاشنه چرخیده و فعالیت‌های مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران که شامل همایش‌ها، مدرسه‌های تابستانی و زمستانی، کارگاه‌ها، نشست‌های تخصصی، منشورات جدید و فعالیت‌های بین‌المللی مؤسسه در یک سال گذشته است تقدیم محضر ارباب فکرت و اندیشه و حکمت می‌گردد.

۲. این مؤسسه که به لحاظ فعالیت‌های منحصر بفرد به ویژه در ابعاد بین‌المللی شهره آفاق است و دیرینه درخشانی دارد، در سال‌های اخیر با همت اعضای عالم و مکرم و معزز توانسته نقش خود را در میان مراکز پژوهش علوم انسانی ارتقاء بخشیده، و به عنوان مرکز تخصصی علوم عقلی و حکمی اثربخشی خود را تقویت نماید.

۳. مؤسسه حکمت با داشتن گروه‌های پژوهشی ادیان و عرفان، مطالعات ابن‌سینا، مطالعات علم، فلسفه علوم انسانی، حکمت عملی، منطق، فلسفه اسلامی، کلام و فلسفه غرب درصدد است شمولیتی داشته باشد، تا در ابعاد و اضلاع موضوعات حکمی، عرفانی و عقلی مجموعه‌ای منسجم و جامع را نمایان کند.

۴. با عنایت به اساسنامه مؤسسه و سند چشم‌انداز و فرازهای آن، انجام پژوهش‌های عمیق در زمینه‌های فلسفه اسلامی در ابعاد گوناگون آن، برخی فلسفه‌های مضاف، عرفان، کلام و... مطمحن نظر و نصب العین پژوهشگران کاربرد این مؤسسه است. در انتخاب موضوعات طرح‌های پژوهشی توجه به مسائل جدید به‌ویژه در مرزهای مباحث حکمی و عقلی، مسائل کاربردی، تلاش برای شفافیت و حل برخی معضلات علمی و فکری به‌ویژه با رویکرد تطبیقی ترسیم‌کننده نقشه راه مؤسسه است.

۵. برقراری و تقویت ارتباط و تعامل با پژوهشگاه‌های همگن و عضویت در مجمع پژوهشگاه‌ها در تهران و قم امری کوشسان بوده که به تناوب عملیاتی شده و مراحل گوناگون عملیات با پیروزی انشاءالله سپری می‌گردد.

۶. در این زمانه پراشوب اگر این مؤسسه و سایر مراکز علمی، آموزشی و پژوهشی در حوزه علوم دینی مجالی برای فعالیت دارند، فراهم آمدن این مجال، مدیون فداکاری‌ها، ایثارها و از جان گذشتن شهیدان و مجاهدان فی سبیل الله است که با تقدیم تمام هستی خود امنیت و آرامش و حق‌مداری را به این مرز و بوم هدیه نمودند. همکاران عزیز مؤسسه این حقیقت را نه تنها فراموش نمی‌کنند، بلکه در تلاش‌اند این حق را با کوشش جانانه و مستمر به این ارواح تابناک حتی المقدور ادا نمایند.

۷. به برکت رهبری‌های حضرت امام خمینی (قدس سره الشریف) و خلف صالح ایشان، مقام معظم رهبری که پرچمداران عقلانیت، معنویت و اخلاق در پرتو تعالیم دین مقدس اسلام هستند، امواج خروشان از معقولانه اندیشیدن، پیش از هر گونه اقدام، هدف را در نظر داشتن و برگزیدن بهترین راه رسیدن به



هدف با توجیه هدف برتر در مقام تعارض اهداف، ارتقاء و بهبود فرآیند تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی و عنایت به اضلاع و ابعاد هر مسئله به صورت جامع در فضای جامعه اسلامی ما در سیر و حرکت است. لذا در کنار فعالیت‌های عمیق و دقیق پژوهش، تلاش برای تقویت و همگانی نمودن تفکر عقلانی، ترویج راه‌های اخذ تصمیمات عاقلانه، هدف‌نگری، اخلاق‌مداری، سعه صدر، ژرف‌بینی و دوراندیشی در سطح عموم مردم نیز مورد عنایت فعالیت‌های مؤسسه می‌باشد.

۸. سازگار نمودن مأموریت‌های اصلی مؤسسه با بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت و سایر اسناد بالادستی امری است که به تدریج و گام به گام عملیاتی شده و برنامه‌ریزی برای برداشتن پرصلابت گام‌های بعدی تداوم دارد.

۹. در فضاهای فلسفی، حکمی و تفکری دنیا در ادوار مختلفی که داشته دوران شکوفایی تمدن و عقلانیت و فرهنگ اسلامی یکی از درخشان‌ترین حلقات است. برای بازآفرینی و نقش‌آفرینی مؤثرتر این دوره همه ما وظیفه داریم تلاش مضاعفی داشته باشیم. به‌ویژه در روزگاری که تکثر نحله‌های فلسفی و حکمی فعالیت‌ها را دقیق‌تر و تخصصی‌تر نموده است.

۱۰. اینجانب ضمن تشکر از تمام همکاران ارجمند مؤسسه، اعضای محترم هیئت علمی، یاوران پژوهش و مدیران همکار خودم استدعا دارم تمامی اندیشمندان که تعلق خاطر و خاطراتی با گذشته پرافتخار مؤسسه دارند مؤسسه را متعلق به خودشان بدانند، مسئولین مؤسسه را مرهون راهنمایی‌ها، نقدها و پیشنهادهای خود قرار دهند. مؤسسه می‌خواهد خادم فضاهای حکمی و عقلی مرتبط با انقلاب اسلامی کشور عزیزمان ایران، جهان اسلام و بشریت باشد. در این راستا نقطه نظرات تمامی علاقه‌مندان می‌تواند رهنمودی برای رشد، شکوفایی و بالندگی مؤسسه باشد.

عسکر دیرباز

رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



# فهرست

۱۱	بخش اول: گزارش طرح های پژوهشی در دست اجرا.....
۱۲	مسئله حکمت و عرفان اسلامی و رابطه آن با پیشرفت تمدن و فرهنگ.....
۲۱	نگاهی به رساله های عرفانی ابن سینا.....
۳۲	داستان پردازی و مدل سازی: هستی شناسی داستان انگارانه و مسئله بازنمایی در مدل های علمی.....
۴۳	عینیت و خارجیت حرکت در فلسفه ابن سینا.....
۵۳	قصص هرمسی در نزد ابواسماعیل حسین بن علی طغرایی: با تأکید بر قصه سلاهمان و ابسال.....
۶۲	Modal Companions For SUBINTUITIONISTIC LOGICS.....
۷۰	بخش دوم: همایش.....
۷۱	همایش بین المللی «تاریخ منطق در جهان اسلام».....
۷۳	برنامه همایش.....
۷۷	چکیده مقالات.....
۸۵	همایش روز جهانی فلسفه «فلسفه و اخلاق اجتماعی».....
۱۰۶	همایش ملی حکمت عملی؛ چیستی، مبانی و روش ها.....
۱۰۷	برنامه همایش.....
۱۱۹	روش شناسی حکمت عملی از منظر فارابی و ابن سینا.....
۱۲۲	نسبت ضروری جدل و علوم مدنی در ابن سینا.....
۱۲۷	فرونسیس و نسبت آن با حکمت نظری نزد ارسطو.....
۱۳۰	بررسی رابطه حکمت عملی و تصوف در فارس با تأکید بر سده نهم هجری قمری.....
۱۳۲	حکمت عملی (عقل عملی).....
۱۳۷	عقل عملی اخلاقی و ابزاری در حکمت عملی کانت.....
۱۴۱	صدق و کذب پذیری گزاره های ارزشی اخلاق از منظر ملاصدرا.....
۱۴۵	شکاف میان نظر و عمل از دیدگاه علامه طباطبایی.....
۱۴۸	ابتنای حکمت عملی (معطوف به اخلاق) بر معرفت شناسی.....
۱۵۱	بررسی انتقادی سعادت از منظر ابن سینا.....
۱۵۵	حکمت عملی و نسبت آن با عقل نظری و عقل عملی از منظر ملاصدرا.....
۱۵۷	حکمت عملی از دیدگاه حکما و علوم عملی اعتباری از دیدگاه علامه طباطبایی.....





۱۶۷	همایش ملی بنیادهای فلسفی علوم انسانی و اجتماعی؛ مبانی انسان‌شناختی.....
۱۶۸	برنامه همایش.....
۱۷۲	مروری بر همایش.....
	تأثیر سرشت اجتماعی بشر بر دریافت‌های مختلف از ثبات نظام سیاسی مطلوب تأملی
۱۷۷	در فلسفه سیاسی هابز، هیوم و رالز.....
۱۸۲	نظریه تعدد نوعی نفوس صدرالمتالهین به مثابه مبنای انسان‌شناختی عدالت.....
۱۸۴	روایت علامه طباطبایی از مبادی انسان‌شناسانه منطق هویتی جامعه.....
۱۸۸	نیل به کمال در روانشناسی؛ مطالعه تحلیلی نظریه سعادت فارابی و خودشکوفایی مزلو.....
۱۹۲	تحلیل علامه طباطبایی از هیبوط حضرت آدم (ع) و نقش آن در مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی.....
۱۹۶	نسبت مبانی انسان‌شناسی با دیدگاه‌های آینده‌پژوهانه.....
۲۰۰	تحقق فرهنگی حکمت و معرفت دینی در روند توسعه و تعالی جامعه از منظر حکمت متعالیه.....
۲۰۳	انسان‌شناسی از منظر جریان اسماعیل فاروقی و بازتاب آن در تولید علوم انسانی.....
۲۰۶	نقد مبانی انسان‌شناسی و روان‌شناسی سلامت.....
۲۰۹	فعل و انفعال انسان متعالی موضوع علوم انسانی-اسلامی.....
۲۱۲	ارزیابی دو نسل انسان اقتصادی در پرتو حرکت استکمالی نفس در مسیر توسعه‌های آتی.....
<b>۲۱۵</b>	<b>بخش سوم: مدرسه تابستانی و پاییزی.....</b>
۲۱۶	مدرسه تابستانی: «اندیشه پیشرفت: مباحثی در فلسفه، علم و تاریخ».....
۲۱۹	مفهوم پیشرفت علمی در دوران اسلامی.....
۲۲۶	ناهم‌سنجگی، نسبی‌گرایی و پیشرفت علمی.....
۲۳۴	رالز و اندیشه پیشرفت اخلاقی.....
۲۴۲	پیشرفت اخلاقی.....
۲۴۷	فلسفه تاریخ و پیشرفت.....
۲۵۳	مدرسه پاییزه: زمینه‌های فلسفی «فلسفه دین».....
۲۵۶	فلسفه دین قاره‌ای.....
۲۶۶	فلسفه علوم انسانی و فلسفه دین.....
۲۷۳	پایان یا امتداد فلسفه دین.....
۲۸۵	فلسفه دین جهانی.....
۲۹۵	فلسفه اخلاق و فلسفه دین.....
۳۰۹	تفکر نقدی و فلسفه دین.....
<b>۳۲۳</b>	<b>بخش چهارم: نشست علمی.....</b>
۳۲۴	نشست «شهید مطهری و امتداد اجتماعی حکمت و فلسفه اسلامی».....
۳۳۶	نشست علمی «حکمت و غدیر».....
۳۳۷	حکمت مدنی غدیر.....
۳۴۱	غدیر و امامت با رویکرد فلسفی.....
۳۴۴	غدیر خم در آثار عرفانی و در میان صوفیه.....
۳۴۷	نشست «حسینیه حکمت».....
۳۴۸	عشق و عقل در مکتب عاشورا.....



۳۵۰.....	نقش عاشورا در فلسفه اجتماعی شیعیان.....
۳۵۴.....	امام حسین و عاشورا به روایت عارفان.....
۳۶۱.....	تحلیل چرایی «تعدد قرائت‌ها» از واقعه عاشورا.....
۳۶۷.....	جایگاه حکمت در ادعیه حسینی.....
۳۷۷.....	اشارات و تشبیهات انسان‌شناختی در مکتب عاشورا.....
۳۸۵.....	جایگاه «معرفت» در حماسه عاشورا.....
۳۹۰.....	نشست «روز ابن سینا».....
۳۹۱.....	حکمت و شریعت در اندیشه ابن سینا.....
۳۹۵.....	تمثیل عرفانی ابن سینا.....
۳۹۹.....	ابن سینا و فرمول‌های بارکن و بوریدان.....
۴۰۵.....	برهان فصل و وصل ابن سینا، تحلیل و ارزیابی.....
۴۱۰.....	ارتباط نفس با بدن از دیدگاه بوعلی سینا.....
۴۱۳.....	معرفت‌شناسی اضافه و مضاف در ابن سینا.....
۴۱۸.....	حرکت در مقولات؛ ابن سینا و مفسرانش.....
<b>۴۲۱.....</b>	<b>بخش پنجم: کرسی.....</b>
۴۲۲.....	کرسی‌های نوآوری.....
۴۲۳.....	رویکردی تازه به عقلانیت سیاسی در اسلام.....
۴۳۹.....	کرسی‌های ترویجی.....
۴۴۰.....	علامه طباطبایی، حکمت عملی و علوم انسانی.....
۴۴۰.....	تقریر علامه طباطبایی از اختیاری بودن اراده با توجه به نظریه ادراکات اعتباری.....
۴۴۶.....	بررسی انتقادی پیش‌فرض‌های علوم اجتماعی از منظر رئالیسم انتقادی بر پایه مبانی علامه طباطبایی.....
۴۵۷.....	رئالیسم و ایدئالیسم از منظر علامه طباطبایی.....
۴۶۴.....	مناسبات عقل و حکمت (عملی و نظری) نزد علامه طباطبایی.....
۴۷۰.....	ابن‌همانی شخصی؛ بررسی نظریه حیوان‌انگاری.....
۴۷۱.....	مسئله ابن‌همانی شخصی.....
۴۷۵.....	بررسی نسبت علم الهی با معلوم از منظر عرفانی و صدرایی.....
۴۸۴.....	آیا وجود خدا در قرآن اثبات شده است؟.....
۴۹۳.....	آیا نفس و بدن بعد از مرگ با یکدیگر ارتباط دارند؟.....
۴۹۴.....	مسئله ارتباط نفس با بدن مادی بعد از مرگ (با رویکرد فلسفی-دینی).....
۵۰۱.....	بازنگری در معقول‌ثانی فلسفی.....
<b>۵۱۱.....</b>	<b>آثار منتشرشده - ۱۴۰۱.....</b>



بخش اول

گزارش  
طرح های پژوهشی  
در دست اجرا





شهرام پازوکی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## مسئله حکمت و عرفان اسلامی و رابطه آن با پیشرفت تمدن و فرهنگ

فقط در اروپای مدرن گسترش یافته و لذا سابقه‌ای در هیچ یک از تمدن‌ها و فرهنگ‌های اقوام اروپایی و غیراروپایی، حتی در قرون وسطی، ندارد. طرح نویی است که در تاریخ غربی عالم انداخته شده و اصولاً نه تنها در سیر تاریخی یهود و مسیحیت بلکه در چین و هند و... وجود ندارد. مسئله فقط مربوط به حکمت و عرفان اسلامی نیست بلکه نه حکمت چینی و نه حکمت هندی هیچ‌کدام در بروزش مانع و رادعی نبوده‌اند بلکه برعکس اگر دقت کنید در دوره قبل از مدرن منشأ آنچه که امروزه به عنوان فرهنگ و تمدن رایج است مثلاً در همین تمدن و فرهنگ اسلامی، مسئله حکمت و عرفان اسلامی است. این شد طرح مسئله؛ بنابراین این نکته که به اصطلاح گفته می‌شود اینها مانع پیشرفت تمدن و فرهنگ هستند، جای تردید و بحث دارد. به لحاظ تاریخی این قول ابتدا از سوی روشنفکران دینی و غیردینی به اقتضای خود اندیشه روشنگری که در قرن مدرن آغاز شده بود، حدود قرن سیزدهم هجری در میان روشنفکران مسلمان اظهار و مورد توجه قرار گرفته است؛ یعنی اساساً «اندیشه پیشرفت»، مسئله بی سابقه‌ای بوده که به دنبال بروز اندیشه روشنگری پدیدار شد. در عالم اسلام نیز توسط افرادی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا و... که خود را اصلاح طلب دینی می‌دانستند، مطرح شده است. به نظر اینان علت اصلی ضعف و ناکامی کشورهای اسلامی در مقایسه با پیشرفت و موفقیت کشورهای اروپایی، که این خود از آثار استعمار است، این بود که مسلمانها واقعاً مسلمان نیستند و برای مسلمان شدن حقیقی لازم است اسلام را از همه پیرایه‌های

خدمت حصار محترم و دوستانی که به صورت مجازی این بحث را دنبال می‌کنند سلام عرض می‌کنم. این طرح پژوهشی با عنوان «مسئله حکمت و عرفان اسلامی و رابطه آن با پیشرفت تمدن و فرهنگ» جزو فعالیت‌های موظفی بنده در دو سال اخیر است و چنان‌که از عنوان آن برمی‌آید به حکمت و عرفان اسلامی و رابطه آن با پیشرفت تمدن و فرهنگ اختصاص دارد. ابتدا طرح مسئله می‌کنم و سپس سعی در روشن نمودن جنبه‌های گوناگون آن می‌کنم و به توصیف جنبه‌های گوناگون موضوع و روشن نمودن زوایای آن می‌پردازم.

مسئله رکود یا عدم پیشرفت فرهنگ و تمدن و فرهنگ اسلامی و علل آن از جمله مباحث اصلی نزد روشنفکران، به خصوص مسلمانان اعم از ایرانی و غیرایرانی، است که نزدیک به دو سده اخیر به انحای مختلف مورد شرح و بسط قرار گرفته است. آن‌ها بر این باورند که حکمت و عرفان اسلامی یکی از اصلی‌ترین موانع پیشرفت کشورهای اسلامی است که اجازه نداده عالم اسلام همچون کشورهای غربی پیشرفت کند. در این گفتار در صدد آن نیستم که به عوامل مشهور و مؤثر از جنبه علمی، اجتماعی، سیاسی و جغرافیایی پردازم و ابتدا به تاریخچه پیدایش مفاهیم «پیشرفت»، «تمدن»، «فرهنگ» و «هنر» اشاره می‌کنم تا بتوانم این مسئله را دقیق‌تر بررسی کنم.

در بررسی‌های تاریخی صورت‌گرفته مشخص شد این مفاهیم مدرن بوده و مسبوق به سابقه در تاریخ ایران و اسلام نیست و جزو فروع اصول فکری خاص است که

بدين قرار يك دفعه مواجه می‌شویم با این طرز تفکر که «تمدن بودن» حاکی از وضعیت آرمانی جوامع مدرن اروپایی و «نامتمدن بودن» یا «بربریت» وضعیت بیرون از قلمرو تفکر و تمدن اروپایی است.

وقتی واژه «civilization» یعنی «تمدن» در دوران مدرن وضع شد به سرعت رواج یافت و گستره وسیعی از مفاهیم آرمانی مثل «پیشرفت»، «نظم»، «سازمان اجتماعی»، «ارتقای آزادی»، «آسایش و رفاه»، «ترویج انواع هنر و علوم»، «رونق تجارت» و همچنین «ادب و آداب دانی» به معنای خاص آن را در بر گرفت و به آن بالیدند و مباهات کردند. لذا مفهوم «تمدن» وقتی پیدا شد که کشورهای اروپایی که اینک خود را «غربی» می‌خواندند، در مقابل شرقیها، به نوعی خودآگاهی رسیدند و طی چند قرن به چیزهایی راه یافته‌اند که جوامع دیگر، که آن‌ها را «شرقی» می‌نامیدند، به آن نرسیدند؛ لذا می‌توانند خود را برتر از این کشورها بدانند. نتیجه آن که تمدن، مفهومی است مدرن که مولود نوعی خودآگاهی است که به تفسیر هگل، که شاید اولین مفسر دقیق فلسفی آن او باشد، انسان مدرن در جامعه مدرن با عنوان اینکه غربی است به آن رسید. خودآگاهی‌ای که بنیاد فلسفی‌اش را فلسفه دکارت در قول «من فکر می‌کنم پس هستم» یافته‌اند.

مفهوم culture «فرهنگ» نیز یک مفهوم مدرن است و به موازات پیدایش مفهوم «تمدن»، این واژه پیدا و رایج شده است. در مقایسه با فرانسوی‌ها و انگلیسی‌ها، آلمانی‌ها خصوصاً فیلسوفان رمانتیک، کمتر به واژه تمدن به معنای تازه و رایج‌اش اهمیت و بها می‌دادند و آن را کم عمق و سطحی و صرفاً مربوط به امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌دانستند. از این رو آلمانیها ترجیح می‌دادند به جای واژه civilization از واژه‌های آلمانی «kultur» یا «bildung» به معنای «فرهنگ» استفاده کنند که دلالت بیشتری بر امور فکری، هنری و دینی داشت. همان‌طور که از معنای ریشه این لفظ (colere به معنای کشاورزی، رشد و پرورش) برمی‌آید، مبتنی بر ادب و تربیت انسان بود. کلمه bildung نیز در اصل به معنای تربیت است که به معنای فرهنگ به کار برده شد. در واقع با توجه به این سیر پیدایش مفاهیم مذکور رخ داد.

از نظر تاریخی و با رجوع به هر کتاب و منبع تاریخی متوجه می‌شویم این اصطلاحات در دوره مدرن و در اروپای مدرن پیدا شده و به سرعت در تفکر اقوام و ملل دیگر رواج یافته است.

با همه رواجی که واژه «تمدن» در تفکر مغرب‌زمین پیدا کرد و فیلسوفانی مورخ همچون اوزوالد اشپینگلر در کتاب سقوط غرب و مورخ مشهور انگلیسی آرنولد توین بی در کتاب مفصل و معروفش مطالعه تاریخ، و در انتهای

اضافه شده در طی تاریخ پیراسته و اسلام ناب را بدان‌گونه که طریق سلف صالح بوده، احیاء کنند و در واقع معتقد به نوعی بازگشت به گذشته، جهت پیشرفت تمدن و فرهنگ در جهان اسلام بودند.

با توجه به این نوع نگرش و با بررسی و تحقیق در آرای آنها می‌توان متوجه شد که این اندیشه که حکمت، عرفان و تصوف مانع مدرن شدن تمدن اسلامی شده، در ابتدا نوعی اندیشه تدافعی در مقابل هجوم اندیشه مدرن استعمارگر اروپا بوده و اعتبار این قول، مستلزم این است که ابتدا درباره سابقه چند مفهوم اصلی مانند «تمدن»، «پیشرفت» و «علم و صنعت» تحقیق نماییم و توضیحاتی داده و کالبد شکافی کرده و این قول و اجزای اصلی‌اش را بار دیگر بررسی و تبیین نماییم.

ابتدا مناسب است از واژه «تمدن» شروع کنم، البته ممکن است این مباحث برای دوستان آشنا باشند، بنابراین سعی می‌کنم تا حدی به مباحث ورود پیدا کنم که روشنگر سئوالات مطرح شده و مرتبط با مفاهیم فوق باشد.

## مفهوم تمدن

واژه civilization که معادلش «تمدن» در زبان فارسی مصطلح است، بنا بر شواهد تخمینی در نیمه دوم قرن هجدهم ابتدا در زبان فرانسوی و مقارن یا کمی پس از آن در زبان انگلیسی رایج شده است. ریشه این واژه کلمه لاتین «civitas» است که خود آن به ازای واژه «polis» یونانی نهاده شده که به صورت تحت‌اللفظی می‌توان به «شهر» یا «مدینه» ترجمه نمود. البته واژه «polis» با دلالت‌های خاصی که در تفکر یونانی دارد، بسیار متفاوت است از واژه‌های «شهر» و «مدینه»، با دلالت‌هایی که در تفکر مدرن ما دارند. واژه «civilization» ابتدا در اروپای مدرن صرفاً بر نوعی حاکمیت و نظم و نظام اجتماعی دلالت داشته که آن را از «بربریت» یا «توحش» متمایز می‌کرد.

همزمان با تداول این واژه، وقتی اندیشه پیشرفت (progress) در تفکر مدرن پیدا شد، به نحوی با واژه تمدن خویشاوند شد که گویی این دو رابطه نسبی نزدیک به یکدیگر دارند و «تمدن» و «مدنی شدن» به معنای «ترقی» یا «پیشرفت» و در مقابل «بربریت» انگاشته شد.

این مفاهیم بی سابقه است؛ یعنی قبل از دوره مدرن این اندیشه‌ها وجود نداشته است. بدین قرار واژه «تمدن» دیگر صرفاً معنای وصفی و خاستگاه شهرنشینی یا مدنیت با سازمان‌های اجتماعی خاص و مدینه‌های خاص اقوام و ملل مختلف نداشته، بلکه حاکی از ارزش‌هایی مطرح شده بود که به عنوان محک و معیار مقایسه تمام جوامع غیر مدرن اروپایی با جوامع مدرن اروپایی تلقی می‌شد؛

قرن بیستم ساموئل هانتینگتون در کتاب برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی، که مسئله برخورد تمدن‌ها را به جای مواجهه دولت‌ها مورد نظر قرار دارد، باعث برجسته شدن مفهوم تمدن شدند، ولی این پرسش که تمدن در اصل چیست و بر چه چیزی دلالت دارد، همیشه سؤال مطرحی بوده است. ما کلمه تمدن را مرتب به کار می‌بریم، اما این که مدلولش چیست، مبهم است. این امر خصوصاً بعد از جنگ‌های اول و دوم جهانی که جوامع غربی موسوم به متمدن در آن مبتلا به خسارت‌های مادی و معنوی شدند، دیده می‌شود تا آنجا که مثلاً در آثار برخی جامعه‌شناسان موضوعی کم‌اعتبار تلقی شد و حتی از میان عمده دانشنامه‌های جامعه‌شناسی حذف شد؛ یعنی اصلاً جامعه‌شناسان که بیشترین ارتباط با مفهوم تمدن را دارند، به تدریج آن را کنار گذاشتند. یا در علوم سیاسی که به طریقی دیگر با مفهوم تمدن سروکار دارد، می‌توان از فیلسوف مشهور علم سیاست لئو اشتراش، که جزو مشاهیر فلسفه سیاسی در دوره معاصر باشد، یاد کرد که در یکی از آثارش می‌گوید ما عادت کردیم که از تمدن‌ها سخن بگوییم ولی مشکل بتوان دریافت که اصولاً تمدن چیست؛ می‌گویند که تمدن یک جامعه بزرگ است، ولی به روشنی به ما نمی‌گویند که جامعه متمدن چه جامعه‌ای است.

### واژه «پیشرفت»

«پیشرفت» معادل کلمه «progress» مفهومی جدید است. ترجمه‌اش به زبان فارسی مسئله بود، گاهی اوقات به تأسی و کاری که در دوره عثمانی می‌کردند می‌گفتند «بروگرس» و بعد «ترقی» و بعد «پیشرفت». چنین مفهومی تا آن زمان بی‌سابقه بوده است تا اواخر قرن هفدهم که در تفکر مدرن در اروپا شکل گرفت و به سرعت در فلسفه و همه رشته‌های علمی جدید، اعم از علوم انسانی تا تجربی، جزو مقبولات و مسلمات و به قول اتین ژیلسون، فیلسوف فرانسوی، به مثابه معبودی تلقی شد، که مثل یکی از الهه‌های یونان بایستی عبادتش کرد. این مفهوم یکی از کلیدهای راهگشای نجات عقل از ایمان و از اجزای مقوم اندیشه روشنگری (enlightenment) در غرب است. کلمه progress برگرفته از کلمه progredi لاتین است که استعمال آن در قرون وسطی دلالت بر حرکت به سوی آخرالزمان و ظهور سلطنت خداوند و ملکوت الهی داشت که حالا معنای زمینی پیدا کرده بود. مطابق معنای زمینی آن، وجوه مختلف تاریخ انسان به صورت سیری در یک خط استکمالی رو به جلو و به سوی آینده‌ای ایده‌آل و مبهم است که همه اقوام و ملل باید رو به آن مقصود بیاورند. قبل از این دوره اصلاً اندیشه پیشرفت با چنین سیری به

ذهن هیچیک از متفکران خطوط نکرده بود. در گذشته مردم بر این باور بودند که کمال اندیشه بشری و به اصطلاح عصر طلایی، در آغاز زمان جای داشته و برای دست یافتن به آن بایستی به واپس مینگریستند. به اعتقاد قدما آنچه گذشتگان گفته‌اند اصل و ملاک حقیقت است و ارزش و اعتبار دارد پس دیگر جایی برای پیشرفت اندیشه باقی نمانده است. اما مفهوم مدرن پیشرفت در حدود سال ۱۷۵۰ آن چنان در اذهان رسوخ کرده بود و صحتش تلقی به قبول شده بود که هرگونه تردید و پرسشی از قبیل این که چرا در اندیشه متفکران عالم پیشامدرن و حتی اقوام قبل از مدرن، اصلاً چنین چیزی خطور نمی‌کرد، نادانی و انکار مسلمات خوانده می‌شد. سه نمونه متفاوت و مشهور اعتقاد به این قول در آرای آگوست کنت، هگل و داروین است و علت انتخاب این سه به دلیل این است که هر کدام از یک جنبه این مفاهیم جزو مبانی فلسفی شان است.

با این حال اعتبار و ملاک همین مفهوم، که این قدر مقبول و مسلم انگاشته می‌شد، پس از بروز بحران‌های اجتماعی در قرن بیستم مورد تجدیدنظر جدی قرار گرفت و پرسش‌هایی از قبیل اینکه آیا تاریخ جهان رو به پیشرفت است مطرح شد و اساساً این که آیا اندیشه پیشرفت جزو مقبولات و مسلمات تردیدناپذیر است، واقعاً درست می‌باشد؟

بعد از ذکر این مفاهیم و تأکید بر این که این مفاهیم بی‌سابقه است، با دو اندیشه مواجه می‌شویم که هر دو مولود فلسفه مدرن هستند که هیچ‌گونه سابقه‌ای در تاریخ تفکر بشر نداشته است و فقط در تفکر مدرن غرب و بر اساس مبادی آن پیدا شده و به صورت رکنی از ارکان مقوم آن درآمده است. حالا باید پرسید که مفاهیم تمدن و پیشرفت، فارغ از معنای لغوی، بلکه به معنای اصطلاحی و مدلولش که در تفکر مدرن اروپا مد نظر است، چرا در آرای حکما و علما و علمای دیگری غیر از آنان، از جمله مسلمانان، در جهان وجود نداشته و غریب می‌نموده است؟ چرا فیلسوف بزرگی همچون فارابی که مؤسس فلسفه مدنی در عالم اسلام است و در آثارش از اقسام مدن سخن می‌گوید، نکته‌ای درباره پیشرفت نمی‌گوید؟ چرا حتی ابن خلدون که در مقدمه مشهورش به شرح و بسط علم عمران می‌پردازد و علم عمران او ظاهراً با مفهوم تمدن مشابهت بیشتری دارد، سخنی از تمدن با دلالت‌های مدرن آن نمی‌گوید؟ دلیل اصلی آن تفاوت مبادی و مقاصدی می‌باشد که در تفکر غیرمدرن غرب بی‌سابقه بود. حتی در قرون وسطی هم چنین فکری نبود. حکمای مسلمان مثل فارابی، کمال مدینه را در تحصیل سعادت می‌دانستند که کمال انسانی است و معتقد بودند غایت انسان چیزی جز رسیدن انسان به این کمال نبایستی باشد. لذا نظام حاکم



بر مدینه با نظام اخلاقی حاکم در شخص باید هم‌سان باشد و انسان باید در بهترین مدینه‌ها به سر ببرد تا به این کمال برسد.

پرسش این است که آیا مدینه به معنایی که فارابی تعریف می‌کند و مقصود از تشکیل و جایگاه انسان و نظام اداره‌اش در آن، واقعاً همان است که در تفکر مدرن در جامعه مدنی (civil society) که متشکل از سوژه‌های انسانی است وجود دارد؟ آیا مدنیت یعنی اهل مدینه بودن در آرای فارابی مشابهتی با عضو جامعه مدنی بودن یا به اصطلاح مدرنش «شهروندی» (citizenship) دارد که بتوان سخن از معنای واحد تمدن و پیشرفت ارایه کرد؟ آیا متمدن بودن از نظر فارابی به همان معناست که در دوره مدرن متداول شده است؟ آیا مدینه فاضله‌ای که فارابی در نظر داشت با آنچه در آثار متفکران دوره مدرن «مدینه مطلوب» و به اصطلاح متداول «آرمان‌شهر» یا «اوتوپیا» تلقی می‌شد، یکسان است؟ آیا آنچه نزد آنان کمال یک مدینه تلقی می‌شد، مثلاً به نزد فارابی و مبانی فکری‌اش و مطابق موازین آرای اهل مدینه فاضله و مشهور فارابی، انحطاط و ابتدال مدنی نیست؟ آیا اصولاً امکان چنین مقایسه‌ای وجود دارد؟ اگر اصطلاح تمدن اسلامی را که اکنون پرسش از «پیشرفت» یا «عدم پیشرفت» آن می‌شود، نزد قدما به کار می‌بردند و مدعی می‌شدند که حکما و عرفای مسلمان مانع از پیشرفت شده‌اند، آیا خود آن‌ها از این سؤال حیران نمی‌شدند و نمی‌پرسیدند که منظورتان چیست. یا برعکس اگر به بزرگان اهل حکمت، علم و سیاست مثل خواجه نصیر طوسی گفته می‌شد که شما باعث پیشرفت علم و تمدن شده‌اید متعجب و سرگردان نمی‌شدند که سخن از چه می‌گویید و منظورتان چیست؟ واقع این است که ما میراث فکری و معنوی خود را بر اساس اندیشه‌ها و مفاهیمی که نزد قدما عالم قبل از مدرن - نه معنا و نه مصداقی داشته و نه قدر و قیمتی، می‌سنجیم و در واقع از آنها استنطاق می‌کنیم که چرا بر اساس و برحسب آنچه امروزه بر ما اعتبار و ارزش داده است نیندیشیده و به آن عمل نکردند و مانع پیشرفت‌ش شده‌اند. منشأ این سوءتفاهم همان قول به اصالت پیشرفت است که مطابق آن تاریخ تفکر، علم و صنعت یک تاریخ خطی متشکل از حلقه‌های پیوسته و رو به پیشرفت و تکامل می‌باشد و این سیر تاریخی، با فرض این‌که حکمت و عرفان اسلامی باعث رکود جهان اسلام شده، در یک جایی متوقف و مانع پیشرفت و باعث عقب ماندن از دوران مدرن شده است. غافل از آن‌که علم و صنایع مدرن تفاوت اصولی با علم و صنایع در عالم قبل از مدرن در اقوام و ملل، چه مسلمان چه مسیحی چه چینی و چه هندی، داشته است. در واقع مسئله، مسئله دو پارادایم فکری عالم مدرن با عالم

پس از مدرن است و این مسئله منحصر به عالم اسلام و ایران نیست. همین امر که اکنون آن را زوال و انحطاط می‌خوانیم در مورد دیگر تمدن‌های شرقی، که غیرمدرن هستند، نیز صادق است. بر اساس همین تصور است که به دنبال دلایل و جهات این به اصطلاح عدم پیشرفت و عقب ماندگی بر می‌آییم و حکمت و عرفان و تصوف اسلامی را از عوامل اصلی‌اش در عالم اسلام برمی‌شماریم. تردیدی نیست که سیر تفکر و مولیدش از قبیل علم و صنعت در عالم اسلام در قیاس با علم مدرن و شتاب بی‌اندازه‌اش به رکود و رخوت و در نهایت سکون مبتلا شده است و خود متفکران و حکمای بزرگ عالم اسلام متوجه و ملتفت آن شده بودند، ولی آیا این بدان معناست که با فرض احتمال تشخیص و رفع این رکود، آیا ما وارد عالم مدرن می‌شدیم؟ من در این باره سه تن از متفکران بزرگ مسلمان را که در سه جهت مختلف به مسئله «بحران تفکر» در دوران خویش پرداخته‌اند، نام می‌برم؛ دو تن اهل مغرب عالم اسلامی، یعنی ابن رشد و ابن خلدون، و یک تن در مشرق جهان اسلام یعنی میرفندرسکی. این سه متفکر متذکر رکود و بحران در زمانه خود هستند. اگر آثار و آرای‌شان را مورد مذاقه قرار دهیم متوجه می‌شویم هر سه متفکر در کار تجدید تفکر، یکی در فلسفه (ابن رشد)، دیگری در علم عمران (ابن خلدون) و سومی در صنعت (میرفندرسکی) به معنای عام آن هستند ولی هیچ‌یک از این سه در اندیشه خود طرحی نو در نمی‌اندازند و راهی را برای ورود به عالم مدرن نمی‌گشایند، چون مبانی و مبادی عقلانیت در فلسفه مدرن در اندیشه آنها جایی نداشته است؛ نه ابن رشد می‌توانست به زعم خود با جدا کردن فلسفه از دین و بازگشت به یونان ارسطویی آن را مستقل و تجدید کند، نه عمران ابن خلدون به تأسیس جامعه‌شناسی و سوسیالوژی به معنایی که نزد آگوست کنت داشت، که در واقع تبدیل شدن آن به یک دیسپلین علمی است، می‌توانست برسد و نه صنعت نزد میرفندرسکی با آنچه امروزه به آن تکنولوژی می‌گویند مشابهت دارد. اما این مطالب اصلاً به معنای خفیف کردن شأن و قدر این سه متفکر بزرگ نیست و چیزی از ارزش و اعتبار کار آنان نمی‌کاهد، فقط این‌که جایگاه حقیقی‌شان را در عالم تفکر نشان می‌دهد. در واقع ارکان و اجزای مقوم عالم مدرن در تفکر و فلسفه مدرن است که در آن معنای تازه‌ای از انسان و تلقی جدیدی از خودش به عالم و حقیقت هستی دریافت کرده است. جامعه‌شناسی، علم و تکنولوژی و دیگر رشته‌های مختلف علمی مدرن ریشه در فلسفه و تفکر مدرن دارند. در اینجا استناد می‌کنم به یک قول بسیار مهم و جدی هیدگر در رساله‌اش به نام عصر جهان‌تصویری. او معتقد است وقتی



امروزه از کلمه علم (science) استفاده می‌کنیم باید بدانیم که تفاوت ماهوی با آنچه در قرون وسطی به آن scientia و در دوره یونانی به آن episteme می‌گفتند، دارد؛ لذا هیچ وجه و معنایی ندارد که مثلاً بگوییم نظریه گالیله درباره سقوط آزاد اجسام درست و پیشرفته است و این نظریه ارسطو که اجسام سبک رو به بالا می‌روند غلط است؛ چرا که فهم یونانیان از ماهیت جسم و مکان و ارتباط این دو مبتنی بر فهم متفاوتی از موجودات و بنابراین مقتضی نحوه دیگری از نگرش به آنها و پرسش از وقایع طبیعی است. پس محال است که بتوان گفت فهم مدرن از هستی صحیح‌تر از فهم یونانیان از آنان است، چرا که گمان نمی‌رود که کسی بگوید شعر شکسپیر پیشرفته‌تر از شعر شاعر یونانی آیخلوس (آشیل) است. این است که هیدگر هشدار می‌دهد که اگر بخواهیم ماهیت مدرن را دریابیم، ابتدا باید خود را از این عادت مرسوم که علم قدیم و علم جدید را صرفاً بر اساس مفهوم پیشرفت بسنجیم، رها کنیم. در واقع فهمی که علمای قدیم از انسان، هستی و... داشتند با علمای دوران مدرن متفاوت است، پس نمی‌توان توقع داشت که هر دو به نتایج یکسانی برسند.

از ابن‌رشد آغاز می‌کنم. ابن‌رشد از منظری منتقد فلسفه‌ای است جامع‌دین و این همان فلسفه‌ای است که با فارابی و ابن‌سینا در عالم اسلام تأسیس و استمرار یافت؛ ولی شرح و بسط آرای ابن‌رشد فقط در اروپا و در انتهای قرون وسطی پس از تأسیس مکتبی فلسفی به نام ابن‌رشدی‌های لاتین، استمرار پیدا کرد. شرح و تفصیل و شاید هم تحریف آرای وی، (چراکه معلوم نیست همه آرای که به ابن‌رشد نسبت دادند واقعاً از او باشد یا نه)، هموارکننده راهی شد که به جدایی دین و فلسفه یا به قول خودش حکمت و شریعت به شرحی که در کتاب فصل المقال آمده، رسید. این در حالی است که در سراسر قرون وسطی مسیحی‌فلسوفی نبود که به جدایی دین از فلسفه قائل باشد، همین قول به جدایی میان دین و فلسفه منجر شد به طرح مسئله حقیقت دوگانه که خطاب به ابن‌رشد نسبت داده شده ولی به هر حال این رأی از مبادی اولیه تفکر جدایی‌مدن است. حالا فرض کنیم که ابن‌رشد در عالم اسلام تأثیرگذار بود، ولی آیا تفکر حاکم بر حکمت اسلامی چنان بوده که انفصال و جدایی دین از فلسفه در آن هیچ‌گاه معنی و مفهومی داشته باشد؟

ابن‌رشد در انتهای سیر فلسفه در غرب عالم اسلام و پایان قرون وسطای مسیحی و در آستانه ورود به عالم مدرن است، ولی حتی در آن‌جا آغازگر و مؤسس نیست، هرچند به ظاهر بایستی او را پیشرو راه دکارت دانست. اما می‌بینیم همین مسئله جدایی دین از فلسفه در اندیشه دکارت چگونه در اروپا و مغرب زمین منشأ اثر شده است. همین

مطلب را در آرای اشاعره هم می‌توانید مشاهده کنید. ما می‌دانیم که در غرب معمولاً گفته می‌شود یکی از عوامل پیدایش عالم مدرن اندیشه نومیالیسم (nominalism) است؛ یعنی آرای فیلسوفانی که قائل به وجود اسمی کلیات هستند. در اواخر قرون وسطی فیلسوفی مثل ویلیام اوکامی قائل به وجود اسمی کلیات است. یکی از لوازم فلسفه‌اش هم این است که قائل به تقدم اراده بر علم است که بعداً می‌بینیم چگونه این فکر در دکارت که فیلسوفی قائل به اصالت اراده (voluntarism) می‌باشد، نمود می‌یابد.

شبیه آرای نومیالیستها، که گفته می‌شود در تأسیس عالم مدرن جزو زمینه‌سازان و آماده‌کنندگان آن بودند در عالم اسلام در میان اشاعره داریم، اما با همه نفوذی که اشاعره در تفکر اسلامی داشتند و تاکنون هم ادامه پیدا کرده هیچ‌گاه مقدمات و زمینه‌های آماده‌گر عالم مدرن را همچون نومیالیستها فراهم نکردند.

بعد از ابن‌رشد می‌رسیم به میرفندرسی در دوره صفویه. دوره صفویه اوج تفکر تمدن ایرانی - اسلامی است اما در عین حال از اواسط این دوره، رو به افول می‌رود. اهمیت دیگر این دوره، تقارنش با پیدایش دوره مدرن در اروپا است. میرفندرسی رساله‌ای به نام صنایع به زبان فارسی دارد که شاید مهم‌ترین اثر اسلامی در مورد صنایع باشد. وقتی این رساله را مرور کنیم، نکات خیلی جالبی پیدا می‌کنیم؛ از آنجایی که می‌دانیم میرفندرسی انسانی حکیم، بسیار عمیق و مانند شیخ بهایی اهل علم، صنعت و دانش است. در این رساله میرفندرسی می‌کوشد تا معنای صنعت و اهمیت آن را در زمان خود احیا کند و مواعنی را که باعث معطل ماندن صنایع شده، برمی‌شمارد. مبانی عمدتاً نظری‌ای که به رأی او به سبب نفی معنویت و حکمت نهفته در مبادی صنایع پیدا شده و عقایدی که رواجشان باعث شده اصولاً صنایع معنای خود را از دست بدهد و در نتیجه کارهای بی‌سود و منفعت رایج شود.

آنچه میرفندرسی می‌گوید توصیفی است دقیق از وضعیت رکود صنایع؛ البته صنعت به معنای عام خودش. و نکته این است که این صنعت به معنای تکنولوژی نیست؛ در یونان و در دوره قرون وسطی هم نه techné یونانی‌ها نه art قرون وسطاییها - که کلمه «art» از آن گرفته شده - هیچ‌کدام به معنای تکنولوژی و به معنای مدرنش مطرح نشده است. میرفندرسی نهایتاً با توصیف وضعیت رکود صنایع به معنای عامش در ایران در صدد رفع مشکلات و موانع و ایجاد جنبشی است که بتواند صنایع را احیا کند. ولی او هیچ سخنی از نوعی تحول به معنایی که متضمن مفهوم پیشرفت باشد و یکی از ثمراتش مثلاً انقلاب صنعتی در اروپا بشود، نمی‌گوید. چیزی در این اثر پیدا نمی‌کنیم که بگوییم اگر حرف میرفندرسی را ادامه





دانایی به معنای عام آن، یا خود واژه عرفان که معمولاً اهل تصوف به کار می‌برند به معنای شناختن و دانایی است. در تصوف و عرفان اسلامی مسئله دانایی مسئله محوری بوده، مثنوی مولانا مملو از این است که چه کسی داناست، چه کسی نادان است، چه کسی احمق و چه کسی حکیم است. اما نکته مهم این است که عارفانی مثل مولانا سعی داشتند انواع علم، حدود و ماهیت حقیقی آنها را روشن کنند.

مولانا در مقام تعظیم و تکریم علوم و صنایع و حرفه‌ها، اعم از علوم طبیعی و ریاضی، البته به معنایی که در دوره خودش رایج بوده، آن‌ها را کاملاً با علم دین مرتبط می‌داند.

جالب است که در جایی می‌گوید منشأ همه این علوم آسمانی و وحیانی است، اما گسترش آن حاصل عقل می‌باشد؛ من دو سه تا بیت می‌خوانم و رد می‌شوم:

**این نجوم و طب وحی انبیاست  
عقل و حس را سوی بی سوره کجاست  
قابل تعلیم و فهم است این خرد  
لیک صاحب وحی تعلیمش دهد  
جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود  
اول او لیک عقل آن را فرود**

او همه صنایع، حرف و علوم را دارای منشأ آسمانی می‌دانست. واقع آن است که به گواهی تاریخ علم در اسلام، عرفان و تفکر عرفانی هیچ‌گاه مانع پیدایش و گسترش علوم نبوده است. در میان دانشمندان تجربی و ریاضی مسلمان، همان‌طور که گفتم جابر ابن حیان، ابن سینا، خواجه نصیر و... همه مشاهیری هستند که یا خودشان اهل حکمت و تصوف و عرفان بودند یا به‌نحوی با آن مرتبط بودند. نکته‌ای که این منتقدان از آن غافل هستند این است که اولاً تفکر و تعالیم عرفانی از سنخ تفکر علمی نیست تا اصولاً عرفا در رد یا قبول آن نظر خاصی داشته باشند، ثانیاً فهم عارفان از مبادی علوم طبیعی و ریاضی تفاوت اصولی با فهم متفکران مؤسس علوم جدید دارد. به همین دلیل است که پیش از هرگونه اظهار نظر قطعی در این مسئله، باید اندکی درنگ کرد و بار دیگر سؤال نمود که آیا جهش علمی که در تفکر غرب در دوره مدرن آغاز شد، اصولاً می‌توانست در تاریخ تمدن علوم و معارف

داده بودیم ما هم به انقلاب صنعتی، مانند اروپاییها در غرب، می‌رسیدیم. میرفندرسکی به احیای صنایع دعوت می‌کند ولی صناعت را به معنای عام «پیشه» می‌فهمد و در صفحه اول کتاب مراد و مقصود خود از صناعت را خیلی ساده توضیح می‌دهد به‌گونه‌ای که به‌هیچ‌عنوان تصویری از تکنولوژی مدرن در ذهن متبادر نمی‌شود. البته باز متذکر می‌شوم این را حمل بر نادانی میرفندرسکی نکنید بلکه مفهوم و مدلول تکنولوژی نزد او بی سابقه بوده چون فقط در تفکر و فلسفه مدرن ظهور و بروز یافته بوده است. نبایستی توقع داشته باشیم چیزی را که اروپاییها (غرب) بر اساس مبادی خاص خود، مسبق و مطلوب می‌دانستند همانی باشد که در آن طرف در جهان اسلام نیز مطرح و مطلوب بوده است.

با این مقدمات بار دیگر به طرح این سؤال می‌پردازیم که آیا می‌توان با این نگرش به صنایع و علوم جدید راه یافت؟ آیا می‌توان گفت تصوف و عرفان و حکمت اسلامی، چنان‌چه از جانب برخی روشنفکران گفته می‌شود، مانع پیشرفت صنایع شده، درحالی‌که وقتی تاریخ صنایع را مرور می‌کنیم، مشاهده می‌کنیم که بزرگان ما که اهل علم و صنعت بودند، کسانی مثل ابن سینا، خواجه نصیر، قطب‌الدین شیرازی، شیخ بهایی، میرفندرسکی و... خودشان به یک معنا اهل عرفان و حکمت بودند. آیا صنعت به معنای قدیم و جدیدش هویتی یگانه دارد که بتوان با مقیاس واحدی آن دو را نسبت به یکدیگر سنجید و حکم به عدم پیشرفت یکی و پیشرفت دیگری داد؟ آیا اصولاً سخن از پیشرفت تکنولوژی جدید نسبت به صنایع قدیم از جمله صنعت در عالم اسلام قابل قبول است؟ آیا ماهیت تکنولوژی جدید یک امر تکنولوژیک است؟ این تصور شایع پیشرفت مبتنی بر اندیشه ابزارانگاری (instrumentalism) درباره تکنولوژی است که می‌گوید تکنولوژی حاصل پیشرفت صنعت قدیم است.

در ادامه نکاتی راجع به علم جدید می‌گویم و نتیجه‌گیری می‌کنم. قول مشهور دیگری از جانب روشنفکران عنوان شده مبنی بر این‌که «عدم پیشرفت علم در عالم اسلام مولود اندیشه‌های حکمی و عرفانی است» و معمولاً ابیاتی را هم از مولانا به عنوان شاهد می‌آورند:

**خرده‌کاری‌های علم هندسه  
یا نجوم و علم طب و فلسفه  
که تعلق با همین دنیاستش  
ره به هفتم آسمان بر نیستش  
این همه علم بنای آخور است  
که عماد بود گاو و اشتر است**

اما آیا واقعاً مولانا ضد علم بوده است؟ مسئله علم و



تکنولوژی و علوم جدید را مقصود اصلی و کمال مطلوب تجدید تفکر اسلامی دانسته و آنچه به نام فرهنگ و تمدن خوانده شد را گم شده آن می دانند و از عرفان و تصوف و حکمت اسلامی به عنوان موانع پیشرفت علم در تمدن اسلامی سخن می گویند. اینها غافل هستند از اینکه با توجه به این که تفکر حکمی و عرفانی اصولاً از سنخ تفکر علمی نیست. لذا پشت کردن به حکمت و تفکر عرفانی هیچ گاه نمی تواند هموارکننده راه توسعه علم باشد. رکود و افولی که از اواسط دوره صفویه رخ داد و در آثار حکما و عرفای آن دوره مثل میرفندرسکی، حکیم و عارفی که صحبت از صنعت می کند نمود یافت، نشان از تعلق آنها به ایجاد تحول و حرکت و جنبش در این رکود دارد. اما آیا تحول و تعقل به معنای پیشرفت در دوره مدرن است؟

**رکود و افولی که از اواسط دوران صفویه رخ داد و در آثار حکما و عرفای آن دوره شرح این خسران را می خوانیم دور شدن و بلکه بی اعتنایی به سرچشمه های همین تفکر بود که به رکود و جمود و در نتیجه تضعیف تفکر به آنچه که ما امروزه فرهنگ و تمدن می نامیم، رسید.**

چنان که همین غفلت از مبادی علوم و تکنولوژی جدید باعث شده در آرزوی گسترش همین علوم نیز دچار سرگردانی و پریشانی بشوند و مثلاً تکثیر رشته های دانشگاهی و ازدیاد آمار فارغ التحصیلان دانشگاهی در ایران را نشانه پیشرفت علم بپندارند یا اینکه به تکلف نشان دهند که ملل اسلامی چیزی کمتر از ملل غربی در مدرن شدن و پیشرفت کردن ندارد و به این منظور در ارضای احساس عقده عقب ماندگی معمولاً شواهدی را ذکر کنند که بسیار چشمگیر و متأسفانه عوام فریبانه است، از آن جمله پیشرفت ظاهری در علوم و فنون و صنایع که قدرت نمایی بیشتری داشته باشد. در این باره مثلاً می توان به قدرت نظامی یا توسعه شهری با ساختن آسمان خراش ها و مجتمع های بزرگ فروگاهی که حاصل یک نوع اندیشه کج در دو حوزه مختلف است اشاره کرد. در واقع پیشرفت تمدن را به این معنا معرفی می کنند و می گویند به این ترتیب ما عقب ماندگی را جبران می کنیم.

مفاهیم تمدن، پیشرفت، عقل، علم، تکنولوژی و... همه بر اساس مبادی تفکر مدرن ایجاد شده و اصالت یافته اند.

اسلامی و حتی وسیع تر از آن، در کل مشرق زمین، اعم از اسلامی، هندو، چینی و... پدید آید؟ آیا بذر مبانی اصلی نظریه پیدایش علوم جدید که در آغاز تفکر مدرن از قبیل فلسفه دکارت کاشته شد و در آن بسط پیدا کرد اصولاً در تفکر اسلامی، چه کلامی، چه فلسفی و چه عرفانی قابل تصور است؟ آیا نگرش عارفان به انسان، عالم و خداوند با نگرش گرایش های رایج در تأسیس تفکر مدرن مشابه هم است؟ آیا مقصود اصلی علم در نزد حکیمان و عارفان را که یافتن علم حقیقی به خدا و انسان و جهان است، می توان با مطلوب مقصود علوم جدید که یافتن اطلاعات و داده های علمی برای غلبه و استیلا و تصرف در جهان و به اصطلاح نیچه «اراده معطوف به قدرت» و مالکیت عالم و استمتاع از آن است، مقایسه کرد؟ حکیمان و عرفای مسلمان نه تنها قدر و قیمت علم را انکار نکرده اند بلکه وجود آن را در حفظ نظام عالم ضروری دانسته اند، اما به نظر آنان علمی حقیقی است که با ارایه معرفت به حق و هستی و نفس، نجات و رستگاری انسان را به دنبال داشته باشد. به نظر عرفای ما عالم علمی که امکان ارایه طریق و رساندن به چنین مقصودی را نداشته ولی مدعی آن است (این همه طعنه هایی که مولانا می زند در واقع خطاب به مدعیان علم است، کسانی که قصد دارند علم را منحصر به دانسته های خود بکنند)، هم خود در تاریکی راه می رود و هم راهزن راه حقیقت است. این است که عارفانی چون مولانا قدر و قیمت هیچ کدام از علوم اعم از دینی و غیردینی را انکار نمی کنند. نکته این است که حق هر یک را در مرتبه و محدوده و توانایی خویش به جا می آورند، اما دیگران را نیز متنبه می سازند که از منحصر کردن علم صرفاً به یکی از علوم بپرهیزید. عارفان اهل این علوم را دعوت به کسب علم و دانایی در مراتب بالاتر می کنند، نه نفی آن علمی که دارند. در واقع مخالفت آنان نه با خود آن علم بلکه با توهم علم و دانایی است که باعث می شود هر یک از آنان علم خویش را علم حقیقی بدانند و با این کار خود و دیگران را از رسیدن به حقیقت علم محجوب و محروم بسازند.

می خواهم یک نتیجه گیری بکنم که آن هم به صورت طرح سؤال است. بنا بر آن چه که گفته شد گروهی از روشنفکران مسلمان و البته برخی غیرمسلمانان از دوره مشروطیت و قبل از آن مانند آخوندزاده، سید جمال الدین اسدآبادی تا کسروی چه آنهایی که دینی بودند و چه آنهایی که غیردینی بودند، با مشاهده ضعف و ناتوانی عالم اسلام در مقابل قدرت و سلطه استعمار غرب مدرن در تمنای این که به حکم و اقتضای زمانه مدرن شوند، با وجود تفاوت اصولی مبادی علوم جدید با مبادی علوم در دوران قدیم، به ساده اندیشی، دانسته یا ندانسته،

انسان در مدینه و مابۀ الاجتماع و ارتباط انسان‌ها در نزد ایشان چنان بوده که از اصطلاح civilization فهمیده می‌شود؟ آیا نباید آنچه را که مانع پیشرفت و تمدن و فرهنگ اسلامی می‌نامیم بر اساس ملاک‌ها و معیارهای مطلوب خودش طلب نماییم؟

**بی‌تردید این قضاوتی سطحی و نادرست و در واقع اندیشیدن عالم آنان است نه چنان که خود می‌اندیشیدند و برایشان قدر و قیمتی داشته است، بلکه بر اساس مفاهیم و معیارهایی که خود ما در عالم مدرن درباره‌اش اعتبار قائلیم.**

تمامیت یافتن دوره یونان و عبور از آن شرط اصلی پیدایش دوره مدرن بود، اما آیا این امر در تاریخ عالم اسلام رخ داده است؟ در واقع این تقسیم مدرن، تقسیم‌بندی جدیدی است که براساس سه دوره تاریخی قدیم و میانه یا قرون وسطی و دوره جدید است ولی آیا می‌توان آن را در مورد تاریخ اسلام صادق دانست؟ یعنی آیا ما می‌توانیم بگوییم قرون وسطای اسلامی؟ بعضی می‌گویند، اما غلط است. در واقع آنچه در عالم اسلام رخ داد رکود، عقب‌ماندگی، افول و به اصطلاح میرفندرسی «توقف» یا تعطیل تفکر است که نسبت به وضعیت تازه‌ای که با نگرش مدرن در غرب پیدا شد و به سرعت و شتاب تمام توسعه یافت، آن را می‌سنجیم. به قول یکی از اندیشمندان، یکی بر سر حقایق مانوس متوقف شده و به خواب غفلت فرو می‌رود و دیگری در دل فراورده‌های نظری و عملی تفکر و تمدن مدرن، درست یا نادرست به سرعت تمام می‌جنبد و می‌خروشد و حرکت می‌کند.

نکته بعدی فراموش کردن سهم موثری است که بزرگان عرفان و تصوف در میان اهل حکمت، علم، هنر و صنعت داشته‌اند که هیچ‌یک از دیگر طوایف متفکران اسلامی نداشتند و اصولاً معیت با نگرش عرفانی است که موجب توسعه نظر در آن شده است. هیچ‌گاه علم فقه یا علم کلام به اقتضای موضوع، مسایل و روش خود نمی‌توانسته منشأ تفکری شود که مروج مدنیت، علم، صنعت و هنر باشد. با یک مطالعه تاریخی می‌توان دید چگونه دانشمندان و اصناف فن در عالم اسلام به نحوی اهل عرفان بوده‌اند. اما نتیجه‌گیری نهایی اینکه دیر زمانی است که کل جهان به دنبال مدرن شدن و عقب‌نماندن از عالم مدرن است.

مبانی فلسفی عالم مدرن در نگاهی جدید به وجود، هستی، عالم و مبدأ عالم و انسان و نسبتش با عالم پیدا شده است. از حیث تاریخی، جلوه‌های مختلف تفکر مدرن از قرن پانزدهم یعنی دوره متأخر اسکولاستیک به تدریج ظاهر شد و پس از تحولاتی در قرن نوزدهم مبانی آن تأسیس شد. نکته مهم و قابل توجه در طی قرن‌های شانزدهم و هفدهم این است که عمده دانشمندان بزرگ آن زمان فیلسوف بوده‌اند؛ نیوتن، گالیله، دکارت و... اینها اولاً فیلسوف‌اند. علوم جدید از نگاه جدید آنها به هستی و عالم تأسیس شد؛ در نگاه فیلسوفان به علم مدرن، و تکنولوژی مدرن، و نه فقط علم و تکنولوژی مدرن، بلکه هنر مدرن، جامعه مدنی و... در آرای هگل می‌بینیم که پیدایش مفهوم زیبایی‌شناسی (aesthetics) و هنر مدرن و تأسیس جامعه مدنی را چگونه با مبانی فلسفی شرح می‌دهد. همان مبانی که باعث تأسیس سیاست مدرن، اقتصاد مدرن و حتی مذهب مدرن یعنی پروتستان می‌شود. خیلی جالب توجه است که اکثر روشنفکران از دوره مشروطه به مذهب پروتستان توجه داشتند و یکی از عوامل پیشرفت و ترقی را این مذهب می‌دانستند.

این امور با هم ارتباط ماهوی و ارگانیک دارند و از هم جدا نیستند؛ یعنی پیدایش مذهب پروتستان با پیدایش علم جدید، اقتصاد جدید، جامعه جدید و سیاست مدرن همه با هم دارای ارتباط ارگانیک هستند و از هم جدا نیستند. اینکه دکارت، ماکیاولی و گالیله معاصر فکری یکدیگرند و هر کدام مؤسس یکی از مبادی تفکر جدید و مدرن و موجب پیدایش مسیرهای جدید تفکر هستند، بی‌علت نیست. حکمای مسلمان همه اهل عقل و علم بوده‌اند و عمده آنها به جز ابن‌رشد به نحوی با تفکر حکمی و عرفانی نسبت داشته‌اند و در آن هوا تنفس می‌کردند. پس ضدیت آنها با عقل و علم به معنایی که بگوییم مانع پیشرفت تمدن شده، چه معنایی می‌توانسته داشته باشد جز اینکه آنها از عقل چیزی جز عقل ریاضی و از علم چیزی غیر از علوم (science) مرسوم مراد می‌کردند. این نگاه جدید در دیگر جوامع شرقی از جمله اسلامی، اصولاً وجود نداشته و برای آنها بیگانه و چه بسا خلاف مقصود و مطلوب بوده است. چنین است که ابن‌رشد، ابن‌خلدون، ملاصدرا و میرفندرسی که متوجه اختلال و ضعف تفکر شده بودند نمی‌توانستند راهنما و قافله‌سالار تمدن به معنی مصطلح باشند؛ و مفهوم پیشرفت و تمدن و بالطبع اندیشه عقب‌ماندگی تمدن اسلامی برای آنها اصولاً معنایی داشته باشد. آیا حکمای مسلمان چون فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیر می‌خواستند تمدن بسازند؟ آیا اصولاً می‌دانستند که در حال ساختن تمدن هستند؟ آیا عزم این کار را داشتند؟ آیا اصولاً تعریف انسان و حضور



اکنون و الآن (توجه کنیم که خود کلمه مدرن (modern) در زبان لاتین (modernus) به معنای اکنون و الآن می باشد) و با تفسیری جدید و نو از هستی و انسان آغاز شد. در تفکر عرفانی و حکمی ما نیز اعتقاد بر آن است که عالم و آدم همواره در حال تجدید و نو شدن است. شعر مشهور مولانا حاکی از آن است:

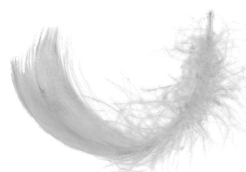
**هر نفس نو می شود دنیا و ما  
بی خبر از نوشدن اندر بقا**

نو شدن يك اصل عرفانی است اما آیا عبور از وضعیت رکود و سکوت و سکون و رفتن به سمت نو شدن و تجدید الزاماً به معنای مدرن شدن و منطبق با اصول و نتایج مطلوب از مفهوم پیشرفت است؟ آیا نباید بیشتر از اهل حکمت و عرفان که همواره منشأ تفکر در عالم اسلام در جنبه های نظری و عملی آن بودند، همانهایی که می توانند شاید از ظاهر عالم مدرن به باطن آن رسوخ کنند و متوجه مبانی آن بشوند، روی آورد و مشکل خویش را با آنان در میان گذاشت، که چگونه می توانیم در گوشه ای از جهان که گریز و گزیری از معاصر شدن در آن نیست به سر بریم؟ آیا نباید متذکر آن حکمت و عرفانی باشیم که مطابق آن پای ما در سرزمین و خاکی قرار داشته باشد که در آن ریشه داریم و سر ما رو به آسمانی باشد صاف و نیلگون که جایگاه حقیقی مان را در عالم و نسبت به مبدأ عالم روشن می کند؟ با این بیت حافظ بحثم را به پایان می برم:

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

و معبود و افسون پیشرفت، آن طور که فیلسوفان می گویند، به صورت و به عنوان یک ایدئولوژی مشترک در میان ملل مختلف و به شکل یک تمنا و مطلوب آرمانی درآمده است، که کشورهای جهان می خواهند هر یک زودتر به آن برسند. اما این ایدئولوژی نیز مانند دیگر ایدئولوژی ها نه به دنبال کشف حقیقت بلکه به دنبال کسب قدرت است. این تمنا به اقتضای ذاتش در چند دهه اخیر به عنوان جهانی شدن، جهانگیر شده است.

اکنون ما که مدتهاست در وضعیت رانده و در خواب غفلت فرو رفته از تفکر و تذکر مواریت قدما و مانده از فهم عمیق و تفکر مدرن هستیم باید بپرسیم چه کسانی می توانند موانع این رکود را درک کنند و خفتگان را بیدار کنند. آیا باید به شعارهای آن گروه از مسلمانان اهل سیاست و علم توجه کرد که صرفاً به ظواهر پر خط و خال عالم مدرن توجه دارند و معبود و فریفته علم و تکنولوژی آن هستند و از مبادی و مبانی اش غافل اند و با تجویز داروهای مسکن می خواهند این به اصطلاح بیماری عقب افتادگی احساس ضعف و حقارت را صرفاً از طریق توسعه سطحی و کمی علم و تکنولوژی و در صورت ظاهراً اسلامی - که خود این صورت ظاهراً اسلامی دادن هم یک معضلی شده است - جبران کنند و شفا بخشند؟ آیا آنها هیچ وقت به این موضوع فکر کرده اند که تأسیس عالم مدرن چنین نبوده که کسانی به یکباره و با قصد مصمم بر انجام این کار شدند که عالم مدرن را بنا کنند و مدرن شوند و ما هم به مانند آنها به حکم و تکلیف و تمنا بخواهیم چنان کنیم؟ مدرن شدن و پیشرفت دستوری نیست. هیچ کسی نمی تواند بگوید برویم مدرن بشویم. مدرن شدن اروپا ابتدا با تردید و سپس با نفی میراث گذشته و اصالت دادن به





سید محمود یوسف ثانی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## نگاهی به رساله های عرفانی ابن سینا

و با بیان مقدمات و استنتاجات و دلایل برهانی مسائلی را ادعا و بعد اثبات می کنند. خلاصه مطابق یک کتاب علمی روش علمی دارند. اغلب آثار ابن سینا به همین سبک و سیاق تألیف و نوشته شده است.

آثار و رساله های دیگری نیز در بین نوشته های شیخ هست که اینها حیث علمی به معنای متعارف ندارند؛ یعنی این طور نیست که فصل بندی و مقدمات داشته باشند. از آغاز یک نحوه بیان تمثیلی درباره یک مسئله ای است که ما بعد از مطالعه تمام رساله احیاناً ممکن است متوجه شویم که این رساله درصدد بیان چه مسئله ای است که دارد به این طریق و به روش تمثیل با ما سخن می گوید. بنابراین مثل کتاب های علمی نیست که از ابتدا واضح علم، ابواب علم، اهداف علم، مقاصد علم و ... گفته شود و متعلمی در کار باشد که می خواهد با توجه به شناخت اجمالی ای که از آن علم به دست می آورد راه بیفتد و مسئله یا مسائلی را فهم کند. این رساله ها اساساً به سبک دیگری نوشته شده اند و به نحو خاصی هستند که بعداً درباره آن بیشتر عرض خواهیم کرد.

پس رساله های ابن سینا به دو دسته علمی و تمثیلی تقسیم شد. البته مضامین رساله های تمثیلی عمدتاً مضامینی است که ما آنها را به عنوان مضامین عرفانی می شناسیم و در آثار عرفانی ای که بعدها تألیف شده و دیگران به تاسی از ابن سینا چنین رساله هایی را نوشته اند، ملاحظه می کنیم که آن مضامین در این رساله ها وجود دارد. بنابراین گرچه سبک و سیاق بیان مسئله تمثیلی است ولی عندالتأمل و در غایت مطاف معلوم می شود که مضامینی

با عرض سلام به عزیزان حاضر در جلسه و عزیزانی که احیاناً از طریق اینترنت صحبت های ما را دنبال می کنند یا بعداً خواهند شنید. همان طور که اعلام شد عنوان عرایض من «نگاهی به رساله های عرفانی ابن سینا» است که در واقع به نحوی گزارشی است از کاری که در دست پژوهش داریم و مشغول انجام آن هستیم. ولی چون قسمت اعظم کار ما تصحیح رساله های ابن سینا است و گزارش کار تصحیح و نسخه مناسب چندان با این نحوه جلسات ندارد، من فکر کردم بحثی درباره عرفان ابن سینا به طور کلی و آثار عرفانی ابن سینا به طور خاص و این سه رساله به طور اخص عرض کنم.

چون عنوان بحثم قدری تفصیلی است و ممکن است در یک جلسه موفق نشوم همه عرایضم را تقدیم کنم، احتمال می دهم بخشی از آن باقی بماند که اگر حیاتی بود و ان شاء الله توفیق داشتیم در جلسه دیگری که ان شاء الله در روز ابن سینا (اول شهریور) برگزار می شود بیان می کنم.

مقدمه ای بیان می کنم درباره این که عرفان در نظام فکری ابن سینا چه جایگاهی دارد و نیز این که آثار عرفانی ابن سینا به طور کلی چه مضامینی دارند و چه اهدافی را تعقیب می کنند.

ابتدا تقسیم بندی ای کلی از آثار ابن سینا عرض می کنم. آثار را به حیثیات مختلفی می توان تقسیم کرد. اما وقتی با رساله های عرفانی سروکار داریم در واقع می توانیم آثار ابن سینا را به دو دسته اصلی تقسیم کنیم: آثار علمی و آثار تمثیلی.

آثار علمی آناری هستند که به روش بحث های علمی

که قرار است در آنها عرضه شود مضامینی است که در آثار عرفانی با آنها مواجه هستیم.

عمده رساله‌های تمثیلی در این سبک و سیاق خاص سه مورد بیشتر نیست. اگر قصیده عینیه را هم اضافه کنیم شمار آنها به چهار مورد می‌رسد. ما آثار عرفانی دیگر هم از شیخ داریم ولی آنها این سبک و سیاق را ندارند.

بنابراین در یک تقسیم‌بندی دیگر می‌توان آثار شیخ را به عرفانی و غیرعرفانی تقسیم کرد. آثار غیرعرفانی، فلسفه، طب، نجوم، هیئت و... را شامل می‌شود. اما همه آثار عرفانی شیخ تمثیلی نیستند. مثلاً همان انماط پایانی اشارات محتوای عرفانی دارند؛ اعم از عرفان فلسفی یا فلسفه عرفان. در ادامه عرض خواهیم کرد که اینها را باید چطور تعقیب کنیم. به هر حال محتوای این نمط‌ها عرفان است اما نه تمثیلی. شیخ در آنجا کاملاً به سبک بیان علمی و فلسفی سخن می‌گوید. رساله‌العشق شیخ نیز تا حدود زیادی محتوای عرفانی دارد ولی سبک بیان مسئله علمی است نه تمثیلی.

بنابراین رساله‌های تمثیلی شیخ در واقع به لحاظ محتوایی در دسته عرفانی‌ها و به لحاظ سبک بیانی در دسته تمثیلی‌ها قرار می‌گیرند. بنابراین اگر عرفانیات شیخ را به دو گروه تقسیم کنیم باز هم تمثیلی‌ها بخش خاص خود را دارند؛ چون عرفانی غیرتمثیلی هم داریم.

عرض کردم که در بین این آثار، چهار اثر را می‌توان عرفانی تمثیلی تلقی کرد: رساله حی بن یقظان، رساله الطیر که رساله شبکه الطیر نیز گفته می‌شود، رساله سلامان و ابسال و قصیده عینیه اگر از ابن سینا باشد. با توجه به شکوکی که درباره انتساب این قصیده به ابن سینا وجود دارد.

آیا این رساله‌ها واقعاً از شیخ هستند؟ ما به انتساب آثار هم باید دقت کنیم، چون می‌بینیم که برخی مطالبی را از شیخ نقل می‌کنند یا به او نسبت می‌دهند که وقتی مراجع آنها را بررسی می‌کنیم می‌بینیم این مراجع برخی منتسب، برخی مشکوک الانتساب، برخی غیرمقطوع الانتساب و... هستند. آیا این رساله‌های تمثیلی از ابن سینا هستند؟ یکی یکی بررسی می‌کنم.

رساله حی بن یقظان قطعاً از ابن سینا است. زیرا در رساله سرگذشت که جزجانی نوشته جزء آثار قطعی شیخ آمده و حتی محل تألیف آن هم گفته شده است.

رساله الطیر را نیز ابوالحسن علی بن زید بیهقی، از نزدیکترین مورخان احوال حکما به زمان شیخ، یعنی کسی که شاگرد لوکری بوده و لوکری شاگرد بهمینار و بهمینار شاگرد شیخ، در کتاب تاریخ الحکما جزء آثار شیخ دانسته و نامبرده است. آن اثر هم جزء آثار معتبر در احوال و آثار ابن سینا است. بنابراین رساله الطیر نیز قطعاً از ابن سینا

است. سلامان و ابسال ماجرای طولانی‌ای دارد. ما نسخه موجودی از این رساله نداریم. اما گزارشی از این رساله داریم که تا حدود زیادی به ما اطمینان خاطر می‌دهد که رساله‌ای با این عنوان و محتوا از شیخ وجود داشته است. آن گزارش را خواجه نصیر در شرح اشارات آورده است. خواجه می‌گوید من بعد از این که بیست سال از تألیف شرح اشارات گذشته بود دنبال این بودم که مأخذ سخن ابن سینا درباره سلامان و ابسال را پیدا کنم.

شیخ در متن اشارات می‌گوید قصه سلامان و ابسال برای تو و درجه تو در عرفان زده شده و این رساله‌ای به رمز است فحل الرمز ان اطق (اگر قدرتت را داری برو رمز را حل کن). اما این که این قصه چیست، در متن اشارات نیامده است. خواجه هم وقتی شرح اشارات را می‌نوشته به این که ابن سینا درباره سلامان و ابسال چه رساله‌ای نوشته دسترسی نداشته است.

بعد از آنکه بیست سال از تألیف شرح اشارات می‌گذرد خواجه به نسخه‌ای از سلامان و ابسال دست پیدا می‌کند که از شیخ است. جالب است که در این بیست سال معلوم است ذهنش درگیر بوده که رساله ابن سینا در مورد چیست و کجا است. تا به آن دست پیدا می‌کند و بعد از بیست سال تتمه‌ای بر شرح اشارات می‌نویسد و آن تتمه را در متن وارد می‌کند. می‌گوید من بعد از بیست سال آن رساله را یافتم و محتوای آن این است.

بنابراین محتوای رساله سلامان و ابسال را هم ما از طریق خواجه در اختیار داریم و فی الجمله می‌دانیم که درباره چیست و قصه درباره مدارج و منازل سیر و سلوک عرفانی در آنجا چطور طراحی شده است.

پس رساله سلامان و ابسال را هم می‌توان جزء رساله‌های عرفانی تمثیلی قطعی ابن سینا تلقی کرد.

عرض کردم که قصیده عینیه فعلاً از مدار بحث ما بیرون است. گرچه آن هم تمثیلی است، چون درباره انتساب آن سخنی هست به آن نمی‌پردازم. بنابراین ما می‌خواهیم درباره رساله‌هایی حرف بزنیم که قطعاً متعلق به ابن سینا است.

اما پردازیم این که عرفان در آثار ابن سینا چه جایگاهی دارد. ابن سینا سرسلسله فلاسفه بزرگ اسلامی است و استاد مرحوم ما، آقای دکتر حائری، می‌فرمودند به عقیده من هیچ فیلسوفی در عالم اسلام به بزرگی شیخ نیامده (صدرالمتألهین را هم به عظمت ابن سینا نمی‌دانستند). با این که شأن فلسفی شیخ روشن و آشکار است و محل بحث نیست، در این میان عرفان چه جایگاهی در آثار ابن سینا دارد؟ با توجه به این که معمولاً می‌دانیم چه در زمان ابن سینا و چه قبل و بعد از او شقاق و نقاری بین

فلسفه و عرفان وجود داشت؛ عرفا غالباً فلسفه را تصدیق نمی‌کردند و فلاسفه هم یا روش‌های عرفا را نمی‌پسندیدند یا به آنها اعتنا نمی‌کردند. چطور شده است که شیخ در این سیر فکری و معنوی خود نهایتاً بآبی را برای این نظام فکری باز می‌کند و در اندیشه و آثار او جایی برای عرفان پیدا می‌شود؟

آیا می‌توان ابن‌سینا را عارف دانست. عارف به معنای متعارف کلمه و آن‌طور که بایزید، ابوالحسن خرقانی، ابوالحسن نوری و دیگران را می‌دانیم؟ آیا ابن‌سینا اساساً دارای آثار عرفانی است. بدان معنا که عرفایی نظیر مولانا، عطار و دیگران آثار عرفانی نوشته‌اند؟ اینجا بین اهل نظر قدری اختلاف وجود دارد. اگر بخواهم به همه آن اختلافها اشاره کنم زمان از دست می‌رود.

اجمالاً عرض می‌کنم عده‌ای ابن‌سینا را عارف به معنای متعارفی که عرفای بزرگ را می‌شناسیم نمی‌دانند. بنابراین معتقدند وقتی سلسله عرفا را برمی‌شماریم نمی‌توانیم ابن‌سینا را هم به حساب آوریم. ابن‌سینا را دارای آرا و انظار عرفانی می‌دانند؛ چنان‌که آثار باقیمانده از وی این را نشان می‌دهد. ابن‌سینا را دارای گرایش‌های معنوی می‌دانند؛ چنان‌که آثار باقیمانده از وی این را نشان می‌دهد. ولی جمع‌کنی نمی‌پذیرند که شیخ سبک و سیاق صوفیانه خاصی داشته باشد که بتوان او را به عنوان یکی از عرفای متعارف تلقی کرد.

اما نشانه‌هایی در زندگی ابن‌سینا وجود دارد که معلوم می‌کند او غیر از این‌که فیلسوف و عالم و به دنبال مسائل فلسفی و علمی بوده گرایش‌های ویژه معنوی و عرفانی نیز داشته است. من به لحاظ تاریخی و به لحاظ روش زندگانی شیخ به برخی از آنها اشاره می‌کنم. هرمان لندلت به بعضی از آنها اشاره کرده است. من وقتی نوشته‌های او را دیدم قدری توجهم جلب شد به این‌که اینها می‌تواند قرینه‌هایی باشند بر این‌که شیخ با فضای عرفانی بسیار آشنا و مأنوس بوده است.

زمانی که ابن‌سینا در بخارا بود شخصی زاهد مسلک از وی خواست کتابی برای او تألیف کند. ابن‌سینا در رساله سرگذشت از این مطلب یاد کرده و گفته زاهد از من چنین چیزی خواسته است. بنابراین نخستین کسی که نام برده شده که از ابن‌سینا درخواست اثر عرفانی کرده همین شخص زاهد بوده است. باز خود ابن‌سینا می‌گوید بعد از او کسی که به علوم صوفیه علاقه داشت از من خواست برایش کتابی بنویسم و من کتاب الحاصل والمحصل را نوشتم.

بنابراین افرادی که در همان برهه اول زندگی ابن‌سینا از او درخواست نگارش کتاب می‌کنند کسانی هستند که داخل در مشاغل و راه‌های تصوف هستند. می‌دانید که الحاصل

والمحصل کتابی بیست جلدی در شرح آثار ارسطو بوده است ولی متأسفانه در زمان ما موجود نیست. شیخ می‌گوید این را همان شخص دارد و یظن به؛ او هم نزد خودش نگه می‌دارد و به کسی نمی‌دهد. نسخه‌ای از آن هم نزد من (ابن‌سینا) نیست. فقط در اختیار او است. این خیلی حیف است. من در اینجا نمی‌خواهم بسط الشکوی این کتاب را داشته باشم. شیخ در موارد بسیاری به این اثر ارجاع داده است.

از قرائنی که درباره این مطلب وجود دارد شرح ملاقات‌هایی است که بین او و بعضی از صوفیه از جمله ابوسعید، ابوالحسن و دیگران در تواریخ گزارش شده. نشانه دیگر این است که چنان‌که در شرح حال شیخ آمده هنگام فرار از همدان خودش، برادرش و دو خادمش فی زئی الصوفیه به سمت اصفهان گریختند.

این حوادثی که در زندگی او اتفاق افتاده و رفت‌وآمدها و مراداتی که با دیگران داشته نشان می‌دهد به فضا، افکار و آراء عرفانی و نیز به اشخاصی که تعلقات عرفانی داشتند توجه داشته است. اما این نکته را هم باید تذکر داد که بنده در هیچ‌یک از آثار ابن‌سینا ندیدم که ایشان از لفظ تصوف یا صوفی استفاده کرده باشد. همیشه برای اشاره به این عوالم از کلمه عارف و عرفان استفاده می‌کند. قطعاً در این معنا دقت نظری نهفته است و ایشان به این مسئله توجهی داشته. قطعاً از انتساب به سلاسل و فرق موجود پرهیز داشته و به دنبال رفتن زیر یک خرقه یا کارهایی از این دست نبوده است. بنابراین هر چه درباره این عوالم می‌گوید تحت این دو عنوان کلی عرفان و عارف است.

البته وجه دیگری هم گفته شده که شاید درست باشد و آن این‌که بین عارف و صوفی نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است و صوفی اخص از عارف است. آن کس که در این عوالم فکری و روحی تاحدودی فکر کرده، قلم زده و اثر نوشته است را می‌توان اهل عرفان دانست. اما صوفی کسی است که لزوماً وارد یکی از این سلاسل و فرق شده، خرقه پوشیده و به این مناسک و آداب مقید باشد. ابن‌سینا چنین تقیدی به این معنا از خودش نشان نداده اما قطعاً آن گرایش‌ها در او وجود داشته است.

بنابراین ابن‌سینا دارای نگاه فلسفی به عرفان است و قرائنی که عرض کردم نشان می‌دهد که گرایش‌های معنوی و عرفانی در او و زندگی‌اش وجود دارد. این‌که در رساله سرگذشت می‌گوید من وقتی به مشکلی برمی‌خوردم به مسجد می‌رفتم و دو رکعت نماز می‌خواندم مشکلم حل می‌شد، نشانه بسیار واضحی است بر این‌که این شخص به این عوالم تعلق و توجه دارد و در مشکلات به این عوالم معنوی مراجعه می‌کند.

بنابراین به این معنا می‌توان شیخ را متوجه این عوالم



که می‌رسیم سر تسلیم فرود می‌آورد و هم در جهت متمیم کار ابن سینا و هم به تاسی از آثار او رساله می‌نویسد. بعد از سهروردی از این رساله‌های تمثیلی فراوان نوشته شده و در دسترس است؛ از نجم رازی گرفته تا ابن ترکه و بزرگان دیگر. جالب است که تعقیب در نوشته‌های تمثیلی عمدتاً از سوی عرفا صورت می‌گیرد؛ یعنی روش ابن سینا در بیان این مسائل آنقدر مورد عنایت واقع می‌شود که عرفا به آن اقبال می‌کنند و به سبک او رساله می‌نویسند.

بنابراین ابن سینا فارغ از شئون و مقامات فلسفی‌ای که دارد سراغ یک سبک و سیاق بیان خاص در ارائه و بیان مسائل عرفانی است. این‌که خودش در این احوال داخل بوده یا نه، به‌طور دقیق نمی‌توانیم بگوییم. در حد همین قرائتی است که عرض کردم. در حال حاضر داعیه ورود به این بحث را هم نداریم. ولی این‌که فکر و روش او بعد از خودش این‌طور مؤثر واقع شده در عالم عرفان، فلسفه و تصوف به‌وضوح آشکار است.

این را هم عرض کنم که برخی گفته‌اند این روش رساله‌نویسی ابن سینا در عالم عرفان و ادبیات به سه طریق تعقیب شده است:

- یک طریق همان طریق رساله‌هایی است که فلاسفه‌ای مثل سهروردی نوشته‌اند؛

- یک طریق طریق رساله‌هایی است که به‌نحو اخلاقی و تمثیلی نوشته شده که این طریق را امثال ناصرخسرو دنبال کرده؛

- یک طریق طریقی است که در عرفان و تصوف دنبال شده که این روش را عطار، مولوی و دیگران ادامه داده‌اند. شباهت‌های جالبی هم بین این رساله‌های ابن سینا و بعضی آثار عرفانی وجود دارد که عرض خواهیم کرد. بنابراین شأن عرفانی آثار ابن سینا امری نیست که قابل انکار یا کتمان باشد و قرائن و شواهد اهمیت این آثار در تاریخ بعد از شیخ پیدا است و خودش را نشان داده. همه کسانی که بعد از ابن سینا آمده‌اند به اهمیت این آثار وقوف داشته و اذعان کرده‌اند.

در این آثار به‌طور کلی چه مطالبی گفته شده است؟ کربن کتابی دارد که با عنوان «ابن سینا و تمثیل عرفانی» به فارسی ترجمه شده است. این کتاب سرشار از اطلاعات است و به‌نظر من کتاب مهمی است. تحلیل‌ها و رویکردهای ویژه‌ای که در این کتاب نسبت به عرفان ابن سینا و آثار عرفانی او وجود دارد قابل تأمل است. در این کتاب چند کار انجام شده که هر کدام به‌طور مستقل و در جای خودش باید مورد ملاحظه قرار بگیرد؛ یعنی فقط بررسی آثار ابن سینا نیست و کارهای دیگری هم در این کتاب صورت گرفته است. من اگر جایی مطالبی از این

دانست و او را دارای سائقه‌های خلقی و روحی نسبت به این مسائل تلقی کرد. گرچه به مانند ابن عربی به‌طور خاص عرفان فلسفی نوشته یا به آن سبک و سیاق کتاب تألیف نکرده، آنچه نوشته و آثاری که دارد به‌وضوح حاکی از آن است که درصدد ورود یا بیان مسائلی که در این عوالم برای شخص پیش می‌آید قطعاً بوده.

این آثار هم آنقدر مؤثر و مهم تلقی شدند که بعد از ابن سینا اساساً نهضت رساله تمثیلی نوشتن به راه افتاد. قبل از ابن سینا در بین عرفا و فلاسفه به این نحو خاص که رساله‌های تمثیلی برای بیان عوالم عرفانی نوشته شده باشد سراغ نداریم. کسانی هم که تأثیر پذیرفته‌اند کوچک و بی‌اهمیت نبوده‌اند. من بعضی از آنها را عرض می‌کنم تا شما ببینید از وقتی که این آثار تألیف شده‌اند چه بزرگانی به ابن سینا تاسی کرده‌اند.

اولین کسی که به طریق ابن سینا وارد این سیر می‌شود غزالی است. غزالی عیناً رساله‌های تمثیلی به سبک رساله‌های ابن سینا نوشته است. او رساله الطیر دارد که برادرش آن را به فارسی ترجمه کرده که در مجموعه آثار اینها آمده است. به عبارت دیگر، ما یک رساله الطیر به زبان عربی داریم که از محمد غزالی است و یک رساله الطیر به زبان فارسی داریم که از احمد غزالی است که هر دو به سبک تمثیلی تألیف شده‌اند.

مهمترین کسی که در این مسیر پا جای پای ابن سینا می‌گذارد شخص سهروردی است. او مجموعه‌ای از رساله‌های تمثیلی تألیف می‌کند. با این‌که خودش را در مقام رقابت با شیخ می‌بیند و به او انتقاد دارد به اینجا که می‌رسد سر تسلیم فرود می‌آورد؛ چرا که یکی از کارهای مهم سهروردی ترجمه بعضی از رساله‌های تمثیلی ابن سینا به فارسی است. او رساله الطیر ابن سینا را به فارسی ترجمه کرده است. من بعضی از عبارات‌های آغازین آن را که بسیار بلیغ و فصیح است عرض می‌کنم.

جالب است که خود سهروردی می‌گوید رساله حی بن یقظان جایی تمام شده که من باید آن را ادامه بدهم. قصه غریبه‌الغریبه که سهروردی نوشته، به اعتراف خودش در آغاز همین رساله، اتمام رساله حی بن یقظان ابن سینا است. او می‌گوید در پایان رساله حی بن یقظان که آن فرشته الهی به من گفت اگر می‌خواهی با من باشی سپس من بیا، من در این رساله (قصه غریبه‌الغریبه) می‌خواهم بگویم اگر سپس حی بن یقظان برویم چه اتفاقی می‌افتد. رساله‌های تمثیلی دیگر سهروردی نظیر آواز پر جبرئیل، لغت موران، عقل سرخ، الالواح العمدیه و ... همگی به سبک رساله‌های تمثیلی ابن سینا نوشته شده است.

بنابراین در حوزه مباحث فلسفی، شیخ اشراق مقابله‌هایی با ابن سینا دارد، ولی به دامن مسائل و رساله‌های عرفانی



کتاب باشد حتماً به آن اشاره می‌کنم تا معلوم شود صاحب اثر و فکر کیست.

در آغاز بحث به یک نکته اشاره می‌کنم که از افاضات کربن است. آن نکته عبارت است از این که بررسی و فهم رساله‌های عرفانی ابن سینا به دو طریق قابل انجام است: ۱- نمادها و سمبل‌های موجود در این آثار را نمادهایی بدانیم که به طور مجازی از امر دیگری حکایت می‌کنند. در واقع اینها را به طریق مجاز بیان و معنا کنیم و بگوییم اینها الفاظی هستند که معنای حقیقی‌شان یک چیز است و شیخ آنها را مجازاً به جای چیز دیگری به کار برده است. به این صورت که از ابتدا یک سلسله مفاهیم را در ذهن داریم و می‌خواهیم این نمادها را به جای آن مفاهیم بچینیم.

ایشان معتقد است که امثال خواجه نصیر یا ابن زبیل که شارح رساله‌های ابن یقظان است یا سهلان ساوی که مترجم رساله الطیر است به این مسیر رفته‌اند؛ یعنی کلمات ابن سینا را الفاظ و عباراتی دانسته‌اند که باید دنبال معنای دیگری از آنها گشت و اینها را مجاز از چیزی دانست. مثلاً اگر از فلان پرنده سخن گفته به منزله قوه غضبیه انسان است، فلان حیوان به منزله قوه شهویه انسان است و .... یکی یکی این الفاظ را برداریم و به جای آنها یک سلسله الفاظ دیگری که در یک نظام پیشین فلسفی از آنها آگاه شده‌ایم بچینیم. این کاری است که خواجه نصیر نیز در شرح اشارات نسبت به رساله‌های *انسان و انبیا* و ابن زبیل در شرح خودش انجام داده.

کربن می‌گوید این روش ما را به حقیقتی که در ورای این رساله‌های تمثیلی نهفته است نمی‌رساند. با این روش در واقع مقاصدی که شیخ این رساله‌ها را برای آنها تألیف کرده از بین می‌رود و پوشیده می‌شود. این رساله‌ها را باید تأویل کرد. این تأویل نباید از طریق مجاز صورت بگیرد. تأویل متن باید مستند به تأویل نفس باشد؛ یعنی آنچه را در این رساله‌ها بیان شده عبارت از سیر و سلوک درونی و باطنی شخص گوینده بدانیم که می‌خواهد ما را از این عوالم پایین قدم به قدم به عوالم عالی سیر دهد.

این رساله‌ها اساساً بیان سیر و سلوک عرفانی‌اند نه بیان مشخصاتی درباره انسان‌ها به طور کلی و همگانی. آن‌طور که امثال خواجه نصیر می‌گویند این رساله‌ها در واقع دارند احوال هر انسان به طور کلی را می‌گویند. هر انسانی قوای غضبیه، شهویه، متخیله و متوهمه دارد؛ همان تفسیرهایی که در علم النفس گفتیم. حال آن‌که مطابق بیان خود ابن سینا در اشارات مثلاً *رساله‌های سلامان و انبیا* دنبال درجتهای فی‌العرفان است. این رساله‌ها در واقع به دنبال بیان مدارج انسان عارف‌اند نه انسان متعارف؛ فرق است میان این دو.

آنچه که از بیانات امثال خواجه به دست می‌آید بیان احوال نفس انسان به طور کلی است که هر کسی واجد این نفس است؛ خصوصیتی که در درون انسان است و در علم النفس آنها را می‌خوانیم: قوای نفسانی، نسبت نفس و بدن، نحوه تکون نفس، بقای نفس بعد از بدن و ... اما این سه رساله؛ یکی از آنها (رساله‌های ابن یقظان) دعوتنامه است، دیگری (رساله الطیر) قبول و اجابت این دعوت است و سومی ورود و پرداختن به این امر مورد دعوت است که به فنا منتهی می‌شود. پس سه مرحله است و هر مرحله‌ای درجه‌ای از مدارج نفسانی عارف را با تفصیلی که دارد ارائه و عرضه می‌کند. پس اگر ما درصدد این برآییم که به جای هر یک از این نمادها چیزی را قرار دهیم، اصلاً از مقصود حقیقی این مسئله دور افتاده‌ایم. به نظر من غزالی اولین کسی است که به خوبی متوجه شده که این رساله‌ها ما را از این عوالم به سمت عوالم بالاتر سیر می‌دهند نه این‌که در سمت افق حرکت دهند، این مطلب را در آثار خود پیاده کرده و این رساله‌ها را اعتلا و استعلا بخشیده. او در دو اثر خود این کار را انجام داده است.

نخستین و مهمترین اثر رساله‌های مشکات الانوار است. مشکات الانوار رساله‌ای است برای بیان تأویل عرفانی به سبکی که ابن سینا در رساله‌های خود آن را پایه‌گذاری کرده. غزالی در این رساله سعی می‌کند اعتلای از عالم شهادت (ملک) به عالم غیب (ملکوت) را به خوبی و به وضوح تمام تصویر کند و نشان دهد که ما چطور باید این راه را برویم و نسبت این عوالم با یکدیگر چیست. همین کار را بعداً در رساله الطیر هم انجام می‌دهد.

من همیشه به دوستان توصیه می‌کنم که رساله‌های مشکات الانوار غزالی از مهمترین و عمیق‌ترین رساله‌های عرفانی است که در عالم اسلام نوشته شده و سراسله و سلسله جنبان بسیاری از بحث‌ها و مسائلی است که بعدها عرضه و ارائه شده. به یک نمونه کوچک آن اشاره می‌کنم و از این بحث رد می‌شوم.

در عصر اخیر، مخصوصاً از ملاصدرا به بعد، بحث مفصلی در باب تفسیر قرآن و احادیث در آثار عرفانی داریم که شما با آن آشنا هستید. این بحث عبارت است از این‌که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند. این یک قاعده معروف است و در علم اصول هم بزرگانی مثل امام و دیگران آن را آورده‌اند. برخی هم مثل ایشان به این قاعده بسیار عقیده دارند. امام معمولاً از آن با عنوان موضوعات عامه یاد می‌کنند و می‌گویند الفاظ برای موضوعات عامه (ارواح معانی) وضع شده‌اند.

اولین کسی که متفطن اصطلاح ارواح معانی برای الفاظ شد، آن را به کار برد و سرآغاز این بحث به شمار می‌آید



غزالی در رساله مشکات الانوار است. اصلاً بحث وضع الفاظ برای ارواح معانی متعلق به غزالی است. عرضم این است که این رساله را بارها و بارها باید خواند؛ مخصوصاً چند فصل اول آن را که سرشار است از کلیدهایی که هم برای فهم آثار بزرگان عرفان و هم برای تفسیر قرآن حائز اهمیت است؛ چرا که این رساله در حقیقت تفسیر آیه نور و بیان نمادهایی است که در این آیه به کار رفته.

اما همان‌طور که عرض کردم خود غزالی در بیان این نمادها و ورود به عوالم رمز نشان برای بیان حقایق، وام‌دار بوعلی است و قرائنی که در آثار غزالی در این خصوص وجود دارد کم نیست؛ چنان‌که به تأسی از او عیناً رساله‌ای به همین نام نوشته. ما قبل از ابن سینا عنوان رساله الطیر نداریم.

بنابراین این سه اثر سه رساله هستند برای مراحل و منازلی که عارف در سلوک خودش طی می‌کند: یکی به منزله دعوت، یکی به منزله اجابت و یکی به ورود و سیر که هر کدام این مضمون را به خوبی نشان می‌دهند.

نکته دیگری که لازم است در اینجا مورد تأکید قرار بگیرد این است که بین آنچه که از ابن سینا به عنوان حکمت مشرقی خوانده شده و عرفان او در این رساله‌های تمثیلی باید فرق گذاشت. کسی گمان نکند که حکمت مشرقی ابن سینا همان چیزی است که ما در این رساله‌ها به نام عرفان می‌شناسیم. حکمت مشرقی ابن سینا در یک سلسله آثار دیگر عرضه و ارائه شده است؛ از جمله در کتابی از او که مفقود شده و مختصری از آن باقی مانده به نام الانصاف، در خود کتاب حکمت مشرقیه که بخش منطق و طبیعی آن موجود است و چاپ شده،<sup>۱</sup> شرح کتاب اللام مابعدالطبیعه ارسطو و تعلیقه بر اثولوجیا.

پس انصاف، حکمت مشرقیه، شرح کتاب اللام مابعدالطبیعه و تعلیقه اثولوجیا آثاری هستند که به منزله حکمت مشرقی ابن سینا به حساب می‌آیند نه اثر عرفانی به معنایی که ما الان در این سه رساله مورد نظر داریم که بیان مدارج، احوال نفسانی و سلوک عرفانی است. شیخ در این آثار که به مسائل مربوط به الهیات، علم النفس، منطق و امور عامه اختصاص دارد، به آراء خاص خود که مخالف آراء ارسطو یا مشائیان یا حتی نوافلاطونیان بوده اشاره کرده است. در واقع حکمت مشرقی باید با مطالعه این آثار استخراج شود. اما اینها به رساله‌های رمزی ربطی ندارند. در این آثاری که درباره حکمت مشرقی نام بردم از زبان تمثیلی مطلقاً خبری نیست و همان زبان و بیان فلسفی و علمی متعارف را دارند. اصلاً این سبک و سیاق در آنها وجود ندارد.

بنابراین حکمت مشرقی در واقع امری است مستقل و جدای از عرفان ابن سینا و نباید اینها را با هم برآمیخت. البته اگر کسی با مطالعه این رساله‌های تمثیلی بپذیرد که ابن سینا دارای آثار عرفانی است. اما اگر از اساس منکر این شویم که این رساله‌ها صبغه عرفانی دارند یا درصدد بیان احوال و مسائل عرفانی هستند آن امر دیگری است. اما اگر قدم اول برداشته شد و اینها متعلق به این حوزه تلقی شدند، قطعاً مرز آنها از مرز حکمت مشرقی جدا است.

آثار ابن سینا پر از فلسفه متعارف هم که هست و نیز علوم دیگری که شیخ به آنها پرداخته.

پس این نکته هم مورد نظر عزیزان باشد. چرا این را عرض کردم؟ برای این‌که در روزگار ما بعضی از مستشرقین به این امر اشاره کرده‌اند و شاید در ایران هم برخی خواسته‌اند این تصور را بپذیرند که حکمت مشرقی ابن سینا همان عرفان است و شیخ چیزی به نام عرفان ندارد. من نمی‌دانم کسانی که این رأی را دارند با این رساله‌های تمثیلی ابن سینا چه می‌کنند، آنها را چطور تلقی می‌کنند و از آنها چه می‌فهمند.

شروع بعضی از این رساله‌ها به نحوی است که انسان را از همان ابتدا به یاد مثنوی می‌اندازد. مثنوی هم این طور است که نه خطبه دارد، نه به نام خدا و... بیان خاصی است که با یک شکواییه آغاز می‌شود. رساله الطیر ابن سینا هم با شکواییه آغاز می‌شود. من بسیار احتمال می‌دهم که شکواییه اول مثنوی تا حدودی تحت تأثیر شکواییه اول رساله الطیر گفته شده. اصلاً نمی‌گویند من اینجا می‌خواهم چه بگویم، چه کار دارم، چه دارم می‌کنم، هیچ؛ چون قلب این سه رساله در واقع رساله الطیر است که در مضامین آن امر تشرف اتفاق می‌افتد. سالک به بارگاه ربوبی تشرف پیدا می‌کند. آن قسمت واقعاً خیلی عظیم است و مطالعه آن موبرتن انسان راست می‌کند. شروع آن با شکوا است:

هل لأحدٍ من إخوانی أن یهب لی من سمعه (آیا کسی هست به من گوش دهد) قدر ما ألقى إلیه طرفاً من أشجانی، (تا من یک ذره از این حزن و مصیبت و اندوهی را که در دلم هست به او منتقل کنم). این رساله این طور شروع می‌شود. عساه یتحمل عنی بالشركة بعض أعبائها (بلکه با من در تحمل این بار کمی مشارکت کند). این کجا به حرف‌های دیگر ابن سینا و حتی رساله‌های تعلیمی عرفا می‌خورد؟ جز به آثاری مثل مثنوی.

در حی بن یقظان هم همین‌طور. البته به این اوج و به این نحو نیست. آنجا می‌گویند شما اصرار کردید که

۱. بعضی معتقدند الهیات شفا همان الهیات حکمت مشرقی است. این بحث دامنه‌داری است که وارد آن نمی‌شوم.

من حی بن یقظان را برای شما توضیح دهم تا من را از رو بردید. حالا وارد توضیح آن می‌شوم.

بنابراین به نظر می‌آید اگر کسی بتواند این رساله‌ها را به زبان خود عربی رساله و به نحو همدلانه بخواند و به مضامین و فضای آنها وارد شود، خیلی قابل انکار نباشد که اینها اساساً در یک فضای دیگری متفاوت از فضای متعارف فلسفی یا حتی کتاب‌های تعلیمی عرفانی نظیر لمع و قوت القلوب نوشته شده‌اند. آنها هم کتاب‌های تعلیمی هستند و با این‌که در عالم عرفان بسیار معروف هستند ولی به طریق تعلیم نوشته شده‌اند. رساله‌های ابن سینا واقعا از بار عظیم عرفانی برخوردارند.

این سه رساله آن طوری که به منزله نقشه راهنمای سلوک مورد مطالعه قرار بگیرند مورد ملاحظه واقع نشده‌اند. این‌ها در واقع دفترچه سلوک هستند. او در این کتاب‌ها سعی می‌کند این دفترچه را باز کند و توضیح دهد. اگر جلسه دیگری قسمت شد که بحث کنم بخشی از آن توضیحات را می‌توان پذیرفت و بخش دیگر آن جای بحث و گفتگو دارد و در جای خودش باید به آنها هم بپردازیم.

فعلاً خواستم یک فضای کلی از گرایش‌های معنوی و عرفانی ابن سینا را تصویر و این رساله‌ها را تا حدودی معرفی کنم. پرداختن به جزئیات مضامین آنها را به یک جلسه دیگری موکول می‌کنم. فقط این نکته را عرض کنم رساله‌های من حی بن یقظان ابن سینا را ابن طفیل هم ادامه داده است. ابن طفیل و سهروردی در بخش فلسفی ادامه داده‌اند. اتفاق خوبی که در تاریخ فکر و فلسفه ما افتاده این است که این رساله ترجمه‌ها و شرح‌های زیادی دارد ولی دو مورد از اینها بسیار مهم هستند. چون توسط کسانی نوشته شده‌اند که شاگردان خود ابن سینا بودند.

رساله‌های من حی بن یقظان را ابن زبیه که از شاگردان بلافضل ابن سینا است به عربی شرح کرد. این شرح به طور کامل تا الان چاپ نشده است. بخشی از آن را صد سال پیش مهران دانمارکی چاپ کرد ولی تمام آن هنوز چاپ نشده است. ما اگر توفیق پیدا کنیم بنا داریم با همین رساله‌های من حی بن یقظان که جزء کار و طرح‌مان است شرح ابن زبیه را هم ضمیمه کنیم. نسخه‌های زیادی هم الحمدلله اینجا داریم و مقدار زیادی از آن را هم استکتاب کردیم که ان شاء الله به ضمیمه آن چاپ شود.

ابن زبیه چون جزء شاگردان ابن سینا است شرح‌اش بسیار قابل توجه است و درصدد رمزگشایی است. فعلاً وارد محتوا و جزئیات آن نمی‌شوم ولی پر از مسائل مشکل مربوط به نجوم، تنجیم، هیئت و این قبیل مسائل است. اطلاعات زیاد هیئت و نجومی هم می‌خواهد که باید با مراجعه به اهل فن آنها را توضیح داد و رمزگشایی خوبی از اصطلاحات این رساله کرد.

مهمتر از آن ترجمه فارسی این رساله است. جالب است که این ترجمه فارسی را به احتمال قریب جوزجانی انجام داده است که او هم شاگرد بلافضل ابن سینا است. خوشبختانه این اثر بتامه به دست ما رسیده و موجود است. این اثر هم ترجمه این رساله است و هم شرح فارسی آن؛ به فارسی بسیار زیبا، شیرین و نیکو. اگر این ترجمه فارسی نمی‌بود قسمت زیادی از حرف‌های ابن سینا در رساله‌های من حی بن یقظان را نمی‌فهمیدیم. چون این رساله‌های عرفانی ابن سینا به لحاظ ادبی شان بسیار بالایی دارند. اوج ادبیات زبان عربی در این رساله‌ها حضور دارد؛ یعنی فقط مضامین عرفانی نیست. به همین جهت بعضی قسمت‌های آن بسیار دشوار است. به طوری که اگر کسی که جزء به جزء اینها را از شیخ نشنیده بود که اینها را به فارسی بنویسد، شاید ما نمی‌توانستیم همه آن مضامین را بفهمیم.

خوشبختانه این اثر وجود دارد و چاپ شده است. البته چاپ آن منقح نیست، بخش‌هایی از آن افتادگی و اغلاط دارد. گرچه کربن زحمت کشیده است، کامل نیست. خودش هم می‌گوید ما نتوانستیم نسخه انتقادی از آن تهیه و ارائه کنیم. ما سعی می‌کنیم در همین مجموعه آثار ابن سینا ضمیمه و عرضه کنیم.

حتماً توصیه می‌کنم دوستان ترجمه رساله‌های من حی بن یقظان را که در همین «ابن سینا و تمثیل عرفانی» فارسی آن آمده است، برای خواندن یک اثر بلیغ فارسی از مسائل فلسفی و عرفانی ملاحظه و مطالعه کنید.

یک ساعت فرصت من سپری شد و حکایت همچنان باقی است. در جلسه دیگری تفصیل محتوای این رساله‌ها را تا آنجا که عاقلم برسد خدمت‌تان عرض می‌کنم.

والسلام علیکم ورحمة الله

**خانم دکتر:** آیا عرفانی دانستن این رساله‌ها به جهت وجه تمثیلی آنها است یا از حیث محتوا هم هست که این عنوان را به آنها می‌دهیم؟

**استاد:** نه، با توجه به محتوای این رساله‌ها است که ما آنها را عرفانی می‌دانیم. این سه رساله نقشه و راهنمای سیر و سلوک معنوی هستند که هر دو هم به صیغه اول شخص از زبان کسی که دارد این مراحل را سیر و طی می‌کند عرضه شده‌اند. کتاب‌های دیگر ابن سینا اصلاً به صیغه متکلم وحده نوشته نشده‌اند. اینها در واقع دارند می‌گویند که یک نفر این راه را رفته و حالا دارد آن را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند اما در یک قالب تمثیلی آن را عرضه می‌کند. این رساله‌ها در واقع سه باب دارند: یک باب دعوت دعوت است. ما در عرفان دعوت داریم؛ در فلسفه که دعوت نداریم. یک باب اجابت برای قبول این سیر



و رفتن است که در رساله الطیر اتفاق می افتد. اینها در واقع مسائلی است که در عرفان مورد ملاحظه قرار می گیرد نه در فلسفه که به مباحث کلی می پردازیم.

**خانم دکتر:** این بحث های عرفانی نظیر دعوت، اجابت و تشریف آن زمان هم بوده است؟ مبدعشان که ابن سینا نبوده؟ چون بحث تمثیل در آثار فیلسوفان یونانی به خصوص نوافلاطونیان هم بوده. ولی فرمودید به صرف تمثیل ما اینها را عرفانی نمی دانیم.

**استاد:** بله. سابقه هر یک از این رساله ها را. که مآخذ ابن سینا در نوشتن هر یک از این رساله ها چه می توانسته باشد. چون تفصیل دارد باید در جایی که یک یک اینها را بررسی می کنیم عرض کنم. هر یک از این رساله ها مآخذ و منابعی که ابن سینا می توانسته ناظر به آنها اینها را نوشته باشد گفته شده که بعضی از آنها قرینه های قوی ای هم هست. تفصیل آنها را در جای خود بیان می کنم.

این که می فرمایید درست است. بیان تمثیلی مربوط به عصر رساله های هرمسی است. همان *سلامان و ابسال* هم که الان در زبان عربی وجود دارد. نه اثر ابن سینا که نابود شد، که ترجمه حنین بن اسحاق است و چاپ هم شده، در واقع از رساله های تمثیلی هرمسی است. مآخذ دقیق آن را نتوانسته اند در زبان یونانی پیدا کنند. ولی محتوا نشان می دهد که مربوط به آن عصر است؛ یعنی یک اثر یونانی هرمسی با این محتوا وجود داشته و آنها ترجمه کرده اند. اصل یونانی آن هم الان موجود است.

**یکی از حاضران:** اینکه فرمودید حکمت مشرقی با آن رساله های عرفانی تفاوت دارد، اگر بنا را بر حکمت الاشراف سهروردی بگذاریم تمام پدیدارشناسی این متن به آشنایی با حکمت مشرقی برمی گردد و همان طور که فرمودید سهروردی دیدگاه های ابن سینا را هم در حکمت مشرقی خود می آورد. اینجا رابطه ای وجود دارد که اگر به باور مستشرقین مثل کربن، حکمت مشرقی و دیدگاه عرفانی به هم نزدیک است، در مقابل متفکرانی مانند دیمتری گوتاس و عابد الجابری نیز وجود دارند که به شدت مخالف هستند.

**استاد:** عابد الجابری هم با دیمتری گوتاس فرق می کند. گوتاس در واقع به یک معنا منکر وجود یک حیثیت عرفانی در آثار و افکار ابن سینا است. الجابری اتفاقاً می گوید همین رگه های عرفانی که در آثار ابن سینا وجود داشته سبب انحراف فلسفه شده است و افول تمدن اسلامی را به گردن او می اندازد.

عرض من این است که اتفاقاً تا حدود زیادی می توان با کربن همراهی داشت در جهت این که این رساله ها اصالت عرفانی دارند. ولی این که حکمت مشرقی عین عرفان است

به نظر من این طور نباشد.

**یکی از حاضران:** اگر ما مشخصاً این سه رساله را یک سلوک نامه بدانیم، نمی تواند بزرگترین قرینه بر این باشد که ابن سینا در طول زندگی اش خودش مشی عرفانی داشته است؟

**یکی از حاضران:** نگارش رساله حی بن یقظان در دوره بخارا بوده است.

**استاد:** نه، حی بن یقظان را در زندان فردجان نوشته است.

**یکی از حاضران:** یعنی در اواخر عمرش.

**استاد:** بله، حدود ۱۰-۱۵ سال آخر. بیهقی می گوید رساله الطیر را هم در همان زندان نوشته. *سلامان و ابسال* را نمی دانیم.

اینجا هم اختلاف رأی هست. مثلاً کربن معتقد است که اصلاً این سه رساله در درجه اول (بیشتر از آنچه که شما استنباط کردید) بیان سیر باطنی خود شخص است. نه این که چیزهایی نوشته، بعد ما نتیجه بگیریم که احوالی هم داشته است. اصلاً اینها نظام نامه سیر باطنی خود ابن سینا است. ایشان خواسته است از این رساله ها چنین نتیجه ای بگیرد. دیگران با توجه به آن بخش عظیمی که فکر فلسفی در آثار ابن سینا دارد، فکر کردند ایشان بیش از آنکه وابسته و دلبسته به عوالم عرفانی باشد به همان سلوک فلسفی وابسته بوده است. بنابراین این تلاشی است برای این که اگر کسی راه افتاد این راه را می رود و باید برود نه این که لزوماً خودش این مسیر را طی کرده باشد.

من الان واقعاً نمی توانم به طور قطع در این مورد اظهار نظر کنم که خود شخص چه وضعی داشته است. برای این که پرسشی بزرگتر از آن وجود دارد که ابتدا باید به آن بیندیشیم و پاسخی برای آن داشته باشیم تا بتوانیم پاسخ این پرسش را هم بدهیم. پرسش بزرگتر این است که اصلاً ما چگونه می توانیم بفهمیم که کسی شخصاً عارف است یا نه. راه ما برای این کار چیست؟ شما بزرگانی را دارید که آثار زیاد عرفانی دارند اما ممکن است خودتان معتقد باشید که آنها عارف نیستند. ما برای فهم این معنا چه راهی داریم؟ پاسخ دادن به این پرسش هم دشوار است و هم تعیین کننده برای این که آیا می توان آن رساله ها را دال بر سیر درونی شخص تلقی کرد یا نه.

**خانم کریمی:** با توجه به تمایزی که بین حکمت مشرقی و عرفان ابن سینا وجود دارد نسبت به حکمت عملی او چه رویکردی می توانیم داشته باشیم. باید دو حیث متفاوت از حکمت عملی داشته باشیم.

**استاد:** اگر منظور از حکمت عملی همان چیزی باشد که در کتاب های فلسفی از آن یاد می شود که سه بخش



یکی هستند و به اعتبار دیگر (همین اعتبار ثانوی که عرض کردم) می‌توانند با هم فرق داشته باشند.

درباره سؤال دوم هم باید گفت که اولاً آن صبغه عظیم فلسفی که ابن سینا داشته تا حدود زیادی مؤثر بوده در این‌که او را عارف تلقی نکنند. ثانیاً پرهیز آشکاری که او از استناد به سلاسل و فرق داشته - که گفتم در نوشته‌هایش مشهود است - شاهد دیگری برای عدم تلقی بوده است. علاوه بر این خودش هم در زندگی‌اش خیلی نشان نمی‌داده است که در این عوالم وارد است. چیزهایی نوشته و ارتباطاتی هم احیاناً داشته ولی خودش هم اصراری نداشته که رسماً به این عناوین شناخته شود. افزون بر این، شئون اجتماعی و سیاسی‌ای هم داشته که معمولاً عرفا کسانی بودند که از این عوالم پرهیز داشتند. حال آنکه شیخ مقام وزارت داشت و یکی دو بار به این مقام منسوب شد. ارتباطات زیاد سیاسی و اجتماعی هم که برایش پیش آمده یک مقدار مانع شده است از این‌که به این امر شناخته شود.

من هم عرض کردم که در سلسله عرفا نامش نمی‌آید و بیشتر می‌توان گفت که به این عوالم معنوی التفات و توجه داشته و سعی کرده است که آنها را به نحوی ترسیم و تمثیل کند و برای آنها رساله بنویسد. بیش از این هم از عرایض من استنتاج نمی‌شود.

**یکی از حاضران:** می‌توانیم بگوییم سبک عرفانی خاص خودش را داشته؛ یعنی این سیر و سلوک را داشته و در عین حال در اجتماع و سیاست هم بوده است. از سبک عرفا پیروی نمی‌کرده است.

**استاد:** در این صورت باید قائل شویم به این‌که عرفا سبک‌های مختلفی داشته‌اند و این هم یک سبک خاصی بوده است. بعد هم بتوانیم آن را در چارچوب عرفانی جا دهیم. حالا پرسش این است که به هر حال جامعه او را به این نام شناخته و پذیرفته است. این درست است و چنین اتفاقی نیفتاده.

**یکی از حاضران:** اسم رساله آخر که نوشته غزالی بود، چیست؟

**استاد:** آن رساله با اسم خاصی چاپ نشده است. در همان کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی که متعلق به کربن است آن ترجمه و شرح به نام ترجمه رساله حی بن یقظان آمده است.

**یکی از حاضران:** این سه رساله که درباره آنها صحبت کردید آیا در حکمت خالده یا مشخصاً در آثار قبل از خودش ریشه دارد؟

**استاد:** عرض کردم ریشه‌هایی دارد و بعضی این ریشه‌ها را استخراج کرده‌اند و بعضی ممکن است به ذهن خود من

اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن دارد، این در ذیل مباحث فلسفی و حکمی قرار می‌گیرد. بنابراین در حکمت مشرقی هم ممکن است از این نوع بحث‌ها داشته باشیم که داریم. پس حکمت عملی را باید در همین آثار فلسفی و حکمی ابن سینا جستجو کرد و در آنها دنبال بخش‌های حکمت عملی و مضامین و مفاهیم آنها باشیم.

ما عرفان را حکمت عملی نمی‌دانیم. عرفان باب دیگری است. به همین دلیل هم ابوابی که در حکمت عملی می‌بینیم در عرفان لزوماً از آنها یاد نمی‌شود. مثلاً سیاست مدن یا تدبیر منزل در عرفان چه جایی دارد؟ عرفان بیشتر سیر و سلوک باطنی و منازل و مراحل احوال نفسانی است. البته این‌که آیا بین اخلاق عرفانی و اخلاق فلسفی نسبتی برقرار است یا نه و اگر برقرار است چگونه نسبتی است، ممکن است قدری محل بحث و مناقشه باشد. ولی اتفاقاً امروز این نظر دارد قوت می‌گیرد که تمایزات آشکاری بین اخلاق فلسفی و اخلاق عرفانی وجود دارد.

بنابراین حکمت عملی به معنای متعارف را باید در همان آثار فلسفی و حکمی دنبال کنیم نه در آثار عرفانی. این رساله‌های تمثیلی همان رساله‌های سیر و سلوکی هستند به معنای عرفانی نه به معنای خاص حکمت عملی.

**یکی از حاضران:** آیا فلسفه سینیوی عین حکمت سینیوی است؟

با توجه به نکاتی که درباره رسائل فرمودید و جایگاه رمزی - تمثیلی‌ای که این رساله‌ها داشتند چرا از ابن سینا به عنوان یک عارف صحبت نشده و او را به عنوان عارف نمی‌شناسند یا جایگاهش را نادیده گرفته‌اند؟

**استاد:** حکمت ابن سینا و فلسفه ابن سینا ربط مستقیمی به عرایض من در این جلسه پیدا نمی‌کند. این مسئله بسته به تلقی‌ای که ما از واژه‌های فلسفه و حکمت داریم متفاوت می‌شود.

اگر فلسفه را مشتمل بر دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی بدانیم و حکمت را هم عبارت از این دو قسمت بدانیم، در واقع فلسفه و حکمت انگار هم معنا هستند و فلسفه سینیوی همان حکمت سینیوی است.

اگر حکمت را علاوه بر آن پیاده شدن اصول اخلاقی، معنوی و فلسفی در خود شخص بدانیم، یعنی شخص حکیم را کسی بدانیم که به تعالیم خود اعم از اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن عمل می‌کند، دیگر حیث علمی ندارد و فقط حیث عملی دارد. کسی ممکن است همه آن حرف‌ها را بلد باشد ولی اینها را در خودش پیاده و عمل نکرده باشد و کسی بلد هم نباشد اما اینها را پیاده کرده باشد.

بسته به مرادی که از کلمه حکمت یا فلسفه داریم پاسخ به این پرسش می‌تواند متفاوت باشد. اینها به یک اعتبار



این فرمایش را تا حدودی می‌توان تصدیق کرد. اما نه به این معنا که مثل آثاری که عرض کردم باشد.

**یکی از حاضران:** گویا ابن طفیل همان‌طور که فرمودید صورت داستان حی بن یقظان را می‌گیرد ولی محتوای آن را قدری تغییر می‌دهد. ارتباطی میان عقل و وحی ایجاد می‌کند و مسئله لوح سپید ذهن را مطرح می‌کند. این به لاتین ترجمه می‌شود و گویا جان لاک. پدر روانشناسی و لیبرالیزم مدرن. نظریه لوح سپید را منبای دیدگاه روانشناسی اش قرار می‌دهد. می‌خواستم ببینم که آیا واقعاً ابن طفیل بر اساس حکمت مشرقی ابن سینا این داستان را بازسازی و بازنمایی کرده است؟

**استاد:** نمی‌دانم می‌توان پاسخ قاطعی به این پرسش داد یا خیر. این را که ابن طفیل به تاسی از ابن سینا این رساله را نوشته تا حدودی می‌توان پذیرفت. او در این رساله سعی کرده است پروژه فلسفی ابن سینا را به نحوی تعقیب کند؛ پروژه عرفانی را هم تا حدودی می‌توان گفت. ولی من ندیدم کسی به این کار وارد شده باشد و چنین اظهار کرده باشد که دقیقاً یکی یکی این عناصری را که در رساله حی بن یقظان ابن طفیل هست سرنخ‌هایش را در آثار و افکار ابن سینا پیدا کند و بگوید این ادامه آن فکر است. حیثیت فلسفی رساله حی بن یقظان ابن طفیل، خصوصاً از جهت نسبتی که عقل و دین با هم می‌توانند داشته باشند، در او قوی است. اما من فکر می‌کنم حیثیت عرفانی‌ای که در رساله‌های ابن سینا مورد نظر است، دنبال نشده است.

**خانم کریمی:** با توجه به این‌که غایت حکمت عملی در آثار فلسفی ابن سینا سعادت است، پاسخ شما را که فرمودید گرفتیم. ولی فکر می‌کنم اگر بخواهیم سعادت را به نحو سازگار در ابن سینا تعریف کنیم، آیا می‌توانیم بگوییم آثار عرفانی‌ای که ابن سینا دارد دنباله رسیدن به سعادت است که در آثار فلسفی مطرح است. یعنی بالاخره در رسیدن به این مفهوم و مسیری که باید طی شود مجبور هستیم بین آثار فلسفی و آثار عرفانی ابن سینا آشتی‌ای برقرار کنیم. با توجه به این‌که فرمودید ما نمی‌توانیم بگوییم که یک شخص عارف است یا نه ولی به هر حال گویا ابن سینا خودش دچار این تحول شده و این مسیر عرفانی را طی کرده.

حال اگر به عنوان یک ناظر بیرونی بخواهیم تعریفی از سعادت ارائه دهیم، این مسئله را باید چطور ببینیم؟

**استاد:** این‌که گفتیم از چه راهی می‌توانیم بفهمیم که یک فرد عارف است یا نه، در جای خودش محفوظ است؛ یعنی راه مستقیم و قاطعی برای این‌که متوجه این مسئله شویم نداریم؛ مگر مطالعه همین آثار و افکاری که از آنها

رسیده باشد. تفصیلی دارد که ان‌شاء الله در جلسه دیگری باید به آن پرداخت. از ایران، هند و یونان باستان منابع مختلفی هست که می‌توان این آثار را به آنها استناد داد.

**یکی از حاضران:** آیا می‌توان گفت که در واقع ابن سینا در اواخر عمرش مثل بسیاری از اهالی فلسفه با نگارش این رسائل و مباحث عرفانی از راهی که می‌رفته امتناع کرده است؟

**استاد:** این پرسش پرسش خوبی است. می‌توان گفت هر قدر به پایان حیات شیخ نزدیک می‌شویم این افکار و آرا بیشتر خودش را نشان می‌دهد و مطرح می‌شود. چنانکه در اشارات هم که بسیاری آن را آخرین اثر شیخ می‌دانند. گرچه به احتمال زیاد آخرین اثر ایشان نباشد ولی جزء آثاری است که گفته‌اند حدود ۱۰ سال قبل از وفات شیخ و بین ۴۱۸-۴۲۱ نوشته شده. می‌بینیم که مسائل و مقامات عارفان در آنجا مطرح می‌شود. یا همین رساله حی بن یقظان در زندان فردجان نوشته می‌شود که در همدان است و مربوط به اواخر عمر شیخ. همین‌طور رساله الطیر. این‌که این عوالم یا آرا و افکار تقریباً در دهه پایانی عمر شیخ بیشتر خودش را نشان داده، ظاهراً همین‌طور است. اما این بدان معنا نیست که او از عوالم فلسفی فاصله گرفته باشد. می‌دانید منطق شفا جزء آخرین بخش‌هایی است که ایشان تألیف می‌کند و مربوط به بخش پایانی عمرش است. بنابراین این‌طور نبوده که توجه به این عوالم عرفانی سبب فاصله گرفتن او از آن پروژه عظیم و عمیق فلسفی شود. آن را هم در عرض این داشته تا آنجا که منطق که انتزاعی‌ترین علم است آخرین بخش شفا است که نوشته می‌شود. جزجانی می‌گوید الهیات و بخش زیادی از طبیعیات و ریاضیات را قبل از منطق نوشته و بخش‌هایی منطق را اواخر نوشته است.

بنابراین مسیر عام فلسفی در نزد شیخ همچنان ادامه داشته است.

**یکی از حاضران:** آیا رساله حی بن یقظان را می‌توان یک سلوک معنوی از طریق عقل یا تعقل دانست؟

**استاد:** بله، در بین این سه رساله، رساله حی بن یقظان به نوع فکر و سیاق فلسفی نزدیکتر است و تا حدودی می‌توان این‌طور گفت. ولی نه مثل کتاب‌های تعلیمی عرفان نظیر منازل السائرین خواجه عبدالله یا مصباح الهدایه کاشانی که باب منازل را یکی یکی نام می‌برند و خصوصیات هر منزل را بیان می‌کنند. اینها با این‌که آثار عرفانی هستند ولی کاملاً به سبک و سیاق آثار علمی عرفانی نوشته شده‌اند. اما رساله حی بن یقظان آن فصل‌بندی و تفکیک را ندارد. قصه‌ای است که گفته می‌شود و در آن بخشی از عوالم معنوی تصویر می‌شود و توضیح داده می‌شود.

بله، شاید آن سعادت‌تی که در حکمت عملی از آن نام می‌بریم تفصیل، توضیح و طریق آن در این رساله‌ی حی بن یقظان و احیاناً رساله الطیر بیان شده است. اما آن چیزی که در *سلامان و ابسال* می‌توان آن را مرحله وحدت شهود تلقی و تعریف کرد و آن رساله متکفل بیان این مسئله است، در رسائل حکمی و فلسفی و بیان السعاده و ... نیست. آن یک پایان دیگری است که این سعادت علمی باید به آن منتهی شود. با توجه به این مسئله می‌توان ابن سینا را به نوعی قائل به وحدت شهود دانست.

**یکی از حاضران:** آیا قصه‌ی حی بن یقظان با تاسی به قرآن و قصص قرآنی است و می‌توان شیخ را به یک معنا فیلسوف قرآنی دانست یا خیر؟

**استاد:** این برمی‌گردد به توضیح مبانی فکر عرفانی ابن سینا در این رساله‌ها که عرض کردم تفصیل دارد و یکی از آن مبانی و منابع قطعاً قرآن است. این را برخی به تفصیل نشان داده‌اند. مخصوصاً در رساله الطیر که می‌توان کاملاً نشان داد که چطور به قرآن مربوط است. حتی سرگذشت بعضی از انبیا در این رساله‌ها به نحوی قابل بازیابی است. بله، به این معنا قرآن قطعاً یکی از منابع است. اما کجا و چطور و تفصیل آن را به جلسه آینده موقوف می‌کنیم.

رسیده است تا احیاناً در آنها قرآنی قرار دهیم و بگوییم این قرائن دلالت بر این معنا می‌کنند. این سر جای خودش است و من خودم هم الان واقعاً پاسخ قاطعی ندارم به این که آیا می‌توان ابن سینا را عارف به همان معنایی دانست که مولوی و ابوالحسن خرقانی را عارف می‌دانیم یا حداقل گرایش به سمت این است که به آن معنا نمی‌شود. اما این پرسش‌تان پرسش خوبی بود که اگر غایت حکمت یا حکمت عملی سعادت باشد، سعادت از نظر او به چه معناست. البته ابن سینا در همین آثار حکمی خودش ترسیم کرده که سعادت از نظر او چیست. از مطالعه آن آثار به دست ما می‌آید که ابن سینا هم به سیاق سایر آثار حکمای نوافلاطونی سعادت را در جهان علمی و آگاه شدن جان شخص می‌داند. یعنی حکمت عملی و اعمال همه مقدمه‌ها، پیشینه‌ها، زمینه‌ها و وسایلی هستند برای این که شخص نهایتاً به آن مرتبه و درجه عالی آگاهی جانی، نفسی و درونی برسد و خلاصه در فلسفه ابن سینا حیثیت نظر است که برای مسیر سعادت اصالت دارد و عمل، حیثیت وسیله دارد. در این رساله‌ی حی بن یقظان هم نشانه‌هایی هست دال بر این که دارد همان مسیر تصویر و گفته می‌شود و جزئیات آن ارائه می‌شود.





حسین شیخ‌رضایی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## داستان‌پردازی و مدل‌سازی: هستی‌شناسی داستان‌انگاره و مسئله‌بازنمایی در مدل‌های علمی

### درآمد

از جمله کارهایی که دانشمندان انجام می‌دهند بازنمایی جهان است. دانشمندان جهان را به کمک ابزارهایی گوناگون بازنمایی می‌کنند؛ ابزارهایی مانند دیاگرام‌ها، عکس‌ها، ویدئوها، نظریه‌ها، معادله‌ها و بسیاری چیزهای دیگر. بخش‌های مختلفی از جهان در علوم طبیعی بازنمایی می‌شوند؛ بخش‌هایی مانند ذرات زیراتمی، اتم‌ها، مولکول‌ها، میدان‌های الکترومغناطیسی، میکروب‌ها، باکتری‌ها، انسان‌ها، جوامع، کهکشن‌ها، سحابی‌ها و ... اگرچه دانشمندان ابزارهایی فراوان برای بازنمایی جهان دارند، اما یکی از مهم‌ترین ابزارهای آنان مدل‌های علمی است. در بسیاری مواقع، پدیده‌های پیچیده در جهان واقعی با ساخت مدل‌های ساده و ایدئال‌شده بازنمایی می‌شوند.

مدل‌ها به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند. در مدل‌های «فیزیکی»، شیئی فیزیکی نقش مدل را ایفا می‌کند. یکی از آشنا‌ترین نمونه‌های مدل‌های فیزیکی مدل‌های «مقیاس» است؛ وقتی مهندسان نمونه کوچک مقیاس یک پل را با رشته‌های ماکارونی می‌سازند، از مدل فیزیکی استفاده می‌کنند. دسته دوم به مدل‌های «نظری» معروف‌اند که در آن‌ها از شیئی فیزیکی در مقام مدل استفاده نمی‌شود. در

مدل‌های نظری مجموعه‌ای از فرض‌ها، روابط و معادله‌ها درباره آنچه قرار است مدل شود («سیستم-هدف») وجود دارد؛ مثلاً برای فهمیدن نحوه حرکت سیارات در منظومه شمسی، فرض می‌کنیم سیارات کراتی کامل هستند و فقط تحت تأثیر نیروی گرانش خورشید قرار دارند. یا در مثالی دیگر، گازها را مجموعه‌ای از مولکول‌هایی توپ‌مانند و بسیار کوچک و الاستیک در نظر می‌گیریم که با هم برخورد‌هایی بدون اتلاف انرژی دارند.<sup>۲</sup>

مدل‌ها سؤالات مهمی در فلسفه علم مطرح می‌کنند. اما از میان آن‌ها دو سؤال اساسی‌تر از بقیه است؛ نخست اینکه مدل‌ها اصولاً چیستند، و دوم اینکه مدل‌ها چگونه جهان را بازنمایی می‌کنند. ما در این نوشته عمدتاً به پرسش نخست (هستی‌شناسی و چیستی مدل‌ها) می‌پردازیم، اما نشان می‌دهیم این دو پرسش درهم‌تنیده‌اند و پاسخی که به پرسش هستی‌شناختی می‌دهیم، پاسخ‌های ما به پرسش بازنمایی را محدود و مقید می‌کند. در خصوص مدل‌های فیزیکی، پاسخ به پرسش هستی‌شناختی چندان دشوار نیست: مدل فیزیکی بخشی از جهان فیزیکی است. اما در خصوص مدل‌های نظری، مسئله دشوارتر است و ابهامی در پرسش هستی‌شناختی وجود دارد. در بسیاری موارد، مدل نظری مجموعه‌ای از توصیفات و معادلات است و آشکار است که پرسش هستی‌شناختی معطوف به

### 1. target-system

۲. برای آشنایی با انواع مدل‌ها، نقش آن‌ها در علم و برخی مباحث فلسفی رایج درباره آن‌ها در فلسفه علم، نگاه کنید به Frigg & Hartmann 2020.



هستند که در آن‌ها نمونه‌هایی کوچک مقیاس از شیء یا سیستمی که قرار است مدل شود ساخته می‌شود. البته لزوماً همه مدل‌های فیزیکی از نوع مدل مقیاس نیستند. به عنوان نمونه، ماشین فیلیپس نحوه کار اقتصاد کلان یک کشور را با استفاده از بالا و پایین رفتن مایعی رنگی در یک سیستم هیدرولیک نشان می‌دهد.<sup>۶</sup> در مقابل مدل‌های فیزیکی، مدل‌های نظری وجود دارند. اما سؤال این است که دقیقاً منظور از مدل نظری و مدل کردن نظری چیست. اجازه دهید مثالی ساده را بررسی کنیم.<sup>۷</sup> فرض کنید فنری داریم که در انتهای آن گلوله‌ای آویزان است و می‌خواهیم حرکت گلوله را مدل کنیم. قانون هوک به ما می‌گوید نیرویی که توسط فنر وارد می‌شود با میزان کشیدگی آن نسبت مستقیم دارد. با در نظر داشتن چنین قانونی، می‌توانیم قانون دوم نیوتن را برای جرم  $m$  که تحت تأثیر نیروی بازگرداننده فنر قرار دارد به این شکل بنویسیم:

$$m \frac{d^2x}{dt^2} = -kx$$

در این معادله  $m$  جرم گلوله،  $k$  ثابت فنر و  $x$  میزان جابجایی آن از نقطه تعادل است. چنانچه در این معادله مقدار جرم و ثابت فنر را داشته باشیم، می‌توانیم معادله را برای هر زمان دلخواه پس از شروع حرکت حل و موقعیت مکانی گلوله را پیدا کنیم. همچنین می‌توانیم دوره تناوب نوسان گلوله را از طریق رابطه زیر محاسبه کنیم:

$$T = 2\pi\sqrt{m/k}$$

آنچه در این مثال مهم است، آن است که معادله نوشته شده به معنای واقعی کلمه در خصوص گلوله و فنر درست نیست. در اینجا می‌دانیم که فرضیاتمان درباره نوسان گلوله واقعی «نادرست» است؛ مثلاً وقتی قانون دوم نیوتن را به کار می‌بریم، مقاومت هوا و اثر آن بر گلوله را صفر در نظر می‌گیریم؛ نیروی گرانشی را که بر گلوله وارد می‌شود یکنواخت در نظر می‌گیریم؛ گلوله را جرمی نقطه‌ای در نظر می‌گیریم که تنها تحت تأثیر نیروی گرانش قرار دارد؛ نیروی وارد بر گلوله را از جانب فنر خطی در نظر می‌گیریم و سرانجام فنر را بدون اصطکاک و با ضریبی ثابت فرض می‌کنیم. همه کسانی که با فیزیک مقدماتی آشنا باشند

این امور نیست. اما این توصیفات و معادلات، فرض‌هایی درباره جهان مطرح می‌کنند که در جهان فیزیکی برقرار نیستند. از سوی دیگر، دانشمندان چنین «وانمود» می‌کنند که «گویی» چیزهایی در جهان وجود دارند که آنچه مدل توصیف می‌کند درباره آن‌ها صادق است. اینجا می‌توان از اصطلاح «سیستم-مدل»<sup>۳</sup> استفاده کرد. سیستم-مدل آن هویتی است که ویژگی‌هایی را که مدل توصیف می‌کند داراست. دانشمندان در بسیاری موارد چنان صحبت می‌کنند که گویی سیستم-مدل‌ها وجود دارند، مثلاً سیاراتی که کره کامل هستند وجود دارند، یا مولکول‌هایی صُلب با برخوردهایی کاملاً الاستیک وجود دارند. پرسش هستی‌شناسانه درباره مدل‌های نظری این است که آیا سیستم-مدل‌ها وجود دارند یا خیر؛ اگر وجود دارند چه نوع هویت‌هایی هستند و اگر وجود ندارند چگونه کار علمی منوط و مشروط به فرض وجود چیزهایی است که وجود ندارند. یکی از راه‌حل‌های جذابی که در سال‌های اخیر در خصوص هستی‌شناسی مدل‌های نظری مطرح شده رویکردی موسوم به «داستان‌نگاری»<sup>۴</sup> است که در آن برای پاسخ به سؤال هستی‌شناختی به مفهوم «بازی وانمودی»<sup>۵</sup> و «باورآوری»<sup>۶</sup> توسل می‌شود. ادعا شده است مدل‌های علمی به مثابه داستان عمل می‌کنند. در ادامه این نوشته، ابتدا داستان‌نگاری مدل‌های علمی و دو نحوه تبیین بازنمایی علمی (مستقیم و غیرمستقیم) در آن شرح داده می‌شود. سپس با ارزیابی انتقادی آن‌ها، داستان‌نگاری مدل‌های علمی را فاقد کفایت لازم برای تبیین بازنمایی علمی تشخیص می‌دهیم.

## مدل «نظری» چیست؟

وقتی به نقش و کارکرد مدل‌ها در علم فکر می‌کنیم، شاید نخستین مثالی که به ذهن بیاید مدل‌های فیزیکی باشد. منظور از مدل فیزیکی آن است که در ساخت مدل از اشیائی واقعی و فیزیکی استفاده شده است، نه اینکه لزوماً در علم فیزیک از آن مدل استفاده شود. یکی از شناخته‌شده‌ترین مدل‌های فیزیکی «مدل‌های مقیاس»

1. pretence
2. as if
3. model-system
4. fictionalism
5. pretence play
6. make-believe

۷. برای آشنایی با پس‌زمینه تاریخی و جزئیات کار این دستگاه مثلاً نگاه کنید به Bissell 2007.

۸. این مثال برگرفته از این منبع است: Toon 2012: 7.

سیستمی را «سیستم-مدل» می‌گذاریم. در مثال توصیفات و معادله‌هایی که برای گلوله در حال نوسان و فنر ارائه شد، آنچه این مدل فراهم می‌آورد توصیفی از یک سیستم-مدل است که در آن جرمی نقطه‌ای داریم، فنر بدون جرم است، اصطکاک هوا وجود ندارد و ... بدین ترتیب، نقطه شروع فرایند مدل‌سازی معرفی و ساخت یک سیستم-مدل است. در ادامه کار، درباره سیستم-مدل تحقیقاتی می‌کنیم، و آنگاه آنچه را که درباره آن آموخته‌ایم به سیستم-هدف انتقال می‌دهیم. در چنین چهارچوبی، دو پرسش درباره فرایند مدل‌سازی مطرح می‌شود: یکی اینکه اگر سیستم-مدل‌ها بخشی از جهان واقعی نیستند، دانشمندان چگونه درباره این امور مفقود و معدوم تحقیق می‌کنند. دوم اینکه چگونه آنچه را درباره این امور معدوم و مفقود آموخته‌اند به جهان واقعی انتقال می‌دهند.

یکی از پاسخ‌های رایج به پرسش اول این است که فرض کنیم سیستم-مدل امری مفقود و معدوم نیست، بلکه شیئی «انتزاعی» است. به عبارت دیگر، جملات، توصیفات و معادلاتی که در مدل عرضه شده‌اند مرجعی دارند که آن مرجع نوعی شیء انتزاعی است. بدین ترتیب، سیستم-مدل ما شیء انتزاعی (نه انضمامی) است که آن ویژگی‌هایی را دارد که در مدل به آن نسبت داده می‌شوند. طبق این تلقی، توصیفات و معادلات فراهم‌آمده در مدل «ارجاع» به هیئت‌هایی انتزاعی و غیرزبانی دارند که در واقع سیستم-مدل ما را می‌سازند. برخی فیلسوفان، مانند گی‌یری، از چنین رویکردی حمایت کرده‌اند.<sup>۱</sup> اما مشکلی که پیش روی چنین تلقی‌ای از سیستم-مدل وجود دارد این است که اگر سیستم-مدل شیئی انتزاعی است و در واقع از ویژگی‌های مکانی-زمانی برخوردار نیست، چگونه می‌تواند از ویژگی‌هایی که در مدل توصیف شده است برخوردار باشد. مثلاً اگر سیستم-مدل در مثال پیشین ما شیئی «انتزاعی» است، چگونه می‌تواند جرم نقطه‌ای باشد یا چگونه ممکن است این جرم نقطه‌ای با دوره تناوب خاصی نوسان کند.<sup>۲</sup> در پاسخ به چنین ملاحظه و مشکلی بوده است که برخی فیلسوفان رویکرد مناسب را نه تلقی سیستم-مدل به عنوان شیء انتزاعی، بلکه تلقی آن به عنوان نوعی امر «داستانی» دانسته‌اند.

### داستان‌انگاری مدل‌های نظری

«رستم» در شاهنامه فردوسی از طریق مجموعه‌ای از توصیفات به خواننده معرفی می‌شود. رستم شخصیتی «داستانی» است که از وصلت زال و رودابه به دنیا آمده،

می‌دانند که چنین توصیفات نادریست است. در هر توصیف کاملی از این سیستم، حتماً باید به اثر مقاومت هوا، جرم فنر، تغییر نیروی گرانش و بسیاری چیزهای دیگر اشاره شود.

آنچه در این فرایند مهم است آن است که در این مدل نظری، ما برخلاف مهندسان که یک مدل مقیاس می‌سازند، نسخه‌ای ساده و ایدئال شده از یک گلوله در حال نوسان می‌سازیم تا بتوانیم قوانین نظریه در دسترس، در اینجا قوانین نیوتن، را در مورد آن به کار گیریم. معمولاً گفته می‌شود ما فنر و گلوله را «چنان» در نظر می‌گیریم که «گوی» گلوله جرمی است نقطه‌ای، گرانش یکنواخت است، ضریب فنر ثابت است و غیره. به شکل کلی‌تر، هنگام ساخت مدل‌های نظری، ما سیستم مورد مطالعه را چنان توصیف می‌کنیم که «گوی» سیستمی از نوعی شناخته‌شده‌تر و ساده‌تر است. وقتی «وانمود» می‌کنیم سیستم مورد مطالعه چنین است، راهی می‌یابیم تا در مورد آن پیش‌بینی و تبیین انجام دهیم، تا این سیستم ساده‌تر را کنترل کنیم و ... به همین دلیل، می‌توان مدل نظری را در معنای وسیع شامل هر نوع مدلی در نظر گرفت که در آن تعمداً رونوشتی ساده شده یا ایدئال شده از شیء یا سیستم مورد بررسی (سیستم-هدف) ساخته می‌شود تا بتوان رفتار آن را پیش‌بینی یا تبیین کرد. طبق این تعریف از مدل نظری، لازم نیست مدل ما منشعب از نظریه‌های موجود باشد. در مثال فنر و گلوله، مدل نظری ما از نظریه مکانیک نیوتن گرفته شده است، اما لازم نیست همواره چنین باشد. در بسیاری موارد، مدل‌هایی داریم که در چهارچوب نظریه‌های موجود قرار نمی‌گیرند. به چنین مواردی هم مدل نظری می‌گوییم، مشروط بر اینکه در آنها نسخه‌ای ساده یا ایدئال شده از سیستم مورد مطالعه ساخته باشیم. آنچه درباره مدل‌های نظری گفته شد توجه ما را به نکته‌ای اساسی جلب می‌کند. می‌دانیم که توصیفات و معادلات فراهم شده در این نوع مدل‌ها برای توصیف دقیق سیستم-هدف ارائه نشده است. بنابراین، می‌توان گفت این توصیفات و معادلات در واقع توصیف سیستمی مفقود یا معدوم هستند. می‌دانیم که هیچ سیستم واقعی و فیزیکی‌ای منطبق با این توصیفات و معادلات وجود ندارد، اما در فرایند مدل‌سازی چنین «وانمود» می‌کنیم که گویی سیستمی واقعی موجود است که توصیفات و معادلات فراهم شده در مورد آن صادق است. در واقع، در حال صحبت از سیستمی مفقود یا معدوم هستیم و وانمود می‌کنیم که چنین سیستمی وجود دارد. نام چنین

۱. مثلاً نگاه کنید به Giere 2004.

۲. برای جزئیات این نقد نگاه کنید به Thomson-Jones 2010.

فرانسه طاس است» کاذب است و برای تشخیص ارزش صدق آن نیاز به فرض وجود کسی به نام پادشاه فعلی فرانسه نداریم، چراکه اصولاً فرانسه کشوری پادشاهی نیست و پادشاه فعلی فرانسه شخصیتی خیالی و داستانی است.<sup>۳</sup> صرف نظر از جزئیات پیشنهاد راسل، مشکل نگاه او این است که طبق آن، همه جملاتی که درباره شخصیت‌های داستانی اظهار می‌شوند هم‌ارز و دارای ارزش یکسان (کذب) هستند. به عنوان نمونه، هم جمله «رستم حاصل وصلت زال و رودابه است» کاذب است و هم جمله «رستم حاصل وصلت زال و فرانک است»، چراکه اصولاً رستمی وجود ندارد. به نظر می‌رسد دیدگاه راسل شهودی قوی را که طبق آن، ما برخی جملات داستانی را صادق و برخی را کاذب در نظر می‌گیریم محترم نمی‌شمارد.

با توجه به آنچه درباره مدل‌های علمی در بخش‌های پیش گفته شد، درمی‌یابیم که شباهت جالب توجهی بین مدل‌های علمی و داستان‌ها وجود دارد؛<sup>۴</sup> به این معنا که هم در مدل‌های علمی و هم در داستان‌ها توصیفاتی به خواننده عرضه می‌شود که نوعی شخص/سیستم ناموجود را توصیف می‌کند. اما نکته مهم این است که همان‌گونه که دانشمندان از سیستم-مدل‌های خود چنان صحبت می‌کنند که گویی وجود دارند، نویسنده و خوانندگان داستان نیز چنان از شخصیت‌های داستانی صحبت می‌کنند که گویی وجود دارند. اما جالب‌تر اینکه در داستان، نسبت دادن ویژگی‌های مکانی-زمانی به شخصیت‌های داستان امری عجیب نیست. یعنی برخلاف آنچه در مورد مدل‌ها گفتیم که اگر سیستم-مدل را شیئی انتزاعی در نظر بگیریم، نمی‌توان به راحتی به چنین موجودیتی ویژگی‌های فیزیکی نسبت داد، این مشکل در مورد شخصیت‌های داستانی به چشم نمی‌خورد؛ ما مشکلی در نسبت دادن چهره‌ای خاص یا اندامی ویژه به رستم نداریم. این نکته باعث شده است برخی فیلسوفان بکوشند از راه نزدیک کردن مدل‌سازی علمی به داستان‌پردازی، نوعی داستان‌انگاری مدل‌های علمی را بسط دهند.

## بازی باورآوری

بسیاری از فیلسوفان معاصر که از داستان‌انگاری مدل‌های علمی دفاع کرده‌اند مواد و مصالح کار خود را

نبیره گرشاسب است و از این طریق نسبش به جمشید می‌رسد. همچنین در خصوص تولد او توضیحاتی در شاهنامه ارائه شده که آن را بسیار شبیه عمل سزارین می‌کند. ویژگی‌ها و ماجراهای گوناگون دیگری نیز در شاهنامه به رستم نسبت داده شده است: او از هفت خوان می‌گذرد، با سهراب پیکار می‌کند، با اسفندیار می‌جنگد، دژ سپندکوه را فتح می‌کند و ... می‌دانیم که رستم شخصیتی «داستانی» است، یعنی نام شخصیتی تاریخی که دقیقاً چنین اوصاف و احوالی داشته باشد نیست. خیالی و داستانی بودن شخصیت رستم، یا اصولاً هر شخصیت داستانی دیگری، مجموعه‌ای از پرسش‌های فلسفی را مطرح می‌کند. یکی از این پرسش‌ها آن است که چیستی و ماهیت چنین شخصیت‌هایی چیست. در پاسخ به این پرسش، فیلسوفان به دو گروه اصلی تقسیم شده‌اند. واقع‌گرایان (رنالیست‌ها) کسانی هستند که معتقدند اگرچه شخصیتی مانند رستم انسانی واقعی، که از پوست و گوشت ساخته شده باشد، نیست، اما همچنان از نوعی «بودن» بهره‌مند است. به عبارت دیگر، واقع‌گرایان رستم را نوعی «هویت» و «موجودیت» داستانی می‌دانند. البته میان واقع‌گرایان بر سر تفسیر اینکه ماهیت یک هویت داستانی چیست اختلاف نظر وجود دارد. ماینونگ معتقد است شخصیت‌های داستانی از «بودن» برخوردارند، اما «وجود» ندارند. یعنی این شخصیت‌ها نوعی هویت هستند، اما موجود نیستند.<sup>۱</sup> در مقابل، واقع‌گرایان دیگری مانند ون اینواگن معتقدند شخصیت‌های داستانی هویت‌هایی انتزاعی‌اند، یعنی می‌توان گفت وجود دارند، اما از نوع اشیای انضمامی فیزیکی نیستند.<sup>۲</sup> نقطه مشترک بین واقع‌گرایان این است که شخصیت‌های داستانی را نوعی «هویت» داستانی می‌دانند که ما به وجود/بودن آن تعهد هستی‌شناختی داریم.

در مقابل، واقع‌ستیزان (آنتی‌رنالیست‌ها) تعهد وجودی به شخصیت‌های داستانی را نمی‌پذیرند. به عنوان مثال، برتراند راسل با توسل به نظریه خود درباره وصف‌های خاص نشان می‌دهد که می‌توان جملات و ادعاها درباره شخصیت‌های داستانی و ناموجود را فهمید و تجزیه و تحلیل کرد و حتی به آن‌ها ارزش صدق نسبت داد، بدون اینکه تعهدی به وجود مرجع برای چنین شخصیت‌هایی داشت. در مثالی مشهور، راسل نشان می‌دهد جمله «پادشاه فعلی

۱. برای آگاهی از جزئیات پیشنهاد ماینونگ نگاه کنید به Meinong 1904/1960.

۲. نگاه کنید به van Inwagen 1977.

۳. برای آگاهی از جزئیات نظر راسل نگاه کنید به Russell 1905 /1956.

۴. مثلاً نگاه کنید به Godfrey-Smith 2007.

کلام می‌تواند صدق و کذب چنین ادعایی را بررسی کند. برای بررسی و راستی‌آزمایی چنین ادعایی، او باید به گوشه دیگر اتاق برود و ببیند آیا تکه چوبی که آن را اسب در نظر می‌گیرد منتظر اوست یا نه.

والتون چهارچوب مفهومی خود، شامل اصطلاحات باورآوری، اسباب صحنه، اصول مولد و گزاره‌های داستانی، را برای در بر گرفتن مفهوم «بازنمایی» نیز گسترش می‌دهد. از نظر والتون، «بازنمایی» ماهیتاً و ذاتاً امری «اجتماعی» است، یعنی نمی‌توان از بازنمایی «فردی» سخن گفت. در این چهارچوب، بازنما هر آن چیزی است که دارای این کارکرد اجتماعی باشد که بتواند در یک بازی باورآوری به عنوان اسباب صحنه مورد استفاده قرار گیرد. به عنوان نمونه، یک کاریکاتور می‌تواند بازنما به حساب آید، چراکه توافقی جمعی وجود دارد که طبق آن کسانی که این تصویر را می‌بینند آن را در حکم اسباب صحنه‌ای در نظر می‌آورند و وارد نوعی بازی باورآوری خاص می‌شوند که طبق آن مثلاً باید سیاستمداری را که موضوع کاریکاتور است به مثابه اسبی پیر ببینند. به بیان دیگر، این کاریکاتور بازنما است، چراکه دارای این کارکرد اجتماعی است که افرادی که آن را می‌بینند با این «تجویز» روبه‌رو می‌شوند که فلان سیاستمدار را اسبی پیر در نظر آورند. از نظر والتون، آنچه عموماً در بازی کودکان به عنوان اسباب صحنه به کار می‌رود دارای کارکرد بازنمایی نیست، چراکه کارکرد «اجتماعی» (مورد توافق در سطح جامعه) یک تکه چوب مثلاً این نیست که به عنوان اسب در نظر گرفته شود. تکه‌ای چوب ممکن است در توافقی محدود و موقت در حکم اسب در نظر گرفته شود، اما این توافق در زمره توافق‌های عمومی و مورد اجماع اجتماعی نیست. حال آنکه در مورد تصاویر، رمان‌ها و بسیاری دیگر از آثار هنری، کارکرد اجتماعی مورد توافق آن‌ها این است که به عنوان اسباب صحنه به کار روند و به همراه اصول مولد خود به خواننده تجویز کنند چیزی را در ذهن خود به شکلی دیگر تخیل کند.<sup>۲</sup>

تفاوت‌های دیگری نیز بین بازی کودکان و بازنمایی‌های اجتماعی و رسمی وجود دارد. یکی از این تفاوت‌ها آن است که در بازی کودکان، معمولاً اصول مولد و قواعد بازی به شکل تصریحی بیان می‌شوند؛ مثلاً گفته می‌شود «از این به بعد این چوب اسب ما است». در حالی که اصول مولد در بسیاری از بازنمایی‌های رسمی و عمومی هیچگاه تصریحی نیست، بلکه به شکل تلویحی مورد توافق قرار می‌گیرد. تفاوت دوم این است که در بسیاری از بازی‌های

از آرای والتون و نظریه او درباره هنر استخراج کرده‌اند.<sup>۱</sup> بنا بر نگاه والتون، هنگامی که کودکان مشغول بازی هستند، تصور می‌کنند برخی چیزهایی که اصطلاحاً به عنوان وسیله بازی یا «اسباب صحنه» از آنها استفاده می‌کنند در واقع چیزهایی دیگر هستند. به عنوان نمونه، کودکان درباره تکه‌ای چوب در مقام اسباب صحنه می‌توانند چنین قرارداد کنند که آن را اسب در نظر بگیرند. چنین توافقی در واقع یکی از «اصول مولد» بازی آن‌هاست. به این ترتیب، اسباب صحنه به همراه اصول مولد باعث می‌شوند شخصیت‌های داستانی و در پی آن گزاره‌های داستانی تولید شوند. بنابراین، دیدن چوب به مثابه اسب سبب ایجاد شخصیت داستانی اسب و این گزاره داستانی می‌شود که «اسبی روبه‌روی من است». حضور تکه چوب به همراه این اصل مولد که چوب را باید اسب در نظر گرفت این واقعیت داستانی را می‌سازد که کودک در مقابل خود اسبی می‌بیند.

نکته مهم درباره اصول مولد و گزاره‌های داستانی این است که نوعی «عینیت» یا دست‌کم «بین‌الذهانی» بودن در آن‌ها مندرج است، به این معنا که اگر اصل مولدی مورد توافق کودکان باشد که طبق آن چوب را باید اسب در نظر گرفت، مادام که بازی یا این قرارداد تغییر نکند، هرکسی آن تکه چوب را چیزی جز اسب در نظر بگیرد دچار «خطا» شده است. بنابراین، چنانچه تکه چوبی مقابل یکی از کودکان باشد و او بگوید «اسبی روبه‌روی من است» گزاره داستانی صادقی را بیان کرده است. درحالی‌که اگر همین چوب روبه‌روی او باشد و او بگوید «گرگی روبه‌روی من است» گزاره داستانی کاذبی را بیان کرده است. به این ترتیب، می‌توان گفت در نظریه والتون، داستان‌ها خصلتی «تجویزی» یا «هنجاری» دارند که طبق آن اسباب صحنه «باید» به شکلی خاص تصور و تخیل شوند. به عبارت دیگر، گفتن اینکه فلان گزاره داستانی است به معنای این است که «دستوری» برای تخیل کردن یکی از اسباب صحنه به شکلی خاص وجود دارد و این گزاره محصول به‌کارگیری آن دستور است. در نتیجه، در این دیدگاه بین داستانی بودن و صادق/کاذب بودن سازگاری وجود دارد، یعنی داستانی بودن یک گزاره مانع از صادق/کاذب بودن آن نمی‌شود و در نتیجه، اشکالی که بر نظریه راسل وارد بود در اینجا وجود ندارد. علاوه بر این، صدق‌های داستانی قابل جست‌وجو و تحقیق نیز هستند. فرض کنید در مثال ما، یکی از کودکان به دیگری بگوید در آن سوی اتاق اسبی در انتظار اوست. اکنون شنونده این

۱. برای آشنایی به دیدگاه‌های والتون نگاه کنید به Walton 1990, 2015.

۲. برای آگاهی بیشتر از جزئیات رویکرد والتون نگاه کنید به شیخ‌رضایی 1399.

خاص تصور و تخیل کنیم. به عبارت دیگر، مدل فیزیکی دارای این کارکرد در جامعه دانشمندان است که به عنوان اسباب صحنه در یک بازی باورآوری به کار رود. در این بازی باورآوری، همچون مورد بازنمایی‌های هنری، برخی اصول مولد نیز وجود دارند. مثلاً فرض کنید با استفاده از ماکارونی مدلی برای یکی از پل‌های مشهور اصفهان ساخته‌ایم. اگر این مدل با مقیاس یک به هزار ساخته شده باشد، یکی از اصول مولد در اینجا آن است که چنانچه فاصله دو نقطه در نقطه روی این مدل مقداری خاص بود، فاصله دو نقطه متناظر روی پل واقعی هزار برابر این مقدار است. بدین ترتیب، می‌توان گفت خود مدل (یعنی شیئی فیزیکی) به همراه اصول مولد، تولیدکننده حقایقی داستانی است. در اینجا نیز مانند رمان جنگ و صلح یا مجسمه ناپلئون، بازنمایی مدل از پل می‌تواند با آن منطبق باشد یا نباشد. به نظر می‌رسد چهارچوب پیشنهادی والتون برای توضیح مدل‌های فیزیکی از کفایت لازم برخوردار است. اکنون به سراغ بررسی مدل‌های نظری برویم. دیدیم که در این موارد، مدل مجموعه‌ای از توصیف‌ها و معادلات است. سؤال این است که چگونه باید این توصیفات و معادلات را تفسیر کرد تا در چهارچوب طرح والتون قرار گیرند و اجازه دهند مدل بازنمای سیستم-هدف باشد. بین فیلسوفانی که در چهارچوب داستان‌نگاری به تحلیل مدل‌ها می‌پردازند بر سر این موضوع اختلاف نظر وجود دارد. طرفداران نگاه «غیرمستقیم» معتقدند مدل‌ها را باید در حکم داستان‌هایی دانست که در آن‌ها از نام‌هایی «تهی» استفاده شده است، نام‌هایی مانند «دراکولا» و «مادام بواری» که مابه‌ازایی در جهان ندارند. طبق این تلقی، مدل‌ها در حکم توصیف (و خلق) «اموری» داستانی، یعنی سیستم-مدل، هستند. بازنمایی نیز به شکلی غیرمستقیم و به واسطه سیستم-مدل محقق می‌شود؛ به این معنا که ابتدا مدل ما سیستم-مدل را بازنمایی آنگاه سیستم-مدل به نوبه خود سیستم-هدف را بازنمایی می‌کند. در یک کلام، توصیفات و معادلات موجود در مدل «امری» داستانی (سیستم-مدل) را توصیف (و خلق) و آنگاه آن را بازنمایی می‌کنند. سیستم-مدل نیز به نوبه خود سیستم-هدف را بازنمایی می‌کند.<sup>۱</sup>

برای اینکه تمایز میان رویکرد غیرمستقیم و رویکرد مستقیم را دریابیم می‌توان کار را با تمایز میان دو نوع تخیل آغاز کرد. گاه ما افراد، مکان‌ها و اشیائی را تخیل می‌کنیم که اصولاً مابه‌ازایی در جهان خارج ندارند؛ در جهان داستان، شخصیت‌هایی مانند دراکولا و مادام بواری و در

کودکان، «خود» اسباب صحنه به عنوان چیزی دیگر تصور و تخیل می‌شود، مثلاً «خود» تکه چوب در مقام اسباب صحنه به عنوان اسب در نظر گرفته می‌شود. درحالی‌که در بسیاری از بازنمایی‌ها، «خود» اسباب صحنه مدخلیت ندارد. مثلاً در رمان جنگ و صلح، کلمات نوشته شده روی کاغذ که در حکم اسباب صحنه هستند از ما دعوت می‌کنند (به ما تجویز می‌کنند) ناپلئون را به چنین و چنان شکل خاصی تصور و تخیل کنیم. در چنین مواردی، «خود» اسباب صحنه، مثلاً کلمات نوشته شده روی کاغذ، نیستند که به شکلی دیگر تصور می‌شوند، بلکه اسباب صحنه از ما می‌خواهند چیزی «دیگر» را به شکلی خاص تصور و تخیل کنیم.

با توجه به این نکات، والتون بین بازی‌های «رسمی» و «غیررسمی» تفاوت می‌گذارد. بازی‌های رسمی آن‌هایی هستند که در آن‌ها کارکرد «اجتماعی» امر بازنما این است که به عنوان اسباب صحنه در نظر گرفته شود، درحالی‌که در بازی‌های باورآوری غیررسمی، مانند بیشتر بازی‌های کودکان، یکی از اسباب صحنه بنا به توافقی محلی و موضعی (و نه عمومی و اجتماعی) به عنوان چیزی دیگر در نظر گرفته می‌شود. در اینجا است که اصطلاح «بازنمایی به مثابه» معنا می‌یابد. در رمان جنگ و صلح، اسباب صحنه، که همان متن رمان است، از ما دعوت می‌کند ناپلئون را به شکلی خاص تصور و تخیل کنیم. بنابراین، می‌توان گفت این رمان ناپلئون را «به مثابه» موجودی خاص بازنمایی می‌کند (مثلاً به عنوان کسی که روسیه را در سال ۱۸۱۲ اشغال کرد). ممکن است آنچه رمان ما را دعوت به تصور آن می‌کند با واقعیت منطبق باشد یا نباشد (ممکن است تاریخ ۱۸۱۲ با تاریخ اشغال روسیه توسط ناپلئون منطبق باشد یا نباشد).

## مدل، بازی باورآوری و دو نوع بازنمایی مستقیم و غیرمستقیم

ادعا شده است که می‌توان مدل‌ها را در چهارچوب پیشنهادی والتون بررسی کرد.<sup>۱</sup> نخست اجازه دهید از مدل‌های فیزیکی آغاز کنیم. همان‌طور که یک مجسمه ناپلئون که او را سوار بر اسب با شمشیری در دست نشان می‌دهد یک بازنمایی از ناپلئون است و از ما دعوت می‌کند او را فردی مصمم و جنگاور در نظر بگیریم، مدل‌های فیزیکی نیز در حکم اسباب صحنه‌ای هستند که از ما دعوت می‌کنند سیستم-هدف را به شکل و گونه‌ای

۱. مثلاً نگاه کنید به Frigg 2010a , 2010b , Frigg & Nguyen2016 , Toon2012 .

۲. از مدافعان رویکرد غیرمستقیم رومن فریگ است در Frigg 2010a , 2010b .

موضوع این مدل فنر و گلوله آویخته به آن در جهان واقعی است، این مدل بدون نیاز به هیچ واسطه‌ای خود مستقیماً سیستم-هدف را بازنمایی و از ما دعوت می‌کند آن را به شکلی خاص تخیل کنیم. در این رویکرد، مدل‌های نظری شبیه مدل‌های فیزیکی هستند و هر دو را در معنای والتونی باید بازنمایی به حساب آورد. تنها تفاوت این است که برخلاف مدل‌های فیزیکی، در مدل‌های نظری «خود» مدل مدخلیت ندارد. اگر مدل مجموعه‌ای از توصیفات و معادلات است، موجودیت فیزیکی این توصیفات و معادلات نقشی در بازنمایی ندارد، همان‌گونه که در رمان جنگ و صلح موجودیت فیزیکی کلمات نوشته شده روی کاغذ (که در حکم اسباب صحنه هستند) مدخلیتی در بازنمایی ندارد. در هر دو مورد، اسباب صحنه ما را به سمت موضوع هدایت می‌کند و از ما می‌خواهد آن را به شکلی خاص تخیل کنیم. چه در مدل‌های نظری و چه در رمان‌های تخیلی (از آن سنخی که درباره برج میلاد ذکر کردیم) بازنمایی به قوت خود باقی است، بدون اینکه نیازی باشد امری داستانی در این بازنمایی میانجیگری کند. در نتیجه، طبق دیدگاه بازنمایی مستقیم، مدل نظری ما را مجبور می‌کند (از ما دعوت می‌کند) چیزهایی را درباره سیستم-هدف تخیل کنیم. این تخیلات عموماً با سیستم-هدف منطبق نیست، اما همچنان مدل بازنمای سیستم-هدف است.

در رویکرد مستقیم، اصولاً توصیفات و معادلات مدل را باید نوعی «دستور» (نه توصیف) به حساب آورد که از ما می‌خواهند یکی از امور واقع را به شکلی دیگر تخیل کنیم. مثلاً هنگامی که مدل به ما می‌گوید گلوله جرمی نقطه‌ای است، این به آن معنا نیست که امری داستانی به نام جرم نقطه‌ای وجود دارد که مدل توصیف‌کننده آن است. در اینجا نیازی به فرض وجود سیستم-مدل نداریم. بلکه این جمله به سادگی دعوتی است برای اینکه گلوله واقعی را به شکلی دیگر تخیل و چنین وانمود کنیم که گویی جرمی نقطه‌ای است. در رویکرد مستقیم، توصیفات و معادلات فراهم آمده در مدل نوعی «دستور» برای تخیل هستند و به هیچ امر واسطه‌ای که آنچه این توصیفات و معادلات می‌گویند درباره آن صادق است نیاز نداریم. اگر طرفداران رویکرد غیرمستقیم معتقدند باید «مرجعی» داستانی در کار باشد که توصیفات مدل درباره‌اش صادق است، امری داستانی که مرجع چنین توصیفات است، در رویکرد مستقیم اصولاً توصیفات و معادلات مدل از سنخ «توصیف» نیستند که نیازی به مرجع داشته باشند. آن‌ها دستورات و تجویزهایی اند که می‌گویند الف را به شکل ب

جهان علم اموری مانند اتر از این دست‌اند. تخیل نوع دوم هنگامی است که ما از راه تغییر خصوصیت برخی اشیای واقعی چیزهایی را درباره آنها تخیل می‌کنیم، مثلاً تخیل می‌کنیم صفحه‌ای که روبه روی من است به جای رنگ سفید رنگ دیگری داشته باشد. طرفدار رویکرد غیرمستقیم «تمام» انواع مدل‌سازی‌ها را دربردارنده تخیل نوع اول می‌داند، یعنی معتقد است ما در همه انواع مدل‌سازی‌ها سیستم-مدلی را که به کل بدیع و جدید است تصور و تخیل کنیم. به عنوان نمونه، از نظر فریگ که طرفدار رویکرد غیرمستقیم است، اسباب صحنه، یعنی توصیفات و معادلات موجود در مدل، نوعی دعوت به تخیل از نوع اول هستند، یعنی از طریق ارائه برخی توصیفات از ما دعوت می‌کنند سیستم-مدلی کاملاً بدیع و جدید را که مابه‌ازایی در جهان خارج ندارد خلق کنیم. در حالی که طبق دیدگاه مستقیم، مدل‌ها امر به تخیل از نوع دوم هستند، یعنی به ما امر می‌کنند یکی از اشیای موجود در جهان فیزیکی را به شکلی دیگر تخیل کنیم. طبق نظر طرفداران بازنمایی مستقیم، توصیفات و معادلات موجود در مدل در واقع دعوت یا تجویزی هستند تا ما سیستم-هدف را که یکی از اشیای جهان فیزیکی است به شکل و گونه‌ای خاص تخیل کنیم، بدون اینکه نیازی به فرض وجود سیستم-مدل در کار باشد<sup>۱</sup>.

برای توضیح بیشتر رویکرد مستقیم، اجازه دهید مثالی از جهان ادبیات بیاوریم. فرض کنید در یک رمان چنین توصیف شده که بنا به نقشه‌ای تروریستی طراح برج میلاد از ابتدا آن را کمی کج طراحی کرده است. می‌توان گفت چنین متنی بازنمای برج میلاد واقعی است. درست است که برج میلاد در حال حاضر (ان شاء الله) کج نیست، اما این رمان از ما می‌خواهد آن را به مثابه برجی کج تخیل کنیم. به عبارت دیگر، موضوع این رمان همان برج میلاد «واقعی» است، اما رمان از ما دعوت می‌کند برج میلاد واقعی را کج در نظر آوریم. از نظر کسانی که از رویکرد بازنمایی مستقیم حمایت می‌کنند، مدل‌های نظری را باید همانند مدل‌های فیزیکی و همانند آن دسته از آثار ادبی در نظر گرفت که از ما می‌خواهند امور موجود و واقعی را به شکلی دیگر تخیل کنیم. در مثال فنر و گلوله، درست است که هیچ گلوله و فنری با توصیفات که در مدل عرضه می‌شود در جهان واقع وجود ندارد، اما موضوع این مدل نظری «همان» گلوله و فنر موجود در جهان واقعی است و این مدل از ما می‌خواهد گلوله واقعی را به مثابه جرمی نقطه‌ای و فنر واقعی را به مثابه فنری با ضریب ثابت و ... در نظر بگیریم. اما نکته مهم این است که از آنجا که

۱. از مدافعان رویکرد مستقیم آدم تون است در Toon 2012.

تصور کن. در نتیجه، نیازی به «مرجعی» که این توصیفات درباره آن درست باشند نداریم. توصیفات و معادلات مدل در واقع جملاتی توصیفی و اخباری نیستند، بلکه جملاتی امری‌اند. توصیفات و معادلات ما در مدل‌های نظری شبیه آن جملاتی در داستان‌ها هستند که درباره چیزهای موجود ما را دعوت می‌کنند آن‌ها را دیگرگونه تخیل کنیم، نه از سنخ جملاتی که اصولاً می‌خواهند چیزهایی بدیع و ناموجود را در تخیل آوریم.

## بازگشت به مبانی داستان‌انگاری

در این بخش به ارزیابی دو رویکرد بازنمایی مستقیم و غیرمستقیم و سازگاری هر یک از آن‌ها با چهارچوب کلی داستان‌انگاری می‌پردازیم. در وهله نخست به نظر می‌رسد رویکرد مستقیم پرسش متافیزیکی از چیستی هویت‌های داستانی را، دست‌کم در قلمرو بازنمایی علمی، منحل می‌کند، چراکه اصولاً در این رویکرد واسطه‌ای به نام سیستم-مدل به عنوان امری داستانی وجود ندارد که نگران چیستی و ماهیت هستی شناختی آن باشیم. در نتیجه، این پرسش هستی‌شناختی که ماهیت متافیزیکی امور داستانی در حوزه مدل‌سازی علمی چیست اصولاً مطرح نمی‌شود. این نکته به تنهایی می‌تواند مزیتی مهم برای رویکرد مستقیم تلقی شود، چراکه در حوزه بازنمایی علمی ما را از پرداختن به پرسش قدیمی ماهیت متافیزیکی امور داستانی معاف می‌کند. علاوه بر این، همان‌گونه که ذکر شد، رویکرد مستقیم نوعی وحدت نیز میان مدل‌های فیزیکی و نظری برقرار می‌کند و هر دو را با الگویی واحد قابل تبیین می‌داند. اما برای ارزیابی رویکرد مستقیم باید دید این رویکرد با چه مسائل و مشکلاتی روبه‌رو است و آنگاه با سنجیدن وزن نسبی آن‌ها، در مقایسه با صرفه‌جویی و وحدت متافیزیکی، تصمیم گرفت آیا در مجموع رویکرد مستقیم از کفایت تبیینی برخوردار است یا نه.

یکی از مشکلات رویکرد مستقیم این است که در برخی موارد ما با مدل‌هایی که اصطلاحاً آن‌ها را «مدل‌های بدون هدف» می‌نامیم سروکار داریم. برای مثال، در فیزیک، مدل‌هایی برای بازنمایی «اتر» وجود دارد. می‌دانیم که اتر هویتی واقعی که در جهان خارج موجود باشد نیست. پس چگونه ممکن است، طبق رویکرد مستقیم، مدلی که برای اتر پیشنهاد شده است از ما بخواهد اتر «واقعاً موجود» را به گونه‌ای دیگر تصور و تخیل کنیم؟ به نظر می‌رسد وجود مدل‌های بدون هدف در علم مشکلی برای رویکرد مستقیم ایجاد می‌کنند، چراکه در این مدل‌ها اصولاً ما در حال تغییر دادن برخی ویژگی‌ها و وجوه هویت‌های

واقعی در جهان نیستیم، بلکه در حال تخیل و تصور هویتی کاملاً بدیع و جدید در جهان‌ایم، کاری که با آنچه رویکرد غیرمستقیم می‌گوید سنخیت بیشتری دارد. اما نه تعداد مدل‌های بدون هدف در علم زیاد است و نه دست طرفدار رویکرد مستقیم برای تبیین آن‌ها کاملاً بسته است.<sup>۱</sup> اما مشکل اصلی رویکرد مستقیم برای تبیین خود را نشان می‌دهد که پای مقایسه مدل با جهان خارج در میان باشد. برای روشن شدن این نکته اجازه دهید کار را با بررسی بازنمایی یک تابلوی نقاشی (که بسیار شبیه یک مدل فیزیکی است) آغاز کنیم. فرض کنید پرتره‌ای از ناپلئون وجود دارد که او در آن به شکلی واقع‌گرایانه و با ابعاد و لباس‌های تقریباً واقعی ترسیم شده است. یکی از بینندگان این نقاشی ممکن است کنجکاو باشد دریابد آیا قد ناپلئون، آن‌گونه که در این نقاشی تصویر شده، با قد واقعی او، آن‌گونه که منابع تاریخی می‌گویند یا تصویربرداری از اسکلت او نشان می‌دهد، منطبق است یا نه. مثلاً ممکن است بیننده‌ای باور داشته باشد قد ناپلئون واقعی بلندتر از قد ناپلئون تصویر است. به نظر می‌رسد در اینجا برای امکان پذیر شدن چنین مقایسه‌ای ناگزیر از فرض وجود امری داستانی هستیم، چراکه درست است که می‌توان گفت نقاشی ناپلئون در مقام اسباب صحنه ما را وادار می‌کند ناپلئون واقعی را به شکلی خاص تصور و تخیل کنیم، اما در هر حال برای مقایسه این تصویر (مدل فیزیکی) با ناپلئون واقعی همچنان نیازمند این فرض هستیم که این تصویر ابتدا ناپلئونی «داستانی» را خلق می‌کند و آنگاه ما قد آن ناپلئون داستانی را با قد ناپلئون واقعی مقایسه می‌کنیم. بدون فرض وجود چنین میانجی داستانی‌ای، روشن نیست اگر صرفاً نقاشی (مدل فیزیکی) را دعوت و امری برای تغییر برخی ویژگی‌های سیستم-هدف در نظر بگیریم، چگونه می‌توان مدل را با جهان واقعی (سیستم-هدف) مقایسه کرد. این نکته در خصوص مدل‌های نظری نیز صادق است. در این مدل‌ها نیز اگرچه ممکن است کسی بگوید مدل در حال توصیف سیستم-مدلی داستانی نیست، بلکه از ما دعوت می‌کند سیستم-هدف را به شکلی خاص در نظر آوریم، اما برای مقایسه توصیفات مدل با جهان خارج همچنان نیاز به فرض وجود واسطه‌ای داستانی (سیستم-مدل) داریم. در مثال فنر ایدئال، گفتن اینکه دوره تناوب فنر واقعی با فلان میزان دقت با پیش‌بینی مدل سازگار است، به معنای این است که دوره تناوب فنر واقعی و دوره تناوب فنر داستانی (سیستم-مدل) تا چه میزان با یکدیگر انطباق دارند. آنچه درباره مقایسه مدل با جهان خارج گفتیم،

۱. برای بحثی درباره این نقد و پاسخ‌هایی به آن، نگاه کنید به Toon 2012: 40-41.



توجه دارد که ما در اینجا و پیش‌تر در توصیف رویکرد غیرمستقیم، از اصطلاح «امر داستانی» استفاده کردیم و نه «هویت داستانی»، تا به این ترتیب نشان دهیم هنوز بحث بر سر چیستی و هستی‌شناسی این مقوله حل نشده و ما آن را پیشاپیش «هویت» و از سنخ اعیانی که به آن‌ها تعهد هستی‌شناختی داریم در نظر نیاورده‌ایم.

اگر این فرض بدیهی را بپذیریم که امور داستانی هویت‌هایی انضمامی و فیزیکی نیستند، آنگاه باید به تبیین هستی‌شناسی آن‌ها و تمایزشان با هویت‌های انضمامی پرداخت. به نظر نگارنده، در چهارچوب هستی‌شناسی سنتی، می‌توان تبیینی نسبتاً سراسر از امور داستانی به دست داد و در دام مشکلاتی که پیش‌تر در خصوص انتزاعی فرض کردن آن‌ها شرح دادیم نیفتاد. می‌دانیم که یکی از تبیین‌های رایج از هستی‌شناسی هویت‌های انضمامی این است که هر هویت انضمامی را تقویم‌یافته از دو مؤلفه بدانیم، یکی مجموعه‌ای از ویژگی‌ها که آن هویت از آن‌ها برخوردار است و دیگری جوهری که این ویژگی‌ها در آن تحقق و تمثیل یافته‌اند. به عنوان مثال، فلان میز خاص که هویتی انضمامی است تقویم‌یافته از مجموعه‌ای از ویژگی‌ها (مانند فلان مقدر جرم را داشتن یا بهمان شکل را داشتن و...) و جوهری است که این ویژگی‌ها در آن تحقق و تمثیل یافته‌اند. اکنون در این چهارچوب سنتی، می‌توان امور داستانی را تنها مشکل از یک مؤلفه، یعنی صرفاً مجموعه و خوشه‌ای از ویژگی‌ها، بدون اینکه جوهری برای تحقق و تمثیل آن‌ها در کار باشد، در نظر گرفت. به عنوان مثال، یک میز داستانی که با میز مورد نظر ما از تمام جهات یکسان و این همان است، جز این تفاوت که یکی در جهان وجود دارد و دیگری در داستان توصیف شده است، در واقع تمام ویژگی‌های میز واقعی را دارد، جز اینکه فاقد جوهری است که این ویژگی‌ها در آن تحقق و تمثیل یافته باشند. اگر چنین جوهری وجود می‌داشت، میز داستانی به میز واقعی تبدیل می‌شد. خلاصه اینکه طبق این تلقی، اشیای انضمامی هویت‌هایی تقویم‌یافته از دو مؤلفه جوهر و خوشه‌ای از ویژگی‌ها هستند، در حالی که امور داستانی فاقد جوهر و صرفاً این همان با خوشه‌ای از ویژگی‌ها به شمار می‌آیند. از سوی دیگر، تلقی رقیبی در خصوص اشیای انضمامی وجود دارد که آن‌ها را نه مشکل از دو مؤلفه، بلکه صرفاً خوشه و مجموعه‌ای از ویژگی‌ها می‌داند.<sup>۱</sup> طبق این نظریه خوشه‌ای، نیازی به فرض وجود جوهر برای تبیین متافیزیک اشیای انضمامی نداریم. اگر این رویکرد را مبنا قرار دهیم نیز می‌توان گفت اشیای انضمامی مجموعه و خوشه‌ای از ویژگی‌های متحقق

حاوی اشاره به نکته مهم‌تر و عمیق‌تری است که اصلی‌ترین ضعف رویکرد مستقیم را نشان می‌دهد. خلق شخصیت‌های داستانی فرایندی پیچیده است که از راه‌هایی گوناگون انجام می‌گیرد، بدین معنا که لازم نیست چنین خلقی تصریحی باشد، بلکه می‌تواند تلویحی و بدون اشاره مستقیم انجام گیرد. برای مثال، فرض کنید پدری در طی زمان نصیحت‌های مختلفی به فرزند خود می‌کند و هرگاه او کاری خطا انجام می‌دهد به او می‌گوید باید چنین و چنان رفتار کند. در اینجا ممکن است به نظر آید در فرایند نصیحت کردن، صحبتی از شخصیتی داستانی در میان نیست و جملات پدر همگی امری‌اند، نه توصیفات که شخصیتی داستانی را بسازند. اما در واقع، می‌توان گفت پدر از خلال نصیحت‌های خود در حال ساخت شخصیتی ایدئال است که از نظر او الگویی مناسب برای فرزندش به شمار می‌آید. نکته مهم در این مثال آن است که پدر، اگرچه در ظاهر از جملات امری استفاده می‌کند و از فرزندش می‌خواهد آنچه را واقعاً در جهان موجود است به گونه‌ای دیگر تغییر دهد، در واقع در حال توصیف شخصیتی داستانی (فرزند ایدئال) است، شخصیتی که تمام خصوصیات مورد نظر پدر را دارد و قرار است الگوی پسر باشد. ساخت تلویحی شخصیت داستانی را در بسیاری موارد دیگر نیز می‌توان دید؛ در تبلیغات، در داستان‌ها و رمان‌ها، در متون تاریخی، در گزارش‌های آماری و در بسیاری موارد دیگر، بدون اینکه ما تصریحاً در حال توصیف شخصیتی داستانی باشیم، از خلال کنش‌های گفتاری دیگری مانند امر کردن، تبیین کردن، روایت کردن، میانگین گرفتن و غیره عملاً در حال توصیف و ساخت شخصیتی داستانی هستیم. اگر این نکته درست باشد و فرایند ساخت شخصیت داستانی متنوع‌تر از توصیف تصریحی آن باشد، به راحتی می‌توان دید که حتی اگر مدل‌ها را مجموعه‌ای از اوامر و تجویزها برای تغییر برخی ویژگی‌های اشیای واقعی در ذهن به حساب آوریم، همچنان در فرایند ارائه مدل، در حال توصیف و خلق اموری داستانی هستیم و رساخت نحوی جملات نباید ما را از آنچه در پشت این رساخت در حال رخ دادن است غافل کند.

اگر استدلال بالا درست باشد، به این معناست که اصولاً رویکرد مستقیم نمی‌تواند به تنهایی سرپای خود بایستد و ما همواره با وجود «امری داستانی» در مدل‌سازی سروکار داریم. اکنون باید به این پرسش پرداخت که چیستی و ماهیت چنین «امر داستانی»‌ای چیست. به عبارت دیگر، هستی‌شناسی امر داستانی از چه قرار است. خواننده

۱. برای آشنایی با رویکرد خوشه‌ای و تقابل آن با رویکرد مبتنی بر جوهر، نگاه کنید به Robinsón 2018.



و متمثل شده‌اند، درحالی‌که امور داستانی متناظر با آن‌ها مجموعه و خوشه‌ای از همان ویژگی‌ها، منتها به شکل متحقق و متمثل نشده، به حساب می‌آیند. به نظر می‌رسد برخی از مهم‌ترین طرفداران رویکرد غیرمستقیم، از جمله رومن فریگ، همین رویکرد را برای تبیین متافیزیکی امور داستانی کافی می‌دانند. به عنوان مثال، فریگ ادعا دارد که می‌توان سیستم-هدف را که شیئی انضمامی است با سیستم-مدل که امری داستانی است مقایسه کرد، چرا که هر دو در برخی ویژگی‌ها مشترک‌اند، با این تفاوت که این ویژگی‌ها در یکی تحقق و تمثل یافته و در دیگری چنین نشده است.<sup>۱</sup> چنین تلقی‌ای از سیستم-مدل از جانب فریگ گویای این است که او امور داستانی را خوشه‌ای از ویژگی‌های تحقق و تمثل نیافته در نظر می‌گیرد.

اگر تبیین متافیزیکی امور داستانی چنین سراسر است و روشن است، پس دیگر چه مشکلی پیش روی داستان‌انگاری (مخصوصاً در نسخه غیرمستقیم آن) وجود دارد؟ اینجاست که نگاه مجدد به مبانی رویکرد داستان‌انگاری ما را متوجه تناقضی با آنچه در خصوص متافیزیک امور داستانی گفته شد می‌کند. فکر اصلی در پس‌پشت داستان‌انگاری (دست‌کم آن‌گونه که والتون آن را تشریح می‌کند) با قبول تعهد هستی‌شناختی به امور داستانی سازگار نیست. داستان‌انگاری والتون این پیش‌فرض مهم را که توصیفات داستانی را باید شامل «نام‌هایی» در نظر گرفت که به هویت‌های واقعی (از هر نوع) «ارجاع» می‌دهند نمی‌پذیرد. داستان‌انگاری رویکردی بدیل در مقابل ارجاع‌گرایی است و طبق آن، بیش از آنکه برای تحلیل شخصیت داستانی لازم باشد به «مرجع» آن توجه کرد، باید آن را در چهارچوب شبکه‌ای از «کنش‌های جمعی باورآوری» (در معنای عام آن، شامل کنش‌های زبانی، بدنی، فکری، ذهنی، احساسی و ...) دانست. برای توضیح این مطلب، اجازه دهید به مثال والتون از بازی کودکان بازگردیم. چنانچه کودکان در بازی خود شبکه‌ای از کنش‌های جمعی باورآوری را بروز دهند و همه آن‌ها چنان وانمود کنند که گویی فلان تکه چوب یک اسب است، آنگاه ما با امری داستانی به نام اسب (اسب داستانی) روبه‌رویم. اسب داستانی «چیزی نیست جز» شبکه‌ای از کنش‌های باورآوری که میان جمعی از کودکان به اشتراک گذاشته شده است. اسب داستانی چیزی فرا و ورای این شبکه از کنش‌های جمعی باورآوری و دیدن به مثابه

نیست. به بیان دیگر، اسب داستانی «ارجاع» به هویتی هستی‌شناختی (از هر نوع) ندارد، بلکه صورت کوتاه‌شده شبکه‌ای از الگوهای کنش مشارکت‌کنندگان در موقعیتی خاص (بازی باورآوری) است. چنین تعریفی در مورد سایر امور داستانی نیز برقرار است. وجود شخصیت داستانی آنا کارنینا چیزی نیست جز شبکه‌ای از الگوهای کنش‌های باورآوری که برخی افراد در آن سهیم‌اند؛ وجود سیستم-مدل فنی‌ایدئال نیز چیزی نیست جز شبکه‌ای از الگوهای کنش‌های باورآوری که کسانی که با مدل نظری فنر سروکار دارند آن را به اجرا می‌گذارند. چنین نگاه ارجاع‌ستیزانه‌ای به نام‌ها و شخصیت‌های داستانی، که شباهت فراوانی با تلقی ویتگنشتاین از معنا و خصوصاً معنای واژگان ذهنی دارد،<sup>۲</sup> نام‌های داستانی را نه «ارجاع‌دهنده» به هیوات و ویژگی‌های واقعی (از هر نوع)، بلکه کوتاه‌نوشتی برای مجموعه‌ای از کنش‌های جمعی باورآوری می‌داند.

اگر داستان‌انگاری تمام‌عیار نیازمند اتخاذ رویکردی واقع‌ستیزانه و ضدارجاع درخصوص توصیفات داستانی است، اکنون پرسش این است که آیا طرفداران رویکرد غیرمستقیم مجازند در چهارچوب داستان‌انگاری، برای سیستم-مدل نوعی وجود واقعی فرض کنند و آنگاه از رابطه بازنمایی میان سیستم-مدل و سیستم-هدف سخن به میان آورند؟ به نظر می‌رسد آشتی دادن دیدگاه فریگ درباره مدل‌های نظری با آنچه والتون می‌گوید دشوار است. فریگ برای توضیح بازنمایی نظری که رابطه‌ای است بین سیستم-مدل و سیستم-هدف از چهار مؤلفه نام می‌برد.<sup>۳</sup> بدون پرداختن به جزئیات گزارش او، کافی است متذکر شویم که او برای سیستم-مدل، که آن را مجموعه‌ای از ویژگی‌ها (ی متحقق‌نشده) می‌داند، نوعی وجود واقعی فرض می‌کند. به نظر می‌رسد اگر درباره مرجع شخصیت‌های داستانی داستان‌انگار باشیم، یعنی مانند والتون به آن‌ها تعهد وجودی نداشته باشیم، چنین فرضی قابل دفاع نیست. به بیان دیگر، شرط امکان تعریف رابطه بازنمایی میان سیستم-مدل و سیستم-هدف این است که سیستم-مدل را برخوردار از برخی ویژگی‌ها و در نتیجه هویتی واقعی بدانیم. چنین فرضی در مغایرت با فرض اصلی رویکرد داستان‌انگاری است، رویکردی که طبق آن امور داستانی نه در حوزه هستی‌شناختی که در قلمرو شبکه کنش‌های جمعی باورآوری تعریف می‌شوند.

۱. مثلاً نگاه کنید به Frigg2010b: 263-264.

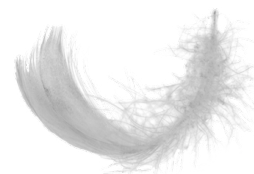
۲. برای آشنایی با تلقی ویتگنشتاین از معنای واژگان ذهنی، نگاه کنید به Glock 1996 ذیل مدخل‌های inner/outer و avowal.

۳. برای جزئیات بیشتر نگاه کنید به Frigg & Nguyen 2017 و Frigg2010c.

## انجام

اما او در میانه راه تغییر مسیر داده و بار دیگر در چهارچوب واقع‌گرایانه به تحلیل امور داستانی دست زده است. اگر داستان‌انگاری را به عنوان نوعی متافیزیک مدل‌ها جدی بگیریم، لازم است بار دیگر درباره مفهوم بازنمایی بیندیشیم و بررسی کنیم که آیا با قیود ناشی از متافیزیک داستان‌انگاری، هر الگویی از بازنمایی می‌تواند مورد قبول باشد یا نه. اگر امور داستانی را شبکه‌ای از کنش‌های جمعی باورآوری بدانیم، آنگاه باید «بازنمایی» را به عنوان رابطه‌ای میان این شبکه از کنش‌های جمعی باورآوری از یک سو و سیستم-هدف (به عنوان هویتی انضمامی) از سوی دیگر تعریف کنیم. این کاری است که تاکنون توسط داستان‌انگاران انجام نشده است. در این چهارچوب جدید، بازنمایی باید رابطه‌ای «ناهمگون» تعریف شود که یکی از طرف‌های آن مجموعه‌ای از کنش‌های جمعی باورآوری و طرف دیگر آن اشیای جهان خارج است. آنچه فریگ و دیگر داستان‌انگاران درباره بازنمایی می‌گویند به هیچ وجه با چنین طرحی همخوان نیست، چرا که آنان بازنمایی را رابطه‌ای «همگون»، میان دو خوشه از ویژگی‌ها، در نظر می‌گیرند. تا مطرح شدن چنین الگوی «ناهمگونی» از بازنمایی، به نظر می‌رسد داستان‌انگاری در تبیین بازنمایی علمی چندان موفق نبوده است.

اگر استدلال‌های پیش‌گفته درست باشد، داستان‌انگاری هنوز رویکردی مناسب برای تحلیل مدل‌های نظری نیست. چنانچه بازنمایی مستقیم در چهارچوب داستان‌انگاری را بپذیریم، آنگاه با این پرسش روبه‌رویم که آیا به راستی می‌توان امور داستانی را «نادیده گرفت» و آن‌ها را به کل از صحنه تحلیل مدل‌های نظری حذف کرد؟ طبق آنچه استدلال کردیم، برای مقایسه مدل با جهان و اصولاً در بطن فرایند ساخت مدل نظری، ما با امور داستانی مواجه و به آن‌ها نیازمندیم و رویکرد مستقیم کفایت لازم برای حذف این امور را ندارد. اما اگر بازنمایی غیرمستقیم را بپذیریم، می‌توان در چهارچوب متافیزیک سنتی و با اتخاذ نوعی ارجاع‌گرایی، به «مدلول» و «مرجع» توصیفات داستانی تعهد هستی‌شناختی داشت و احیاناً الگوی فریگ را برای تبیین بازنمایی مدل‌های نظری به کار برد. اما نکته این است که تلقی توصیفات داستانی به عنوان متونی دلالت‌دهنده و تعهد هستی‌شناختی به مرجع آن‌ها در تعارض با روح برنامه داستان‌انگاری است. داستان‌انگاری اقتضا می‌کند امور داستانی را نه هویت‌هایی واقعی، بلکه صرفاً شبکه‌ای از کنش‌های جمعی باورآوری و دیدن به مثابه به حساب آوریم. اگر چنین تلقی‌ای درست باشد، آنگاه اگرچه ظاهراً فریگ در تقابل با واقع‌گرایی رایج در خصوص امور داستانی، به داستان‌انگاری متوسل شده است،





محمد جعفر جامه بزرگی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## عینیت و خارجیت حرکت در فلسفه ابن سینا

### مقدمه

مسئله دگرگونی و حرکت با تمام وجوه آن از مسائل کهن فلسفی است که مذاقه های فراوانی در تعریف، انواع، احکام و مسائل مربوط به آن صورت گرفته است. اما آیا به راستی وجود حرکت به عنوان امری واحد، پیوسته و تدریجی حقیقتی عینی و خارجی است؟ آنچه به نظر می رسد این است که اصل وجود تغییر و دگرگونی امری روشن و بدیهی است، اما وجود تغییر تدریجی که در تعریف حرکت به آن متوسل می شوند امری بدیهی نیست. این مسئله وقتی پررنگ تر می شود که فیلسوفانی چون ابن سینا در آثار مهم خود به اثبات ملزومات حرکت به ویژه وجود زمان و بررسی ماهیت آن پرداخته اند، اما درباره وجود خارجی حرکت سکوت کرده اند. درحالی که به لحاظ منطقی اثبات وجود حرکت ضرورتاً مقدم بر مباحثی چون تقسیمات حرکت و اثبات وقوع آن در برخی مقولات و انکار وقوع آن در برخی دیگر از مقولات است. تقسیم حرکت به حرکت توسطیه و قطعیه نیز خود فرع بر اثبات وجود عینی حرکت است. زیرا پس از اینکه حرکت به مثابه نحوه وجودی واحد، پیوسته و تدریجی اثبات شد، آنگاه اندراج این حقیقت تحت یکی از این دو معنا و انطباق یکی از دو معنا با این حقیقت بررسی می شود. این نکته نیز حائز اهمیت است که اصل وجود حرکت را به کمک حس نمی توان اثبات کرد و بنابراین بداهت حسی آن نیز زیر سؤال است. با فرض اینکه فیلسوفان اسلامی تصدیق به خارجیت حرکت را بدیهی دانسته باشند، باز هم مسئله باقی مانده

این است که بداهت تصدیقی حرکت خود نیازمند استدلال است. برای نمونه فیلسوفان با اینکه به بداهت تصویری و تصدیقی وجود معتقد هستند اما برای اثبات بداهت آن ملاک ها و ضوابطی در نظر می گیرند. به سخن دیگر اگرچه مفهوم وجود و تصدیق به آن بدیهی است اما این بداهت خود بدیهی نیست و نیازمند ملاک است. پرسش از «آیا حرکت وجود دارد؟» پرسشی است غیر از این پرسش که «آیا چیزی در حال تغییر مکانی موجود است؟». اولی پرسشی مربوط به متافیزیک است اما دومی مربوط به فیزیک. بنابراین تصدیق به خارجیت حرکت پرسشی اساساً مربوط به فلسفه اولی است، هرچند پاسخ این باشد که «وجود حرکت امری بدیهی است». در این صورت ضروری است سنجه ها و ضوابط بداهت تصدیقی درباره حرکت ارزیابی شود.

آنچه در تصدیق به وجود حرکت - بر اساس تعریف آن به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل که مورد قبول فیلسوفان است - مهم است و مبنای تمایز آن از تغییرات دفعی است عبارتست از سه مفهوم تعاقب، وحدت اتصالی و تدریج. به عبارتی دیگر برای اثبات خارجیت حرکت ابتدا باید اصل تغییر و تعاقب دگرگونی در شیء ثابت شود، سپس وحدت اتصالی آن ثابت و دست آخر تدریج این تغییرات در آن به اثبات برسد. اما آنچه واقعاً در برخی از تغییرات محسوس است صرفاً تعاقب است نه اتصال و تدریج. مسئله و پرسش ما در این مقاله این است که آیا وجود حرکت و عینیت آن برای ابن سینا امری بدیهی است یا غیر بدیهی؟ در صورت عدم بداهت، او چه استدلالی بر

وجود حرکت ارائه کرده است؟

براساس پرسش ارائه شده فرضیه این مقاله این است که وجود خارجی حرکت از امور بدیهی نبوده و نیازمند استدلال است. همچنین استدلال بر وجود خارجی حرکت، وجود حرکت را از موضوع فیزیک خارج و به متافیزیک ملحق می‌کند و بنابراین بحث از حرکت در طبیعات نسبت به مسائل آن از مصادرات علم طبیعی محسوب می‌شود.

### ۱- وجود و عینیت حرکت

به لحاظ تاریخی این سؤال اول بار ذهن اندیشمندان یونانی را درگیر خود کرد که آیا هستی واحد است یا کثیر؟ کثرات چگونه به وجود آمده‌اند؟ آیا هستی امری واحد است و ما آن را متکثر و در تغییر می‌پنداریم؟ چرا تغییرات روی می‌دهند؟ چگونه چیزی چیز دیگری می‌شود؟ آیا دگرگونی غیریت و این نه‌آنی است؟ در این صورت اینهمانی موجود در حال دگرگونی چگونه تضمین می‌شود؟ هراکلیتوس جهان را سیلانی ابدی پنداشته بود که هیچ موجودی در دو لحظه‌ای هویت ثابتی ندارد. اینکه چرا یافتن گرانیگاهی ثابت برای موجودات دائماً در حال تغییر برای فیلسوفان پیش از سقراط و پس از او اهمیت داشته پرسش بسیار دقیقی است. آیا ثبات مفهومی است که اولاً به معرفت ما از هستی مربوط می‌شود یا اساساً اشیاء دارای ذاتی ثابت‌اند؟ مفهوم ثبات به معنای پارمنیدسی آن اشاره به آن دارد که اساساً تنها به هستی می‌توان اندیشید. این گزاره‌ای است که او سخت به آن پایبند است و درست به همین دلیل حرکت را انکار می‌کند، زیرا حرکت جریان مستمری است از نبود بود و بود نبود و این یعنی شیء در حال حرکت هیچ وحدت و تشخیصی ندارد. جدا از درستی یا نادرستی دیدگاه پارمنیدس، انکار حرکت توسط او و پیروانش برای نخستین بار مسئله حرکت را از یک مسئله ظاهراً بدیهی به مسئله‌ای نظری تغییر داد، به گونه‌ای که فیلسوفان بعد از او نسبت به تبیین این مسئله و رفع ناسازگاری‌های آن عمیق‌تر شدند. در طرف مقابل هراکلیتوس هیچ استدلالی بر تصویر خود از جهانی دائماً در سیلان ارائه نکرد. نخستین کسی که دو دیدگاه ناسازگار هراکلیتوس و پارمنیدس را به گفتگو فراخواند افلاطون بود. او تلاش می‌کرد واقعیت متغیر هستی محسوس را در سایه امری ثابت قابل پذیرش کند. زایش نظریه مثل محصول مستقیم چنین نگرشی است. افلاطون جنبه ثبات اشیاء را از جهان محسوس دائماً در حال تغییر به ساحت دیگری از هستی حواله می‌دهد تا معرفت به اشیاء

مادی را تضمین کند. ارسطو اما این نظریه را قابل قبول نمی‌دانست. از همین رو ابتدا مفهوم جوهر اشیاء (ousia) را که افلاطون به عالم مثل حواله داده بود به درون اشیاء بازگرداند. او سپس برای ایجاد تصویری درست از حرکت، دووجهی پارمنیدس از هستی و نیستی را با افزودن مفهوم قوه سه‌وجهی کرد (قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷). قوه اشاره به موجودیتی دارد که حدوسط بودن و نبودن و توانایی رسیدن به فعلیت مناسب است. حالت بالقوه یک شیء همواره رابطه‌ای مستقیم و متضایف با حالت بالفعل مناسب همان شیء دارد. ارسطو اولین کسی است که این رابطه را با مفهوم تغییر در معنای عام و حرکت به طور خاص سامان می‌دهد. به این ترتیب ارسطو دو نظریه برای تبیین دگرگونی‌ها ارائه داده است؛ یکی کون و فساد و دیگری حرکت. اولی بر تغییرات دفعی اشاره دارد که شامل تحولات جوهری می‌شود و دومی تغییرات تدریجی را تبیین می‌کند که دگرگونی در این و کم و کیف را دربرمی‌گیرد. او البته نشان نمی‌دهد چگونه می‌توان تدریجی و پیوسته بودن تغییر را اثبات و آن را حرکت نامید. برای ارسطو وجود طبیعت و حرکت امری بین و بدیهی است، زیرا او بحث از حرکت را از تعریف آن آغاز می‌کند و این بدان معنی است که در اصل وجود حرکت بحثی نیست، و آنچه شایسته بحث و گفتگو است، تعریف، انواع و نامتناهی بودن حرکت است (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴). به نظر او تصور درست از حرکت می‌تواند موجب تصدیق به وجود خارجی آن شود. با وجود این در فصل یازدهم از کتاب پنجم فیزیک عبارتی وجود دارد که گویا استدلال بر وجود زمان است: «ما حرکت و زمان را با هم در می‌یابیم. زیرا هنگامی که در تاریکی قرار داریم و از طریق بدن (حس) انفعالی را نمی‌پذیریم، همینکه حرکتی در نفس ما روی می‌دهد بی‌درنگ بر ما چنین می‌نماید که زمان گذشته است. به عکس وقتی هم که بر گذر زمان واقف می‌گردیم، به موازات این وقوف، احساس وقوع حرکتی نیز در ما پیدا می‌شود» (ارسطو، ۱۳۸۷، ص ۱۸۷ a ۲۱۹). در این عبارت ارسطو به صراحت تمام می‌گوید اگر ما هیچ ادراک حسی - که با کلمه بدن به آن اشاره می‌کند - از جهان خارج که به تأثر یا انفعال ما از آن بیانجامد نداشته باشیم، آنگاه فعل نفس به تنهایی گواهی است بر روی دادن چیزی که مفهوم حرکت را به روشنی می‌رساند و همینطور چنین تغییری در نفس بر گذار امری متصل و ممتد دلالت می‌کند که همان زمان است. این عبارت به درستی تقسیم

۱. در پاره‌ای از پارمنیدس چنین آمده است: هستندند هست زیرا هستی هست و هیچی نیست... هستندند نازاییده و تباهی‌ناپذیر است زیرا کامل و جنبش‌ناپذیر است... بی حرکت و ساکن در خودش... برای مطالعه: خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰، ص ۲۳۵-۲۴۴

شیوهٔ ارسطویی تعریف می‌کند. اما شیخ برخلاف ارسطو به اثبات وجود طبیعت و حرکت در الهیات تأکید کرده است.

این رشد به عنوان یکی از بزرگترین و مهم‌ترین شارحان اسلامی فلسفهٔ ارسطویی، وجود طبیعت و لواحق آن را بین بنفسه و بدیهی دانسته است و اعتقاد دارد آنگونه که ارسطو نیز بیان کرده است نیازی نیست در طبیعیات برای وجود طبیعت و اثبات مبادی و لواحق آن برهانی بیاوریم، بلکه اینگونه از مسائل به صورت اصل موضوع در علم طبیعیات پذیرفته شده است، حال چه این مسائل بدیهی باشند و چه نباشند. آنگاه می‌گوید از ظاهر کلام ارسطو و پیروان و مفسران او چنین برداشت می‌شود که برای همگی آنها وجود طبیعت امری بین و روشن بوده است، به جز این سینا که با این نظر مخالف است: *آن غرض هذا الكتاب... هو النظر فی الأسباب العامة الأول... و لذلك ما يقول أرسطو ليس على صاحب العلم الطبيعي أن يبرهن أن الطبيعة موجودة كما ليس ذلك على صاحب علم من العلوم بل يضعها وضعاً سواء كانت بينة بنفسها أو لم تكن؛ وإن كان الظاهر من كلام أرسطو ومن تبعه من المفسرين أن وجودها بين بنفسه... إلا ابن سینا (ابن رشد، ۱۹۹۴، ص ۳۲).* ابن سینا اما بر این باور است که منظور ارسطو این بوده است که اثبات طبیعت بر عهده دانشمند طبیعی نیست و اثبات وجود آن و همینطور لواحق آن و اینکه هر متحرکی را محرکی است بر عهدهٔ علم مابعدالطبیعه است (فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۱، ص ۴۱). اما آیا برای اثبات عینیت و تحقق خارجی حرکت استدلالی وجود دارد؟ آیا حرکت به عنوان یک امر پیوسته تدریجی وجود خارجی و عینی دارد یا اینکه آنچه حرکت نامیده شده است، مجموعه‌ای از امور ثابت است که پی در پی به وجود می‌آیند و معدوم می‌شوند و ذهن انسان از مجموع آنها مفهوم حرکت را انتزاع می‌کند؟ آیا همهٔ تغییرات دفعی است یا تغییرات تدریجی هم در هستی وجود دارند (مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۳۰)؟ ما اکنون به این پرسش از دیدگاه ابن سینا خواهیم پرداخت و نشان می‌دهیم که بحث از وجود حرکت مربوط به علم مابعدالطبیعه است و در طبیعیات به عنوان اصل موضوع استفاده می‌شود.

ابن سینا در عبارتی از کتاب «التعلیقات» هنگام بحث از موضوع علم موضوع منطقی را معقولات ثانی قلمداد می‌کند: «موضوع المنطق هو المعقولات الثانیة المستندة إلى المعقولات الأول، من حيث يتوصل بها من معلوم إلى مجهول». سپس در شرح این مطلب می‌گوید: برای هر موجودی، معقولات اولی مانند جسم، حیوان و شیهه به آن را می‌توان برشمرد. معقولات ثانی مفاهیمی هستند که مستند به این معقولات اول هستند مانند اینکه جسم یا حیوان،

ادراک و علم انسان به علم حصولی و علم حضوری است. علم حصولی مربوط به ادراکاتی است که ارسطو با کلمهٔ «بدن» به آن اشاره کرد و با آوردن مفهوم انفعال نشان داد که علم حصولی همانا از انفعال حواس بدن از جهان خارج است. اما به وجود آمدن حرکت در نفس و ادراک آن توسط نفس را با مفهوم «بی‌درنگ یا بی‌فاصله» نشان داد تا تصریح کند در اینجا انفعالی نیست. در واقع می‌توان گفت- و احتمالاً هم چنین باید باشد که- مفهوم «بی‌فاصله» و «بی‌درنگ» اشاره دارد به اتحاد وجودی عالم و معلوم نه عدم گذر زمان، زیرا ارسطو بر وجود حرکت از طریق ادراک حضوری زمان استدلال می‌کند. بنابراین استدلال ارسطو بر عینیت حرکت یا حداقل یکی از استدلال‌ات او بر عینیت حرکت- اگر استدلال دیگری باشد- استدلال از طریق علم حضوری است. این نفس است که پیوستگی و امتداد زمان را درک و آنگاه آن را بر چیزی به نام حرکت تطبیق می‌نماید و همینطور از اتصال و پیوستگی مقدار، پیوستگی حرکت و از پیوستگی حرکت بر پیوستگی زمان استدلال می‌کند (همان). اگر این عبارت را استدلالی بر وجود حرکت فرض کنیم وجود حرکت امری بدیهی است که توجه نفس به آن صرفاً امری تنبیهی است. الکندی در رساله *الفلسفة الأولى* در عبارتی مختصر با اشاره به تغییرات نفسانی هنگام فکر و همینطور تبدلات ویژگی‌های اخلاقی به وجود حرکت اشاره کرده است: *فإن الحركة موجودة فی النفس؛ أعنی أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض؛ و من أخلاق لازمة للنفس شتی و آلام كالغضب و الفرق و الفرح و الحزن و ما كان كذلك؛ فالفكر متکثرة* (الکندی، بی‌تا، ص ۹۷).

در گسترهٔ اندیشهٔ اسلامی و تا آنجا که به فلسفهٔ مربوط است، پس از فارابی ابن سینا نخستین کسی است که به تأسیس نظامند فلسفه‌ای اساساً متعلق به فرهنگ اسلامی روی آورده است. شیخ در طبیعیات «الشفاء» به طور مفصل به مسئلهٔ دگرگونی پرداخته است. شیخ وجود تغییرات دفعی را که همان تعاقب آنی صورت‌هاست با تحلیل مفهوم فعلیت صورت تبیین می‌کند. از آنجا که تمامیت جوهر به صورت نوعیهٔ آن است و صورت نوعیه کمال و فعلیت جوهر محسوب می‌شود، محال است جوهر شیء به صورت تدریجی تغییر کند. بنابراین صورت جوهری تنها می‌تواند به نحو دفعی از شیء خلع شده و بلافاصله به صورت جدید متلبس شود: *والصورة لا تتحرك هكذا بل تنسلخ دفعة* (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۳). به نظر شیخ ویژگی‌های جوهر مانع از تغییر تدریجی در آن است. جوهر مورد نظر او فعلیت تامی است که حالت منتظره ندارد. به همین دلیل است که جوهر پذیرای اشتداد نیست. در مورد اعراض او به تغییر تدریجی متمایل است و حرکت را به



کلی، جزیی و شخصی و... باشد: «أن للشیء معقولات أول، كالجسم والحيوان وما أشبههما، ومعقولات ثانیة تستند إلى هذه، وهی کون هذه الأشياء کلیة وجزئیة و شخصیة». آنگاه شیخ مسئله مهمی را مطرح می‌کند. از نظر او اثبات این معقولات همگی به عهده مابعدالطبیعه و فلسفه است. بنابراین اثبات نحوه وجود این مفاهیم که آیا وجود خارجی و عینی دارند یا اینکه موجودات در ذهن هستند همگی متعلق به متافیزیک است. ابن سینا در التعلیقات منظور از نحوه وجود را نیز توضیح می‌دهد: «اثبات نحو وجود الشیء هو أن یبین آی وجود یخصه» (همان، ۱۶۸). در این عبارت تبیین چگونگی تخصص و تمایز وجودی هر چیزی همان اثبات نحوه وجود آن شیء است.

آنگاه ابن سینا در قسمت بعدی عبارت پیش می‌گوید: «و مثال المعقولات الثانیة فی علم الطبيعة الجسم، فإن اثباته یکون فی الفلسفة الأولى، فکذلك إثبات الخواص التي یصیر بها الجسم موضوعاً لعلم الطبيعة، وهی الحركة والتغیر، یکون فیها. و أما الأعراض التي تلزم بعد الحركة والتغیر، فإنباتها فی علم الطبيعة» (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۱۶۷-۱۶۸).

همان‌طور که عبارت نشان می‌دهد شیخ اثبات وجود حرکت و تغیر را نیز متعلق به علم متافیزیک می‌داند. ولی اثبات اعراضی که بعد از وجود حرکت و تغیر پدید می‌آیند را مربوط به علم طبیعیات برمی‌شمارد.

به این ترتیب مسئله وجود حرکت از مسائل متافیزیک محسوب می‌شود و بنابراین می‌توان گفت طبیعیات ابن سینا در بنیان ریشه‌ای متافیزیکی دارد. باین وجود در آثار ابن سینا عبارتی که استدلال بر وجود حرکت باشد، یافت نشده است. آیا می‌توان گفت شیخ وجود حرکت را از جمله بدیهیات پنداشته است؟

شیخ در طبیعیات «الشفاء» وجود حرکت در مقوله این را واضح و بین دانسته است: «و أما مقولة الأین فإن وجود الحركة فیها واضح بین» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۰۳). همچنین در نجات به وجود حرکت در مقوله این با واژه ظاهر و جذاً اشاره کرده است: «ما الأین فان وجود الحركة فیه ظاهر جذاً» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۰۶).

ابن سینا در «الشفاء» از گروهی یاد می‌کند که با اعتراف به وجود حرکت به وجود خلأ باور دارند و در رد دیدگاه متناقض ایشان می‌گوید: «ثم کان وجود الحركة أظهر وأعرف من عدم الخلاء» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۹۲). مشخص

نیست که آیا شیخ در کاربرد مفاهیمی چون بین، واضح، ظاهر، اظهر و اعرف درباره حرکت معنای بدهت را قصد نموده است یا نه. به نظر می‌رسد که نزد ابن سینا واژه‌های بین، واضح و... اشاره به بدهت حسی حرکت دارد زیرا او مشاهدات حسی و تجربیات را از جمله بدیهیات می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳) و چون وجود حرکت به صورت محسوس در مقوله این قابل مشاهده است، بنابراین گویا وجود حرکت در مقوله این را بدیهی می‌پندارد. خواجه نصرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد به وضوح از مفهوم ضروری که در منطق به معنای بدیهی بودن است استفاده نموده و وجود حرکت را بدیهی می‌داند: «والحركة کمال أول لما بالقوة من حیث هو بالقوة.. ووجودها ضروری».

علامه حلی نیز در شرح این عبارت از تجرید می‌گوید: «اتفق أكثر العقلاء علی أن الحركة موجودة و ادعوا الضرورة فی ذلك» (علامه حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۶۲). اما مسئله‌ای که حل نشده باقی می‌ماند این است که ملاک بدهت تصویری و تصدیقی چیست که براساس آن وجود خارجی حرکت امری بدیهی تلقی می‌شود؟ اگر در بدیهیات تصویری ملاک بساطت و عام بودن مفهوم باشد، آنچه عام است تغییر است و نه حرکت و البته حرکت به لحاظ مفهومی امر بسیطی نیست. ملاک تصدیقات بدیهی نیز صرفاً به تصدیق در اصل تغییر محدود می‌شود. اما اینکه این تغییرات دفعی هستند یا تدریجی ذهن بلافاصله و بی‌درنگ نمی‌تواند تصدیق نماید!

براساس آنچه بیان شد، شاید بتوان دیدگاه ابن سینا را چنین جمع‌بندی کرد که او اثبات وجود حرکت را از مسائل هستی‌شناسی قلمداد کرده است ولی در مقام اثبات وجود آن، تحقق دگرگونی در مقولاتی چون این و وضع را برای تصدیق به آن کافی دانسته است. برخی نیز معتقدند ابن سینا حرکت را داخل در مقوله ان فی فعل و ان یفعل دانسته و بنابراین نیازی هم به اثبات اصل حرکت نیست (کدیور، محسن، ۱۳۷۴، ص ۵). اما مسئله همین‌جا پایان نمی‌پذیرد. شیخ دو مسئله مهم در رابطه با علیت مطرح می‌کند که با مسئله وجود حرکت رابطه دارد. اول اینکه برخلاف دیدگاه ارسطو، در نگاه ابن سینا، علیت نه تنها وجودی جدای از علت دارد و در رابطه میان وجود علت و وجود معلول مطرح می‌شود، بلکه در خارج هم وجود دارد و می‌توان علاوه بر علت و معلول، علیت را هم در خارج داشت (سالم، مریم، ۱۳۹۴، ص ۶). مقصود ارسطو هنگام بحث از علل اربعه در

۱. بسیاری از جمله مرتضی مطهری ملاک بدهت در تصورات را عام و بسیط بودن آن مفهوم در نظر گرفته‌اند. به نظر آنان در بدیهیات تصدیقی نیز اینکه ذهن بلافاصله با تصور موضوع و محمول به نسبت این دو اذعان کند به عنوان ملاک کافی است. (ایمانپور، منصور، ۱۳۸۸، ص ۱۴). از نظر قطب رازی شرط بدیهی بودن یک تصدیق عدم توقف حصول آن بر فکر و نظر است، گرچه ممکن است حصولش مبتنی بر یک نحوه توجه عقل، احساس، تجربه و یا حدس باشد (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۴).

واقع ارائه علت در پاسخ پرسش از چرایی اشیاء است. به عبارتی دیگر ارسطو وجه تبیینی این علل در شناخت اشیاء را در نظر دارد. اما در نگاه ابن سینا علل و به ویژه علت فاعلی ایجادکننده معلول است. علاوه بر این نزد ابن سینا، علیت رابطه ای وجودی میان علت و معلول است که به واسطه آن، علت موجب ضرورت و ایجاد معلول می شود. این رابطه به گونه ای است که وجود معلول، کاشف از این است که علتی آن را به وجود آورده است. به این ترتیب صرف وجود و عینیت خارجی علت و معلول، اثبات وجود رابطه علیت میان این دو را نتیجه نمی دهد و بنابراین علاوه بر اثبات علت و معلول، لازم است رابطه علیت نیز اثبات شود. از همین جا می توان گفت گرچه وجود متحرک در مقوله این یا هر مقوله دیگر قابل تأیید حسی است اما صرف وجود و عینیت خارجی متحرک دلیل بر وجود رابطه ای بین قوه و فعل به نام حرکت نیست. زیرا علاوه بر وجود چنین رابطه ای پیوستگی و تدریجی بودن خروج از قوه به فعل نیز لازم است.

اما مطلب دوم و مهم تر ابن سینا این است که به نظر او اساساً اصل علیت با حس و تجربه درک نمی شود و بدیهی اولی و عقلی هم نیست؛ زیرا حس صرفاً موافات، تقارن و همزمانی را درک می کند، نه علیت مطلق را (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸). به نظر او، حس درکسب معرفت به اشیاء طریقت دارد نه سببیت و علم که همان ادراک کلی است از طریق عقل حاصل می شود: «الحس طریق الی معرفة الشیء لا علمه، و إنما نعلم الشیء بالفکره والقوه العقلیه» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۸). ابن سینا آن اقناعی را که نفس به واسطه مشاهده مکرر همراهی دو چیز با هم به دست می آورد قابل اطمینان علم برهانی نمی داند. شیخ معتقد است هرچند این اقناع توسط حکم دیگری برای ما به دست آید باز هم این معرفت یقینی و بین نیست، بلکه نهایتاً از قضایای مشهور است. بنابراین چاره ای جز اثبات اصل علیت نداریم (همان).

همین دشواری در اثبات اصل حرکت نیز وجود دارد. زیرا آنچه در تصدیق به وجود حرکت - بر اساس تعریف آن به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل که مورد قبول بیشتر فلاسفه مسلمان است - مهم است و مبنای تمایز آن از تغییرات دفعی است عبارتست از سه مفهوم تعاقب، وحدت اتصالی و تدریج. به عبارتی دیگر برای اثبات خارجیت حرکت ابتدا باید اصل تغیر و تعاقب پشت سر هم در شیء در حال دگرگونی ثابت شود. سپس وحدت اتصالی آن ثابت و دست آخر تدریجی بودن این تغییرات در آن به اثبات برسد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج ۱۳، ص ۲۷۹). اتصال و تدریجی بودن تغییر ممکن است صرفاً تعاقب دفعی و پی در پی تحولاتی باشد که ذهن در

خیال و حس مشترک به صورت متصل می پندارد. از این رو سخن کسانی که دو مقوله ان یفعل و ان ینفعل را همان حرکت پنداشته اند صحیح نیست، زیرا اتصال و تدریج را باید اثبات کرد. بنابراین صرف تعاقب و پشت سر هم آمدن وضعیت های مختلف در امر متغیر هیچ دلیلی بر وجود حرکت نیست و حس به جز درک تعاقب - آن هم به صورت موجب جزئی، زیرا بیشتر با حرکت آینی ارتباط برقرار می کند - هیچ ادراکی از وجود عینی حرکت ندارد. مسئله عینیت حرکت آنگاه دشوارتر می نماید که متکلمان همانگونه که تصور فلاسفه از اصل علیت را زیر سوال می برند، عینیت و خارجیت حرکت به معنای خروج تدریجی شیء از قوه به فعل را نیز بر نمی تابند. برای متکلمان اشعری به ویژه غزالی علیت عادت الهی است نه یک ضرورت برخاسته از رابطه علت و معلول و این اقتراان صرفاً عادت و تقدیر الهی است: «الاقتراان بین ما یعتقد فی العادة سببا و بین ما یعتقد مسببا، لیس ضروریا عندنا! بل کل شیئین... لا إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، و لا نفيه متضمنا لنفی الآخر، فلیس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر... فیان اقتراانها لما سبق من تقدیر الله سبحانه» (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۳۰). متکلمان حرکت را به «هی حصول اول للجوهرفی حیث بعد أن کان فی حیث آخر» (علامه حلی، ۱۴۲۶، ص ۶۸) و یا «هی الحصول الأول للجسم فی المكان الثانی» (فاضل مقداد، ۱۴۱۲، ص ۴۷)، تعریف نموده اند. بزرگانی از متکلمان همچون نظام با رد دیدگاه فیلسوفان به طرح نظریه ای با عنوان طفره پرداخته اند که مطابق آن جسم می تواند از مکانی به مکان دیگر برود بدون این که مسافت میان آن دو را طی کند، یا به محاذات آن مسافت قرار گیرد، یا با آن مسافت تماس داشته باشد، بدون این که در مبدأ معدوم و در مقصد اعاده گردد (فخر رازی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۶۹). همچنین فخر رازی حرکت به معنای حکما را به دلیل تنالی آنات محال برشمرده است و اصولاً متصل بودن زمان را نیز محال می داند (فخر رازی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۷۰).

به این ترتیب روشن است که عینیت و خارجیت حرکت از مسائل بسیار دشوار فلسفی است. ابن سینا خود مسائل فلسفی را به سه نوع تقسیم می کند. یک دسته از مسائل، مسائلی هستند که به دلیل داشتن ماهیت به سهولت به ذهن آمده و انسان می تواند تصویری از آن داشته باشد. اما دو دسته دیگر یا فوق ماهیت است یا دون ماهیت. ابن سینا مسائل مربوط وجود و خدا و.. به الهیات بمعنی الاخص را فوق ماهیت می داند. در مقابل مسائلی چون زمان، حرکت و... را که به دلیل ضعف وجودی و سیلان و انقضای دائمی دون ماهیت هستند نیز از مسائل دشوار فلسفی برشمرده است.



پس اگر - به عنوان فرضیه این مقاله - بتوان نشان داد که این سینا حدوث حوادث در عالم طبیعت را امری مداوم، متصل و تدریجی می داند، آنگاه ما توانسته ایم از عینیت سلسله پیوسته علل معده و نفی طفره در حوادث طبیعت، عینیت و خارجیت حرکت را اثبات کنیم و از این مسئله متافیزیکی، یکی از مبادی دانش طبیعی را تأمین نماییم. وجه تلازم پیوستگی علل معده در حدوث حوادث با اثبات تحقق عینی حرکت از طریق دو آموزه مهم ابن سینا - یعنی نظریه فیض و مسئله عینیت غایت - و بررسی دیدگاه او در استحاله تشافع آفات و اجتماع علل در آن واحد، تبیین خواهد شد.

## ۲- استدلال بر عینیت حرکت در نظام سینوی

### ۱-۱- نظریه فیض و عینیت حرکت

از آنجاکه ابن سینا بحث از استدلال بر وجود حرکت را مربوط به علم متافیزیک دانست، بنابراین اثبات وجود حرکت نیز ناظر به مبانی هستی شناسانه او خواهد بود. نظریه فیض و عنایت عمیق ترین آموزه ای است که ابن سینا در کل جریان فلسفه اسلامی براساس تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت تأسیس کرده است. این نظریه نه تنها طرحی در راستای نظریه محرک اول ارسطویی نیست، بلکه اساساً نظریه ای متمایز از دستگاه فلسفی ارسطو در تبیین هستی است. برای ارسطو هستی مادی به نحو غایی متوجه صورت و فعلیت محض است و این صورت محض نقش محرک اول را ایفا می کند. چنین به نظر می رسد که محرک اول ارسطو صرفاً علت غایی حرکت است و حتی اگر فاعلیتی هم برای آن در نظر گرفته شود، در درون خود مفهوم فیضان، صدور، ایجاد و خلقت را نمی رساند. سخن گفتن از ایجاد به طور کلی باعث دور شدن ما از فهم دیدگاه ارسطو می شود زیرا که علت به معنای پدیدآورنده چیزی از عدم نه تنها در فلسفه ارسطو بلکه در کل فلسفه یونان مفهومی نداشته است. جهان ارسطو قدیم است زیرا حرکت ازلی و جاویدان است و آغاز ندارد. ازلی بودن حرکت نشان دهنده قدمت عالم است. اما برای ابن سینا فاعل الهی چیزی غیر از فاعل طبیعی است. فاعل الهی معطی وجود است در حالی که فاعل طبیعی چیزی را به وجود نمی آورد بلکه معطی حرکت است.

اشکال بنیادین در فلسفه ارسطو نادیده گرفتن علیت ایجاد است، چیزی که ابن سینا آن را براساس تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت تأسیس کرده است. ابن سینا در عبارتی گویا چنین می گوید: «لأن الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفیده، مثل الباری للعالم» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۸۵). نظریه فیض مستقیماً اشاره به فاعل الهی

و رابطه او با ماسوای خود دارد. شیخ در تعریف فیض می گوید: «الفيض فعل فاعل دائم الفعل، ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۱). فیض نفس فعلی است که به طور دائم از فاعل همواره مشغول به فعل بدون داعی و غرضی - جز همان فعل - صادر می شود. در این عبارت «فاعل دائم الفعل» بسیار اهمیت دارد. خداوند در نظر ابن سینا علت تامی است که هم ضرورت وجود عالم و هم ضرورت بقای هستی را اعطا می کند. از همین رو خدای شیخ دائم الفعل است.

ابن سینا معتقد است فیض و عنایت الهی خود را در قامت دو معنا تجلی می دهد: ابداع و حدوث. او مفهوم حدوث را نیز اعم از حدوث ذاتی و حدوث زمانی می داند: حدوثی که مسبوق به عدم مطلق است، مانند صادر اول (عقل) و حدوثی که مسبوق به عدم خاص است که نیاز به ماده و زمان دارد: «الأشياء التي لا يسبق وجودها عدم هي المبدعات، والتي يسبق وجودها عدم هي المحادثات. و كل شيء لا تعلق له بمادة فلا يصح أن يسبقه عدم. و مثل ذلك يكون إمكان وجوده في ذاته لا في غيره» (همان، ص ۱۷۶). شیخ در «الاشارات والتنبهات» متعلق فیض الهی را به صورت مراتبی از موجودات تبیین می کند که از اعلی مرتبه شروع شده و به مرتبه اخس - که همان هیولی است - می رسد و دوباره از موجود اخس شروع شده و به مراتب اعلی و اشرف وجود ختم می شود: «تأمل - كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف - حتى إنتهي إلى الهیولی - ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۴). او در کتاب «النجاة» نشان می دهد که این ترتیب به صورت سبب و مسبب و متصل است و هیچ طفره - ای در ترتیب هستی نیست. او همچنین ترتیب این نزول و سپس صعود مراتب وجود را بیان کرده است. سخن او در نجات چنین است: «وكما أن أول الكائنات من الابتداء إلى درجه العناصر كان عقلاً، ثم نفساً، ثم جرمًا فها هنا بيتدئ الوجود من الأجرام، ثم تحدث نفوس، ثم عقول، وإتّما تفيض هذه الصور لا محالة من عند تلك المبادئ» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۱۳). در «الرسالة العرشية» همین مسئله را به گونه ای دیگر شرح داده است: «الكل صادر عنه في سلسلتی الترتیب والوسائط ونحن اذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب والسبب منه ايضا فلا نقص في فاعليته بل الكل صادر منه وبه واليه، فاذا الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم ووسائط لا يجوز ان يتقدم ما هو متأخر ولا يتأخر ما هو متقدم وهو المقدم والمؤخر معا نعم الموجود الأول الذي صدر عنه اشرف و ينزل من الاشرف الى الأدنى حتى ينتهي الى الاخس فالاول عقل ثم نفس ثم جرم السماء ثم مواد العناصر الأربعة بصورها



فموادها مشترکه و صورها مختلفة ثم يترقى من الاخس إلى الاشرف فالاشرف حتى ينتهي إلى الدرجة التي توازي درجة العقل...» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۵۷).

بر اساس تقسیم ابن سینا ابداع تا مرحله صدور هیولی است. هیولی و نخستین صورتی که هیولی آن را پذیرفته است از جمله مبدعاتی هستند که بی هیچ تقدم و تأخر زمانی با هم به وجود آمده‌اند: «الهیولی الأولى مبدعة و الصورة الأولى مبدعة أبعدهما الباری معاً...» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۷). بنابراین تقدم و تأخر هیولی و اولین صورت می‌بایست یا به نحو تحلیلی باشد یا رتبی. ابن سینا در این خصوص مسئله مهمی را ذکر می‌کند که پیشتر ذکر خواهیم کرد.

ابداع هیولی آخرین صادر از خداوند است و بعد از آن دیگر موجودی صادر نمی‌شود. زیرا هیولی محض قابلیت است و علت برای هیچ موجودی پس از خود نیست. ابن سینا خود اذعان دارد که در طبیعت ابداعی وجود ندارد. این مسئله با مفهوم فیض که دوام فعل در آن نهفته است ناسازگار است. همچنین چگونگی شروع مراتب وجود از وجود اخس و ترقی به سوی مراتب اعلی و اشرف را نمی‌تواند تبیین کند. درست اینجا مسئله حرکت با نظریه فیض گره می‌خورد. ابن سینا برای رفع این ناسازگاری، به عدم امساک و بخل الهی برای ظهور تمام موجوداتی که استحقاق وجود دارند اشاره می‌کند و تحقق موجودات را به طور علی‌الدوام با حدوث زمانی نشان می‌دهد. او دریافت فیض الهی در موجودات را وابسته به قابلیت آن‌ها دانسته است و می‌گوید طبیعت بالذات توان پذیرش فیض الهی را ندارد، مگر با انضمام قوه‌ای که پذیرای آن باشد (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۶۶). او در عبارتی کوتاه در شفا می‌گوید: «و لیس هناك احتجاب و لا بخل، إنما الحجاب للقبول» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۵۸). بر این اساس هیولی به عنوان قابلیت صرف در نظام طبیعت صورت‌های مختلف را که اضدادند به نحو تعاقب دریافت می‌کند. پذیرش صورت‌های مختلف توسط هیولی نشان از دوام فیض است. اما آیا حدوث زمانی هر موجود مادی همان حرکت است؟

ابن سینا با صراحت تمام حدوث زمانی را همان حرکت می‌داند:

«الحدوث وجود محتاج قد سبقه عدم سبقاً زمانياً. الحدوث هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۵).

اگر این دو عبارت پشت سرهم آمده در تعلیقات را (با تبدیل قضیه اول به عکس مستوی برای تشکیل شکل اول قیاس) به شکل قیاس قرار دهیم نتیجه به شکل زیر خواهد بود:

نتیجه: وجود محتاج قد سبقه عدم سبقاً زمانياً هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة.

آوردن ضمیر اشاره بارز با الف و لام افاده حصر می‌کند و بنابراین حدوث چیزی جز حرکت و افاضه صور بر هیولی به صورت متصل نیست. مفهوم اتصال و تدریج در جای خود بررسی خواهد شد.

به این ترتیب اثبات وجود حادث همان اثبات عینیت و تحقق خارجی حرکت است. به سخنی دقیق‌تر از نظر شیخ از آنجا که حدوث همان حرکت است، بنابراین اثبات حدوث عالم همان اثبات وجود حرکت است.

پس دوام فعل مساوی است با حدوث همیشگی و حدوث چیزی جز حرکت نیست. در واقع مقتضای حرکت، حدوث زمانی همه اشیاء مادی است. او در التعلیقات معنی حدوث را خروج شیء به سوی فعلیت می‌داند که مطابق با مفهوم حرکت است: «فکل ما هو ممکن الوجود فإنه یخرج إلى الفعل بأمر من خارج، و یکون تعلق وجوده بذلك الأمر، و هذا هو معنی الحدوث» (همان، ص ۱۸۹). از آنجا که مبدع موجودی است که در به وجود آمدن آن نیازی به ماده و زمان نیست، زمان نیز جزء مبدعات محسوب می‌شود که وعای وجودی آن دهر است. اکنون روشن است که در نظر ابن سینا سه مفهوم هیولی، صورت نخستین آن و همین‌طور زمان همگی از مبدعات محسوب می‌شوند. بنابراین حرکت نیز که همان حدوث است مبدع خواهد بود. به این ترتیب دوام فیض الهی به صورت حدوث پیوسته و تدریجی حادثات همان حرکت است. ابن سینا تبدلات و تغییرات ماده برای دریافت ویژگی‌های جدید را محتاج سببی ذاتی می‌داند که همانا حرکت است و البته این حرکت می‌بایست متصل باشد «المادة الأولى المطلقة یتعلق کونها بالإبداع، و مادة ما تتخصص بصفة أو بحالته حتی تصیر مادة لهذا الشيء دون ذلك الشيء یتحتاج إلى سبب حادث، و ذلك السبب إلى سبب آخر حادث، و یتمادی حتی تنتهی آخر الأمر إلى حادث بذاته و هو الحركة، و کل ذلك یکون لا محالة بحركة. فإن ذلك السبب یوصل العلة إلى المعلول بحركة و ذاك إلى هذا بحركة، فتكون الحركة متصلة من هذه الجهة» (همان، ص ۱۱۸). معنای این عبارت این است که حرکت تداوم متصل و پیوسته فیض الهی در عالم مادی است.

ابن سینا در جای دیگری از التعلیقات با صراحتی که سابقه‌ای در آثار دیگر او ندارد علت حدوث عالم مادی را حرکت می‌داند: «ولولا الحركة لما صح وجود حادث لما ذکر من وجود تشافع الأناات أو اجتماع العلل فی زمان واحد، و قد عرف بطلانها، فیجب أن تكون العلل الحركة التي تعدم واحدة و تلحق أخرى» (همان، ص ۴۵). اگر حرکت نبود وجود حادثات هیچ معنای محصلی نداشت.



از آنجا که خداوند علت غایی است، از طریق پیدایش متوالی و پیوسته موجودات غیر ازلی - تحت القمر - به آنها ثبات داده و به موجودات ثابت و ازلی - فوق القمر - پیوند می دهد (قوام - صفری، مهدی، ۱۳۹۲، ص ۲۵۱). می توان گفت توالی و پیوستگی موجودات تا رسیدن به غایت، امر ضروری است، زیرا ارسطو پیشتر بخت و اتفاق را باطل شمرده است.

ابن سینا با استفاده از آراء ارسطو و طرح نظام متافیزیکی وجود-ماهیت، غایتمندی هستی را نیز تحت آموزه عنایت و فیض تبیین می نماید. براساس آموزه فیض، افاضه و دریافت صور توسط هیولی پیوسته و مداوم است. ابن سینا با بیان اینکه طبیعت هرگز متوقف و تعطیل نمی شود و همواره به سوی دریافت صورت های بهتر است، تأکید می کند فیض دریافت شده توسط طبیعت تا زمانی که تمامی کمالات نوع کامل را برآورده نکند وارد نوع دوم و مرتبه بعدی نمی شود: «الطبیعة ما لم توف علی النوع الا تم شرائط النوع الانقاص الاقل بکمالها لم تدخله فی النوع الثانی و المرتبة التالیة» (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۴۲۱). این مطلب در واقع تائیدی است بر سخنی که شیخ در اشارات و نجات درباره ترتیب سریان فیض الهی بیان کرده بود. او برای نمونه می گوید: «مثال ذلك ان ذات النوع الأول الأخص الأنقص وهو الجسمة ما لم تعطها الطبيعة جميع خصائص الكيفيات الجسمية الموجودة فی العالم لم تحصل به الی النوع الثانی الأشرف وهو النبات و ما لم يحصل جميع خصائص النبات.. لم تجاوز به الطبيعة الی النوع الثانی الأشرف» (همان). ابن سینا نشان می دهد که غایت در موجودات ابداعی مقارن با فاعل و گاهی همان نفس فاعل است. اما غایت در حادثات به لحاظ وجود خارجی همواره متأخر از معلول است. او با رد بخت و اتفاق در نظام علی و معلولی هستی، نشان می دهد طبیعت با غایت خودش که همان فعلیت یافتن قوه است رابطه ای ضروری دارد. در واقع پذیرش اتفاق در طبیعت به معنای نفی رابطه میان مبداء و منتهی و فاعل و غایت است. علاوه بر این ابن سینا می گوید قوه به تنهایی برای به فعلیت درآمدن خودش کافی نیست، بلکه ضروری است یک امر واحد متصل بین مبداء طبیعت تا منتهای آن، مصداق عینی مفهوم خروج از قوه به فعل و رسیدن به غایت را تأمین کند: «القوة وحدها لا تكفی فی أن تكون فعل، بل تحتاج إلى مخرج للقوة إلى الفعل» (همان، صص ۱۸۰-۱۸۵). این امر همان فعلیت یا کمال اولی است که بی شک امری وجودی، عینی و دارای اثر است، زیرا بی وجود آن هرگز امر بالقوه بالفعل نخواهد شد، هرچند وجود حرکت نفس خروج از قوه به فعل است نه نتیجه خروج. این امر عینی طبیعت را به صورت دفعی به مقصد نمی رساند، بلکه

زیرا اگر حرکت - که همان خروج تدریجی از قوه به فعل است - نبود، همگی حادثات یکجا به وجود می آمدند که این مستلزم تشافع آنات یا اجتماع علل در زمان واحد بود که شیخ بطلان آن را با رفع تالی این قیاس استثنائی نشان می دهد. بنابراین علت حدوث حادثات حرکت است که به طور متصل زوال و حدوث می یابد. ابن سینا با بطلان تشافع آنات و نفی اجتماع علل در زمان واحد، نشان می دهد همه عالم مادی به طور دفعی به وجود نیامده است و بنابراین حدوث عالم همان تعاقب علی الاتصال، تدریجی و مداوم فیضی است که خود را در قامت حرکت نشان داده است. بی تردید ابن سینا تقدم و تأخر و سببیت هیولی و صورت و جسم را تحلیلی قلمداد کرده است، هرچند از این اصطلاح استفاده نکرده باشد. او در کتاب «النجاة» در ترتیب استحقاق پذیرش فیض وجود می گوید: «فأولی الموجودات فی استحقاق الوجود: الجوهر المفارق للغير المحسم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهیولی». پیش از این گفتیم که شیخ ابداع و تحقق هیولی و صورت را با هم می داند و بنابراین سببیت صورت در تحقق جسم و هیولی را نه رتبی بلکه تحلیلی می انگارد. به نظر او اگرچه صورت سبب برای تحقق جسم است اما این سببیت به معنای اعطای وجود نیست، بلکه صورت به منزله محل عبور افاضه و نیل وجود به هیولی و جسم است: وهی و إن كانت سبباً للجسم، فانها لیست بسبب يعطى الوجود، بل هی محل لنیل الوجود» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۱۲). این دقیقاً به معنای علیت تحلیلی صورت نسبت به هیولی است. وجود ابداعی هیولی در نازل ترین مرتبه وجود عامل اتصال و حافظ نسبت تمام حدوثاتی است که در طبیعت رخ می دهد. عدم گسیختگی بین حال و آینده اشیا نشان می دهد نسبت شیء با آینده خود همواره نسبتی روشن است و این نسبت امری پیوسته و متصل است.

## ۲-۲- عینیت غایت و زمان

آموزه دومی که می توان از سوی ابن سینا به مثابه استدلالی بر عینیت و وجود حرکت پذیرفت غایتمندی طبیعت است. ارسطو در متافیزیک معتقد است برخی فیلسوفان پیش از او متوجه «آنچه به خاطر آن» به مثابه علت بوده اند (ارسطو، ۱۳۹۴، ص ۲۸). اما هیچکس مانند او مسئله علت غایی و غایتمندی را مورد توجه قرار نداده است. برای ارسطو غایتمندی ویژگی اصلی طبیعت است زیرا طبیعت کار بیهوده انجام نمی دهد و هرآنچه بر طبق طبیعت باشد همیشه حاصل نظم است (قوام صفری، مهدی، ۱۳۹۲، ص ۲۴۹). ارسطو معتقد است این نظم محصول شوق و حرکتی است که به سبب توجه به غایت حاصل می شود (ارسطو، ۱۳۹۴، ص ۳۹۹). این نظم همان تداوم و پیوستگی پیدایش و تباهی است. از نظر او

توسط علل معده و به‌طور ترتیبی، تدریجی و در حدودی بهم پیوسته و بدون پذیرش طفره به غایت رهنمون می‌شود. این امر متصل تدریجی چیزی جز حرکت نیست. مسئله آخر و مهم این است که اتصال و پیوستگی و تدریجی بودن تعاقبی که موجب عینیت حرکت و تمایز آن با صرف تغییر است چگونه اثبات می‌شود؟ شیخ معتقد است پیوستگی ذاتاً از آن مسافت و زمان است و داخل در ذات و تعریف تغییر از هر نوعی که باشد نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۹). بنابراین اگر اتصال مسافت یا زمان نباشد، اتصال و تدریج در تغییراتی که مصداق حرکت باشد نخواهد بود (همان). اما کدامیک نقش اصلی را در اتصال ایفا می‌کند؟ ابن‌سینا علت پیوستگی زمان و تغییر را مسافت می‌داند (همان). اما پیوستگی مسافت به تنهایی موجب پیوستگی زمان نمی‌شود، زیرا اگر تغییری نباشد مسافت موضوع آن واقع نمی‌شود. از سوی دیگر اگر چیزی پیوستگی را به زمان اعطا کند آنگاه پیوستگی عارض بر زمان است نه ذاتی آن و این اشکال بزرگی است، زیرا انطباق زمان بر تغییر، آن را از کون و فساد خارج و به مفهوم حرکت ملحق می‌کند. شیخ می‌گوید پیوستگی مسافتی که معروض تغییر است سبب وجود پیوستگی دیگری است که همانا زمان است اما نه علت اتصال آن. زیرا زمان خود پیوستگی و اتصال است نه امر دارای اتصال (همان، ص ۱۷۰). او در عبارتی از کتاب المباحثات در پاسخ به همین پرسش می‌گوید: «کیف یصیر الزمان سبباً لاتصال الحركة؟ ج- لأن المتصل بذاته سبب للمتصل بغيره، لأن الكم بالذات سبب لاتصال الحركة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۱۵).

اما پیوستگی زمان چگونه عینیت حرکت را مطابق با تعریفی که از آن شده تأمین می‌کند و حداقل یک مصداق را مندرج تحت آن مفهوم می‌نماید؟ قطب رازی در محاکمات تأکید می‌کند که بر مبنای شیخ حصول شیء در زمان منحصر در حصول تدریجی نیست، بلکه حصول در زمان به دو صورت است: نخست حصول آنچه هویت اتصالی و منطبق بر زمان دارد و این همان حرکت قطعیه است. دوم حصول در زمان نه بر وجه انطباق بلکه بگونه‌ای که در هر آنی که فرض شود شیء حاصل است و این همان حرکت توسطیه است (رازی، قطب‌الدین، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹۱). ابن‌سینا برای اثبات عینیت و خارجیت حرکت چاره‌ای جز این ندارد که تغییرات شیء به نحو قطعیه را که منطبق با زمان است عینی قلمداد کند، زیرا نفی چنین انطباقی مستلزم انکار وجود زمان است. اما او برای انکار وجود خارجی حرکت قطعیه به انگاره خط ممتد در هنگام مشاهده باران یا تصویر دایره در هنگام مشاهده چرخش آتش‌گردان اشاره کرده است و آن را

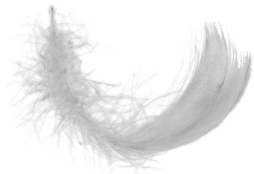
ساخته خیال می‌داند. این به وضوح یک ناسازگاری در منظومه فلسفه سینوی است. میرداماد و ملاصدرا قرن‌ها بعد وجود حرکت قطعیه در خارج را پذیرفتند. ملاصدرا گویا از شیخ می‌پرسد زمان مقدار کدام حرکت است؟ نمی‌توان زمان را مقدار حرکتی توسطیه دانست زیرا این حرکتی بسیط و بی‌امتداد است و از سویی انکار حرکت قطعیه، مستلزم انکار حرکت به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل، و توهمی بودن زمان است. ملاصدرا چنین چیزی را در شأن فیلسوفی مانند ابن‌سینا نمی‌بیند و به همین دلیل سعی می‌کند مسئله را توجیه کند. به نظر او ابن‌سینا وجود جمعی حرکت قطعیه را باطل می‌داند، اما وجود اتصالی آن را که همان وجود سیال و غیرمستقر است به هیچ وجه منکر نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۴- جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۲۴۵، همان، ص ۲۵۷). اما شاید نیازی به توجیه سخن ابن‌سینا نبوده باشد. زیرا اولاً شیخ در شفا و اشارات از دو طریق طبیعی و الهی به اثبات عینیت زمان پرداخته است و ثانیاً تغییر را وصف ذاتی زمان دانسته که بر هر آنچه در زمان است انطباق می‌یابد: «التغیر یلحق أولاً الزمان ثم ما یکون فیه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۴). از این رو عینیت زمان و پیوستگی و تدریج آن ثابت است. این پیوستگی عینی منطبق بر هر امر حادث و متغیر نیز هست و بنابراین حرکت نیز امری پیوسته و تدریجی است. میرداماد که خود از بزرگان حکمت مشاء است عینیت، اتصال و پیوستگی زمان را از راه پیوستگی نظام حادثات و علل معده در دریافت فیض و عدم وجود طفره در عالم اثبات می‌نماید. اگر حدوث علل معده که ماده را برای دریافت صور آماده می‌سازند دفعی و آنی باشد سبق و لحوقی که زمینه اعداد سابق نسبت به لاحق را فراهم می‌آورد، پدید نمی‌آید (میرداماد، ۱۳۶۷، صص ۱۸۷-۱۸۸). پس ناگزیر برای حصول حوادث از واجب الوجود علت معده‌ای لازم است که وجود «آنی» نداشته و حصول تدریجی داشته باشد. این همان چیزی است که شیخ پیشتر درباره لزوم تتالی آفات یا تشافع علل در صورت عدم وجود پیوستگی تدریجی در حدوث حادثات بیان نموده بود. بنابراین چیزی که دارای حصول تدریجی باشد همانا واحد متصلی است که بالقوه قابل انقسام است و چنین شیئی یا واقعیت عینی، پیوسته و متدرجی است که همانا حرکت است و یا به امر متصل تدریجی تعلق دارد که همانا زمان است. به این ترتیب بررسی در علل معده و نسبت آنها به حوادث جزئی عالم طبیعت و غایتمندی آن، و تحقیق درباره چگونگی دوام فاعلیت و استمرار فیض الهی نسبت به حوادث ممکن، ضرورت وجود امر سیال و تدریجی، یعنی حرکت و زمان را اثبات می‌کند.



## نتیجه گیری

اگر حرکت نباشد یا مستلزم تتالی آنات خواهد شد یا مستلزم اجتماع علل در آن واحد که هر دو محال است. در واقع تحلیل علل معده در نظام طبیعت و نسبت آنها به حوادث جزئی عالم، ضرورت وجود امری متصل، سیال و تدریجی را اثبات می کند. همچنین توجه به غایتمندی هستی مادی نشان می دهد از آنجا که غایت در حادثات مادی متأخر از معلول است و این غایت به نحو دفعی حاصل نمی شود وجود حرکت قابل اثبات است. با اثبات پیوستگی و تدریج زمان و انطباق آن بر حرکت پیوستگی و تدریج حرکت نیز اثبات می شود.

حرکت در برابر چشمان ما فرشینه ای است رازآلود که تا و پود آن با مسئله حدوث و زمان به هم بافته شده است. عینیت حرکت امری نیست که بتوان آن را با حواس نشان داد. از سوی دیگر ضعف وجودی حرکت و زمان مانع از تصور درست آن در ذهن می شود. ابن سینا گرچه مسائل حرکت را در طبیعیات به بحث می گذارد، اما وجود آن را بدیهی ندانسته و اثبات وجود حرکت را به عهده علم الهی می نهد. از نظر شیخ حرکت از نحوه وجود موجودات مادی حکایت می کند. اگرچه او مستقیماً به بحث از اثبات وجود حرکت پرداخته است اما حداقل دو آموزه از فلسفه او توان اثبات آن را دارد. بر اساس آموزه فیض که فعل فاعل دائم الفعل است، حرکت استمرار فیض در هستی مادی تلقی می شود.





رضا کوهکن  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

### قصص هرمسی در نزد ابواسماعیل حسین بن علی طغرایی: با تأکید بر قصهٔ سلمان و ابسال

مراتب مقامات اداری آن عصر، پست طغراء برترین مقام پس از وزارت بوده است. زندگی اجتماعی و علمی وی که به این ترتیب، عضوی از دربار سلجوقی بود، از حیات سیاسی وی جدایی ناپذیر بود. وی که در ابتدا در خدمت سلطان ملکشاه (حک. ۴۶۵-۴۸۵) بود، در ادامه جزء دیوان اداری و طغراء سلطان محمد (حک. ۴۹۸-۵۱۱) بود. وی سرانجام، به مدت سیزده ماه، صاحب مقام وزارت مسعود شد که خویشتن را احتمالاً تحت تحریک خود طغرایی سلطان نامید.

در سال ۵۱۴ هجری، جنگی میان سلطان محمود و سلطان مسعود که علیه قدرت برادرش به پا خاسته بود، در گرفت؛ در این میان، نخستین کسی از درباریان که دستگیر شد و به قتل رسید طغرایی بود. طغرایی به بهانهٔ بدعت و کفر، به احتمال قوی در سال ۵۱۵، کشته می شود؛ این امر را عماد الدین کاتب اصفهانی (۵۱۹-۵۹۷) یکی از مورخان بسیار نزدیک به زمان طغرایی، در کتاب نصره الفترة وعسرة الفطرة که به تاریخ حکمرانی سلجوقی اختصاص دارد، روایت نموده است. الکامل فی التاريخ ابن اثیر (د. ۶۳۰) و دیگر آثار تاریخی بعدی نیز به نقل آن پرداخته اند.

که خب به اینها خیلی کار نداریم، فقط اینکه طغرایی یک کیمیاگر است، و به این ترتیب، یک کیمیاگر-وزیر، یک کیمیاگر-مدیر ارشد؛ و این به معنی یک مثال نقض برای این باور عمومی است که کیمیاگران در یک گوشهٔ خلوت، و دور از اجتماع و حوادث و سیر آن به زندگی خویش و امور خود مشغول هستند.

برای عرضهٔ چنین عنوانی یعنی برای توضیح «قصص هرمسی در نزد ابواسماعیل حسین بن علی طغرایی: با تأکید بر قصهٔ سلمان و ابسال» من قاعدتاً و منطقاً باید در ابتدا از آخرین بخش این ترکیب اضافی شروع کنم. یعنی توضیح دهم که ابواسماعیل حسین بن علی طغرایی اصفهانی چه کسی بوده است، چه نوع مشغولیت یا مشغولیت‌هایی داشته است و اهمیت وی در حوزهٔ مورد بررسی ما یعنی سنت هرمسی به چه می باشد. وقتی که این موضوع روشن شد، باید دورنمایی از این قضیه به دست دهم که در ترکیب وصفی «قصص هرمسی»، مقصود از هرمسی چیست، و در نتیجه باید از هرمس سخن بگویم؛ و در ادامه باید بگویم که قصه چیست و خویشکاری آن چه می باشد. این پله‌ها که طی شد، باید سراغ قصص و حکایاتی پدید آمده در دل این سنت برویم و اهمیت آنها را بازگویم و نهایتاً بیاییم و این قصص را در نزد طغرایی معرفی کنیم و به نحو خاص بر قصهٔ سلمان و ابسال تمرکز کنیم. خب شروع می کنیم ببینیم تا کجا می رسیم.

### اول سیر زندگی

حسین بن علی بن محمد بن عبدالصمد، شناخته شده به القابی نظیر مؤید الدین، ابواسماعیل، عمید، اصفهانی، منشی، استاد و نیز فخرالکتاب، در سال ۴۵۳ هجری در روستای جی، واقع در نزدیکی شهر اصفهان، چشم به دنیا گشود. با این حال، مشهورترین لقب وی طغرایی، یعنی صاحب مقام اداری طغراء، بوده است. در سلسله

شناخت این اثر بسیار عظیم و حجیم که در یک چاپ انتقادی بالغ بر هزاران صفحه خواهد شد ناقص خواهد ماند)، مفاتیح الرحمة و مصابیح الحکمة که دو بخشی است، و نیز جامع الاسرار که دو بخشی است. باقی آثار ایشان نظیر ذات الفوائد، تراکیب الانوار، حقائق الاستشهاد (در مطالعات سینوی اثری مهم است این رساله)، الارشاد الی الاولاد و غیره تک بخشی هستند.

**اهمیت طغرای زندگی و آثار طغرای را همین جا ختم می کنیم و دو سه کلامی هم درباره اهمیت وی سخن بگوییم.** طغرای مربوط به دوره میانی سنت کیمیایی در اسلام است. در دوره نخست آن، شخصیت‌هایی نظیر امام علی، خالد بن یزید، جعفر صادق، جابر بن حیان و ابوبکر رازی را می توان جای داد. و اما پس از طغرای نیز شخصیت‌های برجسته کیمیایی داشته ایم نظیر جلدکی، علی ازینقی، حسن زاهد غریب کرمانی، مظفرعلیشاه کرمانی، محمدکریم خان کرمانی و غیره. طغرای یک شارح بزرگ است، از خلال آثار وی می توان پاره متن های آثار گذشتگان را بازسازی کرد؛ کاری که پاول کراوس در مختار رسائل و دیگر آثارش انجام داده است. در آثار طغرای کیمیاگران شرق و غرب و ایران قبل و بعد اسلام در یک سمفونی هم آهنگ گرد می آیند، گویی میان جمله حکما در جمله زمانها هیچ اختلافی نبوده است و اگر اختلاف عبارتی به چشم می آید، اختلافی ظاهری است. همین جا متذکر شویم که دیدگاه سهروردی، شیخ اشراق، در خصوص وحدت دیدگاه حکما در طول تاریخ، به وضوح متأثر از هرمسیان است؛ وی با این سنت آشنایی خوبی داشته است. به بحث ابن سینا و سلامان و اابسال وی نیز در نهایت خواهیم پرداخت؛ طغرای بسیار مورد ارجاع کیمیاگران پس از خود نیز است، مثلاً حسن زاهد کرمانی به کرات به او ارجاع می دهد.

**و اما هرمس و هرمسی:** در دیدگاه سنتی، علوم، علوی هستند، یعنی به تعبیر جامی «زآسمان می آیند». به این ترتیب، هر علمی سرآغازی دارد، پیامبری یا ولی ای که آن را از غیب دریافت کرده است؛ به همین جهت است که تشرّف و سلاسل انتقال در این علوم اهمیت پیدا می کند و در چنین آثاری بخشی به بیان سلسله استادان انتقال آن سنت اختصاص پیدا می کند. پیامبر و دریافت دارنده علوم مربوط به کیهان، زمین و کواکب، هرمس است. به این ترتیب، در این بین، مفاهیم و رموزی کیهانی و منبعث از مواد و آثار زمین و کواکب محوریت دارد؛ علمی که به نحوی سرچشمه خود را به هرمس می رساند (کیمیا، نجوم، تنجیم و طلسمات در این شمار هستند)، هرمسی خوانده می شوند؛ در این میان یک مجموعه کورپوس هرمتیکوم (یعنی جامع هرمسی، به یونانی و لاتینی و ترجمه های آن

دیگر اینکه قتل وی که چند دهه قبل از سهروردی به اتهام کفر صورت گرفت، می تواند به دلایل سیاسی و برای حذف یک چهره سیاسی مخالف مؤثر بوده باشد، می تواند مرتبط با فعالیت های وی در علوم غریبه و از جمله کیمیا بوده باشد (مثلاً وی متهم شده بوده که مریضی سلطان محمد متأثر از جادوی وی بوده است)، و حتی می تواند به موجب شیعه بودن احتمالی وی بوده باشد.

## الف) زندگی علمی

وی شاعری بزرگ بود که دیوان وی تا به روزگار ما رسیده است. در این میان، شعری از وی که به لامیه العجم نامبردار است، از مشهوریت تام برخوردار است. طغرای همچنین مطابق آنچه از پاره متنی از مفاتیح الرحمة وی برمی آید، تحصیلاتی دینی و حکمی را طی کرده بوده است. اما در این میان کیمیا به نحو خاص وی را جذب خویش کرده بود. وی اشتیاق خود به کیمیا را این چنین ابراز می دارد: «بسیار آرزومند تحقیق در این صنعت شریف بودم، و لکن همچنین ملتفت بودم که معنای غایی حقیقت آن گریزان و دیریاب می باشد. پس میان امید و نومیدی می چرخیدم. از کمترین فرصت بهره می بردم و آن را جهت مطالعه کتب علم صنعت (: کیمیا) غنیمت می شمردم. و لکن گشایشی که امید فتح آن را داشتم پدید نمی آمد و درهای فهم به رویم بسته مانده بودند». خلاصه طغرای که مردی از دربار بود، در دوره ای دشوار از حیات خویش از کار برکنار می شود (این هم از مصائب خدمت شاهان است دیگر)، آن دوره عطلت را بس مغتنم می شمارد و صرف پژوهش در جهت نیل به حقیقت کیمیا می کند. وی در جایی از آثار خود تدقیق می کند که این دوره عطلت سه سال بوده است. از سوی دیگر از حیث واقعیت تاریخی می دانیم که وی در سال ۵۰۵ هجری از کار برکنار می شود و تاریخ نگاران حضور دوباره وی را در کارهای دیوانی در سال ۵۰۹ هجری رصد کرده اند. بدین ترتیب، این فرضیه را پیش می نهیم که طی همین دوره عطلت، کیمیا بر وی مکشوف می گردد، و این بدین معنی خواهد بود که وی در آخرین دهه عمر خود به کشف راز کیمیا نائل شده است.

**آثار کیمیایی طغرای اصفهانی:** وی بالغ بر سی اثر حجیم کیمیایی تألیف کرده است. آثاری حقیقتاً بی نظیر و بنیادی در شناخت بخشی از علم طبیعی و نگرشی در طبیعیات که همچنان مغفول و مهجور مانده اند. وی آثاری چند مجلدی دارد مثل اثر بسیار عظیم مفاتیح الرحمة و اسرار الحکمة که سه بخشی است؛ مشتمل بر مفاتیح الرحمة، اسرار الحکمة و الخاتمة الجامعة (که تا کید می کنیم که مطالعات در باب طبیعیات دوره اسلامی بدون

به زبانهای اروپایی) قرار دارد که صبغه فلسفی و نظری آن پررنگ می باشد.

هرمس بزرگ استادی است که جمله علوم هرمسی، با همه غنا و تنوع خود، سرچشمه خویش را به وی می رساند. شخصیتی چنان معمایی که نه با یک هرمس بلکه با سه هرمس مواجه هستیم. نخستین آنها در مصر قبل از توفان و آب بردگی نوح می زیسته است. و دوی دیگر پس از آن می زیسته اند. اما احتمال دارد که این تفکیک به سه شخصیت، منبعث از یک وصف معمایی وی بوده باشد. هرمس تریسمگستوس: هرمس سه بار عظیم. که خب این وصف شارحان را به زحمت انداخته است: گاهی به معنی خیلی عظیم دانسته شده است، گاهی به معنی صاحب سه نعمت، حکمت، پیامبری و پادشاهی فهمیده شده است. در خصوص هرمس می دانیم که هرمس یک خدای یونانی است، این فعلاً به صورت یک واقعیت پذیرفته شده است که منشأ علوم هرمسی مصر است. خب اگر چنین است، چگونه است که هرمس، به عنوان یک خدای یونانی سرمنشأ آن است. این برمی گردد دست کم به دو موضوع. یک دیدگاه تطبیقی بینش قدما. سهم مصر در این دانش را باید ادا کرد و دست کم باید گفت که یونان سرمنشأ آن نیست، یا مصر است یا جایی دیگر مثل بابل که مدتی مدید در حوزه فرهنگ ایرانی بوده است و یا حتی آناتولی که آن هم در حوزه تمدن ایرانی بوده است. مفروض است که مصر سرمنشأ آن است، و پدید آورنده آن توت بوده است که یک خدای مصری است. خب وقتی که این معارف از مصر به یونان می آید، چارچوب کلی آن را در پارادیم خدایان یونانی جای می دهند و در نتیجه، به جای توت، هرمس می نشیند که نزدیک ترین خدا در نظام خدایان یونانی به مشخصه های توت بوده است. در بستر فرهنگ ایرانی، توت-هرمس گاه با هوشنگ شاه ایران تطبیق داده شده است و گاه با کیومرث، انسان نخستین و شاه نخستین؛ و در بستر متون اسلامی، با ادریس و نیز با اخنوخ تطبیق داده شده است. اندیشوران ماقبل مدرن عموماً نگاه تطبیقی داشته اند، به نوعی می توان گفت که پارادیم پارادیم تطبیق اندیشه ها بوده است و نه ریشه یابی تاریخی آنها. در نزد همین هرمسیان مسلمان شما به وضوح و به کرات می بینید که می گویند حکمت یکی است شرقی و غربی ندارد. و اگر هم اختلافی در بیان حکما می بینید به اختلاف در بیان و زبان برمی گردد وگرنه آنها در حقیقت امر اختلافی با هم ندارند. در متون کیمیاگران ما مجمع الفلاسفه می بینید، فیلسوفانی از غرب و شرق، از ایران و هند و یونان و مصر را می بینید که در یک مجمع، فارغ از همه شکافهای زمانی و تاریخی، گرد آورده شده اند و در مورد موضوع یا موضوعاتی مباحثه می کنند. سهروردی این

حکیم اعجوبه قرن ششم، بی تردید به منابعی از حکمت جاودانه ایرانیان باستان دسترسی داشته است، اما همچنین باید بیفزاییم که آگاهی بسیار خوبی از متون هرمسی داشته است، اگرچه ایشان به دو جانب غربی و شرقی حکمت قائل است، اما لب کلام ایشان این است که حکمت یکی است یک خمیره ازلی است و غربی و شرقی ندارد. و همچنین با تأثیر از علوم هرمسی است که وی هرمس را والد الحکما می داند و از عباراتی نظیر «صاحب الطلسمات» بهره می گیرد. در این راستا بررسی الواردات و التقدیسات وی نیز به نحو خاص می تواند مفید باشد).

در جامع احادیث شیعی هم به ادریس/اخنوخ/هرمس اشارات متعددی است به ویژه به صحف ادریس یا به صحیفه ادریس (مثلاً در سعد السعود ابن طاووس یا در بحار الانوار مجلسی). وجه مشترک این صحف با آثار هرمسی این است که بخش عمده این صحف به موضوع آفرینش آدم و حوا و نیز آفرینش کیهان مربوطند، که البته موضوع آفرینش در متون هرمسی جایگاهی محوری دارد. یک کاری که باید انجام شود جایگاه هرمس/ادریس/اخنوخ در جامع احادیث شیعی است. فقط بگوییم که در حدیثی از امام ششم، محل مسجد سهله با مکان منزل ادریس یکی دانسته شده است. (در آثار حکما و مورخان نظیر آداب الفلاسفه حنین بن اسحاق، ملل و نحل شهرستانی، صوان الحکمه ابوسلیمان سجستانی، جاویدان خرد مسکویه، محبوب القلوب اشکوری و نزهة الارواح شهرزوری و ... می توان اطلاعات خوبی درباره ایشان یافت).

**حالا می رسیم به موضوع قصص:** ما در سنت حکمی خودمان قصصی تألیف شده به دست حکما داریم: ابن سینا چنین کاری کرده است و سهروردی نیز. خب بیکار که نبودند که قصه گویی کنند و رمان سرایی؛ در اینجا قصدمان اصلاً توهین به رمان و رمان دوستان نیست، بی شک این یک، در جامعه مدرن امروز کارکرد خود را دارد و در جای خود باید دیده شود. پس باید دید که قصه، و به تعبیر دیگر حکایت، در جامعه سنتی به نحو عام چه خویشکاری ای ایفا می کرده است؟ به نظر می رسد که یکی از بهترین و مطمئن ترین وسایط برای انتقال مطمئن سنت، از نسلی به نسل دیگر، قصصی بوده است که در کانون خانواده و در بطن اجتماع سینه به سینه نقل می شده است. در تصوف، نقل حکایات از استادان پیشین برای بیان لطیف و انتقال مضامین و لطائف منازل مرسوم برای سالکان بوده است؛ وانگهی بیفزاییم که شرح حسنعلی نجابت که در زمره اخلاقیون است، بر کلمات بابا طاهر، با همین خویشکاری انجام شده است. و به نحو خاص، در علوم هرمسی نیز قصص در جهت انتقال این علوم، نقش



ولی در روایت جامی این امر که این پرورش در چه ابزاری صورت می گیرد ناگفته باقی می ماند. با قصه مهرگیاه هم در آثار طغرایبی کاری نداریم؛ هر چند اشاره ای کوتاه را لازم می دانیم. شکل ظاهری این درختچه با اوصافی که آوردیم، ما را به یاد حکایت آفرینش نخستین انسان مطابق سنت ایرانی می اندازد. مطابق بندهشن (اصل آن دوره ساسانی ولی تدوین نهایی، قرن سوم هجری): خلاصه اینکه با درگذشت کیومرث، تخمه وی باقی ماند، «آن تخمه به روشنی خورشید پالوده شد. چهل سال در زمین بود. و در این هنگام، یک گیاه ریواس با پانزده برگ از آن می روید. و مشی و مشیانه از زمین و از تخمه کیومرث به پیکر ریواس رستند». توصیفات که از این پیکر و دوتن در آغوش یکدیگر رفته به دست می دهند همان توصیفات است که متون ما از مردم گیاه یا مهرگیاه می دهند. این امر ما را به این سو سوق می دهد که ریواس مذکور را همان مهرگیاه بدانیم (مهرداد بهار چنین اشاره ای دارد) که اگر چنین باشد، می تواند اثرات بنیادی در تحقیقات در مورد ریشه علوم هرمسی داشته باشد. ضمن اینکه رمز اوربوروس را هم که رمز بنیادی علوم هرمسی است، به راحتی می توان در حوزه فرهنگی تمدنی ایران یافت، مثلاً در شهر سوخته زابل. به نظر می رسد که نباید نقش ایران را در شکل گیری این علم دست کم گرفت، این در حالی است که با محوریت تاریخ نگاری اروپامحور متأسفانه نقش ایران در تاریخ جهان گاه حتی محو می گردد.

ج) حکایت تشرفی یحیی، که به این یکی کاری نداریم.  
د) سه قصه در قالب یک قصه (که به این یکی کمی کار داریم). و سرانجام،

ه) دو قصه در قالب یک قصه، که دومین آنها قصه *سلامان و ابسال* طغروی است که بیشتر با آن کار خواهیم داشت.

و اما اول، سه قصه در قالب یک قصه، دوستانی که با روایت هرمسی *سلامان و ابسال* ترجمه حنین بن اسحاق آشنایند، از همین آغاز بر شباهتها حساس شوند. در هر سه این قصص، قضیه عبارت است از درمان یک مرد عقیم (که در دو مورد نخست، یک شاه است). با این حال، درمان وی در حوزه صلاحیت طبیبان جای ندارد. در یکی از این قصص، وانگهی، این شایسته ترین طبیب است که ناتوان از درمان بیماری، بیمار را به رازآشنایان علوم هرمسی (به مژها، مژ تغییر یافته کلمه مغ خودمان است) راهنمایی می کند. مطابق این گزارش، نخستین قصه را هرقل (که احتمالاً همان هراکلیوس امپراطور رومی اواخر دوره ساسانی است و در زمرة استادان کیمیاوی است) بر ساخته است و دو تای دیگر را جابر بن حیان و ابن وحشیه ساخته اند. به اعتقاد طغرایبی، این سه قصه مستقل نیستند، بلکه دو قصه

ایفا می کرده اند. اما آیا این نظر ما بدین معنی است که قصص، صرف شیوه ای دیگر از مفهوم سازی بوده است، بدین معنی که مثلاً در کیمیا اجساد سبعة، یعنی فلزات هفت گانه را داریم، کواکب سبعة را داریم، مواد معدنی مختلف، روحانیات و نفسانیات را داریم و تدابیر هفت گانه را داریم. خب یک نظام مفهومی است. آیا قصص همین نظام مفهومی را با بازیان آن در یک قالب دیگر صوری تکرار می کنند، و صرف بیان دیگر مفهومی از آن هستند؟ خب این می تواند یک برداشتی از قضیه باشد، همین گونه برداشت را خواجه در شرح *سلامان و ابسال* شیخ دنبال می کند. اما ما در اینجا با کربن هم نظریم و نه با شیوه عمل خواجه که حکایت را گونه ای مفهوم سازی سازه نظری می گیرد و بر این پایه، در پی این می گردد که هر یک از مفاهیم و شخصیت های داستانی را با کدام مفاهیم نظری سازه فلسفی اصلی یکی بگیرد.

هانری کربن مایل است به اینکه در مورد قصص سخن از اکتونالیزاسیون (بالفعل کردن، حال این آن راوی کردن) به میان آورد. به عنوان نمونه، بنای نظری مشرقی سینوی یا اشراقی سهروردی، هر یک، یک نظام مفهومی فلسفی در تبیین هستی، جهان و انسان است. این نظام فلسفی به گونه ای است که قابلیت به فعلیت درآمدن در جهتی معنوی و سلوکی را دارا است؛ این قید را از این جهت اضافه کردیم که برخی نظامها این قابلیت را ندارند یا ممکن است نداشته باشند. امر به فعلیت درآمدن این قابلیت در حکایات تألیف شده به دست آن نظام پردازان عملی شده است.

**خب حالا که نظرمان را درباره جایگاه و خویشکاری قصص گفتیم میرویم سراغ معرفی قصص هرمسی در آثار طغرایبی...**  
در آثار طغرایبی می توان حکایات مختلفی را یافت. در این میان ما متذکر چند حکایت که در نظر ما مهم نموده اند می شویم.

الف) قصه دو یا چهار برادر جابر؛ که شاهد هر دو قصه در آثار خود جابر هستیم؛ که به این یکی اینجا هیچ کاری نداریم.

ب) قصه درخت رازآمیز مهرگیاه، مردم گیاه، سگ کن، زرین گیاه (*mandragore*)، حالت ظاهری این درختچه چنان است که گویی عاشقی و معشوقی، یکدیگر را بغل کرده اند و به هم درآویخته اند؛ و با توجه به همین فیزیونومی (شکل ظاهری)، مهرگیاه به طور سنتی برای درمان عقیمی استفاده می شده است. دوستانی که با *سلامان و ابسال* ترجمه حنین بن اسحاق آشنایند، می دانند که مهرگیاه آنجا حضور محوری دارد و جایگاه پرورش کودک حکیمان است؛ در روایت طغروی که ما در ادامه معرفی می کنیم یک آوند دست ساز جای آن را می گیرد،



بعدی به تقلید از قصه هرقل ساخته شده‌اند، هر چند این دو مقلدان خوبی در این کار نبوده‌اند و اصل را بی‌جهت پیچیده کرده‌اند و معمایی نموده‌اند. سه قصه در یکی، بسیار مستعد مطالعه تطبیقی با روایت‌های مختلف *سلامان و ابسال* و به ویژه روایت ترجمه شده توسط حنین بن اسحاق، و همچنین روایت جامی از آن در هفت اورنگ، است.

خب پس می‌رویم سراغ طرح قدری تفصیلی دو قصه در قالب یک قصه. بسیار مهم است که طغرای دفت‌المقدمه از اثر سه دفت‌ری خود با عنوان *مفاتیح الرحمه* و اسرار الحکمه را با یک حکایت که در واقع دو حکایت در قالب یکی است، ختم می‌کند؛ گویی می‌خواهد ثمره یک دفت‌ر حجیم و عظیم بالغ بر صدها صفحه در یک چاپ امروزی را در آن مندرج نماید. قصه نخست قصه کوشش و جهد بسیار شاهی از شاهان قدیم یونان است که برغم آنکه خود، حکیم است و در شاخه‌های مختلف حکمت، متبحر، موفق به کشف رموز کتابی منسوب به هرمس که به دست وی می‌رسد نمی‌شود. برغم اشتیاق بسیار، درهای فهم آن کتاب به رویش بسته می‌ماند. به دیوان و پریان متوسل می‌شود و باز هم درها به رویش گشوده نمی‌گردد. روی به تمارین معنوی می‌آورد و مدت سه سال بر این امر اهتمام می‌ورزد تا اینکه سرانجام موجودات برین روحانی (العلویات) راه را بر وی آشکار می‌کنند و می‌گویند که به کجا برود و اینکه آنجا چه کسانی را می‌بیند و آنجا چه کارها باید بکند و ... و عیناً این امر بر وی محقق می‌شود و در آخر کار، حکیمی که در قصه نقش اصلی را بازی می‌کند، برای وی از حقایق آن کتاب پرده برمی‌دارد، که خب به این قصه هم کاری نداریم. با به پایان رسیدن این حکایت و با توصیه به رازداری، حکیم مزبور داستانی دیگر را برای شاه حکایت می‌کند، در عین حال که بر اهمیت و غنای رمزی آن تأکید می‌کند. این داستان دیگر، چیزی نیست مگر روایتی نو و ناشناخته از *سلامان و ابسال*، که از همه روایت‌های شناخته شده آن متفاوت است.

خب ما در اینجا برای اینکه کمتر کلی‌گویی کرده باشیم، می‌خواهیم یک گزارش تا حد ممکن امانت‌دارانه از *سلامان و ابسال* طغروی عرضه کنیم و سپس تا بدانجا که وقتمان اجازه داد وارد تحلیل آن خواهیم شد.



در روزگار کهن، فرزانه‌ای بزرگ (حکیم) در قلمروی یک پادشاه یونان زندگی می‌کرد. وی از چنان منزلتی در دیدگان شاه برخوردار بود که شاه در جمله امور مهم نظر وی را خواستار می‌شد. یک روز، به هنگام دیدار شاه، حکیم

متوجه تشویش وی شد.

- بدو گفت: ای پادشاه زمانه، تو را چه پیش آمده است؟ آیا خواسته‌ای از خواسته‌هایت برنیامده است؟ مگر به مشکلی سخت برخوردی که موجب رنجوریات شده است؟ آیا تو را نیازی، هر چه باشد، است تا من که خدمتگزار راستین توام، برآورم؟

- شاه بدو پاسخ داد: آری. ای فرزانه، به کمکت نیازمندم. اما اندیشناکم که آیا تو روا کردن آرزوی من توانی؟

- فرزانه جواب داد: آری توام، اگر نخستین سرآغاز (المبدأ الأول) و سرچشمه بخشایشگر (المبدأ الفیاض) مرا یاری رسانند.

- شاه گفت: «بیا نزدیکم».

- فرزانه بدو نزدیک شد. پس شاه به وی درگوشی گفت: «بدان ای فرزانه که دیشب مرا واردی رخ داد. فرزانه‌ای حبشی به من نزدیک شد. تاجی چهارگوش بر سر داشت که بر روی آن چهر خورشید نقش بسته بود، و همچنین چهری به مانند رخ ماه بر تاج وی بود. در پهلوی راستش، نوزادی را بغل کرده بود. نوزاد به شهریاری چنان بی‌نقص و بونده می‌مانست که در رفعت برتر از چهر خورشید و رخ ماه بود. همین که او را دیدم و او روی به سویم چرخاند، از هوش برفتم. پیش از اینکه سراسر بیهوش شوم، شنیدم که فرزانه حبشی می‌گفت: «به منظور نوزادی چون این یک که اینک می‌بینی است که شاهان به فرزندانگان شان و به کارهای محقق شده با حکمت آنان مباحثات می‌کنند. آیا در سرزمین تو فرزانه‌ای هست که حکمت او را چنین ثمره‌ای باشد؟» من هیچ پاسخ ندادم تا اینکه به هوش آمدم، سبب غمگینی‌ام همین است. اگر تو را چنین حکمتی است، پس پیش بیاور آن را».

فرزانه پاسخ داد: پادشاه، سرخوشم به اینکه این خبر خوش را به تو بدهم که به زودی به آنچه خواستار آنی می‌رسی.

- شاه اظهار داشت: می‌خواهم بدانم که نوزاد از چه ماده‌ای پدید می‌آید.

- و فرزانه جواب داد: پادشاه، از همان ماده‌ای که آفرینش طبیعی نوزاد از آن حاصل می‌شود. چرا که حکمت الهی بر این منوال برگذار می‌شود.

- و شاه می‌گوید: خب اگر چنین است، پس چه چیزی مایه مباحثات فرزندانگان است؟

- و فرزانه پاسخ می‌دهد: رازهای حکمت و راه‌های فنی درست را به تو خواهم آموخت. بدان که تولید همه گونه‌های هستنده، با همه ناهمگونی و گوناگونی که بایسته آن است، تنها از همان ماده‌ای میسر می‌شود که حکمت

را به یک دایهٔ ابدال نام می‌سپارد. سلمان رشد می‌کند و بزرگ می‌شود و به سن نوجوانی گام می‌نهد و امیال نفسانی و جسمانی، به گونه‌ای در مجموع منطقی، بر وی سطره می‌یابند. و این چنین است که وی به ابدال میل و کشش پیدا می‌کند. پدرش به وی هشدار می‌دهد و او را از این تمایل بازمی‌دارد. اما کوه‌گوش شنوا! پس شاه خشمگین می‌گردد و بر آن می‌شود که سلمان و حوا (!) را به سواحل دریای ظلمات تبعید کند. این دوشش سال در آنجا جای گزیدند.

سلمان سرانجام از رخوت به در می‌آید و از اینکه از فرمان پدر سرپیچیده بوده است، بس احساس گناه می‌کند. در نهایت نومی‌دی، حوا را با دستان خود می‌گیرد و در دریای ظلمات می‌افکند، و در خصوص خودش هم همین کار را می‌کند. و با این کار می‌توان گفت که وی در طلب شناخت خود خویشتن (لتعرف نفسه) روان شد.

فرزانه آگاه گشت که چه اتفاقی دارد رخ می‌دهد. پس سلمان را از اعماق دریا صحیح و سالم (سالماً) بیرون کشید. و اما حوا هلاک شد.

فرزانه حوا را رها کرد و مشغول سلمان که متوجه عظمت خود و قوای محکم و استوار خود گشته بود، شد. سلمان از هر آنچه در وی که به بند و زنجیرهای دنیوی (سلاسل الهیولی) و علائق مادی مربوط بود برکنده شد. و این، بسیار موجب خشنودی فرزانه که تدبیرکنندهٔ امور هستی وی (المدبّر لکیانه) بود شد، همچنین مایهٔ خشنودی بسیار شاه که ارتکاب اعمال ناصواب را بر وی ممنوع کرده بود (الناهی له عمّا ارتکب) شد.

و آنگاه که طبیعت جسمانی وی پاکیزه گشت و خصوصیات روانی وی به کمال رسید و روحانیت خشنود و خوشایند وی (راضیهٔ مرضیهٔ) جنبنده گشت، زمان آن رسیده بود که او را به نهایت کمالش راه برند.

فرزانه او را به چنگ گرفت و به بیابانی برد و او را این چنین پند داد: «عشق پیشین تو به حوا را که اینک از آن به‌واقع دور گشته‌ای، با چیزی جایگزین خواهم کرد که آنچه را پیش از این با آن آشنا بودی و بدان سرگرم، از یاد تو خواهد برد.»

فرزانه به منظور وفای به عهد، به فراخواندن روحانیات دست یازید تا آنکه روحانیت زهره را به تسخیر خویش درآورد، آن را فرود آورد و روبروی دیدگان سلمان قرار داد. سلمان با دیدن آن، از خود بیخود شد و حال وجد پیدا کرد. شوق و کشش او به جانب زهره به مانند کشش آهن به مغناطیس بود.

در این هنگام سلمان گفت: «ای فرزانه، همانا این، عشق حوا را از یاد من پاک کرد، آیا این نیکخواهی را داری که مرا به او برسانی و با او پیوند دهی.» فرزانه درخواست وی

یزدانی در جهان آفرینش از خلال آن انجام می‌شود. مورد درخت خرما، پیش، را در نظر آورید که ماده‌اش در هستکش (خستکش) جای دارد. پیش از چیزی غیر هستک خود پدید نمی‌آید. نمونه‌ای دیگر بیاوریم، مورد جیوه و گوگرد را. در معادن، زر تنها از این دو عنصر به بار می‌آید. و اما انسان، زایش وی تنها با نطفهٔ نر صورت می‌گیرد. بر این پایه، تدبیر (و چارهٔ کار) تو ای پادشاه، تنها با بهره گرفتن از آب خودت میسر است.

- پس شاه بار دیگر به ستیزه رسید: ای فرزانه، حال که زایش آدمی تنها بدین گونه می‌تواند باشد، پس امتیاز ویژهٔ فرزانه‌گان به چیست؟

- و فرزانه این چنین امر را روشن می‌کند: بله ای پادشاه زمان، این درست است که آفرینش نوزاد که موضوع سخن ماست، از خلال مادهٔ انسانی محقق می‌شود. اما امتیاز ما این است که این کار را به هیچ وجه از طریق آمیزش جنسی انجام نمی‌دهیم؛ ما از راه تدبیر صورت‌گیرنده توسط رحم عمل نمی‌کنیم. بلکه برعکس، ما راه تدبیر مصنوعی را پیش می‌گیریم، خارج از رحم، چنانکه تدبیر کیمیایی را در خارج از معادن انجام می‌دهیم.

- و فرزانه چنین ادامه می‌دهد: آری، آری، آری پادشاه، و من این چنین خواهم کرد.

- و شاه، خرسند و متقاعد، پاسخ می‌دهد: بله، دریافتم. فرزانه کار خود را شروع کرد. همان هفته، مایع نطفهٔ شاه را گرفت. و ظرفی، آوندی، ظریف، لطیف و بس خوش ترکیب ساخت. رو کرد به شاه و گفت: «قرار است این آوند جای رحم را گیرد و کار آن را انجام دهد». در ادامه، شیوهٔ گرم نگه‌داشتن آوند و راه تغذیهٔ ماده (یعنی مایع اسپرم) توصیف می‌شود.

(...) فرزانه کار خود را در تمام مدت تدبیر بر همین منوال پیش می‌برد. و این چنین، آفرینش نوزاد به پایان خود می‌رسد. فرزانه نوزاد را از آوند خارج می‌کند و به مدت سه ساعت در حوضچه‌ای قرار می‌دهد، مبادا سردی و حرکت هوا به او آسیب رساند. پس نوزاد را در پارچه‌ای بریست (قنطاق کرد) و او را به برخی خاصان نشان داد. فرزانه به مراقبت از نوزاد تا به وقت از شیر گرفتن ادامه داد. در این هنگام است که وی را به نزد شاه می‌برد. نفس شاه از دیدن این امر شگفت، از آفرینش الهی وی، بند آمد. پس گفت: «سبحان/ تبارک// الله، گویی که این هموست، گویی که از همه لحاظ همانند نوزادی است که فرزانهٔ حبشی در رؤیا به من نشان داد.»

بدین ترتیب، حقیقت رؤیای وی اثبات می‌شود. راوی می‌افزاید: «می‌توان گفت که اخذ مایع نطفه یک نقشی داشته است، ولو به نحو خیالی (بالوهم)».

شاه بس شغفناک می‌شود و او را سلمان می‌نامد و او



کیمیایی می‌بیند، به خطا رفته است». ولکن ما به نوبه خود نمی‌توانیم در این خصوص همان یقینی را داشته باشیم که در بیان کراوس ظاهر شده است؛ صرفاً متذکر می‌شویم که هرمنوتیک طغرایبی در شرح سخنان کیمیگران پیشین از انسجام مناسبی برخوردار است. وی معتقد است که آنگاه که کیمیگران در بیان کیمیایی شان سخن از تولید مصنوعی انسان یا حیوان به میان می‌آورند، مقصود نه اشاره‌ای به چیزی یا به عملی در کلان‌کیهان (:عالم کبیر)، بلکه اشاره به چیزی یا عملی در میان‌کیهان (:عالم اوسط، یعنی عالم کیمیا) است.



نکته‌ای دیگر به طور ویژه توجه ما را به خود جلب می‌کند. جابر بن حیان در کتاب الاخراج خود، یک طبقه‌بندی از علوم، یک «هفت‌گانه» از علوم که تحت میزانهای طبیعی هستند، مطابق ترتیب زیر ارائه می‌دهد: الف) طب (ب) کیمیا، ج) علم الخواص (د) علم طلسمات (ه) علم استخدام کواکب علوی و علم طبیعت به تمامیت آن، یعنی علم میزان (ز) علم صور، علم تکوین یا به عبارت دیگر علم تولید مصنوعی (کتاب الاخراج، صص. ۴۷-۴۸). وی همچنین در کتاب الحدود خود، یک طبقه‌بندی از علوم عرضه می‌کند که برای این موضوع می‌توانید به کتاب آقای لوری که ما ترجمه کردیم رجوع کنید. اما تحلیل ما در اینجا در راستای بحث کنونی ماست. اینکه طبقه‌بندی جابر هفت‌گانه است، هیچ عجیب نیست. فلذات هفت تا هستند. و مطابق هرمنوتیک طغرایبی، هر یک از آنها یک مرحله را از مراحل هفت‌گانه‌ای که ماده تحت تدبیر طی می‌کند نشان می‌دهند. زر رمز و نشان آخرین این مراحل است، مرحله تولد نوزاد، تولد انسان حکیمان. به این ترتیب، هیچ عجیب نیست که در طبقه‌بندی عرضه شده توسط جابر، علم تکوین، که هدف نهایی آن تولید مصنوعی انسان است، در مرحله نهایی جای داده شده است. به نظر می‌رسد که این تأملات ما با این تدقیق جابر تأیید می‌شود که: «علم تکوین نتیجه تمامی علوم پیش از خود در آن طبقه‌بندی است». در قصه سلامان و ابسال طغروی نیز تولد نوزاد عبارت از «هدف نهایی تدبیر انسانی» دانسته شد.

داستان نخست از دو قصه در یک قصه، در قالب یک طلب است، طلب اسرار و رازگشایی یک کتاب منسوب به هرمس. و دومین اینها چنین نمایان می‌شود که داستان آفرینش مصنوعی انسان، و غربت جان آدمی و بازگشت آن به اصلش، می‌باشد. قصه یک قصه رمزی است. و چون رمزی است، مستعد آن است که تعبیرهای مختلفی

رار دارد. اما آنگاه که اطمینان یافت که سلامان به تمامی پاکیزه گشته، و متقاعد شد که وی به جمله شهوات حسی پشت کرده است، سلامان را با حکمتش پیوند داد (فازوجه بحکمته؛ در اینجا هم مرجع ضمیره در حکمته می‌تواند مورد بحث باشد و هم خود حکمت که آنی ظاهر شده است، چرا که در زمینه سخن، بحث پیوند با زهره بود). فرزانه به تدبیر کردن وی ادامه داد، تا بدانجا که به هدف خود رسید و ثمره‌ای نو پدید آمد: کودکی که به قرص ماه می‌مانست، از ازدواج آن دو زاده شد، کودکی بخرد، فرزانه، عاقل، فهمیده، و برخوردار از روانی پاک و روحی خشنود. و چون فرزانه سلامان را چنین یافت، بدو گفت: «مردی چون تو، به موجب کمالات، صفات و حالاتش، دیگر هیچ نیازی به اینکه همچنان تحت تدبیر باشد ندارد. پس در کمال آرامش بزی. تو هدف نهایی تدبیر انسانی هستی، تو غایت تثلیث طبایع کیانی هستی. درود و آفرین من نثار تو باد».



## و اما تحلیل داستان

### الف) مقدمه تحلیل

طغرایبی از عرضه هر گونه تفسیر از این قصه استنکاف می‌ورزد. تنها در سطور آغازین و قبل از نقل داستان، یادآور می‌شود که این حکایت رازهای علم کیمیا را به شفاف‌ترین شیوه ممکن بیان کرده است. ولکن این امر نباید موجب تعجب ما شود، چرا که این خودداری از شرح، یکی از خصوصیات هرمنوتیک هرمسی وی است. در سه قصه در یکی نیز به همین نحو عمل می‌کند، هم چنین در قصه برساخته جابر. هم چنین بر پایه چنین شیوه‌ای است که وی کسانی را نقد می‌کند که سخنان جابر را به ظاهر لفظ گرفته‌اند و وی را قائل به تناسخ دانسته‌اند. نکته مهم‌تر در راستای بحثی که ما در تحلیل این قصه پیش خواهیم کشید این است که طغرایبی منکر وجود یک نظریه تولید مصنوعی (انسان و حیوان) در نزد جابر است. این موضع وی، پاول کراوس، پژوهشگر بنام تاریخ علوم و ادیان، را واداشت به اینکه اظهار نظر کند که: «با این حال، تردیدی در این نیست که طغرایبی در اینکه اشارات جابر به تولید مصنوعی را صرف استعاراتی برای فرآیندهای

بر او مستولی گردد و مزاج او را از حد اعتدال بیرون برد و نه چنان آتشی ضعیف که ادناس و اوساخ که بیرون از اعتدال است، با او یکجا ثابتش گرداند که آن زمان، قوت و روحانیت و نفاذ و غوص او ناقص شده باشد. هم بر این تدبیر و ترتیب، آن زمان که میقات او برآید، با یکدیگر ازدواج یابند و الفت گیرند و ضدیت از میان ایشان برخیزد و مزاج کلی یابند و یک چیز شوند، چنانچه هیچ کس از ملک و بشر نتواند که به هیچ نوعی از تدابیر، این عناصر چهارگانه را از یکدیگر جدا گرداند، مادام که بقای عالم باشد. و آن صورت و طبیعت خاکی، آبی، بادی و آتشی از ظاهر و باطن ایشان برخاسته و صورتی و طبیعتی و قوتی پنجم برخلاف اول. از میان هر چهار تولد کرده، چنانچه طبیعت آن را نه حارّ توان گفت و نه بارد، و نه رطب و نه یابس، نه کثیف و نه لطیف، نه ثقیل و نه خفیف، و نه ذکر و نه انثی. پس این چنین چیز به ضرورت از حد اشیاء مکانی و زمانی بیرون آمده باشد و چون نه مکانی بود و نه زمانی، پس او را ضدیت نباشد و معتدلی بود حقیقی، چنانچه قطعاً فساد اندر آن راه نیابد. چنین چیز را نه روحانی مطلق توان گفت و نه جسمانی مطلق، زیرا که روحی است مجسم و جسمی است مروح که چون کثافت ترابی از او برخاست و روحانی شد و چون لطافت آن سه دیگر از ایشان برخاسته جسمانی شدند، اکنون روح او چون جسم اوست و جسم او چون روح او؛ هم صفات ملکی در اوست و هم صفات بشری. پس به قوت روحانی که ملکوتی است، غوص و نفوذ کند در اجساد و احجار صلب و در اجسام حیوانی، و به قوت جسمانی که بشری است در اجساد و احجار مکان سازد و با احجار و اجساد قرار گیرد و ثابت و قایم ماند، مادام که بقای عالم باشد.

اکنون عناصر چهارگانه را منقلب گردانیم تا از طبیعتی به طبیعتی دیگر مبدل شوند. بعد از آن، با آنچه طبیعت پنجم است اجساد و احجار معیبه معلوله را منقلب گردانیدیم تا از حقیقتی به حقیقتی دیگر نقل کردند و به اصل پاک خود بازگشتند و حیات سرمدی یافتند؛ حکماء چنین چیز را طبیعت خامسه گویند و سرشت بهشت و مزاج مردم اندر بهشت از طبیعت خامسه بود. همچنان که اندر این دنیا امهات را می بینیم که به واسطه مناسبت طبع با یکدیگر اتصال یافته اند و مرتب گشته، همچنان موالید را نیز سبب ترکیب وجود، همین نسبت طبیعی بیش نیست. نه آنکه از روی صورت مناسبتند، لاجرم مزاج جزوی دارند و اعتدال مجازی، تا از این سبب فنا می پذیرند. و چون سرشت بهشت، مزاج کلی و اعتدال حقیقی باشد همچنان که حضرت عزّت، تعالی شأنه در صفت بهشت می فرماید: «لَا یَرَوْنَ فِیْهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِیرًا» (انسان (۷۶): ۱۳) که چون نه زمانی بود و نه مکانی، پس از شمس و زهریر بری باشد و

بپذیرد. برای سلامان می توان دو تعبیر عرضه کرد. یک تعبیر دم دستی این است که ابسال نفس خواننده به بدی (النفس الاماره بالسوء) است که خوب این یک تعبیر دم دستی است، با این حال می توان تعبیری دیگر عرضه کرد که با اظهار نظر ابن سینا در مورد ابسال که نشانگر «درجه تو در عرفان» است، سازگار باشد. ابسال در ظاهر، نشان ظاهر است، و هلاک گشتن وی نشان گذر از ظاهر به باطن، هلاک گشتن سلامان که برای مفسران دردسرساز شده است، نماد یک گذر است و نه از بین رفتن چیزی. به این معنی است که نوعی نگاه، نوعی بینش می میرد و نوعی بینش دیگر از پی آن زاده می شود. ظاهر بی تردید جذابیت های خود را دارد. سلامان در ابتدا مجذوب ظاهر، ظواهر، و زیباییهای آنها است. ابسال، ظاهر، نشانی از زیبایی دارد، اما زیبایی حقیقی متعلق به ونوس، زهره، ناهید است، زیبایی حقیقی را ناهید می نمایاند. در ابتدا، سلامان از این جمال حقیقی دور است، در افتراق است، در غربت است، در دویی است و از نصایح مرشد درونی سرمی پیچد. آنگاه که آنی رخ ناهید برای وی نمایان می شود، و مقابل دیدگانش قرار می گیرد، یعنی به عین یقین با حقیقت ژرف جمله ابسالها، نیکویی ناهید، روی به روی می شود، عاشق و شیدای آن می شود و تمنای وصال، وحدت، توحید، می کند. توحید در کیمیا رسیدن به مرحله ای است ورای تأثیر کون و فساد حاصل از تضادهای عناصر چهارگانه، نیل به یک عنصر پنجم، طبیعت پنجم، که دیگر از تمامی آن تضادها خلاصی حاصل می شود.

این طبیعت پنجم چگونه چیزی است؟ ما برای بیان حقیقت آن، عباراتی بهتر از عبارات حسن زاهد غریب کرمانی، کیمیاگر قرن هفتم و هشتم هجری پیدا نمی کنیم؛ و همچنین صنعت حکمت شریفه، قلب حقایق است و آنچه آن است که آب و آتش که به اتفاق همه، ضدان لایجتماعان- اند، و خاک و هوا که ضدان لایجتماعان اند ما این چهار عنصر مختلف را نسبتی طبیعی پیدا می کنیم و به میزان مُنَزَل که اعتدال حقیقی در آن است، ممتزج می گردانیم تا به واسطه مناسبت طبع و تشاکل صورت، به لطف تدبیر اندر خلوت مستوفد. همچنان چه مرتاض که اندر خلوت به واسطه حبس راه حواس، حرارت غریزی در وجود و علا در بنیاد نهاد خلوت نشین افروخته تر شود، بر عذاب عقوبت نفسانی به تدریج و تائی صبورش گرداند و هر آنچه دون حق است از ظاهر و باطن مرتاض بسوزاند تا مرتاض از هر آنچه متعلق است به زمان و مکان بیرون آید و ملک صفت شود و شایسته عالم بالا که آن ملکوت است و جبروت، گردد. ما نیز عناصر چهارگانه را چون ترکیب کنیم و در خلوت مستوفد نشانیم، هم بدین صفت، به تدریج و تائی بر عذاب آتش صبور گردانیم، نه چنان آتشی که

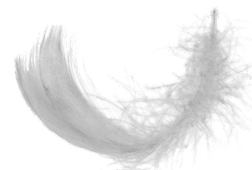
نیز فرمانده است؛ چنین وضعیتی را در سنت ابراهیمی در سلیمان و در سنت ایرانی در نزد کیخسرو شاهد هستیم. پس از سه سال ریاضت، به این شاه-فرزانه این خبر پیشگویی می شود که یک نجابتبخش خواهد آمد، یک استاد حکمت، که رازهای سر به مهر را برای وی آشکار خواهد کرد. پس وی گام در راه می نهد. این پاره داستان به نحو شگفتی یادآور حکایت «شاه-مغ» هایی است که از شرق می آیند و بشارت دهنده تولد مسیح-عیسی هستند. کیمیا در اینجا به مثابه حکمت جمله حکمتها تکریم شده است. کیمیا به مثابه شریف ترین علم و درعین حال معمایی ترین علم دانسته شده است. مطمئن ترین راه برای نیل به این علم، در غیاب یک استاد حقیقی، عبارت از گوشه انزواگزیدن و ره زهد برگزیدن است. از خلال یک «انکشاف مستقیم»، موجودات روحانی رونده را یاری می رسانند و او را به سوی یک «انکشاف غیر مستقیم»، به جانب یک استاد، یک حکیم الهی، راه می نمایند. (این دسته بندی به انکشاف مستقیم و غیرمستقیم را از فستوژیر وام گرفته ایم).

از این سبب ابدی باشد. همچنان مدعیان مشرک در صفت بهشت طعن زنند و گویند: چون اهل بهشت همین زنان و مردان خواهند بود، پس پدید آمدن اولاد از ایشان ضرورت بود و اولاد به آرایش و آرایش به کون و فساد تعلق دارد. در جواب ما می گوئیم: چون بیان کردیم که ارکان وجود نه علوی بود و نه سفلی. که ذکر و انثی باشند. پس طبیعت ایشان اقتضای ولد از چه سبب کند؟



به منظور اینکه تحلیل را هم آسان تر نماییم و هم نظام مندتر، متن قصه را به شش قطعه و چهل و هفت بند تقسیم کرده ایم. اینک تحلیل هر یک از این قطعات.

تصویری که در اینجا از شاه ترسیم شده است، تصویر یک شاه-فرزانه یا حتی یک شاه-مغ است. وصف شاه در این داستان چنان است که وی نه تنها قادر به فرمانروایی بر مردمان است، بلکه همچنین بر دیوان و پریان





فاطمه شیرمحمدزاده ملکی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

Modal Companions For SUBINTUITIONISTIC LOGICS

INTUITIONISTIC LOGIC

**Intuitionistic Logic**, around a century old implicit in Brouwer's Intuitionistic Mathematics. Made explicit by Heyting around 1930, based on the idea of constructive proof. Propositional logic **IPC** axiomatized from classical **CPC** by deleting

$$\neg\neg A \rightarrow A$$

or alternatively

$$A \vee \neg A, \text{ or } ((A \rightarrow B) \rightarrow A) \rightarrow A \text{ (Peirce's Law)}$$

KRIPKE FRAMES FOR INTUITIONISTIC LOGIC

**Frames** (usually  $\mathfrak{F} = \langle W, R \rangle$ ):

A set of **worlds**  $W$ , also **nodes**, **points**

An accessibility relation  $R$ , which is a **partial order**

**Models** (usually  $\mathfrak{M} = \langle W, R, V \rangle$ ):

a persistent valuation  $V$

$$wRw' \ \& \ w \in V(p) \implies w' \in V(p)$$

(persistence)

with the clause:

$$w \Vdash \varphi \wedge \psi \iff w \Vdash \varphi \text{ and } w \Vdash \psi,$$

$$w \Vdash \varphi \vee \psi \iff w \Vdash \varphi \text{ or } w \Vdash \psi,$$

$$w \Vdash \varphi \rightarrow \psi \iff \forall w' (wRw' \text{ and } w' \Vdash \varphi \implies w' \Vdash \psi).$$

### Completeness of IPC

Completeness can be proved by canonical models.

Moniri, Shirmohammadzadeh Maleki in [2015] presented a neighborhood semantics for IPC.

### Translation of IPC into S4

The translation  $\Box$  into  $\mathcal{L}_{\Box}$ , the language of modal propositional logic:

1.  $p^{\Box} = \Box p$ ,
2.  $(A \wedge B)^{\Box} = A^{\Box} \wedge B^{\Box}$ ,
3.  $(A \vee B)^{\Box} = A^{\Box} \vee B^{\Box}$ ,
4.  $(A \rightarrow B)^{\Box} = \Box(A^{\Box} \rightarrow B^{\Box})$ .

Then  $\vdash_{IPC} A \iff \vdash_{S4} A^{\Box}$ .

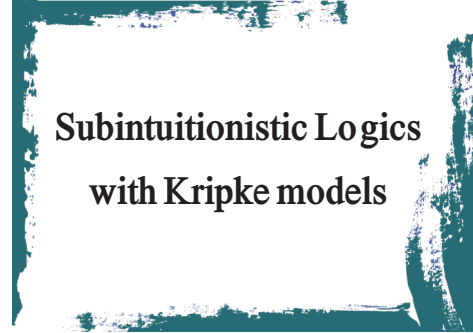
S4 is called a modal companion of IPC.

It is not unique, there are weaker and stronger ones like Grz.

This generalizes to:

$$B_1, \dots, B_k \vdash_{IPC} A \iff B_1^{\Box}, \dots, B_k^{\Box} \vdash_{S4} A^{\Box}.$$

Subintuitionistic Logics with Kripke models



A. Visser in 1981 characterized the propositional logic that is embedded into **K4** by the Godel translation and called it Basic Propositional Logic **BPC**. He proved the soundness and completeness of **BPC** with respect to finite and transitive Kripke models in the natural deduction form.

In 1997, Suzuki and Ono introduced a Hilbert style proof system for **BPC**. They proved a weak completeness theorem.

**BPC** has the property common to subintuitionistic logics that it doesn't allow modus ponens in deductions from hypotheses.

### Theorem Strong Completeness Theorem for **BPC**

$$\Sigma \vdash_{BPC} A \iff \Sigma \Vdash_{BPC} A$$

Subintuitionistic Logics were introduced by G. Corsi in 1987 with Kripke models as in IPC but without persistence of truth, reflexivity, transitivity.

The basic logic  $F$  in Hilbert style with additional rules.

$A \rightarrow A \vee B$	$A \rightarrow A$
$B \rightarrow A \vee B$	$(A \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C)$
$A \wedge B \rightarrow A$	$(A \rightarrow B) \wedge (A \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow B \wedge C)$
$A \wedge B \rightarrow B$	$(A \rightarrow C) \wedge (B \rightarrow C) \rightarrow (A \vee B \rightarrow C)$
$\frac{A \quad B}{A \wedge B}$ (conjunction)	$A \wedge (B \vee C) \rightarrow (A \wedge B) \vee (A \wedge C)$
$\frac{A \quad A \rightarrow B}{B}$	$\frac{A}{B \rightarrow A}$ (a fortiori or weakening)

### Properties of $F$

Unprovable in  $F$  are e.g.

- $A \rightarrow (B \rightarrow A)$
- $A \rightarrow (B \rightarrow A \wedge B)$
- $A \wedge (A \rightarrow B) \rightarrow B$

Restall [1994] defined a similar system  $SJ$ .

Restall didn't know about Corsi, and neither of them knew about Albert's BPC, which is an extension of  $F$ , and, in fact can prove both  $A \rightarrow (B \rightarrow A)$  and  $A \rightarrow (B \rightarrow A \wedge B)$ .

Corsi and Restall considered also extensions of  $F$  with some of the relevant properties, reflexivity, transitivity, persistence.

### Translation of $F$ into $K$

We change the translation  $\Box$  into  $\mathcal{L}\Box$ .

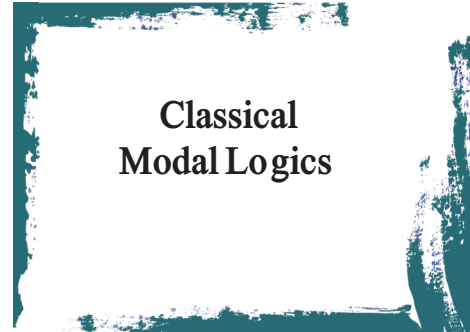
- ▶  $p^\Box = p$ , because of the lack of persistence!
- ▶ 2,3,4 as before.

Then  $\vdash_F A \iff \vdash_K A^\Box$ .

This is all still Corsi's work.

With the weak deduction theorem the translation works under assumptions.

We expect there to be more modal companions of  $F$  than just  $K$ .



Neighborhood semantics is used for the classical modal logics (non-normal modal logic) that are strictly weaker than the normal modal logic  $K$ .

A neighborhood frame for modal logic  $hW, Ni$ , has instead of an accessibility relation a neighborhood function

$$N : W \rightarrow 2^{2^W}$$

that assigns to each element of  $W$  a set of subsets of  $W$ .

Specifically, if  $\mathfrak{M}$  is a model on the frame, then

$$\mathfrak{M}, w \models \Box A \iff A^{\mathfrak{M}} \in N(w),$$

where  $A^{\mathfrak{M}}$  is the truth set of  $A$ .



**E** is the smallest classical modal logic with rules:

$$\frac{A \leftrightarrow B}{\Box A \leftrightarrow \Box B}, \frac{A, A \rightarrow B}{B}.$$

**Theorem**

The logic **E** is sound and strongly complete with respect to the class of all neighborhood frames.

The logic **EN** = **E** +  $\Box T$ ,  
or, equivalently, **E** + necessitation.

**Theorem**

The logic **EN** is sound and strongly complete with respect to neighborhood frames for which  $\forall w \in W, W \in N(w)$ .

The logic **M** = **E** +  $\Box(A \wedge B) \rightarrow (\Box A \wedge \Box B)$  is the smallest **monotonic modal logic**.

**Theorem**

The logic **M** is sound and strongly complete with respect to the neighborhood frames that are closed under superset, i.e. if  $X \in N(w)$  and  $X \subseteq Y$ , then  $Y \in N(w)$ .

The Classical Modal logic:

$$\mathbf{ENC} = \mathbf{EN} + (\Box A \wedge \Box B) \rightarrow \Box(A \wedge B)$$

Completeness holds for **EC** with respect to the class of neighborhood frames that are closed under intersection.

The logic **K** is the smallest normal, or Kripkean, modal logic.

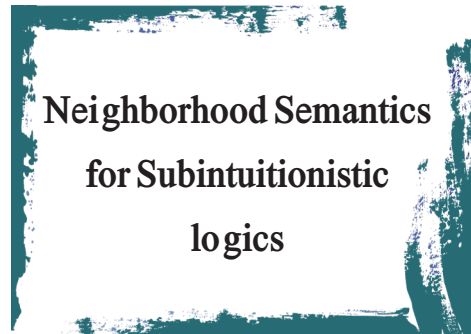
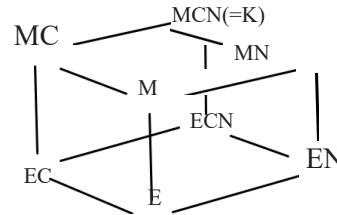
**Lemma**

The logic **MCN** equals the logic **K**.

**Completeness holds for K with respect to the class of augmented**

neighborhood frames, i.e. closed under superset and contains its core provided for all

$$w \in W, \bigcap_{X \in N(w)} X \in N(w).$$



**Neighborhood Semantics**

Dick de Jongh and F. Sh. Maleki have introduced a system **WF**, weaker than **F**, and a neighborhood semantics for it.

### The system WF

The logic WF **misses** the following axioms of F:

$$\begin{aligned} (A \rightarrow B) \wedge (A \rightarrow C) &\rightarrow (A \rightarrow B \wedge C) \\ (A \rightarrow B) \wedge (C \rightarrow B) &\rightarrow (A \vee C \rightarrow B) \\ (A \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow C) &\rightarrow (A \rightarrow C) \end{aligned}$$

and **replaces** them by the corresponding rules:

$$\frac{A \rightarrow B \quad A \rightarrow C}{A \rightarrow B \wedge C}$$

$$\frac{A \rightarrow B \quad C \rightarrow B}{A \vee C \rightarrow B}$$

$$\frac{A \rightarrow B \quad B \rightarrow C}{A \rightarrow C}$$

### NB-Neighborhood Frames

#### Definition

$F = \langle W, N \rangle$  is an **NB-Neighborhood Frame** of subintuitionistic logic if,  $NB$  is a function from  $W$  into  $\mathcal{P}(\mathcal{P}(W))$  such that

$$\forall w \in W, \forall X, Y \in \mathcal{P}(W) \quad (X \subseteq Y \Rightarrow (X, Y) \in NB(w)).$$

### NB-models, validity, completeness

Valuation  $V$ :

At  $\rightarrow \mathcal{P}(W)$  makes  $\mathfrak{M} = \langle W, NB, V \rangle$  an **NB-Neighborhood Model** with the clause:

$$\mathfrak{M}, w \Vdash A \rightarrow B \Leftrightarrow (A^{\mathfrak{M}}, B^{\mathfrak{M}}) \in NB(w),$$

where  $A^{\mathfrak{M}}$  denotes the **truth set**  $\{u \mid \mathfrak{M}, u \Vdash A\}$  of  $A$ .

### Theorem

The logic WF is sound and strongly complete with respect to the class of NB-neighborhood frames.

### Completeness for logics between WF and F

$$C \quad (A \rightarrow B) \wedge (A \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow B \wedge C)$$

$$\hat{C} \quad (A \rightarrow B \wedge C) \rightarrow (A \rightarrow B) \wedge (A \rightarrow C)$$

### Theorem

If  $\Gamma \subseteq \{C, \hat{C}\}$ , then **WFG** is sound and strongly complete with respect to the class of NB-neighborhood frames with all the properties defined by the schemes in  $\Gamma$ .

### N-Neighborhood Models

#### Definition

$\mathfrak{F} = \langle W, N \rangle$  is an **N-Neighborhood Frame** of subintuitionistic logic if  $N$  is a function from  $W$  into  $\mathcal{P}(\mathcal{P}(W))$  such that

$$\forall w \in W, W \in N(w).$$

**N-neighborhood models** are defined from frames in the usual way with the clause

$$\mathfrak{M}, w \Vdash A \rightarrow B \Leftrightarrow \overline{A^{\mathfrak{M}}} \cup B^{\mathfrak{M}} \in N(w).$$

**The System  $WF_N$**

To the system WF we add the rule N to obtain the logic  $WF_N$ :

$$\frac{A \rightarrow B \vee C \quad C \rightarrow A \vee D \quad A \wedge C \wedge A \rightarrow B \quad A \wedge C \wedge A \rightarrow D}{(A \rightarrow B) \leftrightarrow (C \rightarrow D)} \quad (N)$$

**Theorem**

**(Completeness of  $WF_N$ )** The logic  $WF_N$  is sound and strongly complete with respect to the class of N-neighborhood frames.

**The System  $WF_{N2}$**

To the system  $WF_N$  we add the rule  $N_2$  to obtain the logic  $WF_{N2}$  :

$$\frac{C \rightarrow A \vee D \quad A \wedge C \wedge A \rightarrow D}{(A \rightarrow B) \rightarrow (C \rightarrow D)} \quad (N_2)$$

**Definition**

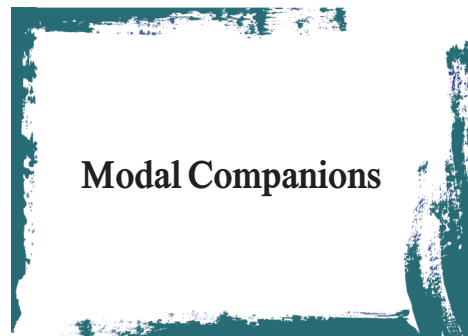
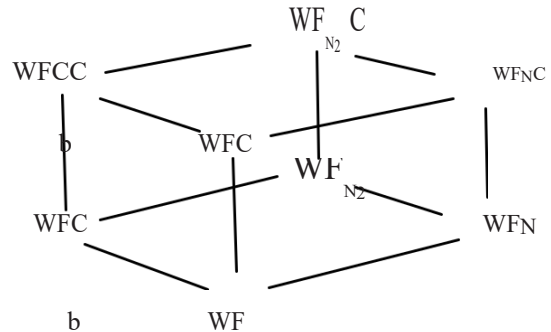
The N-neighborhood frame  $\mathfrak{F} = \langle W, N \rangle$  is closed under N-superset if and only if for all  $w \in W$  and  $X, Y, X', Y' \in P(W)$ ,

if  $\bar{X} \cup Y \in N(w)$  and  $\bar{X} \cup Y \subseteq \bar{U} \cup V$ , then  $\bar{U} \cup V \in N(w)$ .

**Theorem**

The logic  $WF_{N2}$  is sound and strongly complete with respect to the class of N-neighborhood frames that are closed under N-superset.

**Subintuitionistic Logics**



**Translation into Modal Logic**

We consider the translation  $\square$  into  $\mathcal{L}_\square$ , the language of modal propositional logic.

1.  $p^\square = p$ , as in Corsi, of course different from the usual  $(\square p)$ ,
2.  $(A \wedge B)^\square = A^\square \wedge B^\square$ ,
3.  $(A \vee B)^\square = A^\square \vee B^\square$ ,
4.  $(A \rightarrow B)^\square = \square(A^\square \rightarrow B^\square)$ .

**Modal Companions**

**Theorem**

For all formulas  $A$ ,  $WF_N \vdash A$  iff  $EN \vdash A^\square$ .

**Theorem**

For all formulas  $A$ ,  $WF_{N_2} \vdash A$  iff  $MN \vdash A^\square$ .

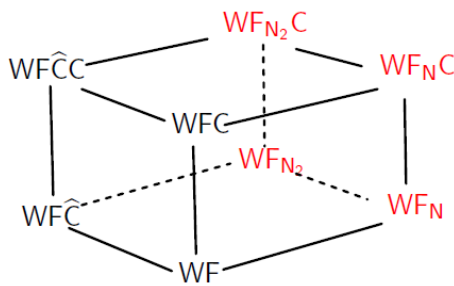
**Theorem**

For all formulas  $A$ ,  $WF_{N_2}C \vdash A$  iff  $ENC \vdash A^\square$ .

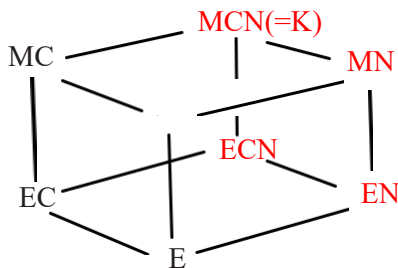
**Theorem**

For all formulas  $A$ ,  $WF_{N_2}C \vdash A$  iff  $K \vdash A^\square$ .

$K$  is not only the modal companion of  $F$  but also of  $WF_{N_2}C$ .



**Subintioitionistic logics**



**Classical modal logics**

**Binary Modal Logic**

The modal language  $L(At)$  is the smallest set of formulas generated by the following grammar, where  $p \in At$ :  
 $p \mid \neg A \mid A \wedge B \mid A \Rightarrow B$ .

**Definition**

A pair  $\mathfrak{F} = \langle W, NB \rangle$  is called a **Neighborhood frame of binary modal logic** if  $W$  is a non-empty set and  $NB$  is a neighborhood function from  $W$  into  $P(P(W))^2$ .

**Neighborhood models** are defined from frames in the usual way.

**Truth**

**Definition**

Let  $\mathfrak{M} = \langle W, NB, V \rangle$  be a Neighborhood model of binary modal logic and  $w \in W$ . Truth of a propositional formula in

1.  $\mathfrak{M}, w \models p \iff w \in V(p)$ ,
2.  $\mathfrak{M}, w \models \neg A \iff \mathfrak{M}, w \not\models A$ ,
3.  $\mathfrak{M}, w \models A \wedge B \iff \mathfrak{M}, w \models A$  and  $\mathfrak{M}, w \models B$ ,
4.  $\mathfrak{M}, w \models A \Rightarrow B \iff (A^{\mathfrak{M}}, B^{\mathfrak{M}}) \in NB(w)$ .

Where  $A^{\mathfrak{M}}$  denotes the truth set of  $A$ .

**Binary Modal Logic**

$$E2 \frac{A \leftrightarrow B \quad C \leftrightarrow D}{(A \Rightarrow C) \leftrightarrow (B \Rightarrow D)}$$

### Definition

$E^2$  is the smallest set of formulas containing all instances of PC closed under the rules  $E^2$  and  $MP$ . We call it Classical Binary Modal Logic.

### Theorem

The classical binary modal logic  $E^2$  is sound and strongly complete with respect to the class of binary neighborhood frames.

### Binary Modal Logic

$$\text{Imp} \frac{A \rightarrow B}{A \Rightarrow B}$$

The system  $E^2_{\text{Imp}}$  is obtained from  $E^2$  by adding the rule  $\text{Imp}$ .

### Definition

A binary neighborhood frame  $F = \langle W, NB \rangle$  is subset closed if for all  $w \in W$ , if  $X \subseteq Y$  then  $(X, Y) \in NB(w)$ .

### Theorem

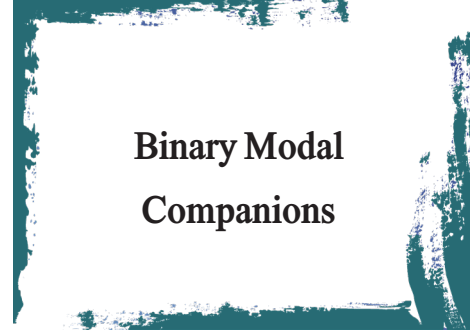
The logic  $E^2_{\text{Imp}}$  is strongly complete with respect to the class of subset closed neighborhood frames.

$$M^b \quad (C \Rightarrow A \wedge B) \rightarrow (C \Rightarrow A) \wedge (C \Rightarrow B)$$

$$C^b \quad (C \Rightarrow A) \wedge (C \Rightarrow B) \rightarrow (C \Rightarrow A \wedge B)$$

### Theorem

If  $\Gamma \subseteq \{M^b, C^b\}$ , then  $E^2_{\text{Imp}}\Gamma$  is sound and strongly complete with respect to the class of binary neighborhood frames with all the properties defined by the schemes in  $\Gamma$ .



### Translation into Binary Modal Logics

We consider the translation  $\Rightarrow$  from  $L$ , the language of IPC, to  $L^{bin}$ , the language of binary modal propositional logic:

1.  $p \Rightarrow = p$ ;
2.  $(A \wedge B) \Rightarrow = A \Rightarrow \wedge B \Rightarrow$ ;
3.  $(A \vee B) \Rightarrow = A \Rightarrow \vee B \Rightarrow$ ;
4.  $(A \rightarrow B) \Rightarrow = (A \Rightarrow \Rightarrow B \Rightarrow)$ .

### Modal Companions

$$\vdash_{WF} A \text{ iff } \vdash_{E^2_{\text{Imp}}} A \Rightarrow.$$

$$\vdash_{WFC} A \text{ iff } \vdash_{E^2_{\text{Imp}} M^b} A \Rightarrow.$$

$$\vdash_{WFC} A \text{ iff } \vdash_{E^2_{\text{Imp}} C^b} A \Rightarrow.$$

$$\vdash_{WFC\hat{C}} A \text{ iff } \vdash_{E^2_{\text{Imp}} M^b C^b} A \Rightarrow.$$

With the weak deduction theorem we can show that the translation works under assumptions.

بخش دوم

همایش



همایش بین‌المللی «تاریخ منطق در جهان اسلام»

همایش بین‌المللی  
تاریخ منطق در جهان اسلام

زمان:

۱۳ الی ۱۶ اسفندماه ۱۴۰۱

محل برگزاری:

تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
خیابان ولیعصر، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، پلاک ۴

آدرس لینک: [irip.ac.ir/u/136](http://irip.ac.ir/u/136)

[logicconf2023@gmail.com](mailto:logicconf2023@gmail.com)  
[logic@irip.ac.ir](mailto:logic@irip.ac.ir)



بیست و نهمین همایش بین المللی

# تاریخ منطق در جهان اسلام

۱۴ الی ۱۶ اسفندماه ۱۴۰۱، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

<p><b>مخبرهای همایش:</b></p> <p>۱. منطق پیشاسینوی تحول منطق ارسطویی در جهان اسلام تأثیر شارحان یونانی ارسطو بر منطق دانان مسلمان شارحان مسلمان ارسطو</p> <p>۲. منطق ابن سینا ارسطو و ابن سینا تأثیر شارحان ارسطو بر ابن سینا نوآوری‌های منطقی ابن سینا شارحان و منتقدان منطق ابن سینا</p> <p>۳. منطق پساسینوی تحولات منطق پس از ابن سینا منطق دانان برجسته پس از ابن سینا مکاتب و مشرب‌های منطقی پس از ابن سینا وضعیت منطق سینوی در دوران معاصر در جهان اسلام وضعیت منطق سینوی در منطقه‌های جغرافیایی مختلف در جهان اسلام</p> <p>۴. منطق تطبیقی مقایسه آراء منطق دانان مسلمان با هم مقایسه منطق در جهان اسلام و اروپای سده‌های میانه مقایسه منطق در جهان اسلام با دانش‌های اسلامی مقایسه منطق در جهان اسلام با دانش‌های زبانی مقایسه منطق در جهان اسلام با ریاضیات و طبیعیات مقایسه منطق در جهان اسلام و منطق‌های جدید</p>	<p><b>سخنرانان مدعو:</b></p> <p>اسد احمد دانشگاه برکلی - آمریکا محمد اردشیر دانشگاه صنعتی شریف - ایران تونی استریت دانشگاه کمبریج - انگلستان خالد الرویهب دانشگاه هاروارد - آمریکا نجم الدین پهلوان دانشگاه آنکارا - ترکیه شهید رحمان دانشگاه لیل - فرانسه سلوی شطی دانشگاه تونس - تونس احمد کایجیک دانشگاه ارجمس - ترکیه اسماعیل لطیف حاجی نبی اوغلو دانشگاه استانبول - ترکیه نصر الله موسویان دانشگاه لویولا - آمریکا ضیاء موحد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران ویلفرد هاجز فرهنگستان بریتانیا - انگلستان</p>
<p><b>مهلت ارسال چکیده مقاله: ۱ شهریور</b></p> <p>واتساب: ۰۹۳۰۷۵۵۶۱۵۷</p> <p>logic.irip.ac.ir logic@irip.ac.ir logicconf2023@gmail.com</p> <p>برگزارکنندگان: اسدالله فلاحی، علیرضا دارابی، علی صادق دقیقی</p>	



برنامه همایش  
شنبه ۱۳ اسفندماه ۱۴۰۱

صبح	
۱۰:۰۰	سیدمحمدعلی حجتی / دانشگاه تربیت مدرس «قضیه موجبه معدولة المحمول نزد فخرالدین رازی»
۱۰:۳۰	غلامرضا زکیانی / دانشگاه علامه طباطبائی «تنگنای قیاس؛ از ارسطو تا ابن سینا»
۱۱:۰۰	پذیرایی
۱۱:۱۵	سمیه اجلی / دانشگاه زنجان بررسی علل زبان شناختی گرایش متکلمان مسلمان به منطق سینوی
۱۱:۴۵	لطف‌الله نبوی / دانشگاه تربیت مدرس «آیة‌های فارابی و حل مسئله‌ی موجهاتی ارسطو و سهروردی (یک رویکرد تطبیقی)»

بعدازظهر	
۱۴:۰۰	داود حیدری / دانشگاه علوم اسلامی رضوی «مفاد سلب کلی منفصله عنادی»
۱۴:۳۰	داود حسینی / دانشگاه تربیت مدرس «سمنتیک و قاعده فرعی»
۱۵:۰۰	مهدی عظیمی / دانشگاه تهران «پارادوکس بوسعید»
۱۵:۳۰	پذیرایی
۱۵:۴۵	مهدی گل پرور روزبهانی / دانشگاه صنعتی امیرکبیر «دستنویس منطقی نویافته‌ای در شرح رساله شمسیه به فارسی»
۱۶:۱۵	وحیده صادقی / دانشگاه صنعتی امیرکبیر «آیا ابن سینا ضروری‌گرا است؟ بررسی مفهوم «وجود» از منظر ابن سینا و ویلیامسون»
۱۶:۴۵	روح‌الله کاظمی / جامعه‌المصطفی العالمیة منطق چونان گفت‌وگو میان زبان و وجود: تأملی درباب نظام منطقی فارابی
۱۷:۱۵	پذیرایی
۱۷:۳۰	ابراهیم نوئی / دانشگاه شهید بهشتی گونه شناسی رویارویی های اهل شهود با علم منطق
۱۸:۰۰	مهدی اسدی / پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ضروب حملی عقیم در چه شرایطی منتج‌اند؟
۱۸:۳۰	محمد شرف‌الاسلامی / دانشگاه تهران نوآوری‌های منطقی ابوالبرکات در قیاس از کتاب المعتر

برنامه همایش  
یکشنبه ۱۴ اسفندماه ۱۴۰۱

صبح	
۹:۳۰	سید محمدکاظم مددی الموسوی / دانشگاه تهران «ابن سیناگرایی علامه حلی و سنت منطقی پسا ابن سینا: بازخوانی و تدقیق ماهیت پسا ابن سینا بر اساس منطق علامه حلی»
۱۰:۰۰	نادر شکراللهی / دانشگاه خوارزمی «سنخ گزاره‌های منطقی از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی»
۱۰:۳۰	فاطمه سعادت‌مند / دانشگاه تهران «تعاریف» اصطلاحات تخصصی در آثار هندسه و حساب دوره اسلامی و تطبیق آن با منطق صوری»
۱۱:۰۰	پذیرایی
۱۱:۱۵	عامر آمیخته / دانشگاه تربیت مدرس؛ سید احمد میرصانعی / دانشگاه تربیت مدرس «منطق حملی مظفر بر مبنای منطق پیوندی»
۱۱:۴۵	علی فرجامی / دانشگاه ایران «الگوهای فسخ پذیر در فقه و علوم اسلامی: نقل احادیث، اخبار و اقوال»
بعد از ظهر	
۱۴:۰۰	عسکری سلیمانی امیری / مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «تطور اقسام براهین منطقی در فلسفه از ابن سینا تا ملاصدرا»
۱۴:۳۰	سید احمد حسینی / موسسه فقهی امیرالمومنین «قضایای نظریه حمل گریز در اندیشه سید صدرالدین دشتکی»
۱۵:۰۰	احمدرضا ساعدی و علی اصغر جعفری ولنی / دانشگاه شهید مطهری «تکمیل حد تام با برهان بر اساس ابتناء آن بر علیت»
۱۵:۳۰	پذیرایی
۱۵:۴۵	سید معین دوستانی نژاد / دانشگاه صنعتی شریف؛ حمید علانی نژاد / دانشگاه اصفهان «ادات عطف در نظام منطق سینوی»
۱۶:۱۵	مرتضی مرگی نژاد / دانشگاه بیرجند «تحلیلی بر معنای امکان اخص از منظر ابن سینا»
۱۶:۴۵	مرتضی حاجی حسینی و حمیده بهمن پور / دانشگاه اصفهان «منطق ارسطویی- سینوی؛ اصل موضوعی یا استنتاج طبیعی»
۱۷:۱۵	پذیرایی
۱۷:۳۰	محمد شفیعی / دانشگاه شهید بهشتی «مبانی گفتگویی منطق نزد باباافضل کاشانی»
۱۸:۰۰	مهدی اخوان / دانشگاه علامه طباطبائی «سنجش نقدهای ابن تیمیه بر بخش حجت و قیاس منطق ارسطویی- سینوی»

برنامه همایش  
2023 March 6 ,Monday

Speaker	Title	Time
<b>Ali Tekin</b> (Yalova University)	مسألة برهانية الصنائع القياسية الخمس عند المنطقيين المشائين في الإسلام	10:30
<b>Ahmet Dinçer Çevik</b> (Muğla Sıtkı Koçman University)	The Logic of Avicenna from the Viewpoint of Nicholas Rescher	11:00
Rest		11:30
<b>Mahmood Zeraatpishe</b> (University of Birjand)	Avicenna's Discussion of the Meaning of Predication and the Emergence of the Essential Primary Predication	11:45
<b>Layth Atheer Yousef</b> (AL-Mustansiriyah University)	منطق العلوم والصناعات عند ابن سينا	12:15
Rest		12:45
<b>Houcine Zaouagui</b> (University of Algiers)	نظريّة تسوير المحمول بين نصير الدين الطوسي والشريف التلمساني	14:00
<b>Dustin D Klinger</b> (Ludwig-Maximilians-Universität Munich)	Doubting the Validity of Reductio ad Impossibile Proofs in Post-Avicennan Arabic Logic	14:30
<b>Luis Javier Cabrera Hernández</b> (Universidad Nacional Autónoma de México)	Gersonides' Notion of a Rethorical Assertoric Sentence and its Relation to Averroes' Interpretation of Aristotle's Modal Logic	15:00
Rest		15:30
<b>David Owen</b> (Christendom College)	Like Logic to Khadīja: The Sources, Students, and Epistemology of the Daughter of al-ʿĀqil	15:45
<b>Allan Thomas Bäck</b> (Kutztown University)	Avicenna's Logical Innovations and his Scientific Agenda	16:30
<b>Julio César Cárdenas Arenas</b> (Complutense U. of Madrid)	The Logic and Philosophy of Aristotle and Ibn Sīnā, According to Ibn Taymīyah	17:15

برنامہ ہمایش  
2023 March 7, Tuesday

Speaker	Title	Time
<b>Syamsuddin Arif</b> (Department of Aqidah and Falsafah)	<b>Logic in Islamic Law:</b> Ibn al-Qayyim (d. 751/1350) on the Variety of Legal Reasoning (Qiyās)	10:00
<b>Lahouari Benbouziane</b> (University of Al-Mostafa)	منطق الخونجی، إبداعات و ابتکارات	10:30
<b>Fatma Karaismail</b> (Istanbul University)	<b>Modality and Temporality:</b> Ibn sīnā's Theory of Modality Revisited	11:00
Rest		11:30
<b>Abdurrahman Beşikci</b> (Ibn Haldun University)	<b>Grounding Causality on Modality</b> in the Context of Gelenbevī	11:45
<b>Samet Buyukada</b> (Istanbul Medeniyet University)	Avicenna's Comprehension of Modal Knowledge	12:15
<b>Muhammet Maşuk Aktaş</b> (Istanbul Medeniyet University)	Muslim Logicians' Critique of Alexander's Categorical Propositions	12:45
Rest		13:15
<b>Cédric Molino-Machetto</b> (University of Toulouse Jean-Jaurès & Collège International de Philosophie)	<b>Ibn Khaldūn and the Problem of Induction: The Invention of a Science of "Possible"</b>	14:00
<b>Robert König</b> (University of Vienna)	<b>A Question of Will: on Avicenna Overcoming a Significant Gap in Aristotle</b>	14:30
<b>Zehra Oruk Akman</b> (Harward University)	<b>Possibility of Tautology</b> in Post-Avicennan Logic: Example of Suhrawardi	15:00
Rest		15:30
<b>Wifrid Hodges</b> (British Academy)	<b>The Early Development</b> of Ibn Sīnā's Formal Logic	16:45
<b>Byeong-uk Yi</b> (University of Toronto)	<b>Al-Fārābī on the Existential Import of Categorical Propositions</b>	17:15
<b>Necmettin Pehlivan</b>	From al-Kūfa to al-Samarqand, From al-Samarqand to Istanbul: Ādāb al-Bahs wa al-Munāzara	17:45

## چکیده مقالات



### بررسی علل زبان شناختی گرایش متکلمان مسلمان به منطق سینیوی

سمیه اجلی

دانشگاه زنجان

بی شک یکی از ویژگی‌های کلام سنتی اسلامی، به ویژه پس از خواجه نصیر طوسی، استفاده متکلمان از منطق سینیوی است. برخی از دانشمندان علم کلام به بررسی تاریخچه این موضوع و سیر تحول آن پرداخته‌اند، اما دلایل گرایش متکلمان به منطق سینیوی، چندان مورد توجه ایشان قرار نگرفته است. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این سوال است که چرا متکلمان به منطق سینیوی گرایش پیدا کرده‌اند و آیا وقوع نهضت ترجمه و تأثیرپذیری کلام از فلسفه دلیل کافی برای شکل‌گیری کلام اسلامی در قالب منطق سینیوی است یا خیر؟

گرچه دو عامل نهضت ترجمه آثار یونانی و نیز تأثیر فلسفه بر کلام را می‌توان از عوامل شکل‌گیری کلام اسلامی به صورت منطقی دانست، اما در پس آن دو، علت زبان‌شناسی را می‌توان به عنوان عامل بنیادی‌تر در نظر گرفت.

در این مقاله نشان خواهیم داد که چگونه اتم‌گرایی لفظی، واحدبودن بالذات معنای لفظ، نقش واسطه‌گر و ابزاری زبان در انتقال اندیشه و برتری صراحت و وضوح که از مؤلفه‌های مدل زبان‌شناسی یونان باستان است،

می‌تواند عامل گرایش متکلمان به منطق سینیوی باشد. در این پژوهش نشان خواهیم داد چگونه تطابق کامل مؤلفه‌های مدل زبان‌شناسی یونان باستان با منطق سینیوی سبب شده که متکلمان با پیش فرض گرفتن آن اصول، مسیر منطق سینیوی را به عنوان بهترین مسیر برای عقلی ساختن کلام اسلامی انتخاب کنند. در آثار متکلمان مسلمان از غزالی تا خواجه نصیر نشانه‌هایی از التزام به نوعی از یقین، تعریف خاصی از معنا، کیفیت حقیقت و نیز اعتبار یا عدم اعتبار مجاز دیده می‌شود که حاکی از التزام آن‌ها به اصول مدل زبان‌شناسی یونان باستان است. بر همین اساس، مهم‌ترین دلیل استقرار منطق سینیوی در کلام سنتی اسلامی را باید در الگوی زبانی متکلمان جستجو نمود.

### مفاد سلب کلی منفصله عنادی

داود حیدری

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

یکی از مباحث مورد اختلاف در منطق سنتی تعیین دقیق مفاد سلب انفصال در قضایای شرطی مسور است. برداشت‌های متفاوت از مفاد شرطی منفصله مسور به ویژه سالبه موجب شده است منطق‌دانان در بحث تلازم شرطیات و نیز استدلال‌های مرکب از شرطی منفصله دچار اختلاف شوند و از ارائه دستگامی منسجم برای منطق شرطیات بازمانند. بررسی کلمات منطق‌دانان مسلمان

صورت دوم: تکیه بر مبانی تصوف و آشکارا بهره‌گرفتن از آن‌ها در نگرشی انتقادی به مباحث منطقی می‌باشد. ابن سبعین صوفی با بهره‌گیری از مبانی خویش در وحدت وجود ابتدا پاره‌ای از مباحث منطقی را آورده و در پی آن نقدهای عینف خویش را ذکر کرده و به فروپاشی دانش منطقی گرویده است. داوری در باب درستی یا نادرستی مبنای وحدت وجود و تفسیرهای گوناگون از این مبنا پرده از وارد بودن یا نبودن نقدهای ابن سبعین برمی‌دارد.

صورت سوم: برخی عارفان و صوفی مشربان با هر دانشی که اشتغال به آن‌ها غفلت آدمی از حق و حقیقت را در پی داشته و یا دست کم این قابلیت را دارد که آدمی را در سرپرده فراموشی فرو برده و از عشق ورزیدن به حقیقت باز دارد، از باب نکوهش وارد شده‌اند. سرزنش‌های جامی و شیخ بهائی نسبت به دانش منطقی نمونه‌هایی است که در این صورت جای می‌گیرد. روشن است که این‌گونه نکوهیدن‌ها به ذات دانش منطقی توجه نداشته و تنها به سرزنش غافلان از حقیقت و فراموش‌کنندگان، عشق راستین به آن نظر دارد.

مقاله حاضر بنا دارد گزارش نسبتاً جامعی از این صورت‌های سه‌گانه رویارویی را ارائه دهد و به چرایی و تحلیل وقوع این رویارویی‌ها بپردازد.

### دستنویس منطقی نویافته‌ای در شرح رساله شمسیه به فارسی

مهدی گل‌پرور روزبهانی

دانشگاه صنعتی امیرکبیر

در گنجینه ایاصوفیه از کتابخانه سلیمانیه استانبول، دستنویس منطقی مفصلی وجود دارد که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است. اگرچه نام کتاب و کاتب و همچنین تاریخ کتابت نسخه در متن آن قید نشده‌اند، ولی با بررسی نسخه‌شناختی و محتوایی اثر می‌توان اطلاعات مهمی درباره این موارد به دست آورد. این نسخه در ۵۲۲ صفحه ۱۹ سطر کتابت شده و محتوای آن عبارت است از ترجمه و شرح شمسیه، رساله منطقی معروف، و آنگاه نقد و بررسی درباره مباحث منطقی مطرح شده. پدیدآورنده متن، خود را «علی بن مجدالدین الشاهرودی، ثم البسطامی» معرفی می‌کند که نگارش کتاب را در سال ۸۶۳ ق. در شهر ادرنه به پایان رسانده است. با جستجو در منابع تاریخی آشکار می‌شود که دانشمند یادشده از نوادگان امام فخرالدین رازی است، در هرات و شاهرود و احتمالاً تبریز به تحصیل و تدریس پرداخته، و در نهایت در سرزمین آناتولی ساکن می‌شود. نظر به دارابودن جایگاه فقهی معتنا، اعتبار و وجهت والایی در دستگاه خلافت عثمانی می‌یابد و با

درباره مفاد منفصله سالبه از پیچیدگی و ابهام معنای منفصله سالبه کلی و به تبع آن موجبه جزئی حکایت دارد. مثال‌های آنان برای منفصله سالبه کلی، شامل مواردی است که بین دو طرف منفصله یکی از نسبت‌های تساوی، عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه برقرار است. اما تعیین دقیق مفاد سلب کلی در جایی که نسبت بین دو طرف عموم و خصوص مطلق و یا من وجه باشد با اشکالات متعددی روبرو است و حتی با برخی از آنچه که منطقی‌دانان در بحث تلازم شرطیات و نیز قیاس‌های شرطی پذیرفته‌اند سازگاری ندارد. در این مقاله به بررسی برداشت منطقی‌دانان مسلمان از سلب کلی عناد، اشکالات این برداشت و راه‌حل‌های ارائه شده از سوی منطقی‌دانان اشاره شده است. منطقی‌دانانی مانند صدرالشریعه، سنوسی، کلنوی، ملوی و عبدالکریم محمد مدرس به این اشکالات واقف بوده و تلاش کرده‌اند راه حل مناسب و متفاوتی بیابند. سپس به منظور تعیین دقیق مفاد سلب کلی نسبت انفصالی، ابتدا روابط ممکن بین دو واقعه شناسایی و در قالب نمودار دایره‌ای نمایش داده شده است. با کمک این نمودارها درمی‌یابیم که هر یک از محصورات چهارگانه قضایای منفصله از کدام نسبت ممکن‌التحقق بین دو امر حکایت می‌کنند و عناد کلی و جزئی را چگونه باید تفسیر کرد. بدیهی است با توجه به بسط یا مرکب بودن مضمون قضایای شرطی موجبه، سلب قضایایی که دارای مفاد بسط‌اند کاملاً متفاوت از سلب قضایایی است که دارای مفاد مرکب‌اند.

### گونه‌شناسی رویارویی‌های اهل شهود با علم منطقی

ابراهیم نونئی

دانشگاه شهید بهشتی

سرگذشت علم منطقی حکایت از آن دارد که با وجود تألیف‌های برخی از عارفان مانند فتاری و ابن‌ترکه در علم منطقی، شماری از عارفان و صوفی‌مسلمانان به رویارویی با دانش منطقی پرداختند. این رویارویی‌ها دست کم سه صورت داشته است:

صورت نخست: بهره‌گیری از شیوه خود منطقیان و به کارگیری چیدمان استدلالی آن‌ها برای نقض آن دانش می‌باشد. ابوسعید ابی‌الخیر در برتری دادن شهپر شهود بر پای‌بند خرد همین صورت را به رویارویی خود با دانش منطقی بخشیده است. پاسخ ویژه ابن‌سینا به ابوسعید و نیز پاسخ‌های سقراط، افلاطون و ارسطو به دیگران و سخنان ابن‌سینا در دیگر آثارش در این زمینه باری دیگر ارجمندی عقل و استدلال‌های منطقی و سست بودن این صورت رویارویی را کاملاً آشکار ساخته است.

الف) معرفی ابوالبرکات و جایگاه او در تاریخ منطق جهان اسلام  
 ب) بررسی کلی کتاب القیاس المعتمر  
 ج) بررسی و تحلیل شباهت‌ها و تمایزهای قیاس المعتمر با آثار منطقی متقدم  
 د) نتیجه‌گیری  
 در بخش بررسی و تحلیل شباهت‌ها و تمایزها، با آثار منطقی متقدم از جمله الشفاء، الإشارات والتنبیها، المختصر، تحلیلات اولی از ارگانون و... به این موارد خواهیم پرداخت:  
 ا) خارج کردن بحث قضایا و تناقض از بخش قیاس  
 ب) نمایش صورت قیاس به صورت نمادین  
 ج) استفاده از تعبیر «امکان ذهنی» به جای «امکان عام»  
 د) محدود کردن قرائن قیاسی به اشکال سه گانه قیاس  
 ه) نسبت قیاس اقترانی و استثنائی  
 ج) اختلاف در نتایج مختلطات از ضروری، ممکنه، مطلقه و... .

د) در پایان به این نکته خواهیم پرداخت که ابوالبرکات به عنوان متفکری مستقل ضمن بازاندیشی آراء پیشینیان، در مواضع گوناگونی نظر خود را بیان و ابراز داشته که برخی از آن‌ها هم نکات بدیع و تازه‌ای بوده که الهام‌بخش منطقیون متأخر از جمله فخر رازی، خواجه نصیر طوسی و... نیز شده است.

### ابن سیناگرایی علامه حلی و سنت منطقی پسا ابن سینا: بازخوانی و تدقیق ماهیت پسا ابن سینا بر اساس منطق علامه حلی

سید محمدکاظم مددی الموسوی

حوزه علمیه قم

در سال‌های اخیر با نقض تئوری پایان فلسفه اسلامی در قرن ۶/۱۲، دو رویکرد تلاش کردند تا ارزش‌های فلسفی پسا ابن سینا را اثبات کنند. رویکرد نخست با چهره‌هایی مانند کربن، نصر و ایزوتسو، حیات فلسفه اسلامی را در گرایش‌های عرفانی از فلسفه صدرایی تا عرفان اسماعیلی، جستجو می‌کرد. این رویکرد برای تمامیت فلسفه اسلامی ماهیتی عرفانی فرض می‌کرد و نهایتاً ناسازگاری‌های تاریخی، آن را به حاشیه راند. رویکرد دوم اما اعاده حیثیت فلسفه اسلامی در پسا ابن سینا را از طریق آثار منطقی به خصوص قرون ۶/۱۲ تا ۹/۱۵ به عنوان مهم‌ترین مستند پویایی فلسفه اسلامی، دنبال می‌کرد. مهم‌ترین مزیت این رویکرد با محققانی مانند گوتاس، والبریج، ضیایی، استریت، و ویزنوفسکی، اثبات ارزشی فراتر از صرف نقش تاریخی برای میراث فلسفه مسلمان است که به این سنت

حسن استفاده از این موقعیت، آثاری را در علوم اسلامی پدید می‌آورد. کتاب منطقی مورد بحث از این زمره است که به زبان فارسی نوشته شده و به سلطان محمد فاتح (د. ۸۸۶ ق.) اهدا شده است. چنین برمی‌آید که دستنویس ایاصوفیه نیز در دوران سلطنت همو کتابت شده است. اهمیت کتاب از چند جنبه قابل بررسی است: اهتمام به فارسی‌نویسی در دربار عثمانی، سنت فارسی‌نگاری در علم منطق، و ادعاهای نوآوری در موضوعی از کتاب، که به ترتیب برای مورخان زبان فارسی، مورخان منطق، و منطق‌دانان قابل توجه خواهد بود. در این مقاله به معرفی دستنویس یاد شده و ابعاد مختلف نسخه‌شناختی آن، به معرفی نویسنده و سیر حیات او در نسبت با این کتاب، و به معرفی مضامین اختصاصی کتاب در نسبت با سایر آثار منطقی می‌پردازیم. بدین ترتیب یکی از حلقه‌های مفقوده سیر علم منطق در جهان اسلام در دورانی که آن را با عنوان «منطق پساسینوی» می‌شناسیم پیدا خواهد شد.

### نوآوری‌های منطقی ابوالبرکات در قیاس از کتاب المعتمر

محمد شرف‌الاسلامی

دانشگاه تهران

۱) ابوالبرکات بغدادی (۵۴۷-۶۷۷ ق.) از فلاسفه پساسینوی است که به قولی شارح آرای ارسطو نیز می‌باشد. اما از لحاظ منطقی به عنوان یکی از نمایندگان منطق غرب به صرف پیروی از ارسطو پرداخته و ضمن استفاده از آراء ارسطو و ابن سینا، نظرات نوینی را در کتاب المعتمر خود بیان نموده است. تلاش نگارنده در این مقاله آنست که نظرات نوین ابوالبرکات را در بخش قیاس از کتاب منطق «المعتمر» مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. نگارنده در این مقاله، ضمن بررسی ساختار منطقی المعتمر به شباهت و تفاوت‌های آن از لحاظ فصل‌بندی و دسته‌بندی مطالب با کتب منطقی ابن سینا و ارگانون ارسطو خواهد پرداخت. سپس با تمرکز به بخش قیاس، نظرات نوین ابوالبرکات را در موضوعاتی چون: نمادین‌سازی صورت قیاس، ارتباط بین قیاس حملی و استثنائی، تقدیم قیاس استثنائی بر حملی، به‌کار بردن تعبیر امکان ذهنی به جای امکان عام، و همچنین اختلاف در نتایج از مختلطات قیاس با ارسطو و ابن سینا مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲) روش تحقیق مقاله پیش رو، تطبیقی - تحلیلی است؛ بدین‌گونه که آراء منطقی ابوالبرکات در بخش قیاس در هر فصل و موضوع خود با آراء ارسطو و ابن سینا مورد سنجش، تطبیق و داوری قرار می‌گیرد.

۳) اهم موضوعات و سرفصل‌هایی که در این مقاله بررسی خواهند شد عبارتند از:



در برابر منتقدین ابن سیناست. با این وجود، به نظر می‌رسد این تصویر از رویکرد علامه حلی با برجسب مطلق سینایی، چندان دقیق نیست.

این پژوهش می‌کوشد تا با بررسی پسا ابن سینای پیش از علامه حلی و پس از علامه حلی، نشان بدهد هم تلقی او از منطق گذشتگان خود و هم نقل او به منطق آیندگان خود، سینایی به معنای متداول نبوده است. این پژوهش، با در نظر گرفتن موقعیت خاص علامه حلی به عنوان شارح-شاگرد و منبع-استاد مهم‌ترین چهره‌های پسا ابن سینا، سیر جریان ایده‌های سینایی از معبر علامه حلی را هم از حیث منابع او هم از حیث تأثیرات او، بررسی می‌کند. به این وسیله، مشخص می‌شود هم گرایش سینایی منبع علامه حلی مبتنی بر خوانشی جز خود ابن سینا، و هم گرایش سینایی منتقل شده توسط علامه حلی، خوانشی متفاوت از ابن سینا بوده است. تفاوت‌هایی که با توجه به فقدان تصریح خود او و نیز پراکندگی شان در مسائل جزئی، آنقدر پنهان بوده‌اند که با روش تحقیق فعلی دیده نشوند.

امکان عمل به عنوان یک دستگاہ فلسفی می‌دهد. از جمله مهم‌ترین چهره‌های پسا ابن سینا که در سالیان اخیر به عنوان یکی از مهم‌ترین ادله پویایی پسا ابن سینا در منطق مورد توجه قرار گرفته، علامه حلی دانشمند نامدار شیعه قرن ۸/۱۴ است. با واقع شدن در نقطه‌ای حساس هم از نظر تاریخی و هم از نظر سلسله‌مشایخ، علامه حلی از سویی مستقیماً مستفید از بالغ‌ترین سنت سینایی بوده -قرائت اصلاحی خواجه نصیر بر قرائت انتقادی فخر رازی-، و از سویی شاگرد-معاصر استوانه‌های اصلی پسا ابن سینا، کاتبی، ارموی، ابن‌کمنه، شهرزوری، و قطب‌الدین شیرازی، و نیز استاد-منبع نسل دوم سنت سینایی، ایجی، قطب‌الدین رازی، و جرجانی بوده است. این موقعیت ممتاز که تاکنون کمتر مورد توجه قرار گرفته، باعث می‌شود مطالعه علامه حلی نه تنها فرصتی استثنایی برای زاویه دیدی تازه به تطورات منطق پسا سینایی، بلکه رکنی ضروری در فهم تاریخ منطق اسلامی باشد. با این وجود، به دلیل فقدان مطالعه فراگیر بر روی



ولی آن قدر بنیادین هستند که با برجسته‌کردنشان، تصویری تازه از پسا ابن سینا ساخته شود. دستاورد این پژوهش در کنار بازسازی هویت منطق علامه حلی، ارائه تعریفی دقیق‌تر از ماهیت سنت پسا ابن سیناست تا به جای تقسیم رایج آن بر اساس دوگانه کلی پیروی/ضدیت با ابن سینا، با ارائه مقیاسی طیفی، این سنت بر اساس طیف‌های سیناگرایی، بررسی شود.

علامه حلی و به خصوص منطق او در هر دوی محیط اسلامی و آکادمیای غربی، تلقی رایج از منطق علامه حلی، رویکردی تماماً سینایی است. اجماع قرائت سنتی و غربی، علامه حلی را به تبع خواجه نصیر یکی از مهم‌ترین مدافعان ابن سینا و از اصلی‌ترین نمادهای غلبه گرایش سینایی در برابر ضد سینایی و رونق مجدد آن در دو قرن بعدی، می‌داند. مهم‌ترین پشتوانه این خوانش، داوری‌های همدلانه علامه حلی هم‌راستا با ابن سینا و مدافعات او



## «تعاریف» اصطلاحات تخصصی در آثار هندسه و حساب دوره اسلامی

### و تطبیق آن با منطق صوری

فاطمه سعادت‌مند

دانشگاه تهران

اغلب آثاری که در هندسه دوره اسلامی نوشته شده‌اند به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از مهم‌ترین کتاب هندسی تا آن عصر، یعنی اصول اقلیدس تأثیر پذیرفته‌اند. در کتب حساب نیز بعضاً مسائل محاسباتی مساحت و حجم بیان می‌شود و مقدمه‌ای در تعاریف اصطلاحات هندسی بر آن ضمیمه می‌گردد. در کتاب اقلیدس، اصول اولیه به سه بخش تعاریف Definitions، اصول موضوعه Postulates و اصول متعارفه Axioms (بدیهیات) تقسیم می‌شود. اقلیدس از منطق ارسطویی در ساختاردهی کتاب اصول سود جسته است اما با این حال بررسی ارتباط میان اصول اقلیدس و رسایل ریاضیات دوره اسلامی در کیفیت تعاریف جالب توجه و محل تأمل خواهد بود؛ چون هرچند ساختار این آثار به‌مانند کتاب اصول، بر منطق ارسطویی استوار گشته، در برخی تعاریف واژگان ریاضی با اصول متفاوت است و بنابراین در مواضعی دوگانگی‌هایی حاصل شده است که شاید بتوان منشأ شکل‌گیری آن را تاسی از منطق دانست.

در رسایل هندسی و حسابی دوره اسلامی دو نوع رویکرد در تعاریف واژگان به چشم می‌خورد:

یک. پایبندی کامل به کتاب اصول و ارائه تعاریف، اصول موضوعه و اصول متعارفه در چارچوب نظری کتاب اصول.

دو. رویکرد مبتنی بر منطق - پایبندی به منطق صوری در تعاریف و استفاده از حد و رسم.

هدف این پژوهش بررسی میزان تأثیرپذیری تعاریف موجود در کتب آموزش حساب و هندسه دوره اسلامی از علم منطق و تطبیق تعاریف با توجه به مقولات عشر، کلیات خمس، تعاریف و گزاره‌هایی است که در دستگاه استنتاجی به کار نمی‌روند. مهم‌ترین سؤالاتی که در پی پاسخ به آن هستیم:

به‌طور کلی تا چه میزان می‌توان تعاریف واژگان در آثار ریاضی را به اصول اقلیدس پایبند دانست و عملاً سهم منطق اسلامی در آن چقدر است؟

آیا آشنایی مؤلف در مقام فیلسوف، منطق‌دان یا حتی فقیه دینی با علم منطق در کیفیت تألیف اثر ریاضی و انتقال دیدگاه او در دگرگونی تعاریف واژگان ریاضی نقش به‌سزایی داشته است؟

این پژوهش، تعاریف پاره‌ای از اصطلاحات ریاضی

کتب هندسه و حساب را گردآوری کرده و به مقایسه و تطبیق آن با ساختار تعاریف در علم منطق و ساختار موجود در کتاب اقلیدس می‌پردازد. طبقه‌بندی این آثار بر مبنای تمایزاتی که خصوصاً در تعاریف نقطه، خط، شکل، سطح رخ داده است و همچنین خوانش متفاوت از کتاب اصول در تعاریف و تبیین بعضی اشکال هندسی مثل «دایره»، محور موضوعاتی است که این گفتار بدان می‌پردازد. پژوهش حاضر بر آن است تا رابطه میان هندسه و منطق در دوره اسلامی را از زاویه تعاریف و اصول آکسیوماتیک در منابع بررسی کند و به این پرسش اساسی پاسخ دهد که تعاریفی که در آثار ریاضیات دوره اسلامی به کار رفته تا چه اندازه متأثر از اصول و چقدر ناظر به علم منطق بوده است؟ و آیا می‌توان اصالت در تعاریف یا طرح نظام آکسیوماتیک را به یکی از این دو (منطق ارسطویی یا اصول اقلیدس) منسوب ساخت؟ و افزون بر آن، آیا می‌توان دو حوزه (ریاضیات و منطق دوره اسلامی) را از این منظر متأثر از یکدیگر دید؟

### منطق حملی مظفر بر مبنای منطق پیوندی

عامر آمیخته

سیداحمد میرصانعی

دانشگاه تربیت مدرس

دانشگاه تربیت مدرس

روش تحقیق در این مقاله، روش اصل موضوعی با رویکرد توصیفی-تحلیلی است؛ به این صورت که در گام اول یک منطق گزاره‌ای غیرکلاسیک حداقلی جدید (ضعیف‌تر از منطق زیرساختاری IFLe و منطق ربط RW) با نظریه برهان‌های اصل موضوعی و حساب رشته‌ای به عنوان یک منطق پایه معرفی می‌کنیم. در گام دوم با بسط آن به منطق حملی، یک تفسیر و ارزیابی جدید از منطق مظفر (به عنوان یک منطق پس‌اسینوی در جهان اسلام) ارائه می‌شود. در گام سوم یک منطق مرتبه اول یک موضعی نیمه‌پیوندی حداقلی برای سیستم معرفی شده در گام قبل معرفی می‌کنیم. به دلیل نداشتن حساب رشته‌ها و معناشناسی استاندارد در گام چهارم، یک بسط موجهاتی از سیستم معرفی شده در گام قبلی با نظریه برهان‌های اصل موضوعی و حساب رشته‌های استاندارد، و معناشناسی جبری به سبک تارسکی ارائه می‌گردد، و در گام آخر بعضی ملاحظات فلسفی همچون نشان دادن عدم تعهد وجودی به نام‌های عام در منطق حملی مظفر را بررسی می‌کنیم.

از یافته‌های این پژوهش می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

1. منطق حملی مظفر تنها بر پایه ضرب‌های Barbara و Datasi، قواعد نقض محمول (۲ تعریف و ۴ اصل)،

قواعد عکس ساده (۲ اصل) و مربع تقابل (۳ اصل)، مجموعاً با ۱۱ اصل موضوع قابل صورت بندی است. ۲. با استفاده از منطق های نیمه پیوندی می توان با ترجمه استاندارد محصورات اربعه و با حفظ فراقاعده جاننشینی، تفسیر جامع و مانعی از منطق مظفر ارائه داد.

۳. پژوهش در زمینه حساب رشته های استاندارد در حوزه منطق تطبیقی از دیگر نوآوری های این مقاله است. که به صورت موردی در منطق حملی مظفر و منطق پیوندی محقق می شود.

۴. با استفاده از دو مجموعه مرتب جزئی، می توانیم ساختار شبکه (عطف و فصل معمولی) را به صورت سازگار به منطق پیوندی بیافزاییم. به این صورت که شرطی پیوندی نسبت به ترتیب شبکه غیر یکنوا اما نسبت به ترتیب دیگر، یکنوا است.

### الگوهای فسخ پذیر در فقه و علوم اسلامی:

#### نقل احادیث، اخبار و اقوال

#### علی فرجامی

دانشگاه ایران لوکرامبورگ

از نیمه های قرن بیستم، شاهد شکل گیری توجه به منطق غیرصوری (Informal Logic) هستیم. در واقع، این نحله بخاطر کمبودهایی که در منطق صوری برای بازنمایی استدلال های روزمره وجود داشت، شکل گرفت. نظریه استدلال ها (Argumentation Theory) یا معادل تاریخی آن صناعت جدل که مورد توجه منطق دانان اسلامی مانند ابوعلی سینا و خواجه نصیرالدین طوسی بوده است، ریشه در واکنش به این عدم توانایی منطق های ریاضی مبتنی بر صوری سازی استدلال های برهانی دارد. آنچه که در این نظریه به آن توجه شده است، اول، فرآیندی است که یک دیدگاه، در یک گفت وگو مورد قبول طرفین قرار می گیرد و دوم، به نوعی خود دیدگاه یا گزاره مورد نظر است. ویژگی اصلی این گزاره ها، توجیه پذیر بودن و در عین حال، فسخ پذیر بودن آن ها است. تولمن (Toulmin) با معرفی کلیشه هایی، نشان می دهد که چرا این گزاره ها می توانند قابل قبول و یا توجیه پذیر باشند. مثلاً اینکه شخصی متولد ایران، شخصی ایرانی است را به این پشتوانه می توان توجیه پذیر دانست که طبق قوانین جمهوری اسلامی ایران، اگر شخصی متولد ایران باشد، تابعیت ایرانی دریافت می کند. این گزاره، در عین حال، در شرایطی که مثلاً پدر و مادر شخص، تابعیت کشور دیگری را داشته باشند، می تواند فسخ پذیر باشد. والتون (Walton) علاوه بر دسته بندی و تنوع دادن کلیشه های معرفی شده توسط

تولمن، آن ها را با مجموعه ای از سؤالات انتقادی بسط می دهد. در واقع، این سؤال ها، فسخ پذیر بودن و در عین حال توجیه پذیر بودن فرآیند استدلالی مذکور را نیز نشان می دهند. از طرفی، این سؤالات، در واقع می توانند در یک جدل نیز رخ دهند و دیدگاه شخص مقابل را به چالش بکشانند. به نظر می رسد الگوهای فسخ پذیر را می توان در بسیاری از فرآیندهای استدلالی متون اسلامی و فقهی به کمک کلیشه های معرفی شده توسط والتون یا توسعه آن ها و افزودن کلیشه های متناسب دیگر پیدا کرد. در این نوشتار، ما سه کلیشه گواهی فرد آگاه/شاهد/خبره که در یک خانواده قرار می گیرند را معرفی می کنیم. مطابقت دادن این کلیشه ها با فضای نقل احادیث و اخبار فقهی و اسلامی، می تواند الگوهای فسخ پذیر را در این متون ترسیم کند. کلیشه های والتون می توانند کمک قابل ملاحظه ای برای آغاز کار جهت برپا کردن یک سازوکار برای شناسایی استدلال های فسخ پذیر در متون فقهی و اسلامی باشند. برای نمونه به نظر می رسد بتوان این کلیشه ها را با توجه به تحلیل وضعیت نقل که جنبه های متفاوتی مانند خصوصیات صوتی الفاظ و تفکیک پذیری فونم ها، خصوصیات شنیداری گیرنده و توانایی تشخیص الفاظ، خط و نحوه نگارش، خصوصیات بینایی خواننده، حافظه صوتی و تصویری نقل کننده، میزان تسلط بر قواعد عام فهم عبارات و متون و شناخت فضا و بافتاری که پیام در آن قرار می گیرد و موارد دیگر، بسط و گسترش داد. یکی از اهداف این پژوهش پیدا کردن کلیشه های جامع و اساسی است که به نحوی سایر کلیشه ها را پوشش دهند و بتوان از آن ها برای صورت بندی فضای استدلال فقهی - به عنوان مثال فضای نقل اخبار و احادیث - استفاده کرد. همچنین قالب بندی استدلال های فقهی و اسلامی در کلیشه های مذکور را می توان اولین قدم در پیاده سازی این فرم های استدلالی به صورت قابل فهم توسط ماشین دانست.

### قضایای نظریه حمل گریز در اندیشه سید صدرالدین دشتکی

#### سید احمد حسینی سنگ چال

مؤسسه فقهی امیرالمؤمنین

دشتکی با عنایت به نظریات بدیل حمل، سعی دارد با نشان دادن کاستی های هر یک، به نظریه حمل جدیدی دست یابد. سازگاری نظریه حمل منتخب با نظریات موازی آن. مانند نظریه مشتق، اتصاف، نسبت. از عوامل تعیین کننده در نظریه حمل دشتکی می باشد. قدرت تبیین کنندگی دومین عنصر در اخذ نظریه حمل نزد

نادرست از قاعده فرعیه، نظریه مشتق، قانون نسبت و لزوم تحقق طرفین آن در ظرف نسبت و عدم پابندی به اتحاد و هوهویت در حمل قادر به تبیین این قضایا نیستند. نگارنده در این مقاله سعی دارد ابتدائاً عناصر سازنده نظریه حمل دشتکی را از مجموع حواشی قدیم و جدید وی استخراج و سازگاری آن با نظرات موازی. مانند قاعده فرعیه، مشتق و... را نشان دهد و توضیح دهد چرا نظریات بدیل حمل از عهده تبیین برخی از این قضایا بر نیامدند و دشتکی چگونه قادر به تبیین این قضایاست؟ مقاله حاضر به نگرش منطقی. فلسفی دشتکی اختصاص دارد و گرنه می توان قضایایی نظیر حمله مرده المحمول و حمل حقیقه و رقیقه را هم به این لیست افزود.

دشتکی است. دشتکی به نظریه حملی می اندیشد که از عهده تبیین قضایای بیش تری برآید. نگارنده با احصاء مجموع حواشی دشتکی بر تجرید به قضایایی برخورد کرده که تهدیدی بر نظریه حمل تلقی شده و این قضایا را نظریه حمل گریز نامیدم. از میان قضایای نظریه حمل گریز، نظریه حمل دشتکی از عهده تبیین حمل اشتقاقی و قضایای سالبه بر نمی آید اما مدعی است که قادر به تبیین قضایای ذیل است:

۱. قضایای موجهه با محمول معقول ثانی؛ مانند «الانسان واجب بالغیر»
۲. قضایای معدوله؛ مانند «الانسان ممکن» و «زید اعمی»
۳. حمل شیء علی نفسه که بر اساس احصاء نگارنده دارای سه شعبه است:



### ادات عطف در نظام منطق سینیوی

**حمید علائی نژاد** / **سید معین دوستانی نژاد**  
 دانشگاه اصفهان / دانشگاه صنعتی شریف  
 در نظام منطق سینیوی، انواع قضایا منحصر به قضیه حملیه، قضیه شرطیه متصله و قضیه شرطیه منفصله بوده و در آن، برخلاف نظام های مختلف منطق جدید، از قضایای عطفی صحبتی به میان نیامده است. براین اساس، این پرسش مهم مطرح می شود که به چه دلیل منطق دانان سینیوی به ادات عطف نپرداخته اند؟ تلاش ما در پژوهش حاضر این است که با تکیه بر آثار شاخص منطق دانان سینیوی، اولاً تبیینی قابل قبول از نپرداختن منطق دانان سینیوی به ادات عطف ارائه نماییم؛ ثانیاً نارسائی برخی

- ۳.۱. حمل شیء علی نفسه با محمول مشتق؛ مانند «الوجود موجود»
  - ۳.۲. حمل شیء علی نفسه با محمول مشتق که محمول بر مبدا خود حمل نشده است؛ مانند «الواجب موجود»
  - ۳.۳. حمل شیء علی نفسه که محمول آن مشتق نیست؛ مانند «الانسان انسان»
  ۴. قضایای شخصییه؛ «زید کاتب»
  ۵. قضایای طبیعییه؛ مانند «الانسان نوع»
  ۶. قضایای موجهه با موضوع ممتنع بالذات؛ مانند «اجتماع نقیضین مغایر با اجتماع ضدین است»
  ۷. قضایای سالبه المحمول؛ مانند «الانسان هو لیس بحجر»
  ۸. حمل وجود بر ماهیت؛ مانند «الانسان موجود»
- از نظر دشتکی، نظریات بدیل حمل وی به دلیل تحلیل

عطفی متضمّن، یا حاکی از، چندین حکم بوده و طرفین آن حین ترکیب قابلیت صدق و کذب دارند. همچنین باید توجه داشت که درست است که علی‌الاصول می‌توان برای قضایای شرطیه متّصله و منفصله اقسامی را در نظر گرفت، اما این اقسام نمی‌توانند با مبنای این تقسیم‌بندی ناسازگار باشند و در نتیجه نمی‌توان قضایای عطفی را یکی از اقسام قضایای متّصله و منفصله دانست. بنابراین ادّعی منطق‌دانان سینوی مبنی بر حصر انواع قضایا در حمله و شرطیه متّصله و منفصله قابل دفاع بوده و عدم بحث از ترکیب عطفی مخلّ جامعیت تقسیم‌بندی قضایا نیست. همچنین به نظر می‌رسد با در نظر داشتن مبانی متافیزیکی منطق‌دانان سینوی و نحوه نگاه آنان به دانش منطق، می‌توان به انتقاداتی پاسخ گفت که حاکی از نقص منطق سینوی در پرداختن به ادات عطف است.

از دیدگاه‌های موجود در مورد این پرسش را نشان دهیم. به نظر می‌رسد در منطق سینوی مناط قضیه بودن یک عبارت این است که با اظهار آن عبارت حکمی واحد توسط شخص بیان گردد. بر اساس این معیار، قضایای حمله و شرطیه به این دلیل اقسامی از قضیه محسوب شده‌اند که اظهار آن‌ها متضمّن، یا حاکی از، حکمی واحد است. در واقع اظهار قضیه‌ای حمله متضمّن حکم به برقراری نسبت حمله میان محمول و موضوع، و اظهار قضیه‌ای شرطیه متضمّن حکمی واحد به اتّصال یا انفصال طرفین آن شرطیه است. بر اساس این معیار، قضایای مرکب عطفی را نمی‌توان به عنوان قسمی از انواع قضایا در کنار قضایای حمله و شرطیه قرار داد؛ زیرا برخلاف طرفین قضایای شرطیه که حین ترکیب فاقد حکم هستند و از این رو به خودی خود ارزش صدق ندارند، اظهار ترکیبی





## همایش روز جهانی فلسفه

# فلسفه و اخلاق اجتماعی



وزارت علوم تحقیقات و فناوری  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

غلامرضا اعوانی



محمدجواد لاریجانی



سیده جمیله علم الهدی



عسکر دیرباز



احمدحسین شریفی



حسین غفاری



سیداحمد غفاری



## WORLD PHILOSOPHY DAY

Title:  
**PHILOSOPHY  
&  
SOCIAL ETHICS**

By:

IRANIAN INSTITUTE  
OF PHILOSOPHY

Monday  
21 Nov 2022

No. 6, Araklyan St.,  
Neauphle-le-Château  
St., Vali-Asr Ave.,  
Tehran, Iran.

دوشنبه سی ام آبان ماه ۱۴۰۱؛ ساعت ۱۳ تا ۱۶  
تهران، خیابان حضرت ولی عصر عج، خیابان نوفل لوشاتو، کوچه شهید آراکلیان  
حضور و مجازی

<http://www.irip.ac.ir/u/133>



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



دانشگاه تهران



مجمع عالی حکمت اسلامی



دانشگاه رضوی



دانشگاه سبز



عسکر دیرباز  
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

در نظریه سوم که در واقع جمع بین این دو نظریه است رابطه فاعل با رفتار، که مخلوق بودن رفتار برای فاعل اخلاقی باشد، را ناشی از رابطه‌ای که بین رفتار و غایت آن هست می‌بیند و در واقع بین این دو جمع می‌کند. در نهایت، آنچه که شاید دقیق‌تر و به یک معنا تبیین و استنتاج تبیینی بهتری از هر سه دیدگاه باشد، آن است که با یک مقدمه آن را این‌گونه بیان کنیم. اگر ما انسان‌ها روابط خودمان را بر اساس نقشی که بر عهده ما گذاشته شده و آن را تشخیص می‌دهیم تنظیم کنیم، و هر کس در روابط خود با دیگران به منزلت، کرامت و شرافت آنها توجه کند و همان‌طور که به خودش اجازه می‌دهد در رابطه با دیگران نقش خودش را ایفا کند، به دیگران نیز اجازه این کار را بدهد، اگر این تلائم و تناسب وجودی در رفتارهای اخلاقی بین ما و دیگران محقق و تأمین شود، مبنای تحصیل اخلاقی و رفتار اخلاقی پسندیده خواهد شد. این هم به یک معنا از رابطه ما با خدای تعالی ناشی می‌شود. در واقع خدای تعالی آفریننده ما است، به ما حیات و نعمت‌های فراوان داده، ادامه حیات ما منوط به خواست و اراده الهی است که چه شرایطی را برای ما فراهم نموده، ربوبیت الهی، رحمت الهی، احسان بی‌پایان الهی نقشی است که خدای تعالی درباره ما انسان‌ها و سایر موجودات ایفا می‌کند. ما هم در مقابل، بندگی و پرستش او را انجام می‌دهیم و خداوند محبوب ما است. این رابطه طرفینی بین خدای تعالی و ما، که از طرف او ربوبیت، احسان و محبت است و از طرف ما تسلیم، سرسپردگی و محبت متقابل، می‌تواند خودش را در روابط ما با دیگران هم منعکس و متجلی کند.

اگر ما در ارتباط با دیگران و در روابطی که با آنها تنظیم می‌کنیم به‌گونه‌ای باشیم که دیگران را هم به لحاظ اخلاقی و انسانی به رسمیت بشناسیم، به کرامت، شرافت

روز جهانی فلسفه را خدمت شما فلسفه‌دوستان، حکمت‌دوستان و استادان بزرگوار تبریک عرض می‌کنم. ان‌شاءالله که همه ما بتوانیم به سهم خودمان قدمی در راه اعتلای حکمت و فلسفه و عقلانیت به معنای درست آن در سرزمین خودمان برداریم.

از تک‌تک سروران عزیزی که زحمت کشیدند، بزرگواری کردند و مقدمات این جلسه را فراهم کردند، بخش‌های مختلفی که در این مؤسسه چند ماه تلاش کردند تا چنین جلسه‌ای تشکیل شود، مخصوصاً سرور عزیزم، حضرت حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر غفاری صمیمانه سپاسگزارم.

بنده بسیار به اختصار و فقط در حد اشاره به موضوع مورد بحث می‌پردازم و می‌خواهم وقت خودم را تقدیم کنم به استادان بزرگوار و سخنرانان عزیزی که قبول زحمت فرمودند و قدم بر چشمان بنده گذاشتند و به‌عنوان سخنران ان‌شاءالله در محضرشان خواهیم بود، ان‌شاءالله وقت وسیع‌تری داشته باشند.

درباره اخلاق، مخصوصاً اخلاق اجتماعی، و ارتباط آن با فلسفه بحث‌های فراوانی وجود دارد. من به چند نظریه اشاره و عرایضم را با یک جمع‌بندی تمام می‌کنم.

بعضی از بزرگان ما خواسته‌اند این‌طور بفرمایند که رفتار اخلاقی و فعل اخلاقی با توجه به غایتی که دارد و رابطه علی‌ای که بین فعل و غایت وجود دارد موجب می‌شود که فاعل اخلاقی آن فعل را انجام دهد. در واقع یک رابطه علی بین رفتار و غایت مترتب بر آن رفتار قائل می‌شوند. در نظریه دوم گفته می‌شود که اخلاق و رفتار اخلاقی رابطه بین فاعل و فعل است. باید تمرکز روی رابطه فاعل و فعل مستقر شود نه روی فعل و غایت آن. بنابراین هر رفتاری که مطلوب و محبوب انسان باشد با قیودی می‌تواند رفتار اخلاقی محسوب شود.

غایت و مقصود نهایی باشیم، تلائم و تناسب وجودی را به هم زده ایم و کاری غیراخلاقی انجام داده ایم. فعالیت می تواند متصف به صفت اخلاقی شود که تلائم و تناسب وجودی بین ما و دیگران را تأمین و شرایط و زمینه ایفای نقش را برای دیگران فراهم کند. در این صورت است که ما می توانیم از رابطه عقلانیت، فلسفه، حقایق هستی و روابط اخلاقی دفاع کنیم و دم بزنیم.

ان شاء الله که این نظریه مورد ارزیابی سروران گرامی قرار بگیرد و در جایگاه خودش از دیدگاه های ارزشمند استادان و علاقمندان به این مباحث بهره مند شود. به همین مقدار بسنده می کنم. از اینکه وقت شریف استادان خودم را گرفتم عذرخواهی می کنم.

و ارزشمندی آنها توجه داشته باشیم و به آنها میدان بدهیم تا نقش شان را ایفا کنند، همچنان که خودمان انتظار داریم نقش مان را ایفا کنیم، و این تناسب و تلائم وجودی بین ما و انسان ها و حتی سایر آفریده های پروردگار محفوظ بماند و محقق شود، می تواند منشأ مسئولیت اجتماعی و اخلاق اجتماعی ناشی شده از رابطه اصلی بین خدای تعالی و آفریده های او و ما انسان ها باشد.

این خلاصه مطلبی بود که می خواستم خدمت شما عرض کنم. ما می توانیم استفاده های زیادی از این دیدگاه ببریم که اگر ارتباط و روابط ما با دیگران به گونه ای شکل بگیرد که خدای ناکرده بخواهیم آنها را استعمار کنیم، آنها را برای خودمان بخواهیم و در روابط مان با دیگران خودمان



سیداحمد غفاری قرهباغ  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

کنند. سلام و درود بر شما حکمت دوستان، عزیزانی که در این روز پرافتخار، روز پرمیمنت، روز جهانی فلسفه در این جلسه حضور به هم رسانیدید.

موضوعی که برای نشست امسال در نظر گرفته شد «رابطه میان فلسفه و اخلاق اجتماعی» است. موضوعی است مربوط به جهان زنده ما، با چالش های زنده و پرسش های زنده. مسئله ای که در این جلسه با آن مواجه هستیم برای حل این نکته است که فلسفه چگونه می تواند به اخلاق اجتماعی خدمت کند.

یکی از علل یا زمینه های بسیار مؤثر در زیست غیراخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی اشتغال دائم یا حداکثری انسان به غرایز و نیازهای شخصی و جسمانی و کوچک بودن جهان ذهنی او است. یکی از علل یا زمینه های بسیار مؤثر در زیست غیراخلاقی کوچک بودن جهان ذهنی فرد است. این عامل باعث می شود که مفاهیم بنیادین اخلاقی مانند ایثار، از خودگذشتگی و خدمت به خلق در جهان شخص امکان پذیر نشود.

**هر که را جامه ز عشقی چاک شد  
او ز حرص و عیب کلی پاک شد  
شاد باش ای عشق خوش سودای ما  
ای طیب جملہ علت های ما  
ای دواى نخوت و ناموس ما  
ای تو افلاطون و جالینوس ما  
جسم خاک از عشق بر افلاک شد  
کوه در رقص آمد و چالاک شد**

سلام و درود خدا بر همه حکمت دوستان، سلام و درود خدا بر همه حکیمان دیار فارس، حکیمانی که گوهر اندیشه ورزی آنان امروز میراث ما است و افتخار می کنیم به تاریخ پرگهر ایران اسلامی با نام واران حکیمی که امروز یادگار حکمت و اخلاق را برای ما به جای گذاشته اند. درود و سلام می فرستیم به همه حکمایی که امروز در میان ما نیستند ولی باعث شدند نام ایران و ایرانی به حکمت گره بخورد و نام ایرانیان را در جهان با حکمای بی نظیری همچون ابن سینا، شیخ سهروردی و ملاصدراى شیرازی یاد

دیگری است، نیازمند مدارا است، نیازمند این است که ما دیگری را محترم بداریم و برای دیگری حریم تعریف کنیم، مدارا را تئوریزه کنیم و برای آن مبنا تعریف کنیم.

باعث افتخار بنده است که در این نشست خادم استادان گرانقدر و حاضران این جلسه خواهم بود. بسیار مفتخرم به اینکه سخنرانان فاخر این نشست در این جلسه ارائه سخن خواهند کرد و ما گوش فرا خواهیم داد و نیوش خواهیم کرد سخنان گهربار اخلاقی و فلسفی این حکیمان ارزشمند را.

در خدمت رئیس جدید و بزرگوار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، حضرت حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای دکتر دیرباز هستیم، در خدمت حکیم فرزانه جامعه ایرانی و اسلامی مان، جناب استاد دکتر اعوانی هستیم، در خدمت اعضای هیئت علمی مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، یکایک عزیزان بزرگوار حاضر در جلسه، که در مقابل هر یک از آنها تعظیم می‌کنم و افتخار می‌کنم که خادم یکایک آنها هستم و در خدمت مهمانان بسیار ارزشمند این نشست هستیم. فرصت غنیمت است، استفاده خواهیم کرد.

فلسفه هم اشتغال به غرایز و نیازهای شخصی را کاهش می‌دهد و هم جهان ذهنی و آرمان‌های فرد را توسعه می‌بخشد. فلسفه انسان را با پرسش‌های وجودی و خطیر، ذهن و روان انسان را متوجه اموری برتر از غرایز و علایق شخصی و دغدغه‌های حسی می‌کند. او را با جهانی بزرگتر و با جهانی اخلاقی‌تر مواجه می‌کند.

پرسش‌های بسیار مهمی در این زمینه وجود دارد: آیا فلسفه با نگاه انحصارگرایانه می‌تواند به اخلاق خدمت کند یا با نگاه تکثرگرایانه؟ بر فرض پذیرش تکثرگرایی، آیا این تکثرگرایی در همه سطوح برای اخلاق اجتماعی لازم است یا در سطوح رفتاری و اجتماعی اش برای تحقق اجتماعیت اخلاق رهنمون مفیدی است؟ پرسش‌های بسیار مهمی که وظیفه فیلسوفان است که در پشتیبانی از مبانی اخلاق اجتماعی. که در تاریخ مطالعات فلسفه و اخلاق مفهوم دامنه‌داری نیست. امداد فلسفی، هم از جهت مبانی و هم از جهت ویژگی‌ها و پیامدها، برسانند. امروز گرد هم آمدیم تا درباره مسئله‌ای زنده و مربوط به زندگی امروز ما است که جامعه ما امروز به شدت نیازمند توجه جدی به اخلاق اجتماعی است، نیازمند درک



غلامرضا اعوانی  
استاد فلسفه و عضو فرهنگستان علوم

آن زمان، کنگره بین المللی هر سال در یک کشور برگزار می‌شد. بنده با کوشش‌های زیادی که کردم بین المللی را برای ایران گرفتم و با شرکت ۱۳۰ استاد خارجی و در ۱۷-۱۸ بخش برگزار شد واقعاً بهترین کنگره بین المللی در ایران تشکیل شد.

بنده در این وقت کوتاهی که دارم به صورت اشاره وار نگاهی به اخلاق اجتماعی از دیدگاه حکمت خواهم داشت. امروزه، بر خلاف گذشته که این دو یکی بودند، میان فلسفه و حکمت تفاوت وجود دارد؛ هم از دیدگاه حکمت رسمی و هم از دیدگاه حکمت دینی و ارتباط آنها با یکدیگر.

اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم  
حسبنا الله ونعم الوکیل نعم المولی ونعم النصیر  
برای بنده مایه افتخار است که در این جلسه‌ای که به مناسبت هفته فلسفه تشکیل می‌شود و سال‌های سال ما آن را برگزار کرده ایم شرکت کنم. یونسکو یک هفته را به عنوان هفته فلسفه اعلام کرده است. در آغاز در خود یونسکو برگزار می‌شد و ما (بنده به همراه دانشمند و محقق محترم، جناب استاد محمدعلی موحد که مصحح مقالات شمس و مثنوی هستند و مثنوی را به بهترین وجه تصحیح کرده‌اند) شرکت کردیم. مقاله‌ای داشتم و ایشان هم سخنرانی کردند.



حکمت رسمی بسیار در جهت حکمت دینی است. ابتدا با تعاریف فلسفه آغاز می‌کنم. در فلسفه اسلامی تعریف خیلی مهم است (چیزی که ما از آن غافل هستیم). موضوع علم باید تعریف شود، زیرا مسائل علم همه عوارض ذاتی موضوع هستند. اگر موضوع علم را ندانیم مسائل مخلوط می‌شوند و نخواهیم دانست که مسائل چیست. چنین اتفاقی اکنون افتاده است. بنابراین تعریف موضوع بسیار مهم است.

اما از فلسفه یک تعریف وجود ندارد. من در کتابی که ان‌شاء‌الله منتشر خواهد شد ۱۴-۱۵ تعریف از فلسفه آورده‌ام. حکمت آنقدر عمیق است که هر کدام از آنها یک وجه حکمت را بیان می‌کند. در هر تعریفی از حکمت اخلاق وجود دارد که با واکاوی آن تعریف معلوم می‌شود. در قدیم اخلاق فردی و اخلاق اجتماعی به هم پیوسته بودند و بین آنها فرق نبود. اخلاق با سیاست ارتباط داشته و سیاست با اخلاق. بیشتر تأکیدم بر افلاطون و ارسطو است؛ چرا که آنها اهل ملت نبودند ولی اهل حکمت بودند و همه مسائل را خیلی روشن کردند.

من چند تعریف از فلسفه ارائه می‌دهم:

۱- علم به حقایق اشیا که حقیقت انسان را هم شامل می‌شود. در حقیقت انسان نمی‌توان از اخلاق صرف نظر کرد.

۲- حکمت استعمال نفس انسانی است. استعمال نفس انسانی آیا با فضیلت ارتباط دارد یا ندارد، با اخلاق (اعم از فردی و اجتماعی) ارتباط دارد یا ندارد؟

۳- یکی از مهم‌ترین تعاریفی که از حکمت ارائه شده تعریف افلاطون الهی است که ملاصدرا آن را دوست دارد. حکمت به معنای تالّه است. ما ملاصدرا را صدرالمتألهین می‌گوییم. این تعریف برای اولین بار توسط افلاطون الهی ارائه شد. وی به یونانی حکمت را به معنای تشبه به خدا یا تالّه (تئوسیس) تعریف کرده و این مبتنی بر مسائل مابعدالطبیعی است. به این معنا که حکمت یک کل است و یک جزء اخلاق را اصلاً نمی‌توان از مسائل الهی جدا کرد. در فلسفه جدید چنین چیزی امکان دارد و فلسفه فردی بدون فلسفه اجتماعی، الهیات و... مطرح می‌شود. به هر جهت انسان ابعادی دارد و بعد اصلی او در واقع بعد الهی است. انسان اگر بعد الهی را فراموش نکند تقریباً گفته‌اند نطق را از حیوان ناطق بگیرد.

بنابراین حکمت به معنای تشبه به خداوند یا تالّه است، و این مبتنی بر نظریه اسما و صفات است. ایده‌های افلاطون همان اسما و صفات الهی هستند. صفات الهی است که این صفات الهی همه در انسان هست. نفس انسان از ایده‌های الهی بافته شده است. وقتی شما

صحبت می‌کنید در واقع معانی را به هم می‌بافید و معانی یعنی همین که در ما هست.

بنابراین تشبه به خداوند به معنای تخلیق به اخلاق الهی است و به جهان بینی دینی بسیار نزدیک می‌شود: تخلقوا باخلاق الله. اینها همه با هم ارتباط دارند. حکمت چنان عمیق است که هر کدام یک وجه از آن هستند. مثل اینکه اقیانوسی است که هر کس گوهری را در خورد دارد و همه اینها با هم ارتباط دارند.

این بحث درباره مبادی و علل نخستین، یعنی خدا است. ما از این طرف می‌بینیم ولی حکیم سیر الهی به سوی حق دارد. از طریق استدلال یا شهود یا وحی به آنجا می‌رسد و تمام مسائل را از این دیدگاه می‌بیند. بنابراین روشن می‌شود که اخلاق بدون توجه به مبادی هستی معنا ندارد.

۴- حکمت را به تولد ثانی تعریف کرده‌اند. ملاصدرا این بیان را از انجیل نقل می‌کند و آن را خیلی دوست دارد: «لن یدخل ملکوت السموات من لم یولد مرتین» کسی وارد ملکوت نمی‌شود مگر اینکه دوبار زنده شده باشد. یک بار به جسم. علوم همه با جسم ارتباط دارند. و حکمت تولد ثانی است. سقراط هم این را به نحو دیگری گفته است. سقراط گفته حکمت فنّ مامایی است. مادرش ماما بود، گفت فنّ من با مادرم یکی است؛ او به جسم متولد می‌کند، من به روح. همان طور که ماما بچه را به وجود نمی‌آورد بلکه سعی می‌کند آن را سالم به دنیا آورد، حکیم هم سعی می‌کند حقایقی را که به طور فطری در انسان وجود دارد به طور سالم برسد. مسلم است که در این، اخلاق سهم مؤثری دارد.

۵- حکمت به پرسش‌های نخستین تعریف شده است. هر علمی در حوزه موضوع خود پرسش‌هایی دارد، اما پرسش‌هایی که هیچ علمی نمی‌تواند به آنها پاسخ دهد جز حکمت. این پرسش‌ها را پرسش‌های نخستین می‌گویند. انسان چرا در این دنیا است، سعادت و شقاوت او چیست و مسائلی درباره خود انسان و خود عالم. درست است که ما از خود انسان بحث می‌کنیم ولی حقیقت آن را بیان نمی‌کنیم.

۶- سقراط تعریف دیگری از فلسفه دارد: پژوهش در معنای زندگی. سقراط پس از محکومیت به مرگ می‌گوید اگر بگویم بزرگ‌ترین موهبت برای آدمی این است که هر روز درباره فضایل انسانی بگویم و بشنود و درباره خود و دیگران پژوهش کند و زندگی ناسنجیده بدون واری و تحقیق فاقد ارزش است (شایسته زیستن نیست). بنابراین اخلاق از این به دست می‌آید. اینکه انسان واری کند که معنای زندگی چیست و چرا انسان هست، حقیقت انسان چیست.

ما واقعاً بیهوده در این دنیا خلق نشده‌ایم. بعضی

می‌گویند ما آمده‌ایم و می‌رویم. ولی عبث نیامده‌ایم. وجود انسان یک وجود بسیار ذی‌قیمت است. انسان این را نمی‌داند، چون به خودش عادت کرده است و انسانی که عادت کند سؤال نمی‌پرسد. باید از عادت دریابیم، سؤال کنیم و ببینیم برای چه در این دنیا هستیم و برای چه آمده‌ایم: از کجا آمده‌ام آمدنم بهر چه بود / به کجا می‌روم آخر‌نمایی و وطنم.

۷- فلسفه انتباه و بیداری است. بیداری نه به معنای امروز کلمه؛ همان معنایی که در دین هم می‌گوید: «الناس نیام فلما ماتوا انتبهوا». این را سقراط این‌طور معنا می‌کند که خودشناسی است. موضوع فلسفه از نظر سقراط شعار معبد دلفی بود: ای انسان خود را بشناس. ما خود را به صورت فیزیکی و شیمیایی می‌شناسیم ولی حقیقت ما چیست. خودش را به خرمگسی تشبیه می‌کرد و می‌گفت آتن و یونانیان مثل اسب بسیار زیبایی هستند که در خواب است، خداوند من را فرستاده که نیشی بزمنم تا از خواب بیدار شوند. بیدار شدن به خود است، به آن من الهی خود است. به هر تقدیر، ملاحظه می‌کنید که در تمام این مسائل فضیلت سهم بسیار مهمی دارد.

اخلاق مبتنی بر اختیار و فضیلت است. خداوند همه صفات را به انسان داده است: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا». یکی از اسمایی که با خدا مشترک است و هیچ موجودی حتی فرشتگان آن را ندارند، صفت اختیار است. بنابراین عمل فضیلت باید مبتنی بر اختیار باشد و گرایش‌های بسیار زیادی در اسلام بوده که اختیار انسان را نفی کرده است. ما باید این گرایش‌ها را بررسی کنیم و به آنها پاسخ دهیم. من به جهت احترام اسم نمی‌برم. ولی این گرایش‌ها بسیار زیاد هستند. این گرایش‌ها آن‌چنان بر قضا و قدر تأکید کرده که جبری شده و اختیار انسان را از بین برده‌اند. در حالی که عمل فضیلت بدون اختیار امکان ندارد. اینها مگر به قرآن اعتقاد ندارند؟ قرآن می‌فرماید: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى \* وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى». همچنین همه افعال را به خود انسان نسبت می‌دهد: «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ» یا «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا» و .... پس چرا شما قائل به جبر می‌شوید؟

بنابراین ایمان و عمل صالحی که انسان اختیار کرده باشد، نه از سر جبر. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» در دین اکراه نیست. یعنی شما هیچ‌وقت نمی‌توانید با اکراه به کسی بگویید که این کار و آن کار را بکن، باید با حکمت و موعظه حسنه انجام داد. جدال هم در دین نیست: «الأمراء في الدين». جدال دشمنی می‌آورد. دین دوستی است، مبتنی بر محبت و حب است.

درباره افلاطون نکاتی وجود دارد که با قرآن هم تقریباً

تطبیق می‌کند. من یک مقدار کار کرده‌ام، ممکن است اشتباه کنم ولی بالاخره باید حاصل تحقیقات مان را ببینیم. افلاطون می‌گوید همه فضائل یک فضیلت بیشتر نیست، جوهری از یک فضیلت‌اند، شما نمی‌توانید فضایل را از هم جدا کنید. مثلاً بسیار تصور می‌کنند انسان شجاع است ولی دانا نیست. درحالی‌که شجاعت بدون دانایی جسارت و بی‌باکی است. همه اینها با هم ارتباط دارند. مثالی که می‌زند این است که در یک صورت چشم، گوش، دهان و ... وحدتی را تشکیل می‌دهند و همه جوهری از یک چیز هستند. این یک مسئله است که بسیار مهم است. بسیاری هم به این سخن او انتقاد کرده‌اند.

قرآن نیز همه فضایل را در تقوا می‌داند. مثل این است که اگر تقوا داشته باشیم همه فضایل را داریم. تقوا یعنی خدا را وقایه قرار دهیم. تقوا از وقایه می‌آید.

دوم این نکته که در کتاب‌های تاریخ فلسفه کاپلستون و ... به این هم بسیار اشکال شده ولی من از آن دفاع می‌کنم این است که افلاطون می‌گوید اگر کسی علم داشته باشد شر را اختیار نمی‌کند و مرتکب شر نمی‌شود. اشکال شده که ما بسیاری را می‌بینیم که علم دارند که نباید دروغ بگویند ولی دروغ می‌گویند. افلاطون می‌گوید این باور است نه علم. بسیاری باور دارند ولی باورشان به علم نرسیده است. همچنین گاهی ممکن است تصور فضیلت داشته باشیم، این علم نیست، ما تصویری داشته باشیم اما عمل نکنیم. فضیلت و اخلاق مبتنی بر تحقق است. آنچه که در دین و حکمت‌های شهودی و الهی پذیرفتنی است این است که تخلق تحقق است. کسی که متحقق به راستی شده باشد دروغ نمی‌گوید ولی اگر تصویری داشته باشد ممکن است هر روز دروغ بگوید.

تمایز که قرآن بین علم یقین و ... آورده. بعضی از بحث‌ها به علم یقین هم نمی‌رسند و در حد ظن و گمان هستند: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وَإِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ». دنبال هوای نفس است، تصویری هم دارد و خیال می‌کند علم است.

از بزرگ‌ترین موهبت‌های الهی حکمت و دانایی است. اول حکمت و دانایی. علم انسان فضیلتی است که در هیچ موجود دیگری غیر از خداوند، حتی در فرشتگان وجود ندارد. تصور کنید که در یک دانشگاه از الکترون و پروتون به خورشید و کهکشان برسید و از دنیا به آخرت و خدا برسید. این انسان (انسان نوعی) چه موجودی است که درباره همه چیز تحقیق می‌کند. اگر مظهر علم الهی نبود و واقعاً مظهر علم آدم الاسماء کلها نبود چنین چیزی اصلاً امکان نداشت.

بنابراین از نظر افلاطون بهترین موهبت انسان دانایی



است و پس از آن خویشتر داری و عفت که به معنای متانت و تعادل روح است. چون این دو موهبت به هم بیامیزند نعمت سوم عدالت است که مبتنی بر حکمت و خویشتر داری و عفت است. چهارمین موهبت شجاعت است. شجاع کسی است که دانا و عقیف باشد و این صفات را داشته باشد.

در نهایت، فضیلت منشأ تندرستی و زیبایی است. رذیلت مثل بیماری است. کسی که فضیلت دارد تندرست است و کسی که رذیلت دارد بیمار است و باید او را علاج کرد. دانش‌هایی هستند که با تطهیر بدن ارتباط دارند مثل پزشکی و ورزش، ولی دانش‌هایی هم هستند که با تطهیر روح و با تزکیه سروکار دارند که آن را کاتارسیس (تطهیر روح) می‌گویند: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى \* وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» یا «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَاهَا». تزکیه نفس امروزه کمتر مورد توجه است.

نکته‌ای که افلاطون و ارسطو روی آن تأکید دارند این است که بین نظر و عمل نباید تمایز قائل شد. امروزه بین نظر و عمل خیلی فرق است. درحالی‌که میان آنها هیچ فرقی نیست و فضایل فردی و جمعی یکی هستند. امروزه میان آنها جدایی افتاده است. حکمت‌های نظری، عملی، صناعی (تخنه که به معنای حکمت است) گاهی نظر است، گاهی عمل و گاهی خود صناعت هم حکمت است و این سه با هم ربط دارند. امروزه اینها از هم جدا شده‌اند. در ارسطو در هر رشته‌ای مثلاً سوفیا حکمت است، فرونسیس حکمت عملی (فرزانگی) است، تخنه حکمت عقل صناعی است و اینها با هم ربط دارند و از هم جدا نیستند. ما الان تخنه داریم، حکمت است ولی از آن حکمت‌ها جدا شده و به حکمت عملی یا حکمت‌های دیگر ربط پیدا نکرده است.

ارسطو نیز انسان را حیوان مدنی بالطبع (پولیتیکن) می‌داند. یعنی انسان حیوان مدنی است و مدنی یعنی اجتماعی است. بنابراین بدون فضایل اجتماعی نمی‌توان در او نظر کرد. حد وسط بین افراط و تفریط است. انسان یک حالت سبعی دارد که حد افراطی است، حیوانی غیرسبعی و شهوی دارد که حد تفریطی است. مثلاً جبن حالتی است که مانند حیوانات غیردرنده می‌ترسد، سبع حالت درندگی است و بعضی از انسان‌ها طبیعت درنده‌خویی دارند. ولی انسان عاقل شجاع است. شجاعت تابع عقل است نه تابع شهوت یا خوی درندگی. بعضی خیال می‌کنند انسانی که خوی درندگی دارد شجاع است. نه، انسان باید حکمت داشته باشد تا شجاع باشد. چند مطلب هم از قرآن بگویم تا ببینیم اینها چقدر با یکدیگر ارتباط دارند.

چرا نیاز به حکمت داریم؟ زیرا گرایش‌های ضدّ حکمی در دین زیاد است. در عالم اسلام هم گرایش ضدّ دینی و ضدّ حکمی وجود دارد. درحالی‌که قرآن بر ایمان به همه انبیا و کتاب‌ها تأکید می‌کند، یک فرقه به وجود می‌آید که مثلاً فقط خودشان را مسلمان می‌دانند و بقیه را می‌کشند. چرا؟ چون علما تبیین نکردند. این وظیفه علما است، آنها باید این مطالب را تبیین می‌کردند.

اخلاق نبوی مبتنی بر حکمت و موعظه و جدال احسن است. جدال احسن را در المیزان بخوانید که به چه معنا است. مرء در دین نیست، جدال در دین حرام است. حضرت علی فرمود «لا مرء فی الدین». زیرا دشمنی به وجود می‌آورد. دین مبتنی بر محبت است. اساس هستی محبت است: بِحَبِّهِمْ. اصل حب هم از آن خدا است. هر حَبّی که در جامعه می‌بینیم در واقع نمودی از آن حبّ است. به قول مولانا که می‌گوید اگر یَحِبُّهُمْ است پس یُحِبُّونَ کدام است. اصل آن است. اصل هستی بر حبّ الهی است. خداوند بنده را بیشتر دوست دارد، هزاران بار بیشتر از آنکه مادری فرزندش را دوست دارد.

ببینید روح ما چطور جسم را گرفته است و هیچ وقت آن را رها نمی‌کند. این حبّ است. شما هر اسمی می‌خواهید روی آن بگذارید. روح عالم نیز جسم عالم را همان‌طور گرفته که روح ما بدن ما را. این روح الهی است، متعلق به ما نیست: «وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي». روح عالم الهی است و محبت دارد. به خاطر این حب است که در واقع عالم وحدت دارد. اگر شما می‌خواهید این را به قوانین فیزیک نسبت دهید مانعی ندارد ولی اصل آن به حب الهی برمی‌گردد.

اولاً تحقیق فضائل مهم است نه خواندن آنها یا تصور آنها. علم بحثی خوب است و انسان را به مفهومی می‌رساند اما مادامی که محقق نشود فایده ندارد. حکما بسیار بحث کرده‌اند اما متأسفانه اینها در درس‌های ما مطرح نمی‌شود که ما چطور این را به خلق و خوی کنیم تبدیل کنیم. آموزش و پرورش با پرورش نفس است. آموزش مربوط به حکمت نظری است و پرورش مربوط به حکمت عملی. شما اگر می‌خواهید مهندس شوید بالاخره باید تمرین کنید و تجربه به دست آورید. اخلاق نیز همین‌طور است. خلق و خوی برای اینکه خلق شود به پرورش طولانی نیاز دارد. متأسفانه ما در این کار شاید موفق نباشیم. یک نفر مدت‌ها تحصیل می‌کند ولی حاصل نمی‌شود.

نظریه اخلاق اسلامی نیز باید تحقیق و نمونه داشته باشد، تا نمونه نداشته باشد فایده ندارد. در دین حضرت رسول کان خُلِقَهُ الْقُرْآنُ اصلاً متخلق و متحقق به قرآن بود: «إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقِي عَظِيمٌ» خداوند او را به اخلاق ایستاده. در حدیث آمده که «تَخَلَّقُوا بِاخْلَاقِ اللَّهِ يَا بَعْثُ لَأْتِمَمَ



بر انسان دارد. وَلَعِيَالِكَ عِيَالَتٌ بِرِئَاسَتِهِ وَوَلِزُورِكِ؛ مهمانی که به دیدارت می آید بر تو حقی دارد و ...  
 ۴- عدل و احسان وَأَمْرٌ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ. رساله جمهور افلاطون درباره عدل است. یعنی کمال حکمت و دانایی عدل است. عدل نباشد دانایی نیست. به همین دلیل «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ، وَأَمْرٌ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ» خداوند امر فرموده بین شما عدل برقرار کنم.

مسائلی از این دست زیاد است. همچنین انفاق مال. همه فضایل به هم ربط دارند. شما می توانید از طریق یک فضیلت وارد شوید. آن کس که مال دارد از طریق انفاق می تواند. چون اینها به هم پیوستگی دارد. «فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ \* لِلنَّسَائِلِ وَالْمَحْرُومِ». دوری از بخل: «وَمَنْ يُؤَقِّ شَخَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» کسی که جلوی خست خودش را بگیرد اهل فلاح است. با یک شرط انسان مفلح می شود؛ زیرا فضایل مختلف با یکدیگر ارتباط دارند. وقتی وارد یک فضیلت شوید گویا وارد همه فضایل شده اید.

همچنین ارتکاب فواحش، فواحش در همه ادیان یکی است. افلاطون نیز می گوید کسی که اهل مدینه فاضله است مرتکب چه اعمالی می شود و مرتکب چه اعمالی نمی شود. ما وقتی افلاطون و ارسطو می خوانیم به حکمت های پراکنده در آثارشان توجه نمی کنیم. مثلاً ممکن است در یک کتاب زیست شناسی یک مسئله اخلاقی بگوید. اینها را باید جمع کرد. آن موقع است که اهمیت آن کاملاً واضح خواهد شد.

در جایی هست که سقراط می گوید کسی که در مدینه فاضله زندگی می کند دروغ نمی گوید، دزدی نمی کند، از معیبه ها نمی دزد، خیانت نمی کند، احترام پدر را نگه می دارد، زنا نمی کند و ... کسی که در مدینه فاضله تربیت شده تمام این فضایل را دارد. حکما نیز همه اینها را گفته اند. اولاً عفو کردن (الكَافِرِينَ الْعَظِيمِينَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ)، بخشیدن دیگران علامت فضیلت است. قرآن با اینکه قصاص را مجاز می داند به عفو کردن توصیه می کند. می گوید مِنْ أَخِيكُمْ یعنی اگر برادرشان را عفو کنید برای شما بهتر است. تواضع، صبر، حلم و انجام هر کاری از روی علم نه از روی ظن و گمان: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ يَا فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» یعنی لا اله الا الله را از روی علم بدان نه با تقلید و ...، پرهیز از تقلید، اجتناب از ربا، بهتان، دروغ، منع از ربا و رشوه. که در عالم اسلام بسیار زیاد است. و اکل حرام «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ» بین خودتان مال را به باطل نخورید و به حکام رشوه ندهید «وَلَا تَلْتَمِسُوا قُرْبًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ» تا با گناه مال مردم را بخورند. این خیلی بد

مکارم الاخلاق». بنابراین ما اسوه ای داریم باید در جامعه الگو باشد تا مردم از آن نتیجه بگیرند. این الگو حضرت رسول، ائمه اطهار، وارثان و علمای الهی هستند.

بنابراین همه فضیلتی که در قرآن آمده هم فردی است و هم اجتماعی. من در این وقت کم فقط اشاره می کنم، آیات آن را نمی خوانم:

۱- وفای به عهد و میثاقی که با دیگران حتی با کافران بسته ایم. در قرآن آیه آمده که حق نقض عهد نداریم مگر اینکه آنها نقض کنند، ما نمی توانیم نقض کنیم. می فرماید مگر کسانی که بین شما و آنها میثاق است؛ یعنی با کافران عهد بسته اید. عهد تا این اندازه اهمیت دارد. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» هر پیمانی که می بندید و هر عهدی که می کنید وفا کنید.

۲- صلۀ رحم یک امر اجتماعی است. در ابتدای سوره نساء آمده: «اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ». آیه بسیار عجیبی است. تقوا پیشه کنید نسبت به خدا که درباره خدا از شما سؤال می شود وَالْأَرْحَامَ درباره ارحام. در حدیث آمده که خداوند خطاب به رحم می گوید «إِنِّي خَلَقْتُ لَكَ اسْمًا مِنْ اسْمِي» برای رحم اسمی از اسم خودم آفریدم. چون رحم رحمت است. خداوند می گوید أَنَا الرَّحْمَنُ مِنْ خَدَاوَنَدِ رَحْمَانَ هَسْتَمُ و از اسم خودم اسمی برای تو آفریدم. «مَنْ وَصَّلَكَ فَقَدْ وَصَّلَنِي وَمَنْ قَطَعَكَ فَقَدْ قَطَعَنِي» اگر کسی با تو صله کند با من صله کرده ... این خیلی مهم است و آیات بسیاری درباره آن وجود دارد. خداوند قطع رحم را با فساد فی الارض همراه می کند و هر وقت از قطع رحم می گوید فساد هم به دنبال آن می آید؛ یعنی موجب می شود و شاید علت و معلول باشند.

۳- نیکی کردن به پدر و مادر، خویشاوندان، یتیمان، مساکین، ضعفا و ... همه مسائل اجتماعی در اسلام است. از درماندگان در راه که ابن سبیل باشند. احترام به همسایه همسایه در قرآن سه نوع است: وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى (همسایه نزدیک) وَالْجَارِ الْجُنُبِ (همسایه دور) بعضی گفته اند تمام افراد انسانی همسایه دور هستند وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ (کسی که پهلویت نشسته است). الان که ما کنار هم نشسته ایم نسبت به هم حقی داریم، در اتوبوس، در کلاس همکلاسی هستیم و ... صاحب بالجانب هم حقی دارد. ادای حق، خداوند بر حق است و در قرآن آیات بسیاری تأکید دارند که حق هر چیزی را باید داد. در روایت نیز آمده است.

ابن عربی حافظ حدیث بود و ۱۰۰ هزار حدیث را از حفظ داشت. این حدیث را ابن عربی نقل می کند: پیامبر فرمود هر چیزی بر تو حقی دارد (به اندازه آن سعه وجودی اش). فرمود لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ؛ حتی خودت بر خودت حقی داری. از من شروع می شود. لِنَفْسِكَ یعنی حقی که نفس

الدِّينَ إِلَّا الْحَبَّ». اصل دین محبت است و اصل محبت، محبت الهی است. دوست داشتن خدا؛ یعنی همه صفات الهی طولی است که در شخص مؤمن منعکس شده و به اصل الهی خودش می‌رسد. هر چه انسان ایمانش قوی باشد به اصل الهی نزدیک‌تر می‌شود و بیشتر مظهر اسما و صفات الهی می‌شود.

است. اینها مسائل اجتماعی هستند. ما نمی‌توانیم مسائل اجتماعی را از مسائل اقتصادی جدا کنیم. شهادت عدل؛ هر وقت شهادت می‌دهید به عدل شهادت دهید وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ ولو به زیان خودتان باشد. اینها همه مسائل اجتماعی است. آزاد کردن رقیه، اسیر و زندانی. اصل دین محبت است. امام جعفر صادق فرمودند: «هل



محمد جواد لاریجانی  
پژوهشگاه دانش‌های بنیادی

شکست خورده یا به اصطلاح زمین خورده هستیم. ولی آنها چشمان‌شان را باز کردند و دیدند قدرت عظیمی مثل غول در منطقه غرب آسیا ظهور پیدا کرد که دارای نفوذ علمی، سیاسی و توانمندی است. این مسئله جالبی است و نشان می‌دهد که این نظام می‌توانست کار کند. عقلانیت اسلامی در مقابل عقلانیت سکولار-لیبرالی است که تمدن غربی مدعی است که بهترین است.

به هرصورت کار به جایی رسید که در سیاست‌نامه‌های دو دوره ریاست جمهوری آمریکا تهدیدات امنیت ملی‌شان را که برمی‌شمارند می‌گویند رهبری دنیا هدف خیلی مهمی است که آمریکا دنبال می‌کند. اینکه چرا و خود این از کجا منبعت شده یک بحث است. اتفاقاً تفکر سکولار-لیبرالی که آنها می‌گویند چنین ایده‌ای را در ذهن سیاست‌مداران می‌سازد. تهدیداتی را برمی‌شمارند و می‌گویند امروز ما با سه تهدید مواجهیم: ۱- از طریق جمهوری خلق چین، ۲- جمهوری فدراتیو روسیه، ۳- جمهوری اسلامی ایران. برای هر کدام هم دلیلی می‌تراشند. چین به دلیل تحرکات عظیم اقتصادی، نظامی و سیاسی. دردسری هم برای آنها درست کردند به اسم تایوان که به اصطلاح چاله‌میدانی خفت‌شان را بگیرند. روسیه هم نظامی، سیاسی و ضمناً استراتژی پوتین در اینکه دلار را از صحنه سیطره جهانی بردارد بزرگ‌ترین تهدید برای آمریکا بوده است. به همین دلیل جریان اوکراین را به راه انداختند. برای جمهوری اسلامی هم که نفوذ

خدا را شاکرم که بعد از حدود چند دهه (من زمانی حدود چهار پنج سال اینجا تدریس داشتم) اینجا می‌آیم. مسیری که من برای بحث دارم با مسیر جناب آقای شریفی این تفاوت را دارد که ایشان مبانی فکری اسلامی را برای حوزه عمل انسانی دنبال می‌کنند و من دنبال چالش‌های مهم جمهوری اسلامی هستم و می‌خواهم بفهمم این سکولار-لیبرال‌ها نهایت حرف‌شان چیست که ما می‌خواهیم آن را نقد و مقایسه کنیم باید حرف آنها را دقیق بفهمیم. البته جمهوری اسلامی به نظر من بهترین میوه انقلاب اسلامی بود. جمهوری اسلامی یعنی اینکه یک ملت تجربه بسیار متهورانه‌ای را شروع کرد: بنای یک نظام مدنی-سیاسی جامعه بر اساس عقلانیت اسلامی منبعت از اسلام و مکتب اهل بیت گذاشته شده است. در روش اقدام هم نوعی از دموکراسی نمایندگی را طراحی کرد. اوایل انقلاب بسیاری از دوستان می‌گفتند یک شورای انقلابی درست کنیم و ۲۰ سال مملکت را به جای خوب برسانیم، بعد در فکر نظم و قانون اساسی باشیم. حضرت امام چنین دیدی نداشتند و اساساً ساختن کشور را بر اساس این نظام می‌خواستند نه بر اساس هر نظامی. به همین دلیل جمهوری اسلامی یک تجربه بزرگی است که ملت ما در آن وارد شد.

در عمل با مشکلات مختلفی مواجه بوده و هستیم. اما بعد از چهار دهه بسیاری فکر می‌کردند ما یک کشور

شویم اسلام نمی‌تواند ما را حفظ کند. ما را می‌زنند و بیچاره می‌کنند. بیشتر از شش ماه یا یک سال هم دوام نمی‌آوریم.

این سه شبهه از قبل از انقلاب مطرح بود. بعد از پیروزی انقلاب این سه شبهه با قوت مطرح می‌شود. مقالات آن از روز اول انقلاب تا امروز در روزنامه‌ها چاپ شده و می‌شود. اینها سه شبهه فکری است که جناح طرفدار سکولاریزم در ایران طرح می‌کنند.

درخصوص اینکه آیا سکولارهای ما لیبرال هستند یا نه، من معتقدم سکولارهای ما طرفدار نوعی دیکتاتوری سکولار هستند و علاقه چندانی به منطق لیبرالی ندارند.

در دوره‌های مختلف جمهوری اسلامی ما میلیاردها تومان خرج کردیم تا همین فکر را گسترش دهیم. این نکته بسیار جالب است. در اواخر دوره مرحوم آقای هاشمی رفسنجانی کارگزاران با همین پرچم به میدان آمدند. بعد از آن جناب آقای خاتمی آمد که سکولارها آنقدر سرمست شدند که به نوعی بیماری هاری مبتلا شدند که هر کس را گاز می‌گرفتند؛ حتی به آقای هاشمی رفسنجانی عالیجناب سرخپوش یا سیاهپوش لقب دادند. در دوره آقای احمدی‌نژاد فتنه ۸۸ را داشتیم و خود آقای احمدی‌نژاد هم در یک دوره کوتاه به همین جریان پیوست و سخنانش با سخنان آنها توفیری نداشت.

خود این پدیده قابل بحث است که ما در این چهار دهه مقدار زیادی پول صرف کرده‌ایم و این پول‌ها برای تبلیغ همین فکر به کار رفت. اگر می‌بینیم که سلبریتی‌های مختلفی حرف‌هایی می‌زنند که از همین مقوله است اصلاً عجیب نیست، اینها همین‌طور بود. آن خانمی که می‌گوید من کشف حجاب می‌کنم اصلاً حجاب نداشت. چیزی را کشف نکرد! بنابراین شرایط فعلی را نباید چیز عجیبی بینیم که گویا یک شبه حادث شده است.

بحث‌های تحول‌خواهی که بعضی از این متفکران مطرح می‌کنند، ژست‌شان انسان را می‌کشد. مثلاً وسط فتنه می‌خواهند تحول ایجاد کنند.

ما با تهاجمی مواجیم که از پشتوانه وسیع دول غربی برخوردار است و آنها روی این بسیار فکر کرده‌اند و حرف دارند. این تهاجم ابعاد مختلفی دارد که یکی از ابعاد آن بعد فکری است. ما باید رگ و ریشه این بعد فکری را دقیق بفهمیم، سپس ببینیم کدام قسمت‌های آن اشکال دارد. گفتگویی که جناب آقای شریفی فرمودند، قسمت مهم آن برای ما این است که نشان دهیم ضعف این تفکری که دارد در چیست.

اولین بحث من راجع به سکولاریزم است. مفهوم

معنوی دارد و جریان دکترین مقاومت که حضرت امام پایه‌گذاری کردند، این دکترین الان دکترینی بسیار موفق و بسیار تهدیدکننده برای سیطره آمریکا است، چالش‌های مختلفی را طراحی کردند.

چالش‌هایی که ما با آنها روبه‌رو هستیم قسمت‌های مختلف سیاسی، امنیتی و... دارد. اما ما چالش نظری و فکری هم داریم. من به بعضی از اینها نقب می‌زنم تا بعد دفاع را هم یاد بگیریم.

از ابتدای انقلاب ما برای همین تجربه عظیم جمهوری اسلامی گروه معارض داشتیم: مرحوم بازرگان و دار و دسته نهضت آزادی، منافقان و چپ‌هایی که هسته اول جریان اصلاحات بودند. اینها به‌طور کلی به نظر حضرت امام در تأسیس این حرکت جمهوری اسلامی سه اشکال می‌گرفتند:

۱- اندراس اسلام: می‌گفتند اسلام دینی است مربوط به ۱۴۰۰ سال پیش، دنیای امروز دنیای مدرن است که همه چیز آن عوض شده و این دین نمی‌تواند اداره کند. بنابراین ما به عقلانیت مدرن نیاز داریم نه عقلانیت اسلامی. البته اسلام در زمان خودش خوب بوده است. این دایکاتومی (دوگانه مدرنیته و سنت) را اختراع کردند. درحالی‌که اساساً سنت ربطی به اسلام ندارد و مفهومی است که ماکس وبر آن را تأسیس کرده. من در کتاب نقد مدرنیته - که مربوط به ۳۰ سال پیش است - نشان دادم که اصلاً اسلام علی‌الاصول با مقیاس‌های تفکر مدرن بهتر مطابقت دارد تا تفکر سنتی.

۲- عدم جامعیت اسلام: می‌گفتند اسلام متعلق به سپهر خصوصی است. به همین دلیل دوگانه خصوصی-عمومی ایجاد کردند. هابرماس در کتابی که در این زمینه نوشته رسماً می‌گوید ما این را اختراع کردیم برای اینکه دین را از سیستم اجتماعی دور کنیم وگرنه پایه چندانی ندارد. به‌خصوص در تفکر اسلامی خصوصی‌ترین چیزی که انسان دارد حب است و همین حب و بغض هم باید فی‌الله باشد. بنابراین چیز چندان پایه‌داری نیست. خود فلاسفه غربی هم می‌گویند که این دوگانه چندان پایه‌دار نیست. ولی این اختراع شد برای اینکه اسلام را از سپهر زندگی جمعی دور کنیم. گفته‌اند اسلام برای زندگی جمعی و رفتار جمعی حرفی ندارد.

۳- اسلام جهان‌شمولی ندارد و متعلق به اعراب یا مسلمانان است. اگر بخواهیم در دنیای کنونی زندگی کنیم عقلانیت ما باید عقلانیت مورد قبول جهان باشد و منظورشان از جهان هم جهان مدرن غرب است. در غیر این صورت نمی‌توانیم در نظم جهانی مندرج شویم (ظاهراً این یک مسئله ضروری است) و چون نمی‌توانیم مندرج

## 1. private-public

سکولاریزم از زمان آناکساگوراس - که تقریباً معاصر سقراط بود - در تفکر فلسفی مطرح شد. نخستین میدان طرح سکولاریزم در علوم مادی بود. آناکساگوراس گفت ما به جای اینکه پدیده‌های مادی را به عوالم خدایان نسبت دهیم دنبال علت آن در سطح خود پدیده بگردیم. اگر پدیده مادی است باید علل مادی آن را بیابیم و این در فهم علت برای ما کافی است؛ بیش از این نه.

البته این از باب کاربرد چیز بدی است. یک فهم کاربردی برای علم است و تا به حال هم وجود داشته؛ یعنی ما علل مادی را برای پدیده‌های مادی دنبال می‌کنیم. این فهم اگر چه فهم عمیقی نیست ولی انتها ندارد و هنوز جای کار دارد، منتها دستاوردهای وسیعی هم داشته است. علت توفیق علوم مادی این بود که از سر این تفکر خدایان که بی‌ربط بود رها شد و توانست کاربردهای زیادی پیدا کند.

اما در علوم انسانی که موضوع پدیده‌ها فعل اختیاری انسان است ما یک حالت نفسانی داریم که منجر به عمل جسمانی می‌شود. ما برای اینکه این سکولاریزم را قبول کنیم باید بگوییم آن پدیدهٔ نفسانی<sup>۱</sup> هم مادی است، ما فکر می‌کنیم که غیرمادی و انسانی است. پس به اصل تنازل<sup>۲</sup> نیاز داریم. پس این سکولاریزم موفق در علوم مادی مشکلات زیادی در علوم انسانی ایجاد می‌کند. به طرفداران تنازل پدیده‌های نفسانی به پدیده‌های جسمانی<sup>۳</sup> مثلاً می‌گویند شما وقتی عصبانی می‌شوید در سیستم خونی (مغز) شما مادهٔ شیمیایی خاصی وارد می‌شود. مثلاً وقتی می‌ترسید آدرنالین در خون شما بالا می‌رود. پس معلوم می‌شود که می‌توانیم روح را کنار بگذاریم و همین ساختار configuration مغزی می‌شود عصبانیت.

این تنازل در دو گرده گیر دارد: فعل اختیاری خود اراده و ذهن فوق الذهن. ذهن فوق الذهن یعنی ما ضمن اینکه فکر می‌کنیم به ذهن خودمان دسترسی اولیه داریم. شما بهترین رباتی که بسازید ذهن فوق الذهن ندارد. این مسئله‌ای بسیار جدی در AI یا هوش مصنوعی است.

سکولاریزم در حوزهٔ متافیزیک: فلسفه سه شهر آباد داشت و دارد که یکی مربوط به ریشهٔ هستی است، یکی مربوط به فهم و معرفت؛ ما است و یکی هم مربوط به رفتار ما است که اخلاق و رفتار فردی و جمعی را شامل می‌شود.

اینها شهرهای آباد فلسفه هستند و بقیه هم ده‌کوره‌های آن هستند که اهمیتی ندارند.

در بحث متافیزیک چون سکولاریزم باید در مسیر خاص خودش حرکت کند، منکر می‌شود که مسئلهٔ اصلی حکمت اولی معنا و ریشهٔ هستی است. می‌گوید این سؤال از معنای هستی اساساً بی‌ربط است یا معنای چندان روشنی ندارد. باید آن را کنار بگذاریم و به کیهان‌شناسی<sup>۴</sup> تنازل پیدا کنیم. اگر پرسیدیم این کرهٔ سماوی از کجا آمد پاسخ این است که بر اساس تئوری بیگ بنگ قبلاً به شکل دیگری بوده، بعد منفجر شده و به این شکل در آمده. به همین ترتیب پیش می‌رویم و ما به شما می‌گوییم که ۵۰۰ میلیون سال گذشته چه اتفاقی افتاده است. در رصدخانهٔ ملی ایران در نخستین رصدهایش دو کهکشان را رصد کردیم که ۵۲۰ میلیون سال نوری با ما فاصله دارند. ما اینها را رصد کردیم و شناخته شده هستند. یعنی نوری که الان به ما می‌رسد مربوط به ۵۲۰ میلیون سال قبل است. یعنی ما می‌توانیم به شما بگوییم که ۵۲۰ میلیون سال قبل آن قسمت آسمان چه خبر بوده است. در ذرات هم همین‌طور است.

پس تنازل از متافیزیک به کیهان‌شناسی محصول تفکر سکولار است؛ یعنی دغدغهٔ ریشه و معنای هستی را کنار بگذاریم و کیهان‌شناس باشیم و ببینیم این کره از چه زمانی به وجود آمده است. حتی ارگان‌های زنده هم تاریخچه دارند؛ قبلاً چه بودند و الان چه شدند. همین‌طور می‌توانیم تا میلیون‌ها سال قبل هم برویم، منتها به ریشه نمی‌رسیم. مرحوم سقراط در یکی از محاوراتش تاریخچه‌ای از خودش را بیان می‌کند. می‌گوید من نجوم یا ریاضیات را یاد گرفتم ولی احساس می‌کردم به ریشه نرسیدم. به سمت شهری در یونان رفتم. شنیدم آناکساگوراس و افراد دیگری آنجا هستند. گفتم بینم اینها چه کاره هستند. در راه که در یک محل اقامت خوابیده بودم دیدم همراهم پیرزنی با عصا راه می‌رود. از من پرسید جوان! تو کجا می‌روی؟ گفتم من می‌خواهم به شهری بروم که .... پرسید برای چه به آنجا می‌روی. گفتم قدری پریشانم، آن قدر که وقت صرف کردم به چیزی که می‌خواستم نرسیدم. گفت جوان! چیزی به تو می‌گویم فراموش نکن. ما ذرات آهنی هستیم که به یک کوه بزرگ مغناطیس چسبیده‌ایم. ما فکر



1. mental fact
2. reductionism
3. brain fact
4. epistemology
5. cosmology

معتقدند برنامه‌های عمومی سعادت وجود ندارد. تو معمار سعادت خودت هستی. خودت سعادت را تعریف کن و آن را انجام بده. نسخه‌هایی که توسط ادیان و تفکرات مختلف برای سعادت نوشته شده هیچکدام پایه محکمی ندارد و سعادت تعریف فردی دارد.

اصل سوم، اصل لیبرالیسم و آزادی عمل؛ می‌گوید حالا که این طور است برای اینکه به هر انسانی اجازه بدهیم توفیقاتش به حداکثر برسد باید وسیع‌ترین میدان آزادی عمل را برای او فراهم کنیم تا جرم انسانی او بالا بیاید و رشد کند. بنابراین اگر در لیبرالیسم از وسیع‌ترین دوایر آزادی عمل صحبت می‌شود به خاطر همین ریشه تفکر است. اصل بر این است که انسان بتواند هر چه دوست دارد انجام دهد تا جوهر انسانی او شانس بهترین شکوفایی را داشته باشد. البته اینجا بحث عدالت هم مطرح است و آن اینکه شعاع دوایر آزادی عمل انسان‌ها باید با هم مساوی باشد نه اینکه شعاع یکی کوچکتر و شعاع دیگری بزرگتر باشد. همه باید در دایره‌های مساوی عمل کنند.

اصل چهارم، اصل عدم اضرار است. به این معنا که تنها چیزی که آزادی ما را محدود می‌کند این است که به دیگری ضرر وارد نکنیم. اما معنای ضرر چیست؟ ضرر یعنی سلب اختیار فرد در انجام کاری که باید انجام دهد. مثلاً وقتی ما دست‌مان را در جیب دیگری می‌کنیم و پول او را برمی‌داریم، در واقع به او ضرر زده‌ایم زیرا او می‌خواسته با این پول جنس بخرد و اکنون نمی‌تواند این کار را بکند. بنابراین اگر یک نفر سر چهارراه بنشیند، منقل بگذارد و پیک بزند، به هر کس هم که رد می‌شود بگوید بفرما حال کن، این ضرر نیست چون اختیار کسی را سلب نکرده است. دعوت به سایر اعمال شنیع هم همین طور است. به همین دلیل آنها مجبور شدند در کنار این چیزی درست کنند به اسم اخلاق عمومی<sup>۲</sup> که آن هم باید رعایت شود و ماساندن آن کار بسیار دشواری است.

اصل پنجم، به آن اصل لویاتان می‌گویند. چون حدود وجود دارد باید پلیس بگذاریم که مواظب باشد کسی از دایره آزادی عملش بیرون نرود. بنابراین دولت دلیل وجودی همین است. دولت یعنی امنیت، مهمترین کار دولت ایجاد امنیت است. برای ایجاد امنیت هر چیز دیگری را می‌توان محدود کرد. انفجارات ۱۱ سپتامبر که در آمریکا اتفاق افتاد و مشابه آن در اروپا، مقدار زیادی از اختیارات را حذف کردند. این خلاف تفکر سکولار-لیبرال نبود. مثلاً سی‌ای‌ای می‌توانست هر کس را برای هر

می‌کنیم مغناطیس هستیم. این مغناطیس بودن از آن کوه است. اگر این را فهمیدی آنچه که می‌خواهی می‌فهمی. سقراط می‌گوید این حرف آن قدر در من اثر گذاشت که دیگر نمی‌توانستم راه بروم. نشستم و ساعت‌ها فکر کردم که داستان از چه قرار است. این به معنای آن است که سقراط تنازل‌گرا و کیهان‌شناس بود. بعد دید این تفکر به درد نمی‌خورد.

بنابراین سکولاریزم وقتی وارد حوزه حکمت اولی می‌شود ما را مجبور به قبول تفکر کیهان‌شناسی می‌کند.

در حوزه رفتار، پدیده‌های انسانی شامل افعال اختیاری انسان است. انسان هم فرد عامل است و هم تجمعات عامل است. تجمعات عامل هم مورد استناد فعل است؛ مثلاً می‌گوییم فلان شرکت فلان کار را انجام داد. این هم نوعی از استناد عمل است. اشاره کردم که در آنجا سکولاریزم چه بلایی بر سر ما می‌آورد.

این مقدمه‌ای است برای اینکه شما بدانید چه مباحث شیرینی وجود دارد. اگر بخواهیم سکولاریزم را نقد کنیم باید آستین‌مان را بالا بزنیم چون آنجا دعوای شیرین فکری زیادی وجود دارد.

بحث دوم من که مربوط به زندگی جمعی است سکولاریزم لیبرال است. من شش اصل مهم سکولاریزم لیبرال را از تفکرات جان رالز برای تان خلاصه می‌کنم. وی بهترین متفکر این حوزه در دوره معاصر است. البته امثال دورکیم هم افکار جالبی دارند.

اصل اول، مسئله اصالت عمل است؛ یعنی انسان به عملش است. این جمله را عرفای ما هم زیاد به کار برده‌اند. مقصود اینها این است که عمل ارادی انسان مجرای همه ویژگی‌های معنوی انسان است. متفکری مثل سارتر معتقد است که انسان اساساً یک رشته است: از زمانی که می‌تواند فعل ارادی انجام دهد تا مرگش که تمام می‌شود و از بین می‌رود. یعنی انسان رشته‌ای از اعمال ارادی است. به‌رحال اصالت عمل انسان، محوریت انسان در اعمال ارادی انسان است.

اصل دوم، اصل سکولاریزم در حوزه زندگی جمعی است. به این معنا که سعادت عمومی نداریم. سعادت فردی است. چون وقتی فعل ارادی می‌شود فعل ارادی اجزاء مقومی دارد که یکی از آنها تصور فاعل است از وضعیتی که در آن قرار دارد. از دیگر مقومات فعل ارادی مقاصد قصوایی است که فاعل می‌خواهد به آنها برسد. دیگری برنامه عمل است. همه اینها ویژگی‌های فعل ارادی است.

## 1. collective agency

## 2. public moral



حرف‌تان خوب باشد قبول می‌کنیم ولی اگر حرف‌تان درست نبود شما هم تنازل کنید.

دموکراسی لیبرال در داخل خودش تطوراتی دارد. ماکس وبر می‌گفت در روال فعلی ما رأی می‌دهیم، یک عده حاکم می‌شود و تا زمان رأی بعدی ما زیاد حق مداخله نداریم و باید به آنها اجازه دهیم کارشان را انجام دهند. الان تطورات در تفکرات مارکسیست-لیبرال این است که دموکراسی باید به مشارکت تبدیل شود؛ یعنی همه مردم باید دغدغه سیاسی پیدا کنند: چرا این؟ چرا آن؟ این بیداری سیاسی یک مسئله بسیار مهم است.

یکی از برکات مکتب اهل بیت همین بیداری سیاسی است. اینجا جلسه علما است و من باید به روایتی که مرحوم شیخ انصاری در ابتدای قصه محرم آورده اشاره کنم. ایشان روایتی را از معایش الناس اربعة نقل می‌کند و بعد وارد بحث ولایت می‌شود. در این روایت دو اصل بیان می‌شود که ایشان به عنوان تبرک در بحث مطرح می‌کند: اصل اول این است که اگر حکومت مشروع است همه باید در حد کفایت به آن کمک کنند. در معایش الناس نیز شریف‌ترین کار پایه‌گذاری حکومت مشروع است. الان کار حکومتی کردن بدبختی است؛ پول و چیزهای مهم دیگر در آن نیست ولی در تفکر اسلامی شریف‌ترین کار کمک به حکومت مشروع است.

اصل دوم: اگر حکومت ملاک مشروعیت ندارد هر گونه همکاری با او حرام است. این یعنی شیعه همیشه دغدغه دارد، نسبت به حاکمیتش حساس است و باید قائمه حکومتش را نگاه دارد.

مدت بدون دستور قضایی نگه دارد. یا می‌توانستند آنها را شکنجه کنند. بوش پسر غرق مصنوعی<sup>۱</sup> را هم مجاز شمرد. خیلی چیزها تصویب شد که همه بر اساس تفکر سکولار-لیبرال است؛ چون دلیل وجودی حکومت امنیت است. چون این دلیل وجودی حکومت است بنابراین برای اقامه آن هر کار دیگری می‌تواند بکند. این تفکر هابزی است و هابز این تأثیر را در تفکر سکولار-لیبرال داشته.

اصل ششم، مشروعیت بر اساس رضایت<sup>۲</sup> است. به هر صورت ما دولتی را می‌پذیریم و حرف او را گوش می‌دهیم. چرا حرفش را گوش می‌دهیم؟ دولت‌های استبدادی می‌گویند ما چون خوش تیپ هستیم و شمشیر به دست داریم حرف ما را گوش دهید. آنها می‌گویند نه، ما خودمان رضایت دادیم که تو رئیس ما باشی. این رضایت تا کجا است؟ ما به دولت اختیار داده‌ایم که ما را تنبیه کند ولی اختیار نداده‌ایم که ما را بکشد. اینکه می‌گویند «نه به اعدام» در همین تئوری consent ریشه دارد؛ یعنی ما نمی‌توانیم به کسی بگوییم که به تو رضایت می‌دهیم ما را بکشی. ولی رضایت می‌دهیم که اگر مرتکب خلاف شدیم ما را تنبیه کند. بحث مشروعیت بر اساس قرارداد، قرارداد نوعی از بیان مشروعیت است.

این شش اصل در واقع تفکر سکولاریزم لیبرال است. در کشور ما جریان فتنه معاصر آنقدر رسوا است که جریان اصلاحات خیلی دوست ندارد به ظاهر از آن حمایت کند. ولی زیرسبیلی می‌گویند وقت آن است که تحولات ایجاد شود. مقصودشان همین است که نظامی اسلامی را کنار بگذاریم و یک تفکر سکولار-لیبرالیزم را پایه حکومت قرار دهیم. ما هم الان می‌خواهیم با هم بحث کنیم و اگر



1. waterboarding
2. consent



سلام و تحیت الهی بر ارواح پاک انبیا، شهدا و صدیقین، و نیز بر روح طیب و طاهر مرحوم علامه طباطبایی، عالم ربانی و حکیم صمدانی، که جلسات این ایام در مجامع مختلف فلسفی به یادبود ایشان و سالروز تولد ایشان برگزار می‌شود. الحق نهضت عقلانیت شیعی در جامعه اسلامی در صد سال اخیر به عقیده بنده اگر نگوییم تماماً ولی عمدتاً مرهون افکار و ملکات شریف روحی ایشان و آرا و عقاید بلند فلسفی، حکمی، عرفانی و اخلاقی ایشان است. در این دهه‌های اخیر هر چه که از علمای بزرگ داریم همه محصول شاگردی این مرد بزرگ است. اگر بتوانیم وجود ایشان را از تاریخ حذف کنیم، به نظر من فرهنگ شیعی و اسلامی بسیار بسیار سقوط خواهد کرد و ما در حد نازلی قرار خواهیم گرفت. هر چه که از بزرگان داریم مستقیم و یا با یک واسطه به ایشان برمی‌گردد، اگر به شاگردی ایشان برنگردد به بهره‌مندی از آثار بزرگ ایشان برمی‌گردد.

بنده این یکی دو جمله را فقط برای عرض ادب به محضر ایشان عرض کردم که چون جلسه به نیت ایشان تشکیل شده. حداقل بنده به این نیت این دعوت را اجابت کردم. وظیفه خودم دانستم که خدمت آن مرد بزرگوار الهی عرض ادب و ارادت کنم.

موضوع صحبت بنده، آن‌طور که خدمت بزرگواران اعلام کردم، «ابن سینا و فلسفه اجتماعی» است نه اخلاق اجتماعی؛ اگرچه مربوط می‌شود و نکاتی هم در آن هست. در حقیقت در تلفنی که با جناب آقای غفاری صحبت کرده بودیم من یک اجتماعی شنیدم، دیگر فراموش کردم که متعلق آن چه بود. بعد که ایشان صحبت موضوع را پیش کشیدند هر چه فکر کردم یادم نیامد که پسوند و پیشوند اجتماعی چه بود. به همین جهت خودم جعل موضوع کردم و گفتم موضوع بحث بنده «ابن سینا و فلسفه اجتماعی» باشد. البته در این جعل موضوع، صرف نظر از محتوا، واقعاً نکته خاصی را در نظر داشتم که همگی کمابیش با آن مواجه هستیم. ابتدا به آن نکته اشاره می‌کنم.

حقیقتاً در فرهنگ شیعی و فرهنگ اسلامی ما موضوع فلسفه اجتماعی بسیار نحیف، لاغر و ضعیف است. ما در مابعدالطبیعه، متافیزیک، اخلاق و علم النفس دست قوی و برتر داریم. واقعاً دست قوی و برتر داریم نه اینکه شعار بدهیم. دنیا هنوز به ظرفیت و توانایی فلسفه اسلامی در پیشبرد اهداف فلسفه اولی، متافیزیک، انسان‌شناسی و اخلاق واقف نشده و روشن شدن آن هنوز بسیار جای کار دارد. دلیل عمده آن هم ضعف و ناتوانی خود ما در تبیین، ارائه و بیان این مطالب است.

البته این‌طور هم نیست که فکر کنید اگر مثلاً یک نفر،

دو نفر، ده نفر در یک سال، پنج سال، ده سال یک چیزی بگویند مسئله حل می‌شود. برای این باید یک جریان زمانی و فرهنگی طی دهه‌های مختلف برای ارائه یک فرهنگ پیدا شود تا کم‌کم بتوان آن را به جهان عرضه کرد؛ تازه اگر با شرایط خودش صورت بگیرد. متأسفانه هنوز هم که هنوز است هیچ‌یک از اینها فراهم نشده. نه افرادی هستند که فرهنگ خودمان را خوب بشناسند (در اصل قضیه مشکل داریم)، بعد از آن فرهنگ دنیا را بشناسند، سپس بتوانند آن را با زبانی ارائه کنند.

اکنون می‌خواهیم ببینیم که برای اهلش روشن است که ما در فلسفه اولی، متافیزیک، اخلاق و خصوصاً در معرفت‌شناسی دست بسیار قوی‌ای داریم. درست است که نتوانستیم خیلی عرضه کنیم ولی هر وقت لازم باشد ناتوان نیستیم. منابع به‌روزی داریم که می‌توانیم از آنها استفاده کنیم. ولی مشکلی که وجود دارد و این مشکل به لحاظ نظری و بیشتر از آن به لحاظ عملی گریبان‌گیر ما است فلسفه اجتماعی است. ما در فلسفه اجتماعی بسیار بسیار ضعیف هستیم. در سنت حکمت شیعی از فارابی و تا حد نه چندان زیادی ابن سینا. که موضوع صحبت امروز بنده است. که بگذریم، دیگر صحبتی از فلسفه اجتماعی نیست.

البته در پاره‌ای جهات دیگر نیز همین‌طور است. ما در همه آنچه که امروز به غلط 'فلسفه مضاف می‌نامیم. یا تعبیر صحیح‌تر آن فلسفه‌های انضمامی است. ضعف داریم. در همه آنها امکانات فلسفه اسلامی حداقل به فعلیت نرسیده؛ اگر نگوییم در بعضی موارد در حالت بالقوه نیز ممکن است دچار ضعف باشد. مثلاً در فلسفه هنر، فلسفه سیاست و حتی فلسفه اخلاق. نه علم اخلاق. مشکلات جدی داریم. در فلسفه اجتماعی از همه آنها بیشتر دچار مشکل هستیم. علت و سرّ این ضعف را بنده از نظر خودم عرض می‌کنم و بعد مقداری وارد محتوای قضیه می‌شوم.

اینکه می‌گویم علت و سرّ قضیه را عرض می‌کنم برای این است که حداقل یک حرفی بزنی و فقط طرح اشکال نکرده باشی. افزون‌براین، این مسئله مسئله مهمی است و بسیاری با این پرسش مواجه‌اند که چرا چنین است.

علت قضیه و تمام العله نداشتن نظام حکومتی است. هر جامعه‌ای که خودش نظام حکومتی نداشته باشد و درصدد تأسیس نظام حکومتی برنیاید، با همه این مشکلات روبه‌رو خواهد شد. در حال حاضر دنیای غرب بر عکس ما است. متافیزیک غرب از قرن پانزدهم یا شانزدهم (بعد از قرون وسطی) در سرآشویی نزول قرار گرفته و اکنون به شدت دچار افول شده است. حتی پیش از آن هم از افلاطون و ارسطو بهره‌مند بود. ولی بعد از آن شیب

نزولی آغاز شده و تاکنون هم ادامه داشته است. اسم و رسم فلسفه اساساً از بین رفته است. رسم آن که هیچ، اسم آن هم با فلسفه‌های تحلیلی و جدید از بین رفته است. به طوری که اگر یک فرد ناآشنا با فلسفه اینها را بخواند، نمی‌تواند ربط و نسبت اینها با فلسفه را بفهمد.

ولی آنها در فلسفه‌های اجتماعی بسیار پیشرفت کرده‌اند. البته باز هم ثمره کارهای افلاطون و ارسطو بوده اما در دوران جدید خودشان پیشرفت کرده‌اند. دلیل آن هم این است که با چنگ و دندان به دنبال تأسیس نظام برای خودشان هستند. متفکران آنها به هر حال سعی کرده‌اند. همه این «ایزم»هایی که می‌بینیم هر کدام یک مکتب فکری است. هر یک از آنها خواسته‌اند این گلیم را از آب بیرون بکشند.

چرا این اتفاق برای ما نیفتاده است؟ علت این قضایا در بین ما وجود دین است. این جمله ملهم مطالب منفی نشود! دین نعمات زیادی به ما داده ولی ما را از برخی امور باز داشته است. شنیدن این حرف به خصوص از کسی مثل من که حداقل داعیه فکر دینی دارم، شاید دشوار باشد. ولی مقصودم را با یک مثال تبیین می‌کنم.

خانواده‌ای را در نظر بگیرید که پدر فرد متمکن و متمولی است، ثروت زیادی دارد و خودش فردی توانا، با فرهنگ و باتربیت است. بچه‌های این خانواده نوعاً در حفظ ثروت پدرشان توانمند نخواهند بود. برعکس، افرادی که در خانواده‌های متوسط یا ضعیف به دنیا می‌آیند بعد از یکی دو دهه نوعاً توانمند می‌شوند و خودشان ثروت تولید می‌کنند، خودشان جریان ایجاد می‌کنند. دلیل آن هم این است که این افراد امکانات برای شان آماده و فراهم نبوده، توانایی هم داشته‌اند و می‌خواستند کار را پیش ببرند. البته بهره ذاتی و اینکه فرد باید هوش و حواس و جنم داشته باشد سر جای خودش، این مثال مربوط به افرادی است که از نظر توانایی‌های فردی و ژنتیکی در شرایط مساوی قرار دارند.

مثلاً دین (اسلام، نه مسیحیت و سایر ادیان) با افراد جامعه دینی مثل پدر ثروتمند با فرزندانش است. چون اسلام همه چیز دارد. ولی چون زیاد همه چیز دارد و لقمه آماده در دهان ما گذاشته است، ما دیگر احتیاجی نمی‌بینیم که برای امور و مسائل دشوار کار و فعالیت کنیم. با این مثال می‌خواهم بگویم مسئله دین در جامعه ما از نظر نظام سیاسی و حکومتی چنین وضعیتی را ایجاد کرده است؛ به خصوص در مکتب تشیع. در اهل سنت داستان

دیگری است. اساساً تکلیف تئوری سیاسی برای حکمای ما روشن بود. همان‌طور که تکلیف اعمال فردی برای شان روشن بود و می‌دانستند باید نماز خواند، روزه گرفت و از محرّمات اجتناب کرد، تکلیف حکومت برای یک حکیم شیعی از ابتدا روشن بود. حکومت بر اساس ولایت انسان کامل شکل می‌گیرد.

اینکه ما شیعیان این همه می‌گوییم امیرالمؤمنین وصی پیامبر اکرم است، منظورمان این نیست که پیامبر اکرم چیزی با عنوان وصایت نوشته است. البته در داستان یوم الخمیس می‌خواستند بنویسند ولی نگذاشتند و در قرآن هم مرتب اشاره شده. منظور ما از وصی پیامبر اکرم بودن تالی تلو ایشان بودن است. اگر اساساً انسان برای سعادت به نبی نیاز داشته باشد. اگر نیاز نداشته باشد که اصلاً هیچ. به همان دلیل به امام نیاز دارد. حکومت بدون امام معصوم، و به لحاظ فلسفی بدون انسان کامل، معنا ندارد. فکر نکنید ما چون مسلمان و شیعه هستیم این حرف را می‌زنیم، این اقتضای حکمت است. در اندیشه بزرگ‌ترین حکمای عالم که در رأس آنها افلاطون<sup>۱</sup> است این تفکر وجود دارد. در افلاطون تئوری کامل حکومت انسان کامل است. تمام حرف افلاطون در جمهوریت، مبنای و در سایر آثارش همین است. اینها که عرض می‌کنم نص است نه اینکه تفسیر باشد. اگر کسی کوچک‌ترین تردیدی در این ادعا داشته باشد، بنده جمله به جمله آن را به نص نشان می‌دهم. هر کس که با فلسفه مأنوس باشد این را می‌داند. بنابراین آنچه ما می‌گوییم از باب مسلمان یا شیعه امیرالمؤمنین بودن نیست، افلاطون هزار و دویست سیصد سال قبل از اسلام می‌گوید. زمانی که اصلاً دینی نبوده که بگوییم چه دینی. در جامعه یونانی وحی الهی به لحاظ شناخته شده مطلقاً وجود نداشته است. دلیل قاطع در خود نصوص افلاطون آمده است. تمام منبع فرهنگی آنها هزیود و هومر (اساطیر) بوده است. در این جامعه این چنینی، افلاطون آن چنان محکم از ولایت و انسان کامل صحبت می‌کند که امروز در مخیله یکی از شیعیان دوآتشه در ایران نمی‌گنجد. پوپر که می‌بینید این طور یقه جر می‌دهد و کتاب بزرگش را علیه جامعه باز می‌نویسد، دشمنش افلاطون است. خودش می‌گوید «جامعه باز و دشمنانش»؛ دشمن‌ترین آنها افلاطون است. زیرا افلاطون معتقد است که حکومت باید برای کسی باشد که «من له الامر له الحكم». کسی که به ولایت نرسیده و انسان کامل نشده حق ندارد جامعه را هدایت کند. او می‌گوید البته انواع حکومت‌ها وجود

۱. افلاطون اول و وسط و آخر همه فلسفه است؛ یعنی همه فلسفه در شرق و غرب هر چه که هست در افلاطون است. بنده به ضرس قاطع عرض می‌کنم که امروز هم نمی‌توانیم یک تئوری فلسفی پیدا کنیم که در افلاطون نباشد؛ در هر رشته‌ای. همه این نظام‌های حکمت‌های انضمامی اعم از هنر، زبان، سیاست، اخلاق و حتی فقه به معنای آداب زندگی عملی برای سعادت، همه در افلاطون هست.

دارد. در بین انواع حکومت نیز می‌گویید دموکراسی البته بهترین حکومت باطل است. در تعلیل آن به طنز یا به جدّ می‌گویید دموکراسی که باشد بالاخره یک دور هم نوبت به ما می‌رسد؛ البته اگر خوش‌بین باشیم و اجازه بدهند که آسیاب به نوبت بچرخد.

بیان افلاطون این است که می‌گویید دموکراسی بهترین حکومت از نوع حکومت‌های باطل است. حکومت حقّ یکی است و آن حکومت انسان کامل است. بقیه هر چه هست باطل است. منتها دموکراسی این فایده را دارد که شاید یک روز نوبت ما شود. البته این بیان، بیان طنز است. مقصودم این بود که نشان دهم آنچه درباره حکومت گفتیم از باب تعصّب شیعی نیست. این یک بیان حکمی است در تاریخ حکمت که از افلاطون آغاز شده. ما جامعه‌شناسانه به تاریخ نگاه نمی‌کنیم که بگوییم این از روی دست آن الگو گرفته، آن از روی دست دیگری ... ما از منظر حقّ نگاه می‌کنیم. همه جغرافیا و تاریخ عالم به یکسان از عنایات الهی استفاده می‌کنند. در همه جا و در همه طول تاریخ همه به طور مساوی از عنایات الهی استفاده می‌کنند. این طور نیست که جامعه خاصی یک ویژگی و برتری‌ای داشته باشد، همه در استفاده‌ای که از حق می‌کنند بالاخره می‌توانند مطلب را بفهمند.

در دوره حکومت محمدی این مسئله در بیان انبیا به ظهور رسیده است و آن هم اختصاصاً در شیعه. وگرنه از ۱۴۰۰ سال پیش تا همین الان هم همین مسلمانان دائماً یقه چاک کرده‌اند که ما این را نمی‌خواهیم. از آن روز اول امیرالمؤمنین که بود، یک عده هم بودند که می‌گفتند ما زیر بار این نمی‌رویم، به چه مناسبت؟ ما خودمان هستیم، ما قبیله و جامعه فلان هستیم. این همه شواهدی که پیامبر اکرم در باب ولایت امیرالمؤمنین گفت، اصلاً در قرآن کریم دیگر نصّ بالاتر از آیه ۶۷ سوره مائده یا آیه الرّسول بلّغ ما أنزل إلیک؟ ممکن است آدم عاقل این را بخواند و بفهمد که راجع به یک حقیقت معادل نبوت نیست؟ می‌فرماید اگر این را بیان نکنی اصلاً فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ؛ یعنی رسالت یک طرف، ولایت هم یک طرف. این خیلی فهم نمی‌خواهد که کسی این را نفهمد. نفس است که اجازه نمی‌دهد انسان زیر بار برود. ۱۴۰۰ سال نشد؛ فقط در فرهنگ شیعی.

در فرهنگ شیعی این لقمه جویده شده را گفتند، مثل اینکه دیگر خیال‌مان از حکومت راحت شد. بنابراین حکمای ما دغدغه‌ای برای مسئله حکومت پیدا نکردند. فارابی به تاسی از افلاطون، طرح رساله‌های سیاسی خودش مثل آراء مدینه فاضله، سیاست مدینه و ... را یک مقدار با توجه به مبانی دینی اسلامی بیان کرد. بعد از آن

هم دیگر مهجور ماند. ابن سینا این قضیه را تا حدّی دنبال کرد. بعد از آن پرونده این بحث بسته شد و تا هم‌اکنون هم بسته است. انقلاب اسلامی به صورت عملی رخ داد؛ البته با عنایات الهی و همت و فکر عمیق بنیان‌گذار فقید جمهوری اسلامی، حضرت آیت‌الله العظمی خمینی (ره). ما قدر ایشان را نمی‌دانیم، چون فقط به عنوان انقلاب به قضیه نگاه می‌کنیم. ایشان یک حکیم الهی بود، بارقه الهی در جانش بود و آن را به جان مردم هم انداخت. مردم با فطرت الهی‌شان آمدند.

این کاری که در ایران صورت گرفته نه تا به حال سابقه داشته و نه بعد از این سابقه خواهد داشت. در این دنیای وانفسا که حداقل ۵۰۰ سال است در ظلمات بعضها فوق بعض دارد سیر می‌کند صحبت از حکومت دین بکنیم. بعد از این همه مطالب سکولاریزم که تازه نهایی آن نبوده، لائسیته از آن هم بدتر است. ایشان آمد این را علم کرد و این حکومت راه افتاد. تازه خود مرحوم آقای خمینی (ره) هم مبانی قضیه را به صورت حکمی بیان نکرد. ایشان بر اساس اینکه یک مرد الهی بود نمی‌توانست حکومت غیرحقّ را بپذیرد. مقتضای حقّ را بیان کرد. مردم ما هم که جان‌شان با دین آمیخته و عجین شده این پیام را گرفتند. وگرنه ما جریانی نداریم که قبل از ایشان یا توسط خود ایشان یا شاگردان‌شان چنین داستانی داشته باشد.

وقت گذشته است وگرنه من خودم از مرحوم آقای مطهری برای تان نقل می‌کردم که خود ایشان چطور بر این مطلب صحه می‌گذاشت، آنجا که می‌گفت ما کوچکترین تصویری راجع به این موضوع نداشتیم که حکومتی رخ دهد. بنده از ایشان پرسیدم چرا شما برای این داستان هیچ کاری نکردید. اگر قرار بر حکومت اسلامی بود چرا روی مبانی نظری آن کار نکردید؟ چرا یک مقدار روی افراد آن فکر نکردید؟ ایشان در پاسخ بنده این طور تعبیر کردند که ما (آقای مطهری، آقای بهشتی، آقای خمینی (ره) و ...) مثل بچه‌هایی بودیم که زیر یک درخت بزرگ خاک بازی می‌کردیم. خاک‌ها را با چوب می‌کن‌دیم. یک دفعه دیدیم درخت برگشت. همه رفتیم زیر این ایستادیم که درخت روی مان نیفتد. گفتند درخت روی ما افتاد و ما آن را گرفتیم که لیه نشویم، درعین حال هم گفتیم زیر آن علم و شمع بگذاریم. در همان حال که دست‌مان زیر درخت است. فکر ابقای آن هم هستیم.

کتاب شفای ابن‌سینا که مهمترین کتاب ایشان از نظر انسجام و حجم است مشتمل برده مقاله است که نه مقاله آن به مباحث متافیزیکی اختصاص دارد. مقاله دهم، مقاله عجیبی است و وضع خاصی دارد. مقاله‌ای است در پنج فصل با صبغه کاملاً اسلامی. اگر بخواهیم در یک کلمه



موضوع این مقاله را بیان کنیم باید بگوییم که راجع به فلسفه دین است. آن چیزی که امروز دنیا به آن فلسفه دین می‌گوید مباحث این مقاله را تشکیل می‌دهد. فلسفه دین اسلامی در اینجا بیان شده است.

اما اگر بخواهیم وارد جزئیات آن بشویم و درباره آن بحث کنیم، باید گفت که در همین جا فلسفه اجتماعی و مطالب مربوط به حکومت به نحو فراوان ذکر شده است. فلسفه دین اساس کار است ولی فلسفه سیاست و فلسفه حکومت به طور جدی در فصل پنجم بیان شده. از مباحث فلسفه اجتماعی آن چند جمله را بیان می‌کنم که ببینید چقدر نکات فلسفه اجتماعی در آن هست. متأسفانه بعد از هزار سال که این کتاب این همه درس داده شده، آقایان به شرح نظری همین یک مقاله هم پرداخته‌اند. این امر حاکی از آن است که فلسفه اجتماعی چقدر ضعیف است. از آقایانی که در قم هستند یک نفر را پیدا کنید که مقاله دهم را درس داده یا شرح کرده باشد. نوبت به اولیا که رسید آسمان تپید! به اجتماع که رسید دیگر کسی کار ندارد. مقاله اول به طور خاص فلسفه دین است: مجمل فی الالهامات و المنامات والدعوات المستجابة و... از نبوت و نبی و... صحبت می‌کند.

در فصل دوم که فی اثبات النبوه و کیفیه دعوه النبی است، در اثبات نبوت از یک منظر اجتماعی وارد بحث می‌شود. ایشان حد وسط اثبات نبوت را عدالت قرار می‌دهد و منظورش از عدالت، عدالت اجتماعی است؛ یعنی عدالتی که در جامعه محقق شود.

من از هر یک از این فصول یکی دو جمله نقل می‌کنم. فصل اول با این بیان آغاز می‌شود که معلوم است انسان مدنی بالطبع است و از این جهت با سایر حیوانات فرق دارد، به طوری که زندگی او به صورت انفرادی زندگی موفقی نخواهد شد. برای این منظور در جامعه هر کس باید کار خاصی انجام دهد. این قسمت چارچوب کتاب جمهوریت را دارد. افلاطون نیز در جمهوریت وقتی می‌خواهد جامعه خیالی‌اش را ترسیم کند با همین تم شروع می‌کند که اگر ما می‌خواهیم جامعه‌ای را فرض کنیم در این جامعه باید تقسیم کار شود و هر کس مسئولیتی را بر عهده بگیرد؛ یکی آهنگر، یکی کشاورز، یکی نجار و...

سپس در بیان اقسام افرادی که در جامعه زندگی می‌کنند یک قسم را این‌گونه ذکر می‌کند: «فمن کان منهم غیر محتاط فی عقد مدینه علی شرائط المدینه» یک گروه از مردم این اجتماع در قرارداد اجتماعی و پیوندشان با اجتماع، شرایط زندگی اجتماعی را قبول و رعایت نمی‌کنند. شرایط زندگی اجتماعی چیست؟ «و قد وقع منه و من شرکائه الاقتصار علی اجتماع فقط» اینها از

زندگی اجتماعی فقط این اندازه می‌فهمند که توده‌ای در کنار هم باشند. کوچک‌ترین مسئولیت اجتماعی را نمی‌پذیرند. «فانه یتحیل علی جنس بعید الشبهه من الناس و عادم کمالات الناس» این افرادی که در جامعه هستند ولی نیستند، حضورشان در جامعه مثل این است که دارند در مسافرخانه زندگی می‌کنند؛ یعنی کوچک‌ترین ارتباط و مسئولیت اجتماعی ندارند. تعبیر ابن سینا درباره اینها این است که جنس بعیدی از انسان هستند؛ یعنی اصلاً انسان نیستند. «علی جنس بعید الشبهه» اینها از آدمیت بسیار دورند. چقدر دورند؟ «عادم کمالات الناس» اینها اصلاً آدم نیستند. کسی که مسئولیت اجتماعی در جامعه نداشته باشد اسم آدم روی او است و در حقیقت آدم نیست.

«ومع ذلک فلا بد لامثاله من اجتماع و من تشبه بالمدينين». گرچه همین افراد هم برای اینکه زندگی کنند مجبورند به صورت یک گروه باشند. دزدان هم باید دسته تشکیل دهند، تبهکاران هم باید گروه تشکیل دهند، اینها را اجتماع نمی‌گویند. اینها به شبحی از زندگی اجتماعی بسنده کرده‌اند. اساساً کسی که مسئولیت اجتماعی نداشته باشد و احساس نکند دیگر آدم نیست و از جنس انسانیت خارج است. ابن سینا حکیم است و نمی‌خواهد به کسی فحش دهد.

مقاله سوم راجع به عبادات است و مطالب بسیار عالی‌ای دارد. عرض کردم که اینها فلسفه دین است. من آن قسمتی را که مربوط به فلسفه اجتماع است عرض می‌کنم. بحث مقاله چهارم که عنوان آن فی عقد المدینه (قرارداد اجتماعی) است این است که مردم با چه قراردادی با هم زندگی می‌کنند و عقد البیت (قرارداد نظام خانوادگی) نظام خانوادگی باید بر چه اصولی باشد؟

«فلا یكون فی المدینه إنسان معطل». در جامعه هیچ آدم بیهوده و بی‌کاری که برنامه‌ای برای زندگی اجتماعی برایش طراحی نشده نباید داشته باشیم. آدم معطل، بی‌برنامه و بی‌مسئولیت نباید در جامعه باشد. «بل یكون لكل واحد منهم منفعة فی المدینه». هر کس در جامعه باید نفعی به جامعه برساند. هر کس باید کاری برای اجتماع بکند. «و أن تُحرّم البطالة و التعتل».

چون سبک، سبک فلسفی است فعل‌ها به صورت مجهول آمده؛ یعنی سنت‌گذار و شارع. حرف اصلی اینجا هست که نمی‌خواهم وارد آن بشوم. کل این مقاله نشان می‌دهد که در اسلام احکام مدنی و احکام اخلاقی همه و همه تابع مصالح عقلی است. اینکه در اصول و فقه ما می‌گویند احکام تابع لمصالح النفس الامری مقصود همین است که زیربنای هر حکمی یک حقیقت عقلایی است. حرف این است که شرع بر عقل بنا شده.

«و أن تُحرّم البطالة و التعتل». هرزگی، بی‌کاری و اینکه



کسی نقش اجتماعی نداشته باشد باید حرام باشد. آدم بیکار و بیهوده در جامعه اسلامی نباید باشد. «وَأَنْ لَا يُجْعَلَ لِأَحَدٍ سَبِيلًا إِلَيَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ مِنْ غَيْرِهِ الْحِظُّ الَّذِي لَا بَدَ لِلْإِنْسَانِ». در جامعه اسلامی نباید به کسی اجازه داده شود که به نحوی زندگی کند که وظایف اولیه‌ای که هر انسان به طور شخصی باید انجام دهد... «الحِظُّ الَّذِي لَا بَدَ لِلْإِنْسَانِ وَتَكُونَ جَنْبَتَهُ مَعَاذَةَ لَيْسَ يَلْزِمُهَا كَلْفُهُ». اگر فرد بخواهد کارهای شخصی خودش را انجام دهد وضعیتش به گونه‌ای نباشد که انجام آن کارها به سلامتی اش ضرر برساند؛ یعنی آدم ناقص، افلیح و معلول نباشد. در حالتی که سلامت است و وظایف شخصی اش برایش کلفت ایجاد نمی‌کند، درعین حال بخواهد نوکر و کلفت بگیرد تا کارهای شخصی اش را برایش انجام دهد. مثلاً برای لباس پوشیدن و غذا خوردن خدمتکار بخواهد.

در جامعه اسلامی نباید این فرهنگ حاکم باشد. نوکر و خدم و حشم برای وظایف شخصی انسان نباید باشد. هر کس در هر موقعیتی هست باید کارهای شخصی اش را خودش انجام دهد.

«فَانْ هَوْلًا يَجِبُ أَنْ يَرُدَّ كُلَّ الرَّدْعِ». اگر افراد تن‌پرور و بی‌مسئولیتی وجود داشته باشند که بخواهند همه کارهای شان را روی دوش دیگران بیندازند باید از جامعه طرد شوند؛ باید به شدت طردشان کرد. «فَإِنْ لَمْ يَرُدَّ» اگر هم این کار را نمی‌کنید «نَفَاحٌ مِنَ الْأَرْضِ» آنها را تبعیدشان کنید و به نقاط دور بفرستید. در جامعه نباید آدم تن‌پرور بیکار سواستفاده‌گر از دیگران باشد.

«فَإِنْ كَانَ سَبَبٌ فِي ذَلِكَ مَرَضًا أَوْ آفَةً» اگر افرادی باشند که واقعاً مریض هستند و بیماری‌ای داشته باشند که نمی‌توانند کارهای خودشان را انجام دهند و آفتی در جسم یا روح شان باشد چطور؟ می‌گویند برای اینها «افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم» باید آسایشگاه و خانه سالمندان درست کرد. هزار سال پیش اینها را گفته و ما هنوز هم در جامعه مان مفاهیمی برای افراد عاجز و ناتوان نداریم. می‌گویند اگر واقعاً مشکل دارد دولت باید برای اینها جا درست کند و به آنها مکان بدهد. «وَيَكُونُ عَلَيْهِمْ قِيمًا» سرپرست هم برای آنها بگذارد.

به همین مقدار که الان مطرح کردم از فصل‌های چهارم و پنجم هم مطلب نوشته‌ام که هر کدام به نظر بنده نکات بلندی است از فلسفه اجتماعی. چون خلاف قرارداد اجتماعی ما در این جلسه است که از وقت خودمان تجاوز کنیم، تأسف می‌خورم که نمی‌توانم این مطالب را بیان کنم.

دو نکته از فصل پنجم، صفحه ۴۴۸ عرض می‌کنم. یکی از نکاتی که به خصوص جنبه اقتصادی دارد این

است که ایشان می‌گویند: «وَمَا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ تَحْرِمَ الْبَطَالَةَ» همان طور که لازم است بیکاری ممنوع شود «كذلك يجب أن تحرم الصناعات التي يقع فيه الانتقال الاملاك» زمین فروختن و ملک فروختن ضد اقتصاد سالم است. در جامعه زمین نباید خرید و فروش شود. زمین برای زندگی مردم است. معنا ندارد چیزی خرید و فروش شود که زندگی مردم است... امروز که اینجا هستیم در همین نظام جمهوری اسلامی. البته قبلاً هم در نظام‌های طاغوت خیلی بدتر از این بود. به عقیده بنده ۷۰-۸۰ درصد ثروت‌های کلان در سطح جامعه فقط از راه خرید و فروش زمین حاصل می‌شود. آنهایی که تمکن داشته‌اند زمین خریده‌اند، بعد با تورم ارزش زمین بالا رفته است.

چند روز پیش در یک جلسه خصوصی به دوستان عرض کردم بر اساس مشاهدات عینی خودم حساب کردم که در منطقه زندگی ما (شمیران) ۳۰ سال پیش زمین متری ۵۰ هزار تومان بود. این آمار نیست، خود بنده و دیگرانی که ساکن این منطقه بودیم می‌دانیم که قیمت زمین این بود. ۴۰۰ متر زمین ۱۷ میلیون تومان بود. الان متری ۳۰۰ میلیون است؛ ۶ هزار برابر! اصلاً به عقل می‌گنجد؟! تازه آنهایی که این کارها را کردند زمین باز نیستند. طرف در خانه خودش نشسته، قیمت این طور شده است. کسی که مدام خرید و فروش کند و این پول‌ها را بگیرد چطور می‌شود؟ این سینا می‌گویند در جامعه اسلامی اقتصاد از راه خرید و فروش زمین نباید باشد و باید حرام شود.

نکته جالب دیگر این است که می‌گویند یک عده از مردم می‌گویند اگر عده‌ای باشند که بیماری لاعلاج دارند و انسان از علاج آنها مأیوس باشد، باید آنها را کشت. ایشان می‌گویند این قبیح است. قبیح است انسان این حکم اخلاقی را بدهد که چون فلانی بیماری اش لاعلاج است او را بکشیم. باید برای آنها محلی درست کرد و هزینه آن را هم باید پرداخت. این به دولت فشار نمی‌آورد. یک درصد یا نیم درصد یا خیلی کمتر از این در جامعه بیماری لاعلاج دارند.

در قرن گذشته فلسفه نازی بود که می‌گفتند عجزه و... را باید از بین برد. امروز هم برخی که قائل به آسان‌میری هستند می‌گویند باید با رضایت خود فرد این کار را کرد؛ یعنی اگر فرد خودش بخواهد. ولی این تعالی فکر این سینا است که می‌گویند این کار از نظر اخلاقی قبیح است و باید محلی را برای آنها درست کرد و هزینه نگهداری از آنها هم باید بر عهده دولت باشد.

مطالب دیگر درباره بودجه عمومی و چگونگی تأمین آن بسیار است. از همه مهم‌تر بحث چگونگی تعیین خلیفه است.





احمد حسین شریفی  
رئیس دانشگاه قم

ندهیم آنها صفت درونی ما باشد. به تعبیر دیگر، اخلاق را به آن سرشت باطنی، آن هویت درونی تعریف می‌کرد. در دوران جدید نگاه به بعد بیرونی اخلاق هم هست؛ یعنی ثمره آن صفات و آن ملکات اکتسابی و درونی. به همین دلیل درباره رفتارها هم بحث می‌کنند و انواع متعددی از اخلاقیات در حوزه مشاغل و موضوعات مختلف پدید آمده است. بنابراین، حالا موقعی که از اخلاق اجتماعی سخن می‌گوییم منظورمان می‌تواند دو معنا داشته باشد. در معنای اول، منظور آن خلیات، صفات و ملکات درونی است که متعلقش دیگران و اجتماع است. در معنای دیگر، یعنی همین رفتارهای اجتماعی ما از جهت خوبی یا بدی، از جهت فضیلت یا رذیلت ولو یک بار صورت بگیرد ولو ملکه نشده باشد. البته سعی عالمان اخلاق بر آن است که در اخلاقیات به سمت ملکه شدن و نهادینه شدن حرکت کنیم. خوب با توجه به این تنوعی که در حوزه فلسفه و اخلاق وجود دارد و من خیلی مختصر اشاره کردم، موضوع بحثی که می‌خواهم خدمت شما عرض کنم به اختصار این است که آثار رفتاری و عملی فرایند فلسفه‌ورزی، یعنی تعقل و عقلانیت و خردورزی و فرآورده‌های فلسفه اسلامی و مخصوصاً فلسفه صدرایی و حکمت متعالیه چیست. یعنی می‌خواهیم بگوییم از یک فیلسوف حکمت متعالیه، از فیلسوفی که به حکمت متعالیه معتقد است و ارزش‌ها و به تعبیر دیگر معارف و آموزه‌های حکمت متعالیه را قبول دارد؛ در مقام عمل و رفتارهای ناظر به دیگران و ناظر به اجتماع چه انتظاراتی می‌رود و فی الواقع هم چگونه است؟ اقتضائات و دلالت‌های بنیان‌های فکر صدرایی در حوزه اخلاق اجتماعی را می‌خواهم دنبال کنم. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آدمیان، خردورزی و عقلانیت است. به گونه‌ای که در یک تعریف شایع و رایج که انسان را تعریف می‌کنند می‌گویند: انسان حیوان ناطق است. ناطق یعنی عاقل. غالباً گفته‌اند اساساً فصل ممیز انسان با بقیه

بحثی که خدمت شما خواهم داشت پیرامون موضوع فلسفه و اخلاق اجتماعی است؛ اما هم برای تشریح ابعاد مسئله و هم برای اینکه دقیقاً محور بحث بنده مشخص شود چاره‌ای ندارم جز اینکه ابتدا به تعریف فلسفه و اخلاق اشاره کنم. استحضار دارید که درباره واژه «فلسفه»، کاربردها و تعاریف بسیار متنوع و مختلفی داریم. گاهی به معنای فرایند فلسفه‌ورزی به کار برده می‌شود؛ یعنی فرایند خردورزی و تعقل منهای اینکه در چه موضوعی است و متعلق آن چیست؛ گاهی به معنای فرآورده‌های تعقل و خردورزی است و بیشترین معنایی هم که به کار گرفته می‌شود نوع دوم است. حالا از آنجا که این فرآورده‌های تعقل و فلسفه‌ورزی متفاوت و متنوع‌اند با فلسفه‌های متنوع و متفاوتی هم روبرو هستیم. این فرآورده ممکن است هستی باشد؛ در این صورت فلسفه ما می‌شود فلسفه وجود یا فلسفه هستی‌شناسی، آن فلسفه‌ای که در یونان باستان رایج بوده و در جهان اسلام. گاهی متعلق فلسفه‌ورزی مثلاً ذهن است و می‌شود فلسفه ذهن، گاهی معرفت است که فلسفه معرفت و معرفت‌شناسی را شکل می‌دهد، گاهی این متعلق اخلاق است، یعنی با روش عقلی، با روش استدلالی و برهانی در موضوع اخلاق تأمل می‌کنیم؛ می‌شود فلسفه اخلاق، گاهی هنر که فلسفه هنر را شکل می‌دهد و انواعی از فلسفه‌هایی که پدید آمده است. در حوزه اخلاق هم به شرح ذیل است؛ اینکه اخلاق دقیقاً به چه معناست و چه مراد علمی از آن می‌شود؟ باز هم تنوع فراوانی را شاهد هستیم. در یک تعریف شایع و رایج در گذشتگان، اخلاق منحصر در خلیات بود. موضوع و متعلق دانش اخلاق، خلیات بود؛ یعنی آن صفات راسخ در نفس، ملکات نفسانی. لذا علم اخلاق را معمولاً اینطوری تعریف می‌کردند و می‌گفتند: شناخت ملکات نفسانی به منظور تخلیق به خوبی‌ها و به اصطلاح زدودن بدی‌ها. یا به تعبیر دیگر، شناخت فضایل و رذائل به منظور تخلیق به خوبی‌ها؛ یعنی ملکه کردن آنها و زدودن بدی‌ها؛ یعنی اینکه اجازه



موجودات و با بقیه حیوانات عقلانیت و خردورزی است؛ اما واقعیت قضیه این است که اگر در زندگی انسان‌ها غور کنیم و تاریخ انسان را مطالعه کنیم، این تعریف را شاید قدری خودخواهانه بباییم. تاریخ بشر چندان بویی از عقلانیت ندارد و آن را نشان نمی‌دهد.

حالا من جمله‌ای از راسل هم بخوانم بد نیست. برتراند راسل می‌گفت اکثر مردم حاضرند بمیرند ولی فکر نکنند و عملاً هم چنین می‌کنند. بعد می‌گوید خب یک جمله مشهوری به من گفتند که انسان حیوان ناطق یا عاقل است. من در طی عمری طولانی با جدیت به دنبال شواهدی برای این گزاره گشته‌ام که واقعاً انسان حیوان عاقل است. ببینم شواهد این حرف چیست. اما تاکنون بخت آن را نداشته‌ام که به چنین شواهدی بر بخورم. اگرچه در بسیاری از کشورهای سه قاره جستجو کردم. اروپا و آفریقا و آسیا و بخش‌های مختلف گشتم شواهدی برای این ویژگی پیدا نکردم. به واقعیت تاریخ بشر هم نگاه کنیم آن اقتضائاتی را که عقلانیت و حکمت دارد به ندرت در زندگی اجتماعی آدمیان پیدا می‌کنیم. جنگ‌های خونین، خیانت‌ها، بدبینی‌ها، بی‌وفایی‌ها و ده‌ها مسئله دیگری که نمودشان در زندگی بشر به مراتب بیشتر از فضائل است؛ اما در بین ابناء بشر اگر نگاه کنیم واقعاً فیلسوفان حق این ویژگی را ادا کردند. زندگی فلاسفه، یک زندگی فیلسوفانه است. عرض می‌کنم با محور موضوع دارم حرکت می‌کنم، توجه دارم. انواعی از فلاسفه است. اصنافی از مسمیان به فیلسوف و به فلسفه هست. کسانی که فیلسوف نامیده می‌شوند یا خودشان را فیلسوف می‌نامند در دنیا. ولی این فضای فلسفی که تصویر کردم پیرامون همین موضوعی است که دارم بررسی می‌کنم. خب فلاسفه حکمت متعالیه و حکیمان متأله اینگونه هستند. غالباً اینگونه‌اند که این تعقل و خردورزی در زندگی‌شان خیلی چشمگیر و نمایان است.

مهمترین ویژگی تعقل و خردورزی هم این است که مهار خودش و مهار درون و رفتارهای بیرون را در دست دارد. آن اقتضائات قوای نفسانی، یعنی شهوت و غضب را، تحت کنترل عقل می‌گیرد و لذا یک زندگی متعادل هم دارد. یک زندگی عادلانه هم دارد، نه تنها در درون عدالت می‌ورزد همچنان که فرمودند آن تقوا را دارد و مراعات می‌کند؛ روح تقوا همین تعقل است. حاکمیت تعقل بر وجود آدمی است؛ یعنی اینکه عقل بتواند افسار شهوت و غضب را در مسیر درست و در مسیر انسانی حرکت بدهد و مدیریت کند، این روح تقواست و حکیمان متأله و فیلسوفان صدرایی تا جایی که ما همین ویژگی در زندگی‌شان برجسته بوده است، در زندگی خانوادگی‌شان هم همینگونه بوده است و شما به ندرت پیدا می‌کنید یک فیلسوف صدرایی که رفتارهای خانوادگی ناهنجار و یا درهم و برهمی داشته باشد. ما فیلسوفان غیرصدرایی در عالم سراغ داریم که واقعاً نظم خانوادگی درستی هم نداشته‌اند، این شاید محصول فلسفه‌شان باشد. حالا عرض کردم نمی‌خواهم

قضاوت کنم و آثار و پیامدهای فلسفه صدرایی را می‌گویم که اینگونه بوده و اینگونه است. آن‌ها علقه‌های اجتماعی خوب، یعنی دغدغه تحقق عدالت و تحقق اعتدال در سطح جامعه را هم داشتند؛ اینکه در مقام عمل چقدر موفق بودند و واقعاً توانسته‌اند جامعه را همسو کنند سخن دیگری است.

اصلاً در انقلاب اسلامی ما هم حضرت امام یک فیلسوف صدرایی است. امام هر موقع نامه به گورباچف می‌نویسد می‌گوید بیایید افرادی بفرستید که صدرا یاد بگیرند. افرادی بفرستید ابن عربی یاد بگیرند؛ هم عرفان اسلامی و هم حکمت صدرایی. به‌رحال این یکی از آن ویژگی‌های برجسته عملی و رفتاری فیلسوفان صدرایی است.

از مهم‌ترین آثار و برکات زیست فیلسوفانه در حکمت متعالیه تعادل درونی فیلسوفان است، به دلیل شناخت خوبی که از قوای درونی دارند. ما شاهد انسان‌شناسی قوی در حکمت صدرایی هستیم. شاهد انسان‌شناسی واقع‌بینانه و درستی هستیم. لذا فیلسوفان صدرایی قوای نفس را به خوبی می‌شناسند، اقتضائاتش را می‌شناسند و از طرفی هم به دلیل آن ورزیدگی و نیرومندی که در قوه عقل و عقلانیت به دست آوردند مثل سایر فلاسفه می‌توانند کنترل سایر قوا را در دست بگیرند و احساسات هیجانات و عواطفشان را متعادل کنند و عموماً هم اینگونه هستند. تعادل احساس و هیجان و عاطفه به معنای سرپوشی و خاموشی و نابودی آنها نیست این در فلسفه صدرا هیچ جایی ندارد که میراندن نفس در فلسفه صدرا جایی ندارد بلکه هدف کنترل نفس و جهاد با نفس و تحت کنترل عقلانیت درآوردن آن است. کسی که غضب نداشته باشد متخلخ به اخلاق صدرایی نیست. کسی که شهوت نداشته باشد به همین ترتیب، شهوت و غضب تحت سیطره عقل در می‌آید و تحت کنترل هستند.

آرامش متأملانه از ویژگی‌های دیگر عملی و اخلاقی فیلسوفان صدرایی است. باز هم به دلیل راهبری عقل و اصالت عقل در این مکتب، فیلسوفان صدرایی زیستی آرام دارند. علیرغم اینکه در تلاطمات اجتماعی حضور دارند و واقعاً غالب فیلسوفان صدرایی در تاریخ همین گونه بوده‌اند و در مهد و مرکز تلاطمات اجتماعی بودند، اما از روح آرامی برخوردار بودند. آن‌ها به دلیل تفسیر عقلانی که از هستی و فعل و انفعالات تکوینی و اجتماعی دارند به ندرت دچار اضطراب می‌شوند.

فلسفه صدرایی نظام عالم را نظامی معنادار و ذی‌روح می‌داند، نظام عالم را نظامی هوشمند و ذی‌شعور می‌داند. به همین دلیل هیچ امری را، چه خوشایند باشد و چه بدایند، بی‌حکمت نمی‌دانند. فیلسوفان صدرایی در پس هر حادثه‌ای حکمتی می‌جویند و یافت این حکمت و فهم این حکمت، نیاز آرامش متأملانه دارد. آن‌ها اسیر حوادث نیستند بلکه تلاش در این است که امیر حادثه باشند. لذا حالا دیگر نمونه‌ها را شما در ذهن خودتان می‌توانید مجسم کنید.

اگر تاریخ فیلسوفان صدرایی را لحاظ کنید به ندرت می‌توانید پیدا می‌کنید که اینها از کوره در بروند و کوره



حوادث اینها را از بین ببرد یا مضطرب کند. امید به آینده، یکی دیگر از پیامدهای زیست‌فلسوفانه در فلسفه صدررا و حکمت متعالیه است. آن‌ها معتقدند فیلسوفان اصیل هیچ‌گاه ناامید نمی‌شوند. واقعاً ناامیدی در یک فلسفه درست، یک فلسفه واقع‌بینانه معنا و جایگاهی ندارد. از طرفی به قدرت و اراده انسان ایمان دارند و از طرفی به حکمت و خیرخواهی و رحمانیت و رحیمیت حضرت حق باور دارند. این باور عمیق در این فلسفه است.

افزون بر این، نظام عالم را، نظام ممکنات و عالم ممکنات و آن اسباب و وسایل مرتبط با زیست انسانی را تحت تسخیر انسان می‌دانند و می‌گویند انسان می‌تواند این‌ها را در خدمت خودش، در خدمت اهداف خودش قرار بدهد. به همین دلیل در بدترین شرایط هم ناامیدی سراغ اینها نمی‌آید، در شدیدترین حوادث هم ناامید نمی‌شوند. همیشه روزنه‌ای در سخنان اینها، در نوشته‌هایشان یا در رفتارشان می‌بینیم. فیلسوفان صدرایی معاصر را هم شما ملاحظه کنید! سخنانشان را دنبال کنید، دقیقاً همین‌گونه هستند. در جایی که می‌بینید همه به نوعی ناامید می‌شوند، امید از زبان آنها امید واقع‌بینانه، امیدی که متکی به همین مبانی که عرض کردم است، در زبان و گفتار و عمل و چهره‌شان نمایان است. ویژگی دیگر فلسفه صدرایی که اثر اجتماعی خیلی مهمی دارد و فکر می‌کنم یکی از خلأهای حوزه رفتار اجتماعی ما هم واقعاً در همین جا است جامع‌نگری است که بنده تعریف می‌کنم.

خدا رحمت کند حضرت امام رضوان الله تعالی علیه را. امام می‌فرماید شما در تاریخ نگاه کنید می‌بینید کسانی که فقط و فقط متکلم بودند ضربه کمی به اسلام زدند. فقط متکلم بودند؛ یعنی ما از متکلمین مسلمان ضربه زیاد خوردیم. کسانی که فقط فیلسوف بودند هم به‌گونه‌ای ضربه زدند. فلسفه می‌خواندند و از فقه و عرفان و اخلاق و اینها خبری نداشتند. کسانی که فقط در خط عرفان رفتند و فقط در این جریان بودند هم ضربه زدند. اسلام از کسانی که فقط فقه خواندند هم ضربه کمی نخورده است.

اسلام یک نگاه جامع و همه‌جانبه‌نگر را مطالبه می‌کند و کسانی که این نگاه را دارند بیشترین فهم را از اسلام دارند. اینها عمیق‌ترین فهم را دارند و بیشترین خدمت را هم کرده‌اند. فلسفه صدررا اینگونه است. فلسفه صدررا یک نگاه جامع است. به تعبیر دیگر، به تعبیر شهید مطهری رضوان الله تعالی علیه، چهارراهی است از کلام، از عرفان، از تفسیر، فلسفه مشاء و اشراق و اینها و حتی راه‌هایی از فقه. برخی از این آقایان جدید که منتقد فلسفه سیاسی صدررا هستند می‌گویند او نظام سیاسی را دو دستی تقدیم فقها کرده و آمده از ثنوری ولایت فقیه با ادبیات خودش در شواهد ربوبیه دفاع کرده است. غافل از اینکه نگاه جامع‌نگر صدررا همین بود. صدررا نمی‌توانست فکر نکند و نادیده بگیرد. حکمت متعالیه نمی‌توانست فقه

را نادیده بگیرد. نمی‌توانست اخلاق را نادیده بگیرد. تراش اخلاقی ما را، عرفان را نادیده بگیرد. اشراق را نادیده بگیرد. تفسیر و حدیث را نادیده بگیرد. یک نگاه جامع داشت. این نگاه در تحلیل‌های اجتماعی و اخلاق اجتماعی صدررا و صدرائیان هم نمود دارد؛ لذا شما کتاب‌هایی را که فیلسوفان صدرایی در حوزه اخلاق می‌نویسند ببینید! اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی، اخلاق زیست‌محیطی و اخلاق الهی. اینها سالیان سال است در این موضوع ورود پیدا کردند و می‌نویسند و حال آنکه در سنت‌های گذشته چیزی مثلاً به‌عنوان اخلاق زیست‌محیطی چندان بیان نمی‌کردند، اخلاق فردی بود. تقسیم‌بندی ارسطویی از حکمت این بود: حکمت نظری و حکمت عملی. حکمت عملی را می‌گفت تدبیر منزل، سیاست مدن و اخلاق؛ یعنی حتی با اخلاق خانواده کاری نداشت. اما در نگاه صدررا و فلسفه صدررا این نگاه جامع و همه‌جانبه‌نگر وجود دارد. جامع‌نگری شرط لازم واقع‌نگری هم هست. واقع‌بینی، به تعبیر دیگر یک جور نگاه از چشم عقاب به تعبیر برخی‌ها به حوادث است؛ لذا یک نگاه جامع دارد. یک نگاه واقع‌بینانه دارد و این خیلی کمک می‌کند به زندگی اخلاقی ما. ما متأسفانه در بسیاری از رفتارهایمان، قضاوت‌هایمان، داوری‌هایمان، تک‌نگریم نه جامع‌نگر. فلسفه صدررا یک نگاه کل‌نگر دارد؛ کل هستی و کلیت انسان، نگاه جزء‌نگر نیز می‌دهد به انسان؛ یعنی به هر دو توجه دارد. جزء‌نگری در عین کل‌نگری و این کمک می‌کند به فهم درست، واقعیت فهم تحلیل درست رفتارهای فردی، خانوادگی و اجتماعی.

از اقتضائات فلسفه اصیل و زیست‌فلسوفانه، بنده با محوریت حکمت متعالیه بحث را عرض می‌کنم، این است که اینها به دلیل جایگاه منحصر به فردی که برای عقلانیت و استدلال و برهان و تفکر قائلند، در زندگی اجتماعی و روابط اجتماعی هم تلاش می‌کنند که بجای پیروی از منطق قدرت، از قدرت منطق استفاده کنند. از قدرت گفتگو بجای به کار بردن زبان زور، زور زبان را استفاده می‌کنند. گفتگو به جای خشونت، گفتگوهای حق طلبانه، حق‌شناسانه.

در فلسفه صدررا گفتگو برای گفتگو جایگاهی ندارد و هیچ منطقی ندارد، اینکه گفتگو کنیم که گفتگو کنیم و فقط مشغول باشیم منطقی ندارد، گفتگو باید برای شناخت حق باشد، گفتگو باید برای معرفی حق با تمام اقتضائاتی که اخلاق گفتگو دنبال می‌کند باشد و این یکی از اقتضائات زیست‌فلسوفانه است. یک فیلسوف نمی‌تواند اهل خشونت و بی‌منطقی باشد. نمی‌تواند از منطق زور دفاع کند. یک فیلسوف صدرایی این کار را نمی‌کند و منطقیش به او اجازه نمی‌دهد، فلسفه اجازه نمی‌دهد، بلکه از زور منطق استفاده می‌کند. لذا جمله مشهوری هم در این ادبیات وجود دارد که نحن ابناء الدلیل، ما تابع دلیل هستیم، تابع برهانیم، ما اهل گفتگوی حق‌شناسانه، حق‌طلبانه و کاشف حق هستیم، این هم از دیگر ویژگی‌هاست.





گروه حکمت عملی

# همایش

**National Conference on Practical Wisdom: Essence, Sources and Methods**

# حکمت عملی؛ چیستی، مبانی و روش ها

**همراه با حضور و سخنرانی:**

- دکتر غلامرضا اعوانی
- دکتر محمد لگنهاوزن
- آیت الله سیدیدالله یزدان پناه

**زمان:**

۲۶ تا ۲۸ دی ماه ۱۴۰۱

**محل برگزاری:**

- ۲۶ و ۲۷ دی ماه تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- ۲۸ دی ماه قم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

**سایت همایش و مشاهده پل ها:**  
[pw.irip.ac.ir](http://pw.irip.ac.ir)

**آدرس حضور مجازی:**  
[irip.ac.ir/u/136](http://irip.ac.ir/u/136)

به شرکت کنندگان (حضور) در همایش گواهی صادر می شود.





دوشنبه ۲۶ دی ماه ۱۴۰۱ - صبح - (تهران) عنوان پنل: حکمت عملی؛ مبانی و دانش‌های همگن دبیر علمی پنل: دکتر سیداحمد غفاری			
۸:۵۰		قرآن و سرود	۱
۹:۰۰	دکتر غلامرضا اعوانی	سخرانی افتتاحیه	۲
۹:۳۰	دکتر یحیی بوذری نژاد	روش‌شناسی حکمت عملی از منظر فارابی و ابن سینا	۳
۱۰:۰۰	دکتر محسن جوادی	نسبت ضروری جدل و علوم مدنی در ابن سینا	۴
۱۰:۳۰	دکتر حامد روشنی‌راد	فرونسیس و نسبت آن با حکمت نظری نزد ارسطو	۵
۱۱:۰۰		میزگرد با حضور: دکتر فرزانه ذوالحسنى و دکتر زهیر انصاریان	۶
رابطه حکمت و شریعت در نظام سینوی (فرزانه ذوالحسنى) مناسبات شریعت الهی و حکمت عملی از دیدگاه ابن سینا (زهیر انصاریان)			
محل برگزاری تهران			

<p>دوشنبه ۲۶ دی ماه ۱۴۰۱ - بعد از ظهر - (تهران)</p> <p>عنوان پنل: حکمت عملی؛ مبانی و دانش‌های همگن</p> <p>دبیر علمی پنل: دکتر سید احمد غفاری</p>			
۱۴:۰۰	دکتر رضا غلامی	ظرفیت‌ها و کاستی‌های حکمت متعالیه برای بازتولید نظام حکمت عملی	۸
۱۴:۳۰	دکتر هادی وکیلی؛ دکتر محمد جواد ناسک جهرمی	بررسی رابطه حکمت عملی و تصوف در فارس با تأکید بر سده‌ی نهم هجری قمری	۹
۱۵:۰۰	دکتر سید احمد حسینی سنگ‌چال	ملاک تقسیم حکمت به نظری و عملی و سنخ‌شناسی گزاره‌های حکمت عملی	۱۰
۱۵:۳۰	دکتر مرتضی یوسفی راد	حکمت عملی و مساله عدالت و اعتدال مدنی	۱۱
۱۶:۰۰	دکتر مهدی عاشوری	بنیادگذاری حکمت عملی بر اساس تمایز بین اراده کنش‌گرانه و اراده جامعه پردازانه	۱۲
۱۶:۳۰	دکتر فرشته ندری ابیانه؛ محمد ابراهیم ترکمانی	نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان (فارابی، ابن سینا) در حکمت عملی	۱۳
<p>محل برگزاری تهران</p>			

سه‌شنبه ۲۷ دی ماه ۱۴۰۱ - صبح - (تهران)			
عنوان پنل: حکمت عملی؛ مبانی و دانش‌های همگن			
دبیر علمی پنل: دکتر مصطفی زالی			
۹:۰۰	دکتر محمد لگنهاوزن	سخنران مدعو	۱
۱۰:۰۰	دکتر حسین هوشنگی	عقل عملی اخلاقی و ابزاری در حکمت عملی کانت	۲
۱۰:۳۰	دکتر مصطفی زالی	اولویت عقل عملی بر عقل نظری: جستاری در نسبت میان عقل نظری و عملی در نظام اندیشه کانت	۳
۱۱:۰۰	دکتر علی اکبر ناسخیان	نظریه معقولات ارادی و روش‌شناسی توصیف پدیده‌های اخلاقی - اجتماعی در فلسفه عملی	۴
۱۱:۳۰	دکتر مهدی فدایی مهربانی	خوانش عرفانی شیعیان از حکمت عملی ذیل باب اخلاق سیاسی (مطالعه موردی حکمای عصر صفویه)	۵
محل برگزاری تهران			

چهارشنبه ۲۸ دی ماه ۱۴۰۱-صبح - (شعبه قم مؤسسه) عنوان پنل: حکمت عملی؛ مبانی و دانش‌های همگن دبیر علمی: دکتر مهدی عبدالهی			
۹:۰۰	دکتر حامد اسماعیلی مهر؛ محمد مهدی کریم پور	صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاق از منظر ملاصدرا	۱
۹:۳۰	دکتر حامد اسماعیلی مهر؛ محمد مهدی کریم پور	شکاف میان نظر و عمل از دیدگاه علامه طباطبایی	۲
۱۰:۰۰	دکتر محمد علی نوری	مبانی انسان‌شناختی حکمت عملی از دیدگاه افلاطون	۳
۱۰:۳۰	دکتر بهروز محمدی	ابتنای حکمت عملی (معطوف به اخلاق) بر معرفت‌شناسی	۴
۱۱:۰۰	دکتر محسن ابراهیمی	تمایز حکمت عملی از نظری و دوگانه کاشفیت و یا حاکمیت	۵
۱۱:۳۰	دکتر مهدی عبدالهی	بررسی انتقادی سعادت از منظر ابن سینا	۶
محل برگزاری قم			

چهارشنبه ۲۸ دی ماه ۱۴۰۱ - بعد از ظهر - (شعبه قم مؤسسه)			
عنوان پنل: حکمت عملی؛ دانش‌های همگن، تطورات و روش‌ها			
۱۴:۳۰	دکتر جمال سروش	حکمت عملی و نسبت آن با عقل نظری و عقل عملی از منظر ملاصدرا	۷
۱۵:۰۰	دکتر جواد دلپذیر	رابطه فقه و حکمت عملی فارابی	۸
۱۵:۳۰	دکتر حسام‌الدین شریفی	مقایسه حکمت عملی و علوم عملی اعتباری علامه طباطبایی	۹
۱۶:۰۰	دکتر هادی موسوی	حکمت عملی، خاستگاه علوم انسانی مدرن	۱۰
۱۶:۳۰	آیت الله سیدیدالله یزدان پناه	سخنرانی اختتامیه	۱۱
محل برگزاری قم			



عسکر دیرباز  
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

به حکمت عملی را گام‌هایی به پیش ببریم. ان شاء الله این هدف محقق شود. اینکه ما فقط مروری داشته باشیم بر کارهایی که قبلاً انجام شده یقیناً هدف این نشست نخواهد بود؛ بلکه با تلاش تمامی همکاران و با توجه به پیشینه‌ای که این نشست‌ها داشته و بحث‌هایی که مطرح شده ان شاء الله بتوانیم گام‌های بلندتری را در این قسمت برداریم.

با توجه به کاری که برایم پیش آمده و محروم هستم از اینکه در روز برگزاری این جلسه باشکوه با سروران عزیز خودم همراهی کنم، از این جهت این بحث را خدمت شما تقدیم می‌کنم و پیشاپیش از اینکه این همراهی برای من مقدور نیست از تک‌تک شما سروران عزیز، خواهران و برادران گرامی عذرخواهی می‌کنم و پوزش می‌طلبم.

نکته اول این است که ما ارتباط حکمت عملی را با اهدافی که این مؤسسه پژوهشی گران سنگ دارد بیشتر مورد مطالعه قرار دهیم. می‌دانیم که گروه حکمت عملی از گروه‌های تازه‌تأسیس این مؤسسه است اما کم‌کم دارد جای خودش را باز می‌کند، مخصوصاً با ارتباط وثیقی که بین حکمت عملی و حکمت نظری در آموزه‌های فیلسوفان ما وجود دارد و معمولاً این دو بخش از حکمت پایه‌پای هم پیش می‌رود؛ گرچه بعضی از فیلسوفان مانند فارابی این همراهی را با قوت بیشتری به پیش بردند و بعضی از فیلسوفان این همراهی را کم‌رنگ‌تر عرضه کردند.

به‌رحال این قدم مثبتی است که پیش از آمدن بنده برداشته شده و ان شاء الله با همکاری همه همکاران و علاقمندان، این گروه تازه‌تأسیس بتواند گام‌های رشد و توسعه را با شتاب بیشتری بردارد.

نکته دومی که می‌خواهم به آن اشاره کنم ارتباط بین این گروه پژوهشی است با گروه تازه‌تأسیس دیگری به نام گروه پژوهشی فلسفه علوم انسانی. با توجه به اینکه در

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين سيما حجة بن الحسن عجل الله تعالى فرجه ولعنة الله على اعدائهم اجمعين إلى يوم الدين. خدمت عزیزانی که در نشست علمی حکمت عملی مشارکت دارند عرض سلام و ادب و احترام دارم و تشکر می‌کنم از اینکه مشارکت فرمودید و باعث رونق چنین نشستی شدید. ان شاء الله که این نشست با مشارکت فعال شما سروران گرامی و استادان بزرگوار به اهداف خودش نائل شود.

وظیفه خودم می‌دانم از تمامی عزیزانی که در برپایی این نشست همکاری داشتند صمیمانه تشکر کنم. به خصوص قدردانی می‌کنم از معاونت محترم پژوهشی و همچنین مدیر محترم گروه پژوهشی حکمت عملی، جناب آقای دکتر محمدی، و تمامی همکارانمان در بخش‌های مختلف مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، در روابط عمومی، حراست، معاونت محترم اداری-مالی و سایر بخش‌ها، که یقیناً چنین برنامه‌هایی بدون مشارکت همگانی این همکاران عزیز و ارجمند میسر نخواهد شد.

ان شاء الله که این نشست‌ها تأثیرگذاری خوبی و اثربخشی مطلوبی در جامعه علمی ما داشته باشد. درباره حکمت عملی نشست‌های دیگری هم برگزار شده و من از جناب آقای دکتر محمدی که مدیر محترم گروه حکمت عملی هستند استدعا می‌کنم خلاصه‌ای از بحث‌هایی که در نشست‌های قبلی مطرح شده است، به صورت مروری، به سمع و نظر عزیزانی که در این نشست مشارکت کردند برسانند. زیرا ما علاوه بر اینکه باید بر کارهایی که تا به حال در زمینه حکمت عملی انجام شده مروری داشته باشیم و از آن‌ها به یک جمع‌بندی برسیم، باید در نشست‌های مختلف تلاش کنیم که مباحث مربوط



بسیاری از کشورها به ویژه کشورهای اسلامی شاید بیش از نیم قرن باشد که مسئله علوم انسانی، مبانی، غایت و روش آن مورد کنکاش، بررسی و کاوش قرار گرفته، در کشور عزیز ما ایران هم این مطلب بین اندیشمندان و متخصصان علوم انسانی مطرح بوده و درباره این که علوم انسانی ما باید کارآمدتر و بومی تر باشد و با فرهنگ اسلامی-ایرانی ما تناسب بیشتری داشته باشد قدم های بلندی در این زمینه برداشته شده است. در همین راستا است که مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران هم تصمیم گرفته که گروه پژوهشی فلسفه علوم انسانی را هم راه اندازی کند. برادر عزیزمان جناب آقای دکتر عبداللّهی مدیر محترم این گروه هستند.

عرضم این است که بین این دو گروه و دو حوزه پژوهشی (حکمت عملی و فلسفه علوم انسانی) می توان انحاء روابط را تصویر کرد. من فقط به ذکر یک نکته بسنده و از علاقمندان دعوت می کنم که در این زمینه بیندیشند و به ما کمک کنند تا این دو گروه هم پا بگیرد، هم توسعه پیدا کند و هم رابطه موثق و ارگانیکی که باید داشته باشند را پیدا کنند. ممکن است برخی از مبادی، مبانی و غایاتی که در علوم انسانی به عنوان فلسفه علوم انسانی مطرح است در گروه حکمت عملی هم با نگاه خاصی که حکمت عملی به لحاظ روش و غایت دارد مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. بنابراین همکاری این دو گروه به لحاظ حیطه های پژوهشی و تقسیم کار می تواند بسیار مفید و مؤثر باشد. قطعاً مدیران محترم هر دو گروه چنین برنامه هایی را مد نظر دارند. بنده از معاون محترم پژوهشی، جناب آقای دکتر علیخانی، درخواست می کنم که این هماهنگی را بیشتر راهبری کنند تا این گروه نقشه راه خوبی را پیش رو داشته باشد و بتواند تأثیرگذاری خودش را از همین مراحل آغازین توسعه اش نشان دهد.

نکته سوم این است که ما باید به پیشینه این موضوع توجه داشته باشیم؛ البته نه اینکه فقط به یک گزارش تاریخی از تدوین، تأسیس، تحولات و تطورات حکمت عملی در فرهنگ و فضای حکمی و فلسفی خودمان بسنده کنیم. گزارش تاریخی ارزش و جایگاه خودش را دارد ولی هدف ما این است که بتوانیم برای برداشتن گام های توسعه ای در مسیر پیشرفتی که در مباحث حکمت عملی وجود دارد از این پیشینه گران سنگ و بسیار ذی قیمت استفاده کنیم.

بنابراین باید به آنچه که فارابی، ابن سینا، مرحوم حکیم سبزواری و اندیشمندان و بزرگان دوران معاصر نظیر مرحوم علامه طباطبایی (در نظریه اعتباریات) در زمینه حکمت عملی فرموده اند بپردازیم. وقتی به پیشینه این بحث

مراجعه می کنیم به این منظور است که بتوانیم از آن برای برداشتن گام های توسعه ای و حل مسائلی که به صورت ریشه ای وجود داشته بیشتر استفاده کنیم. همچنان که انتظار می رود اندیشمندان که در این نشست حضور دارند دیدگاه های فیلسوفان غربی یا متفکران معاصر در کشورهای اسلامی را مطرح کنند و در یک تعامل علمی، سازنده، منصفانه و دوستانه تضارب آرا و تعاطی افکار و اندیشه ها صورت بگیرد؛ چرا که هدف این مؤسسه پژوهشی از ابتدای تأسیس این بوده است که بتواند در فضای فکری جهانی هم از اندیشه ها استفاده کند و هم یافته های اندیشمندان خودمان در کشور عزیزمان ایران و فضای فرهنگ اسلامی را عرضه کند. این دادوستد مستمر و رشدیابنده و فزاینده است که می تواند جایگاه این مؤسسه پژوهشی و بالمآل کشور عزیزمان ایران را در جهان اسلام و کل جهان ارتقا بخشد.

پس نگاه ما فقط نگاه تاریخی از آن جهت که تاریخ پیدایش و تحولات اندیشه ها را در زمینه حکمت عملی بررسی کنیم نخواهد بود. بلکه هدف ما این است که بینیم اندیشمندان معاصر ما با آن پیشینه تاریخی که داشتند چه قدم هایی را برداشتند و منشا چه تحولاتی بودند.

در بین شاگردان مرحوم علامه طباطبایی آیت الله حسن زاده آملی، آیت الله جوادی آملی، آیت الله صادق لاریجانی، استاد فقید حضرت آیت الله مصباح یزدی و بزرگان دیگر متأثر از اندیشه های مرحوم علامه طباطبایی به ارزیابی ها و نقطه نظرهایی توجه کرده اند و در این زمینه قدم هایی را برداشته اند که طرح اندیشه های آنها هم می تواند به غنای این نشست کمک کند.

از عزیزانی که در این نشست مشارکت می کنند استدعا می کنم همانند نشست های دیگر ورود جدی و فعال داشته باشند. اگر همکاران عزیز من می توانند بحث هایی که ارائه خواهد شد را پیشاپیش در اختیار مشارکت کنندگان قرار دهند تا آنها با پیش زمینه وارد این بحث ها شوند و مشارکت جدی تر و فعال تری داشته باشند. این امر می تواند به پربارتر شدن این نشست کمک کند.

نکته دیگر این است که اگر با اندیشمندان مواجه هستیم که آراء متفاوتی دارند، در طیفی که اندیشه ها و دیدگاه های متفاوت را شامل می شود حتماً از آنان هم استفاده کنیم تا تضارب آرا و چالشی که ممکن است بین دیدگاه های مختلف وجود داشته باشد بتواند به غنای بحث ما کمک کند.

نکته آخر اینکه در زمینه حکمت عملی می توانیم از اندیشه های دینی و قرآنی و فرمایشات عالی قدر پیامبر و ائمه اطهار - علیهم السلام - هم کمک بگیریم. اینکه

و فرهنگی و ترجمه آنها به زبان‌های زنده دنیا باعث می‌شود این نشست‌ها جایگاه‌شان را در بین اندیشمندان پیدا کنند و نه تنها در متخصصانی که در این زمینه قلم می‌زنند و سخن می‌گویند انگیزه ایجاد می‌کند و افراد و شخصیت‌ها، گروه‌ها و پژوهشگران را به تأمل و تفکر بیشتر وا می‌دارد، بلکه این بحث‌ها توسط اندیشمندان به بدنه جامعه هم رسوخ می‌کند و در نتیجه موجب رشد و تعالی فرهنگی بیشتر جامعه و کاهش آسیب‌های جامعه در زمینه حکمت عملی، علوم انسانی، رفتارهای انسانی و اخلاقی، تدبیر منزل و سیاست مدن خواهد شد.

به همین مقدار بسنده می‌کنم. از صبر و حوصله عزیزان متشکرم. با اینکه مطالب زیادی را آماده و جمع‌بندی کرده بودم تا در این نشست یک بحث علمی در حد فهم اندک خودم ارائه کنم، مجالی فراهم نشد که ورود عملی پیدا کنم. حضور اندیشمندان دیگر، عزیزان را بی‌نیاز می‌کند از اینکه من عرضی داشته باشم. اگر مجال بود می‌توانم آن را به صورت مکتوب تقدیم کنم تا عزیزانی که مشارکت دارند بنده را هم از ارزیابی‌ها و دیدگاه‌های خودشان بهره‌مند کنند.

از خداوند متعال مسئلت می‌کنم که این نشست، نشست بسیار خوبی باشد و بتواند به اهدافش دست یابد. مجدداً از همه شما سپاسگزارم.

حکمت عملی آن‌طور که باید و شاید در فضای فرهنگی ما رشد پیدا نکرده است شاید به این دلیل باشد که ما کمتر توانسته‌ایم از آموزه‌های دینی خودمان در این زمینه بهره بگیریم. درست است که روش بحث ما هم در حکمت نظری و هم در حکمت عملی عقلی، برهانی و قیاسی است، در عین حال به اعتقاد ما آموزه‌های دینی در قرآن کریم و فرمایشات عالی‌قدر پیامبر و ائمه اطهار علیهم السلام، یقیناً مبتنی بر پایه‌های برهانی و استدلالی است. ما باید از این آموزه‌ها الهام بگیریم و در مسیر یافتن برهان‌هایی در این زمینه تلاش کنیم.

حقایقی که توسط خدای متعال و معصومین با عنوان اخلاق و سنت‌های اجتماعی<sup>۱</sup> در جوامع بشری عرضه شده است را مطالعه و مبانی برهانی و استدلالی آنها را به کمک معرفت و یافته‌های بشری مدلل کنیم، مبانی متقن آنها را به صورت اقناعی و برهانی نشان دهیم. اندیشمندان ما استنباط‌های مختلفی که در این زمینه می‌تواند وجود داشته باشد را عرضه کنند تا در نتیجه سر سفره قرآن و روایات هم نشسته باشیم و در بحث‌های حکمی و استدلالی مان به ویژه در زمینه حکمت عملی و فلسفه علوم انسانی، از آنچه خدای متعال توسط پیامبر عالی‌قدر و ائمه اطهار به ما مرحمت فرموده محروم نباشیم و از آنها استفاده بهینه ببریم.

انتشار مطالب حاصل از این نشست‌ها در فضای علمی

۱. منظوم از سنت‌های اجتماعی، اجتماعی به معنای اعم آن است که می‌تواند سنت‌های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی، تربیتی و... را شامل شود.



غلامرضا اعوانی  
استاد فلسفه و عضو فرهنگستان علوم

حکمت اعم از نظری و عملی که از هم جدایی ندارند. بسیار مهم است. انسان موجودی است که می‌تواند به حکمت برسد. حکیم اسمی از اسماء الهی است، حتی به

## سخنرانی افتتاحیه

البته واضح است که حکمت عملی و به‌طور کلی

این معنا فرشته هم حکمت ندارد و این بسیار مهم است. البته حکمت نظری و عملی جدایی ندارند. در فلسفه جدید گرایشی ایجاد شده که فلسفه عملی را بدون مسائلی که در حکمت نظری مطرح است مورد بحث قرار می‌دهد ولی این در گذشته اصلاً سابقه نداشته و هم در ادیان و هم در حکمت‌های الهی این دو وحدتی را تشکیل می‌دادند. در دوران جدید است که حکمت عملی مطرح می‌شود؛ مخصوصاً با استفاده از مبادی‌ای که با حکمت الهی منافات دارد که این یک بحث جداگانه است و بنده روی آن بسیار تأکید دارم.

دین جامع بین حکمت نظری و عملی است و این وحدت میان حکمت نظری و دین موجب بقای ادیان بوده. دینی مثل بودیسم را در نظر بگیرید. بودا ۲۵۰۰ سال پیش زندگی می‌کرده، الان هم بودیست هست. زردشت هم همین‌طور، ولو اینکه عده زردشتیان بسیار کم است. اسلام و مسیحیت هم همین‌طور هستند. البته فرقی که بین دین و یک مکتب فلسفی وجود دارد این است که دین برای یک امت است یعنی برای عوام هم هست؛ خواص و عوام بر سر این مانده نشسته‌اند و هر کس به اندازه استعداد خودش از آن استفاده می‌کند. ولی یک مکتب فلسفی برای خواص و آن کسانی است که به آن مکتب تعلق دارند. باوجود این، آن هم حکمت است. حکمت مشترک معنوی است نه مشترک لفظی، و وجود حکما باعث شده که دین هم به معنای حکمی فهمیده شود، چون گرایش‌های ضد حکمی هم وجود دارد.

می‌دانیم که قرآن حضرت رسول - صلی الله علیه وآله وسلم - را این‌طور معرفی می‌کند: *يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ. يُزَكِّيهِمْ* اشاره به حکمت عملی است و *يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ* اشاره به حکمت نظری. حتی *يُزَكِّيهِمْ* تقدم دارد و این به معنای آن است که اگر عمل نباشد نظر نمی‌شود. این وحدت بین نظر و عمل را می‌رساند.

اما برسیم به ملاصدرا. تعریف بسیار مهم است. ابن‌سینا بعد از اینکه مسائل و مبادی علوم را مطرح کرد، تعریف موضوع را اصل قرار داد. برای اینکه تا موضوع تعریف نشود حدود و ثغور یک علم مطرح نیست. چنانکه در مقالاتی گفته‌ام و در کتابی که از بنده چاپ خواهد شد به تفصیل بیان کرده‌ام، ابن‌سینا پایه‌گذار یک روش برهانی است که این روش در ارسطو و پیشینیان دیده نمی‌شود. ابن‌سینا مسئله موضوع علم، تعریف علم، ارتباط موضوع علم با مسائل آن و... را بسیار دقیق بیان کرده است. این مسئله‌ای است که امروزه هم نتوانسته‌اند آن را حل کنند. به جاهایی رسیده‌اند اما نه آن‌طور که ابن‌سینا آن را مطرح کرده.

بینیم ملاصدرا در آغاز کتاب شریف اسفار، حکمت

نظری و عملی را چگونه تعریف کرده است. می‌فرماید: *أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله و تمامه - و صيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني.*

غایت نظریه این است که نفس انسان منتقش شود به نظام وجود (نظام طولی وجود). نظام وجود آن‌طور که امروز احتمالاً علوم طبیعی نیست، مراتب وجود است تا حق تعالی. بنابراین قید بکماله و تمامه یعنی تمام مراتب. یعنی واقعاً انسان به قول افلوطین سیار همه مراتب وجود است تا اعلی مرتبه. نفس انسان سیار است؛ یعنی حد یقفی ندارد تا رسیدن به آن اعلی مراتب. بنابراین بکماله و تمامه - و صيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً مضاهياً للعالم العيني.

این امر مقدمات، مؤخرات و مبادی‌ای دارد که جای بحث دارد و این تعریف بسیار مهم است. اما تعریف او از حکمت عملی این است که فثمرتها اولاً فایده‌اش چیست: *مباشرة عمل الخیر (پرداختن به عمل خیر).*

حکمت سه بخش داشته، در عالم اسلام دو بخش مورد توجه قرار گرفته و متأسفانه بخش سوم مورد عنایت قرار نگرفته است. در ارسطو و دیگران حکمت سه بخش داشت که لازم و ملزوم یکدیگر بودند: حکمت نظری، حکمت عملی و حکمت صناعی. صناعت و تخرن حکمت است. امروز تکنولوژی از حکمت دور شده و به شدت به آن نیاز دارد. این سه حکمت لازم و ملزوم یکدیگراند؛ یعنی حکمت صناعی بدون حکمت عملی و هر دو بدون حکمت نظری امکان ندارد. اینها وحدتی را شکل می‌دهند و مقسم‌شان هم مشترک معنوی است نه مشترک لفظی.

غایت حکمت نظری شناخت حق است. اگر حقیقت نباشد علمی نیست و حکمت معنایی ندارد. غایت حکمت عملی خیر و اختیار است. اختیار از خیر آمده است. حیوان دارای اراده است ولی دارای اختیار نیست. این خیلی مهم است. بعضی تصور می‌کنند که اراده و اختیار یک چیز است. حیوان متحرک بالاراده است ولی انسان اختیار دارد؛ چرا که علم دارد و می‌تواند خوب را از بد تشخیص دهد.

*مباشرة عمل الخیر لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن؛ تا نفس هیئت استعلایی نسبت به بدن قرار بگیرد و الهيئة الانقيادية الانتقارية للبدن من النفس؛ بدن هم منقاد شود. هواهای نفسانی باید تابع عقل و علم شوند. در ادامه می‌گوید: إلی هذا الفن أشار بقوله عليه وآله السلام: تخلقوا بأخلاق الله. اشاره به حدیث حضرت رسول*

غایت به دست آوردن و اکتساب رأی و اعتقادی است که مربوط به عمل و کیفیت آن نیست.

و آن عملیه اما عملیه خیلی مهم است. عملیه دو جزء دارد: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول آن نظری است؛ یعنی تا علم نداشته باشیم نمی‌توانیم عمل کنیم. کمال ثانی عمل به آن است. این دو خیلی مهم است.

و آن عملیه هی التي يطلب فيها أولاً استكمال القوة النظرية. جدا کردن حکمت عملی از حکمت نظری کار غلطی است. بحصول العلم التصوري و التصديقي علم تصوری و تصدیقی در نزد حکمت ذوقی علاوه بر تصور و تصدیق، حکمت کشفی هم است. بأمور به نسبت اموری که هی هي بأنها أعمالنا، ليحصل منها ثانياً اولاً وبالذات علم است و ثانياً استكمال القوة العملية بالأخلاق. چون حکمت نظری اراده است، تا نظر نباشد نمی‌توان اراده کرد، قدرت معنا ندارد.

در اینجا چند سؤال مطرح می‌شود:

سؤال اول اینکه چرا در عالم اسلام کتاب سیاست ارسطو اصلاً ترجمه نشده است؟ آیا علتش این بود که اینها به وسیله مسیحیانی که رهبانی بودند ترجمه می‌شد؟ نه، چون آنها تمام کتب ارسطو را شرح کردند. راهبان زمانی که فراغت داشتند تمام کتب ارسطو و افلاطون را به صورت دست‌نخورده استنساخ کرده‌اند. بنابراین دلیلی ندارد که به خاطر آنها باشد. بعضی گفته‌اند دلایل سیاسی داشته است؛ یعنی به خاطر خلفا بوده است. این هم بعید است که همه شرح‌ها را در اختیار داشته باشند و یک کتاب مهم مثل سیاست را در اختیار نداشته باشند. این خیلی عجیب است.

سؤال دوم اینکه فلاسفه اسلامی در نبود کتاب سیاست ارسطو چه کردند؟ پاسخ این است که به افلاطون رجوع کردند؛ مثل فارابی و ابن‌رشد. البته می‌دانید بدوی موقعی که یک سال به ایران آمده بود تمام آثار بازمانده از افلاطون را در یک کتاب ۳۰۰-۴۰۰ صفحه‌ای به نام افلاطون فی الاسلام جمع کرد. ولی ترجمه‌های افلاطون از بین رفته است. هم ابن‌رشد و هم مخصوصاً فارابی آثار او را در اختیار داشتند. فارابی کتابی دارد به نام تلخیص نوامیس افلاطون که فکر می‌کنم چاپ شده است. از آن مهمتر ابن‌رشد تفسیری بر کتاب جمهور افلاطون دارد که اصل عربی آن از بین رفته و ترجمه عبری‌اش باقی مانده است. دانشمند بزرگ، رزنتال، هم متن ترجمه عبری آن را و هم ترجمه انگلیسی آن را در دانشگاه کمبریج چاپ کرده است.

پس مسلمانان، این آثار را در اختیار داشتند و از اینها

دارد. همچنین با اشاره به آیه لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ملاصدرا می‌فرماید احسن تقویم اشاره به عالم امر است و اسفل سافلین اشاره به عالم ماده و جسم است. در ادامه آیه آمده است: إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا مَلَاصِدْرًا مِی‌گویند إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا حِکْمَتِ نَظَرِي است. بسیار جالب است، ایمان یعنی حکمت نظری. وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ اشاره به کمال حکمت عملی است.

و إلى ذینک الفینین رمزت الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا تأسياً بالأنبياء عليهم السلام الفلاسفة هي التشبه بالإله.

می‌گوید این تعریفی که از فلسفه شده که تشبه به اله است جامع بین دو فن است. تشبه به اله تعریف افلاطونی از فلسفه است و این خیلی مهم است. این تعریف را بیشتر سه‌روردی وارد فلسفه کرد و صاحبان حکمت ذوقی. و نه حکمت بحثی. را متاله گفت. حکیم بحثی حکیم است اما فقط حکیم ذوقی متاله است. این تاله تعریف افلاطون است از حکمت. تعریف افلاطون تئوسیس است یعنی تاله. یا همویوسیس تئو یعنی تشبه به خدا. این مبتنی بر نظریه اسما و صفات است و ایده‌های افلاطون همان اسما و صفات هستند. می‌گوید نفس انسان ایده‌های الهی است. ما وقتی صحبت می‌کنیم معانی (ایده‌ها) را داریم به هم می‌فایم. بنابراین این اسما و صفات باید به تحقق برسد تا تعلم بشود.

ابن‌سینا در آغاز الهیات شفا فرق بین نظر و عمل را این‌گونه تعریف می‌کند که در مقابل فلاسفه‌ای مانند کانت قرار دارد. کانت فلسفه نظری را نفی می‌کند. ببینیم ابن‌سینا چگونه تعریف می‌کند:

و ذکر أن النظرية هي التي تطلب فيها استكمال القوة النظرية؛ گفته شده که مطلوب در حکمت نظری استكمال نفس است. این نظریه که «علم موجب کمال نفس است» جزء حکمت است؛ یعنی نفس از قوه به فعل می‌آید چنانکه با خوردن غذا بدن به فعلیت می‌آید. «ای برادر تو همان اندیشه‌ای». ارسطو می‌گوید انسان همان است که می‌داند و دیگر هیچ. همان است که می‌داند. «آدمی دید است و باقی پوست است» اما چه دیدی؟ «دید آن است آن که دید دوست است» دید الهی.

أن النظرية هي التي تطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل؛ عقل بالقوه بالفعل می‌شود. انسان بالقوه همه چیز است، اما چه اندازه بالفعل می‌شود؛ به اندازه حکمت.

و ذلك بحصول العلم التصوري و التصديقي بأمور؛ حصول علم تصوری و تصدیقی درباره اموری است که مربوط به عمل ما نیست. فتكون الغاية فيها حصول رأي؛

۱. نه به معنای ثانیاً و بالعرض بلکه به معنای کمال ثانی آن.

وجود خداوند است. ابن سینا هم مسئلهٔ رؤیای صادقه را که جزئی از اجزاء نبوت است مطرح می‌کند.

فصل دوم دربارهٔ اثبات نبوت و دعوت انبیا به مبدأ عالم و مسئلهٔ معاد است.

فصل سوم دربارهٔ عبادات است؛ مثل اینکه چرا نماز می‌خوانیم، چرا روزه می‌گیریم، چرا پنج نماز داریم. ابن سینا می‌گوید چون دین محمد باید ادامه پیدا کند لازم است پنج نماز باشد.

فصل چهارم دربارهٔ حکمت منزلی و سیاست مدن از دیدگاه شریعت است.

فصل پنجم دربارهٔ امام و خلیفه و اشاره به سیاست و معاملات است. در آنجا اشارهٔ بسیار خفیفی به یونان می‌کند.

مثال دیگر، بررسی چند سورهٔ کوچک قرآن است که در این باره بحث کرده که به معنای حکمی کجا بحث توحید است، کجا بحث معاد یا فرشته‌شناسی است و کجا بحث نبوت است. اینها را هم به لحاظ فلسفی از هم جدا می‌کند.

ابن سینا در حکمت مشایی خود، خاصه در فصل آخر کتاب اشارات و تنبیهات، به مقامات العارفین اشاره کرده است. نحوهٔ نوشتن کتاب در فلسفهٔ اسلامی به این صورت است که ابتدا سیر نزولی دارد و بعد سیر صعودی به مبدأ. از منطق شروع شده، وارد طبیعیات می‌شود، سپس به مبحث نفس می‌پردازد، بعد الهیات و در نهایت سیر انسان به معاد را بیان می‌کند. این قوس صعود و نزول در همهٔ آثار فلسفهٔ اسلامی وجود دارد. این را در حکمت اشراق می‌توانید ببینید، در ابن سینا نیز می‌توانید ببینید که در مقامات العارفین تمام می‌شود. دایرهٔ وجود را دور می‌زنند. در فلسفه‌های امروز بیشتر همان قوس نزول است، آن هم اگر کامل باشد. بیشتر به همین دنیا پرداخته شده است. می‌دانید که کتاب طهاره الاعراق (تهذیب الاخلاق ابن مسکویه) با استفاده از حکمت جاودان و حکمت خالدهٔ ایرانیان و مسائل دیگر نوشته شده است. خواجه نصیر هم سه کتاب دارد که آنها را به سه سبک نوشته و این خیلی مهم است:

- کتاب اخلاق ناصری که بیشتر متأثر از کتاب طهاره الاعراق است، با اضافات بسیار زیاد

- کتاب اخلاق محتشمی که در چهل فصل است و در هر فصل یکی از فضایل را بیان می‌کند. سه بخش دارد: آیات قرآنی، احادیث نبوی و علوی و ائمه، و بخش آخر هم دربارهٔ کلام الحکما والدعاة (داعیان اسلام). این کتاب را در قهستان و قلاع اسماعیلیان نوشته است. اما مهم این است که شرح و تفسیر نکرده و فقط نوعی ترجمه است.

استفاده کردند. به همین دلیل است که فلسفهٔ سیاسی در عالم اسلام بیشتر رنگ و بوی افلاطونی دارد تا ارسطویی؛ اصلاً افلاطونی است. در علم سیاست به آثار افلاطون مراجعه کردند، چنانکه می‌توان گفت نظام سیاسی فارابی نوعی تطبیق آراء سیاسی افلاطون با تعالیم قرآنی است. مدینهٔ فاضلهٔ او با مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون شباهت فراوان دارد. بیشتر مدن غیرفاضلهٔ فارابی هم نظیری در مدن غیرفاضلهٔ افلاطون دارد. اما دوازده صفتی که فارابی برای رئیس مدینهٔ فاضله و جانشینان او برمی‌شمارد با صفات رسول - صلی الله علیه و آله و سلم - در قرآن مطابقت دارد و صفت جانشینان رئیس اول با صفات ائمه (می‌گوید باید همان صفات را داشته باشند). در نبودن کسی که همهٔ این صفات را داشته باشد، جانشین کسی است که مجموع این صفات را دارد. اما شرطی که حتماً باید داشته باشد حکمت است. جامعه‌ای که در آن حکمت نباشد جامعهٔ غیرفاضله است.

به علاوه فارابی مثل افلاطون کتاب مستقلی به اسم اخلاق ندارد. زیرا در افلاطون بین اخلاق و سیاست ارتباط زیادی وجود دارد. البته در ارسطو هم همین طور است؛ اخلاق ارسطو سیاست است و سیاست او اخلاق است. او وقتی قوهٔ مجریه و سه قوه را بیان می‌کند می‌گوید قوهٔ مقننه مهمتر از همه است، برای اینکه باید قوانینی وضع کند که به سعادت بشر ختم شود. چنانکه در افلاطون بین فضایل فردی و جمعی چندان خلافی نیست. افلاطون بین فضایل فردی در اخلاق و فضایل جمعی و مدنی ارتباط و پیوند محکمی برقرار می‌کند. به قول افلاطون عدالت که رأس فضایل است اگر ریز نوشته شود عدالت فردی است، اگر درشت تر نوشته شود عدالت جمعی و مدنی. عدالت در مقیاس بسیار وسیع‌تر، عدالتی است که بر جهان حکمفرما است. اینها با هم ارتباط بسیار نزدیک دارند.

یکی از بزرگترین دستاوردهای حکمای اسلامی تطبیق دادن حکمت عملی با شریعت است. در فلسفهٔ اسلامی که به طور دقیق از ابن سینا شروع می‌شود. درست است که کندی بحث‌هایی دارد یا عامری کتاب السعاده والاسعاد یا کتاب الاعلام به مناقب الاسلام را تقریر کرده ولی به معنای فلسفی دقیق این کار ابن سینا است که بعداً به وسیلهٔ سهروردی و دیگران و مخصوصاً با بحث‌های نظری ابن عربی و ... راه کمال را پیموده است. کتاب دهم الهیات شفا به حکمت عملی اختصاص دارد و اصلاً به سبک یونانی نیست. این کتاب شامل پنج فصل است: فصل اول دربارهٔ احوال نبی، الهامات و رؤیای صادقه است. می‌دانید که ارسطو یکی دو کتاب دربارهٔ رویا دارد و حتی می‌خواهد بگوید که دیدن رؤیای صادقه دلیل بر



- کتاب بسیار مهم اوصاف الاشراف به سبک عرفا است. این کتاب به سبکی کاملاً عرفانی نگاشته شده و بسیار خواندنی است. این کتاب سی و یک فصل دارد و در هر فصل یکی از مقامات عرفانی را شرح کرده است. فقط یک آیه را ذکر و آن را به سبک عرفا تفسیر می‌کند. آخرین مطلب این کتاب درباره فنا است.

اخلاق عرفانی هم بسیار مهم است. اسلام سه مرتبه دارد. بالاتر از اسلام ایمان است و بالاتر از آن احسان است. حدیث احسان این است که می‌گویند جوانی سفیدپوش نزد حضرت رسول آمد سؤال کرد هل الاسلام. پیامبر فرمود علاوه بر قول لا اله الا الله و محمد رسول الله، نماز، روزه، حج، جهاد و .... جوان گفت صدقت (راست گفתי). همه تعجب کردند که عجب بی‌تربیتی است! سؤال می‌کند و می‌گوید راست گفתי! جوان گفت و ما الایمان. پیامبر فرمود ایمان علاوه بر این مراتب اسلام، ایمان به خدا، ملائکه و کتبه (نه فقط قرآن) و رسله و قول به قضا و قدر است. جوان گفت صدقت. باز هم حاضران تعجب کردند. جوان گفت و ما الاحسان. پیامبر فرمود الاحسان ان تعبد الله كأنک تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك (همیشه در حضور خدا بودن است).

البته این مضمون در حدیث حارثه هم ذکر شده که این حدیث در مآخذ شیعه هم آمده. پیامبر از حارثه پرسید کیف اصبحت. گفت اصبحت مؤمناً حقاً. پیامبر فرمود لكل حق حقيقة و ما حقيقة ایمانک (هر چیزی حقیقتی دارد، حقیقت ایمانی که می‌گویی چیست). گفت من شب را به روز می‌آوردم مثل اینکه اهل بهشت را در بهشت و اهل دوزخ را در دوزخ می‌بینم و .... فرمود این درست است. این مقام احسان است.

در قرآن درباره اسلام می‌فرماید: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (اعراب بدوی گفتند ما ایمان آوردیم، به آنها بگو ایمان نیاوردید بلکه اسلام آوردید. ایمان در دل‌تان وارد نشده است) و در تعریف ایمان: آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ يَا دَرِيبَةُ دِيكْرُ مِي فَرْمَايِد كَسِي كِه خِدَاوَنِد وَ مَلَائِكِه رَا قَبُول نِدَاشْتِه بَاشِد فِقْد ضَلَّ ضَلَالَا بَعِيدَا.

آیا در قرآن آیه‌ای هست که از آن معنای احسان فهمیده شود؟ بله. ما محسن را معمولاً به معنای نیکوکار می‌دانیم. این اشتباه است. احسان مقام احسان است، به دلیل این آیه لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا آنهایی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند گناهی نیست در آنچه می‌خورند، به این شرط که (بعد از اینکه آمنوا و عملوا الصالحات را ذکر کرد) إِذَا مَا اتَّقَوْا وَ قَتِي

تقوا پیشه کنند، باز دوباره وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ باز دوباره ایمان بیاورند، باز دوباره عمل صالح انجام دهند ثُمَّ اتَّقَوْا بِاز عَلاوَه بَر اِينَكِه يَك بَار تَقَوَا رَا كَفْت دَوْبَارَه مِي كَوِيد ثُمَّ اتَّقَوْا بِاز مِي كَوِيد وَآمَنُوا تَقَوَا رَا دَو بَار كَفْت وَ اِيْمَان رَا سَه بَار ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا بَعْد تَقَوَا وَ دَر نَهَايَتِ اِحْسَان اِسْت. احسان این مقام است؛ یعنی نهایت ایمان و کمال. در واقع ولایت است، اولیا هستند.

این تخلّق به اخلاق الهی است که با سیر و سلوک است، با قدم است نه با قلم. سلوک یعنی شما بدانید راه تهران-مشهد چیست، دانستن یک چیز است و قدم برداشتن و رفتن چیز دیگری است: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي أَتَّبِعْكُمْ اللَّهُ. اتباع یعنی قدم به قدم. پیامبر به معراج رفت، شما نمی‌روی لا اقل یک قدم جلو برو. سلوک این است، تحقق است.

پس تخلّفوا بأخلاق الله که در حدیث آمده و انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق (مبعوث شدم برای اتمام مکارم اخلاق)، إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقِي عَظِيمٍ. مهم این است که اخلاق بدون اسوه امکان ندارد. در مسیحیت حضرت مسیح اسوه است، در بودا بودا و .... امروز اسوه را ردّ می‌کنند. لفظ autonomy (در اخلاق هر کس استقلال دارد) که کانت مطرح کرد ردّ ادیان و ردّ حکمت‌های الهی بود. لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ بَدُون اِسْوَه نَمِي شُود. كَان خُلُقُهُ الْقُرْآنِ پيامبر فقط قرآن نبود تجسم قرآن بود؛ وگرنه کسی ایمان نمی‌آورد، مردم قرآن را در وجود مبارکش می‌دیدند و ایمان می‌آوردند. لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْأَخْر.

آیا می‌شود فضایل را در یک فضیلت خلاصه کرد یا نه؟ این مبحث افلاطونی است. افلاطون اعتقاد دارد که همه فضایل جنبه‌هایی از یک فضیلت هستند. می‌گوید امکان ندارد کسی حکیم باشد و عفت نداشته باشد. فضایل مختلف را به اعضای صورت، چشم و گوش و ... نسبت می‌دهد. اینها جنبه‌های مختلفی هستند که وحدتی را تشکیل می‌دهند. بنابراین کسی نمی‌تواند جاهل باشد و شجاع باشد، این جریزه است. شجاع باید حکیم باشد تا ببیند کجا چه کار کند. اینها با هم وحدت ذاتی دارند؛ یعنی مظاهر یک فضیلت هستند.

به نظرم جامع همه فضایل از دیدگاه قرآنی تقوا است؛ چنانکه در آیه هم تقوا مرتب مورد تکرار و تاکید بود. وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ عِلْمَ وَ عَمَلٍ. مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَبُّهُ اللَّهُ عَلِمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ خُود عَمَلِ عِلْمِ مِي آوَرِد. إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ آيَاتِ دِيكْر.

همچنین همان‌طور که بین اسلام، ایمان و احسان فرق می‌گذاریم و اینها مراتب دارند، علم هم در قرآن مراتب

### مشتری علم تحقیقی حق است دائماً بازار او با رونق است

خریدار علم تحقیقی خداوند است. بنده مقاله‌ای نوشته‌ام و مشغول نگارشی کتابی هستم بر اساس آن و با عنوان «نظریه اخلاق اسلامی بر مبنای اسما و صفات الهی». تعریفی که قرآن از انسان می‌کند از حیوان ناطق بالاتر است، برای اینکه قرآن می‌گوید **اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ**. هر چیزی نطق دارد:

### نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل

همه ناطق‌اند ولی با حواس ظاهر نمی‌توان دید. بنابراین این تعریف جامع است اما مانع نیست. اما تعریفی که جامع و مانع باشد تعریف قرآنی است: **عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا** در حالی که همه چیز بر سر اسما است با قید کُلَّهَا مخصوص آدم می‌شود و حتی فرشته هم نیست. چنانکه گفت: **أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ \* قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا عِلْمِي نَدَارِيمُ**. آنکه مظهر همه اسما الهی است.

طولی دارد: علم یقین، عین یقین و حَقُّ یقین. این بسیار مهم است و در قرآن بنا بر حَقُّ یقین است. در علم یقین ممکن است انسان دچار شک شود ولی حَقُّ یقین مثل دیدن آتش است و وقتی آتش را دیدی نیاز به استدلال ندارد. اگر دست را به آتش بگذاری گویدش من آتشم من آتشم. در دین مرتبه تحقیق اصل است. این را عرفاً محقق می‌گویند و بقیه را که به این درجه نرسیده‌اند مقلد می‌گویند. فضایل تحقیقی است نه فقط بحثی. مولانا می‌گوید:

### از محقق تا مقلد فرق هاست کاین چو داود است و آن دیگر صداست

همچنین می‌گوید:

### علم تقلیدی بود بهر فروخت چون بیابد مشتری خوش بر فروخت

علم تقلیدی مانند کالا برای خرید و فروش است. درس می‌دهد ولی وقتی بیرون می‌رود مثل یک آدم عادی است و هیچ فرقی ندارد.



یحیی بوذری نژاد  
دانشگاه تهران

## روش‌شناسی حکمت عملی از منظر فارابی و ابن سینا

در تمدن اسلامی علوم عملی یا علوم رفتاری مختلفی داریم. بعضی از این علوم شرعی و وابسته به شریعت اسلام است، به طوری که اگر قرآن و پیامبر نبودند آن علوم تحقق پیدا نمی‌کردند. مهمترین علوم فقه است. بعضی از این علوم بشری هستند؛ یعنی انسان با عقل خودش آنها را به دست آورده است که غالب آنها وارد جهان اسلام شدند. به نظر من در کل تاریخ تمدن اسلامی این دو علم همواره

در گذشته فلسفه عملی را تعریف می‌کردند به علوم؛ که وجود موضوع آن وابسته به اراده و اختیار انسان است؛ یعنی اگر انسان‌ها نباشند و به صورت اجتماعی زندگی نکنند، در واقع آن علم تحقق پیدا نمی‌کند. این تعریفی بود که از گذشته فلاسفه داشتند و امروز هم به گونه‌ای در بین اهل علوم انسانی پذیرفته شده، به طوری که علوم انسانی را گاهی علوم ارادی هم می‌گویند.

خلافت بود ولی واقع امر این است که دغدغه او نبوت و شریعت بود و در تلاش بود که شریعت را در جوامع اسلامی تبیین عقلانی کند.

فارابی برای انجام این مهم در کتاب المله نکته‌ای می‌گوید که من می‌خواهم آن را با ابن سینا مقایسه کنم و بعد به روش برسم.

خلاصه این است که به اعتقاد فارابی کلیات شریعت (کلیات فقه) در حکمت عملی آمده. اگر کلیات حکمت عملی حُسن و قبح عدل و ظلم باشد، این در حکمت عملی آمده و جزئیات، تبیین و تطبیق آن کلیات به جزئیات جوامع بشری را شریعت و فقه انجام می‌دهد. در نگاه فارابی شریعت و فقه ذیل حکمت عملی قرار دارد. به این نکته توجه داشته باشید.

آقای دکتر اعوانی فرمودند که مدل حکمت عملی ابن سینا تفاوت دارد، من الان دلیل این تفاوت را عرض می‌کنم.

من همیشه با خودم فکر می‌کردم که چرا بیشتر آثار فارابی فلسفه عملی است تا فلسفه سیاسی. دلیل اصلی آن همین اهمیتی است که در حوزه مسائل عملی و مسائل اجتماعی و سیاسی به عقل برهانی می‌دهد. اینکه چرا ایشان چنین نظری دارد در ادامه خواهیم گفت.

نکته بعدی اینکه دوره فارابی دوره قدرت امیران آل بویه است و خلافت به لحاظ فرهنگی و سیاسی وابسته به آل بویه است. در آن دوره تقریباً حکمرانان و امیران عمدتاً شیعه زیدی بودند مثل حمدانیان در شام، آل بویه در بغداد و ایران یا اسماعیلیه در شمال آفریقا. البته خود خلافت در بغداد از حنابله دفاع می‌کرد و بعد از سقوط آل بویه به سلجوقیان که اشعری بودند گرایش پیدا کرد و علیه جریان زیدیه شد. دوستان می‌دانند که اشاعره با حسن و قبح عقلی (این آموزه که عقل می‌تواند آنها را تشخیص دهد) چندان سازگار نیستند و حسن و قبح را تابع شرع می‌دانند. ابن سینا در کتاب عیون الحکمه که در یک دوره کتاب درسی بود و اکنون توجه چندان به آن نمی‌شود، دقیقاً بر خلاف فارابی صحبت می‌کند و معتقد است که مبادی حکمت عملی از شریعت می‌آیند. به این معنا که حکمت عملی از ناحیه خودش و از ناحیه عقل نظری مبدایی ندارد و مبدأ آن شرع است. وظیفه حکمت عملی تطبیق این مبادی به جزئیات است. ابن سینا در این کتاب دقیقاً ۱۸۰ درجه برخلاف فارابی صحبت می‌کند.

در این کتاب مدل فکری شیخ الرئیس ابن سینا با آن چیزی که فارابی در المله نوشته دقیقاً ۱۸۰ درجه متفاوت است. من این مطلب را هم در کتاب روش شناسی حکمت عملی آورده‌ام و هم در کتاب روش شناسی دانش اجتماعی

با هم مواجهه داشته‌اند. در حوزه علم فقه در میان اهل سنت دو مدرسه فقهی داریم که حتی فارابی هم گاهی به اینها توجه دارد. ایشان در کتاب منطقیاتش بحثی دارد که می‌خواهد روش فقهی اهل سنت که قیاس فقهی بود را به گونه‌ای درست کند و آن را به قیاس منطقی ربط دهد. در جهان تسنن دو مدرسه عمده داریم: مدرسه کوفه (دیدگاه‌های فقهی عبدالله بن مسعود از صحابی پیامبر) که در زمان عباسیان توسط ابوحنیفه مدون شد، و مدرسه مدینه (دیدگاه‌های فقهی عبدالله بن عمر) که آن هم در همین دوره‌ها مدون شد. مدرسه جریان اهل بیت هم توسط حضرت علی در کوفه و بعد ائمه دیگر استمرار پیدا کرد. روش‌های اینها با هم فرق دارد و اختلافات زیادی با هم دارند که اینجا مجال طرح آن نیست.

آنچه که در تمدن اسلامی مسئله است این است که در کنار این علوم، علوم عملی دیگری وارد جهان اسلام شد که یکی از آنها حکمت (فلسفه) عملی است. نسبت به فلسفه عملی و علوم رفتاری عقلی و بشری دیدگاه‌های مختلفی شکل گرفت. غالب مذاهب فقهی اهل سنت موضع نفی داشتند و چندان موافق نبودند؛ به ویژه مدرسه فقهی مدینه که غالباً معتقد بودند صرفاً فقه (علوم شرعی) علوم رفتاری هستند و باید علوم عملی باشند. برخی از طرفداران مکتب کوفه موافق بودند ولی اولویت را به علوم عملی عقلی می‌دادند اما همه علوم عملی عقلی. عقلی ممکن است ظنی هم باشد؛ یعنی بشر با ظن و گمان خودش به باید و نباید رسیده باشد. اینها این را بر آنچه که در شرع بود اولویت می‌دادند.

مدل فارابی که در کتاب المله آن را مطرح کرد و در تاریخ تمدن اسلامی برای فلاسفه ما محور قرار گرفت، در واقع مبتنی بر این عقیده بود که اگر علوم عملی قطعی و برهانی باشد عین شریعت و عین دین است. این بدان معنا است که فارابی در حوزه مسائل عملی به برهان توجه داشت و به آن بسیار می‌پرداخت.

همچنانکه وقتی علوم عملی عصر جدید وارد جهان اسلام و حتی ایران ما شد موضع‌گیری‌های مختلفی به وجود آمد؛ بعضی موافق و بعضی مخالف‌اند، بعضی درصدد سازگار کردن و بعضی درصدد نفی برآمده‌اند، در آن دوره نیز چنین موضع‌گیری‌هایی وجود داشت. بعضی بزرگان قائل به نفی بودند؛ مثلاً زکریای رازی معتقد بود که وجود علوم عملی شرعی لزومی ندارد، عقل بشر خودش قادر به درک است. اینجا اهمیت کار فارابی کاملاً احساس می‌شود. در واقع وی در مقابل این رقبا می‌خواهد نشان دهد که شریعت چطور عقلانی است و علوم عملی شرعی باید مورد توجه حکومت‌ها واقع شود. البته بعضی می‌گویند دغدغه فارابی



مسلمین- رویکردهای فقهی که بحثی را به نسبت حکمت عملی با فقه اختصاص داده‌ام و با اسناد و ارجاعات ذکر کرده‌ام.

برای خود من سؤال بود که چرا ابن‌سینا حکمت عملی را خیلی تحویل نمی‌گیرد و گویا اصلاً وظیفه فیلسوف را پرداختن به حکمت عملی نمی‌داند. فیلسوف باید با عقل نظری کار کند و ساحت عقل نظری برهان است، درحالی‌که ساحت عقل عملی یا حکمت عملی برهان نیست. بنده علت این مسئله را جست‌وجو کردم و کتاب روش‌شناسی حکمت عملی در واقع توضیح همین مطلب است.

فارابی معتقد است که عقل عملی مدرک کلیات عملی است و عقل نظری مدرک کلیات نظری است. همان‌طور که «کل بزرگتر است از جزء را» عقل نظری می‌فهمد حسن عدالت را هم عقل عملی می‌فهمد و این بدیهی است. ابن‌سینا چنین عقیده‌ای ندارد. فرصت نیست که متن‌هایش را بخوانم و توضیح بدهم. درست است که در برخی آثارش چیزهایی گفته است، ولی اعتقاد غالب وی این است که مبادی و قواعد اساسی عقل عملی جزء مشهورات هستند و مشهورات در حوزه برهان نمی‌آیند. درحالی‌که وظیفه فیلسوف تأمل و تفکر برهانی و پرداختن به این امور است و امور غیربرهانی را باید به متصدیان امور مشهورات سپرد. منظور ابن‌سینا در اینجا فقه است. همان‌طور که آقای دکتر اعوانی بیان کردند ابن‌سینا از تبیین نبوت آغاز می‌کند، آن را توضیح می‌دهد و بعد وارد احکام شرعی می‌شود. به نظر من این تبیین فقه و شریعت است. این امور عملی چه در حوزه سیاست، چه در حوزه مسائل اجتماعی و معاملات کار فقها است نه کار فیلسوف، و عملاً در کل جهان اسلام به نظر من همین عقیده شایع شد.

این نکته را هم توضیح دهم که فارابی از فلسفه سیاسی شروع می‌کند و در کنار آن به اخلاق هم می‌پردازد. با نگاهی به آثارش معلوم می‌شود که بر فلسفه سیاسی بسیار تأکید دارد و مقداری هم بر تدبیر منزل؛ او اخلاق را هم درون فلسفه سیاسی مطرح می‌کند. به عبارت دیگر، فارابی با تفکر سیاسی-اجتماعی آغاز می‌کند ولی در ابن‌سینا و ابن‌مسکویه چنین چیزی وجود ندارد. ابن‌مسکویه هم فیلسوف و متفکر عملی است و به مسائل عملی پرداخته است. ایشان به اخلاق می‌پردازد.

برای من سؤال بود که در این یک سده چه اتفاقی افتاد که گرایش‌ها تغییر کرد. فارابی از فلسفه سیاسی آغاز کرد، بعد به نظر من ابن‌سینا فضا را برای فقها آماده می‌کند. البته این نکته را هم داخل پراکنش عرض کنم که در منابع استنباط احکام در فقه شیعه عقل را داریم و در فقه اهل

سنت قیاس را. قیاس اهل سنت عقل ما شیعیان نیست، آن قیاس همان تمثیل منطقی ما است. عابد جابری مفصل توضیح می‌دهد که این چطور توسط خلیفه دوم از جهان قبل از اسلام وارد اسلام شد. خلیفه دوم به شریح قاضی و ابوموسی اشعری که در کوفه بودند نامه‌ای می‌نویسد و دستور می‌دهد که احکام شرعی را چطور استنباط کنند. این روش در فقه حنفی می‌ماند. ولی در فقه شیعه عقل داریم و این عقلی که ما می‌گوییم شبیه همان عقل برهانی است که فیلسوفان می‌گویند.

عرضم این است که اعتقاد فارابی به عقل و به جنبه برهانی در امور عملی شبیه همان منابع استنباط شیعیان است که در طول تاریخ فقهات شیعه به عنوان عقل به آن توجه شده.

در هر صورت به نظر می‌رسد که وقتی ابن‌سینا مسائل تدبیر منزل و سیاست را به فقه و شریعت محول می‌کند اخلاق در تمدن اسلامی به نحوی بی‌صاحب می‌ماند. به خاطر همین است که ابن‌مسکویه بیشتر به اخلاق توجه می‌کند. بعد از آن هم کتاب‌هایی که در حوزه تمدن اسلامی نوشته شد، چه در دوران صفویه و چه در دوران قاجار، از جمله نراقی‌ها که آخرین کتاب‌های حوزه فلسفه عملی را به سبک قدما نوشتند، همه به اخلاق پرداختند. از دوره مشروطه غالباً فقه است که مسائل عملی را در جامعه ما مطرح می‌کند.

به اعتقاد بنده حرکت ابن‌سینا به لحاظ اجتماعی دو اثر داشت. یک اثر آن این بود که از جهت فلسفی نسبت به رقبا یا مخالفینی مثل زکریای رازی جایگاه شریعت را در جامعه اسلامی تبیین کرد. به صراحت می‌گوید که فقها متصدی این امور هستند. اثر دیگر آن این بود که ما مستقل از شریعت به مسائل اجتماعی و سیاسی نپرداختیم. من فکر می‌کنم چه بسا مدلل فارابی که هم به شریعت توجه دارد و هم به مسائل برهانی عقلی، شاید بتواند بعضی از بن‌بست‌های اجتماعی ما را مرتفع کند.





محسن جوادی  
دانشگاه قم

## نسبت ضروری جدل و علوم مدنی در ابن سینا

است که خدمتتان عرض خواهم کرد. بعد ایشان این طور معنا کرده که این رابطه ضروری نشان می دهد اخلاق اساساً ماهیت جدلی دارد؛ یعنی از جنس مشهورات و شهرت است نه حقیقت.

آقای فؤاد الاهوانی از این مطلب خیلی خوشحال شده و حتی گفته که گویا پیش از هیوم شکاف بین باید و هست در ابن سینا دیده شده و منطق رجحان یا ترجیح غیر از منطق برهان و حقیقت است. در این ۲۰-۳۰ صفحه مقدمه این مطلب را پرورانده است. توجه خوبی کرده ولی به نظر بنده این توجه در مسیر درستی نبوده است و مطلب آن طور که ایشان می گوید نیست. این چیزی است که الان می خواهم خدمتتان عرض کنم. بنابراین اصل قضیه و ورود بنده به این بحث از اینجا پیدا شد.

توضیحات مقدماتی ای را عرض می کنم تا معلوم شود که مسئله چیست و در بحث ابن سینا چه اتفاقی افتاده که آقای الاهوانی فکر کرده این مسیر جدیدی برای حکمت عملی است. شاید حقی هم دارد از این جهت که عبارت هایی مؤید برداشت ایشان وجود دارد.

ارسطو در بند (فصل) دوم طویبقاً از فواید جدل صحبت می کند. سه فایده را ذکر می کند و بعد فایده دیگری را هم

چند وقتی بود که درگیر بودم و به جهاتی راجع به جدل کار می کردم. قبلاً هم راجع به ماهیت قضایای اخلاقی از نظر ابن سینا صحبت یا مقاله ای داشتم که چاپ شده است.

مقدمه کلی شفا را آقای دکتر مدکور تصحیح کرد که در مصر چاپ شد. مصحح بعضی از بخش های کتاب فرق می کند. مقدمه جدل را مصحح بسیار دانشمند، آقای دکتر فؤاد الاهوانی، تصحیح کرده است. در این مقدمه به جمله ای برخورد کردم که ذهن من را درگیر کرد. این صحبت و مقاله ای که قرار است منتشر شود محصول آن است. قبلاً چکیده مقاله دیگری را فرستاده بودم ولی دیدم این موضوع مهمی است. به همین دلیل نظرم عوض شد و به این پرداختم. البته بحث من واقعاً محققانه و دانشورانه است و اصلاً منظورم این نیست که ایشان اشتباه فهمیده است، شاید من اشتباه فهمیده باشم. فقط آن چیزی که زمینه بحث شد را خدمتتان عرض می کنم.

در آن مقدمه آقای فؤاد الاهوانی جمله ای را از ابن سینا آورده و گفته در ارسطو جدل این طور نبوده ولی در ابن سینا این طور است که او رابطه اخلاق و جدل را یک رابطه ضروری ذاتی می داند. به جمله ای از ابن سینا استناد کرده

۱. مترجمان عرب اوایل که کتاب های منطقی را ترجمه می کردند عنوان کتاب را ترجمه نمی کردند؛ مثلاً قاطیغوریاس، بارمیناس (معرب بارمیناس) و ... را به صورت لاتین می آوردند. ولی بعدها بعضی از بزرگان از جمله ابن سینا و شاید قبل از او این عناوین را عوض کردند و سعی کردند عناوین معادل را پیدا کنند. گاهی این عناوین ابداعی خودشان بود. مثلاً ارسطو کتابی به نام دیالکتیک (جدل) ندارد، توپوی یا تاپیکس است به معنای مواضع جدل. این مترجمان آن را به جدل ترجمه کردند. بنابراین طویبقاً همان جدلی است که در عربی به کار می رود. گاهی در ارسطو لفظ طویبقاً را به کار می برم منظورم همان جدل است.

ارسطو می‌گوید اینها از مشهورات است و همه می‌گویند که این طور است. همه می‌گویند ماده وجود دارد، هر چند فیزیک نتوانسته ثابت کند فعلاً با همین پیش می‌رویم شاید بعداً بتوانیم آن را ثابت کنیم.

اما بعدها خود ارسطو می‌گوید برای این امور باید برهان بیاوریم یا باید بدیهی باشند. از اینجا معلوم می‌شود که در این مورد تردید دارد. ابن سینا هم آن را ذکر نمی‌کند. ابن سینا خیلی به تفصیل وارد نوافع و فواید جدل می‌شود که فرصت توضیح آن نیست و نیازی هم به توضیح ندارد. اما مطلبی اضافه بر آنچه ارسطو گفته می‌گوید. این همان چیزی است که ذهن فؤاد الاهوانی را درگیر کرده که گویا علاوه بر آن چند نفع و فایده که ارسطو گفته. و در جای خودشان مهم هستند. چیز دیگری در جدل وجود دارد. ابن سینا چندین فایده را اضافه می‌کند و این بحث بسیار جالب است. مجموع فوایدی که ابن سینا ذکر می‌کند شاید سه مورد بیشتر از آن چیزی باشد که ارسطو گفته است. اما چون موضوع بحث من نیست فعلاً نمی‌خواهم وارد آن شوم.

اما نکته‌ای که ابن سینا اضافه می‌کند عبارتی است که در مقاله اول کتاب جدل آمده. همین عبارت ذهن آقای الاهوانی را درگیر کرده و به نظر من عبارت مهمی است. در شفا، کتاب جدل که جلد سوم می‌شود. در این جلد جدل و خطابه را با هم در مقولات بحث می‌کند. عبارت این است: لکن هاهنا قیاسات آخری نافع. غیر از برهان قیاسات دیگری هم وجود دارد. جدل بعد از برهان است. منظورش این است که حالا که درباره برهان بحث کردیم باید توجه داشت که قیاسات (استدلال‌های) دیگری هم وجود دارند. فی الامور الشریکه که بیشتر کاربردشان در امور شریکه است. امور شریکه یعنی امور شراکتی و اجتماعی، اموری که تحقق عمومی آنها می‌تواند فایده داشته باشد نه تحقق شخصی‌شان. من اگر به تنهایی عادل یا راستگو شوم برای مصلحت جامعه و مصلحت عمومی خیلی فایده ندارد، در صورتی که با هم باشیم و در امور اجتماعی شراکتی کار کنیم دستاورد شراکتی هم خواهیم داشت.

لکن هاهنا قیاسات آخری نافع فی الامور الشریکه ... و یجب ان نتعلم هذه الاصناف ایضا. در اینجا جدل و خطابه را با هم می‌گوید؛ یعنی خطابه هم همین نقش را دارد و همین کار را می‌کند. از نظر ابن سینا فرق خطابه و جدل فقط در کلیت و جزئیت است. در جدل احکام

اضافه می‌کند. البته به نظر می‌رسد که خودش هم درباره فایده چهارم تردید دارد، چون در جای دیگری آن را رد می‌کند. بنابراین می‌توان گفت که سه فایده را بیان کرده است:

۱- ارباض (تمرین برهان): بر همین اساس بعضی گفته‌اند که کتاب جدل در ارسطو کتاب اصلی نیست، آن را برای تمرین برهان نوشته و بعد کنار گذاشته است. برهان زدن کار دشواری است چون مقدمات برهان کمیاب و نایاب است و باید با استفاده از ذاتیات باشد. ولی مقدمات جدل فراوانند و بر اساس اموری شکل می‌گیرند که مشهوره عام یا مشهوره عند اهل فن هستند و به راحتی می‌توان آنها را پیدا کرد. اگر فرد نمی‌تواند برای یک مطلب از ابتدا برهان بیاورد با جدل تمرین می‌کند و بعد که آماده شد سراغ برهان می‌رود.

۲- نوعی غلبه است؛ به این معنا که طرف مقابل ما مطلب باطلی دارد یا مطلب حقی را انکار می‌کند ولی ما نمی‌توانیم آن را با برهان توضیح دهیم چون پیدا کردن مقدمات برهان دشوار است، با اخذ از مشهورات خود فرد می‌گوییم مگر شما این را قبول ندارید پس نباید این حرف را بزنید. ابن سینا هم این فایده را برای جدل ذکر می‌کند. ۳- کسی که وارد برهان می‌شود گاهی اوقات نمی‌تواند دقیقاً یکی از دو طرف برهان را بگیرد، گویا در هر دو طرف برایش یک مسیر برهانی وجود دارد. مثلاً در بحث سعادت نمی‌داند بگوید سعادت همان خوش‌باشی و زندگی تفریحی است یا لقاء الله. ادله‌ای را به نفع هر دو پیدا می‌کند ولی نمی‌تواند یکی از آنها را قطعی کند. اینجا هم می‌تواند از مشهورات اخذ کند که خود ارسطو به آن ایندوکسا می‌گوید؛ یعنی آن چیزهایی که مردم پذیرفته‌اند را اخذ می‌کند تا بتواند قوت یک طرف را نشان دهد.

ارسطو این سه را به عنوان فواید جدل ذکر می‌کند و ابن سینا هم هر سه را در مقاله اول شفا می‌آورد. بنابراین من دیگر در ابن سینا اینها را تکرار نمی‌کنم.

۴- این فایده را ارسطو مطرح می‌کند ولی ابن سینا اشاره‌ای به آن ندارد. البته خود ارسطو هم در جای دیگری آن را رد می‌کند. این امر حاکی از احاطه کامل ابن سینا بر اندیشه ارسطو است که چون دیده بود خود ارسطو این فایده را رد می‌کند آن را نمی‌آورد. ارسطو می‌گوید ما مبادی علوم را هم از جدل می‌گیریم. مثلاً در فیزیک اموری به عنوان مبدا و شروع است که هنوز خود فیزیک آن را ثابت نکرده و نمی‌تواند برگردد و مبدا خودش را ثابت کند.

۱. قیاس در اصطلاح صناعات خمس فقط به خود قیاس اطلاق نمی‌شود بلکه به معنای استدلال است و بر استدلال‌های دیگری نظیر استدلال، استقراء، تمثیل و ... هم اطلاق می‌شود؛ چون مثال بارز آن قیاس است این تعبیر در این معنا رایج شده. خود ابن سینا تصریح می‌کند که منظور من فقط قیاس نیست، قیاس و ما یشبهه القیاس است.

کلی پیدا می‌کنیم مثلاً می‌گوییم «عدالت حسن است»، اما خطابه جزئی‌تر و موردی‌تر است و در آن از شخص خاصی بحث می‌کنیم مثلاً می‌گوییم «این حکومت عادل است». تفاوت عمده دیگری ندارند و به همین دلیل ابن‌سینا هر دو را با هم می‌آورد.

ولی در اینجا موضوع بحث من جدل است و من بیشتر می‌خواهم روی جدل و برهان بحث کنم تا جدل و خطابه و شعر و... آنها در جای خودش باید بحث شود. می‌گویند بجز ان نتعلم هذه الاصناف ايضاً (خطابه، جدل و...) لما لا تخلو عنه من منفعه برای اینکه اینها فایده دارند و ارسطو هم به چهار فایده آنها اشاره کرده است. تا اینجا بحث با ارسطو مشترک است و ممکن است ابن‌سینا فقط یکی دو فایده اضافه کرده باشد. نکته مهم در این عبارت است که ذهن آقای الاهوانی را درگیر کرده بود:

بل لما تدعوا الى استعمالها في الامور المدنية من الضرورة ما در امور مدنی ناچار از جدل هستیم، ما در امور مدنی راهی نداریم جز اینکه از جدل استفاده کنیم. بنابراین یک ربط ضروری وجود دارد. بل لما «الضرورة» «ما» را توضیح می‌دهد و بل لما یعنی للضرورة که در امور مدنی استعمال جدل داریم. این یعنی ما در امور مدنی ناچار از جدل هستیم. در ادامه توضیح خواهم داد که منظور از امور مدنی چیست. بارزترین امور مدنی و شاه‌کلید آن اخلاق است که توضیح خواهم داد. در این‌گونه امور، جدل ضرورت دارد و ما لازم و ناچاریم که از جدل استفاده کنیم.

آقای الاهوانی مقصود از این عبارت را این دانسته که در امور مدنی راهی جز جدل نیست. این امور جای برهان نیست چون ضرورت دارد که ما از جدل استفاده کنیم. این طور معنا کرده که وقتی ضرورت دارد که از جدل استفاده کنیم پس جای چیز دیگری نیست. نتیجه‌ای که گرفته این است که گفته پس مقدمات آن هم باید با مقدمات برهان فرق کند. بنابراین مقدمات اخلاقی حقیقی نیستند، چون فرق جدل و برهان در همین است که موضوع و مقدماتشان فرق می‌کند. در نهایت نتیجه گرفته که داستان هیوم در اینجا تکرار شده است. مقدمات اخلاقی مقدمات موضوعه (وضعی) هستند و جامعه آنها را قبول کرده است. الاهوانی از اینجا به سمت مسئله باید و است رفته و به نظر من به‌رغم اینکه توجه و دقت خوبی داشته درست برداشت نکرده است.

من می‌خواهم توضیح دهم معنای ضرورت در اینجا چیست. آیا حرف ایشان درست است؟ اینکه ما در اخلاق ناچار از جدل هستیم به معنای آن است که اخلاق جدلی است؟ من این نظر را قبول ندارم و می‌خواهم در این خصوص چند نکته بیان کنم.

استدلال جدلی چیست؟ همان‌طور که گفتم استدلال جدلی با قیاس جدلی در اینجا یکی است. حتی اگر بگوییم استقراء جدلی (استقرایی که مقدمات آن جدلی هستند) باز هم همان استدلال جدلی است. چون در عبارت شیخ آمده ما شبهه القیاس. در تعبیر دیگر، شیخ می‌گوید صورت‌بندی استدلال‌های جدل با استدلال برهان هیچ فرقی ندارد. صورت قضیه یکی است و همان شرایط و مقررات صوری که در استدلال برهانی شکل اول، شکل دوم و شکل سوم حاکم است در استدلال جدلی هم حاکم است.<sup>۱</sup> ایشان می‌گوید ما درباره صورت بحثی نداریم چون قبلاً در این باره بحث کردیم.<sup>۲</sup> در صناعات خمس درباره محتوا و مواد بحث می‌کند.

پس به لحاظ صورت بحث خاصی نداریم و جدل همان صورت دیگر قیاس است. اما تفاوت برهان و جدل در مقدمات و صغری و کبری است که ما را به نتیجه می‌رساند. این تفاوت بسیار مهمی است و شاید کمتر جایی ابن‌سینا به این دقت این دو را توضیح داده باشد. حتی در کتاب برهان هم اینقدر دقیق توضیح نداده است. اتفاقاً خود ایشان هم می‌گویند برخلاف بحث مقدمات برهان، می‌خواهم بحث مقدمات جدل را بیشتر باز کنم و تفصیل بیشتری بدهم. به نظر من اینجا جای بهتری برای فهم حرف‌های ابن‌سینا است.

درباره مقدمات برهان تعبیر جالبی دارد. در همان چند صفحه ابتدایی مقاله اولی می‌گوید:

ولكن الموضوعات تختلف. فمن الموضوعات ما وضعه ف الطبيعة كأن الطيبه

بعضی از موضوعات این طور هستند که گویا ما اصلاً نقشی نداریم و فقط آینه و کاشف هستیم. این موضوعات در طبیعت وضع شده‌اند. طبیعت خودش آنها را قرار داده است. مثلاً درباره آب می‌گوییم در ۱۰۰ درجه می‌جوشد. آب موضوعی است که من در آن دخالتی ندارم، فقط دارم موضوع از جهتی که این حکم بر آن بار می‌شود را بیان می‌کنم. این موضوع و این حکم با هم یک قضیه را تشکیل می‌دهند که یک قضیه طبیعی<sup>۳</sup> است که موضوع آن در

۱. دوستان بهتر از بنده می‌دانند که هر استدلالی یک اعتبار صورت دارد و یک درستی مواد، و هر دو باید باشند.

۲. مرحوم شیخ ابن‌سینا قبل از صناعات خمس دو بخش را در منطق فوق‌العاده خوب کار کرده است. آن دو بخش را درباره قیاس آورد و صحبت کرده است: قیاس تحلیلات اولی قیاس‌های شکل ساده (حمله‌های ساده) و ترکیبات که شرطی‌ها و... را شامل می‌شود.

۳. طبیعی نه به معنای natural. طبیعی قبل از هیوم به معنای وجودی بود یعنی موجود است، نه به معنای طبیعت فیزیکی. هیوم بود که

طبیعت است و ما به آن کاری نداریم. ما وضع و جعلی نکردیم صرفاً در مقام بیان هستیم. این قبیل مقدمات که ما در آنها نقشی نداریم و فقط در مقام کشف آنها هستیم مقدمات برهان هستند.

ولکن الموضوعات تختلف. فمن الموضوعات ما وضعه في الطبيعة كأن الطبيعة... ولی مقابل آن غیربرهان این طور است که ما وضعه بحسب واضع أو واضعین.

اینجا دیگر این طور نیست، ما داریم می‌گوییم. مثلاً از نظر ابن سینا در قضیه «عدل حسن است» این ما هستیم که «عدل» را موضوع قرار می‌دهیم و حکم «حسن است» را بر آن بار می‌کنیم. نمی‌دانیم در طبیعت چیست، نه اینکه در طبیعت این طور نباشد. این همان نکته‌ای است که تمام دعوا بر سر آن است. نمی‌گویید در طبیعت این طور نیست، می‌گویید ما با هم توافق می‌کنیم که بگوییم «العدل حسن» تا بعد شهرت پیدا کند و بتوانیم استفاده کنیم. اما اینکه وضع واقعی و طبیعی آن چیست، در جدل نمی‌دانیم و راجع به آن هم صحبت نمی‌کنیم. جدل از حیث موضوعه من و جامعه استدلال می‌کند. اما برهان از حیث اینکه واقع چطور است. امر جدلی ممکن است برهان هم داشته باشد ولی فعلاً محل بحث ما نیست.

این همان چیزی است که ما به آن مقدمات مشهوره، موضوعه، مقبوله و ... می‌گوییم. اگر ما این مقدمات را نپذیریم مشکلی پیش نمی‌آید. این یعنی اینها وضع ما است. به همین جهت ذهن آقای الاهوانی به تدریج به این سمت رفته که پس ابن سینا هم مانند هیوم می‌گوید اخلاق وضعی است. البته تا حدی درست می‌گوید، چون ابن سینا می‌گوید ما ناچاریم در اخلاق از جدل استفاده کنیم و جدل موضوعه (وضعی) است. این مقدارش درست است. اما اینکه ایشان نتیجه می‌گیرد که پس مسیر دیگری برای اخلاق نیست، چنین چیزی در عبارت وجود ندارد. نکته بعدی این است که در جدل تمرکز ما روی موضوعه بودن است و نفی طبیعی نمی‌کنیم. جالب است که ابن سینا در همین عبارت می‌گوید یک وقت توهم نکند که من می‌گویم موضوع جدل ضد طبیعت است.<sup>۱</sup>

دو بحث را از هم تفکیک کنیم. بنده دو مقاله چاپ کردم که در آنها بحثم فقط درباره مقدمات اخلاقی (جدل) بود. بحث من این بود که ماهیت مقدمات اخلاقی چیست. از همین آراء محموده و مشهوره که آیا اینها به معنای این هستند که اخلاق واقعییتی دارد یا ندارد. اینجا بحث من از جهت ارتباط آن با جدل است؛ اینکه کسانی مانند الاهوانی بخواهند از رابطه ضروری جدل و اخلاق نتیجه بگیرند که اخلاق واقعییتی ندارد. فعلاً با خود مقدمات کاری ندارم، چون جای آن اینجا نیست. امور (علوم) مدنی چیستند؟ امور مدنی اموری هستند که علوم مدنی از آنها صحبت می‌کنند. تعریف علوم مدنی را از فصل پنجم کتاب احصاء العلوم<sup>۲</sup> بیان می‌کنم:

اما علم مدنی فانه یبحث عن اصناف الافعال والسنن الارادیه وعن الملکات، اخلاق، سجایا و همه چیزهایی که ما در اخلاق بحث می‌کنیم، فعل، غایت فعل، آن چیزهایی که مربوط به امور ارادی ما می‌شوند، اینکه چطور سعادت حقیقی را پیدا کنیم. از آنجا به سیاست هم منتقل می‌شود. ایشان معتقد است سیاست حقیقی را به تنهایی و به صورت فردی به دست نمی‌آوریم. یاد این جمله امام علی - علیه السلام - می‌افتم که لیس السعید من شقی جائه. فارابی اینجا این طور می‌گوید که سعادت حقیقی آدمیان با هم و در جامعه به دست می‌آید نه به طور فردی؛ برخلاف سخن ابن باجه که می‌گفت تدبیر المتوحد (کسی به تنهایی سعادت را پیدا کند). فارابی این عقیده را انکار می‌کند و از اینجا به سیاست منتقل می‌شود. می‌گوید سیاست هم یک امر مدنی و به معنای باورهای درست است.

سیاست در اصطلاح یونانی با کاربرد امروزی آن فرق می‌کند. امروزه سیاست بیشتر به معنای تمشیت امور اقتصادی و ... است ولی در آن زمان یافتن مسیر هدایت و رستگاری را کار سیاست می‌دانستند؛ یعنی سیاست باید هم حاکم بر آبادانی شهر باشد و هم حاکم بر سلامت روحی و سعادت و ... همه اینها امور مدنی هستند. ابن سینا می‌گوید استفاده از همه اینها در جدل ضرورت دارد.

به قول مک‌اینتایر معنای طبیعت را هم عوض کرد و به آن معنای فیزیکیال داد. ارسطو را در اخلاق طبیعت‌گرا می‌دانند. طبیعت‌گرا نه به این معنا که فیزیکیالیست است بلکه به معنای واقع‌گرا. ذات و طبیعت به معنای هستی مد نظر است.

۱. کتاب جدل فوق العاده با دقت نوشته شده است. از آقای حشمت‌پور که استاد خود بنده هم هستند شنیدم که ابن سینا زمانی که جدل را می‌نوشته به منابع دسترسی داشته ولی بعضی از قسمت‌های شفا را در بین راه و از حفظ نوشته است. نمی‌دانم به لحاظ تاریخی چقدر درست است ولی از جهت موردی احساس می‌کنم که درست است.

۲. یکی از بهترین آثار فارابی احصاء العلوم است. این کتاب در دوران لاتین (قرون وسطی) در رده‌بندی علوم فوق العاده مؤثر بوده و ترجمه انگلیسی آن با عنوان Enumeration of the Sciences منتشر شده است. مرحوم آقای خدیو جم هم ترجمه خوبی به فارسی انجام داده‌اند. این کتاب ماهیت هر علمی را توضیح داده و واقعاً خواندنی است، متأسفانه ما نمی‌خوانیم. تعریفی از فقه ارائه می‌دهد که به نظر من فقها باید برگردند و این تعریف را مبنا قرار دهند.



و راه درست را به مردم نشان دهم ناچارم از جدل استفاده کنم. حتی در بحث‌های خداشناسی نیز می‌گویم ناچارم از جدل استفاده کنم. این نشان می‌دهد که مشکل فقط در اخلاق نیست و نمی‌خواهد فقط راجع به ماهیت اخلاق صحبت کند. می‌خواهد بگوید این امور در جامعه این مشکل را دارند. حتی بحث اعتقادات را هم باید از طریق جدل نشان داد.

آقای الاهوانی به نظر من فوق‌العاده محقق است. من دارم کارهای دیگرش را جمع می‌کنم که بخوانم. به نظر می‌آید با مسائل جدید آشنا است و ذهنش درگیر آنهاست. این خیلی خوب است که کسی چنین نگاهی نسبت به تصحیح شفا دارد. من اهل نسخه نیستم که تصحیحش را قضاوت کنم. از آقای حشمت‌پور، استاد عزیزمان، شنیدم که گفتند یک نسخه شفا به تصحیح آقای جلوه هم هست که کاملتر است ولی چاپ نشده. ایشان آن نسخه را از آقای دکتر عبدالله انوار - که پدرشان شاگرد مرحوم آقای جلوه بود - گرفته بودند. من اطلاعی ندارم چون اهل این فن نیستم و نمی‌توانم قضاوت کنم. ولی درک آقای الاهوانی از شفا خوب است. توضیحاتی هم که در آن ۳۰ صفحه می‌دهد از درک خوب‌شان حکایت دارد. دوستان وقتی وارد جدل می‌شوند حتماً آن مقدمه را بخوانند.

ایشان درست می‌گویند که ابن‌سینا به یک رابطه ضروری بین جدل و اخلاق - و علوم مدنی به‌طور کلی - قائل است. اگر می‌خواهید اخلاق را در جامعه ترویج کنید نمی‌توانید از برهان استفاده کنید، اصلاً شاید برای چنین کاری برهان پیدا نکنید. بنابراین راهی ندارید جز اینکه از جدل استفاده کنید. اما این به معنای آن نیست که اینها هم چیزی جز جدل نیستند. این دورا باید از هم تفکیک کرد. به نظر می‌آید این به معنای آن نیست که اخلاق فقط جدل و آراء محموده و مشهوره است.

پس تا اینجا روشن شد که موضوع چیست. موضوع این است که ابن‌سینا می‌گوید در اموری نظیر اخلاق، سیاست و ... ما راهی جز جدل نداریم. امور اجتماعی و شرکی جای جدل هستند و ما راهی نداریم جز اینکه در این امور از جدل استفاده کنیم. از اینجا معلوم می‌شود که ایشان نمی‌خواهد از این امور نفی برهان کند. سه دلیلی که برای ضرورت جدل ذکر می‌کند هر سه به ضرورت‌های عملی اشاره دارد نه ضرورت نظری که بگوییم از لحاظ نظری راه دیگری وجود ندارد. ضرورت‌هایی هستند مربوط به عمل؛ یعنی ما راه عملی دیگری نداریم. هر سه ضرورت این‌طور هستند.

ابن‌سینا به عنوان حکیم سیاسی وظیفه‌اش این است که باورها و اعتقادات اخلاقی درست را در مردم به وجود آورد. چون اگر اینها نباشند خیر عمومی پیدا نمی‌شود. بیان ابن‌سینا در این خصوص بسیار جالب است، می‌گوید جدل مقوم و مؤدی به مصلحت عمومی است. مصلحت عمومی پیدا نمی‌شود مگر اینکه من اعتقادات داشته باشم، اگر اعتقادات نداشته باشم که عمل نمی‌کنم.

اعتقادات من چگونه در جامعه تثبیت می‌شود؟ ابن‌سینا می‌گوید من نمی‌توانم برای عموم برهان بیاورم. برهان را نمی‌کند بلکه می‌گوید من خودم هم به سختی برای این امور برهان پیدا می‌کنم. چون در مقدمات برهان تعبیری دارد که بسیار دشوار است، می‌گوید مقدمات برهان باید یا ذاتی یا عرض لازم حدی المطلوب باشند؛ یعنی مطلوب ما که نتیجه است آن چیزهایی که در مقدمات برهان می‌آوریم یا ذاتی موضوعمان باشند یا عرض لازم آن یا ذاتی محمول. به همین دلیل برهان آوردن کار سختی است.

می‌گویند من خودم هم در امور مدنی به سختی برهان پیدا می‌کنم. نمی‌توانم به صورت برهانی به شما بگویم که راست گفتن خوب است. اما ما «راست گفتن خوب است» را لازم داریم. اگر نسبت به آن اعتقاد نداشته باشیم و اقباع نشده باشیم خیر عمومی را از دست می‌دهیم. یادگیری این برهان هم به زمان طولانی نیاز دارد و فرصت از دست می‌رود.

نزدیکترین چیز به برهان جدل است؛ چون هم کلی است و هم مظنون. صرفاً مظنون هم نیست بلکه هم به درستی آن ظن داریم و هم مشهور است. مشهور به آن قوت بیشتری می‌دهد. بنابراین نزدیکترین چیز به برهان این است. پس چرا نباید از این استفاده کنیم؟ در جامعه و برای امور مدنی و اخلاقی، برای اینکه سعادت، فضیلت

۱. جایی که می‌خواهیم دست جمعی به مقوله‌ای مثل عدالت و پرهیز از دروغ دست پیدا کنیم. اگر من به تنهایی دروغ نگویم اتفاقی نمی‌افتد ما باید با هم دروغ نگوییم و با هم راست بگوییم.

## 2. conceptual



حامد روشنی‌راد

پژوهشگر فلسفه

## فرونسیس و نسبت آن با حکمت نظری نزد ارسطو

است از زندگی بر اساس فضیلت. سپس نفس را به دو بخش بنیادین تقسیم می‌کند. بر اساس این تقسیم‌بندی فضایل به فضایل اخلاقی و فضایل عقلی تقسیم می‌شوند. تا قبل از کتاب ششم درباره فضایل اخلاقی صحبت می‌کند و در کتاب ششم اختصاصاً به فضایل عقلی می‌پردازد. در کتاب ششم موقعی که راجع به فضایل عقلی صحبت می‌کند بحث فضایل پنج‌گانه مطرح می‌شود. به اعتقاد ارسطو برای کسی که اخلاق و حکمت عملی کار می‌کند شناخت نفس ضروری است؛ چون در اخلاق درباره فضیلت صحبت می‌کنیم و فضیلت کیفیتی از نفس است. بنابراین به قول خود ارسطو ضرورت دارد که مرد سیاسی دانشی درباره نفس داشته باشد.

ارسطو دو تقسیم‌بندی بسیار مهم در نفس دارد. اولین تقسیم بنیادی‌ای که در نفس دارد تقسیم آن به دو بخش لوگون اخون و الوگون است. بخش الوگون فاقد عقل است و بخش لوگون اخون دارای عقل است. این اولین و مهمترین تمایز است. سپس بخش الوگون (غیرعقلانی) را هم به دو بخش تقسیم می‌کند:

بخشی که به کلی فاقد خرد است و هیچ ارتباطی با فضیلت ندارد. این مثال را می‌آورد که در خواب همه انسان‌ها (خوشبخت و بدبخت) با هم یکی هستند. این بخش همان بخش گیاهی است که اصطلاحاً به آن نفس نامیه می‌گوییم.

بخشی که آن را شهویه و در حالت ارتقایافته ترقوه شوقیه می‌نامد و می‌گوید این بخش از این جهت که می‌تواند فرمان بخش خردمند را بشنود و سرپیچی و اطاعت کند به

بحث خودم در این مقاله را در دو بخش خلاصه می‌کنم. فرونسیس آن چیزی است که اصطلاحاً مبدأ حکمت عملی حساب می‌شود. حکمت عملی تقریباً یک اشتراک لفظی است. معمولاً در عرف عام سه شاخه تدبیر منزل، اخلاق و سیاست را در مجموع ذیل یک بخش حکمت عملی حساب می‌کنیم. در ارسطو این سه به یک قوه برمی‌گردد که همان فرونسیس است. به همین خاطر فرونسیس در متون قدیم فطنت یا فطانت ترجمه شده و امروزه فرزاندگی، روشن‌رایی و یا حکمت عملی ترجمه می‌شود. حکمت نظری (سوفیا) از نظر ارسطو در کتاب ششم اخلاق همان فلسفه محض است.

من در این مقاله بحث خودم را به کتاب اخلاق و اختصاصاً کتاب ششم اخلاق محدود کردم. در اینجا تأکید من بیشتر روی آن بنیان متافیزیکی است که بین حکمت نظری و حکمت عملی تمایز برقرار می‌کند. درباره ارتباط بین سوفیا و فرونسیس یک بحث ساختاری وجود دارد و یک بحث کارکردی. ابتدا یک بحث ساختاری برای اینکه دقیقاً مشخص کنم صحبت ارسطو در این باره چیست. که یک بحث توصیفی است. سپس یک بحث کارکردی درباره ارجحیت زندگی اخلاقی (حکمت عملی) یا ارجحیت زندگی نظری (حکمت نظری).

اخلاق نیکوماخوس کتابی است که کتاب اول آن درباره سعادت صحبت می‌کند و می‌گوید سعادت یکی از این تعاریف ممکن را می‌تواند داشته باشد، ولی مهمترین تعریفی که برای آن می‌آورد این است که سعادت عبارت

یک معنا دارای خرد است. کل فضایل اخلاقی فضیلت این بخش نفس است. به همین دلیل آن را بخش میانی نفس می‌نامد. تمام فضایل اخلاقی فضیلت این بخش میانی نفس هستند.

تمام فضایل پنج‌گانه عقلی فضیلت‌های بخش خردمند نفس هستند.

بنابراین تمایزی که بین فضیلت عقلی و فضیلت اخلاقی برقرار می‌شود از اینجا است. خود عبارت کتاب ارسطو همین است که ما بر اساس این تقسیم‌بندی (تمایز بین بخش خردمند و بخش فاقد خرد) فضایل را هم به دو بخش تقسیم می‌کنیم: فضایل اخلاقی که از بین آنها خویشتن‌داری و گشاده‌دستی را مثال می‌زند، و فضایل عقلی که فرونسیس و حدت ذهن را مثال می‌زند. اینها در کتاب اول آمده است.

در چهار کتاب به طور مفصل درباره فضایل اخلاقی صحبت می‌کند و سپس وارد فضیلت عقلی می‌شود. در اینجا بخش غیرعقلانی را به دو قسمت تقسیم کردیم و یک قسمت را قوه شوقیه یا نفس شنیداری نامیدیم یعنی نفسی که ماهیتش به‌گونه‌ای است که می‌تواند بشنود. مثال می‌زند و می‌گوید به همین معنی که یک فرزند می‌تواند قول پدرش را بشنود و اطاعت یا سرپیچی کند، به همین معنی این نفس میانی می‌تواند بشنود و اطاعت یا سرپیچی کند. ارسطو بخش خردمند (لوگون اخون) نفس را هم به همین شیوه تقسیم‌بندی می‌کند. یعنی همان‌طور که بخش بی‌خرد نفس را به دو قسم تقسیم کردیم یکی جزء گیاهی شد و یکی جزء ارادی، می‌گوید بخش خردمند نفس را هم به همین شیوه به دو قسمت تقسیم می‌کنیم.

در اینجا ارسطو می‌گوید از این جهت که موجوداتی که در جهان وجود دارند، بر اساس تمایز متافیزیکی میان ثبات و سیوروت، به دو دسته تغییرپذیر و تغییرناپذیر تقسیم می‌شوند، جزء خردمند نفس هم بر همین مبنا به دو دسته تقسیم می‌شود. یعنی نفس شناسنده هم بر همین مبنا تقسیم می‌شود به جزء حسابگر نفس و جزء شناسنده که اپیستمه دارد و می‌تواند بشناسد؛ جزء شمارنده و جزء شناسنده. ارسطو بلافاصله بعد از این تمایز، قاعده معروف الشبیه یدرک الشبیه را می‌گوید. چون هر جزئی به خاطر شباهتی که با موضوع خودش دارد می‌تواند آن جزء را بشناسد. بنابراین نفس شناسنده به خاطر شباهتی که با موضوعات خودش (موجودات ثابت و لایتغیر) دارد این جزء می‌تواند آن بخش را بشناسد. همین‌طور جزء حسابگر به خاطر شباهتی که با جهان متغیر (اموری که علت وجودشان تغییرپذیر است) دارد.

صحبت اصلی من درباره همین مسئله است. خلاصه

بحث ارسطو در اینجا این است که فرونسیس (حکمت عملی) فضیلت جزء حسابگر نفس است و سوفیا (حکمت نظری) فضیلت جزء شناسنده است. به خاطر همین در اینجا یک بحث تفصیلی هم پیش آمده است. چون ارسطو از پنج فضیلت صحبت می‌کند: تخرنه (صناعت)، اپیستمه (معرفت علمی)، سوفیا (حکمت نظری)، فرونسیس (حکمت عملی) و نوس (عقل شهودی یا عقل عیانی) که من آن را عقل غیراستدلالی می‌گویم تا روشن‌تر باشد. این پنج فضیلت را نام می‌برد و به تعبیری می‌گوید اینها قوای شناختی‌اند. قوا یا ملکاتی که بخش خردمند (لوگون اخون) نفس دارد این پنج مورد است.

به همین دلیل است که گاهی اوقات تصور می‌شود ارسطو به پنج فضیلت عقلی قائل است. در صورتی که این‌طور نیست. در نهایت به دو فضیلت عقلی قائل است، چون اپیستمه و نوس فضیلت نیستند بلکه هر دو در کنار هم فضیلت نظری را تشکیل می‌دهند. ارسطو در تعریف سوفیا می‌گوید نوس کا اپیستمه یعنی نوس همراه اپیستمه هر دو با هم جزء تشکیل‌دهنده سوفیا هستند. از طرف دیگر تأکید دارد که صناعت (ساختن) در مقابل فرونسیس فضیلت نیست. بنابراین ارسطو به دو فضیلت عقلی قائل است: فرونسیس (حکمت عملی) و سوفیا (حکمت نظری). بنیان متافیزیکی این تقسیم‌بندی همان بنیان معروف افلاطون در تیمائوس است: تمایز و شکاف بین جهان متغیر و جهان ثبات و سکون.

صحبت من در این مقاله بیشتر بر سرنسبت و ارتباط بین این دو است، اینکه ارسطو چگونه می‌خواهد این شکاف را پر کند. ارسطو به تبع اینکه تمایز در مابعدالطبیعه را با توسل به اندیشه کلی انضمامی حل می‌کند در اینجا هم فاصله‌ای که بین این دو قلمرو نفس به وجود می‌آید را با همین شیوه و با توسل به نوس حل می‌کند. ارسطو چنین جایگاهی برای نوس قائل می‌شود.

بنابراین به طور خلاصه ابتدا تمایز بنیادین بین دو بخش عقلانی نفس را مطرح کردیم که جزء شناسنده (اپیستمونیکون) و جزء شمارنده (لوگستیکون) هستند. درباره جزء شمارنده توضیحی عرض کنم تا روشن شود که چرا ارسطو معتقد است این جزء درباره امور متغیر است. صحبت اصلی ارسطو این است که نفس حسابگر معمولاً همیشه درباره امور ممکن به تفکر می‌پردازد. هیچ‌کس با خودش درباره اینکه دیروز چه اتفاقی افتاد مشورت نمی‌کند، چون آن چیزی است که ضرورت دارد و ضرورتاً رخ داده. ممکن است پشیمانی باشد اما دیگر هیچ‌کس با خودش درباره آن مشورت نمی‌کند. آنجا مربوط به حوزه ضروریات است. مشورت با خود معمولاً همیشه درباره امور





آینده است.

ارسطو می‌گوید متعلقات فرونسیس (فضیلت جزء شمارنده نفس) همیشه مربوط به حوزه آینده است؛ یعنی اموری که می‌توانند به‌گونه‌ای دیگر باشند. بنابراین قلمرو سیرورت را در بر می‌گیرد نه قلمرو امور ثابت را.

اینجاست که ارسطو برای پر کردن این شکاف از تعبیر نوس - که ترجمه آن بسیار دشوار است - استفاده می‌کند. باید این بحث را به این شیوه‌ای که ارسطو مطرح می‌کند در نظر بگیریم و ببینیم نحوه انتقال آن به جهان اسلام چگونه بوده و خصوصاً در زمان فارابی و ابن سینا به چه شیوه‌ای تبیین شده است.

ارسطو در کتاب ششم عبارتی دارد که در آن می‌گوید نوس به دو طریق با مبادی نخستین در ارتباط است. نوس در چارچوب برهان کلی‌ترین مفاهیم را درک می‌کند و در چارچوب عمل جزئی (صغرا) را. یعنی حلقه ارتباط بین فرونسیس و سوفیا نوس است. نوس هم در حوزه عمل مبادی و صغرا را درک می‌کند و هم در حوزه نظر کلی‌ترین مفاهیم بدیهی را. بنابراین نوس برای ارسطو صرفاً یک کارکرد نظری ندارد بلکه حالتی دو لایه دارد. این البته ضرورتاً به این معنی نیست که این دو را ضرورتاً به‌عنوان عقل عملی و عقل نظری حساب کنیم. یک قوه است به نام قوه نوس (عقل شهودی) و دو کارکرد دارد یکی در حوزه عمل و دیگری در حوزه نظر.

نهایتاً پژوهش ارسطو بر اساس اقسام زندگی‌ای که مطرح می‌کند به اینجا ختم می‌شود که در کتاب آخر می‌گوید سعادت عبارت است از سعادت زندگی نظری و زندگی نظری یعنی زندگی بر اساس فضیلت سوفیا. در اینجا جای فضایل اخلاقی خالی مانده است. به همین

دلیل خود به خود این سؤال مطرح می‌شود که آیا فضایل اخلاقی و زندگی اخلاقی دارای ارزش هستند یا در مرتبه ثانوی قرار می‌گیرند؟ اگر بگوییم در مرتبه ثانوی قرار می‌گیرند این مشکل پیش می‌آید که من در هر لحظه از زندگی باید برترین چیز را انتخاب کنم. آیا من باید به امور سیاسی پردازم یا اینکه باید کل توان و زندگی‌ام را صرف امور نظری کنم؟

برای حل این مشکل معمولاً به دو دیدگاه متوسل شده‌اند: دیدگاه عقل‌گرایی که اهمیت را به زندگی نظری می‌دهد و فضایل اخلاقی را در درجه دوم قرار می‌دهد. دلیل بروز این مشکل این است که هیچ توجیهی وجود ندارد برای اینکه در هر مورد باید فضایل اخلاقی را انتخاب کنیم. دیدگاه کل‌گرایانه سعادت را یک کل می‌داند. سعادت مجموعه‌ای است از همه فضایل (فضایل اخلاقی و فضایل عقلی) روی همدیگر. این دیدگاه هم مشکلات خودش را دارد. چون ارسطو به هیچ‌وجه چنین چیزی را مطرح نکرده که یک کل همه در کنار هم و در عرض هم مطرح باشند. من در این مقاله با توجه به تمایزی که ابن سینا بین مفهوم غایت و ضروری در مابعدالطبیعه دارد سعی کرده‌ام این مسئله را مطرح کنم. این تمایز تمایز بسیار مهمی است ولی در اینجا فرصت پرداختن به آن نیست. مثالی که برای این تمایز گفته شده این است که من زمانی که می‌خواهم چاقویی را بسازم غایتم بریدن است ولی برای رسیدن به این غایت ضروری است که از آهن استفاده کنم. در این مقاله صحبت من این است که فرونسیس ضروری است و سوفیا (حکمت نظری) غایت. غایت حکمت نظری است اما برای رسیدن به آن ضروری است که حیات عملی رعایت شود.





محمدجواد ناسک جهرمی  
پژوهشگر فلسفه

## بررسی رابطه حکمت عملی و تصوف در فارس با تأکید بر سده نهم هجری قمری

مکاتیب شخصیتی به نام عبدالله قطب بن محیی که شخصیت مشهوری است موجود است. خود جناب حکیم ملاصدرا تعدادی از نامه‌های ایشان را استنساخ کرده و الان نسخه‌های خطی حکیم ملاصدرا که از نامه‌های شخصیتی مثل عبدالله قطب بن محیی استنساخ کرده موجود است. از این قضیه هم عبور می‌کنم.

اگر اجازه بدهید بحث را به سمت ملا جلال‌الدین دوانی ببرم که چهره‌آشناتری برای دوستان اهل فلسفه است؛ وگرنه از نظر تقدم تاریخی باید ابتدا از شاه داعی شیرازی صحبت کنم، بعد ملا جلال‌الدین دوانی و بعد سراغ عبدالله قطب بن محیی بروم.

شخصیتی مثل ملا جلال‌الدین دوانی دارای آثار متعددی است که مشهورترین آنها در حکمت عملی همان اخلاق جلالی است که ترجمه و چاپ شده و نسخه چاپی آن موجود است. ملا جلال‌الدین دوانی در این کتاب راجع به شاخص‌ها و مؤلفه‌های اصلی حکمت عملی که خدمت‌تان عرض کردم. اعم از عدالت، شجاعت، عفت، حکمت و عناوین دیگر. به تفصیل صحبت کرده است. ما در این مقاله فقط اشاره‌ای کرده‌ایم و بعد سراغ شاه داعی شیرازی رفته‌ایم.

سید نظام‌الدین محمود معروف به شاه داعی شیرازی از عارفان و صوفیان قرن نهم هجری بوده که آرامگاه‌اش در شیراز است. شاید مجموعه اشعار ایشان با عنوان سته داعی معروف باشد ولی رسائل متعددی دارد که اشارات مفصلی راجع به حکمت عملی دارد. همان حکمت عملی‌ای که تعریف مشهوری از آن مطرح است. وی دو کتاب به

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالْعَصْرُ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾

عرض سلام دارم و تشکر می‌کنم از حضرتعالی و همه دست‌اندرکاران. همچنین تقدیر و تشکر می‌کنم از جناب آقای دکتر وکیلی که این وقت را در اختیار بنده قرار دادند. با توجه به اینکه ما از خطه فارس و از شهر قم هستیم، موضوعی که انتخاب کردم راجع به «بررسی رابطه حکمت عملی و تصوف در فارس؛ با تأکید بر سده نهم هجری قمری» است. دلیل انتخاب این موضوع و بحث از ارتباط حکمت عملی و تصوف این بود که به قول معروف می‌خواهیم حرف آخر را اول بزنیم. بسیاری از بحث‌های حکمت عملی درباره آن چهار فضیلت معروف عدالت، شجاعت، عفت و حکمت و نیز تهذیب نفس، سیاست مدن و تدبیر منزل در آثار عارفان و صوفیان بیان شده منتها مهجور مانده است. جناب استاد غلامی هم اشارات خوبی داشتند درباره اینکه آیا اصلاً جا دارد ما این را در گروه فلسفه بگنجانیم یا نه.

آنچه مهم است حضور شخصیت‌های عرفانی و صوفیانه در قرن نهم در فارس است که به نظر می‌آید حتی شخصیت‌هایی مثل حکیم ملاصدرا از این شخصیت‌ها بی‌تأثیر نبوده‌اند. جناب استاد غلامی از آسیب‌های حکمت متعالیه صحبت کردند که من دیگر این بحث را مطرح نمی‌کنم. شاید این اشکال هم بر حکمت متعالیه وارد باشد که من باید آن را داخل پیرانتز بگویم. مجموعه

نام‌های رساله جواهر الکنوز و رساله راه روشن دارد. رساله جواهر الکنوز جناب شاه داعی شیرازی رباعی از سعدالدین حموی است که شاه داعی شیرازی به فراخور ذوق عرفانی‌ای که داشتند آنها را شرح کردند. در یکی از رباعیات سعدالدین به صورت مفصل به مؤلفه‌هایی که در حکمت عملی مشهور است می‌پردازند. من این مؤلفه‌ها را در قالب یک اسلاید آماده کرده‌ام.

در رساله راه روشن نیز مراتب سیر و سلوک را طبقه‌بندی می‌کند و یکی از منازلی که تعریف می‌کند منزل خلق است. ایشان در این منزل دقیقاً همان عناوین حکمت عملی را تشریح می‌کنند.

ملا جلال‌الدین دوانی علاوه بر اخلاق جلالی رساله‌ای با عنوان الزوراء دارد که در یک مبشره عرفانی در حرم امیر المؤمنین به ایشان القا می‌شود.

اگر به لحاظ کرونگرافی بر قرن نهم هجری فارس - یک قرن بعد از حافظ و دو قرن بعد از سعدی - متمرکز شویم شخصیت‌هایی مثل شاه داعی، ملا جلال‌الدین دوانی و عبدالله قطب بن محیی را داریم که همه در یک بازه زمانی حضور دارند.

فضل‌الله روزبهان خنجی از دیگر بزرگانی است که در این قرن حضور دارد و بنده به‌رغم اینکه مطالعه زیادی راجع به آثار ایشان نداشتم در این مقاله از او سخن گفته‌ام. ایشان در یکی از مکاتباتش به نام عالم‌آرای امینی اشاره می‌کند که جمعی از بزرگان را در شیراز دیدم و به شخصیت‌هایی مثل ابویزید دوانی، جلال‌الدین دوانی و عبدالله قطب بن محیی اشاره می‌کند و می‌گوید من آنها را در آن میان دیدم. به صورت تفصیلی عرض کنم رباعی‌ای که شاه داعی شیرازی شرح کردند:

### **در جهل چهل در است از ظلمت و نور**

#### **گر بگشاید حل شود از ظلمت و نور**

#### **دوری منمای و نزدیک مشو**

#### **می‌باش به نزد او نه نزدیک و نه دور**

این رباعی از سعدالدین حموی است که شاه داعی شیرازی تفصیل می‌کند و این چهار رکن اصلی از حکمت عملیه را شاه داعی رضیات می‌نامد در کنار ردیات. ایشان رضیات (اخلاقی) را مطرح می‌کند و در تفصیل رضیات از حکمت، عدالت، عفت و شجاعت صحبت می‌کند.

در دو رساله جواهر الکنوز و راه روشن حکمت را مطرح کرده است. به‌نظم می‌آید که اگر من حکمت عملی را فقط در یکی از این شخصیت‌ها ارائه می‌کردم جای کار داشت. ان‌شاء‌الله اگر حیاتی باشد حتماً این کار را انجام خواهم داد.

مثلاً ایشان در تعریف حکمت در رساله جواهر الکنوز از صفای ذهن صحبت می‌کند. ذکاء (ذکاء)، تالم، حفظ و

ذکر چهار رکنی است که در تعریف حکمت می‌آورد که به‌نظم هر کدام از این چهار رکن با مباحث روانشناسی خیلی نزدیک است. ایشان صفای ذهن را این‌طور تعریف می‌کند که صفای ذهن استخراج مطلوب است به فکر بی‌تشویش. این تعریف شاه داعی شیرازی از صفای ذهن در ذیل حکمت است. به‌نظم این تعریف دنیایی حرف دارد که شاید در قد و قواره ما نباشد.

تعریف بعدی از حکمت ذکاء (ذکاء) است که اشتغالی ذهنی است بر امور صائبه (امور نیکو). تالم که جودت فهم است و حفظ ضبط صور مدرکه است. به‌نظم الفاظ فلسفی است ولی در اندیشه‌های شاه داعی شیرازی مهجور مانده. بعد ذکر را می‌آورد که احضار محفوظات است عندالحاجه. احضار محفوظات عندالحاجه به‌نظم خودش جای کار دارد و مطالعه و توضیح آن زمان بیشتری می‌برد. هدف من در اینجا صرفاً معرفی شخصیت‌های قرن نهم و ارتباط آنها با حکمت عملی است. تشکر می‌کنم از جناب دکتر عبدالله محمدی که بنده را در این زمینه راهنمایی کردند.

ایشان در رساله راه روشن مراتبی را تعریف می‌کنند که مرتبه دوم آن حکمت است. در این رساله هم این عناوین چهارگانه را تعریف و دومین رکن آن را حکمت انتخاب کرده‌اند. در کنار تعاریفی که در جواهر الکنوز خدمت عزیزان عرض کردم، اینجا تعریف دیگری را ذکر می‌کند. حکمت که چیزها را به قدر خود چنان بداند که دانستنی است و بر وفق آن دانستنی‌ها عمل چنان کند که چنان باید کرد.

در کنار این تعاریف، جناب شاه داعی در رساله بسیار مختصری به نام مُرّمات التسلیل یا مُرّمات التسلیل که شاید حدود یک صفحه باشد، تعریف دیگری هم از دانستنی‌ها دارد. ایشان می‌گوید انسان به جایی می‌رسد که احساس می‌کند گویا همه چیز را می‌داند. بعد گذر می‌کند و می‌گوید اگر بخواهم تفصیل دهم طول می‌کشد.

در جواهر الکنوز شجاعت را تعریف می‌کند. صبر، حلم، سکون، تواضع و عزم همت. در تعریف صبر می‌گوید صبر قوت مقاومت است با آلام و احوال. جناب استاد غلامی اشاره کردند که ما با دنیایی مواجه هستیم که پر از آلام و اتفاقات است. ۴۰۰-۵۰۰ سال پیش شاه داعی شیرازی به‌نحوه اشاره کرده که برخورد ما به‌عنوان یک شخص شجاع با این اتفاقات صبر است؛ صبر با تمامی مقاومت‌ها در برابر آلام و احوال. حلم تسکین نفس است از غضب در محل غضب. سکون تماسک نفس است در خصومات و حروب (جنگ‌ها). تواضع فروتنی است با غیرخود با وجود استحقاق ترفع. عزم همت در نظر نیابردن زخارف دنیا است. این تعریف از نظر من جالب است؛ آلام و احوال

جهرم تأسیس می‌کند که امروزه به نام قطب‌آباد مشهور است. سال ۹۹ همایشی مختص ایشان برگزار شد. من در آن همایش مقاله‌ای ارائه دادم که در آن رساله‌ای غیر از مکاتیب را از ایشان معرفی کردم. آن رساله کشف الغطاء عما فی الزوراء نام دارد. الزوراء شرحی نقدگونه بر الزوراء علامه دوانی است و این خود دلیلی بر مجموعه بودن این شخصیت‌ها در قرن نهم است. مقاله در آنجا پذیرفته و ان شاء الله چاپ خواهد شد.

عبدالله قطب بن محیی در نامه‌هایش از سه مؤلفه مشهور حکمت عملی (تهذیب نفس، تدبیر منزل و سیاست مدن) به‌طور مفصل سخن گفته است. بحثی که من می‌خواهم ارائه کنم سیاست مدن و تعریف مدینه فاضله است که قبل از ما شخصیت‌های بزرگی مثل علامه قزوینی به بحث مدینه فاضله در مکاتیب و اندیشه عبدالله قطب اشاره کرده‌اند. در اینجا من فقط می‌خواستم به موضوع وجود این شخصیت‌ها و ارتباط آنها با هم و ارتباطشان با حکمت عملی اشاره کنم. اینکه آنها به‌رغم رویه عرفانی و صوفیانه‌ای که داشتند از مؤلفه‌های حکمت عملی غافل نبودند و به‌این‌ترتیب به نظر می‌آید که می‌توان با تأکید بر فارس قرن نهم ارتباطی بین حکمت عملی و تصوف تعریف کرد.

جای خودش، تسکین نفس جای خودش، تماسک نفس در خصومات و حروب جای خودش، اینجا سراغ در نظر نیاوردن زخارف دنیا می‌رود که یک بعد عرفانی و عزلت و گوشه‌نشینی است.

شاه داعی در بحث چهارم از رساله راه روشن تعریف جداگانه‌ای از شجاعت می‌کند. ایشان می‌گوید «شجاعت که تواند که در معرض حاصل کردن مقصود شرعی، و اگرچه بیم از هلاک نفس باشد؛ مثل دلیری در معرکه». شاید یک تعریف خیلی ملموس و جزئی از ایشان باشد. بعد عبور می‌کند و می‌گوید آنگاه که کلمه حق در روی کردن چون دشمن در مقابل آید به سخن شود؛ یعنی وقتی در برابر دشمن قرار می‌گیرد تنها دست به سلاح و شمشیر نبرد و بتواند با کلام هم برخوردی قاطع داشته باشد.

عفت هم تعریفی دارد: حیا، قناعت، ورع. ایشان تعاریف خاص خودشان را دارند که در اسلایدها آورده‌ام و در مقاله‌ام به صورت مبسوط آمده است.

عبدالله قطب بن محیی شخصیتی است که در قرن نهم در جنوب فارس ظهور می‌کند. مجموعه نامه‌های ایشان با عنوان مکاتیب مشهور است و چاپ شده. ایشان در زمان خودش با همکاری مریدان و پیروانش شهرکی به نام شهرک اخوان‌آباد را در جنوب شیراز و در چند فرسخی



محمد لگنهاوزن  
مؤسسه امام خمینی (ره)

## حکمت عملی (عقل عملی)

به نظرم دیدگاه ایشان جالب است. پس عنوان بحث من حکمت عملی در اندیشه کانت، هگل و کارلا بگنولی است.

امروز می‌خواهم کارلا بگنولی را معرفی کنم. کارلا بگنولی یک فیلسوف ایتالیایی است که در این زمینه کار می‌کند و

### 1. practical wisdom in Kant, Hegel and Carla Bagnoli

دیویی از هگل بحث می‌کند. کار هگل به‌رغم اشکالاتی که دارد از این جهت مهم است که دربارهٔ نظام اخلاقی، اجتماعی و فکری به‌عنوان صحنه‌ای که در یک جریان پویا و در حال حرکت قرار دارد بحث می‌کند. آخرین سخن دیویی این است که عقل در هگل آنقدر انتزاعی نیست و در کشمکش زندگی ما وجود دارد.

به‌نظرم این روش خوبی برای معرفی کار بگنولی است. بگنولی خودش را کانتی معرفی می‌کند و می‌خواهد از حکمت عملی کانتی دفاع کند. ولی اعتراف می‌کند که دیدگاه کانت اشکالاتی دارد که باید آنها را اصلاح کنیم. ادعای ایشان این است که این اشکالات بیشتر از برداشت‌ها و تفسیرهای ناروا از آثار و دیدگاه‌های کانت ناشی می‌شود و با بررسی دقیق آثار کانت می‌توان راه حل بعضی از آنها را یافت.

خودمختاری کانت به این معنا که ما خودمان قانون‌گذار هستیم را معمولاً این‌طور تفسیر می‌کنند که هر کس در عقل تنهای خودش باید تعیین کند که چه چیزی درست است. ولی بگنولی می‌گوید باید توجه داشت که این خودمختاری یا خودقانون‌گذاری یک آرمان اخلاقی و معرفت‌شناسی است که از ما می‌خواهد که از دیگران به‌نحو مناسب استفاده کنیم. بنابراین بحث‌های وی اجتماعی است. او می‌گوید تعقل کاری که بین گوش‌ها اتفاق می‌افتد نیست؛ بلکه کاری است ما با دیگران انجام می‌دهیم.

در مقاله Ethical Objectivity; The test of Time می‌نویسد مسئلهٔ عقل عملی (حکمت عملی) دربارهٔ این است که ما به‌عنوان موجودات محدود و زمانی مفاهیمی نظیر باید (قانون‌های عملی) و انگیزه را در ارتباطات با دیگران به کار می‌بریم.

نقد‌های بگنولی نسبت به کانت در چند زمینه است:

۱- خودمختاری کانت: کانت تقسیمی از بود و نمود ارائه می‌دهد و معتقد است خود در صحنهٔ بود دارای اختیار است. بگنولی می‌گوید ما به این تقسیم و این دیدگاه نیازی نداریم و باید آن را کنار بگذاریم. کانت این خودمختاری را ویژگی حاصل از اراده می‌داند. به همین دلیل طبیعت‌گرایان کانتی‌ها را به شدت نقد می‌کنند و معتقدند این دیدگاه با روانشناسی جدید اصلاً سازگار نیست.

به اعتقاد بگنولی ما می‌توانیم نظریه‌ای داشته باشیم که متافیزیکی نباشد و درعین حال کانتی باشد. به این معنا که بگوییم خودمختاری شانی است که جامعهٔ اخلاقیان آن را با هم درست می‌کنند. به عبارت دیگر، ما خودمختاری را به دیگران نسبت می‌دهیم.

۲- نقد دیگر بگنولی به کانت دربارهٔ نقش عواطف،

چهار دیدگاه افلاطونی، ارسطویی، کانتی و هگلی دربارهٔ حکمت عملی وجود دارد. در حکمت عملی افلاطون، تأکید بر کنترل عواطف و تنظیم رفتار بر اساس معرفتی است که از ارتباط با مثل به دست می‌آوریم. در ارسطو بحث عمیق‌تر و مفصل‌تر می‌شود. وی مفهوم فرونیوس را مطرح می‌کند. فرونیوس کسی است که فرونیسیس (حکمت عملی) دارد. چنین کسی می‌داند که برای رسیدن به ائودایمونیا (سعادت) باید فضیلت کسب کند و حکمت عملی دربارهٔ او بحث می‌کند.

در فلسفه کانت، بحث دربارهٔ عقل عملی و حکمت عملی بسیار تغییر می‌کند، چون توجه کانت عمدتاً معطوف به اراده است و اینکه چطور می‌توانیم ارادهٔ خالص داشته باشیم. وی گرچه به راه‌های رسیدن به هدف توجه دارد، این اندازه بر آن تأکید نکرده و بیشتر توجهش معطوف به این مسئله است که چطور می‌توانیم اراده‌مان را تنظیم کنیم تا با دستور عقل مطابقت داشته باشد.

در فلسفه هگل هم تحولی اساسی دربارهٔ حکمت عملی پیدا می‌شود؛ چون به اعتقاد وی عقلی که کانت از آن صحبت می‌کند امری بسیار صوری و پیش‌پاافتاده است. وی می‌گوید ما باید به قواعد و هنجارهایی که در جامعهٔ خودمان وجود دارد توجه داشته باشیم و اگر کسی حکمت عملی داشته باشد می‌تواند هنجارهای اجتماعی را تشخیص دهد و رفتارش را بر اساس آنها تنظیم کند. در اینجا اشکال نسبی‌گرایی بروز می‌کند؛ چون هر فرهنگی هنجارهای خاص خودش را دارد. هگل داستانی دربارهٔ دیالکتیک و پیشرفت دارد که بر اساس آن می‌توانیم جوامع مختلف را با هم مقایسه کنیم. وی همچنین دیدگاهی آرمانی با عنوان روح مطلق ارائه می‌دهد.

این دغدغه‌ها زمینهٔ بحث خانم بگنولی را فراهم می‌کند. خانم بگنولی از استادان دانشگاه ایتالیا است. یکی از کتاب‌های جدید وی نظریه‌ای دربارهٔ مسئولیت است که در ۲۰۱۹ به ایتالیایی چاپ شد. کمبریج در ۲۰۲۲ این کتاب را به زبان انگلیسی چاپ کرد. ترجمهٔ فارسی آن هنوز چاپ نشده است.

خانم بگنولی در زمینهٔ فلسفه بسیار فعال است و ریاست انجمن فیلسوفان زن ایتالیا را بر عهده دارد. مقالات بسیاری در مجلات علمی از ایشان منتشر شده است. دغدغهٔ وی بیشتر دربارهٔ ارزش انسان‌ها به عنوان منشأ ادعای صحیح است. در واقع می‌گوید هر اشکالی که به ما گرفته می‌شود، باید گوش کنیم. وی در آثار و مقالاتش دربارهٔ تمام موضوعات اصلی اخلاق، فرااخلاق، روانشناسی اخلاق، فلسفهٔ اجتماعی و تعقل عملی بحث می‌کند.

رورتی در یکی از آخرین نوشتارهایش دربارهٔ فهم جان

متافیزیکش باشد، نویسندهٔ این کتاب هم به دنبال تصویر بدون متافیزیکی از هگل است.

من شخصاً ضد متافیزیک نیستم. من متافیزیک را چیز جالبی می‌دانم و به دنبال محکوم کردن آن نیستم. ولی کسانی که متافیزیک را نمی‌پذیرند مجبورند تصویر دیگری از این فیلسوفان ارائه دهند که به نظر من از تصویر کسانی که در دام تبیین‌های متافیزیکی می‌افتند بصیرت بیشتری دارد. به عبارت دیگر من معتقدم ضد متافیزیک بودن به بسیاری از تبیین‌های متافیزیکی دربارهٔ فیلسوفان غیرمتافیزیکی می‌آورد.

حکمت عملی را می‌توان به عنوان فضیلتی تعریف کرد که به ما توان ارزیابی، تشخیص و استفاده از فضایل برای عمل را می‌دهد. وقتی می‌خواهیم برای انجام کاری تصمیم بگیریم باید دلایل مختلف را متناسب با نوع هنجارهای مورد قبول مان بررسی کنیم. با استفاده از دلایل ما برای انجام عملی خاص انگیزه پیدا می‌کنیم. چون ما یکدیگر را مسئول می‌دانیم و انتظاراتی از همدیگر داریم به همین دلیل برای تقویت هنجارهای اجتماعی انگیزه داریم. چنین انگیزه‌ای برای تک تک افراد جامعه وجود دارد؛ چراکه هر فرد می‌خواهد از این هنجارها استفاده کند و بهای استفاده از این هنجارها رعایت آنها است.

با توجه به این مسئله هگل به دیدگاه خودش دربارهٔ حکمت عملی دو امتیاز می‌دهد. نخست اینکه، هگل، برخلاف کانت، دیدگاه خودش را از جهت توجه به ویژگی‌های کیفی فرهنگ‌های مختلف پرمحتوا می‌داند. دوم آنکه در دیدگاه او دلایل اخلاقی بر انگیزهٔ انسان‌ها اثر دارد. علاوه بر این، هگل برخلاف دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه معتقد است که فرهنگ‌ها و هنجارهای مختلف را می‌توان با هم مقایسه کرد و نقاط پیشرفت آنها را به دست آورد. دیدگاه خانم بگنولی دیدگاهی پرمحتوا و حساس به جریان‌های تاریخی است و آن‌طور که خودش در آثارش تأکید می‌کند به لحاظ انگیزشی مؤثر است.

به اعتقاد کانت این جهان پدیدارشناختی جبری و تحت تأثیر علیت است. در جهان بود (نومنال) است که ما آزادی پیدا می‌کنیم. هگل تقسیم بین بود و نمود و جبر جهانی را رد می‌کند. بسیاری از ایرانیان که هگل را با قرائت مارکسیستی فراگرفته‌اند تصور می‌کنند که دیالکتیک او یک دیالکتیک جبری است. حال آنکه مارکس و انگلس چنین قرائتی داشتند. هگل معتقد است آزادی و علیت در جایی به جبر می‌انجامد که این دو با هم تضاد داشته باشند. به اعتقاد وی در این‌گونه موارد ما فقط در چارچوب‌هایی عمل می‌کنیم که می‌توانیم حوادث را پیش‌بینی کنیم. مثلاً اگر من می‌خواهم این

هیجان‌ها و احساسات در زندگی اخلاقی است. این نقد را در مقاله‌ای که در ۲۰۱۸ چاپ کرد مطرح کرده است. به نظر من این مقاله بسیار جالب است و توصیه می‌کنم اگر به این موضوع علاقه دارید حتماً آن را بخوانید. ایشان می‌گویند کانت و بسیاری از فیلسوفان کلاسیک معتقدند که احساسات، عواطف و هیجانات ما را گمراه می‌کنند و بنابراین باید توسط عقل کنترل شوند. اما به اعتقاد وی این احساسات و عواطف صرفاً عواملی بد نیستند بلکه به ما کمک می‌کنند.

بنابراین باید توجه داشته باشیم که همهٔ ما هر قدر هم که تلاش کنیم عاقل باشیم و مثلاً مثل رواقیون باشیم، باز هم دارای احساسات هم هستیم و این احساسات در زندگی ما اثر دارد. این اثرها، راه را برای ارتباط ما با دیگران باز می‌کند. بنابراین برای تنظیم اعمال مان - که در واقع وظیفهٔ حکمت عملی است - حتماً باید به عواطف توجه داشته باشیم؛ آن هم نه به عنوان مانعی در برابر عقل بلکه به عنوان فرصتی برای ارتباط با دیگران.

به دلیل وجود عواطف در انسان، مسئلهٔ شکست‌پذیری مطرح می‌شود که یکی از مباحث روانشناسی اخلاق است و بسیار مورد توجه قرار دارد. همهٔ ما شکست‌پذیر هستیم و شکست‌پذیری ما به خاطر این است که نسبت به یکدیگر احساس داریم. اگر شما بعد از این سخنرانی من را تشویق نکنید ناراحت می‌شوم. حتی بسیاری از ما یکدیگر را نمی‌شناسیم ولی نسبت به هم احساسات داریم. اگر ببینم کسی به من نگاه می‌کند و از سخنان من ناراحت است من هم ناراحت می‌شوم چون می‌خواهم با هم ارتباط داشته باشیم.

ایشان می‌گویند چون ما انسان‌ها حیوان اجتماعی هستیم باید توجه داشته باشیم که چطور به هم وابسته‌ایم و تعقل عملی ما باید با توجه به این وابستگی باشد. این وابستگی امکاناتی را برای ما ایجاد می‌کند و ما را به انجام کارهایی قادر می‌سازد که به تنهایی نمی‌توانستیم آنها را انجام دهیم. به خاطر این وابستگی ما می‌توانیم کارهای مشترک انجام دهیم.

عواطفی که ما از آن برخوردار هستیم ذاتاً اجتماعی است. به عقیدهٔ بگنولی ما احساسات مان را بر اساس هنجارهایی که وضع کرده‌ایم بروز می‌دهیم. ما در زندگی اجتماعی مان میان هنجارها و احساسات جمع می‌کنیم و هنجارهای اجتماعی رفتارهای ما را تنظیم می‌کند.

مشهور است که نویسندهٔ این کتاب دیدگاه غیرمتافیزیکی هگل را پذیرفته. بنابراین دیدگاه ایشان و دیدگاه خانم بگنولی از این جهت یک بعد مشترک دارد. چون خانم بگنولی می‌خواهد تصویری از کانت ارائه دهد که عاری از



را پیدا کند؟ برای این کار باید به دیگران اعتماد داشته باشد، او به چه کسی می‌تواند اعتماد کند؟ نقش این اصول در انتخاب معرفت اخلاقی توسط استاد و توسط تازه‌کار چیست؟

بگنولی در نقد خود بیانی دارد که من نمی‌گویم رگزبسیکی برای آن جوابی ندارد یا نمی‌تواند به این مسائل جواب دهد، ولی این مسائل وجود دارند و هر کس که می‌خواهد از این دیدگاه سنتی دفاع کند باید به آنها توجه داشته باشد.

نقد بگنولی بیشتر به مسئله اتیفرونی افلاطون بر می‌گردد. اینکه این استادان می‌دانند چه چیزی درست است آیا به خاطر این است که چند اصل وجود دارد که بر اساس آنها قضاوت می‌کنند که چه چیزی درست است یا آنها اختیار دارند؟ آیا این استادان چیزی را خوب می‌دانند به خاطر اینکه مولا دوست دارد یا مولا آن چیز را دوست دارد به خاطر اینکه آن خوب است، و این استاد به دلیل تجربه، علم و حکمت بیشتری که دارد می‌تواند تشخیص دهد؟ خانم بگنولی نقش علما در جوامعی مانند جامعه ما را نقد می‌کند. علما استادان ما در امور اخلاقی و دینی هستند. نقش سنتی این علما این است که فقط مسائل را توضیح دهند بدون اینکه دلیل آنها را بیان کنند؛ چون عموم مردم حوصله دانستن دلیل را ندارند. اگر هم دلیل بیان شود متوجه نمی‌شوند. اما از نظر بگنولی این خطرناک است؛ چراکه گروه‌هایی که در حاشیه هستند به مرتبه استادان نمی‌رسند و هنجارها و اخلاق جامعه تنها توسط استادان تعیین می‌شود. به این ترتیب امکان پیدایش ظلم وجود خواهد داشت.

البته وی تأکید می‌کند که من نمی‌گویم این دیدگاه سنتی حتماً به ظلم منجر خواهد شد، بلکه می‌گوید فقط دارم هشدار می‌دهم که مراقب پیامدهای آن باشیم. دیدگاهی که خانم رگزبسیکی از آن دفاع می‌کند (الگوگرایی) معرفت به هنجارها و فضایل را مختص به گروه خاصی می‌داند، و از نظر بگنولی محافظه‌کارانه و جزمی است. از این جهت محافظه‌کار است که وقتی دیدگاه‌های رقیب به آن اشکال می‌کنند حاضر به بازنگری نیست. منحصر کردن شناخت خوب و بد و باید و نباید به گروه‌هایی خاص در همه ادیان وجود دارد.

بگنولی می‌گوید: من قبول می‌کنم که این دیدگاه باستانی می‌تواند اصلاحات در دیدگاه‌های این مردم خاص را تبیین کند. اگر موفق می‌شود به خاطر این است که برای توجیه عقلی ملاکی دارد که وابسته به تشخیص افراد خاص نیست و هر کس می‌تواند از دیدگاه خودش به طور عقلی دفاع کند. مسئله مورد مناقشه این است

دستگاه را پرتاب کنم به خاطر این است که می‌خواهم آن را خراب کنم و می‌دانم که انداختن آن باعث خراب شدنش می‌شود.

بگنولی بررسی می‌کند که احساسات ما چطور می‌تواند از هنجارهای اخلاقی ما حمایت کند. ایشان می‌گوید تشخیص اینکه هنجارهای اخلاقی حجت است برای ما و اینکه ما احساس کنیم باید این کار را انجام دهیم به واسطه جریان است که از طریق گفت‌وگو حاصل می‌شود. هر بار که با کسی آشنا می‌شویم و با او وارد گفت‌وگو می‌شویم او را ارزیابی می‌کنیم که ببینیم چطور انسانی است، آیا می‌توانیم به او اعتماد کنیم یا نه. در نهایت بر اساس برخی از ویژگی‌ها تصمیم می‌گیریم که آیا او قابل اعتماد است یا غیرقابل اعتماد. این یک جریان گفتمانی است. بگنولی بسیار تأکید دارد که ما باید دیگران را به لحاظ اخلاقی با خودمان برابر بدانیم.

نکته دیگری که بگنولی به آن اشاره دارد این است که شأن اخلاقی‌ای که ما برای دیگران قائل هستیم چیزی است که ما آن را در ارتباطات مان می‌سازیم نه اینکه آن را دریافت کرده باشیم. مثلاً در حال حاضر بحثی که درباره حقوق بشر بسیار رایج است این است که گفته می‌شود هر انسانی در ذات خودش شرافتی دارد و ما برای احترام به آن باید حقوق بشر را رعایت کنیم. ولی به اعتقاد بگنولی این طور نیست که ما چیزی را در درون دیگران دریافت کنیم که به خاطر آن به آنها احترام بگذاریم بلکه ما با همدیگر تشخیص می‌دهیم که می‌خواهیم جامعه‌ای داشته باشیم که در آن به همدیگر احترام بگذاریم. پس ما به طور متقابل یکدیگر را قابل احترام می‌دانیم.

لیندا رگزبسیکی فیلسوف کاتولیک دانشگاه اکلاهما آمریکا است که چند کتاب دارد و دیدگاه‌های جالبی را مطرح می‌کند. دیدگاه اصلی ایشان ارسطویی است. طبق دیدگاه ارسطویی یادگیری رفتار مناسب با یادگیری تیراندازی قابل مقایسه است؛ یعنی ما باید استاد پیدا کنیم. استاد است که می‌داند چه چیزی خوب و چه چیزی بد است و باید چطور رفتار کنیم. ما از آن استاد تقلید می‌کنیم تا مهارت پیدا کنیم و دیگر نیازی به تقلید نداشته باشیم.

بگنولی در نقدی که به این دیدگاه دارد ابتدا چند سؤال مطرح می‌کند از جمله اینکه چرا این استاد را به لحاظ اخلاقی برتر می‌دانیم؟ همچنین یک استاد چطور می‌داند که خودش به لحاظ اخلاقی برتر است؟ بر چه اساسی می‌تواند شأن اخلاقی خودش را نقد کند؟ وقتی هنجارهایی خلاف هم پیدا شود چطور می‌تواند قضاوت کند؟ کسی که به دنبال استاد است چطور می‌تواند او



که این استانداردها و هنجارها که حکیمان دارند چطور حجت عقلی شده‌اند. آیا صرفاً برحسب عادت است یا مبنای عقلی دارد؟ آیا صرفاً به خاطر این است که حکیمان دستور می‌دهند یا به خاطر این است که آنها دلایل خوبی دارند؟ اگر دلایل خوبی دارند باید طرح و بررسی شود. باید توجه داشت که بگنولی کانتی است و الگوی روشنگری را قبول دارد. معتقد است که هر فرد باید خودش فکر کند و با دیگران بحث کند تا ببیند دلایل برای کار درست و نادرست کدام‌اند.

بگنولی می‌گوید: اگر ما قانون‌گذار خودمان هستیم باید این کار را با همراهی دیگران انجام دهیم. چون عقل می‌خواهد ما دستور دهیم و قانون بگذاریم. این قانون‌ها برای همه هستند و چون برای همه هستند باید رضایت آور باشند.

برهانی که می‌آورد این است که می‌گوید چون ما محدود و وابسته به یکدیگر هستیم باید دلایلی بیاوریم که دیگران هم بتوانند آنها را درک کنند. پس اگر می‌خواهیم حکمت (تعقل) عملی اثر داشته باشد و آن را حجت قرار دهیم، دلایل ما باید به‌گونه‌ای باشند که دیگران را به‌عنوان هم‌تایان اخلاقی خود بدانیم. در نتیجه حکمت عملی جاری خواهد بود و افراد به خاطر مسئولیت متقابلی که دارند با یکدیگر همکاری خواهند داشت.

وی می‌گوید برای نشان دادن اینکه این هنجارها چگونه پیدا می‌شوند قدم اول این است که دیگران را به‌لحاظ اخلاقی هم‌تا و برابر با خودمان بدانیم.

البته بنده بر چنین دیدگاهی نقد دارم. ایشان معتقد است که افراد با هم برابرند و موقعیت اجتماعی یا وابستگی به یک قوم و قبیله خاص یا تعلق به نژادی خاص باعث برتری نمی‌شود. اما من معتقدم که مفاهیمی نظیر برتری و برابری باید اساساً کنار گذاشته شود. این مفاهیم در حوزه ارتباطات اخلاقی کاربرد ندارند؛ چون اندازه‌گیری در این حوزه بی‌معنا است. مهم‌تر این است که برای حجت شدن حکمت عملی، بر اساس برهان و استدلال قوی‌تر عمل کنیم. از این جهت ما عقل‌گرا هستیم و می‌گوییم هر جا دلیل قوی‌تری وجود داشته باشد باید آن دلیل را بپذیریم. البته این عقیده به‌لحاظ عملی نیز بهتر است چون باعث می‌شود به کسی که معرفت و تجربه بیشتری دارد یا کسی که نسبت به درستی قضاوت او آگاهی و شناخت داریم اعتماد کنیم. حتی اگر برای داوری خود دلیلی ارائه نکنند. این درست مانند آن است که ما در هر علمی به متخصصان آن علم مراجعه و به تشخیص آنها اعتماد می‌کنیم.

بگنولی مدام بر این نکته تأکید دارد که همه افراد

جامعه به‌لحاظ اخلاقی شأن برابر دارند و بی‌توجهی به این مسئله پیامدهای ناگواری در پی خواهد داشت. من حرف ایشان را می‌پذیرم ولی راه حل این مسئله را تعامل می‌دانم نه تأکید بر برابری. ما باید به همدیگر گوش کنیم و یکدیگر را درک کنیم. به نظر من تعامل می‌تواند مؤثرتر از برابری صوری‌ای باشد که در فلسفه کانت مطرح است. لودویگ زیپ فیلسوفی است که آثار هگل را در کنار خودش گذاشته. ایشان مدیر جمع‌آوری آثار هگل است و هنوز در این زمینه کار می‌کند و چیزهای تازه‌ای هم پیدا کرده است. چندی پیش دست‌نوشته‌ای از یکی از شاگردان هگل پیدا کردند. او در تمام عمرش روی فلسفه هگل کار کرده است. جالب اینجاست که او در آخرین نتیجه‌گیری‌اش به‌نحو تلویحی و ضمنی می‌گوید برنامه هگل شکست خورد.

زیپ می‌گوید هگل گفته که ما به جایی می‌رسیم که عقل وجود دارد ولی بعد از آن مرحله دیگری هست که آن روح است. مرحله روح برای هگل به این معنا است که همه شهروندان باید این احساس را داشته باشند که به این نظام وابسته هستند و می‌خواهند از آن حمایت کنند و در راه آن جان دهند. در چه شرایطی چنین احساساتی پدید می‌آید؟ به اعتقاد زیپ در جوامع مدرن امروز چنین چیزی اصلاً پیدا نمی‌شود. بزرگترین هگل‌شناس که آثار کامل او را جمع‌آوری کرده حرف هگل را رد می‌کند و می‌گوید در جوامع امروز چنین چیزی امکان ندارد! این خیلی جالب است!

چاره چیست؟ زیپ می‌گوید شاید لازم باشد عقب‌نشینی کنیم و به آنچه که عقل می‌گوید اکتفا کنیم؛ یعنی برگشت به فلسفه کانت. ولی ایشان می‌گوید اگر به فلسفه کانت برمی‌گردیم باید آن را اصلاح کنیم و مخصوصاً باید به احساسات، عواطف و شکست‌پذیری انسان‌ها توجه داشته باشیم. این برای من خیلی جالب بود چون ایشان در نتیجه‌ای که از فلسفه هگل می‌گیرد دیدگاهی مشابه دیدگاه خانم بگنولی مطرح می‌کند.







حسین هوشنگی  
دانشگاه امام صادق (ع)

## عقل عملی اخلاقی و ابزاری در حکمت عملی کانت

محوری) متفاوت و چه بسا نظام توجیه و استنتاجی متفاوتی را تشخیص دهیم. اساساً اگر پیشرفت‌های علمی را مورد دقت قرار دهیم عموماً در تشخیص این تفکیک‌ها و احکام جدیدی است که بر این تفکیک‌ها بار می‌شود. برای اینکه این موضوع یک مقدار ملموس‌تر شود و البته متناسب با عنوان این همایش که حکمت عملی است پیش‌رفته باشیم این‌طور عرض می‌کنم که فارغ از اینکه در ارسطو و فارابی داستان چه بوده، از ابن مسکویه و ابن سینا به بعد با تقسیم سه‌گانه‌ای از حکمت عملی مواجه هستیم که اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را شامل می‌شود و اکنون یک الگوی فکری و یک پارادایم برای ما است.

اگر با مبنایی که عرض کردم در این الگو دقت کنیم ممکن است بتوانیم بین آن مباحثی که در اخلاق مطرح می‌شود با مباحثی که در تدبیر منزل و سیاست مدن مطرح می‌شود فرق بگذاریم؛ به این معنا که در اخلاق از فضایل، ملکات، خیر، استکمال و کمال نفسانی صحبت می‌کنیم و در تدبیر منزل و سیاست مدن، چنانکه از عناوین‌شان هم بر می‌آید، بحث تدبیر، مدیریت، سیاست، سیاست‌گذاری و اداره مطرح است. نمی‌خواهم از صرف لفظ استفاده کنم ولی واقعیت این است که وجداناً هم انسان احساس می‌کند آنجا که در زندگی به دنبال رتق و فتق امور و معیشت زندگی هستیم یا در صحنه جامعه داریم امور را تدبیر می‌کنیم با آن کاری که داریم در اخلاق انجام

با عرض سلام و ادب خدمت استادان و حاضران گرامی و دوستانی که به صورت مجازی در ارتباط هستند و در خدمت‌شان هستیم. عنوان را آقای دکتر زالی فرمودند، بحث ما راجع به تفکیکی در عقل عملی است که در کانت قابل تشخیص است؛ یعنی عقل عملی اخلاقی و عقل عملی ابزاری (تدبیری).

اساساً به نظر من توجه به اینکه عقل عملی احکام و کارکردهای متفاوتی دارد نکته مهمی است. به عبارت دیگر، احکام عملی و کارکردهای عقل عملی از یک سنخ، یک جنس و یک ماهیت نیستند و میان آنها تفاوت وجود دارد. ملاک در این قضیه می‌تواند دقیقاً همان ملاکی باشد که ما بر اساس آن عقل را به نظری و عملی تقسیم کردیم. چون دو نوع حکم داریم: احکام ناظر به واقع که از هستی‌ها و نیستی‌ها صحبت می‌کند و احکامی که به قول کانت علت و ایجادگر متعلق خودش است. ما احکام نوع دوم را به عقل عملی انتساب می‌دهیم و معتقدیم که اراده و افعال ما به نوعی زاده یافته‌ها یا برساخته‌های عقل عملی هستند. همین تفکیک و همین مبنا را می‌توان در باب عقل عملی و کارکردهای آن در نظر گرفت. این از این جهت هم اهمیت دارد که همان‌گونه که عقلانیت نظری متفاوت از عقلانیت عملی است، اگر در عقل عملی هم دقیق شویم و در آنجا هم بتوانیم حوزه‌ها و کارکردهایی را از هم تفکیک کنیم ممکن است عقلانیت‌های متفاوت، مقولات (مفاهیم

۱. عقلانیت به معنای نظام مقولات و مفاهیم و نظام استدلال و استنتاج و توجیه. آن‌گونه که علامه طباطبایی نیز در تفکیک میان علوم حقیقی و علوم اعتباری، عقلانیت در این دو حوزه را متفاوت می‌داند؛ با همه ابهامات و اجمالاتی که در این بیان وجود دارد.

و انحاء عقل عملی را تشخیص دهیم به تقسیم علوم عملی و ماهیت حکمت عملی بیشتر آگاه می شویم؛ ضمن اینکه از خلط و التباس‌ها هم جلوگیری می شود. خلط و التباس از آن نوعی که علامه نیز در حیطه‌ای تشخیص دادند که مقولات علوم حقیقی نظیر علت و معلول، شرط و مشروط، و ... را نمی توان بعینه در علوم اعتباری به کار برد. این دو علم و نوع استدلال‌های شان با هم تفاوت دارند؛ مثلاً در علوم اعتباری نمی توان برهان آورد، هر چند که عقلانیت وجود دارد و استدلال هم می توان طرح کرد. ۴- شناخت نفس و قوای آن هم به نظرم می تواند منشأ اثر باشد و در انسان شناسی هم به نحوی به کار رود. این اهمیت بحث و آثاری بود که این بحث می تواند داشته باشد.

اما در دیدگاه کانت ما ناگزیریم نقطه عزیمت مان را از انسان شناسی قرار دهیم و از آنجا حرکت کنیم. کانت یک انسان شناسی بالمعنی الاعم دارد که کل آثارش را در بر می گیرد. چنانکه خودش هم می گوید سؤالات فلسفه این است که چه می توانم بدانم، چه باید بکنم، چه امید می توانم داشته باشم و انسان چیست و از این قبیل. این در واقع به معنای آن است که کل اندیشه او نوعی انسان شناسی و دایرمدار بر انسان است و این یک امر طبیعی است، چون او فیلسوف روشننگری است.

کانت عالم را به دو بخش فنومنال (پدیداری) و نومنال (عالم معقول)، و به تبع آن انسان<sup>۱</sup> را به خود نومنال (معقول یا نفس الامر) و خود فنومنال (پدیداری) یا خود استعلایی و خود تجربی تقسیم می کند.

من استعلایی یا انسان استعلایی خاستگاه عناصر پیشینی در حیطه معرفت است و قوانینی که در حوزه عمل اجرا می کنیم آن عناصر پیشینی را دارد. کلیت و ضرورت هم در احکام ناظر به واقع (عالم پدیداری) و هم در حوزه عمل به این من استعلایی بر می گردد. اخلاق عقلی به حوزه من استعلایی مربوط می شود. آنجا که کانت وظیفه گرا<sup>۲</sup> است و از تکلیف صحبت می کند مربوط به این حوزه من (خود یا انسان) استعلایی است.

من تجربی یا انسان تجربی (انسان فنومنال) حیوان عاقل است. کانت تعریف ارسطو از انسان به حیوان ناطق که در حد یک شاهرکار است و اعتبار خود را تا همین امروز هم حفظ کرده. را ناظر به انسان تجربی می داند، چون حیوانیت (عواطف و احساسات) در آن دخیل است.

می دهیم می تواند متفاوت باشد؛ هر چند که اینها با هم مرتبط اند به این معنا که به هر حال اخلاق یک نوع حاکمیتی دارد که عرض خواهیم کرد.

می خواهیم بگویم اگر فلسفه و حکمت عملی را قواعد کاربرد اداره بدانیم. همان طور که به قول کانت منطق قواعد کاربرد فاهمه است، این قواعد از یک سنخ نیستند. آنجا که در آن تقسیم سه گانه داریم مسائل اخلاقی و تدبیر نفس مان را به لحاظ اخلاقی انجام می دهیم و آنجا که به قول قدما تدبیر منزلی یا تدبیر مدنی می کنیم. ما این را به عنوان یک فرضیه اینجا مطرح می کنیم، چون در سنت ما این تفکیک صورت نگرفته است. تنها تفاوت و مبنای تقسیمی که اینجا در نظر گرفته اند تفاوت حیطه ها است؛ می گویند یک جا داریم خودمان را تدبیر می کنیم، در جایی این تدبیر در حوزه منزل است (به آن معنای همیش که قدما اراده می کردند) و در جای دیگر هم در حوزه اجتماع است.

در حالی که واقعیت این است که تفکیک حوزه ها نمی تواند به خودی خود مبنای تقسیم باشد، اگر که یک تفاوت جدی تری در نظام مقولات و در عقلانیت حاکم بر اینها وجود نداشته باشد. توجه به این تفاوت می تواند آثار و نتایج زیادی داشته باشد که من به نظرم می آید در پرتو بحث از کانت می توانیم این تفاوت را علی المینا توضیح دهیم. از جمله این آثار و نتایج می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- تشخیص و تمییز اخلاق از غیر اخلاق: تصمیماتی که در خانه راجع به معیشت مان می گیریم یا بایدها و نبایدهایی که در شهر راجع به شهرسازی یا حوزه های مختلف داریم لزوماً احکام اخلاقی نیستند و حتی شاید بتوان گفت که به خودی خود اخلاقی نیستند؛ هر چند نمی خواهیم بگویم که مستقل از اخلاق است. ۲- تشخیص انواع و مراتب اخلاق: اگر به این نکته توجه کنیم که عقل عملی مراتبی دارد ممکن است بتوانیم مراتبی از اخلاق را تشخیص دهیم و این چیز عجیبی نیست. مرحوم علامه طباطبایی در نظریه خودشان حداقل سه نوع اخلاق را از هم تشخیص داده اند: اخلاق یونان، اخلاق انبیا و اخلاق قرآنی (توحیدی). هر یک از اینها مراتبی دارند و مقولات شان متفاوت است. در اخلاق یونان مصلحت و منافع فرد و جامعه مطرح است، در اخلاق انبیا منفعت اخروی و در اخلاق توحیدی بحث اساساً از منافع خارج می شود و به سمت اتحاد با خدا می رود. ۳- اگر ما اقسام

## 1. morality & immorality

## 3. deontologist

۲. کانت تعبیر خود و من را به کار می برد.

در حالی که انسان عقلی (نومنال و استعلایی) موجود عاقل است، چون عواطف و احساسات ولو احساسات مثبت نظیر شفقت و انسان دوستی نباید در آن دخالت داشته باشد.

در کانت عقل عملی ناظر به قوه میل است. انسان یک قوه معرفت<sup>۱</sup> دارد که در بحث شناخت و به قول ما حکمت نظری مطرح است، یک قوه میل دارد که ناظر به عمل است و یک قوه ذوق و شناخت دارد که ناظر به احکام زیبایی شناختی و غایت شناختی است.

ممکن است بگویید انسان عقلی فقط عقل دارد و هیچ میلی در او نیست. باید گفت که میل مانند شناخت و قوه ذوق یک صورت برتر<sup>۲</sup> دارد؛ یعنی آنجایی که در شناخت یا در میل خود قانون گذار و خود فرمان فرما است و از مبادی استعلایی خودش تغذیه می کند.

کانت می گوید این میل آنجایی که تحت تأثیر عواطف و احساسات و آن تمایلات زمینی و جسمانی ما نیست و صرفاً با حکم عقل برانگیخته می شود، که در این حالت به آن اراده گفته می شود، اخلاق عقل است. آنجایی که با صرف حکم عقل عملی میل انسان برانگیخته می شود این میل، میل برتر و این انسان، انسان عقلی است. اما میل دانی یا صورت دانی این میل آن جایی است که انگیزه های جسمانی در آن دخیل هستند. دقیقاً مثل شناخت دانی که شناخت محسوس است و صرفاً با اتکا به امور حسی در حوزه شناخت پیش می رویم.

اگر ما کانت را صاحب اخلاق عقلی بدانیم و بگوییم که کانت همان اخلاق عقلی را اخلاق می داند. که خطا هم نیست. من تجربی باید از دایره اخلاق بیرون برود و اشکالاتی نظیر اینکه اخلاق کانتی، اخلاق صوری، انتزاعی و بریده از واقعیت و زندگی انضمامی است که امثال هگل آن را مطرح کرده اند، به اخلاق کانت وارد می شود. ولی واقعیت این است که کانت من تجربی را در حوزه اخلاق رها نکرده و انسان محسوس (انسان به عنوان حیوان ناطق و موجود طبیعی) که دارای قوای تحریکی و باعثیه (شهوویه، غضبیه، احساسات و عواطف)، امیال و خصوصیات و ویژگی های اجتماعی است از نظر کانت به دور نمانده و کانت از آن هم بحث کرده.

پس در آنجایی که انسان به عنوان حیوان ناطق و به عنوان یک موجود تجربی، میلش تحت تأثیر عواطف و احساسات برانگیخته می شود و البته عقلش هم دخیل

است بحث فلسفه عملی مطرح است و کانت می گوید این انسان بر اساس عقل و برخاسته از عواطف و احساساتش اهداف خاصی را که عقل تعیین کرده دنبال می کند، و البته امیالش او را به آن سو سوق داده اند. اینجاست که کانت از انسان شناسی اخلاقی بحث می کند. اخلاق تجربی و عرفی را هم به این اضافه کنید که تفکیک شان را عرض خواهیم کرد.

کانت کتابی تألیف کرده که فکر می کنم سال ۹۸ به فارسی ترجمه شد: انسان شناسی از منظر پراگماتیک. این یعنی انسان شناسی تجربی. در واقع کانت در این کتاب به این مباحث پرداخته است. البته کانت هیچ کتابی با عنوان انسان شناسی اخلاقی تدوین نکرده است. آثار کانت راجع به اخلاق عقلی، کتاب نقد عقل عملی است که نقد دوم او است و کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. اما عنوان هیچ یک از آثارش انسان شناسی اخلاقی نیست. آنچه که ایشان بحث کرده، در واقع انسان شناسی از منظر پراگماتیک است؛ یعنی آنجایی که انسان طبیعی (انسانی که بر اساس میل، احساس و عقلش) در مسیر وصول به خوشبختی<sup>۳</sup>، سعادت، کامیابی، آسایش و رفاه تصمیم گیری می کند. اما عرض خواهیم کرد که انسان شناسی اخلاقی کانت در واقع متضمن در همین انسان شناسی پراگماتیک او است.

ایشان علاوه بر انسان شناسی از منظر پراگماتیک، در مابعدالطبیعه اخلاق، دین در محدوده عقل تنها و در برخی رساله هایش نظیر صلح دائم و ایده به سوی تاریخ جهانی هم به انسان شناسی پراگماتیک و انسان شناسی اخلاقی پرداخته است.

ارتباط انسان شناسی با اخلاق چیست؟ منظور از انسان شناسی نیز، انسان شناسی عملی است. کانت می گوید ما منظور از انسان تجربی که موضوع بحث انسان شناسی تجربی است، انسانی است که عواطف و احساسات دارد و بر اساس عقلش عمل می کند؛ به قول امروزی ها انسان شناسی عملی فلسفی است نه نظری. ارتباط این انسان شناسی با اخلاق (اخلاق عقلی و اخلاقی که ما آن را حزم و احتیاط می نامیم) چیست؟ حد وسط انسان شناسی ای که کانت نام آن را پراگماتیک می گذارد با اخلاق، انسان شناسی اخلاقی است. انسان شناسی اخلاقی به چه معنا است؟ به این معناست که کانت وقتی از همان اوایل ۱۷۷۲ تدریس انسان شناسی را آغاز کرد، نظرش صرفاً طرح یک سری مباحث به قول خودش



1. faculty of knowledge
2. higher form
3. happiness

مدرسی نبود. در واقع می‌خواست از طریق شناخت انسان تجربی (ذهنیت این انسان، عواطف، احساسات و طبیعت او) زمینه را برای اخلاقی شدن مهیا کند؛ تا دانشجویان و مخاطبان آثارش با شناخت انسان بتوانند عقلا نه تصمیم بگیرند و زمینه را برای اخلاقی شدن به معنای ایده‌آلش فراهم کنند و موانع اخلاقی شدن را رفع کنند.

انسان‌شناسی اخلاقی در واقع همین استفاده از انسان‌شناسی برای اخلاقی شدن است. به همین دلیل کانت عنوان مستقلی را برای انسان‌شناسی اخلاقی اختصاص نداده است. انسان‌شناسی پراگماتیک داده‌ها و یافته‌هایی از انسان را مطرح می‌کند که اگر در خدمت اخلاقی شدن، کاربردی شدن اخلاق، اطلاق‌پذیری اخلاق و تربیت اخلاقی قرار بگیرند انسان‌شناسی اخلاقی به وجود می‌آید. بنابراین، اخلاق قطب‌نما است و هدف را نشان می‌دهد و این انسان‌شناسی به منزله نقشه‌ای در خدمت اخلاق قرار می‌گیرد. وقتی که می‌خواهیم به سمت هدف تعیین شده توسط اخلاق حرکت کنیم این نقشه راه نزدیک و صواب به آن را به ما نشان می‌دهد. کانت از این عقل عملی که در حوزه انسان‌شناسی پراگماتیک به کار می‌رود و ما را به اخلاق رهنمون می‌شود به prudence تعبیر می‌کند. این تعبیر در فلسفه یونان و در زمان ارسطو هم به کار می‌رفته و از یک ریشه فرانسوی به معنای عاقبت‌اندیشی و مصلحت‌اندیشی گرفته شده است.

در واقع ما از prudence در جهت تقویت اخلاق استفاده می‌کنیم. در حوزه روانشناسی با کنترل عواطف، انفعالات و امیال، در حوزه تربیت اینکه بینیم ملاحظات اخلاقی مان را چگونه و چه زمانی با کودک در میان بگذاریم تا او را اخلاقی بار بیاوریم، در حوزه سیاست اینکه کدام ویژگی‌های سیاسی جامعه به پیشرفت اخلاق کمک می‌کند و اینکه ثبات سیاسی به ثبات اخلاقی می‌انجامد و ...، در حوزه دین اینکه چگونه نهادهای دینی را در خدمت پرورش اخلاقی بگیریم، در حوزه حقوق همچنین، و در حوزه هنر و علم نیز به همین ترتیب. چون ایشان قائل است به اینکه تمدن، هنر و علم می‌توانند به امیال ما نظم و انضباط ببخشند و ما را به تهذیب برسانند که تابع صرف امیال نباشیم. این به تعبیری اخلاق‌تدبیری یا اخلاق prudence (اخلاق حزم و احتیاط و عاقبت‌اندیشی) است. اما کانت اخلاق دیگری با عنوان اخلاق تجربی یا اخلاق عرفی مطرح می‌کند. به نظر من این همان اخلاق هیوم است و علامه طباطبایی آن را اخلاق یونان می‌نامند. این آنجایی است که عقل عاقبت‌اندیش (prudence) امور ما را بر اساس مصالح فردی مان تمشیت می‌کند.

این اخلاق معطوف است به تشخیص مصلحت فردی و کسب منفعت؛ مثلاً در نفع‌گرایی، آن‌گونه که هیوم می‌گوید عقل سبک و سنگین می‌کند، ارزیابی می‌کند و تصمیم می‌گیرد ولی در مسیر وصول به منافع فردی. این اخلاق عرفی است که عقلانیت خاص خود را دارد و یک مرتبه از عقل عملی است.

اخلاق prudence درست است که اخلاق نظری صرف و اخلاق محض نیست ولی رهنمون و هدایت‌گر ما است به سوی اهداف. در آنجا (در اخلاق عقلی) دیگر مسائل فردی مطرح نیست و عقل برای انسان به عنوان یک کل و یک نوع تعیین تکلیف می‌کند. در آنجا مصلحت فردی و امیال شخصی مان را دنبال نمی‌کنیم.

می‌خواستیم تشخیص اخلاق عقلی (prudence) و اخلاق عرفی (تجربی) را در قالب مقولات و آموزه‌هایی توضیح دهیم که کانت در انسان‌شناسی پراگماتیک آورده است، ولی دیگر وارد آن نمی‌شوم. فقط عرض می‌کنم که سعادت و کمال فقط در اخلاق تجربی است ولی تکلیف و خیر در اخلاق عقلی هم هست و اتفاقاً این دو اخلاق تفاوت خودشان را در این مفاهیم و این مقولات نشان می‌دهند. کانت می‌گوید کمال اساساً مربوط به اخلاق عقلی نیست، چون در اخلاق عقلی بحث کمال به این معنا مطرح نمی‌شود. کمال حداقل در یک فرآیند تجربی و در زمان و تاریخ برای ما حاصل می‌شود.

کانت در کتاب انسان‌شناسی از منظر پراگماتیک کمال را با سه استعداد توضیح می‌دهد: استعداد، قابلیت و ظرفیت تکنیکال (فنی)، پراگماتیک (مصلحت‌اندیش) و اخلاقی. می‌گوید انسان این سه استعداد را دارد و اگر اینها را به فعلیت برساند به کمال می‌رسد. در تک‌تک این استعدادها عقلانیت متفاوت است: در تکنیکال عقلانیت فنی داریم، در پراگماتیک عقلانیت prudence داریم که به نظر من می‌توان معادل تدبیری را برای آن به کار برد، و استعداد اخلاقی (که متأسفانه فرصت توضیح آن نبود) یعنی از نظر کانت انسان معقول که جنبه‌ای از انسان موجود است، ذاتاً وظیفه‌گرا است و احساس اخلاقی دارد، همان‌طور که چون عواطف و حیوانیت دارد ذاتاً شر است، در اینجا ذاتاً خیر است و این را هم باید به فعلیت برسانیم. به نظر من از این تفکیک عقلانیت‌ها می‌توانیم در بازخوانی سه نوع حکمتی که داریم الهام بگیریم. حکمت سیاسی و منزلی را علی‌القاعده باید حداکثر از سنخ عقلانیت تدبیری بدانیم؛ یعنی به لحاظ ماهیت دارای مصلحت‌اندیشی است و ما در تدبیر زندگی فردی و زندگی سیاسی به دنبال مصالح جمعی یا منزلی هستیم. ولی همه اینها باید در مسیر

## 1. utilitarianism

خواهد شد که از نظر کانت در واقع قواعد رفتار است و عنوان اخلاق با تسامح بر آن صدق می‌کند.

اهداف اخلاقی باشد؛ در این صورت است که عقل تدبیری می‌شود. اگر در مسیر مصالح فردی باشد اخلاق تجربی



حامد اسماعیلی مهر  
پژوهشگر فلسفه اسلامی

## صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاق از منظر ملاصدرا

مبتنی بر واقع. درحقیقت واقعیاتی در عالم خارج وجود دارد، مثل رابطه‌ای که بین فعل و غایت وجود دارد و ما افعالی را انجام می‌دهیم برای اینکه به اهدافی برسیم، این واقعیت پشتوانه گزاره‌های اخلاقی می‌شود که انسان می‌تواند با این افعال به سعادت، خوشبختی و کمال خودش نائل شود.

اما آیا گزاره‌های اخلاقی از خود این واقعیت‌ها حکایت می‌کنند یا نمی‌کنند؟ اگر ما گزاره‌های اخلاقی را بیانگر و حاکی از خود این واقعیت‌ها بدانیم، می‌توانیم بر اساس آنها به صدق و کذب‌پذیری آنها قائل شویم. اما اگر ما این گزاره‌ها را اعتباری بدانیم، هر چند با خود آن واقعیت‌ها می‌توان به نوعی آنها را ارزیابی کرد، صدق و کذب‌پذیری معرفت‌شناختی نخواهند داشت.

ما در این مقاله به طور کلی همه گزاره‌های اخلاقی از منظر صدرا را بررسی نمی‌کنیم بلکه صرفاً به گزاره‌های ارزشی اخلاق می‌پردازیم. توضیح آنکه، گزاره‌های اخلاقی می‌توانند در دو دسته ارزشی و لزومی (الزامی) قرار گیرند. گزاره‌های ارزشی گزاره‌هایی هستند که در آنها از مفاهیمی مثل حسن، قبیح، خوب، بد، درست، نادرست استفاده می‌شود. اما گزاره‌های لزومی (الزامی) گزاره‌هایی هستند که ما در آنها از مفاهیمی مثل باید، نباید، وظیفه و ... استفاده می‌کنیم. ما اینجا تکیه‌مان روی همه گزاره‌ها نیست، بلکه صرفاً از گزاره‌های ارزشی اخلاق نظیر «عدالت خوب است»، «راستگویی خوب است»، «دروغ‌گویی بد است»، «خیانت

عرض سلام و وقت بخیر خدمت همه عزیزان. از اینکه مصدع عزیزان می‌شویم عذرخواهی می‌کنم. ان شاء الله که بتوانیم در این مدتی که وقت عزیزان را می‌گیریم یک گزارشی از بحث صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی از دیدگاه صدرا داشته باشیم.

عنوان این مقاله «صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاق از منظر ملاصدرا» است که توسط حقیر و جناب آقای محمدمهدی کریم‌پور نگارش شده. چون ایشان ان شاء الله نائب‌الزیارة همه ما در مشهد هستند، بنده ان شاء الله به نیابت از ایشان این مقاله را ارائه خواهم داد.

به عنوان مقدمه، یکی از مهمترین مباحث در بحث فلسفه اخلاق، بحث رابطه گزاره‌های اخلاقی و ارزشی با واقعیت‌ها است. اینکه آیا گزاره‌های ارزشی و به‌طور کلی گزاره‌های اخلاقی از واقعیتی تبعیت می‌کنند و واقعیتی پشتوانه آنها است یا نه، و اینکه اگر واقعیتی پشتوانه آنها است آیا این گزاره‌ها از همان واقعیتی حکایت می‌کنند که بر اساس آن دارای صدق و کذب هستند، یکی از مهمترین مباحث در فلسفه اخلاق است.

دیدگاه‌هایی وجود دارد که کلاً پشتوانه گزاره‌های اخلاقی را واقعیت‌ها نمی‌دانند و آنها را صرفاً تابع سلیقه، قرارداد و دستور می‌دانند. دیدگاه‌هایی هستند که علی‌رغم اینکه گزاره‌های اخلاقی را دارای یک پشتوانه واقعی می‌دانند، خود آن گزاره‌ها را اعتباری می‌دانند؛ یعنی اعتباریاتی هستند

بد است» یا در تعبیرات عربی می‌گوییم «الصدق حسن»، «العدل حسن» و ... بحث می‌کنیم. پس ما به نحو موجبه جزئی راجع به بخشی از گزاره‌های اخلاقی که همان بخش ارزشی است از منظر ملاصدرا بحث می‌کنیم.

گفتیم که در گزاره‌های اخلاقی دو بحث مطرح است: اولین بحث این است که آیا اخلاق پشتوانه واقعی دارد یا ندارد. بحث بعدی این است که آیا گزاره‌هایی که در اخلاق استفاده می‌کنیم و افعال یا صفاتی را به صفاتی مثل خوب، بد، درست، نادرست، حسن، قبیح متصف می‌کنیم، آیا این گزاره‌ها از خود آن واقعیت‌ها تبعیت می‌کنند یا خیر.

بحث این است که از منظر ملاصدرا (۱) آیا واقعیتی پشتوانه گزاره‌های اخلاقی است؟ (۲) آیا این گزاره‌ها از آن واقعیت‌ها حکایت می‌کنند تا بر اساس آنها صدق و کذب پذیر باشند و متصف به صدق و کذب شوند؟ (۳) اگر این گزاره‌ها از آن واقعیت‌ها حکایت می‌کنند و بر اساس آنها صدق و کذب پذیر هستند، نحوه صدق و کذب پذیری و ارزیابی آنها به چه نحوی خواهد بود؟

### صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاقی

ابتدا این مقدمه را خدمت عزیزان عرض کنم که تقریباً شاید در میان تمام اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی فیلسوفی را پیدا نخواهید کرد که واقعیتی را در پس گزاره‌های ارزشی و اخلاقی قائل نباشد. همه آنها معتقدند که گزاره‌های اخلاقی حتی اگر اعتباری باشند، حداقل از یک پشتوانه واقعی برخوردارند. این پشتوانه واقعی در حقیقت رابطه‌ای است که بین افعال و صفات انسان با سعادت و خوشبختی او وجود دارد. این مسئله مورد انکار هیچ‌یک از فیلسوفان حتی علامه طباطبایی که گزاره‌های اخلاقی را اعتباری می‌داند نیست؛ یعنی حتی علامه طباطبایی هم گزاره‌های اخلاقی را دارای یک پشتوانه واقعی می‌داند. ولی مسئله این است که آیا این گزاره از خود آن واقعیت حکایت می‌کند یا اعتباری است که بر اساس آن واقعیت توسط انسان جعل و انشا می‌شود.

در ادامه خواهیم دید که دیدگاه ملاصدرا در این باره چیست. آیا او گزاره‌های ارزشی اخلاق را. که از نظر او دارای پشتوانه واقعی هستند. بیانگر خود آن واقعیت هم می‌داند که بر اساس آن صدق و کذب پذیر باشند؟ اگر چنین است نحوه صدق و کذب‌پذیری آنها چگونه خواهد بود؟

در تبیین اصل صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی از منظر ملاصدرا ممکن است به چند امر تمسک و استدلال شود:

اولین مسئله بحث تمسک به رابطه واقعی بین فعل و غایت است. ممکن است برخی از این مسئله استفاده کنند که ملاصدرا در مباحث فلسفی خودش به رابطه واقعی که بین فعل انسان و غایت و اهداف آن و سعادت انسان وجود دارد

اشاره کرده، و با تمسک به این رابطه بگویند پس گزاره‌های ارزشی اخلاق صدق و کذب پذیر خواهند بود. در آثار مختلف ایشان عبارات مختلفی در این خصوص آمده است که ما در اینجا از باب نمونه فقط به یک مورد اشاره می‌کنیم. ملاصدرا می‌گوید افعال و گفته‌های انسان همگی یک رابطه حقیقی با غایات و سعادت انسان دارند. می‌فرماید:

من الاعمال والاقوال ما یکون الاثیان به نافعاً للسعادة الاخرویه و مثمراً للنجاة السرمديه.

بخشی از اعمال و گفتارهای انسان هستند که انجام دادن آنها برای رسیدن به سعادت مفید و سودمند است.

این بدان معناست که بین خود این فعل و خود این گفتار با آن سعادت انسان و با آن غایتی که انسان در زندگی و حیات خودش دنبال می‌کند یک رابطه حقیقی وجود دارد که خود این رابطه تابع جعل و اعتبار ما نیست. شما نمی‌توانید این فعل را انجام دهید و بعد بگویید اعتبار می‌کنم که این فعل به آن غایت برسد یا نرسد. این فعل بالاخره یا رابطه مستقیم با سعادت شما دارد یا رابطه غیرمستقیم که با واسطه‌هایی شما را به آن هدف می‌رساند. خود این فعل تحت اختیار شما است اما رابطه آن با غایت و سعادت شما از اختیارتان بیرون است.

به نظر ما علی‌رغم اینکه این رابطه بین فعل و غایت پشتوانه واقعی گزاره‌های اخلاقی. لاقول گزاره‌های ارزشی اخلاق. را اثبات می‌کند، برای صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی کافی نیست. چون ما می‌توانیم دو نحوه واقع‌گرایی ترسیم کنیم. می‌توانیم بگوییم واقع‌گرایی یعنی همین که پشتوانه‌ای برای گزاره‌های اخلاقی قائل باشیم. علامه طباطبایی هم به این قائل بود، با وجود این گزاره‌های اخلاقی را اعتباری می‌داند و بر اساس آن واقعیات آنها را صدق و کذب‌پذیر نمی‌داند.

پس ما دو نحوه واقع‌گرایی داریم: واقع‌گرایی در خود مبانی اخلاق که اخلاق یک پشتوانه واقعی دارد. این یک نحوه واقع‌گرایی است. اما ممکن است واقع‌گرایی علاوه بر این بگوید که گزاره‌های اخلاقی هم حاکی از خود آن واقعیت‌ها است؛ یعنی همان‌طور که الان اگر هوا سرد باشد می‌گوییم «هوا سرد است» و خود این گزاره از یک واقعیتی حکایت می‌کند، وقتی می‌گوییم «عدالت خوب است» خود این گزاره هم دارد از واقعیتی حکایت می‌کند. در گزاره‌های اخلاقی تا زمانی که به این واقع‌گرایی (واقع‌گرایی در خود گزاره که گزاره از خود واقعیت حکایت می‌کند) قائل نشویم نمی‌توانیم به صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی بر اساس خود آن واقعیات قائل شویم.

بنابراین ما در حقیقت دو مسئله داریم: (۱) رابطه حقیقی بین فعل و غایت و سعادت؛ (۲) حاکی بودن گزاره‌های اخلاقی از همین واقعیت رابطه بین فعل و غایت. علاوه بر اینکه باید به



فعل پسند باشد یا قبیح، خوب باشد یا بد، درست باشد یا نادرست نیز به اختیار ما وابسته نیست.

پس حکمت از حقایق اشیائی بحث می‌کند که خود آن حقایق (خوب و بد بودن‌شان) و ویژگی‌های آنها تحت اختیار ما نیست. بلکه فقط خود آن اشیائی که موضوع این صفات قرار می‌گیرند به اختیار ما وابسته هستند.

بنابراین در تعریف حکمت وقتی می‌گوییم حکمت عملی یعنی علمی که از اشیائی بحث می‌کند که به اختیار ما وابسته است، مقصود این نیست که آن اشیا با تمام ویژگی‌ها و صفات‌شان به اختیار ما وابسته‌اند. ما آن فعل را ایجاد می‌کنیم اما اینکه آن فعل عادلانه باشد یا ظالمانه، حسن باشد یا قبیح دیگر به اختیار ما وابسته نیست. این دومین مسئله بود.

مسئله سوم این است که رابطه اخلاق با حکمت عملی چیست. در میان فیلسوفان گذشته (از فیلسوفان یونان تا فیلسوفان مسلمان) حکمت عملی - که تعریف آن را ذکر کردیم - را به سه شاخه تقسیم می‌کنند: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست. اخلاق در اصطلاح قدمای ما به معنای امروزی آن نیست بلکه فقط اخلاق فردی را شامل می‌شود. اما در اصطلاح جدید، اخلاق به احکام و گزاره‌های فردی اختصاص ندارد بلکه شامل اخلاق اجتماعی، حتی اخلاق محیط‌زیستی و حتی رابطه انسان با خدا هم می‌شود. بنابراین باید این را در نظر داشته باشیم که اینجا اگر از گزاره‌های ارزشی اخلاق سخن می‌گوییم مقصودمان اخلاق به اصطلاح فیلسوفان گذشته نیست بلکه اخلاق امروزی مد نظرمان است. تعریفی که امروز از اخلاق ارائه می‌کنند که اخلاق اجتماعی، اخلاق محیط‌زیستی و حتی رابطه انسان با خدا را هم شامل می‌شود و اخلاق فردی هم طبعاً داخل آن است، ذیل حکمت عملی قرار می‌گیرد و شاید بتوان گفت غالب حکمت عملی در گذشته همین اخلاق به اصطلاح امروزی است. اگر تدبیر منزل را هم در نظر بگیریم که اخلاق خانواده را بیان می‌کند بخشی از اخلاق در اصطلاح امروزی است. حتی بسیاری از مباحث مربوط به سیاست که در گذشته مطرح بود در چارچوب اخلاق به معنای امروزی آن می‌گنجد.

بنابراین می‌توان گفت اخلاق امروزی اصطلاح اخلاق نزد قدمای ما - که مربوط و منحصر به اخلاق فردی است - به اضافه بسیاری از مباحث حکمت عملی را در بر می‌گیرد و بین اخلاق امروزی و حکمت عملی گذشته نوعی هم‌پوشانی وجود دارد؛ چون بخش عمده‌ای از حکمت عملی همان تعریفی است که ما امروز از اخلاق اراده می‌کنیم.

اکنون می‌خواهیم از تمسک به تعریف حکمت نزد ملاصدرا برای اثبات صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی

مطلب اول معتقد باشیم، اما تا به مطلب دوم (حاکمی بودن گزاره‌های اخلاقی از آن واقعیت) قائل نشویم نمی‌توانیم به صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاقی معتقد شویم. بنابراین ما نمی‌توانیم صدق و کذب‌پذیری را به صرف رابطه واقعی بین فعل و غایت به ملاصدرا نسبت دهیم. برای تکمیل این بحث و اینکه این استدلال تام شود باید به تعریف حکمت در اصطلاح فیلسوفان و از جمله ملاصدرا تمسک کنیم تا با تکمیل بحث رابطه واقعی و حاکمی بودن گزاره‌ها از خود آن واقعیت، صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاقی را بتوان به ملاصدرا نسبت داد.

ما در سه مرحله به بحث حکمت و اینکه چگونه می‌توان به تعریف حکمت در اصطلاح فیلسوفان و ملاصدرا تمسک کرد تا صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی را ثابت کرد، می‌پردازیم.

نخستین مطلب اینکه صدرا و شاید بتوان گفت که همه فیلسوفان، حکمت را علم به حقیقت اشیا می‌دانند. آنها می‌گویند الحکمة هو العلم بحقایق الأشياء. حکمت به طور کلی - اعم از نظری و عملی - علم به حقیقت اشیا است. این اشیائی که ما می‌خواهیم در حکمت به حقیقت آنها علم پیدا کنیم دو گونه هستند: گاهی خود آن اشیا در اختیار ما نیستند. اینکه عالمی وجود دارد تحت اختیار ما نیست؛ همچنین ویژگی‌های این عالم. اما افعال ما تحت اختیار ما هستند. اگر این حکمتی که از علم بحث می‌کند از اشیائی بحث کند که تحت اختیار ما نیستند، به آن حکمت نظری می‌گویند. اما اگر از اشیائی بحث کند که وجود آنها وابسته به اختیار انسان است این حکمت عملی است.

تعبیر ملاصدرا در این خصوص این‌گونه است: حکمت علم به حقایق اشیائی است که آن اشیا یا به اختیار ما هستند یا به اختیار ما نیستند. این اشیائی که به اختیار ما وابسته‌اند این وابستگی در کدام قسمت است؟ افعال را ما انجام می‌دهیم، صفات نفسانی را ما به واسطه این افعال کسب می‌کنیم و به دست می‌آوریم. فعلی نظیر عادلانه بودن یا ظالمانه بودن را در نظر بگیرید. اینکه این فعل موضوعاً مصداق راستگویی است یا مصداق دروغ‌گویی، مصداق فعل عادلانه است یا فعل ظالمانه، آیا این هم تحت اختیار ما است؟ مسئله بعد این است که فعلی که انجام می‌دهیم - اعم از اینکه عادلانه باشد یا ظالمانه - آیا اتصاف آن به حسن و قبح و خوب بودن و بد بودن نیز در اختیار ما است؟ خیر.

آنچه در حکمت عملی شرط است این است که خود فعل به اختیار من وابسته است، اما اینکه این فعل عادلانه باشد یا ظالمانه متأثر از ویژگی‌های واقعی خود آن فعلی است که ما انجام دادیم. این امر دیگر به اعتبار ما وابسته نیست. صفاتی که این فعل دارد نیز همین‌طور است. اینکه این



از منظر او استفاده کنیم.

(۱) حکمت شامل اخلاق به اصطلاح امروزی می‌شود.

(۲) حکمت خودش بیان‌کننده حقیقت‌اشیائی است که به اختیار ما وجود دارد که گفتیم فقط خود فعل و نه حقیقت آن به اختیار ما وابسته است. حکمت بیان‌گر خود همان رابطه واقعی است که بین افعال و غایت انسان وجود دارد. ما می‌توانیم گزاره‌های ارزشی اخلاق را بر اساس همان رابطه‌ای که بین فعل و غایت وجود دارد به صدق و کذب متصف کنیم؛ یعنی گزاره‌های ارزشی اخلاق بر اساس همان رابطه صدق و کذب‌پذیر خواهند بود. دلیل آن این است که اولاً خود آن رابطه یک رابطه حقیقی است که به اختیار ما وابسته نیست. ثانیاً حکمت هم که گفتیم با اخلاق هم‌پوشانی دارد از خود رابطه واقعی حکایت می‌کند. پس شما می‌توانید بر اساس همان رابطه این گزاره‌ها را به صدق و کذب متصف کنید و بر این اساس صدق و کذب‌پذیر خواهند بود.

بحث پایانی ما درباره نحوه صدق و کذب‌پذیری است. اکنون که گزاره‌های ارزشی اخلاق صدق و کذب‌پذیر هستند چگونه می‌توانیم آنها را بر اساس واقعیات ارزیابی کنیم؟ ملاصدرا گزاره‌های ارزشی اخلاق را حداقل به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌کند که برای هر یک از آنها می‌توان معیار ارزیابی و نحوه صدق و کذب‌پذیری بیان کرد.

گزاره‌های ارزشی اخلاق از منظر ملاصدرا به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. گزاره‌های بدیهی نظیر اینکه عدالت حسن است و ظلم قبیح است. اینها گزاره‌های ارزشی‌اند اما از منظر ملاصدرا علاوه بر اینکه ارزشی‌اند بدیهی هم هستند. بدیهی بودن به این معنا که به کسب و نظر و استدلال نیازی ندارند: الحسَنُ و القبیحُ قد یکون العلم به حاصلًا من غیر کسب؛ گاهی علم انسان به حسن و قبح و خوبی و بدی افعال یا صفات نفسانی بدون اینکه انسان نیاز به نظر، دقت، فکر، اندیشه و استدلال داشته باشد برای او حاصل است. اینها گزاره‌های بدیهی هستند. این گزاره‌ها بدیهی‌اند یعنی خودموجه‌اند و نیازی به اثبات و استدلال ندارند.

به استثنای این بحث که خود تقسیم گزاره‌های ارزشی به بدیهی و نظری نحوه صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های بدیهی را بیان می‌کند و می‌گوید گزاره‌های بدیهی خودموجه‌اند و نیازی به استدلال ندارند؛ یعنی ارزیابی آنها ارزیابی استنتاجی نخواهد بود، ملاصدرا عبارات دیگری هم دارد که گزاره‌های اخلاقی نظیر «الکذب قبیح» و ... را در ذیل گزاره‌های بدیهی قرار می‌دهد. در عبارتی می‌گوید تعبیر اوائل المعقولات را به کار می‌برد. اوائل المعقولات تعبیر دیگری از بدیهیات در اصطلاح قدما است که صدرا در این عبارت با

استفاده از مقبولات بخشی از گزاره‌های ارزشی اخلاق را ذیل این گزاره‌های بدیهی قرار می‌دهد.

مقبولات گزاره‌هایی هستند که مورد پذیرش جامعه قرار می‌گیرند. اما اگر بها دادن به این گزاره‌ها صرفاً به خاطر پذیرش اجتماعی آنها باشد، نمی‌توانند گزاره‌های بدیهی باشند. بلکه یک گزاره می‌تواند علی‌رغم بدیهی بودن مورد پذیرش جامعه هم قرار گیرد؛ نظیر «الکُلُّ اعظمُ مِنَ الجزء». یکی از مثال‌های بارزی که برای گزاره‌های بدیهی عقل نظری از آن استفاده می‌شود همین گزاره است. این گزاره مورد پذیرش جامعه و جزء مقبولات است و این یعنی هم مقبول است و هم بدیهی.

ملاصدرا گزاره «الکذب قبیح» که یک گزاره ارزشی اخلاق است را ذیل مقبولات و بدیهیات قرار می‌دهد. ملاهادی سبزواری در شرح این عبارت بررسی می‌کند که چرا این گزاره ذیل بدیهیات قرار گرفته‌اند. به خاطر اینکه علی‌رغم اینکه مقبول و مورد پذیرش جامعه هستند، در عین حال ضروری (بدیهی) هم هستند و عقل برای فهم آنها به مقدمه‌چینی و استنتاج از مقدمات دیگر نیازی ندارد.

گزاره‌های بدیهی اخلاق خودموجه‌اند، نیازی به استدلال ندارند و ارزیابی آنها ارزیابی استنتاجی نخواهد بود. اما می‌توان گفت که از منظر ملاصدرا گزاره‌های نظری ارزشی اخلاق از گزاره‌های دیگر استفاده می‌شوند. خود او می‌گوید: الحسَنُ و القبیحُ قد یحتاج الی کسب گاهی نیاز به استدلال دارد و اکتساب آن إنما یکون بمقدمات یلائمهما (تلائمهما) به مقدماتی نیاز دارد. این مقدمات چیده می‌شوند و از طریق فرآیند استدلال می‌توانیم این گزاره‌ها را اثبات کنیم.

خلاصه اینکه از منظر ملاصدرا:

(۱) گزاره‌های ارزشی اخلاق یک پشتوانه واقعی دارند.  
(۲) با توجه به تعریف حکمت این گزاره‌ها از آن واقعیت حکایت می‌کنند و بر اساس آن واقعیات صدق و کذب‌پذیر خواهند بود.

(۳) صدق و کذب‌پذیری آنها به دو نحو صورت می‌گیرد: اگر بدیهی باشند صدق و کذب‌پذیری آنها استنتاجی نیست، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال هستند. اگر نظری باشند به مقدماتی نیاز دارند که از راه آن مقدمات اثبات شوند. بنابراین با توجه به تعریف حکمت، می‌توان هم صدق و کذب‌پذیری و هم نحوه صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های ارزشی اخلاق را از منظر ملاصدرا به این نحو به اثبات رساند.







محمد مهدی کریم پور  
پژوهشگر فلسفه

## شکاف میان نظر و عمل از دیدگاه علامه طباطبایی

و بعد توسط ارسطو انکار شد. ارسطو گفت ممکن است کسی به خیر و خوبی عالم باشد ولی به آن عمل نکند. از لحظه‌ای که این نظریه توسط ارسطو انکار شد این مسئله شکاف میان نظر و عمل به عنوان یک مسئله علمی مطرح شد و به آن پرداخته شد. خود ارسطو گفت این امر از ضعف اراده ناشی می‌شود. گاهی انسان علم به خوبی دارد اما چون اراده ضعیفی دارد نمی‌تواند علم‌اش را امتداد ببخشد و در عمل به آن پای بند باشد. اکنون ما می‌بینیم که در مباحث اخلاقی، روانشناختی و تربیتی به آن پرداخته می‌شود.

در شکاف میان نظر و عمل در حقیقت تکیه روی این است که منطقاً انسان باید به علم و آگاهی خودش عمل کند، در میدان عمل به اندیشه خودش پای بند باشد. اما می‌بینیم بسیاری از انسان‌ها و حتی خود ما در بسیاری از موارد بر خلاف علم و معرفت خودمان عمل می‌کنیم. علم داریم که فلان کار خوب است اما آن را انجام نمی‌دهیم یا علم داریم که فلان کار بد است اما به آن تن می‌دهیم و آن عمل بد را مرتکب می‌شویم. اینجا در حقیقت تربیت انسان از این نقطه آغاز می‌شود.

انسان بعد از اینکه آموزش‌هایی را به فرزند خودش یا به شاگرد خودش آموزش داد، تازه بعد از اتمام آموزش و اغناء فکری و ذهنی او نوبت به این می‌رسد که من چه کنم که او به این اندیشه عمل کند. شکاف میان نظر و عمل در حقیقت اینجا است. از اینجا و بر اساس پاسخی که به بحث شکاف میان نظر و عمل می‌دهید می‌توانید تربیت را آغاز کنید.

بحث اول خود مسئله شکاف میان نظر و عمل و تاریخچه‌ای از آن است. بحث دوم تبیینی است که از خود عمل توسط علامه طباطبایی و تشکیک در آن ارائه شده. بحث بعدی بُعد انسان‌شناختی نظریه اعتباریات علامه است. در مباحث بعدی سعی می‌کنیم تبیین علامه را از این مسئله شکاف میان نظر و عمل ان شاء الله خدمت عزیزان ارائه کنیم.

اولین بحث همین مسئله شکاف میان نظر و عمل است. این مسئله، یکی از مهمترین چالش‌های علوم اخلاقی، تربیتی، و حتی فلسفه اخلاق است. هر کس که این دغدغه را دارد که اندیشه‌ای را در جامعه تحقق ببخشد و باعث شود که جامعه به آن اندیشه عمل کند مهمترین مسئله‌ای که با آن مواجه است این مسئله است که چکار کنیم تا بتوانیم اندیشه‌های خودمان را امتداد دهیم تا به عمل منتهی شود؛ یعنی چگونگی امتدادبخشی نظر و اندیشه به ساحت عمل. خود این مسئله متوقف بر این است که ما بتوانیم تبیین درستی از مسئله شکاف میان نظر و عمل و راهکارهایی برای حل این شکاف و پر کردن این خلأ ارائه کنیم.

تاریخچه این مسئله نظریه‌ای است که به سقراط و افلاطون نسبت داده شده. البته بعضی آن را انکار می‌کنند ولی بالاخره این نظریه به ایشان نسبت داده شده که معرفت فضیلت است. دانستن برای عمل به فضیلت کافی است. هر کس را که می‌بینید عمل رذیلانه انجام می‌دهد ریشه در جهل او دارد. کسی عالمانه و دانسته کار بد را انجام نمی‌دهد. این نظریه به سقراط و افلاطون نسبت داده شد

علامه طباطبایی نوعی تشکیک در عمل را قائل است. ایشان قائل است به اینکه عمل انسان تشکیک بردار و دارای شدت و ضعف است. گاهی فاعل با وجود علم عمل را انجام نمی‌دهد، گاهی انجام می‌دهد اما با سستی و رخوت، اما گاهی هم آن را با شدت انجام می‌دهد، گاهی شروع می‌کند و در میانه راه آن را رها می‌کند، گاهی هم شروع می‌کند و تا انتها با قوت ادامه می‌دهد. ریشه این مسئله چیست؟ خاستگاه این شدت و ضعف در میدان عمل کجاست؟ چرا انسان گاهی به علمش عمل نمی‌کند، گاهی با سستی عمل می‌کند و گاهی با شدت و قوت؟ علامه از این حالت با عنوان تشکیک یاد می‌کند. تشکیک به معنای شدت و ضعف است.

پس تشکیک در عمل با همین سیری که گفتیم که چرا به علم عمل نمی‌کنیم، چرا گاهی با سستی و رخوت عمل می‌کنیم، چرا گاهی با قوت عمل می‌کنیم، چرا گاهی در میانه راه عمل را ترک می‌کنیم؟ تا مدتی انسان خوبی هستیم، بعد رها می‌کنیم و به سمت اعمال بد می‌رویم. اینجا ابتدا به عنوان یک مقدمه باید از یک بُعد و یک ساحت انسان شناختی نظریه اعتباریات علامه سخن بگوییم. علامه طباطبایی برای نظریه اعتباریات خودش دو ساحت و بُعد قائل است: ۱- بعد معرفت‌شناختی و نسبت اعتباریات با امور حقیقی و واقعی و نحوه ارزیابی آن. که در مقاله قبل اشاره‌هایی در این خصوص داشتیم. ۲- ساحت انسان‌شناختی؛ خود علامه طباطبایی معتقد است که این نظریه اساساً بیشترین شباهتش به مباحث علم‌النفسی و مباحث انسان‌شناسانه است. ولی ما بیشتر به بعد معرفت‌شناسانه آن پرداخته‌ایم.

علامه طباطبایی در ساحت انسان‌شناسانه اعتباریات معتقد است که بسیاری از اعمال اختیاری انسان متوقف بر اعتبار است؛ یعنی انسان بدون اعتبار این عمل را انجام نمی‌دهد. از نظر علامه طباطبایی لااقل بسیاری از افعال اختیاری بدون اعتبار صورت نمی‌گیرد. علامه طباطبایی معتقد است حداقل همه افعال جوارحی انسان (اعمالی که انسان به وسیله اعضا و جوارح خودش انجام می‌دهد) علاوه بر علم نظری و گرایش‌های انسان، به یک اذعان اعتباری هم نیاز دارد. پس یکی از مقدمات بسیاری از افعال اختیاری انسان از دیدگاه علامه طباطبایی همین اعتبار است.

شهید مطهری از این استفاده می‌کند و مقدمه اعتبار باید را می‌گوید. اما در تقریرات خود علامه طباطبایی منحصر به اعتبار باید نیست بلکه اعتبار حسن را هم شامل

می‌شود. علامه طباطبایی می‌گوید دو فرد را در نظر بگیرید که گاهی هر دو از علم نظری برخوردارند و هر دو معتقدند که فلان کار خوب است، اما یکی عمل می‌کند و یک عمل نمی‌کند. گاهی اوقات می‌بینید یک فرد با اینکه نسبت به خوبی یک کار علم نظری دارد، آن کار را در یک حالت انجام می‌دهد و در حالت دیگر انجام نمی‌دهد. علامه می‌فرماید تفاوت آن در همین مقدمه اذعان اعتباری است. فردی که به علم خود عمل می‌کند در واقع اعتبار باید می‌کند و آن کار را انجام می‌دهد، اما فردی که به علم خود عمل نمی‌کند در واقع اعتبار باید نمی‌کند و بنابراین فعل را هم انجام نمی‌دهد.

علامه طباطبایی معتقد است انسان حتی در کارهای بدی هم که انجام می‌دهد، قبل از انجام‌شان یک اعتبار باید می‌کند. همان شخصی که دزدی می‌کند در آن لحظه‌ای که می‌خواهد دزدی کند می‌گوید من باید دزدی کنم. اینکه می‌گوید من باید دزدی کنم این باید یک باید اعتباری است؛ یعنی ابتدا این اعتبار باید را انجام می‌دهد وگرنه فعل هرگز از او صادر نخواهد شد.

این بحث علامه طباطبایی است که از نظر ایشان لااقل بسیاری از افعال اختیاری انسان، به ویژه افعال جوارحی او، مترتب بر یک اعتبار و متوقف بر یک یا چند اذعان اعتباری هستند. علامه طباطبایی از این اذعان‌های اعتباری و این اعتباریات به علوم عملی تعبیر می‌کنند. حتی ایمان را هم نوعی علم عملی می‌دانند. ایمان التزام قلبی است به اینکه به علم نظری خودت در عمل پای‌بند باشی. این التزام قلبی را علامه یک علم عملی و یک اعتباری می‌داند که عمل بر اساس آن شکل می‌گیرد.

علامه طباطبایی آن شکاف میان نظر و عمل و آن تشکیکی که در عمل وجود دارد. که گفتیم انسان گاهی علم دارد و عمل نمی‌کند، گاهی عمل را با سستی انجام می‌دهد و گاهی با قوت. را ناشی از تشکیک در اذعان اعتباری می‌داند. یعنی این علوم عملی انسان یا این اعتباریاتی که انسان در درون خودش انشا می‌کند دارای شدت و ضعفی هستند که همین شدت و ضعف منجر به شدت و ضعف عمل انسان هم می‌شود.

ایشان در تبیین این مسئله می‌فرمایند که اذعان‌های انسان گاهی اذعان شدید، قوی، مطلق و نامشروط است و گاهی مقید و مشروط است به شرایط خاص. انسانی که گرسنه است وقتی غذا را می‌بیند می‌خواهد آن را بخورد. اینجا اعتبار می‌کند که من باید این غذا را بخورم چون گرسنه هستم، باید بخورم تا سیر شوم. اینجا این اعتبار را

۱. اینکه می‌گوییم «بسیاری» خودش پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد و در جای خودش بیان کرده‌ایم که همه افعال اختیاری و همه فاعل‌های مختار را در بر نمی‌گیرد.

انجام می‌دهد. اما به محض اینکه فهمید این غذا سمی است از خوردن آن صرف نظر می‌کند. در اینجا هم اعتبار لزوم غذا خوردن را داشته ولی این اعتبار مطلق نیست که انسان بگوید من به هر شکل ممکن غذا بخورم. این اذعان مقید است به اینکه غذا برای من مفید باشد. اگر قرار باشد غذا مضر و سمی باشد و باعث هلاکت من شود، اینجا چون آن اعتبار مقید به این شرط است دیگر به عمل منتهی نمی‌شود.

مثال دیگر که در عبارات خود علامه طباطبایی آمده ایمان است. انسان ایمان دارد و بر اساس ایمانش عمل می‌کند، مثلاً نماز می‌خواند و روزه می‌گیرد. اما همین انسان گاهی اوقات که پای ضرر مالی به میان بیاید دست از عمل می‌کشد، پای ضرر جانی که به میان بیاید دست از عمل می‌کشد. مگر این همان انسان مؤمن به خدا و اسلام نیست؟ جایی لازم است که به یک فقیر کمک کند اما این کار را انجام نمی‌دهد.

علامه طباطبایی می‌فرماید دلیل آن این است که ایمان این فرد ایمان مطلق نیست. گفتیم علامه ایمان را یک علم عملی می‌داند؛ یعنی یک التزام قلبی که یک اعتبار است. می‌گوید چون ایمانش مطلق نیست. ایمانش حالی و مقید است. ایمان او مقید به این است که من به این علم نظری خودم که خدایی هست پای بندم تا جایی که ضرر مالی یا جانی برای من نداشته باشد. لحظه‌ای که پای ضرر مالی و جانی به میان آمد، ایمانش به عمل منتهی نمی‌شود. چون ایمانش مقید است. اما شخصی هم هست که ایمانش مطلق است و مقید به هیچ شرطی نیست. من ایمان دارم و به دین خودم عمل می‌کنم، حتی اگر پای ضرر مالی در میان باشد، حتی اگر پای ضرر جانی در میان باشد. انسانی که ایمانش مقید است هیچ وقت حاضر نمی‌شود. بستگی به میزان قیود و شرایطش دارد. حاضر نمی‌شود که جانش را برای اعتقاداتش بدهد. چون اعتقاداتش را مشروط به شرطی پذیرفته است.

علامه طباطبایی از این مسئله به تشکیک در اذعان اعتبار تعبیر می‌کند؛ یعنی همان اذعان‌های ما نوعی تشکیک و شدت و ضعف دارند. این شدت و ضعفی که اذعان‌های ما دارند باعث می‌شود که عمل ما هم دچار شدت و ضعف شود؛ گاهی دچار سستی و رخوت شود، گاهی علم ما به خوبی‌ها منتهی به عمل نشود. چرا منتهی به عمل نمی‌شود؟ چون اذعان ما یک اذعان مقید است، ایمان ما یک ایمان حالی و مقید به شرایطی است. این اولین مرحله است.

در بحث شکاف میان نظر و عمل سؤال این است که از نظر علامه طباطبایی چرا انسان گاهی به علم خودش

عمل نمی‌کند؟ علامه طباطبایی می‌گوید چون عمل انسان متوقف بر یک اذعان اعتباری و علوم عملی است که این علوم عملی گاهی نیستند و گاهی هستند اما مقید هستند. خود این تشکیک و شدت و ضعفی که در علوم عملی انسان و در اذعان‌های اعتباری انسان وجود دارد باعث می‌شود که بین علوم نظری انسان و اعمال او شکاف و خلأ ایجاد شود.

**سؤال:** خود این شدت و ضعف اذعان ناشی از چیست؟ علامه طباطبایی برای شدت و ضعف اذعان حداقل سه خاستگاه بیان می‌کند که بسیار هم پیچیده است: علامه طباطبایی می‌گوید تشکیک در علوم عملی و اذعان‌ها گاهی به خاطر تشکیک در اذعان‌ها است؛ یعنی گرایش‌ها و امیال انسان گاهی بسیار قوی و گاهی ضعیف است. این امیال قوی اذعان‌های قوی‌تری را به دنبال دارد و به دنبال آن اعمال قوی‌تری انجام می‌شود. همین‌طور گرایش‌ها و امیال ضعیف اذعان‌های ضعیف‌تری دارد و کمتر منتهی به عمل می‌شود.

دومین خاستگاه خود علوم نظری است. علوم نظری انسان، یعنی همان علمی که انسان به خدا، حقایق عالم هستی و آخرت پیدا می‌کند، گاهی یک علم بسیار روشن، قوی، شدید و در مرتبه‌ی اعلی است. این علم گرایش‌های و اذعان‌های قوی‌تر و اعمال قوی‌تری را به دنبال دارد. گاهی علم نظری انسان ضعیف‌تر است، به دنبال آن امیالش ضعیف‌تر است و به دنبال آن اذعان‌ها و اعمالش نیز ضعیف‌تر خواهد بود.

سومین خاستگاه بحث توجه نفس است. نفس انسان وقتی دارد کاری را انجام می‌دهد به محض اینکه حادثه‌ای پدید می‌آید نفسش از آن کاری که در حال انجام آن است متوجه یک شیء جدید می‌شود. وقتی به آن توجه می‌کند که باید آن هم مورد شوقش باشد؛ یعنی بر اساس اینکه شیء تازه پیدا شده را چقدر دوست داشته باشد توجهش بیشتر به آن معطوف می‌شود. وقتی توجهش به شیء جدید معطوف می‌شود از شیء قبلی کم می‌شود. وقتی توجهش از آن کم شد در حقیقت اینجا دچار ضعف توجه نفس می‌شود. توجه نفس که به یک علم، گرایش و اذعان کمتر شود، نتیجه آن این است که عمل انسان هم ضعیف‌تر خواهد بود و یا اصلاً آن را انجام نخواهد داد.

علامه طباطبایی برای تبیین شکاف میان نظر و عمل سیری را طراحی می‌کند. اگر می‌بینید که انسان عملش ضعیف است یا اصلاً عمل نمی‌کند در علوم عملی یا همان اذعان‌های اعتباری ریشه دارد. این اذعان‌های اعتباری اگر دچار تشکیک و شدت و ضعف هستند در انگیزه‌های درونی و امیال انسان ریشه دارد. امیال انسان



اگر تشکیک بردارند در علوم نظری ریشه دارد. علوم نظری در توجه ما.

آیا این رابطه همیشه از بالا به پایین است یا این رابطه می‌تواند از پایین به بالا هم باشد؟ از نظر علامه طباطبایی چنین نیست که انسان همیشه از بالا به پایین سیر کند بلکه خود همین عملی که انسان تحت تأثیر اذعان انجام می‌دهد می‌تواند اذعان‌های او، بعد گرایش‌های او و بعد علوم نظری او را قوی‌تر کند و بعد توجه او را بیشتر به خودش جلب کند که از این مسئله تحت عنوان غلبه قوا بحث می‌کنند. انسان قوای متعدد حیوانی و انسانی دارد که در این میان گاهی یک قوه بر قوای دیگر غلبه پیدا می‌کند. این غلبه در اثر توجه نفس حاصل می‌شود. انسان هر قدر بیشتر به یک قوه توجه کند، مثلاً به بعد شهوانی خود بیشتر بیندیشد، این باعث می‌شود که گرایش‌های

حیوانی او قوی‌تر شود. از سوی دیگر تکرار عمل است؛ هر قدر عمل هم‌سو با یک قوه را بیشتر انجام دهیم نتیجه آن این می‌شود که آن قوه غلبه پیدا می‌کند و قوی‌تر می‌شود. وقتی یک قوه قوی‌تر شود نفس انسان را به نحوی اسیر خودش می‌کند.

بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت علامه یک رابطه چندسویه میان عمل، اذعان اعتباری، انگیزه‌های درونی، علم نظری و توجه نفس قائل است. این رابطه همیشه یک طرفه و طولی نیست بلکه رابطه‌ای پیچیده و چند سویه است. این بر آن تأثیر می‌گذارد و آن بر این تأثیر می‌گذارد و اعمال بعدی را به وجود می‌آورد. در این رابطه است که اعمال انسان دچار شدت و ضعف و شکاف می‌شود.



بهروز محمدی منفرد  
دانشگاه تهران

## ابتنای حکمت عملی (معطوف به اخلاق) بر معرفت‌شناسی

گروه هم شکل گرفت. چون بحث به مبانی حکمت عملی مربوط می‌شود، من احساس کردم که قبل از ورود به بحث‌های جدی‌تر در حوزه حکمت عملی، باید نگاه‌های درجه دو هم داشته باشیم و به مبادی تصویری و تصدیقی حکمت عملی بپردازیم. اینکه بنده عنوان ابتنای حکمت عملی بر معرفت‌شناسی را انتخاب کردم در واقع مرادم همان مبانی معرفت‌شناختی حکمت عملی بود. این عنوان مطلق نیست و بر اساس مطالعاتی که بنده از قبل داشتم طبیعتاً

ابتدا تشکر می‌کنم از اینکه این فرصت را در اختیار بنده قرار دادید. واقعیت این است که من تابستان فقط یک طرح بحثی کرده بودم. دو هفته قبل به من گفتند که برای ارائه آماده شوم. فرصت نشد که کار را تکمیل کنم. منتها بر اساس طرح بحثی که داشتم خواستم نکاتی را عرض کنم. من فکر می‌کنم اینکه عنوان همایش را بحث مبانی گذاشتند کار درستی بود؛ چون متأسفانه هنوز بحث‌های معطوف به حکمت عملی در کشور ما خوب جا نیفتاده است. جای این گروه هم خالی بود و الحمد لله که این

تمرکز کارم بر دیدگاه‌های ابن‌سینا و ملاصدرا بوده است؛ گرچه که می‌توانیم این بحث را توسعه دهیم. به نظر بنده حکمت عملی یک نوع وابستگی به اتخاذ موضع در حوزه معرفت‌شناسی دارد. می‌توان گفت که مسائل و مباحث حکمت عملی در صورتی تدقیق می‌شوند که مبانی معرفت‌شناختی یا به تعبیر دقیق‌تر، که من در اینجا حوزه معطوف به اخلاق مد نظریم است، معرفت اخلاقی برای ما تدقیق شود. به عبارتی اگر ما این مبانی را درست نکنیم نمی‌توانیم در حکمت عملی اتخاذ موضع کنیم. قطعاً کسانی مثل ابن‌سینا و ملاصدرا هم همین کار را کرده‌اند.

تیین این نوع نسبت که من خدمت‌تان عرض می‌کنم در گام اول مبتنی بر شناخت مفاهیم و مؤلفه‌های هم معرفت‌شناسی و هم حکمت عملی است. من خیلی خلاصه عرض می‌کنم که ماهیت و مؤلفه‌های حکمت عملی چیست.

معرفت به معنای کلاسیک همان باور صادق موجه است و در معرفت‌شناسی معاصر هم از موقعیت و ماهیت گزاره‌ها، امکان معرفت به گزاره، منابع معرفت گزاره‌ای، ماهیت و ساختار توجیه و نیز درون‌گرایی و برون‌گرایی معرفتی صحبت می‌شود. بنابراین معرفت اخلاقی نیز همان باور اخلاقی صادق موجه است.

حکمت عملی هم طبیعتاً در کنار حکمت نظری فهم می‌شود. حکمت نظری معطوف به شناخت هستی‌های نامقدور از قبیل عوالم هستی، مباحث عام فلسفه و شناخت خداوند و حقیقت نفس انسانی است. حکمت عملی در هستی‌های مقدور از جمله رفتارها و حالات اختیاری و همچنین فضایل و رذایل نفس انسانی کاوش می‌کند و به دنبال شناخت اینها است. البته هدف حکمت عملی همانند حکمت نظری این است که انسان به سعادت حقیقی و به تعبیر جناب ابن‌سینا سعادت قصوا نائل آید و به منزله ابزار و وسیله‌ای است برای اینکه انسان به آن سعادت برسد.

بنابراین از مباحث اصلی حکمت عملی یکی این است که ما علم داشته باشیم به اینکه رفتارهای اختیاری انسان چگونه باید باشد و انسان چه وظایف و تکالیفی در حوزه اخلاق، سیاست و تدبیر منزل دارد. البته در اینجا بیشتر اخلاق مد نظر من است ولی همه آنها در حوزه حکمت عملی می‌گنجد. کما اینکه پیش از من جناب آقای نوری هم بیشتر به بحث سیاست پرداختند. یکی دیگر از مباحث اصلی حکمت عملی علم به این است که رفتارهای اختیاری انسان در چه صورت خوب یا بد هستند (شناسایی ماهیت فضایل و رذایل).

پس از روشن شدن ماهیت معرفت‌شناسی و حکمت عملی، اکنون می‌خواهیم عرض کنیم که این مسائل معرفت‌شناسی به منزله مبادی تصدیقی حکمت عملی هستند. عرض کردیم که فهم ماهیت گزاره‌های اخلاقی، امکان معرفت به گزاره‌های اخلاقی و ساختار توجیه باور به گزاره‌های اخلاقی که در پی معرفت‌شناسی طرح می‌شوند بستر را برای شناخت هستی‌های مقدور و به عبارتی گزاره‌های معطوف به رفتارهای اختیاری انسان و نیز گزاره‌هایی که محمول آنها فضایل و رذایل هستند فراهم می‌کند. برای نمونه اگر امکان معرفت یا امکان توجیه باور که یکی از مباحث حوزه معرفت‌شناسی است وجود نداشته باشد نمی‌توانیم به گزاره‌های هستی‌های مقدور اعتماد و استناد کنیم. با فرض عدم امکان معرفت اخلاقی نمی‌توانیم از حاکم بر رفتارهای اختیاری سخن بگوییم.

بنابراین فیلسوف اسلامی از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا ابتدا بایستی در حوزه ساختار معرفتی خودشان روشن کنند که برای نمونه به کدام یک از مدل‌های مبنای کلاسیک، مبنای معتدل یا انسجام‌گرایی باور دارند و می‌پذیرند تا باور به اصول و قواعد اخلاقی برای فاعل اخلاقی توجیه شود.

در اینجا فرصت نیست که به کل مسائل بپردازم. آن مقدار که فرصت دارم به دو مسئله به طور خاص اشاره می‌کنم.

یک مسئله این است که ما می‌گوییم امکان توجیه باور در گزاره‌های اخلاقی مبنایی است برای حکمت عملی. یعنی ما در گام اول باید معین کنیم که امکان توجیه گزاره‌های اخلاقی معطوف به حکمت عملی وجود دارد. برای این کار، ابتدا باید معین شود که گزاره‌های اخلاقی اخباری هستند یا انشایی. اگر ما اخباری یا انشایی بودن این گزاره‌ها را مشخص کنیم، آن موقع مسئله روشن می‌شود که آیا باور به آنها تعلق می‌گیرد و می‌توانیم از امکان توجیه سخن بگوییم یا نه.

پس اگر ما اثبات کنیم که فیلسوفان در حکمت عملی از گزاره‌های انشایی سخن می‌گویند؛ یعنی گزاره‌های حکمت عملی را انشایی می‌دانند. کما اینکه برخی به ابن‌سینا نسبت داده‌اند. معنایش این است که جایگاهی برای معرفت و شناخت اخلاقی قائل نیستند و اساساً رسالت حکمت عملی محقق نمی‌شود. در حالی که ما در حکمت عملی به دنبال شناخت ماهیت و انواع افعال ارادی و البته معرفت به گزاره‌هایی مثل عدالت خوب است، راستگویی خوب است و ... هستیم. ما زمانی می‌توانیم از معرفت و شناخت سخن بگوییم که اخباری بودن چنین گزاره‌هایی

برای ما مشخص و معین شود تا آن موقع عنصر باور تعلق بگیرد. برخلاف ناشناخت‌گرایانی مثل آیر یا هر که معتقدند گزاره‌های اخلاقی حتی از سنخ انشا هم نیستند بلکه آنها را به منزله میل و ... می‌دانند. اینها دیگر نمی‌توانند از باور و توجیه باور صحبت کنند.

منتها من می‌خواهم عرض کنم که در آراء فیلسوفان اخلاقی ادله‌ای داریم که دلالت می‌کند بر اینکه گزاره‌های اخلاقی اخباری هستند و باور به آنها تعلق می‌گیرد. در این صورت امکان توجیه باور به این گزاره‌ها وجود دارد و بنابراین حکمت عملی صدق می‌کند.

مهمترین دلیل به نظر بنده این است که گزاره‌های اخلاقی در حکمت عملی واقع‌نما هستند. البته به نظر بنده نوع حداقلی آن را می‌توانیم به فیلسوفان اسلامی از جمله ابن‌سینا و ملاصدرا نسبت دهیم. منظور من از واقع‌نمایی حداقلی این است که گزاره‌هایی مثل «راستگویی خوب است» یا «دروغگویی بد است» خود آن خوبی و بدی قطعاً ما به ازایی در عالم خارج ندارد. اما دست‌کم می‌توانیم خوبی و بدی را این‌همان با سعادت و شقاوت بدانیم. غربی‌ها تعبیر تقلیل را به کار می‌برند که اگر ما این تعبیر را درست ندانیم دست‌کم این‌همان هستند؛ یعنی خوبی می‌تواند این‌همان با سعادت و بدی می‌تواند این‌همان با شقاوت باشد.

وقتی می‌گوییم «راستگویی خوب است» یعنی راستگویی سعادت‌بخش است. این سعادت‌بخشی می‌تواند در نفس الامر از حقیقتی برخوردار باشد و در عالم خارج نیز با انجام رفتارهای درست محقق شود؛ یعنی رفتارهای درست به منزله علت ناقصه به تحقق آن کمک می‌کند. پس در این صورت گزاره‌هایی مثل «راستگویی خوب است» یا «عدالت خوب است» از حقایق رفتارهای ارادی انسان حکایت می‌کنند که سبب سعادت نفس انسان می‌شود. البته این حقایق همان‌طور که عرض کردم نفس‌الامری هستند و می‌توانند در عالم خارج تحقق پیدا کنند.

بنده معتقدم نسبت اخباری بودن و واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی در آراء ابن‌سینا و ملاصدرا نیز به وضوح مشاهده می‌شود. البته برخی با ملاحظه آراء ابن‌سینا به ویژه در بخش قیاسات منطق شفا یک نوع برساخت‌گرایی اخلاقی را در حوزه وجودشناسی به وی نسبت دادند که بعداً عرض خواهم کرد حتی اگر این هم پذیرفته شود منافاتی با اخباری بودن گزاره‌های اخلاقی ندارد. ولی آنها گفته‌اند که اگر این را بپذیریم بر اساس حکمت سینوی آراء اخلاقی هیچ تکیه‌گاهی جز شهرت ندارد و اوصاف اخلاقی مثل خوبی و بدی نیز از حقیقت و وجودی مستقل برخوردار نیستند؛ یعنی گزاره‌های اخلاقی مشهورات

حقیقی هستند.

بنده در یکی از مقالاتم به این گروه پاسخی داده‌ام مبنی بر اینکه دست‌کم یکی از اشکالات این دیدگاه این است که مشهوره بودن فضایی اخلاقی ضرورتاً دلالت نمی‌کند بر اینکه محکی محمول آن قضیه هم حاصل و برساخته شهرت مبتنی بر توافق عقلاً باشد.

اما به نظر بنده بررسی نگرش ابن‌سینا در علم‌النفس فلسفی درست‌تر است، چون آن دیدگاه را می‌توانیم توجیه کنیم که دیدگاه دوم دیدگاه درست‌تری است. از نگاه ابن‌سینا، که به‌ویژه در بحث‌های حوزه علم‌النفس فلسفی اش قابل مشاهده است. «راستگویی خوب است» به گزاره «راستگویی سعادت‌بخش است» تقلیل پیدا می‌کند یا برمی‌گردد. هر عملی تنها از این جهت مطلوب و خوب است که به سعادت حقیقی و قصوا منتهی شود. چون جناب ابن‌سینا از سعادت قصوا صحبت می‌کند بنده هم این تعبیر را به کار می‌برم. چون فرصت کم است فقط مقدمات را عرض می‌کنم. ایشان به نوعی این‌همانی میان گزاره‌های زیر است:

الف) ایشان می‌گویند سعادت حقیقی مطلوبیت ذاتی دارد. جناب ابن‌سینا به این معتقد است. بعد ایشان می‌فرمایند مواردی مثل راستگویی یا رفتارهای اخلاقی یا همه فضایل و رذایل سعادت‌بخش هستند؛ یعنی کمک می‌کنند به اینکه انسان به آن سعادت حقیقی که مطلوبیت ذاتی دارد برسد. پس راست گفتن نسبت به سعادت حقیقی و مطلوبیت و خیر ذاتی مطلوب بالعرض است. ب) هر مطلوب بالعرضی از حیث اخلاقی خوب است چون باعث می‌شود که انسان به آن سعادت قصوا برسد. **راستگویی خوب است.**

در اینجا سعادت حقیقی آن مطلوب بالذات بودن است و فعل راست گفتن هم به دلیل اینکه علت برای سعادت حقیقی است دارای مطلوبیت است و در نتیجه مطلوب بالعرض است.

با دقت در کل آراء ابن‌سینا در مباحث حکمت عملی مشاهده خواهیم کرد که تمرکز مباحث ابن‌سینا در بحث حکمت عملی بر عنصر سعادت نفس انسانی است. البته آنچه که در اصل باعث سعادت حقیقی انسان می‌شود همان حکمت نظری است ولی حکمت عملی کمک می‌کند که سعادت حقیقی برای انسان اتفاق بیفتد. مقصودم این است که در ابن‌سینا و ملاصدرا به آرای بر می‌خوریم که نشان می‌دهد اینها گزاره‌های اخلاقی را اخباری می‌دانند و از این جهت از امکان توجیه اینها سخن می‌گویند. اگر اینها امکان توجیه را بپذیرند آن موقع می‌توانند از حکمت عملی سخن بگویند.

یک گزاره یقینی است می‌توانیم بگوییم حکمت عملی یک حکمت برهانی است. ولی حتی اگر حکمت عملی را برهانی هم تلقی نکنیم و معتقد باشیم که گزاره‌هایی مثل «عدالت خوب است» از سنخ مشهورات هستند، اینجا اگر به سمت پذیرش میناگرایی معتدل (میناگرایی معاصر) که ضرورتی نمی‌بیند که گزاره‌های باور یقینی باشند و معتقد است این گزاره‌ها یقینی بودنشان را از علوم دیگر می‌گیرند. تمایل پیدا کنیم باز هم می‌توانیم نوعی میناگرایی را به آنها نسبت دهیم. پس در هر دو صورت می‌توان میناگرایی را به ابن‌سینا و ملاصدرا نسبت داد.

بحث میناگرایی را هم می‌خواستیم توضیح بدهیم. بر اساس مبانی و دیدگاه‌های ابن‌سینا و ملاصدرا، اگر همین عنصر سعادت را محور قرار دهیم و گزاره‌ای مثل «سعادت مطلوبیت ذاتی دارد و هر رفتاری به اعتبار سعادت دارای مطلوبیت است» می‌توانیم نوعی میناگرایی کلاسیک (سنتی) به آراء ابن‌سینا و ملاصدرا نسبت دهیم. آنها می‌توانند دست‌کم یک گزاره را به عنوان مبنا قرار دهند و سایر گزاره‌ها را بر آن مبتنی کنند. البته اگر کسانی معتقد باشند که حتی گزاره‌های اخلاقی مثل «عدالت خوب است» نمی‌توانند یقینی باشند. «سعادت خوب است» یک گزاره یقینی است و چون



مهدی عبداللهی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## بررسی انتقادی سعادت از منظر ابن‌سینا

سعادت به لحاظ مفهومی محل نقاش و اختلاف نیست. سعادت آن غایت قصوا و غایت الغایات بشریت محسوب می‌شود. آنچه که بر سر آن اختلاف است تعیین مصداق و حقیقت این سعادت است. در مکاتب اخلاقی، دیدگاه‌های فراوانی در این زمینه وجود دارد. پس سعادت آن غایت قصوا و غایت الغایات و به تعبیر دیگر کمال نهایی انسان است و هر انسانی به دنبال آن است. اما متناسب با دیدگاه ما نسبت به انسان و هستی، تصویرهای مختلفی می‌توان حقیقت و مصداق واقعی آن ارائه کرد. به عبارت دیگر، سعادت انسان مطلوب بالذات است و مطلوبیت امور، افعال، غایات و اهداف دیگر در سایه نسبتی که با سعادت دارند تعریف می‌شود. پس پرسش اصلی ما این است که سعادت حقیقی و

از نظر ابن‌سینا سعادت به تعبیری کمال نهایی انسان است. اینکه تصویر ما از سعادت و کمال نهایی انسان چیست تأثیر بسیار مهمی در شاخه‌ها و اقسام مختلف حکمت عملی دارد. از سوی دیگر، خود این دیدگاه و تصویر ما از چیستی و حقیقت سعادت برآمده از دیدگاه‌های ما در حکمت نظری خواهد بود. بنابراین مسئله سعادت به نوعی نقطه تلاقی بین حکمت عملی و حکمت نظری محسوب می‌شود. برای تحلیل و بررسی دیدگاه ابن‌سینا به امور و مبانی مختلفی نیاز داریم که باید آنها را از حکمت نظری ابن‌سینا وام بگیریم تا بتوانیم تصویر دقیق و روشنی از مسئله سعادت و کمال نهایی انسان داشته باشیم. ابتدا اشاره بسیار کوتاهی به مسئله سعادت می‌کنم.

کمال نهایی انسان از دیدگاه ابن سینا چیست. برای پاسخ به این پرسش ابتدا باید به برخی از مبانی انسان‌شناختی ابن سینا در این زمینه رجوع کنیم تا بتوانیم تصویر درستی از سعادت انسان از منظر ابن سینا داشته باشیم.

در اندیشه اسلامی از دو نوع حکمت نظری و حکمت عملی و دو اصطلاح عقل نظری و عقل عملی سخن به میان آمده است. برای تبیین مسئله سعادت باید سراغ عقل نظری و عقل عملی برویم. پیش از آن مقدمه‌ای را عرض می‌کنم.

مقدمه اول اینکه ابن سینا و نیز سایر فیلسوفان اسلامی در تعیین سعادت و کمال نهایی انسان، روی قوه اختصاصی انسان دست گذاشته‌اند. به این معنا که غایت‌الغایات و اوج کمال بشری را باید در حیثیت انسانی او پیگیری کنیم. چون آن کمالاتی که از ناحیه ویژگی‌های مشترک بین نوع انسانی و سایر انواع حیوانات برای انسان حاصل می‌شود نمی‌توانند غایت انسانی و کمال انسانی محسوب شوند. آنها از سنخ کمالات حیوانی خواهند بود. لذا کمال آن قوا کمال انسانی برای او محسوب نخواهد شد. پس نکته اول این است که کمال نهایی و حقیقی انسان کمال قوه ویژه خود او است و آن عبارت است از قوه عقل.

در مقدمه دوم باید سراغ تفکیک و تمایز عقل نظری از عقل عملی برویم. درباره تمایز واقعی عقل نظری و عقل عملی دست کم سه دیدگاه میان فیلسوفان ما وجود دارد. حتی از دیدگاه خود ابن سینا هم دو تفسیر وجود دارد. اما آنچه که به اعتقاد بنده می‌توان به ابن سینا نسبت داد دیدگاهی است که ارائه می‌کنم و اشاره کوتاهی هم به تفسیر مقابل خواهم داشت.

از نظر ابن سینا، قوه ناطقه انسان به اعتبار قوایش به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود:

عقل نظری از نظر ابن سینا نیرویی است که امور کلی را درک می‌کند، اعم از اینکه این امور مربوط به امور نظری باشند یا امور عملی؛ یعنی حتی قضایای کلی مربوط به افعال اختیاری انسان مثل «عدل خوب است» و «ظلم بد است» را هم عقل نظری درک می‌کند. پس عقل نظری مُدرک همه کلیات است، اعم از کلیات نظری و کلیات عملی.

اما عقل عملی از نظر ابن سینا قوه مُدرک جزئیات عملی است؛ یعنی عقل عملی مدرک است و از این جهت با عقل نظری تفاوتی ندارد اما مدرک جزئیات است؛ آن هم جزئیات مربوط به اعمال اختیاری انسان.

وقتی چنین تفسیری از دیدگاه ابن سینا ارائه می‌کنیم بلافاصله باید این پرسش را هم پاسخ دهیم که اگر عقل عملی هم مانند عقل نظری مدرک است پس چرا آن را

عملی می‌نامیم؟ حتی ابن سینا گاهی اوقات از آن به قوه عامله و محرکه هم تعبیر می‌کند. این تعابیر صراحت در این دارند که عقل عملی در واقع قوه عامله است.

استحضار دارید که فیلسوفان قوای انسانی را به دو دسته قوای عالمه و عامله تقسیم می‌کنند. اینجا اختلاف بر سر عقل عملی است که در زمره قوای عالمه است یا در زمره قوای عامله؛ به خصوص با تعبیری که ابن سینا در این خصوص دارد. با رجوع به کلمات ابن سینا به نظر می‌آید این دیدگاه قابل دفاع باشد که عقل عملی قوه مدرک است نسبت به جزئیات اعمال اختیاری انسان.

اما چرا ابن سینا گاهی از عقل عملی تعبیر به قوه عامله می‌کند یا اصلاً چرا همین اصطلاح عقل عملی را برگزیده است؟ این از آن جهت نیست که او عقل عملی را قوه عامله بداند؛ هر چند برخی دیدگاه ابن سینا را این‌گونه تفسیر می‌کنند. بلکه این بدان جهت است که ادراکات کلی هیچگاه مستقیماً به عمل منتهی نمی‌شوند. مثلاً اگر به طور کلی تصویری از یک خانه داشته باشیم، این تصویر کلی هیچ‌وقت به ساخت خانه منتهی نمی‌شود.

بنابراین اینکه فیلسوفی مثل ابن سینا و در ادامه شیخ اشراق و حتی ملاصدرا عقل عملی را با اینکه مدرک جزئیات مربوط به افعال انسان است قوه عمل نامیده‌اند بدان جهت است که ما با ادراکات کلی به عمل نمی‌رسیم و حتماً باید ادراک جزئی داشته باشیم. این ادراک جزئی است که منتهی به عمل اختیاری و ارادی می‌شود. به همین جهت که ادراک جزئی از مبادی فعل اختیاری قرار می‌گیرد، به این اعتبار مدرک ادراکات جزئی را عقل عملی نامیده‌اند.

اما به اعتقاد بنده به هیچ‌عنوان این تفسیر که عقل عملی قوه عامله باشد را نمی‌توان به ابن سینا نسبت داد؛ ولو ابن سینا آن تعبیرات را هم داشته باشد.

پس عقل نظری قوه‌ای است که ادراک کلیات می‌کند ولی عقل عملی مدرک جزئیات، آن هم جزئیات عملی است. ادراکات عقل عملی به کار تدبیر بدن می‌آید. برخلاف ادراکات عقل نظری که با به کار بستن آنها انسان می‌تواند حقایق هستی را فهم کند و با کاربرستی این عقل جهانی شود بنشسته در گوشه‌ای.

مسئله دیگری (مقدمه سوم) که در تبیین دیدگاه ابن سینا باید به آن توجه داشته باشیم مسئله نفی اتحاد عاقل و معقول است. یکی از مسائلی که ابن سینا به شدت از آن پرهیز می‌کند. حتی جبهه مقابل خودش (فورفورئوس) را می‌نوازد تا جایی که شیخ اشراق به او اعتراض می‌کند که چرا به جای بحث علمی طرف مقابل را از صحنه به در می‌کنی. این است که نفس با معقولاتی که ادراک می‌کند





هیچ نوع اتحادی ندارد. به عبارت دیگر، از نظر ابن سینا نسبت صورت‌های ادراکی عقلی با نفس نسبت عرض با جوهر است. وقتی نفس معقولی را ادراک می‌کند در ذات آن اتفاق و تغییری رخ نمی‌دهد. به تشبیه استاد مطهری مثل اینکه با نقاشی کشیدن روی دیوار ذات آن تغییر نمی‌کند، فقط بر ظواهر و اعراض آن افزوده می‌شود.

مسئله دیگری (مقدمه چهارم) که در تبیین دیدگاه ابن سینا حتماً باید مورد توجه قرار گیرد نظریه روحانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس است. ابن سینا معتقد است که نفس در لحظه پیدایش و در آغاز حدوثش یک موجود مجرد است و حتی در جایی از آن تعبیر به عقل می‌کند. در بحث مقولات و در انواع پنج‌گانه جوهر به صراحت می‌گوید نفس جوهر مجرد ذاتاً مادی عقلاً است (ذات نفس مجرد است). برخلاف دیدگاه ملاصدرا که نفس را در آغاز پیدایش و حدوثش جسمانی می‌داند و معتقد است در اثر حرکت جوهری به مجرد می‌رسد. پس به اعتقاد ابن سینا ذات نفس مجرد است و از ابتدا همچون عقل مجرد از مادیات حادث می‌شود.

مسئله بعدی که مقدمه و از مبادی تصدیقیه تصویر ابن سینا از سعادت است مسئله نفی و انکار حرکت جوهری نفس است. قاطبه فیلسوفان از زمان ارسطو معتقد بودند که حرکت (تغییر تدریجی) تنها در چهار مقوله مقولات ده‌گانه رخ می‌دهد و مقوله جوهر خارج از این چهار مقوله‌ای است که حرکت در آنها راه دارد. به عبارت دیگر جواهر یا ثابت‌اند و هیچ تغییری نمی‌کنند یا اگر تغییر کنند تغییرشان به نحو تغییر دفعی و کون و فساد است. اما تغییر تدریجی در جواهر راه ندارد.

در پی نفی حرکت جوهری قاعدتاً حرکت جوهری در نفس هم راه نخواهد یافت. از دیدگاه هستی‌شناختی و فلسفی که در باب نفی حرکت در جوهر داریم یک دیدگاه انسان‌شناختی و علم‌النفسی هم از آن استنباط می‌کنیم و آن عبارت است از نفی حرکت جوهری در نفس.

دیدگاه بعدی که پایه و مبنای تفسیر ابن سینا از سعادت انسانی است نفی اتحاد نفس با عقل فعال است. برای تبیین این دیدگاه باید مروری داشته باشیم بر مراتب چهارگانه عقل نظری. در تفسیر عقل به نظری و عملی گفته شد که عقل نظری مدرک کلیات است. این عقل نظری به اعتقاد ابن سینا و پیروانش در آغاز حدوث صرفاً یک هیولا است؛ یعنی انسان در لحظه پیدایش و حدوثش واجد عقل هیولانی است. تفاوت انسان با سایر انواع حیوان این است که سایر انواع حیوان به هیچ‌عنوان نمی‌توانند واجد مرتبه عقلانیت باشند. اما انسان جوهری است که می‌تواند معقولات را ادراک کند اما در لحظه فعلیت یافتن مراتب

عقل.

زمانی که استعداد عقل هیولانی برای ادراک معقولات بالفعل می‌شود در اولین مرحله علوم حقیقی و بدیهیات را ادراک می‌کند و از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد. این ادراکات عقلی رتبه اول (اولیات و بدیهیات) سرمایه نظری و عقلی می‌شود برای اینکه انسان بتواند به وسیله این ادراکات عقلی بدیهی ادراکات نظری را هم کسب کند.

اگر انسان این مسیر تکامل عقلی را ادامه دهد می‌تواند از مرتبه عقل بالملکه ارتقا پیدا کند و به مرحله عقل بالفعل برسد. عقل بالفعل مرتبه آن انسان‌هایی است که توانسته‌اند از بدیهیات به نظریات صعودی معرفتی پیدا کنند و گزاره‌ها و تصدیقات نظری را هم به دست آورند. از آنجا که گزاره‌های نظری گستره وسیعی دارند انسان هر قدر در مسیر تکامل علمی پیش برود و علوم بیشتری را کسب کند در این مرحله به مراتب بالاتری دست پیدا می‌کند.

این مرتبه عقل بالفعل با حرکات فکری، اندیشه‌ورزی و یادگیری ادامه پیدا می‌کند تا به آخرین مرحله عقل نظری می‌رسد که عبارت است از عقل مستفاد. عقل مستفاد آن مرتبه‌ای از عقل نظری است که همه کمالات علمی و صورت‌های ادراکی در نفس حاضر می‌شود و به تعبیر فیلسوفان انسان عالمی عقلی مضاهمی و مشابه عالم عینی می‌شود. وجه تسمیه آن به عقل مستفاد این است که می‌تواند اتصال به عقل فعال پیدا کند و صورت‌های ادراکی را از عقل فعال دریافت و استفاده کند. عقل فعال مفیض صورت‌های علمی است و عقل نظری انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که می‌تواند همه معقولات و حقایق علمی را از عقل فعال استفاضه (دریافت) و استفاده کند.

جناب ابن سینا در این مرحله معتقد است که نقطه اوج عقل نظری رسیدن و دستیابی به مرتبه عقل مستفاد است که در این مرحله نفس انسان با عقل فعال اتصال پیدا می‌کند.

همان‌طور که عرض کردیم ابن سینا برای پیگیری و تبیین حقیقت کمال نهایی انسان به سراغ قوه اختصاصی انسان که عبارت است از عقل - می‌رود. قوه عقل را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. عقل نظری را مدرک همه کلیات و عقل عملی را مدرک جزئیات عملی می‌داند. از آنجا که ادراکات عقل عملی جزئی و ناظر به تدبیر بدن است، وی بین کمال عقل نظری و کمال عقل عملی هم تفاوت قائل می‌شود. کمال عقل عملی در واقع همان فضایل سه‌گانه است که در مجموع عبارت است از ملکه عدالت. ملکه عدالت آن است که قوای حیوانی انسان در حد



اعتدال قرار گیرد و نه به جانب افراط رود و نه به جانب تفریط. حدّ وسط قوای حیوانی انسان را فیلسوفان ما به ملکه عدالت تعبیر می‌کنند. برخلاف نظر افلاطون که عدالت را به عنوان فضیلت چهارم تعریف کرده است، از منظر ابن سینا و فیلسوفان اسلامی عدالت مجموع فضایل سه‌گانه است.

نکته مهمی که در اینجا حتماً باید به آن توجه داشته باشیم این است که از نظر ابن سینا و سایر فیلسوفان اسلامی، که دیدگاه ابن سینا را پذیرفته‌اند، سعادت‌تی که از جانب عقل عملی نصیب انسان می‌شود سعادت انسانی نیست. چون این سعادت ناظر به تدبیر قوای حیوانی است. تدبیر قوای حیوانی تازه نقطه صفر و آغاز انسانیت است. اینکه انسان آزارش به کسی نرسد، مورچه هم آزارش به کسی نمی‌رسد. اینکه انسان در قوه شهوانی جانب افراط و تفریط نداشته باشد ممکن است بعضی از حیوانات هم این‌گونه باشند؛ چنانکه در بعضی از روایات توصیه شده که از چیزهایی را از حیوانات یاد بگیریم.

به طور خلاصه، کمالات مربوط به عقل عملی کمال حقیقی برای انسان محسوب نمی‌شوند؛ چون عقل عملی ناظر به تدبیر بدن و جسمانیت است. کمال حقیقی انسان در جانب عقل نظری است که رو به آسمان دارد و به دنبال کسب حقایق و معارف است و انسان در رشد و تکامل حقیقی خودش از عقل هیولانی آغاز می‌کند و به تدریج بالاتر می‌آید تا به عقل بالملکه و عقل بالفعل و در نهایت به عقل مستفاد برسد.

پس کمال حقیقی انسان از منظر فلسفه ابن سینا این است که انسان مراتب تکامل را با قوای حیوانی خود طی کند تا به مرحله عقل مستفاد برسد که متصل به عقل فعال شود.

ابن سینا همان‌طور که اتحاد عاقل و معقول را منکر است اتحاد نفس با عقل فعال را هم ردّ می‌کند. البته در برخی دیگر از کلماتش از جمله در انتهای کتاب اشارات و تنبیهات و رساله السعاده سخنان دیگری را هم به میان می‌آورد که می‌توان آن را کمال عرفانی نامید. این نظریات با فلسفه مشایی ابن سینا فاصله دارد؛ یعنی فلسفه مشایی ابن سینا آن را به کمال نمی‌رساند. تصویری که ابن سینا بر اساس مبانی خودش می‌تواند ارائه کند همین تصویری است که عرض کردیم یعنی وصول به مرتبه عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال. اما کمال عرفانی امری است بریده از فلسفه ابن سینا و در واقع حلقهات مفقودی بین آن فلسفه و این کمال وجود دارد.

دیدگاهی که ابن سینا مطرح می‌کند در فیلسوفان بعدی تا ملاصدرا پیگیری می‌شود. حتی فیلسوفان اشراقی هم با

وجود اینکه در برخی مواضع با ابن سینا زاویه دارند، در این بحث و در مبانی‌ای که ابن سینا را به این دیدگاه می‌رساند تفاوت معناداری با او ندارند و آنچه می‌گویند تقریباً بازگویی و شرح و بسط دیدگاه ابن سینا است. بنابراین با اطمینان خاطر می‌توان گفت که دیدگاه فلاسفه اسلامی تا ملاصدرا در باب سعادت و کمال نهایی انسان، همان رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و اتصال به عقل فعال است. اما وقتی مسئله به ملاصدرا می‌رسد وی با تغییر و ابداع در مبانی، تصویری متفاوت از سعادت و کمال نهایی انسان ارائه می‌دهد. در واقع حکمت متعالیه او است که می‌تواند شکاف بین مبانی مشایی و اشراقی با سعادت عرفانی را پر کند.

فقط به عنوان بحث اشاره می‌کنم و عرض را خاتمه می‌دهم.

ملاصدرا برخلاف فیلسوفان پیشین قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس نیست بلکه آن را جسمانیة الحدوث و روحانیه البقا می‌داند؛ چون به حرکت جوهری نفس قائل است و آن هم به دلیل آن است که در هستی‌شناسی به حرکت جوهری معتقد است. به همین جهت می‌توان گفت که مهمترین پایه دیدگاه او همین باور به حرکت جوهری نفس است. چون قائل به حرکت جوهری نفس می‌شود اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد. البته تصویر درستی از آن ارائه می‌کند؛ یعنی آنچه او اثبات می‌کند غیر از آن چیزی است که ابن سینا به دنبال نفی آن بود. در نهایت وقتی به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد اتحاد نفس با عقل فعال را می‌پذیرد البته نه به عنوان دو موجود متعین بلکه قائل به تحول جوهری نفس به عقل است؛ یعنی نفسی که از جسمانیت شروع کرده بود در اثر حرکت جوهری ابتدا مجرد مثالی پیدا می‌کند تا در نهایت به مرتبه‌ای می‌رسد که واجد مجرد عقلانی می‌شود. در واقع نفس تحول پیدا می‌کند به عقل.

اتحاد نفس با عقل فعال نخستین گام ملاصدرا برای پیش بردن بحث است. در مرحله بعد به مدد مبانی دیگری که در هستی‌شناسی و علم النفس دارد از جمله عین الربط بودن معلول به علت هستی بخش خود و در نتیجه عین الربط بودن انسان به خدای متعالی تبیینی فلسفی برای فنای فی الله. که عرفا در اثر شهودات و مکاشفات شان مطرح کرده بودند و ابن سینا و فیلسوفانی از جمله شیخ اشراق هم متعرض آن شده بودند. ارائه می‌کند. از حسن استماع عزیزان که در محضرشان بودیم، همچنین سروران مکرمی که برخط حضور دارند بسیار سپاسگزارم. اگر تکمله‌ای بر عرایض بنده است از محضر عزیزان بهره‌مند می‌شوم.



جمال سروش  
دانشگاه ملایر

## حکمت عملی و نسبت آن با عقل نظری و عقل عملی از منظر ملاصدرا

گاهی اوقات اطلاق حکمت عملی می‌شود و مقصود از آن حکمت عملی رفتاری است. مقصود از حکمت عملی رفتاری. همان‌طور که از عنوان آن مشخص است. رفتارهای ناشی از حکمت عملی خلقی است. وقتی کسی حکمت عملی خلقی را داشته باشد، جریزه و غباوت نداشته باشد و حکیم باشد رفتارهایی که از او صادر می‌شود را به یک اطلاق حکمت عملی رفتاری می‌گویند.

ما با حکمت عملی خلقی و حکمت عملی رفتاری کاری نداریم و اینها مورد بحث ما نیستند. بحث ما درباره علم است نه خلق و رفتار. حکمت عملی قسم اول که علمی از علوم و هم‌ارز حکمت نظری است عبارت است از حکمت عملی علمی. این قسم قسم حکمت نظری و مشتمل بر سه علم است. حکمت عملی علمی در واقع سه شاخه علم را پوشش می‌دهد: اخلاق فرد، اخلاق خانوادگی و اخلاق کشورداری.

نکته‌ای که ملاصدرا در تبیین تفاوت این حکمت عملی با حکمت عملی خلقی می‌گوید و قابل توجه است این است که این حکمت عملی چون علم است افراط آن هم فضیلت است. برخلاف حکمت عملی خلقی که چون حدّ وسط است و افراط و تفریط نیست فضیلت است، حکمت عملی علمی افراطش. و نه تفریط آن. هم فضیلت است.

قرار است در اینجا این بحث را مطرح کنیم که حکمت عملی چه نسبتی با عقل دارد. ابتدا باید اقسام عقل مشخص شود که عقل نظری و عقل عملی است. با استفاده از کلمات بزرگان مخصوصاً ملاصدرا حکمت عملی‌ای

چون فرصت کوتاه است به اختصار این را عرض کنم که حکمت به یک اعتبار به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌شود. خود حکمت عملی در کلمات ملاصدرا اصطلاحاتی دارد و به زیبایی آن را تبیین فرموده‌اند. به اختصار می‌توان گفت که حکمت عملی گاهی حکمت عملی علمی، گاهی حکمت عملی خلقی و گاهی حکمت عملی رفتاری است. حکمت عملی خلقی و رفتاری مورد بحث ما نیستند و حکمت عملی خلقی اساساً علم نیست. پس حکمت عملی از نظر ملاصدرا به این سه اطلاق به کار رفته است: حکمت عملی علمی، حکمت عملی خلقی و حکمت عملی رفتاری.

مقصود از حکمت عملی علمی آن است که قسم حکمت نظری است. در ادامه توضیح خواهم داد که در تقسیم‌بندی حکمت به حکمت نظری و حکمت عملی، حکمت عملی علمی قسم حکمت نظری است.

اما حکمت عملی گاهی به معنای حکمت عملی خلقی است که حدّ وسط دو افراط و تفریط است. به تعبیری می‌توان گفت که حکمت عملی خلقی یک سوم اخلاق فردی (منزلیات و سیاسات) است. در واقع اخلاق فردی سه جزء است؛ یک جزء آن حکمت عملی است و دو جزء دیگر آن شجاعت و عفت است که هر کدام از اینها حدّ وسط دو افراط و تفریط هستند. حکمت عملی خلقی حدّ وسط افراط و تفریطی است که عبارت است از جریزه و غباوت؛ به این معنا که فرد نه خیلی فعال و نه خیلی کند باشد. حکمت عملی خلقی علم نیست بلکه خلقی از خلقیات و فضیلتی از فضایل است.

که علم است مانند حکمت نظری، هر دو محصول عقل نظری هستند. تعاریف، اصطلاحات و تعابیری برای عقل عملی گفته شده که تبیین آنها به زمان زیادی نیاز دارد و من به اختصار نتیجه بحث را عرض می‌کنم.

برخی از اندیشمندان چنین تصور کرده‌اند که ما دو عقل داریم: عقل نظری که حکمت نظری را تولید می‌کند و عقل عملی که عقلی منحاظ و مستقل از عقل نظری و مولد حکمت عملی است. ما این تصور را درست نمی‌دانیم و معتقدیم همان‌طور که حکمت نظری محصول عقل نظری است حکمت عملی هم محصول عقل نظری است. به عبارت دیگر حکمت علمی اعم از نظری و عملی محصول عقل نظری است.

یکی از تذکرات حضرت علامه مصباح. رضوان الله تعالی علیه. که برای ما به یادگار مانده این است که ایشان می‌فرمودند گاهی اشتراک لفظی موجب مغالطه می‌شود. به نظرم یکی از اشتراک‌های لفظی که در این بحث موجب مغالطه شده این است که عقل نظری دو متعلق دارد. گاهی متعلق آن امور علمی هستند و گاهی امور عملی (که مربوط به حوزه رفتار است). اگر متعلق آن امور علمی باشد که اراده انسان نقشی در عینیت دادن به آنها ندارد نظیر خدا هست، زمین کروری است و ...، عقل به امور علمی تعلق گرفته و همان عقل نظری است. گاهی اوقات همین عقل (که مصداق بارز و اتم آن عقل نظری است) به اموری تعلق گرفته که در حوزه رفتار و اختیار انسان است و انسان می‌تواند با اراده خودش آنها را عینیت دهد، اینجا بعضی از فلاسفه، اندیشمندان و علمای اخلاق برای اینکه این تفاوت را نشان دهند اسم آن را عقل عملی گذاشتند که در واقع همان عقل نظری است.

ما برای پرهیز از مغالطه پیشنهاد دادیم که اسم این عقل (عقل نظری) را قوه عالمه بگذاریم و این قوه را دو قسم کنیم: قوه عالمه نظری و قوه عالمه عملی. بزرگانی که اصطلاح عقل عملی را به کار بردند گاهی مقصودشان همان قوه عالمه است که با قوه عالمه در حوزه نظر هیچ تفاوتی ندارد. تفاوت آن می‌شود تفاوت به اعتبار متعلق که یک تفاوت اعتباری است. این یکی از معانی عقل عملی است که عبارت است از همان عقل نظری و تفاوتش با عقل نظری یک تفاوت اعتباری و به اعتبار متعلق است. به نظر حقیر اصطلاح دیگری هم برای عقل عملی وجود دارد و آن عبارت است از خُلق. خُلق غیر از حکمت عملی است که عرض کردم یک سوم اخلاق را تشکیل می‌دهد. روح انسان با انجام کارها ابتدا به حال و سپس به ملکه تبدیل می‌شود. همه این ملکات. نه فقط یک ملکه که مثلاً شجاعت یا عفت یا حکمت عملی باشد. را که روی

هم بگذاریم خُلق یا مزاج خُلقی شکل می‌گیرد. به نظر من این ملکات نامحدود هستند و به تعداد انسان‌ها خُلق و اخلاق (عقل عملی) وجود دارد. این از کلمات خود اندیشمندان هم به دست می‌آید. چنانکه گفته شده در حوزه شهوت، غضب و علم یک حد افراط، یک تفریط و یک حد وسط وجود دارد. بین این سه حدود بسیاری وجود دارد که چه بسا این حدود بی‌نهایت باشند. عادل اخلاقی و فلسفی یعنی کسی که حد وسط شهوت (عفت)، حد وسط غضب (شجاعت) و حد وسط علم (حکمت) را در خود جمع کرده تنها یک مصداق خارجی دارد و فقط یک نفر عادل می‌شود. شقوق دیگری وجود دارد که این شقوق بسیار و بی‌شمار هستند.

به تعبیر دیگر، عقل عملی عبارت است از مزاج خُلقی؛ یعنی هر انسانی را که بررسی کنیم در شهوت چیزی دارد که یا شره است یا خمود یا عفت و یا مواردی دیگر که بعضی از آنها نام‌گذاری شده و بسیاری نام‌گذاری نشده‌اند. به لحاظ غضب یا تهور دارد یا جبن یا شجاعت و یا موارد بسیار دیگر که بعضی از آنها را علمای اخلاق نام برده و بسیاری را هم نام نبرده‌اند. به لحاظ علم نیز یا حکمت دارد یا جریزه یا غباوت و یا موارد دیگر. این سه اگر با هم جمع شوند باید ده‌ها، صدها، هزاران و بی‌شمار اسم اینجا ارائه دهیم. یک حالتش آن است که عدالت نامیده می‌شود و ما بقی جمع بسته نشده که نامی برای آن ارائه کنند. اگر جمع ببندیم به تعداد انسان‌ها حکمت عملی داریم؛ یعنی به تعداد انسان‌ها عقل عملی داریم. به تعداد انسان‌ها ویژگی اخلاقی محصل نه در یک بعد بلکه در سه بعد داریم. جمع ویژگی‌های غضبی، شهوی و علمی هر فرد چیزی می‌شود که نام آن عقل عملی است.

این مطلب را حقیر در این مقاله و مقاله دیگری تحت عنوان «عقل عملی به مثابه اخلاق». که هر دو را در این همایش و در جای دیگر ارائه داده‌ام. مطرح کرده‌ام. این عنوان را از عبارتی از مرحوم علامه در نهاییه به دست آوردم. مرحوم علامه در بحث مقولات آنجا که از کیف نفسانی بحث می‌کند ذیل آن می‌فرماید ولا یُسَمَّى خُلُقاً الا ان یکون عقلاً عملياً. این عبارت برای بنده الهام‌بخش شد که یکی از معانی مهم عقل عملی عبارت است از مزاج خُلقی.



حسام‌الدین شریفی  
پژوهشگر فلسفه

## حکمت عملی از دیدگاه حکما و علوم عملی اعتباری از دیدگاه علامه طباطبایی

چه مفاهیمی در این حکمت به کار برده می‌شود. خلاصه این دیدگاه اعتباریات علامه را در حکمت عملی حائز اهمیت می‌دانند، همان‌طور که آن را در علوم انسانی هم راهگشا می‌دانند و می‌گویند باعث تحولات جدی در علوم انسانی خواهد شد.

ولی آنچه با بررسی آثار علامه به دست می‌آید این است که ایشان هیچ‌گاه علوم عملی اعتباری خودش را مرادف حکمت عملی قرار نداده است و حداقل از نظر خودشان نمی‌توان این علوم را حکمت عملی نامید. تقریباً در هیچ‌یک از آثاری که از علامه به جا مانده اشاره مستقیمی به حکمت عملی ندیدیم. درحالی‌که ایشان در تقسیمات علوم، علوم را به نظری و عملی تقسیم می‌کنند و این علوم عملی را همان اعتباریات می‌دانند. ولی علامه هیچ‌گاه به این مطلب اشاره نکرده‌اند که آیا این علوم عملی اعتباری همان حکمت عملی است یا خیر.

برای اینکه روشن شود که آیا واقعاً می‌توان علوم عملی اعتباری را با حکمت عملی یکسان گرفت یا خیر و نسبت این دو دسته از علوم چیست اول باید مشخص شود که حکمت عملی چیست و چه مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی دارد، بعد علوم عملی اعتباری علامه بررسی و ویژگی‌ها و مؤلفه‌های آن روشن شود، سپس با مقایسه این دو دسته از مؤلفه‌ها می‌توانیم جایگاه هر یک از این دو دسته علم را پیدا کنیم و حکم کنیم که آیا آنطور که برخی از مفسران و شارحان می‌گویند این دو دسته علم یکسان هستند یا نه. با روشن شدن مؤلفه‌های آنها کارایی این علوم، روش تحقیق در آنها، ارزش معرفتی آنها و بسیاری مطالب دیگر

حکمت عملی یکی از شاخه‌های حکمت به معنای عام است که از گذشته (از زمان ارسطو و حتی شاید بتوان گفت از زمان افلاطون) یکی از شاخه‌های حکمت به شمار می‌رفته و در دوران اسلامی هم حکمت عملی به‌عنوان یکی از شاخه‌های حکمت به معنای عام تلقی شده. مقصود از علوم اعتباری از دیدگاه علامه طباطبایی آن قسم از علوم است که بیشتر در مفاهیم اجتماعی به کار برده می‌شوند و با دیگر اعتباریات مطرح شده توسط علامه که معقولات فلسفی هستند کاری نداریم. علامه در برخی از آثارش از این علوم اعتباری با عنوان علوم عملی یاد کرده است و این علوم هستند که در این بحث مد نظر ما بوده و درباره‌شان صحبت می‌کنیم.

مقایسه بین حکمت عملی و علوم عملی اعتباری علامه از این جهت حائز اهمیت است که روش تحقیق در این علوم را به ما ارائه می‌دهد و نوع آنها را به لحاظ معرفت‌شناسی و ارزش واقع‌نمایی‌شان برای ما روشن می‌کند. بعد از مقایسه این دو علم و پیدا کردن جایگاه هر یک از آنها، می‌توانیم هر یک را در جایگاه خودش قرار دهیم و از آنها در حدی که قابلیت آن را دارند انتظار داشته باشیم. در ادامه بحث مقصود بیشتر روشن خواهد شد.

بسیاری از شارحان و مفسران دیدگاه‌های علامه علوم عملی اعتباری او را با حکمت عملی یکسان گرفته‌اند. همین‌که می‌گویند علوم عملی اعتباری گویا دارند از حکمت عملی صحبت می‌کنند و معتقدند علامه هم با ارائه نظریه اعتباریات باعث شد حکمت عملی یک مقدار تبیین و توضیح بیشتری پیدا کند و روشن شود که

روشن خواهد شد.

بنابراین در گام نخست می‌پردازیم به اینکه حکمت عملی دارای چه مؤلفه‌هایی است و از نظر حکمای سابق چه ویژگی‌هایی دارد. در این تحقیق مد نظر ما این بوده که بیشتر به آثار فارابی و ابن‌سینا مراجعه کنیم تا بتوانیم مؤلفه‌های حکمت عملی را از آثار آنها استخراج کنیم.

با توجه به اینکه حکمت عملی یکی از شاخه‌های حکمت به معنای عام است، نخستین ویژگی‌ای که برای آن می‌توان برشمرد این است که حکمت عملی از گزاره‌های کلی سابق و مفاهیم عقلی غیرحسی و غیرخیالی تشکیل شده. چون اگر حکمت عملی یکی از شاخه‌های حکمت به معنای عام باشد، حکمت به معنای عام علمی است که به شناخت حقیقت و واقعیت اشیا می‌پردازد. این اشیا واقعی یا به‌گونه‌ای هستند که اراده انسان در تحقق آنها نقش ندارد و یا به‌گونه‌ای هستند که اراده انسان در تحقق آنها نقش دارد. آن دسته از حقایق و واقعیاتی که اراده انسان در تحقق آنها نقش ندارد حکمت نظری را تشکیل می‌دهند و آن دسته از حقایق و واقعیاتی که اراده انسان در تحقق آنها نقش دارد حکمت عملی را تشکیل می‌دهند.

پس حکمت عملی علمی است که واقعیت افعال ارادی انسان را بررسی می‌کند، یک علم حکمی است و باید در آن به این واقعیت‌ها پی برد. طبعاً گزاره‌هایی که نتیجه این علم است و از این علم به دست می‌آید نیز باید گزاره‌هایی باشند عقلانی، ثابت، غیرحسی و غیرخیالی تا بتوانند واقعیت اشیا را همان‌طور که هست به ما نشان دهند؛ چون علوم حسی و خیالی بیانگر واقعیت اشیا نیستند بلکه اشیاء متغیر و غیرثابت را بررسی می‌کنند.

در حکمت عملی و در حکمت به معنای عام روشی که برای کشف این گزاره‌ها وجود دارد روش برهان است. برهان است که می‌تواند واقعیت اشیا را برای ما روشن کند و آن را به ما نشان دهد؛ چه این واقعیت از جنس واقعیت‌هایی باشد که اراده انسان در تحقق آنها نقش دارد و چه از واقعیت‌هایی باشد که اراده انسان در تحقق آنها نقش ندارد. این ویژگی نخست حکمت عملی است.

با توجه به اینکه حکمت عملی قرار است حقایق عقلانی درباره افعال انسان را برای ما روشن کند، از دیدگاه حکما این علم باعث کمال و توسعه قوه عاقله انسان می‌شود. از دیدگاه گذشتگان هر صورت عقلانی‌ای که به نفس افاضه شود یا در آن نقش بیند باعث تکامل و گسترش قوه عاقله انسان خواهد شد و حکمت عملی هم چون از آن سنخ علمی است که صور عقلانی را برای انسان نمایش می‌دهد باعث تکامل وجودی انسان خواهد شد.

پس صرف عملی بودن و اینکه علوم نتیجه عملی داشته باشند مد نظر نیست. حکمت عملی علمی نیست که ما با آن بتوانیم صرفاً به نتایج عملی برسیم و در عمل جلوه داشته باشد. البته این ویژگی یکی از ویژگی‌های بارز حکمت عملی است ولی علاوه بر آن، ویژگی دیگر حکمت عملی این است که باعث تکامل قوه نفسانی و قوه عاقله انسان می‌شود. این ویژگی در همه علوم حکمی وجود دارد. ویژگی سومی که درباره حکمت عملی قابل ذکر است این است که حکمت عملی قرار است از واقعیت اشیا حکایت کند؛ اشیایی که افعال ارادی انسان هستند. این علم با توجه به اینکه یک علم حکمی است یقین و علم مطابق با واقع را درباره افعال ارادی انسان در اختیار او قرار می‌دهد. این ویژگی نیز ویژگی مهمی است که باید در حکمت عملی به آن توجه شود.

ویژگی چهارم حکمت عملی این است که با توجه به اینکه قرار است این علم به ما گزارش از واقع بدهد و واقعیت اشیا را به ما نشان دهد، طبعاً گزاره‌ها و قضایایی که در این علم به کار می‌روند گزاره‌ها و قضایایی هستند که نحوه بیان آنها به صورت اخباری است؛ نه گزاره‌هایی که بخواهند در ما ایجاد انگیزش کنند یا اینکه بخواهند ما را به سوی انجام فعلی سوق دهند. این گزاره‌های حکمت عملی باید به صورت گزاره‌های خبری مطابق با واقع باشند. این هم نکته دیگری است که توجه به آن ارزش معرفتی حکمت عملی را برای ما روشن تر خواهد کرد. پس گزاره‌های به کار رفته در حکمت عملی لزوماً باید به صورت گزاره‌های اخباری‌ای باشند که از واقعیت افعال ارادی انسان خبر می‌دهند؛ در غیر این صورت (اگر به صورت انشایی و انگیزشی باشند) جزء حکمت عملی شمرده نمی‌شوند.

نکته پنجمی که درباره حکمت عملی از آثار فارابی و ابن‌سینا به دست می‌آید این است که حکمت عملی از روش برهانی استفاده می‌کند. در مقدمات پیشین به این نکته اشاره کردم و در اینجا به صورت مستقل هم روی آن تکیه می‌کنیم؛ چون روش قیاس برهانی باعث تمایز انواع مختلف علوم از یکدیگر می‌شود. همان‌طور که در حکمت عملی و انواع مختلف حکمت از روش قیاس برهانی استفاده می‌شود، در مقابل، علمی هستند که در آنها از روش‌های قیاسی جدلی یا خطابی یا شعری و... استفاده می‌شود. آنها علومی را تشکیل می‌دهند که غیرحکمی، غیرواقعی و غیرمطابق با واقع هستند. گزاره‌های این علوم لزوماً نفس‌الامر ندارند و مطابقت آنها با واقع به صورت صد در صد نیست. این ویژگی هم یکی از ویژگی‌های مهمی است که با مراجعه به آثار فارابی و ابن‌سینا می‌توانیم درباره حکمت عملی به آن برسیم.



مؤلفه ششمی که درباره حکمت عملی در آثار فارابی و ابن‌سینا به چشم می‌خورد این است که از آنجا که حکمت عملی مانند دیگر علوم حکمی علمی است عقلانی و با واقعیات عقلانی سروکار دارد، باید توسط عقل نظری کسب شود. پس قوه درک‌کننده حکمت عملی از نظر حکمای سابق - بیشتر ابن‌سینا و البته فارابی هم در بعضی از عباراتش - عقل نظری است.

نکته هفتم این است که حکمت عملی با توجه به روش برهانی‌ای که دارد مثل دیگر علوم حکمی یک دسته از علوم را در اختیار ما قرار می‌دهد که با علوم عملی دیگر متفاوت است. با توجه به ویژگی‌های پیش‌گفته، سنخ علمی که حکمت عملی در اختیار ما قرار می‌دهد با سنخ علوم عملی‌ای که مثلاً به طریق جدلی یا به طریق خطابی و یا به طریق شعری به دست بیابند فرق دارد. بنابراین در مباحث عملی دو دسته از علوم پیش‌روی ما است و امر دایر بر این نیست که علوم عملی حتماً یا باید غیربرهانی و اعتباری باشند و یا اصلاً چنین علمی نداریم. خیر، علوم عملی مانند علوم نظری به دو دسته حقیقی و غیرحقیقی قابل تقسیم هستند. همان‌طور که علوم نظری حقیقی و علوم نظری غیرحقیقی داریم، در علوم عملی هم دسته‌ای از علوم - که همان حکمت عملی باشند - علوم عملی حقیقی هستند و دسته دیگر که در مقابل آنها قرار دارند علوم عملی غیرحقیقی را تشکیل می‌دهند.

این دسته‌بندی در آثار حکما از جمله فارابی و ابن‌سینا گرچه به صورت تصریحی بیان نشده، با دقت در آثار آنها می‌توان این را به وضوح دید که آنها به چنین تقسیمی در علوم توجه داشته‌اند و اساساً هدف از بیان منطق و علوم حکمی این بوده است که علوم نظری و عملی به طریق حقیقی به دست آیند و علوم حاصل شوند که درباره اشیا به‌نحو حقیقی بحث و جست‌وجو می‌کنند. درحالی‌که علوم موجود در نزد مردمی که غیرحکمی فکر می‌کردند جدلی، شعری، خطابی و... بوده است. حکمت وظیفه خودش دانسته که همان موضوعات را به‌نحو برهانی و یقینی بررسی کند و علوم حکمی نظری و عملی را شکل دهد. این در حالی است که علوم نظری و عملی غیرحکمی قبلاً در میان مردم رواج داشته و آنها به صورت فطری و عادی در بسیاری از مواقع درباره مسائل نظری و عملی بحث‌ها را به صورت جدلی، شعری و خطابی پیش می‌بردند.

تا اینجا هفت خصوصیت و هفت مؤلفه برای حکمت عملی بیان شد که با شناخت آنها می‌توانیم شناخت بهتری نسبت به حکمت عملی پیدا کنیم. بعد از اینکه مؤلفه‌های حکمت عملی را شناختیم، در

گام دوم لازم است که خصوصیت‌ها و مؤلفه‌های علوم عملی اعتباری علامه را هم بیان کنیم تا ببینیم آیا واقعاً هنگامی که علامه طباطبایی از علوم عملی اعتباری سخن می‌گوید همان حکمت عملی مد نظرش است یا نه. با همین مقایسه ساده به دست خواهد آمد که علوم عملی اعتباری علامه از چه سنخ علمی است که حکما سابقاً با آن آشنایی داشتند و آن را جزء حکمت نمی‌دانستند. البته موضوع بحث ما بیشتر مقایسه است و اینکه علوم عملی علامه در مقابل علوم حقیقی - که گذشتگان می‌گفتند - چه علمی هستند موضوعی است که می‌توان آن را به صورت مستقل بررسی کرد.

نخستین مؤلفه‌ای که می‌توان برای علوم عملی علامه برشمرد این است که علوم عملی اعتباری که علامه ذکر کردند غیرثابت و متغیر هستند و در هر شرایط و زمانی بر اساس نیازها و اقتضائاتی که آن شرایط و زمان دارد به واسطه اعتبارهای مختلفی که انسان‌ها می‌کنند شکل می‌گیرند. پس علوم عملی غیرثابت و متغیر هستند. کاملاً مشخص است که این ویژگی در مقابل ویژگی حکمت عملی قرار دارد که علمی ثابت و غیرمتغیر و عقلانی بودند. ویژگی دوم علوم عملی اعتباری این است که غیریقینی و غیرمطابق با واقع هستند و نفس‌الامری برای آنها وجود ندارد، چون بر اساس خواست و نیاز انسان شکل می‌گیرند نه بر اساس واقعیت‌های خارجی و واقعیت‌هایی که افعال ارادی انسان باید داشته باشند. انسان بر اساس نیازهای غریزی و مادی‌ای که دارد یک سری اعتباراتی را انجام می‌دهد تا آن نیازها را برطرف کند. این اعتبارات بر اساس واقعیت انسان و نیازهای حقیقی او در مسیر کمال و کسب سعادت نیست بلکه بر اساس نیازهای مادی و غریزی صورت می‌گیرد که تمام حقیقت انسان را تشکیل نمی‌دهند. بنابراین اعتباراتی که درباره غرایز و نیازهای اجتماعی صورت می‌گیرد لزوماً تمام نیازهای اصلی انسان را برآورده نمی‌کنند و به همین سبب نباید آنها را یقینی و مطابق با حقیقت انسان دانست.

نکته‌ای که بعد از نکته گفته شده به دست می‌آید این است که چون این علوم اعتباری مطابق با واقعیت انسان نیستند و حقیقت افعال انسان را نشان نمی‌دهند بعد از مفارقت نفس از بدن باطل می‌شوند و ارزش و کارایی خود را از دست می‌دهند. این ویژگی هم در مقابل ویژگی حکمت عملی است که گفتیم حکمت عملی باعث تکامل نفس و حقیقت عقلانی انسان می‌شود، درحالی‌که علوم عملی اعتباری هیچ ارزشی جز در دنیای مادی ندارند و بعد از اینکه انسان به تجرد رسید این علوم مادی که در دنیا به دردش می‌خورد طبعاً بدون استفاده خواهد بود.



سر این بود که آنها علوم عملی غیرحقیقی را به عنوان علوم واقعی معرفی می‌کردند.

سقراط همواره درصدد بود به آنها نشان دهد علمی که به عنوان علوم عملی ترویج می‌کنند حقیقتی ندارند و واقعی نیستند و شما مطابق میل خودتان آنها را تغییر می‌دهید و ترویج می‌کنید. ما باید دنبال علوم عملی حقیقی و ثابتی باشیم که لایتغیرند، مثل و حقیقت و واقعیت نفس‌الامری دارند و این طور نیست که شما بتوانید آنها را مطابق میل‌تان تغییر دهید.

امتداد این دیدگاه و نظریه در ارسطو و حکمای اسلامی به این مسیر انجامید که آنها با ارائه صناعات خمس روشن کردند که علم واقعی و حقیقی که در مباحث نظری و عملی وجود دارد علم و روش برهانی است که واقعیت را به نحوی یقینی به ما می‌شناساند. ولی اگر ما از روش‌های جدلی، شعری یا خطابی برای کشف واقعیت استفاده کنیم علمی که در اختیار ما می‌گذارند علوم نظری و عملی غیرحقیقی هستند و با واقعیت نسبتی ندارند.

علامه طباطبایی با توجه به اینکه علوم اجتماعی معاصر بیشتر جنبه غیرحقیقی دارند و به دنبال کشف واقع نیستند بلکه آن چیزی که بین مردم هست را تفسیر و توصیف می‌کنند و چه بسا کشف واقعیت را اساساً محال بدانند یا به واقعیتی قائل نباشند که بخواهند آن را کشف کنند، با در نظر گرفتن همه اینها و اینکه حکمایی که علوم انسانی معاصر را بیان می‌کردند از روش‌های جدلی، شعری یا خطابی استفاده می‌کنند، با توضیح علوم اعتباری روشن کرد که این علوم چه ارزش و جایگاه معرفت‌شناسی‌ای دارند، چه انتظاراتی باید از آنها داشت، فاصله آنها با برهان چقدر است و ارزش معرفتی آنها برای تکامل روح انسان چیست.

علم واقعی از نظر علامه طباطبایی همان علوم برهانی و حقیقی است که در فلسفه به آن پرداخت می‌شود. ایشان بیشتر به فلسفه اولی پرداخت و آن را به نحو برهانی بیان کرد. ولی قائل به این هم بود که علوم عملی‌ای که در دین بیان شده علوم واقعی، حقیقی و برهانی هستند که با علوم اعتباری اجتماعی که توسط علمای علوم انسانی معاصر بیان می‌شود بسیار فرق دارند. علوم دینی - اعم از نظری و عملی - همه بیانگر واقعیت و حقیقت هستند، نفس‌الامر دارند، ثابت و لایتغیرند، در حالی که علوم اعتباری‌ای که صاحبان علوم انسانی معاصر بیان می‌کنند واجد این مؤلفه‌ها نیستند. انسان با مقایسه این دو دسته علم طبعاً از اعتباریات دست برمی‌دارد و سراغ علوم حقیقی - اعم از اینکه در فلسفه بیان شده باشد یا دین - می‌رود و از آنها استفاده می‌کند.

ویژگی سوم یا چهارمی که برای علوم عملی اعتباری می‌توان ذکر کرد این است که این علوم صرفاً برای این هستند که انسان را برانگیخته کنند تا به سوی انجام کاری سوق پیدا کند و در انسان انگیزش ایجاد شود تا اراده کند و فعلی را انجام دهد. باز هم می‌بینیم که این ویژگی در مقابل ویژگی حکمت عملی است؛ چون حکمت عملی گزاره‌های اخباری بودند و به صورت انگیزشی و انشایی بیان نمی‌شدند.

ویژگی چهارم یا پنجمی که برای علوم عملی اعتباری می‌توان ذکر کرد این است که این علوم از گزاره‌ها و قضایای جدلی و خطابی استفاده می‌کنند و می‌توان گفت که روش آنها جدلی و خطابی است. از آنجا که مقدمات به کار رفته در قیاس‌های این علوم جدلی و خطابی است و از مشهورات و توافقات بین مردم و نیازهای شخصی و اجتماعی کسب می‌شود نه واقعیت‌ها، قیاس‌های حاصل از آنها و روشی که این علوم برای کشف گزاره‌های بعدی خودشان به کار می‌برند روش جدلی و خطابی خواهد بود. در مقابل حکمت عملی که روشش برهانی بود و گزاره‌های یقینی مطابق با واقع را به کار می‌برد.

مؤلفه بعد این است که از نظر علامه طباطبایی مدرک علوم عملی اعتباری عقل عملی است و این در مقابل حکمت عملی است که حکما عقیده داشتند مدرک آن عقل نظری است. همین نکته نشان می‌دهد که حکمت عملی با علوم عملی اعتباری تفاوت دارد.

آخرین مؤلفه‌ای که برای علوم عملی اعتباری می‌توان ذکر کرد و به یک معنا می‌توان گفت جمع‌بندی این مقایسه است این است که با توجه به اینکه علوم عملی اعتباری غیربرهانی هستند و در آنها از قیاس جدلی و خطابی استفاده می‌شود و با توجه به اینکه عقل عملی در چیدن قیاس و استفاده از آنها از گزاره‌های جدلی و خطابی بهره می‌گیرد می‌توان به این نتیجه رسید که علوم عملی اعتباری در حقیقت همان علوم عملی غیرحقیقی هستند که دیگر حکما به عنوان علوم عملی جدلی، علوم عملی شعری و علوم عملی خطابی در آثارشان به خصوص آثار منطقی ذکر کرده‌اند.

علامه طباطبایی در تقسیم‌بندی خودشان از علوم گویا می‌خواستند ما را به این نکته متفطن کنند که علوم انسانی و علوم اجتماعی که در دوران معاصر جریان دارد همان علوم غیرحقیقی و علوم خطابی، جدلی و انشایی هستند که از گذشته و از زمان افلاطون در میان مردم رواج داشته و نباید آنها را حکمت عملی و علوم عملی یقینی دانست که درصدد کشف واقع هستند. با مراجعه به آثار افلاطون به وضوح دیده می‌شود که دعوای سقراط با مخالفانش بر



کار در حال انجام است و بیشتر علوم انسانی ای نگاشته می شود که بدون توجه به کشف واقعیت و مقدمات برهانی و سایر مؤلفه های حکمت عملی، علمی را در اختیار ما قرار می دهد که چه بسا بتوان گفت علوم جدلی، خطابی و یا حتی شعری هستند و با حکمت عملی هیچ نسبت و تناسبی ندارند.

کلام آخر اینکه آنچه واضح و مشخص است این است که حکمت عملی ای که توسط حکما بیان شده با علوم عملی اعتباری ای که علامه طباطبایی بیان کرده اند کاملاً متباین است و اینها دو دسته علم هستند. اتفاقاً حکمای سابق هم به علوم غیرحقیقی عملی که علامه اسم آنها را اعتباری می گذارند توجه داشته اند و آنها را در مباحث منطقی و به خصوص شعر، خطابه و جدل بیان کرده اند. ولی چون آنها را دارای ارزش علمی نمی دانستند کسی به صورت علمی درباره علوم عملی به روش جدلی (یا به روش شعری و خطابی) کتابی ننوشت. در دوران معاصر این



سیدیدالله یزدان پناه  
رئیس مؤسسه آموزشی پژوهشی نفحات

ما را به مقدار زیادی دست خورده کرده است. به همین دلیل اگر اجازه بدهید بعضی از چیزهایی که می دانیم را تکرار کنیم. البته اصل و پایه اندیشه را همان طور که فیلسوفان مان گفتند می پذیریم، همان گونه که باید پذیرفت؛ در فرهنگ دینی و قرآنی ما هم عملاً همین طور است.

عجالتاً به چستی می پردازم و از فیلسوفان اسلامی شروع می کنم. عمدتاً هم از بوعلی استفاده می کنم. فارابی و بوعلی را باید در یک راستا دید. در اصل اندیشه حکمت عملی واقعاً در یک راستا هستند و فرق جدی ای میان آنها نیست. آثار بوعلی محور و منابع درسی ما را تشکیل می دهد، خواننده می شود و کسی به سادگی از آنها نمی گذرد. ولی این بخش ها در آنها کمتر دیده شده است. با اینکه اینها هم جزء کارهای بوعلی است ولی کمتر دیده شده اند. البته فیلسوفان ما این طور می گویند و بنده معتقدم که تا صدرا هم همین طور است. اصل اندیشه در حکمت همین طور است. این اندیشه تقریباً در همه آثار فارابی، بوعلی، خواجه نصیر، ملا جلال، غیاث الدین منصور و دیگران تا صدرا وجود دارد، فقط خللی به وجود آمد که تقریباً خار راه فیلسوفان ما شد و باعث شد که آنها

## سخنرانی اختتامیه

بنده در آغاز تشکر می کنم از سروران معظمی که این جلسات را برگزار کردند. واقعیتی است که ما باید به این دسته از بحث ها فراوان پردازیم. الان باید در عصری می بودیم که انواع انظار و اندیشه های نو و مطابق با شریعت پدید می آمد. ولی ظاهراً تقدیر این بود که انقلاب اسلامی این را بر عهده بگیرد که این بخش از حکمت را جدی تر جلو ببرد. امروز به دلیل نیازهایی که پدید آمده باید بیشتر به این مباحث پرداخت.

امروز تلاشم این است که اصل حکمت عملی را بر اساس اندیشه های فیلسوفان مان دقیقاً تبیین کنم. چیزهایی دیگری هم به ذهن آمد ولی چون موضوع همایش چستی حکمت عملی است به همین چستی می پردازم. حداقل آنچه که می دانیم را چند بار تکرار کنیم تا بعضی از انظار دیگر که الان به چشم می آید و شهرت پیدا کرده و تقریباً اذهان را پر کرده است رقیبی هم داشته باشد. گرچه قبلاً فیلسوفان ما این طور فکر می کردند ولی به هر ترتیب اکنون ما در دوره ای قرار گرفته ایم که مشهورات و بعضی بحث های دیگر نظیر اعتباریات و ... فضای سنت فلسفی

این اندیشه را دیگر ادامه ندهند. یک دسته بحث‌های تاریخی به وجود آمد که باعث شد دیگر به این اندیشه نپردازند.

فیلسوفان ما در یک تقسیم‌بندی فلسفه را اساساً بر دو قسم می‌دانند: فلسفه عملی (علوم عملی) و فلسفه نظری (علوم نظری) که گاهی از این دو به حکمت عملی و حکمت نظری تعبیر می‌شود. این عناوین در ابتدای منطق شفا (فصل دوم مقاله اولی)، الهیات شفا (فصل اول مقاله اولی) و اسفار اربعه ملاصدرا آمده است. فلسفه و حکمت هر دو تعبیر به کار رفته است. به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. لفظ فلسفه که به کار رفته خودش بار معنایی دارد که به نظر ما برای سنت حوزوی ما تقریباً شناخته شده است. فلسفه‌ای که به کار می‌برند یعنی علوم برهانی؛ یعنی علمی که می‌خواهد به حقایق عالم برسد. اعم از اینکه این حقایق نظری باشند یا عملی.

اصل حرف این است که اساساً خود فلسفه و حکمت و علوم فلسفی، علوم برهانی هستند در برابر دسته‌ای از علوم که فضای برهانی ندارند و به هر دلیلی برهانی نیستند. علوم برهانی را در بحث‌های نظری شنیده‌ایم مثل طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی. همین‌طور شنیده‌ایم که بزرگان در حکمت این تقسیم‌بندی را کرده‌اند: تدبیر مدن، تدبیر منزل و اخلاق. بوعلی هم در ابتدای کارش آن را آورده است. ولی اولین تعبیری که می‌کنند این است. اساساً اینها فلسفه است و فلسفه قرار است با دغدغه رسیدن به حقایق عالم آنگونه که هست پیش برود. این طرح را دارند و به آن عنوان علوم برهانی یا فلسفی می‌دهند. در ادبیاتی که از بوعلی و سایر فیلسوفان پیشین ما شکل گرفته در اصل به این معنا به کار می‌رفته؛ یعنی به حکمت عملی از ابتدا به عنوان یک علم منسجم دارای مفاد معرفتی نگاه می‌کنند.

به همین دلیل است که به حکمت عملی معرفت حقایق می‌گویند. این حقایق یا حقایقی است که به عمل، اراده و اختیار ما وصل نیست و ربطی ندارد یا حقایقی است که به عمل و اختیار ما مرتبط است. بنابراین این حقایق، حقایق عملی هستند؛ عنوان حقایق عملی بر اساس همین تعبیر بوعلی است. این نگاه نگاه بسیار خاصی است و در آن مسائل زیادی وجود دارد.

بنابراین علوم فلسفی می‌خواهند به حقایق عالم دست پیدا کنند. جدل چطور؟ جدل نمی‌خواهد به حقیقت برسد. علوم برهانی و علوم فلسفی که بر اساس برهان هستند می‌خواهند به حقیقت برسند. اما کار جدلی این‌طور نیست. مثلاً در باب کلام گفته می‌شود که بنیاد کلام این‌طور نیست که الا و لابد از برهان استفاده کند بلکه می‌تواند از جدل استفاده کند. جدل به دنبال چیست؟

آیا می‌خواهد به واقع آن‌گونه که هست برسد یا می‌خواهد اقتناع ایجاد کند؟ من برای اینکه بتوانم طرف مقابلم را قانع کنم کافی است از آن چیزی که خودش قبول دارد استفاده کنم. آنچه که خودش قبول دارد می‌تواند هر چیزی باشد و گاهی از مشهورات است.

اصل و بنیاد جدل این‌گونه نیست که دغدغه واقع داشته باشد و بنابراین بخواهد تمام مقدماتش درست باشد و از اولیات شروع کند. به همین دلیل علم کلام در واقع علم اقتناع است و البته مفید است. فارابی هم می‌گوید ما برای جامعه دینی به این علم نیازمند هستیم و این علم باید باشد. اما پس از فلسفه و دین نوبت به کلام می‌رسد.

مقصودم این است که وقتی از فلسفه و علوم فلسفی بحث می‌کنیم اولاً باید دغدغه معرفت به حقایق را داشته باشیم. سپس به سرعت توضیح می‌دهد که حقایق به دو دسته تقسیم می‌شوند: حقایقی که به عمل و اختیار ما مربوط نیست نظیر اینکه خدا وجود دارد یا نه، ملائکه وجود دارند یا نه، عالم ماده‌ای وجود دارد یا نه و...، اما گاهی در باب عمل نظر می‌دهم، که خود عمل باید چگونه باشد؛ که یعنی حقیقتی است که از راه برهان به آن می‌رسیم. به این علوم فلسفی می‌گویند.

این نکته باعث می‌شود که ما از ابتدا به خاطر داشته باشیم که حکمت عملی را باید در بستر حقیقت و واقعیت جست‌وجو کرد، اما حقایق و وقایع مربوط به عمل؛ مثل اینکه خود عدل چطور است. بوعلی در صفحه ۱۲ منطق شفا این بیان را این‌طور توضیح می‌دهد:

أن الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه (به قدر طاقت بشری است)

غرض فلسفه رسیدن به حقایق است. سپس می‌گوید حقایق اشیا بر دو قسم هستند: اما ما لیس وجودها باختران و فعلنا و اما اشیا وجودها باختران و فعلنا. اگر این را بگوییم حیطة کار حکمت عملی و اندیشه‌هایی که در باب حسن و قبح و... مطرح می‌شود در فضای فلسفی و برهانی بوده و برای رسیدن به حقایقی است که موجودند و این خودش معنای ویژه‌ای دارد. غایت فلسفه نظری، که مربوط به اختیار و عمل ما نیست، دانستن است؛ به همین دلیل می‌گویند غایت معرفه الحق است. اما غایت حکمت عملی این است که بدانیم تا عمل کنیم. این توضیحی دارد که به نظرم فیلسوفان ما انصافاً خوب فهمیده‌اند. حرف‌شان این است که انسان موجودی ناقص است. حال که ناقص است باید با عمل خودش را بسازد. در عمل باید چه کند؟ این پرسش را می‌خواهند در حکمت عملی پاسخ دهند و آن هم در دو سه ساحتی که بحث کرده‌اند: تدبیر مدن (مشارکت



اجتماعی)، تدبیر منزل (مشارکت خانواده) و اخلاق. این طرح بوعلی است.

در صفحه ۱۴ منطق شفا می‌گوید تمام آنچه که در حکمت عملی به اسم تدبیر مدن، تدبیر منزل و اخلاق داریم به طور فی‌الجمله هم عقل و برهان (نظری) به آن می‌پردازد و هم شرع. اما تفصیل آن را شرع بیان می‌کند. مشابه همین بیان را در عیون هم آورده است. تصریح ایشان این است که:

و جمیع ذلک إنما تحقّق صحه جملته بالبرهان النظری، و بالشهادة الشرعیه

سپس می‌گوید اما تفصیل آن را باید از شریعت گرفت. مقصودش این است که در بحث‌های تدبیر مدن و منزل و اخلاق کلیات مختصری گفته شده. همه چیز با جزئیات و تفصیل نیامده است. اینها گفته‌اند که عقل هم به این مسائل راه دارد و می‌تواند در این باب (عدل، عفت، شجاعت و...) نظر دهد ولی نه در جزئیات. جزئیات را باید از شریعت استفاده کنید. این اندیشه هم بنیاد فلسفی دارد؛ یعنی این طور نیست که چون مسلمان است این حرف را بزند. بنیاد فلسفی آن این است که رسول الله عقل کل بوده است (همان تعبیر رئیس اعظم فارابی). این نوع اندیشه یک اندیشه فلسفی است نه اینکه ناشی از عقاید اسلامی باشد. همچنین تعبیر «به حقیقت رسیدن» را به کار می‌برد، می‌خواهد بگوید تفصیل حکمت عملی به عنوان حکمت (فضایل واقعی آن‌گونه که هست) را باید از شریعت گرفت.

این نگاه در ابتدا بسیار خوب است ولی در جای خودش مخمل است. ما همین حرف را درباره فلسفه اولی هم داشتیم. فلسفه اولی در ابتدای شکل‌گیری بسیار مجمل و مختصر بود. بعد به تفصیل فراوان رسیدیم. اینها را از کجا به دست آوردیم؟ مثلاً قرب و ریدی که شیخ اشراق درباره حضرت حق نسبت به مخلوقات اثبات می‌کند در شریعت آمده. این چطور وارد فلسفه شد؟ بعد از اینکه به شریعت پند دادیم و بحث‌های عقلی فراوان کردیم، بنیان‌هایی گذاشتیم که این مسئله به شکل عقلی حل شد. چطور آن مجملی که از ارسطو و افلاطون در فلسفه رسید را توانستیم در فلسفه اولی فراوان بسط دهیم، اما اینجا این کار را نکردیم؟ بنده معتقدم اینجا هم باید گفته می‌شد تفصیل آن هست و فیلسوف مسلمان فرض است که پیگیری کند و ببیند که تا چه اندازه می‌تواند پیش برود؛ یعنی تجربه‌ای که در فلسفه اولی داشتیم در حکمت عملی هم پیاده می‌شد. این از یک جهت خوب است و می‌خواهد بگوید شریعت واقع را آن‌گونه که هست بیان می‌کند اما تفصیل آن را هم حتماً گفته است. این خیلی خوب است ولی باید از آن بهره گرفت.

تلاش‌های امثال شهید مطهری از همین باب است. اینکه تحلیل‌های‌شان موفق است یا نه بحث دیگری است. مگر فیلسوفان پیشین چه می‌کردند؟ آنقدر تحلیل کردند تا به یک تحلیل موفق رسیدند. ما هم باید همین کار را می‌کردیم ولی نکردیم. خود بوعلی در انتهای الهیات شفا آنجا که بحث نبوت را مطرح کرده دسته‌ای از احکام شرعی را می‌آورد و سعی می‌کند به شکل عقلانی برای آن تحلیل ارائه دهد. حتی درباره ازدواج هم فی‌الجمله گفته است. همان طور که خود او ابتدا درباره معاد جسمانی گفت باید آن را تأویل کرد. سپس گفت معاد جسمانی حق است ولی به نظر می‌رسد باید این طور باشد. نخستین تحلیل را آغاز کرد. پس از او شیخ اشراق قوی‌تر کار کرد. بعد به ملاصدرا رسید و او خیلی قوی‌تر کار کرد. اینجا هم باید همین طور می‌شد.

بعضی از کارها را بوعلی خودش در انتهای الهیات شفا انجام داده و از این جهت مفید است. ولی این راه ادامه پیدا نکرد. که این امر برمی‌گردد به بسترهای تاریخی و تعلقات خاطری که به دلایلی به بحث‌های هستی‌شناسانه و فلسفه اولی داشتیم، این بحث‌ها کمتر به چشم آمده و نوآوری مان کم شده است. مثلاً همین علم منطق در بعضی از قرون بسیار رشد کرده و دستاوردهای خوبی داشته ولی در بعضی از دوره‌ها همان تکرار مکررات است و بلکه حتی به تلخیص کشیده شده است.

چیزی که من آن را ضایعه می‌دانم و باز هم بر آن تأکید دارم. چون در حوزه‌های علمیه به آن نیاز داریم. این است که از متون درسی و ماقبل درسی هم کنار گذاشته شد. ای کاش این متن درسی می‌شد. چون متن درسی حاشیه و تعلیقه می‌خورد، درباره آن نظر داده می‌شود، چیزی گفته می‌شود، بالا و پایین می‌شود و در نهایت نظر جدید می‌شود. شیوه ما در کارهای حوزوی این‌گونه بوده است. ما از دل تعلیقه به اندیشه جدید رسیدیم و از دل اندیشه جدید طرح جدید دادیم. طرح جدید رقیب طرح قبلی شد و به این ترتیب دو طرح مطرح شد. باز ادامه دادیم و شد سه طرح و درباره طرح جدید هم همین کار را کردیم. اینجا این کار را نکردیم چون متن درسی نبود. این یک خلل آموزشی است. من تقاضا دارم از این به بعد یک متن درسی پدید آید یا حتی همین متن‌های درسی موجود را پایه قرار دهیم و کار کنیم.

جناب بوعلی در همین صفحه ۱۴ تعبیر دیگری دارد مبنی بر اینکه غایت در فلسفه نظری معرفه الحق است و غایت در فلسفه عملی معرفه الخیر است.

پس حکمت عملی و حکمت نظری را به عنوان حکمت و فلسفه و راه برهانی و عقلی دانسته و برای آنها واقعیتی در



نظر گرفته‌اند.

در تعبیرات بوعلی بحث دیگری هم با عنوان قوه عملیه (عقل عملی) مطرح است. ایشان می‌گویند انسان دو قوه دارد: قوه عالمه (عقل نظری) و قوه عامله (عقل عملی). قوه عامله (عقل عملی) معطوف به جزئیات است و اصلاً با کلیات کاری ندارد. در این صورت حکمت عملی در کجا قرار می‌گیرد؟ قوه عالمه نظری و عقل نظری در آنجا تلاش خواهد کرد. جناب بوعلی در چند جا به این مسئله تصریح کرده است.

عقل عملی (قوه عامله) معطوف به جزئیات است و من از آن به عقل عملی تدبیری سر صحنه تعبیر می‌کنم. اینکه من الان و اینجا باید چه کار کنم. خوب است که انسان خانه‌ای داشته باشد. خوب، من چه کار کنم؟ بروم دنبال این خانه که اینجا است، این زمین که اینجا است. به تعبیر ایشان تا می‌خواهد وارد عمل جزئی شود در محیط جزئی است و فضای آن جزئی است. این عقل، عقل عملی تدبیری سر صحنه جزئیات است.

این در طرح بوعلی مشخص است ولی در بسیاری از اندیشه‌ها مزاحم شد که بالاخره این عقل عملی چیست، این قوه عملی چیست، آن چیست. بوعلی توضیح داده که آن عقل نظری است؛ یعنی حتی کلیاتی که در حکمت عملی می‌گوییم عقل نظری به آنها دست می‌یابد. عقل عملی عقل عملی تدبیری سر صحنه است. چه می‌کند؟ کلیاتی را که دیگران پدید آوردند نه خودش. اعم از اینکه عقل نظری و حکمت نظری پدید آورده باشد و آن استفاده کند یا فرهنگی باشد و او از آن استفاده کند. بوعلی می‌گوید نوع مردم از فرهنگ و به تعبیر ایشان از عقل مدنی (عقل تعارفی) و ذایعات (شایعات) استفاده می‌کنند.

ایشان می‌گویند عقل عملی تدبیری سر صحنه هم یک قیاس تشکیل می‌دهد؛ یعنی از کلیات استفاده می‌کند تا به جزئیات برسد. کلیاتش گاه مشهورات است که غالباً از مشهورات عموم مردم استفاده می‌کند. عموم مردم حکمت عملی نمی‌خوانند که خوب و بد را فرابگیرند و بر اساس آن عمل کنند؛ بلکه به مشهورات و فرهنگ‌شان رجوع می‌کنند. به تعبیر ایشان، فرهنگ به‌گونه‌ای است که از ابتدا با آن نفس کشیده‌اند و در حافظه نزدیک‌شان است؛ به عنوان قواعد کلی است و جزئیات آن را در صحنه عمل پیاده می‌کند. در عین حال توجه داشته باشید که ایشان نمی‌گویند که این عقل نمی‌تواند از اولیات عقل نظری استفاده کند ولی می‌گوید عمدتاً این‌طور است.

در حکمت عملی مورد بحث ما این عقل عملی تدبیری سر صحنه اصلاً محل بحث نیست. بر این اساس من می‌خواهم مؤلفه‌های حکمت را بیان کنم. حکمت عملی

در واقع معرفت به حقایق عملی است و حقایق عملی از سنخ ارزش‌ها و نبایدها و نبایدها است. تأکید می‌کنم که می‌دانم که می‌توان به‌گونه‌ای دیگر معنا کرد ولی اینکه در سنت اسلامی ما به عنوان معرفه الخیر است و کار آن را بحث‌های ارزشی دانسته‌اند، معرفت حقایق عملی از سنخ ارزش‌ها و نبایدها و نبایدها است از طریق برهانی برای اینکه بعد از دانستن این حقایق بتوانیم آنها را به کار ببندیم.

مؤلفه‌های آن عبارت‌اند از:

۱- حقایقی مطرح‌اند. واقعاً حقایق عملی داریم. واقعاً عدل برای خودش حسن دارد. معنایش این است. چون ایشان گفت حقایقی هستند که واقعاً وجود دارند و ما به این حقایق معرفت پیدا می‌کنیم. هیوم می‌گوید اصلاً حقیقتی وجود ندارد. ما خودمان تلاش می‌کنیم آن را پدید آوریم. گاهی می‌گوییم حقیقتی هست ولی ما به آن معرفت نداریم. بنده معتقدم حکمت عملی واقعاً این است؛ حقیقتی است. این خود به یک بحث جدی نیاز دارد.

آیا معنای این حرف آن است که باید نفس الامری برای تمام حقایق عملی از این دست مثل «عدالت خوب است»، «ظلم بد است»، «دروغ بد است»، «صدق خوب است» داشته باشیم؟ نفس الامری نیاز داریم و اخیراً به گرهی کور بر بحث‌های سنت اسلامی ما تبدیل شده است. بعضی از مباحث اعتیاری فضا را تاریک کرده است. ولی واقعاً می‌توان روی آن بحث کرد. بنده در بحث‌های خارج نهاییه در نفس الامر، بحث نفس الامر ارزش‌ها را مطرح کرده‌ام. اینجا فرصت نیست و من فقط دارم اصل اندیشه‌ای که می‌گویند حکمت عملی چگونه است آن‌گونه که فیلسوفان می‌گویند یا آن‌گونه خودم فکر می‌کنم حق است را بیان می‌کنم و من معتقدم واقعاً نفس الامر دارد.

تثبیت نفس الامر در حکمت عملی باید از طریق برهان باشد. البته راه دیگری هم وجود دارد که کثرت شهودی است و من الان قصد ورود به آن را ندارم. راه دیگری هم در سنت اسلامی وجود دارد به اسم شریعت که از باب عقل کل است.

تا بحث از حقایق مطرح شد بحث صدق و کذب هم به میان می‌آید. بوعلی هم به صدق و کذب تصریح می‌کند. مثلاً در صفحه ۲۲۲ برهان شفا به این بحث پرداخته و در چند مورد دیگر هم عنوان صدق و صادق را به کار برده است. اگر نمی‌گفت لازمه بحث حقایق بود. به هر حال صدق و کذب معنا دارد و هویت معرفتی و شناختاری خواهد داشت، نه هویت صرفاً انگیزشی که بگویند ما می‌گوییم «عدل خوب است» و «باید عدل را اجرا کرد» و این «باید» را به معنای تحریک در نظر می‌گیریم؛ یعنی من



فقط دارم تحریک می‌کنم و چیزی جز این در آن نیست. آیا این چنین است یا مفاد شناختاری دارد؟ بر اساس بحثی که عرض کردم مفاد شناختاری دارد. پس صدق و کذب پذیر است، از سنخ امور شناختی است و مفاد شناختی دارد، حقیقت است و نفس الامر دارد.

۲- چنین اموری برهان پذیرند و می‌توان برای آنها برهان قرار داد. برهان به همان معنا و با همان دغدغه‌هایی که در بحث برهان در سنت اسلامی، در مباحث ارسطو و موارد دیگر می‌خوانیم. بنده معتقدم خود ارسطو هم در اخلاق نیکوماخوس به این سمت خیز برداشته است ولی با چه زحمتی تلاش کرده که بتواند از لابه‌لای این امور تیره و تار دریابد و بتواند این مسئله را حل کند و اثبات کند که می‌توان کار عقلی انجام داد.

به‌ترتیب ما این کار را در فیلسوفان خودمان به این نحو داریم، یعنی قرار است اثبات‌پذیر و برهان‌پذیر باشد. تا گفتیم برهان‌پذیر است باید لوازم برهانی را هم در آن بیاوریم. باید اولیاتی داشته باشد و نتایجی گرفته شود. فقط اینجا یک مزاحمی وجود دارد که چون در باب بوعلی بسیار گفته شده همین‌جا عرض می‌کنم.

بعضی در مورد مبنای بوعلی می‌گویند که بوعلی مواردی نظیر «عدل حسن» و «ظلم قبیح» را به عنوان مشهوری گفته است. بوعلی در چند مورد همه آنها را توضیح داده و گفته است که نوعاً مردم اینها را به عنوان مشهوری قبول دارند. دعوی با متکلمان دارد. متکلمان حسن و قبح را ذاتی می‌دانستند و ذاتی‌شان هم بسان اولی بود. اولی به این معنا که عقل تا به عدل نگاه می‌کند می‌گوید این حسن است. جناب بوعلی گفته واقعیت این است که اولی نیست. یعنی درباره عدل و ظلم صدق‌پذیری را قبول دارد و می‌گوید صادق است. ولی اولی نیست و اینها به حد وسط نیاز دارند؛ جزء نظریات هستند نه بدیهیات.

بنابراین اصل حرف بوعلی این است که اینها اولیات نیستند بلکه نظریات هستند؛ یعنی باید مقدماتی را بچینید تا به این نتیجه برسید. در برهان شفا، صفحه ۶۶ و صفحه ۲۲۵ به این مطلب تصریح کرده است. در صفحه ۱۴ که این تعبیر را به کار می‌برد: «جميع ذلك إنما تحقق صحه جملته بالبرهان النظري. فقط باید بدانید که بعضی از اینها را با آن اولیات نمی‌داند آن‌گونه که در سنت کلامی بیان شده است. برای اینکه آنچه که در سنت کلامی می‌گوییم مشهورات است. دعوی اصلی‌شان از اینجا بود، بعد تبدیل شد به اینکه در مشهورات «العدل حسن» و «الکذب قبیح» آمده که بوعلی هم مفصل توضیح داده است. در عین حال در همان‌جا یا جای دیگر تصریح کرده. در صفحه ۲۲۵

برهان شفا می‌گوید:

و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة (منظور اولیات است)؛ ... و لكن يحتاج في أن يصير يقينا إلى حجة برای اینکه یقینی شود به حجت و استدلال نیاز دارد. به تعبیری جزء نظریات است نه اولیات.

من تعجب می‌کنم که بعضی از آقایان می‌گویند بوعلی اصلاً قائل به مشهورات نیست. من معتقدم ایشان در بحث عقل عملی تدبیری سر صحنه و بحث مثال‌های مشهورات اینها را رهزنی کرده است ولی واقعیتش این نیست.

بنابراین اولاً معرفت به حقایق بود که بحث صدق و کذب مطرح می‌شد، ثانیاً برهان‌پذیر است و برهان باید با تمام لوازمش باشد. البته لوازم برهان در فضای عملی برای خودش منطبق خاصی دارد.

۳- منطبق‌پذیر است؛ یعنی علاوه بر برهان باید در فضای منطقی حل و فصل شود. بوعلی بعد از اینکه حکمت را به نظری و عملی تقسیم کرد، در فصل سوم مقاله اولی می‌گوید اگر بخواهید به مجهولات این دو برسید باید از راه منطبق برسید. منطبق‌پذیر است. برهان به لحاظ ماده است و منطبق به لحاظ صورت. همچنین می‌گوید با عقل نظری فهمیده می‌شود.

من معتقدم عقل هست ولی اینها عقل نظری و قوه عالمه را به‌گونه‌ای معنا کردند که بگویند حکمت نظری و حکمت عملی هر دو از عقل نظری به دست می‌آید. اینجا بحثی است که در خارج نهایه به آن پرداخته‌ام و در اینجا مختصر می‌گویم.

۴- جنس گزاره‌های حکمت عملی، جنس ارزشی است. بنابراین یکی از مؤلفه‌ها ارزشی بودن (معرفة الخیر) است؛ یعنی موضوع آن مباحث ارزشی (خوب و بد، حسن و قبح، باید و نباید و ...) است. گزاره‌های ارزشی دو سو دارند: سوی شناختاری و سوی بعث، زجر، انگیزش. افزون بر حالت شناختاری، مفاد شناختی آنها انگیزشی هم است. در سنت اسلامی به‌گونه‌ای توضیح می‌دهند گویا فقط مفاد شناختی دارد. اگر یک مقدار بیشتر بحث می‌کردند خودشان هم می‌فهمیدند که انگیزشی است. حتی اگر حسن و قبح را غیر از باید و نباید بدانیم لازمه آن باید و نباید است. پس یا خودش ارزشی است یا لازمه آن ارزشی است. چیزی که لازمه آن ارزشی است هویت ارزشی دارد. هویت ارزشی مفاد بعثی همراه با مفاد شناختی دارد و اصلاً بعثی-شناختی است؛ یعنی همان بعث هویت شناختی دارد و جنسش عمل است.

این آن چیزی است که به نظر من باید مؤلفه اول در نظر گرفته شود. چون بحث ما درباره عمل است و خود



کدام معقولات است می‌گفتند معقولات ثانی فلسفی است. درست هم می‌گفتند. اگر من به یک یتیم سیلی بزنم چیز دیگری غیر از این نداریم که به آن ظلم بگوییم. در همین زدن من ظلم است. از این جهت درست است که یک انتزاعی وجود دارد. ولی وقتی نگاه می‌کنیم می‌بینیم جنس عملی (بعثی-انگیزشی) دارد نه جنس نظری. به همین دلیل ابزار خاصی برای خودش دارد که من از آن به معقول ثانی فلسفی عملی در برابر معقول ثانی فلسفی نظری تعبیر می‌کنم، می‌رسیم به مسئله تعریف حکمت عملی.

پس تعریف حکمت عملی این‌طور می‌شود: معرفت حقایق عملی که از سنخ ارزش‌ها است (ارزش‌ها وجود دارند)، از طریق برهان، برای اینکه بدانیم. بنابراین حکمت عملی را باید با عقل عملی به دست آوریم و به کار ببندیم. همچنین هویت شناختاری دارد، برهان‌پذیر است و لوازم آن را دارد، منطبق‌پذیر است و لوازم آن را دارد، عقل عملی به کار می‌رود و ابزاری که به آن می‌رسیم عقل عملی است، ابزار مفهومی آن معقولات ثانی فلسفی است و از سنخ امور شناختاری و انگیزشی است، برخلاف اینکه برخی صرفاً به شناختاری یا صرفاً به انگیزشی قائل شده‌اند و گره کوری هم در منطق وجود دارد که امور ارزشی اصلاً صدق و کذب‌پذیر نیست. حضرت آیت‌الله عابدی شاهرودی در یک مقاله به این پرداخته و به این هویت اشاره کرده است. جنس آن از جنس گزاره‌های نظری حساب نمی‌شود.

بوعلی هم بیان می‌کند تا ینبغی أن یفعل و لا ینبغی أن یفعل را می‌گویید وارد حوزه عمل می‌شوید و ابزار مفهومی خاص خودش را پیدا می‌کند. هویت گزاره‌ای خاصی پیدا می‌کند و عقل خاصی هم باید به آن اختصاص یابد. آن عقل عملی ذات‌یاب است نه عقل عملی تدبیری سر صحنه؛ یعنی به ذات عمل نگاه می‌کند و لوازم آن را بیرون می‌کشد.

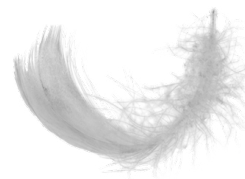
بنابراین با این توضیح: ۱- صدق و کذب‌پذیر است و مفاد شناختی دارد، ۲- برهان‌پذیر است و لوازم آن را دارد، ۳- منطبق‌پذیر است به همراه لوازم آن، ۴- با عقل به دست می‌آید اما عقل عملی ذات‌یاب نه عقل نظری.

ممکن است عقل نظری را خیلی عام بگیرد ولی باید بگویید که عقل نظری دو بخش است: عقل عملی ذات‌یاب و عقل نظری نظری. یعنی اگر عقل را به معنای عام در نظر بگیرید باز هم نظری از عملی جدا می‌شود چون سنخ آن فرق می‌کند. البته سنخ عقل اساساً فرقی ندارد بلکه به حسب کارکردهایی که دارد باعث تقسیم آن می‌شود. وگرنه بنده معتقدم هر آنچه از عقل - اعم از شهودی، تحلیلی، توصیفی - برمی‌آید همه از عقل است و قوه نفسی منطقی ما چنین خاصیت‌هایی دارد ولی هر کدام برای خودش ادبیاتی دارد.

۵- از سنخ شناختاری-انگیزشی است.

۶- ابزار و مفاهیم خاص خود را دارد.

قبلاً بحثی داشتیم با عنوان معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی و معقولات اولی. یادم هست اوایل طلبگی وقتی از بزرگان می‌پرسیدیم «العدل حسن» جزء





همایش ملی بنیادهای فلسفی علوم انسانی و اجتماعی؛  
مبانی انسان شناختی



همایش ملی  
بنیادهای فلسفی  
علوم انسانی و اجتماعی (۱)؛  
مبانی انسان شناختی

زمان: ۲۵ و ۲۶ بهمن ۱۴۰۱  
محل برگزاری:

۲۵ بهمن، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
۲۶ بهمن، قم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

آدرس لینک: [irip.ac.ir/u/136](http://irip.ac.ir/u/136)

برای شرکت کنندگان (حضور) در همایش گواهی صادر می شود.

[pfconf2023@gmail.com](mailto:pfconf2023@gmail.com)

[pfconf@irip.ac.ir](mailto:pfconf@irip.ac.ir)

[www.pfconf.irip.ac.ir](http://www.pfconf.irip.ac.ir)



برنامه همایش

سه شنبه ۲۵ بهمن ماه ۱۴۰۱- صبح (تهران) دبیر علمی پنل: دکتر سیدمحمدتقی موحد ابطحی		
۹	قرآن و سرود	۱
۹:۱۵	گزارش دبیر علمی	۲
۹:۳۰	سخنرانی افتتاحیه حجة الإسلام دکتر عسکر دیرباز/ رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران	۳
۱۰:۰۰	دکتر مصطفی زالی/ عضو هیئت علمی دانشگاه تهران «تأثیر سرشت اجتماعی بشر بر دریافت های مختلف از ثبات نظام سیاسی مطلوب تأملی در فلسفه سیاسی هابز، هیوم و رالز»	۴
۱۰:۳۰	حجة الاسلام دکتر حسین پور/ دکترای فلسفه «نظریه تعدد نوعی نفوس صدرالمتهالین به مثابه مبنای انسان شناختی عدالت»	۵
۱۱	دکتر سید سعید زاهد زاهدانی/ دانشیار پژوهشکده تحول در علوم انسانی، دانشگاه شیراز «نقش انسان شناسی در مطالعات علوم انسانی» (ارائه مجازی)	۶
۱۱:۳۰	مهدی جمشیدی/ عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی «روایت علامه طباطبایی از مبادی انسان شناسانه منطق هویتی جامعه»	



سه شنبه ۲۵ بهمن ماه ۱۴۰۱- بعد از ظهر (تهران)		
دبیر علمی پنل: حجت الاسلام دکتر عبدالله محمدی		
۱۴:۰۰	دکتر محسن ابراهیمی / دانش آموخته حوزه علمیه و دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان «معانی دوگانه اعتبار از دیدگاه علامه طباطبایی ره و تاثیر آن در ارتقاء جایگاه علوم انسانی» (ارائه مجازی)	۶
۱۴:۳۰	دکتر مهدی عاشوری / هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی «پیش فرض های انسان شناختی در روش شناسی علوم اخلاقی توصیفی»	۷
۱۵:۰۰	ریحانه داوودی / دکتری فلسفه و کلام اسلامی «نیل به کمال در روانشناسی؛ مطالعه تحلیلی نظریه سعادت فارابی و خودشکوفایی مزلو»	۸
۱۵:۳۰	حجت الاسلام دکتر عبدالله محمدی / عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران «تحلیل علامه طباطبایی از هبوط حضرت آدم (ع) و نقش آن در مبانی انسان شناختی علوم انسانی»	۹
محل برگزاری تهران		

چهارشنبه ۲۶ بهمن ماه ۱۴۰۱-صبح (قم) دبیر علمی پنل: دکتر سیدهادی ساجدی		
۸:۵۰	قرآن و سرود ملی	۱
۹:۰۰	حجت الاسلام دکتر محمد عباسی/دکترای فلسفه علوم اجتماعی «نسبت مبانی انسان شناختی هراری با دیدگاه‌های آینده پژوهانه»	
۹:۳۰	دکتر حسین رضائی/ عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی «تحقق فرهنگی حکمت و معرفت دینی در روند توسعه و تعالی جامعه از منظر حکمت متعالیه»	
۱۰:۰۰	دکتر سیدهادی ساجدی/دکترای فلسفه علوم اجتماعی «انسان شناسی از منظر جریان اسماعیل فاروقی و بازتاب آن در تولید علوم انسانی»	۲
۱۰:۳۰	حجت الاسلام دکتر ابوالفضل ساجدی/عضو هیئت علمی مؤسسه امام خمینی «بررسی مبانی انسان شناختی روانشناسی و جامعه شناسی غربی»	۳
۱۱:۰۰	حجت الاسلام دکتر مهدی امیدی/عضو هیئت علمی مؤسسه امام خمینی «فعل و انفعال انسان متعالی، موضوع علوم انسانی اسلامی»	۴
۱۱:۳۰	دکتر وحید مقدم/عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان «ارزیابی دو نسل انسان اقتصادی در پرتو حرکت استکمالی نفس و مسیر توسعه‌های آتی»	۵
محل برگزاری قم		

چهارشنبه ۲۵ بهمن ماه ۱۴۰۱ - بعد از ظهر (قم) دبیر علمی پنل: مهدی عبدالهی		
۱۵:۰۰	حجت الاسلام دکتر سیدمصطفی میرباباپور/دکترای فلسفه دین مؤسسه امام خمینی «جایگاه کمال حقیقی انسان در نظریه سیاسی علامه مصباح یزدی»	۶
۱۵:۳۰	حجت الاسلام دکتر رضا درگاهی فر/عضو هسته پژوهشی فلسفه ذهن مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران «چیستی و چرایی علوم اجتماعی شناختی؛ بررسی چهار دیدگاه»	۷
۱۶:۰۰	دکتر محمد فتحعلی خانی/عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه «ابژه شدن انسان در علوم انسانی مدرن»	۸
۱۶:۳۰	سخنران اختتامیه حجت الاسلام دکتر احمدحسین شریفی رئیس دانشگاه قم و دبیر علمی مجمع عالی علوم انسانی اسلامی	۹
محل برگزاری قم		

مروری بر همایش



مهدی عبداللهی (دبیر علمی همایش)  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

اندیشمندان مختلف، این علوم نیاز به تحول و دگرگونی دارند.

در میان طرفداران تحول در علوم انسانی، نگرش‌ها و ایده‌پردازی‌های متعددی وجود دارد، اما آنچه که این سلسله همایش‌ها بر اساس آن شکل گرفته‌اند نگرش خاصی به طبقه‌بندی علوم است. بر اساس این نگرش که ریشه در سنت فلسفی ما و فلسفه کلاسیک دارد، علوم و دانش‌ها هم‌ارز نیستند، بلکه ما یک نظام طولی بین دانش‌های بشری مشاهده می‌کنیم و در این نظام طولی، برخی از دانش‌ها، به لحاظ ترقی و منطقی، بر دانش‌های دیگر تقدم دارند. به اجمال می‌توان گفت که پایه‌ای‌ترین و مبانی‌ترین دانش، دانش معرفت‌شناسی است، در طبقه و مرحله دوم، دانش متافیزیک و هستی‌شناسی و در مرحله سوم، دانش انسان‌شناسی است و پس از آن ما وارد حیطه علوم انسانی خواهیم شد. به عبارت دیگر، دیدگاه‌هایی که اندیشمندان در این سه حوزه مبنايي - یعنی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی - اتخاذ می‌کنند، چارچوب و نظام نگرش‌های آن‌ها در مسائل و حیطه‌های مختلف علوم انسانی را شکل می‌دهد. بر همین اساس، برنامه بنیادهای فلسفی علوم انسانی و اجتماعی، بر اساس این ایده کلی شکل گرفت که ما بتوانیم ان‌شاءالله، با همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، سلسله همایش‌هایی در خصوص این سه دسته از مبانی و نسبت آن‌ها با علوم انسانی داشته باشیم.

همایشی که در محضرتان خواهیم بود، اولین همایش از این سلسله همایش‌هاست که به مبانی انسان‌شناختی

عرض سلام دارم خدمت همه سروران مکرم و حاضران در جلسه و همچنین همه عزیزانی که از طریق فضای مجازی در خدمتشان هستیم. سلام و درود می‌فرستیم به روح امام امت، همه ائمه طاهرين، علما و اندیشمندان و شهدای راه حقیقت که ما مدیون تلاش‌ها و زحمات و اندیشه‌های آن‌ها هستیم. در ابتدا، به سهم خودم به عنوان دبیر علمی همایش «بنیادهای فلسفی علوم انسانی و اجتماعی؛ مبانی انسان‌شناختی»، از همه حضار محترم، به ویژه محققان و پژوهشگرانی که در برگزاری این همایش ما را یاری نمودند و همچنین همه همکاران مؤسسه که دست‌اندرکار برگزاری این همایش هستند و نیز رسانه‌های مختلف، به ویژه همکاران و دوستان صدا و سیما که این همایش را پوشش خواهند داد، تشکر می‌کنم.

گزارش بسیار کوتاه و گذرایی از این همایش خدمت سروران مکرم تقدیم می‌کنم و بعد از آن به استقبال سخنران افتتاحیه خواهیم رفت. ایده سلسله همایش‌های «بنیادهای فلسفی علوم انسانی و اجتماعی» در واقع از یک ایده کلان‌تری، یعنی مسأله تحول در علوم انسانی ریشه می‌گیرد و خود این ایده تحول در علوم انسانی از جوانب مختلفی قابل بحث و بررسی است که قاعدتاً در این گزارش کوتاه بنده جای ورود تفصیلی به این مسئله وجود ندارد. به اجمال، آنچه که به عنوان علوم انسانی در زمان حاضر وجود دارد، از منظر اندیشمندان غربی و اندیشمندان اسلامی، با مشکلات نظری و عملی مواجه است. یعنی هم در قلمرو عمل، این دانش‌ها با کمبودها و ناکارآمدی‌هایی مواجه هستند و هم در حوزه نظر، از منظر

در یک حوزه تخصص داشته باشند و از حوزه دیگر هم اطلاعات عمومی و اجمالی داشته باشند تا بتوانند دست به پژوهش‌ها و تحقیقات بینارشته‌ای بزنند. به همین دلیل، یکی از مشکلات این همایش و همایش‌هایی از این سنخ آن است که با حجمی از مقالات و چکیده‌هایی مواجه می‌شود که تنها به یک طرف این ارتباط می‌پردازد. در این همایش، ما چکیده‌ها و مقالاتی را دریافت کردیم که فقط به حوزه فلسفی می‌پرداخت، اما ربط و نسبت آن را با علوم انسانی نشان نمی‌داد؛ برعکس، مقالات و چکیده‌هایی داشتیم که فقط در قلمرو علوم انسانی به پژوهش پرداخته بودند، اما نسبت به مبانی فلسفی و انسان‌شناختی نحیف بودند. این به طور کلی یکی از مشکلات پژوهش در این عرصه است و ما تا این مشکل را از سر نگذرانیم، آن تحولی که مدنظر این نگرش است اتفاق نخواهد افتاد. با وجود این، به حول قوه الهی و با تلاش‌های دوستان و همکارانی که در این همایش زحمت کشیدند، ان شاء الله در چهار نوبت، دو نوبت صبح و دو نوبت عصر امروز و فردا، در تهران و قم، هفده مقاله را محققان و پژوهشگران محترم ارائه خواهند فرمود. در این هفده مقاله، همان‌طور که توضیح دادم، تلاش شده است که ربط و نسبت مبانی انسان‌شناختی یا همان علم النفس فلسفی با هر یک از حوزه‌های دانش‌های انسانی و اجتماعی به تصویر کشیده شود. من عرایض خود را همین جا به خاتمه می‌رسانم و میز صبح را با مدیریت دوست عزیزمان جناب حجت الاسلام دکتر محمدی در خدمت عزیزان خواهیم بود.

علوم انسانی و اجتماعی خواهد پرداخت؛ هم از منظر سنت فلسفی خودمان - یعنی آنچه که در میراث فلسفی و اندیشه خودمان می‌تواند در حیطه انسان‌شناسی به عنوان مبنا و بنیاد اندیشگی برای علوم انسانی قرار گیرد. و هم در قلمرو علوم انسانی موجود که نیازمند واکاوی پژوهش در قلمرو مبانی انسان‌شناختی این علوم هستیم. همایشی که در خدمتان هستیم تلاش کرده است این مبانی انسان‌شناختی را واکاوی و پژوهش کند. جا دارد اشاره کوتاهی نیز به مشکلات این عرصه و به خصوص این همایش نیز داشته باشیم. با این توضیحاتی که بنده خدمتان تقدیم کردم، روشن می‌شود که آن ایده‌ای که این همایش و همایش‌های بعدی دنبال خواهند کرد، به نوعی یک نگرش بینارشته‌ای دارد و تلاش می‌کند آن سه دانشی را که عرض کردیم - معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی یا علم النفس - با شاخه‌های مختلف علوم انسانی و اجتماعی موجود پیوند دهد. در واقع، آنچه که در فضای فلسفی و علوم انسانی کشور ما، و حتی در مجامع دانشگاهی و علمی خارج از کشور نیز وجود دارد، یک فاصله و شکافی بین این دو حوزه اندیشگی، یعنی حوزه فلسفی و حوزه علوم انسانی است. طبق ایده‌ای که عرض شد، به نظر می‌آید دست‌کم یکی از مهم‌ترین راه‌های تحول در علوم انسانی، از طریق پیوند، ربط، ارتباطات و تعامل این دو حوزه مهم خواهد بود. به همین جهت، ورود به این حوزه منوط به آن است که پژوهشگران و محققانی که وارد این فضا می‌شوند، نسبت به هر دو حوزه اطلاعاتی داشته باشند. حداقل



عسکر دیرباز  
رئیس مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

و السلام علی سیدنا و نبینا محمدا و آله الطاهرین  
اللهم صلی علی محمد و آل محمد  
سیما حجت ابن الحسن عجل الله تعالی فرجه

## سخنرانی افتتاحیه

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمین، و الصلاة

خدا را شاکریم که در خدمت سروران گرامی هستیم با همایش «بنیادهای فلسفی علوم انسانی و اجتماعی: مبانی انسان‌شناختی» و تشکر می‌کنم از سروران عزیز من، جناب آقای دکتر عبداللهی و جناب آقای دکتر محمدی، و معاون محترم پژوهشی، جناب آقای دکتر علیخانی و تمامی عزیزانی که دست‌اندرکار بودند و کار را شروع کردند. من با تأخیر در خدمت شما آمدم، از تأخیرم عذرخواهی می‌کنم. ان‌شاءالله در چند دقیقه‌ای که وقت شریف سروران گرامی را می‌گیرم، در پایان بتوانم از دیدگاه‌های شما هم استفاده کنم. من مقدمه‌ای را عرض می‌کنم و از آن برای بحث خودم استفاده می‌کنم و بحث را ادامه می‌دهم. آن مقدمه این است که ما در مطالعه پیرامون خودمان، با اشیاء و اوصاف آن‌ها مواجه می‌شویم و تلاش می‌کنیم شناختی نسبت به اشیاء و اوصاف آن‌ها کسب کنیم. غیر از شناخت اشیاء و اوصاف آن‌ها، به روابط بین اشیاء هم تأمل می‌کنیم و تلاش می‌کنیم به روابط بین اشیاء نیز توجه داشته باشیم. خود اشیاء و پدیده‌ها و همچنین اوصاف نفسی آن‌ها که من تعبیر کردم به صفات و خصوصیات و اوصاف نسبی آن‌ها که در مقایسه و ارتباطات پدید می‌آید، این‌ها تشکیل دهنده قوانینی می‌شود که حاکم بر اشیاء و پدیده‌ها هستند. ما در نهایت تلاش می‌کنیم این قوانین را بشناسیم و از آن قوانین اگر خواستیم بهره‌برداری عملی هم داشته باشیم و اگر هم خواستیم فقط قوانین را بشناسیم و اشراف پیدا بکنیم و به اصطلاح کشف واقع بکنیم و ببینیم چه حقیقی در هستی وجود دارد.

اینجا این سؤال مطرح می‌شود که رابطه این قوانینی که حاکم بر اشیاء هستند با خود اشیاء و اوصاف آن‌ها چه نوع رابطه‌ای است؟ من در اینجا به دو دیدگاه اشاره می‌کنم، شاید دیدگاه‌های متعددی باشد که حتما هست، من به دو دیدگاه عمده اشاره می‌کنم و قدری توضیح می‌دهم و بعد از این بحث عبور می‌کنم به همان بحث اصلی خودم. یکی از دیدگاه‌ها این است که قوانین تحمیل می‌شوند بر اشیاء و اوصاف آن‌ها؛ یعنی شیء می‌تواند آب باشد، آتش باشد، عناصر جدول مندلیف باشد، پدیده‌ها باشد. قوانینی که بر این اشیاء و ارتباطات آن‌ها حاکم است، مستقل از ساختار و ذات خود اشیاء و پدیدارهاست. ما می‌توانیم در جهان‌های ممکن، شیء واحدی را داشته باشیم ولی با قوانین متفاوت. چرا؟ به این جهت که رابطه ذاتی و لاینفکی بین ساختار اشیاء و قوانین حاکم بر آن‌ها وجود ندارد. به عبارت دیگر، ما می‌توانیم هر قانونی را بر هر شیء‌ای تحمیل و بار کنیم. به عبارت سوم، از درون ذات خود پدیده‌ها و روابط بین پدیده‌ها قانون در نمی‌آید؛ قانون را می‌توانیم از بالا سوار و تحمیل کنیم بر هر نوع اشیاء. در جهان‌های ممکن ما می‌توانیم اشیاء واحدی

داشته باشیم. آب، آتش، عناصر شیمیایی و هر چیزی که در نظر بگیریم. این‌ها می‌توانند در جهان‌های ممکن همین ساختار را داشته باشند ولی قوانین‌شان متفاوت باشد. این یک دیدگاه است.

دیدگاه اول را در کتب فلسفه علم «دیدگاه انتظام» عنوان نهاده‌اند. دیدگاه دوم برخلاف دیدگاه اول است و می‌گوید اگر قوانینی بر روابط بین اشیاء و پدیده‌ها حاکم هست، که هست، این قوانین از ساختار ذاتی خود پدیده‌ها ناشی می‌شود. یعنی اگر ما آب را داریم و آتش را، آب و آتش هر قانون و هر روابطی که با همدیگر دارند، که مثلاً می‌گوییم آب بعضی از آتش‌ها را خاموش می‌کند، این در تمامی جهان‌های ممکن به همین صورت است. قوانین تحمیل شده و سوار شده بر پدیده‌ها و اشیاء نیست، بلکه اگر به ساختار ذاتی و درونی اشیاء بنگریم، می‌توانیم با تأمل و دقت در ساختار ذاتی اشیاء و پدیده‌ها، روابط آن‌ها را کشف کنیم و در واقع قوانینی که بین پدیده‌ها حاکم است و روابط آن‌ها را تنظیم می‌کند ناشی از ذات خود پدیده‌ها است و در تمامی جهان‌های ممکن با حفظ ساختار همین شیء واحد، قوانین‌شان نیز واحد خواهد بود. اگر ما این دیدگاه را بپذیریم، گویا. من به عبارت دیگر عرض کنم، آن فهم خود را بتوانم به بیان‌های متعددی عرض کنم که منتقل شود. اگر بگوییم این قوانین و اشیاء را خدای متعال آفریده است، خداوند در یک مرحله یک عملیات انجام داده است؛ عملیات چندمرحله‌ای نیست، یک مرحله‌ای است؛ آن یک مرحله نیز این است که اشیاء و پدیده‌ها را با شکل و ساختار و اوصافی که ما آن‌ها را مطالعه و کشف می‌کنیم، آفریده است. دیگر لازم نیست مرحله دوم عملیات را نیز انجام دهد و قوانینی بار کند بر این اشیاء و پدیده‌ها. نه، همین در مرحله اول که ساختار معین شد، قوانین نیز مقتضای ذاتی این‌گونه ساختاری است که آفریده و ساخته شده. بر اساس این دیدگاه، قوانین تحمیل نمی‌شوند بر اشیاء، قوانین از درون ذات اشیاء می‌جوشند و مقتضای ساختار ذاتی اشیاء هستند. به همین جهت برخی این دیدگاه دوم را به ذات‌گرایی تعبیر می‌کنند. در روزگار ما، عده‌ای با ذات‌گرایی شدیداً مخالف هستند و می‌گویند این قابل دفاع نیست. من می‌خواهم عرض کنم که به این معنایی که من مراد می‌کنم و از کتاب‌ها استفاده کرده‌ام به عنوان ذات‌گرایی، این معنا را می‌توان با ادله‌اش در مقابل مخالفان ذات‌گرایی مطرح کرد و با آن‌ها وارد بحث و گفتگو شد و حاصل گفتگوها را به ارزیابی گذاشت.

پس من به‌طور خلاصه در این مقدمه خواستم این را عرض کنم که دو دیدگاه اساسی وجود دارد: یکی اینکه قوانین حاکم بر اشیاء و پدیده‌ها ذاتی آن‌ها نیستند و بر آن‌ها سوار و تحمیل می‌شوند. هر قانونی بخواهیم می‌توانیم



گفته می‌شود در روش خود ملحوظ می‌داریم. اگر ما این کار را انجام دهیم، وارد آن بحثی که به عنوان بحث اصلی خود مطرح می‌کنم می‌شویم.

آن بحثی که عرض کردم این است که آیا ما در حیات انسانی، جامعه انسانی و پدیده‌های انسانی باید قائل به ذات‌گرایی شویم و بگوییم پدیده‌های انسانی و روابط اجتماعی و روابطی که در حیات بشری وجود دارند - که آنها را تحت عنوان‌های پدیده‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و تربیتی و از این قبیل مقوله‌بندی کرده‌اند - نیز یک ذاتی دارند، ساختار و شاکله ثابتی دارند که قوانین و سنت‌های جوامع بشری (تعبیر سنت‌ها که می‌گویم از آن رو است که در جوامع انسانی می‌توان قوانین را به سنت تعبیر کرد) ناشی از ذاتیات ساختار انسان و حیات انسانی است؟ یعنی همان‌طور که در دیدگاه ذات‌گرایی در پدیده‌های طبیعی قائل می‌شدیم به اینکه قوانین مقتضای یک ذات و ساختار واحدی هستند، اینجا نیز بگوییم با شناخت ساختار و ذات پدیده‌های انسانی می‌توانیم مقتضای قوانین و سنن حاکم بر جوامع انسانی را کشف کنیم و آنها را تبیین کنیم. اگر بخواهم قبل از ورود به دیدگاه دیگر مثالی بزنم: فرض بفرمایید ما قائل باشیم به یک عاملی به نام «فطرت انسانی»، «فطرت الهی»، که ما به‌گونه‌ای (به لحاظ توصیفی عرض می‌کنم) ساخته شده‌ایم که مجذوب پروردگار هستیم، آشنای با پروردگار هستیم. یا اگر «فطرت اخلاقی» را قبول کنیم و بگوییم اصول اخلاقی و اصول اساسی اخلاقی در وجود ما نهاده است، گرچه بالقوه ولی در ما وجود دارد و ما مانند لوح سفیدی نیستیم که نسبت به اصول اخلاقی متفاوت یکسان باشیم و اینکه چه اصول و ارزش‌های اخلاقی‌ای داریم صرفاً بستگی داشته باشد به اینکه در چه جامعه‌ای تحت تربیت و تعلیم قرار بگیریم. ما اگر قائل باشیم که یک فطرت اخلاقی داریم و یک فطرت الهی داریم و ویژگی‌هایش را بشماریم و تبیین کنیم، اگر کسی این مبنا را بپذیرد، مقتضای چنین توصیفی از انسان و حیات انسانی و جامعه انسانی این است که قوانین خاص خودش را که مقتضای قائل شدن به فطرت الهی و فطرت اخلاقی است داشته باشد. لذا اگر یک جهانگردی رفت در جنگل‌های آمازون و تحقیق کرد و گفت ما انسان‌هایی دیدیم که هیچ تصویری از خداوند ندارند، اینکه شما می‌گویید انسان‌ها به‌طور فطری مجذوب خداوند هستند و اصول اخلاقی را به‌طور فطری قبول دارند، ما این را تجربه کردیم و نیافتیم. اگر به آن ذات‌گرایی قائل باشیم اینجا این‌طور تبیین می‌کنیم و می‌گوییم: چون ذات انسان‌ها واحد است و چون ما قائل به فطرت توصیفی در مورد انسان هستیم و ساختار انسان را این‌طور می‌بینیم و چون اقتضای چنین

بر پدیده‌های واحد بار و تحمیل کنیم؛ که این دیدگاه را دیدگاه انتظام دانستیم. هیوم، دکارت، کانت و اکثر فلاسفه غربی این دیدگاه را دارند. دیدگاه دوم که می‌توانیم بگوییم ارسطو و اکثر فیلسوفان اسلامی به آن قائل هستند، این است که قوانین از ساختار ذاتی خود اشیاء ناشی می‌شوند و عملیات پدید آمدن اشیاء عملیاتی تک مرحله‌ای است؛ وقتی ساختار شکل بگیرد، قوانین مقتضای خود ساختار است. خب این درباره اشیاء و پدیدارهایی‌اند که پیرامون ما هستند که علوم طبیعی، فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی را تشکیل می‌دهند؛ ولی بحث ما درباره انسان است. من این را به عنوان مقدمه عرض کردم تا وارد بحث انسان و جامعه و علوم انسانی شوم.

عرض من یا به عبارت دیگر سؤال بنده این است که آیا ما همین دو دیدگاه را می‌توانیم در مورد پدیده‌های انسانی، اجتماعی و علوم انسانی و انسان‌شناسی داشته باشیم یا خیر. قبل از طرح این سؤال نیز باید به یک سؤال دیگر پاسخ داد و آن این است که آیا ما با روش واحد می‌توانیم پدیده‌های انسانی و پدیده‌های طبیعی را مورد کاوش قرار دهیم یا نه، روش حاکم بر تحقیق و پژوهش در پدیده‌های انسانی متفاوت است با روش تحقیق و پژوهش در پدیده‌های طبیعی. در اینجا هم اساتید مستظهر هستند که دو یا سه دیدگاه وجود دارد. یک، وحدت روش وجود دارد؛ با همان روشی که پدیده‌های طبیعی را مورد پژوهش قرار می‌دهید، با همان روش می‌توانید پدیده‌های انسانی و اجتماعی را نیز مورد پژوهش قرار دهید و روش واحد است. دیدگاه دوم، با توجه به معناگرایی بودن انسان و غایت‌مندی رفتارهای انسان، پیچیده‌تر بودن رفتارهای انسان و مؤلفه‌هایی از این قبیل می‌خواهند بگویند روش تحقیق در پدیده‌های انسانی و اجتماعی یک روش خاصی است و به‌طور کلی با روش تحقیق در پدیده‌های طبیعی متفاوت است و به‌نوعی دیوار چین بین این دو می‌کشند و این دو را کامل از همدیگر جدا می‌کنند. حالا با توجه به این سؤال، من می‌خواهم به این سؤال جوابی بدهم و از آن مقدمه خود استفاده کنم برای بحث خودمان. جوابی که من می‌خواهم به این سؤال بدهم این است که ما می‌توانیم نظریه‌مانی‌ای را انتخاب کنیم. به این معنا که ما می‌توانیم آن ساختار و تبیین قیاسی که در روش تحقیق پدیده‌های طبیعی وجود دارد، آن ساختار و شاکله کلی‌اش را بگیریم و ویژگی‌هایی که پدیده‌ای به نام انسان، حیات اجتماعی انسان و حیات انسانی انسان دارد را در آن روش اشراب کنیم و تلفیقی بین آن دو دیدگاه نخست ایجاد کنیم. در اصول کلی و در ریل کلی‌اش بگوییم وحدت روش را قبول داریم، اما وقتی وارد جزئیات می‌شویم، آنچه که به عنوان ویژگی‌ها و مختصات انسان و حیات انسانی



می‌کنم و کم‌کم بحتم را خاتمه می‌بخشم. ببینید، بین اندیشمندان خودمان. تا جایی که من اطلاع دارم و قطعاً بقیه اساتید بهتر از من می‌دانند. دیدگاه علامه و شهید مطهری را در یک طرف داریم، در سویی دیگر، دیدگاه مرحوم آیت‌الله مصباح را داریم راجع به وجود و حقیقت جامعه. آن‌طور که در ذهن من هست، هر جا اشتباه می‌گویم، اساتید لطفاً تذکر دهند. آن دیدگاه نیز در این باره است که آیا ما جامعه و حیات اجتماعی را همان اکثریت می‌دانیم؟ الان اگر بگویند این جلسه ما چه نظری دارد، یعنی نظر اکثریت ما. یا نه، و رای این اکثریت، یک حقیقتی نیز، به عنوان حقیقت جامعه، وجود پیدا می‌کند که ما می‌توانیم بر آن وجود، ساختار آن وجود و ذاتیات آن وجود تأملاتی داشته باشیم و بررسی‌هایی داشته باشیم. اینجا، این دو دیدگاه را می‌خواهم عرضه کنم بر آن بحث‌های قبلی خود. بحث‌های قبلی این بود که دو دیدگاه داریم: یکی ذات‌گرایی و دیگری انتظام. این دیدگاه‌ها در مورد پدیده‌های طبیعی است و از آن جا وام گرفتیم برای پدیده‌های انسانی و اجتماعی. اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم که این دو دیدگاه مرحوم علامه و آقای مصباح چه نسبتی با آن دو دیدگاه انتظام و ذات‌گرایی پیدا می‌کنند. می‌توانیم اینطور بگوییم که بر اساس نظر مرحوم علامه طباطبایی و شهید مطهری که رای اکثریت یک وجود حقیقت (با تعریف خودش) برای جامعه قائل هستند، با توجه به ذات‌گرایی ما راحت هستیم و می‌توانیم با مطالعه در وجود چنین جامعه‌ای و حیات اجتماعی و مناسبات انسانی و اجتماعی، راجع به سنت‌های حاکم بر جوامع بشری صحبت بکنیم. بگوییم این ساختاری که بشر دارد و در قالب اجتماع و جامعه خود را نشان می‌دهد، این جامعه چنین مقتضیات ذاتی‌ای دارد که این کمک می‌کند هم به تبیین، پیش‌بینی و هم مهار و کنترل پدیده‌های اجتماعی. در هر سه وادی می‌تواند به ما کمک کند. مثال‌های فراوانی اینجا می‌توانیم طرح کنیم، من با اجازه شما وارد آن مثال‌ها نمی‌شوم و فقط مطلب کلی را عرض می‌کنم. اما اگر قائل باشیم به دیدگاه مرحوم استاد بزرگوار آیت‌الله مصباح، بگوییم جامعه یعنی اکثریت و و رای وجود اکثریت، امر جدیدی به نام جامعه وجود حقیقی پیدا نمی‌کند. در این صورت، آیا ما می‌توانیم از ذات و ذات‌گرایی سخن بگوییم؟ من سروران عزیز را ارجاع می‌دهم به امر تحویل‌گرایی (Reductionism). در واقع بر اساس نظر استاد مصباح ما می‌توانیم از تحویل‌گرایی استفاده کنیم و بگوییم اگر شما پدیده‌های خرد را، تک‌تک انسان‌ها را، بشناسی می‌توانی جامعه را بشناسی. اگر قائل به ذات‌گرایی باشیم، ذات‌گرایی در مقطع کلان و اکثریت نیست، چون اکثریت اصلاً وجودی ندارد،

ساختاری این است که انسان‌ها مجذوب پروردگار باشند و آشنای با پروردگار باشند، لابد پیش‌روی این انسان‌هایی که در آمازون زندگی می‌کنند موانعی وجود داشته است. شما بروید کشف و رفع موانع کنید. بجای اینکه مانند آن جهانگردان این‌طور برداشت کنیم که این دیدگاه در مورد فطرت الهی باطل است و باید آن را کنار گذاشت، بیایید با توجه به آن ساختار فکری و توصیفی که از انسان داریم و توجهی که به حیات انسانی داریم، این‌طور تبیین کنیم: حتماً موانعی وجود داشته است، شما بروید تحقیق کنید و ببینید چه موانعی وجود داشته است که انسان‌های جنگل‌های آمازون نتوانسته‌اند آن مجذوبیت ذاتی و درونی خودشان را نسبت به خداوند متعال از قوه به فعل درآورند. چرا؟ چون ما به نحو پیشینی پذیرفته‌ایم که انسان‌ها واحد هستند و ساختار و شاکله وجودی واحدی دارند، فطرت الهی و اخلاقی دارند، و اگر خلاف این را ببینیم، می‌گوییم لابد موانعی وجود داشته است. این استفاده از آن مقدمه است در اینجا که در تحلیل پدیده‌های انسانی (که عرض کردم اشکال متعددی دارد مثل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی) اگر قائل به آن ذات باشیم و مقتضای ذات را در نظر بگیریم، اگر خلاف آن مقتضای ذات را در عمل و به نحو پسینی مشاهده کنیم، می‌رویم به سراغ ریشه‌یابی عواملی که مانع بروز و ظهور و فعلیت یافتن آن اقتضاهای ذاتی و ساختاری ذات انسان شده‌اند.

اما دیدگاه دوم را نیز مورد اشاره قرار دهم. دیدگاه دوم، دیدگاهی است که در مقدمه از آن با عنوان دیدگاه انتظام یاد کردم. عرض کردم که در پدیده‌های طبیعی می‌گوییم هر پدیده‌ای می‌تواند هر قانونی بر آن تحمیل و بار شود. اگر این را بپذیریم، آن‌گاه در تحلیل پدیده‌های اجتماعی و سیاسی چه می‌کنیم؟ کاملاً پسینی عمل می‌کنیم. چون می‌گوییم بر فرض انسان‌ها، حیات اجتماعی و حیات انسانی ساختاری هم داشته باشد، این ساختار هیچ اقتضاء ذاتی‌ای ندارد. در جهان‌های ممکن همین انسان‌ها، همین حیات اجتماعی و انسانی می‌تواند قوانین و ویژگی‌های کاملاً متفاوت و حتی متباینی داشته باشد. لذا اگر با این نگاه و با این عینک وارد تحلیل و تبیین و پیش‌بینی پدیده‌های انسانی و اجتماعی بشویم، کاملاً باید پسینی عمل کنیم. در آن مثالی که عرض شد، می‌گوید اگر کسی قائل به فطرت الهی باشد اشتباه کرده است؛ چون ما به نحو تجربی دیده‌ایم که انسان‌هایی در جنگل آمازون زندگی می‌کنند ولی هیچ تصویری از خدا ندارند و هیچ مسئولیتی نسبت به اصولی که ما اخلاقی می‌دانیم ندارند.

اینجا، من این دو دیدگاه را مورد اشاره قرار دادم و به مقتضای آن‌ها توجه دادم، به دو دیدگاه دیگر نیز اشاره





بنابراین، من فقط یک طرح مسئله کردم و خواستم عرض کنم که می‌شود سروران عزیز من در این وادی ورود کنند. تحلیل پدیده‌های سیاسی و اجتماعی، مثل انتخابات، پدیده‌های اقتصادی و پدیده‌های دیگر، با این مبانی‌ای که من عرض کردم، برمی‌گردد به اینکه ما انسان و جامعه را چگونه ببینیم. عرضم را با این جمله تمام کنم که الان ما در پدیده‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تربیتی، گاهی منتزع از عاملان و فاعلان و کنش‌گران، یک پدیده اجتماعی را مطرح می‌کنیم و تأثیر یک پدیده اجتماعی را بر پدیده اجتماعی دیگر، یک تغییری را بر روی یک تابعی، به صورت آماری و غیرآماري بررسی می‌کنیم. این هم به نظر بنده باز به نحوی پیشینی وجود حقیقی جامعه را مفروض گرفته است. اگر قائل به اکثریت باشیم و بگوییم جامعه همان اکثریت است و اکثریت همان جامعه نمی‌توانیم این بحث‌ها را پیش ببریم. در این بحث‌ها بر متغیر و تابعی که روی پدیده‌های خاص اجتماعی وجود دارد تمرکز می‌کنیم - مثلاً در امور اقتصادی می‌گوییم اگر تقاضا در جامعه‌ای زیاد شود، با حفظ بقیه شرایط، قیمت بالا می‌رود. یا در امور سیاسی، مثلاً قدرت فساد می‌آورد، قدرت مطلق فساد مطلق. برای بررسی این بحث‌ها باید مفروض بگیریم که جامعه به عنوان یک وجود حقیقی وجود دارد تا بتوانیم روی این بحث‌ها کار بکنیم و ببینیم آیا واقعیت دارد یا ندارد و تا چه حدی می‌توان آن‌ها را تأیید کرد و تا چه حدی نمی‌توان آن‌ها را تأیید کرد.

اکثریت یعنی همین جمع جبری آحاد؛ آحاد را کنار هم بگذاریم می‌شود اکثریت. خاستگاه و آن بستر ذات‌گرایی می‌شود افراد. اگر افراد را بشناسیم و ذات و ذاتیات انسان‌ها را بشناسیم، مثل معنادار بودن رفتارها و غایت‌گرا بودن رفتارها، پیچیده بودن رفتارها و چشم‌وهم‌چشمی و هزاران چیز دیگری که مطرح می‌شود در مورد ذات انسانی و ذهنیت انسانی، اینجا فقط می‌توانیم ذات‌گرایی را در مورد خرد و تک‌تک انسان‌ها پیاده کنیم؛ چون برای جامعه بامی‌جامعه دیگر وجودی قائل نیستیم. اگر بخواهیم قائل باشیم به این دیدگاه استاد بزرگوار، آقای مصباح (رضوان الله علیه) ما فقط می‌توانیم ذات‌گرایی را روی افراد پیاده کنیم. من این را می‌خواهم ادعا کنم، اگر دوستان انتقادی دارند و نکته‌ای دارند، به این عرض من حتما توجه داشته باشند. و این دیدگاه تا حدی گره می‌خورد با تحویل‌گرایی. اگر من انتقادی دارم به تحویل‌گرایی که دارم، آن انتقاد به این دیدگاه هم که می‌خواهد حیات اجتماعی را مربوط بکند به مقتضای ساختار تک‌تک انسان‌های آن جامعه، آن ایراد من، به اینجا هم تسری پیدا می‌کند. اما اگر قائل باشم به دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری (رضوان الله تعالی علیهما)، آنجا می‌توانم دیدگاه ذات‌گرایی را بر روی جامعه از آن جهت که قائل به وجود حقیقی جامعه به معنای خاص خودش هستم اعمال کنم و آن ذاتیاتش را کاوش کنم، به دست آورم و روی آن‌ها کار بکنم؛ در نتیجه در وادی تبیین، در وادی پیش‌بینی و در وادی مهار و کنترل بتوانم حرفی برای گفتن داشته باشم.



مصطفی زالی  
دانشگاه تهران

تأثیر سرشت اجتماعی بشر بر دریافت‌های مختلف از ثبات نظام  
سیاسی مطلوب تأملی  
در فلسفه سیاسی هابز، هیوم و رالز

این سه دریافت را نیز می‌توان ذیل دو دریافت کلی قرار داد: نگرش‌های خوش‌بینانه به سرشت بشر و نگرش‌های بدبینانه به سرشت بشر. نگرش‌های خوش‌بینانه به سرشت بشر نیز می‌تواند ذیل دو نگرشی قرار گیرد که خوش‌بینی نسبت به سرشت بشر را یک خوش‌بینی مبتنی بر امیال و حس قرار می‌دهد؛ یعنی انسان یک نوع میل به زندگی جمعی دارد. نگاه دیگر، خوش‌بینی به سرشت بشر را بر نوعی دریافت عقلانی از سرشت بشر مبتنی می‌کند؛ یعنی انسان نوعی قوه عقلانی و امکان عقلانی برای زیست جمعی دارد. بدبینی به سرشت بشر یعنی اینکه انسان اساساً مدنی بالطبع نیست و به تعبیری مدنی بالاضطرار محسوب می‌شود. و خوب چیزی که طبیعتاً در انتها سعی می‌کنم نشان دهم این است که آن دریافت‌های بدبینانه به سرشت بشر به نوعی دریافت از ثبات منجر می‌شوند که بر مبنای آن، تنها نوع حکومت باثبات حکومتی است که بخواهد نظم را از بیرون بر جامعه تحمیل کند، که در واقع حکومت‌های اقتدارگرا هستند. درحالی‌که دریافت‌های خوش‌بینانه، منجر به دریافتی از ثبات اجتماعی می‌شوند که حکومت‌های مشارکتی را نیز حکومت‌های باثبات تلقی می‌کنند. این نتیجه‌ای است که در انتها نشان خواهم داد. خوب همان‌طور که عرض کردم، سه فیلسوف انتخاب کردم، که اولین آن‌ها هابز است و در این نوشتار تحت عنوان «انسان جامعه‌ناپذیر و دولت مقتدر» از او صحبت کردم. دریافتی که هابز از سرشت اجتماعی بشر دارد، این است که انسان را بالطبع جامعه‌ناپذیر تلقی می‌کند و همبسته با آن، دولتی را دولت باثبات می‌داند که دولت مقتدر باشد. البته اینکه هابز به دولت مقتدر قائل است، مسئله مشهوری است و چیزی نیست که بخواهیم مورد اشاره قرار دهیم. آنچه سعی کردم بیشتر در این نوشتار با رجوع به آثار هابز برجسته کنم، آن مسئله جامعه‌ناپذیری ذاتی انسان است. همان‌طور که اینجا هم مشاهده می‌کنید، هابز برخلاف آن موضع مشهور ارسطویی که از انسان به عنوان «حیوان سیاسی» یاد می‌کند (این را نیز در پرانتز عرض کنم که ارسطو تنها جایی که از انسان به عنوان «حیوان ناطق» صحبت می‌کند، همان جایی است که از انسان به عنوان «حیوان سیاسی» صحبت می‌کند؛ یعنی نطق از نظر ارسطو آن توانمندی‌ای است که به انسان قدرت زیست جمعی و ارتباط با دیگران را می‌دهد. این نکته مشهوری است که ارسطو انسان را بالذات حیوان سیاسی می‌بیند و بالذات جامعه‌پذیر تلقی می‌کند)، اساساً انسان را یک موجود غیراجتماعی تلقی می‌کند و طبیعتاً مسئله «مدنی بالاضطرار بودن»، احتمالاً در تاریخ اندیشه سیاسی، نخستین بار یا با هابز مطرح می‌شود یا با هابز برجسته می‌شود. یعنی سنت فلسفه سیاسی‌ای که متأثر از ارسطوست انسان را ذاتاً

سلام عرض می‌کنم خدمت همه حضار محترم و ان‌شاءالله که در این چند دقیقه‌ای که خدمت شما هستم، مطالب مفیدی قابل عرضه داشته باشم. عنوان سخنرانی امروز و البته موضوع صحبت، مسئله سرشت اجتماعی بشر. یا اگر بخواهم عنوان دیگری به کار ببرم که بعداً در طول صحبت کمی بیشتر درمورد آن صحبت می‌کنم. تأثیر دریافت‌های مختلف از جامعه‌پذیری بشر بر دریافت‌های مختلف از ثبات نظام سیاسی مطلوب است. که البته همین ابتدا در مورد مفهوم ثبات نظام سیاسی بیشتر توضیح خواهم داد. و البته این مفهوم ثبات را نزد سه فیلسوف غربی که به‌طور مشخص در ساحت فلسفه سیاسی مساهمت‌هایی داشته‌اند، جستجو کردم: هابز، هیوم و رالز. بعد توضیح خواهم داد که علت انتخاب این سه چه بوده است. به‌طور مشخص، اولین صورت‌بندی و صریح‌ترین صورت‌بندی پرسش ثبات را رالز مطرح می‌کند و رالز است که به تعبیری می‌توان گفت خود این اصطلاح ثبات را سکه می‌زند. و خود رالز نیز می‌گوید که این پرسش، گرچه پرسش مهمی است کمتر مورد توجه قرار گرفته است. من در طول این نوشتار تلاش کرده‌ام که بر مبنای صورت‌بندی رالز از مفهوم ثبات، با رجوع به دو فیلسوف دیگر - یعنی هیوم و هابز - دریافت‌شان را از مفهوم ثبات (بدون اینکه ایشان به‌صراحت به این مفهوم اشاره کرده باشند) بیرون بکشم و سه‌گانه‌ای را از نحوه پاسخ به پرسش نسبت بین نظم سیاسی مطلوب و ثبات اجتماعی، صورت‌بندی کنم. مقصود از ثبات این است که اصلاً چطور زندگی جمعی ذیل نهادهای سیاسی و اجتماعی به تعادل می‌رسد، یا به تعبیر دیگر، چطور یک نظم سیاسی مطلوب، یک تحقق بالفعل مداوم پیدا می‌کند. بنابراین یک پرسش هنجاری داریم و آن این است که «نظم سیاسی مطلوب چه هست؟» و می‌دانید که الزاماً یک پرسش هنجاری بر یک پرسش واقعی مبتنی نمی‌شود؛ یعنی سرشت انسان یک امر واقعی است و پرسش هنجاری امری است که ناظر به بایدهاست و اگر می‌خواستیم نسبت بین امر هنجاری و امر واقعی را مورد تأمل قرار دهیم، آن وقت مسئله نسبت بین هست‌ها و بایدها به وجود می‌آید و آنگاه تبدیل به پرسش دیگری می‌شد. درحالی‌که پرسشی که اینجا مطرح است نسبت بین دو هست، دو امر واقع است: اینکه آیا آن هنجار می‌تواند تحقق پیدا کند، یعنی فعلیت یک نظام سیاسی مطلوب، نسبتش با سرشت بشر چه چیزی خواهد بود. پس از اینکه مفهوم ثبات روشن شد (یعنی تحقق بالفعل و در واقع فعلیت مداوم یک نظم سیاسی مطلوب)، بر مبنای احصایی که در این نوشتار صورت گرفته است، ما به سه دریافت متفاوت از نسبت بین ثبات نظام سیاسی و سرشت بشر مواجه شدیم که



جامعه‌پذیر می‌داند و به زیست جمعی نگاهی نظیر هابز ندارد. (باز داخل پراتنزیک نکته‌ای را خدمتان عرض کنم که البته در این نوشتار به آن نپرداخته‌ام؛ به‌طور کلی بدبینی یا خوش‌بینی به سرشت بشر در تاریخ اندیشه سیاسی، در قرون وسطی دو نماینده اصلی دارد. این‌طور می‌توان گفت که آکویناس نماینده جریانی است که نگرش خوش‌بینانه‌ای به سرشت جامعه‌پذیری انسان دارد و برعکس، آگوستین نماینده نگرش بدبینانه است. این نکته را از این جهت گفتم که وقتی می‌گوییم کسی که برای نخستین بار این بحث را به‌صورت برجسته مطرح کرده است هابز است، از ریشه‌های تاریخی‌اش نمی‌توان غفلت کرد و شاید بتوان ریشه‌های تاریخی اندیشه هابزی را به آگوستین برگرداند. ولی در هر صورت ما نخستین صورت‌بندی صریح از اینکه انسان جامعه‌ناپذیر طبیعی است متعلق به هابز است).

هابز برای کشمکش در ذات انسان سه دلیل بنیادین مطرح می‌کند: اول، رقابت؛ دوم، فقدان اعتماد به نفس؛ سوم، جاه‌طلبی یا عزت. به‌طور مشخص، دلیل اول، یعنی رقابت، باعث می‌شود که انسان برای نفع بیشتر تجاوز کند. بنابراین، هابز بر مبنای یک نوع خاصی از انسان‌شناسی، یعنی سه میلی که به سرشت انسان نسبت می‌دهد، دریافتی از وضعیت سیاسی و اجتماعی را برای انسان مطرح می‌کند و آن هم این است که انسان به‌طور طبیعی میل به غلبه و سلطه دارد. و بر مبنای این میل طبیعی، یعنی میل طبیعی به غلبه و سلطه، هابز نتیجه می‌گیرد که در فقدان قدرتی که انسان‌ها را بتواند در کنار یکدیگر نگه دارد، آن‌ها در وضعیت بالقوه جنگ همه علیه همه هستند. بنابراین، انسان‌ها بالطبع دشمن همدیگر تلقی می‌شوند و طبیعتاً در دریافتی که هابز از طبیعت انسان دارد، مفاهیم اخلاقی جایگاهی ندارند؛ یعنی میل اصلی انسان به صلح هم ریشه در ترس از مرگ دارد و جامعه‌پذیری انسان هم بر یک درک اخلاقی از قواعد زندگی اجتماعی مبتنی نمی‌شود. در واقع، تنها چیزی که هابز در میل انسان مطرح می‌کند و در سرشت انسان مطرح می‌کند همان میل به صیانت از نفس است. بنابراین، ما با انسانی مواجه هستیم که تنها هدفش صیانت از نفس است و البته از عقل خودش برای رسیدن به این هدف استفاده می‌کند.

این از این جهت اهمیت دارد که همان‌طور که گفته شد، نگرش‌های خوش‌بینانه و بدبینانه به سرشت بشر، در نهایت به دو مسئله دیگر منجر می‌شوند: اینکه آیا جامعه و زندگی جمعی را به‌مثابه خیر فی‌نفسه محسوب کنیم یا خیر؟ این نگرشی که هابز به زندگی جمعی دارد، یا این نگرشی که به سرشت انسانی و به دنبال آن ضرورت زندگی

جمعی دارد، به این نتیجه منجر می‌شود که ما نمی‌توانیم جامعه را خیر فی‌نفسه محسوب کنیم و در واقع زندگی جمعی یک خیر ابزاری است برای تحقق صیانت از نفس. یعنی چون در وضعیت زندگی فردی، انسان امکان حفظ خودش را ندارد، مجبور می‌شود به زندگی جمعی تن دهد. و حالا نکته بعدی این است که، همبسته با این، ثبات این زندگی جمعی همواره وابسته به این است که نظم از بیرون زندگی جمعی را کنترل کند. در حقیقت، تعادل نیروهای درونی جامعه و زیست انسان‌ها در کنار همدیگر بدون اینکه قدرتی از بیرون بیاید (و به تعبیری خیلی عامیانه در سرانسان‌ها بزند) و آن‌ها را کنار هم قرار دهد، ممکن نیست. از این جهت، ثبات اجتماعی برای هابز موضوعیت دارد، ولی اصطلاحاً ثبات اجتماعی امری درون‌زا برای هابز نیست؛ بلکه امری است که، با توجه به آن دریافتی که هابز از سرشت اجتماعی انسان دارد، از بیرون وضع می‌شود. پس در واقع یک دریافت بدبینانه‌ای به سرشت بشر داریم، و متناسب با این دریافتی که از سرشت بشر داریم، نگرش خاصی هم به ثبات اجتماعی داریم که می‌توانیم نام آن را ثبات تحمیلی از بیرون بگذاریم.

با این اوصاف، بحث هیوم و رالز را با اختصار عرض می‌کنم. گرچه آن مفاهیم اصلی را بیان کردم. در مقابل هابز، من هیوم و رالز را قرار دادم، منتها بین این دو نیز به تفکیکی قائل شدم. خود رالز اگر ما به درس‌گفتارهای فلسفه سیاسی‌اش رجوع کنیم، اشاراتی به هابز دارد و بیان می‌کند که هابز نیز با دریافتی از مسئله ثبات دارد. اشاره صریحی به هیوم نمی‌کند، ولی آنجایی که دارد خودش از ثبات صحبت می‌کند، اشاراتی به مفاهیم هیومی دارد و خود همین اشاراتش زمینه‌ساز این نوشتار و شکل‌گیری این ایده در ذهن خود من شد. آن چیزی که من تلاش کردم صورت‌بندی کنم این بود: در حالت کلی این بود که بگوییم هابز در یک سمت ایستاده، چون نگرش بدبینانه به سرشت بشر دارد و ثبات اجتماعی را امری تحمیلی از بیرون می‌داد، و یک نگرش دیگر نگرش خوش‌بینانه به زیست اجتماعی بشر است که انسان را به نحو ذاتی جامعه‌پذیر تلقی کنیم و یک نگرش خوش‌بینانه‌ای به طبیعت بشر داشته باشیم و در واقع ثبات را نیز از درون بدانیم.

آنچه تلاش کردم اینجا صورت‌بندی کنم و نسبتاً هم کار ساده‌ای نبود و باید اشارات مختلفی را کنار هم می‌گذاشتم این بود که خود دریافت هیوم و رالز از ثبات اجتماعی را نیز از هم جدا کنم. با توجه به اینکه فرصتم زیاد نیست این دو را با یکدیگر ترکیب می‌کنم و بعد تمایزش را بیان می‌کنم. در ابتدا نیز اشاره کردم، برخلاف آنچه در نوشتار ابتدا هیوم مطرح شده و بعد رالز، الان می‌خواهم رالز را



این امکان را فراهم می‌کند که ما با دیگران به‌گونه‌ای در پیوند قرار بگیریم. یعنی آنچه باعث می‌شود هیوم انسان را ذاتاً جامعه‌پذیر بداند، این است که سازوکار همدلی را در شکل‌گیری احساسات برای انسان یک سازوکار ذاتی می‌داند و می‌گوید انسان موجودی است که احساساتش ذاتاً همدلانه در نسبت با دیگران قرار می‌گیرد. یعنی خود این مفهوم همدلی، به‌عنوان یک مفهوم محوری نزد هیوم، مفهومی است که انسان را ذاتاً جامعه‌پذیر می‌کند.

اینجا هم اگر دقت کنید می‌بینید رالز همین را می‌گوید که زیستن در جامعه‌ای که ذیل قانون‌های عادلانه قرار دارد، تدریجاً این میل به همدلی را در انسان پدید می‌آورد. پس اینجا هم می‌توانیم بگوییم رالز یک موضع هیومی دارد. منتها رالز چیز دیگری را نیز مطرح می‌کند که باعث می‌شود از هیوم فاصله بگیرد و آن هم conception و دریافتی است که از «شخص» دارد. رالز این را به‌صراحت می‌گوید که هر شخصی، یعنی هر انسانی، دو ویژگی دارد: یکی «قوه عقلانیت» و یکی «قوه معقولیت». قوه عقلانیت یعنی همان معنای ابزاری عقلانیت؛ اینکه بتواند هدفی را برای خودش وضع کند و متناسب با آن هدف، ابزارهای مؤثری را به کار گیرد. ولی شخص قوه دیگری دارد به نام قوه معقولیت؛ قوه معقولیت، قوه درک و کاربست هنجارهای عادلانه است. یعنی انسان با بهره‌مندی از این قوه می‌تواند درک کند چه امری خوب است و چه امری بد و البته آن را در زندگی خودش به کار بگیرد. یکی از دلایلی که رالز بعداً این را در میان استدلال‌هایش در مقاله مفصل آورده‌ام. می‌تواند نشان دهد و اثبات کند که انسان‌ها ذاتاً جامعه‌پذیر هستند، این است که در ابتدا پذیرفته است که انسان‌ها از یک قوه‌ای به نام قوه معقولیت برخوردارند؛ یعنی قوه‌ای که به آنها توانایی فهم و کاربست اصول عادلانه را می‌دهد.

جمع‌بندی کنم: ما با سه دریافت مختلف از ثبات بر مبنای سه دریافت مختلف از سرشت جامعه‌پذیر انسان مواجه هستیم. دریافت اول: انسان ذاتاً موجودی است جامعه‌ناپذیر که به اضطرار در جامعه قرار می‌گیرد و این موجود ذاتاً جامعه‌ناپذیر برای آنکه بتواند ذیل یک نظم اجتماعی مداوم قرار گیرد، آن نظم اجتماعی باید نظامی باشد که ثبات را از بیرون و به‌نحو اقتدارگرانه محقق کند. دریافت دوم و سوم، هر دو نگرش‌هایی هستند که نوعی دریافت خوش‌بینانه از سرشت بشر دارند و به‌همین خاطر نیز ثبات را به حکومت مقتدر نسبت نمی‌دهند و ثبات را امری درون‌زا می‌دانند و می‌گویند انسان‌ها خودشان از درون می‌توانند به‌نحوی کنار هم قرار گیرند که برآیند نیروها به ثبات جامعه منجر شود، جامعه‌ای که البته ذیل آن نظم عادلانه قرار گرفته است. ولی یک دریافت، این

بگویم و بعد در مقابل هیوم قرار دهم. مسئله ثبات برای رالز اینطور ایجاد می‌شود که رالز می‌آید چهارچوبی را بیان می‌کند و از آنجا که او کاملاً به مسئله ثبات توجه دارد، صورت‌بندی منقحی هم از مسئله دارد. این چهارچوب چنین است: می‌گوید من در استنتاج اصول نظام عادلانه هیچ کاری به سرشت بشر ندارم، چون اصلاً نمی‌خواهم چنین مفروضاتی را مطرح کنم. یعنی در استنتاج هنجارها نمی‌خواهم پای فکت‌ها و واقعیت‌ها را به میان بکشم؛ یعنی شیوه استنتاجش متفاوت است و این را هم به‌عنوان یک اصل اساسی در فلسفه خودش مطرح می‌کند. یعنی هیچ‌جا در استنتاج اصول آگاهانه پای فکت‌ها و واقعیت‌ها را وسط نمی‌کشد. این اصل‌ها را که مطرح می‌کند، دو اصل را به‌عنوان اصل عادلانه که مطرح می‌کند، در بخش سوم کتاب خودش می‌گوید باید ثابت کنیم که این اصول عادلانه با روانشناسی اخلاقی بشر سازگار است. وقتی می‌خواهد این را ثابت کند، آنجا باز هم در همان کتاب، فکر می‌کنم تأکید می‌کند که نگرشی هم داریم که ثبات را امری می‌داند که از بیرون تحمیل می‌شود، ولی من بر مبنای یک نگرش خوش‌بینانه به زیست جمعی بشر می‌خواهم نوع دیگری از ثبات را مطرح کنم. وقتی آنجا از ثبات بحث می‌کند سه قانون را مطرح می‌کند؛ فقط قانون سوم را بخواهم اینجا از روی متن بخوانم این است: «با فرض آنکه، شکل‌گیری این تعلق‌ها و دلبستگی‌ها، برحسب دو قانون نخست، ظرفیت همدلی در شخص فعلیت یافته است، و اگر فرض کنیم که سازمان اجتماعی موردنظر عادلانه است و همگان آن را عادلانه می‌دانند، در آن صورت همچنان که تشخیص می‌دهد این سازمان به سود او و سود کسانی است که وی به ایشان اهمیت می‌دهد، حس متناظری از عدالت در او شکل می‌گیرد.» ببینید سه قانون مطرح می‌کند، می‌گوید انسان‌ها که در جامعه زندگی می‌کنند، ابتدا در خانواده زندگی می‌کنند. زندگی‌ای که در خانواده دارند، عشق به والدین را در آنها شکل می‌دهد. بعد وارد مرحله گروه‌های دوستی می‌شوند، در این مرحله محبت به دوستان در اینها شکل می‌گیرد. و در مرحله سوم که سطح بزرگتری از جامعه را می‌بینند، اگر این جامعه جامعه‌ای باشد که آن قوانین عادلانه‌ای که من گفتم بر آن حکمفرما باشد، می‌بینند که پذیرش این قوانین عادلانه به نفع آنها و به نفع همه کسانی است که به آنها توجه دارند. پس در واقع زیستن در جامعه یک همدلی را برای آنها به وجود می‌آورد. البته من از روی هیوم رد شدم و نمی‌خواهم برگردم، ولی برای هیوم نیز مفهوم محوری همین مفهوم همدلی است و می‌گوید ما وقتی در زندگی اجتماعی قرار می‌گیریم، همدلی یک سازوکار است. همدلی یک حس نیست، بلکه سازوکاری است که



خوش بینی به سرشت بشر را ذیل احساس قرار می‌دهد و دیگری، تفسیری کانتی و عقل‌گرایانه از ثبات دارد.

آخرین نکته را عرض کنم و بحثم را خاتمه ببخشم. من این نکته را در یادداشت نیآورده‌ام ولی مسئله‌ای است که مدت‌ها ذهنم را درگیر کرده و چون ارائه شفاهی است، صرفاً به عنوان توجهی به مسئله آینده آن را ذکر می‌کنم. این نکته را دیگر ممکن نبود در قالب یادداشت آورد و هنوز در حد یک ایده است و خودم نیز نسبت به آن چندان اشراف ندارم. خیلی جالب است که ابن سینا نیز انسان را مدنی بالطبع می‌داند، خصوصاً آن جایی که از «ضرورت شریعت» صحبت می‌کند و همچنین در اشاراتی که در کتاب نفس شفا دارد، و اساساً از مدنی بالطبع بودن انسان ضرورت شریعت را بیرون می‌کشد. به نظرم این یک مسئله قابل پیگیری است که تبعات این نگاهی که در اندیشه ابن سینا وجود دارد (یعنی اینکه انسان را مدنی بالطبع تلقی کنیم و اساساً زیست جمعی را برای انسان ضروری بدانیم، همان نگاهی که با ارسطو طرح می‌شود، و بر این اساس مفهوم شریعت را نتیجه می‌گیرد) چه الزاماتی می‌تواند در عرصه حکمرانی و به طور خاص آن نظم سیاسی مطلوب باثبات داشته باشد. این چیزی است که خود ابن سینا هم به آن اشاره‌ای نکرده است، ولی با توجه به اینکه چنین دریافتی در اندیشه او وجود دارد، به نظرم می‌توان از الزامات سینوی این مسئله، در مقابل کسانی که انسان را مدنی بالاضطرار تلقی کرده‌اند، بحث کرد.

خب تشکر می‌کنم و اگر سؤال و فرمایشی هست، بنده در خدمتم.

مجری: خیلی متشکرم از آقای دکتر زالی که با تحفظ بر زمان اختصاصی‌شان مطلب را به جامعیت بیان کردند. بحث ایشان درباره این بود که بین فیلسوفانی که ذات انسان را نسبت به حیات اجتماعی ذاتاً مایل می‌بینند یا آن‌هایی که اضطراراً حیات اجتماعی را قائل می‌شوند مثل هابز، چه تفاوتی وجود دارد و این دیدگاه چه تأثیری در نوع نگاه ما به قانون و حاکمیت و آن اقتدارگرایی جامعه دارد. اگر سروران حاضر نکته‌ای، فرمایشی و سؤالی دارند بفرمایند. اگر نه سراغ دوستان برخط می‌رویم.

یک نکته‌ای را من خواستم سؤال کنم و آن اینکه در ابتدای فرمایشات‌تان فرمودید که رالز معتقد بود بدون اینکه بخواهد آن رابطه هست و باید را معتقد شود، مسئله را طرح می‌کند تا در اشکال هیوم گرفتار نشود. اما به ترتیب از این استفاده کرد که انسان ذاتاً عقلانیت و معقولیت دارد. آیا بدون اینها می‌تواند آن نگاه خوش‌بینانه خود را تأمین کند؟

نکته دیگر اینکه حداکثر چیزی که نگاه خوش‌بینانه به جامعه به ما می‌دهد چیست؟ مسئله این است که

آیا انسان‌ها میل درونی، حالا از جانب حس یا عقل، به حیات اجتماعی دارند یا در اثر اضطرار به حیات اجتماعی گرایش پیدا می‌کنند؟ آن کسانی که میل درونی، برخاسته از حس یا عقل، به حیات اجتماعی دارند، به هر حال اینها هم تراحماتی دارند و هر کدامشان حب ذات دارند و می‌خواهند از منافع استفاده کنند، منافع محدود است و تراحم رخ می‌دهد و اینجا در هر صورت ضرورت قانون محقق می‌شود. آن میز (تمایزدهنده‌ای) که می‌خواهیم اینجا بگذاریم در چیست؟ به هر حال چه ما قائل شویم افراد میل ذاتی به حیات اجتماعی دارند و چه اینکه بعداً بالاضطرار به حیات اجتماعی روی می‌آورند، هر دو به قانون احتیاج دارند. صرف میل اجتماعی در آن نگاه خوش‌بینانه ما را فارغ و مستثنا از قانون نخواهد کرد. اینها را اگر توضیح دهید ممنون می‌شوم.

دکتر زالی: خدمت شما عرض کنم از آن سؤال دوم شروع می‌کنم چون آن اولی سخت است، سؤال دوم در نسبت با این بحث به گمانم مهم‌تر است. هیچ‌کدام از اینها ضرورت قانون و طبیعتاً ضرورت حکومت را نفی نمی‌کنند و همه اینها قائل هستند که باید حکومتی وجود داشته باشد. آن چیزی که بین اینها تفاوت ایجاد می‌کند این است که برای امثال هابز انسان‌ها هر چقدر هم که در جامعه زندگی کنند، هیچ‌وقت یک درک عقلانی یا درک همدلانه از آن قانون یا آن حکومت پیدا نمی‌کنند. یعنی همه این‌ها از ضرورت حکومت صحبت می‌کنند؛ رالز هم که از اصول عادلانه‌اش بحث می‌کند، از یک دولتی صحبت می‌کند که قرار است از آن اصول عادلانه در قانونگذاری استفاده کند. آنچه نقطه افتراق است این است که بالاخره وقتی انسان‌ها آمدند ذیل این حکومت زندگی کردند، در بلندمدت یک نوع درک عقلانی از قانون پیدا می‌کنند یا در نهایت همچنان این قانون یک اضطراری است که اگر بتوانند می‌خواهند از زیر آن فرار کنند. مسئله هم این نیست که ممکن است انسان‌ها از قانون تخلفی کنند؛ این مسلم است که در هر جامعه‌ای انسان‌هایی را داریم که از قانون‌گریزان هستند. مسئله اصلی این است که آیا کلیت جامعه ذاتاً قانون‌گریز است و ما باید به نحوی این انسان‌ها را سرکوب کنیم تا قانون‌مدار شوند یا نه، اگر یک حکومتی محقق شد و قوانینی هم وضع کرد و این قوانین، قوانینی بود که عقل انسانی یا حالا همدلی انسان‌ها با آن قوانین نوعی سازگاری پیدا کرد، دیگر برای اینکه این جامعه ذیل قانون پیش رود به یک اقتدار حداکثری که هابز مورد اشاره قرار می‌دهد نیاز نداریم. مسئله اصلی این است. این در پاسخ به سؤال دوم.

در مورد سؤال اول نیز باید بگویم بله فرمایش شما درست است و این مسئله‌ای است که باید مستقلاً در باب آن



هیومی و غیره، می‌توانیم یک دریافت کلی از بشر داشته باشیم بدون آنکه بخواهیم در مناقشات هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی یا در مناقشات نفس‌شناسانه بیفتیم، که حالا این بشری که الان می‌گوییم توان زیست جمعی دارد یا قدرت عقلانی زیست جمعی را دارد بر مبنای کدام انسان‌شناسی است. رالز می‌گوید من این را کنار می‌گذارم. ولی اینکه چرا این را انتخاب می‌کند، این به نظر می‌رسد مسئله‌ای مناقشه‌برانگیز است؛ ولی خودش می‌گوید (گرچه استدلال عجیبی است و توضیح می‌دهم چرا اینطور می‌گوید) ما اگر این کار را نکنیم آن وقت این زندگی در جهان هیچ ارزشی برای زیستن ندارد.

بحث شود که آیا این دریافتی که رالز از شخص به مثابه شخص عقلانی و معقول مطرح می‌کند، دریافتی است مبتنی بر هست‌ها یا نه؟ شاید من این را بد بیان کردم. رالز مطلق هست‌ها را در استنتاج خودش کنار نمی‌گذارد و یک سری فکت‌ها را در استنتاج خودش دخیل می‌کند. این چیزی بود که من درست بیان نکردم. آن چیزی که رالز کنار می‌گذارد - و مسامحه در تعبیر من بود که بهتر است تصحیح کنم - کنار گذاشتن فکت‌ها در استنباط نیست، کنار گذاشتن دریافت‌های متافیزیکی یا معرفت‌شناسی خاص است. یعنی می‌گوید ما اگر می‌خواهیم به سرشت بشر خوش‌بین باشیم، مهم نیست ارسطویی باشیم یا

## نظریه تعدد نوعی نفوس صدرالمتألهین به مثابه مبنای انسان‌شناختی عدالت

تعریف عدالت به مساوات است و معنای دوم، رعایت استحقاق‌ها است.

معنای اول که مساوات باشد، از دیدگاه حکمای صدرایی، از دیدگاه جریان صدرایی، نمی‌تواند معنای مورد قبولی باشد. به عنوان مثال، مرحوم شهید مطهری در نقد مساوات می‌فرماید که اولاً، شدنی نیست این امر، اینکه ما بخواهیم مساوات را جاری کنیم، این امری ناشدنی است. ثانیاً، ظلم و تجاوز است. ثالثاً، سبب تخریب جامعه می‌شود، چرا که طبیعت افراد متفاوت است. حالا با توجه به این مطالبی که ذکر شد، ما می‌توانیم دو گزاره را تصدیق کنیم. اولاً اینکه گاهی مساوات عین ظلم است، چرا که استحقاق و استعداد افراد با هم متفاوت است. و گزاره دوم این است که حال که مساوات در بعضی از موارد از مصادیق ظلم به شمار می‌آید، آن چیزی که عادلانه است، در برخی از موارد، تبعیض است. یعنی ما تبعیض عادلانه و تبعیض غیرعادلانه داریم.

با توجه به مطالبی که ذکر شد بنده به سراغ سؤال اصلی پژوهش مان می‌روم (از روی متن می‌خوانم): با توجه به اینکه برخی مصادیق تبعیض عادلانه و برخی ظالمانه هستند، چه ملاکی برای تشخیص عادلانه یا ظالمانه بودن تبعیض وجود دارد؟ دومین پرسش پژوهش ما این است: با توجه به ضرورت تناسب تبعیض اعمال شده با استعدادها و استحقاق‌ها، آیا ملاک مشخصی برای سنجش میزان تناسب تبعیض اعمال شده با استعدادها و استحقاق‌ها وجود دارد یا خیر؟

صدرالمتألهین دیدگاهی دارند تحت عنوان «تعدد نوعی

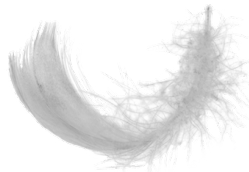
محمد مهدی امینیان

یاسر حسین پور

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) پژوهشگر فلسفه سلام دارم خدمت همه شرکت‌کنندگان عزیز این همایش. خدا را شاکرم که توفیق حضور در این همایش را دارم و می‌توانم مقاله خودم را خدمت عزیزان ارائه دهم. البته بنده آقای دکتر حسین پور نیستم، بنده محمد مهدی امینیان هستم که این مقاله را مشترکاً با آقای دکتر حسین پور نوشته‌ام. عنوان این مقاله «تعدد نوعی نفوس صدرالمتألهین به مثابه مبنای شناختی عدالت» است. امروزه عدالت و عدالت‌خواهی از مسائلی است که در سال‌های اخیر جزو چالش‌های اساسی حکمرانی ما به شمار می‌آید و اساساً از آن به عنوان راه‌حلی برای برون‌رفت از وضع موجود یاد می‌شود. حسن عدالت امری ذاتی است و به تعبیر علامه مظفر ذاتی بودن آن به این معناست که اگر چیزی می‌خواهد اتصاف به حسن پیدا کند، علت تامه آن عدالت است. یعنی عدالت چیزی است که حسنش ذاتی است و نیاز به تعلیل ندارد، نیاز به علت ندارد برای نیکو شمردنش. از این رو، عدالت در هر دوگانه‌ای که قرار گیرد از قبیل: عدالت و حکمرانی یا عدالت و ولایت، آنچه که مقدم می‌شود، عدالت است، چرا؟ چون هر چیزی که بخواهد بر عدالت مقدم شود، یعنی ما ظلم را بر عدالت مقدم قرار داده‌ایم. در طول تاریخ نیز، فیلسوفان و اندیشمندان متعددی در مورد عدالت بحث و گفتگو کرده‌اند و معانی متعددی را برای آن ذکر کرده‌اند. اما ما در بین تمام این معانی متعددی که برای عدالت ذکر شده است، به ذکر و بررسی دو معنا می‌پردازیم. معنای اول،

اختلاف جواهر است، پس نوع انسان‌ها از همان ابتدای حدوث با یکدیگر متفاوت هستند. گرچه صدرالمتألهین استدلال‌های دیگری را نیز در این زمینه ذکر کرده‌اند و اگر دوستان بخواهند به خلاصه آن رجوع کنند، می‌توانند به کتاب جستارهایی در فلسفه اسلامی استاد فیاضی مراجعه کنند. می‌توان برای این استدلال عقلی صدرالمتألهین، هم شواهد روایی و هم شواهد تجربی را ذکر کرد. شواهد نقلی بحث ما، روایات باب طینت است که می‌گوید مؤمنین از علیین هستند و کفار از سجین هستند و از همان ابتدا آن‌ها با یکدیگر متفاوتند. اما از دیدگاه تجربی نیز می‌توانیم به مباحث روانشناسان امروز ارجاع دهیم که برای مثال می‌گویند اختلاف زن و مرد به حدی زیاد است و آنقدر سرشت آن‌ها با یکدیگر متفاوت است که گویا از دو سیاره متفاوت آمده‌اند، «مردان مریخی و زنان ونوسی». آن‌ها چون این ادبیات فلسفی «تعدد نوعی نفوس» را ندارند، این تفاوت را با آن بیان مطرح کرده‌اند. شاهد تجربی دیگر این است که اطباء قدیم انسان را به عنوان جنس قرار می‌دادند و براساس طبایع چهارگانه چهار نوع مختلف برای انسان قائل بودند.

برای جمع‌بندی بحث و پرهیز از اطاله کلام، باز گردیم به اصل بحث: ما گفتیم عدالت به معنای رعایت استحقاق‌ها است و بعضی از تبعیض‌ها عادلانه هستند. آنچه که می‌تواند ملاک تبعیض عادلانه قرار گیرد، تعدد نوعی نفوس است و همین تفاوت ماهیت ذاتی انسان‌ها سبب می‌شود که استعدادها و استحقاق‌های انسان‌ها با یکدیگر تفاوت داشته باشد.



نفوس»، که ما از این تعدد نوعی نفوس می‌توانیم به عنوان ملاکی برای مبنای انسان‌شناختی عدالت استفاده کنیم. اگر بخواهم تاریخچه‌ای را از مسئله مذکور عرض کنم، مسئله تعدد نوعی نفوس طبق پژوهش صورت‌گرفته، نخستین بار توسط ابوالبرکات بغدادی مطرح شده است و افراد دیگری مثل علامه حلی و علامه مجلسی نیز این قول را پذیرفته‌اند. اما بین مکاتب فلسفی ما، یعنی فلسفه اشراق، مشاء و حکمت متعالیه، صاحبان دو مکتب اشراق و مشاء، نظریه تعدد نوعی نفوس را نپذیرفته‌اند و قائل به وحدت نوعی نفوس شده‌اند. صدرالمتألهین نظر این دو بزرگوار را قبول نمی‌کند و به نوعی این دیدگاه را سخیف می‌شمرد. اینکه جناب صدرالمتألهین نظریه تعدد نوعی نفوس را مطرح کرده‌اند، با توجه به مبانی دستگاه فلسفی خودشان هم هست. یعنی به واسطه تشکیک وجود، حرکت اشتدادی نفس و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس این نظر را مطرح کردند. از خود صدرالمتألهین نیز در مسئله حاضر دو نظریه داریم، که ما این را در مقاله تحت عنوان «نظریه صدرای اول» و «نظریه صدرای ثانی» صورت‌بندی کردیم.

نظریه صدرای اول، آن چیزی است که از جانب صدرالمتألهین در کتب فلسفی‌شان ذکر شده است. این نظریه اول این است که انسان در ابتدا نوع واحد است، اما به مرور زمان و به سبب افعال اختیاری خودش - و از این باب که صدرالمتألهین قائل به حرکت اشتدادی نفس و تشکیک وجود است - می‌تواند مرتبه وجودی خود را تغییر دهد. به بیانی دیگر، نظریه ایشان این است که انسان در ابتدا نوع واحد است اما در بقا متعدد می‌شود. اما دیدگاه دوم، که ما از آن به صدرای ثانی تعبیر می‌کنیم و در کتاب تفسیر ایشان ذکر شده است و این کتاب را را نیز بعد از کتب فلسفی‌شان نوشته‌اند، ایشان از همان ابتدا قائل به تعدد نوعی نفوس می‌شوند. یعنی حدوثاً و بقائاً تعدد نوعی نفوس را می‌پذیرند و در این دیدگاه متأثر از ابن عربی هستند و به ابن عربی در فصوص ارجاع می‌دهند و عین عبارات ایشان را می‌آورند. بر طبق این مبنای انسان نوعی از موجودات زنده نمی‌شود، بلکه انواعی از موجودات زنده است.

اگر بخواهیم صورت منطقی استدلال صدرالمتألهین را بیان کنیم، چنین است: صدرالمتألهین می‌فرمایند کیفیات نفسانی انسان‌ها با یکدیگر متفاوت است. یعنی ما می‌بینیم از بدو تولد، بعضی از انسان‌ها بخیل هستند، برخی کریم هستند، برخی شجاع هستند و برخی ترسو هستند. مقدمه دوم استدلال صدرالمتألهین نیز این است: از آنجا که عرض و کیف نفسانی، شأنی از شئون جوهر حساب می‌شود و اختلاف در اعراض ناشی از





مهدی جمشیدی  
پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

## روایت علامه طباطبایی از مبادی انسان‌شناسانه منطق هویتی جامعه

است. پس این یک بحث روشی است در بحث مبادی انسان‌شناختی. ما اکنون برخی پژوهشگاه‌ها و محافل علمی داریم که بیست سی سال است که دارند مبادی مطلق تولید می‌کنند، نه مبادی مضاف. لابد یک گره و نقص روشی‌ای وجود دارد. چطور می‌شود آن را علاج کرد. نکته دوم، شاید در ظاهر اصلاً چندان معقول و موجه نباشد که برای مبادی انسان‌شناسانه یک بحث، به سراغ علامه طباطبایی برویم. چرا؟ چون ایشان را کسی می‌داند که قائل به تشخیص جامعه و قائل به استقلال هستی‌شناختی جامعه است؛ بیت‌الغزل کارش آن است. حالا مبدع نباشد، دست‌کم در دوره معاصر یک نقطه آغاز پررنگ جدی است که یک فکری را ساخته و پرداخته کرده و بعد از خودش را واقعاً رنگ‌آمیزی کرده است. اگر این‌طور بخواهیم تصور کنیم، کار کارستان علامه طباطبایی تنه دادن بقیه به امر ساختار است، نه انسان‌شناسی. با انسان‌شناسی در علامه ابداعی ندارد و تکرار حرف گذشتگان بوده، یا اینکه اصلاً از آن عبور کرده است، یعنی امر مغفول در ذهنیت ایشان بوده است. من هیچ کدام از این دو روایت را نمی‌پذیرم؛ یعنی معتقدم که تنبه او به ساختار به معنای عبورش از عاملیت و کنشگری و انسان نیست؛ نمی‌شود کسی فیلسوف فطرت باشد و بعد مثل پارسونز و بقیه دچار جبرگرایی ساختاری بشود. این به‌نظرم دو نکته مقدماتی بود.

حالا من در این مقاله آثار علامه طباطبایی را بررسی کردم و تلاش کردم که یک معرفی ضمنی تولید کنم. سؤال مقاله با موضوع اصلی پژوهش مقداری فاصله دارد. بحث اصلاً

عرض ادب دارم خدمت دوستان و سروران. تشکر می‌کنم بابت این زمانی که در اختیار بنده قرار دادید. من فکر می‌کنم حدود ۲۵ دقیقه وقت دارم که نکاتی را خدمت شما عرض کنم. دو نکته مقدماتی وجود دارد و آن اینکه به نظرم می‌رسد از گره‌های اصلی ما عبارت است از توقف در انسان‌شناسی مطلق، یعنی اینکه انسان‌شناسی را در ظرف نسبتش با یکی از شاخه‌های علوم انسانی ندیده‌ایم و به صورت مطلق بررسی کرده‌ایم. به‌نظرم این مطلق بودن باعث شده است که ما یک سلسله مبادی انسان‌شناختی عام ساخته و پرداخته‌ایم و در حوزه‌های معرفتی مختلف آن‌ها را تکرار می‌کنیم. مسئله خود من «انسان‌شناسی معطوف به علم اجتماعی» است، یعنی می‌خواهم ببینم چه مبادی‌ای می‌توان در این حوزه ساخته و پرداخته کرد. مضاف بودن یعنی خاص بودن، یعنی اوصاف متمایز داشتن. یکی از راهکارهایی که به‌نظرم به‌وسیله آن می‌توانیم از انسان‌شناسی مطلق خارج شویم این است که رگه‌های انسان‌شناختی تحلیل‌های اجتماعی را ببینیم؛ یعنی مثلاً آنچه که علامه طباطبایی در مقام عمل، در مقام فیلسوف اجتماعی، مطرح کرده است، رگه‌های نهفته آن که ظهور ندارد یا در حاشیه آن هست را ببینیم. این مبادی را آقای طباطبایی آگاهانه به کار برده است اما یا نهفته هستند یا در حاشیه هستند. خوب ما به جای آنکه رویکردی پیشینی انتخاب کنیم، که البته غلط هم نیست، می‌توانیم رویکردی پسینی داشته باشیم. یعنی ببینیم آنچه که ایشان انجام داده است از چه مبادی و از کدام ابشخورهای مبادی انسان‌شناختی تغذیه کرده



منطق هویتی جامعه است؛ بر اساس اینکه علامه قائل به ساختارمندی جامعه است، لذا حتماً منطق هم دارد. آقای مطهری نیز می‌گوید که اگر اصلاً جامعه و تاریخ شخصیت و هویت نداشته باشند، یک سلسله حوادث تکراری، گتراهی و بی حساب و کتاب است و منطق نیز ندارد. پس بحث من منطق جامعه بوده است و منطق هویتی آن، یعنی در واقع همان فرهنگی و معنایی. این بحث را از علامه طباطبایی استخراج کردم و در ضمن بررسی کردم که این تحلیل اجتماعی (حالا یا علم اجتماعی یا فلسفه اجتماعی که الان منظور نظر نیست) از چه مبادی انسان‌شناختی ای تغذیه کرده است و چه چیزهایی در آن نهفته و ناپیدا بوده و قابل کشف و استخراج است. این نیز یک منطق پسینی است، از آن رویکردهای پیشینی که زیاد به کار برده‌ایم.

عرض کنم که ساختاری که برای این مقاله انتخاب کردم بر این اساس بود که گفتم این منطق درونی را می‌توان در دو ساحت صورتبندی کرد: یکی منطق درونی جامعه و دیگری، منطق بیرونی جامعه. منطق درونی یعنی مناسباتی که در قلمرو داخلی نظام اجتماعی قرار می‌گیرد. منطق بیرونی یعنی نسبت جامعه با جوامع دیگر. شش مؤلفه استخراج کردم که تلاش کردم در این شش مؤلفه که ایشان به آن پرداخته، انسان‌شناسی‌هایش را استنباط یا استخراج کنم، یا تحلیل کنم. یعنی ایشان یا تصریحاً یا تلویحاً به آن پرداخته است. یکی بحث قوام جامعه اسلامی است؛ یعنی این سؤال که ملاک همبستگی و انسجام اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی چیست. بحثی که مطرح کردم «انسان‌شناسی: اجتماع قدسی» است. سعی کردم مفهوم‌سازی ای متناظر با آن انجام دهم. دوم، مدار جامعه اسلامی است. سوم، بیراهه‌ها، یعنی دیگری‌ها و اغیاری که نسبت به آن تعریف می‌شود. دوام جامعه اسلامی؛ یعنی ایشان صرفاً متفکر حدوث نیست، متفکر بقا هم هست و بازسازی؛ یعنی لازمه دوام بازسازی است. این بازسازی و مداخله به چه صورت است؟ و تدبیر جامعه اسلامی که به عنوان یک امر جاری حاکمیتی است، انسان‌شناسی ساختار رسمی؛ یعنی حتی انسان‌شناسی دولت مستقر، این را نیز می‌توان از علامه استخراج کرد. من خودم خیلی تعجب کردم، یعنی سودای این در ذهنم شکل گرفت که نیمه پژوهشی در این مورد انجام دهم، هرچند نه فلسفه خوانده‌ام و نه علوم اسلامی بلد هستم؛ اما خب جسارت و کنجکاوی باعث می‌شود. مبنای علم که فقط الهام نیست، تهور نیز هست؛ شاید از این بی‌باکی‌ها چیزی نیز برخیزد...

دوم، مبادی انسان‌شناسانه منطق هویتی جامعه در عرصه بیرونی. یکی نظریه مجتمعه‌واحد جهانی است که علامه مطرح کرده است؛ جهانی‌سازی فطرت‌مدار. ایشان

خیلی عبارات زیبایی به کار برده‌اند. و دوم، مرزبندی؛ یعنی انسان‌شناسی تمایز. اما در باب مطلب اول، یعنی قوام جامعه انسانی. ایشان می‌گوید مجتمعی که با اجتماع دل‌های مختلف و هدف‌های گوناگون تشکیل شود، با در نظر گرفتن اینکه راهنمای چنین مجتمعی واحد نیست، تا به هدف واحد سوقش دهد، بلکه راهنماهای متعدد است و به سوی هدف‌های مختلف؛ در نتیجه شدیدترین اختلاف‌ها پدید می‌آید. یعنی از تنوع افق‌های فکری حاکم بر نفوس چنین رخ می‌دهد. (یعنی قله را دارد تحلیل می‌کند و بعد به راهنما؛ یعنی از سطح کلان می‌رود به سطح خرد برای تحلیل. یعنی آقای طباطبایی برای تحلیل، انتقالش برخلاف وبر و بقیه که مثلاً در اخلاق پروتستانی از سطح خرد می‌آیند به سطح خرد، ایشان اغلب از سطح کلان می‌رود به سطح خرد، یعنی فاعلیت بیشتری قائل است). بعد ایشان اشاره می‌کنند که تنها دین می‌تواند رافع حقیقی اختلاف اجتماعی باشد. به چه دلیل؟ به همان دلیل بالا؛ فقط دین می‌تواند دل‌ها را یکپارچه کند، یعنی تصرف در باطن دارد؛ بقیه سازوکارها را ایشان بیرونی می‌داند. لذا وزن و سهم قانون و مداخلت‌های بیرونی و ظاهری را کم‌تر می‌داند. بعد آیه «اعتصام به حبل‌الهی» را ایشان مورد اشاره قرار می‌دهند؛ این به نظرم یک مبداء انسان‌شناسی جالبی است که خب چرا ایشان «اعتصام به حبل‌الهی» را به رابطه عبد و رب ربط می‌دهد؟ چرا از این منظر نگاه می‌کند؟ این «اعتصام» را می‌گوید «مجتمعه معتصم شدن به حبل‌الهی»، ولی در مقام توجیهش می‌آید سراغ عبودیت و رب. این اسم الهی، اسم رب را که به کار می‌برد؛ یعنی عبودیت و عبد بودن انسان می‌تواند ریشه‌تئوریک همبستگی اجتماعی بر محور دین الهی بشود.

من فکر کنم برای هر کدام یک یا دو دقیقه فرصت دارم که توضیح دهم. دوم، مدار جامعه اسلامی است که ایشان می‌گوید انسان پی برد به اینکه باید اجتماع تعاونی تشکیل دهد، حال آنکه اگر اضطرار در میان نبود انسان حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را محدود کند. من به نظرم اینجا تراحم دو امر طبیعی است، یعنی تفرد و اضطرار طبیعی است؛ هیچکدام برساخته نیست. آقای طباطبایی ظاهراً سه حالت را مطرح کرده‌اند. بعد ایشان در یک جایی می‌گوید یکی از مهم‌ترین اسباب اتفاق، تفکر اجتماعی است. همان چیزی که اکنون می‌گویند «جامعه‌اندیشانه» فکر کنیم، در مقابل می‌گوید تفکر انفرادی است. این مبتنی بر همبستگی و تعاون است. اصلاً قدمای ما همه در مقام توجیه جامعه لفظ «تعاون» را به کار می‌گرفته‌اند. چرا؟ اصلاً قاعده بر این است که به دیگری کمک کنیم؛ انسان‌شناسی یاری‌گری است. جامعه برای اوست. این فرق دارد با آن قصه که دولت شر

دارد، باید علم و عمل خود را با تمام نیرو حفظ کند: تداوم انسجام اجتماعی. یعنی اگر افراد آن مجتمع اگر فردی را دیدند که تخلف کرد، وارد آن قصه می‌شوند.

مطلب پنجم، بازسازی جامعه اسلامی است. این خیلی عجیب است. اجازه بدهید من تعبیر را دقیق بخوانم. ذیل تفسیر آیه بحث «اختلاف و تفرقه» است. ایشان می‌گویند بعید نیست (حدسی می‌گویند) چه بسا مراد از «اختلاف» که در آیه قرآن اول اختلاف آمده و بعد تفرقه. تشتت از حیث اعتقاد باشد و مراد از «تفرقه» تشتت از حیث بدن. خب چه نتیجه‌ای از این می‌توان گرفت؟ یعنی دو ساحتی دیدن انسان؟ این را که قبل از ایشان نیز گفته‌اند. بعد ادامه می‌دهند که اگر آیه شریفه، تفرق یعنی امر بدنی را جلوتر از اختلاف ذکر فرمود، برای این است که جدایی بدن‌ها مقدمه جدایی عقاید است. ببینید این حرف را یک آدم پوزتیویست نمی‌زند، آقای طباطبایی دارد می‌گوید: یعنی بدن فاعلیت دارد، یعنی هم‌نشینی ابدان در واقع. بعد ایشان می‌گویند چون وقتی یک عمر به هم نزدیک و مجتمع و مربوط باشند، عقایدشان به یکدیگر متصل شده و در آخر از راه تماس متقابل، اختلاف عقیدتی در میان آن‌ها بروز نمی‌کند. ایشان دو راهکار ارائه می‌دهد. می‌گوید اگر جامعه به صورت مستقیم نتواند اختلاف را برطرف کند، صورت مستقیم یعنی مداخله معرفتی و اعتقادی مستقیم بر زمین عقاید راهکار چیست؟ مداخله دوم چیست؟ با یک واسطه می‌تواند، واسطه‌انگاری ابدان؛ آن هم این است که بدن‌ها را به هم متصل و مرتبط سازد. خب من اگر بخواهم این را تعمیم دهم: وقتی زیست‌جهان بخشی از جامعه شده است فضای مجازی، یعنی ابدان از هم فاصله گرفته‌اند. لذا شما می‌بینید چقدر این افق‌های فکری متنوع است، یعنی وقتی می‌ریزند در خیابان آدم تازه می‌فهمد چقدر متفاوت هستند. یعنی زیست‌جهان وقتی متفاوت شد این اتفاق می‌افتد. حالا مصاحبت و حرارتی که متصاعد می‌شود از مصاحبت با اشرار بماند که چه اتفاقاتی می‌افتد. بعد تدبیر جامعه اسلامی به مشکل می‌خورد.

دو نکته دیگر هم بگویم. بحث انسان‌شناسی ساختار رسمی. می‌گویند مهم‌ترین هدفی که اسلام در تعلیماتش دنبال کرده است، اصلاح اجتماع است. چرا؟ زیرا هرچند انسان‌ها فرد هستند و وجود مستقل دارند (دقت کنید که ایشان وجود مستقل را قائل هستند)، و هر فردی برای خود شخصیتی و خیر و شری دارد، اما از لحاظ طبیعت مدنیت که مشترک میان همه انسان‌هاست، سعادت فرد در ظرف اجتماع است. یعنی ایشان سعادت فردی را دنبال می‌کند، اما اجتماع را همچون یک ظرف حاکم می‌بیند که فعالیت جدی دارد. بعد قاعده «تمکین در ارض»: ایشان می‌گویند

ضروری است و نگاه‌های مبتنی بر تفرد محض که یعنی اصل گشودگی برای فرد است. وقتی که اصل سعادت شد، افاضه خیر جمعی شد (یعنی در واقع می‌توان گفت جان لاک لیوان را سروته دستش گرفته است)، قصه اصلاً معکوس است. آقای طباطبایی اصلاً از یک زاویه دیگری دیده است. به نظرم این می‌تواند رگه‌ای شود برای علوم انسانی متفاوت.

در جای دیگری ایشان می‌گویند وقوع اعمالی در اجتماع که یکی از سه عنوان فحشا و منکر و بغی را دارد، باعث به وجود آمدن شکاف عمیق در میان اعمال اجتماعی صادر شده از آن می‌شود. ایشان تعبیر «عقل اجتماعی» را نیز به کار می‌برد. یعنی اگر کنش در سطح خرد، مبتنی بر این سه عنوان باشد موجب تشتت اجتماعی می‌شود. مطلب سوم حاوی بیراهه‌هایی است که ایشان طراحی می‌کند و من دوتای آنها را پیدا کردم. یکی اینکه ایشان تصریح می‌کند که روش اسلامی اصلاً منطبق بر دموکراسی نیست؛ این عین تعبیر ایشان در جلد چهارم المیزان و جاهای دیگر است. تصریح می‌کند و می‌گوید اکثریت و اینها کاشف از واقع نیستند و حکم الهی مطرح است. منتهی یک توضیحاتی دارد؛ ایشان مردم‌گرایی و مردم‌اندیشی را نفی نمی‌کند، در مقاله ولایت و زعامت توضیحاتی دارد که متأسفانه اکنون فرصت پرداختن به آن نیست. نکته دیگر این است که ایشان تصریح می‌کند که گرایش‌های قومی و نژادی و امثالهم، همه را امور معطوف به تعارف اجتماعی می‌داند و نه تفاخر اجتماعی. یعنی نخ واحد انسان‌شناختی قائل است، به فطرت ارجاع می‌دهد و از ذاتی انسان صحبت می‌کند و انسان را اصل می‌داند و نه هویت پسااجتماعی را؛ آنها همه مبتنی بر هویت‌های فرافطری هستند («فرا» البته نه به معنای بالاتر).

نکته چهارم، دوام جامعه اسلامی. (این هم یک مطلب عجیبی است. آقای مطهری نکته‌هایی راجع به المیزان گفته است، یکی اینکه ایشان می‌گویند صدسال دیگر باید ببینند المیزان را بشناسند. نکته دیگری که آقای مطهری می‌گوید این است که گفته من معتقدم خیلی از مطالب المیزان الهامی است. یعنی این رگه‌هایی که وجود دارد، آدم غبطه می‌خورد که چرا در محافل حوزوی و دانشگاهی ما چقدر به غریبان پرداخته‌ایم و از این حرف‌ها غافل مانده‌ایم). می‌گویند علم و عمل اثر متقابل دارند و رابطه متقابل؛ قوی‌ترین داعی به عمل، علم است. وقتی عمل واقع شد، اثرش به چشم دیده شد، بهترین معلم برای آدمی است. این دارد چه می‌کند؟ دارد تحلیل سطح خرد انجام می‌دهد که به امر مفهوم از آن برسد. بعد می‌گوید مجتمع صالحی که (تحلیل سطح خرد را انجام داد و مبادی انسان‌شناختی را گفت) علم نافع و عمل صالح



است که باید عرض کنم. انسان‌شناسی این تمایز علامه به چه صورت است. ایشان می‌گویند ولایت اصلاً دو معنا دارد: معنای اصلی‌اش مالکیتِ تدبیر امور است، معنای دوم و فرعی‌اش نیز محبت است. بعد می‌گویند کاربرد دوم که محبت است به این معناست که اغلب ولایت مستلزم تصرف یک دوست در امور دوست دیگر است؛ به طوری که ولی در امور آن دیگری دخالت می‌کند تا پاسخگویی علاقه او به خودش باشد و دیگری هم اجازه دخالت در امور خود را به ولی می‌دهد. چرا؟ ایشان می‌گویند چون متأثر از خواست و سایر شئون روحی است. بعد چه تعبیری به کار می‌برد؟ می‌گویند «امتزاج روحی» حاصل است. یعنی وقتی جامعه حصن و حصار و حائل و عائق را نداشت، اختلاط صورت گرفت، می‌گویند هضم بشویم در خانواده جهانی، در نئولبرالیسم جهانی. امتزاج روحی آقای طباطبایی حاصل می‌شود و می‌گویند پس از آنجا که تصرف محبوب در زندگی محب هیچگاه خالی از حب نیست، اگر ما کفار را اولیای خود قرار دهیم، خواه ناخواه با آن‌ها امتزاج روحی پیدا می‌کنیم. یعنی از مالکیت و حب که دوتا از فروع کنش‌ها و شئون انسانی است، نتیجه‌گیری می‌کند مناسبات بیناجتماعی را. حالا من در این مطالب متوجه شدم که آقای طباطبایی عمدتاً با تکیه بر یک انسان‌شناسی به شدت اجتماعی شده و مضاف شده، به سراغ تحلیل سطح کلان می‌رود.



«تمکین» یعنی وقتی که مؤمنین به‌گونه‌ای در جامعه مستقر و مسلط شوند که در گستره جغرافیایی‌ای که بر آن اشرف پیدا کرده‌اند، هیچ دیگری‌ای نتواند تصرف کند. تمکین یعنی همین، تمکن فی الارض یعنی همین. خب این حتماً مترادف با دولت است. شاید عالی‌ترین مصداق آن دولت باشد. به این صورت یک واحد اجتماعی طراحی می‌شود. این را هم باز ایشان ارجاع داد: یعنی امر اجتماعی باید تدبیر بشود به دلیل اینکه بر سعادت فردی مؤثر است. پس اینگونه نیست که انسان بتواند سعادت فردی خود را مستقل از جامعه تحصیل کند.

در مورد مطلب بیرون از جامعه واحد جهانی، ایشان مجدداً به فطرت می‌دهد ارجاع می‌دهد. می‌گویند انسان دارای فطرت خاص به خود است که او را به یک سنت خاص زندگی و راه معین هدایت می‌کند. از این رو انسان نوع واحد است؛ یعنی سود و زیان و سعادت و شقاوتش مشترک است و اختلاف پیدا نمی‌کند. از اینجا ایشان چنین نتیجه‌گیری می‌کنند: این مبنای فطری؛ تصریح می‌کند که بنابراین مرز کشور اسلام عقیده است نه جغرافیای فیزیکی، یعنی دولت ملت را نفی می‌کند. جلوتر می‌گویند اصلاً دولت و ملت خلاف فطرت است. چرا؟ فطرت اقتضا دارد که تمامی نوع انسان، در یک مجتمع گرد هم آیند؛ زیرا این معنا ضروری و بدیهی است که طبیعت دعوت می‌کند (دقت کنید هم ایشان «طبع‌گرا» است، یعنی امور بر ساخته در این حیطه مطرح نیست؛ گرچه فیلسوف اعتباریات است. هم اعتباری است و هم طبعی. هم ساختاراندیشی را دارد و هم از فطرت سخن می‌گوید. چگونه این دوگانه‌ها را جمع می‌آورد؟ یعنی واقعاً بورديو و مارگارت تارچر و آنتونی گیدنز باید بیایند سر تعظیم فرود آورند در پیشگاه آقای طباطبایی).

اعتباریات محض نیست. دوازده تعریف دارد. به قول آقای مصباح اعتباریات دو دسته‌اند. آنها نه، آنها اصلاً نظریه کنش متقابل و امور بر ساخت می‌گویند. آن‌ها می‌گویند دوره ذات‌گرایی اصلاً گذشته است. اما علامه می‌گوید: فطرت اقتضا دارد که تمامی نوع انسان در یک مجتمع گرد هم آیند، زیرا این معنا ضروری و بدیهی است که طبیعت دعوت می‌کند به اینکه قوای جدا از هم دست به دست هم دهند. (بینید این معنا با تعریفشان از جامعه جمع می‌شود؛ یعنی متفکر متعارض نیست). و با تراکم یافت تقویت می‌شوند و همه یکی می‌شوند تا زودتر و بهتر به هدف‌ها برسند. پس بر اجتماع کارکرد و نافعیت حاصل می‌شود و نافعیتش این است که سعادت بهتر محقق می‌شود و وابسته به آن است. علامه اصلاً فیلسوف جهانی‌سازی فطرت‌مدار است.

فقط مرزبندی بینا اجتماعی است که آخرین نکته





ریحانه داوودی  
پژوهشگر فلسفه

## نیل به کمال در روانشناسی؛ مطالعه تحلیلی نظریه سعادت فارابی و خودشکوفایی مزلو

مخالفت با رفتارگرایی و روانکاوی، که تا آن موقع دیدگاه غالب در روانشناسی بود، پرداخته بودند؛ ولی مازلو با پژوهش‌های عمیق و گسترده‌ای که در طی هجده یا نوزده سال انجام داد، توانست این نظریه را بسط و گسترش دهد. به همین جهت، ما بحث کمال انسان را در دیدگاه این دو اندیشمند - یعنی فارابی در نظریه «سعادت» و مازلو در نظریه «خودشکوفایی» - مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در دیدگاه فارابی و تعریفی که ایشان دارد، کمال حقیقی از رهگذر کسب چهار فضیلت نظری، فکری، عملی و اخلاقی به دست می‌آید؛ ولی کنه سعادت، آن چیزی که اثر عمیق و اصیل را دارد، آن حالتی است که در نفس ایجاد می‌کند و باعث می‌شود نفس از ماده، عوارض و لواحق آن به صورت دائمی و ابدی بی‌نیاز شود. تعریف مازلو از خودشکوفایی یا کمال انسان این است که خودشکوفایی در واقع بالفعل شدن تمام استعدادهای بالقوه انسان است و حقیقت آن، تأثیری که در انسان قرار است بگذارد، این است که آرامشی در ساحت روان قرار است به ارمغان آورد.

ما با بررسی دیدگاه‌های این دو اندیشمند پنج ساحت کمالی را احصا کردیم: کمال در ساحت جسمانی، ساحت ارتباطی، ساحت هیجانی، عقلی و معنایی. قبل از اینکه بخواهیم این پنج ساحت را بررسی کنیم، باید نگاهی به نوع اندیشه مازلو و فارابی نسبت به انسان، جهان و نهایتی که برای انسان قائل هستند داشته باشیم. در نگاه مازلو، انسان چیزی جز طبیعت نیست؛ نگاه فارابی کمی متفاوت است. اعتقاد فارابی بر این است که «اگر آدمی به چشم است و دهان و گوش و بینی/ چه میان

سلام و عرض ادب و احترام دارم خدمت همه اساتید بزرگوار، حضار محترم و مسئولین برگزارکننده این همایش. بسیار خوشحالم که در این جمع هستم و با عنوان مقاله «نیل به کمال در روانشناسی: مطالعه تحلیلی سعادت فارابی و خودشکوفایی مازلو» در خدمت شما هستم. البته این کار، کاری مشترک بین من و جناب آقای دکتر محسن علی‌بخشی است که خدمتتان عرض می‌کنم. در مقدمه این مقاله اگر بخواهم علت انتخاب فارابی و مازلو را خدمتتان عرض کنم، این است که فارابی به عنوان یک فیلسوف مسلمان در حوزه سعادت و کمال انسان بسیار شناخته شده است و نظریات جامع و بی‌بدیلی را بیان کرده است. این طور نیست که خاستگاه سعادت و کمال انسان فقط با ایشان آغاز شده باشد، افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان سخنانی در این باب داشته‌اند و همین طور نیز ما واژه «انسان کامل» را از زبان کندی شنیده‌ایم. اما فارابی در یک فضای فلسفی با مسئله مواجه می‌شود و جوری به انسانی انضمامی نگاه می‌کند که ما دیدگاه او را همین امروزه می‌توانیم کارآمد ببینیم. همان طور که جناب الجابری در کنگره ۱۹۷۵ فارابی بیان می‌کنند، گرچه او هزار و اندی سال با ما فاصله دارد، ولی از لحاظ فکری به نظر می‌رسد نزدیکی زیادی با ما دارد. او جزئیاتی را در فلسفه خود مطرح می‌کند که کمتر کسی در عرصه فلسفه به آن پرداخته است. مازلو نیز در بین روانشناسان، همان طور که مشخص است، پدر معنوی انسان‌گرایی شناخته می‌شود. گرچه قبل‌تر از مازلو نیز، افرادی وجود داشته‌اند - مثل آلپورت و اریکسون و سایر افراد - که دیدگاه‌هایی در

نقش دیوار و میان آدمیت». برای همین فارابی انسان را در دو ساحت مادی و غیرمادی در نظر می‌گیرد. دربارهٔ اینکه ساحت غیرمادی چه ساحت‌هایی هستند، توضیحات مفصلی وجود دارد؛ ولی ما در مقایسهٔ نگاه فارابی به انسان و جهان عالم مادی، عالم آسمانی و عالم روحانی را می‌توانیم در نظر بگیریم - که ممکن است در این ساحت اختلافاتی در بین فارابی پژوهان وجود داشته باشد که ما از آن گذر می‌کنیم و فضای بحث ما نیست. اما مازلو همچنان اعتقاد دارد که دنیا چیزی جز دنیای مادی و طبیعت نیست. فارابی نهایت را نیز سعادت قصوایی می‌داند که بر اثر کسب کمال نخستین در زندگی مادی برای انسان به وجود می‌آید و این دو زندگی و این دو کمال، کاملاً بر همدیگر منطبق هستند. ولی مازلو خودش کوفایی و کسب آرامش را در ساحت ماده و طبیعت صرفاً برای انسان در نظر می‌گیرد.

نکتهٔ مهم دیگری که خیلی لازم و ضروری است این است که قبل از آنکه وارد بحث کمالی در دیدگاه فارابی و مازلو شویم، لازم است به بحث میل به کمال پردازیم: دیدگاه این دو اندیشمند در باب «میل به کمال» چگونه است. هر دو قائل به این هستند که میل به کمال یک مسئلهٔ فطری است، اما خاستگاه فطرت در دیدگاه این دو اندیشمند کاملاً متفاوت با یکدیگر است. خاستگاه فطرت در نگاه فارابی در واقع متعلق به نفس است و یک نظام هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در نگاه فارابی است که در آن یک نظام فیضی در هستی قرار دارد که طبق آن، این میل فطری توسط واهب‌الصور یا عقل فعال به انسان اعطا شده است، و انسان نمی‌داند از کجا و چگونه به او داده شده است، فقط نسبت به آن آگاه است. اما مازلو این فطرت را در فیزیولوژی و ژنتیک انسان قرار می‌دهد، چون نگاهش فرق دارد و اساساً مادی است. در نگاه فارابی همهٔ انسان‌ها دارای این میل فطری هستند و مشتاقانه به سمت آن کمال در حرکت‌اند. اما مازلو معتقد است که در سلسلهٔ هرم مازلو که پیش برویم، وقتی که یک سری اتفاقاتی بیفتند و یک سری نیازها رفع شوند، آنگاه تازه در مرتبه‌ای بعضی انسان‌ها ممکن است میل به کمال را در خود احساس کنند. شرایط صحت روان در درک این میل، در دیدگاه هر دو وجود دارد، ولی شرط صحت متفاوت است که به علت ضیق وقت از توضیح بیشتر آن می‌گذرم. اما نکتهٔ بسیار مهمی اینجا وجود دارد و این نکته‌ای است که در دیدگاه مازلو و فارابی افتراق عظیمی ایجاد می‌کند. نکته در این باره است که آیا امکان گمراهی در میل فطری به کمال وجود دارد یا خیر. فارابی کاملاً پاسخ مثبت می‌دهد و از همان ابتدا می‌گوید که هر چیزی غیر از آن کمالی که به معنای خیر علی‌الاطلاق باشد، بدلی

است و اصلی نیست. پس از اینجا امکان گمراهی را می‌گذارد؛ یعنی ممکن است فردی گمان کند که در مسیر کمال است ولی چنین نباشد. فارابی مثال‌های جزئی‌ای می‌زند و با چنان جزئیاتی این مسئله را مطرح می‌کند که در دیدگاهش کاملاً مشخص و معلوم است. ولی مازلو بحثی در این قضیه ندارد؛ می‌گوید وقتی نیازهای انسان در یک سطحی برطرف شد، این میل خودبه‌خود در انسان به وجود می‌آید و باعث می‌شود به دنبال تعالی و خودشکوفایی خود حرکت کند. از نظر فارابی میل به کمال کاملاً ضروری است، هم بر اساس نظام هستی‌شناسی او، و هم بر اساس مشاهدهٔ عقلی او در عالم مجردات و هم بر اساس این باور او که این میل به صورت فطری در نهاد انسان قرار داده شده است. در نظر مازلو فقط برای کسب آرامش ضرورت دارد که در ساحت روان این میل در ما به وجود آید.

اگر بخواهیم کمال را در همان پنج ساحتی که خدمتتان عرض کردم مورد بررسی قرار دهیم، اولین ساحتی که وجود دارد، ساحت کمال جسمانی است. در نظر فارابی، آیا کمال جسمانی ضرورت دارد؟ قطعاً بله، چون وی به ارتباط بین نفس و بدن کاملاً قائل است، هم از لحاظ کارکردی و هم از لحاظ تأثیرگذاری قائل به این است که ما باید کمالی در ساحت جسمانی داشته باشیم. اما روشی هم برای دستیابی به این کمال جسمانی مطرح می‌کند. فارابی در تفکر اخلاقی خود نگاهی دارد که مطابق آن، فعل اخلاقی‌ای شرایطی دارد: اینکه ملکه شده باشد در ما، در فواصل زمانی کوتاه از ما سر بزند و دائمی و ابدی باشد. در میان این شرایط، یک شرط اساسی قرار می‌دهد: شرط دو آگاهی است. فارابی می‌گوید برای اینکه افعال ما از مسیر خنثی بودن خارج شود و به افعالی تبدیل شود که قابلیت حسن و قبح‌پذیری داشته باشد، باید دو آگاهی برای انسان پدید آید: یکی آگاهی در این ساحت که «آیا این فعل خوب است؟» و دیگر اینکه «من از کجا می‌دانم که این فعل خوب است یا بد؟». این شرط دو آگاهی را، و شرط حد وسط را - که تفاوت‌هایی با شرط حد وسط ارسطو در بحث اخلاقیاتش دارد. فارابی در تمامی ساحت زندگی سعادت‌مندان و انواع و اقسام کمالات که در مسیر سعادت و کمال حقیقی انسان است دارد، و هیچ‌کجا از این قاعده روی بر نمی‌گرداند. آیا کمال جسمانی تأثیری در کمال نهایی و سعادت قصوی انسان دارد؟ قطعاً از دیدگاه فارابی بله. اما از دیدگاه مازلو: ایشان ضرورت کمال جسمانی را فقط در این حد می‌داند که انسان زنده بماند و در اصطلاح ایشان گرفتار چاه روانی نشود. روشی برای دستیابی به کمال جسمانی بیان نمی‌کند و هیچ محدوده‌ای وجود ندارد، فقط اشاره می‌کند که در حد

ضرورت، این نیازها برطرف شود. نتیجه کمال جسمانی نیز در نگاه مازلو این است که نیاز در مرتبه بالاتر در انسان به وجود می‌آید و سبب می‌شود سلسله مراتب هرم شکوفایی را طی کند.

**اما کمال ارتباطی.** این کمال ارتباطی یک نکته بسیار اساسی در نگاه فارابی از بابت هستی‌شناسی است. من سریع‌تر گذر می‌کنم، چون ساحت گفتگوی ما بیان هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی فارابی نیست و من خیلی مختصر می‌خواهم به این موضوع اشاره کنم. براساس دیدگاه فارابی، انسان‌ها هم از لحاظ فطری، هم از لحاظ ضروری و هم بر اساس مشاهده عقلی نیازمند ارتباط با سایر انسان‌ها هستند. عالم نیز نتیجه این تعشق است و جهت کمال برای انسان در ارتباط نیز باید بر مبنای محبت باشد. مازلو نیاز انسان به ارتباط با دیگران را برای رفع نیاز محبت، تعلق و پذیرفته شدن می‌داند. ضرورت این ارتباط در دیدگاه فارابی دوباره برمی‌گردد به نگاه هستی‌شناسی وی و بحثی که در جهت تعاون و همکاری مطرح می‌کند. دوباره آن دو شرط «حدوسط» و «آگاهی» را مطرح می‌کند و هر نوع ارتباطی را به هر شکلی نمی‌پذیرد. ضرورت ارتباط از دیدگاه مازلو رفع چاه روانی و ارضای نیاز ارتباطی جهت صعود به مرتبه بالاتر هرم شکوفایی است. این در مرتبه نیاز انسان به ارتباطات است. ولی وقتی انسان کامل و خودشکوفای مازلو مورد بررسی قرار می‌دهیم، نوع این ارتباط تغییر می‌کند. از نظر فارابی، انسان کمال یافته یا فیلسوف از جهت شناختی که از هستی دارد و با درک نظام فیض، می‌داند که انسان‌ها هم در عالم ماده و هم در عالم مجردات و پس از مفارقت از این عالم، به همدیگر نیاز دارند، یعنی این‌طور نیست که انسان به تنهایی بتواند به سعادت یا کمال برسد. برای همین، ارتباط با انسان‌ها از نظر فیلسوف به نحو دیگری است، بر اساس همان نظام فیض و همان نظام محبتی وجود است، ولی به نحوی دیگر. اما مازلو مشخص نمی‌کند که انسان خودشکوفای کجا احساس مسئولیت در قبال سایر افراد را به دست می‌آورد یا اینکه عمیقاً به انسان‌ها محبت می‌کند یا اینکه با آن‌ها در رابطه نوع دوستی و ارتباط میان‌فردی درست قرار می‌گیرد، صرفاً بیان می‌کند که به دلیل شناختی که انسان خودشکوفای پیدا می‌کند در این ساحت قرار می‌گیرد.

**اما کمال هیجانی،** یعنی همان کنش‌ها و رفتارهایی که از انسان‌ها ممکن است سر بزنند. خاستگاه کمال هیجانی در نگاه فارابی، کاملاً برگرفته از یک منبع اصیل است، یا انسان فیلسوف یا انسان کامل خودش از این منبع اصیل را مشاهده کرده است، یا از طریق میانجی‌گیری عقل فعال، اخلاق و زیست اخلاقی برای او بیان شده است. اینجا

نکته‌ای اساسی وجود دارد: فارابی اعتقاد دارد چون منبع اصیل یکسان و واحد است و حقیقت واحد است، اگر هر انسان کاملی را جای دیگری بگذاری، او همان رفتاری را می‌کند که آن دیگری داشت. یعنی درست است که هر کس ممکن است در یک شرایط متفاوت از لحاظ زمانی و مکانی، بر اساس رعایت حد وسط، رفتارهای متفاوتی را داشته باشد، ولی چون این کنش و واکنش‌ها از یک منبع اصیل سرچشمه گرفته‌اند، اگر فرد دیگری که انسان کامل یا فیلسوف کامل است، در جای دیگری، در همان برهه زمانی و مکانی قرار گیرد، همان رفتار را خواهد داشت. ولی مازلو چنین نگاهی ندارد و می‌گوید فرد با شناخت خود، دیگران و محیط پیرامون و نه با شناخت هستی، به شناخت اخلاقی می‌رسد و این شناخت اخلاقی به نحوی قیاسی به نظر می‌آید یا شناختی درون‌فردی است و از جای ثابتی تغذیه نمی‌شود. برای همین ممکن است افراد نقطه نظرات متفاوتی داشته باشند و ما هیچ نقطه نظر ثابتی نداریم. ولی در دیدگاه فارابی و مازلو، انسان کامل و انسان خودشکوفای هر دو در پی حل مسئله هستند. در پی این نیستند که بخواهند مشکلی بر مشکلات اضافه کنند. در مورد مسئله فرهنگ پذیری نیز تقریباً نگاه‌ها یکسان است. هر دو قبول دارند که انسان کامل و انسان خودشکوفای، فرهنگ غالبی که در راستای کمال انسان نباشد را نمی‌پذیرند. ولی انسان خودشکوفای مازلو برای تغییر آن اقدامی نمی‌کند، فقط در یک تعامل و تعادل به سر می‌برد. ولی فیلسوف در نگاه فارابی کاملاً برای تغییر این فرهنگ اقدام می‌کند. این تفاوتی در نگاه این دو است.

**اما کمال عقلی.** اگر بخواهیم بحث عقل را در دیدگاه فارابی مورد بررسی قرار دهیم، بحث بسیار طولانی و گسترده می‌شود، و ما فقط به این مبحث از نگاه فارابی در رساله فی‌العقل پرداخته‌ایم که شش نوع عقل را بررسی می‌کند: بحث عقل فلسفی را که دقیقاً معادل می‌شود با نوع نگاه مازلو نسبت به شناختن، دانستن و فهمیدن که مرتبه بالاتری از هرم است که انسانی که از نیازها و انگیزه‌ها گذشته است و به مرتبه فرانیاز و فرانگیزش رسیده است در آنجا قرار می‌گیرد. اما نکته اساسی در نگاه فارابی و مازلو، نهایت معرفت است. در نگاه فارابی نهایت معرفت، حقایقی از هستی است که ممکن است انسان کامل درک کند؛ جایگاه خودش را، زیست اخلاقی را. ولی مازلو صرفاً اشاره می‌کند که انسانی که به مرحله خودشکوفایی می‌رسد، خود را شناخته است؛ یعنی در حد استعدادهای خودش، نه چیزی فراتر، ضعف و قدرت خود را می‌شناسد و دیگران را نیز به همین گونه. به همین دلیل، پذیرشی نسبت به هستی، خودش و دیگران دارد و روابط مسالمت‌آمیزی را می‌تواند بر اساس آن داشته باشد. اما نتیجه کمال عقلی



در نگاه فارابی تجرد نفس است، یک مرتبه‌ای خارج از فضای طبیعت. اما در نگاه مازلو، کمال عقلی فقط در برطرف شدن ترس و اضطراب است و در نهایت این است که انسان درک می‌کند که بخواهد استعدادهای خود را بالفعل کند و در پی آن بخواهد حرکت کند.

**اما کمال معنایی.** شاید یک نقطه نظر خیلی مهم و اساسی در نگاه این دو اندیشمند، کمال معنایی باشد و این بحث، با توجه به این بحران معنایی که سال‌هاست درگیرش هستیم و در کشور خودمان هم شاهد آن هستیم، شاید خیلی فضا داشته باشد که ما در خصوص آن کار کنیم. در نگاه مازلو، این بحث معنا گرچه از همان ابتدای هرم نیز ممکن است برای همه انسان‌ها به وجود آید، ولی اساساً آن را در مراتب بالای هرم مطرح می‌کند و تقریباً یک درصد مردم به دنبال این مسائل هستند، آن‌هایی که به فکر خودشکوفایی می‌افتند. خاستگاه معنا را فارابی عالم آسمانی و روحانی می‌بیند؛ ولی مازلو معنا را صرفاً در طبیعت قرار می‌دهد. از همین طریق ما می‌توانیم بفهمیم که ماهیت معنا در نگاه فارابی کاملاً ماهیتی کشفی دارد و انسان باید به دنبال کشف آن حقایق برود، ولی در نگاه مازلو یک ماهیت جعلی دارد، یعنی هرکس می‌تواند متناسب با شخصیت، شرایط و ویژگی‌های خود یک معنایی را برای خودش جعل کند، یعنی قرار بدهد و بر طبق آن حرکت کند. نیاز به معنا در نگاه هر دو خیلی متفاوت است. نیاز به معنا در نگاه فارابی همان میل فطری است که در نهاد انسان قرار داده شده است و انسان به دنبال سعادت قصوی خود یعنی معنای زندگی است. ولی در نگاه مازلو این نیاز به معنا در ژنتیک یا فیزیولوژی انسان قرار دارد، بخشی از طبیعت و ماهیت وجودی و مادی انسان است. در واقع بین خداپاور و خدا ناپاور هیچ فرقی نمی‌کند، هم نیاز به معنا دارند و هم معنایی که دارند درست است، چون بر اساس نیاز خودشان است. نتیجه این کمال معنایی در نگاه مازلو این است که نگاه انسان خودشکوفای نسبت به رنج و لذت مثل انسان‌های عادی نیست، رنج او در بالفعل نشدن استعدادهايش است. اما در نگاه فارابی نتیجه کمال معنایی جور دیگری است که شاید به این ابیات مولانا شبیه‌تر باشد.

**گفت معشوقی به عاشق کای فتی  
تو به غربت دیده‌ای بس شهرها  
پس کدامین شهر ز آنها خوشترست  
گفت آن شهری که در وی دلبرست  
هرکجا باشد شه ما را بساط  
هست صحرا گر بود سم الخياط  
هر کجا که یوسفی باشد چو ماه  
جنتست ارچه که باشد قعر چاه**

اما در بررسی این دو نظریه، من از بررسی نکات مثبت اشتراکی این‌ها و تأثیری که می‌تواند در روانشناسی و ساحت برطرف کردن مشکلات انسان‌ها داشته باشد عبور می‌کنم و به این می‌پردازم که این دو نگاه چه افتراقاتی با هم دارند و آیا این تفاوت‌ها پاسخگویی نیاز انسان به کمال هستند یا خیر. تعریف انسان در نگاه فارابی از آغاز تا ابدیت انسان را در بر می‌گیرد و در نگاه او انسان ابدیت در پیش دارد و بنابراین، نظریه کمال پاسخگویی میل به بیکرانگی و کمال بی‌نهایت انسان است. ولی در نگاه طبیعت‌گرای مازلو چنین چیزی را نمی‌بینیم. در نگاه فارابی، انسان فرزند همه هستی است: عقل فعال، ابر و باد و مه و خورشید و فلک، سایر انسان‌ها، در واقع رئیس مدینه و فیلسوف؛ همه در همکاری و تعاون با انسان به سر می‌برند که او بتواند به کمال خودش دست پیدا کند. این باعث قوت قلب، عدم احساس تنهایی، احساس ارزشمندی و مسئولیت‌پذیری نسبت به خود و دیگران و سایر امور می‌شود. ولی در نگاه مازلو انسان افکنده شده است در این عالم، کسی جز خودش نیست، یاوری جز خودش ندارد، معیاری هم جز خودش برای بررسی صحت و سقم روشش ندارد. بنابراین، به نظر می‌رسد در این دیدگاه ترس و اضطراب انسان برخلاف نگاه فارابی بیشتر خواهد شد. در نگاه فارابی امکان دستیابی همگان به کمال فراهم است، در نگاه مازلو چنین چیزی را نمی‌بینیم. در نگاه فارابی مسیر و هدف مشخص است و اصول ثابتی وجود دارد، ولی در نگاه مازلو یک سرگشتگی وجود دارد. نگاه فارابی تمامی ساحات زندگی انسان را در بر می‌گیرد، در حالی که در نگاه مازلو ما فقط انسان‌های خاصی را در این شرایط می‌توانیم قرار دهیم و تمامی ساحات وجودی و زندگی انسان را در بر نمی‌گیرد.

خیلی ممنون که به عرایض بنده گوش دادید.  
**مجری:** خیلی از شما و همکار گرامی‌تان جناب آقای علی بخشی متشکر هستیم. من یک نکته‌ای را از فراز اخیر فرمایشات شما می‌خواهم استفاده کنم. با وجود تفاوت‌هایی که اشاره فرمودید، ما در مطالعات تطبیقی یک پیش شرط معرفتی داریم و آن این است که با وجود اختلاف نظری که بین دو متفکر کاملاً طبیعی است، باید زمینه‌های مشترک کلانی وجود داشته باشد که کار تطبیقی را محصل کند. به این معنا که اگر دو اندیشمند از دو بافت و زمینه کاملاً متفاوت باشند و مفاهیم اصلی آن‌ها کاملاً متباین باشد، امکان کار تطبیقی دشوار و کاملاً ناممکن می‌شود. در واقع سؤال من از اینجاست که آیا با وجود این اختلافاتی که ما از این دو بافت و کانتکست می‌بینیم - بین ملاصدرا و ابن سینا هم تفاوت‌هایی وجود دارد، بین مازلو و دیگر روانشناسان هم تفاوت وجود دارد. اما تفاوت‌هایی

که بین مازلو و فارابی دیدیم بیش از این هاست. به هر حال، یکی شان فرمودید طبیعت گرا است و یکی شان امور غیبی و غیرمادی را می پذیرد و دیگر تفاوت ها؛ تا آنجایی که مفهوم کمال با مفهوم خودشکوفایی فاصله می گیرد. این را می خواستم توضیح بدهید که با وجود این تفاوت ها آیا امکان مطالعه تطبیقی وجود دارد؟ مثل این می ماند که بگوییم اگرستانسیالیست ها درباره اصالت وجود یا تفرد وجود صحبت می کنند و صدراپی ها نیز همین طور و بعد بگوییم این اصالت وجود چه اشتراکات و چه تناقضاتی دارد؛ این دو خاستگاه است، کاملاً متفاوت.

یک جای فرمایشاتتان نیز عبارتی داشتید راجع به اینکه فارابی آن نظام ارتباطی را حتی بعد از مفارقت از بدن قائل است، اما نگاه فارابی این است که ارواح بعد از مفارقت از بدن از مشاهده دیگران مبتهج می شوند و لذت می برند و این به معنای احتیاج به همدیگر نیست؛ چون احتیاج در تعاملات اجتماعی در آن جایی است که افراد برای حل مسائل خودشان و برای برطرف کردن نیازهای خودشان به تعاملات اجتماعی روی می آورند، اما در آن جا قطعاً صحبت از این نیست، ابتهاج و لذت بردن و خرسند شدن امری است غیر از احتیاج.



عبدالله محمدی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## تحلیل علامه طباطبایی از هبوط حضرت آدم (ع) و نقش آن در مبانی انسان شناختی علوم انسانی

عنوان مقاله بنده هست: «تحلیل مرحوم علامه طباطبایی از هبوط حضرت آدم و نقش آن در علوم انسانی». خب می دانیم علامه طباطبایی بحث های متعددی دارد که در فضای علوم انسانی قابل استفاده است و محققین مختلف نیز از زوایای مختلف به آن پرداخته اند. اما آنچه که امروز مدنظر بنده است که ارائه کنم، یک نگاه ویژه ای است که کمتر در آثار علامه مورد توجه قرار گرفته است و آن تفسیری است که ایشان از هبوط حضرت آدم دارند. پیش فرض ما پذیرش مبانی مرحوم علامه طباطبایی است. اگر کسی این مبانی را نپذیرد طبیعتاً نتایجی را که ما بر آن مرتب کرده ایم نخواهد پذیرفت. لذا همه آن پیش فرض هایی که علامه دارد در مسأله هبوط باید پذیرفته شود تا بتوانیم این تفسیر را اثبات کنیم.

مرحوم علامه، جریان خلقت حضرت آدم را که در قرآن

مطرح شده است، ناظر به یک قضیه تاریخی نمی بیند؛ بلکه ایشان جریان هبوط را به ساختار انسان شناسی تفسیر می کند. خیلی کوتاه، چند عبارت از علامه آمده است در تفسیر میزان که ایشان معتقد است که این چند آیه ای که در سوره بقره و اعراف و طها راجع به خلقت حضرت آدم بیان شده است، ساختار انسان شناسی ای است که در کل قرآن استفاده می شود. حتی بالاتر، ایشان معتقدند که عصاره تمام آنچه که در کتاب های آسمانی به چشم می خورد، در این آیات مندرج است. این را مرحوم امام نیز در آداب الصلاة می گویند که جریان خلقت حضرت آدم عصاره تمام شرایع است و من آرزو می کنم که ای کاش می توانستم با تحلیل این چند اصل (خلافت و نفخ روح و سجده و اینها) کل دین را تفسیر می کردم. امام اشاره می کنند، ولی خب هیچ وقت فرصت این تفصیل پیدا



نشد. پس نگاه علامه و امام به جریان هبوط چنین نگاهی است. ایشان اصلاً مسئله را خارجی و شخصی نمی بینند، بلکه مبنای انسان شناسی قرآنی معرفی می کنند.

همین طور معتقدند بودند یک قضیه خارجی واقعی بوده است (حالا ما در تحقیقاتمان در مقاله نشان داده ایم که منظور علامه از تمثیل، هنگامی که در المیزان و جاهای دیگر می گویند این قضیه تمثیلی است، چیست). تمثیل به این معنای غیرواقع‌نمای اسطوره‌ای که در کلام جدید و زبان حکمت مطرح می شود اصلاً نیست، آن معنای شبیه به تأویل است. اینها پیش فرض‌های نگاه مرحوم علامه طباطبایی است. ایشان معتقدند که ما در دستگاه تشکیک و مراتب وجود، از پایین ترین مرتبه که عالم ماده است، می رویم به مراتب بالاتر، عالم مثال و عالم عقل، و بین اینها یک اتصال وجودی برقرار است و تباین نیست و آن عنایت تشکیکی صدر را، منتها با ادبیات قرآنی، می پذیرند و توضیح می دهند که آن وجود مرتبه بالاتر تمام کمالات مرتبه مادون را دارد بدون ضعف هایش.

مراتب مادون هم نتیجه آن وجود بالاتر است و بین اینها اتصال وجود دارد. علامه تصریح می کنند که این تنزل، تنزل وجودی است نه به شکل تجافی. تجافی مثل باران است، قطرات باران وقتی روی ابر هستند روی زمین نیستند و وقتی هم می آید اینجا دیگر آنجا نیستند. این تنزل وجودی مثل مرتبه علمی یک دانشمند است و ملکات علمی یک ریاضی دان است و سخنی که او می گوید، دقیقه آن ملکه علمی است و وقتی که سخن بیان می شود، آن وجود علمی نازل می شود، تنزل پیدا می کند در کلمات. اما این از آن گسسته نیست و یک اتحاد وجودی با همدیگر دارند. بعد علامه توضیح می دهد ما نفخ روح که می گوئیم به چه معناست؟ به معنای دمیدن و جدا شدن و اینها که نیست؛ به معنای تنزل یافتن آن وجود برتر در مرتبه مقدر انسانی است. آن وجود برتر هم ایشان با آیه بیست و یکم سوره حجر «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» تطبیق می دهد و می گوید در حقیقت همه موجودات تنزل یافته آن خزائن هستند و آن خزائن هم همان حقیقه الروح است. بحث مفصل می کند که نسبت این «نفخت فیہ من روحی» با «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» با آن «خزائن» چیست؟ می گوید این خزائن همان حقیقه الروح هستند، فرشتگان یک مرتبه تنزل آن هستند و یک مرتبه دیگر از تنزل آن انسان است. از یک طرف دیگر، مسئله خلافت را ایشان مطرح می کند - برای اینکه سریع پیش فرض‌ها را سریع دوره کنیم. علامه در بحث خلافت می گوید، خلافت اختصاصی به جناب آدم نداشت و اختصاصی به اولیا و انبیا نیز ندارد. بلکه هر انسانی استعداد خلافت به نحو واقعی را در وجود خود

دارد و معلوم این خلافت نیز چیست؟ تعلیم اسماء. تعلیم اسماء یک تعلیم حصولی نیست، بلکه توضیح می دهد که اگر می خواست علم حصولی باشد، شرافتی نبود و برای فرشتگان چیز خاصی نبود و آنها نیز می توانستند یاد بگیرند. پس چیست؟ می گویند تعلیم اسماء با آن خزائن یک اتحاد وجودی است؛ اسماء را نیز با خزائن یکسان می دانند. ایشان معتقدند اسماء موجودات حی و عظیم هستند، کلمه و لفظ و مفهوم نیستند، یک واقعیت مجرد حی و عظیم هستند و تعلیم اسماء نیز اتحاد حضوری و شهودی با آن حقایق است که این به نحو استعداد در همه انسان‌ها وجود دارد، به نحو کاملش در آدم محقق شده است و در انبیا دیگر نیز همین طور و به نحو استعداد در وجود انسان‌های دیگر هست.

به همین ترتیب مفهوم سجده. علامه می فرمایند سجده فرشتگان به چه معنا بود؟ فرشتگان که جسم و پیشی و وضع و محاذات که ندارند که بخواهند مثلاً سرشان را روی خاک بگذارند. پس به چه معناست؟ با استفاده از آن تحلیل معنایی که در نظریه ارواح و معانی دارند، می گویند اینجا سجده به معنای خضوع و طاعت است و اینکه فرشتگان در برابر حضرت آدم سجده کردند یعنی فرشتگان مطیع و در خدمت انسان کامل قرار گرفتند. نکته دیگری که مطرح می شود این است که مسجود فرشتگان کیست؟ آیا شخص حضرت آدم است؟ ایشان می گوید خیر، مسجود فرشتگان حقیقت خلیفه الله است. آن حقیقت خلیفه الله یک مصداقش حضرت آدم است، یک مصداقش انبیا و اولیا است، و چون خلافت یک امر تشکیکی و ذومراتب است، یک مرتبه اش نیز در مورد انسان مؤمن محقق می شود. اگر سجده به معنای تسلیم و اطاعت و در خدمت بودن است، فرشتگان به همان اندازه، در خدمت مؤمن هم هستند. یعنی ساختار جریان وجود، که فرشتگان مدبر آن هستند، در خدمت انسان کامل است بالتمامه و بالمراتب دیگر در محضر انسان مؤمن و مراتب دیگر ایمان است و این را ایشان به همه انسان‌ها اطلاق می کند.

دوباره، سکونت در بهشت را نیز علامه به همین ترتیب معنا می کند که اولاً، بهشت موعود که نبود، بهشت مادی هم که نبود، بهشت برزخی بود. این بحث‌ها را دیگران نیز گفته اند. اما از آنجا می گوید که حقیقت انسان در آن بهشت سعادت است. نوع انسان در بهشت قرب است و از بهشت خارج می شود. بعد این را مورد استفاده قرار می دهد که چنین است که اصل حضور انسان، حضور در بهشت است و بعد از بهشت خارج می شود. در مورد خوردن از شجره نیز ایشان با توجه به روایات مختلفی که از بحث «أكل من شجره» داریم، همه را این گونه تفسیر می کند که اینها به یک وجود جامع بر می گردند. اما وجه مشترک در

همه اینها این بود که با خوردن از این شجره، هبوط رخ داد و انسان از آن استغراق و توجه محض خارج شد. آن چه چیز بود که در شجره محقق بود؟ این یک نگاه استقلالی به اسباب و اشیاء بود. مثلاً اگر متفکری، علامه را بررسی کند، باید کلیدواژه‌ها و دستگاه ایشان را پیدا کند. مثلاً الان در پراتر عرض کنم، علامه در بدایه می‌گوید روح کلی دین انقیاد است؛ کل شریعت و توحید را ببینید انقیاد است. اول سوره هود می‌گوید، کل حقیقت تفصیلی دین را می‌توانید در «کلمة التوحید» خلاصه کنید و کلمة التوحید که منتشر می‌شود، می‌شود این تفصیل شریعت. آن روح انقیاد متناظر است با درک «حقیقت عین الربطی» و اساساً فلسفه خلقت را نیز ایشان با همین توضیح می‌دهند. نقطه مقابل انقیاد می‌شود نگاه استقلالی انسان به خودش و اسباب. این دو مسیر جابه‌جا در میزان تکرار می‌شود. مثلاً در سوره طاهها که علامه می‌خواهد این آیه را توضیح دهد که «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا»، معیشت برای دنیاست و زندگی‌اش تنگ می‌شود، نه براساس آخرتش، چطور توضیح می‌دهد؟ اساس بدبختی‌های دنیوی آن حزن و اندوه‌هایی است که بر انسان عارض می‌شود و این حزن و اندوه‌ها به خاطر نگاه استقلالی به اسباب است؛ چون نگاه استقلالی به اسباب داریم به آن تکیه می‌کنیم و وقتی نداریم غصه‌اش را می‌خوریم و وقتی از دستش می‌دهیم رنج می‌بریم. جابه‌جا این کلیدواژه را در مباحث مختلفش تکرار می‌کند؛ انگار که یک مبنایی است که در جاهای مختلف تکرار می‌کند؛ مثل اصالت وجود آخوند است. یک نگاه استقلالی به اشیاء را یک طرف می‌آورد و آن عین‌الربط بودن را در یک طرف دیگر. اینجا هم همین‌طور است، می‌گوید آن چیزی که انسان برایش خلق شده بود، برای آن نگاه توحیدی و عین‌الربط بودن، آن چه باعث هبوط شد نگاه استقلالی به اشیاء بود. به همین ترتیب، هبوط نیز همین معنا را می‌دهد. هبوط یک هبوط مکانی نیست که بگوییم آدمی را با فضاییمایی آورده‌اند روی زمین. آن در ساحت ادراکی خودش از آن نگاه استغراق محض دور شد و کم‌کم نگاه استقلالی به اشیاء و اینها پیدا کرد. خوردن از شجره محقق می‌شود، هبوط محقق می‌شود. دو تا هبوط ایشان قائل است، که بین این دو هبوط توبه است. طبق آیه ۳۰ سوره بقره که آدم توبه کرد و مشغول آن هدایت تشریحی شد.

خب این طرح کلی علامه است که این هفت یا هشت مفهوم را می‌آورد و توضیح می‌دهد. نکته مهم این است که ایشان می‌گوید اینها ساختار تکوینی وجود انسان است. تأکید بنده روی این قسمت است که ما براساس این چند آیه می‌توانیم یک انسان‌شناسی طراحی کنیم. هر کدام از اینها می‌شود سرمایه‌های سفر انسان. ایشان تأکید

می‌کنند که اینکه آدم وارد بهشت شد، لازم بود که خارج شود. اینکه آدم وارد بهشت شد، قرار نبود آنجا بماند؛ وارد شد تا آنجا یک ظرفیتی پیدا کند برای حقیقت خلافتش. و تک‌تک اینها را توضیح می‌دهد. حالا من می‌گویم ما یک الگوی این‌چنینی از تفسیر هبوط داریم که علامه اینجا راجع به حضرت آدم می‌گوید و بعد در مورد همه انسان‌ها نیز می‌خواهد تطبیق دهد. ما کاری که کردیم این بود که این را از لابه‌لای کلمات علامه که خیلی کم هم بود، در سوره بقره، اعراف و طاهها، پیدا کردیم و به یک دستگاه تبدیل کردیم که نگاه انسان‌شناسانه‌ای از آن پیدا می‌شود.

اما چیزی که با بحث امروز ما مرتبط است این است که حالا این نظریه هبوط، این تفسیری که علامه از جریان هبوط می‌کند، آیا کمکی به علوم انسانی می‌کند یا خیر و نظریه‌ای تفسیری در کنار دیگر نظریات تفسیری است؟ ما می‌خواهیم بگوییم حداقل چندین ثمره در مباحث علوم انسانی دارد که از بین این موارد ۱۴ نتیجه را آوردم که حالا هر چقدر که فرصت شود معرفی می‌کنیم. یکی، تحقیق نوینی است نسبت به مسئله سرشت انسان. خب ما می‌دانیم که «سرشت انسان» یک سؤال است از قبل بین فیلسوفان که آیا انسان‌ها ذات مشترک دارند یا خیر. اگرستانسیالیست‌ها می‌گویند ندارند، سارتر می‌گوید ندارند؛ بعد از فعالیت و اراده و اختیار است که کسی وجودش را می‌سازد، لذا تا قبل از فعالیت به ماهیت مشترک نمی‌توانیم قائل باشیم. آن‌هایی که می‌گویند انسان‌ها ذات مشترک دارند، سؤال می‌شود که آیا این ذات مشترک بدسرشت است یا نیک‌سرشت؟ مقاله آقای زالی هم به همین مرتبط بود. یک نگاهی که در مسیحیت است، در هابز و نیچه هم هست، که می‌گویند انسان ذاتاً بدسرشت است و بدطینت است و سرشت شروری دارد. یک نگاه دیگر می‌گوید انسان نسبت به خوبی و بدی حالت تساوی دارد و یکسان است. آنچه می‌توان از این نگاه علامه استفاده کرد و خودش نیز تأکید و تصدیق می‌کند، این است که هیچ کدام از آن دو دیدگاه نیست. بعضی اوقات فکر می‌کنیم که مقابل آن نگاه مسیحیت یا بدسرشتی این است که بگوییم انسان حالت خنثی است بین خیر و شر. و برخی آمدند از آیات «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (۷-۸ سوره شمس) نتیجه گرفتند که فجور یک طرف، تقوایش یک طرف، پس علی‌السویه است. علامه می‌گوید این‌چنین نیست، آن دو دیدگاه نیست. بلکه میل نفس/انسان به نیکی بیشتر است. گرایش سرشت انسان به خوبی‌ها بیشتر است.

خب این یک سؤال است. حالا این را جاهای مختلف با آیه فطرت و نظریه فطرت هم می‌توانید جواب دهید، اما



از نظریه هبوط چه استفاده‌ای می‌توان می‌کرد؟ از اینکه ما وقتی می‌گوییم انسان تنزل یافته آن خزائن است، معنایش این است که همه انسان‌ها دقیقه آن خزائن هستند؛ و تمام کمالاتی که در آن خزائن وجود دارد، اینجا وجود دارد. و استعداد یک قوه نیست که بگوییم یک امر عدمی است، استعداد یک واقعیت وجودی تلقی می‌شود. علامه معتقد است همه آن چیزهایی که در حقیقه الروح وجود دارد، به شکل ضعیف آن در حقیقت تمام انسان‌ها وجود دارد؛ ولیکن سرمایه است، کسی می‌تواند از این سرمایه استفاده کند و کسی می‌تواند آن را سرکوب کند. ما برای اینها به قضایای انسان‌های خارجی که رجوع نمی‌کنیم. راجع به فطرت نیز همین بحث مطرح می‌شود؛ آنها که با استناد به آیه فطرت می‌گویند انسان فطرت الهی دارد، منظورشان انسان‌های خارجی که نیست که مدام بگوییم در قضایای خارجی این چنین هستند. نه، یک سرمایه‌ای وجود دارد، اگر بخواهد به این سمت بیاید این سرمایه به او کمک می‌کند.

یا مثلاً از این بحث خلافت می‌توان استفاده کرد که ایشان خلیفه را منحصر به انبیا و اولیا نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که آن حقیقت خلافت به شکل بالقوه در همه انسان‌ها وجود دارد و همین مؤید این است که انسان‌ها میل و گرایششان به نیکی‌ها بیشتر است. یا مثلاً نسبت به حقیقت توبه. اینها را علامه استفاده کرده است و ما نیز در مقاله مستقلی راجع به سرشت انسان براساس نظریه هبوط تحلیل کرده‌ایم. اینکه حقیقت توبه مؤید این است که انسان که توبه کرد، حضرت آدم که توبه کرد، بلافاصله توبه‌اش پذیرفته شد، این نشان می‌دهد که آن حالت گناه برای انسان ذاتی نبود. اگر حالت گناه برای انسان ذاتی بود، به این آسانی از آن جدا نمی‌شد. اینکه گفته می‌شود «کفی بالندم توبه» مؤید این است که آن اصل همان فطرت الهی است و وقتی که گناه می‌کند بلافاصله با یک توبه به آن تنظیمات اولیه‌اش باز می‌گردد.

یا مثلاً مطلب دیگر در بحث اختیار. خب می‌دانید که در بحث‌های علوم انسانی، یک مسئله مهم راجع به میزان اختیار انسان است. جامعه‌شناسان این را بحث کرده‌اند که آیا جامعه سرنوشت ما را تعیین می‌کند یا خیر. خب این سؤال وجود دارد. از زوایای مختلف به آن پرداخته‌اند. اما این تحلیل از هبوط چه کمکی به این مسئله می‌کند. یک نگاه این است که ما هر انسانی را به عنوان یک مسافر می‌بینیم که از آن خزائن تنزل پیدا کرده است و آمده در این عالم مستقر شده است و قرار است به مقصدش برگردد. علامه معتقد است که هر چیزی که شما اینجا راجع به تفسیر این موضوع بتوانید بگویید در تحلیل معاد هم می‌توانید بگویید. این خیلی مهم است. دوجا ایشان

اشاره می‌کند و می‌گذرد. و بعد، آن بحث‌های عارفانه‌ای که علامه مطرح می‌کند بر اساس همین جاست. ایشان می‌گویند در جریان نزول چه اتفاقی می‌افتد؟ اضافه شدن حجاب‌ها. اضافه شدن حجاب‌ها به چه معناست؟ به این معناست که یک سری حجاب‌های نورانی است که در اثر مقدرشدن آن وجود لایشرط، در تقدیرات و محدوده‌ها می‌آید، مدام حد به انسان‌ها اضافه می‌شود؛ یک سری حجاب‌های ظلمانی نیز هست که در اثر اغتیب و غفلت و معصیت شکل می‌گیرد. این اتفاق می‌افتد و حالا قرار است این انسان یک مسافری باشد که برگردد به آن جایگاه قبلی خودش؛ یعنی به آن حقیقه الروح. آمدن مکانی نبود و بازگشتش نیز مکانی نیست؛ آمدن در ساحت ادراک بود و بازگشتش نیز در ساحت ادراک و شهود خودش است. لذا علامه معاد را این‌طور معنا می‌کند. آنجایی که می‌گوید: «عَقَلِي مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غَطَاءَكَ» (آیه ۲۲ سوره ق)، علامه بر کلمه «هذا» تأمل می‌کند و می‌گوید آن حقیقتی که در معاد اتفاق می‌افتد این است که آن هویت عین الربطی‌ای که برای همه اشیاء بود، آنجا شهود می‌شود. همه اشیاء عین الربط هستند و هیچ استقلالی از خودشان ندارند، تو غافل بودی «من هذا»، تو از این غافل بودی. در معاد چه اتفاقی می‌افتد؟ آن ساحت ادراکی انسان به این رشد می‌رسد که عین الربطی همه را می‌بیند و از این می‌ترسد و ایشان می‌گویند عمده آن تزلزل‌هایی که در معاد اتفاق می‌افتد از این‌سرخ است، نه اینکه لزوماً بخواهد در عالم هستی یک تغییراتی اتفاق بیفتد، این تحولات در ساحت شهود انسان است. تمام این چیزهایی که مستقل می‌بیند - آب و غذا و انسان‌های دیگر، که همه را ذواتر می‌دید. ناگهان می‌بیند اینها اثری از خودشان ندارند، این ستاره نیست که نور می‌دهد، این خورشید نیست که روشن می‌کند. خب این یک مسافری است که این مسیر نزول را طی کرده است و حالا همین مسیر صعود را باید طی کند. اگر می‌گوییم این مسافر است، اولاً سفرش سفری است تعلیمی. ثانیاً، سفرش با اختیار خودش است. ثالثاً به سمت یک غایتی است. از اینکه این سفر درونی است، این فهمیده می‌شود که آن شرایط اجتماعی و محیطی نمی‌تواند سرنوشت این فرد را تغییر دهد، چون این سفر درونی است. آن شرایط محیطی هر قدر هم که اثرگذار باشند مانع حرکت درونی آن فرد نیست. علامه از اینکه این سفر غایت دارد استفاده می‌کند که هم انسان و هم هستی غایت‌مند است. در مقابل اینکه انسان را یک وجود پرتاب‌شده بدانیم که ابتدا و انتهایی ندارد، علامه می‌گوید انسان یک مسافر است و قرار است به سمت غایت خاصی برود. آن خلیفه نیز امیر یک کاروانی است که می‌خواهد آن موجودات را به غایت خودشان برساند.



هم انسان و هم موجودات همه‌شان غایت‌مند هستند. یک نکته دیگری که می‌خواهم بگویم، بحث استخدام است. معمولاً وقتی کلام علامه را در نظریه استخدام می‌بینیم، آن اشکال مرحوم آقای مطهری به ذهن می‌رسد. علامه می‌گفت انسان‌ها برای فعالیت‌های خودشان در عالم احتیاج پیدا کردند اول از این اشیاء استفاده نکنند، بعد غیر از اشیاء از گیاهان استفاده کردند، بعد از حیوانات استفاده کردند و از هر کدام استخدامی کردند و حتی از انسان‌های دیگر نیز بهره بردند. مرحوم مطهری اشکال کرده‌اند که روح این مسئله همان تنازع بقا است که با یک بیان دیگری عنوان شده است. ما با استفاده از این تحلیل علامه در بحث هبوط می‌خواهیم بگویم این‌طور نیست. چرا؟ چون استخدام را می‌توان به دو شکل استخدام حیوانی و استخدام الهی تفسیر کرد. این انسانی که می‌گویم قرار است در عالم استخدام کند، از آن طرف این هم هست که یک «من» ای دارد که این رقیقه آن خزائن الهی است و چون قرار است مسیر خلافت را طی کند، غایت اصلی خودش را در انانیت و تعارض با موجودات دیگر نمی‌بیند؛ بلکه آن غایت خودش را در رفع نیازها و رسیدن به کمالات خودش، در ذیل آن حرکت کاروانی کل هستی می‌بیند. لازمه آن حقیقت خلافت چه بود؟ این بود که هر موجودی به کمال لایقه خودش برسد. استخدام این انسانی هم که در این نگاه خودش را عین الربط می‌بیند و موجودات دیگر را نیز عین الربط می‌بیند، در تعارض و تقابل با منافع آن‌ها قرار نمی‌گیرد؛ بلکه در طول این قرار می‌گیرد که آن‌ها را می‌خواهد به کمال خودش برساند. یا یک نکته دیگری که از بحث خلافت می‌توانیم استفاده کنیم این است که وقتی ما می‌گویم انسان خلیفه الرب است و به میزانی که این خلافت برایش محقق شود و متجلی شود، به کمال خلقت نزدیک‌تر شده است؛ خب کاربرد چیست؟ کاربرد این است که هر موجودی را به کمال لایق خودش برساند. شما می‌گویید خداوند یک ربوبیت

تکوینی نسبت به تمام موجودات. گیاهان و حیوانات و نسبت به انسان‌ها. دارد، و یک ربوبیت تشریحی نیز نسبت به انسان دارد. آن عنصر مشترک این است که هر موجودی به کمال لایق خودش برسد. از یک طرف می‌گوییم این انسان خلیفه الرب است، یعنی همان مأموریتی که خداوند در پرورش دارد، این انسان هم وظیفه خودش می‌بیند. یعنی وظیفه خودش می‌بیند که هر موجودی را به کمال لایق خودش برساند. اگر می‌خواهد موجودات را به کمال لایق خودش برساند، در صدر موجودات انسان‌ها هستند. لذا هر انسانی، به میزانی که حقیقت خلافت در او متجلی می‌شود، نسبت به کمال انسان‌های دیگر، دغدغه پیدا می‌کند. هیچ انسانی بی‌تفاوت به کمال دیگر انسان‌ها نمی‌تواند باشد. لذا می‌بینید که انبیا که بالاترین درجه خلافت را دارند، بیشترین دغدغه را نیز نسبت به کمال و هدایت دیگران دارند و خود قرآن می‌گوید: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»؛ داری خودت را می‌کشی به خاطر هدایت اینها. علامه می‌گوید به میزانی که این خلافت در انسان‌ها متجلی شود، دغدغه‌شان نسبت به کمال دیگران بیشتر می‌شود. از این یک نتیجه‌ای استخراج می‌شود و آن این است که اساساً حرکت اجتماعی و دغدغه‌مندی نسبت به کمال دیگران پیش‌نیاز سعادت انسان است. یعنی اگر یک انسانی می‌خواهد به سعادت برسد باید در متن جامعه قرار گیرد، در متن جامعه باید دغدغه هدایت دیگران را داشته باشد، برای هدایت آن‌ها قدم بردارد تا مسیر کمالش از این جا طی شود. دوباره در شاخصه‌های جامعه مطلوب بر همین اساس می‌توانیم کار کنیم و نتیجه دیگرش در نسبت بین انسان موجود و انسان آرمانی است که در علوم انسانی مطرح است. ما اینها را با استفاده از نظریه هبوط مورد بررسی قرار داده‌ایم و به این بحث تطبیق داده‌ایم.

## نسبت مبانی انسان‌شناسی با دیدگاه‌های آینده‌پژوهانه

محمد عباسی  
پژوهشگر فلسفه

### موضوع علوم انسانی:

علوم انسانی، مجموعه‌ای علمی هستند که موضوع آن‌ها جنبه‌ها و شئون انسانی انسان است. انسان جنبه‌های

مختلفی دارد؛ مثل جنبه‌های طبیعی از جمله اینکه قلب او در حال تپش است یا خون در حال جریان است. اما جنبه‌هایی که به شئون انسانی انسان مربوط می‌شوند و موضوع علوم انسانی قرار می‌گیرند، آن افعالی هستند که عمدتاً غایت‌مند و آمیخته با ارزش‌ها بوده و به سختی قابل فهم، پیش‌بینی و حتی کنترل هستند.

## هدف علوم انسانی:

هدف علوم انسانی برخلاف نگاه محدودی که برخی داشتند، منحصر در بحث‌های توصیفی و تحلیلی نیست؛ یعنی یکی از جنبه‌های مهم علوم انسانی، جنبه توصیه‌ای و تجویزی است. به همین خاطر در جایی که بحث آینده مطلوب و ساخت آینده بر اساس ارزش‌های آینده‌پژوه یا کسی که در علوم انسانی کار می‌کند بیرون می‌آید، آن رویکردها بسیار تأثیرگذارند. به همین خاطر یکی از جنبه‌های مهم علوم انسانی همین است؛ یعنی جنبه‌ای که به پیش‌بینی، کنترل و حتی ساخت آینده بر اساس خواسته‌های آن محقق مربوط می‌شود. اگر این علوم انسانی یا مباحثی که مربوط به آینده هستند را به عنوان شاخه جدیدی از علوم انسانی در نظر بگیریم، یعنی قواعدی داریم برای ساخت آینده‌ای که مربوط به انسان می‌شود که از مجموع اینها تعبیر به آینده‌پژوهی شده است. بنابراین ربط آینده‌پژوهی به مباحث علوم انسانی به همین جنبه برمی‌گردد که هدف علوم انسانی تنها تحلیل نیست تجویز هم هست، ساخت آینده هم هست و آینده‌پژوهی متکفل قواعد کلی است که انسان‌ها را به آن آینده مطلوبشان برساند.

پس آینده‌پژوهی هم مثل سایر علوم انسانی ریشه در یک سری مبانی دارد. ما هر طور انسان را تبیین کنیم شرایط مطلوب او را هم بر اساس آن تعریف می‌کنیم. آینده مطلوب، متناسب با برداشتی که ما امروز از بشر داریم، شکل می‌گیرد. این ورودی به بحث آینده‌پژوهی بود. منتها در این بحث آینده‌پژوهی که شاخه جدیدی از علوم انسانی به شمار می‌آید، افراد مختلفی ورود کرده‌اند. اما شاید یکی از مشهورترین و تأثیرگذارترین این افراد، یووال نوح هراری است که این مباحث را مطرح کرده است. اگر ما بخواهیم مباحث آینده‌پژوهی ایشان را مطرح کنیم باید در ابتدا مبانی انسان‌شناختی ایشان را طرح کنیم و ببینیم بر اساس چه مبانی انسان‌شناختی به آن مباحث آینده‌پژوهی دست زده‌اند و یک نکته‌ای هم در رابطه با روش آینده‌پژوهی هست که در مباحث آتی به آن اشاره خواهد شد.

حالا این شخص چه کسی است؟ یووال نوح هراری در واقع شخصی است که وطنی ندارد که بگوییم اهل کجاست. او در فلسطین اشغالی متولد شده است. کتاب‌های تألیفی او از پرفروش‌ترین کتاب‌های قرن بوده است. از معروف‌ترین کتاب‌های او انسان خداگونه و یا بیست و یک درس برای قرن بیست و یک است. این کتاب‌ها جزو معدود کتاب‌هایی هستند که تیراژهای بالای ۳۵ میلیون داشته‌اند که به بیش از ۶۵ زبان مختلف ترجمه شده‌اند که ما در بین کتاب‌های فکری و غیرداستانی تقریباً چنین فروشی نداریم. خوب کتاب‌های او از این جهت خیلی قابل توجه بوده و

یک شخصیت تأثیرگذار شده و جوایز ویژه‌ای را دریافت کرده است. او دکترای خود را از آکسفورد گرفته و تخصص اصلی‌اش بحث تاریخ است، اما در بحث‌های فلسفی ورود پیدا کرده و این باعث شده است که شخصیتی دایره المعارف‌گونه به خود گرفته و در علوم مختلف ورود کند.

## مبانی انسان‌شناختی هراری:

در رابطه با حقیقت انسان، حداقل می‌توانیم بگوییم که سه رویکرد کلی تا به حال وجود داشته است. در نظام‌های اسلامی و ادیان، داستان انسان از حضرت آدم و حوا شروع می‌شود که مسائلی چون هبوط از بهشت و مسائل دیگر پیش می‌آید. علم و بحث فلسفی که خود ما در سنت اسلامی داریم. در نگاه یووال، انسان به مثابه یک موجود عاقل در نظر گرفته می‌شود. این هم یک رویکردی بود که در یونان باستان بود. اما رویکردی که امروزه در انسان‌شناسی جدید وجود دارد، رویکردی است بر اساس یک رویکرد طبیعی و تجربی، بنا بر روان‌شناسی تکاملی و مباحث زبان‌شناختی. بنابراین انسان‌شناسی جدید بیش از هر چیزی وامدار علوم تجربی جدید است. خوب فضایی که ما می‌خواهیم از آن بحث کنیم و مبانی انسان‌شناسی یووال نوح هراری را تشکیل می‌دهد این قسم از مباحث آینده‌شناختی است. آینده‌پژوهی:

مجموعه مطالعات روشمندی که مربوط به آینده‌های ممکن و آینده‌های محتمل (از این آینده‌های ممکن بعضی از آن‌ها احتمال وقوع بیشتری دارند) و همچنین آینده‌های مسجل است و اینکه آینده باید به کدام سمت برود. آینده آن مقطعی از زمان است که هنوز نیامده است؛ لذا از این جهت حائز اهمیت و قابل توجه است که برخلاف گذشته که قطعیت پیدا کرده آینده قطعیت پیدا نکرده است. به همین خاطر مفید است که انسان تلاش کند آینده‌ای که قطعیت پیدا نکرده است را تا حدی آن‌طوری که می‌خواهد بسازد. این اهمیتی است که در اینجا وجود دارد. وقتی که بحث آینده مطلوب مطرح می‌شود، قاعدتاً نظام ارزشی هم خود را نشان می‌دهد که این آینده مطلوب به چه نحو است و چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است. اینجا دیگر نظام‌های ارزشی خیلی تأثیرگذار هستند. خوب حالا ما بخواهیم مبانی انسان‌شناختی که هراری با آن‌ها دست به آینده‌پژوهی زده است را مطرح کنیم. در این بین سه تا از این مباحث مهم‌تر از بقیه هستند. یکی اینکه او نیز مانند هر ملحد دیگری مادی‌گرا است. در ادبیات او وجود مساوی با محسوس است. پس هر چیزی که موجود است باید محسوس باشد. نقطه مقابل محسوس را ایشان معدوم می‌داند نه موجود نامحسوس هر چیزی که محسوس نباشد قاعدتاً معدوم است. با همین ادبیات مانند سایر مادی‌گرایان



باور ماست که این اسکنااس دارای ارزش است و چون همه ما این را باور کردیم می بینیم که این کاغذ سبز فایده دارد. اما این کاغذ سبز نه خوردنی و نه پوشیدنی است و نه فایده دیگری بر آن مترتب است. این یک اعتبار مشترک می شود. بعد به همین خاطر ایشان معتقدند که واقعیات بین الاذهانی آن چیزهایی هستند که باعث می شوند انسان ها بتوانند به صورت منظم در جوامع زندگی کنند. پس این هم یکی از مبناهای خیالات است. نکته آخر و مهم ترین بحثی که او را از دیگران متمایز می کند این است که ایشان ادراک را به الگوریتم تقلیل می دهد و می گوید ادراک انسانی همان الگوریتم است. اما روح مجرد و این چیزهایی که در فضای اسلامی و در فلسفه های دیگر وجود دارد را ایشان به شدت منکر هستند. می گوید ما وقتی که نگاه می کنیم می بینیم که انسان الگوریتم است. همه موجودات یک الگوریتم هستند. منتها انسان یک الگوریتم پیشرفته تر است. ایشان می گوید مثلاً تفاوت انسان با یک موجودی مثل مرغ و خروس چیست؟ انسان الگوریتم پیشرفته تری دارد و به همین خاطر محاسبات دقیق تری دارد. با همین بیان می گوید که آیا مهم است که جنس این الگوریتم چه باشد؟ دو، دوتا همیشه چهار تا می شود چه آن محاسبه گر از پوست و گوشت و خون باشد چه از دو تکه پلاستیک باشد. در هر صورت آن الگوریتم همه کاره است و نه آن جنسی که آن الگوریتم ها را ساخته و تشکیل داده است. ایشان می گوید اگر واقعاً این حقیقت درست باشد پس ما می توانیم هوش انسانی را به نحو بهتری با الگوریتم های پیشرفته تر در قالب هوش مصنوعی درست کنیم. بنابراین ما در آینده یا حتی همین امروز رایانه هایی داریم که درست است که مثل انسان هوشیاری ندارند، اما توانمندی های ذهنی آن ها از ذهن انسان ها بیشتر است. عجیب نیست که پرده ها بال دارند اما هواپیما بال پرندگان را ندارد ولی تندتر از پرندگان حرکت می کند. بر طبق همین مثال، هوش مصنوعی هم درست است که هوشیاری ندارد اما در توان محاسبات از انسان قوی تر است. ایشان با توجه به این مباحثی که بیان شد شروع به آینده پژوهی می کنند. می گویند در گذشته این گونه بود که اگر کسی خود را برتر به حساب می آورد می گفتند که این مبتلا به یک سری توهمات است که خود را برتر از دیگران می داند؛ مثلاً می گوید خانواده ما اشراف هستند و بقیه پایین ترند. اما ایشان معتقدند که در آینده مسیر تکاملی طبیعی که بشر تا به حال طی کرده است از مسیر طبیعی خارج می شود و مسیر تکامل به واسطه مهندسی بیولوژیک و مهندسی سایبورگ یا مهندسی حیات غیرطبیعی، یک مسیر دیگری را ایجاد می کند. در باب آن چیزی که گاهی اوقات در فیلم ها در قالب سوپرمن و اینها بود ایشان می گویند این یک واقعیتی بود که در آینده انسان ها به الگوریتم هایی مجهز می شوند که توانایی هایی

سیر تکاملی انسان را بر اساس نظریه داروین، آن هم با قرائت ملحدانه اش، بررسی می کند. چون نظریه داروین تلازم منطقی با اینها ندارد. ما الان دانشمندانی داریم که هم به نظریه داروین باور دارند و هم خدا باورند و بین اینها می شود جمع کرد. مثل بحث علیت اولیه، علیت ثانویه را چه بسا مطرح کردند. اما در هر صورت تلازم منطقی بین نظریه تکامل و الحاد وجود ندارد. اما ایشان آن تبیین لزوماً الحادی را در نظر گرفته اند و می گویند که انسان دارای سه انقلاب مهم در زندگی خود است. یکی انقلاب شناختی بود که ناگهان عقل انسان با سایر موجودات یک تفاوت فاحشی پیدا کرد و مجهز به زبان شد و مدتی گذشت و او زندگی کشاورزی را شروع کرد، شروعی برای پیدایش تمدن ها و شهرها بود و انقلاب علمی اتفاق افتاد که ایشان از آن تعبیر به دوران گذر از دین می کنند.

خوب، تمام این جریان را که ایشان آن را به عنوان سابقه انسانی ترسیم می کند، یک سابقه کاملاً مادی است که هیچ رنگ و بویی از خدا و روح انسانی در آن نیست. ایشان در یک جایی تصریح دارد که من این نظریه را قبول می کنم؛ چون نظریه داروین باعث می شود که ما به روح نیازی نداشته باشیم. چون نظریه داروین این است که انسان از انباشت تدریجی تغییرات به وجود می آید. تغییرات وقتی به صورت جزئی در طول میلیون ها سال جمع می شوند، این گونه جدید به وجود می آید. ایشان این را مطرح می کند که اگر روح باشد این تکامل معنا ندارد؛ لذا ما می توانیم بدون روح این را توجیه کنیم. چون روح مجرد است اجزاء ندارد؛ اما در بحث تکامل ما دارای اجزاء هستیم. او به همین خاطر این نظریه را قبول کرده است. این یک مبناست. مبنای دوم این است که ایشان معتقدند که انسان ها در خیالات زندگی می کنند. می گویند حیوانات موجوداتی هستند که در یک واقعیت دوگانه وجود دارند؛ یعنی یا با موجودات عینی سروکار دارند و یا با وجودهای تجربه های درونی. پس یا با وجودهای عینی یا با تجربه های درونی سروکار دارند. اما انسان ها پا را فراتر گذاشته اند. انسان ها در یک حقیقت سه گانه زندگی می کنند، یکی در همین وجودهای عینی است، یکی تجربیات و خیالات درونی است، مثل اینکه بچه ها در دوران کودکی یک دوست خیالی دارند، اما وقتی بزرگ می شوند این دوست از بین می رود. این تلقی و این تصور وابسته به ذهنیت همان شخص است. این هم یک واقعیت است. اما آن چیزی که انسان را متمایز می کند این است که انسان به واقعیت های خیالی اعتقاد دارد، بعد اسم این واقعیت های خیالی را واقعیت های بین الاذهانی می گذارد؛ یعنی آن واقعیت هایی که فقط در ذهن عده ای از انسان ها وجود دارد. هیچ هویت خارجی و هیچ مصداق عینی خارجی ندارد. برای نمونه پول. پول در واقع آن اسکنااس نیست، آن



واقعی دارند که متفاوت از دیگران است. برتری‌ها واقعی می‌شوند. لذا این شکافی که بین انسان‌ها به‌عنوان توهم بود در آینده واقعی خواهد بود و درباره‌ی اینکه این اتفاق کی محقق می‌شود ایشان در سال ۲۰۱۴ گفته‌اند که این قضیه بیش از ۵۰ سال طول نمی‌کشد. اگر این انسان‌گرایی وجود انسان‌های برتر محقق شود چه ثمراتی دارد؟ یک اینکه دیگر انسان‌گرایی و اهمیت انسان‌ها از بین می‌رود؛ چون برتری همیشه از آن طبقه‌ی اقلیتی است که توانسته‌اند رشد و ارتقا پیدا کنند و بقیه از این پیشرفت محروم مانده‌اند. نکته‌ی دیگر این است که ایشان با توجه به هوش مصنوعی می‌گویند ما در آینده مغلوب هوش مصنوعی خواهیم شد. ایشان می‌گویند چرا انسان‌ها می‌توانند حیوانات را در آغل کنند و از گوشت و شیر آن‌ها استفاده کنند؟ هوش برتر انسانی باعث می‌شود که بتواند حیوانات را در یک جایی محبوس و زندانی کند و آن حیات طبیعی‌شان را از آن‌ها بگیرد. ایشان می‌گویند اگر هوش مصنوعی توانایی بیشتری نسبت به هوش طبیعی دارد پس در آینده این احتمال وجود دارد که یک دیکتاتوری دیجیتال اتفاق بیفتد و این انسان‌هایی که خود را هوش برتر می‌دانستند خود مغلوب یک هوش برتر از خود شوند؛ لذا این باعث ظهور دیکتاتوری دیجیتال می‌شود. این موجودی که همه‌ی توانایی‌های ما را دارد و همه‌ی این داده‌ها را در خود نگه می‌دارد یک قدرت مضاعفی پیدا می‌کند.

نکته بعدی ایشان این است که انسان‌ها حتی توسط هوش مصنوعی تسخیر می‌شوند. مثلاً الان ما بحثی داریم به نام دموکراسی و لیبرالیسم که اینها همه فرع بر این هستند که انسان یک اراده‌ی آزادی دارد و می‌گویند شما به آن خود درونی‌تان مراجعه کنید. چه چیزی را می‌پسندید؟ چه چیزی را حق می‌دانید؟ حق همیشه با مشتری است. زیبایی در چشمان بیننده است. همیشه یک خودی در وجود ما هست که ما بر اساس آن دست به‌گزینش می‌زنیم. اما در دوران دیتامحوری دورانی همه‌ی حقیقت انسان توسط هوش مصنوعی اسکن می‌شود. آن هوش مصنوعی حتی انسان را بهتر از خود او می‌شناسد. بعد ایشان استناد می‌کنند و می‌گویند ما بررسی کردیم هوش مصنوعی در فیس‌بوک کسانی را که مثلاً از فیس‌بوک استفاده می‌کردند و دست‌کم ۱۷ تا لایک داشتند حتی بهتر از همکارانشان و حتی بهتر از همسرانشان می‌شناخت. بعد از این هم بالاتر می‌رود و می‌گوید هوش مصنوعی این قدر قوی خواهد شد که انسان را بهتر از خود او می‌شناسد. خوب این چگونه می‌شود؟ ایشان می‌گویند ما دو خویشتن داریم، یک خویشتن تجربه‌گر است و دیگری خویشتنی که روایتگر است. آن خویشتن روایتگر، آن خویشتنی است که تمام حقیقت را نگاه نمی‌کند، نقاط اوج و فرود را بررسی می‌کند. مثلاً فرض کنید ما در یک مؤسسه‌ای حضور داریم، در طول ۵ ساعتی که در مؤسسه حضور داریم

مثلاً میزبانی خوبی صورت بگیرد؛ اما در لحظه‌ی آخر یک اختلافی پیش بیاید. در آن لحظات پایانی، آن چیزی که در آخر اتفاق می‌افتد باعث می‌شود همه‌ی آن لطف‌های قبلی فراموش شود؛ چون می‌گویند انسان دقیق نگاه نمی‌کند، فقط نقاط فراز و فرود را نگاه می‌کند. اما آن هوش مصنوعی واقعیت را بهتر متوجه می‌شود، به همین خاطر انسان را بهتر از خود او می‌شناسد. البته این لوازمی دارد، از جمله اینکه بی‌عدالتی زیاد می‌شود، دیکتاتوری‌ها بیشتر می‌شود و غیره. اما چند اشکال به ایشان وارد می‌شود. یک اینکه آیا حقیقتاً انسان قابل تقلیل به الگوریتم است؟

مثلاً واقعیتی مثل جامعه را در نظر بگیرید. جامعه از ابعاد مختلف مورد مطالعه قرار می‌گیرد؛ مثلاً جامعه‌شناس آن را بر اساس طبقات، بر اساس نظام‌های سیاسی بررسی می‌کند. همین واقعیت توسط زیست‌شناس به‌عنوان نمودهایی مثل رشد و نمو با این الگوها بررسی می‌شود. خوب یک واقعیت است که گاهی آن را در یک قالب بیان می‌کنند و گاهی همان حقیقت را در قالب دیگری بیان می‌کنند. آیا آن قالب اول که جامعه‌شناس مطرح کرد تمام حقیقت را منعکس کرد یا فقط بخشی از آن را منعکس کرد؟ قاعدتاً بخشی از آن را منعکس کرد؛ لذا زیست‌شناس با یک قالب دیگری بخش دیگری را مطرح کرد. در این قضیه‌ی تنزل انسان به الگوریتم همین مطلب گفته می‌شود. اینکه بگویید که بر اساس الگوریتم تحدید پیدا می‌کند این مغالطه‌ی وجه و کنه است. بله بخشی از حقیقت انسان با یک الگویی مثل الگوریتم و داده‌ها قابل تبیین است. اما تمام حقیقت انسان این نیست. هر الگویی بخشی از حقیقت را در قالب خودش نشان می‌دهد. درحالی‌که بعضی از گفتارهای ایشان قابل‌نقض است و ناسازگاری درونی دارد. مثلاً اینکه ایشان از طرفی مادی‌گراست و حقیقت انسانی و حقیقت خویشتن و من را انکار می‌کند. می‌گوید ما قلب انسان را کالبدشکافی کردیم و آنچه مشاهده کردیم این بود که خون هست و رگ هست و من و خویشتن و اراده و اینها در کار نیست. بعد ایشان این مبنا را دارند که منی وجود ندارد. به شما عرض می‌کنم که اگر انسان من و خویشتنی ندارد شما چرا ابراز ناراحتی می‌کنید از اینکه در آینده انسان‌ها توسط هوش مصنوعی هک می‌شوند، خویشتن ما در دسترس دیگران قرار می‌گیرد و این شروعی برای دیکتاتوری دیجیتال است. خوب این معنا ندارد. وقتی می‌توان انسان را هک کرد که او خویشتنی داشته باشد تا بتوان گفت که او هک شد. اما حالا که حقیقتی ندارد چه چیزی می‌خواهد هک شود. این هم یک مطلب. این ادعا نیز که بگوییم همه‌ی خیالات ما منشأ باورهای مشترکی هستند که هیچ ماب‌ازاء خارجی ندارند، ادعای باطلی از باب خلط ذهن و عین است. اینکه همه به یک چیزی باور داشته باشند یک مسئله‌ی معرفت‌شناختی است. باورهای



ما نه چیزی را در عالم خارج معدوم می‌کنند و نه چیزی را موجود می‌کنند. پس اینکه بگوییم به صرف اینکه انسان‌ها به یک باور مشترکی رسیدند و مصداقی برای آن در عالم خارج نیافتیم پس آن شیء اصلاً حقیقت عینی ندارد، از اساس حرف غلطی است. حالا ریاضیات چه حقیقت عینی در عالم خارج دارند؟ آنها در عالم خارج نیستند. اما این به معنای باطل بودن آن نیست؛ لذا این مبنای مادی‌گرایی از اساس باطل است.

جمله آخر اینکه این که ما هیچ وقت نمی‌خواهیم این سؤال را مطرح کنیم که آیا آینده بشر و آن روابطی که بین بشر در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی و فرهنگی می‌خواهد اتفاق بیفتد همان چیزی خواهد شد که هراری پیش‌بینی کرده است؟ ما چنین بحثی نداریم. چرا؟ چون این بحث از اساس غلط است. ما گاهی اوقات نسبت به آینده پیش‌بینی می‌کنیم و می‌گوییم هوا فردا بارانی است. پیش‌بینی ما در وضعیت فردا هیچ تأثیری ندارد. اما گاهی اوقات یک مؤسسه معتبر پیش‌بینی می‌کند که فردا یا ظرف شش ماه آینده این بانک ورشکسته می‌شود. خود این پیش‌بینی باعث

می‌شود بانکی که قرار بود ظرف شش ماه آینده ورشکسته شود، در عرض یک ماه ورشکسته شود. چرا؟ چون بعضی از پیش‌بینی‌هایی که مربوط به انسان هستند خودشان باعث می‌شوند که وضعیت عوض شود. لذا تعبیر می‌شود که پیش‌بینی مربوط به انسان در موضع فعال است نه منفعل؛ یعنی خود پیش‌بینی اثرگذار است. خوب اگر به این نکته دقت کنیم ما نمی‌توانیم بگوییم که آیا مثلاً فردا این امپراطوری دیجیتال، این دیکتاتوری دیجیتال محقق می‌شود یا نه. چون اگر محقق شود این آقا می‌گوید که من گفته بودم و اگر محقق نشود می‌گوید من توجه دادم به شما که اگر دقت نکنید این اتفاق خواهد افتاد. چون من پیش‌بینی کردم شما جلوگیری کردید. ما این‌گونه بحث نمی‌کنیم و بحثی که به این نحو باشد نه اثبات‌پذیر است و نه انکارپذیر. ما می‌خواهیم بحث کنیم که طبق این مبانی که شما آینده را ترسیم کردید آیا می‌شود به این سمت رفت یا خیر. لذا از این مبانی انسان‌شناختی بحث می‌شود که شناخت ایشان از انسان غلط بوده است. لذا آن برداشت‌هایی که نسبت به آینده بشر کردید هم مقرون به صواب نخواهد بود.

## تحقق فرهنگی حکمت و معرفت دینی در روند توسعه و تعالی جامعه از منظر حکمت متعالیه

### حسین رضائی

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

یک دیدگاه کلی که بنده آن را پیگیری کردم این است که توسعه خاستگاه نظر و عمل انسان است و آن هم از مجرای تکامل جوهری نظر و عمل انسان. در بستر حیات انضمامی و اجتماعی، این اقناع معنایی و معرفتی در ساحات امور اجتماعی بسط برساختی پیدا می‌کند و این امکان بسط فرهنگ و تمدن را ایجاد می‌کند. این نگاهی است که بنده در مقالات متعددی که ناظر به این مسئله نوشته‌ام درباره ابعاد آن بحث کردم. در این مقاله نسبت فرهنگ و معرفت را و اینکه چگونه توسعه و تعالی نظر و عمل انسان در پیوند متقابل و تکامل‌یابنده معرفت و فرهنگ ظهور پیدا می‌کند بررسی می‌کنیم. تلاش من این بوده است که تمام این مباحث را در چارچوب مبانی حکمت متعالیه بحث کرده و پیش ببرم. به این دلیل که اگر شما وارد تحلیل مقولات انسانی و اجتماعی شوید و ابعاد تکوینی و ابعاد تکونی نظر و عمل انسان را بخواهید پیش ببرید یکی از مقاطع آن توجه به نسبت دیالکتیکال معرفت و فرهنگ است. منظور از ابعاد تکوینی، ابعاد متافیزیکی و هستی‌شناسی ناظر به نهاد جهان و انسان است و منظور

از ابعاد تکونی، ابعادی است که در فرایند امر زمانی و در مسیر تحولات زمانی شکل می‌گیرد و برساخته می‌شود. در این مسئله ما با چالش‌های متعددی روبرو شدیم. چه در فضای تفکر مغرب‌زمین و در دوره مدرن از دکارت به این سمت و در نگاه کانت و اتباع کانت و سنت کانتی در فلسفه غربی، و چه در فضای داخلی و معاصر خودمان که در امتداد نگاه‌های فلسفی هستند و سعی دارند مقولات اجتماعی و برساخته اجتماعی و فرهنگی و تمدنی فکر و معرفت را تبدیل به یک امر زمانمند کنند و گویی جوهره کلی معرفت را هم تابع زمان می‌کنند. این مسئله‌ای است که ما بخواهیم یا نخواهیم مبتنی بر حکمت متعالیه با آن روبه‌رو هستیم. این نوشته تأمل و مواجهه‌ای انتقادی است نسبت به این مسئله و سعی دارد نشان دهد که ما چگونه می‌توانیم در چارچوب مبانی و اقتضائات عملی مبانی حکمت متعالیه و چارچوب آن نظام ساختاری که برآمده از ابعاد وجود و نظام ارتباطی حیات انسان در وضعیت مدنی است و نیز در تناسب با این نظام نیازها و غایات وجودی انسان در حیات مدنی خود، توسعه و تعالی هم‌دل و هم‌نوا و توأم کنیم و آن را در چارچوب آن تکامل نظر و عمل جلو ببریم بدون اینکه گرفتار رویکردهای نسبیت‌گرایانه‌ای



مدنی گسترده می‌شود فضای لازم برای ارجاع از جزئیات به کلیات و بازگشت از کلیات عقلی به حقایق عقلی به سمت امور جزئی و ملاحظات کلیات در مقتضیات جزئی فراهم می‌شود. ما اسم این را می‌گذاریم پیوند بین نظر و عمل. نظر و معرفت چنانکه عرض شد بارقه‌ای از آن وجه پیشینی هستی است. هستی یک ساختار بسیار پیچیده‌ای دارد که تنها در ساحت امور زمانی محدود نیست؛ بلکه این با بعد لازم زمان یک پیوندی دارد. زمان در امتداد ده است و ده در امتداد صد است. این آن جوهره‌ی اساسی است که جناب صدرالمتألهین در جلد سه اسفار یک عبارت خیلی کوتاهی دارد و می‌فرماید که: «وان الزمان روحه الدرک» روح زمان درک است. درک زمان را جلو می‌برد و اگر درک نباشد زمان شکل نمی‌گیرد. حالا توضیح این بسیار مفصل است و ما باید بیابیم مولفه‌هایی که زمان را تولید می‌کنند توضیح دهیم. چه در بُعد طبیعی، چه در بُعد انفسی و چه در بُعد مابعدالطبیعی. که توضیح آن بسیار مفصل است و به نوعی هستی‌شناسی و در واقع نسبت امر زمانی با امر لازم‌زمانی است که نمی‌خواهیم به آن بپردازیم.

ما الان فقط نسبت پیوند معرفت و فرهنگ را بیان می‌کنیم که این را از مجرای نفس انسان که خود یک نشوومدود است توضیح می‌دهیم. انسان یک حقیقت امتدادیافته از ساحت عرش به ساحت فرش است که جزو آن حقایق و آموزه‌های اساسی علم النفس فلسفی حکمت متعالیه و حکمت اسلامی است. انسان با ابعاد عرشی خود پیوند برقرار می‌کند و این بارقه‌های عرشی را از طریق همین تجارب زمانی و مکانی به واقعیت حیات اجتماعی و مدنی و اصلی امتداد می‌دهد. این در مقاله سعی شده است توضیح داده شود. نکته‌ی دیگری که می‌خواهم به آن اشاره می‌کنم و دوستان در مقاله ببینند تحت تعبیر دیالکتیک تعالی‌یابنده در مقاله ذکر شده است. دیالکتیک تعالی‌یابنده در حکمت متعالیه به این معناست که شما هر امر جزئی را در وجه کلی آن ببینید. کاری که فلسفه هم می‌خواهد انجام دهد. مرحوم علامه در تعریف فلسفه چه می‌گویند؟ ایشان می‌گویند معرفت به حقایق کلی علی وجه کلی. درست است؟ اما اگر فلسفه علی وجه کلی بماند و امتداد به جزئیات و تفصیل جزئیات به وجه کلی پیدا نکند، عقیم می‌ماند. اگر که عقل نظری به ساحت عملی امتداد پیدا نکند و عقل عملی مستمد از عقل نظری و رای کلی نشود باز هم عقلی نظری گرفتار بقع تهی می‌شود؛ یعنی تهی از جهاتی که به آن می‌تواند استقرار وجودی بدهد. این چیزی است که حکما در نسبت نظر و معرفت تفسیر کردند و این یک پیوند دوگانه دارد. من وقتی در اینجا از دیالکتیک سخن می‌گویم منظورم این پیوند دوگانه است. شما نمی‌توانید نظر را

شویم که کلاً می‌خواهد ماهیت فکر و اندیشه را تبدیل به امر فرهنگی و زمانی کند. دغدغه و مسئله اصلی این مقاله این است و با این توضیح که عرض کردم به نوعی به ساختار و روندی که این مقاله پیموده که به این مسئله بپردازد هم اشاره کردم.

وقتی از معرفت سخن می‌گوییم آن را به مثابه نظر و ابعاد نظری حیات تعالی انسان مدنظر می‌گیریم و در چارچوب مبانی حکمت متعالیه معرفت بنیاد وجودی دارد. یک امر توحیدی است. ماهیت اشراقی دارد و در بستر تکامل عقلی شکل می‌گیرد و بنیاد فکری دارد و ناظر به واقع است. نسبت خودش را با واقع فراموش نمی‌کند. در بستر واقع و واقعیت شکل می‌گیرد. امری است تقنینی، نظام مند و قانونمند و یک صورت حقیقی دارد و در قالب قضایای حقیقه بیان می‌شود. درعین حال امری تفسیری و لایه‌مند است. بطون و لایه‌های معرفت را مورد توجه قرار می‌دهد. امری سلوکی است. آن جوهره انضمامی حیات انسان درعین حال که امری است که ریشه در فطرت دارد، اما امر فطرتمند انکشاف پیدا می‌کند از طریق اشراق و دستیابی به آن حقایق عالی که آن امکان اشراق را همین سلوک انسانی برای انسان فراهم می‌کند و این سلوک ماهیت تعزیری دارد، این جوهره اساسی معرفت است. در این نگاه نظر و عمل توأم است؛ یعنی نظر در بستر عمل، در بستر اقتضات عمل شکل می‌گیرد و همین معنا در میراث روایی ما با آیات قرآن کریم هم مورد تذکر است: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعَلُّمِ، إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَفْعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ» که این در واقع نکته‌ای است از آن روایت عنوان بصری که دوستان مستحضرید. جوهره اساسی نگاهی که قرآن کریم به معارف دارند همین معنا را تأیید می‌کند. آیه خزان که مرحوم علامه هم در نهایه و هم بدایه مورد اشاره قرار دادند، مرحوم صدرا و سایر حکما نیز به آن توجه نموده‌اند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» یا آن آیه مفاتیح‌الغیب: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» و بعد انضمام این معنا به نظریه فیضان و اشراق حقایق عقلی از مجرای آن مسیر سلوکی و تهذیبی که انسان طی می‌کند و اشراق حقایق کلی به ساحت وجود عقلی انسان، انسانی که به عقل مستفاد می‌رسد و تنزل آن حقایق عقلی به نسبت آن ساحتی که موضوع نظر و موضوع عمل و عمل در امتداد نظر شکل می‌گیرد. عمل را به معنای امتداد رأی کلی در نسبت با جزئیات در نظر بگیریم که حکمای متعدد از جناب بوعلی و قبل از او فارابی و بعد از او و حتی در عصر حاضر در بحث پیوند نظر و عمل و عقل نظری و عقل عملی همین نگاه را دارند. این جوهره اساسی آن امتداد نظر و عمل و بسط حوزه نظری و حوزه عملی است. اینکه فضای عمل در بستر فرهنگ و در تعاملات تمدنی و



فارغ از عمل و عمل را فارغ از نظر معنا کنید. آن تعبیری که کانت در مقدمه نقد عقل محض می‌گوید: تجربه بدون عقل و ساحت پیشینی عقل کور است و عقل هم بدون تجربه تهی است. درون‌مایه عقل را تجربه دارد. این یک اشاره‌ای به این معنا دارد اما کانت این را در دستگاه آن فلسفه استعلایی خودش بریده‌ای از واقعیت کرده است. در حکمت متعالیه و دستگاه حکمت اسلامی، حکماء اصلاً این را در متن واقع می‌خواهند برای ما توضیح دهند و تبیین کنند و این کار را هم کرده‌اند. ما امروز نیاز داریم که این میراث را نسبت به دانش‌های اساسی خودمان تبیین و بازسازی کنیم. لذا یکی از پرسش‌های اساسی که این مقاله درصدد پاسخگویی به آن بوده است این است که چگونه ممکن است فرهنگ خاستگاه اولیه و اصیل معرفت نباشد، ولی درعین حال بستر عینیت یافتن اجتماعی معرفت و ظهور آگاهی در صورت‌های متنوع زبانی، ارتباطی و قواعد و رویه‌های اعتباری و واقعیت‌های نهادی و سازمان‌های انسانی و مجتمعاتی باشد که بر پایه آگاهی‌های بین‌الذهانی انسان شکل‌گرفته است. در مقاله سعی شده است که بر چارچوب همین بنیاد (بنیاد معرفتی) این توضیح داده شود. این کاری است که در این مقاله صورت‌گرفته است.

نکته دیگری که در مقاله به آن توجه شده است این است که چگونه می‌توانیم مفاهیم کلیدی را، مفاهیمی که بنیادهای دانش انسانی و اجتماعی را شکل می‌دهند، بر اساس میراث حکمی موجود بازسازی معرفتی کنیم؟ روشی که من در این مقاله استفاده کردم این‌گونه بوده است. فرهنگ عنوان آن کلیدواژه و واژه پایه‌ای است که دانش‌های انسانی و اجتماعی بر اساس آن شکل می‌گیرند. چه در رویکردهای تحلیلی یا اصطلاحاً حوزه‌های تجربه‌گرایی، یعنی همین پوزتویست‌های معاصر، و چه در حوزه‌های اروپایی و قاره‌ای، فرهنگ جایگاه بنیادینی دارد. منتها هر کدام تفصیل و توضیح خاص خودشان را دارند. ما چاره‌ای نداریم جز اینکه میراث نظری و فرمال معاصر را به لحاظ صوری جمع‌بندی کنیم که من این کار را انجام دادم؛ یعنی سعی کردم مؤلفه‌های صوری و فرمال فرهنگ را توضیح دهم و بعد این را تطبیق دادم با برداشت‌هایی که از چهارلایه بحث می‌توانیم از حکمت متعالیه داشته باشیم. یعنی فرهنگ به مثابه برساخت که این برساخت ماهیتی متعین دارد و بازنمایاننده هویت اجتماعی و طبیعت ثانوی انسان و جامعه است و ماهیت جدلی و انتقادی و دیالکتیکال دارد. جلورونده و پیش‌رونده است. من سعی کردم این را به مبانی حکمت متعالیه عرضه کنم. در مبانی، مبانی هستی‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی، مبانی ارزش‌شناختی و مبانی روش‌شناختی حکمت متعالیه را

گفتم. نکته بعدی اقتضائات عملی مبانی حکمت متعالیه است؛ یعنی اقتضائاتی که این مبانی به اصطلاح پارادایمی در حوزه حکمت عملی پدید می‌آورند و آن اقتضائات چه تأثیری در تعریف فرهنگ می‌توانند داشته باشند. مباحثی که در حوزه ابعاد وجودی و ابعاد ارتباطی انسان است. نکته بعدی بحث، نیازهای وجودی و غایاتی است که حکمت متعالیه برای انسان و جامعه ترسیم می‌کند. من این چهارلایه بحث را دیدم و سعی کردم دلالت‌گیری کنم از این مباحث ناظر به اینکه فرهنگ چگونه می‌تواند تکون پیدا کند؛ یعنی در لایه زمان برساخت پیدا کند. منتها این لایه زمان گسسته از بعد لازم‌مانی وجود نیست. در وجود، هم هستی جهان را دیدیم و هم هستی انسان را. بعد ناظر به علوم انسانی یک نتیجه‌گیری کردم: اگر علوم انسانی بخواهند در معنای واقعی چه در بُعد تبیینی و توصیفی شان و چه در بُعد ارزشی و هنجاری شان و چه در بُعد راهبردی و کاربردی شان بریده از میراث حکمت متعالیه نباشند باید بتوانند جهات آموزشی، جهات پژوهشی و جهات انضمامی مدیریت علم را در چارچوب اقتضائاتی که در مقاله مورد اشاره قرار گرفته است سامان دهند.

بینید فرهنگ و علوم انسانی در واقع مبین صورت علمی فرهنگ و جهان اجتماعی انسان است؛ انسان یک جهان اجتماعی دارد کما اینکه یک جهان فردی دارد. یک جهان انفسی دارد. این جهان انفسی امتداد پیدا می‌کند به نسبت با دیگری. حالا آن تذکری که لنین می‌دهد، اساساً هویت وجودی انسان به نسبت با دیگری شکل می‌گیرد. البته نمی‌خواهیم ساحت فردی انسان را نفی کنیم، این معنا را هیچ حکیم مسلمانی در واقع نفی نمی‌کند. اما دیگری در اینکه من چه خودیابی و چه خودشناسی از خودم دارم و دیگری در اینکه من امکانات وجودی خود را در بعد اجتماعی و تمدنی و فرهنگی ظهور ببخشم، مؤثر است و علوم انسانی علوم هستند که این نظام روابط انسانی با دیگری را شکل و سامان دهند. و فرهنگ جوهره کلی و آن سپهر کلی حاکم بر علوم انسانی است و اگر ما از بعد نظری بخواهیم ورود کنیم طبیعتاً تعاریفی که در چارچوب تأمل فرهنگی از مقولات انسانی ارائه می‌کنیم در تمام حوزه‌های علوم انسانی امتداد پیدا می‌کند؛ یعنی تعاریفی که ما از خود انسان در فرهنگ معاصر خودمان داریم که فرهنگی متقوم به اسلامیت و ایرانیت و تجارب تاریخی‌ای است که ما در این اقلیم داریم، حتماً حوزه علوم سیاسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی ما را متأثر می‌کند. بنابراین حتماً فرهنگ مقوم مفهوم‌پردازی‌ها و مفهوم‌سازی‌هاست. نکته دیگر اینکه فرهنگ در چارچوب زبان و نظام معنایی انسان ظهور پیدا می‌کند و جوهره امر زبانی را فرهنگ شکل می‌دهد. طبیعتاً نحوه تلقی و برداشت‌ها از

چه در بُعد انضمامی و چه در بُعد مؤلفه‌هایی که آنها را در فرهنگ عمومی زنده می‌کند می‌تواند مبنای شکوفایی علوم انسانی یا مبنای ایستایی علوم انسانی یا مبنای تنزل و سقوط علوم انسانی در یک جامعه باشد.

سؤال: فرهنگ کار را دولت ایجاد می‌کند یا ارثی است؟ چگونه ایجاد یا تخریب می‌شود؟

فرهنگ در لایه کنشگری خصوصی افراد می‌تواند اتفاق بیفتد. من به لحاظ فرهنگی یک موضعی دارم که در افکار، در خلیقات و رفتارهایم آنها را بروز می‌دهم. اینها نصیحت‌هایی است که فیلسوفان ما دارند و شما التنبیه علی سبیل السعادة فارابی را هم بخوانید، اخلاق را در سه لایه تعریف می‌کند. اخلاق فردی در اینجا ناظر به فرهنگ ناظر به خلق مدنی است. پس لایه فردی دارد لایه جمعی هم دارد. آن لایه‌ای که کنشگری افراد به نسبت با هم در چارچوب نهادی محقق می‌شود. دولت یا حاکمیت یا حکومت که به اصطلاحی با هم فرق دارند عام‌ترین و مؤثرترین و قوی‌ترین و نافذترین نهاد اجتماعی است. این نهاد اجتماعی می‌تواند شکل بدهد. چرا؟ چون جایگاه برجسته‌ای در ساختار اجتماعی دارد. این فرهنگ هم از افراد متأثر است هم از فضای عمومی و هم از دولت‌ها متأثر. آن چیزی که ما گفتیم سپهر کلی است که بر همه اینها سایه می‌افکند و ذهنیت فرد را، ذهنیتی که به لحاظ ساختاری در فضای نهادی ما شکل می‌گیرد و ذهنیتی که بعد از مجرای مبانی و اصول حکمرانی در حکمرانی دولت‌ها باید محقق شود، توضیح می‌دهد.

امور انسانی و امور اجتماعی را هم از خودش متأثر می‌کند. جدای از تعریفی که فرهنگ از مفاهیم پایه می‌دهد، نوع ورود و نوع خوانش و نگاه ما و قرائت ما متأثر از فرهنگ است. نکته دیگری که می‌توانیم به آن اشاره کنیم این است که فرهنگ با عناصری اساسی که در درون خود دارد می‌تواند منجر به شکوفایی یا ایستایی یا منجر به تنزل امکانات وجودی انسان شود؛ مثل همین فرهنگی که کار را ارزشمند می‌داند. این فرهنگی است که می‌تواند امکان تعالی را در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی فراهم کند. یعنی می‌خواهم بگویم درون‌مایه‌های ما فرهنگی است و در فعلیت بخشی به امکانات وجودی انسان مؤثر است. اینها عرصه‌هایی است که ما در نسبت با علوم انسانی می‌بینیم. مثلاً شما می‌بینید نگاهی که وبر دارد در رابطه با جهش اقتصادی انسان معاصر که منجر به شل گیری مدرنیته می‌شود. ببینید این یک نمونه است که او نشان می‌دهد که چگونه فرهنگ می‌تواند با عناصری که در درون خود دارد باعث شکوفایی یک ساحت تمدنی شود. همین معانی را ما داریم. ما در تمدن اسلامی خودمان در دوره شکوفایی به شدت همین معانی را داریم. نگاهی که در فرهنگ اسلامی در مسلمانان ناظر به علم ایجاد کرد که آن را فریضه می‌دانست یا نسبت به تعامل اجتماعی عرب که آن را در دل صحرای شبه جزیره آورد و تبدیل به یک انسان مدنی کرد. این کار بسیار بزرگی است. خب این اتفاقی است که ما در دوره شکوفایی تمدن اسلامی می‌بینیم. اینها در واقع امتداد پیدا می‌کنند. می‌خواهم بگویم فرهنگ چه در بُعد دانشی و نظری و معرفتی و



هادی ساجدی  
پژوهشگر فلسفه

انسان‌شناسی از منظر جریان اسماعیل فاروقی  
و بازتاب آن در تولید علوم انسانی

## شخصیت اسماعیل فاروقی:

اسماعیل فاروقی، متولد ۱۹۲۱ میلادی و اصالتاً فلسطینی است و در لبنان درس خوانده است. حتی در دوره‌ای هم زمانی که انگلیسی‌ها تازه وارد فلسطین شده بودند فرماندار شهر جلیله فلسطین می‌شود. یعنی شخصیتی در این حد بوده است. اما بعد از مدتی با انگلیسی‌ها هم خوانی ندارد و به آمریکا مسافرت می‌کند. در واقع در همان دهه ۱۹۳۰-۱۹۴۰، ایشان یک مدت در دانشگاه آمریکای شمالی بودند. یک مدت به کانادا رفتند. دانشگاه‌های مختلفی تحصیل کردند و دکترای فلسفه تطبیقی دارند و همچنین دکترای ادیان تطبیقی دارند. ایشان یک پان‌عربیسم شدید و قوی بود و به شدت به بحث عربیت توجه داشت. رفته رفته با ارتباطات دانشگاهی که داشت با انجمن جوانان مسلمان آمریکای شمالی آشنا می‌شود و این آشنایی با انجمن باعث می‌شود که علاقه‌های اسلامی ایشان بسیار قوی شود و از یک پان‌عربیسم به یک اسلام‌گرای قوی و متشدد تبدیل شود. آنجاست که بنای یک مؤسسه را می‌گذارد و در سال ۱۹۸۳ مؤسسه را با عنوان المعهد العالمي للفکر الاسلامی (مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی) در ویرجینیای آمریکا پایه‌گذاری می‌کند. او اولین کسی است که بحث اسلمه تولید المعرفه را مطرح می‌کند. البته بین ایشان و محمد خلیل عطاس یک اختلافی وجود دارد. عطاس می‌گوید من اولین کسی هستم که عنوان اسلمه المعرفه و اسلامی‌سازی علوم را مطرح کردم و ایشان اولین کسی است که کتاب می‌نویسد. حالا به حسب تحقیقات ما هر دو درست است؛ یعنی اولین کسی که این اصطلاح را مطرح می‌کند عطاس است که در مالزی و فضای آنجا این را مطرح می‌کند؛ اما کسی که می‌آید آن را پیگیری می‌کند و اولین کتاب را می‌نویسد و مؤسسه در این زمینه راه‌اندازی می‌کند و نظام‌سازی برای آن می‌کند اسماعیل فاروقی است. ایشان دوستی دارند به نام عبدالحمید ابوسلیمان که کنار او بوده و با هم این جریان را شروع می‌کنند و بعد طاها جابر الوانی و... اینها در واقع شاگردان همین گروه هستند. این جریان، اولین جریانی است که به این قضیه توجه می‌کنند. مثلاً ما در ایران اوایل انقلاب و درگیر جنگ هستیم. صحبت اصلی و دغدغه آنها بحران امت اسلامی است؛ یعنی می‌گویند امت اسلامی دچار یک بحرانی است و ما هویت خود را از دست داده‌ایم و اسیر غرب هستیم و باید یک حرکت و فعالیتی بکنیم. مهم‌ترین دلیل آنها این است که همه بلایایی که بر سر ما می‌آید از سوی نام‌آموزشی و نظام علمی ماست و چون نظام علمی ما نظام علمی غربی است همه این گرفتاری‌ها به خاطر این نظام علمی و دانشی است و ما باید شروع به تغییر این نظام کنیم و با این تغییر می‌توانیم آن هویت اسلامی خودمان را پیدا کنیم و امت اسلامی را از این بحران خارج کنیم. اینجاست که مؤسسه راه‌اندازی می‌کند

و این مؤسسه شعب دیگری را در کشورهای مختلف ایجاد می‌کند و اولین همایش خود را در همان سال‌های اول انقلاب در مکه برگزار می‌کند که آقای حداد عادل به‌عنوان نماینده ایران در آن همایش شرکت می‌کنند و حضور داشته‌اند. بعد دیگر ارتباطات آنها با ایران کم می‌شود و ذیل حمایت عربستان قرار می‌گیرد و ارتباط آنها با اخوان المسلمین در مصر زیاد می‌شود و خود آقای اسماعیل فاروقی بعد از ورودشان به آمریکا به جریان اسلام‌گرایی گرایش بیشتری پیدا می‌کند و به دانشگاه الازهر می‌رود و در آنجا تحصیل می‌کند و ارتباط آنها با اخوان شدید می‌شود. در این جریان یک نگاه بین‌المللی هست؛ یعنی از همه کشورهای تقریباً در سطوح عالی عضو دارند. خود طاها جابر الوانی که نفر دوم بعد از اسماعیل فاروقی است عراقی است و حدود چهار الی پنج سال پیش از دنیا رفته‌اند. یک سال قبل از وفات ایشان را برای حضور در برخی از همایش‌ها دعوت کردیم، ولی توفیق نشد که در خدمت ایشان باشیم. چون عراقی بود، مدتی هم در ایران تحصیل کرده بود. او در جوانی در دانشگاه تحصیل کرده بود و بعد به آمریکا سفر کرده و با این جریان آشنا شده بود. جریان مالزی و دانشگاه اسلامی مالزی و اندیشه‌های اسلامی‌سازی که در مالزی هم خیلی پیش رفته است در واقع حاصل کار همین جریان است. انور ابراهیم یکی از اعضای برجسته همین جریان است که به مالزی می‌رود و معاون اول محاطی محمد می‌شود و قدرت اجرایی در آنجا پیدا می‌کند و این ادبیات را به آنجا منتقل می‌کند. بنابراین به یک معنا، اولین جریانی که دغدغه‌ای را که در این همایش پیگیری می‌کنیم شروع کردند و برای آن تلاش کردند و برای آن ادبیات تولید کردند همین جریان اسلامی‌سازی معرفت بودند. اینها از آن زمان تا به امروز فعالیت دارند و کتاب‌های زیادی به زبان‌های مختلف به رشته تحریر در آوردند و در غالب کشورهای اسلامی شعبه دارند.

اینها در این دوره پنجاه و شصت ساله سه تحول داشتند. در قسمت اول و حرکت اول به سراغ قرآن می‌روند و می‌خواهند اسلامی‌سازی و علوم اسلامی را از قرآن استخراج کنند و چندین همایش با این نگاه برگزار می‌کنند و مقالات و کتاب‌هایی را در این فضا می‌نویسند. ولی بعد از گذشت دو دهه متوجه می‌شوند که آن چیزی که مدنظر آنهاست از این طریق به دست نمی‌آید. حتی در آثاری که در این دوران نوشته می‌شود اگر نگاه کنید تفسیرهای خیلی آزادی از آیات قرآن دارند که اصلاً آیه ناظر به این موضوعات نیست و اینها می‌خواهند تلاش کنند از دل آن یک علم جامعه‌شناسی اسلامی یا روان‌شناسی اسلامی بیرون آورند.

اینها دو عقبه تاریخی دارند؛ یکی اینکه فضای اشعری‌گری بر ذهن اینها حاکم است و چون غالب اینها با مصر و اخوان المسلمین در ارتباط بودند یک بخشی از عقب ماندگی



اشاره می‌کنم. اینها به مبدأ استخلاف، یعنی همان خلیفه الله بودن انسان بر روی زمین، بسیار اشاره می‌کنند. عمده‌ترین کلیدواژه آنها برای انسان‌شناسی، همان استخلاف است. از دل اینها چهار یا پنج بعد استخراج می‌کنند. یکی اینکه انسان چون خلیفه الله است مسئولیت‌پذیرش وحی الهی برعهده‌اش است و این انسان است که از میان تمام موجودات این مسئولیت الهی را دریافت کند.

دوم بحث آبادسازی زمین یا بحث اعمار الارض است. یکی از مسئولیت‌هایی که بر دوش انسان نهاده شده است و انسان به‌عنوان خلیفه الهی بر روی زمین مسئولیت آن را دارد این است که زمین را آباد کند. یکی از نقدهای آنها بر تصوف که در مصر و امثال آنها خیلی قوی بود همین قضیه است که می‌گوید آنها به قضیه اعمار الارض توجه نداشتند درحالی‌که این اعمار الارض و ساختن زمین و آباد کردن زمین یکی از مسئولیت‌های مهمی است که انسان به‌عنوان خلیفه الهی برعهده دارد و باید انجام دهد.

یکی دیگر از مبانی آنها در حوزه انسان‌شناسی تأکیدشان بر ایجاد هماهنگی بین سنت‌های الهی و جهان تکوین است؛ یعنی انسان مسئولیت دارد که آن سنت‌های الهی را در زمین تحقق ببخشد.

نکته دیگر بحث علوم طبیعی است. اینها به پرداختن به علوم طبیعی یا با ادبیات آنان، ساینس، به شدت اعتقاد دارند. علت آن این است که خیلی از بزرگان این جریان خودشان پزشک‌ها، مهندسی‌ها یا تحصیل‌کنندگان آمریکا و کانادا و اروپا هستند، بچه مسلمان‌هایی که به آنجا رفتند و با علوم طبیعی آشنا شدند اما همان دغدغه‌های اسلامی در درون آنها زنده است و می‌خواهند برگردند و آن فضا را از دست ندهند و زنده کنند. حتی در حوزه تفسیر آیه شریفه و «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» اسما را به همین علوم طبیعی تفسیر می‌کنند و در واقع تعبیر آنها این است که آن علم به اشیاء و موجودات که در آیه شریفه آمده همین علم جدید و همین ساینس است و آنچه که خداوند به حضرت آدم آموزش داد همین بود و ما باید این را پیگیری کنیم و مسئولیت انسان است به‌عنوان خلیفه خدا بر روی زمین که این را برجسته کند و در واقع کشف طبیعت و کشف اسرار در جهان و تولید دانش خود مسیری به سمت خالق است و ما اگر بخواهیم به سمت خالق برگردیم و دستورات او را اجرا کنیم و تکامل انسانی پیدا کنیم باید این علوم را یاد بگیریم و تقویت کنیم.

اینها کتاب‌هایی درباره علم النفس الاسلامی، یعنی روان‌شناسی اسلامی و علم الاجتماع اسلامی تولید کرده‌اند و دغدغه آنهاست و دنبال این فضا هستند و دارند با همین مبانی که ذکر شد پیگیری می‌کنند.

جامعه اسلامی را غلبه تصوف می‌دانند؛ لذا هم با عرفان و هم با فلسفه زاویه دارند و آنها را ناکافی می‌دانند و حتی برخی از اینها بر علیه عرفان و فلسفه کتاب نوشته‌اند. البته چند طیف هستند. برخی چندان موضعی ندارند و برخی حمایت می‌کنند و برخی خنثی هستند و برخی هم نسبت به فلسفه و عرفان موضع‌گیری شدیدی دارند. اینها در حدود دو دهه متمرکز بر قرآن بودند تا علوم اسلامی را از قرآن استخراج کنند. کم‌کم متوجه این فضا می‌شوند که قرآن یک سری قواعد کلی را بیان می‌کند و بنابراین ما جامعه‌شناسی اسلامی یا روان‌شناسی اسلامی را مستقیماً نمی‌توانیم از دل قرآن بیرون بیاوریم. بیشتر به سمت فقه می‌روند و می‌خواهند از دل فقه بیرون بیاورند و فقه آنها فقه مقاصدی است؛ یعنی در واقع مقاصد الشریعه را استخراج می‌کنیم و بر اساس مقاصد الشریعه جامعه‌شناسی اسلامی و روان‌شناسی اسلامی را استخراج می‌کنیم. شاید نزدیک یکی دو دهه هم درگیر این قضیه هستند و روی مقاصد خیلی کار می‌کنند و کتاب‌های فراوانی که در زمینه مقاصد الشریعه نوشته می‌شود از محصولات این تفکر و اندیشه است. در یکی دو دهه اخیر متوجه این قضیه شده‌اند که از دل فقه هم نمی‌توان به آن اندازه‌ای که مورد توقع و انتظار اینهاست علوم اسلامی را استخراج کرد و گرایش به سمت فلسفه و عرفان پیدا کردند. البته گرایششان بیشتر به سمت فلسفه بوده است و در یکی دو دهه اخیر کتاب‌هایی نوشته‌اند به نام نحو فلسفه الاسلامیه و همین کسانی که نسبت به فلسفه و عرفان موضع داشتند به این ادبیات رسیدند که ما باید به سمت فلسفه اسلامی برویم. پس باید به کمک فلسفه و از طریق مبانی تحولی در علوم اسلامی ایجاد کنیم. این بخش هم از یک حیث قابل تقدیر است که متوجه این قضیه شده‌اند و از یک حیث هم به شدت خطرناک است به این خاطر که اینها عقبه فلسفه اسلامی ندارند و همین کتاب‌هایی هم که می‌نویسند برداشت‌های خیلی سطحی و گزارش‌های سطحی از اندیشمندان مسلمان است. از آن طرف چون در بستر غرب زندگی می‌کنند فلسفه غرب به شدت بر روی اینها تأثیر گذاشته است. اما به تعبیر یکی از بزرگان، آقای شیخ شفیق جرادی، این جریان تقریباً تنها جریان اسلامی است که هنوز توانسته است اصالت خودش را حفظ کند و هنوز به دامن جریان سکولاریسم نیفتاده است و با ما و با آن نگاهی که در این همایش و در فضای کنونی نظام مقدس جمهوری اسلامی به دنبال آن هستیم از حیث دغدغه‌ها و رویکردهای کلان‌شان درباره بازگشت به اسلام بسیار همخوانی دارد. اما تفاوت‌هایشان این بود که نگاه آنها به فلسفه و عرفان ضعیف است و خیلی کاربردی و عمل‌گرایانه به موضوعات می‌پردازند و الان متوجه این نقصان شده‌اند و دارند یک مقدار تدریج می‌کنند.

در حوزه انسان‌شناسی به سه یا چهار مورد از مبانی آنها





ابوالفضل ساجدی  
مؤسسه امام خمینی (ره)

## نقد مبانی انسان‌شناسی و روان‌شناسی سلامت

روان‌شناسی با رویکرد روان‌شناسی مرضی است؛ یعنی آمدند بیماران را بررسی کردند و گفتند که این بیماران را چگونه درمان کنیم. بعداً به تدریج از روان‌شناسی مرضی وارد روان‌شناسی سلامت شدند و گفتند چرا ما روی روان‌شناسی مرضی کار کنیم. به عبارت دیگر به خاطر اینکه ما دانش روان‌شناسی را گسترش دهیم چرا مطالعات ما متمرکز بر روی انسان‌های بیمار باشد. اندیشمندانی، به خصوص انسان‌گراها مثل آبراهام مازلو و دیگران، آمدند و گفتند اساساً ما باید به سراغ سالم‌ترین افراد برای مطالعه برویم و ویژگی‌های آنها را در روان‌شناسی مشخص کنیم. اگر می‌خواهیم انسان را بررسی کنیم آزمون شایسته، تحلیل انسان سالم و تئوری‌هایی است که باید درباره آن عرضه کرد. ولو که فروید بیشتر با مطالعه روان‌نژندها به مطالعه شخصیت انسان پرداخت و روان‌شناسی از اینجا شروع شد. بعد وارد عرصه روان‌شناسی سلامت شدند. شخصی مثل مازلو، که به یک معنا رهبر معنوی مکتب روان‌شناسی انسان‌گرا تلقی می‌شود، نیازهای انسان را طیف‌بندی و درجه‌بندی کرد و گفت انسان نیازهایی دارد. نیازهای پایه‌ای او نیازهای فیزیولوژیک است و بعد نیاز به ایمنی و نیاز به تعلق داشتن و عشق و بعد نیاز به عزت و احترام و بعد نیاز به دانستن و فهم و بعد نیازهای زیبایی‌شناختی و نهایتاً نیاز به خودشکوفایی که بالاترین نیاز است که اگر انسان این نیاز را برطرف نکند، این انسان سالم نیست و نقص دارد. بعد ایشان و دیگران آمدند برای انسان سالم به عنوان سلامت روان مطالبی را مطرح کردند و یکی از مؤلفه‌های سلامت روان را تجربه اوج

من به مبانی انسان‌شناختی روان‌شناسی سلامت اشاره می‌کنم. روان‌شناسی سلامت یکی از شاخه‌های روان‌شناسی است. یک گرایش بین‌رشته‌ای از روان‌شناسی و پزشکی است که می‌شود گفت بر اساس آنچه که انجمن روان‌شناسی آمریکا مطرح کرده است تعریفی که می‌توانیم از آن ارائه دهیم «Biopsychological approach to health» است. یعنی رویکرد زیستی و روانی، اجتماعی و سلامت، تعبیر انجمن روان‌شناسی آمریکا از روان‌شناسی سلامت است. از گذشته تاکنون، فلاسفه و اطباء ما به بحث روان، چه بسا با عنوان جان، می‌پرداختند و یک بخش جداناپذیر از انسان را جان ذکر می‌کردند. اطباء هم، مثل بقراط و ابوعلی سینا، در مسئله درمان هم به جسم و هم به جان، که امروزه از آن به روان تعبیر می‌شود، توجه می‌کردند. هرچه جلو تر آمدیم علوم درمانی هم مثل پزشکی و روان‌شناسی به پیوند میان جسم و جان بیشتر اذعان کرده‌اند و یافته‌های علمی این را آشکار کرده است که رابطه پیچیده‌ای میان این دو وجود دارد. همین امور به تدریج باعث شد که دانشمندان احساس کنند که به یک رشته جدیدی در حوزه علوم رفتاری و روان‌شناختی، که از یک طرف بر علوم طبی و درمان و از طرفی هم به دانش‌های روان‌شناسی تسلط داشته باشد، نیاز است. تقریباً در حدود سال ۱۹۷۳، یعنی قریب به پنجاه سال قبل، این گرایش توسط انجمن روان‌شناسی آمریکا ثبت شد و الان به عنوان یک گرایش مستقل در دنیا از آن بحث و گفتگو و یاد می‌شود. اواخر قرن ۱۹ یک کاستی در زمینه دانش روان‌شناسی رخ می‌نماید؛ چراکه آغاز خود

نمی‌شود. آمدند و وارد فاز دیگری شدند و گفتند اگر انسان بخواهد به آرامش برسد باید چیزی تحت عنوان سلامت معنوی داشته باشد؛ یعنی یک بعدی از انسان اگر شکوفا نشود هر قدر هم روابط اجتماعی و فردی او درست باشد، از درون هم از هر لحاظ میزان باشد، باز همین انسان با آن جامعه دچار مشکل است و آرامش ندارد و آن چیزی که می‌تواند مشکل را حل کند و بدون آن سالم نیست، سلامت معنوی است. به عبارت دیگر گفتند بدون این انسان به آن هدف که آرامش است دست پیدا نمی‌کند. یعنی ببینید روند حرکت غرب در علم روند آزمایش و خطا و رسیدن به حل مشکلات جامعه است. یعنی به خاطر حل مشکلات پیشرفت علمی داشته است، درصدد حل مشکلات بوده که وارد افق جدیدی از علم شده است. این نحوه مواجهه با دانش بشر در انسان‌شناسی یک مواجهه غلط است. این انسان‌شناسی، انسان‌شناسی به اصطلاح ناقص است که شما به تجربه ببینید چه چیزی کجا می‌رود و چه مشکلی دارد و بعد بخواهید توسط مشکل آن را بیشتر بشناسید. این ضعیف‌ترین نوع معرفت یک موضوعی است. چه بسا دلایلی سبب شود که ما اصلاً مشکلات را درک نکنیم. مثلاً فرض کنید که ما فقط به فکر آرامش باشیم، خوب با چند نخ سیگار و اعتیاد انسان می‌تواند به یک آرامش موقتی دست پیدا کند. پس بگوییم انسان را شناختیم و مشکل دیگری ندارد. خوب پس رویکرد غرب در بحث انسان‌شناسی این‌گونه بود و این کاملاً در علوم انسانی، اینجا به‌طور خاص در روان‌شناسی سلامت، آشکار است. خود اینها وقتی وارد عرصه سلامت معنوی شدند، وقتی وارد بحث آنها می‌شویم می‌بینیم که چقدر ابهامات در بین آنها وجود دارد. برای مثال تعریف آنها از سلامت معنوی چیست و چگونه می‌توان به آن دست پیدا کرد؟ چه مشکلاتی در اینجا وجود دارد؟ اینها همه حکایت از کاستی‌هایی دارد که ما در بحث انسان‌شناسی در عرصه سلامت معنوی با آن مواجه هستیم. این بحث تجربه‌های معنوی را اندیشمندان مختلفی به آن اشاره کردند مثل اریک فروم و یونگ. اینها همه وارد عرصه سلامت روانی شدند و بعد بر مؤلفه سلامت معنوی تأکید کردند و تقریباً به اتفاق اکثر این روان‌شناسان پذیرفتند که ما باید به چنین ساحتی توجه کنیم.

فهم دیرنگام و بسیار ناقص از سلامت معنوی ریشه در انسان‌شناسی غربی دارد. ما وقتی به اسلام مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که در آیات و روایات ما سه واژه سلامت، صحت و عافیت به کار رفته است. واژه سلامت بر سلامت اخلاق و سلامت نفس و سلامت دین متمرکز است. در سلامت متمرکز بر بعد معنوی هستند. ولی واژه صحت برای بعد مادی به کار رفته است. در روایات ما واژه سلامت بر

ذکر کرده‌اند. خود سلامت روان مؤلفه‌هایی دارد که یکی از آنها تجربه اوج است؛ یعنی تجربه فرا رفتن و بالارفتن از امور ظاهری و اسم آن را تجربه اوج گذاشتند. پس می‌بینیم آغاز روان‌شناسی، روان‌شناسی مرضی است و بعد اواخر قرن بیستم روان‌شناسی سلامت مطرح می‌شود. بعد وارد عرصه سلامت روان می‌شود و یکی از مؤلفه‌های آن تجربه اوج است. بعد برای خود سلامت مراتبی را ذکر کردند. اول سلامت جسمی بود، بعد سلامت روان را اضافه کردند و بعد سلامت اجتماعی و بعد سلامت معنوی را اضافه کردند. خود تجربه اوج را ابتدا به عنوان یکی از مؤلفه‌های سلامت روان ذکر کردند. اما به تدریج خود این مؤلفه مستقل شد و به عنوان یک عرصه جدید سلامت از آن یاد شد. mental health، Social health، health spiritual. روان‌شناسی سلامت معنوی از مباحثی است که متأخر از بحث روان‌شناسی سلامت است و عمر چندانی از آن نمی‌گذرد. روند پیشروی غرب به سمت این مراحل تئوریک نبوده و بیشتر عمل‌گرایانه بوده است؛ یعنی درصدد حل مشکلی بوده و راه حل آن را در این پیدا کرده است. ابتدا خواستند بیماران روانی را درمان کنند روان‌شناسی مرضی شروع شد. بعد آمدند انسان را به سلامت نزدیک کنند دیدند که سلامتی او با سلامتی جسمی حل نمی‌شود. بعد آمدند و سلامت روان را اضافه کردند. سلامت روان بیشتر متمرکز بر نوع وضعیت انگیزشی و هیجانی و ادراکی ماست که در درون خود داریم و اینها منجر به یک تعادل روانی می‌شوند. اگر انگیزه‌ها و کشش‌های درونی ما در کنار هم و متعادل حرکت کنند انسان دچار تنش نمی‌شود؛ اما اگر سطوح شناختی، گرایشی و رفتاری در کنار هم باشند و با هم تعارض نداشته باشند آن انسان، انسان سالمی خواهد بود. انسانی که احساس اضطراب و نگرانی نخواهد داشت یا اضطراب و نگرانی او کم خواهد بود. بعد گفتند این هم بر طبق جامعه‌شناسی اجتماعی یا سلامت اجتماعی نیست. Social health را بعضی از روان‌شناسان بخشی از سلامت روان ذکر می‌کنند و بخشی هم مستقل از سلامت روان ذکر می‌کنند و لذا می‌گویند سلامت روان ناظر به ارتباط فرد با خود اوست بر اساس وضعیت درونی که دارد و سلامت اجتماعی ناظر بر رابطه فرد با بیرون است که با بیرون چه تعاملی دارد. آنها گفتند سلامت اجتماعی لازم است؛ یعنی اوایل روی بعد جسمی و بعد روی بعد روانی تأکید داشتند و بعد گفتند نه؛ اگر شما به فکر دیگران نباشید و جامعه برای شما مهم نباشد و درد و رنج دیگران برای شما خنثی و بی‌اثر باشد شما سالم نیستید. چیزی که اسلام ۱۴۰۰ سال پیش گفته بود، اینها اواخر قرن ۲۰ به آن رسیده‌اند. بعد دیدند که هنوز جامعه یک سری مشکلاتی دارد، باز هم این مشکلات با رسیدن به سلامت روانی حل

سلامت اخلاق و سلامت دین و سلامت از فطن دلالت دارد. «السلام من کل اذی»، «اللهم الرزقنی السلام من کل وزر»، «السلام فی الدین» و «السلامه فی نفسی». اینها در روایات آمده است. اما واژه صحت برای بعد مادی به کار رفته است. واژه عافیت هم مشترک است.

حال اگر ما بخواهیم رویکردمان را به سلامت ببینیم، در بعد انسان‌شناسی سلامت را این‌گونه می‌توان تعریف کرد: سلامت انسان به این معناست که آنچه که از یک موجود انتظار می‌رود و آن کارکرد مورد انتظار از یک انسان از او صادر شود. انسان را اگر از بعد جسمی در نظر بگیریم می‌گوییم این بدن سالم است. انتظار از دست من این است که بتواند یک وزنه‌ای را بلند کرده و بالا ببرد. از پای من انتظار می‌رود که راه برود و از چشمم انتظار می‌رود که ببیند و گوش هم بتواند بشنود. اگر کارکرد مورد انتظار از آن صادر شود می‌گوییم آن سالم است. سلامت معنوی به چه معناست؟ اگر کارکرد مورد انتظار از بعد معنوی و روحانی از انسان صادر شود می‌گوییم این انسان سالم است. کارکرد مورد انتظار چیست؟ من چه انتظاری از بعد معنوی یک انسان دارم؟ اینجاست که باید ببینیم همان‌طور که در جسم‌شناسی نیاز به شناخت جسم داریم اینجا نیاز به شناخت روح و روان داریم. ببینیم اگر قوای این موجود به فعلیت برسد چه انتظار و کارکردی باید از او داشته باشیم. چه کارکردهای شناختی و معرفتی و چه کارکردهای گرایشی و انگیزه‌ای از او باید مورد انتظار باشد. اگر اینها حاصل شود انسان، انسان سالم می‌شود. حال کارکردهایی که غرب بیان کرده است اندک و حداقلی هستند. ولی کارکردهایی که آیات ما بیان کرده است کارکردهای بسیار بالاتری است.

اگر علوم انسانی جدید ما بخواهد همین یک مؤلفه را در روان‌شناسی اسلامی بررسی کند و راه‌حلی عرضه کند، موضوعات و مسائل زیادی برای آن مطرح می‌شود و منجر به حوزه جدیدی می‌شود که در غرب هم تا زگی دارد و دست آنها در همه این مسائل بسته است. باید ببینیم که این روان‌شناسی سلامت در انسان چه مؤلفه‌هایی دارد، چه شاخصه‌هایی دارد و ما چگونه می‌توانیم به آن شاخصه‌ها دست پیدا کنیم و غرب چه مؤلفه‌هایی را ذکر کرده و با ما چه تفاوت‌هایی دارد. خوب اگر به همین یک مسئله در انسان‌شناسی توجه شود می‌بینیم چقدر مسائل جدیدی را می‌تواند برای روان‌شناسی سلامت مطرح کند. در بقیه رشته‌های روان‌شناسی هم وضع به همین منوال است. در جامعه‌شناسی وقتی وارد عرصه فرهنگ می‌شویم همین را داریم. همچنین سایر عرصه‌ها. اینها اقتضا می‌کند که ما حقیقتاً در بحث انسان‌شناسی این مسائل را بیشتر دنبال کنیم.

گفتیم که سلامت یک موجود یعنی برخورداری آن موجود از انتظاراتی که بعد از به فعلیت رسیدن استعدادها از او داریم. حال سلامت معنوی به چه معناست؟ معنویت، در اسلام و در غرب به دو معنا آمده است. یکی معنای باطن است. معنویت از معنا است و آنچه در پوسته ظاهر مادی انسان است یک معنای آن باطن است و در ادبیات وقتی می‌گوییم لفظ معنا دارد، لفظ ظاهر است و معنا باطن آن است. یکی معنی دیگر آن حیات و جان است. گاهی به معنای باطن و گاهی به معنای حیات و جان است؛ یعنی آنچه که منشأ حیات است. خوب بر این اساس معنویت یک نیروی حیات‌بخش زندگی است. اگر ما گفتیم معنویت یعنی باطن، پس معنویت به این معناست که ما باطن انسان را بررسی کنیم و باطن جهان را بررسی کنیم. پس سلامت معنوی عبارت است از اینکه باطن انسان با باطن جهان ارتباط مناسب را در اعلی درجه برقرار کند تا این باطن بتواند شکوفا شود. اگر باطن انسان با باطن جهان مرتبط شد آن وقت است که ظرفیت‌های شناختی، گرایشی و رفتاری انسان در زندگی فردی و اجتماعی متجلی می‌شود و نتیجه آن در همان سبک زندگی که در سلامت معنوی روی آن تأکید داشتند در روان‌شناسی سلامت ظاهر می‌شود. چون در روان‌شناسی سلامت تأکید بر این بود که الگوهای رفتاری می‌تواند در سلامت فرد مؤثر باشد. این سلامت معنوی به یک معنا؛ یعنی ارتباط انسان به احسن وجه با باطن جهان به‌گونه‌ای که به فعلیت‌بخشی ظرفیت‌های شناختی و گرایشی فرد منجر می‌شود. به تعبیر ما سلامت معنوی وقتی حاصل می‌شود که بینش و گرایش انسان در مسیر قرب الهی که بالاترین مرتبه کمال است مدیریت شود و خداوند برای انسان اکبر و اعظم موجودات و در بعد گرایشی احب موجودات باشد و در بعد رفتاری هم این انسان خودبه‌خود در مسیر احب اعم حرکت خواهد کرد. این تعبیر من از سلامت معنوی است و تجلی این در رفتار، تجلیات آشکاری است.







مهدی امیدی  
مؤسسه امام خمینی (ره)

## فعل و انفعال انسان متعالی موضوع علوم انسانی-اسلامی

هست؟ آیا باید ظاهر کنش های انسان را معیار قضاوت قرار دهیم یا اینکه آن باطن و پیچیدگی های مرتبط با قلب و ذهن انسان هم باید مورد اهتمام قرار بگیرد؟ آیا ما واقعاً و حقیقتاً با این منابع معرفتی خودمان می توانیم انسان را با همه ابعاد وجودی اش مورد شناسایی قرار دهیم یا اینکه شناخت جامع ابعاد وجودی انسان از طریق عادی امکان پذیر نیست؟ اینها سؤالاتی هستند که در حوزه علم و انسان قابل طرح اند.

در رابطه با علوم انسانی که ترکیبی از این دو واژه است باز سؤالاتی مطرح می شود. مراد از علوم انسانی چیست؟ زمانی ما می توانیم بگوییم همه علوم، انسانی هستند. چرا؟ چون هدف علوم این است که در خدمت انسان قرار بگیرد و چون قرار است در خدمت انسان باشد ما همه علوم را علوم انسانی ببینیم؛ ولی از طرفی علوم انسانی علمی هستند که بر محور انسان و آن هم بعد غیر جسمانی انسان شکل گرفته اند. چون می دانید که بحث جسمانی یک امر طبیعی است که در علوم طبیعی مورد بحث قرار می گیرد.

به هر حال سؤال این است که مراد ما از ترکیب علوم انسانی چیست. بعد می گفتند علوم انسانی مجموعه دانش های ناظر به باورها، ارزش ها و کنش های انسان و جامعه انسانی است. شاید بتوان گفت جامع ترین تعریفی که در حوزه مباحث علوم انسانی آمده است همین تعبیر است که ما می خواهیم درباره این تعبیر بحث کنیم که این تعبیر باز برای بحث باید عمیق تر شود.

بحث ما در رابطه با حیطه علوم انسانی-اسلامی است و طبیعتاً بحث موضوع برای ما مهم است.

مبحث علوم انسانی را می توان با دو پرسش پایه شروع کرد:

۱- علم چیست؟

۲- انسان کیست؟

در رابطه با پرسش اول، بحث دروازه علم بسیار گسترده است. بحث اینکه آیا علم هر نوع معرفت را شامل می شود یا فقط معرفت قابل اعتماد را علم می گویند؟ آیا می شود امور ظنی و حدسی را علم تلقی کنیم؟ در بحث های هنجاری و دستوری به چه دلیل ما اینها را علم تلقی می کنیم؟

در حوزه مباحث توصیفی، چه سطح و میزانی از توصیف و چه نوع توصیفی را می توان علم تلقی کرد؟ فطرت و بدیهیات فطری چه سهمی در تولید علم دارند؟ ارزش ها، آمال و تمایلات ما چه تأثیری بر نتایج علم دارند؟ کدام نسخه از علم می تواند دانشی واقعی و صحیح برای اداره انسان و جهان ارائه دهد؟ اینها پرسش های مهمی هستند که در حوزه علم قابل طرح اند.

در حوزه مباحث انسان هم سوال این است که آیا انسان هم موجود ماهوی قابل رؤیت با چشم سر است یا افزون بر این دارای ساحت غیرمحمسوس هم هست؟ اساساً حقیقت انسان چیست؟ آیا انسان موجوی مستقل است یا موجودی وابسته به غیر؟ آیا موجودی است که با سرشت غریزی ماده گرایانه ترکیب شده است یا دارای سرشت فطری معناگرایانه هم

سیاسی است؛ یعنی می‌خواهیم نظام دموکراسی را توجیه کنیم و برای این کار ابتدا باید پایه پلورالیسم معرفتی آن را درست کنیم و بعد پلورالیسم دینی و درنهایت پلورالیسم سیاسی. یعنی تمام این بحث‌ها بر اساس نیازهایی است که در آنجا شکل گرفته است.

به‌هرحال خود این علم حائز یک سری چالش‌ها شد. در حوزه تعارض بین عقل و دین، تعارض بین سنت و تجدد، تعارض بین فرهنگ و تمدن، دین و عرفی شدن، اینها زمینه‌هایی است که این علوم فراهم کرده‌اند. درحالی‌که ماهیت علم کشف از واقع است. ظن و حدس را بایستی منتهی به یک امر یقینی کنیم و تا زمانی که به یک امر یقینی کشیده نشود نمی‌توان آن را به‌عنوان یک علم تلقی کرد. علوم، اعم از تجربی و غیرتجربی است، درحالی‌که فقط به علوم تجربی بها داده شده است. خود علوم غیرتجربی اعم از عقلی و نقلی است. به‌همین جهت ما نمی‌توانیم علم را منحصر در علوم تجربی بدانیم و این تعارضات ساختگی که در آنجا شکل گرفته است را باید بپذیریم.

ما در این مقاله در صدد پاسخگویی به یک پرسش خاص در حوزه علوم انسانی هستیم. موضوع علوم انسانی چیست؟ مراد از موضوع علم چیست؟

اغلب این نظر مطرح می‌شود که در ابتدای تأسیس هر علمی ما نیاز به موضوع داریم. موضوع بایستی در ارتباط با مسائل آن علم مطرح شود و باید به‌گونه‌ای باشد که تمام مسائل مربوط به آن علم را پوشش دهد. به‌تعبیری می‌گویند که ما عوارض ذاتی و غیرذاتی داریم. درباره اینکه موضوع علم کدام یک اینها است دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد.

بعضی گفته‌اند که موضوع علم این است که از عوارض ذاتی آن علم بحث کنیم. اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا در علم واقعاً فقط از عوارض ذاتی علم بحث می‌شود؟ درحالی‌که می‌بینیم این‌گونه نیست؛ بلکه از عوارض ثانویه و عوارض غریبه هم بحث می‌شود. از مباحث اعتباری هم بحث می‌شود. این‌طور نیست که ما علم را فقط عبارت از آن مباحثی بدانیم که به عوارض ذاتی اختصاص پیدا کرده است.

تعریف دومی که در رابطه با موضوع علم مطرح کرده‌اند این است که می‌گویند موضوع این است که از جزئیات موضوعات یک جامعه را بخواهیم ایجاد کنیم که شامل همه مسائل شود. برخی آمدند و این را تکمیل کردند و گفتند که فقط آن جزئیاتی که حقیقتاً در غرض علم دخالت دارد باید ملاک قرار گیرد. اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که این جامعه‌ای که شما دارید مطرح می‌کنید قبل از مسائلی است که به تدریج حاصل می‌شود؛ اگر قبل باشد که هنوز مسئله‌ای شکل نگرفته است. معدودی از مسائل شکل گرفته است. بنابراین چطور امکان دارد موضوع را عنوان کلی

در قرن نوزدهم که تقسیم علوم صورت گرفت، علوم طبیعی، علوم پایه و علوم انسانی مطرح شد و علوم اجتماعی ذیل علوم انسانی طرح شد. بحث بر سر این بود که آیا می‌شود با یک منش واحد هم علوم طبیعی و هم علوم انسانی را مورد بحث و مطالعه قرار دهیم. این بحث نهایتاً به این کشیده شد که ما نهایتاً با یک روش پژوهش‌ویستی، هم دانش علوم طبیعی و هم دانش علوم انسانی را، مورد بررسی قرار دهیم. البته در اینجا سؤال بسیار مهمی می‌توانست مطرح شود و آن این است که موضوع علوم انسانی چیست که شما می‌خواهید این دو را به‌صورت واحد ببینید. چه تمایزی بین علوم انسانی و علوم طبیعی وجود دارد و اگر تمایزی بین این دو وجود نداشت چرا این دو را از یکدیگر جدا کردید؟ پیش‌فرض‌های حاکم بر علوم انسانی چیست؟ آیا تولید علوم انسانی با پیش‌فرض‌های سکولاریستی صورت گرفته است؟ آیا تولید علوم انسانی مبتنی بر دین امکان‌پذیر است؟ آن وحدتی که می‌خواهید حاکم کنید وحدت حقیقی است یا وحدت اعتباری است؟ اینها سؤالاتی بودند که می‌توانستند در آن فضا مطرح شوند. در اینجا بود که متأسفانه آنچه که بعد از رنسانس اتفاق افتاد رخ داد و علمی که مطرح شد معادل با ساینس شد؛ یعنی در واقع همان علم تجربی.

ببینید در بخش توصیف اغلب ظنی است، آن هم نه ظن معتبر و حجت بلکه ظن مطلق و با فرضیه و با حدس‌هایی که در فرضیه مطرح می‌شود. یک شرح ناقصی از پدیده‌دار ارائه می‌دهد و نهایتاً با نتایجی جزمی از پس کار برمی‌آید. درحالی‌که خود مقدمات ظنی و حدسی است اما نتایج بسیار جزمی را از خود ظاهر می‌کند. این هم یکی از آن نکات است! در بخش هنجاری، باید و نیاید‌هایی را ارائه می‌دهد که مشکوک و تردیدپذیر است؛ یعنی جای سوال برای انسان باقی می‌گذارد که چرا شما این بایدها و نیایدها را درست تلقی می‌کنید. این سؤال پاسخ داده نمی‌شود. نکته دیگر این است که در بحث علوم جدید مطرح است این است که آمال صاحبان قدرت و ثروت در این علم و برداشت آنها در پایه‌ریزی این علوم اثر گذاشته است. حالا این را باید به‌صورت مفصل مطرح کرد.

من معتقدم که بسیاری از دانش‌هایی که ما امروزه با آنها مواجه هستیم و به‌صورت انتزاعی آنها را مورد بحث قرار می‌دهیم یک پیشینه و در واقع یک مفهوم ذاتی نظری دارند که این مفهوم ذاتی نظری در حوزه و نظام سرمایه‌داری مطرح شده است و پیامدهایی سیاسی دارد. برای نمونه، درکلام جدید بحث‌هایی که برخی از عزیزان مطرح می‌کنند بحث‌هایی کاملاً انتزاعی است. پلورالیسم دینی، پلورالیسم معرفتی و ... بحث‌های مختلفی را مطرح می‌کنند. اما متوجه نیستند که تمام این بحث‌ها با نگاه پراگماتیستی آمده و می‌گویند که ما می‌خواهیم یک مشکلی را حل کنیم و مشکل ما یک مشکل

و جامعی قرار دهید برای یک سری مسائلی که هنوز طرح نشده‌اند و به تدریج در حال شکل‌گیری و طرح شدن هستند. آیا می‌توان به این انتزاع گفت؟ انتزاع از چیزی که هنوز شکل نگرفته است.

تعریف سومی که مطرح کرده‌اند این است که موضوع هر علم، حیث وحدتی است که در موضوعات و مسائل هر علمی موجود است. برای مثال می‌گویید اگر ما افعال مکلفین را در نظر داشته باشیم، آن حیث وحدتش این می‌شود. در موضوعات و مسائل که نگاه می‌کنیم نهایتاً می‌توانیم یک عنوان کلی و واحدی برای آن به نام افعال مکلفین در نظر بگیریم. یک بحث دیگری هم در اینجا مطرح می‌شود که آیا این وحدت، وحدت حقیقی است یا وحدت اعتباری؟ وحدت اعتباری، وحدتی به حسب اعتبار است و نیازی هم نیست که همه مسائل وجود داشته و شکل گرفته باشند. حتی اگر شما یک سری مسائل مفروض در ذهن خود داشته باشید می‌توانید بر اساس آن مسائل مفروض، یک عنوانی برای عنوان جامع در نظر بگیرید.

بنابراین اگر منظور از وحدت، وحدت حقیقی است که امکان‌پذیر نیست. اگر منظور شما وحدت اعتباری است که در اینجا این سؤال پیش می‌آید که ما می‌خواهیم دنبال موضوعی به این معنا باشیم یا نه. دلیلی داریم یا نه.

تعریف دیگری که مطرح می‌کنند می‌گویند موضوع هر علم آن جهت یا جامع مشترک میان محمولات مسائل است. آنها می‌گفتند موضوعات مسائل و نه محمولات مسائل. سوال اینجاست که آیا انتزاع جامع از مسائل علمی که هنوز مطرح نشده است ممکن است یا نه. حالا به نظر می‌رسد علوم جز یک مجموعه مسائل گوناگونی نیستند که به اعتبار معتبر گرد آمده‌اند. به همین جهت موضوع واحدی ندارند که ضامن وحدت حقیقی‌شان باشد. بلکه معتبر می‌تواند یک عنوان اعتباری جامع برای مسائل مفروض جعل کند و اعتبار بکند و نه اینکه انتزاع بکند. براین اساس می‌شود ما برای موضوع علوم انسانی یک عنوان کلی اعتباری در نظر بگیریم که جامع همه آن مسائل علم باشد.

حالا برخی از علوم شکل گرفته‌اند که ما می‌توانیم راجع به آنها بحث کنیم یا اینکه راجع به علوم می‌توانیم که در حال شکل‌گیری هستند و هنوز شکل نگرفته‌اند یک عنوانی را اعتبار کنیم. این نکته مهمی بود که خواستم عرض کنم. حالا با این اعتبار موضوع علوم انسانی چیست؟ موضوع علوم انسانی حقیقت انسان است. ما دو نوع نگاه داریم. یک نگاه مادی و یک نگاه فلسفی به انسان داریم.

موضوع علوم انسانی حقیقت انسان و کنش و واکنش انسان است؛ اعم از اینکه این کنش‌ها و واکنش‌ها درونی باشد یا برونی. یعنی هم در بحث علم روان‌شناسی و هم در بحث علوم اجتماعی این بحث را داشته باشیم. هیچ مشکلی ندارد.

مراد ما از کنش و واکنش هر دو این مباحث درونی و برونی است. یا فعل و انفعال یا تأثیر و تأثری که می‌گوییم، تأثیر و تأثر درونی و بیرونی هر دو هست. این می‌تواند متعلق به فرد یا متعلق به جامعه انسانی باشد.

طبیعتاً نوع تلقی از انسان و حقیقت انسان، نوع تلقی از کنش‌ها و واکنش‌های انسان در مکاتب مختلف تفاوت‌هایی دارد و ما این را قبول داریم. هر مکتبی ممکن است پیش‌فرض‌هایی داشته باشد. البته آن پیش‌فرض‌ها باید بر اساس یک سری مبانی استوار باشند و بر اساس آن بگویند که حقیقت انسان چیست و کنش‌ها و واکنش‌های انسانی چگونه باید باشد. با توجه به این، ما می‌خواهیم ببینیم حقیقت انسان در ساحت روحی و معنوی‌اش چیست و اینکه جسم ابزار تعالی روحی انسان است.

ویژگی‌های کنش و واکنش انسان بر اساس فلسفه اسلامی، یکی آگاهانه بودن است. دوم ارادی بودن است؛ یعنی کنش‌ها و واکنش‌های افعالی که انسان انجام می‌دهد هدفمند و معنادار است. کنش‌ها و واکنش‌های انسان دارای این ویژگی‌ها است. البته بعضی از کنش‌ها طبیعی هستند که با آن‌ها کاری نداریم و باید آنها را در علوم طبیعی مورد بحث قرار داد؛ یعنی مثلاً حرکت خون و گردش خون در رگ‌ها مربوط به علوم طبیعی است که با آنها کاری نداریم. مراد ما از کنش‌ها و واکنش‌ها، بحث‌های ارادی است.

هر کدام از اینها می‌توانند در روش‌شناسی تأثیر بگذارند؛ یعنی اگر نوع نگاه شما بر اساس این باشد که حقیقت انسان چیست و کنش‌ها و واکنش‌های انسان چگونه است، طبیعتاً این نگاه می‌تواند در روش‌شناسی شما تأثیرگذار باشد.

ما دو رویکرد نسبت به بحث داریم: یک رویکرد ماتریالیستی و یک رویکرد الهی. رویکرد الهی طبیعتاً نزدیک به فلسفه اسلامی است. از مباحث زیرساختی در علوم انسانی، نوع تلقی از ماهیت و چیستی انسان است. شناخت انسان به عنوان یک موضوع کلی و کنشگر اصلی در علوم انسانی امری کاملاً ضروری است به این معنا که اگر این را نشناسیم، طبیعتاً دیگر نمی‌توانیم وارد این حوزه از علوم شویم.

ما دو رویکرد داریم: یک نگاه ماتریالیستی و سکولار و یک نگاه دینی و فلسفی.

در نگاه نخست، که رویکرد ماتریالیستی است، انسان این‌گونه است که غریزه محوری رکن اصلی ماهیت انسان را شکل می‌دهد؛ یعنی غریز مربوط به شما. شما مثلاً بحث هابز را در کتاب لویاتان یا بحث انسان را در کتاب دو رساله در باب حکومت جان لاک یا در قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو ببینید. در هر یک از اینها آن چیزی که محور بحث قرار گرفته است غریزه انسان است. در این رویکرد انسان یک موجود مادی، حیوان، میرا، درنده بر اساس بعضی از تعبیر، تک‌بعدی، تک‌ساحتی، دارای طبیعت حیوانی و سرشت



هرمونتیکی وارد بحث شده‌اند تا حدی با این بحث‌های تجربی فاصله گرفتند. هر چند معیار همان اومانستی است که هست؛ یعنی آن نگاه اومانستی هیچگاه از این بحث‌ها جدا نیست.

در بحث موضوع علوم انسانی-اسلامی، مراد ما از اسلام مجموعه‌ای از عقاید، ارزش‌ها و احکام عملی است که بخشی از آن قابل برهان است و بخشی هم بر اساس متواترات شکل گرفته است یا قریب به متواترات است که با علم هم منافاتی ندارد. اگر ما علم را مساوی با معرفت معتبر بدانیم در این صورت، علوم انسانی-اسلامی، معرفت معتبر در باب حقیقت انسان و کنش‌ها و واکنش‌های درونی و بیرونی انسان و جامعه انسانی خواهد بود. با این نگاه ما می‌توانیم بگوییم که در ابعاد مختلف، یعنی در حوزه‌های مختلف علوم انسانی، دانش‌های علوم انسانی، ما می‌توانیم انسان متعالی را به عنوان محور کار قرار دهیم. انسان متعالی کیست؟ انسان متعالی انسانی است که ابعاد مادی و معنوی، هر دو را، مورد توجه قرار می‌دهد. این انسان در برابر انسان متالی قرار می‌گیرد که در آن فقط ابعاد مادی انسان مورد توجه قرار می‌گیرد. با این نگاه و با نگاهی که در رابطه با فلسفه سیاسی حکمت متعالیه در باب انسان مطرح شده است ما می‌توانیم بیان کنیم که برای حوزه علوم انسانی-اسلامی، انسان متعالی را محور قرار دهیم و بیابیم بر اساس آن انسان متعالی و ویژگی‌هایی که من در این ارائه عرض کردم و سایر ویژگی‌هایی که در مقاله آمده است می‌توانیم مباحث خودمان را استوار کنیم و بگوییم که موضوع علوم انسانی-اسلامی، انسان متعالی و کنش‌ها و واکنش‌های درونی و بیرونی اوست.

غریزی است. این نوع نگاه نسبت به انسان است. خوب با توجه به تعریفی که از انسان ارائه می‌دهند روش علوم طبیعی در علوم انسانی با روشی که در مباحث مربوط به علوم طبیعی مطرح می‌شود می‌تواند تا حدودی قرابت داشته باشد.

بر اساس اندیشه اسلامی، انسان علوم انسانی با نگاه قبلی که مطرح شد متفاوت است. انسان موجودی دوساحتی، تعالی‌گرا، دارای دو حیث فاعلی و قابل و دو حیث ملکی و فراطبیعی است؛ یعنی حیث ملکوتی و حیث لاهوتی. ذوابعاد است، هم بعد الهی و هم بعد شیطانی دارد. دارای قابلیت بقاء ابدی است، دارای قدرت و اراده و اختیار است. مدنی الطبع است. اینها ویژگی‌هایی هستند که در نگاه مباحث اسلامی به این مسئله، فلسفه اسلامی به آن توجه کرده است. انسان موجودی زنده است دارای روح ملکوتی با گرایش به قرب الهی. کنش‌ها و واکنش‌های او به مثابه علوم انسانی می‌تواند ویژگی‌های مختلفی را با خود به همراه داشته باشد که من آن چهار ویژگی را خدمت شما عرض کردم که از جمله این ویژگی‌ها، آگاهانه بودن، ارادی بودن، هدفمند بودن و معنادار بودن است. در رویکرد انسان‌شناسی دینی شما به جای اینکه برای شناخت انسان از روش‌های صرفاً تجربی یا صرفاً عقلی استفاده کنید، از وحی و سنت هم استفاده می‌کنید. وحی به عنوان یک منبع و منطق فهم و تفسیر انسان به حساب می‌آید. در حالی که در انسان‌شناسی غیردینی، خصوصاً در انسان‌شناسی مادی و تجربی، آن انسانی که به عنوان زیربنای علوم انسانی مطرح می‌شود صرفاً با روش و متد تجربی، آن هم تنها ابعاد ظاهری و مادی او، مورد مطالعه قرار می‌گیرد. البته باید این را عرض کنم که آنهایی که امروزه با رویکرد



وحید مقدم  
دانشگاه اصفهان

ارزیابی دو نسل انسان اقتصادی در پرتو حرکت استکمالی نفس  
در مسیر توسعه‌های آتی

انسانی دارد.

«خلق الانسان هلوعا؛ اذا مسه الشر جزوعا؛ و اذا مسه الخير منوعا؛ انه لحب الخیر لشدید» و اینکه شما در زندگی دنیایی دنبال تفاخر و تکاثر در اموال هستید. اینها شواهدی هستند که نشان می‌دهند که انسان‌ها بعضاً دچار این ویژگی‌ها هم می‌شوند.

در صورت اولیه، سه دسته مواجهه با این انسان اقتصادی کلاسیک نوشته‌ام. اینکه آن را نقد کنیم که انسان اقتصادی حریص است. از منظر اسلام انسان نباید حریص باشد. یکی گفته بود که این منفعت طلبی را تعدیل کنید. از متون اسلامی معلوم می‌شود که انسان‌ها دیگرخواه هم هستند. و کارهایی هم که بعضاً انجام شده است بعضاً ترسیم کنیم و از آموزه فطرت استفاده کنیم و ترسیمی را از انسان اقتصادی‌ای که اسلام می‌گوید به دست بیاوریم. همه اینها از نظر من با یک نقد اساسی مواجه هستند و آن هم این است که کل شواهد تجربی، آموزه‌های دینی و مبانی فلسفه اسلامی را در نظر نگیرند.

ایده اصلی ما این است که یک مدلی ارائه دهیم که درعین حالی که انسان اقتصادی را به رسمیت می‌شناسد می‌تواند یک انسان اقتصادی اسلامی هم تعریف کند. یعنی مجبور نشویم که انسان اقتصادی کلاسیک را کنار بگذاریم که بعداً دچار مشکلاتی شویم. ایده آن از اینجا به ذهن بنده خطور کرد که در خود غرب اقتصاد رفتاری دارد توسعه پیدا می‌کند و بعضی ایده دادند که شواهد تجربی، حالا چه در آزمایشگاه و چه حیوانات و چه بحث‌های مردم‌شناسان، یک ویژگی خیلی اساسی برای زندگی انسان پیدا کردند به نام مقابله به مثل. این را بعضی گفته‌اند نسل دوم انسان اقتصادی؛ انسانی که همواره به دنبال چرتکه انداختن و دو تا چهارتا کردن نیست بلکه مقابله به مثل هم می‌کنند.

حالا انواع ویژگی‌ها، نوع دوستی، انصاف، بیزاری از نابرابری یا نابرابری‌گریزی و امثال اینها را جزو ویژگی‌های انسان مقابله به مثل‌کننده می‌دانند.

بعضی از شواهد را ذکر کنم. مثلاً در آزمایشگاه اقتصادی در چند دهه اخیر برای توسعه اقتصاد رفتاری، آزمایشگاهی به نام مبادله هدیه داریم که در محیط کار از این استفاده شده است. بازی اگر تکراری باشد در واقع افراد بر اساس اینکه در دور قبل با آنها چه رفتاری شده است به آن پاسخ دهند، ولی حتی بازی‌هایی که یک دور انجام می‌شوند اگر در آن دور کسی که استخدام‌کننده است حقوق بالا بدهد فردی که استخدام شده است با تلاش بالا پاسخ می‌دهد. اگر حقوق پایین بدهد با تلاش پایین پاسخ می‌دهد.

در آزمایشگاه شواهد زیادی پیدا کردند که در واقع

ما در اقتصاد با انحصار اقتصادی کلاسیک و نوکلاسیک روبه‌رو می‌شویم. انسان در این مکاتب ویژگی‌ها و رذائل خاصی دارد؛ منفعت طلب/ غیر اجتماعی بوده و همیشه به دنبال حداکثر سود است. این نگاه نوعاً مورد نقد اساتیدی بوده است که اقتصاد تدریس می‌کردند و با این انسان اقتصادی خیلی دست به گریبان بودند. ولی این انسان اقتصادی، انسان خوبی بود؛ یعنی پیش‌بینی‌ها و مدل‌های خوبی ارائه می‌داد و تقریباً هر نقدی که می‌کردند نقد منتج به نتیجه قابل عرضی نبود و اقتصاد اسلامی از آن استخراج نمی‌شد. مدل‌های اقتصادی کلاسیک برای ما تدریس می‌شد و واقعاً مدل‌های خوبی بودند و ما این مدل‌ها را می‌دیدیم. از یک طرف زیبایی مدل‌ها را می‌دیدیم و از طرف دیگر این انسان اقتصادی در واقع با نقد مواجه بود.

موج اسلامی‌سازی اقتصاد که از بعد سال‌های ۱۳۸۰ و البته قبل‌تر شروع شد اما مورد این انتقاد قرار می‌گیرد که نتوانسته علم اقتصاد را اسلامی کند و پس از این هم نخواهد توانست. این به خاطر قدرت همین انسان اقتصادی نوکلاسیک است که شاید ما جای بدی برای نقد رفتیم یا زاویه نقد ما اصلاً درست نبوده است و خواستیم که این انسان اقتصادی را کلاً کنار بگذاریم. حالا این انسان اقتصادی شواهد تجربی در تاریخ غرب دارد که انسان‌ها و سرمایه‌دارهایی که مورد نقد مارکس و انگلس هم بودند خون‌کارگرا را در شیشه کرده بودند. گزارش‌هایی انگلس نوشته که به فارسی هم ترجمه شده است.

همچنین گزارش‌هایی هست درباره وضعیت کارگران در معادن و جاهای دیگر و کارخانجاتی که در انگلستان بوده است و افرادی که صاحبان این کارخانجات و معادن بودند و بدون توجه به رفاهیات این افراد و کارگران، دنبال افزایش دامنه ثروت‌شان بودند. عکس‌ها و کتاب‌هایی هستند که درباره تاریخ کارگران در انگلستان، آلمان و آمریکا نوشته‌اند. معلوم است که واقعاً با چه وضعی زندگی می‌کنند؛ وضعیت فجیع، ساعات کار طولانی در روز با دستمزدهای اندک. این افراد قبلاً کشاورز بودند و با انقلاب کشاورزی مجبور شدند روستاها را ترک کنند، وارد شهرها شدند و در آنجا تبدیل به شبه‌برده‌هایی شدند و بعضی گفته‌اند بدتر از برده شدند. به هر حال چون ملک صاحب برده است به فکر سلامتی آنها است؛ ولی اینها آن قدر هم کسی به فکرشان نبود. پس می‌توانیم بگوییم این مسئله ریشه‌ای هم در تاریخ دارد. از لحاظ ریاضیاتی نیز به مدل‌هایی که هم اکنون نیز ساخته می‌شوند کمک می‌کرد. این مدل‌ها به لحاظ ریاضی خیلی زیبا هستند و پیش‌بینی‌های خیلی زیبایی هم انجام می‌دهند.

ما آیاتی را در قرآن پیدا کردیم که اشاره به این ویژگی‌های

افراد دستمزد بالا را با تلاش زیاد و دستمزد پایین را تلاش کم پاسخ می دهند. که این نشان می دهد که انسان منفعت طلب است. چنانکه اقتصاد نوکلاسیک می گوید لزوماً نیست.

شواهدی نیز از دنیای حیوانات داریم. کسانی هستند که زحمت می کشند و در آزمایشگاه ها و در جنگل ها این نخستین سانان یا میمون ها را مشاهده می کند. شخصی هست به نام فرانس تیوان که ایشان معروف است که می گوید که این حیوانات اتفاقاً خیلی اخلاقی و عاطفی هستند و ویژگی هایی را به نام همدلی پیدا کرده اند. اگر یک شامپانزه نر در مقابل شامپانزه نر دیگر شکست بخورد شامپانزه های دیگر می آیند و به او دلداری می دهند. ویژگی ای که قبلاً فکر می کردیم مختص انسان هاست در بین بعضی حیوانات هم هست.

بعد این همه توجیه تاریخی تراشیدیم. انسانی که در کارخانجات با وضعیت نامطمئن به لحاظ شرایط شغلی و حقوقی و بعضاً دستمزدهای بخور و نمیری داشت. حالا که غرب توسعه پیدا کرد اینها تبدیل به طبقه متوسط اقتصادی شدند. الان دیگر رفتار اینهاست که در اقتصاد تأثیرگذار است. اینکه چقدر مصرف می کنند، چقدر پس انداز می کنند و اینهاست که موتور اقتصادی غرب را به حرکت در می آورد. اینها دیگر خیلی به دنبال حرص نیستند. حقوق خود را دریاف می کنند، برای آخر هفته برنامه ریزی می کنند، و اینکه چقدر باید سرمایه گذاری و چقدر باید برای آینده پس انداز کنند.

یک سری ادله و شواهد قرآنی پیدا کردیم که قرآن هم این ویژگی را به رسمیت می شناسد، هرچند نه در بین مؤمنین بلکه بیشتر بین مؤمنین و کفار: «فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم»، «و جزاء سیئه سیئه مثلها»، حالا به نظر من رسید که این آیه بیشتر اشاره به حکم عمد داشته باشد: «هل جزاء الاحسان الا الاحسان» هر کس در حق انسان نیکی کرد، نوعاً می خواهیم که پاسخ دهیم حتی اگر آخرین باری باشد که همدیگر را می بینیم. به نظر من جمع این شواهد نشان می دهد وجود این دو نوع انسان غیرقابل انکار است. به نظر من باید الگوی اسلامی ای که می دهیم بتواند توجیهی برای وجود این دو نوع انسان باشد و حالا بگویم که انسان اقتصادی چه تفاوتی با این دو انسان دارد.

من در اینجا از بحث نفس حکمت متعالیه از کتاب آقای عبودیت استفاده کردم. حالا آن حرکت جوهری اشتدادی که انسان از جماد و بعد نطفه و علقه و بعد گياه و حیوان به مرحله ای از رشد برسد که فطرت مند شود و مخاطب ادیان قرار بگیرد را در یاد بیاورید. با نظریه فطرت شهید صدر که دو مرحله کلی در آن در نظر بگیریم؛ یعنی

انسان یک ترکیب اتحادی از غریزه و فطرت است. روایات آن ارواح پنجگانه را دیدم. ارواح چندگانه دین را البته ظاهراً داریم؛ ولی به نظر من این با آن ایده من سازگارتر بود و بر اساس آن مقابله به مثل، خود من پیشنهاد دادم که ما می توانیم یک مرتبه سومی را به ساحت غریزه به نام مرتبه نفس انسانی اضافه کنیم.

پس مرحله اول نفس نباتی است؛ یعنی انسان زمانی که جنین است و هنوز وارد دنیا نشده است. اختیار و اراده و حرکت و احساس و اینها را ندارد. آن را با روح و بدن منطبق کردیم. نفس حیوانی منطبق با شهوت است در آن روایت و انسان اقتصادی کلاسیک. نفس انسانی یا غریزه انسانی با نفس انسان مقابله به مثل کننده تطبیق داده شده است. به نظر من فرد تا وقتی که دین را نپذیرد حداکثرش اینجاست. خیلی از رفتارهای اخلاقی که در غرب می بینیم هنوز قبل از ساحت دیندار شدن و در واقع تقارب نظام مند در این نظام اجتماعی یا نظم اجتماعی به فطرت است. نهایت آن همین است. ولی خوبی این لایه این است که اگر خوب پرورش داده شود لب به لب دین قرار می گیرد؛ یعنی فرد الان آماده برای دیندار شدن است که قاعدتاً در غرب نمی گذارند و تلاش می کنند با ترویج شهوات حیوانی و جنسی او را به آن لایه نفس حیوانی برگردانند. این دو مرتبه رشد فکری هم عبارت است از همان نفس ملکی که انسان در واقع می خواهد شبیه ملائک شود و به چیزهایی که در آخرت هست، مثل معنویات، برسد و نهایتاً می رسیم به نفس قدسی که به نظر ما این انسان اقتصادی ایدئال است.

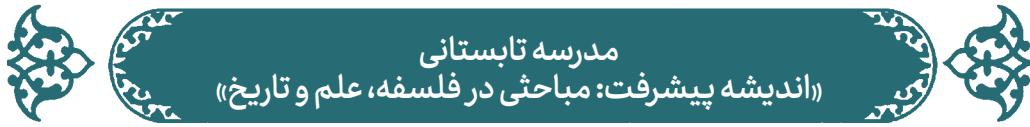
در برخی کشورهای اسلامی به نظر من بتوان اینها را تطبیق داد. مثلاً قطری ها را ببینید که در جام جهانی چکار می کنند. اینها حداکثر در نفس ملکی هستند. انسان های خوبی هستند ولی فعلاً هجمه اجتماعی آنها اجازه نمی دهد که به سمت این لایه فطرت الهی حرکت کنند که این ان شاء الله در آن نظم اجتماعی مهدوی محقق خواهد شد.

این انسان شناسی انسان جدا شده از اجتماع است. ولی زمینه نظم اجتماعی نیز اخیراً با کارهایی که آقای نورث انجام داده است در کارها دارد مهم می شود. کتاب هایی از ایشان در حال ترجمه است یا ترجمه شده است. به نظر من یک کار تکمیلی این است که بتوانیم دوره های تاریخی را با اینکه انسان در هر نظم اجتماعی چه مرتبه ای را هدف داشته و تربیت می کرده است تشخیص دهیم. این نیازمند کار تکمیلی تری غیر از مقاله است و از نظر من کار بلندپروازانه ای است که نیازمند مطالعات بیشتری است.

بخش سوم

مدرسه تابستانی و  
پاییزی





مدرسه تابستانی  
«اندیشه پیشرفت: مباحثی در فلسفه، علم و تاریخ»



گروه مطالعات علم و گروه فلسفه غرب  
موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار می کنند:

# مدرسه تابستانی اندیشه پیشرفت: مباحثی در فلسفه، علم و تاریخ

تاریخ برگزاری: ۲۱ تا ۲۳ شهریور ۱۴۰۱  
نحوه برگزاری: حضوری و مجازی

علاقه مندان شرکت در دوره لازم است مشخصات فردی و تحصیلی، شماره تماس و آدرس ایمیل خود را حداکثر تا تاریخ ۲۰ مرداد ماه ۱۴۰۱ به آدرس [sts.rip@gmail.com](mailto:sts.rip@gmail.com) ارسال کنند.

برای کسب اطلاعات بیشتر به سایت موسسه مراجعه کنید:  
<https://www.rip.ac.ir/u/130>





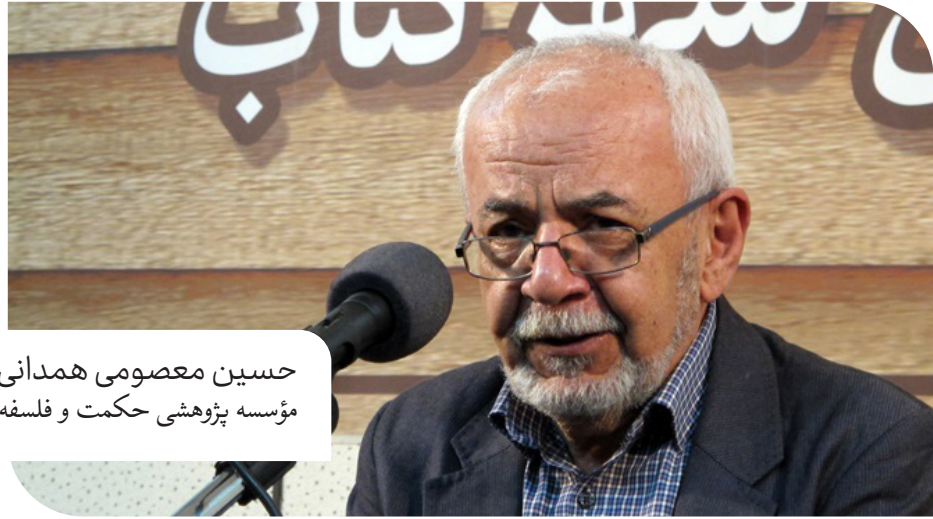
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
گروه مطالعات علم و گروه فلسفه غرب

برنامه مدرسه تابستانی «اندیشه پیشرفت: مباحثی در فلسفه، علم و تاریخ»

روز	ساعت	دوشنبه ۲۱ شهریور ۱۴۰۱	سه‌شنبه ۲۲ شهریور ۱۴۰۱	چهارشنبه ۲۳ شهریور ۱۴۰۱
	۹-۸:۳۰	افتتاحیه		
	۱۰:۱۵-۹	مفهوم پیشرفت علمی در دوران اسلامی حسین معصومی همدانی	رویکرد تقرب به صدق به پیشرفت علمی میثم محمدامینی	فلسفه تاریخ و پیشرفت مسعود صادقی
	۱۱:۳۰-۱۰:۱۵	کانت و اندیشه پیشرفت سیدعلی محمودی	رویکرد معرفتی به پیشرفت علمی ابوتراب یغمایی	فلسفه اخلاق و پیشرفت جواد حیدری
	۱۲-۱۱:۳۰	☕	☕	☕
	۱۳:۱۵-۱۲	هگل و اندیشه پیشرفت آرش ابادری	رویکرد کارگردی به پیشرفت علمی حامد بیکران بهشت	اندیشه پیشرفت در آرای روشنفکران ایران علی قیصری
	۱۴:۳۰-۱۳:۱۵	☕	☕	☕
	۱۵:۴۵-۱۴:۳۰	هایدگر و اندیشه پیشرفت احمد رجیبی	ناهم‌سنجی، نسبی‌گرایی و پیشرفت علمی حسین شیخ‌رضایی	تفکر پست‌مدرن و اندیشه پیشرفت شمس‌الملوک مصطفوی
	۱۷-۱۵:۴۵	ویتگنشتاین و اندیشه پیشرفت مالک حسینی	Understanding Progress, in Science and Philosophy Finnur Dellsén	مفهوم پیشرفت در آثار متأخر فوکویاما رحمن قهرمانپور
	۱۷:۳۰-۱۷	☕	☕	☕
	۱۸:۴۵-۱۷:۳۰	Progress in Science and the Arts Philip Kitcher	Philosophy Makes No Progress Eric Dietrich	رالز و اندیشه پیشرفت اخلاقی حسین هوشمند

مدرسين مدرسه تابستاني «انديشه پيشرفت: مباحثي در فلسفه، علم و تاريخ»  
(به ترتيب حروف الفبا):

<p>مسعود صادقي عضو هيئت علمي دانشگاه تهران</p> 	<p>Finnur Dellsén University of Iceland</p> 
<p>رحمن قهرمانپور دکتری علوم سياسي، پژوهشگر و مترجم</p> 	<p>Eric Dietrich Binghamton University</p> 
<p>علي قيصری University of San Diego</p> 	<p>Philip Kitcher Columbia University</p> 
<p>ميثم محمداميني عضو هيئت علمي پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهيد بهشتي</p> 	<p>آرش اباذري پژوهشگر پژوهشگاه دانش‌های بنیادی</p> 
<p>سيدعلي محمودي عضو هيئت علمي دانشکده روابط بين‌الملل، وزارت امور خارجه</p> 	<p>حامد بيكران بهشت عضو هيئت علمي گروه مطالعات نظري علم، فناوري و نوآوري، مركز تحقيقات سياست علمي کشور</p> 
<p>شمس الملوك مصطفوي عضو هيئت علمي گروه فلسفه، دانشگاه آزاد واحد تهران شمال</p> 	<p>مالك حسيني عضو هيئت علمي گروه فلسفه غرب، مؤسسه پژوهشي حکمت و فلسفه ايران</p> 
<p>حسين معصومي همداني استاد بازنشسته گروه مطالعات علم، مؤسسه پژوهشي حکمت و فلسفه ايران</p> 	<p>جواد حيدري عضو هيئت علمي گروه علوم سياسي، دانشگاه شاهد</p> 
<p>حسين هوشمند پژوهشگر وابسته در مؤسسه علوم انساني دانشگاه سيمون فريزر (ونکوور، كانادا)</p> 	<p>احمد رجبی عضو هيئت علمي گروه فلسفه، دانشگاه تهران</p> 
<p>ابوتراب يغمايي عضو هيئت علمي پژوهشکده مطالعات بنیادین علم و فناوری، دانشگاه شهيد بهشتي</p> 	<p>حسين شيخ‌رضايي عضو هيئت علمي گروه مطالعات علم، مؤسسه پژوهشي حکمت و فلسفه ايران</p> 



حسین معصومی همدانی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## مفهوم پیشرفت علمی در دوران اسلامی

ایده آلیست<sup>۱</sup> فلسفی پیرسیم که چه تعریفی از خودش یا باورهایش دارد، احتمالاً یک تعریفی به ما عرضه می‌کند. اما اگر از کسی که خودش را از ترقی خواهان<sup>۲</sup> (progressist) می‌داند پیرسیم که progressist بودن به چه معنا است، پاسخ چندان روشنی دریافت نخواهیم کرد. احتمالاً پاسخی که دریافت می‌کنیم این است که progressist به معنای این است که من اموری را خوب می‌دانم و از آنها خوشم می‌آید، اموری را هم بد می‌دانم و از آنها بدم می‌آید. این مفهومی است که وقتی می‌گویند کسی جزو نیروهای مرفقی است به ذهن انسان متبادر می‌شود. این فرد احیاناً حاضر است در راه رسیدن به چیزهایی که خوب می‌داند فداکاری کند، خودش و حتی جامعه را به آب و آتش بزند و به هر حال حاضر است کارهایی انجام دهد.

همین‌طور اگر از افرادی که عبارت «کشورهای پیشرفته» را به کار می‌برند بخواهیم که فهرستی از ملاک‌های پیشرفته بودن کشورها ارائه کنند، بعید نیست که نکات مشابه در بین این فهرست‌ها خیلی زیاد نباشد؛ یعنی ممکن است هر کس به چیزی به عنوان نشانه پیشرفت اشاره کند. بنابراین واقعاً بهتر بود که من هم عنوان ارائه‌ام را «ایده آلیست» (پیشرفت در دوران اسلامی) می‌گذاشتم. این ایده‌ها یا اندیشه‌ها چند خصوصیت دارند:

۱- به نظریه، علم یا تخصص خاصی وابسته نیستند و

من در ابتدا یک اعتراف شخصی بکنم. آن اعتراف این است که واقعاً من عنوان سخنرانی‌ام را خوب انتخاب نکردم. برای اینکه عنوان سخنرانی بنده آن‌طور که اعلام شده «مفهوم پیشرفت علمی در دوران اسلامی» است. درحالی‌که عنوان این گردهمایی اندیشه پیشرفت است و به نظر من، همان‌طور که آقای دکتر شیخ‌رضایی هم اشاره کردند، کلمه اندیشه که در واقع ترجمه ایده است برای بیان این امر مناسب‌تر است تا کلمه مفهوم. چون مفهوم‌ها - اگر مفهوم را در مقابل concept به کار ببریم - معمولاً در چارچوب نظریه‌ها مطرح می‌شوند. معمولاً در آن چارچوبی که مطرح می‌شوند تعریفی دارند، که همان‌طور که از قدیم گفته‌اند، این تعریف سعی می‌کند آن مفهوم را به مفاهیم شناخته‌تری ارجاع دهد. البته ممکن است یک مفهوم در چارچوب نظریه‌های مختلف تعریف‌های مختلفی داشته باشد ولی معمولاً تعریف‌هایی وجود دارد.

ما لغت پیشرفت را در مقابل انگلیسی یا progress فرانسیسی به کار می‌بریم و قبل از اینکه کلمه پیشرفت به کار رود، از زمان مشروطه یا شاید هم حتی قبل از آن، کلمه ترقی به کار می‌رفت. کتاب آقای دکتر آدمیت درباره دوران سیهسالار اندیشه ترقی و حکومت قانون نام دارد. «ترقی» در اینجا در واقع معادل همان چیزی به کار رفته است که ما به آن «پیشرفت» می‌گوییم.

برای اینکه این تمایز بیشتر روشن شود، اگر از یک

۱. ایده آلیست نه به معنای کلی آن که بیشتر یک اندیشه است.

۲. جالب است که ما از واژه پیشرفت صفت پیشرفت‌گرا نداریم و به جای آن از صفت مرفقی استفاده می‌کنیم.

دامنهٔ رواج آنها خیلی وسیع است. در حال حاضر، مفهوم پیشرفت چیزی نیست که فقط فلاسفه یا جامعه‌شناسان یا مردم‌شناسان و ... به کار ببرند، این مفهوم را همه به کار می‌برند. به همین دلیل مختص گروه‌های اجتماعی خاصی هم نیستند. بلکه شاید به دلیل همین ابهامی که در تعریف و مصداق‌شان وجود دارد، گروه‌های اجتماعی مختلف با اهداف مختلف ممکن است از این واژه‌ها استفاده کنند.

۲- همین که سعی می‌کنیم آنها را دقیق‌تر کنیم شمول و همگانی بودن‌شان را از دست می‌دهند. در این صورت معمولاً با تبدیل شدن به یک مفهوم در نظریهٔ خاصی جذب، ادغام و داخل می‌شوند. مثلاً اگر به جای پیشرفت به معنای کلی (همان چیزی که همه می‌گویند) از پیشرفت اقتصادی حرف بزنیم وارد علم اقتصاد می‌شویم. اینجا است که باید ببینیم در حوزهٔ اقتصاد چه ملاک‌هایی برای سنجش پیشرفت وجود دارد و سعی کنیم این ملاک‌ها را از آن تصور کلی دور و به تدریج حتی کمی‌شان کنیم.

به همین دلیل است که واژهٔ پیشرفت که شاید واژهٔ کلیدی قرن هجدهم بود، در حوزه‌هایی نظیر سیاست، اقتصاد و ... به تدریج جای خود را به لغت توسعه می‌دهد. برای اینکه فرض بر این است که این واژه بسیار مبهم است، مدلول واقعی آن روشن نیست و به خصوص به چیزهایی اشاره می‌کند که سنجش پذیر نیستند. بنابراین در حال حاضر اقتصاددانان بیشتر از «توسعهٔ اقتصادی» حرف می‌زنند تا از «پیشرفت اقتصادی».

۳- خصوصیت دیگری که ایده‌ها بیشتر از آن برخوردارند و مفهوم‌ها معمولاً از آن برخوردار نیستند این است که توان انگیزش دارند؛ یعنی می‌توانند مردم را به عمل وادار کنند و اعتقاد راسخ در مردم به وجود آورند. مثلاً همین که ما صرف وجود پیشرفت را بپذیریم، ممکن است بلافاصله پشت سر آن این ایده بیاید که «ما باید پیشرفت کنیم». نه فقط این حرف را بزنیم بلکه عملاً هم سعی کنیم در آن حوزه‌ای که معتقدیم باید پیشرفت رخ دهد نشانه‌های پیشرفت را محقق سازیم.

به همین دلیل این ایده‌ها یا اندیشه‌ها مستعدند که به ایدئولوژی. تقریباً به معنای مذموم آن. تبدیل شوند. در مورد ایدهٔ پیشرفت می‌توانیم از «ما باید پیشرفت کنیم» پا را فراتر بگذاریم و بگوییم «ما ناگزیر پیشرفت می‌کنیم؛ چه بخواهیم و چه نخواهیم». در واقع این بخشی از مفهوم به‌تعبیر بنده. ایدئولوژیک پیشرفت است.

تنها مشخصه‌ای که می‌توانم برای پیشرفت ذکر کنم، به‌خصوص برای پیدایش این مفهوم، این است که

پیشرفت در وهلهٔ اول نوعی احساس است. احساسی است که به عده‌ای از کنشگران اجتماعی دست می‌دهد و نتیجهٔ یک مقایسه است. دو چیز را، مثلاً دو جامعه یا دو دوران را، با هم مقایسه می‌کنند و می‌فهمند بین اینها تفاوتی هست و تفاوت از نوعی است که از آن به پیشرفت تعبیر می‌کنند. اما وقتی از آنها پیرسیم که این تفاوت چیست، اگر منظورمان یک قلمرو خاص نظیر اقتصاد، فناوری، حمل‌ونقل، میزان جاده‌های ساخته شده و به‌طور کلی چیزهایی که تقریباً قابل سنجش است نباشد، اگر بخواهیم این احساس را روشن‌تر بیان کنیم، می‌بینیم برای بیان آنچه که به آن پیشرفت می‌گوییم از واژه‌هایی استفاده می‌کنند که تقریباً مترادف خود واژهٔ پیشرفت است؛ واژه‌هایی نظیر بهتر شدن، جلو رفتن. اساساً progress در لغت به معنای جلو رفتن است. از این نظر تعریف پیشرفت مثل تعریف وجود در فلسفه است که همان‌طور که حاج ملاهادی سبزواری می‌فرماید معرّف البیشرت شرح الاسمی ولیس بالحد ولا بالزّسم!

البته کسی که به پیشرفت اعتقاد دارد یا احساس پیشرفت در او ایجاد شده است حتماً سعی می‌کند که بگوید این احساس توهم نیست بلکه شواهدی می‌آورد که این احساس او متکی به مجموعه‌ای از واقعیات خارجی است. اما باز هم معلوم نیست که دو نفر شواهدشان یکسان باشد.

اما دربارهٔ مفهوم پیشرفت علمی، وقتی پیشرفت را، حداقل در مرحلهٔ پیدایش، از مقولهٔ احساس بدانیم فعلاً می‌توانیم با نظریه‌هایی که اساساً وجود پیشرفت را قبول ندارند و از ناهم‌سنجگی<sup>۲</sup> نظریه‌های علمی حرف می‌زنند یا می‌گویند هر نظریهٔ علمی برای خودش یک دنیای بسته، یک پارادایم و یک نوع بازی زبانی با قواعد خاص خودش است کاری نداشته باشیم.

فرض من در این صحبت‌ها این است که چیزی به نام پیشرفت علمی وجود دارد یا حداقل وجود داشته و به کار بردن این ترکیب مشروع است. دلیل آن هم یک دلیل تاریخی است و آن اینکه در آن حوزه‌ای که در طول تاریخ نام‌های مختلفی داشته و امروز به آن علم می‌گوییم، این احساس تفاوت در زمان‌هایی وجود داشته. معمولاً می‌گویند این احساس از دوران مدرن وجود داشته و سعی من بر این است که بگویم این‌طور نیست و علی‌رغم همهٔ نظرات فیلسوفان متأخر هنوز هم وجود دارد. پیش از اینکه این نظریه‌های جدید در اصل پیشرفت تردید کنند دانشمندان و فیلسوفان از روی ساده‌دلی یا به هر دلیل

۱. هر جا تعبیر مفهوم را به کار می‌برم منظور همان ایده یا اندیشه است.

دیگر حداقل طی چند قرن به این مفهوم اعتقاد داشتند و به عبارت دیگر این احساس را داشتند.

این احساس یا اعتقاد دو وجه داشت و همان‌طور که می‌دانید فلسفه‌های علمی که معتقد به پیشرفت هستند سعی کردند نوعی صورت نظری به این دو وجه بدهند. دانشمندان و حتی مردم عادی. شاید تحت تأثیر القائات دانشمندان. معتقد بودند که اولاً بیشتر و ثانیاً بهتر از گذشتگان خود می‌دانند. وجه اول معادل *knowing that* و به معنای این است که دامنه دانش‌شان گسترده‌تر و جزئیاتی که می‌شناسند بیشتر است و وجه دوم معادل *knowing why* و به معنای این است که نظریه‌های بهتری در اختیار دارند.

همان‌طور که آقای دکتر شیخ‌رضایی گفتند و بنده هم واقعاً معتقدم نخستین جایی که این احساس در آن پیدا شد، پیش از آنکه در سیاست، اقتصاد و... باشد، در علم بود؛ یعنی پیش از آنکه ایده پیشرفت به صورت یک ایدئولوژی یا انگیزه‌ای برای عمل دربیاید و بعد به کل جامعه یا تمدن تسری داده شود. مثلاً کندورسه، فیلسوف فرانسوی، وقتی در زندان انقلاب فرانسه منتظر فرارسیدن اعدامش بود این نظریه را مطرح کرد که همه جوامع بشری از مراحل مختلفی گذر می‌کنند. (به قول خودشان یک تابلوی تاریخی از پیشرفت جوامع بشری به دست داد) و هر مرحله از مرحله قبلی پیشرفته‌تر است.

می‌دانید که این مفهوم در فلسفه هگل متحول می‌شود و معنای بسیار عمیق‌تر و اساسی‌تری پیدا می‌کند. بعدها در نیمه دوم قرن نوزدهم، آگوست کنت سعی می‌کند این مراحل مختلف پیشرفت را، که دیگر فقط پیشرفت از وجه مادی و معرفتی نبود، بر اساس الگوی پیشرفت معرفتی مشخص کند. بنابراین می‌توان گفت که نه تنها ایده پیشرفت بلکه ایدئولوژی آن هم بر اساس مفهوم پیشرفت علمی ساخته شده است.

نکته دیگری که در اینجا باید به آن اشاره کرد این است که راجع به ایده پیشرفت به دو نحو می‌توانیم سخن بگوییم: پیشرفت به عنوان یک امر واقع یا به عنوان احساس و اعتقادی که بین گروه‌هایی از افراد وجود دارد و پیشرفتی که بر اساس پژوهش حاصل می‌شود و بعد از وقوع یک عمل یا سپری شدن یک دوران و بر اساس ملاک‌هایی که خود ما آنها را شاخص‌های پیشرفت می‌دانیم و معمولاً از علوم انسانی اتخاذ می‌شوند به آن دست می‌یابیم.

فرض کنید گروهی از محققان طی یک پژوهش نشان دهند که میزان مصرف پروتئین یکی از ملاک‌های پیشرفت در امر تغذیه است. همچنین گروهی از محققان به این نتیجه برسند که از ابتدا تا انتهای قرن هجدهم مصرف

پروتئین آلمانی‌ها ۱۲ درصد افزایش یافته است. این چیزی نیست که مردم آن زمان حس کرده باشند و به احتمال زیاد حس نکرده‌اند، برای اینکه هم سنجش این قضیه دشوار است و هم احتمالاً مفهوم «مصرف پروتئین» در آن زمان وجود نداشته و اصلاً شاخصی برای سنجش آن نبوده.

نکته‌ای که در طرح مسئله پیشرفت مطرح می‌شود این است که ما آن را، همچون بسیاری از امور دیگر، به آغاز دوران مدرن برمی‌گردانیم و آغاز دوران مدرن را هم از رنسانس می‌دانیم. جالب این است که دوگانگی‌ای که در مفهوم پیشرفت دیده می‌شود از همان دوران رنسانس احساس می‌شود. دوران رنسانس، همان‌طور که از نام آن پیدا است، دورانی بود که قرار بود در آن یک نوزایی و تولد مجدد رخ دهد. یعنی در عین حال که اینها به بهتر شدن وضع مردم به خصوص در حوزه‌های ادبیات، معماری، مجسمه‌سازی و رفتار می‌اندیشیدند، این‌طور نبود که بگویند اگر ما معماری را به حال خودش رها کنیم به طور طبیعی جلو می‌رود. بلکه می‌گفتند باید به الگوهایی که در معماری رومی و یونانی وجود داشته است برگردیم؛ یعنی مفهوم پیشرفت در بسیاری از مراحلش با بازگشت به چیزی که در گذشته وجود داشته همراه بوده است.

حتی هانا آرنت معتقد است که در مفهوم انقلاب، به خصوص در انقلاب فرانسه، فقط این نبود که ما باید با نیروهایی که تاریخ را به جلو می‌رانند هماهنگ شویم و این نیروها اقتضا می‌کنند که ما انقلاب کنیم، بلکه اعتقادشان این بود که اتفاقاتی که در تاریخ رخ داده جامعه را رو به تباهی برده و ما باید به وضعی که پیش از این تباهی وجود داشته برگردیم و این بازگشت از طریق انقلاب ممکن است. بنابراین دیالکتیکی بین مفهوم پیشرفت و مفهوم پسرفت (بازگشت) وجود داشت. دیدیم که معمولاً پیشرفت‌گرایان بسیار سفت و سخت به این رابطه دیالکتیکی فکر نمی‌کنند. می‌توان گفت این رابطه دیالکتیکی حتی در علم تا دوره نیوتن دیده می‌شود؛ یعنی اینها فقط معتقد نبودند که جریانی دارد خودبه‌خود رخ می‌دهد و ما داریم با آن همراه می‌شویم. بلکه می‌گفتند ما داریم برمی‌گردیم به چیزهایی که در زمانی، مثلاً یونان قدیم، وجود داشته است. مثلاً ارشمیدس برای نیوتن یک الگو بود. در زمان ارشمیدس چیزهایی وجود داشته و در اثر اتفاقاتی به دست فراموشی و تباهی سپرده شده و ما باید به آنها برگردیم.

در دوران رنسانس بسیاری از اومانست‌ها طرفدار پیشرفت زبان لاتینی بودند. ولی این بدان معنا نبود که زبان‌هایی که مردم معمولی با آنها حرف می‌زنند و اغلب لهجه‌های زبان لاتین است را بگیریم و با آنها هماهنگ شویم. بلکه می‌گفتند ما باید به زبان ویرژیل و سزار برگردیم؛ آن زبانی که هنوز لاتین کلیسایی آن را خراب نکرده است.



مدرن یا شاخه‌های علمی مدرن را در ترکیبی جست‌وجو می‌کنند که در جهان اسلام بر پایه سنت‌های سریانی، ایرانی، هندی، یونانی و رومی و نیز سنت‌های خاورمیانه و آسیای شرقی به وجود آمد. این آمیزه از حدود سال ۱۰۰۰ وارد اروپا شد و عواملی را با خود آورد که علم یونانی حتی خواب آنها را هم نمی‌دید. این امر تغییراتی را برانگیخت که سرعت آن تا زمان ما رو به افزایش است.

برای این دیدگاه می‌توان مثال‌های مختلفی آورد. به‌رحال نشان می‌دهد در این دوره اتفاقاتی رخ داده و اموری پدید آمده که قبلاً وجود نداشته، مثل پیدایش علم جبر که متعلق به این دوره است و تاثیر پیدایش این شاخه جدید هم در فلسفه، به خصوص فلسفه ریاضی، و هم در خود ریاضیات بسیار زیاد است.

اما آنچه که برای من مهم است این است که آیا واقعاً احساس پیشرفت در میان خود عالمان مسلمان وجود داشته است؟ شاید هیچ‌کس در ایران در جا افتادن این مفهوم به اندازه آقای دکتر نصر نقش نداشته که علم دوره اسلامی پیشرفت به آن معنا که در علم جدید مطرح است را تجربه نکرده. باید بگویم که من اولین درس تاریخ علم را نزد ایشان خواندم و خودم را همواره مدیون ایشان می‌دانم. به خصوص معتقدم که با تأسیس این انجمن و با سازماندهی آن خدمات بزرگی به پژوهش در ایران کرده است. ولی حقیقت از افلاطون عزیزتر است.

آقای دکتر نصر در واقع الگوی علم را بیشتر در علوم خفیه و اموری نظیر کیمیا و احکام النجوم جست‌وجو می‌کرد و از دوران اسکندرانی درون این علوم نوعی تاریخ‌نویسی مقدس پدید آمده بود. تاریخ‌نویسی مقدس به این معنا که این علوم را به بزرگان گذشته منسوب کنند. اعم از بزرگان پاگان‌نست یا بزرگان ادیان ابراهیمی یا بزرگان ایرانی. در این دیدگاه، از آنجا که یک حکمت خالده داریم، غایت علم و کار عالم آن است که حقیقت جاودانه را بیان کند. این نقطه مقابل آن چیزی است که ما از مفهوم پیشرفت علم می‌فهمیم.

برای بررسی اینکه آیا احساس پیشرفت وجود داشته یا نه من چند متن را انتخاب کرده‌ام که بعضی از آنها را می‌خوانم.

ابوریحان بیرونی کتابی به نام مقالید علم الهیته دارد که در واقع به نوعی تاریخ علم است. به این معنا که در نجوم قدیم یک قضیه مهم ریاضی بود که تقریباً همه مسائل نجومی با آن حل می‌شد و آن قضیه به شکل قطاع معروف بود. در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری چند نفر به صورت همزمان کوشش کردند که به جای آن قضیه ساده‌تری پیشنهاد کنند. این تلاش منجر به ابداع قضیه دیگری شد که آن را شکل مغنی (بی‌نیازکننده از شکل

می‌توان گفت آنچه در دوران رنسانس پیدا می‌شود و شاید بهترین صورت تسبیح و بیان آن در آراء بیکن باشد، یک مفهوم پیشرفت برهم‌فزاینده است؛ یعنی پیشرفت در همان وجه اول (ما بیشتر می‌دانیم). هنوز برای اینکه بگوییم بهتر می‌دانیم تلاشی صورت نگرفته است. این امر با اتفاقاتی همراه بود؛ از جمله دریانوردی‌های مهم اروپاییان و کشفیات بزرگ جغرافیایی. معروف است تارتالیا، ریاضیدان ایتالیایی، که در ۱۵۰۰ متولد شد و پنجاه و اندی سال بعد درگذشت، در زندگینامه‌ای که از خود به جا گذاشت، نوشته وقتی من متولد شدم کره زمین نصف الان بود؛ یعنی بخش‌های شناخته‌شده کره زمین نصف آن چیزی بود که الان می‌شناسیم. چون در این فاصله بخش بزرگی از آمریکا کشف شده بود، جنوب آفریقا را دور زده بودند و میزان آگاهی مردم از جغرافیای جهان بیشتر شده بود. از همان زمان می‌بینیم که تمایل به تفحص در انواع موجودات، جانوران، گیاهان و اموری که قبلاً شناخته نبودند بیشتر می‌شود.

به همین دلیل نباید دوره رنسانس را با آن دوره‌ای که به حق یا به ناحق دوره انقلاب علمی می‌گویند از این جهت یکسان بدانیم. پایان دوران رنسانس مصادف است با دورانی که در واقع دوران پیشرفت کیفی است؛ یعنی دورانی که به چارچوب‌هایی که تا به حال برای تبیین امور به کار می‌بردیم اکتفا نکنیم و چارچوب‌های دیگری بسازیم که به تعبیر بنده پیشرفته‌تر باشند و ما بهتر بدانیم. آن زمان است که مسئله بیشتر دانستن در دل بهتر دانستن قرار می‌گیرد. وقتی بهتر بدانیم راه بیشتر دانستن نیز خود به خود هموار می‌شود و پیش‌بینی و پیشگویی مان افزایش می‌یابد.

اگر بخواهیم ببینیم که آیا چنین احساس و ایده‌ای در دوران اسلامی وجود داشته است می‌توانیم از آن دو راه استفاده کنیم:

یکی اینکه ببینیم با ملاک‌های تاریخ‌نویسی علم امروز آیا پیشرفتی در این دوران می‌بینیم یا نه. مثل همان داستان بالا رفتن مصرف پروتئین در آلمان قرن هجدهم. من وارد جزئیات قضیه نمی‌شوم، فقط عباراتی را از دو مورخ نقل می‌کنم. جفری لوید، ارسطوشناس و متخصص تاریخ علم در چین و ناتان سیوین در مقدمه کتابی با عنوان *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece* می‌نویسند:

علم طبیعی جدید وارث مستقیم فلسفه طبیعی یونانی نیست، بطلان این افسانه مدت‌ها پیش معلوم شده، وقتی که مورخان به مسئله context of discovery توجه کردند. به جای آن، الان مورخان منشأ پیدایش تخصص‌های

قطعاً که سخت بود) نامیدند. هر یک از آنها مدعی بود که این کشف کار خودش است. ابوریحان این کتاب را نوشته است که در این مسئله داوری کند و حق را به حق دار بدهد و بگوید هر یک از آنها چه کار کرده است. ابوریحان در مقدمهٔ این کتاب نحوهٔ پیدایش این قضیه را توضیح می‌دهد. وی می‌نویسد: «با گذشت روزگار به زمان ما رسیدیم که زمان عجایب و غرایب است و اعداد در آن با هم یک جا گرد آمده‌اند. از یک سو چشمه‌های علم در این زمان جوشان است و طبیعت مردم این زمان آمادهٔ پذیرش چیزهایی است که بعید نیست نهایت و کمال هر علمی باشد و نیز (از نشانه‌های این زمان) همه‌گیر شدن فضل در میان مردم و قدرت استنباط چیزهایی است که عموم قداما از استنباط آن ناتوان بودند.» یعنی دانشمندان زمان ما چیزهایی می‌فهمند که عموم قداما نمی‌فهمیدند. در ادامه می‌گوید از طرف دیگر اخلاقی پدید آمده که با این قضیه تضاد دارد و آن اینکه این دانشمندان به یکدیگر حسد می‌ورزند، چیزی را که یکی کشف کرده است دیگری به خودش نسبت می‌دهد، با هم دشمنی می‌کنند. جالب اینجا است که وقتی به دوران اولیهٔ علم مدرن هم نگاه می‌کنیم می‌بینیم که این دو پدیده همراه هم هستند؛ رقابت شدید و اتهام دزدی به یکدیگر زدن که نمونه‌های زیادی دارد مثل دعوی بین نیوتن و هوک بر سر قانون جاذبه.

یکی دیگر از نشانه‌های اینکه چنین احساسی وجود دارد که کار علم تمام نشده، بلکه می‌تواند بهتر شود و شاید روزبه‌روز هم بهتر شود، به صورت نه چندان صریح در نوشته‌ای از ابن هیثم آمده است. تقریباً می‌توان گفت که خود این نوشته به چیزی شبیه ژانر ادبی تعلق دارد. اسم این کتاب الشکوک علی بطلمیوس (اشکال‌هایی بر بطلمیوس) است. بطلمیوس بزرگترین منجم دوران باستان بوده است و ابن هیثم این کتاب را نوشته تا ایرادهای کار او را تذکر دهد.

در مقدمهٔ این کتاب مطلبی آمده که ترجمهٔ آن چنین است: حق به خودی خود مطلوب است و جویندهٔ هر مطلوبی در پی رسیدن به آن است. اما رسیدن به حق دشوار و راه آن پر پیچ و خم است؛ زیرا حقایق در دل شبهه‌ها غوطه‌ورند (این طور نیست که به صورت عربان پیش چشم ما باشند). طبیعت آدم‌ها چنان است که در حق دانشمندان گمان نیکو می‌برند (فکر می‌کنند دانشمندان همیشه حقیقت را می‌گویند). پس هر کسی که تنها به صرافت طبع در نوشته‌های دانشمندان بنگرد و منظورش این باشد که نوشته‌های ایشان را بفهمد حقایق به صورت همان اندیشه‌هایی که ایشان قصد بیان آن را داشته‌اند بر او آشکار می‌شود (و فکر می‌کند آن حقیقت است)،

در حالی که خداوند علما را از لغزش ایمن نکرده و علم ایشان را از کاستی و خلل بی‌بهره نگذاشته است، زیرا اگر چنین بود میان دانشمندان در هیچ مسئلهٔ علمی اختلاف نمی‌افتاد و در مورد هیچ یک از حقایق چیزها سخنان متفاوت نمی‌گفتند (وجود اختلاف در بین دانشمندان دلیل بر این است که آنها هم انسان‌هایی مثل ما هستند) در حالی که خلاف این را شاهدیم. پس جویندهٔ حق کسی نیست که وقتی به کتاب‌های گذشتگان می‌نگرد، عنان طبع خود را بر حسن ظن به ایشان رها کند (بگوید این ارسطو یا افلاطون است و حرف غلط نمی‌زند)، بلکه جویندهٔ حق کسی است که در گمانی که دربارهٔ ایشان دارد به دیدهٔ تردید بنگرد (همیشه فکر کند که ممکن است اشتباه کنند)، و در آنچه از سخن ایشان درمی‌یابد درنگ کند و پیرو حجت و برهان باشد نه پیرو سخن گوینده که او هم انسانی است و بنابراین از انواع کاستی‌ها و خلل‌ها بی‌نصیب نیست.

به طور خلاصه، این مفهوم به صورت مفصل‌تر و با ربط بیشتر به مسئله‌ای که ما راجع به آن صحبت می‌کنیم در کتاب الشکوک للرازی علی کلام فاضل الاطباء جالینوس فی الکتب التي نسبت الیه از محمد بن زکریای رازی. که قبل از کتاب ابن هیثم نوشته شده. آمده است. خوشبختانه این کتاب جزو آثار بر جای مانده از رازی است که یک بار در ایران توسط آقای دکتر محقق چاپ و بعد در مصر تصحیح جدیدی از آن منتشر شد. رازی پزشک بود و جالینوس هم بزرگترین پزشک دوران باستان.

رازی در ابتدای کتاب می‌گوید: می‌دانم که بسیاری از مردم مرا به سبب نوشتن این کتاب به نادانی متهم می‌کنند و بسیاری سرزنش می‌کنند یا مرا از جملهٔ کسانی می‌دانند که از اینکه با کسی چون جالینوس با آن بزرگی و دانش و پیشتازی‌اش در همهٔ بخش‌های فلسفه و جایگاه او در این علوم دریفتند لذت می‌برند. به همین دلیل خدا می‌داند که هیچ خوش ندارم که باید با کسی دریفتم که سخت زیر بار منت او هستم و بیشترین بهره را از او برده‌ام. کسی که پیرو اویم و پا جای پای او می‌گذارم و از دریای دانش او سیراب شده‌ام... خدا گواه است دوست داشتم که این اشکالاتی که خواهم گفت در آثار این مرد پیدا نمی‌شد. اما علم طب و فلسفه جایی نیست که انسان در آن تسلیم بزرگان شود و سخن ایشان را بپذیرد و بر ایشان سخت‌گیر و کار را در مورد ایشان به نهایت نرساند. فیلسوفان نیز دوست ندارند که شاگردان شان چنین کنند. همان‌طور که خود جالینوس در کتابش دربارهٔ منافع اندام‌ها کسانی را که از پیروان خود می‌خواهند که سخنان شان را بدون دلیل و برهان بپذیرند سرزنش کرده است... اگر جالینوس زنده بود و این کتاب را می‌دید خیلی خوشحال می‌شد



یکی از اولین کسانی که مفهوم پیشرفت علمی را در دوران اسلامی مطرح کرد، خاورشناس معروف، فرانتس رزنتال بود که مقاله‌ای به نام «نظر اسطرلابی و سموتل درباره پیشرفت علمی»<sup>۱</sup> نوشت که هنوز مقاله خواندنی‌ای است. در این مقاله، آراء دو نفر را در این مورد نقد کرده است. یک ریاضیدان یهودی به نام سموتل بن یحیی مغربی که در جوانی به شرق اسلامی آمد، در اینجا مسلمان شد و کتاب افهام طائفه اليهود را درباره یهودیان نوشت. نقل شده پدرش که شنید فرزند با استعدادش اینجا آمده و گمراه شده است، به امید اینکه او را به دین آبا و اجدادی برگرداند راهی شرق شد ولی در بین راه مرد.

سموتل بن یحیی یکی از بزرگ‌ترین ریاضیدانان و یا حداقل از بزرگترین جبردانان دوران اسلامی است. به خصوص کارهای او در زمینه حساب چند جمله‌ای‌ها بسیار بی نظیر است و خودش به آنها اشاره می‌کند. کتابی به نام کشف اوار المنجمین (پرده‌برداری از بدی‌های منجمان) نوشته است. در این کتاب می‌نویسد:

بسیاری از منجمان گمان می‌برند که قدما هر چیز دانستی را دانسته‌اند و هیچ‌کس نمی‌تواند به شناخت چیزهایی که ایشان ندانسته‌اند راه ببرد و چیزهایی که ایشان نشناخته‌اند اصلاً شناختنی نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی را که ایشان دریافته‌اند دریابد. بنابراین بسیاری از این کسان اصلاً حاضر نیستند بشنوند که ما (منظورش خودش است) نظر بسیاری از دانشمندان بزرگ پیشین را تصحیح کرده‌ایم. چنین چیزی با طبع ایشان سازگار نیست و چنین حرفی را هم به زبان نمی‌آورند. در توضیح اینکه چرا چنین است باید فرض کرد قدما همه معارفی را که از راه عقل به دست آمدنی است پیش از این به دست آورده‌اند و عقل نمی‌تواند هیچ ترکیب تازه‌ای تولید کند و تولید چنین چیزی اساساً برخلاف ماهیت معرفت عقلی است و یا باید فرض کرد که قدما معصوم بوده‌اند و کس دیگری نمی‌تواند در قدرت ذهنی به پای آنها برسد.

سموتل در اواسط قرن ششم زندگی می‌کرد، چون ما می‌دانیم که در ۵۵۸ مسلمان شد. جالب است که تقریباً همزمان با او چنین نظری، را لااقل در مورد فلسفه، در ابن رشد می‌بینیم؛ یعنی آنچه که عقل می‌تواند به آن برسد یک بار ارسطو به آن رسیده است و دیگر نمی‌توان چیزی به آن اضافه کرد. ابن رشد از بعضی معاصرانش حتی در یک مسئله طبیعی ایراد می‌گیرد که چرا به جای اینکه

از اینکه من از او انتقاد کرده‌ام،<sup>۱</sup> من کسانی را که مرا برای نوشتن این کتاب سرزنش کنند فیلسوف نمی‌دانم، زیرا به سنت فیلسوفان پشت کرده‌اند و راه مردم فرومایه را در پیش گرفته‌اند که از بزرگان خود تقلید می‌کنند و به ایشان اعتراضی نمی‌کنند.

در ادامه نمونه‌هایی می‌آورد از اینکه ارسطو چگونه سخن افلاطون را رد کرده، تئوفاستوس سخن ارسطو را نقد کرده و از این قبیل. سپس می‌گوید هیچ‌کس به اندازه خود جالینوس سخن پیشینیان را نقد نکرده و حتی ادعا می‌کند که هیچ فیلسوفی از دست نقد او جان سالم به در نبرده است.

بعد می‌گوید: اگر پرسند که سبب چیست که پیشینان بر بزرگان پیشینیان چنین ایرادهایی می‌گیرند می‌گویم که این امر چند علت دارد. یکی این است که خطا و غفلت همیشه همراه بشر است. دیگر این است که گاهی هوا بر عقل غلبه می‌کند و پیش می‌آید که هوا چشم عقل آدمی را، هر که هست و به هر دلیل که هست، می‌بندد و کار او به جایی می‌رسد که سخنی نادرست می‌گوید. گاهی می‌داند که سخن‌اش نادرست است و گاهی نمی‌داند (ولی علت اصلی آن تمایلات اخلاقی بد است). اما وقتی صاحب‌دلی که عاری از آن هوا است در سخن او تعمق کند در آن باره چیز دیگری می‌گوید، زیرا هوا وادارش نمی‌کند که همان چیزی را بگوید که نفر قبلی گفته است. علت دیگر (که مستقیماً به بحث ما مربوط می‌شود) این است که صناعات (در اینجا به معنای علوم نظری است نه حرفه و مهارت عملی) همواره و با گذشت زمان افزایش می‌یابد و به کمال نزدیک می‌شود، به طوری که کسی که بعد آمده است چیزی را که نفر قبلی در زمانی طولانی به دست آورده در زمانی کوتاه به دست می‌آورد و حتی آن را استوارتر می‌کند و سبب می‌شود که دیگری با این روش او آن را باز آسان‌تر به دست آورد. در این مورد حکایت قدما مثل حکایت کسی است که مالی به دست می‌آورد و حکایت کسانی که بعد از ایشان می‌آیند مثل کسانی است که آن مال را به ارث می‌برند و آن مالی که به ارث برده‌اند سبب می‌شود که هر روز بیشتر بر این ثروت بیفزایند. بعد می‌گوید اگر بگویند این سخن به این معنی است که دانشمندان متأخر از قدما بهترند من این حرف را به طور مطلق قبول ندارم، فقط در صورتی قبول دارم که این کسی که از لحاظ زمانی متأخر است چیزی را که فرد متقدم آورده کامل‌تر کرده باشد.

۱. این حرفی است که اتفاقاً گالیه در کتاب گفت‌وگویی درباره دو نظام جهانی مطرح کرده است. او در دو سه مورد ادعا کرده است که اگر خود ارسطو زنده بود از این حرف من خوشحال می‌شد و نظریاتش را تصحیح می‌کرد.

## 2. Al-Asṭurlâbi and as-Samawal on Scientific Progress



ترسیم یازده ضلعی، سیزده ضلعی و هفده ضلعی منتظم، نیز همه حالات معادلات درجه سوم سه جمله‌ای و چهار جمله‌ای، و نیز معادلات چند جمله‌ای از درجات بالاتر و مسائل دیگر باقی مانده است. این مسائل هنوز حل نشده‌اند اما می‌توان ثابت کرد که راه حلی وجود دارد و حل آنها ناممکن نیست. اینکه حل آنها برای ما و همه پیشینیان ما ناممکن بوده فقط به این سبب است که علم موجود و اصولی که در اختیار داریم برای کشف راه حل آنها کافی نیست. بنابراین به اصول دیگری نیاز داریم که هنوز شناخته نشده‌اند. محال نیست که پس از ما کسی بیاید که خدا راه حل این مسائل را به او نشان دهد. ممکن است او این راه را به کمک اصولی که خود کشف کرده پیدا کند یا ممکن است با همین اصول موجود که تاکنون کسی با آنها به حل این مسائل موفق نشده این راه حل را بیابد.

خلاصه می‌خواهد بگوید که یا بالاخره با استفاده از امکانات همین علم موجود این راه حل می‌کند یا اینکه اصولاً باید هندسه یا جبر جدیدی تأسیس کند تا بتواند این مسائل را حل کند.

هیچ حکیم یا مورخ آگاهی نمی‌تواند منکر شود که شاخه‌های علم به مرور زمان در حال افزایش و انشعاب‌اند. این فرآیند در هیچ نقطه نهایی متوقف نمی‌شود (پیشرفت علمی نهایت ندارد) و هیچ خللی در آن راه نمی‌یابد. نقل قولی هم از اسطرلابی داشتم که فعلاً از آن می‌گذرم. او هم از کسانی است که این نظر را بیان کرده.

اگر بخواهیم بحث را خلاصه کنیم باید بگوییم که همان‌طور که در ابوریحان و دیگران دیدیم احساس پیشرفت وجود داشته است. واقعیت پیشرفت وجود داشته است. می‌توان گفت نقش دیگر ایده پیشرفت که انگیزه کارهای جدید در حوزه علم شود نیز وجود داشته است. چیزی که وجود نداشته و در واقع وجه تمایز به حساب می‌آید ایدئولوژی پیشرفت است. جز شاید در آخرین عبارتی که از سموئل نقل کردم که می‌گوید: پیشرفت ناگزیر است، در هر حال رخ می‌دهد و متوقف نمی‌شود.



بخواهد حرف ارسطو را به درستی بفهمد آن را نقد کرده است. چراکه ظاهراً ابن رشد ساختار بسته‌ای را برای معرفت فلسفی در نظر می‌گیرد که آن ساختار بسته به خودی خود تمام است و وظیفه ما فقط فهم آن است.

البته ابن رشد ایدئولوگ این‌گونه است چون ابن رشد واقعی به قول رشدی راشد نه تصحیحات انتقادی بیکن از آثار ارسطو را در دست داشت و نه چیزی دیگر. بر اساس منابعی که می‌شناخت، که بعضی از آنها اصلاً منبع ارسطویی نبودند و به او نسبت داده شده بودند، قضاوت می‌کرد. به هر حال ابن رشد هم در بسیاری از موارد از ارسطو رد می‌شود و فکر می‌کند دارد حرف او را می‌گوید. حتی آنجایی که خلاف حرف ارسطو را می‌گوید فکر می‌کند دارد حرف او را می‌زند. در یک مسئله بین ارسطو و اسکندر افرویدی مناظره ترتیب می‌دهد، حرف اسکندر را که در واقع حرف ارسطو است رد می‌کند، حرف مترجم ارسطو را که حرف ارسطو نیست می‌پذیرد.

بنابراین یا باید بگوییم علم یک بار به دست آمده و تمام شده یا باید فرض کرد که قدما معصوم بوده‌اند و کس دیگری نمی‌تواند در قدرت ذهنی به پای آنها برسد. این همان جریانی است که گفتم در نوعی تاریخ‌نویسی مقدس علم شکل گرفت که حتی می‌توان گفت از یونان باستان آغاز شد و در دوران اسلامی هم وجود داشت و بیشتر تاریخ‌کیمیا و احکام نجوم را در برمی‌گرفت. در این جریان عقیده بر این بود که اینها معارفی است که از یک منبع فوق بشری گرفته شده. به قول آقای دکتر نصر اینها نور از مشکات نبوت گرفته‌اند.

پس باید فرض کرد که قدما معصوم بوده‌اند و کس دیگری نمی‌تواند در قدرت ذهنی به پای آنها برسد. اما در میان انسان‌ها تنها پیامبران معصوم هستند و اگر هواداری افراطی و علاقه به نظرهای عجیب و غریب سبب نشده بود که این آدم‌ها دانش (فلسفه، ریاضیات و نجوم) را با وحی الهی یکی بدانند، ناچار می‌پذیرفتند که در هر زمانی علم افزایش می‌یابد و وضوح بیشتری پیدا می‌کند. اینها در واقع گفته‌اند که همه علوم از وحی الهی گرفته شده است. بعد مثال‌های زیادی از تاریخ هندسه می‌آورد که از آنها می‌گذرم. می‌گوید مسائل حل نشده‌ای هست که من خودم اضافه کردم. مثلاً تقسیم اعداد<sup>۱</sup> به شماری از کمیات عددی و نظریه ریشه‌های اعدادی که در آنها تنها علامت منفی ظاهر می‌شود، نیز اثبات اصول موضوعه عددی فیثاغورس. همه اینها را ما در کتاب الباهر پیدا کردیم. سپس می‌گوید تقسیم زاویه به پنج قسمت مساوی و

۱. منظور از عدد در اینجا آن چیزی است که ما امروز به آن چندجمله‌ای می‌گوییم. در واقع یکی از کارهای سموئل استخراج ریشه چندجمله‌ای‌ها بوده است.





حسین شیخ‌رضایی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## ناهم‌سنجی، نسبی‌گرایی و پیشرفت علمی

برای اینکه ببینیم یک چیز توجیه دارد یا نه، باید ببینیم در چه چارچوبی است. یا اینکه یک چیز معرفت به حساب می‌آید یا نه وابسته است به اینکه در چه چارچوبی است. **۲- تگثر!** ما با بیش از یک چارچوب یا استاندارد روبه‌رو هستیم.

**۳- وجود نوعی تعارض بین چارچوب‌ها:** این تعارض می‌تواند دو مدل باشد. ممکن است تعارضی باشد که در مابانی با هم اختلاف ندارند و به همین دلیل حرف‌های ناسازگار یکدیگر را می‌فهمند. این نوع تعارض را اختلاف نظر می‌گویند. مثل اینکه شما بگویید امروز سه‌شنبه است و من بگویم دوشنبه است. در اینجا ما با هم اختلاف نظر داریم ولی بر سر پیش‌فرض‌های عمده‌تری نظیر اینکه هفته و روز وجود دارد با یکدیگر توافق داریم. این تعارض گاه ممکن است از نوع ناهم‌سنجی باشد؛ یعنی حرفی که یک طرف تعارض می‌زند برای طرف دیگر اصولاً قابل فهم یا معنادار یا معقول نباشد. این نوع اختلاف نظر، بسیار عمیق<sup>۲</sup> است.

**۴- تغییر بین این استانداردها توسط عوامل درونی و داخلی متعین نمی‌شود و اگر بخواهید از یکی از این سیستم‌ها یا چارچوب‌های استاندارد به دیگری بروید تجربه‌ای شبیه تغییر دین یا تغییر کیش خواهید داشت. تجربه تغییر دین خیلی ناگهانی اتفاق می‌افتد. البته این**

در اینجا می‌خواهم راجع به کسانی صحبت کنم که بر ایده پیشرفت به خصوص در حوزه پیشرفت علم خدشه وارد کرده یا سؤالاتی مطرح کرده‌اند. ولی این کار را از خلال بررسی متفکری به نام تاماس کوهن انجام می‌دهم. کسی نمی‌تواند راجع به پیشرفت علم، به خصوص در نیمه دوم قرن بیستم، صحبت کند و اسم تاماس کوهن را نیاورد. در ابتدا و انتهای صحبتیم ربط آن را با نسبی‌انگاری توضیح می‌دهم و سعی می‌کنم چارچوب بزرگتری را به وجود آورم. ابتدا تکلیف نسبی‌انگاری را آن‌طور که من می‌فهمم یا در این صحبت به کار می‌رود، مشخص کنیم. من در اینجا نسبی‌انگاری را به نسبی‌انگاری معرفت محدود کردم. این رویکرد و این ملاک‌ها از مارتین کوش است. کوش می‌گوید نسبی‌انگاری یک دکترین یا آموزه نیست که شما بگویید درست است یا نادرست؛ مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها است که با توجه به اینکه افراد چه ترکیبی از آنها را انتخاب کنند نسبی‌انگاری شان ضعیف یا قوی می‌شود. بنابراین انواع و اقسام توزیع این موارد را می‌توانیم داشته باشیم:

**۱- قبول نوعی وابستگی:** در اینجا چون بحث ما راجع به معرفت است اینکه آیتمی مثل p معرفت به حساب می‌آید یا نه، وابسته به چارچوب‌های بزرگتر است. آن چارچوب را استاندارد یا پارادایم یا هر چیز دیگری می‌نامیم. بنابراین وضعیت معرفتی یک باور تنها نسبت به استانداردهای معرفتی معین می‌شود و وابسته به آنها است.

1. plurality
2. deep disagreement

اندازه در آموزهٔ تقارن جلو برویم. نسبی‌انگاری عوامانه، آموزهٔ تقارن را تا انتهای طیف می‌برد؛ یعنی سبک زندگی علمی، سبک زندگی دینی با سبک زندگی فلان قبیله در آمریکا همه به یک اندازه معتبرند. ولی هیچ نسبی‌انگاری که فیلسوف و مدافع درست و حسابی نسبی‌انگاری باشد چنین حرفی نمی‌زند. این بسیار شبیه حرف‌هایی است که تفکر پست‌مدرن راجع به چارچوب‌های معرفتی می‌زند و آن تفکر تمایزهای بسیار مهمی با نسبی‌انگاری دارد.

موضعی بودن و خنثی بودن را تقریباً همهٔ نسبی‌انگاران قبول دارند. بحث و مناقشه بر سر سومی است؛ یعنی آیا این چارچوب‌ها، استانداردها و پارادایم‌ها قابل ارزیابی هستند و آیا می‌توان از واژگانی که داخل یکی از اینها استفاده می‌شود در چارچوبی دیگر برای ارزیابی استفاده کرد یا نه. خواهیم دید که تمام نوسانی که تاماس کوهن در ارائهٔ نظرش دارد دقیقاً بر سر همین سومی است. اولی و دومی را که قطعاً قبول دارد، چهارمی را صراحتاً قبول ندارد و معتقد است بی‌معناست که بگوییم علم مانند سایر امور است و با آنها هیچ فرقی ندارد. ولی بسته به اینکه چقدر نسبی‌گرا است یا نیست بر سر آموزهٔ قابل ارزیابی بودن یا نبودن بحث دارد.

تاماس کوهن کتابی به نام ساختار انقلاب‌های علمی دارد که در آن سعی کرده است تا رویکردی غیرانباشتی و چرخه‌ای به تحول علم ارائه دهد. به این معنا که ما یک دورهٔ پیش‌علم داریم که در آن هنوز وحدتی شکل نگرفته است. بعد پارادایمی شکل می‌گیرد و در آن علم نرمال پدید می‌آید. علم نرمال پازل حل می‌کند و ذخیرهٔ خودش را انباشته می‌کند تا جایی که با ناهنجاری<sup>۳</sup> روبه‌رو می‌شود و دیگر نمی‌تواند آنها را حل کند. اینها که روی هم انباشته شد انقلابی رخ می‌دهد؛ به این معنا که یک چارچوب یا پارادایم جدیدی مطرح می‌شود که از پارادایم قبلی کاملاً گسسته است.

خود تاماس کوهن اشاره می‌کند که در دههٔ ۱۹۴۰ که مشغول مطالعهٔ کتاب ارسطو بوده دچار چنین تغییر موضعی شده و به یکباره متوجه شده که چطور از یک پارادایم به پارادایم دیگر منتقل شده است. برای توضیح دلیل گسست میان پارادایم‌های قبل و بعد از انقلاب علمی یک واژهٔ اصلی وجود دارد و آن *incommensurability* است. که من با وام گرفتن پیشنهاد آقای دکتر معصومی، معادل ناهم‌سنجگی را برای آن برگزیده‌ام. این اصطلاح

ناگهانی بودن به لحاظ زمانی مهم نیست. مهم این است که مجموعهٔ شواهدی که در یک دین خاص می‌بینند به‌تنهایی برای این تصمیم کافی نیست و به عوامل بیرونی نیاز دارد. در واقع یعنی نوعی تعیین ناقص دارد. ممکن است یک فرد همان سیستم باوری را داشته باشد و به نتیجهٔ تغییر کیش نرسد ولی برای فرد دیگر این نتیجه به بار آید.

**۵- آموزهٔ تقارن** مهمترین عامل تعریف نسبی‌انگاری است. این آموزه به ترتیب قوی‌تر شدن در چهار نسخه ارائه می‌شود و طرفدارانی دارد:

- موضعی بودن: به معنای پذیرش این ادعای حداقلی است که چارچوب‌ها یا پارادایم‌ها یا جهان‌های شما توسط دلایل موضعی ایجاد شده و علت‌های موضعی داشته‌اند. چون این علت‌ها اینجا بودند این ایجاد شد و چون جای دیگر نبودند ایجاد نشد. بنابراین این چارچوب‌ها حالت تصادفی دارند<sup>۱</sup> و توسط مجموعه‌ای از علل اعتباربخش موضعی و محلی به شکل امکانی ایجاد شده‌اند.
- خنثی نبودن: به این معنا که اگر بخواهید چارچوب‌های تان را رده‌بندی کنید بدون توسل به یکی از آنها نمی‌توانید این کار را بکنید؛ یعنی نمی‌توانید جایی بیرون این چارچوب‌ها بایستید و با یک ملاک عینی<sup>۲</sup> بگویید که کدام یک از دیگری بهتر یا بدتر است. حتماً باید داخل یکی از آنها بایستید و نمی‌توانید خنثی باشید.
- قابل ارزیابی نبودن: آموزهٔ سوم که یک قدم قوی‌تر است این است که بگوییم این چارچوب‌ها قابل ارزیابی نیستند. به این معنا که واژگانی که ارزیابی می‌کنیم و داخل یکی از این چارچوب‌ها به کار می‌روند در چارچوب‌های دیگر بی‌معنا هستند و معنا پیدا نمی‌کنند. پس در اینها به روی هم بسته است و نمی‌توانیم از ارزیابی متقابل اینها سخن بگوییم.
- یکسان بودن اعتبار و درستی: از همه قوی‌تر کسی است که ادعا کند همهٔ این چارچوب‌ها به یک اندازه معتبر و درست‌اند. این قوی‌ترین حالت آموزهٔ تقارن است. مارتین کوش می‌گوید ما یک تلقی عوامانه از نسبی‌انگاری داریم. که در ایران هم بسیار شایع است. تا آیتم تغییر کیش که مورد توافق همه است و هیچ مسئله و تز مناقشه‌برانگیزی وجود ندارد. مهم این است که تا چه

1. contingent
2. objective
3. anomaly
4. term

آن با هم در یک رده (سیاره) قرار می‌گرفتند بعد از انقلاب کپرنیکی بعضی در رده ستاره و بعضی در رده سیاره قرار می‌گیرند و طبقه‌بندی‌ها عوض می‌شود.

۵- روش‌شناسی هم عوض می‌شود. این گسست در روش‌شناسی هم وجود دارد؛ استاندارد پذیرش و تأیید فرضیه‌ها می‌تواند عوض شود.

۶- ادراک و مشاهده‌ها نیز عوض می‌شود. چون به نظریه‌بار بودن مشاهدات قائل است، آنچه که می‌بینیم هم. چون تحت تأثیر آن چیزی است که انتظار داریم و می‌دانیم. عوض می‌شود.

ناهم‌سنجگی در کتاب ساختار، یک ترم بسیار آشفته و چندوجهی است.

تاماس کوهن در فصل هشتم کتاب ساختار با عنوان «پیشرفت از مسیر انقلاب» سعی می‌کند پیشرفت را توضیح دهد. بصیرت‌های بسیار جالبی در این فصل دارد و می‌خواهد بگوید پیشرفت یعنی چه.

نخستین نکته این است که تاماس کوهن می‌گوید پیشرفت یعنی علم، نه اینکه یکی از ویژگی‌های علم باشد. اصلاً عبارت «پیشرفت علم» حشو دارد و زائد است؛ چون ما به چیزی که پیشرفت کند علم می‌گوییم نه اینکه اول چیزی به نام علم داشته باشیم و بعد بفهمیم که پیشرفت دارد. به نظر من این شبیه آن جمله ویتگنشتاین است که پیشرفت فرم است نه محتوا. بنابراین پیشرفت با علم هم معنا است. ما جای علت و معلول را عوض نکنیم؛ یعنی اینکه یک چیز علم است علت این نیست که پیشرفت دارد، بلکه چون پیشرفت می‌کند علت است برای اینکه به آن علم بگوییم.

پیشرفت در علم نرمال چگونه رخ می‌دهد؟ جالب است که تاماس کوهن راجع به پیشرفت در علم نرمال سخن می‌گوید ولی آن را خیلی تخفیف می‌کند. می‌گوید پیشرفتی که در علم نرمال داریم مخصوص جامعه هم‌گون است، جامعه‌ای که در آن همه مثل هم فکر می‌کنند. اینجا پیشرفت یعنی کارآمدی در حل پازل‌های جدید.

تاماس کوهن هنوز جزء آن دسته افرادی است که معتقدند علم (به آن معنایی که خودش به کار می‌برد) از جامعه جدا است و وظیفه آن حل مسائل نیست. بنابراین اجتماع علمی از جامعه جدا است، مسائل‌اش را از جامعه نمی‌گیرد بلکه خودش آنها را تولید و حل می‌کند. خودش آن چیزهایی که می‌تواند حل کند را روی میز می‌گذارد و آنها را حل می‌کند. از نظر تاماس کوهن تفاوت آن با علوم اجتماعی این است که علوم اجتماعی مسائل‌اش را

از ریاضیات یونان گرفته شده و به این معنا است که طول‌هایی وجود دارند که واحد مشترکی نمی‌توان پیدا کرد که هر دو را بشمرد. مثلاً یکی از اضلاع یک مثلث قائم الزاویه و وتر آن. سنجه و واحد مشترکی وجود ندارد که اینها را بشمرد.

فایربرد در ۱۹۶۲ و همزمان با تاماس کوهن این اصطلاح را به کار می‌برد. جالب است که این دو همزمان به کار می‌روند ولی در دو معنای نسبتاً متفاوت. این ناهم‌سنجگی جداکننده علم نرمال از علم انقلابی است و تمام تطور اندیشه کوهن. که چهار نسخه مختلف آن را می‌توان از هم تفکیک کرد. بر سر نحوه صورت‌بندی incommensurability است.

در نسخه اولیه کتاب ساختار، incommensurability یک اصطلاح بسیار ناهمگون است؛ یعنی بر چیزهای زیادی دلالت می‌کند:

۱- ماهیت علم (فهرست و اهمیت مسائلی که علم باید حل کند) قبل و بعد از انقلاب فرق می‌کند.

۲- معنای کلمات قبل و بعد از انقلاب فرق می‌کند و این تلقی معنایی<sup>۱</sup> از incommensurability باعث شکست در مکالمه، مفاهمه و ترجمه می‌شود؛ یعنی علم بعد از انقلاب را نمی‌توان ترجمه کرد. این تلقی معنایی از incommensurability از آنجا ناشی می‌شود که تاماس کوهن طرفدار نظریه کل‌گرایانه معنا است و معتقد است برای دانستن معنای یک اصطلاح باید دید که آن اصطلاح در چه شبکه‌ای قرار گرفته. بنابراین با عوض شدن شبکه‌ها قبل و بعد از انقلاب معنای آنها عوض می‌شود. مشاهدات ما نیز وابسته به نظریه ما هستند (آموزه نظریه‌بار بودن مشاهده). بنابراین حتی معنای ترم‌های مشاهده‌تی نیز عوض می‌شود.

۳- تاماس کوهن در بخش‌هایی از کتاب ساختار اشاره می‌کند که ناهم‌سنجگی یک عنصر هستی‌شناختی<sup>۲</sup> است؛ به این معنا که جهان دانشمند عوض می‌شود. او از تعبیر گشتالت سوئیچ یا اردک-خرگوش یا هر چیز دیگری که از آن حوزه بیاید استفاده می‌کند. یعنی دانشمند قبل از انقلاب در یک جهانی زندگی می‌کند، بعد در اثر یک تغییر گشتالتی در جهانی دیگر زندگی می‌کند. همان‌طور که آن شکل معروف را شما یک بار خرگوش می‌بینید و در لحظه‌ای دیگر همان داده‌ها را اردک می‌بینید.

۴- مفاهیم و طبقه‌بندی‌ها عوض می‌شود؛ یعنی چیزهایی که شبیه هم و در یک طبقه بودند عوض می‌شوند. مثال معروف آن انقلاب کپرنیکی است. چیزهایی که تا قبل از

## 1. semantic

## 2. ontological

واقعی رخ می‌دهد چون چیزهایی حفظ می‌شود. البته خودش اشاره می‌کند که این کاملاً عقلانی نیست چون با مسئله تلفات مواجه هستیم. اموری هستند که پارادایم قبلی می‌توانست آنها را توضیح دهد و پارادایم جدید نمی‌تواند. مثلاً پارادایم دکارتی با شارحان‌اش می‌تواند توضیح دهد که چرا همهٔ سیارات منظومهٔ شمسی در یک جهت می‌گردند ولی پارادایم نیوتنی نمی‌تواند توضیح دهد. بنابراین در این میان چیزی تلف می‌شود. اما عمق حل مسائل بیشتر می‌شود، حل آنها تخصصی‌تر می‌شود، شاخه‌های تخصصی علم افزایش می‌یابد گرچه کاربرد محدودتری دارند.

بنابراین کوهن سعی می‌کند یک گزارش بر مبنای حل مسئله بدهد. درعین حال پیشرفت را به معنای نزدیک شدن به صدق نمی‌داند. ما به سمت چیزی نمی‌رویم. دو چیز را از هم تفکیک می‌کند. گاهی مقصدی داریم که می‌خواهیم به سمت آن برویم. این همان رویکرد تقرب به صدق است. گاهی گذشته‌ای داریم و می‌خواهیم از آن دور شویم. این حالت را پیشرفت می‌داند. پارادایمی داریم که نمی‌تواند مسائلی را حل کند، پارادایم جدیدی اتخاذ می‌کنیم که مسائل را بهتر حل کند. از آنجایی که شروع کرده‌ایم جلو آمده‌ایم، به چیزی نزدیک نشده‌ایم.

کوهن معتقد است داروین هم همین کار را کرده و اهمیت کار او در نفی غایت‌انگاری بود. بنابراین پیشرفت یعنی به دست آوردن مجموعه‌ای انطباقی‌تر (دقیقاً همان ترمینولوژی تکامل و داروین) از ابزارهایی که ما به اینها معرفت علمی می‌گوییم.

اگر بخواهیم کتاب ساختار را خلاصه کنیم:

۱- قطعاً نسبی‌انگارانه است؛ چون وابستگی، تکثیر، تعارض (ناهم‌سنجگی) و تغییر کیش (که خود کوهن با مطالعهٔ کتاب ارسطو آن را تجربه کرده بود) را می‌پذیرد و دربارهٔ آموزهٔ تقارن موضعی بودن و خنثی نبودن را قبول می‌کند و البته آموزهٔ اعتبار برابر را صریحاً نفی می‌کند چون در کتاب ذکر می‌کند که اصلاً این طور نیست که علم هم مانند سایر امور باشد.

۲- راجع به پیشرفت هم یک گزارش برون‌گرایانه می‌دهد و هم مسئله حل مسئله را می‌گوید.

۳- ناهم‌سنجگی را هم بر اساس خیلی از امور تعریف می‌کند اما عمدهٔ آن همان مسئلهٔ semantic و communication break down است.

بعد از انتشار کتاب ساختار، نقدهای بسیاری مطرح

از بیرون می‌گیرد بنابراین پیشرفت نمی‌کند، چون مدام با مسائل دشوار مواجه می‌شود. در حالی که علوم طبیعی خودش مسائل خودش را تولید می‌کند و آن چیزهایی را روی میز می‌گذارد که بلد است آنها را حل کند، بنابراین پیشرفت می‌کند.

بنابراین پیشرفت در علم نرمال از دید تاماس کوهن آن روی سکهٔ دگماتیسم (جزم‌انگاری) است. اگر شما این طور نباشید، جامعه‌تان هم‌گون و ایزوله نباشد و مسائل‌تان را خودتان مطرح نکنید، اصلاً به این معنا پیشرفت نمی‌کنید. بنابراین گویا یک شمشیر دو لبه است که اسم آن پیشرفت است ولی در واقع تاماس کوهن می‌گوید نوعی دگماتیست است.

حال سؤال این است که پس از وقوع انقلاب تکلیف پیشرفت چه می‌شود؟ آیا همچنان پیشرفت داریم؟ تاماس کوهن در این فصل دو بیان دارد. ابتدا گزارشی برون‌گرایانه از انقلاب می‌دهد. سپس سعی می‌کند یک گزارش درون‌گرایانه هم ارائه دهد.

گزارش برون‌گرایانه شبیه حرف‌هایی است که رانندگان تاکسی‌ها می‌زنند. می‌گویند پیشرفت در انقلاب دروغ بزرگی است که به ما تحمیل کرده‌اند؛ چون تاریخ را کسانی می‌نویسند که پیروز شده‌اند. تاریخ را پارادایم غالب می‌نویسد و اسم کاری که انجام داده است را پیشرفت می‌گذارد وگرنه خودش هیچ پیشرفتی ندارد. پارادایم گذشته را تحریف می‌کند، خودش را پیروز میدان نشان می‌دهد، چون یک پارادایم غالب می‌شود و هیچ رقیبی ندارد بدون وجود بدیل صلب می‌شود و اسم این تغییر را پیشرفت می‌گذارد. تلفات<sup>۲</sup> را هم نادیده می‌گیرد و گزارش نمی‌دهد. این گزارش برون‌گرایانه و تا حدودی توطئه‌انگارانه است، زیرا به چیزی از داخل مکانیزم تحول این پارادایم‌ها اشاره نمی‌کند. ولی به هر حال راجع به پیشرفت خیلی منفی حرف می‌زند.

اما یک گزارش درون‌گرایانه هم ارائه می‌کند. این پارادایم را دقیقاً بعد از آن پارادایم می‌آورد و ظاهراً به نظر خودش اینها تعارضی با هم ندارند. حرکت از پارادایم قدیم به پارادایم جدید معمولاً ملازم با افزایش در قدرت حل مسئله است؛ یعنی ملاک پیشرفت میزان حل مسئله است. پارادایم جدید قسمت مهمی از ناهنجاری‌های قبلی را حل و بخش زیادی از دستاوردهای پارادایم قبلی را حفظ می‌کند.

پس معقول است، با این تصویر دوم یک پیشرفت

۱. تاماس کوهن همیشه یک پارادایم غالب را قبول دارد.

۲. اموری که پارادایم قبلی می‌توانست آنها را حل کند و پارادایم جدید نمی‌تواند.

۳. البته تکثر در زمان؛ به این معنا که ابتدا یک پارادایم می‌آید و بعد پارادایمی دیگر.



شد. در ۱۹۶۵ کنفرانسی در لندن با حضور لاکاتوش، پوپر، تاماس کوهن و دیگران برگزار شد که لاکاتوش و پوپر نقدهای بسیار جالبی علیه تاماس کوهن مطرح می‌کنند. لاکاتوش می‌گوید تصویر تاماس کوهن تصویری غیرعقلانی از علم به ما می‌دهد و پوپر می‌گوید تصویری نسبی‌انگارانه می‌دهد.

تاماس کوهن برای اینکه به این نقدها پاسخ دهد در ۱۹۶۹ (هفت سال بعد از ویرایش نخست) پی‌نوشتی برای کتاب می‌نویسد. در پاسخ به ایراد غیرعقلانی بودن:

اولاً معنای پارادایم را روشن و منقح می‌کند و می‌گوید پارادایم در این کتاب خیلی بد به کار رفته ولی به معنای نوعی که متشکل از ارزش‌ها، هستی‌شناسی، روابط صوری و ... است و یکی از عناصر پارادایم به این معنای جدید مثال‌واره<sup>۱</sup> است. مثال‌واره آن نمونه‌اعلی و مثالی است که در کتاب‌های درسی می‌نویسند تا نشان دهند که یک پارادایم چگونه مسئله را حل می‌کند. مثلاً پارادایم گالیله حرکت آونگ را چگونه تبیین می‌کند. از کسی که علم می‌آموزد خواسته می‌شود که مسائل را شبیه مثال‌واره حل کند. این یک مدل است که باید از آن تبعیت کرد.

ثانیاً درباره‌ انتخاب نظریه می‌گوید ما برای انتخاب نظریه قاعده<sup>۲</sup> نداریم که از آن تبعیت کنیم. مجموعه‌ای از ارزش‌ها داریم که شامل همان مواردی است که همه می‌شناسیم: سادگی، دقت، سازگاری، گستردگی دامنه، ثمربخشی و ... اینها ارزش هستند نه قاعده؛ یعنی یک دستورالعمل الگوریتمی نیست که شامل چند مورد برای پیروی باشد بلکه باید ترکیبی از این ارزش‌ها را بدهید. مثلاً ممکن است در یک زمان برای یک دانشمند سادگی مهم‌تر باشد و برای دانشمندی دیگر دقت. بنابراین در وزن‌دهی به این ارزش‌ها تفاوت‌های فردی و گروهی وجود دارد و این یک نوع سازوکار تنوع است. دقت کنید که تاماس کوهن از ابتدا دوست دارد بحث را شبیه تکامل جلو ببرد. در تکامل تنوع زیستی مطرح است و در اینجا تنوع درون‌علمی؛ یعنی یکی به سادگی وزن بیشتری می‌دهد، یکی به دقت، یک جامعه علمی توزیع ارزش‌ها را به یک نحو می‌پذیرد و جامعه علمی دیگر به نحو دیگر. بنابراین ناهم‌سنجگی از بین تمام آن چیزهایی که در ابتدا گفت به ناهم‌سنجگی در ارزش‌ها تبدیل می‌شود؛ یعنی شما از این پنج ارزش یا مجموعه‌های بزرگتر ارزش‌ها یک توزیع‌اش را قبول دارید و من توزیع دیگرش را.

ناهم‌سنجگی دیگر ربطی به عدم امکان ترجمه، عدم معنای مشترک و ... ندارد. تفاوت ما در این ارزش‌های مشترک در وزن‌دهی‌های مختلف به اینها است. ترجمه هم کاملاً امکان‌پذیر است. جالب است که تاماس کوهن در این پی‌نوشت هم حرف‌های قبلی و هم حرف‌های بعدی را کنار می‌گذارد. ترجمه را امکان‌پذیر می‌داند به این دلیل که سیستم عصبی ما به یک شکل است، سابقه تکاملی یکسانی داریم. بنابراین دو پارادایم مختلف می‌توانند به هم ترجمه شوند.

در اینجا معنای دیگری هم برای ناهم‌سنجگی می‌گوید و آن همان مثال‌واره است. از آنجا که مثال‌واره‌ها داخل پارادایم تعریف می‌شوند و مجموعه مشابهت‌ها و طبقه‌بندی‌ها داخل پارادایم تعریف می‌شود، ناهم‌سنجگی مثال‌واره و طبقه‌بندی هم داریم.

بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت که ناهم‌سنجگی در پی‌نوشت دو مؤلفه دارد: نداشتن ارزش‌های مشترک و نداشتن مثال‌واره‌های مشترک. در نتیجه طبقه‌بندی‌های مشترک نداریم. کوهن سعی می‌کند بگوید این نافی عقلانیت نیست، به خاطر اینکه همه ما به ارزش‌های کلی تری پای بند هستیم و فقط توزیع متفاوتی از آنها داریم. این کار غیرعقلانی نیست.

در پاسخ به نسبی‌انگاری<sup>۳</sup> می‌گوید در همه جوامع علمی معیار مشترکی داریم که همان حل مسئله است. این معیار مشترک - مشابهت با تکامل - باعث می‌شود ما به ابزارهای انطباقی تری در محیط جدید برسیم، چیزی شبیه درخت تکاملی داشته باشیم، به سمت دقت در پیش‌بینی و تعداد مسائل حل شده برویم. بنابراین یک امر فرآپادایمی داریم و آن حل مسئله است.

سومین مورد از آموزه‌تقارن می‌گفت آیا در این پارادایم چیزی هست که با آن ارزیابی انجام دهم و بتوانم آن را در پارادایم دیگر ببرم. تاماس کوهن در پی‌نوشت می‌گوید این همان حل مسئله است. یعنی همان ابزار ارزیابی حل مسئله که اینجا یک مسئله خوب حل شد می‌توانم آن را در پارادایم دیگر ببرم. بنابراین از آن چهار درجه تقارن فقط دو مورد اول را قبول دارد. چهارمی را که اصلاً قبول نداشت، سومی را در پی‌نوشت کنار می‌گذارد. بنابراین می‌گوید من می‌توانم به کمک حل مسئله یک پارادایم را بر اساس پارادایم دیگر ارزیابی کنم.

## 1. exemplar

## 2. rule

۳. این ایرادی است که پوپر به او گرفت و گفت تاماس کوهن تاریخ علم را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که آدم‌هایی که در پارادایم‌های مختلف زندگی می‌کنند مثل زندانیانی هستند که هیچ ارتباطی با هم ندارند.

نزدیکی به صدق را نفی می‌کند و جالب است که استعارهٔ بصری گشتالت را هم کنار می‌گذارد.

به نظر می‌رسد که این پی‌نوشت در کار تاماس کوهن موضع نجسی دارد، با حرف‌های قبل و بعدش هم خوانی ندارد، زهر ناهم‌سنجگی و پیشرفت را خیلی گرفته است. مشکلاتی که منتقدان به آن اشاره می‌کنند این است که اختلاف کسانی که در پارادایم‌های مختلف کار می‌کنند فقط وزن متفاوت دادن نیست، اصلاً معنای خود این ارزش‌ها در پارادایم‌ها فرق می‌کند. مثلاً معنای سادگی برای کسی که در نظام بطلمیوس کار می‌کند یعنی تعداد کمتر افلاکی که به کمک آنها حرکت ظاهری را تبیین می‌کند. درحالی‌که برای کپلر سادگی یعنی سادگی معادلهٔ ریاضی. بنابراین اسم این ارزش‌ها یکی است و این طور نیست که معنای آنها یکی باشد.

تاماس کوهن خودش مسئلهٔ تلفات را اینجا نادیده می‌گیرد. وزن نسبی تلفات در این پارادایم‌ها متفاوت است. تاماس کوهن این را نادیده می‌گیرد که در زمان انقلاب، قدرت حل مسئلهٔ پارادایم جدید هنوز روشن نیست. بیشتر وعده می‌دهد و می‌گوید این کار را خواهم کرد. بنابراین این سؤال مطرح است که قدرت حل مسئلهٔ یک هویت تثبیت‌شده را چگونه با یک هویت وعده‌دهنده می‌سنجد.

از همه مهم‌تر این است که منتقدان می‌گویند طبق چارچوب خود تاماس کوهن مفهوم حل مسئله و ملاک آن یک امر درون‌پارادایمی است. حل مسئله یعنی ساختن چیزی شبیه مثال‌واره که آن مثال‌واره حساس و وابسته به پارادایم هستند. بنابراین یک امر در یک جا مسئله است و در جایی دیگر اصلاً مسئله نیست، یک چیز در یک جا حل مسئله است و در جای دیگر حل مسئله است و در جای دیگر چیز در یک جا حل مسئله خوب است و در جای دیگر این‌گونه نیست و ....

منتقدان اشاره می‌کنند که مسئلهٔ ناهم‌سنجگی روش شناختی و معنایی حل نشد چون هنوز نظریهٔ کل‌گرایانهٔ معنا و نظریه‌بار بودن مشاهده را داریم.

در مرحلهٔ دوم راجع به نسبی‌انگاری معرفت می‌گوید سنجۀ مشترکی وجود دارد و آن حل مسئله است. بنابراین همان‌طور که خودش هم اشاره می‌کند. یک نسبی‌انگاری محدود است و قابل ارزیابی نبودن را کنار می‌گذارد. منتقدانی که نام آنها را ذکر کردم مخالف این ادعا هستند و می‌گویند حل مسئله وابسته به پارادایم است پس قابل ارزیابی نبودن همچنان بر جای خود باقی است.

پیشرفت علمی همچنان همان پیشرفت زیستی است یعنی ما ابزارهای انطباقی بیشتری پیدا می‌کنیم.

ناهم‌سنجگی در اینجا یعنی نداشتن ارزش‌های مشترک و مثال‌وارهٔ مشترک و تصریح می‌کند که ناهم‌سنجگی معنایی برطرف شده و ما می‌توانیم ترجمه کنیم.

اشاره کردم که منتقدان می‌گویند تاماس کوهن بیش از حد عقب کشید و زهر ناهم‌سنجگی را گرفت، هر نوع انقطاع زبانی را منکر شد و ناهم‌سنجگی به یک مفهوم پیش پا افتاده و بدون صورت‌بندی دقیق تبدیل شد، صرفاً در این حد که ارزش‌های من و شما با هم فرق می‌کند. به خصوص دیویدسون نقدهای مهمی علیه ناهم‌سنجگی مطرح می‌کند. نقد وی این است که اگر تاماس کوهن از مفهوم ترجمه دفاع می‌کند و می‌گوید مشکل معنایی وجود ندارد و ترجمه امکان‌پذیر است، پس اساساً ناهم‌سنجگی بی‌معنا است. چون اگر بتوانیم ترجمه کنیم ناهم‌سنجگی نداریم و اگر ناهم‌سنجگی داریم دیگر نمی‌توانیم ترجمه کنیم.

تاماس کوهن در ۱۹۸۲ مقاله‌ای با عنوان «هم‌سنجگی، مقایسه‌پذیری و ارتباط‌پذیری» می‌نویسد که در کتاب پیشرفت علمی آمده است. در این مقاله سعی می‌کند به این دو انتقاد دیویدسون پاسخ دهد:

- اگر یک زمینهٔ مشترک عمومی‌تر برای مقایسهٔ دو پارادایم نداریم و طرفدار ناهم‌سنجگی هستید چگونه پارادایم‌ها را با هم مقایسه می‌کنید؟

- اگر ترجمه امکان ندارد خود تاماس کوهن چطور مشغول ترجمه است و راجع به ارسطو صحبت می‌کند؟

بنابراین در این مقاله مسئلهٔ تاماس کوهن دیگر نسبی‌انگاری و غیرعقلانی بودن نیست. او می‌خواهد گزارش سازگاری از ناهم‌سنجگی ارائه دهد که این اتهامات دیویدسون را رد کند.

وی تفکیک مهمی بین ترجمه و تفسیر می‌کند و می‌گوید دیویدسون این دو را با هم خلط کرده است. ترجمه یعنی دو زبان داریم که یک واژه از هر یک از آنها مجموعه مصادیق یکسانی دارند و فقط نمی‌دانیم که ترم معادل هر یک کدام است. بنابراین مثلاً apple در انگلیسی را به سبب در فارسی ترجمه می‌کنیم ولی مجموعه مصادیق اینها یکسان است. اما تفسیر زمانی است که با کاربرانی مواجه هستیم که نحوهٔ طبقه‌بندی عالم‌شان با طبقه‌بندی عالم ما فرق دارد؛ این طور نیست که فقط ندانیم چه واژه‌ای را جایگزین کنیم. آنها ذیل این واژه چیزهایی را می‌گذارند که ما ذیل واژه‌های متفاوت می‌گذاریم. بعد می‌گوید من ناهم‌سنجگی را فقط مختص تفسیر می‌دانم.

بنابراین صورت‌بندی جدید ناهم‌سنجگی چنین خواهد شد: بخش‌های زیادی از واژگان دو پارادایم مشترک هستند که آنها را به هم ترجمه می‌کنیم. بخش‌های



ارائه می‌دهد و می‌گوید اینها lexicon‌هایی هستند که بر هم منطبق نمی‌شوند.

تاماس کوهن مرحله چهارمی دارد که شاید در ایران چندان شناخته شده نباشد. جالب است که در این مرحله از رویکرد تاریخی به فلسفه علم به رویکرد تکاملی منتقل می‌شود. ملاحظه کردید که استعاره تکامل از کتاب ساختار برای تاماس کوهن بسیار مهم بود و همواره از آن سخن می‌گفت اما این یک چرخش آشکار است. در لکچرها و پروپوزال مفصلی که برای تحقیق نوشته بود و در برخی مقالاتش مطالبی را که در ادامه خواهد آمد منعکس می‌کند.

او سعی می‌کند مفهوم ناهم‌سنجگی را دقیق‌تر بیان کند ولی در واقع ما را به شکل چهارمی از ناهم‌سنجگی می‌رساند. بسیار تأکید می‌کند که lexicon و جهان با همدیگر تغییر می‌کنند؛ یعنی وقتی ما یک lexicon را یاد می‌گیریم این‌طور نیست که جهانی آنجا باشد و ما فقط lexicon را بر آن بیفکنیم، ما جهان مان را با آن lexicon می‌سازیم و جهان ما با آن lexicon تقویم پیدا می‌کند. این چیزی است که در این دوره چهارم بسیار مهم است و در ادامه خواهیم دید که بسیار ظنین و بیتگنشتاینی دارد و آن را برمی‌گرداند به آنچه که درباره تغییر جهان دانشمندان گفته است. بنابراین نوعی ایده درهم‌تیدگی lexicon و جهان مطرح است که نزدیک شدن به همان مفهوم تغییر جهان است.

ناهم‌سنجگی همچنان به معنای تغییر در lexicon است. اما lexicon معنای بسیار غلیظ‌تری پیدا کرده است. تاماس کوهن می‌گوید هر lexicon اجازه دسترسی به مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن را به ما می‌دهد و اجازه دسترسی به مجموعه‌ای دیگر را به ما نمی‌دهد. در واقع مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن را می‌سازد و مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن را کنار می‌گذارد. مسئله lexicon و هستی‌شناسی به هم خیلی نزدیک است.

نکته جالب این است که این ناهم‌سنجگی رده‌بندی به همین معنای lexicon دیگر نقش منفی ندارد. در سه گزارش قبلی نقش منفی داشت و نشانه گسست و تفاوت قبل و بعد از انقلاب بود. ولی در اینجا نقش مثبت دارد و ایده اصلی آن از تکامل گرفته شده است. می‌گوید ناهم‌سنجگی (جدا شدن lexicon بعدی از قبلی) دقیقاً مشابه فرآیند گونه‌زایی در زیست‌شناسی است و نقش مثبت دارد. همان‌طور که در گونه‌زایی زیرمجموعه‌ای از گونه تغییراتی می‌کند، به تدریج جدا می‌شود و بعد به یک گونه جدید تبدیل می‌شود، تخصصی شدن lexicon نیز

کوچکی هستند که چیزهایی هستند که ترجمه نمی‌شوند، اینها را باید تفسیر کرد و یاد گرفت. مثلاً کلمه عنصر در شیمی قدیم قابل ترجمه به هیچ ترمی در شیمی جدید نیست. چون شیمی جدید cross classify می‌کند و نیمی از عناصر را در یک مقوله و نیم دیگر را در مقوله‌ای دیگر قرار می‌دهد. ناهم‌سنجگی یعنی قسمت‌های کوچکی از زبان این دو پارادایم قابل انطباق نیستند و در اینجا چون نمی‌توان ترجمه کرد باید یاد گرفت. کاری که من به عنوان مورخ علم انجام می‌دهم این است که در قسمت‌های موضوعی یاد می‌گیرم ارسطو چگونه به جهان نگاه می‌کند، یاد می‌گیرم طرفدار شیمی قبل از لاوازیه چگونه به جهان نگاه می‌کند.

انقلاب علمی یعنی تغییر در همین شبکه‌های موضوعی و محدود از واژگان. فرد باید اینها را یاد بگیرد، تا یاد نگیرد نمی‌تواند با طرفدار پارادایم قبل مفاهمه کند. بنابراین در اینجا موضوع اصلی شبکه موضوعی واژگان جامعه علمی است.

پس تعریف جدیدی که از ناهم‌سنجگی ارائه می‌کند که من اسم آن را «ناهم‌سنجگی موضوعی» گذاشته‌ام عدم انطباق بخش‌هایی از مقولات رده‌بندی‌کننده در دو پارادایم است، نه مسئله ارزش و مثال‌واره. کاملاً روشن است که این معنای سومی از ناهم‌سنجگی است که موضوعی است و دوباره به مسئله معنا بازگشته و مسئله ارزش و مثال‌واره دیگر مطرح نیست و محدود شده.

کوهن اصطلاح lexicon یا lexical structure را به‌طور یکسان به کار می‌برد که در تفسیر چهارم هم بسیار مهم است. من برای lexical structure ساختار واژگانی را به کار می‌برم. lexicon یا ساختار واژگانی یعنی ساختاری که واژه‌های دال بر انواع طبیعی یا مقولات رده‌بندی‌کننده را در قالب یک ساختار به ما می‌دهد؛ یعنی مثلاً به ما می‌گوید این جنس است و زیر آن این انواع و زیر آنها این زیرانواع تعریف می‌شوند. ساختاری است از انواع طبیعی. شرط برقراری ارتباط و مفاهمه دیگر معنا و مصادیق مشترک نیست بلکه داشتن lexicon یکسان است و چون در قسمت‌های local نمی‌توانیم lexicon‌ها را بر هم منطبق کنیم، در آن قسمت‌ها نمی‌توانیم با هم مفاهمه داشته باشیم و فقط باید زبان همدیگر را یاد بگیریم. پس ناهم‌سنجگی در اینجا به معنای lexicon موضوعی ناهمگون است.

پس در این مقاله از نسبی‌انگاری معرفت‌سخنی به میان نمی‌آورد، می‌توان تصور کرد که همان دیدگاه قبلی را حفظ می‌کند. راجع به پیشرفت هم سخن نمی‌گوید چون موضوع مقاله پیشرفت نیست. اما تعریف جدیدی از ناهم‌سنجگی

۱. کوچک بودن آن مهم است چون اسم رویکردش را local holism (کل‌گرایی موضعی) می‌گذارد.



است؛ چون به هر حال یک عنصر ایده‌آلیستی دارد، lexicon و ذهن ما است که جهان را می‌سازد. مؤلفه ایده‌آلیستی را دارد ولی ایده‌آلیزم کلاسیک نیست چون می‌گوید هسته سختی وجود دارد که به ما پاسخ می‌دهد. اما اینکه چه پاسخی دارد به lexicon بستگی دارد. بعضی آن را ایده‌آلیزم برساختگی و بعضی رئالیزم انطباقی نامیده‌اند.

در این چرخش جدید (تصور چهارم از ناهم‌سنجگی) بیشتر به نوعی نسبی‌انگاری هستی‌شناختی نزدیک می‌شود. وقتی از دل یک lexicon، lexicon تخصصی‌تر به وجود می‌آید، گویا جهان جدیدی ساخته می‌شود و مجموعه‌ای جدید از جهان‌های ممکن شکل می‌گیرد. در پیشرفت علم هم دیگر تأکید چندانی بر حل مسئله ندارد. علم تخصصی‌تر شده و این بدان معناست که یک مسئله عمیق‌تر حل می‌شود. پارادایم‌ها جانشین هم نمی‌شوند بلکه می‌توانند به صورت هم‌زمان وجود داشته باشند.

ناهم‌سنجگی به معنای انطباق‌ناپذیر بودن lexicon ها است و ناهم‌سنجگی نقش ایجابی دارد، زیرا به تخصص‌های علمی تکثر می‌دهد و دیگر مانعی برای مفاهمه نیست.

تقریباً همه عناصری که راجع به پیشرفت مطرح کرد به یک معنا در کتاب ساختار وجود داشت و فقط تأکیدها عوض می‌شد. ابتدا بر مبنای یک تلقی برون‌گرایانه گفت که در داخل علم هیچ چیزی نمی‌توان یافت که پیشرفت را توضیح دهد. پیشرفت یک امر بیرونی است. فاتحان می‌نویسند و اسم کاری که کرده‌اند را پیشرفت می‌گذارند. این تلقی در کارهای بعدی‌اش تداوم پیدا نمی‌کند. تلقی درون‌گرایانه از پیشرفت را به معنای افزایش قدرت حل مسئله دانست. در این چهار مرحله همواره بر این نکته تأکید داشت که پیشرفت نه به معنای نزدیک شدن به صدق است و نه به معنای هستی‌شناسی؛ یعنی این‌طور نیست که هستی‌شناسی پارادایم جدید منطبق‌تر با جهان باشد. در رویکرد آخر هم که اساساً گفت اینها صدق و کذب‌پذیر نیستند بلکه صرفاً شرایط اظهارپذیری هستند. اینها مرزها و تابع عوامل پراگماتیک هستند.

یک تلقی تکاملی داشت (انطباق بیشتر با محیط جدید) که تقریباً حفظ شد. یک تلقی گونه‌زایی و تخصصی شدن داشت که مربوط به مورد آخر بود. این مجموعه (شاید) ناهمگونی است که تاماس کوهن با یک ترتیب تاریخی از پیشرفت علم مراد می‌کند. آیا نسبی‌انگاری مانند تاماس کوهن می‌تواند از آموزه

باعث می‌شود که یک شاخه علمی جدید از دل شاخه علمی قبلی بیرون آید و یک جهان جدید از جهان قبلی زاده شود.

دقت کنید که این اتفاق به شکل هم‌زمانی رخ می‌دهد نه در زمانی. تغییر پارادایم‌های قبلی که به شکل سنتی می‌گفت به این صورت بود که پارادایمی که وجود داشت کنار می‌رفت و در زمان بعدی پارادایم بعدی می‌آمد. اینجا پارادایمی داریم که به دلیل ناهم‌سنجگی و تخصصی‌تر شدن از دل آن یک lexicon جدید، یک جهان جدید و یک پارادایم جدید به طور هم‌زمان ایجاد می‌شود. بنابراین کار ناهم‌سنجگی دیگر قطع و نفی مکالمه نیست بلکه تکثیر تخصصی علم است. lexicon یک تخصص جدید از lexicon فعلی جدا می‌شود و این یعنی بعد از انقلاب به شکل در زمانی تعداد تخصص‌های علمی افزایش می‌یابد. همان‌طور که توضیح دادم شبیه ایزوله‌سازی و گونه‌زایی است. بنابراین در علم یک ساختار درخت‌مانند داریم و همان‌طور که موجودات به سمت انطباقی شدن می‌روند اینجا هم به سمت تخصصی شدن پیش می‌رویم.

در این قسمت، کوهن بسیار رویکرد ویتگنشتاینی دارد. این lexicon ها خودشان کاندید صدق و کذب نیستند؛ یعنی نمی‌توان گفت که این طبقه‌بندی یا آن طبقه‌بندی صادق است یا کاذب. Lexicon ها خودشان گزاره نیستند بلکه شرط اظهارپذیری گزاره‌ها هستند. امکان و شرایط آغاز علم را تعیین می‌کنند. نکته جالب این است که کار علم با این ناهم‌سنجگی و تعارض پیش می‌رود نه با صدق و کذب (بسیار هگل‌گی است). از ابتدا هم بوده ولی اینجا مشخص‌تر است). انتخاب این lexicon ها تابع عوامل عملگرایانه است (در انطباق بیشتر با محیط). یک جهان صلب داریم که غیربرساخته است اما پاسخی که این جهان به ما می‌دهد، توصیفی که از آن می‌کنیم و جهان‌پدیداری‌ای که ادراک می‌کنیم وابسته به lexicon است.

در اینجا کاملاً ویتگنشتاینی است. واقعیت تنها در چارچوب lexicon قابل توصیف، بیان و شناخت است. lexicon شرط بیان‌پذیری احکام است، معلوم می‌کند که چه چیزی می‌توان گفت، مرزهای جهان است (دقیقاً حرف‌های ویتگنشتاین)، درون آن تازه می‌توان می‌گفت صدق و کذب معنا دارد. خودش می‌گوید شبیه مقولات کانت هستند، اما مقولاتی که متغیر و متحرک هستند و عوض می‌شوند نه اینکه ثابت باشند. شبیه شرط امکان تجربه است و می‌گوید شکل زندگی<sup>۱</sup> است. بر سر اینکه این را چگونه باید تفسیر کرد بسیار مناقشه



از پیشرفت سخن بگوییم. اگر منتقدان او را جدی بگیریم که می‌گویند خود مفهوم مسئله، حل مسئله، مثال‌واره و ... همه درون پارادایمی هستند، نمی‌توانیم از پیشرفت سخن بگوییم. اگر چهارمی (اعتبار برابر) را جدی بگیریم که به تفکر پست‌مدرن و نسبی‌انگاری عوامانه خیلی نزدیک است، مطلقاً نمی‌توانیم از پیشرفت صحبت کنیم. وقتی همه چیز به یک اندازه معتبر است دیگر پیشرفت از کجا به کجا؟

بنابراین آنچه مهم است این است که همچنان در چارچوب یک رویکرد نسبی‌انگاره معتدل می‌توانیم از ایده پیشرفت دفاع کنیم و نمونه روشن و جالب توجه آن تاساس کوهن است.

پیشرفت صحبت کند؟ آیا نسبی‌انگاری لزوماً نافی پیشرفت است؟ اگر به همان چارچوب برگردیم، موضوعی بودن و خنثی نبودن نافی پیشرفت نیستند؛ یعنی می‌توانیم نسبی‌انگاری باشیم و آموزه تقارن را به این دو محدود کنیم و معتقد شویم که در یک پارادایم می‌توانیم پارادایم‌های دیگر را ارزیابی کنیم و بنابراین می‌توانیم دوری و نزدیکی آنها را با معیاری بسنجیم. مسئله بر سر قابل ارزیابی نبودن است. اگر این یا اشکالی از این را وارد کنیم دیگر نمی‌توانیم از پیشرفت صحبت کنیم. اگر به نحوی آن را کنار بگذاریم، می‌توانیم.

در کار تاساس کوهن، آنجا که از حل مسئله سنجه سخن می‌گوید که می‌توان با آن فرایارادایمی حرکت کرد، می‌توانیم



حسین هوشمند  
دانشگاه سیمون فریزر

## رالز و اندیشه پیشرفت اخلاقی

پیچیدگی عدالت را در برمی‌گیرد. ما در قرن بیستم شاهد (inequality) نابرابری‌های اقتصادی عظیمی هستیم که نشان داد که دو مقوله آزادی و برابری - که از مقوله آزادی لیبرال‌ها دفاع می‌کنند و از مقوله برابری، سوسیالیست‌ها و دموکراتیک‌های رادیکال - هیچ‌گاه نتوانستند در کنار هم بنشینند. همچنین نشان داد که مقوله عدالت فقط با مقوله برابری (equality) قابل توضیح نیست. از این رو جان رالز تلاش می‌کند برای تعمیق بخشیدن به سهم ما از عدالت، تفسیرش از ایده‌آل‌هایی مانند آزادی و برابری و برادری (fraternity)) را با هم ترکیب کند. نظریه عدالت رالز این سه اصل شعار انقلاب فرانسه - یعنی آزادی، برابری و برادری - را با هم آشتی می‌دهد.

رالز به‌عنوان مهمترین فیلسوف معاصر و مدرن و فیلسوف سیاسی و اخلاق، شناخته شده است. عده کثیری معتقدند که او نقشی اساسی در ایده پیشرفت اخلاقی (moral progress) داشته است. به‌طور مثال، می‌توان به خانم وودی آدامز اشاره کرد که از شاگردان رالز بوده و تز دکترای خود را با رالز و هلن پالمر در سال ۱۹۹۶م. گذرانده است. ایشان در مقاله‌ای که بسیار مورد مطالعه و ارجاع نویسندگان و پژوهشگران حوزه فلسفه (D)ideau Moropolpus قرار گرفته می‌گوید: «آرمان ایده‌آل برابری (equality) عصر روشنگری، تلاشی مهم برای تعمیق درک عدالت است. اما حوادث قرن نوزدهم و بیستم نشان داد که آرمان برابری به‌خودی‌خود بنابر

می‌گوید انسان progressive being، موجودی پیش‌رونده و مترقی است. رالز تفسیر خود را از او ارائه می‌دهد.

رالز می‌گوید تصور من این است که ایده‌میل از نوع بشر به‌عنوان موجودی پیشرو و مترقی، مستلزم امکان پیشرفت کم‌وبیش و مستند در تمدن بشری است. که در نهایت به وضعیت عادی و طبیعی جامعه با عنوان وضعیت برابری کامل می‌رسد. در این حالت، جامعه به‌طور کامل به اصول مبتنی بر عدالت اساسی و آزادی پاسخ می‌دهد؛ یعنی بر اساس اصول عدالت ساماندهی می‌شود. بنابراین برای میل، پیشرفت بشر پیشرفتی در طول زمان در جهت بهترین حالت است، هرچند در وضعیت عادی و طبیعی جامعه. او برای این پیشرفت شرایطی را نام می‌برد: یکم شرط وجود تئوری درباره‌ی عدالت و دوم نهادهایی که وجود این تئوری عدالت را تحقق بخشند.

چرا moral Progress در آثار رالز نیامده است در حالی که او را مهم‌ترین فیلسوف معاصر در این زمینه تلقی می‌کنند؟ ایده‌های مهمی در کتاب نظریه‌ی عدالت، به‌خصوص در بخش سوم و تحت عنوان روانشناسی اخلاق هست که نشان می‌دهد رالز با کلیت ایده‌ی جان استوارت میل درباره‌ی پیشرفت بشر یا درباره‌ی بشر به‌مثابه موجودی پیشرو و ترقی‌یاب اتفاق نظر دارد. ولی چرا این اصطلاح را بکار نبرده است؟

حوادث تراژیک قرن بیستم، به‌خصوص جنگ اول و دوم، موجب می‌شود که امید به تقیید غایت‌گرایانه‌ی ایده‌ی پیشرفت اخلاقی که در عصر روشنگری طرح شد از بین برود. یعنی امید به این ایده که بشر به‌طور بکناخت و دائمی به سمت وسوی دستاوردهای اخلاقی عظیم‌تر پیش می‌رود. این ایده، در قرن نوزدهم، در کنار ایده‌ی پیشرفت علمی و پیشرفت‌های دیگر، در اوج خود به سر می‌برد. Progress شعار روشنگری بود. این امید به تبیین تئولوژیکال از دست رفته بود. حوادث قرن بیستم این را نشان می‌داد و اتفاقاً جالب آن است که بدانیم رالز در در خاطراتی که در جنگ جهانی دوم می‌نویسد او سه عامل اساسی و مهمی که باعث شدند از مسیحیت دست بکشد را اتفاقات ناشی از جنگ می‌داند. رالز بنا داشت پس از جنگ تئولوژی بخواند و کشیش شود. سه عامل اساسی مربوط به حوادث جنگ بود و مسئله‌ی جنگ و اهمیت آن در آخرین اثر او مورد توجه بود. همچنین توجه به صلح دائمی و بازسازی نظریه‌ی کانت درباره صلح دائمی دغدغه‌ی او بود که در آخر عمر از خود به‌عنوان اثری درخشان ارائه داد.

آری، حوادث قرن بیستم باعث شده است که امید ما به moral Progress از دست برود اما این به این معنا نیست که نمی‌توان تفسیر معقولی از این ایده به دست داد.

تلاش جان رالز برای تعمیق بخشیدن به فهم ما از عدالت، با تفسیری که او از آرمان‌های آزادی، برادری و برابری در ترکیب آن‌ها ارائه می‌دهد، تلاشی عظیم برای تعالی دادن ایده‌ی روشنگری پیشرفت اخلاق است. حتی کسانی که جزئیات تفسیر رالز را به چالش می‌کشند باید بدانند که این تفسیر درس‌های ارزشمندی در مورد ماهیت تفکر اخلاقی و روش‌های معقول پژوهش‌های اخلاقی سازنده ارائه داده است. این نکته‌ای است که رابرت نوزیک، دوست و منتقد رالز، به آن معتقد بود.

مثالی دیگر از فیلسوفانی که معتقدند آراء رالز، نقشی اساسی در ایده‌ی پیشرفت اخلاقی ایفا کرده است. او در مقاله‌ای از رالز، در کنار فیلسوفانی چون سقراط، ارسطو، کانت و فردری سدریک نام می‌برد که کوشش‌های فلسفی آنها به تعمیق فهم ما از ایده‌ی پیشرفت اخلاقی منجر شده است. به‌رغم چنین اظهاراتی، افراد کثیری در این نکته اتفاق نظر دارند که رالز نقشی اساسی در تعمیق فهم ما از ایده‌ی پیشرفت اخلاقی داشته است. به‌رغم اظهارات گسترده درباره‌ی نقش سازنده‌ی رالز در ایده‌ی پیشرفت اخلاقی، جای تعجب است که در تمام آثار، نامی از این اصطلاح برده نشده است. من در ادبیات گسترده‌ی رالزی نیز کتاب یا مقاله‌ای در این باب نیافتم. بیش از ۱۰۰۰۰ کتاب یا مقاله درباره‌ی رالز نوشته شده و در بیش از ۲۵۰۰۰ وبسایت به بررسی آراء رالز پرداخته شده است؛ اما در این ادبیات گسترده، هیچ مقاله‌ای یافت نشد که اختصاصاً درباره‌ی دیدگاه رالز در مورد پیشرفت اخلاقی (moral Progress) نوشته شده باشد. بنابراین چه تبیین معقولی از این امر می‌توان به دست داد که رالز نقشی بنیادی در تعمیق بخشیدن به ایده‌ی پیشرفت اخلاقی داشته در حالی که مطلقاً ذکری از این اصطلاح در آثار او نیست.

اگرچه عبارت moral Progress در آثار رالز نیامده است، اما یک‌جا عبارت Human Kind is progressive being آمده است. رالز، دو کتاب خوب به نام‌های درس‌گفتارهایی درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی اخلاق و درس‌گفتارهایی درباره‌ی تاریخ فلسفه‌ی سیاسی در این زمینه نگاشته است. در اینجا در صفحه ۳۰۱، رالز بحث درخشان درباره‌ی جان استوارت میل هم دارد. بحثی که کاملاً متفاوت از ادبیاتی است که من درباره‌ی جان استوارت میل خوانده‌ام. رالز در اینجا درباره‌ی دو علاقه‌ی دائمی بشر از دیدگاه جان استوارت میل بحث می‌کند. رالز می‌گوید: بنابراین اکنون می‌پرسم چگونه معنای دائمی بودن این علائق بنیادی-دائمی بشر را درک کنیم؟ آن‌ها از چه جهت با این ایده که انسان موجودی مترقی و پیشرو است گره خورده است؟ رالز در ادامه می‌گوید: میل هیچ بحثی در این باره ندارد. پس ما باید کشف کنیم. باید ببینیم مقصود او چیست وقتی که

امروز هم شاهد آن هستیم. اما افشاگری‌ها و روشن‌گرایی‌هایی که در مورد این امر دارد صورت می‌گیرد، این رفتارهای شنیع و نابرابری و این ستمگری و بیدادگری را کاهش می‌دهد. در این باره بحث‌های گسترده‌ای وجود دارد. بحث‌هایی که در این حیطة و در مورد برابری صورت می‌گیرد که در جهت خیر اخلاقی بیشتر است و منجر به بهبود اخلاقی و ارتقاء اخلاقی می‌شود. کانت می‌گوید این بهبود اخلاقی است. و همین نکته را دربارهٔ برده‌داری و رفتارهای بی‌رحمانه در برابر افراد دارای معلولیت هم می‌توان گفت.

بنابراین پاره‌ای از بصیرت‌های تاریخی در مورد کرامت جهان‌شمول انسانی، رفته‌رفته و به‌صورت تاریخی به دست آمده که بشر نمی‌تواند آنها را دور بریزد. این تلقی، تلقی فروتنانه‌ای از پیشرفت اخلاقی است.

رالز نقشی اساسی در تفسیر کانتی از پیشرفت اخلاقی ایفا کرده است، اگرچه عبارت «moral progress» هیچ‌گاه در آثار او نیامده است. او در نظریهٔ عدالت، روشی برای پژوهش اخلاقی توصیه می‌کند که قدمتی طولانی داشته و ریشهٔ آن به سقراط بر می‌گردد. روشی که رالز آن را موازنهٔ متأملانه می‌نامد و می‌توان آن را بدین‌گونه خلاصه کرد. رالز می‌گوید فیلسوف اخلاق باید پژوهش‌های اخلاقی را با باورهای اخلاقی قابل اعتماد شروع کند. که او در اصطلاح به آنها می‌گوید Considered judgments یا قضاوت‌های سنجیده، یا در جایی می‌گوید Conviction یا Moral motivation رالز می‌گوید فیلسوفی که پژوهش اخلاقی انجام می‌دهد باید از باورهای اخلاقی قابل اعتماد استفاده کند و سپس با آنها به مقابله با مؤثرترین نظریه‌های اخلاقی زمان ما بپردازد. رالز نظریهٔ عدالت خود را بر اساس این اصل بنا می‌کند. نیرومندترین و تحلیلی‌ترین نظریه در زمان رالز utilitarianism یا فایده‌گرایی است. رالز سعی می‌کرد درک خود و به عبارتی Considered judgments خود را در بارهٔ عدالت در مقابل نظریه قرار دهد. اگر کسی این پروژه و پژوهش را ادامه دهد، در صورتی که یک نظریهٔ قوی یا یک Strong theory دلیلی باشد که قضاوت‌های سنجیده ما را تعدیل کند یا اینکه قضاوت‌های سنجیده و قوی ما آن نظریه را پس بزند، اگر این اتفاق بیفتد، این شخص رفته‌رفته به نوعی موازنهٔ متأملانه میان نظریه‌های موجود دست می‌یابد.

گفتیم که این ایده، چندان ایدهٔ تازه‌ای نیست. سقراط و ارسطو هم با تفکر فلسفی مشابهی، بر نوعی پیشرفت اخلاقی، یعنی بر بهبود فهم ما از مفاهیم اخلاقی، تأکید داشتند. سقراط و ارسطو رشنالیست‌هایی بسیار متعهد بودند؛ بدین معنا که قدرت زیادی را به استدلال درست نسبت می‌دادند و فکر می‌کردند که عامل اصلی عمل اخلاقی خوب، یک استدلال بد است. اگر ما قادر به

برخلاف این تصور، تفسیر فروتنانه‌تر و معتدل‌تری از ایدهٔ پیشرفت اخلاقی وجود دارد که کانت طراح و تبیین‌کنندهٔ آن است. مطابق با تفسیر رالز، ما مفاهیم اخلاقی را در طول زمان بهتر درک می‌کنیم و رفته‌رفته یاد می‌گیریم که از برخی خطاهای اخلاقی، به خصوص خطاهای اخلاقی شنیع، اجتناب کرده یا حداقل مورد نقد و درمان قرار دهیم و برای درمان آنها فکری بیندیشیم. مصداق و مثالی که خود کانت مطرح می‌کند انقلاب فرانسه است و جنبش‌هایی که پس از انقلاب فرانسه می‌آید. کانت می‌گوید بازگشت فتودالیزه و بازگشت به نظام‌های سلسله‌مراتبی و نظام‌های مطلق‌گرایانهٔ سلطنتی به روش قدیمی دیگر امکان‌پذیر نیست. چرا؟ چون آنها قبلاً به عنوان امری طبیعی تلقی می‌شدند. شاه سایه خداوند است. این امری کاملاً نچرال بود. نظام سلسله‌مراتب، نظام طبیعی تلقی می‌شد. هر کسی یک شایستگی دارد. برده شایستگی بردگی دارد و شایستگی زن این است که در خانه بماند. این نظام سلسله‌مراتبی منزلت همه را تعیین کرده بود. شما ببینید که نظریهٔ عدالتی که در سنت اسلامی - مسیحی و سنت پیشامدرن سابقه دارد دربارهٔ عدالت چه می‌گوید. می‌گوید عدالت، قرار دادن هر چیزی در جایگاه خودش است. هر چیزی جایگاهی در این نظام سلسله‌مراتبی دارد پس عدالت یعنی هر چیزی را در جایگاه خود قرار دادن. شاه هم باید در جایگاه خودش قرار بگیرد. ساجکت، رعیت هم در جایگاه خودش. کانت می‌گوید بعد از انقلاب فرانسه بازگشت به این پارادایم فکری و طرز فکر امکان‌پذیر نیست برای اینکه دیگر نمی‌توانیم این را به عنوان یک امر طبیعی توجیه کنیم. حق زن این است و حق پادشاه این است و حق رعیت این است. البته همچنان ما شاهد وضعیت‌هایی هستیم که متأسفانه نظام سلسله‌مراتبی اجتماعی، طبقاتی، جنسیتی، قومیتی در جهان امروز وجود دارد. اما نمی‌توانیم بگوییم این وضعیت، وضعیت طبیعی است. با تبیین نچرال‌یستی طبیعی قراردادی نمی‌توان این امر را توجیه کرد و کسی آن را نمی‌پذیرد. آگاهی گسترده از بی‌رحمی چنین نظام‌ها و چنین شرایطی باعث شده است که این وضعیت، این نوع نظام‌های سلسله‌مراتبی را در حالت تدافعی قرار دهد. اکنون به نظر می‌رسد که آنها به منزلهٔ شیوه‌ای اخلاقاً درست تلقی نمی‌شود، بلکه به منزلهٔ اعمال قدرت محض و اعمال قدرت عریان است. در مورد انقلاب فرانسه و تحولات سیاسی اجتماعی آن اشاره کردیم. فمینیست‌ها به رابطهٔ زن و مرد هم به همین سیاق اشاره می‌کنند.

مردان در گذشته و حتی زمان حال، بدون توجه و تفکر بر زنان تسلط دارند. زیرا همه چیز به همین شکل طبیعی تلقی می‌شود. یعنی باید همین‌طور هم باشد. متأسفانه

اینها شامل آزادی وجدان، آزادی مشارکت سیاسی، آزادی بیان، آزادی عقیده و حقوق اساسی است. به تعبیر دیگر، آنچه که کنستانتین به آن آزادی‌های قدیم و آزادی‌های جدید می‌گوید، نه آزادی سلبی و مثبت آریازیا برلین. آزادی‌های قدیم، آزادی مشارکت سیاسی است که روسو بر آن تاکید می‌کرد و آزادی جدید، آزادی وجدان است که لاک بر آن تاکید می‌کرد. این مجموع آزادی‌های قدیم و جدید در اصل اول تأمین می‌شود.

**اصل دوم:** همه شهروندان باید از برابری منصفانه فرصت‌ها در شغل و در رسیدن به مقامات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی برخوردار باشند. اما اصل دوم زمینه مهمی دارد که تحت عنوان اصل تفاوت معروف است. این اصل می‌گوید که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی در جامعه زمانی موجه است که به بهبود حداکثری وضع محروم‌ترین افراد جامعه منجر شود.

اما این اصول دوگانه رالز یا برداشت رالز از عدالت، مبتنی بر تفسیر او است از فرد. فرد از نظر رالز، فردی کانتی است. رالز معتقد است که یکی از مهم‌ترین مفاهیم در فلسفه سیاسی یا فلسفه اخلاقی مدرن، مفهوم شخص است. شخص به عنوان فاعلیت یا عاملیت اخلاقی، فاعلیت به منزله شهروند در فلسفه سیاسی متأخر یا به منزله فرد خودآیین یا خودمختار کانتی. برداشتی که رالز از عدالت دارد، مبتنی بر این تصور از شخص است. تصور شخصی که دو قابلیت اخلاقی یا قدرت اخلاقی دارد که رالز آن را از کانت اخذ می‌کند. قابلیت اول، قابلیت بسط و تبعیت یک مفهوم خیر اخلاقی یا طرح معقول از زندگی خود است. قابلیت دوم، توانایی حس عدالت است. مبنای نظریه عدالت بر پایه این مفهوم از شخص واقع شده است. در بخش اول از کتاب نظریه عدالت، رالز با این فرض پیش می‌رود که شهروندان در جامعه بسامان از پیش دارای این دو قدرت هستند. چون جامعه بسامان، جامعه‌ای است که بر پایه اصول عدالت تحقق پیدا کرده است. و اصول عدالت زمینه‌های رشد اخلاقی شهروندان را فراهم می‌آورد. بنابراین این دو قوه اخلاقی، یکی قوه رشنالیتی و reasonability است؛ رشنالیتی به معنای برخورداری از دریافتی از خیر و قدرت تعدیل آن و اتخاذ یک مفهوم خیر اخلاقی دیگر. دومی قابلیت حس عدالت خواهی. رالز حس عدالت خواهی را با مفهوم انصاف و احترام متقابل توضیح می‌دهد.

در نظام جامعه بسامان که با اصول عدالت ساماندهی شده است، شهروندان این قابلیت‌ها را کسب خواهند کرد. بنابراین، رالز پیش‌فرض می‌گیرد که شهروندان بالغ در جامعه بسامان، این دو قدرت و دو قوه اخلاقی را دارند. اما چگونه می‌توان صاحب این قوای اخلاقی بود؟

استدلال خوب باشیم و از یک مفهوم اخلاقی دفاع کنیم، انگیزه کافی برای عمل به آن مفهوم اخلاقی در ما ایجاد می‌شود.

دلیل اینکه ما دست به عمل اخلاقی بد می‌زنیم این است که استدلال‌های کافی نداریم. آنها فکر می‌کردند استدلال‌های بد ناشی از عوامل انگیزشی نیست. یعنی این نیست که ما از خیر اخلاقی خوشمان نمی‌آید، بلکه ناشی از تنبلی، تن آسایی و بی‌توجهی فکری ماست. یا اینکه احترام بیش از حدی که به مرجعیت قائل هستیم. به Intellectual authoritarianism، اقتدارگرایی فکری قائلیم. به تعبیر کانت، مستقل نمی‌توانیم بیندیشیم. آنها عامل عدم مستقل اندیشیدن را این می‌دانستند که آدمها، آدمهای فضیلت‌مداری نیستند. آنها فکر می‌کردند اگر مردم به طور واضح مسائل اخلاقی را برای خود تبیین کنند، یعنی تصورات اخلاقی را روشن کنند، به احتمال زیاد می‌توانند به باورهای درست اخلاقی دست پیدا کنند و در نتیجه دست به عمل اخلاقی درست بزنند. از این نقطه نظر، به نظر می‌آید که نه تنها این دو بزرگوار، بلکه عموم فیلسوفان پیش از کانت، درک خامی از روانشناسی بشر داشتند و به همین دلیل اعتماد بیش از حدی به توانمندی تفکر فلسفی داشتند. یعنی احساس می‌کردند این گپ اخلاقی moral gap که کانت می‌گفت بین تفکر اخلاقی و عمل اخلاقی وجود دارد را می‌توان با تفکر فلسفی حل کرد. آنها قدرتی به عقلانیت فلسفی نسبت می‌دادند که با توجه به حقایقی که درباره روانشناسی انسان می‌دانیم، می‌توانیم بگوییم چندان قابل قبول نبود.

بیایید به رالز برگردیم تا بفهمیم که چگونه حتی فیلسوفی که درکی بسیار واقع‌بینانه‌تر از موانع خیلی پیچیده روانشناختی درباره خیر اخلاقی دارد، همچنان می‌تواند جایگاه قابل توجهی برای استدلال فلسفی و نظریه فلسفی برای غلبه بر آن موانع بیابد. رالز فلسفه را دور نمی‌زند بلکه از فلسفه برای استدلال فلسفی بهره می‌گیرد تا تحلیل عمیق‌تری از روانشناسی انسان ارائه دهد. از این رو، از اهلیت روانشناسی در نظریه عدالت رالز شروع می‌کنم. که در آنجا رالز از moral development و نه moral progress حرف می‌زند.

## اصل دوگانه نظریه عدالت رالز:

نظریه عدالت رالز دو اصل اساسی را بیان می‌کند.

**اصل اول:** باید میزانی برابر از حقوق و آزادی‌های اساسی بین همه شهروندان توزیع شود؛ یعنی نظام سیاسی‌ای عادلانه است که بتواند مجموعه‌ای از حقوق و آزادی‌های اساسی برای شهروندان تضمین و تأمین کند. که



اخلاقی در جامعه مدرن می‌داند. جامعه مدرن، جامعه‌ای به شدت پلورالیستیک است.

سؤالی اساسی که رالز نه در نظریه عدالت، بلکه در لیبرالیسم سیاسی، در فلسفه سیاسی ایجاد کرده این است که چگونه ما می‌توانیم با توجه به اختلاف نظرهای فلسفی، دینی و اخلاقی که داریم درباره یک نظام سیاسی دموکراتیک به توافق و اجماع برسیم. این مسئله، یکی از چالش برانگیزترین مسائلی است که از دوران هگل مورد توجه قرار گرفته است. مسئله هگل، شکافی است که ظهور پروتستانیزم در جامعه غربی پدید آورده بود. نزاع آنها با کاتولیک‌ها و همچنین دیویژن‌هایی که انقلاب فرانسه پدید آورد سؤال‌های اساسی هگل بودند. اما پاسخ رالز کاملاً متفاوت با پاسخ هگل است. از نظر رالز، بحث ثبات و stability مسئله جدی جامعه دموکراتیک است. این مسئله، بحران نظام‌های دموکراتیک، یعنی بحران جوامع غربی است که البته پست‌مدرن‌ها و هایدگريست‌ها از مخالفان آن هستند. البته می‌دانید که غرب با این اتفاقات به انتهای خود رسیده است.

رالز در نظریه عدالت، نظریه‌ای درباره ثبات ارائه می‌دهد و در نظریه لیبرال دموکراسی، نظریه متفاوتی ارائه می‌کند.

اکنون درباره نظریه رالز درباره چگونگی ثبات نظام دموکراتیک، با توجه به بحث روانشناسی اخلاقی او، مطالبی را بیان می‌کنم.

از نظر رالز دو نوع ثبات امکان‌پذیر است: یکی ثباتی که در نظام سیاسی از بالا تحمیل می‌شود. در نظریه sovereignty هابز، یا در نظریه افلاطونی، او معتقد بود که انگیزه‌های بیرونی افراد باعث می‌شود که همین نظام عادلانه حفظ شود. در مفهوم لویتان هابز، نظام سیاسی می‌کوشد یک نظم سیاسی را از بالا تحمیل کند و یک ثبات به وجود بیاورد. اما این ثبات، نوعی بالانس شکننده و سازگاری شکننده و موقتی فراهم می‌آورد، نه یک ثبات بادوام و پایدار.

رالز ثبات ذاتی و درونی جامعه را دنبال می‌کند، نه ثباتی را که از بیرون تأمین می‌شود. بنابراین، به ثباتی علاقه مند است که ذاتاً برخاسته از خواسته‌ها و انگیزه‌های شهروندان باشد. یعنی شهروندانی که رشنال و reasonable هستند. ایده پشت بحث تفاوت بین ثبات تحمیلی و ذاتی این است که در ثبات تحمیلی، نظم پایدار جامعه، وقتی که شهروندان از قانون تبعیت می‌کنند، به این خاطر است که آنها از پیامدهای کیفی قوانین هراس دارند و اگر از قانون تبعیت نکنند مجازات می‌شوند و به همین دلیل است که از قانون سرپیچی نمی‌کنند. به دلیل قدرت مجازاتی که قانون جامعه دارد از آن تبعیت می‌کنند. این ثبات تحمیلی

شهروندان چگونه واجد آن می‌شوند؟ رالز می‌گوید این قوا چنین نیستند که ما با آنها متولد شده باشیم. بلکه اینها به‌گونه‌ای هستند که باید یاد بگیریم و در خودمان رشد و توسعه دهیم. این دو ویژگی اساسی افراد به تعبیر رالز، ظرفیت‌هایی هستند که افراد در طول زندگی خود باید بیاموزند و در نهایت رشد پیدا کنند. فرض اساسی رالز این است که رشد این قابلیت‌ها تحت شرایط مساعدی امکان‌پذیر است و تنها ذیل ساختارهای عادلانه دموکراتیک، افراد قادرند که این دو قوه اخلاقی را رشد دهند.

متأسفانه، روانشناسی اخلاق که یک سوم کتاب رالز را به خود اختصاص داده است در فلسفه سیاسی رالز کمتر مورد توجه واقع شده است. رالز در این بخش، شرح دقیقی از روانشناسی اخلاقی، تحت عنوان رشد اخلاقی شهروندان جامعه بسامان، به دست می‌دهد.

در آنجا رالز می‌گوید جان استوارت میل در ادامه سنت عقل‌گرایانه کانت و روسو است. نظریه رشد اخلاقی رالز، در واقع بخشی از پروژه بزرگ‌تر نظریه عدالت رالز است. این پروژه نشان می‌دهد که جامعه‌ای که مطابق با عدالت به مثابه انصاف رالز تنظیم شده باشد، ذاتاً جامعه‌ای Stable و پایدار است. یکی از مسائل اساسی در فلسفه سیاسی معاصر، بحث ثبات یک جامعه دموکراتیک است. همه می‌دانند که ثبات و پایداری جامعه دموکراتیک غربی امروز، با دشمنان فراوانی تهدید می‌شود. ترامپ می‌آید و دموکراسی را تقلیل می‌دهد. نژادپرستی و حرکت‌های راست‌های افراطی از دشمنان دیگرند.

پاره‌ای از اقتصاددانان در بیست سال گذشته می‌گویند این نابرابری‌های اقتصادی دویست برابر بیشتر شده است. غول‌های تکنولوژی در واقع قدرت دولت‌های دموکراتیک را به بخش تکنولوژی دیجیتال منتقل کرده‌اند. تصویری هست که تکنولوژی دیجیتال به بسط دموکراسی کمک می‌کند؛ اما تحقیقات نشان می‌دهد آنهایی که ۱۰ سال پیش بر این باور بودند، سخن‌شان را پس گرفته‌اند. شما ماجراهای کمبریج آنالیتیک‌را، که بیش از ۷۵ میلیون یوزر فیس‌بوک امریکایی را گرفت و در اختیار ترامپ قرار داد، به یاد بیاورید. این قضیه یکی از عوامل اساسی در انتخاب ترامپ بود. بعدها فیس‌بوک محاکمه شد. زاک‌برگ گفت که ترامپ رئیس‌جمهور ۳۵۰ میلیون انسان است و من رئیس‌جمهور ۳ میلیارد انسان هستم. خوراک فکری ۳ میلیارد انسان را من تأمین می‌کنم.

رالز نشان می‌دهد که چگونه یک نظام دموکراتیک می‌تواند استمرار پیدا کند و تداوم و پایداری را در بین عوامل تهدیدکننده‌اش تثبیت کند. البته او یکی از عوامل جدید تهدید دموکراسی را اختلاف‌نظرهای فلسفی و



rationality (عقلانیت) و resilience (تاب‌آوری)، به‌طور طبیعی به‌واسطه انسان بودن‌مان در ما هستند.

اما رالز معتقد است که بهره‌گیری از این دو قوه اخلاقی به‌طور تدریجی در بستر نظام‌های دموکراتیک ممکن می‌شود. رالز در واقع می‌خواهد نشان دهد که نظریه برابری (equality) که آرمان روشنگری بود زمانی می‌تواند ارزش خود را نشان دهد که institutional و نهادینه باشد. تا زمانی که برابری زن و مرد نهادینه نشود، یعنی قانون اساسی آن را تصدیق نکند و در نهاد‌های سیاسی، اجتماعی و حقوقی تثبیت نشده باشد، نظریه برابری (equality) تنها در حد یک ایده و نظریه باقی خواهد ماند.

نظریه عدالت رالز، رالز معتقد است در اصول عدالت، اصول برابری شهروندان در برخورداری از آزادی و حقوق اساسی، برابری منصفانه فرصت‌ها و برابری در برخورداری از امکانات اقتصادی و امکانات زندگی باز را تبیین می‌کند. اصول برابری و حقوق و آزادی که در اصل اول و دوم بیان شده است فقط متعلق به کسانی نیست که قابلیت‌های اخلاقی داشته باشند، بلکه گفتیم رالز قابلیت‌های اخلاقی را به منزله capacity می‌داند نه به منزله امکان. یک امر بالقوه می‌داند نه امر بالفعل. به همین دلیل، معتقد است که این آزادی‌ها و حقوق باید به همه افراد جامعه تعلق بگیرد. این افراد اخلاقی که این قابلیت‌های اخلاقی را در خود رشد دادند، به‌واسطه این قابلیت که می‌توانند تفسیر یا درک معقولی از good داشته باشند و همچنین از توانایی حس عدالت‌خواهی باشند، می‌توانند از آزادی همراه با حقوق برابر برخوردار باشند. حال افراد، چه این رشد اخلاقی را در خود تحقق داده باشند و چه نداده باشند باید از آن آزادی‌ها و از حقوق اساسی در جامعه برخوردار باشند. ما دو نوع کرامت داریم، کرامت بالقوه و کرامت بالفعل. حقوق و آزادی‌های جامعه متعلق به افرادی است که کرامت بالفعل داشته باشند، یعنی مؤمن واقعی باشند نه اینکه انسان باشند. به‌واسطه انسان بودن نمی‌توانند واجد حقوق شوند. رالز بر این نکته تأکید دارد. حقوق و آزادی‌های اساسی به همه افراد، چه کرامت بالقوه داشته باشند چه کرامت بالفعل، تعلق می‌گیرد. این رشد اخلاقی و برخورداری از این کرامت و تحقق کرامت انسانی در طول سال‌های کودکی و نوجوانی رشد می‌کند و به زمان و شرایط نهادین نیاز دارد تا تحقق یابد. پس از این بررسی اجمالی از رشد اخلاقی و نسبت آن با روانشناسی اخلاقی رالز و همچنین نسبت آن با شهروندان جامعه بسامان، اجازه دهید به فرایند این رشد اخلاقی اشاره کنم.

رالز سه مرحله برای رشد اخلاقی بشر نام می‌برد و معتقد است که شهروندان در یک جامعه بسامان این سه مرحله را پست سر می‌گذارند تا به رشد اخلاقی دست پیدا کنند.

است. درمقابل، ثبات ذاتی، از نظر رالز نوعی ثبات است که در آن، انحرافات اجتناب‌ناپذیر از عدالت به‌طور مؤثر توسط نیروهای درون سیستم اصلاح یا در محدوده‌های قابل تحمل حفظ می‌شود. رالز توضیح می‌دهد که اگر جامعه‌ای از اصول عدالت انحراف پیدا کند چگونه می‌تواند دوباره به اصول عدالت برگردد و بنابراین ثبات خود را تضمین کند. این از طریق حس عدالت‌خواهی شهروندان وقوع می‌یابد. شهروندان جامعه بسامان واجد حس عدالت‌خواهی هستند و بنابراین می‌کوشند که مطابق با اصول عدالت عمل کنند و می‌دانند که دیگر شهروندان هم مطابق با اصول عدالت عمل می‌کنند. بنابراین این تأکیدی که می‌کند ثبات درونی است. رالز می‌گوید حس عدالت نوعی حس اخلاقی است که در میان نیروهای اجتماعی وجود دارد. حس عدالت، حس اخلاقی نیرومندی است و نوعی سیمان جامعه است که با پرورش در افراد می‌تواند جامعه را حفظ کند.

اهلیت ایده رشد اخلاقی در نظریه عدالت رالز از این است که رالز معتقد است شهروندانی که دارای نوعی قابلیت‌های روانشناختی motivational هستند، به ثبات ذاتی نظام عادلانه کمک می‌کنند. یعنی افرادی که حس عدالت‌خواهی در درون آنها بیدار شده خواهان حفظ این نظام عادلانه هستند، بنابراین در ثبات‌پایداری نظام عادلانه مشارکت می‌کنند. از این رو، رالز معتقد است که رشد اخلاقی شهروندان برای ثبات نظام عادلانه ضروری است. به همین دلیل است که به moral development شهروندان در نظریه ثبات توجه جدی دارد. بنابراین رالز در این کتاب به دنبال این است که نشان دهد نظریه‌ی او، به دلیل تبیین دقیقی که از مفهوم ثبات ارائه می‌دهد، نسبت به نظریه‌های رقیب، از جمله فایده‌گرایی و مارکسیسم، برتری دارد. اما روانشناسی اخلاق که بخش مهمی از نظریه عدالت رالز را تشکیل می‌دهد بخشی از روانشناسی کلی بشر است. از نظر رالز روانشناسی اخلاقی فرد به‌طور طبیعی تکامل پیدا می‌کند؛ یعنی افراد به لحاظ طبیعی می‌توانند به رشد اخلاقی برسند. همان‌طور که اشاره شد به این شرط که زندگی آنها تحت نظام‌های عادلانه باشد.

محتوای روانشناسی رالز دو منبع دارد. یک منبع آن قابلیت‌های طبیعی ماست. حکم اخلاقی (moral judgement) از نگاه رالز امری طبیعی و فطری (innate) است. اما منبع دیگر برای حس اخلاقی و رشد اخلاقی ما بسترهای خانوادگی و محیط‌های اجتماعی است. ما کثیری از ارزش‌ها را از خانواده، از محیط اجتماعی و از تاریخ اخذ می‌کنیم. این مفاد رشد اخلاقی ما از این منابع برمی‌خیزد. اگرچه ما گفتیم آن دو قدرت اخلاقی، یعنی



این سه مرحله عبارت‌اند از: اخلاق مرجعیت یا اخلاق اقتدار، اخلاق مبتنی بر گروه و انجمن مثل گروه ورزشی، دینی و تکامل و رشد. رالز این رشد و تکامل را از آتوریتیه اخلاقی، یعنی از زمانی که از آتوریتیه تبعیت می‌کنیم تا زمانی که از اصول اخلاقی مقبول و معقول خودمان تبعیت می‌کنیم شرح می‌دهد.

**مرحله اول:** اخلاق آتوریتیه یا اخلاق اقتدار، اولین و در واقع ابتدایی‌ترین مرحله رشد اخلاقی است. افراد یا کودکان که در جامعه بسامان متولد می‌شوند با پیروی از قوانین و دستوراتی که توسط شخص دیگری به آنها گفته می‌شود، دستورات اخلاقی را دریافت می‌کنند. رالز می‌گوید اگر در کودک میلی به رعایت این محدودیت‌ها و ممنوعیت‌ها که از سوی مرجع بالاتر صادر شده پدید بیاید به این دلیل است که این محدودیت‌ها توسط افرادی که به آنها اعتماد دارند و که محبت‌شان را جلب کرده‌اند داده می‌شود. اگر کودک از دستور پدر و مادر خود تبعیت می‌کند به این خاطر است که به آنها اعتماد دارد و از سوی آنها کسب محبت می‌کند. دو تبیین دیگر از مفهوم اطاعت کودکان وجود دارد. یکی اینکه کودکان تمایل ندارند مجازات شوند، زمانی که به دستورات عمل نکنند و دوم اینکه تمایل دارند محبت دیگران را جلب کنند. کودک در این مرحله از رشد اخلاقی درکی عام و کلی از مفهوم عدالت و حق ندارد که باعث شود ببیند چه حقوق و مسئولیت‌هایی دارد. کودک در این مرحله چنین درکی ندارد. رالز می‌گوید در این مرحله تنها فضائلی که در کودکان رشد می‌کنند تواضع و فروتنی و وفاداری به افراد معتبر است. در واقع تنها منبع موتیویشنی که این کودک را راه می‌برد وظیفه‌شناسی است. وظیفه‌شناسی به معنای وظیفه‌ای که یک‌جانبه است نه دوجانبه. یعنی reciprocity نیست. وظیفه‌ای نیست که کودک نسبت به والدین داشته باشد و والدین نسبت به کودک. وظیفه‌ای یک‌سویه است. وظیفه‌ای نیست که رعیت نسبت به سلطان و سلطان نسبت به رعیت داشته باشد و یک‌طرفه است. در این مرحله از این جهت reciprocal نیست که گوهر نظریه عدالت رالز است. اصلاً از نظر رالز، عنصر کلیدی روانشناسی اخلاقی را با مفهوم احلاق مرجعیت نمیتوان توضیح داد چراکه اخلاق مرجعیت، اخلاق دیگرآیینی است نه اخلاق خودآیینی. از این رو او معتقد است که باید به مرحله دیگری رجوع کند که خودآیینی یا خودمختاری انسان را تضمین کند. خودمختاری‌ای که از طریق آماده شدن شرایط اجتماعی فراهم می‌آید و در شرایطی که همکاری اجتماعی در بین شهروندان امکان‌پذیر می‌شود. **مرحله دوم** رشد اخلاقی دقیقاً همین کار را انجام می‌دهد. رالز در مرحله دوم رشد اخلاقی می‌خواهد Social progress (پیشرفت اخلاقی)

را امکان‌پذیر کند یعنی افراد به‌طور تدریجی مهارت‌های لازم را برای همکاری اجتماعی در انتخاب بین گزینه‌های متفاوت و گاه متضاد پیدا کنند. گزینه‌های متفاوت یعنی داکترین‌های متفاوت و دیدگاه‌ها ایدئولوژی‌های متفاوت افراد. در این مرحله دست به انتخاب می‌زنند. رالز می‌گوید در این مرحله افراد یاد می‌گیرند مسائل را از منظر دیگر نگاه کنند. در اینجا است که فرد نگاه کردن از پرسپکتیو دیگری را یاد می‌گیرد و تعصب را کنار می‌گذارد و این امکان همکاری اجتماعی را فراهم می‌کند. به تعبیر پل ویتمن، یکی از شاگردان رالز، این مرحله دوم از رشد اخلاقی مرحله‌ای است که فرد تمایل به ایجاد پیوندهای دوستی با سایر اعضای گروه پیدا می‌کند و آنها را در خود رشد می‌دهد و بر پایه پیوندهای دوستی از قوانین پیروی می‌کند. اطاعت او بر پایه ترس یا مجازات نیست که در مرحله اول دیدیم بلکه بر پایه علاقه‌ای است که به association دارد. باز می‌گوید که معیارهای اخلاقی که در این مرحله رشد می‌کند همان قواعد عقل سلیم و مشترک است. در واقع در این مرحله او قابلیت‌هایی به دست می‌آورد که گفتیم همکاری اجتماعی را امکان‌پذیر می‌کند. البته این امر یعنی اخلاق مبتنی بر عقلانیت سلیم. این، به‌نوبه خود، فرد را به این سمت سوق می‌دهد که خواسته‌ها و برنامه‌ها و انگیزه‌های متفاوتی را با دیگران در پیش بگیرد. یعنی گفتیم این فرد نسبت به دیگران open mind می‌شود و خودش هم به نحوی می‌تواند طرح و برنامه‌های کلی برای زندگی خود تعریف کند.

بنابراین رالز محتوای این اخلاقیات در این مرحله را با مفهوم انصاف، صداقت و بی‌طرفی توضیح می‌دهد. همچنان‌که در مرحله اول گفتیم فضائلی که فرد کسب می‌کند اطاعت و وظیفه‌شناسی بود. در این مرحله فرد فضیلت همکاری، فضیلت اعتماد کردن به association را در خودش روشن می‌کند. در همین مرحله است که از نظر رالز فرد به تکرر دیدگاه‌ها می‌رسد و در بحثی که در لیبرالیزم سیاسی دنبال می‌کند بحث دشواری حکم کردن را مطرح می‌کند.

**مرحله نهایی و سوم** از روایت رالز از رشد اخلاقی principal morality بود؛ اخلاقی مبتنی بر اصولی که فرد بر پایه عقل عملی استنتاج می‌کند. در این مرحله رالز می‌گوید فرد می‌تواند به یک همخوانی بین درک خود از مفهوم عدالت و درک خود از مفهوم غیراخلاقیات برسد. در این مرحله از رشد اخلاقی است که فرد مطابق با اصول اخلاقی و مطابق با اصول عدالت عمل می‌کند در واقع دو مرحله پیشین عمل او به قواعد اخلاقی، یا به واسطه این بود که این قواعد اخلاقی را مفید می‌دانست یا به دلیل این بود که این به یک خیر اخلاقی اجتماعی کمک می‌کند.





اوست که در نظریه عدالت دنبال می‌کند. رالز برای نشان دادن اینکه جامعه‌ای که با برداشت او از عدالت به مثابه انصاف ساماندهی شده ذاتاً باثبات می‌تواند باشد، چراکه برای اینکه جامعه‌ای ذاتاً باثبات است که شهروندان با انگیزه‌های درونی یعنی با حس عدالت همراه باشد، رالز به روانشناسی اخلاقی رجوع می‌کند. نظریه رشد اخلاقی رالز جزء کلیدی استدلال اوست مبنی بر اینکه شهروندان جامعه بسامان قابلیت‌های انگیزشی‌ای را کسب می‌کنند که ثبات ذاتی و تحکیم‌کنندگی این جامعه بسامان را امکان‌پذیر می‌کند، حتی اگر این دو قدرت اخلاقی چیزی است که ما به‌طور طبیعی و به‌دلیل انسان بودن از آن برخوردار باشیم اما برای استفاده و بهره‌گرفتن از این دو قوه اخلاقی عقلانیت و معقولیت، باید در طول زندگی مان اینها را در خودمان بسط دهیم و این امر زمانی امکان‌پذیر است که افراد تحت شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عادلانه زندگی کنند. در جوامعی که عدالت نیست شخصیت اخلاقی رشد نمی‌کند. در جامعه‌ای که اخلاقی نیست فرد اخلاقی هم پدید نمی‌آید. رالز با نشان دادن اینکه جامعه‌ای که به مثابه انصاف سامان‌دهی می‌شود ذاتاً باثبات است به نوبه خود می‌تواند نشان دهد که چگونه پیشرفت اخلاقی می‌تواند رخ دهد و تداوم داشته باشد. گفتیم یکی از بحران‌های جدی دنیای ما همین از بین رفتن ثبات جامعه دموکراتیک است. نهادهای دموکراتیک عامل کثیری از moral progress دوران معاصر بوده است که می‌توان لیست بلند بالایی گفت. به هر حال رالز با نشان دادن اینکه جامعه‌ای که با عدالت به مثابه انصاف سامان‌دهی می‌شود ذاتاً پایدار است به نوبه خود می‌تواند نشان دهد که چگونه پیشرفت اخلاقی می‌تواند رخ دهد و تداوم داشته باشد و اینکه چرا چنین تبیینی از ایده پیشرفت اخلاقی بر نظریه‌های رقیب برتری دارد.

در این مرحله ما هنوز با مفهوم خودآیینی فرد کار نداریم. یعنی فرد در دو مرحله پیشین نمی‌تواند به‌طور مستقل اصول اخلاقی را استنتاج بکند و مطابق آن عمل کند. فردی که در مرحله دوم قرار دارد و اصول اخلاقی را از جماعت، از حقوق و از جامعه می‌گیرد، انگیزه‌اش برای رعایت اصول عدالت این است که بتواند پیوند خود را با جامعه حفظ کند چون اگر به اصول عدالت عمل نکند طرد می‌شود. بنابراین در واقع چنین فردی نگران این است که ممکن است از سوی جامعه تأیید نشود. در مقابل، در مرحله سوم فرد به یک رشد اخلاقی می‌رسد که نگرش‌های اخلاقی او بر تأیید افراد و گروه‌های خاص مبتنی نیست و به دنبال تأیید اجتماعی نیست. اگر دست به عمل اخلاقی می‌زند بر اساس تصویری است که از حق دارد. اگر کسی در این مرحله دست به عمل اخلاقی می‌زند برای این است که عمل اخلاقی را right می‌داند. در این مرحله است که فرد به یک نوع خودآیینی یا اتونومی دست پیدا می‌کند. یعنی عمل او بر پایه Sympathy یا Empathy، همدردی با جهان و افراد و جامعه نیست بلکه به دلیل قانون اخلاقی است. عمل بر اساس conceptual right است نه منافع جامعه یا تبعیت از بزرگان.

رالز می‌گوید اینجاست که حس عدالت خواهی می‌تواند در فرد رشد کند. در دو مرحله قبل هنوز حس عدالت خواهی در فرد رشد نکرده است. حس عدالت خواهی مستلزم کسب انگیزه و توانایی برای خودآیینی کامل است. پس کسی حس عدالت خواهی دارد که خودآیینی کامل داشته باشد. در دو مرحله پیشین این قابلیت در افراد رشد نکرده بود. اما یک ویژگی دیگری که این اصول در مرحله سوم دارد این است که رالز این حس عدالت خواهی را با مفهوم انصاف، reciprocity یا self respect، که بحث خیلی مهمی در بحث نظریه عدالت رالز است، تبیین می‌کند. یعنی کسی self respect دارد که اتونومی داشته باشد. کسی حس عدالت خواهی داشته که انصاف دارد و می‌تواند به باورهای دیگران و عقائد معقول دیگران احترام بگذارد. بنابراین کسب حس عدالت در مرحله سوم شامل تصدیق دیگری هم هست، تصدیق شهروندان دیگر به منزله افراد آزاد و برابر و معقول مانند او.

## نتیجه‌گیری:

روانشناسی اخلاقی رالز، به خصوص روایت او از رشد اخلاقی شهروندان یک جامعه بسامان در این باره است که چگونه می‌توانیم قابلیت‌های اخلاقی مدنظر او را، یعنی یک تصور معقول از مفهوم خیر و حس عدالت، رشد دهیم. این روانشناسی رالز بخشی از یک پروژه بزرگتر





جواد حیدری  
دانشگاه شاهد

## پیشرفت اخلاقی

چه چیزی بدهکارم. این می‌شود اخلاقی. پس اخلاق در تعبیر نیگل اولاً امر عملی است و اصلاً نظری نیست، پرکتیکال است، به این می‌پردازد که چه باید بکند. دوماً اینکه بیناشخصی است؛ یعنی اگر انسان دیگری نباشد و من به تنهایی زندگی کنم، اخلاق بی‌معنا می‌شود. اخلاق در رابطه با انسان‌های دیگر است. نیگل می‌خواهد از این دفاع کند که ما چیزی به اسم پیشرفت اخلاقی، بدان معنا که در ادله عمل ذکر می‌شود، داریم. حال سوال اینجاست که چگونه ما درباره پیشرفت اخلاقی فکر کنیم. بهترین شیوه که می‌توانیم در مورد پیشرفت اخلاقی فکر کنیم چیست؟ چون تاریخ بشری شاهد انواع و اقسام پیشرفت‌ها بوده که گاهی اوقات این پیشرفت‌ها دچار وقفه شده‌اند و بعضی اوقات دچار پسرفت بوده و به عقب برگشته‌اند. مثلاً پیشرفت علمی، پیشرفت فناورانه، پیشرفت حقوقی، پیشرفت اقتصادی، پیشرفت اجتماعی. همه اینها در تاریخ بشری بوده است. اما پیشرفت اخلاقی به چه معناست؟ وقتی از اخلاق صحبت می‌کنیم منظورمان این است که در قبال انسان‌های دیگر چه باید بکنیم. در این معنا، پیشرفت چه معنای موثری می‌تواند داشته باشد؟ گاهی اوقات گفته می‌شود ما در مقام فهم اخلاقی پیشرفت داشتیم و گاهی می‌گویند بعضاً در مقام رفتار اخلاقی هم پیشرفت داشته‌ایم. این پیشرفت اخلاقی که نیگل از آن دفاع می‌کند مستلزم این است که:

- ۱- واقعیت‌های مستقل از ما وجود دارد؛
- ۲- شناخت ما به تدریج به این واقعیت‌ها نزدیک می‌شود.

موضوع پیشرفت اخلاقی اولین بار به صورت جدی در کتاب نظریه عدالت جان رالز مطرح شد و بعدها شاگردان رالز از جمله تامس نیگل، تیروس گلدن، ترد پارکیم و فیلسوفان دیگر از جمله رانر دورکیم این اندیشه پیشرفت اخلاقی را پی گرفتند. نیگل از اندیشه پیشرفت اخلاقی قاطعانه دفاع می‌کند و اندیشه او درست در مقابل آن اندیشه‌ای است که دکتر شیخ رضائی مطرح کردند. تامس نیگل معتقد است که اخلاق یعنی ادله عمل. ما چطور برای امور نظری یک ادله‌ای داریم. ادله‌ای اقامه می‌کنیم که آیا باور بیاورم یا نه. ما در مقام عمل هم ادله‌ای اقامه می‌کنیم درباره اینکه چه باید کرد. اینها هم ادله عملی هستند. ادله عملی در کل به این می‌پردازند که چه باید کرد و یا چه باید بکنیم. پس یک ادله نظری داریم در مقام نظر که علوم (ساینس)، مثلاً فیزیک، شیمی، زیست در این جهت حرکت می‌کنند و پیشرفت در این اوتیکه شکل می‌گرفته است و باورهای ما را مطابق با واقع‌تر می‌کند. اما ادله عملی، که در این باره‌اند که من باید چه کنم، خودشان بر دو قسم‌اند. یکی اینکه من در رابطه با خودم چه وظیفه‌ای دارم که به این ادله مصلحت‌اندیشانه می‌گویند. دیگر اینکه من با دیگران چگونه باید رفتار کنم؛ که به این قسم، ادله اخلاقی می‌گویند. پس ادله عملی هم خود بردو قسم هستند. یکی اینکه به تعبیر اسکنلن من چه چیزی به خودم بدهکارم، انسان در زندگی یک بدهی به خود دارد و این بدهی را باید به بهترین صورت بپردازد. این قسم می‌شود مصلحت‌اندیشی. اما دیگر آنکه من به دیگران

این تلقی‌ای است که ایشان از پیشرفت اخلاقی دارد. پس پیشرفت اخلاقی مستلزم شکلی از واقع‌گرایی اخلاقی است؛ یعنی بعضی از قضایای اخلاقی مستقل از اینکه ما چه فکر می‌کنیم صادق‌اند و بعضی از قضایای اخلاقی مستقل از اینکه ما چه فکر می‌کنیم کاذب‌اند. پس پیشرفت اخلاقی یعنی در طول تاریخ جهت حرکت ما این بوده است که باورهای اخلاقی صادق بیشتری در مقام فهم و عمل محقق کرده‌ایم و باورهای کاذب کم‌تری پذیرفته‌ایم. نیگل مقایسه‌ای را بین پیشرفت علمی و پیشرفت اخلاقی انجام می‌دهد تا در این تقابل و مقایسه، مشخص شود که پیشرفت علمی و پیشرفت اخلاقی چه وجه تشابه و چه وجه اختلافی دارند. می‌گوید شناخت حقایق پیرامون علم به یک معنای واقع‌انگارانه رخ می‌دهد. علم حقایقی را در مورد جهان طبیعی برای ما آشکار می‌کند که صدقشان مستقل از این است که ما به آنها باور داشته باشیم یا نه. مثلاً کشف علمی در فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، یک حقیقتی را در مورد جهان آشکار می‌کند که مدت‌ها قبل از کشف ما صادق بوده است و حتی اگر ما کشف نکرده بودیم باز هم صادق بود. مثلاً این باور که نمک همان کلرید سدیم است، اگر انسان در حوزه شیمی پیشرفت نمی‌کرد و این را کشف نمی‌کرد، باور صادق و درستی بود. اگر هم کسی بگوید من باور ندارم که نمک کلرید سدیم است صدق این گزاره با باور آن شخص هیچ ارتباطی ندارد و چه باور داشته باشد یا نداشته باشد، این گزاره، گزاره صادقی است. پس پیشرفت علمی دست‌کم در علوم پایه فیزیک و شیمی و زیست، بر کشف حقایقی مبتنی است که همواره صادق بوده است. چون این جهان با همین خصیصه‌های اساسی‌ای که دارد این گزاره را همواره برای ما، چه در گذشته و چه در حال و چه در آینده، صادق می‌کند. این بحث‌ها چه ارتباطی دارد با دفاعی که نیگل می‌خواهد از پیشرفت اخلاقی بکند؟ او می‌گوید برای درک تصور از پیشرفت اخلاقی، ابتدا باید برگردیم به تصویر افلاطون. در تصویر افلاطونی، ساحتی افلاطونی وجود دارد که به لحاظ مابعدالطبیعی مجزا از ما انسان‌ها است و حقایق آن، هستی خودشان را دارند. در این ساحت افلاطونی، حقایق اخلاقی وجود دارند و ما به وسیله اصول افلاطونی به این حقایق نزدیک می‌شویم. هرچقدر بیشتر به این حقایق نزدیک شویم، همان‌طور که در شیمی و فیزیک به حقایق عالم طبیعت نزدیک می‌شویم، پیشرفت حاصل می‌شود

اما نکته اینجاست که ایشان می‌گوید این چنین تصویری که افلاطون از حقایق اخلاقی داشت الان برای ما غیرقابل دفاع است و ما نمی‌توانیم آن را بپذیریم. اما ایشان تصویری که از پیشرفت اخلاقی دارد را در مقابل آن نظریه

افلاطونی ارائه می‌دهد، و می‌گوید همان‌طور که اشاره شد اخلاق جنبه‌ای از زندگی عملی ماست و اخلاق به دنبال آن است که ما برای انجام دادن یا انجام ندادن کاری چه دلائلی داریم و این ما را وارد ساحت عملی می‌کند نه آن ساحتی که افلاطون به صورت نظری از آن دفاع می‌کرد؛ به این معنا که اخلاق با ادله عملی سروکار دارد. اینجا ایشان می‌گوید که دو روایت کلان از پیشرفت اخلاقی وجود دارد که این دو روایت کلان را ایشان می‌پذیرند ولی بر یکی از این دو روایت بیشتر صحنه می‌گذارد و می‌گوید این روایت دوم بسیار متأملانه‌تر و جدی‌تر از روایت اول است.

**روایت اول پیشرفت اخلاقی:** پیشرفت اخلاقی بر آمادگی پذیرش باور اخلاقی مبتنی است که همواره صادق است. یا دست کشیدن از باور اخلاقی‌ای است که همواره کاذب است. اما از آنجایی که این حقایق درباره عقل عملی یا ادله عملی هستند و با چه باید کرد سروکار دارند و نه با نظم طبیعی، باید فهم ما از اینها متفاوت باشد از آنچه در علم جاری است. پس در علم ما با ساحت باورها سروکار داریم و در پیشرفت در جهان طبیعی، باور متناظر با جهان طبیعی پیش می‌رود. ولی در ادله عملی، ما دیگر با عالم نظم طبیعی سروکار نداریم تا بگوییم باور ما با آن نظم طبیعی منطبق است و هرچه باور ما با این نظم طبیعی منطبق‌تر باشد پیشرفت می‌کنیم.

در باور اول ما با چه چیزی سروکار داریم؟ این سوالی است که نیگل می‌گوید کسانی که پیشرفت اخلاقی را قبول دارند لاجرم باید واقع‌انگاری اخلاقی را قبول داشته باشند و بدون قبول واقع‌انگاری اخلاقی اصلاً پیشرفت اخلاقی فاقد معناست. پس می‌گوید اگر حوزه همیاری ساحتی از ادله عمل باشد، پیشرفت اخلاقی باید تغییر در نگرش اخلاقی باشد که دلیلی برای قبول آن در اختیار داریم. پس پیشرفت اخلاقی در روایت اول همان تغییر در نگرش اخلاقی است که دلیلی برای قبول کردن آن در اختیار داریم. ایشان در مثالی از اصل (utilitarianism) فایده‌گرایی مثال می‌زنند. فایده‌گرایی چه می‌گفت؟ فایده‌گرایی یک اصل واحدی را قبول می‌کرد و آن اصل واحد می‌گفت بیشترین شادکامی برای بیشترین افراد جامعه. وقتی این اصل فایده‌گرایی را می‌پذیریم، این روایت اول از پیشرفت اخلاقی نیز مبتنی بر همین روایت فایده‌گرایانه است. یعنی می‌پذیریم که پیشرفت اخلاقی در زندگی ما این، بیشترین شادکامی است برای بیشترین افراد جامعه. اما در طول تاریخ می‌بینیم که سوزاندن سوخت‌های فسیلی مشارکت در افزایش دمای جهانی است که می‌تواند برای ما بسیار خطرناک باشد. یعنی با پذیرش یک اصل اخلاقی، هرچه حقایق غیر اخلاقی و غیر هنجاری بیشتری را کشف می‌کنیم در جهت اخلاقی بودن پیشرفت می‌کنیم. یا مثلاً

پیشرفت‌هایی که در پزشکی داشتیم، این پیشرفت‌ها به‌اضافه اصل فایده‌گرایانه که پذیرفتیم این پیشرفت‌ها منجر به پیشرفت روزافزون اخلاقی می‌شد. ما اگر اصل فایده‌گرایانه را پذیرفته باشیم و کشف کنیم ختنه زنان با این اصل ناسازگار است، ما این عمل را کنار می‌گذاریم و این برای ما یک پیشرفت اخلاقی است.

روایت اول خیلی به علم نزدیک می‌شود و می‌گوید در ۱۴۰۰ سال پیش از میلاد کسی نمی‌دانست که نمک همان کلرید سدیم است؛ چه رسد به اینکه اصلاً دلیلی برای باور به آن هم داشته باشد. بشر برای رسیدن به چنین تصوراتی از عناصر و ترکیبات شیمیایی که صورت‌بندی چنین باوری را در اختیار ما می‌گذارد، باید خیلی راه‌ها و آزمایشات و نظریه‌ها را طی می‌کرد تا به این باور برسد. با این همه این گزاره که نمک همان کلرید سدیم است در آن وقت صادق بود چه ما باور داشته باشیم چه نداشته باشیم و در حال و آینده هم صادق است چه باور داشته باشیم و چه نداشته باشیم. پس در این روایت اول که ایشان فرمودند، ما یک اصل واقع‌گرایانه را می‌پذیریم و بعد می‌آییم پیشرفت‌هایی که در علم و واقعیت‌های غیر هنجاری داشتیم را با آن مطابقت می‌دهیم و این کار ما را به پیشرفت نزدیک می‌کند. اگر برای مثال بپذیریم که ختنه زنان با این اصل واقع‌گرایانه ناسازگار است، آنگاه انجام این کار چه در گذشته و چه در حال و آینده نادرست است؛ مگر اینکه واقعیتی غیر اخلاقی کشف شود که غیر این باشد. اما تا وقتی که این واقعیت‌ها با این اصل اخلاقی ترکیب می‌شوند ما را به پیشرفت می‌رسانند.

اما ایشان می‌گویند پیشرفت فایده‌گرایانه تنها پیشرفتی نیست که ما داشتیم. بهترین تفصیل و تفسیر و تحلیل برای پیشرفت کتاب واقع‌گرایی دکتر شیخ‌رضایی است که نشر کرگدن چاپ کرده است و دوستان می‌توانند به آن رجوع کنند. دکتر شیخ‌رضایی در آنجا از ترکیب اصل فایده‌گرایانه و علم استفاده کردند و با تحلیل پیشرفت نوع اول، پیشرفت‌های ما را در طول تاریخ به تفصیل بیان کردند. مثلاً در هیچ دوره تاریخی مرگ و میر نوزادان به اندازه امروز به کمترین حد نرسیده است یا در هیچ دوره تاریخی مرگ انسان‌ها بر اثر فقر و گرسنگی به اندازه امروز کم نبوده است. در آن کتاب این موارد با شواهد و ادله بیان شده‌اند. این یک روایت از پیشرفت اخلاقی است که ایشان آورده‌اند.

**روایت دوم** از پیشرفت به تعبیر ایشان روایت متکثر و پیچیده‌ای است که ایشان بسیار بر آن تاکید دارند. این روایت از پیشرفت اخلاقی، روایتی است که ما برای حل و فصل مسائل زندگی و خصوصاً مسائل سیاسی به آن بسیار نیاز داریم. این تصور پیچیده از نظر ایشان بیست؟

ایشان می‌گویند مواردی وجود دارند که در آن ادله به تدریج تصدیق می‌شوند و این ادله عملی پیش از این مورد تصدیق واقع نشده‌اند. ما در اینجا ادله را کشف می‌کنیم و کشف ادله مثل فایده‌گرایی صرفاً کاربست هنجارهای بی‌زمان در واقعیت جدید نیست. اینجا ایشان از اصطلاحی با عنوان تصدیق‌پذیری استفاده می‌کنند. تصدیق‌پذیری چنین حقایقی در این روایت دوم از پیشرفت، وابسته به مسیر است؛ به این معنا که سیاست‌ها و رویه‌های خاصی بهتر شوند و اینکه سیاست‌ها و رویه‌های خاصی بهتر شوند می‌توانند تنها پس از تأمل از سوی کسانی که قبلاً مراحل قبلی تفکر و رویه اخلاقی را از سر گذرانند قابل فهم شود. این تعریف ایشان بسیار مهم است.

ایشان در توضیح روایت دوم می‌گویند که ما نه پیشرفت در طول تاریخ داشتیم که افراد هیچ اطلاعی از آن نداشتند؛ چراکه هم فرایند تاریخی و هم فرایند ذهنی را از سر نگذرانده بودند تا اولاً این پیشرفت را ایجاد بکنند و ثانیاً بعد از ایجاد، همگان به آن باور داشته باشند. اما نه پیشرفت عبارتند از:

۱- الغاء برده‌داری؛ غلط بودن برده‌داری، حقیقتی است که در دوران مدرن و بر اساس یک سیر تاریخی برای ما احراز شد. برده‌داری برای افلاطون و ارسطو به هیچ‌وجه قابل ایراد نبود و چه بسا ارسطو از آن دفاع می‌کرد.

۲- پیشرفت حاکمیت مردمی بجای اشراف‌سالاری؛ بعد از انقلاب فرانسه دیگر نظام‌ها به سمت مردم‌سالاری رفتند و انواع و اقسام آریستوکراسی که با این تصور ناسازگار بودند به تدریج این را کنار گذاشتند.

۳- رشد مدارای دینی و آزادی بیان که در دوران سنت به هیچ‌وجه نبوده است. در دوران مدرن، بر اساس تصورات و مفاهیم و دوره تاریخی‌ای که سپری کردیم به این پیشرفت نیز دست پیدا کردیم.

۴- حذف مجازات بی‌رحمانه؛ مثل سوزاندن و سنگسارکردن انسان‌ها. این نیز پیشرفتی است که در دوران سنت نداشتیم؛ ولی الان به آن دست پیدا کردیم.

۵- رهایی زنان؛ در هیچ دوره تاریخی، زنان تا این حد از قیدوبندهایی که جامعه و نظام سیاسی برای او به وجود می‌آورد رها نشده بود. در دوران مدرن زنان به تدریج رها شدند و رهایی زنانه را به وجود آوردند. قبلاً ارسطو، افلاطون، آگوستین و نه آرتینوس هیچ‌کدام قائل به این حقوق زنان نبودند و به تعبیر نیگل در مخیله آن‌ها نمی‌گنجید که چنین حق و حقوقی به او بدهند.

۶- دست کشیدن از تبعیضات قومی؛



آمد آزادی بیان را برایمان به وجود آورد. در این تصور، حکومت تنها در صورتی مشروع و مقبول است که اقتدار آن، مورد تصدیق شهروندانی باشد که در آن واحد خودشان را موجوداتی عقلانی و خودمختار تلقی می‌کنند. چنین تصویری پیش از دوران مدرن وجود نداشته است. پیش از دوران مدرن، حداکثر چیزی که استفاده می‌کردند بیعت و رعیت بوده است. در نظامی سیاسی که در آن بیعت باشد و مردم رعیت باشند به هیچ وجه آزادی بیان ممکن نیست و معنا پیدا نمی‌کند. آزادی بیان در جایی معنا پیدا می‌کند که ما شهروندانی داشته باشیم که هم عقلانی و هم خودمختار باشند و حکومتی که پاسخگوست. در این نحو ربط و نسبت است که آزادی بیان ظهور پیدا می‌کند و پیش‌ازین، به تعبیر نیگل، نه در مخیله ارسطو و نه در مخیله افلاطون و آکویناس و آگوستین نمی‌گنجید. چون این فیلسوفان چنین تصویری از ربط و نسبت فرد با دولت نداشتند. تنها تصور و رایج‌ترین تصور آن بود که شهروندان رعیت‌هایی هستند که بیعت می‌کنند. در مقابل شهروندانی که فاعلانی عقلانی و خودمختارند. پس ارتباط مستقیمی بین تصور مدرن از مشروعیت سیاسی و آزادی بیان وجود دارد. این تصور مدرن از مشروعیت سیاسی است که به ما اجازه می‌دهد آزادی بیان را به عنوان یک پیشرفت لحاظ کرده و تصدیقش کنیم و این تصور، تنها در عصر مدرن در دسترس ما قرار گرفته است. پس این در دست دوم پیشرفت اخلاقی قرار می‌گیرد. آزادی بیان در زمان پیشامدرن در دسترس و ازاین‌رو کاربردپذیر نبوده است. چون در دسترس نبوده نمی‌توانسته‌ایم آزادی بیان را اعمال کنیم و ادله در پس آن تنها برای کسی قابل فهم است که از درون این تصور مشروعیت سیاسی دوران مدرن برآمده باشد. مثلاً بعضی قائلند که اقتدار حکمرانان متکی به خاستگاه الهی است. یا کسانی قائلند که اقتدار حکمرانان حق دودمانی یا پادشاهی حکمرانان است. یا عده‌ای مثل هابز بر این باورند که حق اقتدار حکمرانان به صیانت در برابر وحشت هرج و مرج متکی است. نیگل این سه دسته را ذکر می‌کند و می‌گوید از دل این سه دسته که متعلق به دوران پیشامدرن‌اند، نمی‌توانیم شهروندانی را متصور شویم که بتوانند آزادی بیان را تصدیق کرده و در مقام عمل نیز به کار ببرند. ازاین‌رو در پیشرفت نوع دوم دیگر نمی‌توان به افلاطون، ارسطو، آگوستین و آکویناس خرده گرفت که چرا شما در نظریات خود آزادی بیان را ذکر و تصدیق نمی‌کردید. آنان این ربط و نسبت را در اختیار نداشتند، بنابراین حرجی بر آنان نیست. ما که در دوران مدرنیم و این ربط و نسبت در دسترس مان است می‌توانیم درباره آنان دوران داور می‌کنیم ولی به لحاظ اخلاقی دیگر نمی‌توانیم آنها را مذمت کنیم. نادیده گرفتن معنای

۷- تلاش برای برابری در فرصت‌های اقتصادی-اجتماعی؛ این فرصت اقتصادی-اجتماعی اصلاً در دوران مدرن با دوران سنت که نظام‌های کاستی-که بدترین نظام‌های حاکمیتی است- حاکم بودند قابل مقایسه نیستند.

۸- دفاع از آزادی جنسی؛ افرادی که دگرجنس‌گرا هستند در دوران مدرن آزادی بیشتری پیدا کردند برخلاف قبل که با مجازات سنگینی روبرو بودند.

۹- بهتر شدن رفتار با حیوانات؛

در تصور دوم، که تصویری متکثر و پیچیده از پیشرفت است - و بعدها با عنوان تصور قراردادگرایانه از آن یاد می‌شود- این نه پیشرفت اخلاقی را داریم که در دوران سنت نداشته‌ایم. اینها به چه معنا اخلاقی هستند؟ همه این موارد، ادله عملی رفتار و ارتباط با دیگران هستند. تمام اصلاحات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی که در طول تاریخ صورت گرفته، مبتنی بر این پیشرفت اخلاقی است که ایشان بیان کردند. برای مثال، حرکت به سوی حکومت‌های دموکراتیکی که با قانون اساسی محدود می‌شوند و حرکت به سمت برابری فرصت اقتصادی و اجتماعی بین زن و مرد، مستلزم یک پیشینه اخلاقی و سطوح خاصی از رشد اقتصادی-آموزشی است که با گذشته ما اصلاً قابل مقایسه نیست. پیشرفت نوع دوم، که پیشرفت قراردادگرایانه خوانده می‌شود، بسیار متکثر و پیچیده است و باید در نه مورد ذکر شده یک‌به‌یک بررسی شود تا بفهمیم چگونه این پیشرفت صورت گرفته است.

## آزادی بیان:

در جوامع دموکراتیک، در مورد مرزهایی که دولت باید از آن صیانت کند و نگذارد نه خود و نه دیگران در آن مداخله کنند، اختلاف نظر زیادی وجود دارد. اما یکی از مسائلی که بر سر آن اختلاف نظر وجود دارد این است که اقتدار دولت بر محدود کردن آنچه می‌توانیم بگوییم و آنچه می‌توانیم منتشر کنیم تا چه میزان محدود است. به نظر می‌رسد حق مفروض آزادی بیان را تنها در موارد محدود استثنائی و بنابر ادله محدود و خاصی می‌توانیم نادیده بگیریم. اما در مجموع می‌پذیریم که این دیدگاه، اعتقاد اخلاقی خاصی است درباره حدود مرزهایی که حکومت، با قدرتی که در اختیار دارد، حق دارد نسبت به افراد انجام دهد. این دیدگاه، نتیجه تصور اجمالی بین ربط و نسبت دولت و شهروندان است. این تصویری که در ارتباط بین دولت و شهروندان وجود دارد پیش از دوران جدید وجود نداشته و این ارتباط جدیدی که به وجود



بخت و اقبال هر فرد داشت. ویلیامز می‌گوید برده‌داری حتی ارسطو از آن دفاع می‌کرد بر این دو مفهوم ضرورت و شانس مبتنی بوده است. و بر اساس ضروریات زندگی است که انسان به سمت برده‌داری سوق پیدا می‌کند و اینکه چه کسی برده باشد بستگی به شانس و اقبال فرد دارد. لذا اینجاست که نیگل می‌گوید ضرورت و شانس دو مفهومی است که مانع از آن می‌شده که افلاطون و ارسطو در مورد برده‌داری نقادانه فکر کنند. اما چون ما شهروندان برابر و آزاد را در مخیله خود داریم، این قدرت فکری را داریم که به ما اجازه می‌دهد درباره برده‌داری نقادانه فکر کنیم و مثل آبراهام لینکلن بگوییم که نظریه اخلاقی‌ای که برده‌داری را مجاز بداند اصلاً نظریه اخلاقی نیست. ولی ارسطو و افلاطون با توجه به نظریه ضرورت، این برده‌داری را مجاز می‌دانند. چون مفهوم ضرورت و شانس به این دو، این امکان و قدرت را می‌داد که برده‌داری را بپذیرند. اما در دوران مدرن ما آن تصورات را دیگر نداریم و تصورات دیگری حاکم شده است و بر اساس آن تصورات، ما می‌توانیم برده‌داری را به عنوان یکی از شنیع‌ترین کارهایی که بشر در حق انسانی دیگر انجام می‌دهد، محکوم کنیم. روایت دوم پیشرفت اخلاقی، برخلاف روایت اول از پیشرفت اخلاقی که در آن، ما یک اصل کلی فایده‌گرایانه را انتخاب می‌کردیم و این اصل را بر کل تاریخ اطلاق می‌کردیم و هرچه واقعیت‌های غیرهنجاری برای ما آشکارتر می‌شد پیشرفت ما بیشتر می‌شد، روایتی متکثر و پیچیده است که بر اساس ربط و نسبت ما با دولت و انسان‌های دیگر و مفاهیمی که در اختیار ما هست و در اختیار آنها نبوده، این نوع پیشرفت اخلاقی برای ما ممکن شده است.

### نتیجه بحث:

ما در حال حاضر با مسائل اخلاقی دشواری مواجه هستیم.

- ۱- نابرابری‌های اقتصادی - اجتماعی در جامعه؛
- ۲- سیاست‌گذاری در زمینه زیست‌پزشکی؛
- ۳- عدالت جهانی؛
- ۴- تکالیف ما در برابر نسل‌های آینده.

این چهار معضل اخلاقی، مواردی هستند که ایشان می‌گویند ما در حال حاضر با آن مواجه هستیم. سهم ما از پیشرفت اخلاقی به ما کمک می‌کند که درباره آینده تأمل کنیم و در راستای حل و فصل این چهار مسئله بهترین راه حل‌های قابل دفاع را کشف کنیم. از این رو از نظر بنده برای کشور ما پیشرفت اخلاقی مهم‌ترین معیار برای اصلاحات سیاسی و اقتصادی است. اگر چون برنارد ویلیامز به نسبی‌انگاری قائل شویم، این نسبی‌انگاری

مدرن آزادی بیان، به هر دلیلی، به لحاظ اخلاقی برای ما قابل دفاع نیست ولی برای افلاطون و ارسطو اصلاً مطرح نبوده است و بنابراین نمی‌توان گفت به لحاظ اخلاقی سزاوار مذمت‌اند.

ایشان یک اشکالی در اینجا وارد می‌کنند و آن اینکه کسی که قوای عقلانی خیلی رشد یافته‌ای دارد، مثلاً تامس مور که در انگلستان در دوران هنری هشتم زندگی می‌کرده، آیا نمی‌توانسته با این قوای فکری که داشته دریابد که رژیم فاقد اقتدار سیاسی مشروع است؟ چون این اقتدار رژیم نمی‌تواند مورد تصدیق شهروندانی قرار بگیرد که خود را فاعلانی عقلانی و خودمختار می‌دانستند. آیا تامس مور نمی‌توانسته به این حقیقت برسد؟ من به عنوان یک انسان عادی می‌توانم به آن برسم ولی تامس مور نمی‌تواند به آن دست یابد؟ ایشان می‌گویند این حق آزادی بیان بر یک اصل جهان‌شمول مبتنی نیست که بگوییم آنها می‌توانستند خودشان متوجه شوند. بلکه مستلزم این است که متفکر، تصویری از ربط و نسبت فرد با دولت داشته باشد که این تصور با تحولات تاریخی و تجربیات زیسته شکل می‌گیرد. تامس مور با آن قدرت تفکر، تصویری از این ربط و نسبت بین دولت و فرد و تجربه زیسته‌ای که ما داشته‌ایم نداشت، از این رو با آن قدرت تفکری که داشته نمی‌توانست بر آزادی بیان صحه بگذارد و تصدیق کند و در نهایت از آن دفاع کند. البته تامس مور اقتدار پادشاه را به چالش می‌کشیده اما نه بر اساس حقوق شهروند و آزادی بیان.

### برده‌داری:

ایشان در برده‌داری نقدی بر برنارد ویلیامز دارند. نیگل می‌گوید ویلیامز همیشه دعاوی جهان‌شمول لیبرالی را صورت‌بندی می‌کرده است و به یک نوع نسبی‌انگاری مبتنی بر فاصله معتقد بوده است. یعنی به relativism of distance)) نسبی‌گرایی فاصله قائل بوده است و می‌گوید همیشه ویلیامز یک تعبیری بکار می‌برده است که آیا باید خودم را در حال قضاوت کل تاریخ بشری ببینم. البته می‌تواند خود را کانت در دربار آرتور شاه تصور کند که بی‌عدالتی‌های او را تایید نمی‌کند. اما این کار دقیقاً چه چیزی عائد تفکر اخلاقی می‌کند.

در کتاب شانس و ضرورت برنارد ویلیامز چنین می‌گوید که یونانیان باستان دو مفهوم شانس و ضرورت را در اختیار داشتند. ضرورت به این معنا که اگر برده‌داری نبود شاکله و کمیت زندگی همه ما از هم می‌پاشید و از بین می‌رفت. از این رو بنابر مفهوم ضرورت، برده‌داری را می‌پذیرفتند و اینکه چه کسی برده باشد یا نباشد بسته به شانس و

ما یک معیار و شاقولی می‌شوند که بر اساس آنها مطالبه اصلاح از نظام‌های سیاسی بکنیم. اما اگر نسبی‌گرا بودیم این مطالبه‌گری از ما گرفته می‌شد. ما همانطور که مطالبه پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی از نظام‌های سیاسی داریم، و این مطالبه برحقی است، مطالبه پیشرفت اخلاقی داریم. نسبی‌انگاری باعث می‌شود این مطالبه‌گری، و آن معیار و شاقولی که برای اصلاح نظام‌های سیاسی داریم، از ما گرفته شود و اگر نظام‌های سیاسی این مفهوم از پیشرفت را نداشته باشند اصلاً اصلاح معنا ندارد. در دوران سنت اصلاً اصلاح، به این معنایی که ما می‌فهمیم، برای نظام‌های سیاسی بی‌معنا بود. یا اصلاح به این معنا بود برگردیم به دودمانی و اصلاح نظام سیاسی به این معنا بود که پادشاه را به دودمان حقیقی‌اش برگردانیم یا به این معنا بود که مطابق با اراده خداوند بدانیم. اما این نه پیشرفت که در دوران مدرن اصلاح را منوط به اینها دانستیم، به ما معیارهایی می‌دهند که ممکن است آیندگان ما فکر کنند اصلاً در مخیله ما نمی‌گنجید. همچنان که برابری فرصت در مخیله افلاطون و ارسطو نمی‌گنجید و الان در مخیله همه شهروندان ما می‌گنجد و به‌عنوان یک مطالبه از او می‌خواهند. ممکن است آیندگان ما به یک نوع پیشرفت اخلاقی برسند که نظام‌های سیاسی آینده باید خود را بر آن منطبق کنند.

اخلاقی به ما هیچ معیار و ملاکی برای اصلاح نظام سیاسی نمی‌دهد. تمام نظریه‌پردازان سیاسی بعد از دوران مدرن به بعد خصوصاً از دوران لاک به بعد تا الان، از لاک تا رالز، آمدند و در سنت قراردادگرایی بودند و اصلاحات سیاسی را به تعبیر نیگل، مبتنی بر پیشرفت اخلاقی می‌کردند. پیشرفت اخلاقی مهم‌ترین معیار و ملاک را به ما می‌دهد که بر اساس این پیشرفت، ما پیماییم و نظام‌های سیاسی را اصلاح کنیم. اصلاً قبل از اندیشه پیشرفت اخلاقی، اصلاح بی‌معنا بود. چون اگر اندیشه پیشرفت را قبول نکنیم، چه به معنای روایت اول و چه به معنای روایت دوم، اصلاً اصلاح نظام سیاسی بی‌معنا می‌شود. وقتی اصلاح نظام سیاسی برای ما قابل قبول می‌شود که پیشرفت اخلاقی را بپذیریم. نسبی‌انگاری به تعبیر نیگل بزرگترین خطری که برای ما دارد این است که اصلاح نظام سیاسی را از ما می‌گیرد و ما را در یک حالت ترجیح بلامرجح رها می‌کند و این مسئله بر اصلاح نظام‌های سیاسی تأثیر می‌گذارد. نظام‌های سیاسی که بیشترین تأثیر را بر زندگی همه ما آدم‌ها، چه شخص خود را سیاسی بدانند چه ندانند، می‌گذارند و این‌نُه موردی که ایشان برشمردند که در نظام‌های مشروع و نظام‌های لیبرال‌دموکرات در نهان خود گنجانده‌اند و آرام آرام در تاریخ این ۳۰۰، ۴۰۰ سال اخیر پیشرفت را در محاسبات خود لحاظ کردند نشان می‌دهد که تا چه حدی به اخلاق نزدیک شدند. لذا این پیشرفت اخلاقی و کاربرد عملی که برای ما در دوران مدرن داریم. این‌نُه مورد پیشرفت برای



مسعود صادقی  
دانشگاه تهران

## موضوع محوری:

اشاره به نزاعی که دربارهٔ ریشه‌ها و خاستگاه‌های فلسفهٔ تاریخ هگل و مارکس وجود دارد.

اشاره به آرای کارل لویوت و هانس بلومبرگ دربارهٔ ریشه‌ها و خاستگاه فلسفهٔ سکولار تاریخ به ویژه فلسفه‌های هگل و مارکس.

اینکه فلسفه‌های تاریخ مدرن صورت‌های سکولار شدهٔ الهیات آخرت‌اندیشانهٔ مسیحی یهودی هستند را افراد مختلف متذکر شده‌اند. شاید مهم‌ترین آن‌ها کارل لویوت باشد. کارل لویوت در کتاب معنا در تاریخ، برای اشاره به لوازم الهیاتی فلسفهٔ تاریخ، برای نشان دادن ریشه‌های فلسفه‌های تاریخ هگل و مارکس، یک روش پس‌زمانه در دست می‌گیرد و به اصطلاح داستان را از آخر به اول می‌گوید. من نمی‌خواهم در اینجا از روش کارل لویوت استفاده کنم و بحث را از ولتر شروع می‌کنم و در اندیشهٔ لویوت که واضع تعبیر فلسفهٔ تاریخ است و نخستین کسی است که کلمهٔ فلسفه و تاریخ را در کنار هم قرار داد و تعبیر فلسفهٔ تاریخ را ساخت. البته کارل لویوت اشاره می‌کند که آخرین متأله و کسی که با آن با الهیات تاریخ مواجه هستیم بوسوئه است در کتاب «گفتار در تاریخ جهانی». و بحث ولتر هم تا حد زیادی نقد دیدگاه‌های بوسوئه است.

ویکو در مرز بین الهیات تاریخ و فلسفهٔ تاریخ قرار می‌گیرد و اشاره می‌کند تقسیم‌بندی‌ای که ویکو بین تاریخ قدسی و تاریخ سکولار انجام داد در واقع گذر از الهیات تاریخ به فلسفهٔ تاریخ را هموار ساخت؛ ولی شخصیت‌های اصلی که به عنوان فلسفهٔ تاریخ به آن‌ها می‌پردازد ولتر، فیلسوف روشنگری فرانسوی است که در اینجا به آرای آنها اشاره شده، کنت یا توربو و دیگران است و بعد تمرکز او بیشتر روی هگل و مارکس است به عنوان فیلسوفان تاریخ. پس این فلسفهٔ تاریخ چیست؟ در تعریف فلسفهٔ تاریخ می‌توان گفت در واقع ولتر و پس از او هگل تعبیر فلسفهٔ تاریخ را برای نوع جدیدی از تاریخ به کار بردند.

به عبارتی بر نوع جدیدی از تاریخ فلسفی دلالت دارد که در مقابل آن شق از تاریخ‌نگاری‌ای است که قبل از آن‌ها رایج بود. خوب چه ویژگی‌هایی این نوع تاریخ داشت که ولتر و همچنین هگل این نوع تاریخ و تاریخ‌نگاری را فلسفهٔ تاریخ نامیدند؟ چنان‌که گفتم نوعی تاریخ فلسفی است. بوسوئه صاحب کتاب گفتاری در تاریخ جهانی بود. نقد ولتر بر بوسوئه این است که این تاریخی که بوسوئه به عنوان تاریخ جهانی نوشته یک ادعای جهانی بودن دارد؛ ولی تاریخ جهانی نیست. خود ولتر برای اینکه مقتضای این تاریخ جهانی را رعایت کند به سراغ تمدن تاریخ چین و تمدن چینی می‌رود و تمدن چینی را برتر از تمدن مسیحی

اروپایی می‌داند و سراغ تمدن‌های دیگر می‌رود و در واقع محوریت مسیحیت اروپایی را از تاریخ کنار می‌گذارد. این یک کاری است که ولتر انجام می‌دهد.

ولتر به همان کار بوسوئه، یعنی نوعی الهیات تاریخ، می‌پردازد ولی معنای تاریخ جهانی را فراتر میبرد و محورش را از مسیحیت اروپایی گسترش می‌دهد. یک نکتهٔ دیگری که در کار ولتر است آن است که با آن حس تحقیری که نسبت به روحانیون و سلاطین در آن زمان وجود داشته، در واقع از تاریخ سیاسی به نوعی تاریخ فرهنگی اجتماعی گذر می‌کند. این ویژگی دیگری از نگاه ولتر است.

ولتر در جستاری دربارهٔ آداب و ذهن ملت‌ها سخنی دارد و می‌گوید: «آنچه من می‌خواهم بدانم این است که در فلان تاریخ چه نوع جامعه‌ای وجود داشته است و مناسبات خانوادگی از چه قرار بوده است و چه هنرهایی رواج داشته است.» این نوع توجه بیشتر به تاریخ فرهنگی و اجتماعی ویژگی تاریخ‌نگاری ولتر است.

ویژگی دیگر کار ولتر این است که فلسفه را نگاه نقادانه و انتقادی هم می‌داند و البته هدف این نقل‌وانتقال را کنار گذاشتن تفسیرهای الهیاتی از تاریخ قرار می‌دهد. به این لحاظ، غیر از اینکه فلسفهٔ تاریخ ولتر، تاریخ غیرسیاسی غیراروپامحور و جهانی است، فلسفهٔ تاریخ را به معنای تاریخ فلسفه، یعنی تاریخ انتقادی و تاریخ نقادانه هم به کار می‌برد؛ یعنی گویی مورخان قبل از خود را این‌گونه می‌بیند که به نقل و تکرار آنچه که در آثار پیش از خودشان هست اکتفا می‌کنند بدون اینکه بخواهند به‌طور جدی به نقادی عقلانی این منقولات پردازند.

ویژگی دیگری که تاریخ‌نگاری ولتر دارد انسان‌محورانه بودن آن است؛ یعنی تاریخ را صحنهٔ تحقق اراده و فعل انسان می‌بیند نه صحنهٔ تحقق مشیت الهی و در واقع همان‌طور که لویوت اشاره می‌کند ولتر اندیشهٔ پیشرفت را جایگزین اندیشهٔ مشیت می‌کند آن‌گونه که در کار بوسوئه بوده است.

گفتیم که در نگاه لویوت، اولین کسی که ما با فلسفهٔ تاریخ به عنوان فلسفهٔ پیشرفت با آن مواجه هستیم، بعد از لینکلن، ولتر است. اشاره کردم که لویوت، بعد از ولتر به روشنگران فرانسه می‌پردازد و بعد به مهم‌ترین شخص برای او در بین فیلسوفان تاریخ. من اینجا به هگل اشاره نمی‌کنم و به مارکس اشاره می‌کنم و آن هم بر اساس نگاه کارل لویوت به مارکس. البته باید اشاره کرد که در اینجا بحث بر سر تأثیری که کارل مارکس در تاریخ‌نگاری گذاشته نیست، بلکه صرفاً به نگاهی که مارکس به فرایند تاریخ دارد باید توجه کرد. هم در مارکس و هم در هگل، فلسفهٔ تاریخ همچنان نوعی تاریخ فلسفی است؛ نوعی تاریخ جهانی برای هر دو آنهاست و این تاریخ فلسفی





را نیز از میان می‌برد. جای جامعۀ کهنه بورژوازی با طبقات و با تضاهای طبقاتی آن را جامعۀ ای می‌گیرد که در آن رشد آزاد هر فرد شرط رشد آزاد همگان است.

خوب این ویژگی پیشرفت هم به عنوان توصیفی از گذشته و هم پیش‌بینی درباره آینده به سریع‌ترین شکلش در مانیفست کمونیست هگل و مارکس خودش را نشان می‌دهد و تمرکز کارل لوبیت هم روی این است. خوب ادعای کارل لوبیت این است که این فلسفۀ پیشرفت یا فلسفۀ تاریخ در واقع صورت سکولارشدۀ الهیات تاریخ مسیحی است. صورت سکولارشدۀ آخرت‌باوری مسیحی است. اما الهیات تاریخ یا آخرت‌باوری، آخرت‌شناسی مسیحی آن‌گونه که در کتاب مقدس مطرح شده و آن‌گونه که آگوستین آن را ساخته و پرداخته کرده است و بعد در نهایت به بوسوئه می‌رسد، البته پایان تاریخ و فرجام تاریخ را بیرون از تاریخ قرار می‌دهد؛ یعنی امر تاریخ یک امر استعلایی است. این پایان تحقق وعده رستگاری خداوند است در آخرت. اما فلسفۀ هگل و مارکس، به‌ویژه مارکس، پایان تاریخ را از بیرون تاریخ به داخل تاریخ می‌آورد و در درون تاریخ قرار می‌دهد.

یک تفاوت مهم دیگر در اینجا این است که در الهیات تاریخ، ما عاملیت الهی و عاملیت خداوند را می‌بینیم؛ یعنی آن خداوند است که تاریخ را پایان می‌دهد. و اساساً صحنه تاریخ، صحنه تحقق اراده و مشیت الهی است. اما در فلسفۀ‌های تاریخ هگل و مارکس عاملیت انسان محور قرار می‌گیرد؛ یعنی این انسان است که تاریخ را می‌سازد. البته مارکس برای این ساختن تاریخ به دست انسان قید و بندهایی می‌گذارد. ولی در هر حال محوریت با عاملیت انسان است. و مهم‌ترین نکته‌ای که در تبارشناسی فلسفۀ تاریخ از نظر کارل لوبیت وجود دارد همین است که چگونه اندیشۀ پیشرفت از دل این الهیات تاریخ مسیحی سر در آورد. یک اینکه در هر حال نگاه خطی الهیات مسیحی به تاریخ، که جایگزین الهیات نگاه چرخه‌ای و ادواری یونان شده بود، برای تاریخ یک جهتی را متصور شده بود و غیر از آن می‌توانست یک افقی به سوی آینده داشته باشد؛ یعنی هم گشوده بودن تاریخ به سوی آینده و هم جهت دار بودن تاریخ و هم تحقق وعده‌های الهی در الهیات مسیحی راه را برای این اندیشۀ پیشرفت فراهم کرد. اینکه چگونه الهیات تاریخ یا آخرت‌باوری مسیحی تبدیل به اندیشۀ پیشرفت یا فلسفۀ‌های پیشرفت و لنتر و هگل و مارکس شد مسئله لوبیت است. کارل لوبیت با گام‌های خیلی آهسته‌ای که با کسانی چون یواخی و قبل و بعد از آن ویکو برداشتند توضیح را آغاز می‌کند.

اولاً اینکه چگونه ابتدائاً آخرت به عنوان یک امر فراتاریخی استعلایی در کارمافینتیوره تبدیل می‌شود به

یا تاریخ جهانی هم متضمن یک توصیف و گزارشی از گذشته است و هم متضمن نوعی پیش‌بینی درباره آینده و برای آینده. به این لحاظ نوعی آرمان و به اصطلاح ایده‌آل و انگیزه برای عمل هم می‌خواهد تدارک ببیند. به‌ویژه در مورد مارکس این نکته صادق است که این ترکیب توصیف گذشته و پیش‌بینی آینده برای انگیزه و آرمان دادن خیلی مهم است و از این رو هم هست که فلسفۀ تاریخ را با نوعی آرمان‌شهرگرایی یا نوعی اتوپیا‌های سکولار برابر دانستند و نقدهایی که به فلسفۀ تاریخ مارکس هم کردند عمدتاً از همین منظر است.

البته باید اینجا اشاره کنم که اساساً بدنامی فلسفۀ تاریخ هم به خاطر همین تداعی است که با نام هگل و به‌ویژه مارکس و مارکسیسم می‌شود. یا آن آرمان‌شهرگرایی را به خاطر می‌آورد. مارکس در مانیفست کمونیست خود توصیفی ابتدائی از فرایند تاریخی می‌دهد و بعد به پیش‌بینی‌هایی می‌پردازد که ویژگی آن آرمان‌شهرگرایی را با خود دارد. اولین جمله‌ای را که مانیفست کمونیست با آن شروع می‌شود همه شنیده‌ایم.

تاریخ حمل جوامع تا این زمان مبارزۀ طبقاتی بوده است. سپس گزارشی از این نزاع و مبارزۀ طبقاتی ارائه می‌دهد و به عصر مدرن که می‌رسد دو اردوگاه متخاصم بورژوازی و بوروکراتی را از هم جدا می‌کند. من دو سه عبارت از این مانیفست کمونیست می‌خوانم آن‌گونه که کارل لوبیت هم به آنها اشاره می‌کند. مارکس می‌گوید که بورژوازی امروزی، خود محصول تکامل طولانی یک سری دگرگونی‌ها در شیوۀ تولید و مبادله است و بعد به مراحل رشد بورژوازی می‌پردازد و می‌گوید که بورژوازی نه تنها سلاحی را که برای او مرگ می‌آورد ساخته بلکه کسانی را که این سلاح را بر علیه او به کار خواهند برد، یعنی کارگران امروزی یا پرولترها، را پدید آورده است.

بورژوازی بیش از هر چیز بوکران خود را پدید آورده است و در بخش پایانی از این توصیف می‌رسد به آن به اصطلاح پیش‌بینی، و پیش‌بینی او این است که: هنگامی که در سیر تکامل تمایزات طبقاتی از میان می‌رود و تمام تولید در دست انسان‌های همیار تمرکز می‌یابد، آن‌گاه قدرت عمومی خصلت سیاسی خود را از دست می‌دهد. قدرت سیاسی به معنای حقیقی آن عبارت است از اعمال قهر متشکل یک طبقه برای سرکوب طبقه دیگر. وقتی پرولترها در جریان پیکار علیه بورژوازی الزاماً به صورت یک طبقه متحد می‌گردند و از طریق انقلاب خود را به طبقه فرمانروا مبدل می‌سازد و در طبقه فرمانروا مناسبات تولیدی کهنه را با توسل به قهر از میان می‌برد، آن وقت با برانداختن این مناسبات تولیدی شرایط وجود تضاد طبقاتی و به طور کلی طبقات و بدین سان فرمانروایی خویش به عنوان یک طبقه



فلسفه‌های تاریخ نوعی تداوم آن الهیات تاریخ هستند. ولی بحث او بر سر این است که این امکان‌پذیر ساختن و این تداوم‌بخش بودن به ما این مجوز را نمی‌دهد که بخواهیم بگوییم فلسفه‌های تاریخ صورت‌های دیگری از همان الهیات تاریخ هستند.

دغدغه اصلی بلومبرگ در کتاب مشروعیت عصر مدرن این است که فکر می‌کند اگر ما فرضیه سکولاریزاسیون را به عنوان بخشی از فلسفه‌های تاریخ و فلسفه‌های پیشرفت مدرن در نظر بگیریم، در واقع آن دلالت‌های ضمنی که سکولاریزاسیون دارد اینجا هم راه پیدا می‌کند. در ریشه‌یابی‌ای که در واژه سکولاریزاسیون شده است، اشاره شده که سکولاریزاسیون ابتدائاً در قرون وسطی برای مواقعی که روحانیان و کشیشان مسیحی می‌خواستند از امور رهبانی و کارهای صومعه‌ای به کارهای عمومی رو بیاورند و در واقع جهت‌گیری به سمت کارهای این جهانی پیدا کنند به کار می‌رفته است. بعداً این واژه در مورد نوعی انتقال اموال کلیسایی به دولت و این تصرفی که دولت بعد از نهضت اصلاح دینی در بسیاری از کشورها در اموال کلیسا کرد سکولاریزاسیون به کار رفت.

این کاربرد از نظر بلومبرگ یک مفهوم ضمنی به سکولاریزاسیون داد و آن این بود که انگار یک چیزی که در ملکیت کسی در جای دیگری بوده و شکل آن شکل مشروعی بوده، وقتی که به کسی یا نهاد دیگری انتقال پیدا می‌کند، انتقال نامشروعی است. به تعبیری بلومبرگ می‌گوید وقتی که کارل لوویت می‌گوید فلسفه‌های تاریخ صورت سکولار الهیات تاریخ هستند این دلالت ضمنی را هم دارد که انگار الهیات تاریخ اصیل و مشروع هستند و مبنا و پایه و بنیاد دارند ولی فلسفه‌های تاریخ غیرمشروع و غیراصیل هستند و مبنا و پایه ندارند. این نگاه به فلسفه‌های تاریخ است که هانس بلومبرگ را علیه تز کارل لوویت برمی‌انگیزد و می‌خواهد با نقد فرضیه سکولاریزاسیون در واقع مشروعیت عصر مدرن را اثبات کند، اصیل بودن عصر مدرن را. حرف خود بلومبرگ این است که در فلسفه‌های تاریخ هگل و مارکس و در مهم‌ترین مؤلفه این فلسفه‌ها، اندیشه پیشرفت ریشه در الهیات مسیحی ندارد بلکه ریشه در علوم طبیعی دارد.

حرف او این است که در محدوده خاص علوم طبیعی، اندیشه پیشرفت رشد کرد و بالید و اندیشه پیشرفت، اندیشه مدرنی است که از دل علوم طبیعی درآمده است و نه اینکه خاستگاه الهیات مسیحی داشته باشد. اما یک اتفاقی افتاد و آن اتفاق این بود که یک پرسش مهم از عصر پیشامدرن برای دوران مدرن باقی ماند. آن پرسش، پرسش از معنای کلی تاریخ بود. اینکه تاریخ به طور کلی چه معنایی دارد و چه غایت و هدفی دارد. الهیات مسیحی

یک امر تاریخی و درون‌ماندگار درون خود تاریخ و بعد اینکه چگونه در کنار فاعلیت مطلق الهی برای فعل و کنش انسانی جایگاهی پدید می‌آید. اینها نکته‌هایی است که کارل لوویت در ادعای خودش برای نشان دادن ادعای خودش طی می‌کند. به این لحاظ، حرف اصلی کارل لوویت این است که فلسفه‌های تاریخ هگل و مارکس، به ویژه صورت‌های سکولار این الهیات مسیحی است. این رأی اصلی کارل لوویت، هم مورد استقبال کسانی قرار گرفت و هم مورد نقد جدی برخی دیگر. کارل اشمیت الهیدان سیاسی مهم‌ترین کسی بود که این نظریه کارل لوویت را بسط و گسترش داد؛ به ویژه با تمرکز بر اندیشه سکولاریسم. شخص دیگری که به نقد جدی کارل لوویت پرداخت و سرچشمه‌های فلسفه‌های تاریخ و فلسفه پیشرفت را الهیات مسیحی قرار نداد همان‌طور که اشاره کردم هانس بلومبرگ است.

هانس بلومبرگ تعبیری دارد که در انگلیسی به secularization theorem ترجمه می‌کنند که فارسی آن قضیه یا معادله سکولاریزاسیون می‌شود. سکولاریزاسیون می‌گوید که فرض کنید که صورت پدیده  $x$  صورت سکولار  $y$  است. این را با اینکه صورت دیگری از آن چیز دیگر است را با عنوان یک ویژگی از تبدیل‌های فلسفی که در مورد بسیاری از پدیده‌های مدرن به کار می‌رود را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ از جمله در مورد ارزش‌های اخلاقی مدرنیته. ولی جایی که بیشترین تمرکز را دارد در مورد همین فلسفه‌های تاریخ است. اینکه بگوییم که اندیشه پیشرفت یا فلسفه‌های سکولار و مدرن تاریخ، صورت‌های سکولار الهیات تاریخ هستند در همین قالب قرار می‌گیرند؛ یعنی قالب اینکه بگوییم  $x$  صورت سکولار  $y$  است. بلومبرگ در بحث خود توضیحی کلی می‌دهد در مورد اینکه ابتدائاً یک اندیشه جدید چگونه به وجود می‌آید. ما چگونه می‌توانیم نشان دهیم که با یک اندیشه جدید مواجه هستیم. سپس بحث کلی خود را در مورد زاده شدن فلسفه‌های تاریخ از الهیات تاریخ به طور دقیق‌تر مورد بررسی قرار می‌دهد.

حرفی که بلومبرگ می‌زند این است که درست است که بدون الهیات مسیحی و بدون الهیات تاریخ و آخرت‌باوری یهودی-مسیحی، امکان مطرح شدن فلسفه‌های تاریخ هگل و مارکس وجود نداشت و در واقع آن الهیات تاریخ این فلسفه‌های تاریخ را امکان‌پذیر ساخته است (که این البته خود مبتنی بر ایده‌ای است و آن ایده این است که هیچ چیزی در خلأ پدید نمی‌آید و هیچ چیزی از صفر آغاز نمی‌شود و هر چیزی در واقع یک ریشه‌هایی در گذشته دارد). خوب بلومبرگ می‌پذیرد که الهیات تاریخ، فلسفه‌های تاریخ را امکان‌پذیر ساخته است و اینکه

نگاهشان بیشتر معطوف به آن عصر رادیکالیسم سیاسی است که برخاسته از مارکسیسم بود؛ یعنی آن انقلابی‌گری‌ای که می‌خواست یک آرمان‌شهر و یک اتوپیایی بسازد و در نتیجه این رادیکالیسم سیاسی زندگی‌های بسیاری را تباہ کند.

با توجه به این رادیکالیسم سیاسی است که کارل لوویت می‌گوید اندیشه پیشرفت فاجعه‌آفرین است و مبنای مشترک آن همان نگاه هست که طبیعت را برای انسان و در خدمت انسان می‌بیند. لوویت معتقد است باید این نگاه را کنار گذاشت. همچنین همین نگاه منفی را هانس بلومبرگ نیز به اندیشه پیشرفت دارد. نگاه او به اندیشه پیشرفت مثبت نیست. استناد او هم به رادیکالیسم سیاسی و عواقبی است که در قرن بیستم داشته است. ولی بلومبرگ می‌گوید که خود دغدغه معنای کل تاریخ داشتن و جهت‌دار دیدن تاریخ و خود تصویر کردن آینده‌ای برای بشریت، امری به اصطلاح باقی‌مانده از عصر پیشامدرن و الهیات مسیحی است. این موضع، موضعی است که خالی مانده و آن فلسفه‌های تاریخ می‌خواستند به آن پاسخ دهند. ولی کاری که آنها انجام دادند یک نوع فرارفتن از فلسفه است. فراتر رفتن از توانایی بشر در پاسخ دادن به چنین پرسشی است. به این لحاظ بشر باید حدود خود توانایی خود را بپذیرد و به دنبال معنای کلی در تاریخ نباشد و فلسفه‌های تاریخ را کنار بگذارد.

این خلاصه‌ای بود که من در مورد دو دیدگاه کارل لوویت و بلومبرگ در مورد ریشه‌های فلسفه‌های تاریخ مدرن به آن اشاره کردم. اما فلسفه تاریخ را صرفاً در معنای تاریخ فلسفی یا تاریخ جهانی به کار نمی‌برم. فلسفه تاریخ را از این معنای ناظر به آینده کنار گذاشتند و می‌خواستند معنای دیگری را برای آن در نظر بگیرند.

یکی از مهم‌ترین کسانی که فلسفه تاریخ را در معنای جدیدتر به کار می‌برد کالینگوود است. من یک جمله را از کتاب *The Idea of History* می‌خوانم که می‌گوید: «باید در زمان حال توقف کنند و آخرت‌شناسی را به عنوان عاملی مزاحم طرد کنند. زیرا هیچ چیز دیگری غیر از آنچه تاکنون اتفاق افتاده، رخ نداده است تا بتوان فهمش کرد. هر جا مورخان مدعی می‌شوند که قادرند آینده را پیش از وقوع رخدادها تعیین کنند باید به یقین دانست که مفهوم بنیادی آنان در باب تاریخ یک پایش می‌لنگد.» حرف کالینگوود این است که فلسفه تاریخ باید از انجام دادن کار مورخ یعنی نگارش تاریخ دست بردارد و آن نگارشی که می‌خواهد در کنار توصیف و گزارش گذشته یک پیش‌بینی هم از آینده داشته باشد و جای نوعی آخرت‌شناسی را بگیرد باید رها شود و کار مورخان را به خودشان واگذار کند. فلسفه تاریخ باید به یک تأمل فلسفی در مورد معرفت

به این پرسش پاسخ می‌داد اما در جامعه غرب این پاسخ مسیحی به تدریج غیرقابل قبول شد. یعنی پاسخی که دین و مسیحیت به مسئله معنای تاریخ می‌داد دیگر برای خیلی‌ها قابل قبول نبود. اتفاقی که از نظر هانس بلومبرگ افتاد این بود که جای این موضع و این پرسش و دغدغه‌ای که از عصر پیشامدرن باقی مانده بود در عصر مدرن خالی شده بود. بعد اندیشه پیشرفت که ابتدائاً محدود بود به علوم طبیعی و در قلمرو خاص علوم طبیعی مطرح شده بود، از جایگاه خود فراتر رفت و گسترده‌تر شد و جای پاسخ مسیحی معنای تاریخ را سعی کرد پر کند.

به این لحاظ بلومبرگ از یک تعبیری استفاده می‌کند که می‌شود به آن گفت مفهوم تصرف مجدد؛ یعنی اینکه ما فلسفه‌های تاریخ و اندیشه پیشرفت را نه به عنوان حاصل سکولاریزاسیون بلکه حاصل نوعی تصرف مجدد بدانیم. موضوعی وجود دارد که آن مواضع خالی ماندند. بعد آن امر قدیمی آن کارکرد خود را در آن مواضع نمی‌تواند انجام دهد و یک امر جدید پیدا می‌شود که جای آن مواضع کهن را به اصطلاح تصرف می‌کند.

بلومبرگ مفهوم تصرف مجدد را در واقع برای توضیح و یا جایگزینی برای فلسفه سکولاریزاسیون به عنوان یک مولفه مهم فلسفه تاریخ مطرح می‌کند. ولی این چیزی که من می‌خواستم به آن اشاره کنم این نکته بود که در واقع اینجا بین دیدگاه کارل لوویت و دیدگاه بلومبرگ درباره خاستگاه فلسفه‌های تاریخ به عنوان فلسفه‌های پیشرفت یک تعارض و تقابلی وجود دارد. کارل لوویت می‌گوید که خاستگاه اندیشه پیشرفت، خاستگاه مشیت الهی است در الهیات تاریخ‌های مسیحی و اندیشه پیشرفت، صورت سکولار شده آن است. اما هانس بلومبرگ می‌گوید سرچشمه و خاستگاه اندیشه پیشرفت و فلسفه‌های تاریخ مدرن که فلسفه‌های پیشرفت هستند، فرارفتن از فلسفه‌های علوم طبیعی است و نه یک نوع صورت سکولار پیدا کردن بلکه نوعی تصرف مجدد است که اتفاق می‌افتد. ولی با این تفاوتی که بین کارل لوویت و بلومبرگ درباره خاستگاه اندیشه پیشرفت وجود دارد، در یک جهت با هم وحدت نظر دارند و آن این است که هر دو آنها اندیشه پیشرفت را به اصطلاح فاجعه بار می‌دانند و غیر قابل پذیرش.

حرف کارل لوویت این است که هم الهیات مسیحی و هم علم مدرن، مبتنی بر این فرض‌اند که جهان طبیعی و طبیعت برای انسان ساخته شده است و در خدمت انسان است. می‌گوید هم علم مدرن و هم الهیات مسیحی هر دو این اندیشه پیشرفت را داشتند و برای اینکه ما از فاجعه پیشرفت در عصر مدرن جلوگیری کنیم باید این فرض را کنار بگذاریم. و اینجا باید اشاره کنم که وقتی از فاجعه‌ای که اندیشه پیشرفت پدید آورده است سخن می‌گویید



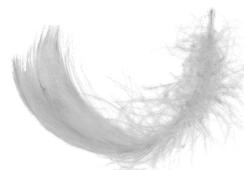
تاریخ تبدیل شود.

اگر بخواهیم به این سخن کالینگوود توجه کنیم می‌بینیم که کالینگوود یک معنای جدیدی از فلسفه تاریخ ارائه می‌کند غیر از معنایی که ولتر، هگل و مارکس از فلسفه تاریخ ارائه می‌کردند. آنها فلسفه تاریخ را نوعی تاریخ می‌دانستند. آنها فکر می‌کردند کار مورخان خیلی جزئی‌نگرانه و محدود است و بینشی در مورد تاریخ و آینده به ما نمی‌دهد و می‌خواستند نوعی تاریخ‌نگاری را جایگزین تاریخ‌نگاری مورخان کنند. این چیزی است که کالینگوود آن را رد می‌کند و کنار می‌گذارد و حرف او این است که لازمه آن نگاه، نوعی نادیده گرفتن شواهد تاریخی و نوعی فراتر رفتن از شواهد تاریخی است، غیر از ملاحظات عملی که این نوع فلسف‌های تاریخ دارند و فجایعی که می‌آفرینند.

کالینگوود بجای آن، نوعی تأمل فلسفی در تاریخ را جایگزین می‌کند. این دو معنای فلسفه تاریخ را امروزه می‌توان به کمک تعبیری که از سیدپیرو وام گرفته شده است بیان کرد. او بین دو نوع فلسفه تفکیک می‌کند: یکی فلسفه نظری و فلسفه تحلیلی. برای آنها نیز دو تا شعبه و دو معنا قائل می‌شوند: فلسفه نظری تاریخ و فلسفه تحلیلی تاریخ. فلسفه نظری تاریخ همان تاریخ‌های فلسفی است آنگونه که ما نزد هگل و مارکس دیدیم و فلسفه تحلیلی تاریخ همان چیزی است که کالینگوود مطرح می‌کند که نوعی تأمل فلسفی در باب تاریخ است. به کمک این فلسفه تحلیلی تاریخ که تأمل فلسفی در باب تاریخ است می‌توان پرسش‌هایی درباره اندیشه پیشرفت مطرح کرد. یکی اینکه آیا شناخت تاریخی و معرفت تاریخی یک معرفت پیش‌رونده است؟ یعنی آیا مورخان امروز نسبت

به مورخان گذشته بهترند؟ آیا کتاب‌های تاریخی جدید درباره یک رویداد، کتاب‌های تاریخی گذشته را از رده خارج می‌کنند؟ این بحثی است درون فلسفه تحلیلی تاریخ در باب چگونگی معرفت تاریخی و اینکه آیا این معرفت پیش‌رونده است یا نه؟

در مورد فلسفه تاریخ به معنای تأمل فلسفی درباره تاریخ هم می‌شود این را مطرح کرد. یعنی همان‌گونه که در مورد فلسفه به طور کلی می‌شود گفت که آیا فلسفه یک دانش پیش‌رونده است و فیلسوفان جدید به یک فهم بهتر و بیشتری نسبت به فیلسوفان گذشته رسیده‌اند، درباره فلسفه تاریخ هم می‌شود این مسئله را طرح کرد. برخی حتی فلسفه‌های تحلیلی تاریخ را، که نوعی تأمل فلسفی در مورد تاریخ است، امروزه دچار بحران می‌دانند؛ یعنی می‌گویند که فلسفه‌های تحلیلی تاریخ هم فلسفه‌هایی است که زایا و زاینده‌گی خود را از دست داده و محصور و محدود شده به یک مسائل خاص تکراری. به‌ویژه با توجه به سیری که این فلسفه‌های تحلیلی تاریخ در قرن بیستم پیدا کردند این نگاه وجود دارد. فلسفه‌های تحلیلی تاریخ که در آغاز قرن بیستم تلاش می‌کردند روایت را از تاریخ‌نگاری طرد کنند و یک نوع تاریخ علمی را به عنوان تاریخ غیرروایی جایگزین آن کنند. امروزه در قرن بیستم شاهد بازگشت دوباره روایت هستیم. آنچه در اوایل قرن بیستم می‌خواست تاریخ‌نگاری را به علم نزدیک‌تر کند، امروز در اواخر قرن بیستم و دهه‌های آغازین قرن بیست و یکم، دوباره بر نزدیکی تاریخ و ادبیات تأکید می‌کند. به این لحاظ در مورد خود فلسفه تاریخ هم می‌شود مسئله پیشرفت یا عدم پیشرفت را مطرح کرد و این یک مسئله‌ای است که به فرافلسفه تاریخ تعلق دارد.





مدرسه پاییزه  
زمینه های فلسفی «فلسفه دین»



گروه کلام  
مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران  
برقرار می کنند:

# مدرسه پاییزه زمینه های فلسفی «فلسفه دین»

۲۵-۲۷ مهرماه ۱۴۰۱

حضور مجاز

اطلاعات بیشتر در:

<https://www.irip.ac.ir/fa/news/396>

ثبت نام:

<http://www.irip.ac.ir/u/133>

آدرس ایمیل:

[kalam.iris@gmail.com](mailto:kalam.iris@gmail.com)



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

گروه کلام

برنامه مدرسه پاییزه «زمینه‌های فلسفی فلسفه دین»

روز	دوشنبه	سه‌شنبه	چهارشنبه
ساعت	۲۳ آبان ۱۴۰۱	۲۴ آبان ۱۴۰۱	۲۵ آبان ۱۴۰۱
۸:۱۵ - ۱۰	Epistemology and Philosophy of Religion Tyler McNabb	Comparative Philosophy of Religion Timothy Knepper	علوم شناختی و فلسفه دین علیرضا قائمی‌نیا
۱۰ - ۱۰:۱۵	☕	☕	☕
۱۰:۱۵ - ۱۲	فلسفه دین قاره‌ای محمد ابراهیم باسط	فلسفه علم و فلسفه دین ابراهیم آزادگان	فلسفه دین اسلامی محمد لگنهاوزن
۱۲ - ۱۴	🍴	🍴	🍴
۱۴ - ۱۵:۴۵	فلسفه علوم انسانی و فلسفه دین مالک شجاعی	پایان یا امتداد فلسفه دین مهدی غیاثوند	فلسفه اخلاق و فلسفه دین مهدی اخوان
۱۵:۴۵ - ۱۶	☕	☕	☕
۱۶ - ۱۷:۴۵	تجربه‌گرایی و فلسفه دین جلال بیگانی	فلسفه دین جهانی رسول رسولی‌پور	تفکر نقدی و فلسفه دین کاوه بهبهانی

هر نشست شامل دو بخش ارائه استاد و سپس گفتگو و پرسش و پاسخ خواهد بود.

مدرسين مدرسه پایيزه «زمينه‌های فلسفی فلسفه دین»  
(به ترتیب حروف الفبا):

<p>جلال پیکانی عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه پیام نور</p>		<p>Timothy Knepper Department of Philosophy and Religion Drake University</p>	
<p>رسول رسولی پور عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی</p>		<p>Tyler McNabb Department of Philosophy and Religious Studies St. Francis University</p>	
<p>مالک شجاعی عضو هیأت علمی گروه مطالعات میان فرهنگی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی</p>		<p>ابراهیم آزادگان عضو هیأت علمی گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف</p>	
<p>مهدی غیاثوند عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی</p>		<p>مهدی اخوان عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی</p>	
<p>علیرضا قائمی نیا عضو هیأت علمی گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی</p>		<p>محمد ابراهیم باسط دانش آموخته دکتری فلسفه دین پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی پژوهشگر و مترجم</p>	
<p>محمد لگنهاوزن عضو هیأت علمی گروه فلسفه موسسه امام خمینی</p>		<p>کاوه بهبهانی مدرس، مترجم و پژوهشگر فلسفه</p>	



محمد ابراهیم باسط  
پژوهشگر فلسفه

## فلسفه دین قاره‌ای

کنیم و چنانکه می‌دانید اصل تحقیق‌پذیری به مرور زمان از همان نیمه دوم قرن بیستم به بعد به مرور زیر نقدهای متعددی قرار گرفت. از جمله نقدهای پوپر که می‌دانید تحقیق‌پذیری را با ابطال‌پذیری جایگزین کرد. و نقدهای کواین و همچنین تامس کون که اساساً بحث تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری را کنار گذاشت و گفت علم تحت پارادایم‌ها شکل می‌گیرد، شناخت در واقع پارادایمی است و گزاره‌ها از پارادایمی به پارادایم دیگر می‌توانند معنای خود را از دست بدهند و یا معنای آنها عوض شود و یا اصلاً بی‌معنا شوند. به همان دلیل اصل تحقیق‌پذیری در فلسفه تحلیلی نخستین، امکان بحث از گزاره‌های متافیزیکی وجود نداشت. یعنی گزاره‌هایی درباره وجود خداوند، جهان آخرت، امور ماورای طبیعی مانند روح، خداوند و غیره که قابل تحقیق از لحاظ تجربی نبودند. خداوند چون جسم نیست امکان تحقیق آن به طور تجربی وجود ندارد. به سبب اصل تحقیق‌پذیری فیلسوفان تحلیلی اولیه معتقد بودند که اساساً گزاره‌های متافیزیکی بی‌معنا هستند چون معنا چیزی است که قابل تحقیق باشد. اما با نقدهایی که این سه تن بر اصل تحقیق‌پذیری در همان سنت تحلیلی وارد کردند، به مرور فضا برای بحث و تحقیق درباره گزاره‌های متافیزیکی (امور ماوراءطبیعی) باز شد. فلسفه دین به معنای رشته‌ای که امروز می‌شناسیم در همین بستر شکل گرفت یعنی پس از ملغی شدن اصل تحقیق‌پذیری نزد فیلسوفان تحلیلی، این امکان فراهم شد که فیلسوفان تحلیلی به خود اجازه دهند درباره مدعیات

بحثی که من خدمتتان ارائه خواهم کرد راجع به فلسفه قاره‌ای دین است و چنانکه می‌دانیم آنچه که تحت عنوان فلسفه دین در حال حاضر در دانشگاه‌ها در کل دنیا در جریان است در واقع تحت تأثیر سنت فلسفه تحلیلی بوده و در چهارچوب‌های فلسفه تحلیلی تعقیب می‌شود. قصد من توضیح این مسئله است که امکان فلسفه دین در چهارچوب‌های فلسفه قاره‌ای هم وجود دارد و برای این کار سعی می‌کنم توضیح دهم که چه تفاوت‌هایی بین این دو سنت هست و چون برای توجیه مدعیات خود به نقاط مختلفی از تاریخ فلسفه سرخواهم زد مقداری پراکندگی وجود خواهد داشت. امیدوارم این پراکندگی و طولانی شدن بحث مخمل فهم شما مخاطبان عزیز نباشد. همانطور که گفتم فلسفه دین در چهارچوب سنت تحلیلی در فلسفه تعقیب می‌شود و شکل‌گیری رشته‌ای تحت عنوان فلسفه دین، دیسیپلینی که دپارتمان‌های دانشگاهی و مجلاتی بدان اختصاص پیدا کرده، و شکل‌گیری نهادی علمی تحت عنوان فلسفه دین، به نیمه دوم قرن بیستم برمی‌گردد (۱۹۶۰ و بعد از آن) و در کشورهای انگلیسی‌زبان که گرایش فلسفه رایج در آنجا همان فلسفه تحلیلی بود. بعد از جنگ جهانی دوم که وارد نیمه دوم قرن بیستم می‌شویم در فلسفه تحلیلی به معنای سنتی کلمه تحولاتی رخ می‌دهد. احتمالاً همگی می‌دانید که یکی از اصول اساسی فلسفه تحلیلی در بدو پیدایش آن اصل تحقیق‌پذیری بود. اینکه نمی‌توانیم گزاره‌ای را بپذیریم مگر آنکه آن را به صورت تجربی راستی‌آزمایی



وجودی متافیزیکی از جمله درباره وجود خداوند و غیره صحبت کنند. بررسی این قبیل مدعیات در سنت فلسفه تحلیلی به رشته فلسفه دین سپرده شد و آن چیزی که ما امروز تحت عنوان رشته فلسفه دین می‌شناسیم برآمده از همین جریان و تاریخچه می‌باشد که البته این روایت بنده است با شواهدی که خدمتان عرض می‌کنم و جای شک و شبهه و نقد وجود دارد.

اما همین اتفاق تاریخی که منجر به شکل‌گیری رشته فلسفه دین شده محدودیتی برای این رشته ایجاد می‌کند به این صورت که فلسفه دین به هر حال ذیل سنت فلسفه تحلیلی شکل گرفته و این در حالی است که فلسفه محدود به سنت فلسفه تحلیلی نیست و ما بسیار سنت‌های فلسفی دیگری هم داریم، در غرب ما سنت فلسفه قاره‌ای و سنت پراگماتیسم داریم و از غرب که خارج شویم سنت‌های فلسفی در هند و چین داریم و آنچه که خیلی برای ما آشنا است سنت فلسفه اسلامی نیز داریم. بنابراین فلسفه دین به سبب اینکه در سنت فلسفه تحلیلی شکل گرفته در همان سنت هم دوام و بقای خود را حفظ کرده و آنچه که امروز تحت عنوان فلسفه دین داریم در واقع فلسفه تحلیلی دین است. اما نکته بعدی این است که این رشته در کشورهای غربی شکل گرفته و در کشورهای غربی، دینی که فیلسوفان بی‌واسطه با آن در ارتباط بودند دین مسیحیت بود و به تبع پژوهش‌هایی که در حوزه فلسفه دین انجام دادند تقریباً همه آنها وابسته به مفاهیم دینی‌ای بود که در دین مسیحیت بود: خدای متشخص، جهان آخرت، حتی خود مسئله شر به صورتی که الآن در فلسفه دین وجود دارد، جاودانگی روح. همه اینها چیزهایی هستند که اگر شما از سنت دین مسیحی فاصله بگیرید می‌بینید که در سایر ادیان یا به صورت دیگری وجود دارند یا اساساً وجود ندارند و بنابراین در اینجا محدودیت دیگری برای فلسفه دین به معنایی که الآن کار می‌شود بار خواهد شد که فلسفه دین محدود به آموزه‌های مسیحی است. در حالت خیلی خوشبینانه که من موافق نیستم می‌توانیم بگوییم محدود به آموزه‌های ادیان ابراهیمی است که اینطور هم نیست. چون مثلاً اگر شما از منظر دین اسلام و مفاهیمی که در دین اسلام وجود دارد نگاه کنید اولاً خیلی از موضوعات در فلسفه دین امروزی که در اسلام حائز اهمیت است مطرح نشده و ثانیاً خیلی از موضوعاتی که در دین اسلام اهمیت ندارند مطرح است یعنی تفاوت‌هایی ایجاد می‌شود. بنابراین محدودیت دیگری در فلسفه دین در شکلی که امروز کار می‌شود تحمیل خواهد شد که مربوط به آموزه‌های دین مسیحیت است. به عبارت دیگر معقول‌تر این است که عنوان فلسفه دین در قالبی که امروز در دانشگاه‌ها و دپارتمان‌های فلسفه دین کار می‌شود

به فلسفه تحلیلی دین مسیحیت تغییر یابد. چیزی که امروز تحت عنوان فلسفه دین به معنای عام وجود دارد یک مصداق خاص از آن عنوان عام و نه تمام مصادیق آن می‌باشد و به این معنا محدودیت وجود دارد. چنانچه می‌دانید از حدود سال ۲۰۰۰ به این طرف بحث‌هایی در فضای فلسفه دین انگلیسی زبان تحت عنوان پایان فلسفه دین مطرح شده و خیلی از عزیزانی که این بحث را مطرح کردند از جمله آقای تیموتی نپر، یکی از ایرادات اصلی که بر روال جاری فلسفه دین وارد می‌کنند و دلیلی که بر پایان فلسفه دین مطرح می‌کنند همین محدودیت سنت تحلیلی و دین مسیحیت است. اما این محدودیت در عین حال به طریقی گشایش افق‌های جدید هم هست، وقتی که متوجه چنین محدودیتی در شکل‌گیری فلسفه دین می‌شویم، ناگهان متوجه می‌شویم که چه افق‌های جدید دیگری می‌شود در این رشته باز کرد. به طور مثال چه می‌شود اگر ما از نگرش فلسفه قاره‌ای به دین مسیحیت بپردازیم؟ یا مثلاً از همان نگرش فلسفه تحلیلی به دین هندو بپردازیم؟ یا با نگرش فلسفه اسلامی به خود دین اسلام بپردازیم؟ و البته در چهارچوب‌های رشته‌ای که تعریف شده تا حدی بمانیم. یعنی این دو بخشی که عنوان فلسفه دین دارد را ما می‌توانیم در سنت‌های فلسفه و دینی مختلف تعقیب کنیم و جای‌گشت‌های بسیار متنوعی برای ادامه کار در فلسفه دین برای ما شکل خواهد گرفت که همگی زمینه‌های پژوهشی بکر و کار نشده‌ای هستند و می‌تواند برای پژوهشگران بسیار نویدبخش در حوزه‌های کاری جدید باشد.

اما بحث من درباره حالت‌های مختلفی که رشته فلسفه دین می‌تواند به خود بگیرد و امکان‌های مختلفی که پیش روی خود دارد صرفاً محدود به فلسفه قاره‌ای دین خواهد بود و دین هم همان مسیحیت خواهد بود. در ادامه صرفاً در همان سنت غرب باقی می‌مانیم و فقط از سنت تحلیلی به سنت قاره‌ای می‌رویم و سعی می‌کنم تفاوت این دو سنت را در ادامه بیان کنم.

نکته اولی که اینجا حائز اهمیت است این است که همانطور که قبلاً گفتم این رشته از نیمه دوم قرن بیستم به بعد شکل گرفته اما واقعاً مطلب این است که اگر در تاریخ فلسفه غرب به عقب برگردیم متوجه می‌شویم که نه به لحاظ محتوا و نه به لحاظ عنوان، فلسفه دین یک امر نوظهور در قرن بیستم در دنیای غرب نیست بلکه بسیار پیشتر از آن تقریباً از دو قرن قبل‌تر اساساً از نام و عنوان فلسفه دین نام برده شده و به آن اشاره شده و بررسی‌ها و پژوهش‌هایی با همین محتوا صورت گرفته است. احتمالاً بهترین نمونه‌ای که بتوان از آن نام برد کتاب کانت تحت عنوان دین در محدوده عقل تنها است که همانطور که از

عنوان کتاب می‌شود حدس زد کانت اعلام می‌کند که من قصد دارم دین را صرفاً بر مبنای اصول عقلانی و مستقل از کلیسا و الهیات بررسی کنم. صرفاً با نگاه فلسفی و عقلانی به دور از آموزه‌های الهیاتی به بررسی دین می‌پردازد و سعی می‌کند دین را به نحوی در یک قالب عقلانی در فلسفه خود جای دهد. این همان کاری است که فیلسوفان دین مدعی انجام آن هستند و می‌گویند ما می‌خواهیم دین را صرفاً از منظر فلسفی و بدون وابستگی‌های الهیاتی یا وابستگی به کیش خاصی بررسی کنیم. کانت در کتاب خود همین ادعا را در عنوان و محتوای کتاب خود پیگیری می‌کند و همین هدف را تحت فلسفه خود به انجام می‌رساند. بنابراین به لحاظ محتوایی فلسفه دین دست‌کم در کانت همین معنایی که امروز از آن مراد می‌کنیم، وجود داشت. اما بعدتر در ابتدای قرن نوزدهم هگل و شلایر ماخر هر دو به‌طور رسمی از دانشی یا رشته‌ای تحت عنوان فلسفه دین نام می‌برند. می‌دانید که هگل مجموعه درسگفتارهایی تحت عنوان درسگفتارهای فلسفه دین داشت که در ۱۸۲۱ منتشر شد و موجود است. عملانهاد علمی که صحبت کردیم در آنجا شکل گرفت. همچنین شلایرماخر در همان سال ۱۸۲۱ کتابی تحت عنوان ایمان مسیحی منتشر کرد که کتاب الهیاتی پروتستان و درواقع جزم‌شناسی پروتستانی است که در مقدمه این کتاب از رشته‌ای تحت نام فلسفه دین نام می‌برد. می‌گوید پیش از اینکه وارد الهیات و کلام که دفاعیه‌پردازی و رفع شبهات از اعتقادات یک دین مشخص است شویم، یک رشته برتر یا مشخصاً دانشی تحت عنوان فلسفه دین باید وجود داشته باشد و در این دانش همه ادیان تاریخی موجود بررسی شوند (وابسته به یک دین خاص نباشد)، تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها در سطح بالاتری مشخص شود (ماهیت دین و تفاوت ادیان معلوم شود). بعد از این می‌توان وارد الهیات شد و کار الهیات دفاع از این تفاوت‌ها است مثلاً چرا اسلام بهتر است و... بدون شناخت تفاوت‌ها نمی‌توان از دینی دفاع کرد و این تفاوت‌ها را نمی‌توان در چهارچوب دین مسیحیت بیان کرد. باید قبل از وارد شدن به الهیات در رشته فلسفه دین (یک پله قبل‌تر) این تفاوت‌ها را شناخته و سپس وارد کلام شد. بنابراین خیلی تعریف مشخص، روشن و دقیقی از فلسفه دین به عنوان یک رشته دانشگاهی ارائه می‌دهد. بنابراین اینطور نبوده که رشته فلسفه دین چه به لحاظ عنوان چه به لحاظ محتوا یک امر ابداعی بوده باشد که فیلسوفان تحلیلی در سال ۱۹۶۰ تازه وضع و ابداع کرده باشند. سابقه این رشته خیلی قدیمی‌تر است طبق کتابی که نام برده شد و درسال ۱۸۲۱ منتشر شد (۲۰۰ سال پیش). در ادامه باید عرض کنم که اگر بخواهیم تقسیم‌بندی تحلیلی-قاره‌ای را به عقب

برگردانیم باید شلایر ماخر و هگل را پیشگامان و پیشقراولان سنت فلسفه قاره‌ای قلمداد کنیم. فیلسوفان تحلیلی همواره خصومتی با هگل داشتند. هگل و همچنین شلایر ماخر در نهضت رمانتیک جای می‌گرفتند، هیچکدام از اینها را نمی‌توان در سنت تحلیلی جای داد. بنابراین باید گفت که این دو نفر و درکنار آنها کانت به معنایی پیشگامان فلسفه دین قاره‌ای بودند. هرچند این تمایز تحلیلی-قاره‌ای یک تمایز قرن بیستمی است و اصلاً آن زمان وجود نداشت. بنابراین نکته اولی که در این بخش از بحث قصد بیان آن را داشته‌ام این است که ما بدیل قاره‌ای فلسفه دین را از بسیار پیشترها تا قبل از اینکه فلسفه دین به معنای جاری خود شکل بگیرد، داشتیم.

نکته بعدی به تعارض‌هایی که در کار فلسفه دین به معنای امروزی آن با فلسفه مدرن غربی وجود دارد، برمی‌گردد. خیلی قبل‌تر که من به مطالعه فلسفه دین می‌پرداختم این سؤال همیشه برای من وجود داشت که ما در فلسفه دین خدا را اثبات می‌کنیم یا خدا را رد می‌کنیم، راجع به جهان آخرت و روح و غیره صحبت می‌کنیم و اینها همه امور غیرتجربی و متافیزیکی هستند. درعین حال ما فیلسوف بزرگی در تاریخ فلسفه غرب به نام امانوئل کانت داریم که کانت از جهتی عصاره و چکیده فیلسوفان مدرن پیش از خود است؛ یعنی سنت‌های عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی را در خود جمع کرده و از جهتی دیگر نیای مشترک همه فلسفه‌های غربی است که امروزه وجود دارند. ما یک فلسفه مدرن داریم که از دکارت شروع می‌شود (در دو سنت عقل‌گرا و تجربه‌گرا) و بعد در کانت اینها جمع می‌شوند و سپس بقیه فیلسوفان بعد از کانت عملاً همگی تحت تأثیر تحولاتی هستند که به واسطه کانت اتفاق افتاده، چه در سنت تحلیلی و چه در سنت قاره‌ای که می‌توان نشان داد که من وارد این بحث نمی‌شوم.

اما نکته‌ای که وجود دارد این است که کانت ادعای روشنی درباره کاری که فیلسوفان دین امروزه انجام می‌دهند (اثبات وجود خدا) دارد و این است که کانت بارها به صراحت در همان کتاب سنجش خرد ناب یا نقد اول از سه گانه نقدهای خود متذکر می‌شود که ما نمی‌توانیم نه‌تنها اثباتاً درباره وجود خداوند صحبت کنیم، نه می‌توانیم اثبات کنیم و نه می‌توانیم رد کنیم. اساساً شناخت خداوند و شناخت وجود خداوند فراتر از توانایی‌های شناختی ماست، در جایی قرار دارد که قوای شناختی ما توانایی دسترسی به آن را ندارد. شما می‌دانید کانت در سنجش خرد ناب سعی می‌کند این را مصداقاً نشان دهد و در بندهایی از کتاب سه برهان اصلی وجود شناختی، جهان شناختی و برهان علیت و برهان وجودی را ذکر می‌کند و بعد ابتدا برهان وجودی را اثبات می‌کند و می‌گوید اثبات



می‌شود و در صفحه بعدی همان برهان را رد می‌کند و نشان می‌دهد که رد می‌شود و نشان می‌دهد که ما تکافؤ ادله داریم؛ هم می‌توانیم رد کنیم و هم می‌توانیم اثبات کنیم. درباره برهان جهان‌شناختی هم به همین ترتیب نشان می‌دهد که این برهان‌ها دوطرفه‌اند، هم از جهت رد آن و هم از جهت اثبات آن برویم می‌توانیم استدلال‌های قوی و مطمئن ارائه دهیم و بر این مبنا نتیجه می‌گیرد که اساساً برهان‌آوری درباره وجود خداوند کاری باطل است و ما توانایی آن را نداریم و دلایلی دارد که در ادامه خواهیم گفت.

همیشه برای من سؤال بود که چطور ۲۰۰ سال پیش یک نفر با این قدرت استدلالی نشان داده که ما نمی‌توانیم برای وجود خداوند برهان بیاوریم و بعد تعدادی فیلسوف مدرن امروزی داریم که از قضا همان کار را انجام می‌دهند. چطور شده که ما در تاریخ فلسفه یک گام به عقب برداشته‌ایم و این فیلسوفان دین‌تحلیلی کجا به این نقد کانت پاسخ دادند، کجا نشان دادند که ما می‌توانیم برای وجود خداوند برهان بیاوریم؟ من تحقیقاتی در مورد این مسئله انجام دادم و متوجه شدم که فیلسوفان دین هیچ‌جا به این مسئله و نقد کانت پاسخ ندادند. این در حالی است که فیلسوفان دین معاصر به فیلسوفان گذشته بی‌اعتنا نبودند و به‌طور مثال در مورد ردیات هیوم بر معجزات یا ردیات هیوم بر برهان علیت کارهی زیادی انجام داده‌اند و به تاریخ فلسفه رجوع کردند و به مسائل موجود پاسخ دادند، حتی به نقد کانت بر برهان وجودی مستقلاً پاسخ دادند. اما به سؤال اصلی کانت که اساساً کار و ماهیت فلسفه دین را زیر سؤال می‌برد جواب صریح، قانع‌کننده و روشنی ندادند. غیرمنطقی است که سنت فلسفه‌ای و رشته‌ای با وجود این همه پژوهشگر به چنین مسئله ساده‌ای که به ذهن هر شخصی با مطالعه مقداری فلسفه می‌رسد، پاسخ نداده باشند. قاعدتاً پاسخ این سؤال در جایی باید وجود داشته باشد. اما اگر در آثار خود این پژوهشگران فلسفه دین وجود نداشته باشد احتمالاً یک جایی در گذشته در تاریخ فلسفه به این سؤال پاسخ داده شده است. در ادامه سعی می‌کنم با کنکاشی در تاریخ فلسفه این پاسخ را در گذشته‌ها در جایی که خود سنت فلسفه تحلیلی شکل گرفته، پیدا کنم و با این بازگشت به تاریخ فلسفه سعی می‌کنم محل تمایز اصلی فلسفه دین تحلیلی و قاره‌ای را نشان دهم.

کانت چه دلیلی برای عدم توانایی ما برای اقامه برهان درباره وجود خداوند، روح، آزادی و کلاً امور ماوراءطبیعی دارد؟ دلیل کانت برآمده از اقدامی است که او در فلسفه خود انجام داده و این اقدام دوباره کردن جهان در فلسفه کانت است. می‌دانید که کانت قائل به وجود دو معنا

برای جهان بود: یکی جهان چنانکه در خودش و برای خودش است و یکی جهان چنانکه برای ما است و بر ما پدیدار می‌شود. اصطلاحاً یکی جهان اشیاء فی‌نفسه است (اشیاء چنانکه برای خود هستند مستقل از ما) و یکی جهان پدیدارهاست چنانکه برای ما پدیدار می‌شوند (جهان نومن و جهان فنومن). کانت مدعی بود ما به جهان نومن و جهان اشیاء چنانکه برای خودشان هستند، دسترسی نداریم. ما فقط به جهان فنومن دسترسی داریم. جهان چنانکه بر ما پدیدار می‌شود. به همین معنا خداوند پدیدار نیست و ما شهود حسی از خداوند و همچنین از جهان آخرت و روح و غیره نداریم. کانت معتقد بود از این دو جهان، ما جهان اشیاء فی‌نفسه را نمی‌توانیم بشناسیم و فقط جهان پدیدارها چون اشیاء بر ما پدیدار می‌شوند را می‌توانیم بشناسیم و چون چیزهایی مانند روح و خداوند بر ما پدیدار نمی‌شوند و شهود حسی و تجربی از آنها نداریم، اشیاء فی‌نفسه هستند و برای ما قابل شناخت نیستند.

اما تقسیم‌بندی جهان نومن و فنومن که ما نزد کانت می‌بینیم ریشه‌های تاریخی قدیمی‌تری دارد و در فلسفه مدرن از دکارت آغاز می‌شود و به نظریه ایده‌ها یا طریق ایده‌ها ((The way of ideas برمی‌گردد که اسامی مختلفی دارد ولی عنوان رایج‌تر و دقیق‌تر آن نظریه بازنمودی ادراک (representational theory of perception) است. این نظریه از دکارت شروع می‌شود و سرمنشأ این تمایزگذاری است که کانت انجام می‌دهد و بعد آن نتایج را می‌گیرد و سپس آن مسئله را برای ما ایجاد می‌کند و اعزاز کار به روش شکاکیت دکارتی برمی‌گردد. همه حتماً در تاریخ فلسفه در کتاب تأملات مطالعه کردید که دکارت شک روش‌مندی را پیش می‌گیرد و در یکی از مراحل این شک نتیجه می‌گیرد که تمام آن چیزی که من از طریق ادراک حسی دریافت می‌کنم (ایده‌ها، تصورات)، تمام تصوراتی که من از جهان objective بیرونی دارم ای بسا که توهمات و خیالات و خواب و رؤیا باشد. یکی از مراحل شک دکارتی این است که ادراک حسی می‌تواند صرفاً توهمات من باشد. از اشتباهات حسی که برای ما رخ می‌دهد: دیدن سراب یا کج دیدن اجسام در آب و غیره متوجه می‌شویم که ادراکات حسی ما در مواردی خطا می‌کنند و چرا به چیزی که یک بار خطا کرده باید دوباره اعتماد کنیم؟ و شک دکارت از همینجا شروع می‌شود و به این نتیجه می‌رسد که شاید تمام چیزهایی که ما ادراک می‌کنیم اشتباه باشد. اندیشه‌ای را در مورد واسطه‌مند بودن شناخت مطرح می‌کند به اینصورت که ما به خود اشیاء دسترسی نداریم، به تصورات خود دسترسی داریم. آن چیزی که از اشیاء می‌شناسیم خود اشیاء نیستند تصورات ما هستند، یکسری تصورات و ادراکاتی از اشیاء داریم. آنچه که در



نداریم، هیچ راه درستی هم برای تضمین شناخت ما وجود ندارد. یعنی نه خدای دکارتی در کار است نه اندیشه‌های الهی بارکلی، ما همین هستیم که می‌بینید در مجموعه‌ای از تصورات که دائماً در ذهن ما می‌گذرد گرفتاریم و هیچ ضمانت اجرایی هم برای تطابق این تصورات با جهان واقع وجود ندارد. به همین دلیل هیوم نه در الهیات، بلکه در علم تجربی شکاک است. برخی چون هیوم را پدر علم تجربه‌گرایی می‌دانند براین باورند که هیوم معتقد بود ما از طریق تجربه می‌توانیم به شناخت قطعی جهان خارج برسیم، اینطور نیست، هیوم معتقد بود که شناخت تجربی جهان خارج هیچ قطعیتی ندارد و توانایی انسانی ما بسیار محدودتر از این هستند که بتوانیم اسرار طبیعت را کشف کنیم و شکاک بود. بنابراین آن ایده اولیه که در شکاکیت دکارت مطرح شد در هیوم به اوج خود می‌رسد.

دوباره به کانت و تفکیک جهان به نومن و فنومن برمی‌گردیم. کانت همه این مسائل را سرجمع کرده و صورت‌بندی دوباره‌ای ارائه می‌دهد و می‌گوید جهان تصوراتی را که فیلسوفان قبلی از آن صحبت می‌کردند جهان فنومن نامگذاری می‌کنیم، جهان چنانکه بر ما پدیدار می‌شود ولی بالاخره باید یک شیء خارجی فرض بگیریم که جزو مفروضات پرمناقشه کانت است. و آن چیزی که غیر از این پدیدارهاست و برای خود و در خود وجود دارد نومن نام می‌دهیم (امر معقول یا شیء فی نفسه). بنابراین همان کاری که فیلسوفان مدرن انجام داده بودند نزد کانت به صورت‌بندی جدیدی می‌رسد، جهان دو پاره می‌شود و کانت می‌پذیرد که ما فقط می‌توانیم جهان فنومن را بشناسیم (جهان پدیدارها) و هیچ شناختی از جهان نومن نمی‌توانیم داشته باشیم، اشیاء چنانکه در خود هستند را نمی‌توانیم بشناسیم، اما گرفتار شکاکیت هیومی هم نمی‌شود. چون بیان می‌کند که در جهان پدیدارها ضوابطی حاکم است از جمله همان مقولات دوازده‌گانه‌ای که معرفی می‌کند: پدیدار باید یا واحد باشد یا کثیر، یا جوهر باشد یا عرض، علت باشد یا معلول. پدیدارها قواعد خاص خود را دارند، ما پدیدارها را بر مبنای قواعد مشخصی می‌فهمیم. دلبخواهی نیستند که هر چیزی هرجایی به هر نحوی در ذهن ما ظهور بکنند. پس از وضع این قواعد فرض دیگری دارد که ذهن همه انسانها بلکه هر موجود معقول دیگری به همین شکلی که ذهن ما کار می‌کند، کار می‌کند یعنی همه ضوابط ذکر شده برای همه اذهان بشر یکسان است و این موجب می‌شود که دیگر گرفتار شکاکیت نشویم، پدیدارها طبق ضوابط مشخصی بر همه ما ظهور می‌کنند. بنابراین امکان سخن گفتن با یکدیگر درباره پدیدارها برای ما فراهم می‌شود. هر کسی هر حرفی که بخواهد نمی‌تواند بگوید که بر من چنین پدیدار شد، ضابطه‌هایی وجود

دسترس ما است ادراکات است و دسترسی مستقیم دیگری به خود شیء نداریم. پس اگر دسترسی ما فقط ادراکات است و امکان راستی‌آزمایی این تصورات با واقع برای ما میسر نیست ای بسا این تصوراتی که داریم اشتباه باشند. از کجا معلوم که یک شیطان فریبکار یا حتی یک خدای فریبکاری در کار نباشد که تصورات اشتباهی را در ذهن ما جای دهد؟ دکارت این شکاکیت را مطرح می‌کند و بر مبنای اثبات وجود خود و از طریق آن اثبات وجود خداوند که بالضروره باید خیرخواه باشد، به این نتیجه می‌رسد که دستگاه ادراکی ما به سبب خیرخواه بودن خداوند می‌بایست درست عمل کند و بنابراین ما جهان واقع را چنانچه واقعا هست ادراک می‌کنیم و به این طریق دکارت از این شکاکیت عبور می‌کند. اما بذر این اندیشه را در فلسفه مدرن غربی می‌کارد که ما دسترسی مستقیم به شیء نداریم، ما فقط به تصورات خود دسترسی داریم و بنابراین نظریه قدیمی صدق که حقیقت را بر مبنای مطابقت تصور با امر واقع تعریف می‌کرد زیر سؤال می‌رود مگر اینکه مفروضاتی را مطرح کند از جمله همان فرض دکارتی که خدای خیرخواهی در کار است و آن خدای خیرخواه ضمانت می‌کند که تصورات من مطابق با واقع باشد. اگر این ضمانت الهی در کار نباشد تصورات من می‌توانند توهمات و خیالات و القائات شیطانی باشد.

این ایده واسطه‌مند بودن شناخت بدین معنی که ما به جهان خارج صرفاً از طریق حواس خود دسترسی داریم و این حواس ممکن است که خود شیء را به ما منتقل نکنند، ایده‌ای است که در فلسفه مدرن باقی ماند و همه فیلسوفان مدرن چه در سنت تجربه‌گرا و چه در سنت عقل‌گرا به ویژه بارکلی و هیوم این ایده را می‌پذیرند که پذیرش این اصل به شکاکیت می‌انجامد. چنانکه می‌دانید در اندیشه‌های بارکلی جهان مادی اساساً نفی می‌شود. به نظر او چیزی به نام ماده وجود ندارد، چیزی به نام جهان مادی وجود ندارد، جهانی که ما می‌بینیم همه ایده است، همان ایده‌هایی که دکارت از آن صحبت می‌کرد، همه تصورات الهی است و ماده‌ای در کار نیست، چیزهایی که می‌بینیم همه تصورات خداوند است، درون ذهن خداوند در واقع زندگی می‌کنیم، به عقیده بارکلی جهان واقعی وجود ندارد و همه آنچه که می‌بینیم تصورات و ایده هستند و ماده‌ای در کار نیست. بارکلی اسقف و مسیحی معتقدی بود و همه ایده‌ها را به خداوند نسبت می‌داد اما شکاکیت درباره واقعیت جهان خارجی را تقویت کرد. پس از بارکلی، هیوم را داریم که به معنای سنتی کلمه اصلاً مسیحی نیست و اصطلاحاً آتئیست (atheist) است که شکاکیت را به منتهای خود می‌رساند و می‌گوید ما در ذهن خود با مشتی تصورات مواجهیم و دسترسی مستقیمی هم به جهان خارج

دارد و شکاکیت اتفاق نمی‌افتد. بدینگونه کانت مسئله علوم طبیعی را حل می‌کند، ما در علوم طبیعی با پدیده‌ها مواجهیم، پدیده‌ها ضابطه دارند، قوانین طبیعت را کشف می‌کنند و علوم طبیعی راه خود را می‌رود.

اما در امور مابعدالطبیعی بویژه درباره خداوند و روح و آزادی و غیره که ما شهود حسی، تجربی از آنها نداریم ماجرا فرق می‌کند. کانت می‌گوید ما هیچ پدیداری از آنها در ذهن خود نداریم. خداوند بر ما مثل میز یا خورشید پدیدار نمی‌شود. بنابراین خداوند متعلق به عالم نومن، عالم اشیاء فی نفسه است. خداوند در خودش است، بر ما پدیدار نمی‌شود و ما نمی‌توانیم آنچه را که بر ما پدیدار نمی‌شود بشناسیم و بنابراین به طریق اولی برهان هم نمی‌توانیم درباره آن ارائه دهیم.

کانت برهانی به نام برهان اخلاقی دارد که به عقیده برخی با عقاید قبلی کانت سازگار نیست. در حقیقت کانت با صراحت می‌گوید که من از برهان اخلاقی معنای متفاوتی می‌کنم و معتقد نیستم که با برهان اخلاقی می‌توان به وجود خدا رسید. کانت می‌گوید الهیات اخلاقی صرفاً کاربرد درون‌ماندگار دارد (فقط در درون خود اخلاق کاربرد دارد) یعنی تنها به کار ایفای رسالت ما در این جهان می‌آید (رسالت ما در این جهان اخلاق، فضیلت است)، چرا که با نظام کل‌گایات سازگار است. نه اینکه بخواهیم به نحوی خیال‌پردازانه بلکه ناپرهیزگارانۀ آن را با ایده یک موجود برین پیوند بزنیم. کانت صراحتاً تأکید می‌کند که عقیده من در مورد ضرورت فرض خدا برای اخلاق را چنین تعبیر نکنید که من قصد دارم این را به وجود آن موجود برین غیر قابل شناخت که قبلاً گفتم غیر قابل شناخت است، ربط دهم. اینها متفاوتند و من دعوی متفاوتی ندارم. حرف من این است اگر می‌خواهید اخلاق داشته باشید، ناگزیرید که خدا را فرض کنید (صرفاً فرض).

بنابراین از ابتدای فلسفه مدرن تا کانت که نقطه اوج فلسفه مدرن و بنیانگذار ایده‌آلیسم است، به این ایده می‌رسیم که برهان آوردن برای وجود خداوند نفیاً و اثباتاً (رد و اثبات وجود خدا) یک امر ناممکن است و این مبتنی بر تمایز نومن و فنومن و یا مبتنی بر نظریۀ ایده‌ها (نظریۀ باز نمودی ادراک) است که بیان می‌کند ما باز نمود اشیاء یا پدیدار اشیاء را درک می‌کنیم نه خود اشیاء را، دسترسی به خود شیء نداریم.

فلسفه کانت در قرن نوزدهم دائماً پیشرفت می‌کند تا ابتدای قرن بیستم که تحولاتی رخ می‌دهد. اما در همان زمانه کانت که ما بارکلی و هیوم را داریم که دست به شکاکیت درباره جهان خارج می‌زند، در شهر ادینبرو اسکاتلند مکتبی فلسفی شکل می‌گیرد به نام فلسفه

فهم عرفی (common sense) که با همین نظریه ایده‌ها مخالفت می‌کند که سردمدار این جریان فلسفی توماس رید بود. او معمولاً جزو نامهای بزرگ تاریخ فلسفه نیست اما به زعم من بسیار در شکل‌گیری سنت تحلیلی حائز اهمیت است. توماس رید (۱۷۱۱) همشهری و رقیب جدی دیوید هیوم (۱۷۱۰) بود (رید ۲۰ سال بیشتر از هیوم عمر کرد).

به نظر توماس رید اینکه جهان می‌تواند آنگونه که بر ما نمودار می‌شود نباشد با عقل سلیم انسان جور نیست. اشیاء را به رأی العین می‌بینیم و این رأی العین را نمی‌توانید زیر سؤال ببرید. ما ادراک حسی مشخصی داریم که شیئی وجود دارد و دارای ویژگی‌های خاصی است و شما با یکسری ترفندها و حقه‌های عقلانی می‌خواهید نشان دهید این چیزی که من می‌بینم اینطوری نیست، وجود ندارد و این با عقل سلیم سازگار نیست. توماس رید و جریان فلسفه فهم عرفی بنا و غایت خود را بر عقل سلیم، فهم عرفی نهادند، به نظر من common sense هردو معنای عقل سلیم و فهم عرفی را می‌رساند. مدعای خود را بر آنچه که عقل سلیم می‌گوید معتبر است، قرار دادند. نمی‌توان عقل سلیم را با حقه‌های استدلالی شما زیر سؤال ببریم.

یکی از استدلال‌های مهم توماس رید این بود که شما به عقل بیشتر از حس وزن می‌دهید، ارزش بیشتری برای عقل در مقایسه با حس قائلید و این کار درستی نیست. ما حس و عقل را، هر دو را، از دکان واحدی خریدیم هر دو از یک مغازه آمده‌اند و هر دو ساخته صنعتگر واحدی هستند، اگر صنعتگر یا مغازه‌دار جنس معیوبی به من داده چرا باید بپذیریم که جنس دوم او سالم است؟ اگر خداوند یا طبیعت حس را در اختیار من قرار داده و حس خطا کار است، عقل هم از همانجا آمده چرا باید بپذیریم که عقل درست کار می‌کند؟ البته خیلی قبل‌تر دکارت به این سؤال پاسخ داده بود که ما مطابق عقل سلیم هم همیشه خطاهای حس را با عقل جبران می‌کنیم، عقل همواره به ما در تشخیص خطاهای حس کمک کرده، اگر عقل نباشد ما نمی‌توانیم خطاهای حسی را تشخیص دهیم. بنابراین عقل همیشه اولویتی بر حس دارد. وقتی ما سراب می‌بینیم عقل است که به ما کمک می‌کند تا بفهمیم سراب است و آب نیست. بنابراین عقل همواره یک موضع بالادستی داشته است.

توماس رید کتابهای مختلفی نوشته و دلایل متعددی آورده است و غایت فلسفه خود را اثبات درستی عقل سلیم می‌داند. در موضع دیگری می‌گوید عقل سلیم برای وجود و بقای همه انبای بشر ضروری است و برای همین خالق طبیعت آن را به صورت نامشروط در اختیار همه انسان‌ها قرار داده است. اگر عقل سلیم نباشد و ما اینطور فکر



درستی مطابق اصول ابداع‌شده منطقی و ریاضی بکنیم، تمام مشکلات حل می‌شود. می‌توانیم جهان را بشناسیم و علوم طبیعی توجیه می‌شود و غیره. بدین صورت مور و راسل این ایده را تعقیب می‌کنند و فلسفه تحلیلی قرن بیستم در مخالفتی با نظریه ایده‌آلیستی کانت و نظریه ایده‌های فیلسوفان مدرن شکل می‌گیرد که می‌گوید ما دسترسی به امر واقع داریم. برخلاف ایده‌آلیست‌ها که می‌گویند ما دسترسی به امر واقع نداریم، ما درون سوژه محصوریم و سوژه نمی‌تواند پا از خود بیرون بگذارد. نه به این صورت که ارتباطی ندارد، ارتباط در بیرون هست و بر سوژه اثر می‌گذارد، اما سوژه فقط اثر را می‌فهمد مؤثر را چنانکه در خودش است نمی‌تواند بفهمد. فیلسوفان تحلیلی مخالف این هستند که هر چه اتفاق می‌افتد درون سوژه است و به عقیده آنها ما به امر واقع و آنچه در بیرون است دسترسی داریم. راسل می‌گوید: جهان ما تماماً استنباطی نیست. چیزهایی هستند که ما بدون اینکه نظر دانشمندان را راجع به آنها بدانیم معلوم هستند. بدون استفاده از عقل و استنباط‌های عقلانی ما چیزهایی می‌دانیم و آن داده‌های عقل سلیم است.

از اینجا محل نزاع که همین فاصله بین نگاه مبتنی بر نظریه بازنمودی ادراک و نگاه مبتنی بر فهم عرفی است، مشخص می‌شود. که ما را به فلسفه دین تحلیلی و فلسفه دین قاره‌ای می‌رساند. برای نشان دادن اینکه فلسفه تحلیلی متکی بر عقل سلیم یا متکی بر فهم عرفی توماس رید نزد فیلسوفان دین کنونی وجود دارد سه مثال از پلاتینگا و سوئینبرن و آلتون می‌زنم تا ببینیم چگونه بر فلسفه فهم عرفی ابتناء دارند.

می‌دانید که مهم‌ترین نظریه پلاتینگا معرفت‌شناسی اصلاح‌شده است که در سه جلد نوشته شده که به فارسی ترجمه نشده‌اند. درباره بحث تضمین (warrant) است که پلاتینگا به جای توجیه از آن استفاده می‌کند. این نظریه مبتنی بر مبنایگرایی (foundationalism) است که یک سنت دیرپا در فلسفه است که همه به نحوی از انحاء با صورتی از مبنایگرایی موافقند مگر اینکه شکاک باشند. بر اساس مبنایگرایی ما دو دسته گزاره داریم: گزاره‌های پایه و گزاره‌های غیر پایه (basic non basic). همه گزاره‌های غیر پایه درستی و توجیه خود را به نحوی از گزاره‌های پایه می‌گیرند. گزاره‌های پایه همان اولیات و بدیهیات هستند. همه گزاره‌های موجود در علم، گزاره‌های موجود برای شناخت خود، همگی به گزاره‌های اولیه و پایه بازمی‌گردند و صدق خود را مدیون گزاره‌های پایه هستند. اما صدق خود گزاره‌های پایه پیشاپیش به صورت پیشینه پذیرفته شده است. شرایطی برای گزاره پایه بودن موجود است اما بدیهیات منطقی و مشاهده حسی (داده‌های

کنیم که به طور مثال این میز که وجود دارد صرفاً برای ما پدیدار است و در واقعیت وجود ندارد بقای نوع بشر به خطر می‌افتد و ما ناگزیر هستیم که پیام‌های عقل سلیم را بپذیریم. در نهایت توماس رید و فلسفه فهم عرفی که در انتهای قرن هجدهم شکل می‌گیرد و به نحوی از انحاء بعدها در فرانسه تعقیب می‌شود، نظریه بازنمودی ادراک را رد می‌کند. برخلاف فیلسوفان مدرن و ایده‌آلیست‌ها که می‌گویند ما دسترسی مستقیم به اشیاء نداریم و فقط به تصورات خود و جهان پدیدارها دسترسی داریم، فلسفه فهم عرفی می‌گوید آنچه که می‌بینیم و ادراک حسی ما بیان می‌کند عین همان است که در خارج وجود دارد.

یک قرن از ماجرای فهم عرفی جلوتر می‌رویم تا انتهای قرن نوزدهم و به نطفه‌های شکل‌گیری فلسفه تحلیلی می‌رسیم. مور و راسل از بنیانگذاران فلسفه تحلیلی به معنای اولیه خود بودند. در تاریخ فلسفه خواننده‌اید که راسل اول ایده‌آلیست بود. نسخه‌ای از ایده‌آلیست کانتی و هگلی در انگلستان رشد پیدا می‌کند و راسل هم قبل از اینکه پایه‌های فلسفه تحلیلی به معنای مدرن را با منطقی ریاضی بنا کند، خود را ایده‌آلیست می‌دانست. در اینجا چرخش فکری خود را توضیح می‌دهد که چطور از ایده‌آلیسم پا پس کشید. در کتاب رشد فلسفی من می‌گوید: اواخر سال ۱۸۹۸ بود که من و جورج ادوارد مور علیه کانت و هگل دست به شورش زدیم. مور پیشگام بود. اما من نیز با فاصله اندک گام‌های او را دنبال می‌کردم. شورش ما حول این آموزه بود که امر واقع (fact) در کل مستقل از تجربه است (منظور از تجربه در اینجا شناخت تجربی و علم است) و ما به fact دسترسی داریم و سپس fact را در تجربه تحلیل می‌کند.

در سال ۱۹۲۵ ادوارد مور مقاله‌ای تحت عنوان دفاع از عقل سلیم می‌نویسد (a defense of common sense) که مقاله‌ای معروف و مفصل و با استدلال‌های قوی است. برای علاقه‌مندان به فلسفه تحلیلی مطالعه آن ضروری است. در این مقاله مور رسماً از عقل سلیم دفاع می‌کند که بیشتر راسل هم با پذیرش fact مستقل از تجربه به آن اذعان کرده بود. ایده اصلی مور در این مقاله این است که در درستی چیزی که عقل سلیم به ما می‌گوید، شکی وجود ندارد. در اینکه اشیاء وجود دارند و چگونه هستند تردیدی وجود ندارد. بحث ما راجع به چگونگی تحلیل واقعیت‌های موجود است، فقط باید بتوانیم داده‌های عقل سلیم را درست تحلیل کنیم. کل مسئله موجود در فلسفه همین مسئله تحلیل است؛ دیتا را از عقل سلیم و مشاهدات حسی خود می‌گیریم و این مشاهدات منطبق بر واقع هستند، مهم این است که این واقع را که تجربه کرده‌ایم این تجربه را چگونه تحلیل کنیم. اگر بتوانیم تحلیل

حسی اولیه یا facts) جزو گزاره‌های پایه هستند. دعوی پلانیتینگا با طبیعت‌گراها (naturalist) است. طبیعت‌گرایان می‌گویند داده‌های حسی به درستی، گزاره‌های پایه هستند که پلانیتینگا این نظریه را قبول دارد ولی می‌گوید این نظر یکسری نتایج ناخواسته، تالی فاسد دارد که باعث می‌شود طبیعت‌گرایی دچار عدم انسجام و ناسازگاری شود. در عین پذیرش درستی گزاره‌های حسی می‌گوید اگر علم که مبتنی بر طبیعت‌گرایی است، نمی‌خواهد دچار ناسازگاری شود باید وجود خدا را مفروض بگیرد. بدین صورت که گزاره «خدا وجود دارد» را یک گزاره پایه در نظر بگیریم تا وجود خدا ضمانت کند که ما به نحو درستی تکامل پیدا کرده‌ایم، دستگاه شناختی ما به درستی کار می‌کند و بنابراین گزاره‌های حاصل از مشاهدات حسی ما گزاره‌های درستی هستند. اگر خدا وجود نداشته باشد هیچ ضمانتی برای این کار نیست. بنابراین پلانیتینگا در عین اینکه فلسفه فهم عرفی را می‌پذیرد، می‌گوید اگر می‌خواهید به درستی از این فلسفه استفاده بکنید گزاره خدا وجود دارد را هم به آن اضافه کنید. به طور خلاصه اینکه گزاره خدا وجود دارد یک گزاره پایه است و نیازی هم به اثبات ندارد، اگر می‌خواهید علم کار کند، دستگاه شناختی شما قابل اعتماد باشد و عقل سلیم را بپذیرید باید همزمان وجود خدا را هم بپذیرید. بنابراین متکی بر فلسفه تحلیلی و فلسفه فهم عرفی است.

چنانچه می‌دانید سوئینبرن اصلی به نام آسان‌باوری (principle of credulity) دارد. بنا بر این اصل اگر به نظر می‌رسد چیزی حضور دارد احتمالاً آن چیز حضور دارد. فرض بر درستی مشاهده و نه بر خطاکاری مشاهده است. سوئینبرن می‌گوید ما در مشاهدات حسی در علم از اصل آسان‌باوری استفاده می‌کنیم، ما فرض را بر این قرار می‌دهیم که مشاهدات حسی ما واقعیت بنیاد است، از واقعیت برگرفته شده و دلالت صادقی بر واقعیت دارد و علوم تجربی مبتنی بر همین است مگر اینکه خلاف آن ثابت شود که ما البته نقیض‌ها را هم بررسی می‌کنیم. به نظر سوئینبرن ما از همین عقیده می‌توانیم در تجربه دینی هم استفاده کنیم و محدود به تجربه حسی نکنیم. وقتی در مشاهدات حسی به نظر می‌رسد که چیزی به طور خاصی هست ما آن را می‌پذیریم، در تجربه عرفانی هم به نظر می‌رسد که خداوند حضور دارد بنابراین احتمالاً خداوند واقعا حضور دارد. اصل آسان‌باوری سوئینبرن هم در واقع کردن نهادن به همان فلسفه فهم عرفی است یعنی ما می‌پذیریم که مشاهدات حسی حاکی از واقع هستند، صرفاً با پدیدارهای ذهنی درون سوژه سروکار نداریم. مشاهدات حسی ما از واقعیت حکایت می‌کنند پس چرا مشاهدات عرفانی ما از واقعیت حکایت نکنند؟ پس از پذیرش فهم

عرفی تازه بحث شروع می‌شود. پذیرش فهم عرفی، پذیرش طبیعت‌باوری، پذیرش دسترسی ما به امور واقعی جهان، اینها فرض اول هستند پس از پذیرش همه اینها فیلسوفان دین تنها کاری که باید انجام دهند این است که بگویند این واقعیت‌ها به واقعیت‌های حسی محدود نمی‌شود و واقعیت‌های ماوراءطبیعی هم وجود دارند از جمله وجود خدا که مهم‌ترین است.

نظریه معروف آستون روال‌های باورساز (doxastic practices) است. یعنی شیوه بدست آوردن شناخت به روش‌های مختلف. شناخت تحت اعمال خاصی به دست می‌آید و این اعمال تکرارشونده هستند، به طور مثال شناخت حسی به روال خاصی و شناخت منطقی عقلانی به روال‌های خاص دیگری به دست می‌آیند. طبق این نظر اگر ما این روال‌ها را بررسی کنیم می‌توانیم مشخصات آنها را تأیید کنیم که یکی از این روال‌ها، روال باورساز ادراک حسی است و می‌توان این روال را به قلمرو تجربه عرفانی هم تسری دهیم. همانطور که روال باورساز تجربه حسی منجر به باورهای موجه می‌شود، روال باورساز تجربه عرفانی هم می‌تواند منجر به باورهای موجه شود. پس آستون هم به ایده فلسفه فهم عرفی ابتناء دارد.

بنابراین می‌بینیم فیلسوفان دین تحلیلی معاصر همگی این فرض را دارند که ما می‌توانیم جهان خارج، حداقل جهان مادی را بشناسیم. شناخت ما از جهان مادی معتبر است (فیلسوفان تحلیلی طرفدار علم تجربی هستند) و علم تجربی واقعیت را (با اصلاحات) بر ما آشکار می‌سازد. فیلسوفان دین همین فرض را می‌پذیرند برخلاف نظریه ایده‌ها که معتقدند ما به جهان واقع دسترسی نداریم. پس فیلسوفان دین معاصر نیاز به یک گام دیگر دارند و می‌گویند که ما قبول کردیم که به واقعیت‌های خارجی دسترسی داریم و یکی از واقعیت‌هایی که دسترسی حسی به آن نداریم خداوند است و خداوند هم یک واقعیت است و می‌توانیم آن را اثبات کنیم. و این پرش از واقعیت حسی به واقعیت ماوراءطبیعی فقط در فلسفه دین تحلیلی صورت می‌گیرد و تمام تلاش‌ها و برهان‌آوری‌ها در این راستا است و در همه آنها کار تمثیلی صورت می‌گیرد. یکی از غایات فلسفه تحلیلی برای فیلسوفان تحلیلی این است که فلسفه را شبیه علم کنند و فیلسوفان سعی می‌کنند به همان معنایی که علم مبتنی بر واقعیت است واقعیت‌های الهیاتی را به نوعی در دسترس قرار دهند و اثبات نمایند. اما بر خلاف این جریان وقتی وارد فلسفه قاره‌ای دین می‌شویم، متوجه می‌شویم کماکان به نظریه ایده‌ای، به تفکیک جهان نومن و فنومن، به نظریه بازنمودی ادراک، اینکه به اشیاء چنانکه در خودشان هستند دسترسی نداریم و نمی‌توانیم بفهمیم تصورات ما منطبق بر شیء فی نفسه



هست یا نه، التزام دارند. به این معنا فیلسوفان قاره‌ای دین پایان شناخت را در مرزهای سوژه می‌بینند؛ سوژه فراتر از خود چیزی را نمی‌شناسد فقط آنچه را که بر او پدیدار شده می‌شناسد. آیا با این فرض می‌شود از الهیات و خداوند صحبت کرد؟ به نظر فیلسوفان می‌شود و به نظر من ایده‌های درخشانی هم می‌توان داد. برخلاف فیلسوفان دین تحلیلی که به دنبال اثبات خداوند به عنوان یک موجود خارجی در جهان واقعیت هستند و فکر می‌کنند ما به این جهان واقع دسترسی داریم، فیلسوفان قاره‌ای دین می‌پذیرند ما به این جهان واقع دسترسی نداریم اما اگر درون خود را بکاویم به ایده خداوند می‌توانیم برسیم. با سه مثال از فلسفه قاره‌ای (شلایرماخر، یاسپرس و ژان لوک ماریون) ادامه می‌دهم.

شلایرماخر یکی از بزرگ‌ترین متألهین پروتستان در سده‌های اخیر بوده و به همین سبکی که گفتیم به مفهوم خداوند می‌رسد. شلایرماخر هم عصر کانت و تحت تأثیر او و همچنین منتقد او بود. از یکی از روش‌های کانت به نام تحلیل استعلایی استفاده کرده و با بررسی خود سوژه (ما و آنچه که در درون ذهن خود داریم) می‌گوید: ما وقتی خودمان را بررسی می‌کنیم در درون خود احساس وابستگی (در برابر آزادی مطلق؛ هر کاری که بخواهیم انجام می‌دهیم ولی در وابستگی مطلق، مطلقاً کاری را بدون کمک دیگری نمی‌توانیم انجام دهیم) می‌یابیم که مطلق است (وابستگی جزئی مانند وابستگی ما به هوا که در تمام شئون زندگی به آن وابسته نیستیم). با تحلیل استعلایی به صورت استدلالی نشان می‌دهد که ما این احساس وابستگی مطلق یا خودآگاهی بی واسطه از مطلقاً وابسته بودن داریم. و طرف مقابل این وابستگی جهان و اشیاء جزئی جهان نمی‌توانند باشند، باید یک امر مطلق باشد. نزدیک‌ترین تعبیری که در سنت مسیحی خود برای این امر مطلق داریم خداست و اصرار و تأکید دارد ما خود امر مطلق را نمی‌شناسیم و مشاهده و شهود نمی‌کنیم، احساس درون خود را درمی‌یابیم و متوجه این احساس درون خود می‌شویم. می‌توانیم این احساس را نپذیریم و بی‌اعتنایی کنیم و می‌توانیم بپذیریم و به رسمیت بشناسیم و اگر در جاده مسیحیت هستیم به خداوند ربط دهیم. چون نزدیک‌ترین تعبیر در جامعه‌ای که زندگی می‌کنیم برای توضیح این احساس وابستگی درون خود مفهوم خداوند است. از درون خود فراتر نرفته‌ایم و اظهار نکرده‌ایم که وجود چیزی به نام خداوند را در جهان خارج اثبات کرده‌ایم ولی در درون خود این احساس را داریم و برای توضیح این احساس نیاز به مفهوم خداوند داریم.

یاسپرس فیلسوف مهمی است که کتابی سه جلدی به نام فلسفه دارد و برخلاف کتاب‌های دیگر او این سه

جلدی فلسفه که شاهکار فلسفه هستند ترجمه نشده‌اند. یاسپرس مفهومی به نام آگریستانس (وجود) دارد که هایدگر هم درباره آن صحبت کرده است. در این سه جلد کاری مشابه شلایرماخر انجام می‌دهد و نشان می‌دهد که ما در درون خود به چیزی شبیه به خداوند می‌رسیم و سه گام را طی می‌کنند (و گام‌هایی که طی می‌کنند خیلی هگلی است). در جلد اول راجع به جهان objective و شناخت جهان و مشاهدات حسی صحبت می‌کند (گام objective) ولی از زمانی به بعد آگاه می‌شویم که چیزی که در جهان بیرونی مشاهده می‌کنیم یا چیزی که جهان بیرونی می‌پنداشتیم، صرفاً در درون ذهن ما وجود دارند و تصورات ذهنی ما هستند. جهانی که واقعی و objective می‌نامیدیم در درون مرزهای چیزی بزرگتر از خود قرار دارد و آن چیز بزرگتر خود سوژه است. جهان برای هر کس درون ذهن خود اوست. جهان واقعی در واقع محدود به مرز بزرگ‌تری است، در جای بزرگ‌تری است که خود ذهن ما و سوژه و خود انسان است؛ جهان در درون خود انسان وجود دارد (گام دوم: subjective) و گام بعدی رسیدن به مفهوم آگریستانس (وجود متعالی، transcendent) است. سوژه وقتی متوجه خود و جهان درون خود می‌شود، درمی‌یابد که خود نیز باید درون مرزهای بزرگتری باشد. چون وقتی از چرایی وجود خود سؤال می‌کند، چرا من هستم و چرا این جهان را درون وجود خود ادراک می‌کنم، پاسخی ندارد و می‌فهمد که خود نیز احتمالاً درون مرزهای بزرگتری (درون مرزهای وجود) باید باشد که متعالی و فراتر از من است و من را در احاطه خود دارد. این را آگریستانس می‌نامد و چون مسیحی است به خدای مسیحی که در الهیات وجود دارد تعبیر می‌کند. بیرون از خود نمی‌تواند آگریستانس را بشناسد، درون مرزهای سوژه اسیر است و نمی‌تواند وارد قلمرو آگریستانس شود، اما با نگاه به درون خود متوجه می‌شود که بیرون از او چیزی او را احاطه کرده است.

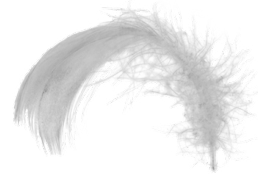
ژان لوک ماریون متفکر فرانسوی که خیلی معاصرتر از شلایرماخر (اوایل قرن نوزدهم) و یاسپرس (اوایل قرن بیستم) است و نزدیک به دوره زمانی ما است. ماریون دو ایده دارد و کتابی به نام خدا بدون هستی (خدای بدون وجود، God without Being) دارد. در این کتاب جسورانه می‌گوید (ماریون مسیحی و متأله پست‌مدرن است)، اساساً اینکه ما خداوند را دارای وجود قلمداد کنیم بت‌پرستانه است، اینکه خداوند را در قالب مفهوم وجود بریزیم مانند تراشیدن سیمای خداوند در قالب سنگ و پرستش آن (بت‌پرستی) است چون خدا را محدود به سنگ و چهارچوب کرده‌ایم، خداوند را درون طرح خود قرار داده‌ایم. به همین معنا وقتی خداوند را درون چهارچوب مفهومی خود، به‌طور مثال در قالب چهارچوب مفهوم





انقلاب سیاسی و اتفاقات را می بینید و شهود دارید اما همه شهود خود را نمی توانید توضیح دهید؛ دستگاه مفهومی شما برای توضیح کافی مشاهده کفایت نمی کند. مثال افراطی در این موضوع مشاهده خداوند در تجربه عرفانی است. وقتی در تجربه عرفانی خداوند بر عارف ظاهر می شود یا عارف بر این گمان است که خداوند بر او ظاهر شده، در اینجا هم فرد با یک پدیدار اشباع شده روبه رو می شود، شهود دارد ولی دستگاه مفهومی که بتواند توضیح دهد، به معنای افراطی کلمه ندارد، تقریباً هیچ حرفی با زبان مفهومی ندارد مگر اینکه با زبان خاصی بگوید. بنابراین خداوند کماکان پدیدار است، همان ایده دکارت (تصور) است و همان پدیدار کانت برای عارف است. پدیداری است که به ذهن عارف (سوژه) داده می شود، عارف در معرض آن قرار می گیرد، درون ذهن خود دارد. ماریون نمی گوید ما به این پدیداری که در خارج هست دسترسی داریم. این پدیدار به ما داده می شود و به آن دسترسی می یابیم اما این پدیدار با بقیه متفاوت است و ما هیچ مفهومی برای توضیح آن نداریم، دستگاه مفهومی من در برابر این شهود کم می آورد و این پدیدار را خدوند می نامد. در درون مرزهای سوژه اما در اعماق آن، در جایی که سوژه به مرزهای خود می رسد، امر الهی خود را نمایان می کند. همه فیلسوفان قاره ای به جای اینکه خداوند را در جهان خارج جستجو کنند که معتقدند ما جهان خارج را نمی توانیم بشناسیم، خداوند را در جهان درون جستجو می کنند.

هستی قرار می دهیم، خدا را محدود می کنیم و به نوعی از بت پرستی می رسیم. ما اجازه نداریم خداوند را که فراتر از همه چیز است درون دستگاه مفهومی محدود خود قرار دهیم، ما نمی توانیم با هستی روزمره و مبتدل خود خداوند را توضیح دهیم و در این صورت بت پرستی است. در ادامه مفهومی تحت عنوان پدیدار اشباع شده (saturated phenomenon) دارد که باز از مهم ترین نظریات اوست. ماریون هم سنت فیلسوفان قاره ای دین را که درون سوژه باقی مانده و از همانجا دست به اقدامات الهیاتی خود می زنند ادامه می دهد. ماریون در سنت هایدگری و هوسرلی پدیدارشناس است. ماریون می گوید شما پدیدارهای مختلف را می بینید و در اکثر پدیدارها مقدار شهود با مقدار مفاهیمی که ما داریم متوازن هستند؛ مقداری شهود به ما داده می شود و مقداری مفاهیم هم در چنته خود داریم، شهودها را در قالب مفاهیم ریخته و می توانیم پدیدارها را توضیح دهیم. به طور مثال مشاهده اشياء و انسان ها به عنوان داده که ما برای این شهود مفاهیم مناسبی داریم و می توانیم آنها را توضیح دهیم. اما بعضی از پدیدارها چنین نیستند و اشباع شده اند؛ مقدار شهود در آنها بیشتر از مفاهیمی است که ما در اختیار داریم. بنابراین همیشه مقداری شهود باقی می ماند که نمی توانیم توضیح دهیم، مانند یک اثر هنری که می بینید ولی آن را نمی فهمید؛ شهود دارید ولی دستگاه مفهومی کافی که آن را بتوانید توضیح دهید ندارید، مقدار شهود بیشتر از مفاهیم ماست. مثال دیگری که می توان گفت انقلاب سیاسی است، شما





مالک شجاعی  
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

## فلسفه علوم انسانی و فلسفه دین

دینی اروپا و غرب است و فلسفه دین ناظر به انسان ایرانی مسلمان قرن چهارده یا پانزده هجری نیست و به مسائل، دغدغه‌ها، علقه‌ها، تجربه‌های دینی و معرفت دینی او مرتبط نیست. مثلاً چون در فلسفه دین بحث براهین اثبات وجود خدا مطرح شده، آنها را تقریر و روایت می‌کنیم. چون در آن فلسفه دین مسئله شر مسئله مهمی بوده، آن را روایت می‌کنیم. چون در آن فلسفه دین قدرت خدا و سایر صفات خدا مثل معرفت و رحمت با هم تراحم پیدا کرده، آن مسائل را مطرح می‌کنیم. چون در فلسفه دین اروپا محور مسئله جاودانگی و شباهت هیوم مطرح شده، ما این مسائل و هر مسئله دیگری که در کتب فلسفه دین فهرست شده است را مطرح می‌کنیم. به تعبیر دیگر در آکادمی غربی در تجربه دینداران مسیحی غربی در گفتمان‌های فکری غربی و در نهادهای آکادمیک مسائلی توسط جان هیک و پلاتینگا و سوئینبرن و دیگران مطرح شده و ما ایرانیان در مواجهه با فلسفه دین در پارادایم تجربه هستیم؛ آنها را ترجمه کرده و کتاب درسی تهیه می‌کنیم؛ آیا خدایی وجود دارد سوئینبرن، پلورالیزم دینی جان هیک، باور پایه پلاتینگا و هر کانسپتی و هر مُد فکری موجود در فلسفه دین را منتقل می‌کنیم. اگر فلسفه دین الان به فلسفه سیاست حساس شود ما به سمت فلسفه سیاست می‌رویم یا نسبت دین و حکومت، سکولاریسم، پست سکولاریسم، دین و هنر، دین و علم حتی اگر مقدمات علم و کتاب‌های اصلی را نداشته باشیم. اگر آنها شبهه داروینیسیم را مطرح می‌کنند داروین تدریس می‌شود، آکادمی دارد، مدافع،

بحث ما در مورد مناسبات فلسفه علوم انسانی و فلسفه دین است که چند مقدمه برای روشن شدن مطلب و هم آفاق شدن عرض می‌کنم. از یک تجربه شخصی (تجربه زیستی) وارد بحث می‌شوم که هم به روشن شدن مطلب کمک می‌کند و هم اینکه نشان می‌دهد من یک بحث آکادمیک و انتزاعی یا مفهومی صرف را مطرح نمی‌کنم که به نظر من گم کردن اولویت‌ها و ضرورت‌ها موجب روی آوردن ما به تفنن‌های فکری و ادبی و فنی خود است با وجود تعداد زیادی مسائل انضمامی و جدی که با آنها دست به گریبان هستیم. اگر نگاهی به اطراف خود بکنید متوجه می‌شوید که مسائل مهم و اولی تری وجود دارند. حدود ۵ سال پیش در همایش بین‌المللی فلسفه دین که هر سال انجمن فلسفه دین ایران برگزار می‌کند و تاکنون ۱۰ همایش برگزار شده، چکیده‌ای انتقادی ارائه کردم که به علت عدم ربط چکیده به فلسفه دین از نظر آنها رد شد. اما من ادامه دادم و بحث حاضر ماحصل همان چکیده پس از نوشتن چندین مقاله و کتاب است. بنابراین اگر کار شما از سوی یک ساختار فرمال یا آکادمیک یا سازمانی در نهاد علم، معتبر اعلام نشد لزوماً به معنای این نیست که نباید کار خود را ادامه دهید. اتفاقاً پس از ادامه ثمراتی داشته و رضایت باطنی از کار خود خواهید داشت.

خلاصه حرف من در چکیده ارائه شده این بود که فلسفه دینی که در ایران در قالب کتاب و ترجمه و مقاله ارائه می‌شود فلسفه دین اروپا محور است؛ فلسفه دینی که ناظر به تجربه دینی، معرفت دینی، نهادهای دینی و گفتمان

شارح، مفسر دارد. ولی اینجا شما داروین را نخوانده‌اید و حتی نمی‌دانید چه می‌گوید هنوز به مرحله‌ی طرح و بسط نرسیده، وارد نقد می‌شوید.

من در مقاله خود تحت عنوان سه دهه فلسفه دین و کلام جدید در ایران بیان کرده‌ام که پس از انقلاب در فلسفه دینی که در آکادمی داریم چه کتاب‌ها و مقالات و همایش‌هایی، چه مسائلی و کتاب‌هایی از فلسفه دین را مطرح کرده‌ایم و نسبت اینها با انسان معاصر ایرانی چیست؟ به‌طور مثال زنان ما امروز در نسبت با امر دینی مسائل و پرسش‌هایی دارند که گاهی در قالب نقد و اعتراض، گاهی در قالب پرسش‌های مفهومی و گاهی در مرحله اصطکاک و مراحل دیگر مطرح می‌شود. آیا این پرسش فوری ما از افق فلسفه دین نیست که باید به آن پرداخت (امر زنانه و امر دینی). این مثال‌ها برای نزدیک شدن به میدان بحث است. حتی در مورد الهیات، طبیعیات، علم، فرهنگ و سبک زندگی هم همینطور است. ما کنشگران، اساتید، پژوهشگران و فعالان حوزه فلسفه دین. مؤلف، مترجم، نظریه‌پرداز، ژورنالیست، منتقد، سردبیر، برگزارکنندگان همایش، مؤسسه حکمت و فلسفه. در قبال مسائل عینی، انضمامی و concrete خود که نسبت با دین دارد از موضع فلسفه دین اولاً چه فهمی داریم و چطور واقعیت‌ها را مفهومی می‌کنیم (conceptualize)، ثانیاً چه تحلیلی از توصیف خود ارائه می‌دهیم؟ به‌طور مثال می‌گوییم گرایش جوانان به دینداری کاهش پیدا کرده یا نه (توصیف)، فلسفه دین ایرانی باید بگوید این توصیف را باید در قالب چه مفهومی متناسب با مسائل ارائه کرد و سپس تحلیل نماید که چرا بدینگونه است و در مرحله سوم با مراجعه به سنت و ذخیره دانشی ما در حوزه و دانشگاه، در دین، و تاریخ ما سعی کند به ما کمک کند که چه تجویز و راهکاری باید داشته باشیم. فلسفه دین ترجمه‌ای در مقابل هر سه این مسائل در بهترین حالت ساکت است، در حالت بدبینانه حتی اغتشاش مفهومی ایجاد می‌کند؛ تصویر واقع را برای ما منحرف می‌کند. بعضی مواقع نه تنها برای توصیف، صورت‌بندی، تحلیل و راهکار کمک نمی‌کند، بلکه حتی مسائل را با شبه مسائل خلط می‌کند، صورت مسائل را تغییر می‌دهد یا پاک می‌کند و یا مسئله‌ای که مسئله شما نیست را به‌عنوان مسئله جا می‌زند و این خیلی مهم است در صورتی که تفننی مطالعه نمی‌کنید مثلاً مطالعه رمان‌های ناظر به انگلستان قرن پانزده و شانزده یا رمان‌های ناظر به انقلاب صنعتی یا استالینیسیم یا دوره خلفای عباسی که آزاد است. ولی زمانی که از موضع درد، مسئله و کار علمی مطالعه می‌کنید گام اول مسئله‌شناسی و تشخیص مسائل واقعی از شبه مسئله‌ها است. من نمی‌خواهم شما را الان وارد لایه‌های دیگر مسئله کنم، فقط

مسئله زبان نیست به فرهنگ‌های دیگر هم هست. این ترجمه‌ها برای کسانی است که این سوالات را نپرسیده‌اند ما چه زمانی از باورهای پایه و غیرپایه، پلورالیسم، فمینیسم و فلسفه دین سؤال کرده‌ایم. نه سوالات متعلق به ما هستند و نه پاسخ‌ها، فقط ترجمه کرده‌ایم. ولی بتدریج شده مسئله اصلی ما در صورتی که مسئله ما نبود. و اگر بگویید این مسئله ما نبود پاسخ می‌دهند شما از گفتمان غالب علمی و آکادمیک در فلسفه دین عدول می‌نمایید. پاسخ می‌دهیم اجازه دهید پله پله پیش برویم و در ابتدا بینیم این مسائل در چه فضایی در فلسفه دین مطرح شده است. فلسفه دینی که مسیحی است کاملاً به بافت و زمینه فرهنگی اسطوره‌ای تاریخی تمدنی سیاسی اجتماعی غرب گره خورده و کار شده است. دانشگاه پاریس آکسفورد کمبریج چه زمانی تأسیس شده است؟ حداقل از ۱۲۰۰ میلادی تا ۲۰۲۰ حداقل ۸۰۰ سال سابقه کار آکادمیک در فلسفه دین در غرب داریم. هر چند نام فلسفه دین جدید است ولی تئولوژیک مباحث الهیاتی و فلسفی ناظر به دین یک عقبه قابل اعتنایی داشته که خیلی برای آن زحمت کشیده شده تا کتاب‌ها نوشته شده و حتی بر سر راه طرح مفاهیم دینی و فلسفه دینی سرها بریده بینید بی جرم و بی جنایت که از طرف کلیسا و از طرف گفتمان عرفی غالب و حتی نزاع‌های درون آکادمی محاکمه می‌شدند. حتماً کتاب نقد تفکر فلسفی غرب اتین ژیلسون (the unity of philosophical experience) وحدت تجربه فلسفی که ایکاش مرحوم دکتر احمدی عنوان کتاب را همین قرار می‌دادند ملاحظه کرده‌اید. این کتاب سیر تفکر غرب را از اواخر قرون وسطی تا اواخر قرن نوزدهم آگوست کنت و مارکس و دیگران بحث کرده، اتفاقاً ژیلسون علقه‌های دینی و فلسفه دین دارد، و نشان می‌دهد چه نزاع‌هایی بین الهیات، فلسفه، علم و فرهنگ مسیحی بوده تا به امروز رسیده، فقط همین الهیات جامع توماس آکویناس فیلسوف و الهی‌دان مسیحی قرون وسطی ۶۰۰۰ صفحه دارد، شهر خدای آگوستین که فقط یکی از کتب کلاسیک قرون وسطی مسیحی است، ۱۰۰۰ صفحه است و هرچه شما در قرون وسطی بیشتر مطالعه کنید، که کتابهای خوبی هم به زبان فارسی ترجمه شده‌اند، بیشتر این را می‌بینید. هم آقای دکتر محمد ایلخانی کتابی دارند به نام تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس و هم آقای اتین ژیلسون و دکتر گندمی و اساتید دیگر که در این حوزه کار کردند. وقتی وارد قرون وسطی می‌شوید تمام بحث‌ها، بحث‌های فلسفه و دین و فرهنگ و نزاع‌هایی است که بین الهیات و گفتمان‌های رقیب می‌شود. ۱۰۰۰ سال (بازه زمانی قرون وسطی) در باب نسبت عقل و دین با افت و خیزهای خود بحث بوده است. اگر سرآغاز قرون وسطی را قرن پنجم

۲۶۷

میلادی (نو ارسطوئیان) بگیریم بوئتیوس است که دکتر ایلخانی کتابی در این مورد دارند تا ویلیام اوکام و راجر بیکن که در آستانه رنسانس قرار دارند. پس هزار سال در باب نسبت عقل و دین، عقل و وحی، معارف بشری و معارف الهی بحث بوده است. پس حتما در این هزار سال فکریهایی بوده، کارهایی شده، بحث‌ها و دعوایی شده و محکومیت‌هایی بوده است. جستجو کنید محکومیت‌های ۱۲۷۷ را که مثلاً قضایای فلسفی و کلامی را از طرف کلیسا محکوم می‌کنند. کلیسا حکم می‌کند به دانشگاه که نباید این مباحث جزو سرفصل‌های درسی باشند مثل اینکه ما بگویم تاریخ قاجاریه یا ایران باستان را از سرفصل دروس حذف کنید. در این حد وارد شدند. منظور این است که بحث ترجمه‌ای بودن تاریخ فلسفه دین را دست کم نگیرید. درست است که خیلی کار شده ولی این کارها برای خودشان بوده و ما باید کار خود را انجام دهیم. بعضی می‌گویند که چنانچه در مقدمه خود متذکر شده‌ای چون فلسفه دین، غربی است باید کنار گذاشته شود. اتفاقاً اینطور نیست. آنها ۱۰۰۰ سال پای مسئله خود ایستادند شما چند سال پای مسائل خود می‌ایستید چقدر انرژی و هزینه صرف می‌کنید. کار آکادمیک به این معنا نیست که چند مفهوم از کتاب بخوانیم که البته به صورت یک مدرسه بزرگ می‌باشد ولی بحث‌های جدید و نقد نقد و نقد نقد، به تعبیر استاد مطهری بعضی کفایه‌الاصول را در حوزه چهارلا بلدند؛ کفایه را بلدند، نقد آن را می‌دانند، نقد نقد آن را هم بلدند و نقد نقد نقد آن را نیز می‌دانند. یعنی فلسفه دین، کلام جدید، الهیات مسیحی مسیری را که از آغاز قرون وسطی شروع کرده، این جدال، گفتگو و چالش و تنش هزار سال به طول انجامیده و انسان‌های بزرگی مانند آگوستین، آکویناس و ویلیام اوکام بحث کردند. بعید می‌دانم همین کتاب ۱۰۰۰ صفحه‌ای شهر خدا (the city of God) از آگوستین یا الهیات جامع آکویناس را در ایران بیش از ۵۰ نفر کار کرده باشند. بنابراین اگر من آسیب شناسانه وارد شدم به معنای نفی این تجربه نبود. به این معناست که ما باید راه خود را در فلسفه دین ضمن توجه به این ترجمه‌ها و مطالعه جان هیک و پلانتینگا و سوئینرن، عقل و اعتقاد دینی و کارهایی که در مورد سکولاریسم انجام شده از کجا شروع کنیم. آنچه که تجربه من نشان داده و در چکیده خود آورده‌ام این است که ما اگر از منظر نسبت دین و علوم انسانی یا به تعبیر فلسفی فلسفه دین و فلسفه علوم انسانی وارد این بحث شویم این بحث ما اینجایی‌تر، اکنونی‌تر و به ما مرتبط‌تر است. علت مقدمه طولانی من طرح این مسئله است که چرا به این عنوان رسیدیم: مناسبات فلسفه دین و فلسفه علوم انسانی که محور آن نسبت دین و علوم انسانی است.

امانوئل کانت، فیلسوف آلمانی اواخر قرن هجدهم، فیلسوف دوره روشنگری و دوره جدید است که او را بیشتر با نقدهای سه‌گانه: نقد عقل محض، نقد عقل عملی و نقد قوه حکم و رساله معروف روشنگری چیست؟ می‌شناسیم، کتابی تحت عنوان نزاع دانشکده‌ها دارد که درباره دعوی دانشکده حقوق، الهیات و پزشکی با خودشان از یک طرف و هر سه با دانشکده فلسفه از طرف دیگر است. این دعوا در عالم فکر و خیال کانت متولد نشده، یک جوشش از درون از فرهنگ، آکادمی، سیاست، وضع انضمامی انسان جدید است که دانشکده فلسفه را دانشکده سفلی یا پایین می‌نامد و بقیه را دانشکده سطح بالا و advance می‌داند، چون اینها در خدمت حکومت و منافع عمومی هستند ولی فلسفه خدمتی به کسی نمی‌کند بلکه چالش ایجاد کرده و اپوزیسیون (دست چپ) گفتمان غالب است و همیشه سؤال دارد. رساله مفیدی است که دو ترجمه هم دارد (خانم موسوی انتشارات حکمت، دکتر ماحوضی مؤسسه مطالعات فرهنگی وزارت علوم). مقاله‌ای هم من قبل از این دو ترجمه تحت عنوان کانت و نزاع دانشکده‌ها نوشته‌ام. در ایران معاصر نزاع دانشکده‌ها از افق فلسفه دین و فلسفه علوم انسانی باید دوباره تعریف شود. تاکنون فکر کرده‌اید منطق طبقه‌بندی دانشکده‌ها چیست؟ چرا دانشکده‌های علوم انسانی، فنی، حقوق و هنر داریم؟ چرا مثلاً رشته فلسفه در بعضی از دانشگاه‌ها در دانشکده الهیات و در بعضی از دانشگاه‌ها در دانشکده ادبیات است؟ وارد این نسبت و منطق طبقه‌بندی در ایران نمی‌شوم چون به حد کافی برای خود چالش ایجاد کرده‌ام، وارد سنت فلسفه غربی می‌شوم. منطق طبقه‌بندی علوم کاملاً مرتبط با مناسبات دین، علوم انسانی، فرهنگ و تجربه تاریخی مسیحیت است چون محل تولد دانشگاه‌ها مدارس کلیسا بوده است. دانشگاه در غرب نهادی نبود که تیمورتاش در برابر به عیسی صدیق بگوید در شهر تهران همه چیز متجدد است فقط یک اونیورسته (دانشگاه) کم دارد بررسی کنید ببینید دانشگاه‌های معتبر در آمریکا (هاروارد، پرینستون) چگونه‌اند. یک مدل آکادمی متناسب با ایران بیاورید. عیسی صدیق یک سال در آمریکا می‌ماند که کتابی با عنوان یک سال در آمریکا در این مورد چاپ شده است. نهادهای علمی آمریکا، شیوه تعلیم و تربیت و نسبت دین و آکادمی را بررسی می‌کند و در فصل آخر رساله دکتری فلسفه خود در کلمبیا ۱۹۳۱ تحت عنوان ایران مدرن و نظام آموزشی آن (the modern Persia and her educational system) یک مدل پیشنهادی برای ایران ارائه می‌دهد. اما نسبت



این نظام آموزشی با فرهنگ و سنت ما چیست؟ فلسفه علوم انسانی و گفتگوی آن با فلسفه دین، این بحث‌های بنیادی را برای ما روشن می‌کند اینکه ما در ایران معاصر به چه دانش‌هایی، چقدر و با چه رویکردی نیاز داریم؟ با کدام بخش‌های علوم انسانی وارد گفتگو شویم و چه بخش‌هایی پذیرفتنی و چه بخش‌هایی پذیرفتنی نیست. تجدید، مطالعات فرهنگی جدید، رسانه‌ها و سبک زندگی همگی از جنس دین و علوم انسانی است. فلسفه دین و فلسفه علوم انسانی در یک گفتگوی ثمربخش صورت مسئله را برای ما روشن و روایت می‌کنند و سپس ریشه‌های تحلیلی این روایت را بیان می‌کنند و در آخر با داشته‌های خود و با وضع جهانی که داریم چه کار کنیم؟ به نظر من اگر از این منظر وارد شویم هم فلسفه دین فعال‌تر و انضمامی‌تر که ناظر به مسائل خود ماست، می‌شود و هم فلسفه علوم انسانی گفتگوی ثمربخشی با دین پیدا می‌کند. یک عده موافقان علوم انسانی بومی و دین‌محور هستند که مشخص است که یک گفتمان فکری است و عده‌ای هم مخالف هستند و می‌گویند علوم انسانی، علوم انسانی یونیورسالیست است، جهان‌شمول است و این حرف‌ها ساخته ذهن شماست. ما یک جامعه‌شناسی، یک روانشناسی، یک اقتصاد، یک علوم سیاسی داریم، علوم سیاسی‌ها نداریم کما اینکه فیزیک‌ها نداریم. از طرف دیگر معتقدان نمی‌توانند وارد بحث شوند چون می‌گویند حتی مدل بهتری از روانشناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی را دارا هستیم؛ چیزهایی که در قرن هجده و نوزده در دوره روشنگری و دوره رمانتیسیسم بحث شده است و اینها باید نسبت علم به مفهوم علم دقیق را با علوم انسانی مشخص کنند. رساله دکترای من در مورد تکوین علوم انسانی در آلمان قرن نوزدهم تحت عنوان فلسفه علوم انسانی از منظر دیلتای بوده و تطبیقی هم با سنت حکمی متأخر دارد.

ما علوم انسانی را در برابر علوم طبیعی به کار می‌بریم؛ علوم طبیعی مانند فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و زمین‌شناسی که دانشجویان فنی مهندسی و علوم پایه می‌خوانند و علوم انسانی مانند جامعه‌شناسی، روانشناسی، اقتصاد، ادبیات، فلسفه، تاریخ و حتی دین‌پژوهی. یکی از اولین تعابیری که در مورد علوم انسانی به کار رفت و معروف است؛ تعبیر فیزیک اجتماعی توسط آگوست کنت فرانسوی در درس‌گفتارهای فلسفه پوزیتیویستی بود که وارد طرح‌ریزی یک علوم انسانی در فضای فکری اروپای قرن نوزدهم می‌شود. در قرن نوزدهم علوم انسانی تازه به عنوان یک دیسیپلین مشخصی متولد می‌شود. قبل از قرن نوزدهم تعبیر human science نداشتیم؛ علوم انسانی به مفهوم مدرن کلمه متولد قرن نوزدهم است و علم جدید

به معنای science تقریباً متولد اواخر قرن شانزدهم است که در قرن هفدهم تکوین و تثبیت می‌یابد (هر مفهومی از مفاهیم علوم انسانی را جستجو کنید در مورد خاستگاه آنها نظرات مختلفی وجود دارد). کتاب سرآغازهای علم در غرب نوشته لیندبرگ ترجمه آقای فریدون بدره‌ای بیان می‌کند چگونه علم جدید در بستر فرهنگ، دین، نهادهای تاریخی و تمدنی غرب متولد و نهادینه شد. و کتاب از آگوستین تا گالیلو ترجمه استاد احمد آرام انتشارات سمت یا کتاب تکوین علم جدید ترجمه دکتر عبدالحسین آذرنگ انتشارات طرح نو (زمینه تخصصی استاد آذرنگ و استاد معصومی همدانی ترجمه کتاب‌های تاریخ علم است). به‌رحال علم جدید ۲۰۰ سال پیش از علوم انسانی بوده و بحث‌های علوم انسانی چیست و چه تفاوتی با علم طبیعی دارد شروع می‌شود که همه پرسش‌های فلسفی است هم به لحاظ موضوع، هم به لحاظ روش و هم به لحاظ غایت و کاربرد بحث شده است. کتاب تاریخ علم کمبریج یکی از منابع مهم در حوزه تاریخ علم است که جلد هفتم آن درباره تاریخ علوم انسانی مدرن است که به فارسی ترجمه نشده. در این جلد توضیح می‌دهد اولین علم انسانی، اقتصاد سیاسی و بعد جامعه‌شناسی بوده و هر یک از اینها تاریخ تولدی دارند و برای شناخت ماهیت فلسفه علوم انسانی شما باید ببینید مولد و خاستگاه آنها کجا بوده، جامعه‌شناسی در پاسخ به چه مسائلی متولد شده (البته در فرهنگ‌ها و تمدن‌های غیر اروپایی همه این علوم به‌صورت یک بسته آماده منتقل شده است، در قانون تأسیس دانشگاه تهران در هشتم خرداد ۱۳۱۳ در مجلس شورای ملی، تمام علوم یکجا به صورت بسته‌های آموزشی وارد آکادمی شده) ولی انسان ایرانی مواجه شده با تجدید نمی‌پرسد که جامعه‌شناسی قرار است چه گرهی را بگشاید، در چه فضایی متولد شده، کارکرد و کارویژه جامعه‌شناسی چیست چون به نظر ما هر جا علم هست راهگشاست. در صورتی که در غرب برای اینکه علمی متولد و نهادی شود کلی بحث و هزینه شده است. تا اواسط قرن نوزدهم علوم انسانی را به رسمیت نمی‌شناختند و مشروعیت علمی نداشت. وقتی وارد تاریخ تحول و تکوین علم می‌شویم این مسائل مهم هستند. جامعه‌شناسی، روانشناسی و اقتصاد علم هستند کلی زحمت کشیده شده تا روانشناسی علم شود چون عقیده داشتند علم النفس فلسفی است و اوایل روانشناسی را به عنوان علم قبول نداشتند. این علوم در یکسری نبردهای گفتمانی خود را به عنوان علم تثبیت کردند و نبرد گفتمانی فقط معرفتی نیست بخشی از آن نهادی و بخشی فرهنگی و دینی است؛ تمام ادیان (مسیحیت، اسلام و ادیان شرقی) در جاهایی فضا را برای گسترش برخی مفاهیم باز می‌کنند و در جاهایی



فضا را محدود می‌کنند؛ هم در تمدن اسلامی می‌بینید نقدی که غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه بر فلسفه دارد و هم در تمدن غرب دادگاه‌های تفتیش عقاید را می‌بینید و نقدهایی که در محکومیت ۱۲۷۷ بیان کردند کسانی که به این مسائل (ابن سینا، ابن رشد، غزالی) معتقدند محکومند. و حق تدریس این کتب را ندارید که کتب ضاله هستند. کتب ضاله یعنی معرفت ضاله و این به این معنی است که برخی از علوم حق اظهارنظر و حق موجودیت ندارند. همه اینها در نبردهای گفتمانی مطرح می‌شود.

ایده محوری‌ای که ما داریم طرح مناسبات مطالعات فلسفی علوم انسانی و فلسفه دین است. برای اینکه سطوح مختلف بحث خلط نشود امر دینی را در چهار سطح بررسی کنیم:

- ۱- امر دینی به مثابه ابژه معرفت‌شناسانه epistemological
- ۲- امر دینی به مثابه تجربه زیسته lived experience
- ۳- امر دینی به مثابه یک نهاد اجتماعی و فرهنگی institutional
- ۴- امر دینی به مثابه گفتمان discourse

۱- وقتی از دین صحبت می‌کنید زمانی منظور کتاب حلیه‌المتقین مرحوم علامه مجلسی یا عدل الهی استاد مطهری یا کتاب جهان بینی و ایدئولوژی مرحوم شریعتی یا باد و باران در قرآن مرحوم بازرگان یا کتاب‌های خواجه نصیر طوسی یا الهیات و شفا ابن سینا یا کتاب پلورالیسم دینی جان هیک است؛ مفهوم‌پردازی‌هایی که در باب دین شده مانند رساله توضیح‌المسائل مفهومی معرفتی است. در سطح مفاهیم و معرفت‌شناسانه با آنها سروکار دارید.

۲- زمانی شما تجربه عمیق دینداری مواجهه با خدا، مناجات، تجربه بی‌ایمانی یا الحاد (تجربه معناگرایی دینی) دارید که شخصی است و مربوط به اعماق هستی و لایه‌های عمیق وجود شما است. به‌طور مثال شما اعتقادی به خدا در اعماق و صمیم وجود خود ندارید و معتقدید تجارب شما نشان می‌دهد که دستی در کار نیست. در معارف و روانشناسی دین می‌گویند خدا را کجا یافتی؟ در موقعیت‌های مرزی که به دیوارهای محدودیت وجود خود می‌خورید، در ترس و در تنهایی، در کشتی در حال غرق. شما خدا را در تجربه دینی عمیق خود می‌یابید و این تجربه عمیق دینی خیلی شخصی است. بر خلاف مورد اول که کتابی چاپ می‌شود (inter subjective). اوایل انقلاب کتابی می‌بینید در چاپ هفتم هشتم تیراژ کتاب ۲۰۰۰۰ جلد است ولی الآن تیراژ بعضی کتب به ۱۰۰ هم رسیده است. کتاب و معرفت دینی چون چاپ و نشر می‌شود subjective inter است و همه به آن دسترسی

دارند ولی به تجربه دینی همه دسترسی ندارند. تجربه دینی هر شخصی با دیگری متفاوت است مثلاً بعضی از متدینین در عاشورا متدین‌تر می‌شوند و در بقیه سال سری به این مباحث نمی‌زنند. در مسیحیت یکی با عشاء ربانی و دیگری با مراسم عرفی و رفتن به کلیسا ارتباط نزدیکی برقرار می‌کند. آقای رونالد اینگلهارت پیمایش‌های دینداری جهانی از نگرش‌های دینی و اخلاقی انجام می‌دهد (مانند نظرسنجی‌های دینی که ما انجام می‌دهیم) و کتاب‌های زیادی از جمله تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، کتاب تحول فرهنگی، کتاب دین و سیاست و تجربه عرفی چاپ کرده است. سایتی برخط هم دارند که پیمایش‌های جهانی از نگرش‌ها و ارزش‌های دینی و اخلاقی ارائه می‌دهند (مطالعات تجربه دینداری). تجربه دینی سطح دو خیلی شخصی است؛ برای کسی امام حسین خیلی عزیزتر از خدا می‌شود که این یک تجربه دینی است چون در معرفت دینی اول توحید است و امام حسین ذیل توحید و امامت تعریف می‌شود. اشخاصی هستند که خدا را به حضرت ابوالفضل قسم می‌دهند چون در تجربه‌های وجودی خود این را حس کرده و برای این تجربه خود استدلالی ندارد. ما در فلسفه دین ایران معاصر به تجربه‌های دینی ایرانیان کمتر پرداخته‌ایم؛ حتی سنخ‌شناسی دین کرده‌ها و لرها، دین اقلیت‌ها، دین اکثریت‌ها. دوست انسان‌شناس ما آقای دکتر جبار رحمانی کتابی دارند تحت عنوان دین مردمی؛ دینی که مردم دارند. فلسفه دین اگر بخواهد در مورد دین میدانی بحث کند باید به سطح تجربه زیستی برود. خیلی کارها شده ویلیامز جیمز قهرمان تفلسف در باب فلسفه دین از افق تجربه زیسته است که کتابی تحت عنوان تنوع تجارب دینی ترجمه آقای دکتر حسین کیانیان انتشارات حکمت دارد. ویلیامز جیمز از منظر روانشناسی دین تجارب دینی را بررسی کرده است و فیلسوف دین معاصر ما آقای چارلز تیلور در کتاب خود تحت عنوان تنوع دین در روزگار ما ترجمه استاد مصطفی ملکیان نشر شور از منظر جامعه‌شناسی تجارب دینی را بررسی می‌کند.

۳- امر دینی به مثابه یک نهاد اجتماعی و فرهنگی؛ وقتی از دین صحبت می‌کنیم منظور دین نهادینه شده، دین تجسد یافته در قالب نهادهای اجتماعی است. در فضای فکری ما حوزه‌های علمیه که متولی هستند و سازمان‌های فرهنگی که دینی هستند مانند سازمان تبلیغات اسلامی، مدارس و دانشگاه‌های دینی، نهادهای دینی هستند. برخلاف سطح اول که معرفتی بود و سطح دوم که تجربی بود اینها اجتماعی و فرهنگی هستند (social-cultural). یک موجود معرفت‌شناسانه و یک موجود تجربی با تجربه

درونی (internal experience) و یک موجود اجتماعی ماهیت و احکام متفاوتی دارند، یک پدیده اجتماعی با یک پدیده درونی و یک پدیده معرفتی احکام و ماهیات متفاوتی دارند که این به معنای نفی مشترکات آنها نیست.

۴- کانت رساله‌ای به نام روشننگری چیست دارد و فوکو سه درس گفتار یا کامنت برای رساله کانت دارد. امر گفتمان discourse برای فوکو خیلی مهم بود. چیزی که من از گفتمان به روایت فوکویی فهمدم ناظر به مناسبات معرفت-قدرت است؛ فقط لایه‌های معرفتی یک جریان یا دیده فکری یا یک شخصیت را نمی‌بیند. وقتی نزاع فکری، گفتمانی و سیاسی امام علی با خلفا را بررسی می‌کند فقط نهج البلاغه و روایات را ملاک قرار نمی‌دهد بلکه در کنار بحث‌های معرفتی و کلامی بافت قبیله‌ای اعراب را هم می‌بیند، تحولات نسلی بعد پیامبر را هم می‌بیند، مناسبات قومی عشیره‌ای (چه کسی حاکم باشد و چگونه حکومت کند)، آداب و مناسک را هم می‌بیند؛ آمیزه‌ای از مؤلفه‌های تأثیرگذار معرفتی، فرهنگی، ساختاری و مناسکی. وقتی گفتند جانشین باید حتماً از قریش باشد به علت عقبه قومی عشیره‌ای، ساختاری و فرهنگی است که نمی‌تواند گریبان ذهن آنها را رها کند و نمی‌تواند خارج از چهارچوب ذهن فکر کنند. کما اینکه ما هم گرفتاریم، ما هم معقولاتی داریم، عینک مدرنیته بر چشم داریم و غالب ما در پارادایم مدرن هستیم اگر همه اینطور بودند به این خودآگاهی نمی‌رسیدیم. امر گفتمان می‌گوید برای بررسی دین فقط اکتفا به رسالات دینی نکنید. تحقیق کنید. امر دین فقط معرفت‌شناسانه و استدلالی نیست. امر دینی با منافع حاکمان هم گره می‌خورد که می‌توانند امر دینی را تقویت یا تضعیف نمایند، می‌توانند دینداری گزینشی را ترویج کنند؛ دین را با همه معارف خود به فقه، عرفان، اسلام سیاسی، به بحث الهیات شفا تقلیل دهد و مابازای تمام اینها جریانات فکری و کتاب داریم. در امر گفتمان دینی جریان سنت‌گرایی می‌گوید دین، تجربه عرفانی است و جریان سنتی دین را عمدتاً فقهی و جریان روشن‌فکری دینی دین را معرفتی می‌داند. مکتب فرانکفورت می‌گوید به سمت اجتماع، دین اجتماعی و مردمی بروید چون دین سیاسی اصطکاک ایجاد می‌کند. تمام اینها بحث‌های گفتمانی است. فلسفه دین ما وارد این بحث‌ها نمی‌شود مستندات ما همین تولیدات فکر فلسفه دین پس از انقلاب post-revolutionary است. بنابراین این تولیدات در حوزه فلسفه دین تکلیف خود را با این چهار سطح معلوم نمی‌کنند که در مورد کدام سطح صحبت می‌کنند.

وقتی صحبت از دانشگاه دینی و اسلامی می‌کنید یعنی

دانشگاهی که در سیاست‌گذاری، در نهادینه کردن، در سبک زندگی اساتید و دانشجویان به صورت جوشش درونی در خود این ساختار همیشه در حال تولید و بازتولید باشد، نه اینکه برای بازرسی مردان از مردان و برای زنان از زنان استفاده می‌شود این خیلی مناسبی است. چون در بحث نظریه‌پردازانه تکلیف خود را روشن نکرده که به کدام ساحت امر دینی وارد بحث شویم. آثار پس از انقلاب در حوزه فلسفه دین یا در پارادایم ترجمه‌ای است یا بحث‌های معرفت دینی بوده است. تلقی ما از فلسفه دین این است که با چند استدلال اشخاصی را شیعه کنیم. هم تجربه تاریخی غرب و هم تمدن اسلامی نشان می‌دهد که امر دینی گفتمانی، نهادی و تجربه زیسته بیشتر از معرفتی نقش‌آفرین بوده‌اند. به همین دلیل برای برخی سؤال بود که آقای هانری گربن پس از این همه بحث با آقای طباطبایی شیعه نشد؟ کانه گربن از مسیحیت خسته شده و در پی ادله استاد طباطبایی است. چون به این مباحث معرفت‌شناسانه نگاه می‌کنند. استدلال به این معنا در بزرگان فلسفه در غرب و در تمدن اسلامی نداریم. ابراستدلال‌هایی (hyper reasoning) داریم که خود این استدلال‌ها پر از پیش‌فرض‌های گفتمانی و تجربه زیسته فرد بود. وقتی مسئله یک شخص خداست این فقط معرفتی نیست. چرا مسئله فردی فقط مسئله شر است؟ وقتی شخصی فرزندی با شرایط جسمانی خاص دارد طبیعی است که برای او مسئله شر و رنج برجسته شود. ولو اینکه به لحاظ آکادمیک هم به آن پرداخته شود. منی که از روستا آمده‌ام با تمام وجود مسئله بی‌عدالتی و محرومیت را احساس می‌کنم. در فلسفه سیاسی همیشه سراغ فیلسوفانی می‌روند که به مسئله عدالت (theory of justice) پرداخته‌اند. وقتی شخصی محدود است مسئله آزادی برای او مهم می‌شود. چرا فیلسوفی مانند آیزایا برلین کتاب دو مفهوم آزادی (two concepts of Liberty) را می‌نویسد؟ آزادی مثبت و آزادی منفی (آزادی از، آزادی در). چون او یک خفقان، هژمونی و یک فرمالیسم خفه کننده‌ای را تجربه کرده است. ۳۰ مسئله اصلی در فلسفه داریم و هر فیلسوفی فقط به لحاظ معرفتی به مسئله‌ای حساس نشده است؛ به لحاظ معرفتی تمام مسائل علی‌السویه هستند. مسئله شر و مسئله وجود خدا به لحاظ معرفتی، به عنوان یک سؤال مانند سؤال درباره وجود حیات در مریخ است. ولی چرا جان رالز ۳۰ سال از عمر خود را صرف مسئله عدالت می‌کند؟ چرا جان هیک پلورالیسم دینی را کار می‌کند؟ چرا استاد مطهری کتاب عدل الهی را که از دوران طلبگی برای او سؤال بوده می‌نویسد؟ بنابراین اگر به سطوح مختلف در بحث فلسفه



interdisciplinary یا multidisciplinary یا over disciplinary شویم. کارهای خوبی هم در این زمینه انجام شده، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای به خصوص آقای دکتر خرسندی استاد دانشگاه علامه که بر این موضوع تمرکز داشته‌اند. در حوزه الهیات و فلسفه هم آقای دکتر احد قراملکی کتابی تحت عنوان «روش‌شناسی مطالعات دینی» دارند و یکی از شاگردان ایشان آقای دکتر درزی کتابی تحت عنوان «قرآن و مطالعات میان‌رشته‌ای» که اولین کتاب در این زمینه است، تحریر نموده‌اند.

موضوع مطرح شده نزدیک شدن (approach) میان‌رشته‌ای به فلسفه علوم انسانی و فلسفه دین است که مفهوم تجربه زیسته به ما در این زمینه کمک می‌کند (رساله دکترای استاد باسط نسبت تجربه زیسته دلتای و تجربه دینی شلایرماخر بود). تجربه زیسته به مفهوم دلتایی کلمه به ما کمک می‌کند که پژوهش‌های خود در حوزه فلسفه دین و حوزه علوم انسانی را همگرا کنیم. شما مسائل دین، تجربه دینی، معرفت دینی، نهاد دینی و گفتمان دینی در ایران را با مباحث علوم انسانی وقتی به گفتگوی هم می‌آورید گفتگوی ثمربخشی است. هم صورت مسائل روشن‌تر، روش‌شناسی ورود و اولویت‌بندی در مسائل بهتر می‌شود. ما نظام اولویت‌بندی مسائل نداریم. صد مسئله اصلی ایران چیست و با چه روش‌شناسی‌ای به آن می‌توان پرداخت؟ آزادی، معیشت، بیکاری، بزهکاری و... مسائلی در سطح اجتماع و کوتاه‌مدت هستند. ما مسائل میان‌مدت در سطح فرهنگی، تمدنی، معرفتی، تئوریک، بنیادی و نظریه‌پردازانه داریم. مؤلفه هویتی ایرانیان چیست وقتی می‌گوییم ما ایرانی هستیم؟ جغرافیایی، زبانی، دینی و یا معرفتی است؟ تحلیل چهارسطحی به ما کمک می‌کند مسائل را از هم و سپس مسئله‌ها را از مسئله‌نماها تفکیک کنیم ضمن اینکه به ادبیات جهانی فلسفه دین هم توجه داشته باشیم. این درست نیست که به‌طور مثال در ژورنال فلسفه دین دانشگاه هاروارد به الهیات اعتراض چاپ شده و ما هم سه ویژه‌نامه در مورد الهیات اعتراض چاپ کنیم و دانشجوها را مجبور به کار در این زمینه نماییم. آنجا فرآیند طبیعی انباشت مسائل در یک پروژه تمدنی کلان (۱۰۰۰ سال فلسفه دین قرون وسطی) صورت گرفته است. به قول استاد مطهری باید یک استاد مارکسیست معتقد به مارکسیسم که مارکسیسم را به صورت علمی بلد است در دانشکده الهیات دانشگاه تهران تدریس نماید و منطق علمی خود را مطرح کند و ما هم منطق علمی خود را مطرح نماییم. کدامیک از اساتید بزرگوار ما درسگفتارهای فلسفی پوزیتیویستی آگوست کنت را معتقد و ملتزم بحث کرده و پاسخ داده است؟ منظور از پوزیتیویسم بحث به‌طور آماری

دین توجه نکیم مسائل و شبه مسائل و پارادایم ترجمه‌ای مطرح می‌شود.

به نظر من محوریت تجربه زیسته در فلسفه علوم انسانی به ما خیلی کمک می‌کند تا مسائل فلسفه دین خود را بازآرایی کنیم. شروع فلسفه علوم انسانی در غرب با مسئله تجربه زیسته بوده است و امروزه در فضای عمومی‌تر و حتی سلبریتی‌ها، آکادمیسین‌ها، تحلیل‌گران، در منابع حقیقی و مجازی این مفهوم را به کار می‌برند. تجربه زیسته را ویلهلم دلتای فیلسوف، مورخ و انسان‌شناس آلمانی قرن نوزدهم در کتاب معروف مقدمه‌ای فلسفی بر علوم انسانی مطرح می‌کند (در مایه‌های ابن خلدون)، مقدمه به معنی بنیادگذاری فلسفی (philosophical foundations of human science)، شالوده‌آفرینی، مفهومی کردن بنیادها، conceptualize کردن مبانی و مبادی است. برآیند بحث دلتای در این کتاب که آقای دکتر منوچهر صانعی دره‌بیدی استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی آن را ترجمه کرده و نشر ققنوس که خدمت زیادی به فلسفه نموده آن را چاپ نموده است، این است: علوم انسانی conceptualize کردن lived experience یک فرهنگ و قوم یا ملت یا کشور است. پس علوم انسانی ما با علوم انسانی فرانکفورت و لندن و شیکاگو تفاوت دارد (دو موجود کاملاً متفاوت نیستند؛ مشترکاتی دارند). اگر نتوانستید تجربه‌های زیسته خود را مفهومی کنید و بسته آموزشی بسازید، در این صورت علوم انسانی خود را دارا هستید و اگر نتوانستید پس تجارب زیسته دیگران را که مفهومی کرده‌اند تکرار می‌کنید (ممکن است کسانی با برداشت من مخالف باشند). هدف من از مقدمه و ساحت‌های چهارگانه ربط دادن فلسفه علوم انسانی به فلسفه دین است. تا اینجا به این رسیدیم که اگر بخواهیم در مواردی فلسفه علوم انسانی را به فلسفه دین نزدیک کرده و به گفتگو واداریم چه جاهایی می‌تواند نقطه عزیمت خوبی باشد و به این نتیجه رسیدیم که تجربه زیسته نقطه عزیمت خوبی است و به‌لحاظ مفهومی به پیش بردن بحث ما کمک می‌کند. پس فلسفه دین پساانقلابی با فلسفه علوم انسانی پساانقلابی می‌توانند با هم گفتگو کنند و مسائل را بازتعریف کنند و تجربه‌های خود را با هم به اشتراک گذارند. ما با این افق ایده‌آل فاصله داریم چون به شدت واگرایی آکادمیک داریم، رشته فلسفه هرگز با رشته روانشناسی وارد گفتگوی آکادمیک نمی‌شود. تدبیری که اندیشیده‌اند طرح میان‌رشته‌ای (interdisciplinary) است. علم امروز در آکادمی post\_disciplinary است؛ نمی‌توان به صورت رشته‌ای به خصوص در علوم انسانی وارد مسائل شد. باید



اولین شکل‌گیری فلسفهٔ دین و درسگفتارهای هگل (تاریخ فلسفهٔ دین ترجمه دکتر آیت‌اللهی) شروع به ترجمه (کما هو حقه) و سپس مطالعه با صرف وقت و هزینه و انرژی نماییم. در عالم علم و نظریه و فکر هزاران چیز از شما گرفته می‌شود تا شما به چیزی دست یابید البته تضمینی نیست که حتماً به چیزی برسید. صحنه علم همینجوری عوض نمی‌شود. در تمدن اسلامی بزرگان ما مانند فارابی و ابن‌سینا و ملاصدرا و علامه طباطبایی و استاد مطهری، ارسطو را معلم اول نامیدند که یکی از مؤلفه‌های بنیاد تمدن و تفکر غرب بود. معلم ثانی فارابی بود که آثار ارسطو را مطالعه کرد و متناسب با آفاق فکری و تمدنی و گفتمانی تمدن اسلامی فلسفه ارسطو را بازآرایی کرد (تحلیل - نقد - عبور) و ادعای تغییر صحنه علم را نداشت. مورخان علم هستند که در تاریخنگاری‌های پسینی متوجه تحول علم می‌شوند.

بنابراین کلاسیک‌های فلسفهٔ دین با تعیین و صورت‌بندی دقیق مسائل فلسفهٔ دین و فلسفه علوم انسانی باید مطالعه شود. به خصوص دیلتای که یکی از شاخه‌های اصلی سنت‌های هرمنوتیک علوم انسانی است. مقدمه بر علوم انسانی یکی از اساسی‌ترین کتب حوزه فلسفه علوم انسانی در کنار کتب دیلتای مانند هرمنوتیک و مطالعه تاریخ، تشکیل جهان تاریخی در علوم انسانی، فهم و دانش انسانی و کتاب شعر و تجربه است. مطالعهٔ این کتب شما را برای یک گفتگوی ثمربخش بین این سنت‌ها و ناظر به مسائل ایران معاصر آماده می‌کند.

و پیمایشی است و علم به مفهوم science بدون التزام به نوعی پوزیتیویسم در نهادهای علمی شکل نمی‌گیرد. کسانی که پوزیتیویسم را تجربه کرده‌اند از آن گذر می‌کنند. در غیر این صورت مانند کسی است که بخواهد بدون طی مراتب شاگردی استاد شود؛ اینچنین شیرینی خدا هم نیافریده و به لحاظ اخلاقی موجه نیست. اگر فلسفه پوزیتیویستی نداشته باشید و اگر بنیاد آکادمی شما پوزیتیویسم نباشد شما علم تجربی ندارید. چون پشتوانه علم تجربی پوزیتیویسم است. سنت‌های نقد پوزیتیویسم هرمنوتیک و تئوری انتقادی که در غرب آمده بعد از تجربه اینها آمده؛ پس از رفع و رجوع محدودیت‌هایی که علم داشته به هرمنوتیک رسیده‌اند.

ما باید کتاب‌های اساسی فلسفهٔ دین و فلسفه علوم انسانی را که به زبان انگلیسی و اروپایی هستند به‌طور جدی بخوانیم. اگر به عنوان شبهه و مشکل و مسئله و نسی‌گرا بودن آنها را مطالعه می‌کنیم نباید وارد علم شویم. اگر فرض بر اشتباه بودن آنها است نباید وارد مسائل شویم. غزالی هم قبل از نوشتن تهافت الفلاسفه کتاب مقاصد الفلاسفه را نوشت که ابتدا متوجه صحبت‌های آنها شده و سپس پاسخ دهد. به عقیده برخی یکی از مهم‌ترین متون آموزش فلسفه کتاب مقاصد الفلاسفه غزالی است. پیشنهاد می‌کنم کتاب فرار از مدرسه غزالی نوشته مرحوم عبدالحسین زرین کوب و کتاب فرار از فلسفه نوشته استاد بهاء‌الدین خرمشاهی را مطالعه کنید. اگر هدف رشد و گفتگو و استفاده از تجارب آنها در عین حفظ موضع خود است، مستلزم این است که اولاً از



مهدی غیاثوند  
دانشگاه خوارزمی

مشروط است به اینکه به این *hard problem* به شکل جدی فکر کنیم. من از موضع تداوم وضع موجود دفاع می‌کنم منتها به شکل مشروح ممکن است اینگونه تلقی شود که این وضع موجودی که من ترسیم می‌کنم با نکاتی که دیگران تحت عنوان پایان فلسفه دین به بحث گذاشتند حرفی یکسان است؛ یعنی همه آنها به‌گونه‌ای تغییرخواهی در فلسفه دین هستند. من ابایی از گرفتن چنین نتیجه‌ای ندارم؛ یعنی اگر بشود این را به شکل یک موضعی درآورد که همه دغدغه‌ها و ملاحظات کسانی که در این حوزه دست به قلم بردند را ذیل این موضع جمع کرد من می‌توانم با آن همراهی کنم.

برای اینکه در مورد *hard problem* به‌طور شفاف‌تر حرف بزنیم یکی از آثار صاحبان یکی از تندترین مواضع، که یکی از شفاف‌ترین مواضع هنجاری یا تجویزی در حوزه پایان فلسفه دین را دارد با هم مرور می‌کنیم تا ببینیم چیزی که مد نظر من است چقدر می‌تواند معنای روشنی به خود بگیرد.

وقتی در مورد پایان فلسفه صحبت می‌کنیم احتمالاً می‌شود این را به دو شکل فهمید. یک جایی وقتی از پایان فلسفه دین حرف می‌زنم مقصود من ممکن است این باشد که فلسفه دین به پایان خود رسیده است. وقتی از این صحبت می‌کنم منظور من یک شکل ساده غیرفلسفی دارد؛ یعنی اینکه ما دیگر فلسفه دین نداریم. خب این حرف، حرفی جدی‌گرفتنی نیست برای اینکه از آن صحبت کنیم و حرفی شایسته بحث فلسفی نیست. اما یک معنای توصیفی دیگر این است که عبارت فلسفه دین به پایان رسیده است به این معناست که دچار تناهی امکانات شده است. وقتی از تناهی امکانات در موضوع فلسفه دین صحبت می‌کنیم یعنی اینکه یک ظرفیت‌ها و امکاناتی در برابر این موضوع برای پژوهش وجود دارد که همه این امکان‌ها محقق شده‌اند. یعنی چیزی که در خور پژوهش باشد وجود ندارد، همه موضوعات حل شده‌اند یا یک استقراری پیدا کرده‌اند یا به‌نحوی فیصله پیدا کرده‌اند. این یک ادعاست که باز ما خیلی حامی جدی برای این ادعا نمی‌بینیم؛ اگرچه این حرف از نظر فلسفی حرف به جایی است و می‌تواند جدی گرفته شود و اگر کسی بخواهد از آن دفاع کند ممکن است بتواند دفاعی از آن بکند؛ ولی من کسی را که به شکل جدی و روشن و شفاف در این باره صحبت کرده باشد نمی‌شناسم یا او خیلی شفاف موضع خود را مطرح نکرده است.

بنابراین من از این معنای توصیفی به‌رغم اینکه این معنای دوم را جدی می‌گیرم می‌گذرم. مادامی می‌توانیم از آن بگذریم که مدافع جدی پیدا کند و کسی سعی کند صورت‌بندی دقیقی از آن ارائه کند و دلایلی را به نفع آن

پایان فلسفه دین، از مجموعه مباحثی است که هم می‌توان آن را از جهتی از مجموعه مباحث دین به شمار آورد و در این فضا تلقی کرد و آن را مسئله‌ای در فلسفه دین دانست و هم از یک طرف می‌توان این بحث را موضوعی *metaphilosophical* و اساساً بیرون از حوزه فلسفه دین به حساب آورد. در حالت دوم، وظیفه و تکلیف کسی تلقی می‌شود که درباره فلسفه و چیستی و روش‌شناسی آن پژوهش می‌کند. درباره روش‌شناسی این سؤال وجود دارد که آیا اصلاً فلسفه باید روش یا موضوع مشخصی داشته باشد؟ ممکن است کسی بگوید به جای درگیرکردن خودمان با روش‌ها و سنت‌های فلسفی شروع به نواختن کنیم و هر که بهتر نواخت ساز مناسب دست اوست. یا باید این‌طور باشد که خودمان را درگیر بحث‌های روشی نکنیم و شروع به کار کردن کنیم و حرف‌هایمان را بزنیم و با حرفمان مسیر پیش رود. به هر روی، در هر دو ساحت می‌توان این بحث را در نظر گرفت. ولی دوستان صلاح دانستند که با توجه به اینکه فضا، فضای فلسفه دین است و در این فضا این بحث دارد مطرح می‌شود، از این موضوع هم در این چارچوب یاد شده و بحث شود.

دلیل دیگر من این است که شما وقتی وارد بحث *metaphilosophical* در حوزه دین می‌شوید، بعضی از موضوعات و موارد محوری فلسفه دین خود را به شما نشان می‌دهند و آشکار می‌کنند و شما در مقام تصمیم‌گیری قرار می‌گیرید؛ یعنی دانش شما در حوزه فلسفه دین عمیقاً شما را درگیر پاسخگویی به این مسئله *metaphilosophical* می‌کند. به همین دلیل می‌توانیم این درگیری ذهنی اولیه را کنار و وارد بحث شویم.

## ساختار بحث:

درآمد (معنای واژه پایان، پیشینه فلسفه پایان دین، پایان در اینجا به چه معناست، پایان معنای مشخصی دارد یا ندارد و مقصود از واژه پایان چیست)

بررسی مواضع موجود در این حوزه از سال ۲۰۰۸ تا به عبارتی ۲۰۱۱ به این طرف به شکل جدی تحت همین عنوان *The end of the philosophy of religion* (پایان فلسفه دین) مطرح می‌شود. مجموعه رویکردها و مواضع را در ۴ دسته قرار دادیم و یک به یک این موارد را بررسی کرده و پیش می‌رویم و مواضع را روشن‌تر می‌بینیم. یک بخشی را هم مفصل‌تر از میان این مواضع صحبت می‌کنم و خواهم گفت که از چه موضعی دفاع خواهیم کرد و دفاع من مشروط خواهد بود. دفاع من مشروط به *hard problem* فلسفه دین است در کنار دسته دیگری از *Problems* که می‌شود در واقع آنها را *soft problems* دانست. دفاع من

بر می‌گیرد و حتی خود تصور ما از موضوع نیز باید تغییر پیدا کند. بنابراین پایانی که از آن صحبت می‌شود به این معناست؛ یعنی برای فلسفه دین کنونی و موجود یک نقطه پایان در نظر بگیریم و یک فلسفه دین کاملاً جدید، حتی در مرحله موضوع، تاسیس شود.

درباره این دو موضع قبل، در اینجا شاید بتوان این تصور را داشت که بیش از آنکه از پایان به معنای حقیقی کلمه حرف بزیم من در واقع از تغییر و لزوم تغییر حرف می‌زنم. مخصوصاً اگر شما مسئله خود را با الفاظ حل کرده باشید؛ یعنی با لفظ فلسفه دین حل کرده باشید و بگویید که ما بر سر الفاظ دعوا نداریم. پس تغییر کند، لفظ بماند، محتوا کاملاً بماند. این را می‌توان به عنوان تغییر در حقیقت تاحدود زیادی لحاظ کرد و این عنوان پایان را یک عنوان هالیوودی و دراماتیک دانست که می‌خواهد جلب توجه کند؛ ولی در عمل دعوت به تغییر اتفاق می‌افتد.

موضع دیگر، که موضعی شفاف‌تر و صریح‌تر است این است که دیگر بحث تغییر را ندارد؛ یعنی این موضوع علی الادعا از این حرف می‌زند که فلسفه دین با هر سبک و سیاقی و با هر شکلی، چه شکل موجود و چه شکل آرمانی، باید از ساحت آکادمی اساساً حذف و زدوده شود. موضع دوم، موضع تراکاکیس و موضع سوم، موضع آقای نپر است که پروژه امروز ایشان همین است و از آن دفاع می‌کنند. موضع چهارم موضع جان لافتیس هست که صراحتاً از پایان فلسفه دین، به هر شکلی از آن، صحبت می‌کنند.

### موضع آقای تراکاکیس:

نقد محوری آقای تراکاکیس به فلسفه دین محقق این است که کانون فلسفه دین تئودیه است و از طرف دیگر مبتنی است بر هنجارهای علمی؛ یعنی برای آن صدق، منطقی بودن و عقلانیت مهم است و بر اساس این هنجارها عمل می‌کند. لذا می‌توان گفت که ایشان پیش‌فرض را بر این گذاشته که فلسفه دین موجود تاحدود زیادی همان فلسفه تحلیلی دین است و فلسفه تحلیلی دین را ایشان پیش‌پیش به یک قرائت علم‌زده تحویل برده است. دوستان می‌دانند در خود حوزه فلسفه تحلیلی، این ریداکشن، معلوم نیست خیلی ریداکشن قابل دفاعی باشد و تصویر تراکاکیس تاحدودی تصویری کاریکاتوری از فلسفه تحلیلی و فلسفه تحلیلی دین است. نکته این ماجرا این است که اگر ما موضوع فلسفه دین را، که یک واقعیت دیگر و متعالی است، در نظر بگیریم، اساساً انتظار نابعایی است که از حوزه‌ای از فلسفه‌ورزی که در پارادایم ساینس قرار می‌گیرد توقع داشته باشیم که از پس چنین موضوعی بر بیاید. آنچه که در متن عمل دینی و در کنش

بیاورد که امکانات فلسفه دین دچار تنهایی شده و دیگر هیچ امکان جدیدی وجود ندارد و منطقاً درست نیست که درباره آن بحث شود.

جنبه تجویزی ماجرا ۴ موضعی است که می‌خواهم پیرامونشان حرف بزنم و همه ذیل این قرار می‌گیرند و این را هم به عنوان نکته تأکید کنم که اگر از مواضع تجویزی حرف می‌زنیم چه بسا که این موضع توصیفی خود را در موضع تجویزی نشان می‌دهد یعنی چه؟ یعنی این مواضع تجویزی این طور نیستند که بدون یک توصیف یا یک موضع توصیفی اتفاق افتاده باشند. اینجا می‌توانیم مسئله خود را در قالب یک باید یا هنجار و نیز در شکل منظم‌تری به بحث بگذاریم. این ۴ موضع را در ۴ دسته می‌توانیم قرار دهیم.

یکی بحث تداوم وضع موجود است. تداوم وضع موجود به چه معناست؟ وضع موجود را من وضع دینامیک می‌دانم؛ وضع دینامیکی می‌تواند متحول و قابل تغییر باشد و عامل یا عواملی که بخواهد فضا را دچار انسداد کند نداریم. تا حدود زیادی این فضا متغیر و متنوع هم بوده است. بنابراین می‌تواند با این منطق درونی خود مثل خیلی از شاخه‌های دیگر علم و شاخه‌های دیگر فلسفه به راه خود ادامه دهد و تغییرات این طور نیستند که ما مرزهای دقیق بکشیم که تا اینجا این بوده و بعد از این به بعد این نمی‌تواند باشد. در این فضا من احساس می‌کنم که چنین چیزی وجود نداشته یا ندارد یا عمدی نیست. بنابراین از این می‌توانیم به عنوان یک موضع دفاع کنیم و دقت کنیم که وقتی از تداوم وضع موجود حرف می‌زنیم از اصرار بر ثبات یا ایستایی حرف نمی‌زنیم. وضع موجود با وضع ثابت یا ایستا فرق می‌کند؛ یعنی وضع موجود را به معنای وضع ایستا در نظر نمی‌گیریم. این را می‌توانیم به عنوان یک موضع در بحث پایان فلسفه دین، بحث کنیم. چرا نباید به شکل تجویزی پایان پیدا کند؟ چون وضع موجود وضع فاجعه‌باری نیست. در هر وضعیتی که هست امکان تحول و تغییر در آن وجود دارد.

سه موضع دیگر خیلی شفاف از پایان فلسفه دین به معنای تجویزی کلمه صحبت می‌کنند. یک موضع، موضع تیراکاکیس است که عمده بحث‌ها، مخصوصاً در شکل معاصرتر خود که امروز درباره آن بحث می‌شود، با کار آقای تیراکاکیس آغاز شد حرف ایشان اجمالاً این بود که ما باید به فلسفه کنونی، این کنونی را به معنای تحلیلی می‌توان در نظر گرفت، باید پایان دهیم و به سمت فلسفه دین قاره‌ای یا فلسفه دین معاصر برویم و در مورد آن صحبت کنیم.

موضع دیگر این است که فلسفه دین به شکل کنونی پایان پیدا کند و از نو کاملاً بازسازی شود؛ یعنی از مرحله هدف‌گذاری این بازسازی شروع و همه اجزا و عناصر را در



دین‌ورزان و در ذهن و ضمیر کسانی که با دین ارتباط دارند و زلفی با زلف دین گره زده‌اند و دلی در گرو آن دارند وجود دارد، حقیقت و واقعیتی از سنخ دیگر است؛ حقیقت یا واقعیتی که نمی‌تواند به بند معرفت علمی در بیاید. اگر تلقی شما از موضوع این باشد، این تحلیل‌هایی که به عنوان پیش‌فرض عرض کردم با آن تصویری که از فلسفه تحلیلی عرضه شد، عملاً شما را به این سمت سوق می‌دهد تا از این صحبت کنید که فلسفه دین به شکل کنونی‌اش باید پایان پیدا کند. به این دلیل که به طریقی نابجا، منطقی و علمی است و اساساً دست آن از دامان امر متعالی دور است. موضع آقای تراکاکیس و دعوت ایشان این است که به سراغ شیوه‌هایی از فلسفه‌ورزی در موضوع دین برویم که با این موضوع متفاوت تناسب دارد.

آقای نیر در جایی موضع آقای تراکاکیس را متهم به این می‌کند که من چیزی شبیه به این جریان را آورده‌ام و من هم می‌توانم این را در مورد آقای نیر بگویم و آرام‌آرام در مورد آن صحبت خواهم کرد.

ایشان می‌گویند که آقای تراکاکیس در این اثر از پایان فلسفه دین حرف می‌زند اما در متن اثر از پس ماجرا بر نمی‌آید؛ یعنی دفاع از این پیش‌فرض‌ها نه تصویر درستی از واقعیت فلسفه دین موجود می‌دهد و نه اینکه به ما می‌گوید دقیقاً این فلسفه دین جدید چیست و اینکه چطور در فضای قاره‌ای ما می‌توانیم به آن موضوع تسلط پیدا کنیم و فلسفه‌ورزی دقیق در آن حوزه داشته باشیم. ایشان مشکل را در جای دیگری می‌بینند. ایشان مشکل را در این می‌بینند که فلسفه دین موجود در این تئودیه‌ورزی خود دفاعیه‌پرداز است و از قضا مشکل در این است که به اندازه کافی به هنجارهای عقلانیت صرف توجه نمی‌کند و به اندازه کافی scientific نیست. اتفاقاً مشکل آن این نیست که scientific است بلکه مشکل این است که به اندازه کافی این را در خود ندارد و اگر ما به سمت آن هنجارهای اصلی، مثل خنثی بودن، معتبر بودن و رها بودن از پیش‌فرض‌های متافیزیکی برویم آن وقت با شاخه‌ای از فلسفه روبه‌رو خواهیم بود که در واقع شایستگی ادامه پیدا کردن را دارد. اما فلسفه دین امروز از نظر ایشان این طور نیست؛ یعنی در این معنا با معنای موضوع اول اشتراک نظر دارد که فلسفه دین امروز دفاعیه‌پردازانه است و این مشکل را دارد که آن هنجارهای علمی را دقیقاً در خود ندارد. منتها ادعای ایشان را در قالب دو یا سه جمله به این شکل می‌توان گفت که فلسفه دین اولاً دو تا کار را نباید انجام دهد یا نباید به دو شکل باشد: یک اینکه موضوع خود را نباید امر متعالی تلقی کند که درست خلاف نظر تراکاکیس است و دوم اینکه فلسفه دین نباید به سمت سیستم‌پردازی‌های دفاعیه‌پردازانه برود و به این

سمت هم نباید حرکت کند. حال فلسفه دین باید چه کند؟ باید به سمت جرقه‌ای شدن برود. به چه معنا ایشان این لفظ را استفاده می‌کند؟ ایشان می‌گویند موضوع فلسفه دین فقط و فقط باید استدلال‌هایی باشند که طرفین ارائه می‌دهند نه خود امر متعالی؛ بلکه استدلال‌هایی که ممکن است در این حوزه بیاوریم و بررسی فنی این استدلال‌ها باید موضوع فلسفه دین قرار بگیرد. ایشان فکر می‌کنند که بخشی از این مشکل که به سمت دفاعیه‌پردازی رفتیم به اینجا برمی‌گردد که تا حدود زیادی تصور مضیقی از دین وجود دارد و دیگرانی از دوره معاصر از این دیدگاه دفاع می‌کنند و شاید دوستان اسامی دیگری به ذهنشان بیاید، مخصوصاً کسانی که در فلسفه شرقی کار می‌کنند یا کسانی که تصورشان از دین برگرفته از ادیان شرقی است معمولاً این بحث را پیش می‌کشند که شما وارد بحث رابطه علم و دین، وارد بحث خداوند و هر حوزه دیگری که می‌شوید انگار نه انگار که در آفریقا هم دین مردمان آفریقایی دین است، دین مردمان ژاپنی و مردمان چین هم دین است، انگار که فقط دین به شکل ابراهیمی آن است.

این موضوع باید باز شود و باید نگاه گسترده‌تری به موضوع داشته باشیم و همه عناصر دخیل در این بررسی‌های فنی و در شکل‌گیری موضوع باید دخیل شوند؛ مثل مسائل نژادی، جنسیت و فرهنگ. همه اینها را باید لحاظ کنیم. با لحاظ این ملاحظات، موضوع که در برابرمان ترسیم شد و شکل گرفت آن وقت با موضعی جدی روبه‌رو هستیم و آن وقت این فلسفه دین شایسته تداوم است. بنابراین در نهایت بخش سوم ادعای ایشان می‌تواند بعد از شکستن این طوری مطرح شود که فلسفه دین اگر حرفه‌ای نباشد باید کارش را تمام شده دانست و به پایان برسد.

حرف موضع چهارم، یعنی موضع لایوتس، این است که اساساً فلسفه دین شأن آکادمیک ندارد و شبه فلسفه و دون شأن دانشگاه است که در آن رشته فلسفه دین باشد. ادعا این است.

از نظر ایشان فلسفه دین در شکل موجود خود تئودیه‌ورزی و دفاعیه‌پرداز است بنابراین باید از ساحت آکادمی حذف شود. یعنی بی‌طرف بودن (impartiality)، خنثی بودن (neutrality) و ... ویژگی‌های اصلی فضای آکادمی هستند که محیط آکادمیک که پژوهش در آن انجام می‌شود باید با آن هنجارهای صدق و هنجارهای علمی انجام شود. پس چون این هنجارها را فلسفه دین امروز ندارد باید از ساحت آکادمی حذف شود. شکل موجود آن باید حذف شود اما آیا شکل آرمانی آن نیز باید حذف شود؟ این را باید با موضع آقای نیر مقایسه کنیم. شکل موجود آن ممکن است دفاعیه‌پرداز باشد. چه اشکالی



دارد که من فلسفه دینی داشته باشم که دفاعیه‌پرداز نباشد؟ یعنی من از یک موضع الحادی و ضد تئودیسه و ضد دفاعیه‌ها بنویسم؟ در شکل آرمانی وظیفه چیست؟ در شکل آرمانی ایشان می‌گوید که پژوهش‌هایی که ما در فلسفه دین انجام می‌دهیم نهایتاً منجر به به دست آوردن مجموعه‌ای از فرضیه‌هایی می‌شود که سازگاری درونی دارند اما حکایت از هیچ واقعی نمی‌کنند. بنابراین این اتفاقی که به وجود می‌آید شبیه یک فانتزی‌پردازی بزرگ است. نسبت‌ها را مشخص و بعد دلایل ایشان را بیان کنیم. نسبت رویکرد ایشان به رویکرد تراکاکیس می‌تواند این‌طور باشد که مشکل فلسفه دین موجود در تئودیسه‌ورزی یا در دفاعیه‌پردازی و بهره‌گیری از هنجارهای علمی نیست. مشکل این است که اساساً هیاو بر سر هیچ و فانتزی‌پردازی است و درباره چیزی که نیست دارد حرف می‌زند و درباره چیزی حرف می‌زند که درست نیست در موردش حرف بزنیم.

درباره نسبت رویکرد ایشان به نپر هم می‌توان این‌طور صحبت کرد و حرف ایشان می‌تواند این باشد که گذشته از اینکه مشکل در موضوع نیست، در روش هم نیست بلکه در شکل حرفه‌ای هم باز فلسفه فانتزی‌پرداز است. دلایل ایشان این است که ایشان اساساً مخاطب خود را خداپاوران نمی‌داند، صراحتاً مخاطب خود را کسانی می‌داند که ملحد هستند، به این دلیل هم به نظر این کار را انجام می‌دهد که کسی در جواب اینکه فلسفه دین موجود محقق دفاعیه‌پرداز است نگوید ما دفاع نمی‌کنیم. مثلاً کسی برهان برای اثبات وجود خداوند می‌آورد، کسی از سازگاری علم و دین دفاع می‌کند ما می‌نویسیم که اینها سازگار نیستند، ما می‌نویسیم که خدایی وجود ندارد؛ یعنی از موضع مقابل به آن نگاه می‌کنیم.

بنابراین وقتی چنین گفته می‌شود تو گویی ما در فضایی مشابه هستیم. گویا درباره اراده آزاد و درباره سرشت ذهن بحث می‌کنیم. گویا که یک بحثی در فلسفه ذهن است و درباره آگاهی صحبت می‌کنیم. به دو دسته تقسیم شده‌ایم کسانی که می‌گویند حالات ذهنی تحویل‌پذیر هستند؛ مثلاً کسانی می‌گویند به حالات فیزیکی تحویل‌پذیر نیستند. همان‌طور که آنها در آن فضا بحث می‌کنند فلسفه دین هم می‌تواند در اینجا بحث کند. من فکر می‌کنم ایشان کاملاً هوشمندانه و عمداً مخاطبان‌شان را کسانی قرار می‌دهند که باور ندارند و ملحدند و ایشان از دسته افرادی بودند که خودشان شجاعانه دست به حذف این رشته از ساحت آکادمیک بزنند. هدف ایشان این است و مشخصاً از این صحبت می‌کنند که در دانشگاه سکولار این رشته نمی‌تواند وجود داشته باشد و مشخصاً از این صحبت می‌کند که فلسفه دین، شبه فلسفه است.

بینیم ایشان برای این ادعا چه دلایلی دارد و چطور به نفع این مدعا استناد می‌کند. ده دلیل را ایشان در فصلی از کتاب صورت بندی می‌کنند که حرف من هم همین است.

**استدلال اول:** علم دائماً در فلسفه دین خدشه می‌کند. خوب چرا از یک فرااستقرا استفاده نکنیم. شما در واقع یک فلسفه دین ارائه می‌کنید، تغییراتی در دین متناسب با آن تغییرات اتفاق می‌افتد. تغییراتی مثلاً در فعل الهی، در مسئله مرگ و زندگی و مسائل پس از مرگ اتفاق می‌افتد و شروع به ایجاد تغییر در فلسفه دین شما می‌کند. این به گونه‌ای گام به پس گذاشتن است. اگر چنین است، چرا فلسفه دین برای همیشه کنار گذاشته نشود؟ گویا اینجا باز ما دعوت به داشتن یک فرااستقرای بدبینانه می‌شویم؛ به این شکل که یک فلسفه دین داشته‌ایم و یک سیستم‌پردازی انجام داده‌ایم و یک تحول علمی به وجود آمده است. برای مثال نظریه فرگشتی مطرح شده، مکانیک کوانتومی مطرح شده، تغییری در زمین‌شناسی و شاخه‌های مختلف علم ایجاد شده است و ما متناسب با آنها دست به تغییر می‌زنیم. از صحنه دور می‌ایستیم و همه را با هم در نظر می‌گیریم. گویا یک بازی اتفاق می‌افتد. یک تغییر یا یک اصلاح، این چیست که ما از آن دفاع کنیم؟ اگر بدبینانه تلقی کنیم باید در ادامه منتظر این باشیم که هر بار دوباره science تغییر می‌کند و هر بار فلسفه دین باید دچار تغییر شود.

در اینجا دو پیش‌فرض مهم وجود دارد برای اینکه این مطلب فهمیده شود. من چند نکته را در واکنش به این ادعا مطرح کرده‌ام. یک اینکه آیا فلسفه دین همان سیستم‌پردازی دفاعیه‌پردازانه تئودیسه‌ورز است؟ یعنی آیا می‌توان بین اینها رابطه identity برقرار کرد؟ اگر بتوانیم بین اینها یک رابطه identity برقرار کنیم این حرف می‌تواند حرف مسموعی باشد. اما اگر این‌طور نباشد، مسئله فرق می‌کند. اولاً که این‌طور نیست چراکه موضوعی برای پژوهش وجود دارد. در دوره‌های مختلف پژوهش‌های مختلف انجام شده و صورت‌بندی‌های مختلفی از مسائل دین ارائه شده است. دوم اینکه گویا ایشان دین را با سیستم‌پردازی دین یا فلسفه دین با تلقی از یک آموزه دینی یکی می‌گیرد و گویا همان بلایی که سر خدای رخنه‌پوش آمد اینجا باید سر این هم بیاید. در صورتی که تشبیه مناسب‌تر، تشبیه فلسفه دین به فلسفه است. یعنی آیا ما مدام با تغییرات علمی همچنان بر سر یک فلسفه علم اولیه، مثل فلسفه علم پوزیتیویستی به روایت اولیه آن، پایمردی و اصرار می‌کنیم یا به این فکر می‌کنیم که شاید تصویر فلسفی که من از علم ارائه می‌کنم، یک رخداد واقعی انضمامی انسانی است که در فلسفه دارم و این



تصویر را ارائه می‌دهم؟ درست است که اصلاً شرایطی را برای علم‌بودگی می‌دانم؟ واحد علم را چه می‌دانم؟ گزاره می‌دانم؟ نظریه می‌دانم؟ فرضیه می‌دانم؟ اصلاً بحث معناداری درست است یا نه؟ اصلاً مسئله demarcation درست است یا نه؟ حتی در ترسیم خود مسائل، آیا فلسفه علم همراه است؟ درباره امکان و مطلوبیت این حرف بزنیم. آیا فلسفه علم به موازات تحولات علمی مطلوب است که تغییر کند یا مطلوب نیست که این اتفاق برای آن بیفتد؟ قبل از این، آیا ممکن است که علم به عنوان یک رخداد انسانی ملموس تغییر کند و فلسفه علم همان‌طور مثل قبل بماند؟

این دو سؤال را در نظر بگیریم. اگر این تشبیه را در نظر بگیریم آن وقت پاسخی متفاوت و واکنشی دیگر به این جمله اولیه ایشان خواهیم داشت؛ یعنی از قضا برای فلسفه علم نامطلوب نیست که به تصویری از علم که مثلاً در سال ۱۹۵۰ یا ۱۹۶۰ ارائه می‌کرده چسبیده باشد و روی آن اصرار کند؛ یعنی شما نمی‌توانید وقتی که می‌خواهید کار فلسفی درباره یک رخداد انسانی انجام دهید چنین قاب‌بندی کنید که به‌گونه‌ای شما دست و پا را ببرید که همه چیز اندازه این تخت خواب شما باشد. شما برای یک شخصی که می‌خواهد استراحت کند دارید تخت می‌سازید. بنابراین باید آن شخص را لحاظ کنید و متناسب با آن تخت بسازید. اول تختتان را نمی‌سازید بعد شخص را، اگر بلندتر یا کوتاه‌تر بود، با تختی که ساخته‌اید اندازه کنید.

فلسفه یک فعالیت انسانی است که برای موضوعی که خود آن هم ممکن است انسانی باشد، صورت‌بندی می‌کند و درباره ابعاد آن حرف می‌زند. بنابراین اگر جایی مشکل وجود دارد در این فلسفه‌ورزی است. البته این می‌تواند اشکال محسوب نشود و از قضا چیز خوبی باشد که تغییر کند و خود آن پدیده متحولی باشد و قصد رخنه‌پوشی هم وجود نداشته باشد. یعنی هر روز فلسفه دین خود را یک پدیده متغیری بدانند که به موازات تغییری که در نگاه ما، بر اثر پژوهش‌های مردم‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و دیگر حوزه‌ها، بر نگاه ما از دین پدید می‌آید، خود را به همان نسبت تغییر دهد. جایی اگر احساس می‌کنید استدلالی را آورده‌اید که درست نیست، حرفی که زده خطاست و بر اساس تصور غلطی است و آن طبیعتی که مبنای بحث‌های مابعدالطبیعی است غلط است، باید تغییر رخ دهد و فلسفه متحول شود. این می‌تواند خیلی اشکال محسوب نشود. من این فرااستقرای بدبینانه را که در بند دوم نوشتیم می‌توانم در مورد علم و مسئله شکاکیت قرار دهم. مقصود من همین بود. به علاوه اینکه نیاز به یک بحث اصولی اولیه‌تری را درباره این موضوع تحدید حدود

فلسفه و موضوع آن که علم یا دین یا هر چیز دیگری است وجود دارد. اصلاً چه نسبتی باید بین اینها برقرار باشد؟ آیا فلسفه می‌تواند به شکل پیشینی هنجارگذار باشد؟ یعنی فرض کنید در نسبت فلسفه و علم، فلسفه علم باید شکل هنجاری داشته باشد و نورم بدهد. مثلاً بگوییم گزاره‌ای علمی است که تحقیق‌پذیر باشد. گزاره‌ای علمی است که فلسفه‌بردار باشد. آیا این نسبت درستی بین فلسفه و علم است؟ یا اینکه مثلاً ما باید به سمت یک meta science حرکت کنیم؟ یعنی فلسفه را یک جای دیگری ببینیم و نسبت دیگری بین اینها برقرار کنیم. به نظر می‌رسد که این ادعا وقتی می‌تواند به نتیجه برسد که بحث اصولی‌تری در جای دیگری کرده باشیم. مثلاً فرض کنید از دیدگاه هنجاری بودن دفاع کرده باشیم که امروز خیلی کار سختی است. اگر امروز کسی بخواهد همچنان از این دفاع کند که فلسفه می‌تواند نورم‌گذار برای science یا برای سایر حوزه‌ها باشد کار خیلی خیلی سختی در پیش دارد.

ایشان در **استدلال دوم** می‌گویند که فلسفه دین مستلزم پذیرش هویتی به عنوان موضوع بحث است که پذیرش آن هویت به عنوان موضوع دون شأن آکادمیک است. خدایان ادیان باستانی، ارواح حیوانات و چیزهای دیگر. ببینید یک سوالی در برابر این استدلال به وجود می‌آید که باز باید در جای دیگری بحث کنیم. اینکه بحث کردن پیرامون چه موضوعاتی در شأن آکادمی است. یعنی آیا مثلاً در مورد یک پدیده‌ای مثل فلوژیستون که امروز در دانش شیمی و در توضیح فرآیند سوخت ممکن است کاربردی نداشته باشد (که کاربردی هم ندارد و حذف شده است) اگر قرار باشد بحثی صورت بگیرد، عبرتی گرفته شود و الگویی در بیاید کجا باید این بحث اتفاق بیفتد؟

به‌رحال یک موضوعی داریم که می‌تواند مسئله‌برانگیز باشد و ارج تاریخی داشته باشد. این را باید کجا بحث کنیم؟ در کدام دکان و بازار باید در این رابطه بحث شود؟ ضمن اینکه ما برای اینکه درباره آکادمی حرف بزنیم، مخصوصاً وقتی که منظور آکادمی فلسفه باشد، اینکه چه موضوعاتی باید موضوع دانش قرار بگیرند و جا داشته باشند بحثی است که باید در براساس هنجارها و ضوابطی که در دست است تصمیم گرفته شود. شما باید به‌گونه‌ای تصمیم بگیرید که این امر جامد نباشد و مثلاً فرض کنید جلوی بعضی از خلاقیت‌ها را نگیرید. اگر فرض کنیم این وجوه ایجابی را کنار بگذاریم، آیا این موضوعات برای رد کردن هم شایسته تحقیق نیستند؟ با چه معیاری این را می‌گوییم؟ این دیکته کردن به آکادمی است بدون اینکه شما شفاف درباره ضوابط و .. اینها صحبت کرده باشید. برای مثال، فرض کنید بگوییم استفاده کردن از



استعاره‌های زندگی روزمره امری مربوط به یونان باستان است. هراکلیتوس حق داشت از استعاره آتش استفاده کند. دیگران حق داشتند از استعاره‌های مختلف استفاده کنند. آیا ما در قرن ۲۱ باز باید از استعاره‌ها استفاده کنیم؟ آیا نباید این زبان متافوریک را حذف کنیم؟ شایسته است آکادمی برای تبیین پدیده‌ای از استعاره‌ها استفاده کند؟ بعد شما به جای نظریه ریسمان چه می‌خواهید بگویید؟ به جای کرم چاله و سیاه‌چاله چه می‌خواهید بگویید؟ گفته شد که باید بحثی اصولی کرد در این باره که شأن آکادمیک دقیقاً چیست. یعنی مقصود ما از چیزی که مطابق شئون آکادمی است چیست و چه معیار و ضابطه‌ای برای آن داریم.

اول از همه مرحله زبان است که ما اصلاً از چه تبیین‌هایی می‌توانیم در اینجا استفاده کنیم و چه دفاعاتی از اینها می‌توانیم داشته باشیم. اینها را چگونه می‌توانیم معقول و مستدل کنیم؟ یک اتفاق دیگر اینکه ممکن است ما درباره بعضی از موضوعات یک پیش‌بینی داشته باشیم که ما در مقام داوری چه داوری‌ای درباره آن موضوع خواهیم داشت. آیا می‌توان تصمیم گرفت؟ یعنی من یک پیش‌بینی دارم که احتمال خیلی خیلی زیاد اگر این موضوع به بند پژوهش دقیق در بیاید نهایتاً داوری ما چنین خواهد بود که این مردود است. آیا از این می‌توانیم نتیجه بگیریم که راه به پژوهش درآمدن آن و قرار گرفتن آن در مقام پژوهش و فعالیت پژوهشی را ببندیم؟ ببینید این هم از آن تصمیماتی است که باید به شکل اصولی گرفت و دفاع کردن از اینها کار آسانی نیست. هرچند باز تأکید می‌کنم که همه بحث‌ها همچنان می‌توانند ادامه داشته باشند، منتها ماجرا اصلاً به این سادگی نیست؛ چون ممکن است شما پاسخ مثبت بدهید بعد دوباره دلیل بیاورید که این چطور امکان دارد و در واقع پیامدهای خیلی زیادی دارد. باید دید که آیا می‌شود وقتی که داریم برای آکادمی یک چنین تجویزی می‌کنیم اینها را تحمل کرد. یادمان هم نرود که ما در یک فضای تجویزی هستیم و داریم درباره تجویز حرف می‌زنیم. اینجا تجویز به محیط آکادمیک است.

**استدلال سوم** این است که فلسفه دین، از نظر موضوعی فرافرهنگی و جهانی نیست و تا حدود زیادی متأثر و حتی محدود به مختصات محلی و بومی است. مشخصاً مدنظر ایشان فضای فلسفه مسیحی است و می‌گوید که این ادیان آمریکای جنوبی، ادیان سرخ‌پوستی، ادیان آفریقایی و ادیان شرقی به معنای دقیق کلمه کجا هستند. از این نتیجه می‌گیرد که چون این‌گونه است پس باید ادعای فلسفه دین را فراموش نکنیم. وزن و اثر همه این چیزهایی که من گفتم موقعی مشخص می‌شود که ادعای بزرگ ایشان را در نظر داشته باشیم. ادعا این بود که فلسفه دین، به هر

معنایی، باید از ساحت آکادمی حذف شود و ما این را در نسبت با دین در نظر می‌گیریم. اگر آن ادعای بزرگ را در نظر نگیریم می‌گوییم خوب اینها ملاحظاتی است که در نظر می‌گیریم‌شان. ولی ایشان می‌خواهد از اینها این را برداشت کند که در یک دوره تاریخی خاصی از یک رشته، تعدادی از افراد بر اساس مؤلفه‌ها و دلایل مختلفی بر یک سری موضوعات خاص با رویه‌ها و رویکردهای خاص متمرکز شوند. اگر ما ابعاد رشته را به شکل کلی در نظر بگیریم، چرا این ملاحظات باید مجوزی برای حکم به تعطیلی این رشته داشته باشند؟

ما می‌بینیم که در دوره‌های مختلف تاریخی، نگاه‌های مختلف و تمرکزهای مختلفی معطوف به مسائل مختلف شده است. برای مثال، در یک دوره فعالیت‌های علمی عمدتاً معطوف به یک مسئله خاص در فیزیک است. به هر حال مسئله زمانه، قرن و دوره است که استعدادها روی آن متمرکز می‌شوند، تلاش‌ها به آن سمت حرکت دارند و سرمایه‌گذاری‌ها روی آن حوزه انجام می‌شوند و اصلاً چیز غریب و عجیبی نیست. چرا این مسئله به خودی خود باید ما را به این سمت بکشاند که حکم به تعطیلی و حذف آن از ساحت آکادمیک کنیم؟ من یک حکم را عرض می‌کنم مثل همین چیزهایی که کسانی که تغییرخواه هستند از آن صحبت می‌کردند که ما بیاییم و آن را بازنتر کنیم. این هم یک پیشنهاد است. اگر این استدلالی است که می‌خواهند از آن چنین نتیجه بگیرند که فلسفه دین شبه‌فلسفه است و باید از ساحت آکادمی حذف شود، این نتیجه از آن مقدمه بر نمی‌آید.

**استدلال چهارم** این است که دانشگاه باید سکولار باشد. فلسفه دین در شکل کنونی عقل را کنیز ایمان کرده است و فعالیتی اساساً ایمان‌بنیان است. از این رو نباید در آکادمی جایی برای آن متصور شویم. ببینید اول باید دید که آیا این تصویری که ایشان ارائه می‌کند و بعد بر اساس آن حکم صادر می‌کند درست است یا خیر. اصلاً فرض کنیم که فرض اول درست است و دانشگاه باید سکولار باشد. اما آیا فلسفه دین در شکل کنونی خود واقعاً عقل را کنیز ایمان کرده است؟ آیا فعالیتی اساساً ایمان‌بنیان است؟ آیا واقعاً چنین است؟ مثلاً فرض کنید از انتشارات بلکول جست‌وجو کنیم که یکی از معتبرترین ناشران جهان است که در سطح عمومی و نه تخصصی اثر چاپ می‌کند. می‌خواهیم بدانیم که مباحث امروز فلسفه دین چیست یا می‌خواهید یکی از کتاب‌های عمومی مثل companion را تهیه کنید. من در فضای عمومی صحبت می‌کنم. می‌خواهم ببینم چه خبر است و هیچ چیز درباره فلسفه دین نمی‌دانم. می‌خواهم ببینم کسانی که امروز در فلسفه دین کار می‌کنند چه می‌کنند. شما یک کتاب



را به راحتی تهیه می‌کنید و پیش‌روی خود قرار می‌دهید. آیا واقعاً این چنین است؟ یعنی همه از یک طرف بحث می‌کنند؟ خیر، واقعیت این‌گونه نیست.

بسیاری از نقدها به فلسفه کنونی بر اساس همین تصویر کاریکاتوری از فلسفه دین موجود و محقق است. دست‌کم می‌شود گفت که همه فلسفه دین کنونی این‌طور نیست. نتیجه دیگری که می‌شود گرفت این است که شما بگویید فلسفه در شکل کنونی خود چنین است و اینکه خب فلسفه دین کنونی فلسفه آرمانی نیست. این حداکثر نتیجه‌ای است که می‌توان از آن گرفت. بنابراین از این استدلال شما لزوم پایان دادن به هرگونه شکل فلسفه دین، چه کنونی و چه آرمانی، بر نمی‌آید.

استدلال پنجم این است که ایمان فاقد بار معرفتی است. بنابراین هرچه بر چنین پایه‌ای باشد باید از ساحت آکادمی حذف شود. ببینید این هم اتفاقی است که می‌تواند تا حدودی بامزه تلقی شود. ببینید اینکه وضعیت معرفتی ایمان چگونه است و چه نسبتی بین ایمان و معرفت وجود دارد از قضا از موضوعات محوری فلسفه دین بوده و هست و احتمالاً تا فلسفه دین باقی باشد موضوع محوری هم خواهد بود. چقدر معقول است که این سؤال را در مقابل نقد ایشان از خودمان پرسیم. چقدر معقول است که شما یک تصمیم را از داخل مجموعه‌ای از مباحث برگزید و یک انتخاب داشته باشید و با انتخابتان حکم به تعطیلی آرا و مباحث دیگران بدهید؟

استدلال ششم این است که فلسفه دین با همه باورهای ایمانی ادیان یکسان برخورد نمی‌کند؛ مثلاً در مقابل با الحاد یا ادیان دیگر که در مورد آن صحبت کردیم. اینجا باز گویی تا حدودی همان نکته فرافرنگی و بومی بودن مطرح است. اگر مسئله دیدگاه الحادی باشد که در آثار مختلف و در آثار فلسفه دینی که امروز نوشته می‌شود بسیار معمول است. ضمناً اگر بتوان از این حرف نتیجه‌ای گرفت این است که فلسفه دین در شکل کنونی خود آرمانی نیست. باز از اینجا تا حذف آن از ساحت آکادمی خیلی فاصله عقلی زیادی دارد.

استدلال هفتم این است که فلسفه دین با همه باورهای فراهنجاری یا پارانرمال یکسان برخورد نمی‌کند. باز هم از این چه برمی‌آید؟ خب می‌توانیم یکسان برخورد کنیم. شما به دیگرگونه‌ای بنویسید. گر تو بهتر می‌زنی بستان بزنی یا هر کس دیگری که فکر می‌کند می‌تواند بهتر بنویسد پس بنویسد. چرا باید این فضا دچار انسداد باشد؟ یک زمانی شما به یک اصلی یا یک چیزی در درون یک فضا اشاره می‌کنید. در این صورت منطقاً حق دارید بگویید که فضا دچار انسداد است؛ یعنی یک چیزی در فضا است و به آن اشاره می‌کنید. جغرافیای خاص، یک کشور خاص،

یک موقعیت خاص، یک نشریه خاص، یک چیزی را به عنوان دستاویز قرار می‌دهید و به آن اشاره و به آن تکیه می‌کنید. ببینید این عاملی است که فضا را دچار انسداد کرده است. پس اگر من این وضعیت کنونی را در کنار عامل انسداد قرار دهم دیگر حق دارم به شکل تجویزی بگویم که فلسفه دین باید به پایان برسد؛ ولی چنین چیزی تقریباً وجود ندارد یا حداقل دلیل عقلی برای آن نداریم.

استدلال هشتم این است که کسی از آن دفاع نکرده. مثلاً ما فیلسوف دین خدا باور سراغ نداریم. مثلاً یکی از ستون‌های ما می‌تواند این باشد. فیلسوف دین یا جماعتی از فیلسوفان دین خدا باور بگویند که ما داریم این را می‌نویسیم و هیچ‌کس دیگری در رابطه با مسائل مختلف حق ندارد حرف بزند. اگر دلایل دیگری باشد باز می‌شود آنها را به بحث گذاشت.

استدلال نهم این است که فلسفه دین باید پایان پیدا کند چرا که فلسفه دین در نیافته است که باورهای ادیان تعارض درونی دارند. بنابراین هیچ‌کدام آن خدای خاص را مثل خدای مسیحیت یا اسلام یا باورهای خاص را مثل تثلیث اثبات نمی‌کنند. باز ایشان گمانشان این است که فلسفه دین همان سیستم بردازی دفاعیه پردازانه این چنینی است و گویا اینجا برخلاف چیزی که گفتم مخاطبان آن ملحدین نیستند بلکه مؤمنین هستند و این بار می‌گوید ببینید آن چیزی که دنبالش هستید از این به دست نمی‌آید. مسئله این است که چرا باید چنین انتظاری داشت؟ شاید شما با یک سودایی وارد این فضا شده‌اید. اگر از منظر کاربردی نگاه کنیم ممکن است بگوییم ماجرا چیز دیگری است. ممکن است شما در یک بحثی وارد شوید و یک انگیزه پیشینی داشته باشید. این اتفاق در هر جایی و همچنین در حوزه‌های مختلف فلسفه می‌تواند اتفاق بیفتد. فرض کنید انگیزه شما این است که مثلاً کاسب هستید یا تاجرید و می‌خواهید یک مؤسسه‌ای تأسیس کنید. مثلاً digital afterlife بفروشید؛ یعنی می‌خواهید برداشت دیجیتالی از افراد داشته باشید، آن را جایی ذخیره کنید و با مرگ بیولوژیکی‌شان آن را در یک بدن سیلیکونی قرار دهید. شما از قبل چنین تلقی‌ای دارید. به این خاطر وارد بحث فلسفه ذهن می‌شویم که این را دقیقاً داریم. یعنی هم وارد بحث فلسفه دین شدند و هم وارد بحث فلسفه ذهن شدند. در موضوع cognitive science هم وارد شدند و مفصل سرمایه‌گذاری کردند. چون اینها وارد شدند باید cognitive science تعطیل شود چرا که به پایان خودش رسیده است.

من حتی می‌خواهم بگویم این چیز بدی هم نیست، یعنی چیزی نیست که به عنوان لکه ننگ در نظرش بگیریم. این فرد با یک رویکرد و با یک انگیزه‌ای آمده





است و دیگرانی هم آمده‌اند. اما در این فضا تا آنجایی که می‌تواند باید باز باشد و چیزی منطقاً نباید مانع ورد دیگران شود. که باز همان‌طور که در cognitive science نیست، در فلسفه ذهن نیست و در فلسفه دین هم نیست و می‌تواند این اتفاق همچنان بیفتد. اگر فلسفه دین از عقل برای بررسی مدعیات دینی استفاده می‌کند و از طرفی دین مبتنی بر ایمان است، بنابراین بررسی چیزی که مبتنی بر عقل نیست خردمندانه نیست. این علی‌الادعا می‌گوید که من عقلی نیستم؛ ولی تو می‌خواهی آن را بررسی عقلی کنی و چنین بررسی‌ای باید به پایان برسد.

ایمان توجیه پذیر نیست. فلسفه دین خردورزی در باب امر خردناپذیر است. این دقیقاً ترجمه است. باز هم من احساس می‌کنم ما داریم از یک ابزار برآمده از فلسفه دین ضد کلیت آن استفاده می‌کنیم و دیگر درباره آن صحبت نمی‌کنیم.

ادعای دهم این است که به این دلیل فلسفه دین باید پایان پیدا کند که رقبای بهتری دارد و دوره‌اش تمام شده است. رقبای متناسبی دارد که این رقبای متناسب می‌توانند جای آن را بگیرند و دیگر به آن نیازی نیست و زائد است. البته باز اگر درستی این را فرض بگیریم چیزی که از آن برمی‌آید درحقیقت این است که رقبای دیگری دارد و باید جای آن را خالی کند و به دیگران بدهد. باز این لزوم پایان دادن به هرگونه فلسفه دین نیست و با آن فاصله دارد. اما درباره همین هم باز ملاحظه و صحبت داریم.

ببینید خیلی وقت است، حداقل سه چهار دهه است، که از روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین و غیره صحبت می‌شود. این زمان زمان کمی هم نیست. چرا از این صحبت می‌شود که روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، مطالعات تطبیقی دین، علوم شناختی دین یا چیزهایی شبیه به اینها باید جای فلسفه دین را بگیرند نه اینکه در عرض فلسفه دین قرار بگیرند و تعبیرهای خودشان را داشته باشند. اصلاً اینها باید جایگزین شوند. اینها آلترناتیو فلسفه دین هستند.

من باز می‌توانم مسئله‌ای که اینجا وجود دارد را به یک مسئله اساسی‌تری برگردانم و آن این است که چه نسبتی بین فلسفه با روان‌شناسی و فلسفه با جامعه‌شناسی برقرار است و با چه تصویری من می‌خواهم بگویم اینها نیمه hard problem دارند و این به چه معناست؟ این soft problem به چه معناست؟ ممکن است شما بگویید که من می‌گویم روان‌شناسی یا علوم شناختی دین می‌توانند جای مطالعات فلسفی دین را بگیرند و روش این است و الان هم محقق شده است. نخیر؛ فقط چهار دهه گذشته است و ما به ۱۰۰ سال، ۲۰۰ سال، ۵۰۰ سال زمان نیاز داریم تا این جایگزینی کامل انجام شود و ما دورنمایی از اینکه این

جایگزینی چگونه باید رخ دهد و تحقق پیدا کند داریم. مسائلی هم داریم که اینها می‌شوند مسائل soft. اما اینجا یک hard problem داریم و آن این است که روان‌شناسی چطور می‌خواهد به یک پرسش فلسفی پاسخ دهد یا جامعه‌شناسی چطور می‌خواهد به یک سؤال فلسفی پاسخ دهد؛ یعنی اصولاً چطور می‌تواند این اتفاق بیفتد تا برسیم به مسئله دین. ببینید این مطلب با علوم شناختی دین در عرض فلسفه دین خلط نشود.

ببینید این دو تا نزاع با یکدیگر خلط نشوند. یک عده‌ای هستند که می‌گویند ما نمی‌توانیم علوم شناختی دین داشته باشیم. به دلایلی من در این باره حرف نزد. ما علوم شناختی دین، روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین داریم. مسئله این است که آیا اینها می‌توانند جایگزین فلسفه دین شوند؟

من خودم پاسخی ندارم. به علاوه اینکه اگر قرار باشد استدلال کنیم و فرصت کافی داشته باشیم می‌شود از یک تجربه تاریخی هم استفاده کرد. دست‌کم تجربه‌ای در این ۱۰۰، ۱۵۰ سال گذشته وجود داشته و آن اینکه در شاخه‌های مختلف تلاش شد که پرسش‌های فلسفی با یک تحویل به خاستگاه‌های روان‌شناختی، خاستگاه‌های جامعه‌شناختی و نظیر این منحل شوند. از این رو می‌توان این رابطه حرف زد که این تجربه چقدر موفق بوده است. آیا به این رسیدیم که اساساً ریداکشنیسم را به این معنا اصلاً وارد فرهنگ لغات مغالطه‌های پژوهشی خود کنیم یا اینکه پروژه‌ای راهگشا بوده است؟ من فکر می‌کنم اولی اتفاق افتاد؛ یعنی الان وضع این‌گونه است که کسی که در این حوزه‌ها می‌نویسد در همان ابتدا می‌گوید من ریداکشنیست نیستم؛ یعنی من را متهم به ریداکشنیست بودن نکن تا بعد حرف بزنیم. می‌خواهم بگویم این تجربه تاریخی هم دست‌کم چندان تجربه موفق و قابل دفاعی نبوده است.

من این دوستان را عمدتاً می‌توانم متهم به این بکنم که یک تصویر کاریکاتوری از فلسفه دین ما دارند. من فکر می‌کنم که فلسفه دین موجود به‌گونه‌ای است که می‌شود تحول را در آن دید. یعنی اگر این لفظ و ذات را امروز مجاز باشیم استفاده کنیم ذاتش ذات تحول است؛ یعنی در ذاتش متحول بوده است. یک پدیده متحولی بوده است و حداقل تاکنون این را می‌توان مسئله به مسئله نشان داد. یعنی من روی مسئله دین یا روی زبان دین یا مسئله رابطه علم و دین در قرن بیستم می‌توانم تحول را نشان دهم و می‌توانم بگویم که به چه دلیل مسئله متحولی است. از طرف دیگر نه تنها دائماً در خود تغییر داشته بلکه تا حدود زیادی مسئله‌محور و استدلال‌ورز هم بوده است. این مسائلی که محور کار بوده‌اند را در نظر بگیرید:



مسئلهٔ شرع، مسئلهٔ رابطهٔ علم و دین، مسئلهٔ زندگی پس از مرگ، مسئلهٔ رابطهٔ عقل و ایمان، مسئلهٔ فعل الهی و مسائل مختلف دیگر. در این مسائل و بعد دیدگاه‌هایی که مطرح می‌شده تلاش می‌شده مبانی معرفت‌شناختی مشخص داشته باشند. استدلال پشت سر آن باشد. مقالاتی که نوشته می‌شود، آثاری که نوشته می‌شوند، در تلاشند استدلال عرضه کنند. آیا وضعیت ایدئال است؟ ممکن است نباشد. ممکن است وضعیت مطلوب نباشد. شما مثلاً چند نشریه را پیدا کنید که دقیقاً این وضعیت برای آن اتفاق می‌افتد یا چند اثر را پیدا کنید. اما ممکن است داوری ما راجع به سایر اوضاع فلسفه هم چنین باشد. مثلاً شما سراغ مسئلهٔ ارادهٔ آزاد هم بروید صحنه را این قدر منظم و مرتب ببینید یا در شاخه‌های مختلف علم هم ممکن است همین طور باشد. بنابراین از اینها نتیجه نمی‌گیریم که مثلاً زمین‌شناسی باید تعطیل شود.

## نکته آخر در دفاع از تداوم وضع موجود

یعنی من می‌خواهم بگویم آن ویژگی‌هایی که آقای نپر و آقای تراکاکیس گفتند را من در قالب تغییر می‌فهمم و فکر می‌کنم اگر تصویر دقیقی از فلسفهٔ دین امروز داشتیم، بعضی از آن حرف‌ها را نمی‌زدیم چرا که تصویر آنها واقعی نیست. اگر منظور صرفاً تحول خواهی و صرفاً نهیب زدن به کسانی است که در این حوزه کار می‌کنند مطلب متفاوت است. نهیب‌هایی مثل اینکه موضوع را فقط ادیان ابراهیمی در نظر بگیرید؛ یعنی خیلی محلی بحث نکنید. اگر منظور این گونه نهیب‌هاست که این نهیب‌ها درون این سنت هم زده شده‌اند و اصلاً چیزهای بی‌سابقه و عجیب و غریبی نیستند. مثل اینکه شما سنتی را در حوزهٔ زبان دین دارید. زبان دین چطور معنا دارد. این مسئلهٔ نهیبی در قرن بیستم دارد که آیا زبان دین اساساً معنا دارد یا ندارد؟ اصلاً nonsense است یا نه؟ اصلاً ما می‌توانیم اینجا از معنا حرف بزنیم؟ بعد همین طور تحولات بعدی رخ می‌دهد و تا دورهٔ معاصر همین طور به سمت نظریه‌های کاربردی زبان می‌رود. و در سنت قاره‌ای هم می‌بینید همین طور تغییر کرده تا در واقع کسانی که از اصالت روایت حرف می‌زنند، کسانی که از متافیریک بودن زبان صحبت می‌کنند و بحث همین طور تغییر کرده و گاهی تفاوت‌ها بسیار بسیار اساسی و بنیادی است.

بنابراین فکر می‌کنم که این مسئلهٔ محوری و تحول در درون آن هست و این تصویر خیلی تصویر نزدیک به واقعی از فلسفهٔ دین امروز نیست. اگرچه مباحث زیاد است من در مورد امکان و مطلوبیت تحقق یک رشتهٔ دانشجویی در ساحت آکادمیک صحبت می‌کنم. پس مخاطب

ما در بحث اول شاید نپر و تراکاکیس باشند و تعدادی از استدلال‌های لاویتس هم مبتنی بر تصویری از فلسفهٔ دین کنونی بود. ولی چند مورد از استدلال‌های لاویتس این‌گونه نبود و به شکل آرمانی داشت بحث می‌کرد؛ یعنی فلسفهٔ دین آرمانی آینده را مد نظر داشت. آیا اصلاً رشته‌ای که ارزش‌های مختلف در شکل‌گیری آن نقش نداشته باشند، یعنی اصلاً از همان مرحلهٔ انتخاب موضوع بگیریم و منظورمان از ارزش‌های مختلف، ارزش‌های جنسیتی، ارزش‌های فرهنگی و بومی و غیره است. آیا اساساً رشته‌های دانشگاهی این‌طور شکل گرفته‌اند؟ یعنی value free شکل گرفته‌اند؟ یعنی امکان دارد که علم داشته باشیم ولی علم value free باشد؟ آیا مطلوب است که علم value free داشته باشیم؟ یک چیز دیگری را من می‌خواهم اضافه کنم که آیا همان راه جهانی شدن نیازمند پذیرش پژوهش‌های مبتنی بر نقش‌آفرینی ارزش‌ها نیست؟ یعنی از همین رهگذر این به دست نمی‌آید. یعنی یک وقت ما از این صحبت می‌کنیم که با حذف چشم‌انداز و با خالی کردن ذهن به سمت جهانی‌سازی برویم. یک وقت می‌گوییم به جای اینکه خالی کنیم از قضا همه را دعوت کنیم؛ یعنی مثلاً زنان را بر اساس ارزش‌های زنانه دعوت کنیم. مثلاً بخش‌های زیادی از فلسفه‌های دینی فمینیستی که ما الان داریم اینها چگونه شکل گرفته‌اند. اولاً فلسفه‌های دین فمینیستی هم در فلسفه‌های علم فمینیستی هستند. آیا فلسفه‌های دین فمینیستی کمک کردند که فلسفهٔ دین از آن حالت محلی و محدودش در بیاید یا آن را تشدید کرده‌اند؟

اگر شما هم با من همراه هستید که اینها باعث شده تا فضا بازتر شود، سؤال این است که از چه فرایندی این فضا باز شد؟ با تأکید بر حذف نقش‌آفرینی ارزش‌های پژوهشگر، دغدغه‌ها و ملاحظات فردی و محلی و جنسیتی و اینها یا از قضا با جدی گرفتن آنها؟ من با اعمال اتوماتیک و بی‌ملاحظهٔ آنها حرف نمی‌زنم و با لحاظ شدن آنها حرف می‌زنم. احساس می‌کنم که این دومی قابل دفاع‌تر است. در مجموع اگر عرایض خود را بخواهم جمع کنم من از این موضع آخر دفاع کردم و احساس می‌کنم که فلسفهٔ دین امروز این تغییر را در خود و در نگاه تاریخی هم دارد. به نکتهٔ دیگری می‌خواستم اشاره کنم.

من وقتی که از لاویتس و درمورد فانتزی پردازی حرف زدم از یک hard problem و soft problem حرف زدم. ببینید اینجا نکته‌ای وجود دارد. لاویتس در بند دوم استدلال خود درمورد فلسفهٔ دین آرمانی گفته بود که اگر در شکل آرمانی هم نهایتاً منجر به به دست دادن مجموعه‌ای از گفته‌هایی که در بهترین حالت دارای سازگاری هستند شود اینها هیاهو بر سر هیچ است. نهایتاً این به موضوع متفاوتی بر می‌گردد.



گیری که انجام دادم چیزهایی بود که می شد در نشریات بین المللی دید و در آثار بین المللی دید.

اگر دوستی درباره پایان فلسفه دین به شکل کنونی آرمانی حرف صورت بندی شده ای زده که من از آن بی خبر هستم حق با شماست و این نقد وارد هست و من از آن بی خبر هستم و این می تواند نقص گفته های من محسوب شود.

فایده آگاهی ما برچنین مجادلاتی چیست و چرا ما باید چنین مواردی را مطالعه کنیم؟

آیا خود دانشجویان پژوهشگران فلسفه دین شخصا با چنین مساله مواجه نمی شوند؟

ببینید مسئله کاملاً محل اختلاف است و من شما را به مطالعه متا فلسفه دعوت می کنم. ببینید شما در مورد فلسفه تحلیلی یا فلسفه کانتیمنتال من یک مقدار با شما همراه هستم؛ یعنی اگر قرار باشد یک جایی مرز بکشیم کدام طرف قرار می گیرید من آن طرف قرار می گیرم که به همین دلیل با تردیدی بحث خودم را شروع کردم که آیا درهمایش یک مدرسه تابستانه ای که یا پاییزه متافلسفه باید بحث شود یا مدرسه فلسفه دین با یک تردیدی بحث را شروع کردم شاید اگر خیلی اصرار کنید که من هم در یک طرف قرار بگیرم من هم سمت شما قرار می گیرم و بگویم در میان موضوعاتی که شایسته هست که دوستانی که علاقه مند هستند در حوزه فلسفه دین کار کنند و برای خودم به عنوان یک دانشجویی که علاقه دارم پیگیری می کنم این در بین ۱۰۰ انتخاب انتخاب ۱۰۱ باشد حالا به هر حال خیلی پرسرو صداست یعنی همین آقای لافتس شاید حرف ها خیلی جاندار به نظر برسد یا نرسد ولی موضوع ظاهراً به نظرتون خیلی جاندار برسد یا نرسد ولی خیلی پرسرو صداست اما از یک جهت هم عرض کردم در مطالعات متافیلوسوفیکال نکاتی هم وجود دارد وقتی وارد بحث شدیم یک سری موضوعاتی که ممکن است ما از کنار آنها با آرامش و بی توجهانه رد شویم چه داشته ها و چه نداشته ها یعنی هم فرق هایی که احساس می کنیم مهم نیستند و هم دارایی هایی که احساس می کنیم چیز خاصی نیستند اینها بیشتر فلسفه دین را نسبت به خودش با خبر می کند برای همین اگر حد ان نگداشته شود در چیزی من احساس می کنم چیز خیلی بدی نباشد برای همین من احساس می کنم که خیلی مهم است و مسئله اصلی اینها من فکر می کنم که انقدری که به راه رفتن و به درک راه رفتن کمک می کند فکر کردن به راه رفتن کمک نمی کند.

**سوال:** خانم دکتر

به نظر من تعریف یا تصویرشان از فلسفه دین نه جامد بود نه مایع بود نه واحد بود اصلاً به شدت فروکاسته بود

من احساس می کنم این موضوع خاص در فلسفه دین در مقایسه با بعضی از موضوعات در شاخه های مختلف علم یا در شاخه های مختلف فلسفه، آن هم خداوند به عنوان موضوع محوری فلسفه یا پدیده دین که تا حدود زیادی در عمل متدینان متجلی است و در ضمن آن است و باید کشف شود و خیلی شفاف نیست یک سخت جانی خاصی وجود دارد که چطور باید درباره این موضوع پژوهش کرد.

من فکر می کنم لاوتیس وقتی از ایمان بنیاد بودن فلسفه دین حرف می زند یا تراکاکیس وقتی از این حرف می زند که این موضوع اساساً موضوع بدقلقی است همین را مدنظر دارد. برای پژوهش دست کم بدقلق است، اگر نگوییم به بند پژوهش فلسفی نمی آید. اگر این را نگوییم، جنس پژوهش دست کم بد قلق و چموش است. چرا چموش است؟ این چموشی می تواند خود را در اینجا نشان دهد که وقتی شما در مقام توجیه قرار می گیرید دستمایه های ناچیز یا کمی یا کاملاً متفاوتی برای توجیه باورتان دارید برای اینکه نشان دهید در واقع هم همین طوری است. آن واقعی را که می خواهید این را با آن منطبق کنید یا هر طور پشتیبانی از آن بگیرید سخت می توانید پیدا کنید.

وقتی از فانتزی هم صحبت می شود منظور همین است. یعنی این خدایی است که مثلاً فرض کنید که باور به آن با علم سازگار است. برای مسئله شر هم یک چیزی می گوید تا سازگاری پیدا شود. همه چیز آن با هم همخوانی دارد و همه چیز آن با هم سازگار است. ولی آن واقعی که از آن حرف می زنید کجاست؟ من فکر می کنم که *hard* problem در این موضوع این است که برای کسانی که در حوزه فلسفه دین پژوهش می کنند مسئله آنها باید این باشد که اگر قرار است پژوهشی که می کنم از حداقل های عقلانیت برخوردار باشد و حداقل استانداردهای فلسفی را داشته باشد باید شفاف در این باره تصمیم گرفته شود یا گفت وگو شود که چه چیزهایی را می شود اساساً به عنوان عناصر خردمندساز در نظر گرفت؟ چه چیز می تواند باعث شود که من بین کل ماجرای خدا باوری با سوپرمن باوری بتوانم فرق بگذارم؟ یا هر فانتزی ساخته و پرداخته دیگری که کاملاً در آن سازگاری هست. این می تواند مسئله محسوب شود نه اینکه پاسخ ندارد و اینکه فکر می کنم این چیزی است که شایسته بحث جدی است و نه حذف.

## پرسش و پاسخ

**سوال:** آیا فقط غربی ها درباره فلسفه دین گفته اند؟ چرا به اندیشمندان مسلمان پرداخته نشد؟  
منبای من برای تصمیم گیری درباره اراء و این تصمیم



من احساس کردم وقتی دارم در مورد نقش آفرینی ارزش‌ها حرف می‌زنم مثلاً دارم در مورد این حرف می‌زنم که کسی برای او بررسی در حقیقت مفهوم شاید نزدیک به خدای ادیان براهیمی ولی مثلاً در یک فرهنگ سرخ پوسی آن برای او ارزش است و براساس آن ارزش سهم خود را در فلسفه دین داشته باشد. حرف من این بود که این مسیر یا مثلاً به بانوان اشاره کردم به این دلیل بود تجربه ای است که الان داریم و محقق خست یک وقت اینها مثل این فلسفه آفریقاتی یعنی یک بار در حد امکان صحبت می‌کنیم در فلسفه های دین فمینیستی دیگر اینکه امکان نیست الان چند ساله و چند دهه است که محقق هست و دارد اتفاق می‌افتد و این طوری ان گشایش و آن همگانی بودن و آن توسل از تصویر ما از موضوع روش‌ها همه اینها این طوری به وجود می‌آیند ارزشی که گفتم اینجا به عنوان یک چیز مقبول پذیرفتنی عرض کردم که می‌تواند نقش آفرین باشد.

#### سوال کننده:

در بحث تداوم وضع موجود خواستم ببینم منظور شما این هست که حوزه‌های مختلف فلسفه دین این پتانسیل را دارد که خودشان را باز آفرینی کنند مهمترین استدلال شما حتی برای حفظ وضع موجود که یک امر خوبی می‌تواند باشد یک چنین چیزی بود این یک نکته است من عرض کردم که این اتفاق افتاده است پیشینه را که نگاه می‌کنید این پیشینه؛ پیشینه دائماً در حال تغییر هست چرا من این حکم را به آینده تعمیم ندهم.

بحث متافیزیکال سوفیکال اساسی درباره مرزهای فلسفه تحلیلی و فلسفه‌های کانتنت هست. من امروز حداقل، امروز این داوری را بگویم من این را بیشتر یک طور دعوی حیدری و نعمتی و اینها می‌فهمم الان که نگاه می‌کنم اگر به من بگویید که در این حوزه‌ها مرزهای خیلی روشنی دارند از شما دعوت می‌کنم وارد بحث زلان دینی به عنوان مثال شوید که مسئله حاشیه‌ای نیست بلکه اگر بحث محوری و جزمسائل محوری است اگر محوری ترین مسئله نباشد جزمسائل محوری است چون تاثیر می‌گذارد بر رابطه علم و دین تلقی فلسفی شما از زبان دین تاثیر می‌گذارد در هر حوزه‌ای وارد می‌شوید این را دارید و گرنه اهمیت این روشن است. در هر سنتی هم تفکر کنید چه سنت کانتیمنتال چه این سنت تکلیف مشخص است. شما از دهه ۵۰-۶۰ به این طرفتر به سختی می‌توانید جایی را خط بکشید حتی درباره یک موضوع واحد حتی بگویید که این موضع فیلسوفان تحلیلی است و موضع فیلسوفان کانتیمنتال هست مثلاً متافیزیک هستند به عنوان یکی از دیدگاه‌هایی که از آنها حمایت می‌شود یک دیدگاه در حوزه زبان دین که حمایت زیادی از آن می‌شود

به حد الهیات یعنی فلسفه دین را من یک جایی احساس کردم دارد به الهیات می‌رسد یک جایی که فلسفه دینی مثل فلسفه اسلامی دارد به همچنین چیزی می‌کاهد؛ یعنی مغالطه پهلوان پنبه را درمورد آن استفاده می‌کند.

#### دکتر:

من با شما همراه هستم اما از آن طرف بام هم نیفتیم یک واقعیت‌هایی وجود دارد به هر حال اینکه این هم درست است که صحنه گردانان فلسفه دین و مباحث فلسفه دین در ۶۰-۷۰ سال گذشته دفاعیه پرداز و تئودیسه ورز بودند. حرف من این بود که از اینکه کلاسیک‌ها این طور هستند مثلاً همه فیزیکدانان به نظریه نسبیت می‌پردازند همه آنها صحنه گردانان این طور هستند پس فیزیک چیزی جز نظریه نسبیت نیست بعد من به یک دلیل دیگری با نظریه نسبیت موافق نیستم پس کل فیزیک حذف. من با این استدلال کردن کار داشتیم دقت کردین دومین چیزی که هست یک مقداری که چرا این چونه هست آیا درست است یا نه یک مقداری مرزهای الهیات کلام و فلسفه دین هم در فلسفه دین معاصر مرزهای در هم تنیده‌ای است. این را باید حق داد یعنی این هم از آن واقعیت‌هایی است که کتمان آن بی انصافی است. به هر حال یک چیزی در صحنه هست و شما می‌خواهید درباره آن یک کیریکیپشنی داشته باشید که بحث از این جا شروع شد درباره آن چه می‌گویید و دلایل شما چی هستند.

#### سوال کننده:

بالمقوه می‌توانیم بگوییم این نیست درست است که شاید بالفعل اینگونه شده است که مرزها جابه جا شده است اما تعریف ما این نیست.

اماره‌ها و قرائنی برای گفتن این حرف‌ها وجود دارند منتها آنکه آن قرینه از آن به شکل در واقع به شکلی منتج از آن بیرون بیاید من درباره ان صحبت کردم.

حرف این بود اگر قرار است آن هدف هدف مطلوبی باشد؛ یعنی فلسفه دین امروز نقص دارد و جامع نیست و.... حال چه باید کرد؟

دوتا راه وجود دارد یک اینکه به سمت این برویم که چیزی را حذف کنیم این ادعایی است که کل آن را حذف کنیم اگر بیاوریم درون آن مثلاً بگوییم خانم دکتر سالاری که از فلان موضع دفاع می‌کند حذف شود وقتی هم داریم از این صحبت می‌کنیم هم از مهمن و هم ملحد آن صحبت می‌کنیم مهمن را حذف کنیم چون دارند از ادیان ابراهیمی صحبت می‌کنند. یک راه دیگر هم این هست که با باز کردن راه دیگران و اجازه دادن برای نقش آفرینی گروه‌های کنار مانده و دور مانده اینطوری به سمت این برویم که پهن دامنگی را تأمین کنیم.

بار این می‌روند که یک پاسخ روشنی به شما بدهند که به شما بگویند که فلسفه تحلیلی یک چنین ذاتی دارد اگر از این ذات دور شدی به سراغ سنت دیگری رفتی و اگر کسی جز این گفت دیگر فیلسوف تحلیلی نیست یعنی شما نقش تحلیل زبان نقش نمادین بودن زبان جدی گرفته شدن دین و حوزه‌های مختلفی که در نظر می‌گیرید یک تاثیر بپذیرد همچنان بگذارد سعی کند در پی آغاز علم برود پیش آن قرار بگیرد هر کدام از این مولفه‌ها که شاید در دهه ۴۰-۵۰-۶۰ می‌شد به عنوان مولفه ذاتی یا چیزی شبیه به این برای فلسفه تحلیلی در نظر گرفت امروز می‌بینیم که کلیت تاریخ فلسفه تحلیلی را که نگاه می‌کنیم موارد مهمی در درون آن قرار می‌گیرند طوری می‌شود که ویگنشتاین دیگر فیلسوف تحلیلی نمی‌شود طوری می‌شود که کوانت فیلسوف تحلیلی نمی‌شود. این چه تحلیل و چه کاری است که بیاییم یک خطی بکشیم و بگوییم این طرفی ها نعمتی آن طرفی ها حیدری هستند جز اینکه دست و پا ببندد کار دیگری انجام نمی‌دهد.

دین را کجا باید قرار داد به همان اندازه ای که فیلسوفان تحلیلی در این مورد می‌نویسند اصلاً فکر می‌کنم اینها در دعوی حیدری و نعمتی که می‌گفتم در واقع مرزها به این معنا به قول نویسنده آن کتاب متاکانتیمنتال ما در چنین فضایی الان قرار داریم مسائل مختلف می‌توانند دین را به ما نشان دهند آن موردی که وارد آن می‌شویم بعد هم در خود این بحث‌های فرا فلسفی یا متافلسفی که درباره فلسفه تحلیلی داریم اینکه دقیقاً آیا ما می‌توانیم ما یک ذات برای فلسفه تحلیلی قائل بشویم همین را ببریم در دین می‌شود فلسفه دین تحلیلی آیا چیزی به معنی ذات وجود دارد مثلاً ساینترین یا چیزهای مختلفی که می‌گویم توسل به منطق سیمبری کدام یک از اینها را می‌توان به عنوان ذات برای فلسفه تحلیلی در نظر گرفت من با این دلایل یک کتابی هست از لاک که به فارسی هم ترجمه شده سعی کرده به سمت عناصر پارادایمی یعنی مجموعه ای از عناصر پارادایمی هم بیاورد برای فلسفه، تقریباً کسانی که تاریخ فلسفه تحلیلی را روایت می‌کنند خیلی سخت زیر



رسول رسولی پور  
دانشگاه خوارزمی

## فلسفه دین جهانی

در خیلی از زمینه‌ها و رشته‌ها و ساحت‌ها، چه آکادمیک و چه غیر آکادمیک، مطرح شده است و شاید به ذهن برسد فلسفه دین جهانی هم یعنی فلسفه‌ای که دارد Globalized می‌شود و در سطح جهانی مطرح می‌شود. در برابر این عنوان Globalization، عنوان Localization یا منطقه‌ای هست که دعوی اصلی بین جامعه‌شناسان بوده است. رویکرد جامعه‌شناسی منطقه‌ای و جهانی.

عنوان «فلسفه دین جهانی» در واقع عنوان جدیدی است که در حوزه فلسفه دین در مجامع تخصصی و آکادمی‌ها مورد بحث قرار گرفته است و همانطور که در این چند اسلایدی که آماده کرده‌ام نشان خواهم داد ممکن است عنوان رهن باشد. توضیح اجمالی‌ای راجع به عنوان بدهم: ما اقتصاد جهانی و تجارت جهانی و سیاست جهانی داریم. این عنوان Globalization (جهانی‌سازی)

بعد اکنون خیلی گسترش پیدا کرده است و جهانی سازی مدافعانی دارد و از آن طرف هم مخالفانی. در این فضا ممکن است به ذهن برسد که فلسفه دین جهانی هم یک صنعت یا فنی است که می‌خواهد در این رقابت جهانی عقب نماند و یک رشته جهانی شود. اساساً این طور نیست. یعنی فلسفه دین جهانی معنایش جهانی شدن فلسفه دین به معنای سری در بین سرهای یک چتری که همه زوایا را پوشش دهد نیست. لاقلاً منظور از Globalization فلسفه دین این نیست. به همین خاطر اینکه عنوان آن را بدهند World philosophy of Religion یا Global philosophy of Religion، سر همین هم اختلاف است. چون Global، که بیشتر هم به کار می‌رود، ممکن است این را به ذهن آورد که منظور این Globalization باشد. فلسفه دین جهانی، الهیات جهانی دین است، دین جهانی هم نیست، یعنی فلسفه یک دین جهانی هم نیست. چون باز تلاش‌هایی در جهت جهانی شدن دین در حوزه‌های مختلف صورت گرفته است. یکی از چهره‌های شاخص این World Theology، آقای کنت ول اسمیت (Wilfred Cantwell Smith) است، فیلسوف کانادایی که خودش مؤسس دپارتمان دین شناسی هاروارد بوده است. یا کسانی مثل پل تیلیش (Paul Tillich) در مورد World Theology کار کرده‌اند. یا آقای هانس کونگ (Hans Küng) در زمینه دین جهانی کار کرده است. به هر حال این فلسفه آن هم نیست، چون approachها نیز با هم فرق می‌کند، الان جای بحث تفاوت آنها با یکدیگر نیست. یا کسانی مثل جان هیک (John Hick) که خودش یکی از کسانی است که به دنبال World Theology بوده است. یا خانم آن ماری شیمل (Annemarie Schimmel) یا کسانی که با پرفسور نصر ارتباط داشتند، آن‌ها نیز در این Universalism یک جوری نقش داشتند. یک چیز جهانی و کلی به صورت چتری ساخته‌اند که همه می‌آیند که دیگر اسمش را دین نگذاریم، بگذاریم «امر قدسی» که شامل باشد و همه را در بر گیرد و به قول جان هیک اسمش را دین نگذاریم و بگوییم Key Term آن خدا است، و خدا هم نگوییم و بگوییم امر غایی است. مدام مفاهیم کلی‌تری بیاوریم تا دین جهانی بشود، دیگر ادیان شرقی و غربی نباشد. فلسفه دین جهانی، فلسفه «دین جهانی» هم نیست، همچنین فلسفه جهانی نیست، فلسفه دین است، فلسفه دینی است که شاخه‌ای از فلسفه است. فلسفه دین جهانی همان طور که من در چکیده برایتان فرستادم در واقع یک New approach است، یک رویکرد جدیدی است به فلسفه دین. یعنی رشته فلسفه دین

نه قرار است Globalized بشود، نه قرار است در مورد دین جهانی صحبت کند و نه قرار است از فلسفه جهانی بهره‌مند شود. خود فلسفه دین به عنوان یک دیسپلین در آکادمی‌ها بحث شده است که باید تغییراتی داشته باشد. در واقع فلسفه دین جهانی نتیجه مشکلاتی است که فلسفه دین رایج پیدا کرده است. فلسفه دین جهانی یعنی فلسفه دینی که می‌خواهد از بحران‌ها خارج شود و از پایان نجات پیدا کند. چون یکی از مشکلاتی که امروزه درباره فلسفه دین مطرح می‌شود، و نویسندگان مختلفی راجع به پایانش نوشته‌اند با اینکه عمر آن نیم قرن بیشتر نیست، این است که خیلی رشته محدودی است. دلایلش و محدودیت‌هایش را می‌گویند. ولی در واقع اگر بخواهم بگویم فلسفه دین جهانی چیست، رویکرد جدیدی است به رشته فلسفه دین برای برون‌رفت از مشکلاتی که برای آن موجود است.

فلسفه دین رایج، موضوعاتی که شما همه‌تان می‌دانید اگر دانشجوی فلسفه دین هستید یا مطالعه کرده‌اید، لاقلاً کتاب عقل و اعتقاد دینی را که فعلاً بهترین کتاب فلسفه دین به زبان فارسی در ایران است اگر مطالعه کرده باشید، موضوعاتی که این کتاب به شما معرفی می‌کند چیست؟ براهین اثبات وجود خدا، مفهوم خدا، مسئله شر، تجربه دینی، زبان دین، علم و دین. هدف این رشته این رایج چیست؟ اثبات وجود واقعی الهی است. این فلسفه با این موضوعات و با این هدف سه مشکل جدی دارد و همین مشکلات باعث شده است که طرحی تحت عنوان فلسفه دین جهانی مطرح شود. کسانی مثل یوجین ناگاساوا (Yujin Nagasawa) در واقع دنبال این باشند که از این بحران بیرونش بیاورند یا آقای وسلی وایلدمن (Wesley Wildman) و آقای تیموتی نپر (Timothy Knepper) کسانی هستند که بر این جهانی سازی به این معنا که گفتیم، برون‌رفت از بحران، دارند کار می‌کنند.

سه مشکل فلسفه دین رایج چیست؟

۱. اول اینکه فلسفه دین تنها اندیشیدن به راه‌های مختلف اثبات واقعیت الهی است و آیا نباید انتظار داشته باشیم که این مسئله واحد به پایان خودش رسیده باشد؟ الان در حدود ۶۰ تا ۷۰ سال است که ما داریم بحث می‌کنیم راجع به اینکه خدا وجود دارد یا ندارد، صفاتش چیست؟ omniscience است، omnipotence است، all lover است و این صفاتی که برای خدا گفته می‌شود و به نظر می‌رسد دیگر خیلی خسته‌کننده و ملال‌آور شده است. یعنی ما مدام برهان می‌آوریم و خب رقیب هم بیکار نشسته است و براهین ما را مدام defeat می‌کند و ما برهان جدید می‌آوریم و به همین شکل جلو می‌رویم. به

نظر می‌رسد این فلسفه دین در مسائلی و موضوعاتی که مورد بررسی قرار می‌دهد خیلی دیگر تکراری شده است. یک راه‌حلی که برای این مسئله ارائه شده است این است که فیلسوفان دین به زوایای واقعی‌تر و انسانی‌تر فلسفه دین توجه کنند. به‌طور مشخص، رشته فلسفه دین کمی از Study of Religions، رشته مطالعات ادیان، که در آنجا لااقل در استفاده از رشته‌های زنده و مهمی که مربوط به دین است امساک نمی‌کنند، یاد بگیرد. فیلسوفان دین خیلی مغرور هستند و خودشان را برتر از جامعه‌شناسان دین و انسان‌شناسان دین می‌دانند و به همین خاطر خیلی سراغ sociology و anthropology نمی‌روند. ولی کسانی که رشته‌شان دین‌پژوهی است، یک عنوان عام‌تری هست، آن‌ها از ظرفیت‌های جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و تاریخ استفاده می‌کنند. به همین خاطر، یک راه‌حلی که ارائه شد. حالا من می‌گویم که این راه‌حل‌ها کجا ارائه شده و چه ثمراتی داشته است که نهایتاً به این عنوان یا Global Philosophy of Religion رسیده است. یکی از کسانی که بسیار مهم و شخصیتی کلیدی در بحث عدالت جهانی است، آقای وسلی وایلدمن است. کتابی دارد تحت عنوان فلسفه دینی به عنوان پژوهشی میان‌رشته‌ای و تطبیقی: تصور آینده‌ای برای فلسفه دین. وایلدمن و شاگردانش در تلاش بودند از بیست سال پیش که این بحران‌ها که برای فلسفه دین به وجود آمده است را به نحوی سامان دهند و راه‌هایی برای برون رفت از بحران پیدا کنند. ایشان در این کتاب می‌خواهد به نحوی رشته فلسفه دین را بین‌رشته‌ای کند و جامعه‌شناسی دین و انسان‌شناسی دینی نیز در آن بیاید و از این بحث‌های انتزاعی خارج شود و کمی میدانی شود و برود در مسائل واقعی‌تر انسان و زوایای واقعی‌تر زندگی. آقای وایلدمن در این کتابش که در ۲۰۱۰ چاپ شده است می‌گوید:

«فلسفه [دین] را باید پژوهشی تطبیقی و میان‌رشته‌ای در نقطه ملاقات فلسفه و مطالعات دینی دانست. تا بدین طریق در فلسفه دین یک پارچگی موضوعی و روش جدیدی ممکن گردد و این رشته را از بحران کنونی‌اش برهاند.»

۲. مشکل دوم: پس یکی از مشکلات این بود که موضوع و مسائل فلسفه دین خیلی ایستایی دارد و پهلو نزنده است به رشته‌هایی که بتوانند کمک کنند و مسائل جدید به آن دهند. جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی می‌توانند مسئله جدید بدهند. ولی فلسفه همان راجع به واقعیت غایی که خدا است و صفاتش و چیزهایی که مربوط به آن می‌شود، مثل زبان دینی و تجربه دینی بحث می‌کند. مشکل دوم

این است که فلسفه دین موجود هیچ ربطی به خیلی از ادیان فعلی ندارد. فلسفه دین فعلی یک فلسفه دین غربی-مسیحی است. یعنی وقتی که ما الان به عنوان معلم‌های فلسفه دین می‌خواهیم تدریس کنیم موضوعاتی که فیلسوفان غربی و مسیحی بحث کرده‌اند را بحث می‌کنیم. ویتگنشتین را مطرح می‌کنیم و لوازم و پیامدهای نظریه زبان‌شناسی او را در دین بحث می‌کنیم. از آنتونی فلو بحث می‌کنیم. از مباحثه آکسفورد بحث می‌کنیم. راجع به ابطال‌پذیری گزاره‌های دینی صحبت می‌کنیم و نظریه «بلیک» آقای ریچارد هیر را مطرح می‌کنیم. یا درباره تجربه دینی که آلستون می‌گوید تجربه دینی معرفت‌بخش هست یا معرفت‌بخش نیست. این موضوعات در فلسفه اسلامی یا فرهنگ بومی ما خیلی هنوز جایی باز نکرده است. دلیلش نیز این است که فلسفه دین در ایران دارد به یک سمتی می‌رود که اصلاً فلسفه دیگر نیست. فلسفه دین دارد به سمت کلام جدید، یک نحوی کلام اسلامی با موضوعات جدید می‌رود. به همین خاطر اصلاً از این مسیری که فلسفه دین در ایران توسط صاحبان منصب و برنامه‌ریزان دنبال می‌شود، امیدی نیست که فلسفه دین غربی مسیحی بومی شود. یعنی ویژگی فلسفی آن حفظ شود، اما به جای مسائل دین مسیحی از مسائل اسلامی استفاده کنیم و مسائلی که در الهیات اسلامی هست. تیموتی نپر که دانشجوی وایلدمن بوده و خودش اکنون استاد دانشگاه بریک آمریکا است، کتابی دارد تحت عنوان «The Ends of Philosophy of Religion: Terminus and Telos» که در ۲۰۱۳ چاپ شده است و در این جا راجع به پایان فلسفه و غایات فلسفه دین صحبت می‌کند که راه‌حلی که ارائه می‌دهد این است که فلسفه دین باید ادیان بیشتری را شامل شود و تاریخی‌تر شود. یعنی فلسفه دین نباید فقط فلسفه دین مسیحی باشد، بلکه باید فلسفه دین اسلامی باشد، فلسفه دین بودیسم باشد، فلسفه دین هندویسم باشد، فلسفه دین یهودیت باشد (حالا یهودیت با مسیحیت خیلی نزدیک هستند و معمولاً مسائل مشترکی طرح می‌شود)، اما ادیان شرقی و اسلام کلاً در نظر گرفته نمی‌شود و ذات آن ذات غربی است و فلسفه‌ای مسیحی است.

۳. مشکل سوم این است که آیا واقعیت الهی را باید با توسل به استدلال و برهان و گزاره‌ها اثبات کرد یا باید در تجربه وجودی با آن مواجه شد و برای توضیح آن به پدیدارشناسی و هرمنوتیک و روش‌های فلسفی دیگر توسل جست؟ یکی دیگر از مشکلات فلسفه دین جاری غیر از اینکه موضوعاتش محدود و انتزاعی است و غیر از اینکه عمدتاً دینش دین مسیحی است، این است که مدت آن مدت کاملاً استدلالی است. یعنی ما براین اقامه می‌کنیم برای



چاپ کرده است، عنوانش را داده است: «آینده فلسفه دین». ۱۷ مقاله در این مجله چاپ شده است که در واقع این شماره ۲۰۲۱ اسپرینگر گزارشی است از اولین سمپوزیومی که سال ۲۰۰۰ در بوستون برگزار شده است و در آنجا گروهی از دانش‌آموختگان فلسفه دین که یکی از آنها همین نپر، شاگردان وایلدمن هستند، دور هم جمع شده‌اند و وایلدمن در واقع یک بحثی راه انداخته است که فلسفه دین چه مشکلاتی دارد و چه پیشنهادی برای برون‌رفت از این مشکل شما دارید و آن مجموعه دوباره revised شده است و از دانش‌آموختگانی که آن موقع دانشجوی فارغ‌التحصیل بودند بعد از ۲۰ سال از آنها خواسته شده است که بیابند و ایده‌هایشان را در قالب مقاله ارائه دهند که ۱۷ مقاله تهیه شده است که این مقالات برای کسانی که معلم فلسفه دین هستند یا پژوهشگر حوزه فلسفه دین هستند بسیار خواندنی است. دغدغه اصلی این گروه تغییر نقش فلسفه دین در زمینه مطالعات دینی بوده است که باید از آن تأسف بخوریم یا از آن استقبال کنیم. این بحثی بود که وایلدمن مطرح کرده است و دیگران، شاگردانش، نظر داده‌اند. خود وایلدمن در این مجموعه ۱۷ مقاله، مهم‌ترین مقاله را داده است که خیلی از مقالات ناظر به طرح مسئله‌ای است که وایلدمن کرده است. وایلدمن یک مقاله دارد که به گمانم مقاله اول بود، عنوان مقاله‌اش است «خواندن برگ‌های چای: نوشیدن چای، چهار دگرگونی یا تغییر شکل در فلسفه دین» که در این مقاله به تغییرات ماهوی فلسفه دین و زوال این رشته به عنوان یک رشته علوم انسانی می‌پردازد. نام مقاله را من این‌جا آورده‌ام: Reading Tea leaves: Drinking Tea: Four Transformation in Philosophy of Religion و من این مقاله را که خواندم تازه متوجه شدم که فال چای هم وجود دارد. تا قبل از این فال که می‌گفتند آنچه به ذهنم متبادر می‌شد یکی فال قهوه بود و یکی فال ورق است و بعد متوجه شدم چینی‌ها با چای هم فال می‌گیرند و چای را صاف نمی‌کنند که برگ‌های چای در لیوان نیاید، اصل چای به این است که آن برگ‌ها به لیوان بیاید و بعد که شما چای را می‌نوشید از طرز قرار گرفتن برگ‌های چای بر لیوان برایت آینده‌ات را پیش‌بینی می‌کنند. از برگ‌هایی که بر لبه لیوان شما چسبیده باشد آینده نزدیک‌تر را پیش‌بینی می‌کنند و از برگ‌هایی که (بعد از اینکه مقاله را خواندم رفتم راجع به فال چای مطالعه کردم) در وسط لیوان یا فنجان است آینده نسبتاً دورتر را پیش‌بینی می‌کنند و آنها که ته فنجان می‌ماند آینده دور را پیش‌بینی می‌کنند. در این مقاله که از این استعاره چای و اینکه پیش‌بینی و پیش‌گویی می‌کنیم، خواسته است

زبان دینی، تجربه دینی و اثبات وجود خدا و موضوعات دیگر و خیلی به پدیدارشناسی و هرمنوتیک و روش‌های فلسفی دیگر عنایت نمی‌شود در فلسفه دین فعلی. فلسفه دین فعلی در سنت فلسفه تحلیلی جای دارد و از اولش نیز فلسفه دین رایج یک فلسفه تحلیلی بوده است و در آمریکا و انگلیس به وجود آمده است و طبیعی است که فلسفه آنگلو‌ساکسون یک فلسفه تحلیلی است و خیلی جا برای فلسفه قاره‌ای باز نکرد. البته این مشکل فقط برای فلسفه دین نیست کلاً فلسفه اینطور است. من با آقای سوئینبرن صحبت می‌کردم و ایشان می‌گفت به اعتقاد ما فیلسوفان انگلیسی دیگر بعد از هگل در اروپا فیلسوفی وجود ندارد، بعد از هگل دیگر هیچ فیلسوفی در اروپا وجود ندارد. نگاه انگلیسی-آمریکایی‌ها به ویژه انگلیسی‌ها همینطور است، هر کسی تحلیلی بحث نمی‌کند اصلاً فیلسوف نیست و قاعدتاً فلسفه دین از این شیوه بسیار پرطرفدار و جذابی امروزه تحت عنوان فلسفه قاره‌ای یا اگریستانسالیسم طرح می‌شود خودش را محروم کرده و از این جهت فلسفه دین باید این قالب‌ها و این چارچوب‌های بسته را بشکند و کمی توسعه پیدا کند. در حالی که در سنت دیگر، و در میان فیلسوفان قاره‌ای کسی از خدایی بدون هستی سخن می‌گوید. چه کسی؟ کسی در این جمع می‌داند چه کسی از خدای بدون هستی سخن می‌گوید؟ به عنوان یک کوئیز مطرح کنیم. بله، اسم ژان لوک ماریون (Jean-Luc Marion) را شنیده‌اید؟ کتابی دارد تحت عنوان «Being and God without being»، خدا بدون هستی. از خدای بدون هستی سخن می‌گوید و به جای استدلال عقلانی برای خدا از تجربه وجودی او همچون پدیدار اشباع‌شده مدد می‌گیرد. این یک شیوه دیگر سخن گفتن از خداست، نه آن شیوه انتزاعی و استدلالی که در سنت تحلیلی است. و نیک تراکاکیس (Nick Trakakis) در کتاب پایان فلسفه دین می‌گوید:

«برای سخن گفتن از آن واقعیت متعالی رازآلود نمی‌توان به زبان علم متوسل شد، بلکه باید به سراغ روایت و ادبیات رفت.»

الان در سنت قاره‌ای کلاً الهیات، الهیات روایی است و شکل داستان و رمان به خودش گرفته است تا آن کتاب‌های پر از صورت‌بندی‌های تحلیلی که در مورد خدا و واقعیت دینی معمول بوده است.

خب این مشکلات را کجا مطرح کرده‌اند و کجا به طور تخصصی راجع به آن‌ها بحث شده است؟ در شماره ۸ مجله مطالعات دانشگاه بوستون در فلسفه دین و زیست عمومی، که نام مجله دانشگاه بوستون است، که اسپرینگر این شماره ۸ را به شکل یک کتاب در ۲۰۲۱



من چند سالی خودم در دانشگاه نوتردام بودم و آنجا می‌دیدم که مرکز فلسفه دین در واقع گروه یا دپارتمان فلسفه هست و اهمیت رابرت آودی (Robert Audi) در دانشگاه نوتردام از تام فیلینت (Tom Flint) یا مایکل ری (Michael Ray) بیشتر است. از جهت position. به دلیل اینکه مرکز فلسفه دین یک مرکز تحت فلسفه است. در دانشگاه بزرگ و مطرحی مثل نوتردام که تازه پلانتینگا (Alvin Plantinga) در آن مرکز بوده است، که مثل استاد ما مرحوم آقای علی شریعتمداری، استاد دانشگاه ما بود، منتها چون نام دانشگاه ما تربیت معلم بود هر وقت با ایشان مصاحبه می‌کردند می‌گفت تربیت مدرس هستیم، یعنی یا می‌گفت یا می‌گذاشتند در مصاحبه برایشان، چون تربیت معلم می‌گفتند پایین‌تر از تربیت مدرس است، حالا اسم دانشگاه ما عوض شد، شد خوارزمی دیگر این دعوای را نداریم. یک دعوای دپارتمانال هست در آمریکا و انگلیس سر اینکه فلسفه دین اصلاً دپارتمان مستقل داشته باشد یا نه، که خیلی از فیلسوف‌ها اجازه نمی‌دهند. در ایران نیز همینطور است. در ایران هم رشته فلسفه دین در دانشگاه تهران زیرگروه الهیات، یعنی زیرگروه فلسفه اسلامی است. در آذربایجان زیرگروه معارف است، معارف اسلامی متولی فلسفه دین است. در دانشگاه خوارزمی در فلسفه است، یعنی ما زیرگروه و یک گروهکی نداریم به قول معروف، در واقع همان یک رشته است رشته فلسفه دین. در آمریکا نیز همینطور است، خود آقای وایلدمن می‌گوید که باید reverse شود این میل به rapid counteraction، دپارتمان‌های فلسفه دین را مدام کوچک‌تر می‌کنند، مدام تحت فلسفه می‌برند یا اصلاً تعطیلش می‌کنند؛ به خاطر اینکه می‌گویند چه چیزی می‌خواهد دیگر ارائه بدهد، بحث‌هایش ارائه شده است! و این تحولات اگر صورت نگیرد در واقع مرگ این رشته فرا می‌رسد.

خب، آقای نپر در یکی دیگر از مقالات این مجموعه مقاله ۱۷ «philosophy of lived religion the next revolution» این دیدگاه در دیدگاه موریس فریدمن هم هست. فریدمن یک مقاله دارد راجع به «religion sub live» که عنوان کامل آن را به یاد ندارم. که در آنجا توضیح می‌دهد که ما یک دین داریم تحت عنوان «آموزه‌محور» یا تعریف به آموزه، یک دین داریم به معنای «دین زیسته» یعنی چیزی که انسان آن را تجربه می‌کند و با آن زندگی می‌کند و پیشنهادش این است که دین را از فلسفه خداپرستی که theism است یا از بین

بگوید آینده فلسفه دین را چگونه پیش‌بینی می‌کنید، از این استعاره استفاده کرده است و خودش می‌گوید فلسفه دین به چهار transformation نیاز دارد:

۱. Global Transformation: باید فلسفه دین یک قالب جهانی پیدا کند. جهانی نه به معنایی که اول رد کردم. یعنی دینش نباید فقط در مسیحیت خلاصه شود. استدلال‌هایش فقط استدلال‌های عقلانی نباشد و همچنین موضوعات و مسائالش را باید توسعه دهیم.
۲. به تحول Critical نیاز دارد، فلسفه دین باید بیشتر نقد شود. انگار فیلسوفان دین عادت کرده‌اند به استدلال‌هایی که برای موضوعاتشان مطرح می‌کنند؛ خیلی از این استدلال‌ها دیگر جای طرح ندارد و ما باید شیوه‌های دیگر استدلال را طرح کنیم.
۳. به تحول Multidisciplinary نیاز دارد، یعنی فلسفه دین اگر می‌خواهد زنده باشد، آینده‌اش به تغذیه از رشته‌های دیگر که نام بردم، مثل جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی و غیره نیاز دارد.
۴. Practical Transformation: ما اگر می‌خواهیم راجع به دین تفلسف کنیم، دین که فقط text نیست. در همین مجموعه ۱۷ مقاله، نپر راجع به همین صحبت می‌کند: آیا دین یک متن است یا یک عمل است؟ موضوع خیلی مهمی است که ما قاعدتاً چیزی را که به نام الهیات یا دین می‌شناسیم، حالا دین که جامع‌تر از الهیات است، ما بیشتر مباحث نظری را دین تلقی می‌کنیم. می‌گوییم فردی متدین است، یعنی باور به یک سری چیزهایی دارد. در صورتی که نپر روشن می‌کند که در معنای شرقی‌اش عمل خیلی مهم‌تر از نظر است؛ یعنی دین‌داری بودیستی و هندوویی و چینی و شینتویی و سیکی و دائوئی و کنفوسیوسی، دین‌داری بیشتر پراکتیکال است تا تئوریکال. خیلی آن‌ها آموزه برای ارائه ندارد، ولی بسیار پراکتیکس دارند و experience و تجربه دارند به عنوان تجربه‌های دینی. به هر حال این هم یکی از آن تحولاتی است که به اعتقاد آقای وایلدمن برای فلسفه دین جهانی یا فلسفه دین برای آینده نیاز است:

Using the new resources it is possible to read tea leaves, understand what's happening and imagine what is require to reverse the trends of rapid counteraction of academic position of philosophy of religion.



The philosophy of who is believed in religion یعنی دین زیسته چه کسانی، در کجا و کی. اینها همه مهم است در فلسفه دین و باید بحث شود و بحث نمی‌شود.

در تلاش‌هایی که اینها به خرج می‌دهند باید فیلسوفان دین مشارکت کنند و ببینند که در واقع دین چگونه توجیه می‌شود، نه در استدلال بلکه در کف خیابان. فلسفه دین باید علاوه بر تمرکز به شکل سنتی بر متون فلسفی و آموزه‌ها، شامل عبادات، سماع، زیارت، ضیافت، مراقبه و ریاضت و مراسم مذهبی هم باشد، در صورتی که الان هیچ فیلسوف دینی راجع به Prayers بحث نمی‌کند و هیچ فیلسوفی راجع به سماع صحبت نمی‌کند، راجع به fistها صحبت نمی‌کند، راجع به مدیتیشن و شکل‌های دیگر مراسم مذهبی صحبت نمی‌کند. دو فایده این رویکرد توسعه یافته یا جهانی شده:

۱. آشتی با واقعیت‌های اجتماعی است.
۲. برون‌رفت از حصار مباحث نظری قدیمی و توسعه توجه به انسان‌شناسی و مطالعات جنسیت و تاریخ و غیره است.

این یک صفحه را نیز برایتان بخوانم، بعد پاسخگوی سؤالاتتان هستم. خب از کسانی که باید نام برده شود برای این تلاش‌ها علاوه بر وسلی وایلدمن، آقای یوجین ناگاساوا است که الان در بیرمنگام مشغول پروژه فلسفه دین جهانی است. می‌گوید که:

A global approach to philosophy of religion that inspired by fusion, engagement and confluence philosophy. فلسفه باید یک فلسفه آمیزشی ایده‌ها باشد، درگیر کند انسان را و همچنین با رشته‌های دیگر ادغام شود.

Confluence داشته باشد فلسفه مثلاً با جامعه‌شناسی To globalize the philosophy of religion برای اینکه فلسفه دین را جهان کنیم، نیازمند فقط توسعه سنتی مرزها و range سؤالات نیستیم، یعنی بیشتر از این نیاز داریم. فقط این نیست که سنت شرقی را هم بیاوریم و غیره. یعنی این نیست که مثلاً علاوه بر تجربه دینی، زبان دینی را هم بیاوریم و دو مسئله دیگر را هم اضافه کنیم.

It requires philosophers who are conversant in more than one philosophical tradition

ما امروز به فیلسوفان دینی نیاز داریم که بتوانند با ادیان دیگر گفتگو کنند. ما بین فیلسوفان تحلیلی و قاره‌ای

صرفاً نخبگان دانشگاه که literate elite هست بیاوریم به دلایل و ایده‌هایی که در زندگی افراد و جوامع دین‌دار جاری هست، توسعه دهیم. دیگر خیلی اغراق می‌کند آقای نیر و می‌گوید ما به یک فلسفه دین خیابانی نیاز داریم، فلسفه دین جهانی یعنی فلسفه دین خیابانی، یعنی فلسفه دینی که دیگر مردم کوچه و بازار هم بتوانند در آن مشارکت کنند؛ هم در موضوعاتش و در حل مسائلیش و هم به اشتراک‌گذاری تجربیاتشان، در صورتی که الان در سطح ایت در دانشگاه‌ها خلاصه می‌شود. ما به یک street philosophy of religion نیاز داریم، به یک فلسفه دین هر روزه، کنش‌های عادی که دلایل دینی در بر دارند. بعد می‌گوید:

Philosophy of lived religion focuses on acts of giving reason about religion, actual instances of reason giving, not on abstracted generalized reasons and ideals but on actual people, not on whole tradition and communities.

خود personal identityها، خود personal believerها خیلی مهم است در این رویکرد آینده فلسفه دین. ما مدام راجع به سنت‌ها صحبت کرده‌ایم، راجع به مسائل سنت‌ها صحبت کرده‌ایم، راجع به مسائل گروه‌های مسیحی و گروه‌های مسلمان. می‌دانید فلسفه دین الان باید توضیح دهد که داعش چیست و باید توضیح دهد که راه برون‌رفت از داعشی شدن یا رادیکال شدن چیست. خواندن متن اگر محور مطالعات دین است، خب داعشی‌ها هم متن می‌خوانند، خیلی هم از ما شاید بهتر می‌خوانند. یک زمانی من سرگذشت ابومصعب زرقاوی، رئیس القاعده عراق را می‌خواندم، آدم بسیار عجیب و غریبی بوده است. روزنامه یک صفحه کامل راجع به او نوشته بود. خب به نظر می‌رسد که اینها هم دارند دین‌داری می‌کنند. چه فرقی هست بین دین‌داری ما با اینها و چرا ما خودمان را دین‌دار می‌دانیم و آنها را بی‌دین و می‌گوییم آنها به انحراف افتاده‌اند. خب آنها هم همین نگاه را راجع به ما دارند که ما به انحراف افتاده‌ایم. پس فیلسوف دین باید در واقع به ما یک Criterion بدهد، یک معیار و میزان بدهد که دین چیست و افراد چه نقشی در آن دارند و جریان‌ات چه نقشی در آن دارند و چطور می‌شود آن دین‌داری را با این دین‌داری سنجید؛ یعنی ما به جای ابطال استدلال‌ها باید ابطال رویکردها و جنبش‌ها و گرایش‌ها را سرلوحه قرار دهیم.

دیالوگ نداریم، چه برسد به فیلسوف دین مسیحی و فیلسوف دین اسلامی، ما در روش سختمان است و اینها آن را قبول ندارند و آنها می‌گویند این فلسفه نیست و این nonsense است.

من در سال ۲۰۰۷ رفتم دانشگاه نوتردام، از یکی از فیلسوفان آنجا شنیدم، یادم نیست از کدامشان، گفتند چند سال پیش اینجا ژاک دریدا آمده سخنرانی کرده است و خوب دریدا نام بزرگی است و سالن دانشگاه پر شده بود از جمعیت که دریدا می‌خواهد حرف بزند، در ده دقیقه اول سالن تقریباً خالی شد، بنا بر گزارشی که او می‌داد، چون همه‌شان می‌آمدند بیرون و می‌گفتند nonsense حرف می‌زند. چون احتمالاً تفاوت داشته است (تفاوت با ط دسته‌دار) با صحبت‌هایی که آن‌ها داشته‌اند. خوب وقتی بین کسانی که با سنت تحلیلی بار آمده‌اند با کسانی که به سنت قاره‌ای هستند، نمی‌شود دیالوگ برقرار شود، طبیعی است که فیلسوف دینی هم که فقط به یک سنت چسبیده باشد، یا به یک دین چسبیده باشد، یا به یک سری مسائل خاص چسبیده باشد، نمی‌تواند اصلاً آینده‌ای به فلسفه دین رقم بزند.

خلاصه بکنم صحبت‌های ما، فلسفه دین جهانی برون‌رفت از قالب‌های فعلی است که در سه محور مسائل و موضوع، مُثَد و دین، در واقع دین‌شناسی، به آن اشاره شده است. البته این هم استقرایی است و شما قاعدتاً می‌توانید مشکلات دیگری اضافه کنید که فلسفه دین جاری دچارش است و جهانی شدن به معنای برون‌رفت از این مشکلات در توسعه این سه دسته موضوعات دیده می‌شود. از همه مهم‌تر، مهم‌تر از اینکه علاوه بر مسیحیت رایج به اسلام و ادیان شرقی بپردازیم، به نظر من مهم‌تر از همه آنها ما این است که ما باید وارد ساحتِ Practical در دین بشویم، یعنی دین جهانی دینی است که نه فقط راجع به تئوری‌ها و theoretical issues بلکه راجع به اعمال صحبت کنیم. امروز می‌بینید که موج زیادی، چه در ایران و چه خارج از ایران، در جوامع دینی، نسبت به سنت شرقی وجود دارد. در ایران کمی کنترل می‌شود، اگر این‌ها شود، کم‌اینکه در زمان ترجمه آثار اوشو این‌طور شد، اوشو از فیلتر گذشت و همه آثارش در ایران ترجمه شد و کسی حواسش نبود، ولی الان مثلاً جلوی کریشنا مورتی را می‌گیرند، جلوی دالایی لاما را می‌گیرند و جلوی پائولو کوئیلو را می‌گیرند و می‌گویند عرفان سرخ‌پوستی است. به هر حال می‌خواهم عرض کنم که این اتفاقاً اقبال آدم‌ها را نشان می‌دهد که به یک ساحتِ Practical در دین علاقه‌مند هستند. حالا من اسم‌های دیگر نمی‌آورم چون این برنامه ضبط می‌شود و بگویند تبلیغ می‌شود؛ بعد از

جلسه خدمتتان می‌گویم که چه جریاناتی الان در ایران خیلی جذاب‌تر از شکل کلاسیک و سنتی دین‌داری دارد کار می‌کند و طرفدار پیدا می‌کند، در ایران با همه محدودیت‌هایی که هست. در خارج ایران هم که الان جهان مسیحی که دیگر تقریباً خودش را انداخته است در آغوش بودا و در کشورهای مسیحی یکی از کارهای صبح تا شب خانم‌ها و آقایانی که دیندار هستند این است که حتماً چند دقیقه یوگا و مدیتیشن کنند؛ چرا؟ به خاطر اینکه دین معنایش توسعه پیدا کرده است و آدم‌ها قبلاً گمان می‌کردند دین در آموزه‌ها خلاصه می‌شد و الان فهمیده‌اند که اتفاقاً آن ساحت عملی‌اش خیلی جذاب‌تر است و آدم حس دینی‌تری پیدا می‌کند و آن چیزهایی که در ادیان وعده داده شده بود به عنوان ثمره دینداری، در شکل عملی‌اش بیشتر تأمین می‌شود تا شکل نظری و یادگرفتن چند گزاره و استدلالی که سنت قبلی ارائه می‌داد. عذرخواهی می‌کنم اگر پراکنده صحبت کردم و امیدوارم که در همین مختصر چیزی نصیبتان شده باشد، در خدمتتان هستم برای طرح سؤالات یا ابهامات یا پیشنهادتان.

**مجری:** خیلی ممنون. تشویق بفرمایید.

ببینیم در فضای مجازی اگر کسی سؤالی کرده مطرح کنیم، اگر نه که طرح سؤال را به حضار بسپاریم. سؤال کرده‌اند که آیا فلسفه یدن در ایران قابلیت پیشرفت و توسعه یافتن دارد؟

**استاد:** قابلیت دارد، در مرحله بالقوگی که دارد ولی بالفعل متأسفانه آنچه الان هست، به سمت انقباض فلسفه دین می‌رود و یک نحوی هدم و هتک حرمت می‌شود فلسفه دین و انحراف از دیسپلین رسمی که در دانشگاه‌های دنیا برای فلسفه دین شناخته می‌شود است. و نگرانی جدی وجود دارد.

**مجری:** یعنی به خاطر این سیلابس‌های دانشگاهی که طراحی شده است؟

**استاد:** بله سیلابس‌هایی که تغییر می‌کند، منابعی که تغییر می‌کند.

**سؤال بعد:** پرسیده‌اند که پژوهشگران ایرانی یا اندیشمندان جامعه اسلامی چه سهمی در این تغییر نگرش نسبت به فلسفه دین دارند؟

**استاد:** من فکر می‌کنم که اگر کسی می‌خواهد یک رشته‌ای که پایه و زمینه‌هایش در جایی دیگر است، توسعه، تغییر یا تحول بدهد باید از آن منبع اصلی یا آن فرهنگی که آن رشته در آن رشد کرده است، تجربه کسب کند. یعنی فیلسوفان دینی موفق می‌شوند به ایجاد تحول چهارگانه‌ای که وایلدمن طرح کرده است که رفته باشند و خود رشته



فلسفه دین را در یک مراکز مهمی و دانشگاه‌های مهمی در این رشته که آنجا این رشته رسمیت دارد و آن متریکال آنجا فراگیر است، یاد بگیرند و بعد بیایند با سنت‌های خودمان آمیخته‌اش بکنند و در واقع بومی یا اسلامی‌اش بکنند. متأسفانه کسانی که اسلامی‌اش می‌کنند با خود این رشته و ماهیت آن آشنایی کامل ندارند. بحث‌هایی که من داشتم خدمت این بزرگوارانی که برنامه‌سازان هستند (ما دو پنل همین خرداد سال گذشته من و آقای دکتر ابهری با این آقایان داشتیم) کاملاً مشخص بود که کارشان اصلاً فلسفه دین نیست، فلسفه نیست، همان کلام جدید است و بحث اعتقادات است، در صورتی که ما در فلسفه پرسشگری داریم بدون هیچ محدودیتی و دنبال به فرض ابژه کلامی نیستیم؛ عنوانش فلسفه دین هست، ولی معنایش دفاع از دین نیست. آن کلام است که وظیفه‌اش دفاع از دین است، در فلسفه دین تحلیل و بحث می‌شود و تجارب به اشتراک گذاشته می‌شود و مشکلات و چالش‌ها بحث می‌شود. البته خب فیلسوف نظر خود را نیز می‌دهد؛ وقتی فیلسوف مسیحی است پاسخ‌هایی از سنت دینی خود به آن چالش می‌دهد. ولی ابتدا باید طرح بحث بشود، یعنی کار فلسفی صورت بگیرد و بعد شما در ادامه می‌روی و به عنوان یک متکلم نقش دفاع را نیز ایفا می‌کنی، ولی نمی‌شود از اول کل طرح مسئله دفاعی باشد و چالش‌ها تضعیف شده ارائه شود؛ یعنی مغالطه پهلوان‌پنبه انجام شود، بگویی ما بیاییم یک چیز ضعیف شده‌ای از آن چالش‌ها و برهان‌هایی که علیه دین آمده، ارائه بدهیم و بعد پیروز از آن صحنه بیرون بیاییم. فیلسوف کارش این است که آنچه طرح شده است، گزارش منصفانه‌ای از آن ارائه دهد و ترسی از اینکه این مشکلات چقدر جدی هستند نداشته باشد. بعد می‌تواند در کسوت کلامی خودش یا تدین خودش بیاید و دفاع کند.

**سؤال دیگر:** دو سؤال مطرح شده که من فکر می‌کنم دومین آن‌ها بیشتر مرتبط به بحث ماست: اتفاقات اخیر به نوبه خود در حال بازتعریف نسبت جامعه با دین است، فلسفه دین ایرانی موجود با وضع موجود آیا می‌تواند واکنش به‌روزی نشان دهد؟

**استاد:** نه.

**مجری:** شما معتقد هستید که این حلقه اصلاً شکل نگرفته است که حالا فلسفه دین بخواهد پاسخگو باشد؟

**استاد:** نگرفته است. و ما الان واقعاً دیالوگ با جامعه‌شناسان دین نداریم، فیلسوفان دین با خودشان دیالوگ ندارند، چه رسد به دیالوگ با جامعه‌شناسان دین یا انسان‌شناسان دین.

**مجری:** جامعه‌شناسان دینی که در ایران هستند و با

مسائل جامعه ایران سر و کار دارند. **استاد:** بله. به هر حال جامعه‌شناس دین دارد یک پدیده اجتماعی دین را مطالعه می‌کند و به هر حال او هم دارد مظاهر دین، مسائل دین و تجلیات را در جامعه بررسی می‌کند. برای فیلسوف دین خیلی مهم است که دین‌داری چه معیارهایی در جامعه ایرانی دارد از دیدگاه جامعه‌شناسی دین و باید به آن معیارها توجه کند. معیارها که فقط عقلی نیستند. انسان‌شناسی دین هم همینطور است. گفتگویی متأسفانه چون نیست، هر کس دارد کار خودش را می‌کند و طرحی نیست و برنامه‌ای نیست برای اینکه با هم vision پیدا کنند و با هم امتزاج دیدگاه پیدا کنند و دیالوگ کنند فکر نمی‌کنم حالا حالاها اتفاق خاصی بیفتد.

**مجری:** ممنون. سؤال دیگر: پرسیده‌اند که چرا تا این حد به پژوهش‌ها و یافته‌های غربی در فلسفه دین اهتمام می‌شود و در عوض از تأملاتی مبتنی بر نیازهای جوامع محروم شرقی و اسلامی استفاده نشده است؟ چه اصراری بر این همه تأکید بر مسائل و گفته‌های بعضاً بی‌ربط غربی است؟

**استاد:** اگر این دوستان دقت کردند اتفاقاً یکی از ضرورت‌هایی که در فلسفه دین جهانی از آن بحث می‌شود این است که خیلی غربی و مسیحی نباشد و راجع به این قالب‌ها بحث کرده‌اند و تأیید نکردند و ایده‌ها را طرح کردم من هم، چون ایده‌ها برای جاری شدن است. ولی خودم اعتقاد این است که باید کسانی که این رشته را راه انداخته خوانند، نمی‌شود فلسفه دین خواند و ندانست پلاتینیگا کیست. درست است که غربی است و یک مسیحی کالونیست، ولی به هر حال از کسانی است که به قول ولترسورف در نیمه دوم قرن بیستم برای اولین بار کسی از خدا در هایدگر صحبت کرده است، در اینجا است، در حالی که در نیمه اول کسی جرأت نمی‌کرد راجع به خدا صحبت کند. یک همچنین سهمی دارد این شخصیت، باید راجع بهش صحبت شود، ولی در عین حال می‌دانیم غربی و مسیحی است. یا خود ولترستورف یا دیگران، اینها باید شناخته شوند به عنوان کسانی که این رشته را معنا می‌دهد و این رشته با آثار این آدم‌ها شناخته می‌شود. ما فیلسوفان بزرگی در ایران داریم ولی شاید هنوز ربط و نسبتی با دیسپلین پیدا نکرده‌اند. یعنی ما الهی‌دان داریم، ولی فیلسوف دین به معنای سنت رایجش در دنیا نداریم، کم داریم. و باید اینها آن استوانه‌ها و ریشه‌ها را بشناسند و بعد بیایند و بومی‌سازی را انجام دهند که دیگر ما کمتر استعدادی داریم فعلاً و برای آشنایی ناچاریم اسمشان را بیاوریم.



**مجری:** به هر حال قسمتی از literature مهم بحث هستند و ما چه بخواهیم و چه نخواهیم ابزارهای مهمی در اختیار ما قرار می‌دهند.

**استاد:** بله، من در صحبت‌هایم اتفاقاً اشاره کردم که یکی از مشکلات فلسفه دین جاری این است که خیلی غربی و مسیحی است.

**سؤال دیگر:** پرسیدند که شما فرمودید که در ایران فلسفه دین به سمت کلام جدید در حرکت است، شواهد این امر چیست؟ و به نظر شما نتیجه این امر چه اثراتی بر جریان فلسفه دین در ایران می‌گذارد؟

**استاد:** شواهدش خیلی عیان است. شما کافی است سرفصل‌های دکتری و ارشد فلسفه دین را ببینید و این کارهای شورای تحول. مثلاً براهین خداشناسی، برهان نظم، بیان شبهات، برهان صدیقین صدرالمثلهین، پاسخ به شبهات، برهان وجوب و امکان شیخ الرئیس: پاسخ به شبهات. یعنی آنقدر این ادبیات سیلابس‌های فلسفه دین، دینی و کلامی است که نه پاسخ به شبهات درمورد تردید در امامت یا نبوت یا خدا، بلکه راجع به برهان صدیقین هم اسم ایرادهایی که به برهان صدیقین گرفته شده است گذاشته‌اند پاسخ به شبهات. این را نگاه کنید، تعبیرها و درس‌نامه‌های دکتری فلسفه را نگاه کنید. برهان نظم که خودش اصلاً بی‌اعتبار است و خود شهید مطهری در علل گرایش به مادی‌گری می‌گوید برهان نظم اصلاً برهان نیست، یک دلیل است و در واقع به نحوی مُعَرَّد است نه مؤید یا مُثَبِّت. شهید مطهری که دیگر باید مورد قبول این آقایان باشد. نقد به برهان نظم را نوشته‌اند پاسخ به شبهات در باب برهان نظم. شبهه یک ترم دینی و کلامی است، یعنی در دفاع از چیزهایی که ما صددرصد قبولش داریم، کسی آمد یک مزخرفی گفت و شبهه‌ای انداخته و ما باید شبهه را پاسخ بگوییم. در حالی اصلاً کار فیلسوف پرداختن به این مسائل نیست و هیچ برهانی آیه و وحی منزل نیست که؛ می‌خواهد برهان صدیقین باشد یا وجوب و امکان یا نظم. به هر حال شما همین طرح درس را بروید بخوانید متوجه می‌شوید اوضاع از چه قرار است.

**مجری:** پرسیده‌اند که اینکه نپر از فلسفه دین خیابانی صحبت می‌کنند آیا ورود به عرصه‌های سیاست، یا جامعه‌شناسی یا استنباط‌های فقهی و شرعی یا صدور برخی فرض‌ها برای برخی متعلقات دین دارها نیست؟ اینکه ما از این ابزارها برای پاسخ به معضلات دین دارها استفاده کنیم، آیا مصداقی از آن ادعایی که نپر درمورد فلسفه دین خیابانی می‌کند نیست؟

**استاد:** خوب متوجه نمی‌شود. نپر می‌گوید فلسفه دین را در سطح الیت متحقق نکنیم و بیاوریمش در فضای

عمومی که بحث شود و راجع به این موضوعات بحث شود، به ویژه راجع به پدیده دین و شمول احکام دین، دین‌داری و دین‌ورزی، راجع به دعا و ارتباط و مناجات، راجع به ایمان و عمل صالح، اینها موضوعاتی است که می‌شود با مردم مطرح شود و معیارهایش فقط دست علما و الیت نیست، چون انسان‌ها دارند دین را زندگی می‌کنند. ببینید معیار زندگی و حیات دینی چیست. منظور نپر از اینکه خیابانی‌اش کنیم این است. ولی خب خود عنوان خیابانی شاید عنوانی سخیف باشد. مثلاً می‌گوییم ژیک یک فیلسوف خیابانی است و بعد می‌گویند خب پس اصلاً فیلسوف نیست، آنکه در خیابان تفلسف می‌کند به درد نمی‌خورد، باید برود در مثلاً کوهی یا جایی که تنها باشد و بنشیند تأمل کند. یا مثل فارابی پایش را در آب بگذارد و تفلسف کند. خیابانی اما به معنای سبک کردن و تحقیر موضوعات نیست. به معنای ارتباط با جامعه دین دار گرفتن است، کسانی که دین را ظهور می‌دهند، جامعه دینی یعنی آدم‌های دینی نه اماکن دینی. یک مبحثی من در مشهد داشتم راجع به دین شرطی و این را توضیح می‌دادم که دین‌داری را می‌توان از آدم‌های دین دار استنباط کرد، نه اماکن. ما کل ایران را بکنیم مسجد، تمام خیابان‌ها را گنبدی کنیم و گلدسته درست کنیم، همه جا مظاهر معماری اسلامی بکنیم، این که نشد جامعه دینی، آدم‌هایش باید دین دار و دین ورز شوند. خب به چه معنا دین دار می‌شوند و به چه معنایی دین ورز می‌شوند؟ این را باید فیلسوف دین بیاید بحث کند، با جامعه بحث کند، جامعه‌شناسی دین بیاید کنارش. منظوم از خیابانی این بود. به صحنه سیاست آوردن اگر همین حیات عملی باشد، بله کمک می‌کند. یعنی فیلسوف دین باید با کسی که سیاست ورزی می‌کند هم در ارتباط باشد، یک سری از احکام و دستورات و گرایش‌های سیاسی هم رنگ دینی دارد، ما باید ببینیم ضد دین است، با دین است، بی تفاوت نسبت به دین است. و فقه، می‌دانید، عرفی‌ترین و خیابانی‌ترین اصطلاحاً رشته دینی اسلامی است. فقه یعنی چیزی که با مردم سر و کار دارد، با عرف جامعه مردم سروکار دارد، اتفاقاً فقه خیلی خیابانی است، درست است که حالا در خیابان بحث نمی‌شود، ولی رشته کاملاً عرفی و خیابانی است. باید باشد، حالا هست یا نیست را کار ندارم. باید باشد و اینطور تعریف می‌شود. بله، منظور از خیابانی که نپر می‌گوید این است که به صحنه سیاست، فقه، تفقه و اجتماع نشان داده شود.

**مجری:** البته پرسش‌کننده توضیح داده‌اند که منظوم این است که وقتی دین وارد عرصه عملی می‌شود ما می‌توانیم بگوییم وارد عرصه امور دیگری، مثل جامعه‌شناسی یا همین احکام فقهی، شده است؟ یعنی به نحوی استقلال



آن فلسفه دین خدشه دار نمی‌شود؟

**استاد:** نه، ببینید ما فلسفه دین را که نمی‌خواهیم فقه یا جامعه‌شناسی دین کنیم، می‌گوییم باید از آنها بهره‌مند شود برای مسائلیش، برای مباحثش، در روش‌هایش شاید بتواند کمک بگیرد. منظورمان از این ارتباط، اتحاد نیست که این رشته منحل در فقه شود مثلاً. ولی همانطور که یک فقیه راجع به موضوعات عرفی جامعه بحث می‌کند و معتقد است که آن مسائل عرفی بخشی از دین آدم‌ها است، فیلسوف دین هم باید ببیند آن دینی که دارد از بحث می‌کند یک پدیده عرفی است یا یک پدیده مقدس. این کار فیلسوف دین است.

**مجری:** پرسیده‌اند که آیا عرفان عملی اسلامی می‌تواند در عملی کردن فلسفه دین مؤثر باشد؟

**استاد:** عملی کردن فلسفه دین به معنای عملی کردن دین نیست. یک اشتباه و مغالطه است این. کار جامعه‌شناس دین وقتی می‌خواهد عملی شود، به این معنا نیست که جامعه باید دینی شود، باید آن مطالعات مورد نظر قرار گیرد، یعنی آن معیارها در سطح جامعه apply شود و هشدارها و دغدغه‌ها دیده شود، این را می‌گوییم عملی شده است. نه اینکه فلسفه دین اگر بخواهد عملی شود می‌شود عرفان اسلامی. این یک مغالطه است. فلسفه دین هیچ وقت عرفان، فقه یا جامعه‌شناسی نمی‌شود. عملی به این معنا که صرفاً به مباحث نظری و قدیمی خودش نپردازد، یعنی تفلسف راجع به practice دین داران هم بکند، تأمل راجع به عمل دینی هم بکند. ولی فیلسوف دین که نمی‌خواهد بشود عامل. فیلسوف دین ممکن است تا آخر نیز کافر باشد، ولی دغدغه داشته باشد راجع به پراکتیس دین داران که چه معنی می‌دهد، عرفی یا مقدس بودن ساحت‌های دینی، ولی خودش اصلاً دین دار نباشد. پس منظور از عملی کردن فلسفه دین یعنی کاربرت یا به کار بردن دیدگاه‌های توسعه یافته از صرف نظر، به نظر و عمل، در جامعه دین دار.

**مجری:** خیلی ممنون. در چت‌های دیگر سؤالی نیست. اگر دوستان حاضر در جلسه سؤالی دارند می‌توانیم در خدمتشان باشیم.

**مجری:** من سؤالی داشتم: گاهی آدم احساس می‌کند که این پروژه فلسفه دین جهانی وقتی که وارد سنت‌های دینی خیلی خاص می‌شود، حالا سنت‌های شرقی، یک سری باورها و نیروها خاصی را بررسی می‌کند، احساس می‌کند آدم شبیه به دین پژوهی می‌شود. چطور باید این مرزهای دقیق فلسفه دین جهانی و دین پژوهی با آن سنت دیرینه‌ای که دارد طرح کرد؟ قطعاً آنجا هم، مخصوصاً وقتی در حوزه‌های جدیدترشان نگاه می‌کند، مطالعات

دین هم از یک جهاتی به فلسفه دین نزدیک می‌شوند. برایم جالب است که بدانم به نظر شما مهم‌ترین نکات متمایزکننده این دو چیست؟

**استاد:** مهم‌ترینش همین عنوانش است. این «پژوهی» یعنی مطالعه دین، نه پرسش از هستی. در دین پژوهی می‌روید تاریخ یک دین را مطالعه می‌کنید، تقسیمات را مطالعه می‌کنید و آموزه‌ها را مطالعه می‌کنید؛ اما سؤال نمی‌کنید. فیلسوف دین از همه این موارد، تاریخ هم اگر مطالعه می‌کند، پرسش دارد. اگر آموزه‌ها را بررسی می‌کند، پرسش دارد از آموزه‌ها. اگر عمل مؤمنانه را بررسی می‌کند، پرسش دارد. فلسفه دین پرسش از دین است، در صورتی که دین پژوهی مطالعه دین به همان شکلی است که هست؛ دین as such موضوع دین پژوهی است. ولی فیلسوف دین پرسش می‌کند که دین چرا اینطور هست. فلسفه یعنی چرایی. این دین چرا اینطور هست؟ در صورتی که رویکرد دین پژوهی هیچگاه چنین نیست که این چرا اینطور هست، می‌گوید چگونه هست، یعنی چگونگی اش را مطالعه و بررسی می‌کند، اما چرا اینطور هست را فیلسوف دین پرسش می‌کند. این مهم‌ترین اختلاف این دو هست. حالا، متأسفانه فیلسوف دین به دلیل همین عنصر چرایی در علت‌ها باقی مانده است و علت‌ها را نیز در حوزه نظر محصور کرده است، در صورتی که خیلی از علت‌ها علت عملی است و در عالم واقع مصلحت‌های ژرف‌تری پیچیده شده است و جنبه‌های خیرخواهی مثلاً محور تحولات دینی بوده است، یا چیزهایی که مثلاً نگاه کنید، فیلسوف دین راجع به برابری صحبت نمی‌کند، راجع به زن صحبت نمی‌کند، راجع به خشونت صحبت نمی‌کند، راجع به دیالوگ صحبت نمی‌کند؛ با اینکه فلسفه خودش با دیالوگ آغاز شده است، ولی دیالوگ موضوع مهمی برای فلسفه دین نیست. این مشکلاتی است که فلسفه دین دچار شده است. در هر صورت جامعه‌ای است که در آن عفو نیست، زن مسئله است، برابری مسئله است، خب فیلسوف دین اگر می‌خواهد دین را موضوع مطالعه‌اش قرار دهد و پرسش کند، باید از اینها هم سؤال کند دیگر. باید ببینیم که چه توجیهی دارد خشونت در جامعه دینی. کسی که دین پژوه است راجع به توجیه خشونت بحث نمی‌کند. دین پژوه می‌گوید که آیا در این جامعه دین دار خشونت هست یا نه، تمام، ریشه‌های آن را نیز می‌رود مطالعه می‌کند که از کجا شروع شده است و تاریخش چیست. ولی فیلسوف دین باید justify کند آنچه را که به عنوان دین در جامعه هست؛ اگر خشونت هست، موجه است یا غیرموجه؟ در جامعه دینی زن باید مکرم و محترم باشد یا باید ضعیفه باشد؟ برابری باید

جامعه صلح‌آمیز و محبت و مهرورزی باشد. اینها خیلی بعید است که فیلسوف اصلاً بیاید به آن توجه کند، در حالی که این مطالعه فلسفه دین جهانی در واقع دارد فیلسوف را هل می‌دهد که به این موضوعات خیابانی و موضوعات کف خیابان و جامعه دینی هم توجه کند.

**مجری:** خیلی ممنون آقای دکتر استفاده کردیم.

**استاد:** خواهش می‌کنم.

باشد یا فقط نورچشمی‌ها و ژن‌های خوب باید باشد؟ این‌ها موضوعات جامعه دینی است دیگر. فیلسوف دین تا کنون به این مسائل نمی‌پرداخته است. سیاستمداران می‌پرداخته‌اند، جامعه‌شناسان می‌پرداخته‌اند، در صورتی که فیلسوف دین باید راجع به پدیده دین و مظاهری که دارد و درگیری‌ها و چالش‌هایی که دارد، برود به دنبال justification. یعنی آیا موجه هست در جامعه جنگ راه انداخت، خشونت به راه انداخت؟ یا جامعه دینی باید



مهدی اخوان  
دانشگاه علامه طباطبایی

## فلسفه اخلاق و فلسفه دین

به لحاظ مقایسه‌ای در فضای ایران بگوییم مقداری دچار توقف و افول شد هرچند به طور کلی دهه ۸۰ و ۹۰ در عرصه فلسفه ایران اتفاقات خیلی زیادی افتاد، رشته‌های خیلی زیادی تأسیس شد، بسیاری از کتاب‌های کلاسیک ترجمه شد. یعنی شاید مثلاً بگوییم حجم اتفاقات فلسفی که در این دو دهه اخیر، دهه ۸۰ و خصوصاً دهه ۹۰ در فضای ایران اتفاق افتاده است چندین برابر دهه‌های قبل بود و به درستی این اتفاق افتاده است چون دهه‌های قبل‌تر معمولاً به طوری حالت مد داشته و شاید مثلاً جریان‌ات خارج از فلسفه در افت‌وخیز برخی رشته‌های فلسفه تأثیر داشته است ولی این در دو دهه اخیر ظاهراً از آن قالب‌های کاریکاتوری و گزینشی خارج شده است و تقریباً به نحوی متعادل‌گرایش‌های مختلف فلسفه از منطق، فلسفه زبان، فلسفه ذهن، متافیزیک و خصوصاً معرفت‌شناسی رشد و توسعه پیدا کرده است. شاید هم در واقع این دو رشته فلسفه اخلاق و فلسفه دین بود که متعاطیان و اهل فلسفه را به این توجه داد که به سراغ پایه‌ها و زمینه‌های اصلی

با نام خداوند  
سلام عرض می‌کنم خدمت دوستان. شاید از تجربه زیسته نسل خودمان شروع کنیم برای این عنوان بهتر باشد. چون بحث ما یک مقدار عنوانی کلی دارد و شاید در اختیار من باشد که بیشتر تجربه زیسته نسل خودمان را منتقل کنم و اطلاعاتی به دوستان درباره نسبت بین فلسفه اخلاق و فلسفه دین بدهم. فلسفه دین مثل خیلی از رشته‌های فلسفی در فضای ایران افت‌وخیزی و ظهور و بروزی داشته است.

گرایش فلسفه به لحاظ تاریخی در دهه ۶۰ شروع به نشر در قالب آکادمیک کرد. خصوصاً از سمت فضای روشنفکری دینی اتفاقی افتاد که نسل ما بیشتر جذب فلسفه دین شد. شخصاً و خیلی از هم نسل‌های ما بعد از دهه ۷۰ شاید احساس می‌کردند یکی از شاخه‌های فلسفه که خیلی با فلسفه دین همراهی و مشارکت دارد فلسفه اخلاق است و در دهه ۸۰ فلسفه اخلاق اوج و بروز خیلی بیشتری پیدا کرد تا رشته فلسفه دین. فلسفه دین در دهه ۸۰ اگر بخواهیم

این دو رشته بروند که حالا اتفاقاً در بحث هم به آن اشاره خواهیم کرد.

به هر حال می‌شد این عنوان فلسفه اخلاق و فلسفه دین، رابطه دین و فلسفه دین یا رابطه اخلاق و فلسفه دین باشد. می‌توانست عنوان بحث من نسبت بین دین و اخلاق یا نسبت بین فلسفه اخلاق و دین یا نسبت بین فلسفه دین و اخلاق باشد و در مورد آنها خیلی می‌شود حرف زد. فرض کنید یکی از موضوعات فلسفه دین و فلسفه اخلاق رابطه بین دین و اخلاق است. شاید مهم‌ترین چالش این دو رشته در همین مسئله باشد. یا اینکه نسبت رشته فلسفه اخلاق با دین و ادیان چیست هم می‌شد مورد بحث قرار گیرد که فعلاً بحث من نیست، یا نسبت بین فلسفه دین و اخلاق. بخشی از بحث‌هایی که امروز خواهیم کرد اتفاقاً ناظر به این قسمت است. چون در اصطلاحات انگلیسی کلمه ethics گاهی وقت‌ها اخلاق ترجمه می‌شود و گاهی وقت‌ها فلسفه اخلاق و اینها شاید باید در تعریف گوینده یا نویسنده مشخص شود که منظورش چیست، گاهی وقت‌ها علم اخلاق مد نظرش است.

از مهم‌ترین مسائل این دو شاخه فلسفه دین و فلسفه اخلاق که به نظر من شاید مهم‌ترین مسئله جامعه در حال گذار ما هم باشد نسبت بین دین‌داری و اخلاق است و عملاً مسئله به این صورت ظاهراً بین ما وجود دارد که بسیاری از ما با آدم‌هایی مواجه می‌شویم که اخلاق برایشان اهمیت دارد اما چندان مقید و پایبند به دین و خدا نیستند و همیشه از سمت دین‌داران با این چالش روبه‌رو می‌شوند که مبنای اخلاقی بودن شما چیست؟ و انگار به‌طور ناگفته یک ادعای اشعری‌مشربانه به زبان داستایفسکی در برادران کارامازوف از سمت دین‌داران به کسانی که اخلاق مدارند گفته می‌شود که اگر خدایی نباشد هر کاری مجاز است و شما مبنای اخلاق را باید به خدا متصل کنید.

به هر حال مسئله پرننگی در فلسفه دین وجود دارد به نام عقل و ایمان که در مورد اخلاق تبدیل می‌شود به مسئله اخلاق غیردینی و اخلاق دینی، یعنی اگر در متون مقدس ادیان گوناگون، خصوصاً ادیان ابراهیمی، توصیه‌های اخلاقی داریم و از طرفی در خصوصاً دوره مدرن افرادی هستند که پایبندی به اخلاق برایشان مهم است ولی دین‌دار نیستند چه‌طور می‌توانند با هم کنار بیایند؟ آیا اخلاق بدون دین ممکن یا مطلوب است یا نیست؟ یا در مورد خود دین این سؤال را بپرسیم که کارکرد اصلی دین چیست؟

در فصل‌های مختلف فلسفه دین و دین‌شناسی یکی از سؤال‌ها این است که «دین برای چه؟». دین آمده است ما را اخلاقی‌تر کند پس امثال داعش و طالبان با

رفتارهایی که علی‌الظاهر حقوق بشری یا اخلاق جهانی را ارضا نمی‌کند چه‌طور قابل توضیح است در صورتی که خود را کاملاً اخلاقی می‌داند؛ منتها اخلاق دینی. آیا دین برای اخلاق است یا بالعکس؛ اخلاق زمینه‌ای است برای اینکه شما را به یک وضعیتی که مثلاً اسمش را دین‌داری یا معنویت می‌گذاریم قرار است برساند؟ این هم می‌تواند از این سمت مورد پرسش قرار بگیرد، چون اتفاقاً معنویت‌های فرادینی یا غیردینی وجود دارد که کسانی اعتقاد دارند لب‌ولباب ادیان معنویت است، ایده این گونه فکری این است که ما برای رسیدن به spirituality یا یک روحیه معنوی نیاز است که به یک فضایل اخلاقی ملتزم و معتقد باشیم و رذایل اخلاقی را کنار بگذاریم. انگار در نهایت شما قرار است از یک مسیر اخلاقی به دین‌داری برسید.

به هر حال این مسئله، مسئله مهمی است؛ خصوصاً در جامعه‌هایی که مثل جامعه ما در حال گذار به سمت مدرنیته یا جهان‌بینی مدرن‌اند به این معنا که آیا باید در مناسک رفتاری ما اخلاق دینی حاکم باشد یا اخلاق سکولار؟ و به‌طور خاص اگر شما می‌خواهید در مورد سقط جنین یا اتونازی یا دزدی نظر بدهید باید مراجعه کنید به متون مقدس یا خیلی ساده مراجعه کنید به عقل جمعی خود یا عقل فلسفی خودتان که لزوماً هم تعارضی با دین ندارد ولی به هر حال دو رویکرد است؟ یعنی آن‌جایی که من تصمیم می‌گیرم این جنین را سقط کنم یا مبنای اخلاق دینی را برای این کارم انتخاب می‌کنم یا مبنای اخلاق سکولار را، معمولاً یکی از برگ‌های برنده متدین‌ها که در مقابل اخلاقیون سکولار مطرح می‌کنند این است که آن‌قدر در شما تنوع نظریه وجود دارد که بهتر است به اخلاق دینی پناه آوریم.

یعنی یکی از پتک‌هایی که از طرف دین‌داران بر سر اخلاق سکولار زده می‌شود این است که اخلاق سکولار اخلاقی نیست که بتواند ما را guide و هدایت کند اگر مهم‌ترین کارکرد اخلاق این است که رفتار ما را هدایت کند و در موقعیت‌های پیچیده و dilemma ها بتواند ما را از آن dilemma خارج کند. اگر عنوان بحث ما نسبت بین فلسفه اخلاق و دین بود، یک نکته دیگر این بود که آیا چنان‌که مثلاً در تئوری‌هایی مثل قبض و بسط مطرح شده است، اگر من در زمینه فلسفه اخلاق، که رشته مفصلی است در فلسفه با گرایش‌ها و در واقع طبقه‌بندی‌های مفصل، از فرااخلاق بگیرد تا اخلاق کاربردی و اخلاق هنجاری، اگر مدتی طولانی در اخلاق تفلسف کنم که مثلاً آیا خوب عینی است یا ذهنی، آیا نظریه اخلاقی قابل دفاع نظریه فضیلت‌گرایی است یا وظیفه‌گرایی یا





نتیجه‌گرایی، و خلاصه به دیدگاه‌هایی برسم، آیا این در فهم من در باب دین و بعد هم در دین‌داری شخصی‌ام تأثیر دارد یا ندارد؟ یا نه، دین‌داری قصه‌ای است که ربطی به تفلسف‌های من در زمینه اخلاق ندارد؟ از آن طرف اگر برویم سراغ فلسفه دین و اخلاق، باز ممکن است شما پرسید آیا تفلسف من در باب آموزه‌های دینی من را اخلاقی‌تر می‌کند؟

بهبتر بود من اول با این قصه شروع کنم که تعریف ما از فلسفه اخلاق و فلسفه دین چیست. به‌طور کلی می‌شود تعریفی از فلسفه ارائه داد تحت این عنوان که فلسفه یعنی بحث و فحص از مفاهیم و مدعیات و اصول بنیادین زندگی. حالا پدیده‌های مختلفی در زندگی ما هستند، از دین بگیرد تا هنر و حقوق که شاخه‌های مختلف فلسفه را تشکیل داده‌اند. بخشی از کار فلسفیدن ناظر به پدیده‌ای است به نام دین و ادیان و بخشی از آن هم ناظر به اخلاقیات یا اخلاق است که می‌شود فلسفه اخلاق. که در واقع فلسفه دین ناظر به دین و پدیده‌های دینی است، اگر شما کتاب‌های فلسفه دین را باز کنید اولین موضوع این است که تعریف دین چیست تا می‌رسید به این‌که اگر بخواهیم با عینک فلسفی به تک‌تک آموزه‌های دینی نگاه کنیم چه فهمی می‌توانیم از آنها داشته باشیم. مرگ یعنی چه؟ پسمارگ یعنی چه؟ معجزه یعنی چه؟ تجربه دینی یعنی چه؟ نسبت بین ایمان و عقل چگونه قابل توضیح است؟ خدا چطور قابل اثبات است؟ و چه براینی علیه وجود خدا هست مثل مسئله شر و الی آخر. اگر من در فلسفه دین مدتی وارد شوم، در اخلاقی زیستن من تأثیر دارد یا ندارد؟

خیلی ساده این است که من اگر از آن دین‌داری ساده پیش‌فلسفی خودم خارج شوم و تفلسف کنم، آیا تفلسف من به اخلاقی‌تر شدن من کمک می‌کند یا بالعکس؟ خیلی ساده این‌طور می‌شود که خیلی از متدین‌هایی که وارد فلسفه شدند به‌طور کلی انگار نه‌تنها آموزه‌های الهیاتی ذهنشان ریزش کرده، ظاهراً التزامشان به مناسک اخلاقی و رفتارهای اخلاقی هم کمتر شده است. این چنین پدیده‌ای را ما دوروبرمان دیده‌ایم که آدمی مثلاً دین را، به معنای آموزه‌های الهیاتی و متافیزیکی دین کنار گذاشته است، یا دیگر حس دینی ندارد و بلافاصله یا بعد از مدتی التزامات اخلاقی‌اش هم کم‌رنگ شده است و این همیشه برای من سؤال است. آن وقت حرف داستایفسکی دوباره در سر ما هشدار می‌دهد که اگر خدایی نباشد آیا هر کاری مجاز است؟ به‌رحال این سؤال خیلی سؤال جدی‌ای است که آیا دین‌داری ماقبل فلسفی برای اخلاقی زیستن بهتر است یا بالعکس؟ و آیا وقتی فهم دینی ما رشد می‌کند، در فهم یا حس اخلاقی ما تأثیر دارد یا ندارد؟ حالا من می‌خواهم وارد

یک یک مسائلی بشوم که به‌طور مصداقی نگاه جدیدی به ما درباره ارتباط فلسفه اخلاق و فلسفه دین می‌دهد. قبل از اینکه وارد مسئله خاص بشویم، این را بگویم که من هم‌زمان که با شما صحبت می‌کنم هم فلسفه دین درس می‌دهم هم فلسفه اخلاق. در رشته فلسفه اخلاق همیشه به دوستان می‌گویم بدون خواندن یک سری از شاخه‌های فلسفه ورود به فلسفه اخلاق تقریباً ناممکن است به این معنا که نمی‌توانید پیش بروید، مخصوصاً چهار رشته فلسفه بنیاد ورود شما به فلسفه اخلاق است. از این جهت فلسفه دین هم بسیار وام‌دار این چهار رشته است.

به‌طور مصداقی هم دوستان می‌دانند که وجه نیاز رشته فلسفه اخلاق و فلسفه دین به این چهار رشته چیست. یکی متافیزیک است، یکی فلسفه ذهن است، یکی معرفت‌شناسی و در نهایت فلسفه زبان. لذا اگر مخاطبان ما کسانی هستند که به فلسفه دین یا فلسفه اخلاق علاقه‌مندند یا حتی مطالعه کرده‌اند و احساس کرده‌اند به قسمت‌هایی که می‌رسند دیگر نمی‌توانند جلوتر روند، مثلاً وقتی خیلی کتاب‌های فنی فلسفه دین می‌خوانند، یکی از دلایلش این است که پایه‌های ورود به این دو شاخه را ندارند. مثل ریاضی نخواندن و مستقیم به سراغ فیزیک رفتن می‌ماند. فیزیک را شما تا جایی می‌توانید به‌طور مستقیم بفهمید، از یک جایی به بعد احساس می‌کنید بدون خواندن ریاضی متوجه نمی‌شوید.

دوستان می‌دانند از ارسطو تا کنون یکی از مهم‌ترین مسئله‌های متافیزیک مسئله existence و هستی و وجود است و اینکه چه موجوداتی در جهان وجود دارد و اگر وجود دارند ابرکتیوانند یا سوپرکتیو، کلی‌ها اگر وجود دارند در کجا قرار دارند و نسبتشان با جزئی‌ها چیست، یا بحث جهانهای ممکن است. ولی دعوی‌ای که بیشتر به فلسفه دین و فلسفه اخلاق در متافیزیک مربوط است بحث رئالیسم و آنتی‌رئالیسم است. ما در هر دو شاخه فلسفه اخلاق و فلسفه دین هم رئالیسم دینی داریم هم آنتی‌رئالیسم دینی و در فلسفه اخلاق هم همچنین. سؤال این‌جا این است که آیا بنیادی‌ترین سؤال دینی، یعنی خدا، برساخته ذهن ماست یا ابژه‌ای است که در جهان وجود دارد مستقل از اینکه ما در مورد آن چه تصویری داریم؟ حالا جالب است تصویر آنتی‌رئالیستی حتی می‌تواند به عرفایی مثل ابن‌عربی هم استناد داده شود. یعنی شما تصور نکنید تصویر آنتی‌رئالیستی از دین و خدا متعلق به فروید و مارکس است که می‌گفتند خدا برساخته انسانهاست و آرزوهای انسانها در قالب مفهومی به نام خدا project شده است.

نه. ابن‌عربی در آخرین فرازهای فصوص‌الحکم می‌گوید، یک روایت قدسی داریم: انا عند ظن عبد.



personal identity و همه آنها به اینکه شما در فلسفه ذهن تکلیف خیلی از مسائل را روشن کرده باشید وابسته است. چرا که اگر شما در فلسفه ذهن فیزیکیالیست باشید ظاهراً مسئله جهان پس از مرگ برایتان پاک می‌شود، تکلیف روشن است دیگر.

هر چند فیلسوفان ذهن فیزیکیالیستی داریم، که من البته خیلی تخصص ندارم، ولی معتقدند ما می‌توانیم روایتی از جهان پس از مرگ بدهیم که با فیزیکیالیسم قابل جمع است مثلاً نظریه‌هایی مثل نوحاسته‌گرایی. یکی دیگر از شاخه‌های مهم فلسفه، یعنی معرفت‌شناسی، که به قدمت کل تاریخ فلسفه است، بسیاری از جریانهای فلسفه دین و فلسفه اخلاق را معنادار کرده است. ببینید ما در معرفت‌شناسی سه سؤال اصلی داریم. معرفت چیست؟ منابعش چیست؟ و محدوده‌اش چیست؟ معرفت طبق تعریف کلاسیک قبل از گتیه «باور صادق موجه» است. وقتی در فضای دینی می‌آییم، یک قید دینی به معرفت اضافه می‌شود و بعد همین تعریف باور صادق موجه در معرفت دینی مورد چالش قرار می‌گیرد که باور دینی چیست؟ و اساساً معرفت دینی یعنی من این جمله را بگویم که «من می‌دانم که خدا وجود دارد»، «من می‌دانم که جهان پس از مرگ وجود دارد» یا به طور کلی ایمان بیاورم به این مجموعه گزاره‌ها، چون در قرآن یا متون مقدس بیشتر از ایمان آوردن به یک سری گزاره‌ها یا کسی صحبت شده است.

سؤال فیلسوفان دین این است که ایمان از جنس معرفت به معنای فلسفی‌اش که باور صادق موجه باشد هست یا نیست؟ و کل بحث‌ها و دعوایها بر سر همین است، از آکویناس و آگوستین بگیرید تا معاصرینی مثل پلنتیگا، که آیا معرفت دینی از جنس معرفت به نحو مطلق است که باور صادق موجه باشد و اگر هست باور دینی یعنی چه؟ صدق گزاره‌های دینی یعنی چه؟ و مهم‌تر از هر دو تای این سؤال‌ها توجه باورهای دینی به چیست؟ دیدگاه‌های بسیاری در این باب مطرح شده است. justification و rationality باور و به اصطلاح اعتقاد دینی چیست؟ در معرفت‌شناسی دینی، فلسفه دین و همین‌طور در معرفت‌شناسی اخلاقی حجم زیادی از کتاب‌ها و مقالات ناظر به این قسمت‌اند. یعنی اگر ما آن سه سؤال معرفت‌شناسی را وارد فلسفه اخلاق کنیم، باز سؤال این است که باور اخلاقی چیست؟ یعنی وقتی من معتقدم که دروغ گفتن بد است، یعنی دقیقاً به چه اعتقاد دارم؟ وقتی من گزاره‌های اخلاقی را صادق یا کاذب می‌دانم یعنی دقیقاً چه تئوری صدقی دارم؟ و می‌دانید که در فلسفه اخلاق مثلاً دیدگاهی داریم به نام نظریه خطا. خیلی خلاصه و گزینشی حرف می‌زنم برای اینکه ببینید که سر

روایت قدسی را آن‌جا هم می‌آورد، یعنی من همان تصویری هستم که بندگان به آن فکر می‌کنند. این ظاهراً یک تلقی آنتی‌رنالیستی است از خدا. یا مورد دان کیوپیت در فلسفه دین معاصر که می‌گوید خدایی در جهان ابژه وجود ندارد. در نقطه مقابل در فلسفه اخلاق هم دقیقاً در مورد مفاهیم بنیادین اخلاق مثل خوب، بد، درست و نادرست سؤال این است که آیا این‌ها objectively وجود دارند یا وابسته به ذهن ما هستند یا حتی در ذهن ما هم وجود ندارند؟ که آنتی‌رنالیست‌های اخلاقی و دینی ادعا می‌کنند که، من خیلی خلاصه این بحث بسیار مفصلی را می‌گویم که شاید یکی دو ترم باز کردن آن طول بکشد، هزینه معرفت‌شناسی - فلسفی اینکه شما معتقد به واقعی بودن مفاهیم اخلاقی و دینی بشوید زیاد است زیرا شما تا بگویید که چیزی objectively در جهان وجود دارد بلافاصله از شما می‌پرسند این در چه category وجودی می‌گنجد؟ کلی است یا جزئی؟ مجرد است یا مادی؟ و بعد مسئله خیلی پیچیده‌تر این است که نسبت این موجود با موجودات دیگر چیست؟ یعنی مثلاً یکی از دعوای اصلی در فلسفه اخلاق این است که اگر موجودات اخلاقی در اساس جهان وجود دارند، نسبتشان با جهان طبیعی چیست؟

و این‌جا بحث‌های خیلی مفصلی مطرح می‌شود. شاخه دیگری که بدون خواندن جلدی آن نمی‌توانیم وارد بحث‌های فلسفه دین و فلسفه اخلاق بشویم فلسفه ذهن است. سؤال اصلی فلسفه ذهن هم این است که چیزی به نام ذهن داریم یا نه؟ اگر داریم مشخصات آن و نسبت آن با بدن و فیزیک مغز ما چیست؟ و بحث‌هایی که شاید اطلاع داشته باشید. حال در فلسفه دین و فلسفه اخلاق بحث‌هایی هست که بدون اطلاع از نکات و نازک‌اندیشی‌های فلسفه ذهن اصلاً قابل طرح نیست مثل مسئله انگیزش اخلاقی یا انگیزش دینی. یعنی انگیزه‌ای که ما را به سمت کار اخلاقی هدایت می‌کند چیست؟ باور است؟ احساس است؟ میل است؟ جمع این‌هاست و خلاصه پشت رفتار اخلاقی و رفتار دینی ما در فلسفه دین چه انگیزش و motivation ای وجود دارد.

قبلاً باید در فلسفه ذهن یک نفر برای ما توضیح داده باشد که اگر ذهن وجود داشته باشد، ظاهراً خودش قسمت‌های مختلفی مثل cognition و emotion و الی آخر دارد. بعد بگوییم حالا این ذهن با این مشخصه‌ها چه نسبتی با رفتار اخلاقی ما دارد. مسئله بسیاری مهمی که خصوصاً در دین جدی است، مسئله‌ای است به نام جهان پس از مرگ. بحث جاودانگی و مرگ و اینکه بعد از مرگ چه اتفاقی برای من و شما می‌افتد و بحث



همین صادق بودن گزاره‌های اخلاقی مثلاً جی. ال. مکی ادعای عجیبی دارد.

کتاب *Ethics: Inventing Right and Wrong* یعنی اخلاق: جعل درستی و نادرستی ادعا می‌کند که کل نظام عقیدتی اخلاقی ما systematically خطا دارد. یعنی کل آن کاذب است. صرفاً به خاطر کارآمدی‌ای که گزاره‌های اخلاقی در زندگی ما دارند، ما به آنها ملتزمیم و دیگر هیچ. یعنی اخلاق صرفاً مجموعه‌ای از گزاره‌های کاذب است و البته صدق و کذب‌پذیر است. به خاطر همین نظریه خطای مکی (error theory) را شناخت‌گرا و ناواقع‌گرا می‌نامند. خیلی جالب است. یعنی گزاره‌ها صدق و کذب‌پذیرند ولی از آن‌جا که هیچ واقعیتی بیرون از این زبان وجود ندارد که به آن به اصطلاح به‌عنوان referent خود به آن ارجاع دهند فلذا systematically کل گزاره‌های اخلاقی کاذب‌اند. لذا یکی از سؤال‌های جالبی که از معرفت‌شناسی وارد فلسفه اخلاق می‌شود این است که اولاً گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب‌پذیرند یا نه؟ و اگر صدق و کذب‌پذیرند صادق هم هستند یا نه؟ مثلاً عاطفه‌گراها می‌گویند گزاره‌های اخلاقی اصلاً صدق و کذب‌پذیر نیستند.

یک سری جملات عاطفی‌اند، صرفاً ابراز احساسات. یا توصیه‌گراها می‌گویند گزاره‌های اخلاقی صرفاً توصیه‌هایی هستند که البته یک منطقی دارند، همان‌طور که در منطق تکلیف ما از گزاره‌های امری یا اپراتور باید و نباید در منطق استفاده می‌کنیم. منطق طراحی می‌کنیم. این‌جا هم منطق دارد، مثل عواطف نیست ولی بالاخره صدق و کذب‌پذیر نیست. چرا؟ چون صدق و کذب‌پذیر دانستن گزاره‌های اخلاقی همان و گرفتار شدن در سیاه‌چاله رئالیسم که خیلی سیاه‌چاله عجیب و غریبی است همان. و به خاطر اینکه این فیلسوفان از رئالیسم می‌ترسند اصلاً تئوری‌ای طراحی می‌کنند که به این دام نیافتند.

مسئله دیگری که باز معرفت‌شناختی است تجربه دینی است. دوستانی که در فلسفه دین کار می‌کنند می‌دانند که یکی از بحث‌های مفصل فلسفه دین تجربه دینی است و از آن طرف در فلسفه اخلاق هم ما چیزی داریم به نام *moral experience* یعنی تجربه اخلاقی. یعنی در من و شما در مواجهه با پدیده‌هایی دینی یا فکت‌های دینی مثل مسجد، نماز خواندن یا حتی موسیقی ممکن است تجربه‌ای به وجود آید که ظاهراً بعضی‌ها اسمش را می‌گذارند تجربه دینی. بر سر اینکه این تجربه دینی با تجربه‌های عرفا و تجربه‌های پیامبران چه نسبتی دارد دعواها شده است ولی جالب در این‌جا این است که در فلسفه اخلاق هم قرار گرفتن شما در یک موقعیت اخلاقی

مشابه است، یعنی وقتی من می‌بینم موجودی دارد کتک می‌خورد یا کشته می‌شود یا مثلاً کسی در حال اتونازی است آیا در آن موقعیت ما دچار می‌شویم به حس یا تکلیفی یا وظیفه‌ای یا تغییری که ما در این موقعیت باید انجام دهیم؟ چون اخلاق ظاهراً از کجا شروع می‌شود؟ از آن‌جا که شما احساس می‌کنید جهان را باید به لحاظ اخلاقی تغییر دهید، و ظاهراً از آن‌جایی شروع می‌شود که ما روی منافع خودمان پا می‌گذاریم و به منافع دیگران فکر می‌کنیم. به خاطر همین هم خودخواهی یا خودگرایی ظاهراً با اخلاق خیلی میانه خوبی ندارد و نظریه‌های خودگرایانه خیلی قابل دفاع نیستند.

حال این را می‌خواهم بگویم که شما یک حسی به نام تجربه اخلاقی را ظاهراً تجربه می‌کنید. تحلیل این تجربه و اینکه این تجربه چه ویژگی‌هایی دارد خود می‌تواند مسئله جالبی باشد و می‌توانیم از فلسفه دین و بحث‌های آن درباره تجربه دینی هم استفاده کنیم. نکته آخر و شاخه آخر فلسفه زبان است که یکی از شاخه‌های مهم فلسفه، خصوصاً در قرن بیستم، است به قول رورتی که می‌گوید *linguistic turn* اتفاق افتاده است. این شاخه پرشاخ و برگ که از مهم‌ترین بحث‌های آن این است که ماهیت معناداری جمله‌ها و واژه‌های ما چگونه قابل توضیح است؟ و چه اتفاقی می‌افتد که من و شما حرف یک‌دیگر را معنادار می‌دانیم؟ همه این صحبت‌ها یا صحبت‌هایی در مورد اینکه ما چگونه با این واژه‌ها ارجاع می‌دهیم؟ من وقتی می‌گویم لیوان یا آب و ارجاع می‌دهد به اشیایی که دوروبرمان است، مکانیزم این چگونه است؟ یا استعاره چه تبیینی دارد؟ یا به طور کلی اینکه توضیح گفتار ما در فلسفه زبان چگونه اتفاق می‌افتد؟ حالا اگر یکی از زبان‌هایی که ما در *communication* خود از آن استفاده می‌کنیم زبان اخلاق و زبان دین است، چه با یک‌دیگر و چه با خدا و چه خدا با ما، اگر چیزی به نام زبان دینی را بپذیریم آن وقت مسئله این است که ارجاع این زبان دینی چگونه است؟ صدق و کذب‌پذیر است یا نه؟ معنادار است یا نه؟ معنای واژه خدا چیست؟ و الی آخر. چگونه ارجاع داده می‌شود؟

شما در فلسفه دین ببینید چقدر بحث داریم که بحث‌های ارجاع در فلسفه زبان را آورده‌اند. درباره کلمه خدا، درباره همین کلمه خ د.ا. تمام دعواهای بین کریستیک، پانتم و آن طرف فرگه و راسل را در مورد نحوه ارجاع ما به ابژه‌ها، در مورد خدا مطرح کرده‌اند و در مورد واژه‌ها و جمله‌های اخلاقی. جمله‌های اخلاقی معنادار هستند یا نیستند؟ و *meaning* آنها چیست؟ این در واقع چیزی است که ما از فلسفه زبان می‌توانیم استفاده کنیم. اگر



متافیزیک را بخواهیم در سه سؤال خلاصه کنیم می شود سه سؤال اصلی. به جای X شما هر چه بگذارید می شود سؤال متافیزیکی: آیا X وجود دارد؟ دلیل آن چیست؟ و X چیست؟ جای X بگذارید خدا یا خوب یا هر چیزی که فکر می کنید می توان درباره آن سؤال کرد. مثلاً پرسید آیا mind یا ذهن وجود دارد؟ عدد در فلسفه ریاضی وجود دارد؟ اگر بگویید وجود ندارد، خودتان را از دو سؤال بعدی ظاهراً خلاص می کنید ولی تا بگویید وجود دارد، دو سؤال بعدی احتمالاً شما را اذیت خواهد کرد چون سؤال های سختی اند. چرا X وجود دارد؟ و چگونه وجود دارد؟ در اخلاق و دین همان طور که توضیح دادم مسئله ما این است که باید در مورد متافیزیک این دو هویت اصلی به نام خدا و خوبی مفصل تصمیم بگیریم که آیا وجود دارند یا ندارند. من چند سؤال معرفت شناسی دین و معرفت شناسی اخلاق را به این صورت توضیح داده ام. یکی از سؤال های مهم فلسفه دین این است که اصلاً چرا باید دین دار باشیم؟

همین چند روز پیش یک آدم غیردین داری که از دین گذر کرده بود دیدم و کل دیالوگ او با من این بود که متدینان چه دلیل و عقلانیتی و توجیهی برای متدین بودنشان دارند؟ چون ظاهراً اگر قرار باشد عمل ما عقلانی باشد باید توجیهی داشته باشد، منطقی داشته باشد و منطقی آن هم خیلی ساده این است که سودش بیشتر از هزینه اش باشد. ظاهراً من برای دین داری ام خیلی هزینه می کنم، حالا بگذریم از اینکه برخی از دین داریشان منفعتی حاصل می کنند و دین داری برایشان منفعی دارد ولی ظاهراً دین هزینه های زیادی دارد. حتی ممکن است خیلی ها جانشان را در راه دینشان بدهند و این اتفاق افتاده است.

حالا سؤال اصلی این است که چرا دین دار می شویم؟ و طور خیلی ساده تر آن این است که در معرفت شناسی می پرسیم ایمان دینی اصلاً معقول یا موجه است؟ کیرکگور جوابی به این می دهد، می گوید اصلاً ایمان به صلیب کشیدن عقل است، اصلاً سؤالتان غلط است. اینکه شما بیابید در مورد دین داری سؤال کنید که چرا و عقلانیت آن چیست یعنی از اساس شما نفهمیده اید دین چیست. دین اگر قرار بود منطق و فیزیک و شیمی باشد که دیگر دین نبود. دین یعنی یؤمنون بالقلب. یعنی چیزهایی که شما نمی توانید در مورد آنها عقلانیت بورزید، دقیقاً آن جا تازه دین شروع می شود. و اتفاقاً یکی از فیلسوفان به نام کلیفورد در سال ۱۸۷۷ مقاله ای می نویسد به نام «اخلاق باور» که پیوند خیلی جالبی برقرار می کند بین اخلاق و معرفت شناسی یا فلسفه اخلاق و فلسفه دین.

کلیفورد، ریاضی دان و فیلسوف قرن ۱۹ در این مقاله خیلی سرنوشت سازش، که بیست سال بعد ویلیام جیمز به آن جواب می دهد، ادعا می کند که ایمان به خدا غیراخلاقی است زیرا یکی از چیزهایی که شما باید در معرفت یافتن خود رعایت کنید این است که دلایل و قراین کافی برای باورهای خود داشته باشید و چون مؤمنان در عقایدشان دلایل و قراین کافی ندارند اخلاقی نیستند. مثل کسی که کشتی ای را که نیاز به تعمیر داشته است کرایه می دهد و می رود در دریا و او اعتنا نمی کند. حتی می گوید اگر این کشتی سالم برگردد او مسئولیت اخلاقی داشته و خطا کار بوده است. بگذریم که اگر این ها مردند خطایش خیلی بدتر و بیشتر است. می گوید مسئله این است که حتی اگر باورهای دینی صادق باشند، چون توجیه ندارند متدین ها غیراخلاقی باور پیدا کرده اند و لذا اصلاً field و literature ای را وارد فضای فلسفه می کند به نام ethics of belief. که دوستان شاید خیلی از این اطلاع داشته باشند و بیشتر توضیح نمی دهم. که بر باورهای ما هم باید قواعد اخلاقی حاکم باشد. سؤال در مورد اخلاق آن وقت این است که Why be moral؟

من در زندگی ام کلاً با این فرمول که یک چیزی می دهم و یک چیزی می گیرم رفتار می کنم، ظاهراً همه عقلا یک چیزی می دهند و یک چیزی می گیرند. من می روم از اداره و جایی که کار می کنم پولی می گیرم ولی چند ساعت زمان و انرژی در اختیارشان قرار می دهم که بعد آن پول را به مغازه ای می دهم و غذا می خرم. کل زندگی ما ظاهراً در حال معامله ای معقول است یعنی عملی صورت می گیرد. حالا در مورد اخلاق با این فرض که انسانها عاقل اند چرا اخلاقی رفتار می کنند؟ و چرا سراغ نهاد اخلاق رفته اند؟ هابز توجیهی دارد که اگر شما ملتزم به قواعد اخلاقی و حقوقی نباشید شب ها نمی توانید سرتان را زمین بگذارید. خیلی ساده اش را گفتم. یعنی در حالت طبیعی انسانها گرگ یک دیگرند ولی با یک دیگر صلحی می کنند که لااقل بتوانند با یک دیگر زندگی کنند و مبنای اخلاق این است که انسانها از امنیت بهره مند شوند. یعنی آزادی خود را می دهم و در عوض کمی امنیت می گیرم. حالا که دارم با شما صحبت می کنم نظریه های متعددی در مورد اینکه ما چه توجیهی برای اخلاقی زیستنمان داریم مطرح شده است. سؤال اصلی خیلی شبیه این سؤال است که چرا دین دار باشم؟ یک روایت و جمله ای می گویند امام حسین در کربلا گفته اند به طرف مقابلشان، بعضی از معاصران می گویند این جمله را اشتباه ترجمه نکنید، اگر دین ندارید آزاده باشید، می گویند نگویید «لااقل» آزاده باشید، ترجمه خوبی نیست. زیرا اگر این طور ترجمه کنیم



اخلاق پایین‌تر از دین است. در صورتی که اخلاق بالاتر از دین است.

این تفسیر بعضی از این جمله است. که ظاهراً وقتی هم می‌پرسیم چرا دین‌دار باشم؟ انگار ممکن است کسی جوابی بدهد که ما دین‌دار هستیم که اخلاقی رفتار کنیم چون خدا به ما پاداش می‌دهد، همان داستان داستایفسکی، جهانی وجود دارد که خدا پاداش ما را در جهان دیگری که وجود دارد می‌دهد. لذا اگر دین ما را از ما بگیرد، اخلاق را هم از دست می‌دهیم. گفتیم ما شاخه‌ای از فلسفه دین و فلسفه اخلاق داریم: روانشناسی دین و روانشناسی اخلاق. سؤال توصیفی می‌توانیم بکنیم و سؤال تجویزی. سؤال توصیفی این است که ما وقتی به لحاظ آماری و داده‌ای پرسیم انگیزه دین‌دارها در دین‌داری چیست؟ یا انگیزه اخلاقی‌ها چیست؟

خیلی ساده‌اش این است که من و شما خیلی وقت‌ها نماز می‌خوانیم که پاداشی از خدا یا جامعه بگیریم ولی خیلی وقت‌ها نماز می‌خوانیم که حال خوبی داشته باشیم. در اخلاق هم من وقت‌هایی اخلاقی رفتار می‌کنم چون دوربین‌ها این‌جا نصب است. ولی این دوربین‌ها به قول سقراط در مثال در جمهوری انگشتی دیگر است. اسطوره‌ای بود که گلاوکن در تعاطی با سقراط درباره اینکه انگیزه انسان در اخلاقی زیستن چیست به آن اشاره می‌کند.

طرف انگشتی داشت که با چرخاندن نگین آن به سمت داخل دستش کل افراد ناپیدا می‌شدند ناپیدا می‌شدند و او هر کار که می‌خواست می‌توانست بکند، او هم هر جنایتی می‌خواست کرد. و می‌گوید اگر مبنای اخلاق چشم دیگران باشد مبنای سستی است. ولی واقعیت این است که ظاهراً درصد زیادی از انسانها این را مبنا قرار می‌دهند، و اتفاقاً بحث نسبت بین اخلاق و حقوق از همین‌جا بیرون می‌آید. چون در جامعه ما هم معمولاً وقتی می‌خواهند بحث را سیاسی کنند به این‌جا می‌رسد که در مورد غرب و غربی‌ها بعضی می‌گویند آن‌چه غربی‌ها رعایت می‌کنند اخلاق نیست، قوانین است. اگر دروغ بگویی پدرت را درمی‌آورند. بحث این نیست که من کاملاً آزادم که دروغ بگویم ولی نمی‌گویم به خاطر اینکه وجدانم راحت باشد. نه، اگر بفهمند دروغ می‌گویی مجازات می‌شوی.

بحث جالب دیگر این است که آیا بدون اخلاق و فضیلت اخلاقی می‌توانیم تجربه دینی داشته باشیم؟ این سؤالی است که می‌شود مطرح کرد، که موقعی طرح این سؤال خیلی جالب است که ممکن است ما با آدم‌هایی برخورد کنیم که ادعا می‌کنند کشف و شهودی دارند بعد می‌بینیم که ظاهراً به اخلاقیات هم ملتزم نیستند. آیا چنین

استلزامی منطقاً یا عملاً وجود دارد بین اخلاقی زیستن و فضایل اخلاقی و تجربه دینی؟ یا اصلاً فرمولی اخلاقی برای تجربه دینی داریم؟ چون معمولاً یکی از چیزهایی که مطرح می‌کنند این است که پیامبران احوالات دینی‌ای داشتند که عملاً و به لحاظ external به عبادات تبدیل شده است. مثلاً پیامبر احوالاتی داشته که به نماز تبدیل شده است. ما برعکس باید حرکت کنیم، نماز بخوانیم بلکه آن احوالات در ما ایجاد شود. حالا این را در مورد فضایل اخلاقی بگوییم. آیا فضیلت‌های اخلاقی می‌تواند ما را به تجربه دینی برساند یا نه من اگر صبح تا شب هم قواعد اخلاقی را رعایت کنم، تجربه دینی به قول عرفا چیزی است از بالا و باید جوششی اتفاق بیافتد و من هم خیلی با کوشش به آن دست نمی‌یابم.

از این هم می‌گذرم. گفتیم که به نظر می‌رسد در نسبت بین فلسفه اخلاق و فلسفه دین اگر من بخواهم به شما بگویم مهم‌ترین مسئله مورد چالش چیست، مسئله نسبت بین اخلاق دینی و اخلاق سکولار است. نمی‌دانم شما با افراد زیادی در جامعه برخورد کرده‌اید که مثلاً درباره گیاه‌خواری می‌گویند آقا پیامبر هم گوشت می‌خورده است. یعنی فرض کنید گیاه‌خواری باشد هرچند متدین اما اخلاق دینی را نپذیرفته است و یک گوشت‌خواری باشد که مقابل او استدلال دینی می‌کند که ما در دین داریم که سیدالطعام اللحم. یا مثلاً بنیان‌گذاران دین خود گوشت می‌خورده‌اند پس گوشت‌خواری ایرادی ندارد، البته احترام به حیوانات سر جایش. گیاه‌خوارها و مدافعان گیاه‌خواری مدل‌های متنوعی دارد که در بعضی از این مدل‌ها حتی خوردن تخم‌مرغ یا شیر یا شیرینی‌ای هم که از شیر یا تخم‌مرغ درست شده باشد ممنوع است.

در انتها دعوا به این‌جا می‌رسد که بالاخره مبنای این رفتار من چیست؟ آیا اخلاق غیردینی است یا اخلاق دینی؟ و همین‌طور چیزهای دیگری مثل اعدام، یکی از معضلاتی که الآن در جوامع اسلامی و غیراسلامی هست. اعدام در کشورهای مدرن حذف و تبدیل به حبس ابد شده است، حداکثر آن می‌گویند طرف را باید زنده نگه داریم حتی آگه صد نفر را کشته باشد، اعدام در کشورهای مدرن خیلی نادر است ولی در کشورهای پیشامدرن یا اسلامی یا هر اسمی روی آن بگذاریم اتفاق می‌افتد و جالب است که استناد معمولاً مسئله اخلاق دینی است یعنی ولکم فی القصاص حیا یا اولی‌الالباب. خیلی جالب است که در انتهای این‌آیه هم گفته شده است اولی‌الالباب یعنی عقل را به رخ کشیده است. ای کسانی که عاقلید، صلاح عقلمتان این است که قصاص کنید. یا درباره سقط جنین هم احتمالاً آدم‌های بسیاری دوروبر من و شما هستند که سقط جنین می‌کنند یا نمی‌کنند حتی



استدلال نسبی‌گراها در اخلاق و دین این است که می‌گویند اختلاف نظر عمیق و وسیعی میان مردم درباره اخلاق وجود دارد که این اختلاف نظر هم unresolvable و غیرقابل حل است، پس اخلاق و اخلاقیات ابرکتیو و عینی نیست و کاملاً سوبژکتیو است.

دقت کنید که دین‌دارها اتفاقاً علیه اختلاف نظرهای اخلاقی به فیلسوف‌های اخلاق می‌گویند ببینید ما منتظر شما فیلسوفان بودیم که تکلیف ما را درباره سقط جنین و اتونازی و وظیفه ما نسبت به نسل‌های آینده و کشتن کودکان و گیاه‌خواری روشن کنید ولی خودتان با یک دیگر اختلاف نظر دارید. فلسفه برای حل مسئله‌های زمین‌مانده ما راه بن‌بستی است. به سراغ دین بیایید.

به نظر من فیلسوفان چنین جوابی خواهند داد که اگر ما به سراغ دین بیاییم اولاً ادیان با یک دیگر اختلاف نظر دارند، یک دین فلان نظام اخلاقی را دارد و دینی دیگر نظام اخلاقی دیگری. یکی از سؤال‌هایی که من این‌جا مطرح کردم این است که در خود یک دین هم، مثلاً درباره نظام اخلاقی اسلام، دعوای زیادی وجود دارد که آیا نظریه اخلاقی‌اش فضیلت‌گراست یا نتیجه‌گرا یا وظیفه‌گرا؟ بعد تازه نتیجه‌گرا به این معنا که آن جهان را هم وارد بازی بکنیم یا نکنیم. پس ببینید مسئله خیلی جالب است که اختلاف نظر اخلاقی حربه‌ای است برای دعوت اخلاقیون سکولار به سمت دین و از آن طرف فیلسوفان اخلاق می‌گویند که اگر دین ما را به خشونت دعوت نکند، که خیلی از ملحدین ادعا دارند دین‌ها کارنامه قابل دفاعی در تاریخ ندارند که هیچ اتفاقاً کارنامه‌شان بسیار بد هم هست و فوراً هم به امثال داعش‌های تاریخ ارجاع می‌دهند، اما اگر دین خنثی بود هم چیز شسته‌رفته‌ای از آن در نمی‌آمد، پس لطفاً شما ما را با مسئله اختلاف نظر اخلاقی رد نکنید.

سؤال بعدی که من حدوداً بیست سال است به این قاعده طلایی فکر می‌کنم و مدیون فیلسوفی که امسال بر اثر سرطان فوت کرد، آقای هری گنسلر، هستم. آیا Golden Rule که در ادیان گوناگون به کار رفته است می‌تواند شاه‌کلیدی باشد که کل مسائل اخلاقی ما را حل کند؟ آن‌چه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند و آن‌چه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نپسند. که ظاهراً ملحدینی مثل سارتر هم از این دفاع می‌کنند، در تمام ادیان هم روایت‌های شبیه به این هست. آیا این می‌تواند شاه‌کلیدی باشد که من هر جایی گیر کردم به آن مراجعه کنم. مثلاً در جواب اینکه سقط جنین بکنم یا نکنم می‌گوید خودت را بگذار جای جنین، آیا دوست داشتنی معلول به دنیا بیایی؟ و گیرهایی که این قاعده دارد مثل اینکه آیا من می‌توانم خودم را جای جنین بگذارم؟ آیا

سقط جنین معلول. من دوستان و آشنایانی را می‌شناسم که با علم به معلول بودن بچه او را سقط نکردند. زیرا اتفاقاً اگر بدانی در سونوگرافی که بچه معلول است تسهیلات سقط جنین را خیلی آزاد و قانونی در اختیار می‌گذارند ولی اگر بخواهی غیرقانونی جنین سالمی را سقط کنید خیلی باید اذیت بشوید و هزینه کنید، راحت نیست.

حالا هم کسانی که معتقد به اخلاق غیردینی‌اند له و علیه سقط جنین استدلال دارند هم باورمندان به اخلاق دینی. زیرا ما ظاهراً در آیات قرآن و انجیل، حالا این دو دین را می‌گوییم، چیز صریحی در مورد سقط جنین نداریم ولی چیزهایی هست که انسان غیرمستقیم احساس می‌کند سقط جنین درست یا نادرست بوده است. به هر حال این جاهاست که آدم می‌فهمد مسئله عقل و ایمان و به‌طور خاص دین و اخلاق مسئله جدی‌ای است. یعنی بالاخره مرجع تصمیم‌گیرنده من در زندگی به متون مقدس می‌رسد یا نه. تازه بعد از اینکه گفتم خدا باید تعیین کند، نمی‌دانم نظر خدا را چه‌طور پیدا کنم. آیا از طریق همین متون مقدس؟ که در مثال انجیل می‌بینیم در جایی می‌گوید اگر به این طرف صورتت سیلی زدند، آن طرف را هم نشان بده و بسیار pacifistic است. یعنی می‌گوید اگر به خانه و کشورت هم حمله کردند حق نداری کسی را بکشی. منتهای حرف‌های pacifist ها به این می‌رسد که تو هیچ‌کس را نباید بکشی حتی برای دفاع از خود. دفاع مشروع نداریم که تو بتوانی کسی را برای نجات جان خودت بکشی. در نقطه مقابل هم طرف باز با استناد به متون دینی می‌گوید دفاع خشونت‌آمیز مجاز است.

به هر حال می‌خواهم بگویم دو مسئله وجود دارد: یکی اینکه مرجع من در اخلاقیات خدا است یا نه، مسئله بعد، که گفتم هست یا نیست، حال چطور می‌توانم نظر آن مرجع را بفهمم که مسئله ساده‌ای نیست. نکته‌ای که دوستان باید بعداً بیشتر به آن توجه کنند و الآن فرصت نیست، و خود من به‌عنوان مسئله ذهنی سال‌ها با آن درگیر بودم، مسئله‌ای است به‌طور کلی در معرفت‌شناسی و به‌طور کلی در فلسفه به نام disagreement، اختلاف نظر. من و شما با هم در مسئله مثلاً فیزیک اینشتین یا هر مسئله‌ای در معرفت‌شناسی یا در سیاست با هم اختلاف نظر داریم و هر چه هم با هم بحث می‌کنیم اختلافمان هیچ‌وقت نمی‌تواند حل شود. معرفت‌شناسان همین اختلاف نظر را مسئله کرده‌اند. چه باید با اختلاف نظری که حل نمی‌شود کرد و چرا این اتفاق می‌افتد؟ به‌طور خاص وقتی این اختلاف نظر را وارد اخلاق می‌کنیم، مثلاً یکی از نظریه‌هایی که اختلاف نظر را مورد بحث و فحص و مبنای نظریه قرار می‌دهد نسبی‌گرایی است. مهم‌ترین ادعا و

تمایلات من با تمایلات طرف مقابلم یکی است؟ بماند، ولی سؤال مهمی است که اگر این قاعده Golden Rule، که یعنی به لحاظ اخلاقی شاه‌کلیدی پیدا کنیم، فرادینی باشد یا تفسیر مناسبی نشود چه کنیم؟

یکی از معضلات این قاعده که می‌توان درباره آن مفصل حرف زد و الآن وقت نیست این است که تفسیر این قاعده چیست و دیگری در این قاعده چیست. «دیگری» برای بعضی فقط افراد خانواده است و حاضرند کل جهان را برای خانواده‌شان نابود کنند. برای بعضی «دیگری» همشهرها و هم‌وطن‌هایشان‌اند، چون یکی از مسائل مهم و جدی بیان‌نشده ما در فضای سیاسی و اجتماعی این است که وطن و هم‌وطن یعنی چه؟ یکی از سؤال‌هایی که من در یکی از کلاس‌های فلسفه اخلاق مطرح کردم این بود که زلزله‌ای در کرمانشاه آمده است و چند کیلومتر آن طرف‌تر همین زلزله کسان دیگری را کشته است، چرا بعضی می‌گویند ما وظیفه داریم به هم‌وطنانمان سرویس بدهیم، بقیه چه؟ یعنی اینکه دامنه مسئله «دیگری» کجاست خیلی مهم است. ظاهراً وقتی شما اخلاق دینی را می‌پذیرید، خودی شما فقط افراد هم‌دین خودتان است. مسئله بسیار جدی‌ای داریم که هانس کونگ به آن می‌گوید آخرین پناهگاه الحاد. خیلی جالب است. هانس کونگ در مورد مسئله شر می‌گوید آخرین پناهگاه الحاد یا آخرین خاکریز الحاد، یعنی ملحدین هر چه عقب بروند این جا عقب‌نشینی نمی‌کنند و نمی‌توانیم آنها را به عقب برانیم. خیلی مسئله جدی‌ای است که خدا با قدرت و علم و خیرخواهی مطلقش چه‌طور راضی به وجود شر در این جهان می‌شود؟ در مسئله شر اولین کاری که می‌کنند تقسیم شر به طبیعی و اخلاقی است. یعنی در فلسفه دین اگر مسئله شر مطرح شده است اولین و جدی‌ترین تقسیم‌بندی که بحث را پیش می‌برد تقسیم شر به دو دسته است: شریایی که انسان در آنها دخالت ندارد مثل زلزله در جنگل که تعدادی از حیوانات را بکشد یا به قول ویلیام ال. رو اینکه آهویی در آتش‌سوزی جنگل چند روز زجر بکشد و بمیرد به ما ربطی ندارد. آنها را شر طبیعی می‌نامیم. شر اخلاقی شری است که انسان در آن دخیل است یعنی انسان وارد فرآیند شر می‌شود.

من با خطاهای اخلاقی خود یک نفر را می‌کشم یا زخمی می‌کنم. حال سؤال‌هایی که مربوط به فلسفه اخلاق و فلسفه دین می‌شود این است که اول باید تکلیفمان را در مسئله شر این‌طور روشن کنیم که چه کسی گفته است خدا به معنای انسانی‌اش اخلاقی است؟ چون یکی از صفاتی که مسئله شر را صورت‌بندی می‌کند خیرخواهی خدا است. و اتفاقاً در مسیحیت و اسلام هم رحیم بودن دقیقاً قصه اصلی ناسازگاری منطقی است. در مسئله شر

می‌گوییم دو مسئله اصلی داریم: مسئله منطقی شر و مسئله قرینه‌ای شر. مسئله منطقی شر این است که نشان می‌دهد که «خدا وجود دارد» و «شر وجود دارد» با انضمام قضایای کمکی مثل اینکه «خدایی که خیرخواه است باید مانع وجود شر باشد» با یک دیگر ناسازگار منطقی‌اند.

خلاصه قبل از اینکه کسی این صورت مسئله را طرح کند ما می‌گوییم چه کسی گفته است خدا اخلاقی به معنای انسانی آن است؟ همان دیدگاهی که در سنت خودمان اشاعره دارند. اشاعره می‌گویند چنین نیست که خدا باید این الزامات اخلاقی‌ای را که شما فکر می‌کنید داشته باشد. حسن و قبح شرعی و الهی است. یعنی همان‌طور که خدا آتش را بر ابراهیم سرد کرد، می‌تواند دروغ را هم خوب کند. دروغ قبح ذاتی ندارد، خدا بد کرده است و می‌تواند آن را خوب کند و روز قیامت هم خدا می‌تواند همه مؤمنان را در جهنم جای دهد. خدا تصویری که شما دارید نیست.

به هر حال می‌خواهم بگویم مسئله شر ما را می‌برد به سمتی که صورت‌بندی دقیقی کنیم از صفات اخلاقی خداوند. و نکته دیگر در مسئله شر نسبتی است که به خدا و اختیار انسان داده شده است. مثلاً پلنتینگا ادعا می‌کند جهانی که خدا موجوداتی مختار در آن خلق می‌کند بهتر از جهانی است که موجودات مجبور در آن به‌نحو کاملاً automatic خیر انجام می‌دهند. یعنی جهانی که در آن موجودات مختاری باشند که شر ایجاد می‌کنند بهتر از جهانی است که از موجودات مجبور کاملاً خیر صادر شود. حال سؤال این است که اصلاً نسبت بین خدا و اختیار چیست؟ وقتی ما معتقدیم به اینکه «لا مؤثر فی الوجود الا الله» و عبارات دیگری که در فلسفه اسلامی وجود دارد، در انتها اختیاری برای انسان باقی می‌ماند؟ به قول حافظ که خیلی بی‌پرده و بی‌رودربایستی می‌گوید

### گناه اگرچه نبود اختیار ما حافظ

#### تو در طریق ادب باش گو گناه من است

خیلی مؤدبانه بگو کار کار خودم است. و اگر شریایی که از ما و هیتلرهای تاریخ صادر می‌شود کار خود نیست - «کار کار انگلیسی‌هاست» که عنوان کتاب جک استراو است - حافظی که عزیزترین آدم است در ذهن من بین آدم‌هایی که با آنها آشنا هستم می‌گوید کار کار خداست. جالب است که مؤمنان در هر گرفتاری حواله خدا می‌دهند که حکمت خداست. شرها را به‌صورت خیلی ساده به خدا نسبت می‌دهند در صورتی که دقیقاً همین‌جا آخرین پناهگاه ملحدها است.

ما ولترستروف و لوییس را داریم که کسانی بوده‌اند که در مورد مسئله شر مقاله نوشته‌اند «در دفاع از خدا»، هنگام سرطان فرزند و همسر همین دو نفر گفته‌اند حالا می‌فهمیم



مسئله شر یعنی چه. یعنی مسئله شر یک صورت منطقی و سرگرم‌کننده دارد که من مثل پلنتینگا بگویم گزاره‌های ۱ و ۲ و ۳ با گزاره‌های ۴ و ۵ و ۶ سازگارند، مسئله دیگر این است که من وقتی عملاً در زندگی جزغاله شوم، هر چه برای من استدلال‌ها و تئودیه‌ها را مطرح کنی، نمی‌فهمم.

نکته جالب در بحث رابطه فلسفه دین و فلسفه اخلاق این است. دوستانی که مسئله شر برای آنها مطرح است بدانند، ما فضایی داریم در مسئله شر به نام تئودیه. تئودیه یعنی بعد از اینکه مسئله منطقی شر را حل کردیم، اگر حل کردیم، تازه به این می‌رسیم که آیا حال که وجود شر با خدا سازگار است، احتمال وجود خدا با وجود این همه شر کم نمی‌شود؟ چون فیلسوفان ملحد یا مدعیان شر می‌گویند شر در جهان وجود دارد، آن هم نه کم، هم زیاد و هم گزاف. این خیلی اذیت‌کننده است.

پروژه تئودیه‌پردازان از اول تاریخ، مثلاً «تئودیه روح پروری» جان هیک (ایرناوسی)، این است که می‌گوید ما به شر مبتلا می‌شویم زیرا روحمان مثل آهن تفتیده پرورش پیدا می‌کند و به کمال می‌رسیم. دیگری می‌گوید شر عدمی است و وجودی نیست. یکی دیگر می‌گوید شر برای ایجاد خیر کثیر لازم است.

جالب است همین‌جا بعضی از نظریه‌پردازان طبق تئوری «دیویاوری» در جواب اینکه شر قلیل برای خیر کثیر لازم است استدلال آینه‌ای جالبی می‌کنند که شیطانی این جهان را اداره می‌کند که برای ایجاد شر کثیر خیر قلیل هم نیاز دارد. شبهه و مسئله جالبی در عرصه فلسفه دین مطرح شده است که در مسئله شر می‌گویند اصلاً تئودیه‌پردازی غیر اخلاقی است. مثل ظالمی که در حال ظلم است و اتاق فکری وجود دارد که ظلم او را توجیه می‌کند. که خدا یا موجودی دارد جهان را با این همه درد و بدبختی اداره می‌کند، تازه عده‌ای، یعنی فیلسوفان متکلم، نشسته‌اند برای خدا تئودیه‌پردازی می‌کنند و کارهای خدا را این‌طور توجیه می‌کنند که شما نمی‌دانید این شر برای کمال لازم است. من می‌گویم این شر کلاً من را منهدم کرد و زندگی من را بی‌معنا کرد مثلاً درحالی‌که بچه‌ام را از دست داده‌ام یا اینکه نابینا متولد شده‌ام زندگی برایم کم‌لذت‌تر است و تواز کمال حرف می‌زنی. من همیشه وقتی نابینایی را می‌بینم با خودم می‌گویم من اگر نابینا بودم چه قدر لذت کمتری می‌بردم و باز با خودم می‌گویم شاید هم اگر نابینا بودم از زندگی لذت بیشتری می‌بردم. می‌توانم توضیحات اشکال این افراد به قول معروف فلان فلان شده را بپذیریم؟ خلاصه اینها می‌گویند تئودیه‌پردازی در مورد شر غیر اخلاقی است.

در مورد مرگ و جهان پس از مرگ هم بعضی می‌گویند دین از تفکر به مرگ شروع می‌شود. حتی خدا بعد از مرگ

است. که چه؟ که اعصاب من از این خرد می‌شود که سفره‌ای که مقابل من پهن است روزی قرار است جمع شود. اولاً من می‌خواهم تا بی‌نهایت لذت ببرم، من سخنرانی‌ای در تربیت مدرس داشته‌ام که چه کسی گفته است که لذت تا بی‌نهایت خوب است و زندگی جاودانه خیلی هم شاید زندگی خوبی نباشد، با این فرض که زندگی جاودانه خوب است، ظاهراً خیلی از انسانها تمایل به جاودانگی دارند، ولی نکته این است یک بعد تمایل به جاودانگی بحث‌های اخلاقی است. یعنی منتظرم رفتارهایی که اخلاقاً از من صادر شده و در این جهان پاداش و تشکری دریافت نکرد حداقل در جهان دیگری با حوری‌ای و قوری‌ای چایی‌ای دست ما بدهند.

یکی از چالش‌های مهم فلسفه دین و فلسفه اخلاق objectivity و relativity اخلاق است. گفتم یکی از رمانهای جذاب نیمه‌فلسفی یا فلسفی که فیلم هم از روی آن ساخته‌اند رمان برادران کارامازوف است، و ظاهراً نظریه داستایفسکی به نظریه آلیوشا نزدیک است زیرا می‌گویند توجه داستایفسکی به رنج کودکان به این خاطر بوده که فرزند خودش که آلیوشا نام داشته است در سه سالگی در اثر صرع می‌میرد و او از این اتفاق خیلی ناراحت بوده است. و از میان آن چهار یا پنج برادری که در برادران کارامازوف هر کدام ویژگی‌هایی دارند، گویی حرف‌های آلیوشا به حرف‌های داستایفسکی نزدیک‌تر است.

در جایی در دیالوگ‌ها گویی آلیوشا بقیه همه ملحدین را، که ایوان هم ملحد لاپالی‌ای است، می‌گیرد و به او می‌گوید اگر تو واقعاً به خدا اعتقاد نداری، هر کار دوست داری بکن. و جالب است که این صحبت را در سخنرانی‌ای می‌کند، منتها نه به نفع خدا بلکه به نفع اینکه هر کاری مجاز است. چون سارتر در آن جا می‌گوید کسی از من پرسید به جبهه بروم یا به پدر و مادر پیروم رسیدگی کنم؟ و بین دو وظیفه گیر کرده بود و من گفتم من نمی‌دانم، خودت تصمیم بگیر. یعنی سوبرکتیویسم. هرکسی باید ببیند خود برای زندگی چه نظام ارزشی‌ای دارد، نه خدا، جامعه یا عقل. ولی آلیوشا می‌گوید خدایی نباشد هر کاری مجاز است. من و شما با دیدن فیلم‌های فرهادی که با پایان باز تمام می‌شود به خصوص فیلم کم‌تر دیده شده شهر زیبا، که حتماً توصیه می‌کنم ببینید، خیلی جالب و باز تمام می‌شود و باز بودن پایان آن خیلی قشنگ‌تر از باز بودن پایان دیگر فیلم‌هایش است. اسم فیلم به این خاطر است که منطقه‌ای وجود دارد به نام شهر زیبا، که توصیه می‌کنم دوستان وقتی سری به آن بزنند، یکی از نقاط جذاب جهان اطراف ماست به نام کانون اصلاح و تربیت که کودکان زیر هجده سال که خلاف می‌کنند اعم از قتل یا ضرب و جرح به آن جا منتقل می‌شوند. من آن‌جا





رواقی زیستن ترجمه می‌شود: رواقی زیستن در ۳۶۵ روز. و ظاهراً نسخه‌ای برای انسان ایرانی در مانده و جامانده و شاکی است که خلاصه آن هم این است که جهان خیلی قابل تغییر نیست و کمی با آن کنار بیا، به قول حافظ

### رضا به داده بده و از جبین گره بگشا که بر من و نو در اختیار نگشادست

حال سؤال من این است که چون اسپینوزا را هم بسیاری به رواقی‌ها نزدیک دانسته‌اند یا می‌دانیم که ارسطو با تمام عظمت در نظریات فاخرش در منطق و زیست‌شناسی و متافیزیک، در اخلاق هم نظریه‌ای مفصل و جامع دارد خصوصاً در کتاب اخلاق نیکوماخوسی که نسخه‌ای برای اخلاقی و سعادت‌مند بودن برای کل زندگی ما می‌دهد و همین‌طور رواقی‌ها، نسبت این فیلسوفان با اخلاق دینی چیست؟

متأسفانه به خاطر مرزها و خط‌قرمزهای فضاها علمی ما خیلی نمی‌توان در این مورد بحث کرد که آیا در جامعه ما اخلاق رواقی به صورت زیرپوستی دارد جای اخلاق دینی را می‌گیرد و خود را به عنوان جایگزین اخلاق دینی معرفی می‌کند؟ و جالب است که خیلی از متدین‌ها گویی سیراب نشده از اخلاق دینی به سرخ اخلاق رواقی رفته‌اند. کسی ممکن است اخلاق دینی را قبول نداشته باشد و به سرخ اخلاق رواقی برود ولی خیلی از متدین‌ها با فرض پذیرش خدا و متافیزیک دینی حالا به سرخ اخلاق مثلاً ارسطویی یا رواقی یا اسپینوزایی و به‌طور کلی اخلاق‌های غیر دینی آمده‌اند.

سؤال دیگر که برخی مقالات پرسیده‌اند این است که از نسبت متدین بودن و اخلاقی بودن بپرسیم. در مجموع، هم به‌لحاظ تاریخی و هم به‌لحاظ اجتماعی یعنی هم در عمق زمان و هم در عمق جامعه، دین با هر تفسیری، از تفسیر خیلی آزادانه و لیبرال تا تفسیرهای بنیادگرای آن، بالاخره در نهایت دین انسان‌ها را اخلاقی‌تر کرده است یا نه و دوم اینکه جوامع را اخلاقی‌تر کرده است یا نه. این را در مورد غیر مؤمنان هم پرسیده‌اند و کار آماری بسیار کرده‌اند. شما با این پرسش حتماً باید نظام اخلاقی مطلوبتان را هم معرفی کنید چون از نظر نیچه، سقراط و ارسطو دو افیون اروپاییان‌اند. چون از ریشه به‌نحوی اخلاق را صورت‌بندی می‌کند که اخلاق ضعیف‌پرور محکوم است و از نظر نیچه اخلاق سقراط و مسیحیت محکوم است، اتفاقاً نیچه از پیامبر اسلام خیلی خوشش می‌آید. حال سؤال این است که پایگاه اخلاقی شما برای نقد متدین‌ها و نظریه‌های دینی اخلاق چیست؟ که می‌گویید متدین‌ها غیر اخلاقی‌تر‌اند. چون از نظر نیچه ظاهراً اسلام با نظریه اخلاقی‌اش از مسیحیت اخلاقی‌تر است. این هم مسئله‌ای تجربی است. همان‌طور که سؤالی

رفته‌ام و بچه هفت ساله‌ای را دیده‌ام که قتل کرده است و باید تا هجده سالگی در آن‌جا نگهداری شود تا حکمش را اجرا کنند.

فرهادی بر اساس اتفاقات آن‌جا فیلمی ساخته است که من فقط آخر فیلم را بگویم که خانواده مقتول می‌گویند برای رضایت و گذشت از قصاص رفیق تو باید با دختر معلول ما ازدواج کند. دوراهی خیلی جذابی است با آن شکل رمانتیک و دراماتیک خودش که در فیلم به نمایش درمی‌آید. فیلم داستان عاشقانه‌ای را هم دنبال می‌کند. شما در چنین موقعیت‌هایی می‌گویید به سرخ فلسفه اخلاق برویم. اتفاقاً در پایان فیلم یکی از شخصیت‌ها از دیگری می‌پرسد تو اگر بودی چه می‌کردی و درحالی‌که دستش را روی سر می‌گذارد می‌گوید نمی‌دانم.

این همان است که سارتر می‌گوید یعنی راحت نیست در موقعیت‌های جزئی در زندگی تصمیم درست اخلاقی گرفتن حتی اگر کل فلسفه اخلاق را هم حفظ باشید از کانت و قبل از او بگیر تا حال. برخی می‌گویند فلسفه اخلاق بخوانیم تا زندگی‌مان را به لحاظ اخلاقی بهتر کنیم. والله که از فلسفه اخلاق لزوماً انسان اخلاقی یا تصمیم‌گیری اخلاقی دقیق‌تری بیرون نمی‌آید. همان‌طور که من اگر منطق‌دان هم باشم و با همه قواعد منطقی آشنا باشم لزوماً عمداً یا سهواً منطقی رفتار نمی‌کنم. یکی از مهم‌ترین چالش‌های زندگی ما meaning of life است یا به تعبیری که بعضی فیلسوفان به کار می‌برند meaning in life. و این هم باز از چالش‌های فلسفه اخلاق و فلسفه دین است. چون دقیقاً اگر از ما بپرسند جای معنای زندگی در فلسفه کجاست معمولاً پاسخ می‌دهیم به فلسفه اخلاق یا فلسفه دین رجوع کنید که جای بحث از معنای زندگی است که به قول آلبر کامو در کتاب افسانه سیزیفوس می‌گوید خودکشی بزرگ‌ترین مسئله فلسفی است و بعد توضیح می‌دهد. یعنی وقتی کسی نمی‌داند برای چه دارد زندگی می‌کند دیگر معنا ندارد به مسائل دیگر فکر کند و لذا خودکشی یعنی من به پوچی رسیده‌ام و زندگی کردن من دیگر هیچ ترجیحی ندارد. ظاهراً همه آدم‌هایی که با غرغر یا سروصدا و لذت زندگی می‌کنند این پیش‌فرض را دارند که زندگی با همه بدبختی‌هایش می‌ارزد.

حال اگر از مؤمن خدا را بگیرند در هویت او درباره معنای زندگی چه اتفاقی می‌افتد؟ اگر خدا نباشد آیا زندگی معنایی دارد؟ آن وقت می‌توانیم به‌نحو جدی اخلاقی باشیم؟ آیا اخلاق می‌تواند به زندگی معنا دهد یا اخلاق نمی‌تواند جای خدا را بگیرد؟ در جامعه فعلی ما اخلاق رواقی خیلی ترویج می‌شود. در این سال‌ها کتاب‌های بسیاری درباره اخلاق رواقی و توصیه‌های



نسبی‌گرایی دینی. یعنی ادیان یک سری بازی‌های زبانی و عملی‌اند که هر دینی طبق قواعد خودش رستگاری را تعریف می‌کند و هیچ دینی را نمی‌شود با دینی دیگر مقایسه کرد چنان‌چه مثلاً بسکتبال با تنیس قابل مقایسه نیست زیرا شکل و قواعد متفاوتی دارند درعین حال که اسم هر دو بازی است.

حال ادیان هم چنین رابطه‌ای با هم دارند که قابل ارزیابی نیستند. جان هیک نمی‌خواهد این را بگوید، می‌خواهد بگوید درعین حال که ادیان با یک دیگر قابل ارزیابی‌اند اما وقتی بر روی ترازو قرارشان دهیم تقریباً مساوی‌اند. نکته این است ترازو از نظر جان هیک یا هر کسی که قائل به ارزیابی ادیان است چیست؟ به نظر شما ترازو قدرت آموزه‌های سفت و محکم متافیزیکی ادیان است که معقول یا قابل اثبات باشند یا تجربه‌های دینی مهیب و قدرتمندی است که در آن دین رخ داده است یا نهادهای دینی بزرگ آنهاست، یا آرامش حاصل از مناسک دینی است؟ جان هیک می‌گوید یکی از مهم‌ترین ترازوها ترازوی اخلاقی است و جالب است که نمی‌گوید هم که ادیان در طول تاریخ خطای اخلاقی نداشته‌اند.

اتفاقاً ما در اسلام صدام و دیگرانی داشته‌ایم که بد بوده‌اند و همزمان آدم‌های خوبی هم داشته‌ایم و در ادیان دیگر هم همین‌طور. یعنی ادیان ظرف‌هایی بوده‌اند که آدم‌های خوب و بد به‌نحو تقریباً مساوی در آنها تولید شده‌اند. چون ملاک جان هیک برای تعریف دین هم اتفاقاً همین است. هر چند می‌گوید دین قابل تعریف ذاتی نیست و ادیان با یک دیگر شباهت خانوادگی دارند اما در نهایت می‌گوید مهم‌ترین کارکرد دین این است که self-centeredness شما را به real-centeredness تبدیل کند. یعنی خودمحوری شما را به حق‌محوری تبدیل کند و مهم‌ترین وضعیتی هم که این اتفاق می‌افتد زمانی است که شما اخلاقی رفتار کنید. وقتی شما پا از خودخواهی به زمین دیگرخواهی می‌گذارید و از مال و جان و آبروی خود می‌بخشی به دیگران، دقیقاً در همین جا وسط دین است. دین یعنی از خود گذشتن. با این ملاک در ادیان مختلف به‌نحو مساوی آدم‌های اخلاقی و دینی تولید شده‌اند. و اگر با این عینک به ادیان نگاه کنیم تقریباً نمره‌ای مساوی دارند. مقاله‌ای جالب است که در نهایت می‌توان ادیان را از این جهت تراز و مقایسه کنیم که به دام نسبی‌گرایی نیافتیم و از آن طرف هم نگوییم یکی از ادیان نمره بیست یا نوزده دارد و بقیه ده و پنج و صفر و بعضی منفی دارند. در همه ادیان خوب و بد وجود دارد و اختلاف آنها خیلی زیاد نیست. از اینکه زیاد وقت دوستان را گرفتم و اگر نکته جدید و مهمی برایشان نبود، عذرخواهی می‌کنم ولی اگر مهم بود و سؤالی بود در خدمت دوستان هستم.

جذاب در فلسفه دین این است که آیا اگر مؤمن باشی سلامت روانت بیشتر است یا اگر مؤمن نباشی؟ آن‌جا هم این مسئله مطرح است که سلامت روان یعنی چه؟ آیا امید و آرامش جزو مؤلفه‌های سلامت روان هستند؟

اگر فردی مؤمن شد و برخلاف ادعای متون دینی که علی‌ب‌ذکر الله تطمئن القلوب گفت هر چه من مؤمن‌تر شدم به لحاظ تجربی صادقانه گزارش کرد که اضطراب و ناامیدی‌ام بیشتر شد، من باید چه کار کنم؟ حال این را در مورد اخلاق بررسی کنید. اگر یک نفر گفت من هر چه متدین‌تر شدم ترسم بیشتر شده است، چنان‌چه در روایتی شنیده‌اید که مؤمنان سه دسته‌اند، دسته اول آنان‌اند که از روی ترس خدا را عبادت می‌کنند، در فلسفه‌های اخلاق فضیلت‌گرا شجاعت فضیلت است و ترسو بودن رذیلت است از نظر ارسطو، کاری به اینکه آکویناس با تلیق اخلاق ارسطو با اخلاق مسیحی معجونی درست کرده است نداریم. به‌هرحال سؤال جالبی است که از خود بپرسید امید به لحاظ دینی چیز خوبی است یا بد است؟ معمولاً وقتی رابطه اخلاق و دین مطرح می‌شود و طرفداران اخلاق سکولار در ذهن طرف مقابل ادعا می‌کنند که دین انسانها را غیر اخلاقی می‌کند به تاریخ ارجاع می‌دهند و جنگ‌های دینی. از این طرف هم می‌گویند اصل دین را از تاریخ دین جدا کنید. آن طرف پاسخ می‌دهند که بالاخره اگر در اصل چیزی نباشد این اتفاق‌ها در تاریخ رقم نمی‌خورد، نمی‌توان تاریخ دین را کاملاً از دین جدا کرد. من یاد دارم در دوران نوجوانی‌ام در رادیو یا تلویزیون گوش می‌کردم که افراطی‌های بودیست یا هندو مسجد بابری مسلمانان را خراب کرده بودند.

این اتفاقات بین بودایی‌هایی که ما انتظار صلح طلب بودن از آنها داشتیم هم روی می‌دهد. ما تصور می‌کردیم جنگ و درگیری لابد متعلق به ادیان ابراهیمی است. ظاهراً در صورتی که ادیان هم به تنوع فرهنگی خود ممکن است کارهای خشونت‌آمیز بکنند. چنان‌چه جان هیک که فردی است که گویی ایران هم آمده است و شاید در انجمن حکمت هم سخنرانی کرده باشد، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان دین است که از پلورالیسم دفاع می‌کند یعنی حقانیت و رستگاری همه ادیان به‌نحو تقریباً مساوی. جان هیک مقاله‌ای مربوط به همین بحث ما دارد تحت عنوان on grading of religion (در باب درجه‌بندی ادیان) که من هم مقاله‌ای درباره این مقاله‌اش نوشته‌ام. من جان هیک که از کثرت‌گرایی دینی دفاع می‌کنم، بالاخره بین ادیان به‌نحو علی‌الاصول امکان درجه‌بندی هم دارم یا نه؟ اگر پاسخ دهیم نمی‌توان درجه‌بندی کرد یا اگر بگوییم ادیان را نمی‌شود ارزیابی کرد و با ترازوهای مقایسه کرد، دقیقاً به نظریه‌ای ملتزم شده‌ای که به آن ما می‌گوییم

**سؤال:** نظریه‌ای هست که می‌گوید دین آدم‌های اخلاقی را اخلاقی‌تر می‌کند و آدم‌های بی‌اخلاق را بی‌اخلاق‌تر. می‌خواستم بدانم این نظریه چقدر مطرح است و چقدر درباره آن صحبت می‌شود و حرف موافقان و مخالفان آن چیست؟

**پاسخ:** من هم زیاد شنیده‌ام این را اما هیچ‌گاه دنبال نکردم بدانم چه کار تجربی و فلسفی‌ای پیرامون آن صورت گرفته است. آقای دکتر فلاحی می‌پرسند که دیدگاهی که احتمالاً منسوب به غربالی است، من نقل می‌کنم چون مستقیم در متن ندیده‌ام، که دین همچون شراب آن چنان را آن چنان‌تر می‌کند. تشبیه دیگری هم شده است به موسیقی. که تو اگر آدم خوبی باشی با نوشیدن شراب کارهای خوب‌تری انجام می‌دهی، یا اگر آدم بدی باشی با گوش کردن به موسیقی کارهای بدی انجام می‌دهی و بالعکس. دین را هم گفته‌اند همین است، تیغی است در دست مستی زنگ یا زنگی مست. باید دید چاقو به دست چه کسی می‌افتد. به لحاظ تاریخی آقای دکتر فلاحی می‌پرسند آیا این حرف درباره دین ادعایی مطرح در فضای علمی است؟ من گفتم چیزی ندیده‌ام و دنبالش هم نگشتم، دوستان می‌توانند جست‌وجو کنند شاید چیزی پیدا شود اما من فکر می‌کنم جنس این سؤال تجربی است و تا حدودی هم آدم احساس می‌کند درست است چون همین آقای جان هیک هم که به تاریخ نگاه می‌کند می‌بیند اسلام یا مسیحیت از اول تا الآن در این ظرف خود آدم‌ها و رفتارهای خوب و بد هر دو صورت گرفته است و در واقع رویکرد ملحدان هم رویکردی گزینشی است. منتها مسئله این است که اگر چاقویی دولبه است پس ما چه نیازی به آن داریم؟ چرا چیزی را جایگزین آن نکنیم که فقط کار خوب از آن سرزند یا فقط بتواند دست آدم‌های خوب باشد. مسئله آینده دین هم باز به این مربوط است. یعنی ما در آینده تاریخ با این ادیان نهادینه سنتی در مورد اخلاق چه خواهیم کرد؟ هر دین و سنت‌های دینی عقبه‌ای دارد که تا این جا آمده‌اند و مدرنیته‌ای آمده است که هیچ التزامی به این سنت‌ها ندارد و به قول مارکس در دوره مدرن هر چیز سخت و صلبی دود می‌شود و به هوا می‌رود و حال که هیچ التزامی به هیچ سنتی نداریم به قول شلنبرگ جایگزین دیگری بیابیم که صحبت از skeptical religion یا دین شک‌بنیاد می‌کند و دینی طراحی می‌کند که همه خوبی‌های ادیان را داشته باشد و همه مشکلات معرفت‌شناسی و فلسفی و غیرفلسفی معاصر را هم حل کرده است و اسمش را می‌گذارد دین شک‌بنیاد. آیا ممکن است چنین دینی را به این راحتی برای بشر طراحی کرد؟ خلاصه از گیر این خلاص می‌شویم که جنایت‌کارها

در تاریخ به نام دین جنایت کنند، مثل آقای شریعتی که می‌گفت مذهب علیه مذهب یا تفسیرهای خیلی خشنی از دین باعث ایجاد جنایت‌های خشن‌تری بشود از آن حالتی که آن دین را نداشته باشند. اما آن نظریه به نظر تا حدودی درست است که دین لاقفل در تاریخ کارکردی دوگانه داشته است. به هر حال من خودم در کلاس کلام به دانشجویها می‌گویم لطفاً مقداری سمپاتی کنید به عنوان ناظری بی‌طرف و غیرشیعی و غیرسنی به جمل نگاه کنید، این سمت و آن سمت کیست، عاشورا ممکن است بیشتر سفید و سیاه باشد اما در مثال جمل ظاهراً هر دو طرف خاکستری‌اند. من شیعه یک طرف را سیاه و طرف دیگر را سفید می‌بینم.

**سؤال:** در روایت صدر از نسبت عقل و دین نسبت بین دین و اخلاق منحل می‌شود یا مسئله جدیدی بازتولید می‌شود؟

**پاسخ:** در مسئله عقل و ایمان که مسئله‌ای کلی‌تر از اخلاق و دین است، من همیشه به دوستان می‌گویم چند کلمه -مثال را در نظر بگیرید: «من ایمان می‌آورم چون نمی‌فهمم»، «من ایمان می‌آورم تا بفهمم». همه اینها نظریاتی است که فرصت طرحشان این جا نیست. نظریه‌ای که شما می‌گویید این است که «من ایمان می‌آورم چون می‌فهمم» یعنی به قول صدر قرآن و برهان و عرفان درباره موضوعی مشترک با سه زبان متفاوت حرف می‌زنند و ظاهراً وقتی پیش فرض کسی برای نگاه به نسبت دین و اخلاق این باشد، اصلاً ما غیراخلاقی در دین و غیردینی در اخلاق نداریم و انگار همه مسائل منحل است. صدر ابتدای کتاب اسفار به افرادی که ضد دین فلسفه‌ای را بیان کنند فحش می‌دهد. همچون کانت که در ویراست دوم مقدمه نقد عقل محض می‌گوید من عقل را محدود می‌کنم تا جا برای ایمان باز کنم. من همیشه می‌گویم متفکران بزرگی را که فکر می‌کنند اینها قابل جمع است مواجه کنیم با متفکران بزرگی که در غیرقابل جمع بودن اینها تأکید می‌ورزند یا آدم‌های معتقد به اخلاقی که به دین معتقد نیستند، آن چه در فضای انگلیسی به آن اخلاق بدون خدا می‌گویند. آیا اخلاق بدون خدا به لحاظ متافیزیکی معقول یا مطلوب یا معنادار است؟ خدا را اگر از حیث متافیزیکی خارج کنیم یعنی خلاصه ارزش‌ها که رابطه‌ای جدی‌تر با اخلاق پیدا می‌کند و معنای دیگری از خدا که رابطه‌ای جدی با اخلاق دارد این است که خدا به لحاظ تکوینی و قواعد اخلاقی خالق جهان است. یکی از مسائل مطرح در اخلاق و دین این است که مگر ممکن است خدا قوانین فیزیک و شیمی و ریاضی را خلق کند ولی به قواعدی که به زندگی ما مربوط است اعتنا نکند. متدین‌ها می‌گویند خدا همان‌طور که الف=الف را وضع کرده است قواعد



که در آن بخش بسیار کتاب به ترتیب ساده به پیچیده در این حوزه‌ها معرفی کرده‌ام: akhavan.ir اما به دوستانی که تازه می‌خواهند فلسفه را شروع کنند دو لیست را معرفی می‌کنم، یکی کتاب‌شناسی آموزش مقدماتی فلسفه و دیگری هم کتاب‌های جذاب و گام اول در فلسفه. اما در فلسفه اخلاق کتاب زیاد است از جمله هری گنسلر که خودم ترجمه کرده‌ام و علمی‌فرهنگی منتشر کرده است. کتاب اخلاق، رویکردی کثرت‌گرا، یا بهترین کتاب در فلسفه دین هنوز بعد از گذشت بیست و پنج سال کتاب عقل و اعتقاد دینی است با ترجمه آقای آرش نراقی و ابراهیم سلطانی. و درباره نسبت بین دین و اخلاق یکی از بهترین کتاب‌ها دین در ترازوی اخلاق آقای ابوالقاسم فنایی است که در ایران مجتهد رابطه دین و اخلاق‌اند. چون به نظر من مسئله عمومی تا اطلاع ثانوی جامعه ما رابطه دین و اخلاق و رابطه اخلاق و حکومت است. یعنی تکلیف ما را در مورد اینکه چه باید کنیم دین تعیین کند یا عقلمان؟ در واقع نسبت خدا و اخلاق. در مسئله داعش ژیزک در مخالفت با اینکه اگر خدایی نباشد هر کاری مجاز است گفته بود اگر خدایی باشد هر کاری مجاز است. با اشاره به اینکه ضد اخلاقی‌ترین شرایط را کسانی با ادعای دین‌داری ایجاد کرده‌اند. داعش ضربه بدی به اسلام زد. من گاهی فکر می‌کنم هر خدمتی که مولوی و ابن سینا و خواجه نصیر و امثالهم در طول تاریخ کردند در عرض چند سال یک گروه تروریستی بر هم می‌ریزد.



اخلاقی را هم وضع کرده است. از آن طرف هم می‌گویند که خدا محترم سر جای خودش ولی صدق گزاره مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است مستقل از اراده خداست. ما می‌دانیم که در تاریخ فلسفه کسی مثل دکارت می‌گوید خدا می‌تواند قواعد منطق را هم تغییر دهد، و چنین فردی در اخلاق هم می‌تواند بگوید خدا قواعد اخلاق را هم می‌تواند تغییر دهد. پس objectivity خیلی مهم است چون یکی از مبناهای نظریه امر الهی این است که ما با دغدغه objectivity به سراغ خدا می‌رویم. فکر می‌کنیم خدا به اخلاق objectivity می‌دهد. ما مسئله‌ای به نام خطا و صحیح را در اخلاق باید توضیح دهیم. تا از خطا صحبت کنید objectivity پررنگ می‌شود و این یعنی ما مستقل از انسان‌ها اخلاق داریم و یافتن منبع آن کار سختی است که متدین‌ها آن را خدا شناسایی می‌کنند.

**سؤال:** جواب ویلیام جیمز به کلیفورد چه بود؟

**پاسخ:** ویلیام جیمز حرفش را در عنوان Will to believe مقاله زده است. و به کلیفورد می‌گوید حرف‌های شما درباره آزمایشگاه فیزیک و شیمی درست است. آن‌جا اگر شواهد و قراین کافی نداشته باشیم نباید عقایدی را بپذیریم وگرنه غیر اخلاقی رفتار کرده‌ایم. ولی در زندگی موقعیت‌هایی با دو ویژگی است: اول genuine decision یعنی تصمیم‌گیری‌های اصیل حقیقی است یعنی آن وضعیت اولاً زنده است (مثل اعتقاد به مهدی برای فرد متدین)، ثانیاً اجتناب ناپذیر است و ثالثاً فوری و فوتی است و امکان تعلیق حکم وجود ندارد. و ویژگی دوم اینکه امکان تعیین صدق و کذب وجود ندارد و نه شواهد له و نه علیه گزاره مورد نظر ما وجود ندارد. مثل گزاره خدا وجود دارد یا سقط چنین درست است یا نه. در این شرایط جیمز می‌گوید اراده ما در باور ما تأثیر می‌گذارد و یکی از مهم‌ترین موارد آن اعتقاد به خداست. ما باید در زندگی باور به خدا را متأثر از اراده بدانیم. از این‌جا به بعد شبیه قمار پاسکال می‌شود که طبق گفته متدین‌ها من اگر به خدا باور نداشته باشم خیلی ضرر می‌کنم و باور به خدا نفع بیشتری دارد و در چنین شرایطی اراده به باور کردن می‌کنم. این موقعیت شبیه آزمایشگاه فیزیک و شیمی نیست. شما در موقعیت سقط چنین باید تصمیم بگیرید. تصمیم‌های ما اجتناب ناپذیر است. مثلاً در عمل اینکه شما به ازدواج کردن یا نکردن فکر کنید یعنی عملاً تصمیم گرفته‌اید که ازدواج نکنید. پس ما در زندگی باید در تصمیم‌هایمان باوری را اتخاذ کنیم و مسئله ریاضی نیست.

**سؤال:** لطفاً منابع فارسی مقدماتی در حوزه فلسفه اخلاق و فلسفه دین معرفی کنید.

**پاسخ:** من بخش کتاب‌شناسی سایت را معرفی می‌کنم



کاوه بهبهانی  
پژوهشگر فلسفه

## تفکر نقدی و فلسفه دین

دارد که آن شک سیستماتیک در تفکر نقادانه جریان دارد. تفکر نقاد از روش علمی بهره می‌گیرد. برای همین این جنس از شکاکیتی که من از آن سخن می‌گویم هم در مقام شیوه اندیشیدن و هم در مقام عنصر اصلی تفکر انتقادی، scientific skepticism یا شکاکیت علمی است؛ یعنی روش علمی برای ما روش معتبری است، روش باارزش و شریفی است.

در کنارش البته متفکر نقاد فضیلت‌هایی هم دارد. یکی از فضیلت‌هایی که امروز بر آن پای خواهیم فشرد فضیلت شکاکیت یا دیرباوری است. ما دیرباور بودن، ساده لوح نبودن و سخت‌گیر بودن در پذیرش عقاید و باورها را فضیلت می‌دانیم.

تفکر انتقادی پیش‌فرض‌هایی دارد که من به پیش‌فرض‌های آن اشاره می‌کنم و بحث را آن‌طور که باید تقریر می‌کنم.

یکی از پیش‌فرض‌های تفکر نقاد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است. به این معنا که تفکر نقاد در عرصه متدولوژی naturalism را پیش‌فرض می‌گیرد، برایش مفروض است؛ درست مثل علوم یعنی مثل science. دیگر اینکه با علوم دیگر گفتگو و بده‌بستان دارد. شما امروز نمی‌توانید تفکر انتقادی را بدون گفتگویی که با cognitive science یا روانشناسی اجتماعی یا اقتصاد رفتاری دارد تصور کنید. علوم به ما کمک می‌کنند و بده‌بستانی دارند که به ما بگویند چطور خطا می‌کنیم، چطور تلقی انسان عاقل تلقی دقیقی نیست. بر همین

عنوان بحث آن‌طور که دوستان گفته‌اند در واقع ربط و نسبتی است که تفکر نقاد (critical thinking) با فلسفه دین برقرار می‌کند. جلوتر که می‌روم روی یک موضوع متمرکز می‌شوم و آن اینکه آیا اگر کسی اندیشمند نقاد بود. به توضیحی که جلوتر خواهیم داد که چه منظوری را از این واژه مراد می‌کنم. می‌تواند مؤمن باشد یا خیر؟ میان مؤمن و دین‌دار نیز باید تفکیک کرد و من در ادامه این تفکیک را ایضاً خواهم کرد.

اما خود تفکر نقادانه را قدری بسط می‌دهم. در واقع همه ما می‌اندیشیم، منتها می‌شود در باب اندیشیدن مان اندیشید؛ یعنی تفکر در باب تفکر. به این تفکر مرتبه دوم اصطلاحاً فراشناخت (meta cognition) می‌گویند. اگر بپذیریم که باور نیازموده، باوری که در آن سنجش نکرده‌ایم، ارزش پذیرفتن ندارد. چرا؟ به این دلیل که مغز انسان خصلت غربی دارد و آن این است که فریبکار است. نه تنها دیگران را به فریب می‌اندازد، ما را هم به فریب می‌اندازد. اساساً، ذاتاً و به قول فیلسوفان غربی inherently این مغز از درون ما را فریب می‌دهد.

تصور رایج در متافیزیک غربی و شرقی این است که انسان حیوان عاقل است. آن متافیزیک در واقع متافیزیک نادرستی بود. ما امروز در پرتو بسیاری از علوم می‌فهمیم که انسان حیوان عاقل نیست. نه تنها حیوان عاقل نیست بلکه حیوانی است که به نحو سیستماتیک و نظام‌مند خطای فکری می‌کند. اگر این‌طور است مدام باید در اندیشه خود بازنگری کند. به یک شک سیستماتیک نیاز

اساس تفکر نقاد برای evidence، دلیل، سند و برهان ارزش زیادی قائل است.

به بیان دیگر evidentialism یا شاهدباوری، evidence باوری باز پیش فرض تفکر نقاد است. برای من مهم است حرفی که می‌زنید یا حرفی که می‌زنم مدلل به دلایلی شده باشد، براهینی از این حرف پشتیبانی کنند. علم و متدولوژی علمی معتبر است و البته یک نظریه‌ای را برای حقیقت پیش فرض می‌گیرد که ما در ادامه با این نظریه کار داریم.

پیش فرض تفکر نقاد نظریه‌ای است که فیلسوفان اصطلاحاً به آن correspondence theory of truth (نظریه تطابقی برای حقیقت) می‌گویند. حقیقت عبارت است از تطابق باورهای من و جهان ماده (بیرون از ذهن من). البته نسبت این نظریه به ارسطو بازمی‌گردد. ولی آنقدر تنقیح شده و سوهان و سمباده خورده که فیلسوفان امروزی مثل برتراند راسل، پوپر و جان سرل، یک بدنه بسیار محکمی از فیلسوفان امروزی، هنوز از آن دفاع می‌کنند. این دیدگاه به این معنا نیست که هیچ حقیقتی بر ساخته نیست. لازمه خود همین ادعا که پاره‌ای از حقایق بر ساخته هستند پیش فرض گرفتن نظریه تطابقی است؛ یعنی جهان چنان است که پاره‌ای از حقایق هم بر ساخته هستند.

تفکر نقادانه چارچوبی را می‌پذیرد. این چارچوب همان چارچوب منطق است. اعم از منطق صوری و منطق غیرصوری. مفهوم validity یا اعتبار در استدلال را از ارسطو می‌گیرد، آن را پرورده‌تر می‌کند و همچنان با خودش حمل می‌کند. استدلال‌ها یا معتبرند یا نامعتبر. و البته منطقی که لزوماً مربوط به فرم نیست، منطق محتوا است. همین چیزهایی که در کتاب‌ها با عنوان مغالطات می‌آید. معمولاً هم این طور فکر می‌کنند که همه تفکر انتقادی فهرستی از مغالطات است، در حالی که این طور نیست.

پیش فرض دیگر تفکر انتقادی خطاپذیرباوری یا چیزی است که در ادبیات بحث به fallibilism مشهور است. یقین دیگر آن ارزش سابق را ندارد. انسان عاقل نیازی نیست یقیناً صدق چیزی را بداند تا عاقل بودن او برآورده شود. انسان عاقل فروتن شده است و با احتمالاً درست‌ها هم کارش راه می‌افتد. این «احتمالاً درست» انسان عاقل را بس. در کنار این، این انسان متفکر نقاد به پاره‌ای از فضایل آراسته است. دیرباور است، استقلال فکری دارد، نسبت به مخالف گشوده است و فضایل دیگری که می‌توان آنها را فهرست کرد.

چنین شخصیتی که متفکر شکاک نقاد است آیا می‌تواند مؤمن هم باشد؟ به عبارت دیگر، نسبت اندیشه نقاد و ایمان چیست؟ نسبت عقل شکاک با ایمان چیست؟ آیا این عقل شکاک باید راه را بر ایمان ببندد

و این را به عنوان اسطوره جهان گذشته در جهانی که افسون‌زدایی شده در نظر بگیرد. می‌دانید که ماکس وبر می‌گفت دنیای ما دنیایی است که افسون از او زدوده شده؛ یعنی دیگر کسی مسائل علمی را با مفاهیمی مثل سحر، جادو، جن، دیو و شیطان توضیح نمی‌دهد. در این جهان عقل حکم فرما است و طلسمی در کار نیست.

چطور می‌شود متفکر شکاک نقاد بود و ایمان هم داشت. به بیان دیگر، آیا rational faith ایمان خردپسندانه یا ایمان عقلایی (عاقلاانه) پارادوکس و تناقض است یا تحقق آن ممکن است. ادبیات این بحث برمی‌گردد به همان جدال معروف میان کفر و ایمان (atheism & theism). هر چند جلوتر که برویم خواهیم گفت که باید از شر این واژه‌ها خلاص شویم و ادبیات نویی خلق کنیم. ما می‌دانیم که این جدال به راه حل نهایی نرسیده است. این طور نیست که theistها یا atheistها در جهان برهانی ارائه داده باشند که بتوان به آن knock-down argument گفت. مثل بازی بوکس حریف را ناک داون و یک سره از میدان به در کرده باشد. چنانکه حافظ در گذشته می‌گفت و امروز هم این هست: متاع کفر و دین بی مشتری نیست. بنابراین اگر وارد مارکت فلسفه دین بشویم یک عده در فلان دانشگاه دارند براهین جدید theistic ارائه می‌دهند و در دانشگاه دیگری که دو خیابان آن طرف تر است استادی درس می‌دهد که روحیه و مشرب فکری اش کاملاً فرق دارد و براهین atheistic را مطرح می‌کند. این جدال به پایان نرسیده است. آیا به پایان رسیدن آن محال است؟

کانت به ما می‌گفت وقتی عقل ناب (خرد ناب یا عقل محض) را به کار می‌اندازید وارد قلمرویی می‌شود که به اصطلاح دچار سرگیجه می‌شود. ثابت می‌کند که الف ب است بعد الف ب نیست، الف ب است الف ب نیست. این آن چیزی بود که کانت به آن Antinomy یا سرنوشت و تقدیر تراژیک عقل محض می‌گفت. عقل محض وقتی به تنهایی و بدون توسل به شواهد تجربی راه می‌افتد، اتفاقی که برایش می‌افتد این است که پایش شر می‌خورد. اثبات می‌کند، ابطال می‌کند، اثبات می‌کند، ابطال می‌کند....

آیا محال است که روزی عقل خدایی را اثبات یا ابطال کند. با هر conception و برداشتی که از خدا وجود دارد؟ من اینجا نمی‌توانم اتخاذ موضع کنم و بگویم محال است که این اتفاق بیفتد. ممکن است این اتفاق بیفتد؛ هر چند بسیار بسیار بعید است. دست کم خود کانت نمی‌گفت محال است. او اثبات خداوند را از حوزه عقل نظری خارج و آن را وارد حوزه عقل عملی می‌کرد.

ما به چند طریق می‌توانیم به چیزی باور پیدا کنیم؟ اعتقاد دارم که الف ب است. چرا؟ می‌گویم شواهد و



### هر چه او را راست گرداند دلیل از دلیلی کج شود نزد عقیل

یعنی اگر عقل سلیم (به قول کانت عقل ناب و محض) اثبات کرد، دو روز دیگر همان را رد می‌کند. از کجا که این عقل در خدمت atheism یا خداناباوری قرار نگیرد یا در خدمت شکاکیت قرار نگیرد. غزالی که تهافت الفلاسفه را نوشته از همین می‌ترسید. یکی از ترس‌های او این است که درست است که عقل به کمک ایمان می‌آید ولی هیچ تضمینی به شما نمی‌دهد و ممکن است شما را به مسیر دیگری ببرد.

مدل دیگر برای پیوند علم و ایمان این است که می‌گویند اگر فرضیه خدا فرضیه درستی باشد، خداوند است که صادرکننده و سرچشمه همه چیز است. از جمله خداوند است که صادرکننده و سرچشمه منطق است؛ یعنی همین چیزی که critical thinking با آن کار می‌کند. critical thinking هم در چارچوب منطق معنا می‌دهد. چون سرچشمه منطق است پس ورای آن است. فرق است بین من که عقلم باید در چارچوب منطق کار کند و به عنوان یک امر normative باید منطقی فکر کنم با کسی که ورای منطق است و خود منطق هم از او سرچشمه می‌گیرد. خداوند دومی است.

عقل سلیم ما چه می‌گوید؟ یک گزاره بدیهی در منطق این است که اگر گزاره‌ای در منطق داشته باشیم که p و این را با حرف «و» که به آن عاطف می‌گویند با  $p \sim$  (چنین نیست که p) جمع کنیم، این از نظر عقل سلیم پیش فرض منطقی است. این محال است. محال است یعنی absurd است، حرف مفت است، self-contradiction است. در آنالوئیکای اول که ارسطو بحث می‌کرد سه ترم و شاید بیشتر برای این داشت: absurd بودن، ridiculous بودن (خنده‌دار است. همزمان نمی‌توان گفت الف ب است و الف ب نیست. ترکیب عاطفی اینها خنده‌دار است.)

اگر نظریه‌ای به ما دادند که ما با یک سیر استدلالی توانستیم نشان دهیم که این به تناقض می‌رسد، آن نظریه را هم رد می‌کنیم. در منطق به این برهان خلف (reductio ad absurdum) می‌گویند؛ یعنی برهان ما به جایی رسیده که به نتیجه مهمل رسیده است (p و نقیض p). ما وقتی به p و نقیض p می‌رسیم بازمی‌گردیم و قضیه مان را ابطال می‌کنیم؛ چون به امر پیاوه رسیده‌ایم. احاله کرده‌ایم به محال. محال یعنی جمع p و  $p \sim$ .

این راه می‌دانم که بعضی از منطق‌های تازه‌تر مثل منطقی که تحت تأثیر مکانیک کوانتومی می‌آورند، جایی را برای این باز می‌کند. وارد این بحث نمی‌شویم. بحثی است که به زایش منطق‌های سه ارزشی و حتی چندارزشی برمی‌گردد.

براهینی را سبک و سنگین کردم و دیدم به سود این است که الف ب است. ممکن است به کسی یا چیزی یا گزاره‌ای باور داشته باشید، به خاطر اینکه کسی به آن گواهی داده است. من باور دارم دکارت در قرن هفدهم می‌زیست. خودم این را ندیده‌ام. اگر پرسید چرا می‌گویم چون کاپلستون، راسل و همه تواریخ فلسفه گفته‌اند، من هم سندی ندارم که بگویم اینها یک مشت کلاه‌بردار هستند و با هم تباری کرده‌اند که سر من کلاه بگذارند و دکارت را که در قرن هجدهم بوده بگویند در قرن هفدهم بوده است. بنابراین این را می‌پذیرم. یا ممکن است چیزی را بر اساس ادراک حسی بپذیرم. به این گوشی نگاه می‌کنم، ادراک حسی ام به من می‌گوید رنگ آن سیاه است و من به تبع آن باوری را در ذهنم شکل می‌دهم که رنگ گوشی سیاه است.

اما آیا می‌شود چیزی را بر پایه ایمان پذیرفت؟ بر پایه ایمان پذیرفتن مربوط به زمانی است که چیزی را می‌پذیریم بدون اینکه شواهد و دلایل کافی به سود آن داشته باشیم. این آن نگاهی است که من می‌خواهم دنبال کنم. آیا می‌شود چنین کاری کرد؟ به نظر می‌رسد اگر متفکر نقاد باشید می‌گویید نه، به طور محکم و سفت و سخت نمی‌شود این کار را کرد. ولی به هر حال این جدال در طول تاریخ بوده و مدل‌های گوناگونی برای آشتی دادن عقل و ایمان ارائه شده است. اگر بخواهم این مدل‌ها را با جزئیات بگویم تمام وقت می‌گذرد؛ چون دلم می‌خواهد دیدگاهی را که خودم با صدای بلند به آن فکر می‌کنم با شما در میان بگذارم. ولی به جریان‌های اصلی اشاره می‌کنم.

یکی از مهم‌ترین جریان‌هایی که در تاریخ فکر مغرب‌زمین برای این پروژه (پروژه آشتی دادن ایمان و عقل یا آشتی دادن آتن و اورشلیم) شکل گرفته پروژه‌ای است موسوم به پروژه توماس؛ یعنی پروژه‌ای که توماس آکوئیناس دنبال می‌کرد. آن پروژه عبارت بود از اینکه ایمان بیاور، بعد هم برهان، استدلال، evidence، دلیل و شاهد پیدا کن تا ایمانت را محکم‌تر کنی. پس عقل در خدمت ایمان قرار می‌گیرد. تو اول مسیحی می‌شوی. گفتم ایمان را اعم از ادیان بگیریم و جدا است. بعد راجع به این بحث می‌کنم. ولی در این context. بعداً برهانش را پیدا می‌کنی. همان کاری که توماس می‌کرد؛ آن پنج روشی که وجود خدا را اثبات می‌کرد.

اما این تنها راه نیست و این راه پردردسر و پرمخاطره است. یک دلیل خطرناک بودن آن این است که عقل همان‌طور که می‌تواند به سود ایمان شما شواهدی پیدا کند، می‌تواند شواهدی هم علیه آن پیدا کند. مولانا می‌گفت:



بنابراین دسته دوم به ما خواهند گفت درست است که تناقض برای عقل محال است ولی خداوند ورای منطق است نه درون آن، و چون ورای منطق است در سپهر دین نه تنها تناقض محال نیست بلکه زبان دین متناقض است. پل تیلیش همین را می‌گفت. او می‌گفت تناقض بخش ذاتی و اساسی (essential) الهیات مسیحی است. در ادیان نیز چنین چیزهایی وجود دارد؛ مثلاً وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (تو که تیر می‌زدی تو تیر نمی‌زدی خدا تیر می‌زد) (انفال: ۱۷). اینها همین است دیگر؛ یعنی آنجا زبان پارادوکسیکال است.

همین پارادوکسیکال بودن را در جاهای دیگر می‌بینیم. در تاریخ فکر مغرب‌زمین یک دوگانگی داریم که آیا خدا transcendent است یعنی متعالی است، از این جهان درمی‌گذرد، transcend می‌کند یا حال در این جهان است، immanent و درون‌ماندگار است. این دو اصطلاح در تاریخ متافیزیک غربی مدام تکرار می‌شوند. خداوند متعالی است یا همه جا حاضر؟ در مسیحیت با این پارادوکس و تناقض روبرو هستیم. خداوند در عین اینکه ورای این جهان است، مسیح یک موجود گوشت و پوست دار این جهانی است. این را پارادوکس incarnation می‌گویند. اگر ما متفکر نقاد باشیم از این تناقض‌ها و self-contradictionها خوش‌مان نمی‌آید. البته paradox مشخصاً با contradiction متفاوت است ولی به بحث من آسیب نمی‌زند. ولی اگر زبان دین تناقض است این مشکل حل می‌شود. برای همین است که پاره‌ای از فیلسوفان گفته‌اند ایمان می‌آورم چون absurd است. این absurd همانی است که گفتم؛ یعنی  $p$  و  $\sim p$ . چون محال است. این را به ترتولیانوس نسبت می‌دهند. البته آن‌طور که شارحان می‌گویند این نسبت نسبت خطایی است.

مثال معروف و کلاسیکی که کی‌یرکگور با آن بازی می‌کند این است که چرا ابراهیم اسحاق را می‌برد که سر ببرد. چون به امر absurd معتقد است. این را سر می‌برم ولی آزار نمی‌بیند یا هر چیز دیگری. این ایمان است. این ایمان آنتی‌تزد استدلال است. در استدلال چارچوب منطقی‌ای را می‌پذیریم که  $p$  و  $\sim p$  در آن absurd است. در ایمان  $p$  و  $\sim p$  به نظر می‌رسد absurd نیست. اگر استدلال قاطعی داشتیم یعنی من الان برای شما برهان قاطعی می‌آوردم که خدا هست، در این صورت به نظر می‌رسد که ایمان آوردن محتملی نداشت، حشو و redundant بود. فرض کنید من برای شما ثابت کنم مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است، دیگر به چه معنا شما می‌خواهید ایمان بیاورید؟ برهان بوده است که شما متقاعد شده‌اید مجموع زوایای داخلی مثلث ۱۸۰ درجه است.

به نظر می‌رسد در این مدل دوم برای ایمان آوردن باید دندان عقل را کشید. البته متفکر نقاد به شما نکته‌ای خواهد گفت. این را یک منطق‌دان به راحتی می‌تواند اثبات کند. اگر شما پذیرفتید که  $p$  و  $\sim p$  گزاره‌ای صادق است، هر چیزی می‌توان نتیجه گرفت. خود این یک قضیه منطقی است.  $p$  و  $\sim p$  نتیجه می‌دهد R به ازای هر R (سور عمومی). یعنی از اینکه یک تناقض را بپذیریم می‌توانیم بپذیریم بابائوئل وجود دارد، می‌توانیم بپذیریم جن وجود دارد، علاوه بر اینکه جن وجود دارد این جن‌ها ویژگی‌های خاصی هم دارند مثلاً ۶ تا پا دارند. هر چیزی که دل‌مان بخواهد از یک تناقض می‌توانیم بپذیریم. کافی است یک تناقض را بپذیریم. این قضیه منطقی است؛ یعنی با دقت ریاضی می‌توان در دل منطق‌های صوری این را اثبات کرد.

مدل‌های دیگری هم برای این آشتی وجود دارد. فرض اولیه من را از نظر دور ندارید که ما knock-down argument یا برهانی که قاطع ثابت کند خدا وجود دارد یا قاطع وجود خدا را ابطال کند نداریم. با من همدل باشید که این برهان هنوز زاده نشده و البته زاده شدن آن بسیار بعید است، هر چند محال نیست. اگر این‌طور باشد شما به شرایطی رسیده‌اید که به آن شرایط تکافؤ می‌گوییم. فرض کنید در این شرایط شما می‌خواهید دست به یک کنش بزنید، عمل یا کار انجام دهید. ژان پل سارتر می‌گفت وضعیت ما این است که در بسیاری از موقعیت‌ها به عنوان انسان ناگزیریم دست به عمل بزنیم، ما با کنش‌های مان تعریف می‌شویم. ولی آنقدر فرصت نداریم که منطق و استدلال بیاوریم، لم و لا و سلّم کنیم، استدلال‌ها و تعاریف هم را دقیق کنیم و اعتبار براهین هم را بسنجیم. می‌گوید اینجا است که شما باید عمل کنید. دیگر خیلی نمی‌خواهد به تفکر نقاد بچسبید.

مخالف معروف این دیدگاه کلیفورد است؛ ریاضی‌دان بزرگی که موسوم به evidentialist (شاهدگرا) است. از نظر او، همواره، همه جا و برای همگان این کار کار نادرستی است که باوری را بپذیرند درحالی‌که دلایل و شواهد کافی آن باور را حمایت نمی‌کند. شما حتماً با این بحث آشنا هستید که ویلیام جیمز کسی بود که با کلیفورد درمی‌افتاد با این حرف که ما دو استراتژی داریم. یک موقع می‌خواهیم به حقیقت برسیم یعنی اشتیاق برای رسیدن به حقیقت داریم. یک موقع اشتیاق برای پرهیز از کذب داریم، می‌خواهیم سخنان نادرست کمتری وارد انبان دانسته‌های ما شود.

ویلیام جیمز، پدر روانشناسی تجربی آمریکایی، می‌گفت اگر حالت دوم باشد (بخواهید باورهای درست کمی





radical otherness است و مطلقاً هیچ چیز مشترکی با ساکنان و صاحبان این جهان ندارد. اینجا و اکنون نیست که خدا را اثبات یا ابطال کند.

من می‌خواستم مروری کنم تا context بحث را بدانیم. از اینجا به بعد می‌خواهم یک مقدار وارد همان نگاهی که خودم می‌پسندم بشوم. امیدوارم از اینجا به بعد را بتوانم بهتر تقریر کنم.

من معتقدم ما می‌توانیم مدلی از ایمان بدهیم که بی‌ارتباط با بافت زندگی امروز ما هم نیست. این را هم بگویم که از این به بعد چیزی که می‌گویم گونه‌ای self-expression یا خودابرازگری و وصف الحال است. من طرفدار نیچه هستم. نیچه معتقد بود اندیشیدن در اصیل‌ترین شکل خود همین ابراز خود است. نبینید فیلسوفان برهان می‌آورند، برهان‌های خیلی تمیز می‌چینند، مقدماتی پشت هم قرار می‌دهند، با قواعد منطقی از مقدمات نتیجه می‌گیرند. همین هم وصف حال‌شان است که دارند در قالب برهان بیان می‌کنند. خود واژه expression هم واژه مهمی در متافیزیک غرب است. اینکه expression چیست. من دارم خودم را ابراز می‌کنم. ابراز کردن با گفتن فرق دارد. فرض کنید من می‌گویم «عصبانی هستم»، این express کردن نیست. ولی اگر الان لیوان پرت کردم و چهره‌ام برافروخته شد، این می‌شود ابراز خشم. «عاشقم» اینکه ابراز عشق نیست. ابراز عشق یعنی معشوق را که می‌بینم دست و پایم را گم کنم و هر کاری که عشاق می‌کنند. expression چنین چیزی است. در هنر اتفاق می‌افتد. در هنر جریان‌های بسیاری expressive هستند. حتی مکاتبی با همین عنوان داریم؛ هم در فلسفه هنر و به عنوان یک مکتب فلسفه هنری و هم در هنرهای دیگر به عنوان یک مکتب و یک جریان و جنبش artistic.

بنابراین من دارم حدیث شخصی خودم را روایت می‌کنم. این حدیث شخصی با شرایط فعلی ما هم بی‌ارتباط نیست. بعد این را باز می‌کنم که چه ارتباطی دارد. شروع می‌کنم از اینکه ایمان چیست و پرسش من این است که آیا اگر یک متفکر نقاد شکاک بودی که به روش علمی پای بند بودی، evidence را خیلی مهم می‌دانستی، evidentialist بودی و دلیل و برهان را مهم می‌دانستی، می‌توانی مؤمن باشی یا نمی‌توانی. پرسش بعد این است که مؤمن چیست. ابتدا سلبی بگویم که ایمان چه نیست. ایمان اولاً دینداری نیست. اگر شما معتقد و مؤمن به مسیحیت، یهودیت، اسلام یا هر دینی باشی ممکن است مؤمن به معنایی که من می‌گویم هم باشی ولی این دو لزوماً یکی نیست. اصلاً مشکل جامعه ما همین است. ای بسا متدین که مؤمن نیستند. ایمان این نیست که من به

وارد ذهن تان شود) باید رویکرد محافظه‌کارانه کلیفورد را بپذیرید؛ یعنی بپذیرید که بدون دلیل، شاهد، evidence، سند و مدرک باوری را نمی‌پذیرم. ولی اگر بخواهید شوق رسیدن به حقیقت رانه پذیرفتن تان باشد باید رویکرد مخاطره‌جویانه‌تری را بپذیرید و ریسک بیشتری کنید. اینجا concept مخاطره، venture، ریسک پس ذهن ما هست که ما بعداً از آن استفاده می‌کنیم.

در واقع فقط یک برداشت از عقلانیت وجود ندارد که برداشت evidential باشد. evidence بده تا من بگویم این باور عقلانی است. چه factی این باور را درست می‌کند تا من بگویم این باور عقلانی است. نه، تلقی دیگری هم می‌توان از عقلانیت داشت و آن تلقی pragmatic با است. می‌گویم فلان چیز عقلانی است، می‌پرسد چرا، می‌گویم چون کار می‌کند. اگر من الان با آچار پیچ باز کنم و برایش هیچ دلیلی نداشته باشم، به من نمی‌گویید ناعاقلانه عمل کرده‌ای؛ چون آچار کار پیچ باز کردن را راه می‌اندازد. کار کردن، یعنی اینکه چیزی جواب بدهد، هم اگر کسی از آن پیروی کند به نظر می‌رسد حاکی از عقلانیت‌اش است. این مدل‌ها را من می‌توانم تدقیق کنم. در جریان ذهنی‌ای که داشتم سعی کردم بسیاری از این مدل‌ها را اینجا بیاورم، ولی علاقمندم به اینکه زودتر برسم به اینکه حرفی بزنم که حداقل جریان ذهنی خودم باشد.

پس تا اینجا دسته‌ای معتقدند که این شواهد و استدلال‌ها نسبت به ایمان بی‌ارتباط هستند. چنانکه در مدل دوم گفتیم ایمان اساساً امری است آنتی‌تیز برهان. به این دیدگاه به طور کل می‌توان fideism یا ایمان‌گرایی گفت. البته fideism امروز خیلی زنده است و مدل‌های گوناگونی دارد.

در این دیدگاه فیدئستی ممکن است شما بگویید خدا امر کاملاً transcendent است؛ یعنی با این جهان کاملاً بیگانه است. این گام transcendent کردن خدا، به جای اینکه خدا چیزی در این جهان باشد، در جایی از این جهان لانه داشته باشد یا اصلاً فراگیر باشد مثل آنچه که اسپینوزا می‌گفت خدا یا طبیعت (دیدگاه‌های پان‌تئیستی). در این دیدگاه شما خدا را به امر transcendent تبدیل می‌کنید؛ امری ورای این جهان.

جان هیک، فیلسوف معروف دین، سه معنای transcendent را از هم تفکیک می‌کند، معنای مدنظر ما معنای سوم او است: Transcendence of otherness؛ خدا متعالی است و این متعالی بودن به معنای دیگری بودن است. یک سره دیگری است، یک سره غیر است. این دیدگاه از جهاتی می‌تواند بسیار دردسرساز باشد. کسی که به نحوی از این دیدگاه دفاع می‌کرد رودلف اتو، فیلسوف آلمانی است که در کتاب مفهوم امر مقدس می‌گفت خدا



دنیا می‌آیم بعد چون پدرم مسلمان است بگویند تو هم مسلمان هستی، من هم بگویم بله مسلمان هستم، مسجد هم می‌روم، نماز هم می‌خوانم. من اسم اینها را ایمان نمی‌گذارم. اینها رعایت کردن مجموعه‌ای از مناسک است و مناسک ایمان نیست. ritual اینکه من یک سری مناسک دینی دارم، اینکه روی در و دیوار اینجا آیات و احادیثی نوشته است به معنای این نیست که انسان مؤمن وجود دارد.

این تفکیک را ما از کی یرکگور داریم؛ فیلسوفی که امروز من کمی بیشتر راجع به آن صحبت می‌کنم. Christendom (جهان مسیحی) از اینکه من مسیحی باشم جدا است. ای بسا جامعه‌ای که از سرتا به پای آن مناسک دین‌داری می‌ریزد و به هر طرف نگاه می‌کنیم می‌گوییم اینها قاعدتاً باید دین‌دار باشند، ولی در آن مؤمن پیدا نکنیم. ایمان پیروی از گله نیست؛ اینکه یک عده کاری می‌کنند من هم راه بیفتم همان کار را بکنم. ایمان اساساً فردی است. راجع به این بیشتر صحبت خواهم کرد. ایمان این نیست که از من بپرسند تو مسلمان هستی و من بگویم بله. بعد بپرسند برهانی هم برای ایمانت داری و من برهانی اقامه کنم؛ برهان cosmological، برهان ontological و هر برهانی که فیلسوفان می‌پذیرند. ایمان معامله با موجودی نیست که من بگویم من این کارها را می‌کنم تو به من بهشت بده یا در این دنیا به من تمتع بده یا هر چیز دیگر. این هم در تعریفی که من از ایمان ارائه می‌دهم ایمان نیست.

از همه مهم‌تر ایمان مجموعه‌ای از گزاره‌های شبه‌علمی هم نیست؛ یعنی گزاره‌هایی که fact و دلیل و ... را رد می‌کنند بعد تو بگویی من به اینها ایمان دارم. علم بد ایمان نیست، علم بد علم بد است. علم بد به معنای علمی که شواهد، قرائن و دلایل آن را تأیید نمی‌کنند و دانشمند در رسیدن به این گزاره‌ها صداقت فکری نداشته. ایمان اساساً امر فردی است. اساساً امر فردی بودن را باید یک مقدار باز کنم. باید به تبعیت از کی یرکگور در آن کتابی که ترجمه شد the concept of Irony مفهوم irony را به سقراط برسانم.

یکی از مؤلفه‌های تفکر سقراطی این است که سقراط می‌گفت من می‌دانم که نمی‌دانم. به دیگران هم گوشزد می‌کرد که شما فکر می‌کنید می‌دانید اما در واقع نمی‌دانید. دیگران را دچار حالتی می‌کرد که می‌توان آن را به سرگشتگی تعبیر کرد. ژاک دریدا روی این مفهوم بسیار کار می‌کند و معتقد است وقتی وارد جهان متن می‌شویم باید به این حالت برسیم. البته من به هیچ‌وجه با این دیدگاه همدل نیستم ولی می‌خواهم بگویم نگاه سقراطی چه بوده است.

ویژگی دیگر تفکر او یک ندای درونی است که به

او حقیقتی را به نحو سلبی می‌گفت. به آن ندا دایمون می‌گفت که ریشهٔ demon در انگلیسی به معنای دیویا شیطان است. در رسالهٔ آپولوژی بحث بر سر دایمون است. سقراط می‌گفت دایمون به من می‌گوید چه نکنم. دایمون وجدان نیست. به تعبیر کی یرکگور وجدان صدای گله‌ها است نه صدای خدا. وجدان نیست، یک صدای عمیقاً فردی است. این ندای عمیقاً فردی را هگل در شرح فلسفهٔ سقراط صورت‌بندی می‌کند. از اینجا به بعد را هگل به ما می‌گوید.

سقراط چند کار مهم انجام داد که هگل می‌گوید معلوم است باید او را اعدام می‌کردند. گام‌های بسیار متهورانه‌ای برداشت، بسیار شجاعانه و بی‌باکانه بود. یکی اینکه معبد را از بیرون وارد خودش کرد. معبد inwardise شد. معبد واسط بین خدایان المپ‌نشین و انسان mortal مردنی و فناپذیر است. وقتی می‌گوید دایمون به من بگوید که چه کنم و چه نکنم یعنی inwardisation درونی‌سازی معبد. جدای از این، بخشی از حقیقت را به جهان درون برد؛ گویا یک inner truth وجود دارد.

من گفتم پیش‌فرض تفکر نقاد correspondence theory of truth نظریهٔ تطابقی صدق است؛ یعنی جهان بیرونی هست که ما باید در برابر آن فروتن باشیم، در برابر factها و evidenceهای جهان بیرون فروتن باشیم. سقراط دارد از نوعی صدق یا نوعی حقیقت حرف می‌زند که بخشی از آن درونی است (دایمون) و البته خصلت نقدی دارد و به تعبیر کی یرکگور که آن را شرح می‌دهد خصلت negativity دارد به تعبیر کی یرکگور که آن را شرح می‌دهد؛ یعنی به او نمی‌گوید چه بکن بلکه می‌گوید چه نکن.

تلقی سقراط کاملاً خودآیینانه autonomous است؛ برخلاف تلقی رایج که پیروی از گله، جماعت و امت است. سقراط دارد ندایی سر می‌دهد دین گله، اخلاق گله و ... را مورد چند و چون قرار بده. همان که زندگی نیازموده ارزش زیستن ندارد همین است. کی یرکگور در شرح اندیشهٔ سقراط می‌گوید سقراط وقتی می‌گفت خودت را بشناس یعنی خودت را از بقیه جدا کن؛ یعنی متفرد شو، یعنی فرد شو، یعنی در آنچه که گله گفته چند و چون و تجدیدنظر کن، به استقلال فکری برس. من در اینجا می‌خواهم بگویم به استقلال ایمانی هم برس. استقلال ایمانی را با همدیگر باز می‌کنیم.

پس داریم در سنت تفکر نقاد فکر می‌کنیم، این را پیش چشم داریم مثل خود مثلاً کی یرکگور که قهرمان قصهٔ من است که در همه چیز باید شک کرد. این جمله که از دکارت است در زبان لاتین عبارت معروفی است و بعد به مارتین سون استاد کی یرکگور می‌رسد که با همدیگر هم دعوا داشتند و کی یرکگور از مارتین سون خوشش نمی‌آمد.



به هر حال در این سنتی که می‌گوید در همه چیز شک کن بیینیم آیا می‌شود ایمان داشت؛ یعنی اعتقاد داشت به امری بدون قطعیت عقلانی و خودمان را برای آن امر وقف کنیم؟ آیا می‌شود ایمان داشت یا نمی‌شود.

تلقی‌ای که من از ایمان می‌پسندم تلقی شکاکانه است و این مدل برای کسی است که متفکر سنجش‌گر شکاک است. ایمان این فرد احتمالاً باید ایمان شکاکانه باشد به تقریری که باز خواهیم کرد.

پیش فرض متفکر نقاد نظریه تطابقی صدق است. ولی می‌بینیم که سقراط دارد از دایمون حرف می‌زند و به تعبیر هگل به صدق صبغهٔ درونی می‌دهد. اوج این را می‌توان در کی‌یرکگور دید که می‌گفت: truth is subjectivity. حقیقت سوبجکتیویته است. تفکر انتقادی به امر objective اهمیت می‌دهد و حقایق objective برایش مهم است. حقایقی که نه برای خودش و نه برای دیگری، برای همه درست است، برای همهٔ عقول سلیمی که بدون خطا استدلال کنند و در یک گفتگوی جمعی به آن حقیقت برسند. ولی اکنون با تلقی دیگری از حقیقت روبرو هستیم که می‌توان نام را subjective theory of truth (نظریهٔ سوبجکتیو برای حقیقت) گذاشت.

اگر ما نظریهٔ سوبجکتیو برای حقیقت داشته باشیم وقتی در تفکر انتقادی و در ایمان از حقیقت حرف می‌زنیم در واقع راجع به دو چیز حرف می‌زنیم. چون در تفکر انتقادی حقیقت یعنی مطابقت با واقع و در ایمان حقیقت یعنی یک چیز دیگر، یعنی من زندگی‌ام را شورمندانه با یک چیز ذهنی گره می‌زنم و خودم را وقف آن چیز ذهنی می‌کنم که به آن اعتماد و اعتقاد دارم.

نکتهٔ دیگر اینکه مشهورترین نمونه‌ای که برای ایمان می‌شناسیم مدل ابراهیمی ایمان است. مدل ابراهیمی ایمان دو ویژگی مهم دارد:

۱- یقین: ابراهیم یقین دارد. از این حیث خواهیم دید حرفی که من می‌زنم و نوع ایمانی که استیفا می‌کنم این مدل نیست.

۲- یقین مبتنی بر تجربهٔ دینی است؛ یعنی یک تجربه و حالی که به هر حال ما انسان‌های عادی احتمالاً از آن بی‌خبر هستیم. باز هم ایمانی که من استیفا می‌کنم مبتنی بر تجربهٔ دینی نیست؛ چون من معتقدم باید آن را از چشم‌انداز متفکر نقاد شکاک نگاه کرد. اما اگر تجربهٔ دینی را گزارش دهیم به ما می‌گوید صرع لوب فرونتال داریم. شکاک به قضیه این‌طور نگاه می‌کند نه اینکه بگوید پس این‌طور شد. البته هستند متفکرانی نظیر آلستون که سعی می‌کنند از حجیت این به‌نحوی دفاع کنند. ولی به هر حال شکاک در این تردید دارد.

پس مدل ایمانی که من راجع به آن حرف می‌زنم یقین

مدل ابراهیمی را ندارد و همچنین ممکن است برای کسی باشد که اصلاً تجربهٔ دینی ندارد. برای انسان‌های عادی عاقل خوش‌فکر است نه متوسط مردم، حتی نخبگان تجربهٔ دینی ندارند. آیا چنین افرادی نمی‌توانند مؤمن باشند؟ راه ایمان بر آنها بسته است؟

ایمانی که من از آن دفاع می‌کنم در گرو نوعی مخاطره است. به همین دلیل به این مدل‌ها venture model می‌گویند. این مخاطره یا اعتقادی است یا اعتقادی نیست ولی به هر حال مبتنی بر مخاطره است. وقتی مبتنی بر مخاطره است این نکته را باید در نظر بگیریم که چیزی را تصدیق نمی‌کند بلکه برای درستی چیزی قمار و مخاطره می‌کند و خود را به خطر می‌اندازد. اینکه بگویم الف ب است (تصدیق) با اینکه بگویم امیدوارم الف ب باشد و حاضرم روی آن شرط ببندم و خودم را برای آن به خطر بیندازم متفاوت است. در جملهٔ دوم چیزی را تصدیق نکردم. اگر تصدیق می‌کردم متفکر نقاد یقهٔ من را می‌گرفت و می‌گفت تصدیق یعنی مطابقت ذهن با عین. برایم دلیل بیاور که چرا این را تصدیق کردی. اما من در مدل ایمانم می‌گویم من اصلاً تصدیق نکردم. ایمان من مبتنی بر assertion نیست، ایمان من assertive (ایمان تصدیقی) نیست.

متعلق این ایمان شکاکانه چیست؟ مؤمن به چه چیزی ایمان می‌آورد؟ نمی‌دانیم. کی‌یرکگور به آن می‌گوید unknown something؛ آنچه که نمی‌دانیم چیست، امر ناشناخته. کی‌یرکگور می‌گوید اسم این unknown something را خدا می‌گذاریم. ولی اسم که مشکلی را حل نمی‌کند، اسم است. نمی‌دانیم چیست. کی‌یرکگور می‌گوید اگر خدا وجود نداشته باشد اثباتش غیرممکن است. اثبات چیزی که وجود ندارد محال است. اگر خدا وجود داشته باشد تلاش برای اثبات آن عبث است. بنابراین با این تلقی‌ای که من دارم می‌دهم اساساً از حیطة تفکر نقاد خارج می‌شود.

این ایمان شکاکانه از دو حیث شکاکانه است. یک حیث اینکه خاستگاه این ایمان شکاکانه شک است آن هم شک به عقل. یک جا ما فکر می‌کنیم ممکن است لازم شود در این عقل بسیار محترم و مهم که برای زندگی ما اینقدر مواهب داشته شک کنیم؛ یعنی خودمان را از خودکامگی خرد (tyranny of reason) می‌رهانیم همان‌طور که خودمان را از خودکامگی عرف (tyranny of custom) رهاندیم. این ایمان اساساً فردی است. آن عقل این اندازه فردی نیست. درست است که شجاعت و خودآیینی فکری خوب است ولی در گفتگو به دست می‌آید. درست است که من باید به این نتیجه برسم که الف ب است ولی در گفتگوی درازمدت به دست می‌آید.



به قول هابرماس communicative یا مراوده‌ای است. ولی ایمان اساساً و عمیقاً فردی است.

ایمان به چه چیزی؟ به آنچه که نمی‌دانیم. ایمان این جرأت را دارد که امر بی‌صورت را بی‌صورت ببیند. ادیان سعی کرده‌اند به آن صورت بدهند. فسون و فسانه‌ای برای صورت‌بخشی به ایمان.

این ایمان نوعی تجربه‌ی بخصوص است که معرفت‌شناسان به آن transformative experience یا تجربه‌ی تحول‌بخش (تجربه‌ای که من را دگرگون خواهد کرد) می‌گویند. بعضی از تجارب تحول‌بخش‌اند و بعضی از تجارب تحول‌بخش نیستند. من اگر الان این لیوان آب را بنوشم هیچ تحولی در من حاصل نمی‌شود. بله، تشنگی ام رفع می‌شود ولی این تحول جدی‌ای در ساحت روان من نیست. ولی مثلاً فرض کنید من تصمیم بگیرم بچه‌دار شوم. من قبل از فرزند و بعد از فرزند و بعد از اینکه فرزند را بزرگ کردم، به یک معنای دقیقی دیگر یک شخص نیستم. من یک تجربه‌ی transformative را از سر گذراندم. مثل کسی که داروی Hallucinogen مصرف کند. این فرد کس دیگری است، transform شده.

ایمان قرار است این تجربه‌ی transformative باشد؛ یعنی از من کس دیگری بسازد. لازمه‌ی این ایمان دل‌سپردگی (commitment) است. بعضی از مترجمان سرسپردگی ترجمه می‌کنند ولی من با این ترجمه مخالفم. سررا باید برای حیطة عقل نقاد بگذاریم. این دل‌سپردگی است. دل‌سپردگی، شور. کی بزرگوار می‌گوید وقتی ایمان از شور تهی شود به برهان نیاز داریم. گویا جای برهان جای دیگری است.

از اینجا به بعد به تدریج وارد نگاه خودم می‌شوم. من می‌گویم عقل ما (عقل محض) دنبال متعلق ایمان می‌گردد. ناگهان به سرنوشت تراژیک که کانت گفت دچار می‌شود و به قول فیلسوفان اسلامی به دام مسائل جدلی‌الطرفین می‌افتد. مسائلی که همان اندازه دلیل داریم الف ب است که دلیل داریم الف ب نیست یا همان اندازه دلیل نداریم الف ب است که دلیل داریم الف ب نیست. رفته‌رفته شکاف و شقاقی در خویشتن ما ایجاد می‌شود و ما بدل می‌شویم به انسان دوپاره؛ پاره‌ای عقلانی دارم که می‌توان اسم آن را پاره‌ی یونانی گذاشت. اگر مثل هایدگر قائل به این باشیم که عقل را می‌توان کشید، این جنس از عقلی که من از آن حرف زدم (متفکر نقاد) می‌توان آن را تا یونان باستان برد؛ چنانکه تا افلاطون و ارسطو می‌برد.

البته این پاره‌ها که می‌گویم استعاره (metaphor) است. ولی من به یک باره دوپاره می‌شوم و چاک می‌خورم؛ یک پاره‌ی ایمانی دارم و یک پاره‌ی عقلانی. آیا ما با دو پارادایم سروکار داریم؟ این لغت پارادایم

یک لغت بسیار ددرساز است و در جاهای محدودی به کار می‌آید. به نظر من اینجا به کار می‌آید؛ چون حقیقت نزد پاره‌ی عقلانی من با حقیقت نزد پاره‌ی ایمانی من دو چیز متفاوت هستند. نظریه‌ی صدق نزد پاره‌ی عقلانی correspondence theory of truth است و نظریه‌ی صدق نزد پاره‌ی ایمانی subjective theory of truth است. اصلاً دو چیز مختلف‌اند. این واژه پارادایم ددرساز است. مثلاً آیا می‌توان گفت اقتصاد کینزی یک پارادایم است و اقتصاد مارکسی پارادایم دیگری است؟ نه، نمی‌توان این را گفت. این واژه را همه جا نمی‌توان به کار برد و نباید مثل دارویی که به همه دردها می‌خورد این را به همه چیز بزنیم. باید آن را با احتیاط به کار برد. من می‌گویم در این بستر می‌توان آن را با احتیاط به کار برد.

در این حالت است که خردورزی ایمان و ایمان‌ورزی خرد ممکن می‌شود. جایی که عرصه‌ی امور خردگریز a-rational است ایمان می‌تواند به میان آید و جایی که عرصه‌ی امور عقلانی rational یا ضد عقل (خردستیز) irrational است عقل نقاد به میان می‌آید. پس من دوپاره و شقه می‌شوم و این دوپاره در زندگی مدام با هم گفتگو می‌کنند، مدام یکدیگر را تعدیل می‌کنند، مدام با یکدیگر بحث می‌کنند.

اگر کل هستی را به پاره‌ی عقلانی من نشان دهی به بهترین تئوری فیزیکی (cosmologic) موجود مثل بیگ‌بنگ توسل می‌کند. اگر کل هستی را به پاره‌ی ایمانی من نشان دهی و بگویی آن را توضیح بده می‌گوید معجزه است. خود معجزه در دل پاره‌ی ایمانی معنا پیدا می‌کند. عقل گنج می‌شود و تردید می‌کند، در جایی قمار و مخاطره می‌کند و من به یک من دو پاره تبدیل می‌شوم.

در نظر داشته باشید که خود منطق قمار چیست. منطق قمار برای وقتی که من نمی‌دانم دقیقاً چه اتفاقی می‌افتد. همین قمار است که امروز در براهین اثبات خدا نظریه‌ی تصمیم‌گیری خیلی مهم است expected value حساب می‌کنیم. پاسکال همین کار را می‌کرد. جلوتر همین برهان را پرورده‌تر کردند.

ایمانی که من از آن حرف می‌زنم در برابر عقل فروتن است. این طور نیست که این ایمان امور غیرعقلانی را برای من بازتولید کند. همان‌طور که عقل من در برابر ایمان فروتن بود و باور کرد چیزهایی هست که ممکن است نماند، یک unknown something هست که ممکن است نشناسد.

با این نگاهی که دارم پای هر کدام را می‌بندم که جا را برای دیگری باز کنم. یک کار دیگر می‌توان کرد. آیا ما می‌توانیم پاره‌ی عقلانی مان را پرورش دهیم؟ بله، می‌توانیم. مثلاً کسی که تعصبات و سوگیری‌های شناختی خودش را بشناسد پاره‌ی عقلانی خودش را پرورده‌تر می‌کند، کسی که



مغالطات منطقی را بشناسد پارهٔ عقلانی خودش را پرورده‌تر می‌کند.

من معتقدم پارهٔ ایمانی را می‌توان پرورده‌تر کرد. شاید لازم باشد پارهٔ ایمانی را به مفهوم هوش معنوی فروبکاهم. هوش معنوی ما مانند هوش عقلانی مان می‌تواند بالا برود. هوش معنوی و ایمانی ما چگونه می‌تواند بالا برود؟ با دین‌گردی. ادیان provider ایمان هستند. ما نگاه می‌کنیم ببینیم بودایی چه گفته، مسلمان چه گفته، یهودی چه گفته، همهٔ اینها چه چیزی provide می‌کنند، در اینها سفر می‌کنیم، از اینها vision می‌گیریم و هوش ایمانی مان را بالا می‌بریم. با سفر کردن در میان اینها هم پارهٔ عقلانی مان را پرورش می‌دهیم و هم پارهٔ ایمانی مان را.

شنیده‌اید که می‌گویند کسی که یک زبان بلد است اصلاً زبان بلد نیست. من می‌گویم کسی که یک سنت فکری بلد است اصلاً سنت فکری نمی‌شناسد؛ زیرا باید مدام این‌طور فکر کنیم که سنت تحلیلی این‌طور نگاه می‌کند و سنت قاره‌ای به گونه‌ای دیگر، و مدام اینها را مقایسه کنیم تا در این مقایسه درک مان تدقیق شود و لبه‌های دو سنت را بهتر بشناسیم.

راجع به ایمان هم می‌توان همین را گفت. کسی که در سراسر زندگی اش فقط به یک دین مؤمن بوده، می‌توان گفت اصلاً ایمان نداشته و به یک معنای دقیقی تدقیق نشده. پروردن هوش معنوی یعنی همین.

برای این ایمان داشتن ما به مدل هم نیاز داریم. مدل قبلی، که مدل ابراهیم بود، مدلی است که معروف است به مدل سرمشق و الگو. مدلی که کی‌یرکگور ارائه می‌دهد سقراط است. من می‌خواهم بگویم حتی می‌توان این مدل را به‌روز کرد. این مدل را می‌توان گفت مدل ادیسون و استیو جابز. خیلی حرف عجیبی می‌زنم که به جای مدل ادیان ابراهیمی، ادیسون را قرار دهیم. ولی برایتان خواهم گفت که این مدل را چگونه می‌توان کشید. اجازه بدهید روایتی را نقل کنم تا ببینیم آیا در کار ادیسون ایمان نبوده است. شبیه همین را می‌توانم دربارهٔ استیو جابز بگویم. برخی از شارحان فلسفه هم این را گفته‌اند.

ادیسون حباب لامپ را اختراع کرد. برای اختراع آن هزار بار تلاش ناموفق داشت. تصور کنید که مدام تلاش کنید و هر بار شکست بخورید؛ نه یک بار و دو بار، هزار بار برای اختراع! کار بسیار سرگیجه‌آوری است. مصاحبهٔ آن در کتاب‌های زندگی نامهٔ او موجود است. خبرنگار به او می‌گوید هزار بار تلاش کردی بقیهٔ مخترعان هم دارند آزمایش می‌کنند و شکست می‌خورند - چون وقتی روی یک اختراع تمرکز می‌شود مجموعهٔ مخترعان روی آن متمرکز می‌شوند یعنی مخترعان دیگر هم در جاهای دیگر همان را آزمایش می‌کنند. نمی‌خواهی از این کار دست برداری و

شکست ات را اعلام کنی؟ ادیسون در پاسخ می‌گوید هزار بار شکست نخوردم، این اختراع هزار قدم داشت که باید برداشته می‌شد. من پاسخ ادیسون را پاسخ مؤمنانه می‌نامم. این ایمان است. اگر عقل بود استقرا می‌کرد. بار هشتم صد استقرا می‌کرد، نه، بار پانصدم استقرا می‌کرد. اگر فرد تنبلی باشی بار اول استقرا می‌کنی.

اگر کسی هزار بار استقرا کند یعنی دارد مخاطره (از جنسی که من تعریف می‌کنم) می‌کند؛ یعنی می‌گوید من موفق می‌شوم و دربارهٔ ادیسون و استیو جابز این اتفاق می‌افتد. از این می‌توان یک مدل بیرون کشید. یک مثلث می‌کشیم و می‌گوییم یکی از اضلاع آن کار سخت است، تلاش سخت می‌کنم. یک ضلع آن شور و اشتیاق است. ضلع دیگر آن خوش‌بینی است. البته این مدل را روانشناسی به نام تال بن شاهار به دست می‌دهد ولی من در این بحث از آن استفاده کردم.

شما یک تلاش و کوشش سخت دارید که این یک ضلع مثلث است. این hard work لازمهٔ پارهٔ عقلانی است. آزمایش می‌کند، شکست می‌خورد، خطاهای شناختی و ... را بررسی می‌کند، آزمایش و کنترل می‌کند، هر کاری که باید بکند را انجام می‌دهد.

این طرف کار یک شوری وجود دارد در مدلی که من می‌خواهم بگویم از ادیسون. این رانهٔ ایمان است. اگر شور نباشد و همه چیز افسردهٔ سرد باشد این رانه کار را جلو نمی‌برد. انگار ایمان نوعی قیام علیه عقل سرد افسرده است.

در این ضلع نوعی تفسیر خوش‌بینانه وجود دارد. این تفسیر خوش‌بینانه که ادیسون می‌گفت که می‌شود؛ علی‌رغم اینکه دیگران در community این کار را کردند و نشد، می‌شود که چنین شود.

من می‌خواهم اسم این تفسیر خوش‌بینانه را تفسیر مؤمنانه بگذارم. این تفسیر مؤمنانه ممکن بود توهمی باشد. فرض کنید من الان به شما بگویم دوستان! من می‌خواهم نوبل شیمی بگیرم (در این سن). شما می‌پرسید روزانه چند ساعت راجع به شیمی کار می‌کنی. می‌گویم روزی ۲ ساعت شیمی می‌خوانم. این می‌شود توهمی. ولی این تفسیر خوش‌بینانه واقع‌بینانه است.

از کجا می‌فهمیم واقع‌بینانه است یا نه؟ من وقتی می‌گویم دو پاره داریم پارهٔ عقلانی و پارهٔ ایمانی، این دو دائم با هم در حال گفتگو هستند. بنابراین پارهٔ نقاد مدام به پارهٔ ایمانی گوشزد می‌کند که این خوش‌بینی متوهمانه است. خوش‌بینی ادیسون متوهمانه نیست، برای اینکه دارد روی پروژه کار می‌کند.

همین مدل را با روایتی شبیه به همین می‌توان دربارهٔ استیو جابز گفت.



تا امروز از خدا بهره گرفته اند تا آسمان ها را تیره و تار کنند، خورشید را خاموش کنند، با بدگمانی به طرف بنگرند (در ادبیات نیچه یعنی این دنیا را خوار بدارد)، امید را بی ارزش کنند و دستان کنشگر را فلج کنند. می گوید این خدا به این درد می خورده است. خدای اخلاق زده مسیحیت قابل دفاع نیست و به همین سبب خدا باوری دفاع پذیر نیست. گویی انواع دیگری از خدا نمی تواند وجود داشته باشد.

می گوید atheist فکر می کند فقط همان تلقی ابراهیمی از خدا می تواند وجود داشته باشد. و این جمله درخشان: حتی خدا را باید کثافت زدایی کرد.

پس ایده من این شد که به جای اینکه یک انسان منسجم theist یا یک انسان منسجم atheist یا حتی یک انسان منسجم لاادری داشته باشیم، انسانی داریم که در او شقاق وجود دارد و این شقاق را به رسمیت می شناسد و جرأت می کند در این مغاک زل بزند و در دل این مغاک تفلسف و تعقل کند و ایمان بورزد. نسب این ایمان به دایمون سقراط است که راجع به آن صحبت کردم. راز را به رسمیت می شناسد.

یک نکته دیگر بگویم و به تدریج بحث را جمع کنم. هم خود کی یرکگور در بستری حرف می زند که بستر مهمی است و هم ما در آن بستر حرف می زنیم. خود کی یرکگور در کتاب معروفش، the present age، عصر خودش را توضیح می دهد. متأسفانه این کتاب به فارسی ترجمه نشده است. یکی از کتاب های مهم کی یرکگور است. من یک موقع بخت این را داشتم که روی این کتاب کار کنم. این کتاب آنقدر برای امروز ما بصیرت بخش است. آنجا از مطبوعات می گوید که مطبوعات چطور ما را همگن می کنند، خدا را گله ای می کنند، اخلاق را گله ای می کنند. امروز اگر بود و این اینستاگرام و فیس بوک را می دید سخنانش تأییدات بسیار بیشتری می گرفت.

بعد از او امروز ما کسی را داریم به نام چارلز تیلور که از نوابخ جهان امروز است. توضیح او از عصر سکولار آنقدر شیرین و جالب است که واقعاً هر لحظه به شکر می آیم. اتفاقاً از the present age کی یرکگور هم استفاده می کند. آنجا برای ما این عصر را صورت بندی می کند. نمی خواهم وقت زیادی روی این صورت بندی بگذارم. می خواهم بگویم به ما می گوید چه اتفاقی افتاده است.

یکی از ترم هایی که با آن وضع موجود را توضیح می دهد این است که اصطلاحاً می گوید ما امروز در عرصه ایمان دچار نوعی مناقشه پذیری بنیادین هستیم. یعنی دیگر هیچ کس نیست که شما بگویید این ایمان را می بینی، همه به آن اعتقاد دارند. چنین چیزی وجود ندارد. تیلور می گوید همه ما توماس شکاک هستیم.

بنابراین گفتگوی درازدامن دوپاره، رقص دوپاره، این دو با همدیگر شبیه به یک harmony با همدیگر می رقصند. این ایمان، ایمان عقل ستیزانه نیست، ایمان اخلاق ستیزانه هم نیست. این ایمان نمی تواند گزاره هایی صادر کند که خلاف عقل باشد چون پاره عقلانی یقه آن را می گیرد، نمی تواند گزاره هایی صادر کند که خلاف اخلاق باشد چون اخلاق هم عقلانی است و پاره عقلانی یقه اش را می گیرد.

بنابراین اینجا با کی یرکگور متفاوت است. کی یرکگور می گفت می توان عقل را به نحوی معلق کرد. اینجا نمی توان معلق کرد. دارد گفتگو می کند. کی یرکگور به آن تعلیق غایت شناختی عقل teleological suspension of reason می گفت. این ایمان نمی تواند این کار را بکند. آیا این دیدگاه همان ایمان گرایی fideism نیست؟ یا آیا atheism نیست؟ تو داری می گویی من یک پاره عقلانی دارم که می گوید همه اینها چرت و پرت است، من اصلاً زیر بار هیچ چیز نمی روم، می خواهم همه چیز را با عقل نقاد بسنجم. ایده fideism و atheism بر پایه انسجام است. من انسانی هستم به نام کاوه که انسجام دارم و در این انسجام atheist یا fideist هستم.

اما مدل من اصلاً مبتنی بر انسجام نیست، دو پاره است. من دو پاره دارم، یک پاره ام ممکن است atheist باشد. پاره متفکر نقاد ممکن است atheist باشد، ممکن است agnostic باشد، ممکن است theist باشد. ولی یک پاره ایمانی دارم که آن پاره جداگانه به کمک پاره نقاد فکر می کند.

آیا این همان استدلال قمارباز پاسکال نیست؟ بی شباهت نیست. ولی به هر حال قماری که می کند بسیار هوشمندانه تر از پاسکال است. چون پاسکال در نظریه تصمیم گیری اش مسیحیت را پیش فرض می گیرد ولی این ایمان لاادری گرایی، ایمان شکاکانه به شما می دهد. شاید باید از این ادبیات و ترمینولوژی theism و atheism رها شد؛ مانند فلسفه ذهن. شما اگر فلسفه ذهن درست و درمان داشته باشید واقعاً باید از dichotomy ماده-روح (ماده-ذهن) رها شوید؛ وگرنه این فلسفه ها ناقص است. این را من نمی گویم جان سرل و بسیاری از فیلسوفان ذهن معاصر می گویند. اینجا هم همین طور است.

من دوست دارم به تبعیت از یکی از شارحان نیچه و به مدد از چند جمله از خود نیچه به آن trans-theism بگویم. نیچه شارحی دارد که کتابش را خود من ترجمه کردم و هنوز منتشر نشده است. می دانید که نیچه ایده مرگ خدا (الهیات مرگ خدا) را می دهد. بعضی فکر می کنند نیچه atheist بوده است. در حالی که این طور نیست. من دو سه بند بسیار کوتاه از او را می خوانم:

خلاصه اینکه به نظر می‌رسد جهان دیگر دربارهٔ چیزی نیست. یکی از اتفاقات مهمی که در جهان ما افتاده این است. قبلاً می‌گفتیم این جهان آیت و نشانه‌ای از چیز دیگر است. به قول چارلز تیلور جهان دیگر significance ندارد، aboutness ندارد، درباره‌ی ندارد. این درخت دربارهٔ این نیست که خدا ناظم قهاری است. تنها چیزی که درباره‌ی دارد ذهن انسان است، intentionality. به این نگاه است که آن هم دربارهٔ جهان خارج است. به این نگاه می‌کند و این ادراک حسی در او به وجود می‌آید که کاغذ اینجا است، دربارهٔ کاغذ است. کلماتی که روی کاغذ می‌نویسیم هم دربارهٔ چیزی است ولی درباره بودنشان تحمیلی است، ما به آنها تحمیل کرده‌ایم. من تحمیل کردم که این واژه کتابت دربارهٔ چیزی در جهان بیرون باشد که بین دو مصحف باشد و ...

به تعبیر دیگر که تقریر من است، ما در روزگاری هستیم که مارکت ایمان آنقدر زیاد شده که وقتی می‌گوییم می‌خواهیم مؤمن شویم همین‌طور از در و دیوار دارند ما را فرامی‌خوانند. بنابراین در این روزگار دچار fragilization می‌شویم و ایمان‌مان شکننده می‌شود. به آن عصر شکنندگی می‌گویند چون اعتماد به نفس و عزت نفس‌مان پایین می‌آید. ما فکر می‌کردیم ان‌الدین عند الله همین است که ما داریم. الان می‌بینیم مارکتی وجود دارد که از دین شرقی تا یک عده انسان عاقل ideally rational در آن هست؛ یعنی انسان‌هایی که به اندازهٔ کافی عاقل هستند هم دارند از این تلقی حمایت می‌کنند.

من معتقدم اگر بشود به این مدل بنده فکر کرد، خیلی فروتنانه دارم با صدای بلند فکر می‌کنم، دو نتیجهٔ مهم دیگر دارد:

نتیجهٔ اول این است که من می‌توانم ذائقهٔ ایمانی خودم را پرورش دهم. این مفهوم test یک مفهوم کلیدی در تفکر من است. من مدت‌ها است از این دفاع می‌کنم که test یا سلیقه، حتی مزهٔ قورمه‌سبزی، هم نسبی نیست. شما می‌فهمید این قورمه‌سبزی خوب است. برای همین من کتاب ترجمه کردم و مقدمهٔ مفصل‌نوشتم زیبایی‌شناسی خورد و خوراک که در واقع این مقاله an apology for test باشد. از مفهوم test عذرخواهی کنم. بی‌خود آن را بیرون انداخته‌اند و می‌گویند یک چیز سلیقه‌ای و نسبی است، all welcome to anything goes است و به درد نمی‌خورد.

test این‌طور نیست. اگر آشپز باشید می‌فهمید که test این‌طور نیست. یکی از چیزهایی که test در آن خیلی مهم است قهوه است. من قهوهٔ خوب و بد را برایتان می‌گویم که کدام خوب است و کدام بد، طعم ترشی‌اش چیست، شیرینی کجای قهوهٔ اسپرسو ممکن است بیاید.

این اتفاق خیلی هم جالب است و من آن را تحلیل تاریخی کرده‌ام. در فلسفهٔ هنر یک دفعه به این نتیجه رسیدند که ذوق را بیرون بیندازند و نسبی کنند، بعد همهٔ هنرهای دیگر را با خود استعارهٔ ذوق توضیح می‌دهند. من معتقدم می‌توانم ذائقهٔ ایمانی را پرورش داد به همان روشی که گفتم. ما مسافران عرصهٔ ایمان هستیم. ما می‌رویم ببینیم بودیست چطور ایمان می‌ورزد، مسلمان چطور ایمان می‌ورزد، آن یکی چطور ایمان می‌ورزد. در انتهای این سفر به ذائقهٔ شخصی خودمان می‌رسیم.

در art هم من از همین دفاع می‌کنم. من می‌روم با سنت‌های هنر زندگی می‌کنم و آنها را درونی می‌کنم. مثلاً می‌روم ببینم ادبیات بصری کوییزم چیست، ادبیات بصری اکسپرسیونیسم چیست، ادبیات بصری امپرسیونیسم چیست و ... تا به خودم برسم، تا به زیبایی‌شناسی خودم برسم. این همان چیزی است که ما به آن فردگرایی expressive می‌گوییم؛ یعنی فردی که قرار است ایمانش را خودش ابراز کند نه اینکه از گله گرفته باشد.

نتیجهٔ دوم این است که هویت دینی ما سیال می‌شود. چیز دیگری که در معرفی ایمان باید می‌گفتم این است که ایمان مجموعه‌ای از گزاره‌های دگرستیزانه نیست که زنان بدند، مسیحیان و یهودیان بدند، فقط من خوبم. من هویت دینی سیال دارم. این بحث را جودیت باتلر دربارهٔ هویت جنسی مطرح می‌کند که شاید اینجا جای طرح آن نباشد. کتابچهٔ کوچکی که بسیار خواندنی است و توصیه می‌کنم آن را ببینید گفتگوی بین امبرتو اکو با کاردینال مارتینی است. امبرتو اکو نشانه‌شناس ایتالیایی است و در عین حال فیلسوف و رمان‌نویس است. یک فرد واقعاً جالبی است. این کتاب با عنوان ایمان و بی‌ایمانی با ترجمهٔ عالی آقای اصغر بهرامی ترجمه شده است. آقای بهرامی رمان ترجمه می‌کنند. این کتاب را هم ایشان ترجمه کرده است.

کاردینال مارتینی این جمله را می‌گوید: مذهبی و غیرمذهبی دو گروه انسان متفاوت نیست. در وجود همهٔ ما هم چیزی از مذهبی‌ها و هم چیزی از غیرمذهبی‌ها وجود دارد. او تئوری انسان دوبارهٔ من را با جرأت بیشتری به آن اذعان می‌کند و این دوباره را به رسمیت می‌شناسد. بندی را از کی‌یرکگور می‌خوانم و بحثم را با آن تمام می‌کنم. این را از یکی از کتاب‌های ترجمه‌نشدهٔ کی‌یرکگور به نام تعلیق غیرعلمی نهایی برای اینجا ترجمه کردم. ابتدا داستان آن را می‌گویم.

نشر کی‌یرکگور بسیار تکنیکال است به طوری که مثلاً یک جمله در حد یک پاراگراف است. می‌گوید یک دیوانه از یک بیمارستان فرار کرده بود. با خودش فکر می‌کند که من از تیمارستان فرار کردم، حالا اگر گرفتم



چطور کاری کنم که بگویند این خوب شده است و من را دوباره به تیمارستان برنگردانند:

از پنجره بیرون می‌پرد و با خودش می‌گوید وقتی به شهر برسم من را شناسایی می‌کنند و یک‌راست به تیمارستان برم می‌گردانند. پس چاره‌ای ندارم جز اینکه با گفتن حقیقت عینی همه را مجاب کنم. یعنی fact‌ها را بگویم؛ چیزی که critical thinking می‌گوید. حقیقت objective را بگویم. پس چاره‌ای ندارم جز اینکه با گفتن حقیقت عینی همه را مجاب کنم که بحث دیوانگی من کاملاً بی‌دردسر است. همان‌طور که دیوانه قدم می‌زد و به این امور فکر می‌کرد چشمش خورد به یک مهره دراز که روی زمین افتاده بود. آن را برداشت و گذاشت پشت کتفش. با هر قدمی که برمی‌داشت آن مهره شترق می‌خورد به زبان مؤدبانه به لمرش و هر بار که ضربه می‌خورد می‌گفت شترق زمین گرد است.

دیوانه به شهر رسید و فوراً رفت سراغ یکی از رفقاییش و خواست مجابش کند که دیوانه نیست. برای همین عقب‌جلویی رفت و مدام می‌گفت شترق زمین گرد است و به راستی مگر زمین گرد نیست. آیا دارالمجانین مانند روزگاری که همه باور داشتند زمین مثل کیک تابه‌ای پخ است نیاز به قربانی دیگری برای این عقیده دارد؟ آیا کسی که امیدوار است سلامت عقل خود را با گفتن حقیقتی عینی که همه جهان آن را قبول دارند و محترم می‌شمارند به اثبات برساند دیوانه نیست؟ ولی نزد روانپزشک دقیقاً همین کار او بود که معلوم می‌کرد بیمار درمان نشده. گرچه درمان او ربطی به این نداشت که وادارش کنند بپذیرد زمین پخ است. همین او را لو می‌داد.

می‌دانید با ادبیاتی که من گفتم چه اتفاقی می‌افتد؟ استبداد پاره‌عقلانی نشانه جنون است. این آن چیزی است که کی‌یرک‌گور به ما می‌گفت. بی‌شعور بودن در این دنیا نشانه جنون است. همان‌طور که استبداد پاره‌ایمانی نشانه جنون است. اینها باید در تمام عمر با هم گفتگوی درازدامن داشته باشند. این یک تلقی نخبه‌گرایانه هم از عقل است و هم از ایمان؛ یعنی ایمانت مدام سوهان و سمباده می‌خورد، عقلت هم همین‌طور. من به اندازه‌ای که الان می‌توانم عاقلانه فکر کنم ۲۰ سال پیش نمی‌توانستم و به اندازه‌ای که الان ایمانم ژرفا دارد ۲۰ سال پیش ایمانم این ژرفا را نداشت.

یک‌جا می‌توان این نظریه را apply کرد. اگر وقت داشته باشم این را هم بگویم و تمام کنم.

در فلسفه دین برهانی هست که در واقع نوعی برهان جدید است که به جای برهان‌های قدیم غایت‌شناختی آمده است. برهان غایت‌شناختی همان برهان نظم یا برهان طرح و تدبیر است. به این برهان جدید برهان تنظیم

دقیق fine tuning argument می‌گویند. یادتان هست که ویلیام پیللی به سراغ زیست‌شناسی می‌رفت و می‌گفت ساعتی را در بیابان پیدا کردیم. این ساعت نمی‌تواند از زیر بوته سبز شده باشد، ساعت‌سازی دارد. خدا هم ساعت‌ساز این جهان است. این جهان هم مثل یک ساعت است. استدلال بر پایه آنالوژی argument from analogy بود. استدلال مغالطی بود. فیلسوف خداناباور معاصر، ریچارد داوکینز، به طنز می‌گفت ساعت‌ساز جهان کور بوده است.

این برهان شبیه آن است، منتها به جای زیست‌شناسی سراغ فیزیک می‌رود. می‌گوید در کیهان ثوابتی وجود دارد که بسیار دقیق هستند. اگر قدری بالا و پایین می‌شد شرط تحقق این کیهان ملغی می‌شد. انسان وقتی نگاه می‌کند می‌گوید این ثوابت چقدر دقیق چیده شده است. حتماً designer داشته که این ثوابت را چیده است. این برهانی است که می‌خواهد نشان دهد خداوند وجود دارد. بالاخره یک ثابت‌سازی وجود دارد، کسی که ثوابت کیهانی را طراحی کرده است.

مخالفتان این برهان نقدی بر آن دارند. این نقد در قالب یکی از مغالطات مشهور در منطق است که به آن مغالطه لاتاری lottery fallacy می‌گویند. مغالطه لاتاری عبارت است از اینکه فرض کنید کسی یک بار در لاتاری برنده شد و با او مصاحبه کردند. از او پرسیدند چرا برنده شدی. می‌گوید بالاخره خواست خدا بوده است. تعداد کمی هم هستند که دوبار در لاتاری برنده می‌شوند. همان‌طور که می‌دانید لاتاری احتمالش بسیار کم است. در اقتصاد رفتاری لاتاری را به عنوان چیزی مثال می‌زنند که انسان در آن غیرعقلانی رفتار می‌کند؛ چون بخت بردن در لاتاری ناچیز است.

آن کس که دوبار برنده شده وقتی سراغش می‌رویم می‌گوید معلوم است دست خدا و غیب در کار بوده، مگر می‌شود من دوبار در لاتاری برنده شوم. lottery fallacy می‌گوید تو دچار مغالطه لاتاری هستی. چون از این انبان اسم‌هایی که در جعبه ریخته‌اند که برای لاتاری بیرون بکشند یا کامپیوتری انتخاب کنند یا هر چیز دیگر، بالاخره یک اسم درمی‌آید. احتمال کم است ولی بالاخره یک اسم درمی‌آید. احتمال کمی هم وجود دارد که یک اسم دوبار دربیاید.

مغالطه لاتاری این است که از اینکه یک پدیده نامحتمل رخ داده است به این نتیجه نرسید که دست غیبی، یک خدای بیرون از ماشین در کار بوده که این تحویل داده شده. پس ثوابت کیهانی هم که اینقدر دقیق است فکر نکنید لزوماً مدبری داشته. ثابتی هم این‌طور شکل گرفته است. شانس است نگفته که محال است.





من می‌گویم با این مدلش نگاه کنید. پارهٔ عقلانی من می‌گوید بله دیگر lottery fallacy درست است، شانس است. پارهٔ ایمانی‌ام می‌گوید از کجا می‌دانی ممکن است معجزه باشد. نمی‌دانم، خیلی فروتنانه.

در وجود من که این دو دائم با هم در حال گفتگو هستند. نمی‌دانم وقتی کسی می‌گوید من یک سره theist یا atheist هستم آیا این را سرکوب کرده یا از معادله حذف کرده است؟ چرا عقل محض در وجود خود من شکاف خورده و شقاق برداشته، دو چیز در وجود من دعوا دارند؟ آیا در وجود بعضی این‌طور نیست؟ خیلی عجیب است. اگر این‌طور نباشد به آنها الگوریتمی را پیشنهاد می‌دهم. آن الگوریتم این است. من می‌گویم دو حالت وجود دارد: اینجا critical thinker است؛ یعنی متفکر نقاد شکاک evidentialist با همان اوصافی که گفتم. این یا با ادله مجاب شده است که مثلاً خدا هست. خدا چیست؟ unknown something هر چیز. یا حالت دوم این است که با ادله مجاب نشده است.

در حالت اول که مجاب شده است خدا هست یا خدا نیست، هر کدام؛ ممکن است theist باشد و بگوید خدا هست یا atheist باشد و بگوید خدا نیست. پس دو حالت دارد: یا theist است یا atheist. اگر theist یا atheist باشد من به او می‌گویم برو عقلت را پرورش بده. پس اینجا به پروردن پارهٔ عقلانی می‌رسم. اگر atheist هستی افراد زیادی atheist هستند، برو براهین آنها را بررسی کن. اگر هم برعکس است برو براهین آنها را بررسی کن. برو در عقلت شقاق ایجاد کن. پس اینجا به پروردن پارهٔ نقاد می‌رسم. اما حالت دوم این است که فرد اصلاً با ادله مجاب نشده؛ نه به theism مجاب شده نه به atheism. به این می‌گویم تو که مجاب نشدی، در این زمینه یک مخاطره بکن. مخاطره‌ای که گفتم نه غیراخلاقی است و نه غیرعقلانی. این هم که در اینجا دارد پارهٔ عقلانی‌اش را می‌پروراند آنقدر می‌پروراند که دچار شقاق شود؛ یعنی بفهمد که به این سادگی نیست. آن گفتگویی که گفتم در درونش درگیرد. فرد هر روز که بیدار می‌شود می‌گوید بینیم معجزه نشد، پارهٔ عقلانی‌اش می‌گوید نه، بگذار من معجزه را به صورت طبیعی توضیح بدهم معجزه نبود شانس بود. این دو مدام دارند با هم دعوا می‌کنند. به این می‌گویم این شقاق که ایجاد شد تو به اینجا رسیدی. بنابراین تو می‌توانی مخاطره کنی.

نهایتاً اگر theist یا atheist باشیم این مدل دیگر توصیه‌اش شد؛ یعنی می‌گویم برو در اینها غور کن و با اینها زندگی کن؛ یعنی باید بروی با اینها زندگی کنی، از مکی تا توماس آکوئیناس دلایل را بخوانی. در درون ضمیر فکری تو اینها با همدیگر دعوا داشته باشند.

دوست فیلسوفی دارم که نظر من را نقد کرد. گفت تو همهٔ دعوها را می‌توانی این‌طوری حل و فصل کنی. من از تو می‌پرسم که فیزیکالیست هستی یا دوئالیست. می‌گویی من یک پارهٔ فیزیکالیست دارم و یک پارهٔ دوئالیست. از تو بپرسم در جبر و اختیار طرفدار کدامی. بگو من دو پاره دارم. نه، در جدال دوئالیسم و فیزیکالیسم، در جدال اختیار و جبر از این دست پارادایم عقل همه جا حاکم است. من اینجا گفتم ما با دو نظریهٔ صدق سروکار داریم. جدال‌های دیگر با این جدال اساساً فرق می‌کند.

خیلی خیلی قدردان و ممنون هستم که عرایض بنده را شنیدید. امیدوارم چیز مفیدی داشته باشد. در خدمت دوستان هستم نقد، نظر یا هر چیز دیگری که دارند اگر بتوانم پاسخ می‌دهم.

آقای حسینی: هویت سیال دینی چیست و چه فایده‌ای دارد؟ من فکر می‌کنم بازی با کلمات است

استاد: دربارهٔ اینکه این نظریه بدیع نیست می‌گویم اگر بدیع نیست ایرادی ندارد. من آنقدر مدرن نیستم که بداعت را یک ارزش بی‌حد و حصر بدانم. من فکر می‌کنم به اینکه این درگیری وجود دارد. ولی به رسمیت شناختن این درگیری و اینکه دقیقاً همین درگیری را به نظریه تبدیل کنیم ممکن است بدیع باشد و ممکن است نباشد.

نکتهٔ دیگر راجع به آرامش بود. من اتفاقاً فکر می‌کنم این مدل آرامش فکری خوبی می‌دهد. البته اگر آرامش فکری هم نمی‌داد برایم مهم نبود. چیزی هست این است که آن عقل سرد نیاز به یک شوری دارد، نیاز به چیزی دارد که این را provide می‌کند. ولی اگر فکر می‌کنید این اتفاق نمی‌افتد بدیل‌های آن هم این اتفاق را ندارند. به تعبیر چارلز تیلور به خاطر مارکت ایمان، ایمان fragilization شده، متزلزل و شکننده شده‌اند. بنابراین آن آرامشی که مولانا می‌گفت:

### مؤمن آن باشد که اندر جذر و مد

#### کافر از ایمان او حسرت خورد

ممکن است واقعاً وجود نداشته باشد. در واقع ما باید تقدیر خودمان را تاب بیاوریم. زمانی فیلسوفان دنبال یقین بودند. خانم زاگزیسکی تاریخ معرفت‌شناسی را تقسیم می‌کند و می‌گوید در بعضی دوره‌ها معرفت‌شناسان دنبال یقین هستند و در دوره‌های دیگری دنبال فهم هستند. بعد می‌گوید ارزش یقین دردسرساز است و دست‌یافتنی نیست. البته خیلی‌ها گفته‌اند که ارزش یقین ایراداتی دارد. در

مبانی منطق هم می‌توان راجع به این صحبت کرد. واقعیت این است که ممکن است شما بفهمید که به یقین نخواهید رسید. چه می‌شود کرد؟ جهان همین است. همان‌طور که من نمی‌توانم پرواز کنم، قدم ۵ متر نیست، هزار گیر و گرفتاری دارم، یکی هم همین است و باید تسلیم



جهان شد. اما هویت دینی سیال حرف خوبی است. می‌خواهم در اینجا پرسشی را مطرح کنم. البته فکر می‌کنم اولین جایی که این پرسش را در سال‌های جوانی دیدم در ادبیات آقای دکتر سروش بود. آیا دین اسلام دینی است که برای هویت آمده؟ آن نوشته شاید یک مقاله بود با عنوان اسلام هویت، اسلام حقیقت.

من راجع به دین خاصی حرف نمی‌زنم. ولی عمدتاً این طور است که دین و پروژه دین‌سازی با هویت‌سازی هم ارتباط تنگاتنگ دارد. یکی از هویت‌های جدی ما هویت دینی است. من هویت جنسی دارم، به من مرد می‌گویند، مرد دگرجنس خواه. دیگر اینکه ایرانی‌ام، دیگر اینکه مسلمانم. مسلمان بودن یا هر دین دیگری را که بگویم به من هویت می‌دهد. این هویت‌ها قدری دردسرساز هستند. این‌همانی است که این‌نه‌آنی را درست می‌کند. من و برادرانم می‌شویم جبهه اخوان المسلمین یا اخوان هر دین دیگر و آن غیر. تا اینجا به dehumanization می‌رسیم و از آن دیو می‌سازیم. دیو که ساختیم آن را طرد می‌کنیم. همه این مخاطرات را در پیش دارد. البته معنای آن این نیست که ضرورتاً این مخاطرات را دارد. ممکن است کسی مؤمن باشد و دیوسازی و دیودیگری‌سازی هم نکند.

ولی من طرفدار هویت دینی سیال هستم؛ نه فقط هویت دینی سیال بلکه طرفدار هویت سیال هستم. دست‌کم در بیشتر عرصه‌های هویت، باید این را تدقیق کنیم. به این معنا که من نمی‌خواهم خودم را با دینم تعریف کنم. این یک دغدغه دیگری است که یک عده می‌خواهند مسیحی باشند، یک community بسازند و بگویند ما جماعت مسیحیان هستیم، جماعت ما خوب است و جماعت آنها بد. من دنبال این پروژه نیستم. من دنبال این هستم که چطور ایمانم را بورزم، هوش معنوی‌ام را بیشتر کنم. بنابراین من خودم را سوژه مسافر می‌دانم. ای بسا که self-actualize شدن من (اینکه من خودم را شکوفا و محقق کنم) در گرو همین باشد که ایمان بورزم.

دوستان من رشته‌ای به نام religious studies می‌خوانند. طرف مسلمان بوده، می‌رود ادیان شرقی را کشف می‌کند، افق جدیدی به رویش باز می‌شود. هوش معنوی خودش را بالا برده است. دارد صورت‌های مختلفی که به امر صورت داده شده را درونی می‌کند و با آنها زندگی می‌کند. بعد به یک ایمان فردی می‌رسد. بدیل آن این است که من خودم را به عنوان مسلمان یا مسیحی تعریف کنم و بگویم همین است که هست، یک خط بکشم و غیرسازی کنم. من با این نگاه خیلی هم‌دل نیستم، در زمینه‌های مختلف. ترجیح‌م این است این‌همانی به این‌نه‌آنی برسد. من مدام در دل اینها سفر کنم.

البته می‌توان این را به ایده‌های ژاک دریدا برد. این

بحث در ادبیات هویت جنسی خیلی ادبیات محکمی دارد. کتابی هست با عنوان epistemology of closet (معرفت‌شناسی پستو). اسم کتاب هم واقعاً جالب است. آنجا از این ایده دفاع می‌شود. در هویت جنسی هم همین بوده است. قضیه‌اش مفصل است. آنجا هم من هویت جنسی خواهم داشت. دیگری ستیزی می‌کنم، دگرجنس خواه هستم، همجنس‌گرا بد است و ....

بنابراین من دنبال دین هویت نیستم. دنبال این هستم که چطور می‌توان مؤمن بود در روزگاری که دین به محاق رفته یا کم‌رنگ شده است.

یکی از حاضران: آیا این امکان وجود ندارد که ایمان را به جای یک دوباره غیرمنسجم شورمندانه و عاقلانه، پیوستاری در نظر گرفت که در ایمان عقلانی همواره طیفی از شورمندی و در ایمان شورمندانه طیفی از عقلانیت وجود دارد؟

استاد: یک کلمه دقیقاً وجود دارد و برای همین من گفتم این دوباره که می‌گویم استعاره است. اگر شما با استعاره پیوستار این مفهوم بیشتر به ذهن تان منتقل می‌شود هیچ ایرادی ندارد و من با آن موافقم.

یکی از حاضران: آیا عقل شما آیا عقل مسیحی است؟ استاد: نه، عقل من یهودی، مسیحی و ... نمی‌شناسد. سنت‌های فکری‌ای هستند که در آن شکلی از عقلانیت پرورنده می‌شود و عقلانیت رنگ و بو و صبغه آنها را پیدا می‌کند. ولی از نظر من عقلانیت امری نیست که بتوان گفت یهودی است یا مسیحی. یهودی باشیم یا مسیحی یا اسکیمو ۲+۲ با یک عقلانیت می‌شود ۴. این یک امر universal است که می‌توان نشست روی مبانی آن به توافق رسید.

بنابراین من عقل را آن‌طور که local می‌بینید در ساحت‌هایی نمی‌بینم. چارچوب منطق این طور نیست که بگوییم منطق صوری را اگر ژاپنی‌ها ساخته بودند چیز دیگری می‌شد، حالا که یونانی‌ها ساخته‌اند. منطق‌های دیگری هم هست که این طور نیست؛ مثل منطق هندو. اما باز هم ارتباطی ندارد. شما یک سیستم و چارچوب عقلانی می‌سازی که بومی نیست و بر اساس آن تصمیم می‌گیری. اگر یک منطق دیگر هم پذیرفته بودی باید با آن چارچوب چیزهایی را می‌پذیرفتی که دیگر رد نمی‌کردی. دستگاهی می‌بود که انسجام داشت. بنابراین من قائل به عقل به این شکلی که شما می‌گویید نیستم. من به تفکر نقاد معتقدم؛ یعنی تفکری که ما با هم می‌نشینیم و مفاهیم می‌کنیم، آنقدر استدلال می‌کنیم، برهان و دلیل می‌آوریم که فارغ از جنسیت، ملیت، رنگ پوست و بسیاری امور دیگر به نتایجی می‌رسیم که باید برسیم. من طرفدار این جنس از عقلانیت هستم؛ عقلانیت ارسطویی، کانتی، رالزی و ....

بخش چهارم

نشست علمی



نشست  
«شهید مطهری و امتداد اجتماعی حکمت و فلسفه اسلامی»




# مطهری

## امتداد اجتماعی حکمت و فلسفه اسلامی

**سخنرانان:**

**غلامحسین ابراهیمی دینانی** (به صورت پیام)  
(استاد فلسفه)

**رضا داوری اردکانی** (به صورت پیام)  
(رئیس فرهنگستان علوم)

**غلامرضا اعوانی**  
(استاد فلسفه و عضو فرهنگستان)

**علی لاریجانی**  
(استاد فلسفه و رئیس بنیاد شهید مطهری)

**احمدحسین شریفی**  
(رئیس موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

شنبه ۱۰ اردیبهشت ۱۴۰۱، ساعت ۱۱-۱۳

مجازی: <https://www.iri.ac.ir/u/138>  
حضور: خیابان نوفل لوشاتو، خیابان آراکلیان، بلاک ۴،  
موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



غلامحسین ابراهیمی دینانی  
استاد فلسفه

بسیاری شد. از این جهت، واقعا ما مدیون خدمات بزرگ شهید مطهری هستیم.

در هر صورت، فلسفه در ایران همیشه برقرار بوده و اساس زندگی ما نیز بر فلسفه استوار است. حتی کسانی که با فلسفه مخالفت می‌کنند هم به این مسئله توجه ندارند که خود آن‌ها با استدلال به جنگ فلسفه می‌روند. کار فلسفه استدلال است و کشف حقایق تا آنجا که در امکان عقل به قدرت طاقت بشر باشد. کشف حقایق عالم به قدر طاقت بشر، تا آنجا که امکان و توانایی دارد در کشف حقایق کوشش می‌کند و بنابراین کسانی که فکر می‌کنند فلسفه با دین ناسازگار است اشتباه می‌کنند. فلسفه با دین ناسازگار نیست؛ فلسفه کوشش می‌کند عمق حقایق دینی را بهتر از دیگران درک کند. حقایق دینی دارای اعماق هستند، قرآن بطن دارد و لبطنه بطن... قرآن کریم هفتاد بطن دارد، بعضی فقط به ظاهر اکتفا می‌کنند و قانع می‌شوند ولی کسانی که اهل تعقل هستند و اهل استدلال منطقی هستند و با فلسفه سروکار دارند می‌توانند به باطن معانی قرآن نیز راه پیدا کنند. البته آن هم به اندازه استعدادشان. این تنها درباره قرآن کریم نیست، سایر کتب مقدس هم همین طور هستند. این اختلاف بین ظاهرگرایانی که مخالف فلسفه بوده‌اند و کسانی که طرفدار فلسفه هستند، فقط در اسلام نیست و در ادیان دیگر هم این مسئله مطرح بوده؛ در مسیحیت مطرح بوده؛ در آئین یهود هم مطرح بوده. کسانی که اهل ظاهرند زیاد با فلسفه و کسانی که اهل اندیشیدن هستند و عمیق فکر می‌کنند، سر سازگاری ندارند. لازمه فلسفه عمیق فکر کردن است و فلسفه چیز عجیبی نیست.

فلسفه یعنی تفکر عمیق انسان در حقایق هستی. خوشبختانه در ایران ما، همیشه فلسفه وجود داشته البته با فراز و نشیب‌های زیاد و مرحوم مطهری یکی از شاخص‌های فلسفه بود که در عصر ما کارهای خوبی

در ایران، فلسفه همیشه مطرح بوده و ایران تنها کشوری است که هیچ‌وقت امتداد فلسفه در آن قطع نشده است؛ چه پیش از اسلام و چه بعد از آن. این روزها فلسفه را به یونان نسبت می‌دهند؛ در حالی که حتی خود یونانیان هم قبول داشتند که در ایران فلسفه بوده و گفته‌اند که افلاطون از اندیشه‌های فلسفی ایرانی بهره گرفته است. بنابراین می‌توان گفت که صبغه فلسفه دوران باستان، به قبل از اسلام بازمی‌گردد. به همین دلیل شیخ اشراق، حکیم سهروردی، از حکمت خسروانی صحبت می‌کند و منظور او از حکمت خسروانی، فلسفه‌ای است که پیش از اسلام در ایران وجود داشته است. این فلسفه بعد از اسلام نیز، از فارابی و یعقوب کندی گرفته تا ابن سینای بزرگ، ادامه پیدا می‌کند و تا امروز همچنان ادامه دارد؛ هرچند در طول تاریخ فراز و نشیب‌های بسیاری داشته است. در برهه‌هایی از تاریخ، گاهی مخالفان فلسفه تعدادشان زیاد بوده و فلسفه را در تنگنا قرار می‌دادند. روزگاری هم بوده که جامعه باز بوده و فلسفه رواج داشته است. با این حال، هیچ وقت رشته فلسفه در ایران منقطع نشده است.

امروز شما به مناسبت بزرگداشت مقام شهید مطهری این جلسه را تشکیل داده‌اید، شهید مطهری یکی از فلاسفه عصر ما است که از شاگردان علامه طباطبایی بود و خود علامه طباطبایی واقعا سمبل فلسفه در عصر ماست که بنده هم افتخار شاگردی ایشان را دارم. مرحوم مطهری راه علامه طباطبایی را ادامه داد، ولی کار مهمی که مرحوم شهید مطهری انجام داد این بود که پیوندی میان حوزه و دانشگاه ایجاد کرد. در زمان ایشان حوزه و دانشگاه از هم جدا بودند، به طوری که حوزه راهی می‌رفت و دانشگاه راه دیگری. مرحوم شهید مطهری از جمله کسانی بود که از حوزه - با تحصیلات خوبی که داشت - وارد دانشگاه شد و فلسفه اسلامی را در دانشگاه مطرح کرد و منشاء آثار

عملی در کردار و رفتار خلاصه می شود و در شریعت، اصول عقاید نظری فقه و احکام شریعت عملی است، یعنی اصول عقاید به فلسفه مربوط است؛ بنابراین کسی که نظر خوب داشته باشد و فکر عمیق داشته باشد در عمل هم می تواند عمل درست انجام بدهد. فلسفه تحت عنوان عقل عملی در زندگی شدیداً به کار می آید اگر کسی آن را درست بفهمد.

انجام داد، درس های خوبی داد، کتاب های خوبی نوشت و آثاری از او به یادگار مانده. همین تقسیم معروف و مشهوری که حکما عقل را به دو قسمت عقل نظری و عقل عملی تقسیم کرده اند منظورشان همین بوده است. عقل نظری فقط مقام نظر و تعمق و تفکر هرچه بیشتر و بالاتر است اما عقل عملی آن است که در زندگی به کار آید. بنابراین فلسفه ضمن اینکه بیشتر با نظر سروکار دارد با عقل عملی هم سروکار دارد و عقل



رضا داوری اردکانی  
استاد فلسفه و عضو فرهنگستان علوم

و فرهنگ اسلامی کردند. این پاسخ نادرست نیست. اما فیلسوف می تواند با نظر جامعی که به قضایا دارد، آن را طور دیگر و به معنایی دیگر بیابد. آقای مطهری تصدیق کرده است که هرچه استقرار سیاسی در ایران بیشتر شد، روح ایران با اسلام آمیزش بیشتری یافت. اما در مورد زبان فارسی که اکنون نظری متفاوت با رای شایع و مشروع دارد، به نظر ایشان این یکی از موفقیت های اسلام است که عده ای از مسلمانان، یک زبان دیگر داشتند که توانستند مهارت اسلام را در ذوق و قالب آن بیابند. اگر زبان فارسی احیاء نشده بود ما امروز دیوان مولوی و مثنوی نداشتیم، کتاب گلستان نداشتیم و دیوان حافظ نداشتیم. در این باب که چرا زبان فارسی احیاء شده و کوشندگان راه احیای آن چه کسانی بودند، نظر غالب و شایع این است که روح ملی و قومی ایرانی راهبر این راه بوده است؛ یعنی ایرانی ها با فرهنگ و زبان قوم عرب مخالف بوده اند و زبان خود را در برابر زبان عربی قرار داده اند. این معنی چندان با مذاق ما که ایران را دوست می داریم خوش می آید که در پی تحقیق در درستی یا نادرستی آن بزنمی آییم. اما فیلسوف که از شواهد و دلایل و قرائن درستی این حکم می پرسد و با نظر تحقیقی به تاریخ می نگرد، ملتفت می شود که عباسیان به احیای

حضرت استاد مطهری فضیلت ها و مزیت های بسیار داشت. ایشان فقیه و اصولی و مفسر و حدیث دان و دانای فلسفه بود و این جامعیت به دشواری و به ندرت نصیب اهل علم می شود. اما آقای مطهری چیزی بیش از یک جامعیت داشت. او یک فیلسوف بود. فیلسوف کیست؟ فیلسوف کسی است که از چیزها و نیستشان با هستی می پرسد. پرسش فلسفی چستی با پرسشی که همه ما از شیء و امر ناشناخته می کنیم، تفاوت دارد. فیلسوف نمی خواهد بداند چیزها به چه کار می آیند و با آنها چه می توان کرد. کار فیلسوف این است که در نظر به چیزها و قضایا، به آغاز و مبانی می رود و در آنجا چیزها را چنان می بیند که به چشم عادی نمی آیند. به عنوان مثال، ما و همه اقوام در مورد گذشته خود با تصورات و تصدیقات امروزی می اندیشیم و این تصورات و تصدیقات را ملاک حکم در باب گذشته قرار می دهیم؛ چنان که اگر از ما بپرسند زبان فارسی چرا پدید آمد و چرا ایران مثل بقیه ممالکی که اسلام آورده بودند زبان عربی را نپذیرفت، پاسخ های مشروع را تکرار می کنیم. از جمله پاسخ هایی که در این مورد داده اند و به دل نیز می نشیند یکی این است که: ایرانیان فرهنگ و زبان خود را می خواستند و آن را یافتند و با آن خدمات بزرگی به اسلام

نیت مقابله با زبان عربی، به ترویج زبان خود اهتمام کردند. چنان‌که استاد مطهری نشان می‌دهد، ایرانیان توانایی این کار را داشته و قدرت‌های سیاسی هم به پیشرفت کار مدد رساندند.

ارتباط و توجه از این سنخ که مثلاً روحانیت چه مقامی دارد یا ایران و اسلام چه نسبتی با هم دارند و زبان در تاریخ چه شأنی دارد، پرسش فیلسوف است؛ اینکه چرا زبان فارسی قوت گرفت و چرا آثار بزرگ در آن پدید آمد، مطلب فلسفی است و به خصوص پرسش زمان است. استاد مطهری همراه مسائل و پرسش‌های زمان می‌اندیشیده و آنها را در آثار و گفتارهای خود آورده است. آن چه در مورد زبان و قوم ایرانی گفته شد، یکی از آنهاست. از این جهت، مطالعه آثار ایشان می‌تواند به درک تاریخی ما مدد برساند. عصبیت قومی می‌تواند در تاریخ، منشأ آثار باشد، اما فرهنگ را راه نمی‌برد. روان ایشان شاد باد که آموزگار زمان خود بوده‌اند و دریغا که رشته عمر و تعلیمشان، در زمانی که در اوج شکفتگی بودند، ختم شد.

زبان فارسی اهتمام داشتند و دربار سلطان محمود غزنوی و غزنویان مجمع دوستداران زبان فارسی بوده است. در مقابل، طاهریان، سامانیان، آل زیاد و دیلمیان که ایرانی بوده‌اند، علاقه‌ای به زبان فارسی نشان ندادند. شواهد این حکم چنان پیداست که جای چون و چرا ندارد. امیران و شاهان ایرانی که تاج خسروانی بر سر می‌نهادند، خطبه به زبان عربی می‌خواندند.

شاید گفته شود که این مسائل ربطی به فلسفه ندارد، بلکه به تاریخ و ادبیات مربوط است؛ ولی قضیه پیدایی و قوام زبان مسئله‌ای فلسفی است و آقای مطهری نیز به‌عنوان یک ادیب یا مورخ در این قضیه وارد نشده است. ایشان به‌عنوان فیلسوف می‌پرسد که چه شد و چرا زبان عربی زبان مردم ایران نشد و زبان فارسی و زبانی که اسلام با آن به شرق رفت، چرا و چگونه آمد؟

پیداست که در جان ایرانیان همت و اهتمام به احیاء و تقویت زبان فارسی وجود داشت و اگر این نبود، شاعران بزرگ در این زبان ظهور نمی‌کردند. پدید آمدن زبان نه یک مسئله نژادی و قومی است و نه ایرانیان، با قصد و



غلامرضا اعوانی  
استاد فلسفه و عضو فرهنگستان علوم

بر علم است. خداوند این مسائل را در قرآن بارها و بارها تأکید کرده و گفته است که «الایعلم من خلق و هو الطیف الخبیر»، یعنی «آیا آن کسی که خلق کرده، علم نداشت؟» شما علم پسین دارید؛ آیا این علم، علم پیشین نبوده است؟ از طرف دیگر، خداوند در قرآن متاع دنیا را قلیل می‌خواند: «متاع الدنیا قلیل»؛ یعنی دنیا ارزشی ندارد، اما به پیامبر امر می‌کند «وقل رب زدنی علماً»، یعنی «خدایا بر علم من، بر دانش من، بر آگاهی من بیفز». به قول مولانا: «عالمان مرآت آگاهی حق».

برای اینکه بیشتر به سهم مرحوم استاد مطهری در تاریخ معاصر ایران پی ببریم باید بگوییم تنها جایی که محل حکمت در اسلام بوده ایران است و گرایش‌های

پیش از هر چیز روز معلم را خدمت معلمان عزیز تبریک می‌گوییم. به نظر بنده، هیچ شغلی شریف‌تر از معلمی نیست؛ همان‌طور که حضرت علی (ع) فرمودند: «علم ضد جهل است و هیچ دردی بدتر از جهل نیست». جهل یا مقید است یا مطلق. بنابراین حکما کار بسیار عظیمی می‌کنند که ما را از جهل مطلق نجات می‌دهند. هر کسی که ما را از نوعی جهل برهاند، بر ما حقی دارد. معلمی شغل انبیاء است و درست است که ما می‌گوییم معلم اول افلاطون است یا معلم ثانی...؛ اما معلم اول خود خداوند است.

به اصطلاح «علم الانسان ما لم یعلم»؛ یعنی اصل هستی بر علم است، هم در تکوین هم در تشریح. عالم مبتنی

ضد حکمی در سراسر جهان اسلام بوده. تفکر داعشی که سردآورده نتیجه یک جریان تاریخی در عالم اسلام است که باید درباره آن بحث شود. خوشبختانه، هم قبل از اسلام و هم بعد از اسلام، ایران محل حکمت بوده و حکمت یک حیات مستمر و مداوم داشته و با تمام مشکلاتش، به نحوی به حیات خودش تا زمان ما ادامه داده است. پیش از پرداختن به خدمات استاد مطهری، لازم است به یک نکته اشاره کنم. اصلاً تمام اصلاحات اجتماعی به دست حکما انجام شده، درحالی که فساد در تمام ادوار تاریخ فلسفه اسلامی رواج داشته است. کسانی که در ابعاد مختلف به مخالفت با این فساد همت گماشتند، فلاسفه بودند. مثلاً در زمان ابن سینا، حکومت محمود غزنوی، حکومتی ضد فلسفه و حکمت بود. او حمله کرد که اصفهان را بگیرد برای اینکه ابن سینا را مجازات کند؛ وقتی که رسید به اصفهان، ابن سینا به علاءالدین کاکویه گفت: خطبه به اسم او بخوانید و هدایا بدهید که نیاید. ولی سال بعد مسعود غزنوی آمد و اولین کاری که کرد این بود که خانه ابن سینا را تاراج کرد و بسیاری از کتاب‌ها از بین رفت. از طرف دیگر تفکر اشعری، و از طرف دیگر خود فلسفه مشاء که او می‌گوید در بغداد به منطق ارسطو اکتفا می‌کردند و او را مطلق کردند و اشارات زیادی به این مسئله دارد. بنابراین در یک اصلاحی حکمت مشرقیه به وجود آمد و مشاء را به اوج رساند که اصلاً در ارسطو دیده نمی‌شود. حکمت مشرقیه در واقع یک حکمت عرفانی است و به سوی حکمت الهی حرکت کرده است. می‌گوید من مأخذ را از جاهای دیگر، از قرآن، از حکمت شرقیان گرفته‌ام و کتاب انصاف را نوشت که در بیست هزار مسئله بین مشارقه و مغاربه است. این یعنی اصلاح جامعه. خود فلسفه نظرش اصلاح است، عملش هم اصلاح. یا مثلاً غزالی. غزالی آدم بسیار بزرگی بوده، اما ضربه بسیار مهلکی به عالم اسلام زد که این را متوجه نیستند. تکفیر از غزالی شروع شد و بعد به وسیله ابن تیمیه ادامه پیدا کرد؛ زمان ما زمان تکفیر شده با آن اهمیتی که غزالی در جهان اسلام دارد که می‌گویند اگر خدا دوباره پیامبری را برمی‌گزید، او غزالی بود. جهان امروز تسنن جهان غزالی است. توحید افلاطون از غزالی کمتر نبوده برای اینکه خدا را واقعاً احد واحد می‌داند. آن چه که ما بیشتر در مسائل قرآن داریم در ارسطو با بیان بسیار دقیق گفته شده، سهروردی علم کرد و نجات داد و در واقع حکمت سهروردی جمع حکمت است. علوم مثل ریاضیات، حساب و هندسه و طبیعیات را حرام کرد ولی دوباره احیا کرد، یا ملاصدرا به نحوی دیگر. بنابراین خود عقاید و خود نظر اصلاح است؛ حتی نظر غلط هم همین طور؛ نظر از عمل هم جدا نیست. ما نباید بگوییم نظر از عمل جداست.

به عنوان مثال شما به علم مبدأ و معاد رسیده باشید ولی مهم این است که فرد این را تبیین کند؛ تبیین این علم، عمل است که جامعه را از عقایدی که غلط است نجات می‌دهد؛ یا همان طور که ابن سینا در اول شفا می‌گوید که عمل یک کمال اولی دارد که آن نظر است تا آن کمال اول حاصل نشود که موجب استکمال نفس است، عمل که کمال ثانی است به وجود نمی‌آید. با این مقدمات برسیم به مرحوم شهید مطهری؛ اولاً زمان شهید مطهری کلاً با زمان ابن سینا فرق می‌کرد و بالاخره فیلسوف زمانه بود. زمان امروز زمان دیگری است زمان سهروردی و ملاصدرا زمان دیرین بود؛ این یک درس بود. غرب جایگاهی نداشت؛ دانشگاه و گرایش‌هایی نبود.

زمان شهید مطهری زمان بدعت‌ها بود. مذاهب و گرایش‌های ضد دینی، سکولار و ضد الهی در ایران رواج داشت. آن زمان حزب توده قدرت داشت. پشت آنها شوروی بود. اینها عده قلیلی بودند ولی قدرت داشتند. در اروپا هم همین طور بود. می‌گفتند دو درصد کمونیست‌ها تمام آلمان را اداره می‌کردند و اینها به جاهایی وصل بودند. می‌ریختند تمام بازار تعطیل می‌شد همه جا را به آتش می‌کشیدند. من وقایع آن زمان را که مرور می‌کنم، می‌بینم چیزی نمانده بود که ایران هم مثل افغانستان شود. وظیفه یک عالم دینی در این اوضاع چیست؟

از طرف دیگر، گرایش‌های سکولار از طریق متفکران دوره جدید خیلی زیاد بود؛ انواع تفکرات ضد دینی رواج پیدا کرده بود و سخنگویان آنها هم کم نبودند و از طرف دیگر، با اینکه ایران مملکت شیعه بود، رضا شاه ایران را سکولار کرد، حجاب را برداشت و علما را خلع لباس کرد. دوره‌ای بود که گرایش‌های ضد دینی رایج بود، یعنی یک محیطی با گرایش‌های ضد دینی که سابقه نداشت. بنابراین باید یک تنه در برابر همه آنها ایستادگی می‌کرد. همچنین در جامعه علمای متحجر بودند که ضد حکمت بودند و ایشان باید پاسخ آنها را می‌داد. از طرف دیگر درست است که همه حکمای ما متشرع بودند. ببینید ابن سینا چندین کتاب درباره وحدت بین شریعت و دین تألیف کرده. اصلاً کتاب دهم شفا را ببینید چرا نماز می‌خوانیم؟ چرا شریعت آمده؟ یعنی حکمی کرده است و بیست رساله درباره تعریف حکمت دینی دارد که واقعاً در غرب هم بسیار مؤثر بوده. بنابراین او فقیهی کاملاً متشرع بود که شریعت را در ابعاد مختلف در خطر می‌دید. بیشتر کتاب‌هایی که تألیف کرده پاسخ به شبهه‌های زمان خودش است که فراوان بوده ولی این شبهه‌ها در زمان گذشته نبود. من به طور خلاصه به بعضی خصوصیات تفکر او اشاره می‌کنم.

او نمونه بارزی از پیوند دادن علوم مختلف با حکمت



است. به عنوان مثال دربارهٔ حجاب، خدمات متقابل ایران و اسلام، و... یکی از خصوصیات دیگر او عدم التقاطی بودن است. ما در اسلام تفکر التقاطی زیاد داریم. خیلی از افراد بودند رفتند غرب و برگشتند و خواستند اسلام را از آن دیدگاه تفسیر کنند. آنها که فلسفه را عمیق تر خواندند می دانند گرایش‌ها چیست و کدام حرکت بوده است؛ بیشتر مصلحان اسلام این‌گونه بودند، البته خیلی از آنها مسلمان بودند. در اسلام آنها هیچ شکی نیست، یعنی با نهایت اخلاص سعی شان را کرده‌اند. او ولی التقاطی نبود؛ یعنی سعی می‌کرد از موازین اسلامی و حکمت دینی تجاوز نکند؛ آن‌طور که برای او مسلم بود در آن بماند. حدیثی است که منسوب است، ولی خیلی نقل شده: «إذا ظهرت البدع فللعالم أن يظهر علمه وإلا فعليه». وظیفهٔ عالم چیست؟ زمانی که بدعت ظاهر می‌شود، علم خودش را اظهار کند و او چنین عالمی بود. وقتی بدعت‌ها از چپ و راست ظاهر می‌شد، سعی می‌کرد در حد و توان خودش. قرآن هم می‌فرماید: «کنتم خیر أمة»؛ یعنی «شما بهترین امتید». چگونه بهترین امتید؟ و تؤمنون بالله؛ در عین ایمان امر می‌کنید، نهی می‌کنید. دشمنان اسلام می‌دانستند کجا را هدف بگیرند و اگر او بود وضع فرهنگ ما، هم در حوزه و هم در دانشگاه به‌گونه‌ای دیگر بود.

الهی و با حکمت برهانی و قرآنی بود، چنان‌که می‌بینیم شرح منظومه نوشته و... به اصطلاح مسائل را با حکمت و همچنین حکمت قرآنی را با مسائل دانش‌های مختلف، روزآمد کرده و به زبان روز بیان کرده است. عالمی که بتواند مسائل را به زبان روز بیان کند به طوری که همه بتوانند استفاده کنند شاهکار است. یکی از دستاوردهای مطهری این است که برای قشر دانشگاهی این مسائل بسیار پیچیده را روزآمد کرده و واقعاً نثر خیلی فاخر و جالبی هم دارد. بنابراین مسائلی از فقه، کلام و فلسفه را مطابق با نیازهای روز پیش برده است. ایشان علوم حوزوی را با دانشگاه جمع کرد. ما امروزه دربارهٔ وحدت حوزه و دانشگاه حرف می‌زنیم؛ اما چیز زیادی از آن نمی‌دانیم. باین حال، او مظهر و تجسم این امر بود و علوم حوزوی را به کمال رساند و سی سال درس داده بود و با دانشگاه و روش دانشگاهی کاملاً آشنا بود و همچنین بر اثر بیش از بیست سال تدریس در دانشگاه با متفکران آشنا شد. از طرف دیگر کار او ادامه کار علامه طباطبایی و گسترش آن در میان اجتماع و قشرهای مختلف بود. علامه طباطبایی به هر طریق وارد اجتماع نشد و شهید مطهری علاقه داشت با فلسفه غرب در حد توان آشنا شود. او جلسه برگزار می‌کرد و اساتید فلسفه را دعوت می‌کرد؛ چهره‌هایی مثل مرحوم دکتر عنایت و آقای دکتر داوری را دعوت می‌کرد تا با آنها دقیق آشنا شود. در بیشتر مسائل روز کتاب نوشته



علی لاریجانی  
استاد فلسفه و رئیس بنیاد شهید مطهری

مختلف، ایشان تأثیرگذاری داشتند. شاید تصور بشود که تأثیرگذاری فلسفی ایشان در حوزه مسائل اجتماعی، نسبت به تأثیرگذاری ایشان از نظر فقهی یا از منظر اصلاح‌گری، وجه پایین‌تری داشته؛ ولی اگر عمیق نگاه کنیم، وجه فلسفی ایشان تأثیرگذاری بیشتری داشته است. وقتی آثار ایشان را می‌بینیم، تقرب ایشان

شهید مطهری از چند جهت در جامعه تأثیر داشتند. از جهت فلسفی، تأثیرات ایشان مشهود است. ایشان فقیه بودند و دغدغه‌های دینی داشتند. از این جهت که هم در مسائل اجتماعی ورود می‌کردند و بنابراین تأثیرگذار بودند و هم از این جهت که ایشان مصلح و مبارز بود و بنابراین انگیزهٔ او از این بعد، اصلاح امور اجتماع بود. لذا، از وجوه

ندارد. بنابراین، امتداد کار یک فیلسوف وجوه مختلفی دارد که یک بخش ذاتاً به تفکر فلسفی مربوط است و یک بخش به شخصیت ایشان در ابعاد دیگر و بقیه هم به تعلقات خاطری که افراد به جهات مختلف می‌توانند داشته باشند.

حال نگاهی کنیم به تاریخ فلسفه و ببینیم آیا فیلسوفان بزرگ در مسائل اجتماعی ورود داشتند یا نه. از ابتدای شکل‌گیری تفکر فلسفی در یونان، با حضور افلاطون، بیشتر فیلسوفان در حوزه‌های مسایل سیاسی و اجتماعی صاحب رأی بودند. ما کمتر در آثار افلاطون رساله‌ای داریم که به موضوع عدالت یا تربیت نپرداخته باشد. شاید تصور شما این باشد که رساله‌ی عدالت او در مورد جمهوری است، ولی این طور نیست. رساله‌ی گرگیاس یا کریتون یا قوانین را نگاه کنید. حتی مهمانی که موضوعش عشق است، باز راجع به عدالت صحبت کرده است. تقریباً همه‌ی آثار افلاطون به دنبال آن هستند که یک نظام تربیتی شهروندی را برای مدینه فاضله توجیه کنند و این یک موضوع اجتماعی است. بنابراین کسی که مبدع تفکرات فلسفی است، یعنی افلاطون، بیشتر آثار او متأثر از موضوعات فلسفه‌ی سیاست یا امور اجتماعی است.

فیلسوف شاخص دوره‌ی مدرن، کانت، را در نظر بگیریم. او از ساختار نقد عقل نظری بهره جست تا نقد عقل عملی را سامان بدهد و آن اصالتی که برای آزادی به عنوان حق طبیعی قائل شد، پایه‌گذار دموکراسی لیبرال شد. یک فیلسوف که بیشتر بحث‌های او در مورد مسائل شناختی است، در حوزه‌ی مسائل اجتماعی و سیاسی حرفی زده است که پایه‌گذار یک نحله‌ی بزرگ شد.

هگل تبلور روح و حرکت کلی روح را منتهی به دولت می‌داند و تجلی آن را در دولت می‌بیند. این ارتباط وثیقی بین متافیزیک و حوزه‌ی سیاست است. حتی فیلسوفانی که، به نحوی خاص، در رشته‌ای مثل فلسفه‌ی ریاضیات فعالیت کردند (مثل برتراند راسل یا وایتهد) نیز توجه خاصی به حوزه‌ی اجتماعیات و سیاست داشته‌اند و این نشان می‌دهد که فیلسوفان بزرگ ما در غرب جدا از رشته‌های تخصصی خودشان در حوزه‌ی مسائل سیاسی و اجتماعی صاحب نظر بودند.

در عالم اسلام، ابن سینا جدا از مسئولیت‌های سیاسی که گاه در حکومت داشتند، از تأملات عمیقی در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاست برخوردار بودند. علامه طباطبایی استاد آقای مطهری بودند که تأثیر ایشان در شکل‌گیری تفکر فلسفی در دوره‌ی معاصر ما بی‌نظیر بود. کتاب تفسیر المیزان مرحوم علامه طباطبایی پر از تفکرات اجتماعی و سیاسی است؛ منتهی باید در این اقیانوس بزرگ غواصی کرد و اینها را کشف کرد.

به موضوعات فقهی یا موضوعات اصلاحی جامعه یک رویکرد فلسفی و عقلانی دارد که ایشان را به این موقف رسانده است. مثلاً در نظام حقوق زن یا مسئله‌ی حجاب، با آن فضایی که در حوزه‌های علمیه بود، چنین تقریبی به این موضوعات نبود. اینکه ایشان وارد این فضا شدند و نظر جدایی را مطرح کردند، به دلیل گرایش فلسفی و عقلانی بود که در مسائل دینی داشتند. لذا باید از بعد تأثیرگذاری گرایش فلسفی و عقلانی ایشان را در حوزه‌ی اجتماع در مرتبه نخست دانست. همین طور در موضوعات و میانی توسعه‌ی اقتصادی، باب نبود که علما در این زمینه نظری بدهند. موضوعاتی که ایشان مطرح کرده‌اند، از منظر یک فیلسوف است؛ لذا این موضوعات دارای نوآوری‌هایی هم بوده است.

در حوزه‌ی تأثیرگذاری فلسفه در حوزه‌ی اجتماع، چند بخش را باید از هم متمایز کرد: یک بخش مستقیماً به مسائل فلسفی مربوط است، یعنی موضوعات اجتماعی که به بحث‌های اجتماعی مستقیماً مربوط است. مثلاً موضوع عدالت، موضوع آزادی، موضوع الزام سیاسی و... اینها از موضوعاتی است که در حوزه‌ی فلسفه سیاست مطرح است و بنابراین یک فیلسوف به نحوی باید به این موضوعات بپردازد.

مرحوم علامه دکتر مهدی حائری، در کتاب حکومت، تعبیر خوبی دارد: فرقی که بین حوزه‌ی فلسفه سیاست و فلسفه به معنای عام گذاشتند، این است که در فلسفه به معنای عام درباره‌ی مطلق وجود بحث می‌کنیم، اما در حوزه‌ی فلسفه‌ی سیاست یا فلسفه‌ی اخلاق ما درباره‌ی وجود مقید بحث می‌کنیم. به هر حال، درباره‌ی هستی بحث می‌کنیم؛ لذا با این تعبیر ایشان، موضوع بحث‌های اجتماعی و سیاسی ذاتاً جزو امور فلسفی محسوب می‌شود.

یک وجه دیگر، تأثیرگذاری غیرمستقیم است. این بستگی دارد به رفتار سیاسی و اجتماعی و شأن فیلسوف در زمانه‌ی خودش که چقدر حرفش نفوذ داشته، با توجه به شرایط مختلف در موضوعات فلسفی و اجتماعی. آقای مطهری به دلیل اینکه یکی از رهبران نهضت اسلامی بوده‌اند و مؤثر بودند و نقش اصلاح‌گری داشتند، حرف‌هایشان نفوذ بیشتری داشت.

وجه سوم، علاقه‌ی شخصی افراد است. یک فیلسوف ممکن است جدا از بحث‌ها و نظرات فلسفی، خودش علایق سیاسی هم داشته باشد. ما در تاریخ فلسفه از این افراد زیاد داریم. فرض کنید نقشی که خواجه در تأثیرگذاری بر هلاکو داشت، ربطی به تفکر فلسفی خودش نداشت؛ ولی این جزو خصوصیات شخصیتی او بود. با نگاه او به تحولات اجتماعی، او را به این سمت برد. یا مثلاً تأثیری که بعضی از علما، مثل شیخ بهایی یا میرداماد یا میرفندرسکی، در روابطی که با سلطان صفوی داشتند، زیاد بود؛ ولی این ربطی به تفکرات فلسفی آنها



یکی از مطالب مهمی که ایشان توجه کردند این است که هیچ آئینی نظیر اسلام بر وجه اجتماعی مبتنی نبوده است و این حرف را بارها در کتاب المیزان ذکر کرده و گفته‌اند که تفکر اسلامی را، از لحاظ مبنایی، باید اجتماعی دید. ایشان در جلد چهارم المیزان می‌گویند که اسلام تنها دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده است و این معنا را به صراحت اعلام کرده‌اند که در هیچ شأنی از شئون بشری، مسئله اجتماع را مهم‌نگذاشته‌اند و ایشان این امر را به نظریه وجود مستقل اجتماع که از نظر فلسفه اجتماعی به آن پرداختند، ربط دادند و بیان کردند در قرآن غیر از آن چه که برای افراد است، وجودی و کتابی و حتی شعوری و فهمی و عملی و اطاعتی و معصیتی برای اجتماع قائل است و از طرفی ایشان سعادت هر فرد را در مکتب اسلام این‌گونه تبیین کردند که در یک زندگی اجتماعی تحقق پیدا می‌کند؛ لذا معتقدند که اسلام همه احکام خود را در قالب جامعه ریخت و روح جامعه را تا آخرین حد ممکن در آن دمیده است.

وی یکی از دلایل این امر را در این وجه می‌داند که اسلام منافع روحانی و جسمانی را از یکدیگر جدا فرض نکرده و حیات اجتماعی را در ردیف حیات فردی نگه داشته و در درجه اول اهمیت قرار داده است. همین‌طور مباحثی که در حرکت تعاملی عالم دارد که از آن با عنوان ناموس عمومی خلقت یاد کردند که از پایین‌ترین افق جمادات تا بالاترین افق جانداران که افق انسانی است، ادامه دارد. این ناموس تکاملی است. یا مثلاً نظریه فطرت که در المیزان به کرات مطرح شده است. این مباحث گرچه مبنای قرآنی دارد ولی تفکر فلسفی و عقلانی مرحوم طباطبایی باعث شد که این موضوعات از درون تفکرات قرآنی تبیین شود.

استاد شهید مطهری که شاگرد چنین مکتبی است در آثار خود بیشتر به حوزه اجتماعی و مسائل سیاسی توجه کرده؛ حتی در تبیین مسائل دینی تقرب‌شان به موضوعات دینی با یک نوع گرایش فلسفی و عقلانی بود. اولین وجهی که امتداد تفکر فلسفی ایشان در حوزه اجتماعیات را نشان می‌دهد، قرائت عقلانی ایشان از دین است. ایشان در آثار متعدد خودشان، یک رکن مهم فهم اصیل اسلامی را در فهم فلسفی و عقلانی دین می‌دانستند. ایشان همچنان معتقدند که قرآن برای دریافت عقلی ارزش قائل است. ایشان نه تنها به عقل حق می‌دهد که در حوزه مسائل دینی مداخله کند، بلکه بسیاری از اصول تفکر دینی، بدون راه حل عقلی، راه به جایی نمی‌برد و به علاوه عقل را یک دستگاه تصفیه می‌داند که آلودگی‌های فکری را که برحسب ورود خرافات و جمود وارد سیستم فکری دینی شده، تصفیه می‌کند.

لذا وقتی آثار مختلف ایشان را مقایسه می‌کنیم، با

برخی از آثار دینی دیگر نویسندگان که بیان مکاشفات و احساسات و عواطف، موضوعاتی را به مخاطب القا می‌کنند این تفاوت جدی را در آثار ایشان می‌بینیم که پایه اصلی استدلال‌های دینی ایشان در موضوعات مختلف سیاسی، اجتماعی و فرهنگی وجه عقلانی است. گاه ممکن است که به حادثه تاریخی یا روایی اشاره کنند و از آن بهره‌ای بگیرند ولی پایه اصلی تقرب‌شان عقلانی است. در آثار خیلی معمولی یا فلسفی ایشان، تمرکز روی مبارزه با تحجر و قشری‌گری است. به نظر ایشان، تحجرگرایی مانع جدی در شکوفایی اندیشه دینی و ایجاد تعامل مثبت نظری و عملی با حقیقت، معرفت، حکمت و حکومت و مدیریت خواهد بود. عبارت ایشان چنین است: «امروز مسلمانان، در مقایسه با بسیاری از ملل جهان و در مقایسه با گذشته پر افتخار خودشان، در حال انحطاط و تأخیر رقت‌باری به سر می‌برند».

ایشان دو بیماری در این زمینه را عامل اصلی می‌دانند: یکی بیماری جمود و دیگری بیماری جهالت. نتیجه بیماری اول توقف و سکون و بازماندن از پیشروی و توسعه است و نتیجه بیماری دوم سقوط و انحراف است. تعبیر ایشان این است: «طبقه متنسک جاهل، طبقه متعبد جاهل»، طبقه خشک مقدس در دنیای اسلام به وجود آمد که با تربیت اسلامی آشنا نیست، ولی علاقه‌مند به اسلام است. با روح اسلام آشنا نیستند، ولی به پوسته اسلام چسبیده‌اند. ایشان نتیجه بیماری را این‌گونه توضیح می‌دهند: «حیات و مرگ جامعه به حیات و مرگ فکر آن جامعه بستگی دارد». اگر فکر یک جامعه مرد، یعنی فکر نداشت یا فکرش کج و انحرافی و غلط بود آن جامعه مرده است. اگر فکر جامعه زنده بود، آن جامعه زنده است. در نظر ایشان، احساسات و عواطف جامعه امر ضروری است یعنی عامل همبستگی و شورآفرینی در جامعه است؛ اما تحت سیطره عقل؛ اگر تحت سیطره عقل بود به پایداری جامعه مدد می‌رساند. اگر احساسات بر تصمیم‌گیری‌های جامعه مسلط باشد، در چنین حالتی فرصت برای کسانی به وجود می‌آید که با مکر و فریب به دنبال سود دادن اراده جامعه به سوی امیال خودشان هستند. لذا ایشان زیست عقلانی جامعه را، اعم از تفکری که مربوط به رفتار و فکر حکمرانان است یا سنت‌های جاری در جامعه است، دارای نتایج مهمی می‌دانند که اگر این سنت و زیست عقلانی جا بیفتد، یکی پایداری در مسیر، روش و سلوک جامعه در پناه عقلانیت اجتماعی محقق می‌شود و دوم در زیست عقلانی جامعه حرکت اجتماعی هدف‌دار خواهد بود و قدرت به کارگیری موثر ابزارها فراهم می‌شود. سوم از نقادی اجتماعی بهره کافی برده می‌شود و تصمیمات عمیق‌تر و راهگشا خواهد بود.



اینجا من نقلی می‌کنم از ابن سینا. ابن سینا معتقد بود که پایداری جامعه مربوط می‌شود به میزان استقرار عقلانیت در حکومت. اصل را حقانیت می‌داند در کتاب شفا در مقام فهم شرایط اوضاع و احوال مردم برای تدوین مقررات می‌گویند از چند راه ما می‌توانیم به آن راه پیدا کنیم. یکی از آنها، کسب نظرات مردم داخل شهر است؛ چیزی که ما امروز به آن نگرش سنجی می‌گوییم. دوم بهره جستن از وضع مشابه مدینه‌ها در سایر جامعه، یعنی بهره جستن از تجارب بین الملل است و سوم نقد مخالفان مدینه. ابن سینا می‌گوید وقتی ببینیم مخالفان مدینه چه می‌گویند، حکمرانان می‌فهمند این مسائل مهم است و باید روی آن فکر کنند. آقای مطهری در پایداری عقلانیت جامعه به این اشاره دارد که اگر زیست عقلانی مستقر باشد، از نقادی اجتماعی بهره کافی برده می‌شود. چهارم در زیست عقلانی اجتماع، روحیه آینده‌نگری ایجاد می‌شود؛ چون قابل پیش‌بینی می‌شود و پنجم افکار و رفتار از عادات اجتماعی غیرسنجیده و نامعقول آزاد می‌شود.

ایشان در حکومت دینی به پنج هدف قائل است: یکم بازگشت به اسلام واقعی؛ دوم توسعه اقتصادی و بهبود زندگی مادی مردم؛ سوم تأمین امنیت مردم؛ چهارم اصلاح روابط اجتماعی و تحقق عدالت؛ پنجم قانون‌گذاری در جهت رعایت حقوق مردم و اجرای آن. ایشان اما، برای توسعه اقتصادی نقش ممتازی قائل شدند که هم خودش مستقلاً هدف جامعه است و هم برای تحقق سایر اهداف توسعه اقتصادی لازم است. به نظر ایشان، هدف‌های اسلامی بدون اقتصاد سالم غیر قابل تأمین است. به نظر ایشان، جامعه‌ای که قرآن پی‌ریزی می‌کند، جامعه‌ای است که دائماً در حال رشد، توسعه و انبساط و گسترش است؛ یعنی جامعه اقتصاد منسبطی دارد.

به نظر ایشان، اجتماع سالم، اقتصاد سالم می‌خواهد و اولین اصل برای سلامت اقتصاد، اصل افزایش و رشد ثروت ملی و تکثیر تولید است. یعنی اقتصاد سالم آن است که جریان ثروت و منابع اولیه به نحوی باشد که به ثروت بیافزاید و قدرت ملی را در سایر وجوه مادی و معنوی زندگی مردم مضاعف کند. به نظر ایشان آن‌قدر در تفکر اسلامی به امر اقتصاد و امر معاش توجه شده که برخی فکر کردند اقتصاد زیربنا است، مثل مارکسیست‌ها. ایشان می‌گویند که ما اقتصاد را زیربنا نمی‌دانیم، اما نقش اساسی آن را نیز نادیده نمی‌گیریم. لذا ایشان معتقد است هدف‌های اسلامی بدون اقتصاد سالم و نیروی مستقل اقتصادی میسر نیست. به این دلیل، به نقش اقتصاد توسعه‌گرا توجه خاصی کردند.

از مغالطاتی که در سال‌های اخیر کرااً رخ داده، این است که گاه گفته می‌شود انقلاب برای مادیات نبوده

است. تصور گویندگان این سخن این است که اولاً تفکر دینی مادیات را به کلی از معنویات جدا کرده است و ثانیاً انقلاب را تک‌ساحتی در نظر می‌گیرد.

از ویژگی‌های تفکر آقای مطهری همه‌جانبه‌گرایی ایشان در امر توسعه است. تعبیری ایشان دارد که آن را ذکر می‌کنم. ما معتقدیم که هیچ چیز جای تقوا و ایمان را نمی‌گیرد، ولی از طرفی بنا نیست که ایمان و تقوا جان‌نشین همه چیز شود. از هر چیز باید فقط اثر خودش را انتظار داشت. نه معنا جای ماده را به طور کامل پر می‌کند و نه ماده جای معنا را پر می‌کند. از نکات مهم نظریه توسعه اقتصادی ایشان توسعه انسانی است. ایشان می‌گویند یک ملت اگر بخواهد زندگی کند نیاز به انواع سرمایه‌ها دارد. یکی از آن‌ها سرمایه اقتصادی است ولی کدام سرمایه از همه سرمایه‌ها بالاتر است؟ سرمایه انسانی. هر انسانی برای خودش یک معدنی است. یک ملتی اگر این توانایی را به دست بیاورد که بتواند از انسان‌هایش استفاده کند و آنها را بسازد، اگرچه آن ملت همه چیز را نداشته باشد، ولی همه چیز را دارد؛ زیرا انسان توان دارد. خیلی از کشورها نفت و گاز ندارند، ولی رجال سیاسی عاقلی دارند که بیشتر از آنها کار می‌کنند. توسعه انسانی این است و شهید مطهری مبنای اصلی توسعه انسانی را جدا از وجه ایمانی، دانش و علم می‌داند.

به نظر ایشان، بدون علم نمی‌توان جامعه‌ای غنی، مستقل، آزاد و عزیز و قوی به وجود آورد. ایشان با تقسیم علوم به دینی و غیردینی موافق نیستند. در کتاب ده گفتار آورده‌اند که: «هر علمی که به حال اسلام و مسلمین نافع باشد، برای آنان لازم است و آنها را باید جزو امور دینی حساب کرد». اساساً این تقسیم درستی نیست که ما علوم را به دو رشته، علوم دینی و علوم غیردینی، تقسیم کنیم تا این توهم برای بعضی پیش‌آید که علوم که اصطلاحاً علوم غیردینی نامیده می‌شوند، از اسلام بیگانه‌اند. جامعیت و حاکمیت اسلام اقتضا می‌کند که هر علم مفید و نفعی را که برای جامعه اسلامی لازم و ضروری است، علم دینی بخواند. البته ایشان در حوزه علوم انسانی مثل فلسفه یا در زمینه اقتصاد، معتقد به تأملات اسلامی هستند، اما بنا بر این نیست که علوم دیگر را غیردینی بدانیم یا غیر اسلامی بدانیم و علاوه بر این، ایشان یکی از علل پیشرفت مسلمانان در حوزه علوم را در این امر می‌دانند که در اخذ علوم و فنون و صنایع تعصب نورزیدند و به اصطلاح روح تساهل بر آنان حاکم بود و مسلمین معتقد شده بودند که علم و ایمان نباید از یکدیگر جدا باشد.

استاد مطهری نه تنها علوم را به دو نوع تقسیم نکردند بلکه در فراگیری آنها معتقدند حکومت باید به صورت یک جهاد مقدس به دنبال کسب علوم در هر جهت باشد.

یکی از موضوعاتی که ایشان توجه زیاد کرده‌اند، نحوه تکوین تمدن اسلامی است. مرحوم زرین‌کوب در کتاب بامداد اسلام می‌گوید: تمدن اسلامی بی‌شک یک دوران درخشان از تمدن انسانی است که فرهنگ و جهان امروز به آن مدیون است. اگر از میزان دینی که به یونان دارد بیشتر نباشد، کمتر نیست.

آقای مطهری می‌گویند دو علت برای پیدایش و گسترش تمدن اسلامی وجود داشته: تشویق بی‌حدی که اسلام در مورد ارزش تفکر و علم در خودش پروراند و اسلام توانست از ملت‌های نامتجانس مختلف که قبلاً نسبت به هم تنفر زیادی داشتند، چنین وحدتی در تمدن اسلامی ایجاد کند و آن احترامی است که اسلام به عقاید ملت‌ها گذاشت. به قول خودشان تسامح و تساهلی که اسلام و مسلمین راجع به عقاید مختلف قائل بودند. لذا در ابتدا که این تمدن شکل گرفت هسته اصلی مسلمانان را اعراب حجاز تشکیل می‌دادند که تمدنی نداشتند. کم‌کم ملت‌ها آمدند مسلمان شدند. در آغاز عده کمی از آنها مسلمان شدند. بقیه که یهودی و زرتشتی و صائبی بودند آن قدر در بین مسلمانان احترام داشتند که کوچک‌ترین دوگانگی با آنها قائل نبودند.

این باعث هضم آنها در تفکر اسلامی شد و تمدن اسلامی شکل گرفت. ایشان می‌گویند که «یکی از مخاطرات انقلاب در زمینه‌سازی اختناق است» و معتقدند «نظام جمهوری اسلامی تنها در صورتی قابل استقرار است که مردم ایران با میل خود به آن گرایش پیدا کنند» و هشدار می‌دهد که «اگر به بهانه‌ای که این ملت رشد ندارد باید به او تحمیل کرد آزادی را از او بگیرد، این ملت تا ابد غیر رشید باقی می‌ماند. رشدش به این است که آزادش بگذارید ولو در آن آزادی اشتباه کند. اگر در آن آزادی صد بار اشتباه کرد باز هم باید آزاد باشد» و ایشان می‌گویند «اگر مردم تغییر عقیده دادند و افراد دیگری را انتخاب کردند بی‌جهت همین کار را کردند، جای تأثر و تأسف دارد، اما جای اجبار و دخالت ندارد».

به نظر ایشان «تحمیل وکیل ولو صالح، اثرش این است که هیچ‌وقت استعداد اجتماعی مردم به فعلیت نمی‌رسد و تجربه و عقل اجتماعی پیدا نمی‌کنند». این تعبیر درستی است که رنسانس از وقتی آغاز شد که قدرت کلیسا به نفع تعصبات قومی و محلی فروکاست. در صورتی که تمدن اسلامی از وقتی به انحطاط کشیده شد که در آن تعصبات قومی و محلی پدید آمد تا وحدت و تسامحی که در آن بود و باعث گسترش آن شد از بین رفت.

باید به این نظریه استاد مطهری توجه جدی کرد. هر کس که به دنبال تئوری‌های من‌درآوردی و خالص‌سازی بوده و به هر بهانه‌ای باعث تجزیه افراد جامعه شود، جهت

عکس فکر آقای مطهری عمل می‌کند. از نظر ایشان شعار خالص‌سازی در حکومت به معنای محروم کردن جامعه از اندیشه‌ها و توانمندی‌های گسترده و مختلف مردم است و با اینگونه روش‌ها تمدن جدید سامان پیدا نمی‌کند. ممکن است تصور شود کثرت‌گرایی در به کارگیری اندیشه‌های مختلف مربوط به مدیریت جامعه نیست؛ اما در بحث تمدن گذشته و تساهل در اندیشه‌های مختلف مذهبی در مواقعی از آراء مختلف، حتی ادیان مختلف و در مسائل مختلف حکومت، بهره جست. پس اگر شما شاهد تمدن قوی اسلامی بودید این طور نیست که تصنعی‌گرایی‌های مختلف را به کار گیرند؛ به کار می‌گرفتند در مدیریت جامعه. لذا به تعبیر شهید مطهری «در شکل‌گیری تمدن باشکوه اسلامی، همه معتقدان ادیان را بدون کوچک‌ترین دوگانگی در بین خود قرار دادند». از این جهت که مقوله فطرت زیربنای نظام‌سازی تفکر ایشان در موضوعات مختلف اسلامی است هم در مورد شناخت، هم اخلاق و هم در مورد سیاست، مسئله فطریات جنبه رکنی دارد؛ ایشان فعلیت یافتن استعدادهای فطری را در حرکت خود افراد می‌دانند.

بنابراین وقتی می‌گویند آزادی یک امر واجب برای عدالت است از این جهت است. چون اگر این آزادی وجود نداشته باشد این استعدادهای فطری فعلیت پیدا نمی‌کند و لذا از طرفی چون ایشان در بحث عدالت اجتماعی به نظریه استحقاق اعتقاد دارند و پایه امور را هم به حقوق فطری برمی‌گردانند؛ لذا بدون آزادی حقوق فطری افراد محقق نمی‌شود و در نتیجه عدالت اجتماعی محقق نمی‌شود. پس هر کس که دنبال عدالت اجتماعی است ولی خواهان آزادی نیست، یک سوء تفاهم دارد. لذا مقوله آزادی در ساحت‌های مختلف فکری اعم از علمی و مذهبی و سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و در واقع رقابت اقتصادی از نظر ایشان بخشی از عدالت اجتماعی است. مرحوم شهید صدر یکی از مؤلفه‌های عدالت را توازن می‌دانند. لذا اگر حرف آقای مطهری را قبول داشته باشیم، نباید انحصار در کشور وجود داشته باشد یا دولت در حوزه‌های عملیاتی و تصدی‌گری نباید ورود پیدا کند؛ چون اینها قدرت دارند، دسترسی به اطلاعات دارند و لذا افراد عادی نمی‌توانند با این شرکت‌های بزرگ رقابت کنند. لذا اگر ما معتقد به عدالت اجتماعی هستیم، باید زمینه رقابت متوازن را فراهم کنیم؛ از جمله طرح آمایش سرزمین. یعنی باید زمینه‌های رشد اقتصادی هر بلادی فراهم شود تا افراد بتوانند متوازن رقابت کنند، یعنی اقتصاد مورد نظر ایشان این ویژگی‌ها را دارد. آقای مطهری از کسانی بود که شاگرد امام و علامه طباطبایی بود و تقرب ایشان به موضوعات دینی و اجتماعی تقرب عقلانی بود.





احمد حسین شریفی  
رئیس دانشگاه قم

قصداً ارضای حس حقیقت جویی. آنها، به تصریح خود شهید مطهری، سؤال‌های وجودی و ناظر به هستی دارند. شهید مطهری در کتاب عدل الهی می‌گوید دورانی که من نزد استاد (حضرت امام) فلسفه می‌آموختم، با هیچ دورانی برای من قابل معاوضه نبود. دیدم که الواحد لا یصدر منه الا الواحد را مثل یک حکیم فهمیده بودم؛ لا موثر فی الوجود الا الله را فهمیده بودم؛ الفعل فعلنا و هو فعل الله را فهمیده بودم؛ امر بین الامرین را در مقوله اختیار و اراده انسان فهمیده بودم. پاسخ همه سؤالات وجودی و حقیقت پژوهانه‌ای که داشتم را یافتم و حقیقتاً فلسفه را با هیچ چیز دیگری قابل معاوضه نمی‌دانستم. الان هم همان‌گونه است اگر برمی‌گشتم ممکن بود کارهای دیگری وضع مالی مرا بهتر می‌کرد یا اعتبار اجتماعی من بهتر می‌شد، اما هرگز آنها را با فلسفه تعویض نمی‌کردم چون فلسفه سؤالات مرا پاسخ داد، نگاه مرا به عالم و آدم تصحیح کرد. یک جهان‌بینی گسترده‌ای به من داد که در این هستی همه چیز معنا دار شد. سؤالات من با فهم حقایق فلسفه صدرایی یک جا برطرف شد. فیلسوفانی که این‌گونه‌اند، کسانی که فلسفه را برای حقیقت جویی و حقیقت پژوهی و پاسخ به پرسش‌های وجودی می‌خواهند، انسان‌های بزرگ و حق‌طلبی هستند که همه چیز را برای شناخت حق فدا می‌کنند. این انسان‌ها ارزشمند هستند. فیلسوفان نوع دوم عالماً عقلاً مضاهیا للعالم العینی هستند، جهانی است بنشسته در گوشه‌ای. یک جهان‌مناظر، آرام، با روح حقیقت‌جویانه در یک گوشه‌ای نشسته. شهید مطهری این بود ولی تمام او این نبود. فلسفه را فقط برای این نخواست، به فلسفه امتداد داد. نوع سوم فلاسفه جهانی بنشسته در گوشه‌ای نیستند. نوع اول کسانی هستند که بود و نبود آنها نه برای جامعه فایده‌ای دارد و نه علم آنها برای کسی فایده‌ای دارد.

در یک دسته‌بندی، فیلسوفان را می‌شود به سه دسته تقسیم کرد. هرچند به اعتبارات مختلف دسته‌بندی‌های مختلفی می‌توان در نظر گرفت. کسانی که فلسفه را به مثابه یک شغل و رشته علمی نگاه می‌کنند، مثل هر رشته دیگری و هر شغل دیگری فلسفه می‌آموزند و آموخته‌های خود را به بقیه تدریس می‌کنند. درباره این آموخته‌ها اثر اجتماعی دارد یا ندارد یا اصلاً برای خودشان اثری دارد یا ندارد، دغدغه چندان‌ی ندارند. به تعبیر بودا، یک عده عالمانی داریم که به مثابه کسانی می‌مانند که سر راه خروجی روستا صبح و شام می‌نشینند و گوسفندها و گاوهایی که از روستا عبور می‌کنند را می‌شمارند. مثلاً فلان فرد این تعداد گوسفند داشت این تعداد بز، این تعداد نر و این تعداد ماده و سن گوسفندان و... در واقع، این فرد انبانی از اطلاعات است و خیلی چیزها می‌داند ولی این علم ارزشی ندارد. بود و نبود این فرد برای جامعه ارزشی ندارد. این علم او یک قطره شیر برای خود او نمی‌شود. یک کیلو پشم نمی‌شود که یک لباس بدوزد. یک علم بی‌فایده است. به تعبیر مولوی:

**صدهزاران فضل داند از علوم  
جان خود را می‌نداند آن ظلوم  
داند او خاصیت هر جوهری  
در بیان جوهر خود چون خری**

اینها یک دسته از عالمان و فیلسوفان هستند که کم هم نبوده‌اند و کم نیستند. بسیار افرادی هستند که فلسفه می‌خوانند که محقق فلسفه بشوند و هیئت علمی شوند و آن چیزهایی که خواندند را با بیان دیگری تدریس کنند، اما حتی این علم در جان خودشان هم ممکن است نفوذ نکند. آشکار است که شهید مطهری از این دسته فیلسوفان نبوده‌اند. دسته دیگر کسانی هستند که فلسفه را می‌آموزند به

نگفتند که نحوه امتداد بخشی چگونه است. این‌ها موضوعاتی است که خوب است به عنوان تز دکتر یا پایان‌نامه کارشناسی ارشد یا به عنوان موضوع تحقیقاتی صورت بگیرد که مدل امتداد بخشی بنیان‌های فلسفی و حکمی ما در حوزه‌های اجتماعی و در مواجهه با افکار و اندیشه‌های دیگر بررسی شود. مثلاً در حوزه فلسفه اخلاق وقتی شهید مطهری اخلاق مارکسیستی یا اخلاق نیچه را نقد می‌کند و مکاتب مختلف اخلاقی را در آن روزگار نقد می‌کند، یا درباره نوع نگاه انسان در کتاب انسان کامل مکاتب مختلف را بیان می‌کند، تمام اینها از یک پایگاه است که آن پایگاه حکمت صدرایی و حکمت اسلامی است. شهید مطهری متخصص مشاء بود، اما ساختار فکری شهید مطهری صدرایی بود.

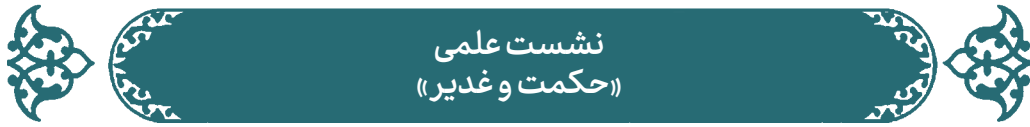


نوع دوم کسانی هستند که درد مردم را دوا نمی‌کنند، ولی برای خودشان فایده دارد. دنیا و زندگی معنادار دارند. اما شهید مطهری نوع سوم فیلسوفان بود. افزون بر اینکه دنیا برای خودش معنادار بود می‌خواست دنیای دیگران را نیز معنادار کند. می‌خواست مبانی فرهنگی و اقتصادی و اجتماعی را تبیین کند و اگر نیک بنگریم، شهید مطهری دقیقاً امتداد بنیان‌های فلسفی صدرایی است. ایشان سرآمد قرائت نوصدرایی هستند.

مقوله نگاه صدرا به حرکت، نگاه صدرا به تشکیک، نگاه صدرا به اصالت وجود، نگاه صدرا به علیت را و حتی به توحید را به عرصه زندگی کشاند. خدا در اندیشه بشر نوشت، خدا در زندگی بشر هم نوشت، اینها نام کتاب‌های شهید مطهری هستند؛ یعنی خدا در زندگی اقتصادی چه تحولی ایجاد می‌کند. این نگاه به هستی، در زندگی فرهنگی چه تحولی ایجاد می‌کند. قدرتی که شهید مطهری داشت این بود که آن روح جوینده‌ای که داشت را به اندیشه‌های آن روز عرضه کرد و این جرأت و جسارت را داشت.

او بعد از معناداری عالم برای خودش، این معناداری را در رقابت با اندیشه‌های دیگر مطرح کرد و قدرت آن را سنجید. در حدی که توان داشت در فهم فلسفه غرب، مخصوصاً فلسفه‌ای که در آن روزگار قبل از انقلاب رواج داشت، یعنی فلسفه مارکسیستی، واقعاً با تمام توان وارد میدان شد و این خیلی کمک کرد به شهید مطهری برای امتداد اجتماعی فلسفه اسلامی. آن بنیان‌های فکر اسلامی، بنیان‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی اسلامی در حیات اجتماعی. فلسفه مارکسیسم از فلسفه‌های کاملاً اجتماعی بود؛ یعنی فلسفه فرهنگ بود، یک فلسفه اقتصاد، یک فلسفه تاریخ بود. شهید مطهری هم وارد این عرصه شد و فلسفه تاریخ نوشت و دقیقاً بنیان‌های فکر فلسفه اسلامی را امتداد بخشید. در حوزه اقتصاد بر اساس بنیان‌های فکری اسلامی وارد شد؛ در حوزه فرهنگ، دقیقاً بر همان اساس وارد شد و فکر می‌کنم حقیقتاً یکی از کسانی که الگو برای جامعه فلسفی ما و فیلسوفان ما در این جهت شد، شهید مطهری است و متأسفانه این بعد از نگاه فلسفی و روش‌شناسی شهید مطهری استخراج نشده است.

بنده مانند این مدل فکر شهید مطهری را سراغ ندارم. ایشان مثلاً مقوله تشکیک را در مسأله اقتصاد و توسعه انسانی وارد می‌کرد. چطور تشکیک را وصل می‌کرد به این مقولات؟ نظریه اقتصادی ایشان از نظریه متافیزیک ایشان جدا نبود. ایشان این را بیان نکرده‌اند. بسیاری از فیلسوفان این‌گونه‌اند روش‌شناسی خود را یا فرصت نمی‌کنند یا اولویت پیدا نمی‌کنند که بگویند. شهید مطهری هم



نشست علمی  
(حکمت و غدیر)



گروه فلسفه اسلامی  
مؤسسه پژوهشی  
حکمت و فلسفه ایران  
برگزار می‌کند:

# حکمت و غدیر

نشست علمی (به مناسبت عید غدیر خم)

## حکمت مدنی غدیر

دکتر علیرضا صدرا (عضو هیئت علمی دانشگاه تهران)

## غدیر و امامت با رویکرد فلسفی

دکتر مرتضی یوسفی راد (عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

## غدیر خم در آثار عرفانی

دکتر محمد سوری (عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

زمان برگزاری: یکشنبه ۲۶ تیر - ساعت ۱۷:۰۰

شیوه برگزاری: مجازی

لینک ورود: <https://www.irip.ac.ir/u/136>





(مرحوم) علیرضا صدرا  
دانشگاه تهران

## حکمت مدنی غدیر

### درآمد بحث:

بحث بنده، حکمت دینی مدنی غدیر است. مسئله ما در بحث پیش درآمد، خاستگاه، جایگاه و نقش اکمال دینی در حقیقت غدیر است.

پرسش اصلی ما در اینجا چیستی فلسفه سیاسی و حکمت مدنی غدیر است. پرسش‌های فرعی هم به چرایی و چیستی و چگونگی سیر تکامل تا ساختار کامل مدنی، یعنی اجتماعی و سیاسی غدیر، از حکومت علوی تا حاکمیت مهدوی، اختصاص دارد که ساختار بحث را کامل می‌کند.

دورانی که اکنون داریم، دوران حضور و دوران غیبت است. این یک نقطه عطف گذار دینی و مدنی از دوران رسالت به دوران امامت است. یعنی تا قبل از غدیر، بشریت و دیانت و ولایت، مرحله رسالت و نبوت را دارد و بعد از آن، مرحله امامت می‌شود و دیگر کاملاً امامت است والا هر پیامبری هم که بوده، بعد از او ائمه و امامان و جانشینانشان بوده‌اند. اما الان دیگر کاملاً دوران ختم نبوت و آغاز امامت است.

واقعیت قضیه غدیر، چه حادثه‌اش و چه خطبه‌اش، اعلام ختم و اختتامیه وحی است. ملاصدرا در شواهد الربوبیه مطرح می‌کند که نبوت و رسالت از روی زمین به جهتی منقطع می‌گردد و از جهت دیگر باقی بوده و در قالب امامت ادامه پیدا می‌کند. چنان‌که صفحه ۵۰۹ شواهد الربوبیه، غدیر در حقیقت، کمال نبوت و ولایت و دیانت است؛ بدین معنا که دین رسا و سازوار شده است.

هم رسائی اش کامل شده و هم آن انسجامش کاملاً انجام شده است. در واقع، الیوم اکملت لکم دینکم همین را افاده می‌کند. هر چیزی کامل و رسا و سازوار است، باید این دو عنصر را داشته باشد؛ یعنی هم انسجام درونی داشته باشد و شامل اعضا بوده و مانع اغیار باشد. یعنی دین به این مرحله نهایی رسیده است.

نکته بعدی، اوج انجام رسالت از نگاه مدنی، یعنی اجتماعی و سیاسی، بحث کارآمدی است. در این صورت، اوج بهره‌وری و اثربخشی دین رسیده است.

ژان ژاک روسو فرانسوی در کتاب قرارداد اجتماعی - که کتاب مقدس همه مردم سالاران جدید است - می‌نویسد وقتی می‌گوییم جمهوری مسیح، این دو کلمه ضد و نقیض است، اما وقتی گفته می‌شود نظارت محمد، او نظارت صحیح داشت و سازمان سیاسی خود را به خوبی تنظیم نمود تا زمانی که شیوه او در میان خلفایی که باقی بود از جمله در زمان امام علی ادامه یافت. به این صورت که مملکت هم به خوبی اداره می‌شد و کارآمد بود. اینها توانسته بودند تمدن عظیمی را ایجاد کنند. همین که مسلمانان و اعراب سست شدند و از دین فاصله گرفتند دیگر طوایف بر آنها چیره گشته و آن وقت اختلاف بین دو قدرت بار دیگر آغاز شد؛ یعنی بین امامت و نبوت و بین قرآن و امام فاصله افتاد. نیز بین علی و قرآن شکافی ایجاد شد. و اینها آسیب دیدند؛ به گونه‌ای که آسایشان ناشی از فاصله بین این دو ثقل بود. وی به عنوان یک شخص روشن فکر بیرون از دینی در حال نگاه کردن به

این ماجراست و این متوجه این شده که اینها این طور بوده است. هر چه ما مسیحی ها به مسیحیت نزدیک بودیم، آسیب دیدیم. در صورتی که مسلمانان هر چه از اسلام و قرآن فاصله گرفتند آسیب دیدند.

ساموئل هانتینگتون در موج سوم دموکراسی در پایان سده بیستم مطرح می کند که وقتی من می گویم دموکراسی، در این صورت، به روشنی قضیه متناقض است. مثل کسی که گفت اصلاً مسیحیت و جمهوریت قابل جمع نیست. می گوید اما معلوم نیست دموکراسی اسلام هم چنین باشد. تساوی طلبی، اراده، اختیار، یگانه پرستی، حاکمیت اخلاق، فردگرایی و اعتقاد به نص که قرآن و سنت باشد، اصولگرایی و پایبندی به دین، اینها با پذیرش تجدد و نوگرایی توافق دارد. این می تواند دومرتبه تجدید تمدن و تجدید حیات کند. این خصوصیات بدین سان با خواست های دموکراسی هم منطبق است. دموکراسی هم چیزی جز اینها نیست. حتی جمهوریت و مردم سالاری در اسلام وجود داشته؛ و در یونان باستان، جمهوریت به آن معنا که همه مردم حق رأی داشته باشند و بیعت بشود، اصلاً این گونه نبوده است و در یونان باستان افراد محدودی حق رأی داشته اند. حتی در رم هم چنین نبوده است.

هانری کربن فرانسوی مطرح می کند اصلاً این بیعت، در حقیقت، همان قرارداد اجتماعی یا همان بیعتی است که در تفکر اسلامی مطرح بوده و از تفکر متفکرین اسلامی، از جمله فارابی، گرفته شده است. در واقع تداوم غدیر، تداوم ولایت و دیانت و امامت است. همان طور که ملاصدرا معتقد است وحی منقطع شده است، اما دین و پیام دین ادامه پیدا می کند که این در قالب ولایت و دیانت و امامت است. اهل تسنن تعبیری از ولایت و از غدیر دارند که به معنای محبت است. اما واقعیت قضیه این است که پیامبر (ص) این همه افراد را جمع بکنند و به افرادی که برگشته اند بگویند باز گردید و در یک جا اطراق کنند و بگویند که من علی را دوست دارم! این کار چه منطقی دارد؟ ضمن اینکه به ولایت و امامت تصریح دارد. ولایت در نظر شیعه یعنی حکومت و رهبری سیاسی.

امامت را به خلافت تقلیل می دهند؛ یعنی مدیریت اجرایی شیعه. برعکس، یعنی از خطبه غدیر و جریان غدیر تعبیر ولایت دارد که این را به امامت می رساند و سه شأن قائل است: یک تربیت سیاسی یا مربی بودن. در فلسفه سیاسی شیعه، امام اول مربی و اسوه حسنه است. دوم تعلیم سیاسی عالم به دین به عالم به سیاست است. سوم تدبیر سیاسی، خلافت و مدیریت و ساسه العباده.

آقای هانری کربن یک روز قبل از روزی که حضرت امام به فرانسه وارد شد از دنیا رفته بود. جنازه هانری کربن را از پاریس برای خاکسپاری داشتند خارج می کردند که

یک شخص ژاپنی که ایشان هم با انجمن حکمت ارتباط داشت و دوست آقای هانری کربن فرانسوی بود تعبیر ظریفی دارد. می گوید آمدن امام خمینی (ره) به پاریس و ورودش و خروج جنازه هانری کربن نشان می دهد که آن قرائت صرفاً عرفانی محبت و امثال ذلک داستانش تمام و ختم شده و در حقیقت این گفتمان بعد سیاسی امام و رهبری سیاسی اجتماعی رهبری مدنی امامت جای آن را می گیرد.

واقعیت اینکه دین ما یک سیر متکامل داشت. ما دین توحید، دین متکامل دینی و توحیدی مدنی داشتیم. از خلقت احسن آدم و انسان تا خلافت و هبوط آدم تا ارسال هدایت قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَاِذَا مَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. وقتی بحث هدایت مطرح می شود، از اینجا شروع می کند: كَانِ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ. در اینجا امام صادق (ع) می فرماید بشر در دوران بدوی بوده و به صورت گله ای زندگی می کرده است. تقسیم کار اجتماعی و مدنی نبوده است. به قول قطب الدین شیرازی در درة التاج پیامبر انسان مدنی است. در واقع، با دین انسان از بدویت گذار به مدنیت کرده است. پیشتر بر اساس عادت و طبیعت زندگی می کرد. در حالی که دیگر الان می خواهد بر اراده و تدبیر و مکتب، خودش را سازماندهی کند. در اینجا است که می گوید مدنی از بدوی جدا شد. از بدویت جدا شدن و مدنی شدن به این معناست که به تدریج یهدی الی صراط المستقیم. یعنی تمام فلاسفه اسلامی، فلاسفه مدنی، فارابی، خواجه نصیر تا ملاصدرا تا حضرت امام تعبیرشان به نوعی این است.

پس به اعتبار دیانت اسلام و دیانت توحیدی است که موجب گذار بشر از بدویت به مدنیت بوده می شود. از اول اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْاِسْلَامُ همه پیامبران مسلمان بودند. دین اسلام، دین توحیدی است؛ جهانی و جاویدان است. از آدم تا رسول خاتم تا امام خاتم، دین یکی است: دین جهانی است و جاویدان است... لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ همه اسلام است، اما شرایع انبیاء فرق می کرده است. رسل و پیامبران تا اولوالعزم، همه اینها متفاضل بوده و لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ؛ بدین معنا که شرایعشان متفاضل بوده است.

ملاصدرا می گوید شرایع آسمانی با هم اختلاف دارند. اختلاف در چیست؟ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً. شرایعشان متفاضل بوده است. در روایات داریم که در حد خانواده بوده است. اولین جماعت مدنی شکل گرفته، خانواده بوده که از طبیعت گذار به مدنی کرده و جماعت مدنی شد؛ اما شریعت حضرت نوح در حد قبیله بوده است. نقطه عطف شریعت حضرت موسی در حد جماعت مدنی بوده است.

قومه بشری رحمه للعالمین؛ هم موسی و هم عیسی؛  
وَ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَ جَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ  
شریعتش در حد قومه است. جماعت مدنی اصلاً اجتماع  
مدنی نشده است. حضرت عیسی هم فرمودند که من  
نیامدم که تورات را باطل کنم، بلکه آمدم تا آن را تکمیل  
کنم. بنابراین دین وی هم توحید و جهانی و جاویدان  
است، اما شریعتش در حد قوم بنی اسرائیل است.

اما به پیامبر اسلام که می‌رسد دین جهانی و جاویدان  
و توحیدی است. و شریعت هم جهانی شده است. در  
شریعت محمدی، الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ هُدًى لِّلْعَالَمِينَ هدی  
للمسلمین؛ اینکه مسلم کیست؟ عرب است یا عجم؟ همه  
همین غدیر خم است. خطابش با همه است. می‌گوید  
عرب و عجمی و سفید و سیاه. همه را مطرح می‌کند.  
اینکه گفتیم دیانت حضرت با شریعتش یکی می‌شود؛  
یعنی دیانت اسلام، توحیدی و جهانی و جاویدان است.  
شریعت پیامبر نسبت به پیامبران پیشین، جهانی شده و  
یک دین جهانی می‌شود و کامل بوده و وارد فاز بعدی  
می‌شود. اینکه انا مدینه العلم و علی بابها و طراحی نقشه  
برج میلاد مدنی جهانی که پیامبر این نقش را طراحی و  
مهندسی می‌کند.

حادثه غدیر، نقطه عطفی بسان بعثت است. همان‌طور  
که بعثت، گذار از جاهلیت بوده، غدیر هم گذار از اصل  
و مرتبه رسالت به امامت است: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ  
إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ که اگر این را  
انجام ندهی کانه هیچ کاری نکردی. مثل اینکه کشتی یا  
هواییما ساخته باشی اما کشتی بان یا خلبان تعیین نکرده  
باشی. این دیگر فایده‌ای ندارد: وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ  
شما ترس ارائه بده اِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ.

در حقیقت غدیر، پیام وحی و پیامبری است. دین  
اسلام صراط است. امام خمینی (ره) می‌فرمود صراط  
هدایت و سیاست است. ایشان، همین صراط را تفسیر به  
سیاست می‌کند و می‌گوید سیاست به معنی اینکه ملت‌ها  
و اجتماع و افراد را هدایت کند و آنها را راه بیرد در همه  
مسائلی که برای انسان و جامعه متصور است؛ همانی که  
در قرآن صراط مستقیم گفته می‌شود. ما در نماز می‌گوییم  
اهدنا صراط المستقیم. اینکه از خدا می‌خواهیم که ملت  
و اجتماع و اشخاص را به یک صراط مستقیم هدایت کند  
که از اینجا شروع و به آخرت ختم می‌شود و الی الله است.  
این تعبیر می‌گوید این سیاست مختص انبیاء و اولیاء  
و به تبع آن عالمان بیدار اسلام و علمای بیدار هر ملتی  
است. چون اصلاً شغل انبیاء سیاست بوده است.

دین اسلام دین مدنی است: لا رهبانیه فی الاسلام. معابد  
مقدس هندو و بودیسم در غارات و کوه‌های دورافتاده  
است، اما مساجد جامعه اسلامی وسط شهرها است. اصلاً

باید وسط شهر باشد. در میدان نقش جهان اصفهان،  
یک طرف مسجد است. روبه‌رویش دارالعماره، یک  
طرف بازار و طرف دیگرش مدرسه است. این چهار عنصر  
حیات مدنی است. با این چهار عنصر اداره می‌شود و این  
فلسفه اسلام است. هنر و عرفان را تعطیل نکرده، بلکه این  
را در خدمت مدنیت قرار داده است: خذوا زینتکم عند  
مساجدکم. وقتی به نقش جهان می‌روید فکر می‌کنید  
همه‌اش مسجد است. جالب اینکه اصلاً کاخ تحت  
شعاع مسجد است. تا قبل از اسلام تمام آثار باستانی که  
باقی مانده، یا کاخ‌ها یا حاصل از تأثیر کاخ‌ها است. اما  
تمام آثاری که در دوران اسلام است تحت تأثیر مسجد و  
خدمات عمومی است.

پیامبر در خطبه می‌گوید من و قرآن ثقل اکبریم و علی  
و فرزندانم ثقل اصغر هستند. این ارائه طریق است. ارائه  
طریق برای هدایت جهت ایصال به مطلوب است. صرف  
اینکه ارائه طریق بدهیم فایده‌ای ندارد. لازم است ولی  
کافی نیست. طرح هادی در دینی که پیامبر آورده؛ یعنی  
حدود را تبیین می‌کند، احکام را تفصیل، و آداب را ترسیم  
می‌کند. فارابی در کتاب المله در حقیقت تمام اینها را  
آنجا آورده و گفته مکتب مدنی این است.

کتاب المله فارابی یک نقشه راه عملیاتی است. صرف  
بحث نظری نیست. اینها راهنمایی دینی و مدنی است.  
راهنمایی راهبردی است و راهبرد راهبری جامعه و امت  
است. در حقیقت علم و مکتب و حکومت است. حکمت  
نظری محض نیست. فارابی می‌گوید حکمت محض  
ناقص است. موقعی که مدنی می‌شود، کامل می‌شود و  
دین اسلام، دین کامل است. به این معنا که حتی بعد  
نظری‌اش هم معطوف به مدنی است و الا کامل نبود. انا  
مدینه العلم و علی بابها. امام خمینی (ره) می‌فرماید برای  
اجرای قانون و پیاده کردن احکام خداوند، امامت را مقرر  
فرمود. اصلاً فلسفه امامت چیست؟ این نقشه‌ای که پیامبر  
راهنمایی کرده راهبری و ارائه بکند. آن امام هم صراط  
است.

در خطبه غدیر پیامبر می‌فرماید اَنَا صِرَاطُ اللَّهِ الْمُسْتَقِيمُ  
الَّذِي أَمَرَكُمْ بِاتِّبَاعِهِ، ثُمَّ عَلِيٌّ مِنْ بَعْدِي ثُمَّ. می‌فرماید  
علی بعد از من صراط است. صراط یعنی راهبرد. امام  
خمینی (ره) آن را تفسیر کرده به راه و راهبرد. امام هم راهبرد  
است.

نکته بعدی اینکه امام هم تمدن‌ساز است یعنی  
اجتماعی و سیاسی‌ساز است؛ بدین معنا رسانیدن به  
مطلوب است. رهبری راهبردی است. قرآن پیامبر راهبرد  
راهبری است. امام رهبری راهبردی است. راهبری و  
راهنمایی لازم و ملزوم همدیگر است. خطبه غدیر خلافت  
و امامت علوی است. می‌فرماید اکمال نبوت، ولایت و



ختم نبوت است. مهري است که مهر تأييد کامل است. در وصيت اِنِّي تَارِكُ فَيْكُمْ التَّقْلِيْنَ مي گويد اگر اين را انجام داديد موفق مي شويد و اگر انجام نداديد دچار مشكل مي شويد.

علم و فلسفه سياسي و حکمت نظري محض و عملي، همه معطوف است به حکمت عملي مدني. از فاضله فارابي تا تقريبا خواجه نصير طوسي تا توحيدى متعاليه ملاصدرا تا امام و انقلاب اسلامي و جمهوري اسلامي ايران. تفسير و تحقق علم و فلسفه سياسي و حکمت مدني توحيدى اسلام، امامت است. از نبوت تا امامت که خطبه غدير در حقيقت، نقطه عطف آن است.

اگر به آثار فارابي نگاه کنيد فلسفه و حکمت مدني امامت را مطرح مي کند. يا خواجه نصير مي گويد اين عين امامت است. يا فارابي که مي گويد سياست فاضله، همان نظام امامت است. بدون امام در حقيقت دولت است و قوام ملک و ملک به سياست است و قوام سياست به ديانت است و قوام ديانت به حکمت.

اگر حکمت در جمهوري اسلامي مفارقت کند و جدا شود دچار تباهي خواهيم شد و هر کجا که حکمت بوده مثل دفاع مقدس يا در جبهه مقاومت، موفق بوديم. اگر حکمت نبود آسيب مي بينيم و اول دين آسيب مي بيند. چون عقل اساس است. کل ما حکم به العقل حکم به الشرع.

الان جمهوري اسلامي ايران قدر متعين و قدر مقدور است و ولايت فقيه چيزي جز امامت قدر متعين و قدر مقدور نيست و امامت مطلق و کامل در حقيقت ولايت فقيه کامل و مطلقه است. اميد که دولت جمهوري اسلامي ايران زمينه ساز دولت مهدي باشد که دولت جهاني و جاويدان است و آن ولايت فقيه کامل و رهبري علمي و عملي ديني و سياسي خواهد بود.

ديانت است و آغاز و بنياد اصل و مرتبه امامت است. با اين تفسيری که گفتيم امامت مدني است. امامت ديني مدني است و به عبارت ديگر امامت مدني ديني است. امامت مدني بر اساس دين است. باز هم پيامبر در اينجا مي فرمايد يا معاشر الناس اي مردم يعني مخاطب مردم اند. چرا؟ چون پيامبر آمده از خدا آورده براي چه کسی؟ براي مردم آورده و اينها را دارد به لسان مردم مطرح مي کند. در بين مردم از بي سواد هست تا علامه. از برده وجود دارد تا ثروتمند. اينجا به معناي امام است؛ يعني رهبري سياسي نه به معنای دوست. اينها را پيامبر بيان کرده است. يا معاشر الناس، اِنَّهُ اِمَامٌ مِّنَ اللّٰهِ. من تعيين نکرده ام. اسلام معتقد به نصب الهی است. پيامبر اعلام مي کند که ابلاغ کرده است؛ کماينکه کار پيامبر فقط ابلاغ است. امام قبلي امام بعدي را اعلام مي کند. پيامبر ابلاغ کرده، همه را خداوند تعيين کرده و پيامبر ابلاغ کرده و هر امامی امام بعدي را اعلام مي کند، نه اينکه فقط معرفي کند.

مي فرمايد هُمْ الثَّقَلُ الْأَصْغَرُ، وَالْقُرْآنُ الثَّقَلُ الْأَكْبَرُ و مي فرمايد معاشر انا صراط المستقيم؛ من صراطم، علي هم صراط است. و بعد هم مطرح مي کند و مي گويد والله سوره عصر در رابطه با علي نازل شده است. خواجه نصير سوره عصر را اين گونه تفسير مي کند که اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ اي في الاشتغال بالامور الطبيعيه والاستغراق بالمشتبهات النفسانيه که همان شد غريزي که در تفسيرش آمده است. الا العلي؛ جز علي. همه کم و بيش، درگير اين مسائل هستند. الا الذين آمنوا الكاملين في القوه. در حکمت و عقل نظري، علي کامل است. و عملوا الصالحات اي الكاملين في القوه العمليه فقط قوه نظري کامل نيست بلکه قوه عملي و حکمت عملي علي هم کامل است. عقل عملي، حکمت عملي و قوه عملي علي هم کامل است. امام علي، حکمت نظري و عملي را در جامعه رواج مي دهد. تواسوا بالصبر اي الذين يكملون اخلاق الخلائق بتلقى المقدمات الخلقيه. مي گويد علي حکمت عملي را با اخلاق ترويج مي کند.

### امامت و غدیر، مهر ختم نبوت است

خداوند مي فرمايد فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْن. از بيگانه نترسيد؛ از خودتان بترسيد و از من بترسيد. دشمن نمي تواند کاري انجام دهد. دشمن بيروني نسبت به جمهوري اسلامي مضطر است و نمي تواند کاري انجام دهد. در درون ما اين بي اخلاقي ها و بداخلاقي ها و بي برنامگي و عدم کادرسازي ها را بايد حل کنيم. وگرنه دشمن بيروني نمي تواند کاري انجام دهد. الْيَوْمَ اُكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ. دين کامل شد و اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِينًا. چون نبوت کامل بود حالا با اکمالش که امامت است اکمال شد و دقيقاً مهر ختم نبوت، غدیر است. امامت مهر





مرتضی یوسفی‌راد  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

## غدیر و امامت با رویکرد فلسفی

### مقدمه:

این عنوان را برای بحث خودم اختیار کردم از این باب که به نظر می‌رسد امامت در قلمرو و رویکرد کلامی و فقهی و عرفانی، ظرفیت امامت و قابلیت امامت را در قلمرو مفهومی خودش نمی‌رسانند.

حقیقت امامت در مراتب سه‌گانه است. در مراتب هم مربی و تربیت سیاسی و هم آگاهی و علم و تعلیم سیاسی و هم تدبیر و مدیریت سیاسی. جز اینکه رویکرد فلسفی و فلسفه سیاسی این ظرفیت و این قابلیت را دارد که این حقیقت را بیان کند. درحالی‌که رویکردهای دیگر این را ندارند. نظیر اینکه رویکرد کلامی که بسیار شایع است و بحث از امامت می‌کند و مخاطبینش غالباً مذاهب هستند یا رویکردهای فقهی باز محدود می‌شود. و همچنین رویکرد عرفانی باز در قلمرو خاصی به‌طور معمول از امامت سخن گفته و بحث‌ها را در بحث‌های معنویت می‌برد. و این مفهوم در قالب واژه ولایت غلبه پیدا می‌کند.

در رویکرد فلسفه سیاسی، شئون سه‌گانه کاملاً این ظرفیت را دارند که در جامعه و در مخاطبین عام بشریت مورد استعمال قرار گیرند.

خواجه نصیر الدین طوسی واژه امامت را از بار کلامی خودش گرفته و در فلسفه سیاسی و تحت عنوان سیاست می‌آورد. در این صورت، برای مخاطبین مذهب و مذاهب مختلف قابلیت تام پیدا کرده و مخاطبین آن، همه بشر و به‌صورت عموم زمانی و عموم مکانی خواهد بود؛ نه یک ضرورت برای یک مذهب شیعه.

فراتر این ضرورت امامت برای انبیا بشر است. این ضرورت برای هدایت بشر است. این ضرورت برای تکمیل بشر است و این ضرورت برای تکامل بشر است. بشر به تمام استعدادهای کمالی خودش که خدا در وجود او نهاده نمی‌تواند دست پیدا کند. قابلیت‌ها و ظرفیت‌هایی که خداوند در ذات انسان و در حقیقت متعالی او قرار داده امکان ندارد کامل بشود، مگر با امامت هادی و نه صرفاً با نبوت بلکه با امامت این ظرفیت ممکن می‌شود. بنابراین امامت در رویکردهای فلسفی و فلسفه سیاسی یک ضرورت است. اگر انسان از فطرت کمال‌خواهی و از فطریات و کمالات خاص برخوردار است، این کمالات به شکل استعداد در وجود انسان‌ها وجود داشته و اینها امکان تحقیقی پیدا نمی‌کنند؛ مگر اینکه در جامعه و نظام سیاسی و نظام‌های سیاسی، نظام امامت حق حاکمیت پیدا کند. بنابراین یک ضرورت بشری است.

یکی از حقوق اولیه انسان به‌اعتبار انسانیتش و به‌اعتبار جانشین خدا بودن بر روی زمین است؛ به‌اعتبار اینکه خداوند برای او و برای حقیقت او نه، برای طبیعت حیوانی او بلکه برای جایگاهی که در نظام عالم هستی برایش تعریف شده، چنین جایگاهی قائل شده است و این حقش است و ذی حق است و یکی از حقوقی که چنین شأن و منزلتی دارد حق امامت است و اگر این حق یعنی امامت به او عطا نشود و اعطا نشده بود، امکان اینکه انسان به جانشینی خداوند بر روی زمین برسد وجود نداشت و ندارد. بنابراین این یک حق بشری است نه در

حد قلمرو یک مذهب و نه در قلمرو و رویکرد خاص. فلاسفه اسلامی موجودات را از حیثی به دو قسمت موجودات کامل و موجودات ناقص تقسیم می‌کنند. موجودات کامل موجوداتی هستند که در کمال خودشان نیازی به غیر خودشان ندارند. موجوداتی هستند که تمام کمال خود را همراه خویش دارند. این موجودات خیر محض هستند. هیچگونه شری در وجود آنها نیست و کمال‌شان را همراه وجودشان تحصیل کرده‌اند. بنابراین از حیثی موجودات به موجودات کامل و ناقص تقسیم می‌شوند که موجودات ناقص موجوداتی هستند که ضعف‌ها و کاستی‌هایی دارند و در یک فرآیند کمالی باید استعداد‌های کمالی پیدا کنند، ولی هنوز این استعدادها فعلیت پیدا نکرده، نقصانی دارند و نواقصی دارند که در یک فرآیند مدیریت و راهبری هدایت باید کامل بشود. به‌گونه‌ای که مقتضی است زمینه‌ها فراهم بشود و موانع هم دفع و رفع بشود تا علت کامله فراهم شود و کامل شوند. موجودات کامله از همان ابتدا کامل هستند.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، موجودات تکوینی و موجودات تشریحی داریم. در یک تقسیم دیگر موجودات تقسیم می‌شوند به موجودات معقول که مراد عقول هستند و موجودات محسوس. در تقسیم دیگر موجودات به آسمانی و زمینی تقسیم می‌شوند. همین‌طور به موجودات فوق و تحت قمر و موجودات خیرات و شرور تقسیم می‌شوند. در انسان که موضوع بحث ماست، این ظرفیت وجود دارد. درعین حال در تقسیم‌بندی که عرض کردم از حیثی جزو موجودات ناقص محسوب می‌شود. از حیثی جزو موجودات عالم زمینی محسوب می‌شود. همچنین از حیثی به عالم محسوس، از جهتی جزو موجودات عالم تحت قمر. همین‌طور جزو موجوداتی که ماهیت خیرات و شرور دارند یا خیر و شری دارند اما درعین حال برخلاف دیگر موجودات عالم زمینی که عالم نباتات یا گیاهان یا حیوانات هستند این ظرفیت را خداوند در وجودشان نهاده که به‌ازای اینکه آن ظرفیت‌ها و استعدادها بارور شده در یک فرآیند کمالی تکمیل بشوند، این ظرفیت را پیدا می‌کنند که به عالم بالا متصل شوند. بنابراین از حیثی موجودات به انواع کامل و ناقص تکوینی و تشریحی معقول و محسوس آسمانی و زمینی فوق قمر و تحت قمر خیرات و شرور تقسیم می‌شوند.

بحث دیگری که فلاسفه میان موجودات دارند، اینکه از حیث مراتب کلامی مرتبه‌بندی می‌کنند که در رأسش حق تعالی است که فوق کمال است و همین‌طور موجودات بعدی که در کمالات هستند عقول هستند. مرتبه بعدی نفوس هستند و بعد جسمانیات. موجودات جسمانی موجودات عالم زمینی را تشکیل می‌دهند که باز خود

این موجودات زمینی مراتبی دارند که از انسان شروع تا حیوانات و تا نباتات تا هیولا که ماده المواد است می‌رود. بر خلاف متکلمین که از نظریه قاعده لطف استفاده می‌کنند، فلاسفه از نظریه عنایت استفاده می‌کنند. بر اساس نظریه عنایت، موجودات عالم پایین در یک ارتباط مستمر جهت کامل شدنشان و جهت فرآیند کامل شدن استعداد‌های بالقوه و رسیدن به کمال خودشان و جهت ارتباط از نقص به کمال نیازمند ارتباط مستمر با عالم بالا هستند و همین‌طور عالم بالا یعنی افاضات خودشان را در سلسله مراتب طولی به عالم زمینی دارند و این ارتباط به شکل تکوینی صورت می‌گیرد. اما بحثی که در اینجا مطرح است این است که موجودات عالم زمینی در کمال خودشان که از نقصان و نقص به کمال و کمالات سیر می‌کنند باید مبادی وجودی و مبادی کمالی خودشان را طی کنند. بحث انسان است؛ انسانی که واسطه بین عالم زمینی و عالم بالا بشود. انسانی که ظرفیت می‌یابد تا قابلیت پیدا کند که با اتصالش به عالم بالا، نه تنها علم عالم بالا، معقولات عالم بالا، کمالات عالم بالا و علوم معارف عالی و حقیقی عالم بالا را دریافت کند تا بتواند در عالم زمینی نشر بدهد، بلکه این ظرفیت را پیدا کند که به‌واسطه لطف و عنایت و ارتباط و افاضه‌ای که با عقل فعال برقرار می‌کند بتواند مدیریت عالم زمینی و موجودات زمینی و همین‌طور مدیریت جامعه انسانی و حیات انسانی و انسان‌ها را که از ضعف‌ها و کاستی‌ها و ناهنجاری‌ها و مشکلات برخوردارند به کمال برساند. منشأ موانع طبیعی که در مسیر رسیدن به کمالات خودشان دارند دو قوه شهوت و غضب است با فروع اجناسی که دارد. خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری اینها را مبسوط بحث کرده است. به‌هرحال، این موانع کمالات وجود دارد. باید لزوماً و ضرورتاً انسانی باشد که ظرفیت کمالی هم در برخورداری از علم در خودش داشته باشد و آن را مهیا کرده باشد. و این امام است. انسانی که ظرفیت پیدا کرده با ارتباطش با عالم بالا بتواند معارف عالی را بگیرد و در میان مردم ترویج بدهد تا شأن نبوت به خودش بگیرد؛ چراکه حیثیت ترویجی و ابلاغی پیدا می‌کند. یعنی هم قوه عاقله‌اش متصل می‌شود و معارف را دریافت می‌کند و درعین حال قوه عاقله، خصوصاً عقل عملی‌اش وسعت پیدا می‌کند.

امام با ارتباطش با عقل فعال این ظرفیت را پیدا می‌کند که بتواند به تدبیر حکیمانه و عادلانه و مبتنی بر محبت و انس و الفت، مدیریت و رابطه خدمت میان دولت و ملت برقرار کند. این ظرفیت در وجود امام هست؛ بنابراین حق انسانی که مخلوق خداوند است و خداوند در وجود او حقیقت تعالی قرار داده این است که این ظرفیت را



کامل‌ترین انسانی که این ظرفیت را بعد از رسول مکرّم اسلام پیدا کرده است که واسط بین عالم زمینی و عالم آسمانی باشد.

یک مدیر حکیم به جهت حکمت و قدرت عاقله قوی‌ای که دارد می‌تواند مصالح عمومی جامعه را تشخیص داده و عدالت و امامت حقیقی در میان جامعه برقرار کند. به‌خاطر همین بجاست که ما در رویکرد فلسفی به امامت، آن را در گستره انبای بشر مطرح شده و بشری که بازیچه دست سیاست و سیاست‌بازان شده است مورد توجه قرار گیرد.

به‌هرحال، ضرورت سیاست امامت کاملاً در دنیای امروز محسوس است و باید بتوانیم این ضرورت را تبیین عقلی کنیم؛ ضرورت یک سیاست حکیمانه که مبتنی بر تأمین مصالح حقیقی مردم است و همه انبای بشر را شامل می‌شود؛ نه سیاه‌پوست در آن نقش دارد نه سفیدپوست بلکه همه انسان‌های سفید و سیاه و شرقی و غربی و همه جغرافیای عالم را شامل می‌شود. به‌همین جهت به‌نظر می‌رسد که امام در این صورت، تکمیل‌کننده کمالات انسان است و در این صورت است که این آیه شریفه به‌خوبی مصداق پیدا می‌کند: *اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً*. دین تکمیل می‌شود و اینکه انسانیت هم تکمیل می‌شود چون اگر امامت با این شأن نبود، قوای متعالی و کمالی انسان در حد یک قوه صرف باقی می‌ماند و این ظلم محسوب می‌شد و ظلم از خداوند دور است و خداوند ببری از ظلم است. به‌همین دلیل، حق همه انسان‌ها در همه جغرافیای عالم این است که برخوردار از امامت حق باشند تا آن ظرفیت‌ها و استعداد‌های کمالی‌شان در وجودشان ظهور و بروز پیدا کند.

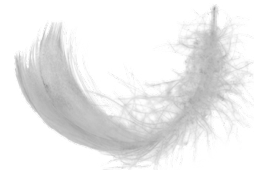
داشته باشد که خلیفه خدا روی زمین باشد. بنابراین حق او این است که برخوردار از امام باشد و حق او این است که به شأنی و مرتبه‌ای برسد که آن استعداد‌های نهفته در وجودش و فطریاتی که خداوند در وجود او قرار داده است را به‌واسطه امامی آن را شکوفا کند.

به‌تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی خیرات را در جامعه تسری دهند تا ظرفیت‌ها و استعداد‌های کمالی انسان ظهور و بروز پیدا کرده و بالغ شود و بتواند انسان‌ها را هم که ظرفیت خلیفه‌اللّهی داشته و دارند به اکمل خودشان برسانند. و آنها هم خلیفه خدا بر روی زمین بشوند.

با این توجه می‌توان گفت یک‌سری ظرفیت‌های بیرونی وجود دارد و یک‌سری ظرفیت‌ها و عوامل بیرونی که باید زمینه‌هایش فراهم بشود که در رأس آنها امام است و سیاست امامت و دولت امامت باید این فطریات را در درون انسان شکوفا کند تا اینها ظهور و بروز و فعلیت پیدا کنند. برخی از مبادی کمالی درونی فطری هستند.

نفس ناطقه با دو قوه عقل نظری و عقل عملی که دارد این ظرفیت را دارد که کمالات انسان ظهور و بروز و فعلیت پیدا کند. اما اینها درونی هستند و نیاز به عوامل بیرونی دارند. از اینجا وارد بحث مبادی بیرونی می‌شویم.

بحث مبادی بیرونی برای کامل شدن موجودات ناقص است و در رأس برای کامل شدن نیاز به انسانی دارد که ظرفیت کامل شدن را داشته باشد. یکی نبی است با رسالت نبوتی که وجود دارد و دریافت شریعت و قوانین الهی که احکام شرعی و احکام الهی را دریافت می‌کند و در بین مردم ترویج می‌دهد ولی در رأس آنها شأن امامت نبی است و شأن امامتی است که انبیاء دارند. آن دسته از انبیایی که برخوردار از شأن نبوت هستند و در موضوع غدیر شأن امامت امیرالمومنین علی علیه السلام است که مصداق تام و کامل امامت محسوب می‌شود. یعنی





محمد سوری  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

## غدیر خم در آثار عرفانی و در میان صوفیه

خود را به حضرت علی علیه السلام منتسب می‌کنن. یعنی جایگاه حضرت در میان صوفیه بسیار روشن است.

برای روشن تر شدن بحث، ابتدا دو مقدمه عرض می‌کنم و بعد وارد بحث اصلی می‌شوم. البته نگاه من در این بحث یک نگاه تاریخی است.

### مقدمه دوم: اعتبار حدیث غدیر در نزد مسلمانان

تاکنون هیچ تشکیکی در طول تاریخ در میان همه مسلمانان درباره حدیث غدیر ندیده‌ایم؛ یعنی اصل اینکه در روز هجده ذی‌الحجه سال دهم هجری مسلمانان به پیشوایی پیامبر در غدیر خم گرد هم آمدند و پیامبر آن خطبه معروف را خواندند و در انتها فرمودند من کنت مولاه و علی مولاه یا فهذا علی مولاه؛ در این اتفاق هیچ‌کس تردید نکرده است. ابهام درباره تفسیر اینهاست. برای اینکه این مسئله اعتبار روشن تر شود، جمله‌ای از شمس‌الدین ذهبی مورخ و حدیث‌شناس و رجالی بزرگ مسلمان درباره حدیث غدیر ذکر می‌کنم و بعد وارد بحث اصلی خودم می‌شوم. شمس‌الدین ذهبی کم و بیش متهم به این است که در باورهای خودش اهل تعصب و جزم‌گرایی بوده و نسبت به غیر باورهای خودش خیلی روی خوشی نشان نمی‌داده است. باین حال وی در کتاب سیر أعلام النبلاء در آنجا که احوالات محمد بن جریر طبری، مورخ و مفسر معروف، را بازگویی می‌کند می‌گوید این محمد بن جریر طبری که محدث بزرگی هم بود در کنار اینکه تفسیر مشهوری داشت و تفسیرش مادر همه تفسیرها در جهان اسلام است، طرق حدیث غدیر خم را در چهار جلد جمع کرده بود.

### مقدمه اول: جایگاه امیرالمومنین علیه السلام در میان صوفیه

همان‌طور که می‌دانیم در سرتاسر تاریخ تصوف از آغاز شکل‌گیری تا امروز، عشق و علاقه صوفیان به اهل بیت و به ویژه حضرت امیرالمومنین علیه السلام در میان نوشته‌ها و گفته‌های ایشان موج می‌زند. به تعبیر بخاری، حضرت علی را سر عارفان به‌شمار می‌آورند و انفاس پیغمبران با اوست. ابن عربی هم که بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز عرفان فلسفی است از آن حضرت با تعبیر پیشوای جهان و راز همه انبیاء یاد کرده است: امام العالم و سر الانبیاء اجمعین. در فتوحات المکیه افزون بر این به باور بسیاری از صوفیان، آن حضرت جانشین باطنی و معنوی پیامبر بود. به نظر این عده از صوفیه در وجود حضرت رسول صل علیه و آله و سلم هر دو بعد ظاهری و باطنی جمع شده بود ولی پس از درگذشت آن حضرت، این دو در میان جانشینان ایشان تقسیم شد.

به نظر ایشان حضرت رسول دارای دو نوع جانشین بود: جانشین ظاهری یعنی خلفا و جانشینان باطنی یعنی حضرت علی علیه السلام و بقیه امامان. شاید از همین باب است که همه طریقت‌های صوفیه به جز یک مورد،



## جایگاه غدیر در میان صوفیه:

در پاسخ به این سؤال که در میان صوفیه غدیر چه جایگاهی دارد، در اینجا به برخی از کارها و فعالیت‌هایی که صوفیه کردند در سه بخش اشاره می‌کنم. البته ممکن است راه‌های دیگری هم باشد.

اولین مسیر برای اینکه بینیم صوفیه در مورد غدیر چکار کردند این است که بینیم آیا صوفیه در نقل و انتقال سندهای حدیث غدیر، که بسیار مکرر و متعدد و متکثر است، به نسل‌های بعدی نقش داشتند یا خیر. نکته‌ای داخل پراتز عرض کنم و آن هم اینکه در اسناد بخش عمده‌ای از آنچه که به اسم فضائل اهل بیت علیهم السلام در منابع حدیثی غیر شیعه داریم، رد پای صوفیه به صورت درخشانی هویدا است؛ یعنی شاید بشود این ادعا را مطرح کرد که اگر ما در این اسناد، کسانی که گرایش صوفیه داشتند را در نظر بگیریم چه بسا بخش زیادی از این فضائل اهل بیت و روایتی که مربوط به فضائل اهل بیت است از دست برود. در مورد غدیر هم حدس می‌زنم که چنین چیزی باشد. من فقط یک مورد که خودم بررسی کردم در اینجا عرض می‌کنم و آن اینکه یکی از صوفیه که از شاگردان جنید بغدادی بود به نام جعفر خلدی ابو محمد جعفر بن محمد بن نصیر خلدی بغدادی که در سال سیصد و چهل و هشت هجری، یعنی تقریباً هزار و صد سال پیش در بغداد از دنیا رفت و محدث بزرگی هم بود در کنار اینکه صوفی بزرگی هم بود، در سه جا حدیث غدیر خم را روایت کرده است.

جعفر بن جعفر خلدی می‌گوید کسی که روز هجدهم ذیحجه را روزه بگیرد برای او ثواب شصت ماه روزه نوشته می‌شود و این روز، روز غدیر خم است. به تعبیر وی آن روزی که پیامبر دست علی بن ابیطالب علیه السلام را گرفت. تعبیر «علیه السلام» هم از جعفر خلدی است که نویسنده شیعی نیست. نمی‌گوید کرم الله وجهه، بلکه می‌گوید «علیه السلام» و فرمود: «أَلَسْتُ أَوْلَىٰ بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ» آیا من پیامبر از مومنان مسلمان نسبت به خودشان اولتر نیستم؟ فرمودند که چرا این پیامبر همین‌طور است. در اینجا پیامبر فرمود: «من كنت مولاه فعلي مولاه» که این جمله معروفی است و «فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لك يا بن أبي طالب أصبحت مولاي ومولي كل مؤمن وانزل الله تعالى» در این هنگام خداوند آیهه اکمال دین را نازل کرد. این یکی از مواردی است که جعفر خلدی گفته است. در دو جای دیگر هم دوباره روایت کرده و جالب است که این سه تا روایتی که جعفر خلدی نقل کرده، هر سه طریقشان جداست؛ یعنی افرادی که در سند هستند متفاوتند یعنی در واقع جعفر خلدی با سه سند متفاوت حدیث غدیر را

محمد بن جریر طبری، به نوشته وی، طرق روایت حدیث غدیر خم را گردآوری کرده بود. کلمه طرق که جمع طریق است یک اصطلاح حدیثی است و منظور این است که وقتی ما یک حدیث را به پیامبر یا به ائمه علیهم السلام منصوب می‌کنیم، از چند مسیر و از مسیر چه کسانی و کدام یک از محدثین به پیامبر و ائمه می‌رسانیم. و هر چقدر طرق یک حدیثی متعدد و متکثر باشد اعتبار آن حدیث بیشتر است؛ چون به طور عادی وقتی ما یک خبر از افراد متعددی می‌شنویم بیشتر اطمینان خاطر پیدا می‌کنیم. ذهبی درباره طبری می‌گوید ایشان طرق حدیث غدیر خم را در چهار جلد جمع کرده بود. چقدر مفصل بوده که فقط طرقتش در چهار جلد جمع‌آوری شده است. در جایی دیگر می‌گوید چهار جلد ضخیم است و من ذهبی بخشی از این کتاب را مطالعه کردم و مبهوت شدم. گستره و وسعت روایات غدیر من را مبهوت کرد و یقین پیدا کردم که چنین اتفاقی افتاده است. این را ذهبی در قرن هشتم بیان می‌کند و اگر با توجه به شناختی که از ذهبی و امثالش داریم اگر کوچک‌ترین تردیدی درباره این حدیث بود هیچ وقت او چنین حرفی را نمی‌زد.

به هر حال، اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اگر همه محدثین و علمای اسلام درباره رخداد غدیر اتفاق نظر دارند پس چرا خیلی از مسلمانان اصلاً خبر ندارند چنین اتفاقی افتاده است. واقعیت این است که کسی حدیث غدیر را انکار نکرده است، اما اکثریت جهان اسلام غدیر را نادیده گرفتند. اگر ما بخواهیم با تعابیر امروزی بیان کنیم می‌توانیم بگوییم غدیر بی‌تردید با توطئه سکوت مواجه شده است؛ یعنی امکان دارد که در جامعه دینی مسلمانان یک فردی و یا هر متدینی تربیت بشود؛ به این صورت که در حوزه‌های علمیه مختلف در جهان اسلام حدیث و تفسیر و قرآن بخوانند و یک عالم و مجتهد در رشته‌های علوم اسلامی بشود ولی تا آخر عمرش خبردار نشود در هجدهم ذی الحجه سال دهم هجری در غدیر خم چنین اتفاقی افتاد. این واقعا هست. یعنی ما با برخی که عالم دینی هستند گفتگو می‌کنیم می‌بینیم اصلاً نشنیده‌اند که چیزی به اسم غدیر وجود دارد و این نشانگر توطئه سکوت است؛ چرا که سخنان پیامبر در نصب حضرت علی به جانشینی خودش در غدیر خم آن چنان صریح است که هر چقدر درباره معنای مولا و اینکه چرا اصلاً پیامبر چنین کاری کرد تحریف معنوی صورت گرفت، باز هم نتوانست جلوی فهم صحیح را بگیرد تا جایی که بعضی‌ها یا اکثریتی مجبور شدند که اصل غدیر را کلاً نادیده بگیرند تا کسی با شنیدن حدیث غدیر به تأمل و تأمل داشته نشود.

روایت کرده و نشانه آن هم این است که هم اسامی افراد را داریم و هم اینکه متن‌ها با هم متفاوت هستند. این متنی که خواندم یکی از روایت‌های جعفر خلدی بود. در جای دیگر، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه را روایت کرده و در یک جای دیگر مسیر دوم استناد به حدیث غدیر هست. در مورد قبلی، جعفر خلدی فقط روایت کرد ولی آیا اینکه از آن برداشت کلامی هم کرده یا نه بحث دیگر نیست. لزوماً این‌گونه نیست؛ چون نفس روایت کردن لزوماً به معنای اعتقاد داشتن محسوب نمی‌شود. چه بسا برداشت فرد کلاً متفاوت باشد. این بحث مفصلی است که آیا اگر کسی یا یک فرقه‌ای یا یک مذهبی، حدیثی در جایی روایت کرد، آیا می‌توانیم فقط بر اساس روایت کردن و نقل آن حدیث، برداشت‌های کلامی به آنها نسبت بدهیم یا نه. که این بحث مفصلی است و به‌نظم نمی‌شود. دلایل متعدد است.

اما مسیر دوم این است که کسی از صوفیه با استناد به حدیث غدیر، امامت حضرت را ثابت کند. یک نفر که شخصیت برجسته‌ای است و این کار را کرده است، در اینجا معرفی می‌کنم. شخصی در قرن هشتم به نام علاء الدوله سمنانی متوفی سال هفتصد و سی و شش، لاقلاً در حد اطلاع ما، اولین کسی است که به غدیر خم استناد کرده است. این فرد، یکی از بزرگ‌ترین و معروف‌ترین عارفان قرن هشتم و هشتم هجری و قطب طریقت کبرویه بوده و حتی بعضی از علمای شیعه گفتند ایشان شیعه است ولی به‌نظر می‌رسد که این درست نیست و ایشان از نظر عرفانی، دوازده امامی بوده و الا از نظر فقهی و کلامی شیعه نبوده است. به‌رحال ایشان در یکی از کتاب‌های خودش به عربی درباره غدیر صحبت کرده و گفته که محتوای این حدیث چیست و بر چه چیزی دلالت می‌کند و می‌گوید این حدیثی است صحیح. صحیح یک اصطلاح حدیثی است به معنای معتبر و در مقابل غلط نیست. او می‌گوید این حدیثی است صحیح و پیامبر در این حدیث، دستور روشن و صریح داده است که ما چنگ بزنیم به ریسمان ولایت علی و از دشمنی با علی بپرهیزیم و هیچ‌کس نمی‌تواند این مسئله را انکار کند؛ مگر اینکه تیره‌بختی خودسر یا ستیزه‌جویی تجاوزگر باشد و اگر کسی نیک‌بخت و رشید باشد، از محتوای این آیه خطاب قطعی می‌فهمد که راه‌گزینی جز ابلاغ آن وجود ندارد، ولو اینکه حاضران در غدیر خم خوشایندشان نباشد. من، یعنی علاء الدوله سمنانی، از نسیم این خطاب خداوند که می‌فرماید «وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» چنین استشمام می‌کنم که خداوند پیش‌تر به پیامبر دستور داده بود که این مسئله را ابلاغ کند ولی آن حضرت به سبب رحمت و شفقتی که بر یارانش داشت آن را به تأخیر انداخته بود تا نخست

قلب کسانی را که از علی (ع) کینه‌ای داشتند با مهربانی نرم کند و آن‌گاه دستور خداوند را به ایشان ابلاغ فرماید. پس از نزول این آیه بود که پیامبر، دستور خداوند را به مردم رسانید و در امر به دوستی علی و نهی از دشمنی او تأکید بسیار کرد. البته باید توجه داشت که مفاد این آیه شریفه صرفاً دوستی علی و پرهیز از دشمنی او نیست. اینها را علاء الدوله سمنانی بیان می‌کند. بلکه این آیه اشاره دارد به اینکه خداوند در وجود علی علیه السلام از جهت ولایت الهی و وصایت پیامبر دانش ویژه‌ای را به ودیعت نهاده است و هر کس که از مسیر علی وارد شود به آن دانش دسترسی پیدا خواهد کرد و به‌خاطر همین است که پیامبر فرمود من شهر دانش هستم و علی، دروازه این شهر است؛ یعنی همان حدیث معروف «أنا مدينة العلم و علی بابها». من که علاء الدوله سمنانی باشم این برداشت از حدیث را در یکی از مکاشفات خودم دیدم و این حالت شهر دانش بودن پیامبر و دروازه دانش بودن علی را عیناً در یکی از مکاشفات خودم مشاهده کردم.

این عبارت نسبتاً طولانی بود که علاء الدوله سمنانی در کتاب مناظر المحاضر للمناظر الحاضر به عربی بیان کرده است.

پس مسیر اول، اسناد حدیث غدیر و نقش صوفیه است، و مسیر دوم استناد به حدیث غدیر است به‌عنوان دلیل اثبات امامت حضرت که یک مورد که علاء الدوله سمنانی بود بیان شد.

مسیر سوم هم آداب و رسوم و جشن‌های صوفیه در عید غدیر است. بسیاری از طریقت‌های صوفیه عید غدیر را بسیار گرامی می‌دارند و معمولاً هم چون معتقدند که روز غدیر روز عید نوروز بود - و البته در منابع ما هم چنین چیزی وجود دارد - کم‌وبیش اینها در شب عید نوروز جشن می‌گیرند. مثلاً در برخی از مناطق به آن می‌گویند جشن یا مثلاً مراسم سلطان نوروز و متفق هستند که اهمیت نوروز به سبب این است که عید غدیر در آن روز واقع شده و حدیث غدیر را می‌خوانند. در مناطق دیگر غیر از ایران هم که همه از نظر فقهی و کلامی غیرشیعه هستند بحث عید غدیر و سلطان نوروز برایشان کاملاً مهم است و حتی مهم‌ترین جشن سالانه بعضی از طریقت‌ها جشن غدیر است.





نشست  
(حسینیه حکمت)



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
به مناسبت دهه محرم برگزار می‌کند:

# حکمت سلسله نشست‌های مجازی حسینیه

غلامحسین ابراهیم دینانی «عشق و عقل در مکتب عاشورا»

(شنبه ۸ مرداد ۱۴۰۱ ساعت ۱۲/۴۵-۱۲)

حمید پارسانیا «نقش عاشورا در فلسفه اجتماعی شیعیان»

(یکشنبه ۹ مرداد ۱۴۰۱ ساعت ۱۲/۴۵-۱۲)

قاسم کاکایی «امام حسین و عاشورا به روایت عارفان»

(دوشنبه ۱۰ مرداد ۱۴۰۱ ساعت ۱۲/۱۵-۱۱/۳۰)

شهرام پازوکی «امام حسین و عاشورا به روایت مثنوی»

(دوشنبه ۱۰ مرداد ۱۴۰۱ ساعت ۱۳/۰۰-۱۲/۱۵)

احمدحسین شریفی «تحلیل چرایی «تعدد قرائت‌ها» از واقعه عاشورا»

(سه‌شنبه ۱۱ مرداد ۱۴۰۱ ساعت ۱۲/۴۵-۱۲/۰۰)

منوچهر صدوقی سها «جایگاه حکمت در ادعیه حسینی»

(چهارشنبه ۱۲ مرداد ۱۴۰۱ ساعت ۱۲/۴۵-۱۲/۰۰)

محمد جعفری هرنده «علم امام و واقعه عاشورا»

(پنج‌شنبه ۱۳ مرداد ۱۴۰۱ ساعت ۱۲/۴۵-۱۲/۰۰)

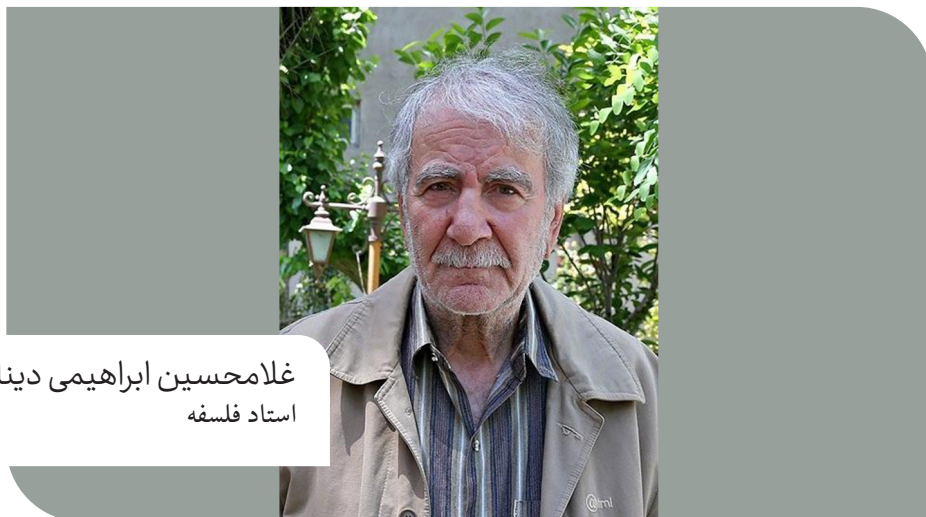
احمد شه‌گل «اشارات و تنبیهات انسان شناختی در مکتب عاشورا»

(جمعه ۱۴ مرداد ۱۴۰۱ ساعت ۱۲/۴۵-۱۲/۰۰)

مهدی عبداللهی «جایگاه «معرفت» در حماسه عاشورا»

(شنبه ۱۵ مرداد ۱۴۰۱ ساعت ۱۲/۴۵-۱۲/۰۰)

لینک مجازی: <https://www.irip.ac.ir/u/136>



غلامحسین ابراهیمی دینانی  
استاد فلسفه

## عشق و عقل در مکتب عاشورا

صحبت کردید؛ البته عقل و عشق هر دو از ویژگی‌های انسان است و تنها انسان در این عالم عاقل است و عاشق می‌شود. حیوانات نیز محبت دارند ولی عشق ندارند. عشق عالی‌ترین و والاترین درجهٔ محبت است. البته کلمهٔ عشق در قرآن کریم به کار نرفته و دربارهٔ خداوند، الرحمن نیز به معنای عاشق نیست ولی محب است. عشق شدیدترین درجهٔ محبت است. عشق یعنی محبت. به قول شاعر عارف،

### نیست فرقی در میان حب و عشق شام نبود در حقیقت جز دم‌شوق

محبت شدید همان عشق است؛ بنابراین عشق از ویژگی‌های انسان است؛ گرچه حیوانات دیگر محبت دارند ولی به حد عشق نمی‌رسد. در طول تاریخ همیشه عرفا و شعرا، بیشتر شعرا، یک نوع تنازع بین عشق و عقل دیده‌اند. البته آن عقلی که با عشق در تنازع است، عقل دنیوی و کاسب‌کارانه است. عقلی که سودانگار است با عشق سروکار ندارد ولی عقل رحمانی و عقل واقعی با عشق بسیار اتحاد دارد؛ زیرا که هم عشق و هم عقل از انسان است. مبدأ عقل و عشق یک چیز است و آن نفس ناطقهٔ انسان است. نفس در عین وحدت به گفتهٔ خواجه سبزواری النَّفْسُ فِی وَحْدَتِهَا کُلُّ الْقَوَى. درحالی‌که نفس انسان واحد و یگانه است، نیروها و قوای مختلف دارد و نفس ناطقهٔ انسان در عین وحدت و یگانگی، دو جلوهٔ بسیار مشعشع و عالی دارد که آن عالی‌ترین جلوهٔ نفس، عقل و عشق است. بنابراین چون عقل و عشق از جلوه‌های

با سلام و نام و یاد خدای بزرگ آغاز می‌کنیم. پیش از هر چیز فرارسیدن ایام سوگواری سالار شهیدان حضرت امام حسین علیه السلام را خدمت تمام دوستان تسلیت عرض می‌کنم. در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، برای نخستین بار ابتکاری را مبنی بر راه‌اندازی حسینیه حکمت به کار گرفته‌ایم که امسال به صورت مجازی برگزار می‌شود. امیدواریم که این اتفاق خوب در سال‌های بعد به صورت گسترده‌تر فراهم شود. این سلسله‌نشست‌های مجازی در واقع تلاشی است برای یک نگاه فلسفی و حکمی به واقعهٔ عاشورا و دههٔ محرم که با دعوت اساتید بزرگواری در حوزه‌های حکمت، عرفان و فلسفهٔ اسلامی و با بیانات زیبایشان در روزهای آتی تا شنبهٔ هفتهٔ آینده منور خواهد شد. امروز در خدمت جناب استاد دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی به صورت صوتی هستیم. با توجه به سؤال بسیار عزیزان مبنی بر ضبط برنامه، باید عرض کنم که این برنامه ضبط و کلیپ آن بعد از اتمام ضبط و آماده‌سازی در کانال اختصاصی مؤسسه در آپارات بارگذاری خواهد شد. جناب استاد، پیش‌تر اثری از شما تحت عنوان عشق و عقل در مکتب عاشورا منتشر شده بود. اگر اجازه دهید مبحث امروز را با یک پرسش آغاز می‌کنم، با توجه به بیانات شما دو مفهوم عشق و عقل در واقع دو عصارهٔ درهم‌تنیده‌ای هستند که یک مبنای معرفتی برای عالم‌اند. اکنون شما چگونه این دو عصاره را با ارجاع به واقعهٔ عاشورا تبیین می‌کنید؟

- سؤال بسیار خوبی را مطرح کردید. از عقل و عشق

نفس است و نفس واحد است، نمی‌توانیم آنها را از هم بیگانه بدانیم. اگر گاهی تنازع گفته می‌شود منظور عقل دنیوی است که فقط به منافع دنیوی و کوتاه‌انگاری می‌اندیشد و گرنه عقل با عشق از منشأ واحد هستند و با هم یکی می‌شوند. یک جایی بیان کردم که عشق همان عقل مست است. نمی‌دانم آیا این تعبیر خیلی مورد پسند است یا نه؟ شاید کلمه مست را دوست نداشته باشند اما عشق یعنی عقل مست. حق و باطل همیشه در عالم بوده است، از روزی که آدم ابوالبشر آفریده شد و حتی میان دو فرزند او که هابیل و قابیل باشند، تنازع بود که هابیل به دست قابیل به قتل رسید. حق و باطل جلوه‌های مختلف داشته است و در جریان تاریخ همیشه بین انبیا و مخالفان انبیا (بین حضرت موسی و فرعون تا حضرت رسول صلی الله علیه و اله و دشمنان اسلام) جریان داشته است، اما این تنازع میان حق و باطل در اوج و کمال خود در صحرای کربلا به ظهور رسید و حضرت امام حسین علیه السلام در مقابل دشمنان ایستادگی کرد و به شکلی ایستادند که نه تنها خودشان شهید شدند، همه اصحاب و یاران نیز شهید شدند و زن و بچه هایشان به اسارت کشیده شد؛ حتی طفل صغیر شیرخواره‌اش به شهادت رسید. این حرکت اوج فداکاری امام حسین علیه السلام را می‌رساند. شاید هیچ صحنه‌ای در کل تاریخ بشر مانند صحنه کربلا در تقابل حق و باطل نبود. امام حسین علیه السلام چگونه ایستادگی کردند؟ با عقل و عشق امام حسین علیه السلام جهاد کردند و جنگیدند و عشق‌شان نیز عین عقل و واقعیت بود و عاقلانه و عاشقانه در راه خداوند به شهادت رسیدند و عقل و عشق را به کمال رساندند. حضرت امام حسین علیه السلام هر چه داشتند از دست دادند. تمام تاریکی و ظلم یک طرف و تمام عدل و محبت و رحمت و عقل و عشق یک طرف در صحنه کربلا تجلی کرد. حقیقت در وجود مقدس امام حسین علیه السلام به ظهور رسید. به هرصورت عقل و عشق از ویژگی‌های انسان است و هیچ موجود دیگری در این عالم از عشق و عقل برخوردار نیست. شاید عقل در عوالم دیگر باشد، اما حتی عشق در عوالم ملکوت نیز از آن صحبت نشده است. به قول حافظ که می‌گوید فرشته عشق نداند که چیست قصه مخوان. فرشتگان عاقل‌اند ولی عاشق نیستند. در هرصورت صحنه کربلا در تاریخ بشر از حضرت آدم تا امروز بی‌نظیر است، تقابل باطل با حق که امام حسین علیه السلام مظهر حقیقت و رحمانیت در مقابل ظلم بیداد امثال طرفداران معاویه بود. شاید باید کتاب‌ها نوشته شود و نوشته شده ولی زبان عاجز است تا بتواند از این واقعه خونین دلخراش کربلا پرده بردارد و حقایق را آشکار کند. این خلاصه مطلبی بود که در این باب می‌توانستم بگویم. اگر سؤال دیگری داشته

باشید، آماده‌ام تا پاسخ دهم.

-استاد اشاره فرمودید به ارتباط بین عقل و عشقی که در شخصیت امام حسین علیه السلام نیز تجلی دارد، تصور می‌کنم این اوج چنین امتزاجی است که می‌توان در شخصیت یک فرد دید. اکنون با این تفاسیر، لطفاً نظرتان را درباره اینکه این تکامل امتزاج در شخصیت امام حسین علیه السلام چگونه محقق شده است بفرمایید.

-مسئلاً امام حسین علیه السلام جزو اولیای خداست. درست است که ولی و امام است اما از اولیای خداوند است و طبیعتاً اولیا نیز انسان‌های کاملی هستند. کامل‌تر از امام حسین علیه السلام و ائمه معصومین نداریم. ایشان کامل‌اند و هرچه صفات کمالی وجود دارد در ایشان به اوج خود رسیده است. از حضرت رسول صلی الله علیه و اله تا علی علیه السلام و همین‌طور فرزندان‌شان تا امام عصر علیهم السلام اولیای خداوند هستند و صفات عالیه در ایشان به اوج کمال خود رسیده است. بنابراین امام حسین علیه السلام دارای عشق و عقل کامل بودند و واقعاً کمال عقل و عشق در کمتر انسانی تحقق پیدا می‌کند و این مخصوص اولیا و انبیا است و امام حسین علیه السلام یکی از برجسته‌ترین اولیای خداوند است که این دو صفت را به ظهور رساند و نشان دادند.

-جناب استاد در واقع عنوان برنامه‌ای که در حال حاضر اجرا می‌کنیم، حسینیه حکمت است تا یک نگاه فلسفی و حکمی درباره عاشورا داشته باشیم. حال اگر امکان دارد بفرمایید که خود افعال حضرت امام را چگونه می‌توانیم با ارجاع به حکمت درک کنیم؟

-وقتی می‌گوییم کمال عقل را امام حسین علیه السلام داشتند، در واقع کمال عقل عین حکمت است و حکمت به جز احکام عقل چیزی نیست. حکیم کسی است که عقلانی عمل می‌کند و حکمت یعنی اجرای احکام عقل. امام حسین علیه السلام با عقل کامل در مقابل باطل ایستاد و این عین حکمت است و عصاره و خلاصه حکمت همان عملی بود که امام حسین علیه السلام انجام دادند. حکمت را از عقل نمی‌توان جدا کرد و عقل نیز بدون حکمت نیست و عقل و عشق کامل در امام حسین علیه السلام بوده است؛ بنابراین تجلی حکمت صحرای کربلا است و تعارض حق و باطل. در واقع حق مقابل باطل، حکمت است. حکمت همیشه در جستجوی حقیقت است اصلاً حکیم همیشه در جستجوی حقیقت باید باشد.

-همین‌طور است. خود امام حسین علیه السلام نیز در صحبتی که با ولید بن عقبه داشت، خود را به عنوان یکی از اهل بیت معرفی می‌کند و به همین نکته اشاره می‌کند

- بسیار عالی. خیلی متشکر از شما جناب استاد بسیار استفاده کردیم. اگر شما نکته پایانی دارید ممنون می شویم بفرمایید.

- نه من عرضی ندارم اگر شما سؤالی داشته باشید، من در خدمت تان هستم ولی عرضم تمام شد گرچه مختصر بود.

- پس به عنوان سؤال پایانی، غالباً وقتی درباره واقعه عاشورا صحبت می شود معمولاً یک نگاه مبتنی بر شور عاشقانه نیز مطرح می شود اما شما اشاره کردید مبنی بر جایگاه عقل که خودش امتزاجی با عشق نیز پیدا می کند، چون دوستان در مورد این مطلب کم و بیش سؤال می پرسند، اگر در این مورد توضیحات بیشتری ارائه بفرمایید، ممنون می شویم.

- قطعاً همین طور است. عشق از شور جدا نیست. شور خاصیت عشق است. عشق فوران محبت است یعنی آنجا که در اوج محبت فوران پیدا می کند. طبیعتاً در فوران محبت، شور نیز هست. منتها فوران محبت و شور حسینی، شور امام حسین علیهم السلام و همه اصحاب ایشان از عقل منفک و جدا نبود. افتخار کربلا این است که شور مجاهده و شور امام حسین علیه السلام و اصحاب ایشان با عقل همراه بود و این عظمت شور امام حسین علیه السلام است. امیدواریم پیروان امام حسین علیه السلام همیشه با شور حسینی باشند و عقل را نیز اهمیت دهند.

که فکر می کنم همین مطلب عقل و عشق را خیلی بهتر نشان می دهد.

- در اینکه امام حسین علیه السلام جزو اهل بیت می باشند که هیچ تردیدی نیست. جزو اصحاب خمه و کسا می باشند. امام حسین علیه السلام فرزند امیرالمؤمنین علیه السلام و جزو اصحاب کسا است. عمل ایشان نیز همین طور که بیان شد، اوج ظهور عقل و عشق در یک صحنه است. یعنی شاید هیچ صحنه ای در طول تاریخ مثل صحنه کربلا نداشته باشیم که عقل و عشق این طور کامل به ظهور رسیده باشد.

- به این معنا که خود واقعه عاشورا را اوج زیبایی ها می توان دید؛ خود فناء فی الله بودن نیز اوج کمال و زیبایی است که دیگر تردیدی ندارد، درست است؟

- تردیدی نیست یعنی زیبایی معنوی همان حقیقت است. یک زیبایی ظاهری داریم که همه می دانند. البته خود زیبایی نیز یک حقیقت پیچیده ای است که کمتر می توان آن را تعریف کرد. اما زیبایی معنوی همان کاری است که حضرت امام حسین علیه السلام کرد. در عمل و ظاهر زیبا بود. نه تنها زیبا بود، ملیح نیز بود. به قول شاعر خوش ذوق ما، ملاحظت از جهان بی مثالی / درآمد همچو زند لابلالی. یعنی ملاحظت و عشق و زیبایی هر دو در امام حسین علیه السلام جمع بود. درود به روان پاک همه اصحاب کربلا.



حمید پارسانیا  
دانشگاه تهران



در واقع تأثیر واقعه عاشورا در حوزه علوم اجتماعی جهان اسلام و شیعیان به صورت خاص و اینکه عمل اجتماعی آنها چگونه است دیده می‌شود. اگر ما بخواهیم تعابیرمان را اصلاح نکنیم و با دقت و درست آنها را به کار نبریم، این تأثیرگذاری‌ها و نقش‌ها در قلمرو علوم شیعیان نخواهد بود. اما اگر در چارچوب مفاهیم و لغات خود جهان اسلام بخواهیم به کار ببریم، علم است. اولین لایه این تأثیرگذاری و شاید عمیق‌ترین لایه آن بخشی از تحلیل‌هایی است که نسبت به عاشورا وجود دارد و در احادیث است و به دنبال آن در بخشی از دانش‌ها و معارف جهان اسلام بازتاب این جریان را می‌توانیم ببینیم. آنچه که درباره این واقعه رخ داده است، این حادثه به عنوان یک حادثه الهی در تاریخ و عرصه حیات انسان دیده شده است. در واقع مشیت خداوند است که این واقعه رقم خورده و از آدم تا خاتم حضور داشته و تا صحنه قیامت این حادثه و تأثیر این حادثه وجود دارد و قابل دنبال کردن است و نقش آفرینی می‌کند. این رویکرد، نگاهی بسیار عمیق است و ناظر به سطح یک حادثه و واقعه‌ای نیست که در یک مقطع تاریخی رخ داده و تمام شده. ضمن آنکه حادثه‌ای است که در یک مقطع تاریخی رخ داده و تمام نشده و ابدی است، رخ داده و تمام نشده و ازلی است. این طور تحلیلی نسبت به این حادثه در متن معارف علوم دینی و نگاه دیگر شیعیان، که کاملاً از نظر اینها نگاه علمی است، وجود دارد و این به نوع نگاه مسلمانان و شیعیان به عالم هستی و مراتب هستی و جهان هستی باز می‌گردد. در این نگاه، حادثه و واقعه عاشورا، که در روز دهم محرم سال ۶۱ رخ داد، تنها یک حادثه ازلی و ابدی نیست بلکه همه حوادث این‌گونه است.

جناب ابن حدید نقل می‌کنند که از وقتی با خطبه ۲۲۱ نهج البلاغه مأنوس شده‌ام پنجاه سال می‌گذرد و تاکنون بیش از هزار بار یا حدود هزار بار آن خطبه را خوانده‌ام، یعنی تقریباً هر دو هفته یک بار این را خوانده‌ام، و هر بار این خطبه من را متأثر و منقلب کرده است. یک فراز کوتاه خطبه این است که «ای الحدیدین ظعنوا فیه کان علیهم سرما» یعنی در هر یک از این دو امر جدید و متجدد، یعنی روز و شب که کوچ کنند (چه شب باشد، چه روز) بر آنها نه اینکه ابدی، که سرما و ازلی است؛ یعنی انسان وقتی از عالم طبیعت کوچ می‌کند، این کوچ ظاهراً از زمین و زمان است اما واقعاً در زمین و زمان است. ظعنوا فیه در آن کوچ می‌کنند. کان علیهم سرما بر آنها سرما خواهد بود. انسان از یک سطح عالم به سطح دیگری، از یک ظاهر به یک باطنی، به حقیقت این عالم گام بر می‌دارد. عاشورا نیز به حسب ظاهر وقتی که می‌نگریم در یک مقطعی از زمان است اما به لحاظ حقیقت که نگاه می‌کنیم امری

موضوع پیشنهادی دوستان در این نشست، نقش عاشورا در فلسفه اجتماعی شیعیان است. بنده ابتدا درباره این عنوان صحبتی را بیان کرده، بعد از آن وارد موضوع می‌شوم. عاشورا یک عنصر محوری فرهنگ و تاریخ اسلامی است. وقتی از نقش عاشورا در فرهنگ اسلامی صحبت می‌شود، یک مشکل این است که این حادثه عظیم با یک خوانش همدلانه‌ای که متناسب با این فرهنگ می‌باشد، قرین نباشد و کلمه فلسفه اجتماعی، باری را تحمیل به قضیه می‌کند. بنده پیشنهادم این است که عنوان نشست، به جای کلمه فلسفه اجتماعی، نقش عاشورا در علم و عمل اجتماعی شیعیان باشد. دلیل آن هم این است که کلمه فلسفه اجتماعی کلمه متأخری است که در قبال علم اجتماعی یا علوم اجتماعی به کار برده می‌شود و متأثر از تحولی است که کلمه فلسفه پیدا کرده است. کلمه فلسفه در قبال علم به کار برده می‌شود. در مقابل علم اجتماعی و علوم اجتماعی، تفکر اجتماعی و اندیشه اجتماعی و فلسفه اجتماعی است و همه این‌ها ویژگی‌شان این است که علم نیستند و این لغت در این کاربرد یک معنای بسیار متأخر اما متصلب، مستقر و بسیار فراگیر دارد. چنان‌که متأسفانه در محیط علوم اجتماعی ما، کاملاً این عبارت‌ها رسوب کرده و جا افتاده است و این تقابل بین فلسفه و علم، متأثر از عقبه فلسفی است که از کانت به بعد پدید آمده است. فلسفه امری است سوپرتکتیو یا بین اذهانی و علم یک معرفت عینی و یک شناخت در واقع نسبت به جهان، با روش مربوط به خود است. فلسفه یک امر ذهنی است اما یک ویژگی عقلانی دارد و آن این است که نوعی ساخت عقلی دارد ولی علم نیست. وقتی ما می‌گوییم نقش عاشورا در فلسفه اجتماعی، گویی که ما می‌خواهیم در حیات علمی مسلمین نادیده گرفته شود. البته فلسفه به لحاظ تاریخی این معنا را نداشته است اما معنای تاریخی فلسفه که مرادف علم است، امروزه در محیط‌های علمی ما فراموش شده است. به هر حال این تعبیر را بنده نمی‌پسندم و درست نمی‌دانم. حداقل کاربرد آن برای یک مجموعه‌ای که عهده‌دار تداوم بخشیدن به حیات فکری جامعه اسلامی است یا حداقل پاسبانی و پاسداری از مفاهیم به عهده آنهاست، درست نیست و باید بیش‌تر به این موضوعات دقت بشود. حالا با توجه به این مسئله‌ای که اشاره کردم نشان داده می‌شود که وقتی از نقش عاشورا در علم و عمل اجتماعی شیعیان سخن می‌گوییم، این بار علم و عمل اجتماعی به سطحی از علوم که در قبال علوم نظری است، یعنی علم اجتماعی، توجه دارد. تأملی که درباره لفظ فلسفه اجتماعی داشتیم، دقیقاً به خاطر این بود که وقتی موضوعات را مطرح می‌کنیم بدانیم در علوم شیعیان حادثه عاشورا چه تأثیری دارد.

توجه به حادثه و واقعه عاشورا، تبیین این واقعه است که در ظرف علوم اسلامی و دانش‌هایی که در تاریخ اسلام شکل گرفته‌اند و با رویکردی شیعی به مسئله می‌پردازند، قابل دنبال کردن است. مانند مسلمانانی که این رویکرد را نداشته‌اند و به این حادثه پرداخته‌اند. یعنی به منزلت امام توجه نکرده‌اند. مثلاً ابن خلدون وقتی به این مسئله می‌پردازد، هرگز این رویکرد شیعیان را به عاشورا ندارد؛ بلکه آن را در همان سنت مناسبات عصبیت و قبیله‌ای که وجود دارد، که سنت الله می‌داند و از آن زاویه تحلیل می‌کند.

یک نوع از تبیین جایگاه امام و عملکرد امام این است که مشیت الله است و واقعه عاشورا تحقق مشیت الهی است. این یک سطحی از تبیین مسئله است. در توصیف مسئله نیز وقتی که به شیعیان می‌پردازد، مثل اینکه درباره آیات این مسئله رخ می‌دهد «إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوْجِهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا» این مسئله مطرح می‌شود که امام با چه معنایی زیست می‌کند و چگونه تعامل و رفتار می‌کند؟ ما وقتی کاری را انجام می‌دهیم، در واقع به دیگران اطعام می‌دهیم دقیقاً این خود وجه الله و یاد وجه الله است؛ یعنی عمل امام حسین علیه السلام در عمیق‌ترین واژه آن، خالص‌ترین عمل نسبت به حق سبحانه و تعالی است. چنان‌که حضرت زینب کبری سلام الله علیها فرمود که «ما رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلًا» یعنی در این عمل و آنچه که می‌گذرد، جمال الهی را ملاحظه می‌کنند. دیگران ممکن است که سطوح دیگری را داشته باشند؛ اما آنچه که در حاق این حادثه رخ می‌دهد، به درک امام علیه السلام برمی‌گردد و معنایی که او با آن زیست می‌کند، کاملاً در عمیق‌ترین سطح توحید است که بروز و ظهور دارد. سطح دیگری از این دانش حادثه و اثری است که مربوط به پیامدهای حوزه تجویز است؛ یعنی یک معرفت و علم و آگاهی است که این آگاهی مربوط به حوزه حیات انسان‌هاست. امام خود یک انسان اسوه برای حیات و زندگی انسان‌ها است. این نوع مواجهه امام با مسئله چیست؟ نوع فهمی که شیعیان از رفتار امام دارند چگونه است؟ و چه درسی از آن می‌گیرند و می‌آموزند که چگونه باید رفتار کنند؟ این هم بخشی از دانش و علم اجتماعی شیعیان است. وقتی شما فلسفه اجتماعی را در مقابل علم اجتماعی قرار می‌دهید، علم اجتماعی نمی‌تواند حکم تجویزی دهد و تبیین آن فقط در مسائلی است که در عوامل آزمون‌پذیر تجربی انجام می‌شود. اما شیعیان در مواجهه با این مسئله، آن را و علمی می‌دانند و تبیین می‌کنند و این به شناخت اسماء و صفات الهی برمی‌گردد. احکام تجویزی که رویکرد انتقادی به سطح رفتارها و کنش‌های اجتماعی معاصران یا گذشتگان دارد، از حادثه عاشورا متأثر است. به عبارت دیگر،

سرمدی است. لذا با همه عالم پیوند می‌خورد و از این منظر دیده می‌شود که در قلمرو عالم هستی و رفتار افرادی که در آنجا حضور دارند و تمام کنشگران درون عاشورا از این مسئله جدا نیستند؛ یعنی فقط رفتار امام حسین علیه السلام و اصحاب و یاران او نیست که یک حقیقت ازلی و ابدی دارد. رفتار کسانی که در جبهه مقابل قرار گرفتند نیز حقیقتی ازلی و ابدی دارد. لذا حادثه عاشورا با احادیث و آیات طینت و فطرت نیز پیوند می‌خورد. «السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ». از یک سو بحث پیوند و پیمانی است که خداوند سبحان با همه بندگان بسته و در فطرت همه آدمیان مستقر است که همه، حق، سبحانه و تعالی را دیدند و قالوا بلی را گفتند «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَيَّ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» تا گفته نشود «إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» یا بهانه‌های دیگری آورده نشود که فرهنگ، محیط و ... در ما اثر گذاشت و یا گفته نشود «إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» ما در غفلت بودیم؛ یعنی غفلت و تأثیرپذیری جایگزین فطرت نخواهد شد. اما اگر از یک سو به همه کنش‌ها و رفتارهایی که انجام می‌دهند نگاه کنیم خود را ظاهر می‌کنند اما از سوی دیگر که نگاه می‌کنیم آنچه را که در خود و در باطن و حقیقت خود انتخاب کرده‌اند را که مخالف با آن فطرت الهی نیست. ظاهر و بارز می‌کنند. «كل يعمل على شاكلته» در صحنه عاشورا همه بر شاکله وجودی خود رفتار می‌کنند. این بحث جدی مرتبط با اختیار انسان‌ها نیز است. آن باطن با این ظاهر دو امر گسسته نیستند. آن باطن حقیقت انسان است که در این زمین و زمان ظاهر می‌شود و بروز می‌یابد. به هر حال حادثه عاشورا در روایات و اندیشه شیعیان، وقتی به رفتار و عمل انسان‌ها می‌رسد، لایه بسیار عمیقی دارد که با اسماء و صفات الهی پیوند دارد. یک فلسفه تاریخ در ذیل آن نهفته است که با همه عالم پیوند می‌خورد و از این زاویه تحلیل و تبیین می‌شود؛ یعنی این علمی است که به رفتار و کنش انسان‌ها می‌پردازد و تبیین می‌کند که چگونه این رفتار انجام می‌شود. این یک سطح قضیه است. سطح دیگر قضیه تبیین آن است که از این نشئه کثرت به همین عوالم بازگردیم و نگاه کنیم. اینجا نیز دانشگاه و علوم است که به مسئله می‌پردازد. اینجا شاکله را با نگاه به حقیقت انسان‌ها بیان نمی‌کند. شاکله را با نگاه به رفتاری که آن حقیقت در آن آشکار می‌شود و خلق و ملکاتی که افراد پیدا می‌کنند بیان می‌کند. اشخاص در گرو رفتار و اعمال خود به تدریج آن باطن خود را آشکار می‌کنند. اینجا از این سو در یک سری از علوم، مثل آنچه که در سطح اخلاق و حکمت مدنی است، قابل دنبال کردن و قابل تفسیر و تحلیل است. بخشی از





ولید و برخی‌ها نیز به مروان ذکر کرده‌اند، این است که البته فعل امام و فعل معصوم نیز بار جزئی است. قول امام با قول معصوم ممکن است به حسب مورد برخی از موارد جزئی باشد، اما در برخی از موارد نطابقی داشته باشد که به صورت یک قاعده کلی بیان می‌شود. از فعل جزئی اگر شأنیت و زمینه استنباط کلی داشته باشد و به لحاظ فقهی و اصولی نیز قواعدی به ما بگوید، چگونگی مواجهه و مقدار استنباط را برداشت می‌کنیم. امام علیه السلام یک قولی را بیان می‌کند «مَثَلِي لَا يُبَايِعُ مَثَلَهُ» اولاً یک ویژگی‌هایی را برای یزید بیان می‌کند که این ویژگی‌ها بعضی از تفاوت‌های یزید با معاویه را آشکار می‌کند و بعد بیان می‌کند مثل من با مثل یزید بیعت نمی‌کند. این بخشی از استنباط فقهی مسئله است که کاملاً تأثیرگذار است. لذا شیعه در فقه سیاسی خود در شرایط مختلف تاریخی با صور متنوعی از رفتار که در سلوک امامان آنها بوده درس می‌گیرد. این حادثه که یک چنین باطن عمیق معنوی و عرفانی و فلسفی دارد با تبیین جهان پیوند می‌خورد و گسسته از رفتار اجتماعی و سیاسی روزمره امام حسین علیه السلام و شیعیان نیست؛ درس متناسب و متناظر با خود را نیز دارد و در این حوزه هم قابل دنبال کردن و ردیابی است که واقعه عاشورا در علم اجتماعی شیعیان چه پیامدهایی داشته و چه مقدار در این مورد فکر و تأمل کرده‌اند. این بحث را می‌توان گسترش داد و دنبال کرد.

اما یک بخش دیگری از میحث پیگیری نقش عاشورا در عمل، رفتار، حیات و زیست شیعیان است و این بخش نیز قابل تعامل و پیگیری است. عاشورا هم به لحاظ معرفتی و هم به لحاظ واقعیت دارای سطوح مختلفی است. یک حادثه به شدت سیاسی و اجتماعی است که صحنه قتال و جهاد و شهادت است و یک حادثه به شدت معنوی است و عمیقاً با روح و حقیقت عالم پیوند خورده است و تعبیه شده در متن تاریخ است. به همین تناسب در شخصیت و شاکله شیعیان در ابعاد و سطوح مختلف به لحاظ رفتاری اثرگذار است. تمسک به باطن عاشورا بخشی از هویت شیعیان در طول تاریخ بوده و تأثیر گذاشته است. بهشت و دوزخ یا سعادت و صلاح در تکریم و بزرگداشت عاشورا و در تباهی و بکا بر امام حسین علیه السلام بوده و خواهد بود. این بخش تأثیر در حوزه رفتار است و بر عملکرد سیاسی شیعیان متأثر بوده است. نوع مقاومت‌های اجتماعی که در طول تاریخ انجام شده، الهام گرفته از عاشورا بوده است و در قرن بیستم و بیست و یکم نیز بدون شک یکی از پایه‌های انقلاب اسلامی ایران، این حرکت عظیم اجتماعی، مراسم و مناسک عاشورا است. یعنی در پانزدهم خرداد امام رضوان الله تعالی علیه از ظرفیت عاشورا و الهام گرفتن از آن و الهام بخشیدن به جامعه، از این حادثه

حوزه فقه اجتماعی چگونه می‌توان فقیهانه از عاشورا درس گرفت و عاشورا چگونه در نحوه تعامل شیعیان بر نظام‌های اجتماعی و قدرت‌های موجود تأثیر می‌گذارد. این قسمت بخشی از علم اجتماعی شیعیان است که به آن نیز باید توجه شود. البته بنده تا حدودی سطوح یا لایه‌هایی از تأثیرگذاری و نقشی را که عاشورا در علم اجتماعی شیعیان دارد به صورتی دسته‌بندی و اشاره می‌کنم. یک سطح آن، بخشی است که به قلمرو تجویز باز می‌گردد و از صنف کار فقهی است؛ فقیهان عالماند اما در علوم اجتماعی جدید فقه را نمی‌توان علم دانست. احکام تجویزی را علم نمی‌دانیم و اینها را جزو علوم اجتماعی نمی‌دانیم و جزو فرهنگ و انسانیت می‌دانیم. اما در اندیشه شیعی، استنباطات فقهی که از واقعه عاشورا می‌شود بخشی از علم اجتماعی مسلمین است. آنچه که در فقه اجتماعی شیعیان بسیار مهم است، مسئله امامت در تقابل با مسئله خلافت در تاریخ اسلام است. مسئله امامت هم یک مسئله کلامی و هم یک مسئله فقهی است. بعد کلامی آن از آن جهت است که به فعل الهی می‌پردازد. نصب امام فعل خداوند است. بعد فقهی آن از آن جهت است که وظیفه‌ای است که انسان در برابر این نصب الهی در قلمرو تشریحی دارد. کاری است که باید انجام دهد و پذیرش امامت این امام است که در این جهت حکم فقهی است. وقتی اسلام خلافت است یعنی امامت تحقق پیدا نکرده است و غضب شده است، شیعیان چگونه باید با نظامات سیاسی و اجتماعی موجود برخورد کنند؟ همان‌طور که در بحث امر به معروف و نهی از منکر، چگونه امر به معروف و نهی از منکر بودن به حسب شرایط و زمینه‌های مختلف، مدل‌های مختلفی دارد و بسیار متنوع است و در جای خود باید به کار برده شود و اگر به حسب مورد درست انجام نشود، آنچه که مصداق امر به معروف است، احیاناً امر به منکر می‌شود؛ یعنی مصداقی از آن می‌شود. در مسئله مواجهه سیاسی نیز فقه سیاسی و اجتماعی شیعه، عرض بسیار عریضی دارد؛ یعنی هم عملکرد امیرالمؤمنان علی علیه السلام موجود است که در مقاطع مختلف، قبل و حین دوران خلافت، مواجعات مختلفی با قدرت دارند. در دوران خلافت نیز باید توجه داشته باشیم که رویکرد جامعه به امیرالمؤمنان علی علیه السلام یک رویکرد به این معنای امامت شیعی نیست و بیعتی که با امام می‌کنند، فرصت جدیدی برای حضور امام در عرصه قدرت سیاسی و عمل کردن است. بعد از حضرت علی علیه السلام در دوران امام حسن علیه السلام و یا در دوران امام حسین علیه السلام تا زمانی که معاویه زنده است، یک نوع تعامل با خلافت موجود می‌شود. اما با آمدن یزید، نوع دیگری از تعامل انجام می‌شود. خطابی که امام علیه السلام به



مسئله آنچنان است که کسی نمی‌تواند به آن ننگرد، چون همه ناگزیر به دیدن هستند؛ چه کسی که از ظن خود یار آن می‌شود و تحمیل می‌کند و چه کسی که یک ارتباط همدلانه‌ای با عاشورا می‌گیرد. لذا رویکردهای به عاشورا بسیار متنوع است و برای اینکه ارتباط همدلانه داشته باشیم، باید علم و عمل و یا مفاهیم را به‌گونه‌ای ببینیم که نوع رویکرد احادیث و روایات و واقعه عاشورا با مسئله علم، معرفت، آگاهی و یا هستی و انسان هم‌خوانی داشته باشد وگرنه به تحریف واقعه منجر می‌شویم. سپس این نکته بیان شد که بحث علم اجتماعی مسلمین ساحت‌های مختلفی دارد، بعد تبیینی و بعد توصیفی و بعد هنجاری و تجویزی دارد که این رویکرد تبیینی با تبیین علوم اجتماعی مدرن کاملاً متفاوت است. این توصیف با آن توصیف کاملاً متفاوت است و در هر سه ساحت از عاشورا سعی کردیم که بیان کنیم و ببینیم چه افق‌هایی باز می‌شود و ببینیم واقعه عاشورا چه به‌لحاظ تاریخی چه تأثیری بر عمل اجتماعی مسلمین داشته است.

استفاده کردند و در حوادث بعدی نیز این مسئله بخشی از فعلیت، تداوم و حیات اجتماعی امروز امت اسلامی را تحت تأثیر قرار داده و بلکه تداوم بخشیده است. بنده سعی کردم در این فرصتی که در نظر گرفته شده بود برخی از ابعاد علمی و عملی که متأثر از واقعه عاشورا در حیات شیعیان بوده است، اشاره کنم. قاعدتاً هر بخشی متناظر با خود نیازمند فصلی بحث و گفتگو و تتمع می‌باشد. والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

-سپاسگزارم آقای دکتر. در واقع یک زاویه نگاه منحصربه‌فردی برای بستر این موضوع که غالباً مغفول واقع می‌شود داشتید و اگر فرصت دارید مجدداً به ما افتخار دهید خیلی کوتاه جمع‌بندی کنید.

اجمالاً اگر بخواهم جمع‌بندی‌ام را بیان کنم اینکه ابتدا تعریفی بود به عنوان نقش عاشورا در فلسفه اجتماعی شیعیان که این کلمه «فلسفه اجتماعی» کلمه مسمومی برای حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی ما است. همان‌طور که اشاره کردم حادثه عاشورا حادثه‌ای بسیار عظیم است. عظمت



قاسم کاکایی  
دانشگاه شیراز

## امام حسین و عاشورا به روایت عارفان

به دور از شهر و آبادی رخ داده است. اما این رخداد الهی عظیم به مصداق «کل یوم عاشورا و کل عرض کربلا» تمام استانداردهای رایج را درنوردیده و در گستره زمان و در جغرافیای زمین با سابقه‌ای بیش از ۱۴۰۰ سال همچنان می‌درخشد و چراغ راه عاشقان، عارفان و سالکان حق و حقیقت است. مقصود ما از ارائه این بحث، پرداختن به چرایی و عوامل

خدمت اعضای محترم جلسه و دوستانی که از طریق فضای مجازی این بحث را دنبال می‌کنند سلام عرض می‌نمایم. موضوع بحث بنده راجع به امام حسین (ع) و واقعه کربلا با موضوع «امام حسین (ع) و عاشورا به روایت عارفان» می‌باشد.

واقعه عاشورا از نظر زمانی در یک نیم‌روز و به‌لحاظ جغرافیایی در یک وادی بی‌آب و علف و کنار نهر فرات،

به وجود آمدن این رخداد است و همچنین علل جاودانگی آن و تأثیری که بر جهان پیرامون خود تاکنون داشته است. برای دستیابی به علت و چرایی این رخداد، بایستی واقعه کربلا را به لحاظ تاریخی مورد بررسی قرار دهیم و درباره جاودانگی و تفاوت ویژه این حرکت با سایر حرکت‌های حق طلبانه که توسط انبیاء و اولیای الهی در طول تاریخ صورت پذیرفته، بایستی به نحوه عملکرد امام و اصحابش که همان شهادت در راه خدا می باشد، پرداخته شود. تعبیر سیدالشهداء تا قبل از شهادت امام حسین (ع) در مورد حضرت حمزه (ع) عمومی پیامبر به کار برده می شد، اما پس از شهادت ابا عبد الله (ع)، این تعبیر به صورت تام و تمام به امام حسین (ع) اختصاص یافت. نکته دیگر هم مسئله جهاد است؛ تمامی انبیا و اولیای الهی جهاد کردند ولی جهاد خاصی که برای امام حسین (ع) رخ داد، به این صورت نه تنها برای بزرگانی همچون پدر گرامی شان امیرالمؤمنین (ع) بلکه برای هیچ کدام از انبیا و اولیای الهی نیز پیش نیامده بود؛ پس متوجه می شویم که مسئله جهاد و شهادت آن حضرت بحثی بسیار مهم و اساسی است.

چهار بعد در مسئله جهاد و شهادت در کربلا قابل تشخیص است که هر کدام مورد بررسی قرار می گیرند:

**۱. بعد سیاسی:** سبب آن شمشیر و جنگ است و کسی که وارد این جنگ می شود و شمشیر می زند در صدد دستیابی به یک سری اهداف است.

**۲. بعد حماسی:** سبب آن خون است که با نمادهایی هم چون برافراشتن پرچم سرخ رنگ و استفاده از تعبیر مرگ سرخ نمایان می شود.

**۳. بعد عاطفی و تراژیک:** سبب آن اشک است که عزاداران را به وسیله اشک به واقعه کربلا پیوند می زند و در زمان های خاصی این بعد پررنگ تر شده است.

**۴. بعد عرفانی:** سبب آن پیوند خوردن با خداست که به لحاظ اهمیت معتقدیم این بعد جدای از سه بعد قبلی نیست و تمامی ابعاد در سایه بعد عرفانی و گرفتن رنگ و بوی آن قابلیت ارایه به پیشگاه خداوند را پیدا می کند و به همین جهت است که بعد عرفانی اصل بحث ما را تشکیل می دهد.

امام حسین (ع) مانند خدای تبارک و تعالی نقاشی است که نقش عجب در گردش پرگار دارند:

در رابطه با بعد سیاسی برای نمونه می توان به کتاب شهید جاوید اثر طبع مرحوم صالحی نجف آبادی اشاره کرد که پس از نامه نگاری اهل کوفه و حرکت امام حسین (ع) به سمت کوفه و در نهایت فرود آمدن در کربلا و جنگ و جهاد با شمشیر به جهت ایجاد حکومت اسلامی و تحقق اهداف شان مراجعه نمود.

در رابطه با بعد حماسی نیز کتاب شهادت مرحوم دکتر علی شریعتی که شاید زیباترین و شاهکار جملات آن این جمله باشد: «شهادت دعوتی است به همه عصرها و همه نسل ها که اگر می توانی بمیران و اگر نمی توانی بمیر». یا این جمله: «آنان که گستاخی آن را ندارند که مرگ سرخ را امتحان نکنند، مرگ سیاه آنها را انتخاب خواهد کرد» که در این کتاب مبحث «مرگ سرخ» و «مرگ سیاه» بسیار پررنگ است. یک واقعیتی به نام امام حسین (ع)، یک حماسه و واقعه ای را در کربلا متجلی کرده است نه اینکه یک قهرمان و یا اسطوره داستانی کاری را انجام داده باشد. این واقعه برای بسیاری از مکاتب و جریان های دیگر می تواند درس آموز باشد، برای نمونه و به تعبیر من می توان چگوارا را مثال زد که هم جنگیده و مبارزه کرده و هم از کشته شدن نهرا سیده و در نتیجه برای یک آرمان حماسه آفریده است. اما در رابطه با بعد حماسی در واقعه عاشورا دکتر شریعتی معتقد است که امام حسین (ع) یک حماسه اجتماعی آفریده است ولی همین حماسه را مرحوم شهید مطهری در کتاب حماسه حسینی و همچنین در آثار مؤلفان دیگر به علت دینی بودن آن از سایر حماسه های اجتماعی که در سرزمین های دیگر به وجود آمده، متفاوت می داند.

دکتر شریعتی بعد حماسی که سبب آن شهادت است را یک استراژی برای رسوا کردن و شکست دادن دشمن می داند. زیرا بالاخره خون شهید دامن گیر ظالم شده و کاخ ظالم را زیر و زبر می کند.

شعارها و رجزهایی که امام حسین (ع) در واقعه عاشورا به کار می برند از قبیل «هیئات من الذله؛ زیر بار ذلت زندگی نمی کنیم»، به اجتماع درس آزادگی و حریت می دهد. یا «الموت اولی من رکوب العار؛ مرگ بهتر است تا زیر بار عار و ننگ برویم» و «والعار اولی عاری من دخول النار» زندگی زیر بار ذلت و ستم را ننگ ابدی می داند. شعار «هیئات من الذله» الهام بخش شعرهای سروده شده توسط شعرایی مانند اقبال لاهوری بوده لذا ملاحظه می کنید همگی به جنبه آزادگی و جنبه اجتماعی حرکت امام حسین (ع) اشاره دارد:

خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم  
کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

در واقع امام حسین (ع) در واقعه کربلا یک تابلو نقاشی به ما ارائه دادند که این چهار بعد در آن با هم درآمیخته اند، اما بعد چهارم (بعد عرفانی) پیوند خوردن با خداست؛ یعنی بحث شمشیر، خون و اشک نیست بلکه

**آن امام عاشقان پور بتول  
سرو آزادی ز بستان رسول**

جنبه‌های عرفانی واقعه کربلا را بسیار زیبا ارائه می‌دهد. اما به اعتقاد بنده در این رابطه هیچ کس به زیبایی مولانا در دیوان شمس حق مطلب را ادا نکرده است، آنجا که می‌سراید:

**کجایید ای شهیدان خدایی**  
**بلاجویان دشت کربلایی**  
**کجایید ای سبک‌روان عاشق**  
**پرنده‌تر ز مرغان هوایی**  
**کجایید ای شهان آسمانی**  
**بدانسته فلک را در گشایی**  
**کجایید ای ز جان و جا رهیده**  
**کسی مر عقل را گوید کجایی**  
**کجایید ای در زندان شکسته**  
**بداده وام‌داران را رهایی**  
**کجایید ای در مخزن گشاده**  
**کجایید ای نوای بی‌نوایی**  
**یا این بیت زیبا:**  
**کف دریاست صورت‌های عالم**  
**ز کف بگذر اگر اهل صفایی**

البته بنده در کتاب گلبنانگ سربلندی به اشک ریختن برای امام حسین (ع) از نگاه مولانا اشاره کرده‌ام که در این مجال نمی‌گنجد لذا به همین اندازه اکتفا می‌کنم.

بعد عرفانی در حماسه امام حسین (ع) و همچنین سرایش مرثیه، تفاوتی اساسی با هر حرکت انقلابی و حماسی دیگر دارد. مثلاً در داستان سیاوش در شاهنامه که بی‌گناه خورش بر زمین ریخته می‌شود و خون می‌جوشد و... و بحث‌هایی به این شکل وجود دارد. اما اگر به شخصیت امام حسین (ع) که یک حقیقت است نه اسطوره، نگاه کنید مشاهده می‌کنید چگونه او در دعای عرفه و در صحرائ عرفات دعایی می‌خواند که سرشار از ابعاد عرفانی است و همین شخصیت در صحرائ کربلا چگونه رجز می‌خواند، ایستادگی می‌کند، می‌جنگد و حماسه می‌آفریند و دعوت به آزادگی و حریت می‌کند و نهی می‌کند از زیر بار ظلم و ستم رفتن، لذا با این نگاه مسئله مرگ و شهادت امام را تفسیر می‌کنیم. مرگ و شهادت از نظر عرفا فناء بالله و بقاء بالله است. این نیستی و از خود رستن که تعبیر بالا و والای آن شهادت است، در واقع فنا شدن برای خدا و پیوند خوردن با خدا در آن موج می‌زند. لذا عرفای ما سمبل و اوج این ویژگی را در واقعه کربلا مشاهده می‌کنند که برای نمونه می‌بینیم که محمد گل‌اندام شاگرد حافظ در این باره می‌نویسد: «الشهید الشریف شمس‌الدین محمد حافظ» یعنی مقام شهادت برای حافظ قایل است؛ زیرا خود حافظ در این باره می‌فرماید:

**بر زمین کربلا بارید و رفت**  
**لاله بر ویرانه‌ها کارید و رفت**  
**تا قیامت قطع استبداد کرد**  
**موج خون او چمن ایجاد کرد**

که حالا...

**رمز قرآن از حسین آموختیم**  
**ز آتش او شعله‌ها افروختیم**

به علت ضیق وقت ناچارم مباحث را به صورت خلاصه بیان کنم و رد بشوم. به طور کلی باید عرض کنم که بعد حماسی کربلا در همه دیدگاه‌ها بسیار پررنگ و دارای اهمیت مضاعف است.

اما در رابطه با بعد سوم که بعد عاطفی و تراژیک واقعه کربلا است ابتدا یک تصویر تراژدی ارایه می‌دهد و سپس به جای این که از ظلم ستیزی حضرت خیر بدهد، به ظلم دشمن نسبت به امام حسین (ع) و خانواده‌اش می‌پردازد. این مهم در قالب مرثیه و بعد مرثیه‌سرایی قابل مشاهده است. شاهد مدعا جناب محتشم کاشانی است که شاید کسی مانند ایشان و به این زیبایی (در دوازده بند) نتوانسته باشد در رابطه با امام حسین (ع) مرثیه‌سرایی کند:

**کشتی شکست خورده طوفان کربلا**  
**در خاک و خون فتاده به میدان کربلا**  
**گر چشم روزگار بر او فاش می‌گریست**  
**خون می‌گذشت از سر ایوان کربلا**

متأسفانه بعد عاطفی توسط بعضی از مداحان و برخی از جریان‌های انحرافی از مسیر اصلی خود خارج شده و باعث شده، به خصوص این روزها، تصویر خوب و زیبایی از حماسه امام حسین (ع) ارائه نشود. لذا کم‌وبیش شاهد اهانت‌ها و جسارت‌هایی هستیم که شما می‌بینید و می‌شنوید نسبت به ساحت مقدس امام حسین (ع) و اهل بیتش روا می‌دارند و به جای ارائه تصویری زیبا و واقعی از عزت و سرفرازی حضرت، باعث القای حس ذلت، شکست خوردگی و بیچارگی (نعوذبالله) امام و اصحابش می‌شوند.

بعد عاطفی به علت پیوند خوردن با اشک دارای ویژگی خاصی است؛ بنده در کتاب گلبنانگ سربلندی آورده‌ام که معنای اشک چیست و به اقسام اشک که دارای ده وجه است اشاره نموده‌ام که یک وجه آن همان است که برخی از این مداحان ارائه می‌دهند. ولی در کربلا ما اقسام اشک را بر امام حسین (ع) می‌توانیم داشته باشیم و داریم. اما آن بعد عرفانی که نتیجه آن گره خوردن با خدا است از شمشیر، خون و اشک بسیار فراتر است. لذا ما این بعد را در عرفای مختلف و نحوه نگاه‌شان به کربلا مشاهده می‌کنیم. برای نمونه کتاب گنجینه الاسرار جناب عمان سامانی یک مثنوی شامل الفاظ فارسی و عربی است که

**چو عاشق می شدم گفتم ربودم گوهر مقصود  
ندانستم که این دریا چه موج خون فشان دارد**

یعنی کسی که به عشق روی می کند بایستی در دریای خون شنا کند.  
یا:

**باید به شط خون شنا کنیم  
مهد حق ز دست خون رها کنیم**

این که شعرای معاصر می خوانند: «این دریای خون را که عشق است» سروری کردن در این دریا را کار هر کسی نمی دانند. یک کسی را می خواهد که سمبل کاملش امام حسین (ع) است که در اشعار دیگر عرض می کند. این که حافظ در صحبت از شمشیر می سراید:

**زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت  
کان که شد کشته او نیک سرانجام افتاد**

کشته او، کشته دوست است. اینکه امام حسین (ع) زیر تیغ شمر و خولی می فرماید: «الهی رضا به قضائک تسلیم الامرک لامعبوداً سواک» چقدر زیباست؛ زیرا امام حسین (ع) کشته دوست است.

**زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت  
کان که شد کشته او نیک سرانجام افتاد**

عارف به دلیل اینکه معتقد است فانی شدن در راه خدا یعنی از همه چیز گذشتن، لذا به جز زیبایی تصویری از کربلا مشاهده نمی کند که مظهر کامل آن امام حسین (ع) است، نه در خیال و نه در کتاب و کاغذ و کلاس و منبر بلکه در میانه میدان می گوید رقصی چنینم آرزوست. حافظ در غزل دیگری می فرماید:

**شاه شمشاد قدان خسرو شیرین سخنان  
که به مژگان شکند قلب همه صف شکنان**

این شعر مصداق کسانی است که سلوک دارند و در تمامی لحظات زندگی به سمت خداوند پیش می روند لذا منطق بر تعبیر «شاه شمشاد قدان خسرو شیرین سخنان» که به مژگان شکند قلب همه صف شکنان» هستند. به علت کمبود وقت ادامه غزل را می خوانم و سریع از این بحث می گذرم:

**با صبا در چمن لاله سحر می گفتم  
که شهیدان که اند این همه خونین کفن**

ملاحظه می کنید که شهید با دست مایه قرار دادن خون و شمشیر به سمت فناء بالله و بقاء بالله می رود و لذا شهید عشق می شود، آنجا مولانا می فرماید:

**عشق از اول سرکش و خونی بود  
تا گریزد هر که بیرونی بود**

یعنی کار هر کسی نیست عشق بازی، مخصوصاً عشق بازی در میدانی که امام حسین (ع) در آن جا پا گذاشته است:

**هر که چو او پا نهاد بر سر میدان عشق  
بی سروسامان سرش در خم چوگان چو گوست**

ابوسعید می گوید «قاضی یعنی کسی که اهل جنگ و جبهه و مبارزه است که در نهایت شهید می شود» و لذا یک رباعی دارد که دست مایه خیلی از شعرا است:

**قاضی به ره شهادت اندر تک و پوست  
غافل که شهید عشق فاضل تر از اوست**

ما هم شهید عشق داریم و هم شهید جبهه:

**در روز جزا این به آن کی ماند**

**این کشته دشمن است و آن کشته دوست**

با این توصیف امام حسین (ع) کشته دشمن است یا کشته دوست؟ باید بگوییم هر دو:

**خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم  
کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت**

«هم کشته دشمن است، هم کشته دوست» سمبل این شهادتی است که عرفا می گویند.

از دیگر ویژگی های خاص امام حسین (ع) در کربلا در هم آمیختن رزم و بزم است. آیا واقعاً حضرت رزم و بزم را در هم آمیخته؟ برای رسیدن به پاسخ به رجزهای امام حسین (ع)، حضرت ابوالفضل (ع) و حضرت علی اکبر (ع) نگاه کنید، می توانید از رجزهایشان شاهنامه درست کنید.

**چو فردا برآید بلند آفتاب**

**من و گرز و میدان و افراسیاب**

**چنانش بگویم به گرز گران**

**که پولاد کوبند آهنگران**

با مشاهده رجزهای امام حسین (ع) و برادرها و فرزندان و اصحاب او به بزم بودن حرکت آنها پی می بریم؛ این وقت گرفتن در شب عاشورا برای دعا و عبادت که از داخل خیمه هایشان صدایی مانند صدای مهمه زنبورهای عسل شنیده می شود و صدای نجوا و راز و نیاز و شب زنده داری بلند است و آن حماسه آفرینی ها و رجزخوانی ها در روز عاشورا مصداق حدیث پیامبر اکرم (ص) است که فرمود: «رهبان باللیل و اسد بالنهار؛ شیران روز هستند و زاهدان شب»، یا این که مولانا فرمود: «اقتلونی یا ثقات، ان فی قتلی حیاتی حیاتی؛ بکشید مرا حیات پیدا می کنم، آزمودم مرگ من در زندگی ست، چون رهی زین زندگی پایدگی ست»؛ آیا اینها در هم آمیختن رزم و بزم نیست؟ درود خدا بر مولانا که مرگ را این قدر زیبا توصیف کرده که قابل تطبیق بر امام حسین (ع) است. در جای دیگر عین القضاة در یک رباعی می سراید:

**ما مرگ و شهادت ز خدا خواسته ایم**

**آن هم به سه چیز کم بها خواسته ایم**

**گر دوست چنان کند که ما خواسته ایم**

**ما آتش و نفت و بوریا خواسته ایم**



این فنایبی که امام حسین (ع) خواسته و می طلبد، همین است که «إِنَّ اللَّهَ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلًا»:

**گر دوست چنان کند که ما خواسته ایم  
ما آتش و نفت و بویا خواسته ایم**

لذا همه چیزش را برای خدا می دهد.

ملاصدرا نیز در این باره رباعی معروفی دارد:

**آنان که ره عشق گزیدند همه  
در کوی شهادت آرמידند همه  
در معرکه دو کون فتح از عشق است  
هر چند سپاه او شهیدند همه**

سپاه عشق، همه شهیدند. مولانا در دیوان شمس چقدر زیبا می سراید:

**بزن شمشیر و ملک عشق بستان  
که ملک عشق ملک پایدار است  
حسین کربلایی آب بگذار  
که آب امروز نیر آبدار است**

سلام خدا بر حسین بن علی (ع) که با شهادت خود در کربلا جلوۀ تام فناء بالله و بقاء بالله است. باز مولانا در دیوان شمس می فرماید:

**چیست با عشق آشنا بودن  
به جز از کام دل جدا بودن  
خون شدن خون خود فرو خوردن  
با سگان بر در وفا بودن  
او فدایی است هیچ فرقی نیست  
پیش او مرگ و نقل یا بودن  
رو مسلمان سپر سلامت باش  
جهد می کن به پارسا بودن  
کاین شهیدان ز مرگ نشکینند  
عاشقان اند بر فنا بودن  
از بلا و قضا گریزی تو  
ترس ایشان ز بی بلا بودن  
شیشه می گیر و روز عاشورا  
تو نتانی به کربلا بودن  
درد بر مولانا، سلام خدا بر اباعبدالله (ع).  
شیشه می گیر و روز عاشورا  
تو نتانی به کربلا بودن**

این تصویری بود از بحث شهادت که در حد بضاعت رایج شد.

نکته دیگر بحث جهاد است. جهاد یکی از ارکان و از فروع دین است. جنگ و مبارزه و برخورد با دشمن و شمشیر زدن است. ولی کسی که پا به عرصۀ جهاد می گذارد انتخاب خودش بوده که فانی شود و شهادت نه مرگ طلبی است و نه مرگ یک امر عدمی است بلکه «انقطاع تام فناء بالله» است. انقطاع به طرف خدا است.

«الهی هب لی کمال الانقطاع الیک» کسی که اهل جهاد است چنین دیدگاهی دارد. جهاد یک امر عبادی و در درون مثل نماز است که تو در درون نیت داری و مانند نماز و روزه و سپس به یک نوع سلوک می رسی که پیامبر فرمود: «هر قومی رهبانیتی دارند و رهبانیت امت من جهاد در راه خداست؛ انما رهبانیه امتی الجهاد فی سبیل الله». این رهبانیت امت پیامبر یک امر درونی است که اوج این جهاد، جهاد با نفس است که جهاد اکبر نامیده می شود. امام حسین هر دو جهاد را به منصفه ظهور می گذارند؛ هم جهاد اصغر و هم جهاد اکبر. لذا عرفا به جهاد اکبر خیلی بها داده اند و سببش کربلا است که «موتوا قبل ان تموتوا؛ بمیرید قبل از آن که بمیرید». امروزه آگزیستانسیالیست ها ایده ای دارند مبنی بر اینکه «انسان وجه ممیزش از حیوان بحث مرگ اندیشی است». در «موتوا قبل ان تموتوا» دو نوع مرگ وجود دارد، موت دوم و موت اول؛ بمیرید قبل از آنکه بمیرید. آنها به آن موت دوم می اندیشند و معتقدند که بالاخره یک روزی می میریم، لذا باید زندگی کنیم به روایت مرگ با مرگ اندیشی. اما مقصود عرفا جهاد اکبر است در «موتوا قبل ان تموتوا». شهادت یک انقطاع است. امیرالمؤمنین علی (ع) سر سلسله همه عرفاست و بی استثنا همه عرفا به امیرالمؤمنین اقتدا می کنند و سعی می کنند خودشان را به حضرت منسوب کنند، حتی نقشبندیه هم که از راه دیگری به این مقصد و مقصود می رسند نه از طریق امیرالمؤمنین، می بینیم که از راه محمد بن ابابکر آنها هم به امیرالمؤمنین می رسند. وقتی که وارد خانقاه های بزرگ نقشبندیه در بوسنی و هرزگوین می شوید، در نگاه اول خانقاه است ولی در بالای آن نوشته: «لافتی الاعلی لاسیف الا ذوالفقار» الگوشان امیرالمؤمنین است. حضرت علی (ع) فرمودند: «ان الجهاد باب من ابواب الجنه و فتحه الله بخاصه اولیائه؛ جهاد دری از درهای بهشت است که خدا برای اولیای خاصش گشوده» لذا مشاهده می کنید برای امام حسین (ع) در کربلا باب جهاد گشوده شده، یعنی حضرت جهادی داشته که حتی برای پدرشان امیرالمؤمنین این گونه رخ نداده که این طور در مقابل یک لشکر بایستند. بنابراین همه چیز امام حسین (ع) خدایی شده بود و همه چیز را در راه خدا داد. به همین جهت است که مولانا خطاب به هر که می گوید «مولانا حسین الگوش است» چه زیبا می سراید:

**یک ولی کی خوانمت که صد هزار اولیایی اولیایی  
حشرگاه هر حسینی گر کنون کربلایی کربلایی کربلا**

رقص مولانا را اگر بخوای ببینی، زمانی است که به «موتوا قبل ان تموتوا؛ بمیرید قبل از آن که بمیرید» برسی، لذا باز هم چقدر زیبا سروده:



پاک بازی کار عاشقانی مانند امام حسین (ع) در کربلا است. جناب عطار درباره این جاودانگی می گوید:

**بسی خون کرده اند اهل ملامت  
ولی این خون نخسبد تا قیامت  
هر آن خونی که بر روی زمانه است  
برفت از چشم و این خون جاودانه است**

معنویتی که امام حسین (ع) در کربلا به منصفه ظهور رساند و به همه زمان ها و زمین ها «کل یوم عاشورا و کل ارض کربلا» مبین این است که لازم نیست هر روز جنگ و جبهه باشد بلکه به تعبیر مرحوم دکتر شریعتی این جهاد و معنویت و این جهاد با نفس همیشه باقی است. امام حسین (ع) در نامه ای برای برادرشان محمد حنفیه این گونه نوشتند: «و اما بعد فکان الدنیا لم تکن و کان الاخرت لم تنزل» گویا دنیا هیچ وقت نبوده، گویا آخرت از ازل بوده؛ یعنی اگر چشم باز کنید آخرت را این جا می بینید و از دنیا می گذرید. لذا مولانا در غزل «کجایی ای شهیدان خدایی / بلاجویان دشت کربلایی»، پس از تعبیر دنیا به کف دریا از نگاه قرآن، می فرماید:

**کف دریاست صورت های عالم  
ز کف بگذر اگر اهل صفایی**

بنده قصد داشتم در یک جلسه دیگر درباره اشک ریختن برای امام حسین (ع) صحبت کنم. اما حالا که فرصت فراهم شده تا جایی که ممکن باشد توضیحاتی در این خصوص می دهم. برخی به داستان مولانا درباره امام حسین (ع) خرده می گیرند و می گویند مولانا به امام حسین (ع) (استغفرالله) اهانت و جسارت کرده است. اما اگر به این قسمت مثنوی با دقت نگاه کنید از آن زیباتر پیدا نمی کنید.

**روز عاشورا همه اهل حلب  
باب انطاکیه اندر تا به شب  
گرد آید مرد و زن جمعی عظیم  
ماتم آن خاندان دارد مقیم  
ناله و نوحه کنند اندر بکا  
شیعه عاشورا برای کربلا  
بشمرند آن ظلم ها و امتحان  
کز یزید و شمر دید آن خاندان  
نعره هاشان می رود در ویل و وشت  
پر همی گردد همی صحرا و دشت**

مولانا می گوید: شما چه می بینید شهادت امام حسین (ع) را؟ عرض کردم: پس عزا بر خود کنید ای خفتگان یعنی اگر شما نمی دانید حرف امام حسین (ع) را که به کجا می خواهد پرواز کند:

**رقص آن جا کن که خود را بشکنی  
پنبه را از ریش شهوت برکنی  
رقص و جولان بر سر میدان کنند  
رقص اندر خون خود مردان کنند**

این نکته خیلی مهم است که اگر دیده باشید شهید بزرگوار حاج قاسم سلیمانی به دلیل تجربه ای که از این جهات دارد، چقدر زیبا این قسمت مثنوی را که وصف حال خودش نیز می باشد، می خواند:

**رقص و جولان بر سر میدان کنند  
رقص اندر خون خود مردان کنند  
چون رهند از دست خود دستی زنند  
چون جهند از نقص خود رقصی کنند  
مطربان شان از درون دف می زنند  
بجرها در شورشان کف می زنند**

بدین گونه ملاحظه می کنید که میدانی که هم می تواند میدان جهاد اصغر باشد هم میدان جهاد اکبر به زیبایی تصویر می شود.

بنده در کتاب گلبنگ سربلندی از شهدای زیادی یاد کرده ام که در جبهه همیشه حافظ همراهشان بوده است. حال پی می بریم که چگونه به پیوند بین تیر، خمپاره، آر. پی. جی و توپ با حافظ و مولوی معنا می بخشید. از همین رو بود که دیوان حافظ از دست برخی از رزمندگان جدا نمی شد. همچنین می توانستی یک دوره مثنوی را در آن جا بخوانی، آنها که شهادت را از آن معنای کلیشه ای مرگ متمایز می سازند و «موت قبل ان تموت» را تفسیر می کنند. در بحث جهاد شما می بازید که به آن جان بازی می گویند و اوج این باختن و همه چیز را در راه عشق دادن در این بازی عشق که این بازی از باختن است آن جاست که می میرید و نمی میرید «فناء بالله و بقاء بالله». درباره مولانا خیلی جای بحث و صحبت وجود دارد، آن جایی که فرمود:

**خنک آن قماربازی که باخت آن چه بودش  
بنماند هیچش الا هوس قمار دیگر**

قمار عشق یعنی همه چیز را باختن و امام حسین (ع) در کربلا همه چیز را باخت و برای خدا داد و لذا خداوند هم همه چیز به او داد. رمز جاودانگی امام حسین (ع) که ولی خدا شد این بود که همه چیز را برای خدا داد «و عندالله بقی ما عندکم ینفد و ما عندالله بقی؛ آن چیزی که دست شما است فانی است و آن چیزی که نزد خداست باقی است» از مال، جان، زن، بچه، سر، دست و پا، بدین سبب است که سعدی این قماربازی را در عشق تفسیر کرده و می سراید:

**ز محبتت نخواهم که نظر کنم به رویت  
که محب صادق آن است که پاک باز باشد**



یا اینکه وضعیت مان چنین و چنان شده؟ نه، یکی از این شعرای آیینی معاصر راجع به امام حسین (ع) زیبا سروده:

**ای بهترین بهانه برای گریستن  
وی داغ جاودانه برای گریستن  
با نام داغدار تو ای لاله بهشت  
زیباست هر ترانه برای گریستن  
نام تو در گشایش دل های داغدار  
رمزی است عاشقانه برای گریستن  
در راه بازگشت به خود عشق کاشته است  
داغ تو را نشانه برای گریستن  
بیدار کرد داغ تو وجدان خفته را  
با موج تازیانه برای گریستن  
در راه کربلای تو هر لاله می دهد  
ما را به هر بهانه برای گریستن  
لبریز شد ز چشم من ای هر چه اشک من  
تنگ است چشم خانه برای گریستن**

شرکت در مجلس امام حسین (ع) و اشک ریختن برای ولی خدا به خاطر پاک بازی و قماربازی او، ممکن است این اصطلاح کمی غلط انداز باشد، بر این پاک بازی که همه چیز را داده، گریستن زیباست. یک وجه این گریه حقارت خودمان است و وجه دیگر آن جلال و جمال خداوند است. چرا در برابر خدا و جلال و جمال او می گریید؟ وقتی جمال خداوند را فهمیدی می گریی و اشک شوق می ریزی و وقتی هم که جلال خداوند را فهمیدی بر حقارت خود اشک می ریزی، این هر دو را در کربلا مشاهده می کنیم.

**چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است  
پر رخ او نظر از آینه پاک انداز**

پس دریافتید که وقتی به مجلس امام حسین (ع) می رسیم گره می خوریم در معنویت و حزن، یعنی گره می خوریم در معنویت اشک و حزن. اهل طریقت می گویند: «پاک شو اول و پس دیده بر آن پاک انداز»، یا به قول حافظ:

**شست و شویی کن و آن گه به خرابات خرام  
تا نگردد ز تو این دیر خراب آلوده**

بهترین بهانه برای اشک روان که حافظ دارد قطعاً گریستن بر امام حسین (ع) است.

از این که مصدع اوقات دوستان شدم عذرخواهی می کنم. **إن شاء الله** خداوند قطره ای از دریای معنویت امام حسین (ع) و زیبایی و عشق او را در قلب همه ما بچکاند، این گونه است که همه ما از این دنیا رسته ایم و اهل صفا شده ایم. و صلی الله علی محمد و آل محمد.

**پس عزا بر خود کنید ای خفتگان  
ز آن که بد مرگی است این خواب گران  
چون که ایشان خسرو دین بوده اند  
وقت شادی شد چو بشکستند بند**

یعنی درعین حال که کربلا یک حادثه و فاجعه است، رستن امام حسین (ع) هم هست؛ یعنی عزت امام حسین (ع) است، یعنی زیبایی امام حسین (ع) است.

**ور نه ای آگه برو بر خود گری  
ز آنک در انکار نقل و محشری**

یعنی امام حسین (ع) به خدا پیوسته و اگر به مولانا نگاه کنیم او دنبال درد است.

**مرد را دردی اگر باشد خوش است  
درد بی دردی علاجش آتش است**

اما مولانا در جایی دیگر فرمود:

**پس بدان این اصل را ای اصل جو  
هر که را درد است او بر دست بو**

اگر درد را داشته باشد درست است. ما از کربلا درد داریم جناب مولانا.

**هر که او پیدارتر پردردتر  
هر که او آگاه تر رخ زردتر**

باز مولانا می فرماید:

زاری خوب است، گریه خوب است، هر کس گریه و اشک را نمی شناسد بویی از درد نبرده است.

**چون خدا خواهد که مان یاری کند  
میل ما را جانب زاری کند**

**ای خنک چشمی که آن گریان اوست  
آن همایون دل که آن گریان اوست**

**آخر هر گریه آخر خنده ای است  
مرد آخرین مبارک بنده ای است**

**هر کجا آب روان سبزه بود**

**هر کجا اشکی روان رحمت شود**

مولانا در جای دیگر درباره اشک و گریه می سراید:

**این دلم باغ است و چشمم ابروش**

**ابر گرید باغ خندد شاد و خوش**

**سال قحط از آفتاب خیره خند**

**باغ ها در مرگ و جان کندن رسند**

**ز امر حق و ابکوا کثیرا خوانده ای**

**چون سر بریان چه خندان مانده ای**

اینکه می گوئیم «یا لیتنی کنا معک و افوض فوزا عظیماً؛ کاش من با شما بودم و به فوز می رسیدم» یعنی اشک بر امام حسین (ع) حکمتش این است که من محروم شده ام از این قضیه، ای کاش با تو بودم امام حسین (ع).

این بسیار مهم است. حالا که ما می خواهیم گریه کنیم و اشک بریزیم برای این باشد که مثلاً پول از دست داده ایم





احمد حسین شریفی  
رئیس دانشگاه قم

### تحلیل چرایی «تعدد قرائت‌ها» از واقعه عاشورا

دارید روش‌های مختلفی برای فهم پدیده‌ها وجود دارد. روش‌شناسان و معرفت‌شناسان این روش‌ها را به چهار دسته عمده تقسیم می‌کنند: **روش عقلی، روش تجربی، روش نقلی و وحیانی و تاریخی و روش شهودی**. در این میان، اعتبار روش عقلی و برهانی و اعتبار روش شهودی و عرفانی (البته اولین روش اعتبار عمومی و دومین روش برای شخص) تقریباً مورد اتفاق همگان است.

درباره روش تجربی نیز بحث‌های مختلفی وجود دارد و کسی نیز مدعی نیست که تجربه یقین‌آور است. یک روش ظن‌آور همراه با شواهد، مستندات و قرائن مختلف است که تجربه‌پذیر، آزمون‌پذیر و سنجش‌پذیر باید باشد و روش‌شناسی خاصی دارد و در کتاب‌های خاص توضیح داده شده است.

روش تاریخی و نقلی ضعیف‌ترین و کم‌اعتبارترین روش‌ها است و با مشکلات خاصی مواجه است و تلاش بیشتری نیز نسبت به روش عقلی می‌طلبد. یک مورخ برای اینکه به یک داده درست دست پیدا کند، باید تلاش زیادی داشته باشد. دلیل ضعف روش نقلی نیز این است که ما با اصل پدیده مواجه نیستیم. با واسطه به دست ما رسیده است و آن وسایط نیز نمی‌دانیم چقدر دقیق حادثه را دیده‌اند. آیا همه جانبه دیده‌اند؟ آیا تحلیل خودشان نیز زمینه آن شده یا خیر؟ این نوع ضعف‌ها باعث شده که روش تاریخی، روشی کم‌اعتبار تلقی شود و لذا مورخین با سختی می‌توانند شواهد و قرائن قوی و علم‌پسندی را درباره آن حادثه بیان کنند.

خدمت همه سروران عزیز، خواهران و برادران فرهیخته و حکمت‌دوست سلام عرض می‌کنم و خدای بزرگ را سپاسگزارم که به مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران این توفیق را عطا کرد که این دهه برای نخستین بار بحثی را تحت عنوان حسینیه حکمت، بیشتر با نگاه فلسفی‌ان و عاشورائیان، داشته باشیم. امیدوارم این بحث‌ها مفید واقع شده باشد و خدای متعال به این بنده حقیر توفیق را افزون کند تا در این جلسه‌ای که توفیق خدمت‌گزاری داده شده، مطالب مفیدی بر ذهن و زبانم جاری سازد و جلسه مفیدی را داشته باشیم. استحضار دارید که از واقعه عاشورا و قیام ابی عبدالله الحسین در طول تاریخ اسلام، قرائت‌های مختلفی عرضه شده است. این قرائت‌ها بعضاً صدها سال در جامعه شیعی حاکم بوده و برخی نیز جدید هستند. برخی از این قرائت‌ها صحیح‌اند، برخی دیگر ناصحیح و ناقص و نقدپذیرند اما وجود داشته‌اند. به نظر می‌رسد ما در آینده با قرائت‌ها و تحلیل‌های متنوع دیگری مواجه می‌شویم. در ضمن عرایضی که خواهم داشت برخی از این قرائت‌ها را به اجمال بیان خواهم کرد. اصل بحث ما، پیرامون چرایی تنوع خوانش‌ها از واقعه عاشورا و قیام ابی عبدالله است. به دلیل گستردگی این بحث و تنوع مطالبی که ذیل آن وجود دارد، سعی می‌کنم مطالب را به اختصار خدمت شما بیان کنم.

یکی از دلایل تنوع قرائت‌ها و خوانش‌هایی که درباره واقعه عاشورا و قیام ابی عبدالله حسین وجود دارد، ضعف روش‌شناسی مطالعات تاریخی است. استحضار

اصلاً جمله را این بنده خدا درست متوجه نشده و فکر کرده دَعَى یعنی مُدْعَى. مابقی سخنان مفصل است و مکتوب آن در رسانه‌ها منتقل می‌شود.

در دوران معاصر ما با افرادی مواجه می‌باشیم که توانایی ارتباط‌گیری با متون اولیه و دست‌اول اسلامی را ندارند. در حادثه‌ی عاشورا نیز این‌گونه است. کلمات امام حسین را نمی‌توانند بخوانند، نمی‌توانند معنای آنها را درک کنند و با ترجمه و ظن خود تحلیل می‌کنند و تحلیل‌های نادرستی نیز از واقعه‌ی ارائه می‌دهند. شاید خیلی کم‌رنگ باشد، این را نمی‌خواهم خیلی پررنگ بدانم و برای نمونه بیان کردم. سومین دلیل قرائت‌های مختلف از حادثه‌ی عاشورا، پیش‌فرض‌های نادرست یا دست‌کم ناقص نسبت به دست‌آموزه‌های اسلامی است؛ یعنی عده‌ای با یک پیش‌فرضی، به سمت اسلام، اهل بیت، امام حسین و قیام عاشورا آمده‌اند و بر اساس آن پیش‌فرض، حادثه را تحلیل و تبیین می‌کنند. خیلی دقت در داده‌ها و اجتهاد مجدد ندارند؛ اینکه سخنان امام حسین دقیقاً چه بود و دقیقاً دنبال چه بودند برایشان مطرح نیست. ایشان بر اساس یک پیش‌فرض دین‌شناسانه، امام‌شناسانه وارد تحلیل حادثه‌ی عاشورا شدند.

برای نمونه عرض می‌کنم مثلاً فاضل دربندی خالق اسرار الشهاده، یکی از کتاب‌های بسیار تاثیرگذار در مسائل عزاداری ابی عبدالله و روضه‌ها و ...، فرد فاضلی بود که شاگرد فضلالی بزرگی نیز بود و اجازه‌ی اجتهاد نیز داشت. ایشان معتقد بود که عزاداری بر ابی عبدالله به مثابه هدف است و از طرفی یک اعتقاد دیگری نیز داشت که هدف وسیله را توجیه می‌کند. مهم این است که ما برای ابی عبدالله عزاداری کنیم اما چه گونه عزاداری می‌کنیم، با چه وسیله‌ای می‌خواهیم عزاداری کنیم، این عزاداری ما در چارچوب شریعت و احکام و آموزه‌های حسینی و دینی است یا نه، این‌ها دیگر موضوعیت ندارد. تو عزادار باش و با غم‌بارترین و حزن‌آلودترین روش عزاداری کن. مهم این است، فلسفه‌ی خلقت اساساً عزاداری است.

باور می‌کنید یک نفر، یک عالم، صاحب کتاب اسرار الشهاده امام حسین که هنوز نیز برخی از مداحان، همان محور مداحی و روضه‌خوانی‌شان است، این دیدگاه را می‌گوید! تعبیرشان این است که فلسفه‌ی خلقت طبیعت و آفرینش عالم این است که عزای ابی عبدالله در آن اقامه شود. اگر این هدف نبود عالم فلسفه‌ی وجودی نداشت.

این نگاه فرد طبیعتاً روی دیدگاه و نظرات او درباره‌ی حادثه‌ی عاشورا و فلسفه‌ی قیام عاشورا تأثیر دارد. با این دیدگاه، حادثه‌ی عاشورا را باید طوری تحلیل کرد که غم‌بارترین و حزن‌آلودترین حادثه باشد و بعد از آن تراژیک عاشورا باید تقویت شود. مثال دیگری خدمت شما عرض کنم. ما

در مسائل تاریخی و مسائلی مثل مسائل عاشورا، غالباً تنها منبع معتبر ما، منابع نقلی و تاریخی است. اتکای دانش تاریخی به منابع تاریخی است که بعضاً صدها سال از آنها گذشته و برخی از اینها بیش از هزار سال از تاریخ تدوین‌شان می‌گذرد. همچنین اینکه بسیاری از مورخان و ناقلان این واقعه در این حادثه بنا بر نقل اکتسابی و گزینشی حوادث داشته‌اند و همچنین اینکه بسیاری از مورخان توانایی ضبط همه‌جانبه‌ی پدیده را نداشته‌اند باعث شده اطلاعات تاریخی ما از حادثه‌ی عاشورا اطلاعات کامل و جامعی نباشد؛ به همین دلیل این مقوله باعث می‌شود ما با یک متن و پدیده‌ای مواجه شویم که اطلاعات کامل و جامعی از آن نداریم و خوانش‌های مختلفی به تبع آن شکل پیدا می‌کند.

برخی منبع نقلی را معتبر می‌دانند و برخی دیگر معتبر نمی‌دانند. گاهی انگیزه‌ها و فرضیه‌های شخصی زمینه می‌شود. پس یکی از دلایل تعدد قرائت‌ها درباره‌ی عاشورا، ضعف مطالعات روش‌شناسی تاریخی است و این موضوع را نمی‌توان برطرف کرد. این موضوع بر همه‌ی مطالعات تاریخی حاکم است؛ اما دلایل دیگری وجود دارد که بعضاً قابل جبران هستند.

دومین عامل در تعدد خوانش‌ها نسبت به حادثه‌ی عاشورا، ناتوانی محققان یا تحلیل‌گران یا گویندگان در حادثه‌ی عاشورا، در فهم استناد و مدارک تاریخی و ارتباط دست‌دوم و دست‌چندم با آنها است. این موضوع را نیز نباید نادیده گرفت. این واقعیتی است که متأسفانه برخی از مدعیان روشن‌فکری و برخی از مدعیان قرائت‌های جدید از دین و آموزه‌های دینی توانایی ارتباط‌گیری با متون اولیه و دست‌اول را ندارند.

حادثه‌ی کربلا به دلیل گستردگی رسانه‌ها و عرضه‌ی بیانات از تریبون‌های مختلف، با توجه به اینکه کسی نیز نمی‌تواند در این زمینه مانع فرد دیگری شود، مشمول پایش‌های عجیب و غریبی می‌شود. اساساً در مقاطع علمی این‌گونه است. جامعه‌ی علمی باید به یک فرهیختگی برسد که یک تحلیل را عقلانی و دقیق و درست بداند یا نه؟ من باب مثال یکی از این مدعیان را دیدم که درباره‌ی حادثه‌ی عاشورا تحلیل می‌کرد که بله دو ادعا وجود داشت؛ یک ادعا بنی‌هاشم و دیگری بنی‌امیه بود. فرزندان امیه یک حرف داشتند و امام حسین نیز حرف دیگری داشت؛ لذا اینها با هم سازگاری ندارند. امام حسین می‌فرماید: «أَلَا وَإِنَّ الدَّعِيَّ ابْنَ الدَّعِيِّ قَدْ رَكَزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ» مردم این یزید مدعی حکومت است، فرزند مدعی است پدرش نیز مدعی بود و اکنون امر کرده من بین تسلیم شدن یا کشته شدن انتخاب کنم. ایشان منشأ ادعای خلافت یزید را تحلیل می‌کرد که چه بود و شاید هم امام حسین ادعا داشت.



ایشان از مقام شفاعت برخوردارند و اینها از اعتقادات قطعی شیعیان و قاطبه مسلمان است. نیازی به شهادت و این‌گونه قیام نبود؛ قیام کند، خون آن‌ها ریخته شود تا به مقام شفاعت برسد. این شفاعت را همه ائمه و اولیای الهی دارند.

ثانیاً بر اساس اصول مسلم فکر اسلامی و شیعی هر گناهی کفاره خاص خودش را دارد. شیعه‌ای که عمداً گناه کند و توبه نکند، مشمول شفاعت واقع نمی‌شود؛ مگر امام صادق علیه السلام فرزند امام حسین علیه السلام، اقوام و اهل بیت خود را در روزهای آخر عمرشان جمع نکرد و فرمود: شفاعت ما به کسی که نماز را سبک بشمارد، نمی‌رسد؛ نه که نماز نخواند، نماز را سبک بشمارد. معلوم است که شفاعت یک قواعد و ضوابطی دارد. اینکه به صرف اینکه بر حسین گریه کنی دیگر ترسی نباشد، حرف غلطی است و این خلاف فلسفه عاشورا و خلاف همه داده‌های موجود از خود ابی عبدالله است.

پس دقت کنید یک پیش‌فرض نادرست یا ناقص از آموزه‌ای از آموزه‌های اسلام باعث یک تحلیل نادرست از حادثه عاشورا می‌شود و هنوز بیان نشده، بسیار شیوع پیدا می‌کند. بسیاری باورشان بر این است و این باور صددرصد غلط و نادرست است.

عامل چهارمی که برای تنوع و تعدد خوانش‌ها می‌توان ذکر کرد انگیزه‌ها و اغراض مختلف است. بنده معتقدم که یکی از دلایل عمده قرائت خوانش‌های مختلف از حادثه عاشورا، وجود انگیزه‌ها و اغراض مقدس و احیاناً نامقدس گوناگون است. اگر در یک مطالعه و تحقیق علمی، حب و بغض باشد، امکان دستیابی به واقعیت و حقیقت بسیار سخت است.

### چون غرض آمد هنر پوشیده شد

#### صد حجاب از دل بسوی دیده شد

نمی‌توان حقیقت را درست فهمید. در یک حادثه تاریخی و همچنین حادثه قیام ابی عبدالله نیز همین‌گونه است. اگر مطالعه بی‌طرفانه نداشته باشیم و به هدف فهم واقعیت مطالعه نکنیم، نمی‌توانیم خوانشی واقع‌بینانه و درست داشته باشیم. اگر سودمندانه و هدفمند، با غرض دنبال چیزی باشیم طبیعتاً به یک خوانش نادرست نیز کشیده می‌شود.

من چند نمونه بیان می‌کنم، خود دوستان می‌توانند گویندگان را دنبال کنند. اهمیت نماز اول وقت بر کسی پوشیده نیست. جایگاه نماز برای ابی عبدالله نیز بر همگان روشن است. روز عاشورا در بحبوحه آن نبرد، هنگامی که سعید بن عبدالله حنفی وقت نماز را تذکر داد، چقدر او را دعا کرد و چقدر خوشحال شد. در آن بحبوحه نبرد، نماز اول وقت ابی عبدالله رها نشد و نماز خاصی که

روایات متعددی درباره مقام شفاعت اهل بیت داریم؛ اهل بیت، اهل شفاعت بودند و هستند. روایات فراوانی ناظر بر ارزش‌گریه بر ابی عبدالله داریم و بسیاری از این روایات صحیح و مستندند؛ اما برخی از افراد به دلیل ضعف بنیه‌های فکری و به دلیل تأثیرپذیری از فضای فکر و الهیات مسیحی این روایات را طوری قرائت کردند که کاملاً خلاف واقعیت‌ها و داده‌های موجود تاریخی و داده‌های قطعی ناظر به فرهنگ اهل بیت و فرهنگ اسلامی است. نگاه مرگ‌گریه‌بار به حادثه عاشورا داشتند.

مطابق آموزه‌های مسیحی بشر ذاتاً گناه‌آلود متولد می‌شود و فطرت ناپاکی دارد. خدای متعال پیامبران را فرستاد تا این گناهان را پاک کنند. پیامبران کارنامه ناکارآمدی داشتند، خدا در قالب مسیح تجسم پیدا کرد و قربانی گناهان شد و به صلیب آویخته شد تا گناهان بشر پاک شود. بعد از حادثه به صلیب آویختگی مسیح، هر کس غسل تعمیدی داده شود، به مسیح ایمان آورد، گناهانش بخشیده می‌شود. این تلقی را از حادثه عاشورا قیام ابی عبدالله دارند.

من باب نمونه، بزرگی مثل مرحوم ملامهدی نراقی، انسان کوچکی نیست اما یک پیش‌فرض غلط در حادثه عاشورا باعث یک تحلیل عجیب و غریب در آن می‌شود. ایشان کتابی به عنوان محرق القلوب، آتش‌زننده دل‌ها دارد. مطابق متن این کتاب دیده می‌شود که چقدر روح و الهیات مسیحی بر آن حاکم است. ایشان در این کتاب می‌گوید امام حسین برای رسیدن به شفاعت کبری که مقتضی استخلاص همه محبان و موادیان باشد، به شهادت راضی شد؛ یعنی ابی عبدالله رضایت به شهادت داد که همه محبان و موادیان استخلاص پیدا کنند و از گناه، جهنم، کیفر و دوزخ رها شوند تا این مرتبه (مرتبه شهادت کبری) برای او باشد و بدون شهادت، وصول به این مرتبه از برای او ممکن نبود؛ زیرا که رفع کدورت معاصی امت و شفاعت ایشان موقوف بر تألم ایشان است. اصلاً امام حسین برای همین فلسفه شهید شد.

قیام ابی عبدالله برای این بود که کشته و شهید شود و خونش ریخته شود تا شیعیان و موادیان و محبان آن حضرت از کدورت معاصی نجات پیدا کنند؛ ایشان هدیه گناهان ما شدند.

میرزا محمدباقر شریف طباطبایی نیز همین نظر را دارد و می‌گوید لیکن امام حسین می‌خواست کشته شود برای اینکه مؤمنین اولین و آخرین برای او جلد کنند و برای او گریه و زاری نمایند و تمنا کنند که کاش با او بودند و به فیض شهادت نائل می‌شدند تا با این واسطه گناهان ایشان ریخته می‌شد. ما باید بدانیم که اولاً مقام شفاعت برای همه ائمه حتی برای اولیای الهی و شهدا ثابت است.



در آن صحنه خواندند به امامت خود ابی عبدالله بود و در همین نماز جماعت چند نفر به شهادت رسیدند و سعید بن عبدالله نیز که در نماز به عنوان سپر واقع شده بود، با ۱۳ تیر که به بدن او اصابت کرد، به شهادت رسید.

حال ببینید با همه این توصیفات یک فردی که سالیانی در کسوت روحانیت است و حتی ادعای اجتهاد می‌کند، بنده شنیدم که حتی رساله عملی نیز نوشتند اما هنوز منتشر نکردند، دروس سطوح عالی‌ه حوزه‌ها را نیز تدریس می‌کند، یک مصاحبه‌ای درباره عاشورا و اهمیت عزاداری‌ها دارد، چند سال پیش (مربوط به سال ۹۷ است) در مصاحبه می‌گوید: بنی امیه و بنی عباس و صدام و رضاخان... نتوانستند ریشه عزاداری را بزنند، پس ما نیز بیخود وارد نشویم و مردم را آزار و اذیت نکنیم.

حرف‌های قشنگی نیست؟ مردم را آزار و اذیت نکنید و بیخود وارد نشوید که ریشه عزاداری ابی عبدالله را بخواهید بزنید، به چه کسی این را می‌گوید؟ به مسئولین مملکت بیان می‌کند، به ائمه جمعه و جماعات و روحانیونی که در حال تبلیغ می‌باشند، نه به همه، به یک عده‌ای بیان می‌کند. من فیلمی دیدم که خیلی تأثیرآور بود. آقایی اول ظهر روز عاشورا به هیئت تعرض کرد که بیایید نماز اول وقت بخوانید. گفت: اذان شده است، نماز اول وقت بخوانیم و ادامه سینه زنی را بعداً داشته باشیم. می‌گوید تعرض است. بعد می‌فرماید: عیبی ندارد نماز خیلی خوب است. نماز اول وقت نیز مستحب است اما اگر کسی نخواست این عمل مستحب را انجام دهد، فسق نکرده است. گویا مثلاً آن آقا گفته است که شما فاسق هستید. گفته است بیایید نماز اول وقت بخوانید و همه این عزاداران را فاسق دانسته است. چقدر مغالطه در این بیان وجود دارد. به اینکه نماز تا آخر وقت رخصت دارد و خود شرع رخصت داده است، فکر نکردند. مواقع دیگر نماز اول وقت مطرح نیست اما به عاشورا و دسته جات عزاداری و... که می‌رسد، نماز اول وقت مهم می‌شود.

ای شیعیان، ای محبین اباعبدالله همیشه این کار را کنید، همیشه این توصیه را به یکدیگر داشته باشید. به مردم احترام بگذارید. چه جمله قشنگی! اینجا این آقا دارد عزاداری می‌کند من چرا متعرض او شوم؟ ما در زیارت ابی عبدالله می‌گوییم «أَشْهَدُ أَنَّكَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ» تو قیام کردی تا نماز را اقامه کنی، نماز را نهادینه کنی و عینیت اجتماعی ببخشی. من یک نمونه دیگر از فاضل دربندی با یک هدف و نیت مقدس یا نامقدس، نمی‌دانم من نیت خوانی نمی‌کنم، عرض کنم. دقت کنید با یک نیت دیگر، با یک فضای دیگر، به حادثه عاشورا می‌پردازد و چه فاجعه‌ای به بار می‌آورد.

ایشان در کتاب اسرارالشهادة صفحه ۴۱۸ تعداد

کشته‌شدگان در روز عاشورا به دست امام حسین را ۵۰ هزار نفر می‌گوید. امام حسین در روز عاشورا ۵۰ هزار نفر از سپاه عمر سعد را کشت و بعد می‌گوید شاید ۱۰۰ هزار نفر و حتی بیشتر از آن؛ یعنی اگر امام حسین هر ثانیه یک نفر را می‌کشت و در ۲۴ ساعت مرتب می‌کشت و هیچ کار دیگری نمی‌کرد، ۱۰۰ هزار نفر نمی‌شد. بعد از آن می‌گوید ابن عصفور بحرانی تعداد کشته‌شدگان به دست امام حسین را ۳۳۰ هزار نفر و در روایت دیگر ۴۰۰ هزار نفر و شمار مقتولین حضرت ابالفضل را ۲۵ هزار نفر دانست.

با یک لحظه تأمل، حتی اگر مبارزه روز عاشورا ۲۴ ساعت می‌بود، مشخص می‌شود که این تعداد کشته صحیح نیست. وقتی این گزاره را گفتی، مجبور می‌شوی دو گزاره دیگر را نیز زمینه کنی. گفتند اینکه می‌گویند تعداد لشکر این زیاد ۳۰۰ هزار نفر بوده نیز درست نیست؛ ۴۶۰ هزار نفر بلکه ۵۰۰ هزار نفر بوده است. من متن آن را می‌خوانم بلکه تا یک میلیون و ششصد هزار نفر لشکر برای ۷۲ نفر آمده بودند. یک میلیون و ششصد هزار نفر در طول تاریخ اسلام سابقه نداشته است. این لشکرکشی برای ۷۲ نفر با چند زن و بچه، با آن ساعت جور در نمی‌آید.

بار دیگر یک تحریف تاریخی دیگری می‌کند و می‌گوید از آنجاکه این در یک روز ممکن نیست، روز عاشورا ۷۰ یا ۷۲ ساعت بود. خداوند در این روز خورشید را در بالای زمین ثابت نگه داشت. این مزخرفات و حرف‌های یاوه را که از یک پیش فرض غلط آمده می‌بینید؟ اینکه من می‌خواهم مصیبت را تقویت کنم پس شجاعت را نیز تقویت کنم می‌بینید؟

نمونه دیگری از همین مطالعات غلط و غرض‌گونه و غرض‌ورزانه نسبت به حادثه عاشورا در معاصرین، خدمت شما عرض می‌کنم. برخی از مخالفان انقلاب اسلامی و ولایت فقیه به این گمان که عاشورا و محرم و صفر ابزاری برای جمهوری اسلامی و بقا و توجیه حکمرانی است، با این گمان تلاش می‌کنند یک قرائت فراقه‌ی، بلکه فرادینی، از حرکت امام حسین عرضه کنند. مثال‌های این مورد فراوان است. مطالعاتی در این یکی دو دهه اخیر عرضه می‌کنند و تأکید زیادی دارند که حرکت امام حسین علیه السلام یک استثنا بود نه یک قاعده. لذا نمی‌توان از آن الگو گرفت و نباید الگوی ما و حکمرانی و ارتباطات بین المللی حکومت ما باشد و بگوید «هِيَاهَتْ مِّنَّا الدَّلَّةُ». این هِيَاهَتْ مِّنَّا الدَّلَّةُ یک استثنا از ابی عبدالله بود و بقیه ائمه چنین حرفی نزدند.

حرکت امام حسین در چارچوب فقه نیز نبود، حاکمی بود یعنی کار امام حسین فقهی نبود بلکه ضدفقهی بود. در فقه خود را به خطر انداختن حرام و خودکشی است. پس کار امام حسین حاکمی است و نیز نمی‌توان از آن



زای سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحُرْمِ اللَّهِ» هر کسی در هر عصری سلطان و حاکم ستمگری را ببیند که چارچوب دین و چارچوب الهی و ضوابط شرعی را مراعات نمی‌کند، عهد الهی را می‌شکند، مخالف با سنت رسول الله و آموزه‌های دینی حرکت می‌کند و ظلم بر عبادالله انجام می‌دهد «فَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ يَفْعَلْ، وَلَا قَوْلَ» اقدام گفتاری و یا رفتاری و عملی علیه آن نکند «كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ» حتماً جایگاه او جهنم است حتی اگر شب و روز نماز بخواند و شبانه‌روز روزه بگیرد.

این جمله ابی عبدالله است آن وقت ایشان می‌گوید این استثنا است. شما باید این متن را تفسیر کنید. قیام ابی عبدالله را بدون شعارها، موعظه‌ها، نامه‌ها و گفته‌های ابی عبدالله تحلیل می‌کنید؛ لذا با همه داده‌های تاریخی این درست نیست.

عوامل برای تعدد قرائت‌ها و بحث خیلی زیاد است. من در این زمینه گزیده‌گویی می‌کنم و فرصت تفسیر و توضیح فراوان نیست. عامل پنجم برای تعدد قرائت‌ها، تک بعدی و تک منظری بودن تحلیل‌گر است. همه تحلیل‌گران از جمله خود بنده، ممکن است دید جامع نداشته باشیم و تک بعدی نگاه کنیم. یک پدیده را با یک عینک نگاه می‌کنیم و با همان عینک شروع به تحلیل کردن می‌کنیم. اینها در این موارد تحلیل‌ها لزوماً واقع‌بینانه نیست.

به عنوان مثال، یک نمونه تاریخی عرض می‌کنم. یک قرائت از حادثه عاشورا، قرائت عارفانه و صوفیانه است. قرائت بسیار لذت‌بخش و زیبایی است اما تک بعدی است. همین تک بعدی بودن باعث شده که انسان‌های بزرگی علی‌رغم بزرگ بودنشان نتوانستند این واقعه را درست تحلیل کنند. شمس تبریزی رحمه الله علیه آن انسان بزرگ مولوی ساز است که من به بزرگی اینها اذعان دارم و بنده به گرد پای اینها نمی‌رسم ولی این تحلیل آنها اشتباه است؛ در همین کتاب مقالات شمس جمله‌ای دارد که می‌گوید شمس خجندی برای خاندان پیامبر می‌گریست، برای اهل بیت عزاداری می‌کرد و ما بروی می‌گریستیم، وقتی دیدیم که شمس خجندی گریه می‌کند، ما به حال شمس خجندی می‌گریستیم. یکی به خدا پیوست و وی می‌گرید. ابی عبدالله به خدا رسید «عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» شد، این گریه می‌کند و نادان است.

همین نگاه شمس در مولوی هم بسیار برجسته است. مولوی در دفتر ششم مثنوی داستان شاعری را تعریف می‌کند که در روز عاشورا وارد حلب شد (حلب آن زمان شیعه‌نشین بودند) و دید هیچ‌کس در شهر نیست و مردم به بیرون شهر آمدند، به سر و صورت می‌زنند و عزاداری می‌کنند، این گفت چه خبر شده است؟ چه بزرگی از دنیا رفته است؟ گفتند: مگر خبر نداری؟ مگر تو دشمن آل

الگو گرفت. من متن یکی از اینها را می‌خوانم، دوستان با جستجو می‌توانند متوجه شوند چه کسی است که می‌گوید نباید مثل دکتر شریعتی فکر کنیم که هر روز عاشورا و همه جا کربلاست. هر روز صحنه جنگ و تقابل حق و باطل نیست؛ اتفاقاً زندگی انسان همیشه آمیخته از حق و باطل است. اگر کسی احساس کند امام حسین است و طرف مقابل شمر است، دعوا شروع می‌شود. «كُلُّ يَوْمٍ عَاشُورَا وَ كُلُّ أَرْضٍ كَرْبِلَا» بی‌درنگ رخ می‌دهد.

یک واقعیت‌های اسطوره‌شده‌ای هستند که به شکل تم‌های ایدئالی خود را نشان می‌دهند. نباید اینها را به‌تمامی در قامت زندگی خودمان وارد کنیم. ما نباید از حسین در زندگی الگو بگیریم. زندگی پیچیده‌تر از سیاه و سفیدها است. باید واقع‌بینانه‌تر به واقعیت‌ها نظر کنیم. یکی دیگر از این قماش افراد می‌گوید حرکت امام حسین یک حرکت فراقه‌ی است نه یک تکلیف و عمل شرعی. یعنی امام حسین گویا به تکلیف دینی اش عمل نکرده است. هیچ فقه و شریعتی به شما فرمان نمی‌دهد و از شما انتظار ندارد که همه جان خود و فرزندان را فدا کنید. اتفاقاً حفظ جان و آبرو و ناموس و... جزو واجبات شرعی و حقوق انسانی است. شما ملزمید اینها را نگه دارید و مغتنم شمارید. قضیه امام حسین علیه السلام استثنا بود و تیب شخصیتی اباعبدالله این چنین اقتضا می‌کرد. این نیز یک مدل قرائت است. این قرائت از کجا آمده است؟ این قرائت نمی‌خواهد متن امام حسین را برای ما گزارش دهد. بنا ندارد به سخنان ابی عبدالله ارجاع دهد. بنا ندارد به متن و داده‌های تاریخی مراجعه کند. یک حادثه و یک تحلیل کاملاً سودمندانه از ذهنیت خود است. خود او ضدفقه است و یک قرائت فراقه‌ی ارائه می‌دهد. او می‌خواهد یک قرائت کثرت‌گرایانه از اسلام و یک صلح کل از دین ارائه دهد و حادثه عاشورا را این‌گونه تحلیل می‌کند. برداشت شما از دین قابل نقد و بررسی است.

این نگاه نسبی‌گرایانه، کثرت‌گرایانه، این نوع تفسیر و هرمنوتیک به دین، درست یا نادرست؟ این قابل بحث است. اما شما وقتی یک واقعه تاریخی را مطالعه می‌کنید، درست و منصفانه نیست که بیاپید از ظن خودتان یار او شوید و برداشت‌های خودتان بر این واقعه را تحمیل کنید. چرا نباید جملات امام حسین را ببینیم؛ مگر این جمله ابی عبدالله نیست «مِثْلِي لَا يُبَايِعُ مِثْلَهُ» مثل من، نه من تنها با مثل یزیدی بیعت نمی‌تواند کند. کسی که حق طلب است با یزید نمی‌تواند بیعت کند. یا متن نامه ابی عبدالله هنگام خروج از مکه به بنی‌هاشم «مَنْ لَمْ يَلْحَقْ بِنَا لَمْ يُدْرِكِ الْفَتْحَ» کسی که به من ملحق نشود به رستگاری نمی‌رسد. یا موقع روبه‌رویی با سپاه حر چه خطابه‌ای کرد «أَيُّهَا النَّاسُ؛ إِنْ رَسُولَ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) قَالَ: «مَنْ



رفتار خضر داشته باشد؛ به دلیل عظمت خضر و کاری که می کرد. پس لذا دائماً معترض اند.

ما در حادثه انقلاب اسلامی، هنوز چند دهه پیش تر از آن نگذشته است، شاهدیم که چه تحلیل های عجیب و غریبی از آن ارائه می شود. همه نیز ممکن است یک حرف و یک گوشه ای از حقیقت را داشته باشند. اما حادثه چون که بزرگ است، یک نگاه از بالا می خواهد. یک چشم عقاب می خواهد که همه زوایا را ببیند. یک تصویر هوایی باید از حادثه داشته باشیم تا ریز و درشت زوایا را در اختیار قرار دهد و بعد تحلیل کنیم. همه کس این توان را ندارد.

یکی از مهم ترین علل و عوامل تنوع ها همین است. هر کس یک جمله را برجسته کرده است. احادیثی را که بر گریه بر ابی عبدالله آمده این قدر تقویت کرده است که می گوید فلسفه قیام این بوده است که ما بگرییم و تا روز قیامت عزاداری کنیم و اساساً فلسفه خلقت عزای بر حسین است. جملات ابی عبدالله که با ظلم مبارزه کنیم و زیر بار ظلم و ذلت نرویم را دیگر ندیده است. این همه سخنان ابی عبدالله را دیگر تحلیل نکرده است. اگر در زیارت وارث تأمل کنیم، حسین وارث انبیا است یعنی چه؟ حسین ثارالله است یعنی چه؟

اینها روایات است. در کتب شیعه به قطعیت در معتبرترین متون است که ثارالله یعنی خون خدا؛ یعنی چه؟ مگر خدا خون دارد؟ این چه درک و بینش معنوی و ماورایی از مقوله قیام ابی عبدالله را عرضه می کند؟ خود ابی عبدالله به زیبایی فلسفه قیام را بیان کرده است. نه یک بار، نه دو بار، او شش ماه مانده به قیام مرتب بیان کرده است. در هر فرصتی فلسفه قیام را ذکر کرده است و فرمود خدایا می دانی که ما هدمان از قیام این است «لَتَرَى الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ» که آموزه های دین تو را نمایان کنیم، پرچم های دین را در همه جا بگسترانیم، «نُظْهِرَ الْأَصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ» در همه بلاد تو در عالم اصلاح ایجاد کنیم. اینها یعنی قیام تمدن ساز است. «وَيَأْمَنُ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ» فقط مسئله یزید و کوفه نیست. مسئله این است که مظلومین بندگان تو در امان باشند و امنیت پیدا کنند «وَيَعْمَلُ بِقَرَائِصِكَ وَ سُنَّتِكَ وَأَحْكَامِكَ» هدف این است به احکام و دین تو، پیام هدایت تو در جامعه عمل شود؛ یعنی یک نگاه تمدنی و یک نگاه ابدی. چرا نباید اینها را در تحلیل حادثه عاشورا ببینیم و چرا اینها را باید نادیده گرفت و تک بعدی نگاه کرد؟

بله گریه بر ابی عبدالله ثواب دارد و نگاه عارفانه بسیار عمیق و خوب است اما فقط آن نیست. نگاه حماسی و ظلم ستیزی و نگاه اصلاح گرایانه باید داشت. نگاه جهانی ابی عبدالله دارد. این جملات را با روش اجتهاد متن محور وارد شویم تا ببینیم این جملات را چگونه معنا می کنیم

رسول می باشی؟ امروز عاشورا است. گفت: می دانم عاشورا است، خب مگر عاشورا چه شده است؟ گفتند: امروز روز شهادت ابی عبدالله حسین است. این آقا گفت: چه کسی بوده است؟ گفتند: مثلاً ۳۰۰ سال قبل، ۴۰۰ سال قبل، ۵۰۰ سال قبل بوده است. گفت: خبر آن الان به شما رسیده است؟ این رفتارها را مسخره کرد و بعد این جمله را گفت (زبان حال خود مولوی در حقیقت است)

### پس عزا بر خود کنید ای خفتگان

### زانک بد مرگیست این خواب گران

### روح سلطانی ز زندانی بجست

### جامه چون دریم، چون خاییم دست

روح آزاد شده، شما چرا گریه می کنید؟ آن از قفس رهایی پیدا کرده، تو گریه می کنی؟

### چون که ایشان خسرو دین بوده اند

### وقت شادی شد چو بشکستند بند

حالاً که زنجیر دنیا را پاره کردند، قفس دنیا را شکستند، رها و آزاد شدند تو باید شاد باشی ابله، چرا گریه می کنی؟ این نگاه تک بعدی در جریان تصوف بعد از شمس و مولوی ادامه پیدا کرد و دیگران نیز همین حرف ها را گفتند. آیا این نگاه، گریه عاشقانه ندارد؟

واقعاً کدام شیعه گریه می کند که امام حسین پیش خدا رفته است امام حسین «عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» شده است چرا ما جامه بدریم و گریه و ناله کنیم؟ امام حسین از زندان آزاد شده است. این گریه عشق، محبت، ظلم ستیزانه، ابزار مبارزه، هویت بخش است و خیلی تفاسیر دیگر دارد. گریه از روی عشق مانند مولوی در فراق شمس، چقدر ناله ها کرد؛ پس یک نفر به مولانا بگوید شمس آزاد و رها شده و به خدا پیوسته است، تو برای او گریه می کنی؟ می گوید تو نمی دانی گریه من برای چیست؟ گریه من از فراق است، گریه بر از دست دادن ولی الله اعظم است.

امام صادق فرمود: «إِنَّ لِقَتْلَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامِ حَرَارَةً فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَا تَبْرُدُ أَبَدًا» داستان اباعبدالله یک حرارت و آتشی بر جان ها زده که خاموش نشدنی است. مسئله چیز دیگری است اما نگاه عارفانه و صوفیانه فقط باعث می شود تحلیل های نادرستی از مسائل دیگری ارائه شود. ششمین عامل و آخرین عاملی که عرض می کنم، بزرگی حادثه و عظمت آن است. دوستان عزیز، برادران و خواهران گرامی، یکی از عوامل اختلاف در فهم خوانش های متنوعی که برای این حادثه صورت گرفته، بزرگی خود حادثه و عظمت آن است. اساساً فهم حوادث بزرگ حتی درک رفتار شخصیت های بزرگ و روح های عالی کار هرکسی نیست. حتی شخصیتی مثل موسی کلیم الله نمی توانست فهم درستی از رفتار خضر داشته باشد. آن گونه که در قرآن نیز آمده است، موسی کلیم الله نتوانست فهم درستی از

را باید در نظر گرفت و با این عینک‌ها به سراغ حادثه عاشورا و این قیام رفت و مطالعه کرد و خوانش از آن ارائه داد و یک قیام جامعه‌ساز، انسان‌ساز و تمدن‌ساز از قیام عاشورا عرضه کنیم.

و چگونه می‌توانیم بفهمیم. بنابراین به نظر بنده به دلیل عظمت و بزرگی این حادثه هنوز جا دارد ما خوانش‌ها و قرائت‌های متفاوت را با تمرکز بر متن واقعه، داده‌های مختلف تاریخی، جمع‌آوری قرائن و شواهد متنوع، فلسفه امامت و نبوت، فلسفه انسانیت و حکومت دینی، همه اینها



منوچهر صدوقی‌سها  
استاد فلسفه

## جایگاه حکمت در ادعیه حسینی

توسط دیگران نقل شده است. اولین بار توسط سید بن طاووس در قرن هفتم در کتاب شریف اقبال روایت شده است (اقبال نیز یکی از متون طراز اول ما است). بعدها برخی از محدثین در صحت انتساب این ملحقات ایراد وارد کردند. یکی از مشاهیر مقدسین که اسم نمی‌برم و اهل آن ایشان را می‌شناسند، صراحتاً بعد نقل این ملحقات یا شاید هم بدون نقل می‌گوید لحن این دعا لحن ائمه ما نیست. خیلی عجیب است. بسیار بسیار عجیب است. علی‌ای حال آن قسمتی که مورد بحث ما است، این عبارات است: «إلهي تَرَدُّدِي فِي الْأَثَارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزَارِ ، فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةِ تَوْصِلُنِي إِلَيْكَ ، كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟! أَيْ كَيْفَ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُّ لَكَ؟! مَتَى غَبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَيَّ دَلِيلَ يَدُلُّ عَلَيْكَ؟! وَ مَتَى بُعِدْتَ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوَصِّلُ إِلَيْكَ عَيْتٌ لَا تَرَاكَ عَلَيْهَا رَقِيبًا ، وَ خَسِرْتَ صَفْقَةَ عَبْدٍ لَمْ تَجْعَلْ لَهُ مِنْ حُجَّتِكَ نَصِيبًا.» «إلهي تَرَدُّدِي فِي الْأَثَارِ» الهی تردد در آثار انسان تأمل در آثار تو موجب می‌شود از ساحت زیارت انسان دور بیافتند. کاری کن که خدمت من در محضر تو چنان

بحث ما یک مقدار سخن گفتن در ذیل یکی از فقرات ملحقات دعای شریفه عرفه است. آن عصای بیم و امید را برداشته و حرکت می‌کنم. کسانی که صدای من را می‌شنوند، همراه عصای بیم و امید با ما حرکت کنند. اینکه عصای بیم و امید می‌گویم به دلیل این است که در این معارف والای بلدیه ما اصلاً نمی‌توانیم وارد شویم. نه اینکه نمی‌توانیم حرف مفیدی بزنیم، من گمان می‌کنم اصلاً وارد آن نمی‌توانیم شویم اما با همان امید حرکت می‌کنیم. امید انسان را به کارهای سخت گرانقدر وادار می‌کند. امیدواریم که ان‌شاءالله تا حدودی بتوانیم این معارف والای بلدیه را درک کنیم. یک دعایی که به سید العشاق مولانا ابی عبدالله حسین صلوات الله علیه نسبت داده می‌شود، به دعای عرفه معروف است. گفته می‌شود که حضرت در شب عرفه این مناجات یا دعا (البته بیشتر مناجات است) را در مکه معظمه بر زبان جاری فرموده‌اند. دعا در واقع دو قسمت است؛ یکی اصل دعا و دیگری ملحقات دعای عرفه. بحثی روی قسمت اصل دعا نیست. قسمتی که به ملحقات معروف شده است، در مصباح کفعمی (که از متون مهم ادعیه است) و بعدها

خیلی شایع و مطرح در حدیث، درایت الحدیث است (این عنوان حدیث صحیح و غیر صحیح است) که در آن احادیث را به اعتبار مختلف، به انواع مختلف و اقسام مختلف تقسیم می‌کنند. در رأس این اقسام و انواع، حدیث صحیح است. حدیث صحیح در نزد شیعه دو اصطلاح دارد؛ صحیح به اصطلاح قدما و صحیح به اصطلاح متأخرین.

مبدأ تقسیم قدما و متأخرین نیز سید بن طاووس و علامه حلی است. یعنی محدثین قبل از سید بن طاووس، اگر فلان حدیث را صحیح اعلام کردند، یک معنایی اعتبار می‌کنند و وقتی متأخرین بر آنها یعنی بعد از سید بن طاووس (یعنی از قرن هشتم یا از اواخر قرن هفتم) حدیثی را صحیح اعلام می‌کنند، این یک معنای دیگری پیدا می‌کند. این اصطلاح صحیح در واقع لفظی مشترک است بین متقدمین و متأخرین. متأخرین وقتی می‌گویند فلان حدیث صحیح است، مرادشان این است که این حدیث صحیح دارای چند شرط است؛ اولاً سلسله روایت آن متصل باشد؛ یعنی بنده از آقای الف روایت می‌کنم، آقای الف می‌گوید من از آقای ب روایت می‌کنم تا به معصوم علیه السلام برسد.

شرط دوم تمام آحاد این سلسله باید شیعه امامی باشند (شیعه اثنی عشری باشند). شرط سوم تمام این سلسله متصل شیعی باید عادل باشند. نتیجتاً در اصطلاح متأخرین (از قرن هفتم، هشتم به بعد) حدیث صحیح حدیثی است که سلسله روایت آن متصل است (از راوی امروز تا معصوم علیه السلام). تمام این افراد شیعه امامی و عادل هستند. اگر چنین حدیثی پیدا شود که از این طریق نقل شده باشد، در اصطلاح متأخرین به آن حدیث، حدیث صحیح می‌گویند وگرنه تحت شمول یکی از عناوین دیگر می‌رود (ضعیف و ... الی آخر).

اما در اصطلاح متقدمین حدیث صحیح به این حدیث گفته نمی‌شود. حدیث صحیح در اصطلاح متقدمین حدیثی است که با امارات تصحیح شده باشد. یعنی اینکه در صحیح متأخرین همین که سه شرط محقق شد، دیگر در متن حدیث ایرادی نیست. اگر گفتند سلسله متصل است و همه امامی و عادل هستند، اینها فکر می‌کنند که این حدیث دیگر وحی منزل است و یقیناً صادره از مقام عصمت است. متقدمین این طور فکر نمی‌کنند. متأخرین نه اینکه به سند اهمیت ندهند، در هر حال، هر حرفی یک سندی دارد. اما ملاک تصحیح برای آنها امارات است. یعنی متن حدیث را با احادیث دیگر تصحیح می‌کنند. این موضوع داستان خیلی مفصلی است. یک حرف بین محدثین خیلی شایع است، می‌گویند که متن، مصحح سند است. برخی از احادیث وجود دارد که اصلاً سند ندارد.

یگانه باشد که من را به خودت برساند، از خودت نه از آثار. چگونه می‌توان به وجود تو استدلال شود با چیزی که او در وجودش نیازمند توست؟ آیا برای غیر از تو (که این آثار تو است) ظهوری است که آن ظهور برای تو نیست؟ تا آن آثار بتوانند تو را اظهار کنند. تو کی غایب گشته‌ای که محتاج دلیلی باشد که بر تو دلالت کند؟! کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تو را؟ تو کی از من دور شده‌ای که آثار تو، من را به تو برساند؟! «عَمِيثٌ عَيْنٌ لَا تَرَاكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا» کور باد یا اصلاً کور است (هم اخباری می‌توان دید و هم انشایی، که ترجیح می‌دهم اخباری دیده شود) آن چشمی که تو را بر خود رقیب نمی‌بیند و خسران است سود معامله بنده‌ای که نصیبی از حب تو ندارد.

این جملات شریف هر کدام حداقل چندین صفحه حرف نیاز دارد که فرصت و امکانش نیست. اما به طور خلاصه چند مسئله را در حد اشاره بیان می‌کنم. یکی از ادله‌ای که در مقام اثبات واژه در ساحت فلسفه اقامه می‌شود، برهان وجودی است. اصل آن اسلامی است و بعدها به آن طرف عالم منتقل شده است و در دوران اسکولاستیک نیز مطرح است. حد وسط در برهان، خود حق تعالی است. یکی از ادله اثبات واژه برهان صدیقین است. برهان صدیقین برهانی است که به گفته اهل آن، حد وسط در خود برهان است؛ چیزی غیر از خود مقدمات برهان سبب نمی‌شود که آن دلیل اثبات شود.

عنوان صدیقین، برهان صدیقین در کتاب شریف اشارات از ابن سینا است. ابن سینا می‌گوید طریقه صدیقین (البته برهان نگفته است). بعدها عرفا و حکیمانی که با مسائل نظری نیز سروکار دارند، گفته‌اند اصلاً این برهان، برهان صدیقین نیست اما در حد نام برهان صدیقین و از ابن سینا است و به نحوی که عرض کردم در قرون وسطا به غرب منتقل شده است و حکمای مسیحی و دیگر حکمای آن زمان تا دکارت در این مورد بحث کرده‌اند؛ پس از آن، کانت که آن نقض معروف را در این برهان وارد کرده است. تا حدی که بنده به عنوان آماتور می‌دانم، جواب او در آن طرف عالم داده نشده است اما دو نفر از حکمای معاصر ایران، یکی مرحوم آقای دکتر مهدی حائری یزدی و دیگری مرحوم استاد جعفری رحمت الله علیهما نقض کانت را نقض کرده‌اند. این مطالب یک مقدمه برای دخول در اصل داستان ارتباط برهان صدیقین با این دعای شریف بود؛ یعنی ملحقات دعای شریف، مطابق قرائت متنی غبت حتی تحت‌الاجاب الی دلیل. چند مطلب را می‌توان در ذیل این فورات شریف عنوان کرد:

محدثین و حتی برخی از محدثین طراز اول در صحت انتساب این فقرات به حضرت سیدالشهدا صلوات الله علیه تردید کرده‌اند، باید گفت که یکی از مصطلحات





نه که سند صحیح ندارد، اصلاً سند ندارد. فقط می‌گویند مثلاً راوی عن ابی جعفر علیه السلام، اصلاً سندی نیست. اما با آن امارات آنها اثبات می‌کنند، این حدیث صحیح است. در واقع متن را با خود متن و قرائن تصحیح می‌کنند. این بحثی در جای خود دارد و من اشارت‌هایی به آن کردم. مطابق اصطلاح متقدمین این ملحقات دعای شریف، حدیث صحیح است حتی اگر اصلاً سند نداشته باشد، کمائیکه ندارد. سید بن طاووس وقتی این ملحقات را در اقبال نقل فرموده، مطلقاً سند ارائه نکرده است اما اهل آن مبتنی بر امارات و قرائن عالییه و مقالیه حدیث می‌گویند خود حدیث و عبارات آن مصحح سند است؛ یعنی ما قطعاً می‌گوییم این کلام، کلام معصوم علیه السلام است حتی اگر به اصطلاح شما متاخرین سند نداشته باشد.

مطلب دیگر این است که این اواخر این ملحقات را به ابوالحسن شاذلی نسبت می‌دهند. شاذلی از سادات حسنی است در رأس یکی از سلسله، سلسله شاذلیه است. واقعاً عجیب است، این کلام اصلاً کلام غیرمعصوم نیست تا برای شاذلی باشد یا غیر شاذلی باشد. من اخیراً با یکی از دوستان که به معارف شاذلی آشنا است، همسفر بودیم. از او سؤال کردم نظر شما چیست؟ آیا این دعا می‌تواند برای شاذلی باشد؟ ایشان یک حرفی زدند که در واقع مؤید اعتقاد ما شد. گفتند بله، این بر زبان ابوالحسن شاذلی جاری شده است. نقل کرده اما ادله‌ای است که حلقات ثابت شاذلی هم نقل کرده‌اند.

یعنی اگر کسی امروز این دعا را به شاذلی نسبت دهد باید بداند که شاذلی نیز جزو روات این دعا است. در سلسله خود شاذلیه نیز سابقاً بوده است. ماحصل کلام این است که ما در محدوده خودمان نه تحکم می‌کنیم نه تحمیل اما از مستندات خود دست برنمی‌داریم و با کمال قاطعیت عرض می‌کنم که کلام آخر دعای شریف عرفه، اصلاً از غیر مقام ولایت صادر نمی‌تواند شود.

### آن‌کس که ز شهر آشنایی ست داند که متاع ما کجایی ست

این عطر کلام بلدییه از عطر کلام شامخ والا برپاست. چگونه می‌توان این کلام غیر معصوم باشد. این مطالب مقدمات بود اما اصل مطلب، برهان صدیقین که مصطلح آن از ابن سینا است. اصل حرف ما این است که مطاوی برهان صدیقین مطلبی است که هم در خود قرآن کریم، هم در احادیث بلدییه موج می‌زند و این دعای شریف درست مطابق آیات شریفه و سایر احادیث است و از قرآن کریم اگر شروع کنیم آیه شریفه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ...» شهد الله متأسفانه این شهد را مترجمین قرآن کریم به معنای شهادت فقهی

و روحی برداشت می‌کنند و می‌گویند خدا گواهی می‌دهد و اولوا العلم و ملائکه نیز گواهی می‌دهند. خدا چه گواهی می‌دهد اصلاً یعنی چه؟ خدا نعوذ بالله به من بنده‌اش شهادت دهد که حسن دو تومان به حسین مقروض است؟ شهادت فقهی این است که بنده شهادت دهد که فلان کس، فلان کار خلاف را انجام داد. این دور از شأن قرآن کریم است. اینجا شهد از مقوله شهود است. سید بحرالعلوم رضی الله عنه نیز در منظومه فقهی خود درباره تشهد نماز «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» بیان می‌کند میسر شهودتی تشهده آنجا که می‌گوییم «أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» من کی هستم، بالاتر از من کی است که بگویند من گواهی می‌دهم خدا وجود دارد. گواهی برای خودت خوب است. متاعی این فقره از مناجات همین داستان شهود است. «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ» اولوا العلم در واقع وحدت حبه رضیه حق تعالی را شهود می‌کنند.

لطفاً به این بیانات که بنده ذیل این آیه بیان می‌کنم، دقت کنید. فکر می‌کنم جای دیگر این حرف گفته نشده باشد. آیه می‌فرماید «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا». به خدایت نگاه نمی‌کنید که سایه را چگونه گسترانید؟ «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ» خدایت را نمی‌بینی؟ به خدایت در نمی‌نگری؟ «كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» سایه را چگونه برگستراند؟ «وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» و اگر می‌خواست سایه را نمی‌گسترانید و ساکن می‌کرد. من سؤال دارم اگر وقتی آفتاب است ما به حیاط برویم، یک درختی در حیاط باشد سایه این درخت روی زمین قرار گیرد، ما وقتی به سایه نگاه می‌کنیم خود سایه را می‌بینیم یا آن خدایی را که این سایه را گسترانیده است؟

در نظر عامه مردم سایه را می‌بینیم. همه مردم، حتی خواص الا ما خرج بدلیل، حتی دانشجوی فلسفه، استاد فلسفه و بالاتر وقتی سایه را می‌بینند، هیچوقت نمی‌گویند من خدا را دیدم که سایه را گسترانید، می‌گویند سایه است. در دومین مرتبه اگر تفکر و تأمل کنند، خواهند گفت بله، اگر خورشیدی نباشد و شاخصی نباشد، سایه‌ای نیست. آیه دقیقاً خلاف این را می‌گوید. آیه اگر برای عرف حرف بزند، باید بگوید «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ مَدَّ اللَّهُ» مثلاً، نمی‌بینی این سایه را؟ در مقام دوم بعد بگویند خدا چگونه این سایه را برگسترانیده است؟ اما آیه این را نمی‌گوید. آیه می‌گوید «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» خدایت را نمی‌بینی چگونه این سایه را گسترانیده است؟ این یعنی قبل از اینکه سایه را ببینی، خدایت را می‌بینی. «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ» آیا خدایت را در نمی‌نگری؟ آیا خدایت را نمی‌بینی که این کار را کرده است؟ که سایه را برگسترانیده است؟ گفتم برخلاف عرف همه است، عالم و جاهل همه، هیچ‌کدام این‌گونه حرف نمی‌زنند. نمی‌گویند خدایت



را نمی بینی، سایه را چه کرده است، می گویند سایه را نمی بینی و بعد از آن می گویند خدا این کار را کرده است. «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» این درست مفاد این مناجات شریف است. «أَيَكُونُ لِيُغَيِّرَكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرِّ لَكَ؟» آیا آن ظهوری که اشیا و مخلوقات تو دارند، مخلوقات تو دارند، این ظهور را تو نداری؟ تو مخفی هستی؟ این ها ظاهر هستند و تو را اینها اظهار می کنند؟

سوال استنکاری است یعنی نه این طوری نیست. این ظهوری که این ها دارند از تو است. آن کلام معروف ابن عربی «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْعَدَمِ وَهَوَّ عَيْنَهَا» متاسفانه هر کس تا به حال این عبارت را معنا کرده، غلط معنا کرده است. ماحصل آن، این است که اگر اظهار الهی نباشد هیچ چیزی نیست. ممکنات وجودی از خود ندارند. نمی توان اول عینک را دید بعد گفت این صانعی داشته است. چون از خودش چیزی ندارد. اول صانع را باید دید و گفت چون صانعی دارد، پس این عینک وجود دارد. عامه مردم می گویند چون این عینک وجود دارد، یک سازنده ای دارد. روشن بین می گوید نه برعکس، چون این صانعی دارد، این مصنوع وجود پیدا کرده است. یکی از موارد تصحیح احادیث در اصطلاح متأخرین، تصحیح احادیث با خود احادیث و قرآن کریم است. این کلام مقدس «أَيَكُونُ لِيُغَيِّرَكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرِّ لَكَ؟ عَمِيثٌ عَيْنٌ لَا تَرَكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا» اینها دقیقاً در ذیل آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» می گنجند. این کلام نمی تواند از غیر مقام ولایت صادر شده باشد.

آخرین مطلبی که می خواهم بیان کنم و مطلب بسیار مهمی است، این است که برهان صدیقین به نحوی که گفته می شود در رأس براهین اثبات واجده است. این را منکر نیستیم اما هرچه که است با کمال شموخ و فقهاتی که دارد، به هر حال برهان است. برهان یک عمل عقلانی است، نهایتاً به ذهن برمی گردد و یک امر ذهنی است. برهان که در خارج تحقق عینی ندارد. درست است که برهان قوی است، قوی الارکان و قوی البنیان است و موصل به حقیقت است اما خارج از ساحت ذهنی نیست. ما در ذهن یک معادله ایجاد می کنیم و می گوئیم نتیجه آن می شود که خدا وجود دارد. این یک پروژه ذهنی است. اما این برهان صدیقینی که در ساحت عرفان مطرح می شود که یکی از مبادی و موازین آن، این کلام شریفه «أَيَكُونُ لِيُغَيِّرَكَ مِنَ الظُّهُورِ» این امر عینی است. من به عنوان یک سوغات سفر معنوی، این کلام آخرین را که پایان سخنم خواهد بود، به دوستان عزیز رهاورد می کنم. برترین ادله اثبات واجد، و هو برهانه، این برهان صدیقین است. در این تردیدی نداریم اما برهان صدیقین

در حال برهان است، عینیت خارجی ندارد و یک عمل ذهنی یا همان عقلانی است. عقل ما برهانی ارائه می کند. سقراط، بقراط و... نتیجه اش این می شود که خدا وجود دارد. این هستی خدا آیا عینیت خارجی از طریق این برهان دارد یا نه یک عمل عقلانی است؟ قطعاً یک عمل عقلانی است. آن چنان عینیت در خارج ندارد. در حالی که این برهان صدیقین در ساحت عرفان این معنا را منقلب می کند. آنجا ذهن و عینی در کار نیست. «شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» حق تعالی خود، خود را شهود می کند و نعوذ بالله صغری کبری درست می کند؟ این حرف ها که خنده دار است.

عارف ربانی نیز که به مقام شهود می رسد که در رأس آن سیدالعشاق سیدالشهدا واقع می شود، می فرماید: آیا غیر از تو ظهوری دارد که آن ظهور را تو نداری؟ معنای آن، این است که از طریق وساطت ذهن و عقل و... به تو نمی توان رسید. شهود عینی است، عمل نفسانی نیست، عمل عقلانی نیست، رؤیت است. تو را قبل از آنکه مخلوقات تو را دیده باشم، می بینم. مگر نمی گویند که «برهاننا باللم و الإن قسم فما هو علم من العله بالمعلول لم» برهان را دو قسمت کرده اند، برهان علی و برهان علمی. برهان علی، برهان معلول به علت است و برهان علمی برعکس از علت به معلول است. اما برهان چه از علت به معلول و چه از معلول به علت بررسی در ساحت برهائیت عملی غیرعینی و خارجی است. یک عمل نفسانی و عقلانی است. اما اینجا داستان کاملاً برعکس می شود، یک چیز دیگر می شود. اینجا استدلال و دلیل نیست. علم نبود غیر علم عاشقی، اینجا علم عاشقی است. علم عاشقی چیست؟ ظهور حضور حضرت پی بردن به حق تعالی را از طریق معلول نفی می کند. کیف یستدل بک؟ چگونه می شود بر وجود تو با چیزهایی که وجود آنها از تو است، استدلال شود؟

ما وقتی می خواهیم برهان حدوث ارائه کنیم، باید حد وسط غیر از مقدمات باشد. ما می گوئیم آسمان وجود دارد، آسمان و ادله مذکور در جای خود معلول و حادث می باشند، معلول و حادث، علت می خواهد. علت باید حادث نباشد و چیزی به نام خدا وجود دارد که حادث هم نیست. این دیدگاه و بیان پروژه نفسانی است و عینیتی ندارد. اینجا این حرف ها نیست. حضرت می فرمایند: من اگر شروع کنم به این معنا که از معلول به علت به اصطلاح فلسفی سیر کنم این موجب دوری من می شود. چرا؟ زیرا من تو را می خواهم. هر چه از دیگری دم زخم به همان میزان از تو دور می شوم. مطالب زیاد است. به همین مقدار مختصر اکتفا می کنیم و آخرین حرف این است که بنده مکرر عرض کرده ام این عنوان فلسفه اسلامی شامل



یک معنا نیست.

عنوان فلسفه اسلامی حداقل دو اسم دارد؛ فلسفه اسلامی به معنی العم، فلسفه اسلامی به معنی الاخص. فلسفه اسلامی به معنی الاخص در این مقوله ای است که در مورد آن صحبت کردیم. یک نظام فلسفی است، یک فیلسوف مسلمان، هم بر مبنای عقل که مبدأ فلسفه عمومی است و هم ادله اسلامی، نظام وجودی برای خود ایجاد می کند. در این فلسفه اسلامی به معنی الاخص عقل و شهود و برهان و تمام اینها در هم می ریزند؛ مانند اینکه انسان با تمام قوای ادراکی اش یک حمله گازانبری (تعبیر خوبی شاید نباشد اما باید بگویم) به طرف آن مطلب که باید درک کنند، می کند.

متأسفانه فلسفه عمومی به ما ظلم می کند. من ابایی ندارم که عرض کنم. فلسفه عمومی که فقط می گوید عقل و عقل، متأسفانه دریچه های معرفت متعددی را به روی ما می بندد. شما وقتی با یک تابلو زیبا مواجه می شوید

و جمال او را شهود می کنید، شما برای درک آن جمال، صغری کبری می چینید؟ نه والله. یک قالیچه خوش بافت و ظریف را می بینید، جمالی را که در آن متجلی است، در می یابید. صغری کبری نیز در کار نیست. به چه دلیل بنده باید در این وجدان، درک حضوری در دریافت حقایق را به روی خود ببندم. واقعاً ظلم و حیف است. در این فلسفه به معنی الاخص تمام دریچه های معرفت باز می شود و ممکن است به جایی برسد که خود نیز بتواند. ما این دعا را به اصطلاح به قصد ورود می خوانیم یعنی می گویم چون بر زبان معصوم جاری شده است، من نیز می خوانم. من باید این گونه بگویم. من که در این مقام شامخ نیستم اما «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ» ممکن است اولیای محمدین از امت در اثر سیر در ذیل عنایت بلدیة برسند به جایی که آنها نیز بتوانند از زبان خودشان بگویند «الهی مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَخْتِجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ» والسلام.



محمد جعفری  
مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ إِنَّهُ خَيْرٌ نَاصِرٍ وَ مُعِينٍ  
عرض سلام و ادب و احترام خدمت همه عزیزان ارجمند و حضار گرامی، فرارسیدن ماه محرم را به نوبه خود تسلیت عرض می نمایم و امیدوارم که خداوند متعال محبت و معرفت اهل بیت را در دل و جان ما روزبه روز افزون کند و درک کامل نسبت به سیره اهل بیت به ما عنایت فرماید. از دست اندرکاران حسینیة حکمت تشکر می کنم که الحمدلله با یک برنامه جامع و نظام مند، تقریباً تمام موضوعات مرتبط با عرصه های معرفتی بحث عاشورا را دسته بندی کرده اند و بنده حقیر را قابل دانستند که در خدمت دوستان باشم. مبحثی را که بنا است بنده خدمت عزیزان ان شاء الله بیان کنم علم امام به واقعه عاشورا است یعنی در واقع رابطه علم امام حسین با حادثه عاشورا که

بمبحثی پرچالش و اساسی بوده است. از قدیم الایام این بحث مورد توجه اندیشمندان و عالمان و خصوصاً متکلمان ما قرار گرفته است. ان شاء الله در این جلسه، ابعاد این بحث در دیدگاه ها و انظار را مختصر و کوتاه خدمت دوستان باز می کنیم. قبل از اینکه وارد مقوله علم امام حسین و حادثه عاشورا شویم، لازم می دانم به دو نگاه کلی، در واقع دو نگاه نافذ در مورد علم امام به صورت مطلق، یعنی نه ناظر به امام خاص بلکه در رابطه با علم امام به طور کلی و اساساً جایگاه و نحوه علم امام اشاره کنم. ما بر اساس باورهای شیعی مان، که مبتنی بر میانی عقلانی و وحیانی است، قطعاً علم غیب را یکی از شئون امام می دانیم و برای علم غیب جایگاه ویژه ای قائل می باشیم در عرصه ویژگی ها و امتیازهایی که امام دارد و اساساً یکی از وجوه تمایز اعتقادی ما در مورد

امامت، مسئله علم امام است.

امامت در اهل سنت هم مطرح است و آنها هم جایگاه امام را به عنوان نیابت از نبی در دین و دنیا می پذیرند و یا به جنبه خلافت بیشتر می پردازند. علم خاص یا علم ویژه را به رسمیت نمی شناسند ولی ما در مورد امام، شیعه ای نداریم و یا نمی توانیم داشته باشیم که امام را امام بدانند ولی علم غیب را برای امام قائل نباشد. البته برخی از افراد با رویکردهای تنگ نظرطلبانه یا به تعبیر بنده نگاه های سلفی گرایی شیعی که ما در طی یک قرن اخیر با آن مواجهیم، علم غیب و حتی برخی از شئون دیگر امام، مثل مقوله ولایت تکوینی، عصمت و جایگاه منصب مثلاً سیاسی امام را، با تأکید و پافشاری زیر سوال می برند. خب این نگاه ها طبیعتاً استثنا است و آنها را در طراز تفکر شیعی به رسمیت نمی شناسیم. اساساً امکان ندارد کسی تفکر شیعی داشته باشد (شیعه امامی) و علم غیب را به رسمیت نشناسد.

همه عالمان و بزرگان ما، چه در سطح اندیشمندان چه در سطح عموم تفکر شیعی، علم غیب امام را جزو یکی از ضروریات اعتقادی شیعه می دانند. اما نسبت به چند و چون علم غیب پرسش های مطرح است از جمله اینکه علم غیب امام به چه صورت است؟ آیا علم غیب امام در همه عرصه ها است؟ و امام به همه مسائل غیبی عالم است یا باید عالم باشد؟ یا فقط در عرصه دینی علم غیب دارد؟ چون شأن اصلی امام شأن هدایتی است، آیا امام در شأن هدایتی باید از علم غیب بهره مند باشد؟ از طرفی امام همیشه از علم غیب بهره مند است یا بعضی اوقات بهره مند است؟ چون علم غیب امام، علم غیب اسکولاری نیست، علم غیب لدنی و موهبتی و افاضه ای است، لذا همیشه بهره مند است و همیشه این افاضه صورت می گیرد یا عند لزوم و عندالضروره، امام از علم غیب بهره مند می شود و خداوند در مواقع لازم و ضروری این علم غیب را به امام افاضه می کند؟

این دو مؤلفه و شاید کارا کتر مهم دو سؤال اختلافاتی را بین اندیشمندان و عالمان دینی ما ایجاد کرده است. یک بار دیگر دو سؤال را بیان می کنم؛ یکی اینکه آیا علم غیب امام منحصر و مخصوص مسائل هدایتی و احکام دینی است؟ احکام دینی به معنای عامه اند یا همه عرصه های حقایق را در بر می گیرد؟ سؤال دوم نسبت به اینکه آیا همیشه امام از علم غیب بهره مند است یا گاهی اوقات بهره مند است؟ این دو سؤال باعث شد دو نگرش کلی و متفاوت درباره علم غیب امام پیدا شود. اول نگرشی است که قائل به این است که امام نسبت به همه عرصه های حقایق، علم دارد و علم امام هم هیچ گونه محدودیتی ندارد و علم امام همیشه بالفعل است. این نگرش کلی مبتنی بر برخی از روایات و

آموزه های روایی است؛ من جمله این مضمون روایی که امام عالم به ما کان و ما یکون و به ما هو کائن است که اصل متن روایت است. این عرصه، علم امام را به همه حقایق غیبی گسترش می دهد و هم علم غیب امام را بالفعل می داند. امام علم غیب دارد و همیشه هم علم غیب دارد.

نگاه دوم این است که علم غیب امام را دارای گستره قلمرویی و گستره زمانی نمی داند، بلکه مبتنی به برخی از آموزه های دینی، علم غیب امام را عندالضروره لحاظ می کند. برخی از مضامین روایی ما این گونه است که آمده اِذَا ارَادُوا عَلَمُوا هِنَاكَمِی که اراده می کنند، علم پیدا می کنند و این اراده هم البته مبتنی بر شأن هدایتی امام است. امام هر زمان بر اساس شأن امامت و هدایتی لازم شود که از منبع ذخایر وحی بهره مند شود، از علم الهی بهره مند می شود. زمانی که اراده کند به آن خزانه متصل و از آن علم الهی بهره مند می شود و از آن شأن و علم غیب خود به اندازه لازم استفاده می کند. پس اولاً در همه عرصه ها امام از علم غیب استفاده نمی کند، لزومی ندارد که گفته شود علم غیب امام شامل همه حقایق هستی و عالم می شود. ثانیاً این علم غیب هم همیشه بالفعل نیست، بالقوه است. من دو رویکرد کلی را اینجا بیان کردم. نگرش اول، نگرشی است که علم امام را مطلق و بالفعل می داند. رویکرد دوم، رویکردی است که علم امام را مطلق نمی داند و علم غیب امام را بالقوه می داند. با لحاظ این دو رویکرد که به عنوان مقدمه قرار داده شد تا وارد اصل بحث نسبت به واقعه عاشورا شویم، این سؤال را طرح می کنیم که بعد از آن دوره سکوت در دوره معاویه و پس از آن به حکومت رسیدن یزید علیهم لعنه، آیا علم غیب امام حسین علیه السلام در حرکت از کوفه و واقعه عاشورا لحاظ شده یا نشده و آیا امام نسبت به این اتفاقات مطلع است یا نیست؟ امام واقعاً با آگاهی وارد این حادثه و مسیر می شود یا نه؟ امام نسبت به عاقبت این حرکت و پایان این داستان هیچ گونه اطلاعی ندارد؟ که در آخر محاصره و حصر و نهایتاً آن جنگ صورت می گیرد و حضرت بر سر آن آرمان، خود و جان خود را فدای دین و احیای دین می کند.

کدام یک جواب سوال است؟ ما در اینجا هم دقیقاً می توانیم دو نظر را بیان کنیم. به صورت کلی، یک نظر قائل به این است که امام علم غیب دارد. از ابتدا نسبت به حادثه مطلع است. علم غیب امام، علم کاملاً بالفعل است. امام از ابتدا و قبل از حادثه می داند. از وقتی والی مدینه حضرت را می خواند و او را موظف می کند که باید بیعت کند و امام زیر بار بیعت نمی رود و حضرت در مقابل والی مدینه، آن جمله معروف و عالی الإسلام، أَلَسَلَامُ إِذْ قَدْ بُلِیَتِ الْأَمَةُ بِرَاعٍ مِثْلِ یَزِیدَ را بیان می کنند. حضرت چه بسا نیمه شب خانواده را همراه می کند و از شهر خارج می شود،



چون امنیت جانی ندارد. از همان ابتدا امام علم دارد که چه می‌کند و حرکت به چه منجر می‌شود.

مشخصاً امام با چشم باز و نگاه روشن وظیفه خود می‌داند که وارد این مسیر شود و با یزید بیعت نکند و نهایتاً می‌داند که به شهادت می‌رسد. این نگاه یا به اصطلاح دیدگاه، دیدگاهی است که در میان اندیشمندان ما، با توجه به مستندات مختلفی که در عرصه روایی موجود است، به شدت طرفدار دارد. از طرفی باید بیان کنم علاوه بر این دیدگاه، نگرش‌های دیگری نیز وجود دارد؛ کسانی که احیاناً هدف امام را صرفاً تبعیدی می‌دانند و یا کسانی که صرفاً نگرش عرفانی به حادثه عاشورا دارند که امام صرفاً برای تقرب و وصال خود به حضرت حق وارد این مسیر شدند. از نگاه عرفانی کسانی هم معتقدند که امام حتی نگاه فدیه‌وار دارد، که امام حتی شهید می‌شود که کشته اشک‌ها و قتل العبرات شود و مردم با اشک بر امام حسین به سعادت برسند.

این نگرش‌ها که بیان کردم، نگرش‌هایی است که فضایی در میان اندیشه علمای ما دارد. کسانی که نگرش تبعید به شهادت دارند بیان می‌کنند که امام حسین صحیفه‌اش را باز کرد (هر امامی صحیفه‌ای دارد و امام هم صحیفه‌ای داشت که البته سند قدسی دارد) و در آن صحیفه نگاه کرد و دید وظیفه‌اش چیست «ان الله یحب ان یراک قتیلاً» و فرمود وظیفه من آن چیزی است که خدا تعیین کرده و خدا می‌خواهد کشته شوم. لذا امام علم غیب دارد و با همین علم غیب به سمت شهادت حرکت می‌کند.

در مورد فلسفه قیام امام حسین، ما نگرش‌های مختلفی داریم. اکنون پنج نگرش مختلف درباره قیام امام حسین (ع) که در میان تحلیل‌گران اسلامی رصد شده است را بیان می‌کنیم. یک نگرش، **نگرش تبعید** در شهادت است. دومین نگرش، **نگاه فدیه‌وار** به شهادت است که امام شهید شد تا فدیه گناهان امت شود. یک نگاه دیگر، **نگاه دفاعی** است که حرکت امام دفاعی و برای حفظ جان است. نگاه چهارم **تشکیل حکومت** و نگاه پنجم **امر به معروف و نهی از منکر و احیای دین** است.

غیر از نگرش چهارم، باقی نگرش‌ها با مسئله علم غیب امام کاملاً هم‌خوانی دارد یعنی امام علم غیب به شهادت داشتند. آن قدر در این مسیر و در این چهل منزل از مدینه تا مکه، از مکه تا کربلا، خود حضرت آموزه‌هایی را مطرح کرده که علم غیب حضرت به شهادت کاملاً آشکار است. چه بسا فراتر از بحث علم غیب، این قدر اتفاقات و حوادثی وجود دارد که به لحاظ مسائل سیاسی و اجتماعی، حتی دیگرانی هم که به حضرت هشدار می‌دهند، عاقبت مسیر را می‌دانند.

برخوردی که ابن عباس و عبدالرحیم عمر و عبدالرحیم زبیر با امام حسین می‌کنند و مطالبی که گفته می‌شود، نشان می‌دهد که آنها می‌دانند داستان چیست. دیدگاه در هر صورتی، چه تبعید به شهادت و چه فدیه‌وار و نگاه امر به معروف و نهی از منکر و احیای دین، هیچ‌کدام با علم غیب در واقع تضاد ندارند. عمده اندیشمندانی که این نگرش‌ها را مطرح کردند مسئله علم غیب امام به شهادت را کاملاً به عنوان یکی از عناصر دیدگاه خودشان آورده‌اند. قطعاً امام علم غیب دارد و در این جهت هم هیچ خدشه‌ای قابل طرح نیست. در مجامع روایی ما به طور مثال مرحوم کلینی در جلد اول اصول کافی صفحه ۲۸۰ و ۲۸۱ بیان می‌کند که اصلاً امام دستور خاص برای کشته شدن دارد و خود محمد بن یعقوب کلینی هم گرایش به همین نظر دارد.

سید بن طاووس در مقدمه لهوف اخبار مربوط به شهادت امام را از پیش از واقعه کربلا ذکر می‌کند و تمام این اخبار را مطرح می‌کند و بر اساس این اخبار به این نظر می‌رسد که امام کاملاً با علم به شهادت حرکت کرد. دیگر بزرگان ما نیز در این عرصه مطالبی دارند که تماماً بیان‌گر علم غیب امام به حادثه و نتیجه حادثه است. دقت داشته باشید از عالمان شیعه صحبت می‌کنیم و فعلاً هیچ نظری نسبت به تفکرات خارج از تفکر شیعی نداریم.

عالمان شیعی همان‌طور که بیان شد، همه علم غیب و ضرورت علم غیب را برای امام می‌پذیرند ولی با توجه به دیدگاه دوم که ادا ارادوا علموا پاره‌ای از عالمان ما درباره اینکه امام لزوماً وقتی علم غیب داشته، باید بداند که پایان حادثه چه می‌شود، پاسخ دادند که امام اراده نکرده بود که بداند و امام طبق همان وظیفه ظاهری حرکت می‌کند.

بر طبق این دیدگاه، دعوتی از سوی مردم کوفه صورت گرفته که باید زمینه فراهم می‌شد تا امام به آنجا رفته و در امنیت امتی تشکیل بدهد. با توجه به این موضوع امام علم غیب خود را لحاظ نکرده و اصلاً اطلاع ندارد به کجا می‌رود. این نگاه بیشتر تحت نگاه چهارم که تشکیل حکومت است، در دوره متقدم و در دوره متأخر طرفدار دارد؛ یعنی دیدگاهی که اساساً حرکت امام را در راستای تشکیل حکومت می‌داند و علم غیب امام را به رسمیت نمی‌شناسد. شاید بتوان ادعا کرد که اولین کسی که این دیدگاه را مطرح کرد مرحوم شیخ مفید است.

شیخ مفید البته در مسائل العکبریه به همین نگرش اشاره می‌کند. شیخ مفید در این کتاب بیان می‌کند، ما نظریه افرادی که می‌گویند امام حسین می‌دانست اهل کوفه او را یاری نمی‌کنند و در این سفر کشته می‌شود را تصدیق نمی‌کنیم. زیرا هیچ دلیل عقلی و نقلی برای آن نیست. بعد از آن، شیخ مفید بحث علم غیب را مطرح می‌کند. چون وقتی این نکته را می‌گویید که امام علم به این موضوع ندارد



که مردم کوفه خیانت و بی وفایی می‌کنند، سؤال مطرح می‌شود که امام علم غیب ندارد؟ پس لذا شیخ مفید در ادامه بیان می‌کند که ما در ارتباط با علم غیب نظرمان این است که امام فقط عالم به احکام است و به وقایع علم غیب ندارد.

دقت بفرمایید می‌گوید وقایع اول عرائضم بیان کردم که آیا امام به همه چیز و همه اتفاقات علم غیب دارد یا فقط امام علم به معارف دین دارد؟ دو دسته را بررسی کردیم. اکنون به نظر شما شیخ مفید جزو کدام دسته است؟ جزو دسته محدودیتی‌ها است؟ ایشان می‌گوید اجماع شیعه بر آن است که امام تنها عالم به احکام است و در مورد وقایع آینده علم تفصیلی ندارد. ما در این جنبه البته نقض داریم. خود عبارت عربی این است که: «فَأَمَّا عِلْمُ الْحُسَيْنِ بِأَنَّ أَهْلَ الْكُوفَةِ خَازِلُوهُ، فَلَسْنَا نَقْطَعُ عَلَيَّ ذَلِكَ إِذْ لَاحِجَةٌ عَلَيْهِ مِنْ عَقْلِ وَلَا سَمْعٌ حُجَّتَهُ».

بعد از شیخ مفید نگرش سید رضی است. مرحوم سید رضی در کتاب تنزیه الانبیا همین دیدگاه و همین نظر را، که امام علم غیب ندارد و امام فکر می‌کرد که پیروز می‌شود و اهل کوفه او را حمایت می‌کنند، مطرح می‌کند. سید رضی در تنزیه الانبیا صفحه ۱۷۵، چاپ عبدی قم الشریف الرضی، اول این سؤال را مطرح می‌کند که امام حسین مگر ندید که اهل کوفه با حضرت امیر چطور برخورد کردند؟ چقدر نامردی کردند؟ با برادرش چطور کردند؟ چطور می‌رود و خارج می‌شود؟ حتی ابن عباس و دیگران به امام حسین هشدار می‌دهند که اینها اهل پیمان نیستند، چرا حضرت این کار را انجام می‌دهد؟

بعد از آن سید رضی وارد جواب می‌شود که ما معتقدیم که «الجواب قلنا قد علمنا ان الامام متي غلب في ظنه انه يصل الي حقه و القيام بما فوض اليه بضرب من الفعل و جب عليه ذلك». این هشدارها را امام می‌شنود. اگر همین ظن بر امام غالب شود که در آخر می‌تواند به حق خود برسد و جایگاه خود را در میان مردم پیدا کند و شواهدی بر او پیدا شود که این کار شدنی است «و جب عليه ذلك و ان كان فيه ضرب من المشقه» گرچه برای او سختی داشته باشد «سیدنا ابا عبد الله لن يسر طالبا الكوفة الا بعد توثق». سید و آقای ما امام حسین به کوفه نرفت مگر به یک وثاقتی رسید و عهد و عقود و بعد از آن نامه‌های بی‌شمار که برای او نوشتند. این نامه‌ها به دست حضرت رسید و حضرت آن نامه‌ها را خواند. از همین جا حضرت به یک ظنی رسید. دقیقاً حضرت به یک درک و گمانی می‌رسد که یک عده می‌خواهند او را یاری کنند. پس حضرت حرکت می‌کند قبل از آنکه یزید به او دست‌درازی کند.

این قضیه قبل از دوره معاویه نبوده است. در ابتدای حکومت یزید حضرت احساس وظیفه کرد که باید این کار

را انجام دهد «و لم يكن فيه حسابه ان القوم يغدر بعضهم و يضعف اهل الحق عن نصرته» در حساب و کتاب امام این نیامده بود که قوم یعنی همین کوفیان که در آخر نامردی می‌کنند و «يضعف اهل الحق» و اهل حق هم ضعیف می‌شوند. افرادی که پای امام و در کنار امام می‌ایستند، افراد کم و نادری هستند و بالاخره اهل حق در برابر اهل باطل ضعف پیدا می‌کند «و يتفق ما اتفق من الامور الغريبة» و این اتفاقات عجیب و غریب می‌افتد که آنها رها می‌کنند و کمک نمی‌کنند.

مسلم بن عقیل نامه نوشت به حضرت که کوفیان بیعت کردند و لذا همین‌ها حضرت را انگیزه‌مند کرد که حرکت کند. دقیقاً آقا سید مرتضی بر اساس همین نگاه عدم علم غیب امام به حرکت، مسئله را توضیح می‌دهد. بعد از سید مرتضی، شاگرد سید مرتضی، شیخ طوسی هم همین نظر را قبول دارد. شیخ طوسی در تلخیص الشافی چاپ نجف مکتبه العلمین، جلد چهارم صفحه ۱۸۲ تا صفحه ۱۸۸ این مسئله را مطرح می‌کند و نگاه سید رضی را تأیید می‌کند. در پاسخ علم امام، یک سؤالی را که هر دو مطرح می‌کنند این است که: آیا جایز است امام دانسته خود را به کشتن بدهد؟

این سؤال فقط درباره امام حسین هم نیست. در مورد همه اهل بیت مطرح شده است و سید رضی و مرحوم شیخ طوسی و مرحوم شیخ مفید هم به آن پرداخته است. حضرت امیر وقتی می‌خواست به سمت مسجد رود آیا می‌دانست که شهید می‌شود یا نه؟ آیا اگر می‌تواند بداند که شهید می‌شود، می‌تواند برود یا نمی‌تواند برود؟ این سؤال را شیخ طوسی و سید مرتضی هم با آن مواجه بودند. شیخ طوسی می‌گوید من نمی‌توانم نظری دهم، من واقعاً نمی‌دانم؛ یعنی اظهار تردید می‌کند. اگر امام بداند می‌تواند دانسته خود را به کشتن بدهد؟

سید مرتضی نظر می‌دهد و می‌گوید نه، اگر امام بداند نمی‌تواند برود. از همین جهت هم سید مرتضی علم غیب امام حسین (ع) و حتی حضرت امیر و دیگران نامه را درباره شهادتشان انکار می‌کند و می‌گوید هیچ‌کدام از ائمه نمی‌دانستند که مثلاً حضرت امیر (ع) به مسجد می‌رود و ابن ملجم ضربت می‌زند. امام رضا (ع) نمی‌دانست که در مجلس مأمون این انگور را بخورد، شهید می‌شود. اگر بداند مصداق آیه لاتلقوا است و امام نمی‌تواند این کار را انجام دهد.

سید رضی صراحتاً می‌گوید امام علم غیب ندارد. اکثر اندیشمندان ما نسبت به این نظر دیدگاه واضحی دارند که علم غیب امام به هیچ وجه منافعی با تکلیف امام نیست. اساساً امام موظف به علم غیب خود نیست. یعنی اگر علم غیب او را بپذیرید، هیچ منافاتی ندارد که امام به سمت



مقتل خود، به سمت شهادت برود. چرا می‌گویند امام موظف به علم ظاهری خود است و موظف به علم غیبی نیست؟ مرحوم مجلسی تعبیر جالبی دارد. در بحار می‌گوید اگر امام موظف به عمل به علم غیب خود باشد که اصلاً نمی‌تواند در جامعه زندگی کند. مثلاً امام می‌داند شخص مقابل نجس است و مقید به طهارت و نجاست نیست، امام اگر مقید به علم غیب باشد نمی‌تواند با عامه مردم در اجتماعات اصلاً مراوده داشته باشد. تعبیر ایشان این است که ایشان نباید به علم واقع مکلف باشند و در تکالیف ظاهره با سایر مردم شریک باشند.

مرحوم مجلسی کتابی تحت عنوان مجموعه رسائل اعتقادی دارد در صفحه ۲۰۰ ایشان می‌گوید امام نباید به علم واقع مکلف باشد و در تکالیف ظاهره با سایر مردم شریک باشد. چنان‌که ایشان در باب طهارت و نجاست و ایمان و کفر نسبت به مردم به ظاهر مکلف بودند و اگر به علم واقع مکلف بودند، می‌بایست که با هیچ‌کس معاشرت نکنند. مرحوم مجلسی حرف درستی می‌زند. اگر چه خود مرحوم مجلسی جاهایی نگاه نقلی دارد، این بحث کاملاً بحثی عقلی است.

مرحوم شیخ طوسی و مرحوم سید مرتضی هم این نظر را قبول دارند. شیخ مفید در قرن چهارم و سید رضی و سید مرتضی در قرن پنجم صراحتاً علم غیب امام حسین (ع) به شهادت را منکر می‌باشند و برحسب ظاهر می‌گویند امام حرکت کرد. این نظر گویی بعدها تحت شعاع برخی از اخبار و نگاه اخباری‌گرایانه و نگاه‌های تعبدی و ... قرار می‌گیرد و تقریباً به محاق می‌رود.

در دوره معاصر این دیدگاه توسط آقای صالحی نجف‌آبادی با نوشتن کتاب شهید جاوید به نحوی احیا شد. یعنی همان نظریه چهارم که به قصد تشکیل حکومت می‌رود و لازمه آن نظریه مقوله علم غیب است. کسی که به قصد تشکیل حکومت می‌رود، علم غیب به شهادت نمی‌تواند داشته باشد؛ چون اصلاً برای تشکیل حکومت نمی‌تواند برود.

آقای صالحی مفصل در کتاب شهید جاوید در این باره بحث می‌کند. چه بسا ادله نقلی و روایی نسبت به بحث علم غیب امام، یعنی علم غیب امام حسین نسبت به شهادت، داریم که همه در کتاب شهید جاوید بررسی شده است. بعضی از روایات را به لحاظ سندی زیر سؤال می‌برد و بعضی از روایات را به لحاظ دلالتی زیر سؤال می‌برد.

حضرت آیت العظمی صافی گلپایگانی کتابی دارند در آن برهه کتاب شهید جاوید که کتاب چالش برانگیزی بود و چون بعد سیاسی هم پیدا می‌کرد به شدت توسط ساواک از این کتاب سواستفاده شد. در فضای انقلاب یک عده طرفدار شهید جاوید و یک عده مخالف شهید جاوید

بودند. حدود سی و چند تا نقد به کتاب شهید جاوید نوشته شده است.

یکی از بهترین کتاب‌ها، کتاب حضرت آیت الله صافی گلپایگانی است. به نظر من مرحوم آیت الله صافی در کتاب شهید آگاه، عالمانه‌ترین نقد را بر کتاب شهید جاوید دارد. سی و سه دلیل برای اثبات داشتن علم غیب امام حسین نسبت به شهادت می‌آورد که بعدها آقای صالحی در چاپ‌های بعدی کتاب شهید جاوید یا در کتاب عصای موسی، بعضی از این ادله و همچنین بعضی از نقدهایی که شهید مطهری نسبت به شهید جاوید نوشته را نقد کرده است. در هر صورت ایشان برای توجیه آن فلسفه حرکتی امام حسین برای تشکیل حکومت، علم غیب را منکر می‌شود و استناد به سیره بزرگان و دیدگاه‌های شیخ مفید و شیخ طوسی و شیخ رضی می‌کند و این نظریه به نحوی در دوره معاصر ما احیا می‌شود. در عرصه نظر نهایی کدام درست است؟ آیا دیدگاه علم غیب امام به شهادت درست است یا عدم علم غیب امام به شهادت؟

من دو نکته را در آخر بیان می‌کنم. یک اینکه اخباری که نشان از این دارد که امام علم غیب به شهادت دارد اخباری قطعاً در حد تواتر یا نزدیک به تواتر است. اخبار همان سی و سه دلیلی که آیت الله صافی آورده در حدی است که اگر ما را به تواتر هم نرساند به یک استفاضه‌ای می‌رساند. قطعاً خبر واحد نیست، اخبار متعددی است که کاملاً ثابت می‌کند که امام علم غیب دارد. حتی اگر شما دو یا سه خبر هم از لحاظ سندی خدشه‌دار کنی، شاکله این اخبار برای ما باقی می‌ماند و علم غیب امام به شهادت قابل انکار نیست.

نکته دوم در واقع یک پیش فرضی در ذهن این بزرگواران آمده (شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی، سید رضی و آقای صالحی) که اگر بخواهد تشکیل حکومت را به عنوان فلسفه قیام در نظر بگیرد، این دیدگاه با علم غیب نمی‌سازد. مشکل هم این بود که می‌گفتند این کار امام جنبه الگویی دارد که باید حفظ شود و آن نگاه‌های صوفیانه و تعبدی که اساساً نظر آنها بود، قابل الگوگیری نیست. در آن برهه قبل از انقلاب این دیدگاه در کتاب شهید جاوید به همین جهت بوده که یک برداشت انقلابی از حادثه کند. این باعث پیش فرضی برای آقای صالحی بوده تا علم غیب را انکار کند؛ حال آنکه یک نقد اساسی به آقای صالحی از سمت خیلی از بزرگان وارد است که علم غیب را چرا خراب می‌کنید؟ چرا عیسی و موسی را می‌کوئید؟ علم غیب را بپذیرید، ادله کافی وجود دارد.

پس در ارتباط با حادثه عاشورا، امام علم غیب داشته است و دیگر نمی‌توانیم بگوییم به دنبال تشکیل حکومت است. امامی که موظف به علم غیب خود نیست چطور



شما باید بر اساس مبنای فکری به تحلیل برسید. ممکن است کسی نسبت به علم غیب امام به همان نگاه دوم، که اذا ارادوا علموا هنگامی که بخواهند بدانند، قائل باشند. دوم امام حسین علیه السلام اراده نکرده که بداند پس نمی دانست.

این حرف قطعاً غلط است؛ یعنی شواهدی که ما نسبت به امام حسین در گزارش های خود حضرت داریم از وقتی از مدینه خارج می شود، آن آیه شریفه را می خواند که به اصطلاح خائف یتروپ یعنی کسی که خائف است و باید خارج شود و می ترسد ان القوم ظلمونی تعابیر مختلف و حتی خود حضرت خبر شهادت را مطرح می کند تعابیر و گزارش ها آن قدر می باشد که به شما اجازه نمی دهد که بگویند امام اراده نکرده است که بداند شهید می شود. از ظواهر امر هم، کاملاً کسانی که در فضای اجتماعی و سیاسی هستند، این را درک می کنند و نکته ای که سرکار خانم حیدری فرمودند نکته بسیار به جایی است که این طور نیست که عقل علم غیب را نپذیرد و نقل را بپذیرد. عقل و نقل کنار همدیگر می باشند.

به طور کلی پذیرش اصل علم برای حضرات معصومین کاملاً پایه عقلی دارد. نسبت به محدوده هم پایه عقلی وجود دارد. نسبت به محدوده ای که چقدر امام علم غیب دارد؟ تا چه حدی است؟ کجا استفاده می کند؟ در این باره بحث عقلی می شود. لزوماً این نیست که متکی به اخبار باشیم. گرچه در تحلیل جامع به اخبار هم باید توجه شود. این صحبت هم نسبت به سؤالی که مطرح شده بود. البته نکات و ریزه کاری ها و ابعاد دیگری هم وجود دارد که با توجه به وقت تا این حد توانستیم بررسی کنیم و من به همین مقدار بسنده و اکتفا می کنم. نسبت به نظر علامه حلی در حقیقت نکته ای دیده نشده است.

یعنی اصلاً از خواجه نصیر، علامه حلی و سایر متکلمان عقل گرای ما نظر خاصی در این عرصه مشاهده نمی شود. دست کم این مسلم است که طرفدار دیدگاه بغدادی های متقدم نیستند. علامه مجلسی در بحار و در قسمت های مختلف بحث می کند که کاملاً نظر به علم غیب دارد و بیشتر منظور به آن نگاه اخباری است. اتفاقاً اینها نظراتی است که با نظریه نهایی کاملاً هم خوانی دارد؛ یعنی امام تا لحظه آخر هم اتمام حجت می کند. امام تا لحظه آخر هدایت می کند با عمر سعد صحبت می کند.

چرا امام سه جلسه صحبت می کند؟ چرا در طی مسیر حضرت مدام حساب و کتاب می کند؟ همین مقوله شهادت حضرت مسلم یکی از چالش های اساسی در مقابل دیدگاه حکومت است که آقای صالحی هم درگیر این سؤال بوده و پاسخ می دهد. وقتی از او سوال می کنند که وقتی شهادت مسلم آمد و دیگر معلوم شد قصه کوفه مغلوب است چرا

به مقتل خود با اینکه علم غیب دارد، می تواند برود. امام موظف به علم غیب خود نیست، امام موظف به تکالیف ظاهری خود است.

حتی نکته سوم اینکه متأسفانه اینها نتوانستند این دو مسئله را با هم جمع کنند. آنها اضلاع و ابعاد داستان را درست فهم نکردند. اصلاً در قصه شهادت امام حسین (ع) علم غیب لزوم و ضرورتی ندارد. حضرت رسول صلی الله علیه و اله و سلم و حضرت امیر المومنین علیه السلام این مسئله را بسیار گفتند. همه نزدیکان و شیعیان مطلع اند که امام حسین می خواهد از مدینه حرکت کند. همسر پیامبر پیش امام حسین می آید و می گوید حرکت نکنید، من حرکت شما را از زبان پیامبر شنیده ام که می روید و شهید می شوید. این حرکت، همان حرکت است. علم غیب لازم نیست. این زبیر، ابن عمر و دیگران به حضرت هشدار می دهند. آن وقت خود حضرت در این مسیر، علم ندارد به اینکه اهل کوفه به او خیانت می کنند.

این چه دیدگاه و تعابیری است که از ناحیه دیگران صورت می گیرد. اینها نشان از آن علم ظاهری فارغ از علم غیب امام نسبت به این مسئله است. آقای دخانچی عزیز فرمودند نمی شود گفت زمان بروز و ظهور علمی امام را معلول نفوذ جریان های اخباری غلو در گفتمان تشیع دانست چرا که در جریان نخستین مثل شیخ مفید، سید مرتضی و ... علم امام رد می شود.

مثلاً در گرایش علامه مجلسی که نگرش اخباری و نقلی بودن آن برای همه واضح است، موضع علم امام پررنگ می شود. کسانی که علم غیب امام را خیلی پرورش می دادند و مسئله علم غیب امام به شهادت خود را در فضای عاشورا می پذیرند، عمدتاً اخباری اند.

مثلاً مرحوم کلینی به این نظر گرایش دارد. مرحوم کلینی اخبارگراست. مرحوم سید بن طاووس در لهوف می گوید که اخبارگراست. این طرف کسانی که علم غیب را نمی پذیرند، نگرش عقلی دارند و اصحاب بغدادند؛ یعنی مکتب بغدادیه. مکتب ری و قمی های ما حدیث گرا هستند. تعبیر غلو را نمی خواهم مطرح کنم که آنها غالی بودند. نه عنایت داشته باشید آن نگرشی است که می خواهد یک تضادی را بگذارد بین قرن سه تا پنج. این طرف اخباری ها هستند آن طرف عقلی ها. نه لزوماً هرکس اخباری است غالی نیست. شیخ صدوق هم اخباری است. طبق برخی از بیانات مقصر است. مقصر به معنای اصطلاحی یعنی در حق اهل بیت و پیامبر و یا امام قائل به تقصیر است، یعنی قائل به سهو النبوی است. لذا هرکس که اخباری است غالی نیست.

شیخ مفید و شیخ رضی و ... همه قطعاً مکتب بغدادی اند و عقل گرا هستند. اما در نگاه تحلیلی ما معتقدیم که اصلاً بحث، بحث کشاکش اخبارگرایی و عقل گرایی نیست.



حضرت می‌رود؟ چرا حضرت ادامه می‌دهد؟  
 شیخ رضی هم این نکته را در تنزیه الانبیا می‌آورد که بعد مسلم نپذیرفتند که برگردند، لذا حضرت ادامه داد. اتفاقاً این مؤید همان دیدگاه نهایی است که حضرت طبق تکلیف ظاهری خود جلو می‌رود و لذا درخواست آب می‌کند، درخواست مهلت می‌کند، مدام می‌خواهد جنگ را عقب بیندازد. شروع‌کننده جنگ نیست و اصرار به خروج دارد. اصحاب را یکی یکی مرخص می‌کند. در آخر حضرت پایان کار را می‌بیند و وارد کربلا می‌شود. آن جمله اول حضرت که «اللهم انی اعوذ بک من کرب و بلا» واضح است که مطابق است با همان نظر که برحسب تکلیف ظاهری باید جلو بروند و البته علم به شهادت هم دارند. نقد بر کتاب شهید جاوید را استاد مطهری و آیت‌الله صافی انجام دادند. شهید جاوید به نظر بنده در رأس پرچالش‌ترین کتب سیاسی و اجتماعی نیم قرن اخیر ماست. کتابی که بحث تخصصی و کلامی و اعتقادی است ولی به جامعه کشیده می‌شود. با توجه به چالش فکری‌ای که ایجاد می‌کند و ادعای غریبی که مطرح می‌کند که امام علم غیب نداشته. آیت‌الله مطهری در کتاب حماسه حسینی (سخنرانی‌ها) در نقد شهید جاوید،

نظریه پنجم، نظریه احیای اسلام و امر به معروف را قبول دارد و بیان می‌کند امام می‌داند که شهید می‌شود و می‌داند که خونشان اسلام را احیا می‌کند و به دنبال تشکیل حکومت نیست، به دنبال امر به معروف است. ما می‌گوییم نظریه پنجم درست است که حضرت امام و آقا و دکتر شریعتی و دیگران همین نظریه را قبول دارند. لذا از همین جهت شهید مطهری در حماسه حسینی (جلد سوم) به نقد شهید جاوید می‌پردازد و آقای صالحی بعدها به عنوان پاسخی به نقد شهید مطهری کتابی به نام عصای موسی در دهه ۸۰ چاپ می‌کند. عنایت دارید که دو نفر شهید جاوید را تأیید کردند، یکی مرحوم منتظری و دیگری هم مرحوم آیت‌الله مشکینی که آیت‌الله مشکینی بعداً امضایشان را پس گرفتند ولی آقای منتظری این کتاب را تأیید کرد و تا آخر این کتاب را قبول داشتند ولی مرحوم آیت‌الله مشکینی نسبت به این کتاب دیدگاهشان برگشت.  
 عذرخواهی می‌کنم ان شاء الله همه ما در ذیل توجه حضرت ولی عصر و ذیل مکتب حماسی ساز و نورانی اقا اباعبدالله جان و دل خود را همیشه معطر کنیم و در مسیر حق و حقیقت و عدالت پیش رویم. والسلام علیکم ورحمة الله



احمد شه‌گلی  
 مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

### اشارات و تنبیهات انسان‌شناختی در مکتب عاشورا

و فلسفه، ریاست محترم مؤسسه جناب آقای دکتر شریفی و همچنین جناب آقای دکتر ماهانی که پیگیر برگزاری این نشست شدند، تشکر می‌کنم.  
 این نشست در واقع فعال کردن زمینه‌های حکمی و نگاه حکمی به بحث عاشورا است. در کنار نگاه‌های تاریخی،

عرض سلام و احترام خدمت تمام بزرگوارانی دارم که در این نشست به صورت مجازی شرکت کرده‌اند و ایام سوگواری آقا اباعبدالله حسین علیه السلام را تسلیت عرض می‌کنم. ان شاء الله عزاداری‌ها مورد قبول حق قرار گیرد.  
 از متولیان این نشست، مسئولین محترم مؤسسه حکمت

به آن میل پیدا نمی‌کند، این یک حالت مریضی است که در ساحت جسمی برخی از انسان‌ها ایجاد می‌شود.

در سطح روحی نیز دقیقاً این حالت وجود دارد. در سطح روحی انسان به یک سری کارهایی که خیلی زشت است میل پیدا می‌کند و از کارهایی که خوب است و از افراد خوب متنفر و به کارهای بد و افراد بد تمایل پیدا می‌کند؛ توجه به این پدیده (که پدیده عجیبی در نفس انسان است) در پژوهش‌ها بسیار حائز اهمیت است. کاش به جای پژوهش‌های انتزاعی (که الان در جامعه ما فراوان یافت می‌شود)، پژوهش‌های کم‌ثمر و پژوهش‌های بیهوده، ابعاد این مسئله به لحاظ روان‌شناسی، اخلاقی، دینی و فلسفی روشن شود که چگونه ممکن است انسان یک حالتی پیدا می‌کند که یک چیز زشت را زیبا می‌بیند و یک چیز زیبا را زشت می‌بیند.

ما در تعبیر این مسائل از جهت اینکه امروزه با بحث داعش، وهابیت تکفیری مواجه می‌باشیم، خیلی نیازمندیم. اینها مسلمان را قریه الی الله، به خاطر خدا و اینکه ظهر با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم غذا بخورند، می‌کشند. در حقیقت این چه حالتی است که در شخص اتفاق می‌افتد و این قدر با اعتماد به نفس و جسارت، بزرگترین گناه را مرتکب می‌شود و تصورشان این است که اگر این ۷ نفر شیعه را بکشند، ظهر با رسول خدا غذا می‌خورند یعنی به بهشت می‌روند و آنجا با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم غذا می‌خورند.

تا آنجایی که بنده اطلاع دارم چنین چیزی با این عنوان و ادبیات و مینا و ساختار در قرآن مطرح نشده است اما در روان‌شناسی بحث خودفریبی داریم که با این بحثی که ما ارائه می‌کنیم خیلی تفاوت دارد. در نگاه قرآن و سطحی که قرآن به این مسئله می‌پردازد، خیلی فراتر، دقیق‌تر و واقعی‌تر و ابعاد آن خیلی عمیق‌تر است تا بحث خودفریبی که جنبه‌هایی از این بحث را البته در بر می‌گیرد. حال به این سنت تسویل و تزیین که قرآن به آن اشاره شده است، پردازیم.

خیلی عجیب است که در قرآن درباره بحث تسویل و تزیین، خوب‌پنداری زشتی‌ها و زشت‌پنداری خوبی‌ها، آیات فراوانی داریم. در قرآن به لحاظ کمی شاید این کلمه تزیین حدود هفتاد الی هشتاد بار آمده که البته با مشتقات آن (با مترادف‌ها و هم‌خانواده‌های این کلمه) خیلی فراوان‌تر از این عدد می‌شود. همچنین در قرآن مکرراً واژه تسویل (که مترادف است و به همین معناست) آورده شده است. البته تفاوت واژگانی اینها در جای خود محفوظ است ولی حلقه مشترک تسویل و تزیین و تسهیل این است که کاری که زشت است را خوب می‌بینند. قرآن در آیه ۸ سوره فاطر می‌فرماید: «أَفَمَنْ يُزَيِّنُ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا» آیا کسی که عمل بد او آراسته شده و آن را خوب و زیبا می‌بیند...

دقت کنید در این آیه می‌فرماید افرادی هستند که برای آنها عمل بدشان زینت داده می‌شود؛ وقتی عمل بد برای

دینی، عرفانی و کلامی خوب است که ما یک نگاه فلسفی و عقلانی به بحث عاشورا داشته باشیم. ان شاء الله که این موضوع برای مجامع علمی راهی شود تا از زاویه‌های عقلی و فلسفی، ظرفیت پدیده عاشورا و مسئله عاشورا را از نگاه حکمی بررسی کنند.

موضوع بحث بنده، اشارات و تنبیهات انسان‌شناختی مکتب عاشورا است. در واقع نکته‌وار می‌خواهیم یک سری نکات انسان‌شناختی را در مکتب عاشورا بررسی کنیم. اولین نکته مربوط به پدیده تسویل و تزیین نفس است. ما یک حالتی در نفس داریم که حالت خیلی عجیبی است. در آن حالت، نفس در یک شرایطی کارهای زشت را خوب می‌بیند. ما اسم این حالت را به لحاظ فارسی، پدیده خوب‌پنداری زشتی‌ها می‌گذاریم. در قرآن این حالت به عنوان تسویل و تزیین نفس در آیات مختلفی اشاره شده است. این حالت در نفس یک واقعیتی است که دو جنبه دارد؛ یک جنبه آن این است که کار زشت را خوب می‌بیند و جنبه دیگر که نتیجه این حالت است این است که کارهای خوب را بد می‌بیند (پدیده زشت‌پنداری خوبی‌ها). در حقیقت، هنگامی که انسان این حالت را پیدا می‌کند، یک انسان وارونه می‌شود و هنگامی که انسان وارونه شد، خوبی‌ها را بدی می‌بیند و بدی‌ها را خوبی می‌بیند.

این حالت می‌تواند در یک فرد پیدا شود، می‌تواند در یک حالت‌های خاصی در انسان پیدا شود، ممکن است یک امت در یک مقطعی از تاریخ به چنین حالت نفسانی مبتلا شوند و آن امت به لحاظ اکثری و اقلی خود چنین حالتی پیدا کنند. به عنوان مثال، از آنجایی که ما معتقدیم بین بدن و نفس انسان تناظر است و متناظر با حالاتی که در بدن هست حالاتی نیز در نفس انسان هست و کلیات این احوال و حالات در نفس انسان وجود دارد، لذا یک سری تناظرها می‌توان بین نفس و بدن برقرار کرد و این حالت‌ها را مشابهت‌یابی کرد.

در بدن انسان یک حالت‌ها و وضعیت‌هایی پیدا می‌شود که انسان به غذاهای خیلی خوشمزه و میوه‌های مفید و خوشمزه میل پیدا نمی‌کند؛ در این حالت شخص مریض است و چون مریض است فساد مزاج و بدن او و وضعیت بدنی که دارد، میل به غذاهای خوب و میوه‌های خوب ندارد. این حالت در واقع وضعیتی است که شخص میل به یک چیز خوب پیدا نمی‌کند. از طرف دیگر در مقابل این نیز یک سری بیماری‌ها در بدن وجود دارد، به طور مثال بعضی از افراد بیماری ژئوفازی که میل به خوردن خاک است، پیدا می‌کنند. وقتی در ساحت بدنی می‌بینیم که بدن انسان میل به بیماری‌ها، میل به یک سری چیزها که برای آن مناسب نیست، پیدا می‌کند و یک سری چیزها که برای آن مناسب است و باید بخورد به خاطر وضعیت مزاجی و وضعیت بدنی

آنها زینت داده می‌شود، در نتیجه فرأه حَسَنًا پس آن را خوب می‌بیند. بحث خودفریبی نیست که خود را فریب دهد؛ نه اصلاً. این شخص به یک مرتبه‌ای می‌رسد که مثل همان شخص بیمار میل به غذا و میوه‌های خوب ندارد یا بیماری که یک سری چیزهایی که نباید بخورد می‌خورد.

اینجا نیز در بحث روحی حالتی اتفاق می‌افتد که در آن حالت، شخص به مرتبه‌ای می‌رسد که عمل سوء برای او زینت داده می‌شود و آن را کاملاً زیبا می‌بیند. دقیقاً داعش و وهابیت این‌گونه‌اند. قریه الی الله آدم می‌کشند. آیه قرآن برای ما این افراد را تفسیر می‌کند و به عنوان یک موضوع به این مسئله در آیات مختلف اشاره می‌کند. در آیه بعد می‌گوید: «زَيْنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْخَيَاةَ الدُّنْيَا» برای چه کسی حیات دنیا زینت داده شده است؟ برای کسانی که کافر شده‌اند؛ یعنی افرادی که کافرند. آن قدر این کفر آنها قوی است که این حالت کفر باعث شده دنیا آن قدر برایشان زینت داده شده است. نتیجه چه می‌شود؟ «وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا» افرادی که ایمان آورده‌اند را مسخره می‌کنند.

در آیه ای دیگر می‌گوید: «وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ» این‌گونه است که قتل فرزندان برای این مشرکین زینت داده شده است؛ یعنی یک سری از افراد برای این مشرکین قتل فرزند و افراد دیگر را زینت داده‌اند و نتیجه این کار کشتن فرزندان می‌شود. اول به لحاظ تحلیلی زینت داده می‌شود و در مرتبه بعد شخص بچه خود را می‌کشد. در آیه بعد «كَذَلِكَ زَيْنَ بِالْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» برای کسانی که کافرند، کارهایشان زینت داده می‌شود. همچنین در آیه بعد، «كَذَلِكَ زَيْنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ» برای فرعون سوء عمل او زینت داده شده است و یک آیه دیگر نیز می‌گوید: «وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ» و هنگامی که شیطان برای آنها اعمالشان را زینت داد...

پس از اینجا معلوم می‌شود، یکی از کسانی که اعمال را برای انسان زینت می‌دهد، شیطان است. نتیجه این زینت چه می‌شود «وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ» ... شیطان به آنها می‌گوید هیچ‌کس آن روز نمی‌تواند بر شما غلبه کند، من همراه شما هستم. در آیه دیگر، حضرت یعقوب به فرزندان خود می‌گوید: شما که یوسف را به چاه انداختید و به تعبیر خودتان کشتید... «قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً» بلکه نفس شما یک کار زشت را برای شما زینت داد.

نکته مهم این است که اول زینت است؛ بعد از آنکه زینت داده می‌شود، نگاه من، جهان بینی من و گرایش‌های من عوض می‌شود. وقتی نگاه، گرایش و جهان بینی من عوض شد، کنش‌های من نیز متناسب با آن نگاه ایجاد می‌شود. وقتی یک کار زینت داده شود، شخص به آن میل پیدا می‌کند. یک چیزی زیباست و حالا که زیباست پس من باید انجام

دهم حتی اگر قتل باشد. بعد در مورد سامری امت موسی علیه السلام که وقتی آنها را گمراه کرد، می‌گوید: «كَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي» این چنین هوای نفس در نظر من خوب جلوه داده شد؛ یعنی این کاری است که من می‌خواستم انجام دهم. بعد در مورد قایل است که آمده «فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ» که می‌گوید نفس او، او را به کشتن ترغیب کرد. بعد از اینکه ترغیب کرد آن را کشت. پس اول تطمیع و تسویل و تسهیل می‌کند و رغبت پیدا می‌کند و بعد از آن که رغبت پیدا کرد، او را می‌کشد.

نکته مهم این است که ما از این آیات باید استفاده کنیم. این آیات صرفاً در مورد کافران و امت‌های گذشته نیست. چه بسا ما خودمان کاری که می‌خواهیم انجام دهیم (کار زشتی که انسان می‌خواهد انجام دهد)، بعضی از کارهای ما که جنبه گناه و جنبه رذیلت دارد، حتماً شیطان اول آن را برای ما تزئین کرده و زینت داده بعد از آن ما رغبت پیدا می‌کنیم آن رذایل را انجام دهیم. این بحث زینت، تزئین و تسویل حالت‌ها درجات مختلف دارد؛ یعنی یک سری افراد در معرض تشعشع‌های تزئین خیلی زیادند، یک سری کمتر و افرادی در یک سری کارهای محدود تحت تاثیر تزئین قرار می‌گیرند. لذا باید گفت مراتب مواجهه افراد با این حالات تزئین و تسویل خوب پنداری زشتی‌ها و زشت پنداری خوبی‌ها مختلف است.

بعضی در اوج هستند به خاطر اینکه فسق و فجور و گناه بر آنها غلبه پیدا کرده است. بعضی‌ها در مرتبه پایین‌ترند. حال به بحث قتل امام حسین علیه السلام بپردازیم و این موضوع را در بحث عاشورا مقایسه کنیم. قبل از بحث عاشورا، خوارج را داریم. خوارج به تعبیر حضرت امیر علیه السلام یک سری آدم‌های سبک مغز و نابخرد و بی‌باک شرارت‌طلب و خشونت‌ورز بودند.

تعبیر حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه این است که شما شرورترین مردمید که اسیر شیطان شدید. آنها کسانی بودند که پیشانی‌هایشان به خاطر سجده طولانی ورم کرده بود، آنها قاری و حافظ قرآن بودند؛ اما حضرت در موردشان می‌فرماید: شیطان به وسیله شما به حق ضربه می‌زند. نمونه دیگر که همه ما در این دوره با آن مواجهیم، داعش و وهابیت تکفیری است، آنهایی که به قتل شیعیان دستور می‌دهند و خودشان این کار را انجام می‌دهند.

اگر بخواهیم مصداقی از آیات قرآن پیدا کنیم، داعش و وهابیت تکفیری است که حاضر می‌شوند به راحتی یک انسان، طفل، زن، بچه‌ای را بدون هیچ جرمی به قتل برسانند و قصد قربت داشته باشند. آن قدر این شخص در شقاوت سقوط کرده که این کار را انجام می‌دهد. مگر می‌شود که انسان، به یک آدمی بخواهد سیلی بزند؛ به لحاظ رذایل، خیلی باید پیش رفته باشد که بتواند این کار را انجام دهد.



اینها نیز کسانی بودند که امام حسین علیه السلام را کشتند، با اینکه می دانستند بهترین خلق را می کشند.

در هر صورت برای تمام کسانی که با امام حسین علیه السلام وارد جنگ شدند، آن حالت تزیین اتفاق افتاد. در تحلیل انسان شناسی و روان شناسی، این زینت می تواند از میان خود شخص باشد زیرا ضعیف و اهل فسق و فجور است که این زینت ها را پذیرفته است یا به خاطر تهدید یا وعده هایی است که داده شده است. به عنوان مثال، عمر سعد که وعده ملک ری و... به او داده شد.

نکته دیگر که باید توجه کرد، سنت تزیین در مورد هر کسی اتفاق نمی افتد؛ یعنی شخص باید یک مرحله ای از عداوت و شقاوت را طی کرده باشد تا این کار را انجام دهد. مثلاً اگر شما با کسی صحبت کنید که به شخصی یک سیلی زند، برای پذیرفتن این کار نیاز است افرادی نیز هفته ها و ماه ها بر روی آن فرد کار کنند. حال فکر کنید یک شخص، کس دیگر را بکشد، نه یک نفر بلکه هفتاد نفر، نه فقط بکشند، جشن بگیرند، نه فقط جشن بگیرند، اسارت ببرند، نه فقط اسارت ببرند، انواع توهین ها را انجام دهند. این افراد نشان می دهند قبل از اینکه این کار را انجام دهند، دچار سقوط شده اند؛ یعنی یک تحلیلی دارد که به ما می گوید این افراد کوفه که با امام حسین علیه السلام جنگیدند به مراتب سقوط کردند و در واقع با هدف قتل حسین علیه السلام سقوط کردند و با کشتن امام حسین علیه السلام و اصحاب ایشان و... این مراتب سقوط بیشتر و تکمیل شد.

در حقیقت شاهد بر این عرض همان آیات قرآنی است که اشاره شد. حضرت یعقوب به فرزنداناش می گوید: «قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً» اول نفس شما زینت داده شد، بعد این کار را انجام دادید. نفس انسان بر هر کسی و بر هر کاری انسان را زینت نمی دهد. انسان باید خیلی سقوط کرده باشد و آماده باشد که یک انسان عادی را به قتل برساند. این نشان می دهد آنها سقوط کرده بودند و این سقوط زیاد و زیادتر می شد تا به جایی رسید که درجات سقوط تکمیل شد و به نهایت و پایین ترین مرتبه سقوط رسیدند. در حقیقت در اینها شیطان بیش تر تسلط پیدا کرده بود و فسق و فجور بیش تر انجام داده بودند. این شیطان یا نفس خود آنها گناه را برایشان بیش تر زینت داد؛ نتیجه زینت بیش تر، گناهان بیش تر و قتل بیش تر و در نتیجه آن سقوط بیش تر است. هر چقدر انسان بیش تر سقوط می کند جنایاتش نیز بیش تر می شود و به مرتبه ای می رسد که شخص، حالت نیمه اختیاری پیدا می کند.

حضرت به خوارج می گوید: شما چشم و گوش شیطان شده اید. شیطان به وسیله شما تیرهایش را می اندازد. همان گونه که اولیای الهی تمام فعل، افعال، گفتار و سکنتاشان در حقیقت الهی است و جنبه الهی دارد، کسانی که سقوط

علاوه بر قتل، بعد از آن عمل زشت که باید نادم شود، خوشحال شود و افتخار کند و منتظر بهشت باشد. اینها نمونه انسان هایی هستند که مسخ شده اند. در بحث عاشورا، این پدیده به صورت خیلی عجیبی اتفاق افتاد؛ قاتلان امام حسین علیه السلام نمونه انسان های مسخ شده هستند در طول تاریخ که خیلی هم عجیب مسخ شده اند. اینها ویژگی هایی داشتند که باعث می شد سنت تزیین و تسویل و تسهیل در آنها با قدرت شکل بگیرد. ویژگی آنها این بود که دین فروش و اهل فسق و فجور در نهایت اعلا بودند. قساوت قلب شدیدی داشته و بی رحم و حرام خوار بودند.

به نقل بعضی از منابع تاریخی، برخی از آنها حرام زاده بودند. این ویژگی های کلی آنها سبب شد که قتل پاک ترین انسان خدا در ذهنشان زینت داده شود و به این کار اقدام کنند و بعد از اینکه اقدام می کردند افتخار کنند و بعد از افتخار جشن بگیرند. بنابر زیارت عاشورا روزی که عاشورا می شد، برای عاشورا جشن می گرفتند. مراسم جشن آنها در طول تاریخ نیز گزارش شده است. در قرآن ذکر شده است که قایل وقتی برادر خود را می کشد، نادم می شود. «أَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ» این ندامت باعث نشد توبه کند اما نادم شد؛ همچنین در قرآن ذکر شده است، کسانی که شتر حضرت صالح را پی کردند، نادم شدند؛ البته گفته نشده است که توبه کردند. اما ندامت در بحث عاشورا هیچ جا ذکر نشده است، با اینکه فاجعه بارترین جنایت و بدترین صحنه های بشری را رقم زدند که در نوع خود بی نظیر است و این بی نظیری نیاز است که توضیح داده شود.

در بحث امام حسین علیه السلام و اصحاب ایشان، کسانی که امام حسین علیه السلام را کشتند، یک دسته بودند (البته در تاریخ گزارش شده آنها خیلی کم بودند) که قربت الی الله حضرت را کشتند؛ یعنی با انگیزه الهی آمدند تا امام حسین علیه السلام را بکشند. اگر بخواهیم بر اساس مباحث گفته شده تحلیل کنیم، در حقیقت این حالت در آنها اتفاق افتاده که آن قدر دچار شقاوت شده اند و درجات شقاوت را طی کرده اند که انسان خوب را بد می بینند (مثل داعش و وهابیت زمان ما که می تواند به ما کمک کند که این پدیده های تاریخ گذشته را خوب درک کنیم). یک عده ای نیز امام حسین علیه السلام را جزو بهترین ها می دانستند و به این کار علم داشتند اما با این حال به قتل حضرت اقدام کردند و با حضرت جنگیدند؛ اینها نیز در حقیقت دچار نوع دیگر و مصداق دیگری از تسویل شدند. اینها با اینکه می دانستند آن حضرت بهترین آدم است، آن قدر این دنیا و زیبایی های این دنیا و تهدیدهای این زیاد و دیگران برایشان بزرگ شد که کشتن امام حسین علیه السلام برایشان زینت داده شد و بر فهم ابدیشان که ایشان نوه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حجت خدا و بهترین خلق روی زمین است، غلبه پیدا کرد.

وَالْفَقْرُ يَكْشِفَانِ جَوَاهِرَ الرِّجَالِ وَأَوْصَافَهَا» فقر و غنی جوهر مردان و اوصاف آنها را آشکار می‌سازد.

در آگزیستانسیالیست‌ها یک تعبیری وجود دارد. آنها معتقدند انسان‌ها در اوضاع و احوالی که دارند، همیشه به یک صورت نیستند؛ بعضی اوقات حالت‌های خاصی برای انسان به وجود می‌آید، مثل عشق و مرگ و ترس و رنج که باعث می‌شود در آن حالات از انسان‌ها احوالی سرزند که در حالت عادی سر نمی‌زد. این موقعیت مرزی است که در فلسفه آگزیستانسیالیست مطرح شده است. حال ما این بحث را در مسئله حادثه کربلا مقایسه می‌کنیم و بررسی می‌کنیم. در حادثه کربلا این موقعیت حساس چه بوده است؟ چه انسان‌ها، چه ظرفیت‌هایی در تاریخ به ما نشان داده شده است؟ موقعیت کربلا یکی از حساس‌ترین موقعیت‌های تاریخ است؛ در واقع مجموع خصوصیت‌هایی که در این حادثه به وجود آمد، باعث شد یکی از حساس‌ترین مقاطع تاریخ باشد. رعب و وحشتی ایجاد شده توسط حاکمیت زمان و دردرس درگیری با حاکمیت، خدعه و نیرنگ جماعت کوفی به امام حسین علیه السلام، وعده پست و مقام به مردم، مجموع بحث‌های تیپولوژی مردم کوفه، وضعیت حاکم در شام و مکه باعث شد موقعیت کربلا یکی از ممتازترین موقعیت‌ها شود و جبهه‌گیری امام در این موقعیت به عالی‌ترین شکل به وقوع پیوندد و این مسئله به گونه‌ای ترسیم شود که این قتل یک قتل عادی نباشد و به مؤثرترین شکل باشد و حادثه عاشورا به این صورت و به این کیفیت اتفاق افتد و باطن آنها رونمایی شود.

امام به اصحاب خود می‌گوید: من وفادارتر از اصحاب خودم سراغ ندارم. این نشان می‌دهد که جنگ‌های جبهه باطل علیه حق فراوان بوده است اما چرا امام حسین علیه السلام این جمله را درباره اصحاب خود گفته است؟ در حادثه کربلا جوانب پیچیده‌ای وجود داشته است. ترس و خوف و مرگ و تسهیل و تزویل و تزیین با هم تنیده شده بود و اینها باعث شد امام این جمله را در حق اصحاب خود بگوید.

ما جبهه حق را داریم که در اوج حریت، آزادگی، شجاعت، شرافت، انسانیت و عبودیت قرار دارند. زیباترین تابلو آفرینش را امام حسین علیه السلام و اصحاب امام حسین علیه السلام ترسیم کردند. عجیب این است که این زیبایی را حضرت زینب با جمله «مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلًا» بیان می‌کند. در حادثه عاشورا حرکت حر، زهیر بن قین (که عثمانی مذهب بود و بعد به جبهه امام حسین علیه السلام می‌آید)، وهب نصرانی (که مسیحی بود و با مادر و همسرش حضور داشت)، جون (که غلام ابوذر غفاری است و به آن صورت شهید می‌شود)، فرزند هشت ساله امام حسن عبدالله بن الحسن (در آن لحظه که دشمن با آن تعدادی که در تاریخ نقل شده دور امامند برای

کرده‌اند نیز افعال و کارهایشان جنبه شیطانی پیدا می‌کند. در گزارش‌های فضای مجازی دیده می‌شود که شخص قاتل می‌گوید: من اصلاً نمی‌دانم چطور او را کشتم، حواسم نبود. آن قدر درگیر هوای نفسانی می‌شود که بعداً متوجه می‌شود مرتکب قتل شده است. در عاشورا نیز آن قدر درگیر وسوسه‌های شیطانی و نفسانی خود در حد اعلا به بدترین شکل شدند که در یک حالت نیمه‌اختیاری قرار گرفتند و باعث شد خوب‌ترین و بهترین انسان و افراد آن زمان به دست اشیای آن زمان کشته شوند. این نکته اول انسان‌شناسی است.

در حقیقت خلاصه نکته اول این است که ما نفسی داریم که نفس مزینه یا نفس مسوله نام دارد. این نفس خوبی‌ها را برای انسان بد و بدی‌ها را خوب نشان می‌دهد و انسان با آن شروع به انجام کارهای بد می‌کند. کار بد با بدی خود محقق نمی‌شود، اول زینت داده می‌شود و بعد شخص آن را انجام می‌دهد.

در بحث حادثه کربلا، تصمیم‌ها و خود اشخاص و زمینه شخصیتی و فسق و فجوری که داشتند، سبب شد که قتل حجت خدا بر آنها زینت داده شود و بدترین جنایت بشری را در آن زمان مرتکب شوند. نکته دوم که در امتداد این نکته است، بحث تغییر احوال انسان‌ها در شرایط خاص است. ما انسان‌ها همه این موضوع را تجربه کرده‌ایم که در احوال و شرایط مختلف، حالت‌های مختلفی به خود می‌گیریم. در شرایطی ما به شدت عصبانی می‌شویم و در شرایط دیگر خوشحال می‌شویم. بعضی اوقات نمی‌دانیم چرا الان خوشحالیم یا چرا الان ناراحتیم. در شرایط مختلف حالات هیجانی متفاوتی به خود می‌گیریم و کنش‌ها و واکنش‌های مختلف از ما سر می‌زند. مثلاً در بلاها و مصیبت‌ها که شرایط خاص است و در مسئله مرگ چون ترس خیلی زیاد است آن حالت‌های باطن انسان بیش‌تر ظاهر می‌شود.

طوفان‌های اجتماعی، مصیبت‌ها و بلاها، در مسئله عشق، وقتی انسان عاشق می‌شود (عشق هر چیز که باشد) نفس یک‌سری حالت‌های خاص در انسان ایجاد می‌کند؛ موقعیت، مقام، شهرت و ... شرایطی را ایجاد می‌کند که در انسان رفتارها و کنش‌های جدیدی ایجاد می‌شود؛ یعنی اگر انسان فقیر باشد، حالت‌های خاصی دارد و اگر ثروتمند باشد به خاطر ثروت، اوضاع و احوال او تغییر پیدا می‌کند. در این باب حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «فِي تَقَلُّبِ الْأَحْوَالِ عُلْمٌ جَوَاهِرُ الرِّجَالِ» در دگرگونی‌های روزگار گوهر مردان شناخته می‌شود، در نتیجه «و الْأَيَّامُ تُوضِحُ لَكَ السَّرَائِرَ الْكَامِنَةَ» و گذشت روزها اسرار پنهانی را بر تو آشکار می‌سازد. در روایت دیگر می‌فرماید: «الْوَلَايَاتُ، مَضَامِيرُ الرِّجَالِ» پست‌های مهم، میدان آزمایش مردان است. انسان وقتی سمت جدیدی پیدا می‌کند، براساس اوضاع و احوال خود تغییر می‌کند، «الْغِنَى



دفاع از عمومی خود می‌آید)، قاسم بن الحسن و... جلوه‌های زیبایی است که در عاشورا اتفاق افتاد.

از آن طرف جبهه باطل را داریم که زشت‌ترین و منفورترین جنایت را انجام دادند و به یک طفل شیرخوار که تشنه بود، نه تنها رحم نکردند، بلکه به بدترین شکل او را کشتند. در جبهه باطل عمر سعد، شمر و یک سری افرادی که روشن فکر آن زمان بودند، حضور داشتند. قبل از حادثه کربلا مطابق یک سری روایات بیان شده بود که قاتل امام حسین علیه السلام چه کسی است و بین مردم پخش می‌کردند و به عمر سعد می‌گفتند تو قاتل امام حسین علیه السلام می‌شوی. او نیز در کوچ‌ها حضرت را دید و به امام حسین علیه السلام گفت: می‌گویند من قاتل شما می‌شوم آن روز را خدا نیاورد. امام فرمودند: من نمی‌دانم مردم چه می‌گویند، فقط می‌دانم بعد از من، شما زیاد زنده نیستی. ببینید در این حالت قبل از حادثه کربلا، عمر سعد از این حرف و از خود تعجب می‌کند؛ این نشان می‌دهد که عمر سعد در آن مقطع هنوز سقوط کامل نکرده است و خود را لعنت می‌کند که خدا نکند من این کار را انجام دهم. او پله پله مراحل را طی می‌کند تا به آن مرتبه می‌رسد.

همچنین برای شمر بر اساس نقل‌هایی که هست، بعضی معتقدند از جانبازان جنگ صفین بوده و... و این حرف همچنین در مورد ابن ملجم مرادی هست که وقتی به او گفته می‌شود شما قاتل حضرت می‌شوی، ایشان تعجب می‌کند و می‌گوید نه. اما اینها کم‌کم سقوط می‌کردند و به یک مرتبه‌ای می‌رسند که این شخصیت آماده می‌شود و حجت خدا را می‌کشند.

خلاصه این اشارات و تشبیهات دوم این است که حادثه کربلا به خاطر خصوصیت خاصی که داشت، سبب شد که باطن انسان‌ها آشکار شود. از این طرف جبهه کفر و عمق کفر، فسق، فجور و شقاوت آنها آشکار شد و طرف مقابل جبهه باطل، جبهه حق را داریم که عمق مردانگی، مروت، دین‌داری، انسانیت و جوانمردی‌شان در این حادثه آشکار شد. صحنه‌هایی که رقم خورد و رجزهایی که خوانده شد از ناحیه امام حسین علیه السلام و اصحاب او، همه این مسئله را تأیید می‌کنند.

اشاره و تشبیه سوم در ادامه بحث قبلی است اما با یک تحلیل دیگر می‌خواهیم این بحث را مطرح کنیم. همان‌گونه که اشاره کردیم حالت روحی و بدنی با هم فرق و تنازع دارند. اگر بدن بیماری دارد، روح نیز بیماری دارد، اگر بدن نیاز به غذا دارد، روح نیز نیاز به غذا دارد (غذای روح با غذای بدن فرق دارد). اگر بدن ما می‌میرد یک سری چیزها نیز باعث مرگ روح می‌شود. مرگ روح با مرگ بدن فرق دارد اما حقیقتشان همان بحث مرگ است.

یکی از موضوعاتی که در بحث تنازع روح و بدن می‌شود

مطرح کرد این است که ما یک بیماری‌هایی در بدن داریم که اکنون نیز خیلی شایع است. پزشکان می‌گویند: بیماری‌های خاموش و نهفته علائم ندارد و ناگهان شخص متوجه می‌شود مبتلا به دیابت شده است. خیلی از این بیماری‌هایی که خاموش است و علائم ندارد، شخص را ناگهان از پای در می‌آورد. مثال‌های زیادی داریم که دیابت نیز یکی از آنهاست. همین حالت در بحث روح نیز هست. روح انسان یک سری حالات دارد که این حالات در آن نهفته است و ناگهان یک سری افعال از او سر می‌زند که وقتی از دور نگاه می‌کنیم می‌گوییم: من انتظار نداشتم. این کار مانند همان حالت بیماری است.

یک نکته در بحث بیماری بدن اشاره کنم که درست است این بیماری خاموش است و به گفته پزشکان علائم ندارد، اما اگر شخص دقت کند و آزمایش دهد، مشخص می‌شود این شخص مبتلا به بیماری است. اگر خیلی دقت کند می‌بیند قبل از اینکه به او گفته شود تو مبتلا به دیابت هستی، یک سری علائم از قبل دارد؛ مثلاً کسالت او زیاد است، آب زیاد می‌خورد و...

در بحث روح نیز دقیقاً همین مسئله قابل طرح است. روح انسان یک سری حالات خوب و یک سری حالات بد دارد که اینجا بیش‌تر بحث حالات بد مطرح است. دال بر اینکه این حالت‌های منفی و بد، حالت پنهانی در انسان دارد اما یک سری علائم دارد و اگر این علائم را انسان رصد کند و پیش یک متخصص روح، یک استاد اخلاق و یا یک حجت خدا برود، به او تذکر می‌دهد که این حالت‌هایی که شما دارید به نتیجه خطرناکی منجر می‌شود. ما در مثنوی داستان مارگیر را داریم. داستان اشاره به این موضوع دارد که شخصی مار یخ زده‌ای را می‌گیرد، فکر می‌کند مرده است و در ملاء عام می‌آورد و نشان می‌دهد. بعد از آنکه آفتاب به آن اژدها و آن مار می‌خورد، آن شخص مارگیر را می‌بلعد.

مولوی از این بحث استفاده می‌کند تا بیان کند در نفس انسان یک سری حالت‌های نهفته وجود دارد که آن حالت‌های نهفته اگر جایگاه و شرایط باشد (آفتاب به آن بخورد و پست و موقعیتی باشد) کاملاً حالت نمایان شده و آن شخصیت را نشان می‌دهد. بر اساس آیات قرآن به این موضوع اشاره‌ای کنیم (قرآن یک خاصیتی دارد که برای مؤمن باعث افزایش ایمان و برای افراد کافر باعث افزایش کفر می‌شود). آیه می‌فرماید: «وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَكُنْمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا» وقتی که یک سوره‌ای نازل می‌شود، عده‌ای به حالت تمسخر می‌گویند چه کسی به ایمان او اضافه شد؟ قرآن می‌فرماید: «فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ» کسانی که قبلاً ایمان آورده‌اند، آیه قرآن که نازل می‌شود، به ایمانشان اضافه می‌شود اما کسانی که «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» در قلب‌هایشان مرض است (کفر



هم نیست؛ می تواند کفر یا غیرکفر باشد) «فَزَادْتَهُمْ رَجْسًا أَلِيَّ رَجْسِهِمْ» زمانی که آیه قرآن نازل می شود پلیدی روی پلیدی آنها اضافه می شود «وَأَمَّا تُوًّا» و می میرند درحالی که کافرند «وَهُمْ كَافِرُونَ»...

ما اعتقادمان این است که قرآن و اهل بیت علیهم السلام دو ثقل هستند. قرآن مانند باران است و همان گونه که باران در زمینی که حاصلخیز است باعث حاصلخیزی بیش تر می شود (در زمینی که خوب است) و در زمینی که شوره زار است باعث می شود آن شوره زاری بیش تر شود، قرآن همین حالت را دارد و امام هم به تناظر قرآن دو تا ثقل است. همان گونه که قرآن بر انسان کافر و انسانی که مرض دارد باعث می شود «رَجْسًا أَلِيَّ رَجْسِهِمْ» شود، امام نیز این خاصیت را دارد. یکی از خاصیت های امام این است که حالت آینه دارد. شخص وقتی در برابر امام قرار می گیرد خود را می بیند. آن کسی که مرض، رجس و کفر دارد، کفر او بیش تر می شود و آن کسی که مؤمن است ایمانش بیش تر می شود. امام مثل خورشید، قرآن و باران است. همان گونه که باران این نقش را دارد، همان گونه که قرآن برای برخی افراد «رَجْسًا أَلِيَّ رَجْسِهِمْ» می شود، امام نیز همان گونه است.

قرآن خیلی جالب درباره خود انبیا نیز همین حالت را اشاره کرده و گفته است «فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ» ما در امت های گذشته وقتی نذیری، بشیری، هادی و پیامبری برای آنها می فرستادیم، «مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا» (خیلی عجیب است) اینها نیامده اند هدایت کنند، اینها نیامده اند آنها را بهشت ببرند، آن افرادی که کافر هستند «مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا» آنها نفی و زشتی و پلیدی شان بیشتر می شود. مولوی قصه ای دارد که می گوید: ابوجهل به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گفت ای پیامبر چقدر تو زشت هستی (من به روایت خودمان نقل می کنم). پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: راست می گویی. بعد از آن حضرت امیر علیه السلام می آیند به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می گویند: تو چقدر زیبا هستی. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: راست می گویی من زیبا هستم. آنهایی که نشسته بودند به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گفتند آن گفت زشتی، شما تأیید کردی، ایشان گفت زیبایی، باز هم تأیید کردی. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: من مثل آینه ام! ابوجهل آن زشتی خود را در من دیده، حضرت امیر علیه السلام نیز آن زیبایی خود را در من دید.

حاضران گفتند: ای صدر الوری

راست گو گفتی دو ضدگو را چرا؟

گفت من آینه ام مصقول دست

ترک و هندو در من آن بیند که هست

من مثل آینه ام. آینه وقتی افراد خود را در برابرش قرار می دهند، افراد زشت را زشت نشان می دهد و افراد زیبا را زیبا.

حال بحث حادثه عاشورا نسبت به این توضیحی که دادیم چه بود؟ امام حسین علیه السلام آینه است. امام حسین علیه السلام به مانند قرآن است و قلب کسی که عثمانی مذهب بود مثل زهیر بن قین (که خیلی اعتقاد به حضرت امیر علیه السلام و اهل بیت نداشت) اما چون گوهر قلب او پاک بود، او را هدایت می کند و برخی از لشکریان دشمن جذب حضرت می شوند و از آن طرف، کسانی از روشن فکران همان زمان که حتی برخی فامیل حضرت بودند با حضرت نیامدند و برخی دینداران مثل عبیدالله بن عباس که نیامد و حضرت را رها کرد و خیلی از افراد دیگر که بعضی گفتند ما به شما می رسم مثل سلیمان بن سرد خزائی و برخی از سپاه دشمن که هرچه در برابر امام قرار می گرفتند، شقاوتشان بیش تر می شد و اینها اکتفا به قتل امام نمی کنند و کارها و جنایت های بیش تری انجام می دهند.

هر مرتبه ای از سقوط، مرتبه بعدی را فراهم می کند. اگر کسی به درجه ۷۰ می رسد، زمینه برای درجه ۷۱ نیز فراهم می شود و ۷۱ برای ۷۲ و ... ای بسا کسی که در مرحله ۴۰ سقوط است نگاه به آن ۷۰ می کند و می گوید این خیلی جنایت است اما شخصی که ۴۰ است به ۴۵ و بعد به ۵۰ و ۶۰ و ۷۰ می رسد. برای آن شخصی که ۷۰ است، آن جنایت فراهم است و به راحتی آن جنایت را انجام می دهد. خلاصه اشاره سوم این است که عاشورا و امام حسین علیه السلام و اصحاب او مانند آینه بودند و باطن آن امت که پلید بود را نشان دادند و باطن انسان های خوب نیز در کربلا ظهور پیدا کرد. اشاره چهارم مربوط به بحث جنود حسینی و جنود یزیدی در میان انسان ها است که ما نیز در تاریخ «کُلَّ يَوْمٍ وَ كُلَّ أَرْضٍ لِكَرْبِيِّ فِيهِمْ كَرْبَلَاءٌ وَ عَاشُورَا» داریم که در هر زمان یک شمر و یک حسین زمان داریم. ما باید شمر و حسین زمان خود را بشناسیم؛ علاوه بر آن شاید در درون ما یک حسین و یک شمر است.

برخی از حالت های ما و برخی از احوال ما حالت شمر دارد. ما یک شمر تاریخی داریم و یک شمر زمانه داریم و شمر درون داریم. همچنین یک حسین در تاریخ و یک حسین زمانه و یک حسین درون داریم. حسین زمان ما خودشان گفتند حجت خدا می باشند و حسین درون ما راه خدا به سمت فضائل است. اشاره پنجم مراحل صعود و سقوط انسان بود که می خواهم تحلیلی بر این بحث داشته باشم که انسان زمانی که وارد سقوط می شود چگونه سقوط می کند؟ اصلاً چه می شود که انسان ها می گویند ما خیلی فاصله داریم تا آن کار را انجام دهیم، بعد چند سال می بینند خودشان آن کار را انجام می دهند؟

تحلیل روان شناسی و دینی آن چیست؟ چگونه می شود که عمر سعد قبل از حادثه کربلا، از روایات تعجب می کرد و می گفت خدا نیاورد آن روزی که من شما را بکشم اما به



چگونه قضا در بدفهمی انسان تأثیر می‌گذارد؟ قضا یک چیز مادی است. اگر روایات و احادیث نباشد، از لحاظ تجربی بشری این بحث خیلی سخت است که بخواهیم ثابت کنیم. لذا می‌بینیم در بحث‌های تربیتی، در علم تربیت، هیچ جایگاهی برای تأثیر قضا در رفتار نداریم. حضرت می‌گوید علت اینکه حرف حق را متوجه نمی‌شویم این است که شما غذای حرام خوردید.

این تعبیر فلسفی دارد؛ یعنی حرف دینی نیست و فقط ما می‌توانیم از لحاظ فلسفی این بحث را اثبات کنیم. بنده در یک مقاله فلسفی نسبت غذا با روح و اندیشه را (که در مجله انسان پژوهی دینی چاپ شده) اثبات کردم که غذا می‌تواند در فکر انسان تأثیر گذار باشد. «مَنْ قَلَّ أَكَلُهُ صَفَا فِكْرُهُ» در چندین روایت داریم که می‌فرماید هر کس کم بخورد، اندیشه‌اش صاف و نیکو می‌شود. نمی‌گوید غلط متوجه می‌شوید یا درست متوجه می‌شوید. در واقع اندیشه باید صاف و زلال باشد تا شما حقیقت را ببینید. می‌گوید کم خوری باعث صفای فکر می‌شود. از آن طرف روایاتی هست که پر خوری باعث می‌شود اندیشه‌ما کدر شود. چرا ما در پژوهش‌هایمان این روایات را انجام ندهیم که صفای فکر یعنی چه؟ زلالی فکر یعنی چه؟ اصلاً کدر بودن فکر یعنی چه؟ چگونه غذا می‌تواند روی کدورت فکر تأثیر بگذارد؟ و ... اشاره هفتم سنجش انحراف بزرگان و سقوط انسان است که فرصت نشد. ان شاء الله در بستری و مجالی دیگر بتوانیم این بحث‌ها را به تفصیل بیان کنیم. از همه عزیزان و مؤسسه حکمت و همچنین جناب آقای دکتر ماهانی که زحمت این جلسات را بر عهده دارند، تشکر می‌کنم. ان شاء الله موفق و مؤید باشید.

مرحله‌ای رسید که کاملاً آماده شد و گفت ای لشکریان شما شاهد باشید و گواهی دهید که اولین کسی که تیر به سمت حسین پرتاب کرد من بودم؟ اشاره ششم بحث تأثیر قضا بر ادراک است. امام حسین علیه السلام می‌فرماید: می‌دانید چرا شما حرف من را متوجه نمی‌شوید «وَيْلَكُمْ مَا عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْصَبُوا إِلَيَّ فَتَسْمَعُوا قَوْلِي وَإِنَّمَا أَدْعُوكُمْ إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ... وَ كَلِّكُمْ عَاصِيَ لِأَمْرِي» چرا حرف من را گوش نمی‌کنید؟ من شما را به راه راست هدایت می‌کنم اما شما حرف من را نمی‌پذیرید و گوش نمی‌دهید؟ می‌فرماید: «مَلَأْتُ بَطُونَكُمْ مِنَ الْحَرَامِ» شکم‌های شما از حرام پر شده است و «طَبِيعَ عَلَى قُلُوبِكُمْ» در قلب شما مهر زدند و دیگر چیزی متوجه نمی‌شوید. همان بحث تزئین که اشاره شد، اینها زینت داده می‌شود و عقلشان تعطیل می‌شود و عقل که تعطیل شد، نفس مزینه و مسوله فعال می‌شود و آن حالت به وجود می‌آید. یکی از عزیزان سوال فرمودند که مگر انسان فطرت ندارد، چطور می‌شود؟ شما مثلاً یک جایی نشست‌اید، یک نفر داد می‌زند، آن طرف یک باند روشن است و شما نمی‌شنوید. هیچ‌کس صدای دیگری را نمی‌شنود. بعضی اوقات فطرت و عقل انسان این‌گونه است. آن قدر گرد و غبار نفس مزینه و مسوله زیاد است، نمی‌گذارد که صدای فطرت شنیده شود. حال آن نفس مزینه، مسوله، هوا و هوس چرا این قدر فعال است و در وجود ما داد می‌زند و این قدر در وجود ما گرد و غبار می‌کند که عقل و فطرت تعطیل می‌شوند؟

علت روشن است؛ اینکه ما آن نفس مزینه و مسوله را پرورش دادیم و اجازه دادیم در درون ما رشد کرده است و حال که رشد کرده است خودمان نیز نمی‌توانیم آن را کنترل کنیم. در اشاره پنجم می‌خواستیم توضیح دهیم که چگونه قضا بر ادراک می‌تواند تأثیر بگذارد؟ واقعاً در بحث‌های معرفت‌شناسی باید این بحث مطرح شود؛ اولاً چرا و چگونه می‌شود که قضا می‌تواند بر انکار حق تأثیر بگذارد و همچنین



مهدی عبداللهی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



## جایگاه «معرفت» در حماسه عاشورا

در جهت مشخص نمودن میزان تأثیرگذاری هر یک از عوامل مذکور می‌باشد. پس نکته اول در تحلیل و تبیین پدیده‌های اجتماعی، همه‌جانبه‌گرایی و توجه به همه عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری یک پدیده است.

نکته دیگری که می‌توان به صورت مستقل مطرح کرد و در ادامه همان نکته اول است توجه به میزان تأثیرگذاری هر یک از عواملی است که باعث بروز این پدیده شده؛ یعنی به همان میزان که شناخت عوامل مهم است، معرفت به اصل تأثیرگذاری عوامل نیز نقشی حیاتی در تحلیل درست پدیده‌ها دارد؛ زیرا در بسیاری از مواقع، عوامل متعددی که در وقوع یک پدیده مؤثرند، تأثیرگذاری یکسانی ندارند. به‌گونه‌ای که گاهی عدم وجود یک عامل در صحنه نمی‌تواند باعث عدم به وجود نیامدن آن پدیده شود با اینکه این عامل در پیدایش پدیده تأثیرگذار بوده است. بلکه غیبت آن عامل در صحنه موجب تغییر در برخی از ویژگی‌های آن پدیده می‌شود؛ برای نمونه به همان مورد ناکامی دانش‌آموز در مثال قبلی اشاره می‌کنم. همان‌گونه که عرض کردم عوامل متعددی از قبیل کم‌استعدادی، تلاش اندک، فضای نامطلوب کلاس، مشکلات روحی و روانی و... که باعث به وجود آمدن این پدیده شده است، تأثیرگذاری یکسانی بر دانش‌آموزانی که دچار مشکل مشابه شده‌اند، ندارد. به واقع میزان تأثیر عوامل ذکر شده از یک دانش‌آموز به دانش‌آموز دیگر می‌تواند بسیار متفاوت باشد. مثلاً تأثیر فضای نامطلوب و مزاحم کلاس بر روی یک دانش‌آموز بسیار زیاد است و برعکس درجه تأثیرش برای دانش‌آموز دیگر ممکن است اندک باشد. پس بسیار مهم است وقتی که ما عواملی را در پیدایش یک قضیه انسانی، به خصوص اجتماعی، شناسایی می‌کنیم به میزان و سطح تأثیرگذاری آن عامل توجه کافی شود. برای عینیت بخشیدن بحث در واقعه جان‌سوز عاشورا، بدون تردید یکی از عوامل شکل‌گیری این رویداد دعوت شیعیان کوفی از اباعبدالله الحسین (ع) است. اما این بحث جای دقت و تأمل دارد که اگر در این دعوت خلف وعده کوفیان نبود اساساً واقعه عاشورا رخ نمی‌داد؟ یا میزان تأثیر این عامل در واقعه عاشورا به میزانی است که آن را عامل و علت اصلی آن پدیده جان‌سوز بدانیم؟ اما وقتی به دقت به تمامی عوامل تأثیرگذار بر این واقعه توجه می‌کنیم به روشنی درمی‌یابیم که دعوت کوفیان از حضرت و خلف وعده آنان، هر چند در حرکت اباعبدالله (ع) از مکه به سمت کربلا تأثیرگذار بوده، اما این‌گونه نبوده که تنها علت قیام عاشورا و نهضت حسینی دعوت کوفیان بوده باشد، که اگر چنین فرضی صحیح بود،

قبل از ورود به بحث لازم است به عنوان مقدمه مهم این بحث، ضرورت کلان‌نگری در تحلیل پدیده‌های انسانی را، و نه تنها صرفاً در خصوص پدیده‌های انسانی بلکه در خصوص همه پدیده‌ها و واقعیت‌ها، گوشزد نمایم. به طور کلی واقعیت‌های هستی و به‌ویژه امور انسانی دارای وجوه و زوایای متعددی هستند و به همین جهت یکی از لغزشگاه‌های معرفت این است که فاعل شناسا و شناسنده با تمرکز بر یکی از جهات موضوع مورد بررسی، جهات دیگر را به دست فراموشی می‌سپارد و یا در یک فرض نازل‌تر، سایر جهات و تحلیل‌ها به سمت جهات مورد نظر او تسری یابد که قاعداً چنین نگرشی ارایه یک تصویر کاریکاتوری و یک شیر بدون یال و دم از واقعیت خواهد بود. به عنوان مثال یک قلم کوچک را در نظر بگیرید که برای انسان بسیار ساده و دم‌دستی است. ویژگی‌های این قلم عبارتند از جسم بودن، پیراستگی، وزن و طول خاصی داشتن و... شناخت این ویژگی‌ها باعث تمایز آن با سایر اشیای موجود در آن مکان می‌شود و در واقع معرفت جامع به آن قلم می‌باشد که باعث می‌شود انسان به همه وجوه و زوایای آن توجه داشته باشد. پس بنابراین توجه به وجوه و زوایا و ویژگی‌های واقعیت خارجی در مقام معرفت، وقتی در عرصه امور انسانی وارد می‌شود، اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. به عنوان مثال، یک دانش‌آموز در آزمون نهایی سال تحصیلی ناکام شده است. این ناکامی می‌تواند علل و عوامل مختلفی از جمله ضعف معلم، کم‌استعدادی ذاتی دانش‌آموز، تلاش اندک فردی، فضای نامطلوب کلاس، وجود عناصر مزاحم و نامطلوب، مشکلات روحی و روانی و... داشته باشد که باعث شده در سال‌های گذشته کامیاب و موفق بوده باشد و امسال دچار ناکامی شده باشد. مشاهده می‌کنیم که ویژگی‌ها و علل مختلفی در این پدیده تأثیرگذار است. لذا تحلیل و تبیین چرایی آن مستلزم بررسی همه این عواملی است که در این مسئله دخالت داشته و نبایستی این ناکامی را معلول یک عامل بدانیم. این چندضلعی بودن واقعیت در حیطه امور طبیعی و امور غیرجاندار است که وقتی وارد عرصه امور انسانی می‌شود، اوضاع پیچیده‌تر می‌شود. در امور انسانی هم وقتی از فضای فردی به سراغ امور اجتماعی می‌رویم مسئله پیچیده‌تر می‌شود و ابعاد متعدد و تودرتویی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر چندضلعی بودن واقعیت هنگامی که به امور اجتماعی می‌رسد پیچیده‌تر شده، در نتیجه ارایه تصویر درست و همچنین تحلیل و تبیین عوامل شکل گرفتن آن پدیده مشروط به در پیش گرفتن یک رویکرد همه‌جانبه به واقعیت و تلاش

در فرض خلافتش، اگر دعوت کوفیان از اباعبدالله الحسین (ع) تحقق پیدا نمی‌کرد باید معلول این دعوت هم که قیام عاشورا است به‌طور کلی از صحنه خارج می‌شد، درحالی‌که با بررسی تمام جوانب مسئله پی می‌بریم که دعوت کوفیان تنها در برخی از ویژگی‌ها و چند و چون قیام عاشورا و پیدایش این واقعه تأثیرگذار بوده. یعنی اگر دعوت کوفیان در میان نبود باز هم قیام عاشورا رخ می‌داد، اما شاید در سرزمینی دیگر مانند مکه یا کعبه به وقوع می‌پیوست. همان‌گونه که حضرت در بعضی از فرمایشاتشان می‌فرماید که اگر از مکه خارج نشوم، یزیدیان حرکت کعبه را نگه نمی‌دارند و خونش را در حرم امن الهی پایمال می‌کنند.

پس از آرایه این مقدمه نتیجه می‌گیریم که تحلیل درست و دقیق پدیده‌های انسانی، به‌ویژه پدیده‌های اجتماعی مرهون جامع‌نگری در عین دقت در جزئیات است و لذا غرق شدن در جزئیات یک پدیده به اصطلاح فنی موجب مغالطه کل و وجوه یا جمع المسائل فی المسئله واحده می‌شود و در واقع این نکته بسیار مهم است که یکی از علل اختلاف برخی از اندیشمندان در تحلیل واقعه عاشورا است.

درباره واقعه عاشورا دیدگاه‌های مختلفی ارایه شده که برخی از آنها تا مرز تقابل و تضاد پیش رفته است. برخی از اندیشمندان یک عامل خاص را عنوان علت پیدایش واقعه عاشورا معرفی می‌کنند. برای مثال، برخی از افراد که دیدگاه سیاسی دارند معتقدند برپایی حکومت اسلامی عامل پیدایش واقعه عاشورا است و چه بسا که وارد تحلیل این واقعه شده و در مقابل مخالفین نیز با صراحت دیدگاه‌های خود را تبیین و ارایه کنند. این نفی کردن‌ها و تقابل‌ها ریشه در تحلیل این پدیده انسانی دارد که توسط امام برپا شده و با غفلت و جزئی‌نگری وارد مسئله شده‌اند. حاصل این نکته این است که ما برای تعبیر درست واقعه جانسوز و منحصر به فرد عاشورا، که در سال ۶۱ هجری به وقوع پیوست، حتماً باید در کنار دقت در جزئیات، مسایل کلان را هم مورد لحاظ قرار دهیم تا تصویر درستی از ابعاد و عوامل موضوع به دست آید.

گاهی تحلیل‌گران با پیش فرض گرفتن پاره‌ای از دیدگاه‌های فردی به تحلیل این واقعه پرداخته‌اند درحالی‌که بدون شک تحلیل هر واقعه‌ای، به خصوص واقعیات اجتماعی و به صورت ویژه واقعیات اجتماعی-تاریخی که از تحلیل‌گر فاصله دارد، حتماً بایستی مستند به متن واقعه باشد و تحلیل‌گر باید در تحلیل یک پدیده انسانی و اجتماعی بایستی پیش فرض‌های شخصی و احیاناً مخرب را دخالت دهد و به جای دخالت دادن آنها باید به داده‌های معتبر و شواهد مستخرج از متن پدیده، به خصوص سخنان مورد اعتماد کنشگران موجود در صحنه، استناد کند. یعنی تحلیل درست یک پدیده اجتماعی که از ما فاصله دارد حتماً باید هم‌راستا و موافق با سخنان کنشگران حاضر در صحنه باشد و سخنانی که حاضران در

صحنه برای افکار و کنش‌های خودشان ارایه می‌دهند و از راه مورد اعتمادی به دست تحلیل‌گر رسیده قطعاً یکی از شواهد و منابع معتبر برای تحلیل واقعه است.

حال با اتکای بر این دو مقدمه کلی، یعنی جامع‌نگری در تحلیل پدیده‌ها و اتکا بر داده‌های معتبر در تحلیل واقعیات اجتماعی و تاریخی، وارد واقعه جانسوز عاشورا می‌شویم. یکی از مسایلی که به روشنی و به‌طور آشکار خودش را نشان می‌دهد این است که یکی از اهداف قیام اباعبدالله الحسین (ع) معرفت‌بخشی به مردم و به امت اسلامی است. به عبارت دیگر، یکی از عوامل مؤثر و بسیار تأثیرگذار در قیام اباعبدالله (ع) مبارزه با جهل مردم و امت اسلامی است. امام حسین (ع) با قیام خود به دنبال معرفت‌بخشی به امت اسلامی هستند. یکی از تعبیر کلیدی در فرمایشات اباعبدالله (ع) مسئله اصلاح امت است. حتماً عزیزان مستحضرنند که اباعبدالله (ع) در یکی از فرمایشات خود، که در ادامه بحث به تفصیل به آن خواهیم پرداخت، یکی از اهداف قیام خود را اصلاح امت جدشان رسول‌الله (ص) بیان می‌کنند. ایشان قیام کردند تا وضعیت امت پیامبر را اصلاح کنند. هر اصلاحی در واقع دو صورت دارد: اصلاح از وضعیت نامطلوب به وضعیت مطلوب و از اصلاح اجتماعی که یقیناً به دست افراد اجتماع رخ می‌دهد. به تعبیر قرآن کریم «لایغیر الله بقوم حتی یغیروا بانفسهم». اگر قرار باشد تغییر و دگرگونی در یک اجتماع به وقوع بپیوندد، این تغییر و دگرگونی حتماً به دست افراد تشکیل دهنده آن اجتماع ایجاد می‌شود. پس اگر اباعبدالله (ع) در صدد اصلاح امت پیامبر هستند و از طرفی این اصلاح باید به دست خود امت رخ بدهد، پس باید به این امت معرفت‌بخشی داد. اما چگونه؟ به این نحو که اگر بنا بر اصلاح از وضعیت نامطلوب به وضعیت مطلوب باشد لذا باید نامطلوب‌ترین وضعیت موجود را برای امت به تصویر بکشد. باید نامطلوب بودن و شرایط نامناسب آن روز جامعه اسلامی را برای امت و مردم تبیین کند تا مردم متوجه شوند که آن وضعیتی که جامعه اسلامی دچار آن شده وضعیت مطلوبی نیست. وقتی این طرف قضیه یعنی وضعیت نامطلوب اجتماعی، را روشن نمود در قدم دوم باید وضعیت مطلوب برای مردم تبیین شود. به همین جهت در موارد متعدد در سخنان اباعبدالله (ع) هم نامطلوب بودن وضعیت جامعه اسلامی توضیح داده می‌شود و معرفت‌بخشی به مردم می‌شود و هم پس از دگرگونی و تغییر و تحول، وضعیت مطلوبی که بایستی جامعه اسلامی به آن برسد برای مردم تصویر می‌شود. حضرت اباعبدالله (ع) پس از جمع نمودن یاران و اصحابی که پیامبر خاتم را درک کرده بودند و همچنین در حضور تابعین سخنرانی مهمی را تقریباً یک سال بعد از مرگ معاویه برای معرفی قیام و نهضت خود ایراد نمودند. اولین نکته‌ای ایشان در آن سخنرانی مهم اشاره کردند، یادآوری وظیفه‌ای بود که خواص جامعه نسبت به وضعیت نامطلوب اجتماعی امت



و لزوم اصلاح آن بر عهده دارند. حضرت در بخشی از این سخنرانی می‌فرماید: «انما مجاری الامور علی ایدی العلماء بالله الامنا علی حلاله و حرامه». رهبری و قیادت برای امت به عهده کسانی است که نسبت به خداوند متعال، احکام الهی و شریعت اسلامی معرفت دارند. آنها هستند که بایستی پرچم دار امت اسلامی باشند و راه سعادت را آنان نشان بدهند. بعد از فرمایشاتی که دارند حضرت به فلسفه قیام خود اشاره می‌فرماید و عملکرد خود را تبیین می‌نمایند و می‌فرماید: «اللهم انک تعلم انه لم یکن ما کان منا تنافسا فی سلطان؛ خدا را شاهد می‌گیرم و خدایا تو خود می‌دانی که قیام ما برای به دست آوردن سلطنت و زمامداری بر مردم نیست». «ولا التماسا من فضول الخطام؛ برای به دست آوردن مال و مکت و ثروت نیز نیست». «و لکن لئری المعالم من دینک» یکی از عبارات کلیدی این عبارت بوده که یکی از عوامل پیدایش قیام عاشورا را با همین عبارت تبیین می‌کند. در عبارت قبلی حضرت از خودشان نفی اتهام می‌کنند؛ ما برای حکومت و مال و منال دنیا قیام نمی‌کنیم. پس هدف از قیام چیست؟ وجه ایجابی قیام عاشورا چیست؟ «ولکن لئری النعالم من دینک»؛ برای این است که ما واضحات دین را ارائه داده و آشکار کنیم. در واقع یکی از اهداف قیام عاشورا رفع جهل و مبارزه با آن و معرفت بخشی به مردم معرفی می‌کنند. ما می‌خواهیم دین خدا را برای امت اسلامی معرفی کنیم و توجه آنها را به این مسائل معطوف نماییم.

مطلب دوم این است که به دنبال اصلاح سرزمین‌های اسلامی و اصلاح در زمین الهی هستیم؛ «و نظهر الاصلاح فی بلادک». از آنجایی که وضعیت موجود وضعیت نامطلوبی است، ما می‌خواهیم با این قیام از این وضعیت نامطلوب اجتماعی به وضعیت مطلوب برسیم. سپس برخی از ویژگی‌های وضعیت مطلوب را برمی‌شمارد: «و یا من مظلومون بعبادک». یکی از ویژگی‌های وضع مطلوب این است که انسان‌ها و بندگان خدا در امنیت باشند و ظالمان دیگر توان ظلم و ستم‌گری نسبت به آنها را نداشته باشند. حضرت بدین وسیله هم وضعیت مطلوب را نشان می‌دهد و هم وضعیت نامطلوب موجود را؛ یعنی این که ما دنبال اصلاح هستیم. اکنون بندگان خدا گرفتار ظلم و ستم حاکمان هستند و در وضعیت نامطلوبی به سر می‌برند، ما می‌خواهیم این وضعیت نامطلوب را برچینیم و به وضعیت مطلوب برسیم.

مطلب سوم «یعمل بفرائضک سننک و احکامک»؛ یکی دیگر از اهداف ما عمل به احکام و شریعت اسلامی است. از آنجایی که سردمداران و حاکمان جامعه اسلامی، که معاویه و پیروانش هستند، قائل به سنت‌ها و فرائض الهی نیستند، در وضعیت نامطلوب قرار داریم. یکی از علل و عوامل قیام عاشورا اصلاح در امت پیامبر است و اباعبدالله برای این اصلاح باید مردم را متوجه وضعیت نامطلوب فعلی و وضعیت مطلوبی که

باید به سمت آن حرکت کنند، بسازد. بر همین اساس، یکی از شاه‌بیت‌های قیام عاشورا و یکی از محورهای اصلی سخنان اباعبدالله حسین (ع) ترسیم این وضعیت نامطلوب است و برای نیل به این هدف و معرفت بخشی به امت پیامبر، به معرفی شخصیت نامطلوب یزید بن معاویه، که یکی از محورهای اساسی این وضعیت است، اقدام می‌کند. اباعبدالله در موارد مختلف شخص یزید را که به عنوان حاکم و زمامدار جامعه اسلامی و به ناحق بر این جایگاه تکیه زده، برای مردم و خواص معرفی می‌نماید. طبق گزارش‌های تاریخی اباعبدالله در اولین سخنان خود برای تابعان و اصحاب، یک سال قبل از مرگ معاویه و زمانی که هنوز یزید بر اریکه سلطنت اموی تکیه زده، این عنصر نامطلوب را معرفی می‌نماید. در ادامه حضرت در یکی از فقرات سخنرانی در مورد شخصیت یزید می‌فرماید یزید فرد فاسقی است که به احکام اسلامی عمل نمی‌کند، بلکه بالاتر، آشکارا فسق و فجور و نافرمانی از فرمان خداوند می‌کند؛ «و یشرّب الخمر» شراب‌خواری می‌کند و «یعلب بالکلاب و الذکور» سگ‌بازی می‌کند. «یغضب بقیة آل الرسول» با خاندان پیامبر دشمنی می‌کند. این خط معرفی یزید و معرفت بخشی به امت پیامبر همچنان ادامه دارد تا یکسال بعد وقتی معاویه در نیمهٔ رجب سال ۶۰ هجری از دنیا می‌رود و یزید را بر اریکه سلطنت اموی می‌گمارد. یزید نامه‌ای برای ولید بن عتبه حاکم مدینه می‌فرستد و از او می‌خواهد از مردم مدینه، به خصوص سران قبایل و در رأس آنها اباعبدالله الحسین (ع)، برای او بیعت بگیرد. در اولین دیداری که بین ولید و اباعبدالله اتفاق می‌افتد، حضرت در فرمایش کلیدی در تحلیل واقعه عاشورا می‌فرماید: «انا اهل البیت النبوه و معدن الرساله و مختلف الملائکه» ما اهل بیت پیامبر، معدن رسالت و محل آمد و شد ملائکه هستیم. «محبط الرحمه بما فتح الله» حضرت این‌گونه خودشان را معرفی می‌کنند.

فضا را در ذهن خود ترسیم کنید؛ حضور حضرت در مقابل ولید بن عتبه، با فرمان یزید و تقاضای بیعت. حضرت ابتدا در معرفی خودشان می‌فرماید ما اهل بیت پیامبر هستیم، ما مخزن رسالتیم، ما محل آمد و شد ملائک هستیم، ما ارتباط وسیع با خداوند متعال داریم. اما در نقطهٔ مقابل یزید چگونه شخصیتی دارد؟ «رجل فاسق شراب الخمر». علاوه بر مواردی که در فرمایشات قبلی خود گفته بودند در این مواجهه این را هم اضافه می‌فرماید «قاتل النفس المحرمه». یزید به راحتی انسان‌های بی‌گناه را می‌کشد. «ملعن الفسقی». وقتی دو طرف را معرفی فرمودند سپس نتیجه‌گیری می‌فرماید که بسیار مهم است «و مثلی لایبایع المثله».

برخی از تحلیل‌گران در تفسیر و تحلیل از واقعه عاشورا، این واقعه را واقعه‌ای فرافکری معرفی می‌کنند و پدیده عاشورا را پدیده‌ای شخصی و مخصوص حضرت اباعبدالله می‌دانند. آنان معتقدند این واقعه یک وظیفه و یک تکلیف انفرادی



است که برای هیچ‌کدام از ائمه و مسلمانان و شیعیان در طول تاریخ رخ نداده و لذا قابل نسخه‌برداری نیست و نمی‌توان از آن الگو گرفت. در حالی که اباعبدالله (ع) با تعبیری روشن درباره قیام خود، قابل‌الگو برداری بودن آن را تأیید می‌کند و می‌فرماید «مثلی لا یبایع المثلته»؛ مثل منی که دنبال دین الهی و اصلاح امت جدم هستم، با مثل یزیدی که مخالف دین است و آشکارا احکام و شریعت اسلامی را زیر پا می‌گذارد، بیعت نمی‌کنم. باز در تعبیر دیگری پس از پاسخ منفی به درخواست ولید بن عتبه و تلاش مروان بن حکم، که در دستگاه ولید بن عتبه خدمت می‌کند، برای بیعت گرفتن از حضرت با این عنوان که من خیرخواه شما هستم، از اباعبدالله می‌خواهد که با یزید بیعت کن، حضرت در پاسخ مروان می‌فرماید باید فاتحه اسلامی را که تحت حاکمیت یزید گرفتار شده، خواند و سپس آیه استرجاع را تلاوت می‌کنند و می‌فرمایند: «انا لله و انا الیه راجعون و علی الاسلام السلام»؛ باید فاتحه اسلام را بخوانیم. «اذ قد بلیت الامه براع مثل یزید»؛ به این دلیل که امت پیامبر به حکم و زمامداری مثل یزید دچار شده است. باز در ادامه می‌فرماید: «لقد سمعت رسول الله (ص) یقول: الخلافه محرمة علی ابی سفیان». در موارد متعددی حضرت همین خط سیر را در معرفی اهل بیت و جایگاهشان و تبیین وضعیت نامطلوب در پیش می‌گیرد.

در یکی از نامه‌هایی که اباعبدالله برای بزرگان بصره می‌نویسد و از آنها دعوت به همراهی خود می‌کند به معرفی خودشان و معرفی یزید و وضعیت نامطلوب جامعه می‌پردازد و می‌فرماید: «و اما بعد فان الله اصطفی محمداً (ص) علی خلقه و اگرچه نبوته و اختاره الرساله ثم قبضه الله الیه و قد نصح لعباده و بلغ ما ارسل صلی الله علیه و آله»؛ ابتدا پیامبر را معرفی می‌کنند و بعد درباره جایگاه خودشان می‌فرمایند: «و کنا و اهله و اولیائهم و اصیابهم و ورثتهم»؛ ما جانشینان و اهل و اوصیای و وارثان پیامبر هستیم. «واحق الناس بمقامه فی الناس» و همان حقی را که پیامبر نسبت به مردم داشت ما هم داریم. اما عکس‌العمل مردم چگونه بود؟ «فاستأثر علینا قومنا بذلک» اما مردم ما را از جایگاه خودمان کنار زدند. «فرضینا و کرهنا الفرقه و احببنا العافیه». در واقع اشاره به کنار زدن امیرالمؤمنین از خلافت پس از پیامبر دارند. در عین حال ما به این وضعیت تن دادیم برای اینکه بین امت پیامبر اختلاف رخ ندهد. در واقع ما دنبال احقاق حقی که از ما ضایع کرده بودند نیامدیم: «و نحن نعلم أننا أحق بذلک الحقیق المستحق علینا ممن تولاة». در حالی که می‌دانستیم ما حق هستیم و آن جایگاه متعلق به ما بود برای جلوگیری از اختلاف در امت جدمان از آن چشم‌پوشی کردیم. با این توصیفات اکنون در چه وضعیتی هستیم؟ به سلطنت رسیدن یزید باعث دگرگونی شده و وضعیت به‌گونه‌ای شده که دیگر نمی‌توان سکوت کرد. باز حضرت آن وضعیت نامطلوب را به تصویر می‌کشند «و قد بعثت رسولی الیکم بهذا الکتاب

و انا ادعوکم الی کتاب الله و سنت نبیه صلی الله علیه و آله وسلم»؛ من فرستاده‌ای را برای شما می‌فرستم و شما را به کتاب خدا و سنت پیامبر دعوت می‌کنم. به چه دلیل؟ «فان سنت قد امیت»؛ سنت پیامبر اکرم (ص) مرده است. «و ان البدعه قد احيیت»؛ بدعت در دین نهادینه شده است. بنی‌امیه و معاویه و پس از او فرزندش یزید در حال منحرف کردن دین الهی هستند و من با توجه به جایگاه و وظیفه‌ای که دارم، مجبور به قیام هستم تا دین جدم را در جامعه زنده کنم و در نهایت «ان تسمعوا قولی و تطیع امری اهلکم سبیل الرشاد و السلام علیکم و رحمه الله»؛ اگر سخن مرا بشنوید و با من همراهی کنید شما هم به راه راست هدایت خواهید شد.

یکی از شاه‌بیت‌های قیام و نهضت عاشورا و شاید یکی از کلیدی‌ترین اهداف آن امر به معروف و نهی از منکر نسبت به امت و حاکمان و اصلاح وضعیت امت اسلامی است. امت اسلامی در وضعیت ناگوار و نامطلوبی قرار گرفته و از آن مسیری که نبی خاتم برای آن مبعوث شده، منحرف شده است، لذا اباعبدالله به‌عنوان امام جامعه که از طرف خداوند متعال در آن جایگاه قرار گرفته، وظیفه الهی دارد در مقابل این انحراف اجتماعی قیام کند. به همین جهت حضرت به‌هیچ‌عنوان از قیام برای تغییر وضع موجود کوتاه نمی‌آید، در صورتی که افراد مختلفی در مواجهه با اباعبدالله، به اصطلاح از روی خیرخواهی، توصیه و سفارش می‌کنند که اقدام به قیام نکنند و به مدینه بازگردند. حضرت به‌هیچ‌عنوان به این امر راضی نمی‌شوند و در جایی برادرشان محمد حنفیه به حضرت توصیه می‌کنند دست از قیام بردارند، زیرا فرجام این قیام کشته شدن ایشان است. حضرت به‌صراحت می‌فرماید: «یا اخی والله لو لم یکن فی الدنیا ملجأ ولا ماوی لما بایعت یزید بن معاویه ابد»؛ حضرت قسم می‌خورند و می‌فرمایند اگر هیچ‌جایی و هیچ جایگاهی و هیچ پناهگاهی در دنیا نداشته باشم هرگز با یزید بن معاویه بیعت نخواهم کرد.

به‌عنوان آخرین مورد، به تبیین عبارت دیگری که این نیز از بیانات کلیدی اباعبدالله (ع) است، می‌پردازیم. حضرت زمانی که مدینه را به قصد خروج از مکه ترک می‌کند و در لحظات و روزهای آغازین قیام قرار دارد، نامه‌ای به محمد حنفیه در معرفی و هدف از قیام عاشورا می‌نویسد. این نامه در واقع وصیت‌نامه‌ای است که با مهر اباعبدالله (ع) مهور شده تا سندی برای آیندگان جهت پی بردن به اهداف اصلی قیام باشد. هر چند این نامه کوتاه است اما در آن به موارد بسیار کلیدی در این حرکت الهی اشاره کرده است. باز حضرت اباعبدالله (ع) در این جا به نوع دیگری خودشان را معرفی می‌کنند که بسیار قابل توجه است.

همان‌گونه که در تاریخ ثبت شده، پس از اینکه واقعه عاشورا رخ داد سپاه یزید زنان و فرزندان را به اسارت برد. کاروان اسرا به هر شهری که وارد می‌شد، یک عده ندا سر می‌دادند که

اینها باقی مانده خارجیانی هستند که علیه حکومت اسلامی خروج کرده‌اند. در این وصیت که حضرت برای برادرشان مرقوم فرموده‌اند ابتدا خودشان را با عبارت‌ها و معانی روشن معرفی می‌کنند که فقط آن عبارت‌ها را می‌خوانم تا در ادامه به معرفی هدف قیام عاشورا برسیم.

حضرت در معرفی خودشان می‌فرمایند: «ان الحسین بن علی یشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له و ان محمد صلی الله علیه و اله عبده و رسوله جاء بالحق من عند الحق و ان الجنة و النار الحق و ان الساعة آتیة لا ریب فیها و ان الله یبعث من فی القبور». حضرت در این فقرات به اصول اعتقادی اسلام اذعان می‌کنند و خودشان را این‌گونه معرفی می‌کنند که به توحید، نبوت و معاد ایمان دارند تا بعدها روشن شود که تهمت‌هایی که در طول تاریخ به حضرت زده می‌شود، نارواست. حضرت در ادامه معرفی خود می‌فرماید: «انی لم اخرج اشرا و لا بطرا و لا مفسدا و لا ظالما»؛ برای فسادت‌خیزی، تفریح و تفرج، استکبار و... قیام نکردند بلکه خروج کردند برای «فانما خرجت لطلب الاصلاح فی امت جدی».

در این وصیت حضرت به صراحت می‌فرمایند: «انما خرجت لطلب الاصلاح فی امت جدی»؛ من برای اصلاح‌طلبی در امت اسلامی خروج می‌کنم و «ارید ان امر به المعروف و النهی عن المنکر». جامعه در وضعیت نامطلوبی است، منکرات رواج پیدا کرده‌اند و معروف‌ها معطل مانده‌اند، لذا می‌خواهند از منکرات نهی کنند و جامعه اسلامی را پرهیز بدهند و آنها را دعوت کنند به احیای امر به معروف و نهی از منکر. «و اسیر بسیره جدی و سیره ابی علی بن ابی طالب (ع)»؛ می‌خواهم به سنت و سیره جدم و پدرم عمل کنم. «فمن قبلنی بقبول الحق فالله اولی بالحق و من رد علی هذا اصبر حتی یقضی الله بینی و بین القوم بالحق و هو خیر الحاکمین»؛ مسیر و سیره من مشخص است، هر کس با من همراهی کند در مسیر هدایت قرار گرفته و هر کس هم با من مخالفت کند من به وظیفه دینی خود عمل کرده‌ام و در نهایت خداوند بین ما داوری و حکمرانی خواهد کرد که او بهترین داور است.

پس حاصل و نتیجه عرائض بنده این است که در تحلیل و تبیین علل و عوامل شکل‌گیری پدیده‌های انسانی و به خصوص اجتماعی و به ویژه اگر آن پدیده اجتماعی از ما فاصله تاریخی زیادی داشته باشد، بایستی با دیدی جامع‌نگریست. عوامل مختلف و متعدد را باید شناسایی و میزان تأثیرگذاری هر یک را به طور دقیق مشخص کنیم. در مقدمه دوم هم گفتیم که در بررسی این پدیده‌ها، به جای گمانه‌زنی و دخالت دادن پیش‌فرض‌های نادرست خودمان، به متن واقعه توجه کنیم. به مستندات، مدارک و شواهدی که از متن واقعه قابل دسترسی است، استناد کنیم. یکی از آن شواهد و مستندات سخنانی است که از بعضی از کنشگران حاضر در آن پدیده اجتماعی به‌طور موثق و قابل اعتماد به دست ما رسیده است.

با این مقدمه مشخص شد که یکی از محورهای اساسی و کلیدی قیام عاشورا اصلاح وضعیت نامطلوب امت اسلامی است و اباعبدالله (ع) برای اصلاح این وضعیت ناگوار نیازمند آشنا کردن مردم با وضعیت موجود و اطلاع‌رسانی و تبیین آن است. در وهله دوم به تصویر کشیدن وضعیت مطلوب برای امت اسلامی است. لذا یکی از اهداف اباعبدالله (ع) در این قیام، معرفت‌بخشی به مردم در خصوص وضعیت نامطلوب اجتماعی و تصویر وضعیت مطلوب آینده است تا مردم با معرفت به این وضعیت نامطلوب تلاش کنند تا با کنش و رفتارهای مناسب جامعه از راز وضعیت نامطلوب به وضعیت مطلوب پیش ببرند. اما نکته بسیار مهم و قابل تأمل این است که معرفت‌بخشی قیام حسینی به هیچ‌عنوان محصور و محدود به روز عاشورا و شخص اباعبدالله نبود، بلکه این معرفت‌بخشی پس از عاشورا، یعنی از سال ۶۱ قمری، توسط کاروان اسرا و در رأس آنها حضرت زینب (سلام الله علیها) ادامه پیدا کرد. حضرت زینب (سلام الله علیها) در مواضع مختلف، از جمله در کوفه خطاب به مردم و در دارالعمار خطاب به یزید، با ایراد خطبه‌های قراء آن مسیر جریان معرفت‌بخشی اباعبدالله (ع) را ادامه دادند و هدف از قیام عاشورا و تضاد و منافات ذاتی بین جریان حق به رهبری اباعبدالله و جریان باطل و طاغوت را به سردمداری یزید برای امت اسلامی به‌طور مستقیم آشکار کردند.

به‌عنوان آخرین نکته، همان‌طور که در تاریخ ثبت شده، جریان معرفت‌بخشی اباعبدالله (ع) به این مقدار محدود نمانده، بلکه خط معرفت‌بخشی امام حسین (ع) نسبت به توده‌های مردم، مرزهای تاریخ و جغرافیا را در هم نوردید و تا امروز که بنده و شما دور هم نشستیم و این واقعه جانسوز را مرور می‌کنیم، در واقع امام حسین (علیه السلام) در حال روشن‌گری برای ما است. هر چند به ظاهر در میان ما حضور ندارد، اما قیامی که برپا کردند و نهضتی که به رهبری اباعبدالله (علیه السلام) به وقوع پیوست، تا نقطه پایان انسانی در حال افشاگری جبهه سیاه و تاریکی و چراغ راه و موجب عزت و سربلندی همه حق‌خواهان و تاقیامت‌پاکان و سالکان راه حق و حقیقت را جذب خواهد کرد. همان‌طور که در زیارت اربعین خطاب به اباعبدالله عرضه می‌داریم «بذل مهجته فیک لیستنقذ عبادک من الجهاله و حیره الضلاله و العمی و شک و الاتیام الی باب الهدی من الردی». معرفت‌بخشی امام حسین (ع) محدود به سخنان و کنش‌گری او در قیام عاشورا نبود بلکه سپاه و کاروان اسرا این نهضت معرفت‌بخشی را ادامه دادند و پس از او توسط خون سرخ اباعبدالله (ع) همچنان ادامه دارد.

إن شاء الله ما از پیروان راستین اباعبدالله (ع) باشیم و راه آن حضرت را در جبهه حق استمرار ببخشیم و بتوانیم در مقابل جبهه باطل و حکومت طاغوتیان و ظالمان ایستادگی کنیم. و السلام علیکم و رحمہ الله و برکاته.





**بزرگداشت روز ابن سینا**  
به اهتمام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران



**سخنرانان این نشست و موضوع سخنرانی:**

تمثیل عرفانی ابن سینا  
دکتر سید محمود یوسف ثانی؛ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

ابن سینا و فرمول‌های بارکن و بوریدان  
دکتر اسدالله فلاحتی؛ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

برهان فصل و وصل ابن سینا؛ تحلیل و ارزیابی  
دکتر علیرضا کهنسال؛ دانشگاه فردوسی مشهد

ارتباط نفس و بدن از نظر ابن سینا  
دکتر محمدعلی قربانی؛ مجمع عالی حکمت اسلامی خراسان

معرفت‌شناسی اضافه و مضاف در ابن سینا  
دکتر حنیف امین بیدختی؛ دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ

حرکت در مقولات: ابن سینا و مفسرانش  
دکتر محمد جواد اسماعیلی؛ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - دبیر علمی نشست

**زمان: سه‌شنبه ۱ شهریور ماه ۱۴۰۱ ساعت: ۱۴ تا ۱۷**

مکان: خیابان ولی عصر (عج)، خیابان نوفل لوشاتو، کوچه آراکلیان، پلاک ۴، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
برگزاری به صورت حضوری و مجازی | لینک مجازی: [irip.ac.ir/u/136](http://irip.ac.ir/u/136)



احمد حسین شریفی  
رئیس دانشگاه قم

## حکمت و شریعت در اندیشه ابن سینا

این سخنان اوج این نگاه یعنی تضاد و بلکه تعارض عقل و وحی یا فلسفه و دین را می‌رساند. در مقابل، عده‌ای دیگر مثل ابن رشدیان لاتینی بر اساس تلقی خاصی که از دین و شریعت داشتند و تلقی خاصی که از فلسفه داشتند سخن از حقیقت دوگانه به میان می‌آوردند و معتقد بودند که دو نوع حقیقت داریم؛ یک چیزی شبیه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، دو نوع بازی زبانی است. زبان دین با زبان علم متفاوت است و زبان دین با زبان حکمت، و دو قاعده و ضابطه دارند. لذا مقایسه این دو با هم نادرست است. اساساً در یک میدان رقابت نمی‌کنند که بتوان اینها را با هم مقایسه کرد و سنجید. یکی بازی شطرنج است و قواعد خاص خودش را دارد و دیگری بازی دیگر با قواعد خاص خود. فلسفه و دین هم این‌گونه‌اند. اما برخی دیگر که اغلب فیلسوفان مسلمان در این طیف گنجانده می‌شوند، معتقد بودند که فلسفه و دین، و عقل و وحی، نه تنها با هم تعارضی ندارند، بلکه کاملاً با هم سازگار بوده و مؤید همدیگر هستند. ابن رشدیان لاتینی متأسفانه یک قرائت و فهم دیگری را از ابن رشد داشته‌اند و به حقیقت دوگانه معتقد بوده‌اند در حالی که خود ابن رشد کتاب بسیار دقیق و عمیق و فوق‌العاده‌ای به نام «فصل المقال فی مابین الحکمة و الشریعة من الاتصال» دارد؛ بین حکمت و شریعت اتصال برقرار است. در این کتاب بیان می‌کند که اندیشه برهانی به مخالفت با شرع و دین نخواهد انجامید. استدلالی که می‌آورد یک استدلال ماندگار و یک جمله بسیار عمیق است که می‌گوید «فإن الحق لا یضاد الحق

در ابتدا این نکته را عرض می‌کنم که همان‌طور که علی‌القاعده استظهار دارید، بحث از رابطه عقل و شرع، یا عقل و وحی و به تبع آن بحث از رابطه فلسفه و دین، و فلسفه و شریعت، از چالشی‌ترین مباحث همه دوران اندیشه‌ای بشر بوده است و هنوز هم از پایه‌ای‌ترین مباحث فکری و اندیشه‌ای، بالاخص در حوزه دین‌شناسی، به حساب می‌آید. مباحثی مثل رابطه علم و دین، علوم انسانی و اسلامی یا علوم انسانی دینی، و علوم انسانی اسلامی، همه از پیامدهای بحث عقل و وحی هستند. دیدگاه‌های متنوع و متکثری هم پیرامون نسبت میان عقل و وحی و به تبع آن فلسفه و دین مطرح بوده است. به‌عنوان مثال عده‌ای سخن از تعارض و تضاد این دو به میان آورده و معتقد بودند که هرگز این دو اندیشه و این دو منبع فکر با هم سازگاری ندارند و صدای آن سخن مشهور ترتیالونوس همچنان به گوش می‌رسد که می‌گوید باور می‌کنم چون نامعقول است. ایشان معتقد بوده که ایمان مسیحی با عقل نه تنها سازگار نیست، بلکه ضدیت با عقل دارد و ناسازگار با عقل است و آن جملات شورانگیز ترتیالونوس که می‌گفت:

آتن چه کاری به اورشلیم دارد؛ آتن به‌عنوان مرکز فکر و فلسفه و اورشلیم هم به‌عنوان مرکز مسیحیت. میان آکادمی‌ها و کلیسا چه توافقی است؟ کافران را با مسیحیان چه مناسبت است؟ پس از بهره بردن از انجیل باز به جستجوی چه هستیم؟ پس از ایمان دینی خواستار کدام اعتقاد دیگر باشیم؟

لهو و لعب نبوده است، بلکه هرگاه شاگردانش در کلاس درس با کسالت حاضر می‌شدند آن‌ها را نهیب می‌زده که چرا شب گذشته وقتت را به بطالت گذراندی و تمرکز علمی و عبادی نداشتی که حالا این‌گونه بدون نشاط بر کلاس درس و بحث حاضر می‌شوید.

اما در اینجا می‌خواهیم از نظر اندیشه‌ای و علمی ببینیم که نگاه ابن‌سینا به رابطه حکمت و شریعت چگونه بوده است و چه نسبتی میان این دو می‌دیده است. در بین آن سه طیفی که عرض شد ابن‌سینا در میان کدام جای می‌گیرد؟ آیا قائل به تضاد میان فلسفه و دین بوده است؟ آیا به حقایق دوگانه معتقد بوده؟ یا معتقد به تطابق و همراهی این دو بوده است؟ این هم بحث طولی است که بحث‌های گسترده‌ای ذیل آن مطرح می‌شود و پیشنهاد می‌کنم که محققان در این زمینه تحقیق کنند و آثار ابن‌سینا را ببینند و یک تک‌نگاره قوی در این زمینه به جامعه علمی تحویل داده شود. من در اینجا به اختصار چند تا از منابع ابن‌سینا را در یک مسئله خاص، محور بحث خود قرار می‌دهم که ابن‌سینا چطور نسبت حکمت و شریعت در این مسئله را تحلیل می‌کند و این مسئله هم، اقسام علوم و فلسفه است.

استظهار دارید که ابن‌سینا در منابع مختلف خود به طبقه‌بندی علوم یا علوم عقلی و فلسفی پرداخته است. در ضمن این طبقه‌بندی درباره انواع حکمت با شریعت موضع‌گیری کرده است. این موضع‌گیری‌ها یک فراز و فرودی داشته است که از کم به زیاد قابل دسته‌بندی است. من بدون ملاحظه ترتیب تاریخی در میان این آثار، از نظر میزان ارتباط از کم به زیاد میان حکمت و شریعت از نگاه ابن‌سینا، این آثار را تحلیل می‌کنم.

این پنج اثر مورد بحث عبارتند از: رساله اقسام علوم عقلیه، بخش منطق شفا، بخش الهیات دانشنامه علایی، کتاب حکمت‌المشرقیین، عیون‌الحکمه.

ابن‌سینا در رساله فی اقسام العلوم‌العقلیه به تفصیل انواع علوم عقلی و فلسفی را طبقه‌بندی کرده و پنجاه نوع حکمت اصلی و فرعی را در ذیل حکمت نظری و عملی بیان می‌کند. در نتیجه‌گیری نهایی، بعد از دسته‌بندی اینها، بیان می‌کند که:

«فقد دلت علی أقسام الحکمه وظهر...»

من تو را به اقسام حکمت راهنمایی کردم، بر تو برشمردم که حکمت چند قسم است. از میان این دسته‌بندی‌ها این امر آشکار شد که هیچ‌کدام از این پنجاه نوع حکمت مخالفتی با شریعت ندارند. کسانی که مدعی مخالفت حکمت با شریعت‌اند و بعد از راه شریعت فاصله می‌گیرند و حکمت را اصل می‌دانند، اینها خودشان گمراه هستند و به سبب ناتوانی و کوتاهی‌شان است که این‌گونه نتیجه

بل موافقه؛ حق که با حق ناسازگار نیست، بلکه موافق با حق است و مؤید همدیگر هستند. یا جملات حماسی و شورانگیز ملاصدرا در حکمت متعالیه که مطابق آن هرگز احکام شریعت حق الهی در تضاد و تضاد با معارف یقینی ضروری برهانی نیست. نابود باد آن فلسفه‌ای که قوانین و آموزه‌ها و دستاوردهای آن با احکام و آموزه‌های کتاب و سنت مطابق نباشد. و دیگر آن فلسفه و تعقل نبوده، بلکه وهم و مغالطه بوده و خطاست؛ یعنی نشانه حقانیت یک استدلال فلسفی را این تطابق می‌دانست. این فضایی بود که در میان جامعه بشری و میان فیلسوفان قابل ترسیم است و بنده سه دیدگاه را به عنوان مقدمه بحث به اجمال بیان کردم. بحث ما درباره دیدگاه ابن‌سینا درباره رابطه و نسبت حکمت و شریعت است.

در اینکه ابن‌سینا به عنوان یک فیلسوف عقل‌گرای بزرگ مسلمان و بلکه به عنوان عقل‌گراترین فیلسوف مسلمان عملاً ملتزم به شریعت بوده است، به نظر می‌رسد که هیچ اختلافی نباشد و جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست. او حتی در سنین نوجوانی خود، آن‌چنان که خود وی در شرح حال زندگانی‌اش گفته است، هنگامی که با مسائل دشوار و پیچیده علمی مواجه می‌شد و با مسائل به ظاهر لاینحل برخورد می‌کرد و بعد از تأملات فراوان به نتیجه نمی‌رسید، چاره را در رفتن به مسجد می‌جست و نماز می‌خواند و در درگاه الهی تضرع و ناله و انابه می‌کرد و مسئله برای وی حل می‌شد و به صورت مکرر این سیره و سبک را تا پایان عمر داشته است. در مسائل پیچیده معرفتی و علمی چاره کار را به توسلات بیشتر، تضرعات بیشتر و عبارت بیشتر می‌دید. این سیره عملی ایشان بوده که در وصیت‌نامه مشهوری که از ایشان برجای مانده و گفته شده این وصیت‌نامه را به برخی از دوستانش نوشت. عده‌ای گفته‌اند که این وصیت‌نامه را خطاب به ابو سعید ابوالخیر نوشته است که این نسبت نیازمند تحقیق است، ولی در اصل اینکه ابن‌سینا وصیت‌نامه داشته و خطاب به برخی از اصداقا و یاران و دوستانش نوشته است، شکی نیست. در بخشی از آن وصیت‌نامه نوشته است: بدان که «أن أفضل الحركات الصلاة و امثل السکنات الصوم»: برترین حرکت‌ها نماز است و برترین سکنت‌ها روزه است و روی نماز و روزه به عنوان دو نمود شریعت و اعمال دینی تأکید می‌کند. پس ابن‌سینا در مقام عمل ملتزم به شریعت بوده است و از هر امری منهی الهی اجتناب می‌کرده است و نسبت‌هایی که داده شده مثل شراب‌خواری یا عیاشی بسیار عجیب است. حتی برخی از بزرگان هم در کلماتشان بیان کرده‌اند که ابن‌سینا به دنبال لهو و لعب بوده است و اینها نیاز به یک بحث مستقلی دارد و بنده معتقدم که ابن‌سینا هرگز این‌گونه نبوده است و اهل شراب‌خواری و اهل





گرفته‌اند که حکمت و شریعت با هم ناسازگارند. نه اینکه خود حکمت واقعاً تعارض و تضاد را ایجاد کند و حکمت هیچ تعارضی با شریعت ندارد و حکمت بری از این‌گونه افراد بوده و آن‌ها حکیم نیستند. حکیم بین حکمت خود و شریعت هیچ تعارضی نمی‌بیند.

این عبارات که واپسین جملات همین رساله است نشان می‌دهد که ابن‌سینا اساساً این رساله را با همین هدف نگارش کرده است که اقسام حکمت را برشمرد و به این نتیجه برسد که نه در اقسام حکمت نظری و نه در اقسام حکمت عملی هیچ‌کدام تضاد و تعارضی با شریعت ندارند. پس ابن‌سینا در این رساله ما را به این نتیجه می‌رساند که در گام اول میان حکمت و شریعت تضاد و تعارضی وجود ندارد. در ضمن رساله و مباحث نکاتی را آورده که بنده به آنها نخواهم پرداخت.

کتاب بعدی بخش منطق شفاست. ابن‌سینا در مقاله اولی شفا در فصل دوم به تفصیل به تقسیم‌بندی علوم پرداخته و انواع علوم را برمی‌شمرد. او حکمت و فلسفه را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند و اقسام سه‌گانه هر کدام را برمی‌شمرد. بعد از اینکه اقسام سه‌گانه حکمت عملی را مطرح می‌کند، یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، این‌گونه بیان می‌کند:

«و جمیع ذلک أنما تحقق صحةً جملته بالبرهان نظري.....»

صحت همه اینهایی که در رابطه اقسام حکمت عملی گفتیم وابسته به برهان نظری و تأیید دینی است و تفصیل هر کدام از اینها و حدود و ثغورشان وابسته به شریعت الهی است.

در اینجا ملاحظه کنید که ابن‌سینا ارتباط تنگاتنگی میان حکمت عملی و شریعت ایجاد می‌کند. هر چند می‌توان مشارالیه را کل مجموعه حکمت دانست، مانند عده‌ای که این تفسیر را بر کلمات ابن‌سینا در این بخش داشته‌اند، اما به دیدگاه من حداقل حکمت عملی مراد است و او ارتباط تنگاتنگی میان حکمت عملی، اقسام سه‌گانه آن و شریعت ایجاد می‌کند.

ابن‌سینا در مقدمه و دیباچه بخش الهیات دانشنامه علایی هنگامی که حکمت را به دو قسم نظری و عملی یا به تعبیر همان کتاب حکمت‌های ناظر به کنش‌های آدمیان و حکمت‌های ناظر به هستی‌ها تقسیم می‌کند، در رابطه شریعت و تدبیر مدن یا حکمت سیاسی موضع‌گیری می‌کند. در دانشنامه علایی از میان انواع حکمت رابطه میان حکمت سیاسی و شریعت را برجسته می‌کند، با این تعبیر که:

یکی از اقسام حکمت عملی عبارتست از علم تدبیر عام مردم (سیاست) تا آن انبازی که ایشان را بدو نیاز است

بر نظام بود و این دو گونه است (دانش سیاسی یا فلسفه سیاسی را به دو قسم تقسیم می‌کند) یکی علم چگونگی شرایع و دوم چگونگی سیاسات و نخستین (یعنی علم به شرایع) اصل و ریشه است و دومی (چگونگی سیاسات) شاخ و خلیفه (یعنی فرع و جانشین شریعت) است.

در دانشنامه علایی بین یکی از اقسام حکمت عملی و شریعت ارتباط برقرار می‌کند. پس در گام اول در کتاب اقسام علوم عقلیه می‌گوید تضاد و تعارضی میان حکمت و شریعت نیست. در گام دوم در بخش الهیات دانشنامه علایی می‌گوید میان حکمت سیاسی و شریعت نه تنها تضاد برقرار نیست، بلکه آبشخور سیاست، شریعت است و سیاست را کاملاً وابسته به شریعت می‌داند و در منطق شفا بیان می‌کند که آبشخور همه اقسام حکمت عملی شریعت است و حکمت عملی افزون بر برهان نظری نیازمند به تأیید شرعی هم هست.

در گام چهارم، ابن‌سینا در کتاب حکمت‌المشرقیین طبقه‌بندی ابتکاری و متفاوتی از علوم عرضه می‌کند. در گام اول می‌گوید که علوم دو دسته‌اند، یکی دانش‌های زمانمند؛ یعنی دانش‌هایی که همه‌جایی و همه‌زمانی و همگانی نیستند، و دوم دانش‌های غیرزمانمند؛ دانش‌هایی که احکام و آموزه‌های آنان همه‌جایی، همه‌زمانی و همگانی هستند. معتقد است که دسته دوم را شایسته است حکمت بنامیم، یعنی دانش‌هایی که از استواری برخوردارند و معارف ثابتی دارند. بعد علوم حکمی را دو دسته می‌داند؛ یکی اصول و دیگری فروع. حکمت‌های فرعی مانند کشاورزی، خیاطی و نجاری. حکمت‌های اصلی را دو دسته می‌داند؛ حکمت‌های آلی، و ابزاری و حکمت‌های غیرآلی. مصداق حکمت آلی را منطق می‌داند، هرچند که منحصر در منطق نیست. علوم دیگری ممکن است ایجاد شود که جزء حکمت‌های آلی باشد و ابزاری برای علوم دیگر است و خود شناخت حقایق نیست، بلکه ابزاری برای شناساندن حقایق دیگر است. حکمت غیرآلی را به دو دسته تقسیم می‌کند، یکی حکمت نظری و دیگری حکمت عملی. در اینجا هر کدام از حکمت نظری و عملی را به چهار قسمت تقسیم می‌کند؛ حکمت نظری را به طبیعیات، ریاضیات، الهیات (بالمعنی الاخص) و کلیات (و مراد از کلیات همان الهیات به معنای اعم است) تقسیم می‌کند. حکمت عملی را هم به چهار قسم اخلاق، تدبیر منزل، تدبیر مدینه و صناعت شارعه تقسیم می‌کند، یعنی قوانین حاکم بر فرد، منزل و مدینه است و به یک معنا حکمت عملی دانش قانونگذاری است و در ادامه بیان می‌کند که هر کدام از اقسام حکمت عملی نیازمند متولی مستقل است. اخلاق رابطه انسان با خودش، و فردسازی است. تدبیر منزل رابطه انسان با



انتظار داریم همین است. راه را از چاه نشان دهد، خوبی و بدی، فضیلت و رذیلت در حوزه رفتارهای اختیاری انسان را مشخص کند و موضوع حکمت عملیه کنش های انسان و رفتارهای انسان بود و طبیعتاً حرف ابن سینا، منطقی قوی و قدیمی دارد. در رساله عیون الحکمه صرفاً به نسبت حکمت نظری با شریعت می پردازد و در بقیه آثار این گونه نیست. در اینجا بعد از اینکه اقسام حکمت نظری را برمی شمارد (طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی) درباره نسیستان با دین و شریعت این جمله را می گوید:

«ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفاده من ارباب الملأ الالهية....»

برای ریشه اقسام فلسفه نظری از ارباب دین الهی، صاحبان دین الهی استفاده می شود بر سبیل تنبیه؛ یعنی کار دین در حکمت نظری، تنبیه، تذکر، تلنگر زدن است. و کار عقل چیست؟ کار عقل استدلال آوردن و حجت آوردن، مبرهن ساختن، تبیین و تفسیر است. پس باز هم درباره نسبت حکمت نظری و شریعت، ابن سینا معتقد است مبادی اقسام حکمت نظری یعنی حتی طبیعیات، حتی ریاضیات و حتی فلسفه اولی و هستی شناسی و کلیات، دین است و به همین نسبت می توانیم ابن سینا را مدافع علم دینی بدانیم. یعنی درباره نسبت علوم تجربی و دین ابن سینا را می توان از معتقدین به این رابطه دانست. او به صراحت بیان می کند مبدأ و ریشه علوم حکمت نظری (طبیعیات، ریاضیات، الهیات و فلسفه اولی) از دین است. البته در همین حد، و انتظار نداشته باشید که دین تک تک گزاره ها را به تعبیری که در حکمت عملیه بود، کمالات و حدود و ثغور همه اقسام حکمت نظری را بیان کرده باشد. خیر؛ چنین نیست، بلکه حد ارتباط بین حکمت نظری و شریعت، تنبیه و تلنگر زدن و وادار کردن و تذکر دادن است. عرایضم را با آن شعار زیبای مولوی که همین نظر ابن سینا را با ادبیاتی بسیار زیبا و دلنشین بیان می کند و به صراحت رابطه علم و دین را این گونه بیان می کند پایان می دهم:

**این نجوم و طب وحی انبیاست**

**عقل و حس را سوی بی سوره کجاست**

**عقل جزوی، عقل استخراج نیست**

**جز پذیرای فن و محتاج نیست**

**قابل تعلیم و فهم است این خرد**

**لیک صاحب وحی تعلیمش دهد**

**جمله حرفت ها یقین از وحی بود**

**اول او، لیک عقل آن را فرود**

**هیچ حرفت را ببین کین عقل ما**

**تاند او آموختن بی اوستا؟**

**گرچه اندر مکر موی اشکاف بد**

**هیچ پیشه رام، بی اوستا نشد**

خانه داری و خانه سازی است، و تدبیر مدن مدیریت اجتماعی است؛ پس هر کدام متولی مستقلی می خواهد. البته یک فرد می تواند به حیثیت های مختلف هر سه کار را انجام دهد، اما به هر حال حیثیت ها و اعتبارات مختلف است. سپس بیان می کند که متخصص صنعت شارع باید کسی باشد که بر این سه اشراف داشته باشد و به گونه ای نباشد که قوانینی را وضع کند که به سود اخلاق و به ضرر سیاست باشد و بالعکس، بلکه به گونه ای باشد که بتواند میان اینها اعتدال و تناسبی ایجاد کند. اینجاست که می گوید هیچ کس جز نبی نمی تواند این کار را بکند، یعنی نبوت، شریعت، و وحی می تواند و می باید قوانین حاکم بر اخلاق و تدبیر منزل و سیاست مدن، یعنی همه علوم انسانی را، سامان دهد. قوانین حاکم بر علوم انسانی یا حکمت عملی بر عهده شریعت، وحی، و نبی است؛ نبی می تواند عهده دار این تناسب باشد. پس نسبت میان حکمت عملی و شریعت و نبوت این سطح از ارتباط را برقرار می کند. لذا حقیقتاً اگر ابن سینا الان می بود، بدون شک و شبهه از ایده علوم انسانی دینی و علوم انسانی نوی و اسلامی دفاع می کرد، به همین معنا که قوانین حاکم بر همه علوم انسانی باید قوانین شرعی و دینی باشد و بشر با عقل خود مستقلاً نمی تواند قوانین درستی برای این سه عرصه مشخص و تدوین کند. این نص کلام ابن سیناست. اما در عیون الحکمه، به نظر من عمیق ترین ارتباط میان حکمت و شریعت را ابن سینا در این کتاب مختصر و البته بسیار ارزشمند بیان کرده است. در همین کتاب بعد از تعریف حکمت و تقسیم آن به نظری و عملی و تقسیم حکمت عملی به سه قسم، در ذیل اقسام حکمت عملی اینگونه می گوید:

«ومبدأ هذه الثلاثة: مستفاد من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها.... تتصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر....»

در مبدأ و ریشه این سه تا از شریعت الهی استفاده می شود و کمالات و حدود و ثغور (مرزهای) این سه دانش و حکمت با شریعت الهی بیان و تبیین می شود. عقل در اینجا چه کاره است؟ حکمت عقلی و بشری چه کار می کند؟ در بخش حکمت عملی می گوید: «بعد از اینکه مبدأ و ریشه این علوم از شریعت سرچشمه گرفت و حدود و ثغور آن توسط شریعت مشخص شده، قوه نظریه و عقلی بشریه با شناخت قوانین عملیه، این ها را توسعه داده و در آن ها تصرفی می کند و دسته بندی و تنظیم می کند و در مصادیق و جزئیات اینها را کابردی سازی می کند». پس ابن سینا در حکمت عملی می گوید که نه تنها ریشه حکمت عملی در شریعت الهیه است بلکه کمال حکمت عملیه هم در شریعت الهی مشخص می شود. اصلاً آنچه ما از شریعت

یک گور کندنی که کار ساده‌ای بود و هیچ عقلانیتی قوی نمی‌خواهد را یاد داد. پس مبدأ علوم، دین و شریعت است هم به تصریح ابن‌سینا و هم تأیید مولوی که می‌گوید: «جمله حرفت‌ها یقین از وحی بود / اول او لیک عقل آن را فزود»

هیچ پیشه بی‌استاد و بی‌راهنمایی، بشر بلد نبود، داستان هاییل و قاییل را ذکر می‌کند به دست برادرش قاییل آن‌گونه که قرآن نقل می‌کند و قاییل نمی‌دانست با این جنازه چه کند که خدا یک کلاغی را مبعوث کرد و فرستاد و قبر کندن را نشان قاییل داد.

**کندن گوری که کمتر پیشه بود  
کی ز فکر و حيله و اندیشه بود**



سید محمود یوسف‌ثانی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## تمثیل عرفانی ابن‌سینا

وجود دارد: عده‌ای به ضرس قاطع و شدت و حدت منکرند که نظام فکری ابن‌سینا واجد جنبه عرفانی باشد. در رأس این افراد (اروپایی‌ها) دیمیتری گوتاس است که در مقالات متعددی که نوشته تلاش کرده این مطلب را اثبات کند و تقریباً بسیاری از اشارات ابن‌سینا در آثارش به مسائل عرفانی یا نکاتی را که به نظر عرفانی می‌آید تأویل و تفسیر کند به نحوی که با مجموعه نظام فکری و فلسفی او که فاقد جنبه عرفانی است هماهنگ شود. و انصافاً در این راه خیلی تلاش کرده و مقاله نوشته و به آثار متعدد ابن‌سینا مراجعه کرده و خیلی هم زور زده که این کار را سامان بدهد که این نظام فکری ابن‌سینا نظام فکری واحد و منسجمی است که یک مجموعه است. این مجموعه فکر عرفانی، نگاه عرفانی، گرایش عرفانی را بر نمی‌تابد و همه آن چیزهایی را که در رساله‌های خودش گفته است توضیح و توجیه می‌کند که اینها حیثیت عرفانی ندارند. این یک نگاه عمده‌ای به آثار فلسفه ابن‌سیناست که چه حیثیتی و کیفیتی دارد.

با اینکه می‌دانیم که غالباً و عمدتاً آثار ابن‌سینا در حوزه منطق و یا در حوزه مباحث مشخص و روشن فلسفی است، چطور شده است که یک باره چند رساله با یک حیثیت خاصی در آثار او بیان شدند که زبان، بیان و مطالبه‌ای که در این رساله‌ها عرضه شده به نحو بسیار زیادی با زبان، بیان و نوع مطالبی که در آثار دیگر او عرضه شده متفاوت است؛ نه شروع آنها و دامنه آنها و نه نحوه بیان در آنها هیچکدام شبیه به آثار متعارف ابن‌سینا نیست. اینها همان رساله‌هایی هستند که عمدتاً با عنوان رساله‌های رمزی از آنها یاد می‌شود و کربن در کتاب تمثیل عرفانی ابن‌سینا این کتاب‌ها را نوعی «تمثیل عرفانی» تلقی کرده است.

پاسخ به این سؤال که چطور شده که ابن‌سینا چنین آثاری نوشته و دلالت این آثار بر چه چیزی است و به چه ما را می‌خواند، شاید مسبوق به این باشد که اولاً آیا اصلاً نظام فکری ابن‌سینا واجد حیثیت و جنبه عرفانی هم هست یا نیست؟ می‌دانید که امروزه بین پژوهشگران در حوزه تفکر ابن‌سینا، لااقل دو گرایش عمده و متفاوت

اما گروه دیگری معتقدند نمی‌شود با این قاطعیت، نفی حیثیت عرفانی از فکر او و تلقیات او کرد، اما در مورد اینکه این جنبه عرفانی خودش را چگونه نشان می‌دهد و دلالت بر چه می‌کند با هم اختلافاتی دارند.

گروهی او را دارای یک عرفان طبیعی می‌دانند که فاقد آن جنبه‌های خاص دینی یا عنصر عشق که از پایه‌های اصلی نگاه عرفانی است بوده و معتقدند که او فارغ از این جنبه‌ها یک نحوه نگاه عرفانی داشته است. مثلاً زنی که یک پژوهشگر معروف عرفان و ادیان شرقی است از این گروه به حساب می‌آید. گروه دیگری معتقدند که در آثار و نوشته‌های ابن سینا یک جنبه کاملاً عرفانی وجود ندارد اما او در پایان نظام و فکر فلسفی خودش نهایتاً سر از عالم عرفان و ذوقیات عرفانی درآورده است. زاویه و جنبه دیگر، بیشتر علاقه‌مندانی هستند که عمدتاً در جهان اسلام به‌ویژه در ایران زندگی می‌کنند و کسانی که ابن سینا را با عنایت به فضای فکری‌ای که بعد از ملاصدرا وجود دارد، همانطور که دکتر شریفی گفتند، قائل به هماهنگی و همراهی و همسانی شریعت و حکمت می‌دانند این گروه هستند. در بین مستشرقین یا کسانی که در حوزه فکر ابن سینا هستند، این یک جنبه خاص را لاقبل بنده تا حالا بر نخوردم که کاملاً آن را واجد یک نظام فکری عرفانی یا علائق شدید و روشن عرفانی بدانند. اما گروهی هستند که فکر آنها بیشتر به لحاظ جنبه عرفانی فکر ابن سینا مطرح و غلبه دارد. کسانی هستند که معتقدند ابن سینا، تحت تأثیر یک نوع نوافلاطونی‌گری و تعالیم زرتشتی، دارای تفکر و گرایش‌های عرفانی است که آن را در همان رساله‌های رمزی به بهترین وجهی نشان داده است.

یادمان باشد که رساله‌های دیگری از ابن سینا وجود دارد که اگرچه ظاهر عناوین آنها حکایت از وجود مضامین عرفانی می‌کند، ولی نمی‌توان آنها را در زمره رساله‌های خاصی که عرض کردم دانست. مثلاً عرض کردم که «رساله فی العشق ابن سینا» که انسان از عنوان آن گمان می‌کند که رساله‌ای است که کاملاً در فضای گرایش‌های عرفانی نوشته شده است، حیثیت کاملاً فلسفی دارد و سعی می‌کند عشق و مفهوم و جایگاه عشق را در نظام عالم و در رابطه خدا با جهان و در رابطه موجودات با خدا، باز از نگاه خاص فلسفی، تفسیر و تحلیل کند. پس پاسخ به این پرسش که چرا ابن سینا رساله‌هایی نوشته که چنین مضامین و نحوه بیانی دارد، عرض کردم مسبوق به این است که ما درباره وجود عنصر عرفان در نظام فکری ابن سینا چه موضعی داشته باشیم.

امثال گوتاس برای نفی وجود فکر عرفانی در اندیشه ابن سینا حتی تا اینجا پیش می‌روند که وقتی از آنها می‌پرسیم که چرا ابن سینا یک چنین رساله‌هایی نوشته و

چنین مطالبی را در این لباس از بیان عرضه کرده پاسخشان این است که برای اینکه مخاطبانش متفاوت بوده است. اینها فقط به تفاوت مخاطبان برمی‌گردد. هیچ تغییری در آن میانی و اساس فکر فلسفی ابن سینا رخ نمی‌دهد. او یک اندیشه فلسفی دارد که این اندیشه فلسفی را با توجه به مخاطبان در لباس‌های گوناگون عرضه می‌کند و معتقد است اگر شما در جاهایی اثری از اصطلاحات عرفانی در نوشته‌های او می‌بینید تحت تأثیر اندیشه‌های فرجام‌شناسی ارسطو یا اندیشه‌های معادشناختی از دین است و اینها در واقع جنبه‌های عاطفی دارند که چون ابن سینا می‌خواهد بیان کند که مثلاً سعادت از نظر فلسفی چیست و سعادت از نظر فلسفی عبارت از یک بهجت ذاتی و درونی است که ممکن است در اثر علم به دست بیاید و سعادت از نظر دینی یعنی رسیدن به بهشت و اینها همه یک نوع تحریکات و جنبه‌های عاطفی در ما ایجاد می‌کند، ناگزیر برای بیان این حیثیات و جنبه‌ها از تأثیرات مسائل علمی و شناختی و فلسفی که گاهی در فضای دینی جنبه‌های عاطفی هم پیدا می‌کنند، ابن سینا هم از این اصطلاحات استفاده کرده است. اصطلاحاتی مثل مشاهده، تجلی و شهود، و خیلی عجیب است که این همه شخص زور بزند و تلاش کند که این جنبه فکر یا نگاه عرفانی ابن سینا (البته مقصودم از عرفان را توضیح می‌دهم) را بخواهد توجیه کند و آن را نادیده بگیرد. ببینید انسان تعجب می‌کند که، بعضی از عبارت‌های ابن سینا که ایشان برخی را دیده و برخی را ندیده است، نمی‌تواند فقط مربوط به جنبه‌های عاطفی باشد که حالا چون تحت تأثیر فضایی زندگی می‌کرده که دینی هم نبوده ایشان مثلاً اینجوری حرف زده است.

ببینید در مورد مشاهده و تجلی، در رساله‌ی اضحویه، تعبیری دارد: «مشاهده الملکوت عین البصیره». یا در رساله‌ی سرالصلاح می‌گوید: «الصلاح الحقیقه هی المشاهده»، صلوات حقیقی این است که انسان به مقام مشاهده برسد. چگونه می‌توان این را گفت که ابن سینا فقط تحت فضای امروزی و از یک جنبه عاطفی چنین تعبیری را ذکر کرده است؟ یک چنین تعبیری در رساله‌ی الذکر در چیستی ذکر بیان می‌کند که «مشاهده الحق بالقلب الصافی» خدا را مشاهده کنیم. و جالب است که او بر اثولوجیا تعلیقه نوشته. اثولوجیا کتابی است که در عالم اسلام منسوب به ارسطو است و متأخذ از نه‌گانه‌های فلوطین است که یک قرائت خاصی از این کتاب نه‌گانه‌های فلوطین در این کتاب عرضه شده است. اینکه این کتاب از کجا آمده و ریشه‌اش چه است، بین اهل نظر اختلاف است، اما به‌رحال اثولوجیا بسیار کتاب تأثیرگذاری در عالم اسلام بوده و ابن سینا بر این کتاب که بسیار جنبه‌های عرفانی



و ذوقی در آن غالب است، تعلیقه نوشته و در آن مواضع و فکر خودش را در خصوص این مسائل باطنی عرضه کرده است. تعبیرات صریحی دارد که دیگر جای تأویل را باز نمی‌گذارد که «الادراک شی و المشاهده الحق شی» ادراک همان ادراک عقلی است و باید از مرحله ادراک عقلانی عبور کنیم تا مشاهده حقه حاصل شود و این مشاهده حقه کی حاصل می‌شود؟

وقتی که همت به سمت خداوند مصروف شود و دقیقاً تعبیری را به کار می‌برد که امروزه در مجامع دین‌شناسی و تجربه‌عرفانی به کار می‌برند. ما غالباً فکر می‌کنیم که این کلمه تجربه را بزرگان ما عمدتاً درباره آن علمی که از حس و آزمایش به دست می‌آید به کار می‌برند. من حتی یادم است که یکبار اینجا آقای ویلیام چیتیک آمده بودند و سخنرانی داشتند و من از ایشان درباره تجربه عرفانی پرسیدم. دیدم که ایشان برآشفته و اصلاً از اینکه این تعبیر، تعبیر درستی باشد ناراحت شد. چرا؟ چون در نظام فکری آنها یا زبان رایج، تجربه با یک لوازم تجربی و حسی و مادی همراه است و ایشان دوست نداشت که چیزی که چنین لوازمی دارد در کنار عرفان قرار بگیرد و مثلاً اینکه این تعبیر را به کار ببریم را منکر شد و گفت که اینجوری نیست و عرفان در واقع، علمی نیست که در مدرسه بتوان آموخت و این‌گونه پاسخ داد که «العلم نور یقذف الله فی قلبه من یشاء». توجه کنید در همین بیان ابن سینا در تعلیقه اثولوجیا اتفاقاً کلمه تجربه می‌آید و می‌گوید چطور تا یک چیز شیرین را تجربه نکرده باشی، شیرینی را نمی‌فهمی، تا این حقایق را هم تجربه نکرده باشی متوجه نمی‌شوی و ادراک عقلی تو را به فهم این حقایق نمی‌رساند.

«إن هذا الامر لا ینبعک عنه التجربة» مراد کدام تجربه است؟ مراد آن تجربه حسی و مادی است. این چیزی است که من می‌گویم آن تجربه حسی و مادی نمی‌تواند تو را برساند، اما تجربه می‌رساند برای اینکه اینجا تجربه یعنی همان رسیدن به باطن و درون با شهود و مشاهده به آن حقیقت. «إن هذا الامر لا ینبعک عنه التجربة» ابن سینا که این همه به علم قیاسی عقیده‌مند است و تمام معارف را، و در برخی موارد اینگونه آمده که بالاترین نوع ادراک را، حدس می‌داند و حدس یعنی آن حد وسطی که در قیاس با سرعت به دست می‌آورد. در برخی آثارش می‌گوید که علم از چارچوب قیاس بیرون نمی‌رود؛ حالا چه با قیاس چیدن تفصیلی باشد که فیلسوف به آن می‌رسد و چه با حدس باشد که پیامبر و امثال او ممکن است به سرعت به آن حد وسط دست یابند. باز هم قیاس است و حد وسط و ادراک است و نوعی ادراک عقلانی است.

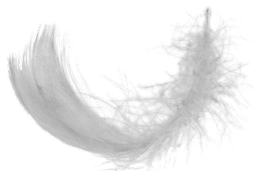
اما اینجا دارد یک مرحله‌ای را پشت سر می‌گذارد و فراتر از اینها مورد نظرش است. این عبارت آخر را می‌خوانم که

خیلی مهم است: «اللذة العقلیه و کنه احوال المشاهده للجمال الاعلی، انما یعطیک القیاس منها أنها افضل البهجة» قیاس و استدلال عقلانی درباره آن مشاهده الهی به تو چقدر مطلب می‌دهد و می‌گوید این بهجت بالایی است و این خیلی خوب است تا اینجا با تو همراه است و مطلب را به تو می‌رساند و «اما خاصیتها» و اما اینکه این لذت عقلانی خصوصاً چیست؟ واقعیت و بطن آن چیست؟ فقط وقتی به آن می‌رسی که مباشرتاً و مستقیماً آن را دریافت کرده باشی و به نحو شهود باطنی به آن رسیده باشی نه با استدلال و قیاس و حدس و گمان و خلاصه آنچه که حیثیات درک حصولی و مفهومی برای ما هستند. عجیب است که ما بگوییم ابن سینا این تعبیرات را برای اینکه مخاطب متفاوت بوده است به کار برده است، در حالی که اینقدر تصریح دارد در اینکه با ادراک و عقل به آن نمی‌رسی و اگر قیاسی بچینی تو را فقط به یک جایی می‌برد و بالاتر از آن را باید خودت درک کنی. حتی مشاهده را از مباشرت بالاتر می‌داند. مباشرت به معنای تماس حسی است: «المشاهده اما مباشره و ملاقات و اما غیرمباشره و ملاقات» و می‌گوید اگر این حسی نباشد و پیوند جسمانی لازم نباشد و «هذا هی الرؤیه» و این رؤیتی است که ما در علوم عرفانی و مکاتب عرفانی می‌شناسیم. مشاهده همان رؤیتی است که در او این اتصالات ظاهری و جسمانی همه منتفی است و از حد و حساب طبیعت بیرون و خارج است. بنابراین پاسخ به آن سؤال به این برمی‌گردد که ما برای ابن سینا حیثیت عرفانی در نظام فکری او قائل باشیم یا خیر. و با این شواهد بینی که من از ایشان عرض کرده و بیشتر از آن هم در آثار ابن سینا موجود است، می‌توان گفت که ابن سینا به اعتبار اینکه یک فیلسوف تمام عیار است، آثار فلسفی متعدد دارد و هیچ‌وقت از آن فضای فکر فلسفی و نوعی استفاده از اصطلاحاتی که مربوط به فلسفه است، فی‌الجمله رها نمی‌شود و حتی اگر هم بخواهد یک مسئله عرفانی را عرضه کند، غالباً سعی می‌کند به آن یک لباس عقلانی بپوشاند، چونان که فخر رازی در آخر شرح اشارات می‌گوید که منازل سلوک را هیچ‌کسی به خوبی بوعلی در لباس عقلانیت عرضه نکرد. درست است؛ اما این رساله‌های عرفانی با آن اواخر اشارات هم فرق دارد و با رساله عشق و با همه آن نوشته‌های دیگر متفاوت است، در واقع در همان ابتدا وارد فضای بحث می‌شود.

اخوانی بیابید که باید چیکار کنیم؟ یعنی فضای آنها، آن فضایی است که ما در رساله‌های عرفانی توقع داریم و می‌بینیم و شبیه به مثنوی است و مثنوی هم بدون یاد خدا و ائمه شروع می‌شود: «بشنو از نی چون حکایت می‌کند»، این رساله‌ها هم در واقع به همین نحو هستند. اما حالا چرا



خودش موضوعیت دارد. به همین جهت است که دیگرانی که می‌آیند این نوشته‌های رمزی را بخوانند هیچگاه در یک حوزه چارچوب قراردادی معانی مجازی محدود نیستند. شما اگر از مجاز استفاده کردید، نمی‌توانید از آن چهارده موردی که معین شده خارج شوید. اما در رمز این‌گونه نیست و برای شخص امکان مواجهه با خودش در این بیان رمزی که بیان می‌شود پیدا می‌شود. به نظر می‌آید که این سینا در این رساله‌ها کاملاً وضعیتی غیرعادی و غیرمتعارف دارد و مثلاً رساله‌ی حی بن یقظان را در قلعه‌ی فرده‌جان نوشته‌ی زمانی که در یک وضعیت روحی خاصی بوده و احیاناً تجاربی برای او رخ داده است. بنابراین می‌توان گفت که گرچه حیثیت غالب اندیشه‌ی این سینا حیثیت فلسفی است، ولی این نظام اندیشگی او از یک نحوه عناصر عرفانی و توجه به عوالم عرفانی خالی نیست و این سه رساله، یعنی رساله‌ی حی بن یقظان و رساله‌ی الطیر و رساله‌ی سلامان و ابسال، بیان سیر و سلوک و منازل نفسانی انسان است از آن مرحله‌ای که در زندان تن به خود هشیار می‌شود تا وقتی که نهایتاً با مرگ اختیاری موفق به درک جمال اعلی و لذت عقلی تام می‌شود.



این سینا چنین رساله‌هایی را نوشته است؟ شاید بتوان پاسخ‌های گوناگونی به این سؤال داد. حتی با فرض اینکه ما قبول کنیم اندیشه‌ی او یک حیثیت عرفانی هم دارد، من به این نکته اشاره کنم که یک فرقی بین مجاز و رمز وجود دارد. در مورد مجاز وقتی که ما مطلبی را نمی‌خواهیم مستقیماً بیان کنیم به طور اندیشیده از یک راهی از اسلوب‌های زبانی استفاده می‌کنیم، یعنی غالباً توجه داریم که از ابزارهای زبانی استفاده کنیم که آن مقصود خودمان را در ورای آن ابزارهای زبانی برسانیم اما با دو شرط. اما توجه داشته باشیم که مجاز، استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی‌اش است؛ زیرا که در معنای متعارف بیان می‌کنند که لفظ دو معنا دارد یکی معنای حقیقی و دیگری معنای غیرحقیقی و ما می‌خواهیم لفظ را در غیر معنای حقیقی آن به کار ببریم تا یک مقصودی را برسانیم.

اما دو شرط دارد: اولاً بین معنای مجازی و معنای حقیقی، یک رابطه‌ای برقرار باشد از روابطی که در علم بیان می‌کنند. مثلاً رابطه‌ی علت و معلولی یا رابطه‌ی شباهت یا انحصاری از روابط دیگر. پس دایره‌ی آن روابط محدود است، نمی‌شود هر لفظی را برای هر معنایی به کار برد. دوم اینکه قرینه‌ای در کلام ما وجود داشته باشد که شنونده از آن قرینه متوجه معنا شود که مقصود ما چیست و با آن قرینه به مقصود ما منتقل شود. حالا چه قرینه‌ی حالی باشد و چه قرینه‌ی مقالی. پس در مجاز یک نحوه‌ی اندیشه‌ی پیشین برای اینکه ما مقصود خودمان را با یک اسلوب زبانی برسانیم وجود دارد و ما اندیشیده این کار را انجام می‌دهیم. مجموعه‌ی آن معانی و روابط محدودند برای اینکه باید ربطی وجود داشته باشد و شنونده هم سردرگم نشود و در واقع با قرینه در همان محدوده بگردد و ما را پیدا کند. این مجاز است. اما آیا کارکرد رمز - که رساله‌های این سینا را رساله‌های رمزی می‌بینیم نه رساله‌های مجازی - هم همینطور است؟ خیر؛ به نظر می‌رسد که کارکرد رمز و نحوه‌ی عملکرد رمز این‌گونه نباشد.

در مجاز، آن ابزار مجازی را آلتی قرار می‌دهیم برای اینکه به معنای نهفته در پشت آن برسیم، اما رمز زمانی است که شخص در معرض یک هیجان یا یک واردات یا الهامات قوی قرار می‌گیرد به نحوی که آن کنترل علمی و اندیشیده و آگاهانه‌ای که شخص هوشیار به افکار خودش دارد را ندارد و درعین حال که در معرض باران این واردات است آنها را، در لباس الفاظی برای خودش یا برای یک مخاطب مفروض، بیان می‌کند.

در اینجا دقیقاً همین خود زبان و بیان و ظاهر موضوعیت دارد؛ زیرا آن گوینده دارد واردات خودش را در آینه‌ی این بیانات و الفاظ می‌بیند و نگرش خودش را در زمینه‌ی این بیاناتی که دارد نشان می‌دهد و از این جهت آن بیان رمزی



اسدالله فلاحی  
مؤسسۀ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## ابن سینا و فرمول های بارکن و بوریدان

این است که این اختلاف نظرها، اختلاف نظر خیلی معاصر نیست و ریشه در اختلاف نظر شارحان ابن سینا (یعنی شارحان بزرگی مثل فخر رازی، قطب رازی و خواجه نصیر) دارد. اینها هم در فهم و برداشت سخنان ابن سینا اختلاف نظر داشته‌اند و این اختلافات امروزه به شکل دیگری باز تولید شده است و این اختلاف نظر معاصران، ریشه در اختلاف نظر قدما داشته و این بحث که قدما هم تفسیرهای متفاوتی از ابن سینا داشته‌اند به نظر می‌رسد برای اولین بار است که دارد به این صورت مطرح می‌شود. ولی اینکه حرف حق کدام است و کدام مفسران درست گفته‌اند و کدام اشتباه کرده‌اند یقیناً جایز در این جلسه نیست و من در این جلسه داوری بین این نظریات نخواهم داشت.

### رابطه سور و جهت

ابتدا برای اینکه فرمول های بارکن و بوریدان را بشناسیم، رابطه سور و جهت را مطرح می‌کنیم. گفتیم که سور، سور کلی و سور جزئی است و جهت هم جهت ضرورت و امکان است. حالا اگر ما سور و جهت را ترکیب کنیم، مثلاً اگر سور کلی را با جهت ضرورت ترکیب کنیم، به دو جمله می‌رسیم:

۱. سور «کلیت» و جهت «ضرورت»
- هر انسانی بالضروره جسم است.
- بالضروره همه انسان‌ها جسم‌اند.

مبحث من در شش قسمت مطرح می‌شود:

۱. رابطه سور و جهت (جهات حقیقی و زمانی) و به وسیله ارتباط این سورها (کلی و جزئی) و جهت‌ها (ضرورت، امکان هست) و مراد از جهت زمانی
۲. رابطه سور و جهت زمانی
۳. فرمول های بارکن و بوریدان
۴. ابن سینا و فرمول های بارکن و بوریدان
۵. اختلاف نظر معاصران
۶. اختلاف تفسیر قدما

رابطه سور و جهت زمانی اولین بار توسط ابن سینا بیان شده است. و نزاعی که هست در این نیست که آیا ابن سینا این را مطرح کرده است یا خیر. بلکه نزاع بر سر این امر است که آیا ابن سینا خود این فرمول‌ها را قبول داشته یا خیر. در اینکه ابن سینا طراح این بحث است و این مفاهیم را برای اول بار مطرح کرده و محتوای این فرمول‌ها را بیان کرده، شکی و شبهه‌ای نیست، اما آیا خودش این محتواها را قبول دارد یا خیر؟ یا طرح کرده که بعد آن را رد کند؟ در این مورد طبیعتاً اختلاف نظر بسیار است. من اول اختلاف نظر معاصران را بیان می‌کنم که چه دیدگاه‌هایی بوده است: اولین دیدگاه، دیدگاه دکتر موحد بوده و برخی مخالفت کرده‌اند و این مخالفت‌هایشان در اصل طرح این مباحث توسط ابن سینا نیست، بلکه در قبول و رد این فرمول‌ها از نظر ابن سیناست و در این قبول و رد است که اختلاف نظری به وجود آمده است و اینها را من گزارش می‌کنم و نکته نسبتاً جدیدی اگر ارائه بنده داشته باشد

در اولی موضوع (هر انسانی) را اول آوردیم، سور اول آمده، (بالبضرورة که جهت است بر سر محمول آمده است) ولی در جمله دوم بالبضرورة که جهت است اول آمده و بعد سور و موضوع آمده است و گویا سور بر سر کل جمله آمده است، برخلاف اولی که بالبضرورة در ناحیه عقد الحمل است. همین مورد را می توانیم در سه تایی دیگر بررسی کنیم.

۲. مثلاً سور «جزئیت» و جهت «ضرورت» برخی انسان ها بالبضرورة باهوش اند. بالبضرورة برخی انسان ها باهوش اند.

اینکه در قضیه اولی، ابتدا سور (بر سر موضوع) می آید و بعد جهت بر سر محمول وارد می شود یا اینکه مثل قضیه دوم جهت بالبضرورة اول می آید و سور بعد از آن می آید.

۳. مثلاً سور «کلیت» و جهت «امکان» هر انسانی ممکن است ساکن کره ماه باشد. ممکن است همه انسان ها ساکن کره ماه باشند.

۴. سور «جزئیت» و جهت «امکان» برخی انسان ها ممکن است حدس گلدباخ را اثبات کنند. ممکن است برخی انسان ها حدس گلدباخ را اثبات کنند.

حالا بحثی که ما داریم، رابطه میان این زوج هاست. آیا زوج اول (هر انسانی بالبضرورة جسم است) زوج دوم (بالبضرورة هر انسانی جسم است) را نتیجه می دهد؟ و بالعکس، آیا بالبضرورة هر انسانی جسم است، هر انسانی بالبضرورة جسم است را نتیجه می دهد؟

## رابطه سور و جهت زمانی

محل بحث فرمول های بارکن و بوریدان این زوج هاست. گاهی این زوج ها رابطه استلزامی دارند گاهی ندارند. در زوج اول، در زوج دوم، زوج سوم و در زوج چهارم. ما برای اینکه رابطه میان اینها را راحت تر بفهمیم، چون مفاهیم جهات حقیقی و ضرورت مفاهیم دشواری هستند، شاید بهتر باشد که قدری اینها را ساده تر کنیم و با جهات زمانی جایگزین کنیم تا بهتر متوجه تفاوت های آن شویم. شما به جای ضرورت، «همیشه» بگذارید و به جای امکان، کلمه «گاهی» را بگذارید، تقریباً همان معنا را می دهد ولی مقداری ضعیفتر.

۱. سور «کلیت» و «دوام» هر انسانی همیشه جسم است. همیشه همه انسانها جسم اند.

۲. سور «جزئیت» و جهت «دوام» برخی انسان ها همیشه در ایران زندگی می کنند. (یعنی هیچگاه از ایران خارج نمی شوند) همیشه برخی انسان ها در ایران زندگی می کنند. (یعنی در همه زمان ها عده ای در ایران ساکن هستند)

۳. سور «کلیت» و جهت «فعلیت» هر انسانی گاهی خواب است. همه ما می دانیم که همه ما گاهی می خوابیم ولی آیا گاهی همه انسان ها خوابند؟ یعنی زمانی هست که همه انسان ها در آن خواب باشند؟ گاهی همه انسان ها خواب اند.

۴. سور «جزئیت» و جهت «فعلیت» برخی انسان ها گاهی بیدارند. (این جمله درستی است) گاهی برخی انسان ها بیدارند. (به نظر می رسد این جمله درستی است) نسبت اینها با هم، محل بحث ما خواهد بود.

## فرمول های بارکن و بوریدان

فرمول بارکن می گوید کلیت ضرورت، ضرورت کلیت را نتیجه می دهد. اگر کلیت سر ضرورت بیاید ما می توانیم آن را جابه جا کنیم و ضرورت را بر سر کلیت در بیاوریم. فرمول عکس بارکن برخلاف بالا را می گوید. می گوید اگر ضرورت را بر سر کلیت بیاوریم، می توانیم کلیت را بر سر ضرورت بیاوریم و جابه جا کنیم.

**فرمول بوریدان:** اگر امکان را بر سر کلیت در آورده باشیم، می توانیم جابه جا کنیم و کلیت را بر سر امکان در بیاوریم.

**فرمول عکس بوریدان:** که طبیعتاً عکس بالاست. کلیت امکان، امکان کلیت را نتیجه می دهد. برای مثال، اگر بخواهیم موارد بالا را در قالب مثال بگوئیم:

**فرمول بارکن:** هر انسانی بالبضرورة جسم است ← بالبضرورة همه انسان ها جسم اند.

اگر هر انسانی بالبضرورة جسم است، نتیجه می شود که بالبضرورة همه انسان ها جسم اند. یعنی می توانیم جای هر انسانی را با بالبضرورة جابه جا کنیم. حالا اگر عکس این شرطی را در نظر بگیریم، فرمول عکس بارکن را نتیجه





آن اشاره شده درحالی که خیلی در مباحث ابن سینا اهمیت دارد. خود این دلیل سوم یکی از اختلاف نظرهای تفسیری بوده که در طول تاریخ به وجود آمده و شاید خود این هم در آثار معاصران بی تأثیر نبوده است. حالا خیلی سریع به این سه موضع اشاره می‌کنم تا به اختلاف نظر معاصر برسیم.

### العباره:

إِنَّ حَقَّ الْجِهَةِ أَنْ تَقْرَنَ بِالرَّابِطَةِ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّهَا تَدَلُّ عَلٰى كَيْفِيَةِ الرِّبْطِ لِلْمَحْمُولِ عَلٰى شَيْءٍ - مَطْلَقًا أَوْ بِسُورٍ مَعْمَمٍ أَوْ مَخْصَصٍ - . فَالسُّورُ مَبِينٌ لِكَمِّيَّةِ حَمَلٍ مَكْتَبَةٍ الرِّبْطِ [أَي حَمَلٍ مَوْجَهَةٍ رَابِطَتِهِ].

۱. فإِذَا قُلْنَا: «كُلُّ إِنْسَانٍ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كَاتِبًا»، فَهُوَ الطَّبِيعِيُّ، وَمَعْنَاهُ: «أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كَاتِبًا»

۲. فَإِنَّ قَرْنَ بِلِلسُورِ وَ لَمْ يُرَدِّ بِهِ إِزَالَةٌ عَنِ الْمَوْضِعِ الطَّبِيعِيِّ عَلٰى سَبِيلِ التَّوَسُّعِ، بَلْ أُرِيدُ بِهِ الدَّالَّةُ عَلٰى أَنَّ مَوْضِعَهَا الطَّبِيعِيَّ مُجَاوِرَةٌ لِلسُّورِ، لَمْ يَكُنْ جِهَةً لِلرِّبْطِ بَلْ جِهَةً لِلتَّعْمِيمِ وَ التَّخْصِيسِ، وَ تَغْيِيرِ الْمَعْنَى وَ صَارَ الْمُمْكِنُ هُوَ أَنَّ كَوْنَ كُلِّ «وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ كَاتِبًا مُمْكِنٌ» صَص ۱۱۴.۱۱۵.

اگر ما قضیه جزئی را به کار ببریم، این ظهور و خفا و ظاهر بودن و مخفی بودن به یک اندازه است. این گونه نیست که یکی مشکوک فیه باشد و یکی ظاهر و واضح آشکار باشد، یکی بدیهی باشد و یکی غیر بدیهی یا یکی آشکار و دیگری غیر آشکار. مثالی که می‌زند می‌گوید:

وَأَمَّا قَوْلُنَا: «بَعْضُ النَّاسِ يُمْكِنُ أَنْ لَا يَكُونَ بَعْضُ النَّاسِ كَاتِبًا»، فَإِنَّهُ قَدْ يَسَاوَى مِنْ جِهَةٍ. بَرَخِي مِنْ إِنْسَانٍ هَائِي كَمَا مَدْرَسَةٌ نَزَفْتَهُ أَنْدَ مُمْكِنٌ اسْتِ كِتَابَتِ نَكُنُّنَدُ. ابْنِ سِينَا مِي كُوَيْدِ ابْنِ جَمَلُهُ اَوَّلُ مَسَاوِي بِأَجْمَلُهُ دَوْمٌ بِعِنَى «بَعْضُ النَّاسِ يُمْكِنُ أَنْ لَا يَكُونَ بَعْضُ النَّاسِ كَاتِبًا»، وَ قَدْ يَخَالِفُهُ وَ إِنْ لَازَمَهُ، وَ مُمْكِنٌ اسْتِ بَعْضِي إِنْسَانَهَا مُمْكِنٌ اسْتِ كِتَابَتِ نَكُنُّنَدُ بِعِنَى يُمْكِنُ رَا بَرِ سَرِ لَيْسَ بِكَاتِبٍ أَوْرَدَهُ اَيْمٌ. اَمَّا قَيْدُ يَسَاوِي بِعِنَى چي؟ دَرِ مَعْنَايِ مَسَاوِي وَ مِنْ جِهَةٍ تَفْسِيرَهَا اِخْتِلَافِي بِهِ وَجُودِ اَمْدَه اسْتِ. بَرَخِي اَيْنِ جِهَتِ رَا دَرِ بَرَابَرِ اِطْلَاقِ كَرَفْتَه اَنْدِ وَ بَرَخِي كَرَفْتَه اَنْدِ جِهَتِ دَرِ بَرَابَرِ اِطْلَاقِ نَيْسْتِ، بَلَكِه بَدِينِ مَعْنَاسْتِ كِه اَزِ يَكِ جِهَتِي، اَزِ يَكِ اِعْتِبَارِي، اَزِ يَكِ نَگَاهِي مَرَادِ اسْتِ. وَ اَيْنِ جِهَتِ هِيچِ اِرْتِبَاطِي بِأَ مَادَه نَدَارِدِ. پَسِ تَفْسِيرِهَايِ مُتَفَاوَتِ اَيْنِ دَوْمِ كَلِمَه، بَاعْثِ تَفَاوَتِ دَرِ مَعْنَايِ شَدَه اسْتِ. دَرِ اَدَامَه مِي كُوَيْدِ: دَرِ عِبَارَتِ لَازِمَه، اِخْتِلَافِ تَفْسِيرِي وَجُودِ دَارِدِ وَ اَيْنِ بَدِينِ مَعْنَاسْتِ كِه مَلَازِمِ اَنْ يَا مُتَلَازِمِ بِأَنَّ اسْتِ. بِعِنَى رَابِطَه، رَابِطَه يَكِ طَرَفَه اسْتِ يَا رَابِطَه دَوْمِ طَرَفَه؟ بِه نَظَرِ مِي رَسَدِ دَكْتَرِ مَوْحِدِ اَيْنِ رَابِطَه رَا دَوْمِ طَرَفَه دَرِ نَظَرِ مِي كِيرِدِ چُونِ مَلَازِمَه دَوْمِ طَرَفَه اسْتِ كِه اَزِ دَرُونِ اَنْ فَرْمُولِهَايِ بَارَكْنِ

می‌دهد. اگر به جای بالضروره، امکان را در فرمول بارکن بگذاریم به فرمول بوریدان می‌رسیم و اگر آن را عکس کنیم، عکس بوریدان می‌شود.

بارکن و بوریدان چه کسانی هستند؟ رود بارکن از منطق دانان بنام قرن بیستم و معاصر کواين بوده است و به نظر می‌رسد که برای اولین بار خانم بارکن، این مبحث (یعنی این دوتا فرمول اول) را در منطق جدید مطرح کرده است. ژان بوریدان از منطق دانان بنام قرن چهاردهم میلادی در اروپای سده‌های میانه است که مورد دوم را، یعنی فرمول بوریدان و فرمول عکس بوریدان را، گویا ایشان برای بار اول مطرح کرده بود. این در سنت غربی است.

## ابن سینا و فرمول‌های بارکن و بوریدان

اما جناب استاد موحد حدود بیست و پنج یا سی سال پیش به ما نشان دادند که قبل از خانم بارکن و جناب بوریدان، این ابن سینا بوده که حدود هزار سال پیش در کتاب‌های «شفاء» در بخش «العباره» و در کتاب «اشارات و التنبیهات» اینها را مطرح کرده است. در واقع ابن سینا دست‌کم در سه موضع به رابطه سور و جهت پرداخته است:

۱. الشفاء، العباره ص ۱۱۴-۱۱۶ [فصل فی القضايا المنوعه (= الموجهه)]

۲. الاشارات و التنبیهات ص ۱۶۹-۱۷۰، [إشارة إلى تحقیق الکلیه السالیه فی الجهات]

۳. الاشارات و التنبیهات ص ۱۷۲، [تنبيه على مواضع خلاف و وفاق بين اعتباری الجهه و الحمل]

من می‌خواهم خیلی سریع عبارت‌های ابن سینا را گزارش کنم و اختلاف نظرانی را که بعد از صحبت‌های آقای موحد در جامعه علمی مطرح شده گزارش کنم و نشان بدهم که این اختلاف نظرها به مباحث تفسیری که قدمای ما مثل فخر رازی، خواجه نصیر و حتی قطب‌الدین رازی نسبت به عبارات ابن سینا داشته‌اند مشابهت دارد و اگر الان اختلاف نظری وجود دارد خیلی عجیب و غریب نیست. این اختلاف نظرها در طول تاریخ در ۷۰۰ یا ۸۰۰ سال پیش هم شروع شده و تا امروز هم به نحو جدیدی بازتاب پیدا کرده است.

فقط یک نکته‌ای بگویم که غالباً دو منبع اولی را در ابن سینا در این بحث مطرح می‌کنند و کمتر دیدم که به این مورد سوم هم اشاره کنند. بحث اول در کتاب العباره الشفاء در فصلی به نام قضایای منوعه (که منوعه اسم دیگری برای موجهه است) مطرح شده است. بخش دوم فرمول‌های بوریدان مطرح شده است و بعد از این اشاره، اشاره‌ای دیگر به نام تنبیه هست. این منبع سوم کمتر به



بارکن و عکس بارکن را پذیرفته، بلکه به خاطر این عبارت آخر هم بوریدان و هم عکس بوریدان را هم پذیرفته است. بنابراین ریشه این اختلاف تفسیری را باید به نحوی در خود این عبارت‌ها بینیم که این اختلافات چه چیزهایی بوده است.

اما آن متن سوم که من کمتر دیدم به آن توجه شود ولی در طول تاریخ منطق دوران اسلامی به آن توجهی شده تنبیهی است بعد از آن اشاره‌ای که پیشتر گفته شد: تنبیه علی مواضع خلالف و وفاق من اعتباری الجهه و الحمل.

اعلم أن إطلاق الجهه يفارق إطلاق الحمل في المعنى و في اللزوم فإنه قد يصدق أحدهما دون الآخر. هذا إذا كان في وقت قد يتفق أن لا يكون فيه إنسان أسود صدق فيه «كل إنسان أبيض» بحكم الجهه دون حكم الحمل. وكذلك إمكان الجهه أيضا فإنه إذا فرض في وقت من الأوقات مثلاً أن لا لون إلا البياض - أو غيره من التي لا نهائيه لها.

۱. صدق حينئذ بالإطلاق «أن كل لون هو بياض» أو شئ آخر بإطلاق الجهه و قبله كان ممكناً؛

۲. ولا يصدق هذا الإمكان إذا قرن بالمحمول فإنه «ليس بالإمكان الخاص كل لون بياضاً» بل هاهنا ألوان بالضرورة لا يكون بياضاً.

و كذلك إذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات إلا الإنسان

۱. صدق بحسب إطلاق الجهه أن «كل حيوان إنسان» و قبله بالإمكان

۲. و لم يصح بالإمكان إذا جعل للمحمول. و على هذا القياس فاقض في الإمكان [الاشارات و التنبيهات؛ ص ۱۷۲].

اینجا ابن سینا می‌گوید اطلاق جهت و اطلاق حمل در معنا و در لزوم با هم متفاوت‌اند. متأسفانه عبارات ابن سینا زیاد برای ما واضح و آشکار نکرده است که اطلاق جهت و اطلاق حمل به چه معناست، و ما باید خودمان آن را تفسیر کنیم و بگوییم اطلاق جهت یعنی این و اطلاق حمل یعنی آن. شاید اینجا یکی از دلایلی که می‌توانیم به اختلاف تفسیری دچار شویم همین کلمه اطلاق جهت و اطلاق حمل است. خود ابن سینا می‌گوید گاهی برخی از اینها بدون دیگری صادق می‌شود. اطلاق جهت با اطلاق حمل. یک وقتی را فرض بگیریم اتفاق بیفتد که هیچ انسان آسودی (رنگین پوستی) نباشد، یعنی از انسان‌ها فقط انسان‌های سفیدپوست وجود داشته باشند. در این صورت «هر انسانی سفیدپوست است» به حکم جهت صادق است نه به حکم حمل.

حکم جهت و حکم حمل یعنی چه؟ من در اینجا

در می‌آید. ولی برخی دیگر گفته‌اند این ملازمه یک ملازمه یک طرفه است. حالا خود یک طرفه بودن محل بحث است که فرمول اول به دوم رابطه استلزامی است یا بالعکس، از فرمول رابطه دوم به فرمول اول می‌رسیم.

حتی یکون الغرض فی أحدهما أن «بعض الناس موصوف بإمكان سلب الكتابه عنه»،

و فی الثانی أنه «ممکن إحقاق قول القائل: بعض الناس كاتب». [الشفاء، العبارة؛ ص ۱۱۴-۱۱۶]. این جواب‌هایی است که در کتاب‌های عباره الشفا آمده و ما می‌رسیم به اینکه این تفسیرها و مفسران مختلف چه کسانی بوده‌اند و چه گفته‌اند.

در کتاب «الاشارات» می‌گوید: به جای اینکه از کلمه امکان بحث شود از کلمه ضرورت بحث شده است. «كل ج فبالضرورة ليس ب» يجعل الضرور ل حال السلب عن كل واحد واحد،

و قولنا «بالضرورة لا شئ من ج ب» يجعل الضرور لكون السلب عاماً و لحصره و لا يتعزز لواحد واحد إلا بالقوة.

۳. فیکون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح أحدهما صح الآخر. (با اینکه میان معنا اختلاف هست ولی در لزوم اختلافی میان اینها نیست، اگر یکی از اینها صحیح باشد دیگری هم صحیح است). حالا اختلاف است که «صح أحدهما» هر کدامشان صحیح باشد دیگری صحیح است؟ یعنی رابطه دوطرفه است؟ یا اینکه أحدهما، سور جزئی است یعنی یکی از اینها صحیح باشد دیگری را صحیح می‌دهد ولی آن یکی اگر باشد، دیگری را نتیجه می‌دهد. درباره خود همین هم اختلاف تفسیری وجود دارد.

۴. و علی هذا القياس فاقض في الإمكان [الاشارات و التنبيهات؛ ص ۱۶۹-۱۷۰] به همین صورت در مورد امکان قضاوت کن. ظاهر عبارت این است که اگر ما به جای بالضروره، بالإمكان بگذاریم همان رابطه یک طرفه یا دوطرفه را خواهد داد، یعنی اگر «كل ج بالإمكان ليس ب» یا بگوییم «بالإمكان لا شئ من ج ب»، اگر آن عبارت حیث صح أحدهما صح الآخر را دو طرفه بگیریم این عبارت دوطرفه می‌شود و اگر آن عبارت را یک طرفه بگیریم این هم یک طرفه می‌شود. حالا بعداً خواهیم دید که جناب دکتر موحد گفته‌اند که در اینجا اگر فرض بالإمكان را بپذیریم، باید بوریدان و عکس بوریدان را بپذیریم، ولی چون از نظر منطق جدید باب شده که عکس بوریدان جمله غلطی است نمی‌توانیم به این سینا برگردانیم. در واقع ابن سینا اینجا کم دقتی به خرج داده است و خیلی بین فرمول بوریدان و عکس بوریدان تمایزی نگذاشته است ولی برخی از شارحان او معتقدند که کم دقتی در کار نبوده و ابن سینا عمادانه این جمله را گفته است و نه تنها

خیلی قضاوت نمی‌کنم و فقط می‌خواهم این جمله را بنویسم و بگویم که بر اساس آن کدام یک از فرمول‌های بارکن و بوریدان را می‌توانیم نتیجه بگیریم و کدام یک را نمی‌توانیم. اینجا سه تا مثال وجود دارد که من هر سه را سریع می‌نویسم و بعد فرمول‌های مرتبط با اینها را عرض می‌کنم.

در نظر بگیرید که در سال ۱۳۵۰ همه رنگ‌ها از بین برود و فقط انسان‌های سفیدپوست باشند و انسان‌های سیاه‌پوست و رنگین‌پوست همه به وسیله انسان‌های سفیدپوست کشته شده باشند.

فرض کنید که فقط رنگ سفید وجود داشته باشد یا فقط حیوان‌هایی که انسان باشند و هیچ حیوانی نباشد (یعنی انسان‌ها بتوانند همه حیوانات را نابود کنند) کل حیوان انسان.

ابن سینا می‌گوید در چنین زمانی این جمله به حکم جهت صادق است ولی به حکم حمل کاذب است. حالاً اینکه در جملاتی مثل (کل حیوان انسان) و (کل لون ابیض) که در آنها جهت وجود ندارد، یعنی چه و برای ما معلوم نیست؛ چون جهتی در اینجا وجود ندارد که ما بگوییم به حکم جهت چیزی بگوییم. ولی ابن سینا این را گفته و ما الان کاری با آن نداریم. و به حکم حمل کاذب است، یعنی چه؟ این جمله که خود حملیه است مقصود از به حکم حمل چیست؟ و ما در اینجا دقیقاً نمی‌توانیم بفهمیم که مقصود ابن سینا چیست. ولی اگر یک مقدار جلوتر برویم می‌گویید قبل از چنین زمانی مثلاً در ۱۴۰۱ که ما الان در آن هستیم قبل از ۱۴۵۰، این سه جمله ممکن هستند و اگر با هم بخوانیم همین شماره یک را ببینید:

این جمله دوم قبل از آن ممکن بوده است و ما می‌توانستیم بگوییم «بمکن آن یکون کل لون ابیض» ممکن است همه رنگ‌ها سفید باشند. این جمله خودش صادق است، ولی قبل از آن زمان (یعنی ۱۴۰۱)، ممکن بوده است، ولی اگر بمکن را به محمول بچسبانیم و بگوییم «کل لون یکون آن یکون ابیض» در این صورت این جمله صادق نیست و کاذب می‌شود.

حالاً اینها را به زبان منطقی صورت بندی کنیم:

همه لون‌ها سفید باشند در سال ۱۴۰۱ صادق است ولی این جمله کل لون ابیض، کاذب است. هر لونی ممکن است سفید باشد. اگر این‌گونه در نظر بگیرید می‌بینید که در یک زمانی مثل ۱۴۰۱ قبل از ۱۴۵۰ اتفاق می‌افتد این جمله صادق است و این جمله کاذب است. اما این جمله که اولی، دومی را نتیجه می‌دهد، این محتوای فرمول بوریدان است. فرمول بوریدان به ما می‌گوید که اگر امکان بر سر سور کلی در بیاید، می‌توانیم آن را جابه‌جا کنیم و می‌توانیم بگوییم هر  $x$  آنگاه  $y$ ، ولی می‌بینیم ابن سینا برای

فرمول بوریدان یک مثال نقض مطرح می‌کند. یعنی این سه مثالی که ابن سینا در این تنبیه بیان کرده، صراحت دارد که فرمول بوریدان از نظر ابن سینا می‌تواند غلط باشد. بنابراین یکی از دلایلی که برخی از افراد یا مفسرین در درستی فرمول بوریدان تردید کرده‌اند می‌تواند همین عبارت باشد. البته من باز تأکید می‌کنم که خود اینکه این فرمول را مطرح کرده و بعد رد کرده از آن ابن سیناست. پس استناد این فرمول به ابن سینا، محل بحث نیست، اما اینکه ابن سینا آن را پذیرفته و صادق یا کاذب دانسته، یک بحث جدیدی است. در مورد صدق و کذب این جمله یا درستی و نادرستی این استدلال محل تردید و اختلاف هست، اما اصل طرح این مبحث که جای سور و جهت عوض می‌شود این را نتیجه می‌دهد یا خیر، از آن ابن سیناست.

### اختلاف نظر معاصران

از معاصران حداقل پنج نفر در این مورد سخن گفته‌اند ولی البته بیشتر از این تعداد هستند و در خارج هم افرادی در این باره سخن گفته‌اند که من فرصت نکردم آنها را گزارش کنم. ولی طبیعتاً یک تحقیق و پژوهشی می‌خواهد که بینیم غربی‌ها در این باره چه گفته‌اند و حتی در آثار داخلی‌ها به غیر از این چند نفری که من در اینجا نوشته‌ام چه کسانی هستند که در این مورد حرفی زده‌اند.

موحد، ضیاء (۱۳۸۱). منطق موجهاط. تهران، هرمس.

موحد، ضیاء (۱۳۹۴). تأملاتی در منطق ابن سینا و سه‌روردی. تهران، هرمس.

نبوی، لطف‌الله (۱۳۷۹). «تمایز de re و de dicto در منطق سینوی و تصویر آن در معناشناسی کریپیکی»، مدرس ۴-۱.

نبوی، لطف‌الله (۱۳۸۱). منطق سینوی به روایت نیکلاس رشر، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

عظیمی، مهدی (۱۳۹۴). تحلیل منطقی گزاره. شرح منطق اشارات (نهج سوم تا ششم). قم، مجمع عالی حکمت.

فلاحی، اسدالله (۱۳۹۷). «اصل‌های بوریدان و بارکن در منطق سینوی و ارزیابی صحت آنها به ابن سینا»، فلسفه و کلام اسلامی، سال ۵۱ ش ۲، صص ۲۶۱-۲۷۸.

Movahed, Zia (2003). "Ibn-Sina's Anticipation of the Formulas of Buridan and Barcan". in Ali Enayat, Iraj Kalantari, & Mojtabi Moniri (editors). Logic in



را هم پذیرفته؛ یعنی ظاهر عبارت ابن سینا، این را نشان می دهد.

#### ۴. اسدالله فلاحي ۱۳۹۷:

۴-۱. بنده به دلایل متعددی در مقاله ای اشاره کرده ام که ابن سینا صراحت ندارد و همه اینها برداشت های ماست که می گوئیم ایشان این را پذیرفته را یا رد کرده است. هر کدام از عبارت های ابن سینا قابل تفسیرهای متنوعی است که من سعی کردم شارحان ابن سینا را از فخررازی، خواجه نصیر تا قطب رازی مورد به مورد نگاه کنم و ببینم که تا چه میزان تفسیرها متفاوت است. بنابراین به دلیل تفسیرهای متنوعی که هست، صراحتاً این گفته را نمی توان به ابن سینا نسبت داد و خواجه نصیر در اسناد بارکن و بوریدان به ابن سینا اشتباه کرده است. قطب رازی به صراحت می گوید که اینها حرف ابن سینا را بد توجه شده اند و ابن سینا نمی خواسته این را بگوید. حرف درست را از من بشنوید. این اختلاف تفسیرها نشان می دهد که صراحتی وجود ندارد و هر کس از ظن خود یار ابن سینا شده است.

#### ۵. ویلفرید هاجز ۲۰۲۲ م.:

ایشان گفتار آقای موحد را نقد کرده و معتقدند ابن سینا فرمول بارکن را پذیرفته ولی عکس بارکن، فرمول بوریدان و عکس بوریدان را نقد کرده. دقیقاً همان عبارت هایی که من گفتم، لازمه به معنای ملازمه یک طرفه یا دوطرفه است و این موارد را، بیان کرده و با آنها مخالفت کرده است. محققان باید انرژی و وقت بگذارند که از این تفسیرهای مختلف، کدام تفسیر می تواند به واقع نزدیک تر باشد.

### اختلاف نظر قدما

۱. فخررازی: اولین فردی است که در این موضع سخن گفته است. وی وقتی در شرح اشارات به این مبحث وارد می شود هیچ اشاره ای به محتوای فرمول های بارکن و بوریدان ندارد. و این خیلی عجیب بوده است؛ زیرا فخررازی کاملاً به ابن سینا اشراف داشته است و متوجه است که ابن سینا چه می گوید ولی هیچ اشاره ای به آن نمی کند و یک تفسیر متفاوتی از عبارت ابن سینا در شرح اشارات می کند و معتقد است ابن سینا این مبحث را ذیل «جهت در سالبه ها» آورده است. قبل از این گفته است که موجه ها و سالبه ها در «دلالت بر دوام وصفی» اختلاف دارند و «هیچ الف ب نیست»، دلالت بر دوام وصفی دارد ولی «هر الف ب است»، دلالت بر دوام وصفی ندارد. ولی ایشان معتقد است که وقتی ابن سینا به «ضرورت» می رسد معتقد است که ضرورت دلالت بر دوام دارد و طبیعتاً آن اختلاف از بین می رود و ابن سینا همین مطلب را می گوید و

Teheran: Proceedings of the Workshop and Conference on Logic, Algebra and Arithmetic, held October 2003 .22-18. LNL 26 Wellesley, MA: ASL/A K Peters, Ltd. pp. 255-248.

Hodges, Wilfrid (2022), " How did Avicenna understand the Barcan?", Logic Journal of the IGPL (in press).

#### ۱. ضیاء موحد ۱۳۸۱:

۱-۱. استاد موحد در کتاب منطق موجهات ص ۲۰۵ برای اولین بار نشان دادند که در ابن سینا در «العباره»، از این چهار فرمول، بارکن، بوریدان و عکس بارکن را پذیرفته، ولی عکس بوریدان را نپذیرفته است.

۱-۲. استاد موحد در کتاب منطق موجهات ص ۲۰۶ گفته اند که ابن سینا در اشارات، دقت لازم را نداشته و میان فرمول های بوریدان و عکس بوریدان تفاوتی قائل نشده است.

#### ۲. لطف الله نبوی ۱۳۸۱:

۲-۱. آقای نبوی در کتاب منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر تحت تأثیر استادش آقای موحد، همین بحث را به وجه دیگری مطرح کرده اند. از آنجا که مثال های ابن سینا چنانکه دیدیم در مورد سالبه ها بود، آقای نبوی گفته است برای سالبه ها، این سه فرمول را پذیرفته و عکس بوریدان را رد کرده است.

۲-۲. اما برداشت آقای نبوی در مورد گزاره های موجهه این است که ابن سینا صراحتی ندارد، ولی به اقتضای بحث می شود حدس زد که در مورد موجهه ها، دیدگاه ایشان (ابن سینا) همین بوده است. این را ما به راحتی می توانیم استنباط کنیم

#### ۳. مهدی عظیمی ۱۳۹۴:

۳-۱. دکتر عظیمی در شرح اشارات خود گفته اند که ابن سینا در العباره اصلاً بحثی در مورد صدق و کذب فرمول های بارکن و بوریدان مطرح نکرده، در آنجا ابن سینا فقط جهت آن دو را از هم تفکیک می کند و می گوید این دو با هم متمایزند. افزون بر تمایز، چیز دیگری نمی خواهد ادعا کند.

۳-۲. ولی در اشارات هر چهار فرمول حتی عکس بوریدان را پذیرفته است. اشاره ایشان به عبارت «تقص فی الامکان» ابن سینا است که اگر ابن سینا این عبارت را عامدانه گفته است، حرف آقای عظیمی درست است که واقعاً در الاشارات هر چهار فرمول حتی عکس بوریدان

«و علی هذا القیاس» هست. اگر این عبارت نبود، شاید تفسیر رازی درست می‌بود، اما این عبارت صراحت دارد که تفسیر فخر رازی غلط است

**۴. قطب رازی** معتقد است که شما اشتباه می‌کنید و ابن سینا در حال بررسی این دو جمله بوده است:

۴-۱. «بالضرورة کل ج لیس ب» و «بالضرورة لاشی من ج ب»، شما اگر اول اشاره را بخوانید، کل نزاع بر سر «کل ج لیس ب» و «لاشی من ج ب» است. اولی دلالت بر دوام وصفی نمی‌کند و مطلقاً عامه است ولی دومی در زبان متعارف، دلالت بر دوام وصفی می‌کند. این مطلب را ابن سینا در ابتدای اشاره مطرح می‌کند ولی اگر بالضرورة سر این دو جمله وارد شود و جهت سور واقع شود، آن وقت این اختلاف از بین می‌رود. بنابراین ابن سینا اصلاً در مورد جابه‌جایی جهت و سور سخنی نمی‌گوید و می‌خواهد بگوید که دو جمله «کل ج لیس ب» و «لاشی من ج ب» به وجوه مختلف، هم ارزند؛ زیرا که هم تفسیر خواجه نصیر غلط بوده و هم تفسیر فخر رازی. این را در محاکمات بین شارحین (شرح اشارات فخر رازی و شرح اشارات خواجه نصیر) مطرح می‌کند ولی در کتاب شرح مطالع، به سراغ خونجی و شارحانش می‌رود، آنهایی که گفته‌اند در حرف‌های ابن سینا جهت سور و جهت حمل بر خارجیه‌ها غلط است، و معتقد است که ایشان حرف ابن سینا را درست متوجه نشده‌اند.

از این رو، ریشه این اختلافات در عبارات خود ابن سیناست که کلماتی را به کار برده است که افراد در تفسیر آنها دچار مشکل شده‌اند.

اساساً بحثی درباره جهت ضرورت و ضرورت جهت، وقتی جای این دو عوض می‌شود، ندارد.

**۲. خونجی:** به نظر من، بحث خونجی ناظر به جمالتی است که در متن سوم به اشاره کردم. او صراحتاً در کشف الاسرار عن غوامض الأفکار ص ۱۱۰-۱۱۱، می‌گوید که از نظر ابن سینا (یعنی ابن سینا را تفسیر می‌کند) در قضایای حقیقیه، فرمول‌های بارکن و بوریدان و عکس بارکن درست است و عکس بوریدان غلط است. البته در عبارت‌های خونجی هم اشکالات ریزی وجود دارد که شارحان در تفسیر این عبارت خونجی به سختی افتاده‌اند و همین قضیه را مغشوش کرده است. حالا اگر از این مورد بگذریم، صراحتاً می‌گوید که در مورد قضایای خارجیه، هر چهار فرمول غلط هستند و تفسیر او کاملاً وابسته به همین مثال‌هایی است که ابن سینا زده است، یعنی آن تنبیهی که ابن سینا در اشارات آورده را مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که بر اساس سخنان ابن سینا، در قضایای خارجیه هر چهار فرمول غلط هستند.

**۳. خواجه نصیر** برخلاف این دو نفر می‌گوید فرمول بارکن و عکس بارکن در ابن سینا صراحتاً وجود دارد و معتقد است که فرمول‌های بوریدان و عکس بوریدان به صورت ضمنی وجود دارد. مراد از ضمنی این است که کلمه «و علی هذا القیاس فاقض بالامکان»، اگر کلمه امکان را به جای ضرورت بگذاریم همین حکم را دارد. و بر اساس فرمول بوریدان و عکس بوریدان، گفتار فخر رازی را نقد کرده و معتقد است که رازی، حرف ابن سینا را درست متوجه نشده است؛ چون در ابن سینا عبارت



علیرضا کهنسال  
دانشگاه فردوسی مشهد

این را به عنوان مسلمات می‌پذیریم. به همین جهت اینکه موجود عینی است، لازم نیست که حتماً مثل ما باشد، بلکه موجودی از موجوداتی است که خداوند خلق کرده است. البته اگر فرض کنیم که این برهان برای اثبات آن کفایت می‌کند. بعد از این مقدمات برهان را ذکر می‌کنیم. ابن سینا در اشارات، و به نظر من بهتر و مفصل‌تر از شفا، درباب تجاهر اجسام بحث کرده است. همان‌طور که توضیح داده‌اند، تجاهر یعنی تحقیق ماهیت جسم و می‌خواهند بدانند که جسم چیست؟ می‌دانید که موضوع طبیعیات قدیم، جسم از جهت حرکت و سکون بوده است نه جسم مطلق. جسم از جهتی که حرکت و سکون را می‌پذیرد و باز حتماً دانشوران محترم مطلع هستند که در منطق مبرهن شده است که در هر علمی از عوارض ذاتی آن علم بحث می‌شود که این دیگر بخشی از آن علم نیست. اثبات وجود موضوع و جزئیات موضوع، اثبات اینکه ماهیت این موضوع چیست و از چه ساخته شده است، به عهده علم بالاتر است. بدین جهت، آنها بحث از حقیقت جسم را در فلسفه انجام می‌دهند. امکان دارد شما بفرمائید که این بحث مربوط به فیزیک است، اشکالی ندارد. در مقدمه بحث هم عرض کردم که قسمت‌هایی که مربوط به فیزیک بوده الان هم هست و قسمت‌هایی هم وجود دارد که استدلالی است. باز خاطر نشان می‌کنم که درباره جسم در فیزیک نظرات بسیار زیادی مطرح شده است، مثلاً درباره اینکه آیا اتم‌ها یا الکترون‌ها واقعاً موج‌اند یا ذره بحث‌های فراوانی شده است که حتی در این زمان با این پیشرفت‌های علمی هم هنوز تکلیف آنها یکسره نشده است. از این رو منافاتی ندارد که یک مطلبی دو جنبه و دو چهره داشته باشد، از یک چهره در علوم تجربی بحث شود و از چهره دیگر در فلسفه. ابن سینا در آنجا ذکر می‌کند که حقیقت جسم چیست؟ حقیقت جسم متصل بودن است. در آنجا صورت مسئله این بوده است که ما اجسام را در حس خودمان به شکل متصل می‌بینیم. یعنی قطعاً وقتی ما به جسم نگاه می‌کنیم او را قطعه قطعه و کنار هم قرار داده شده نمی‌بینیم. حالا سؤال اینجاست که ظاهر جسم که بدون شک متصل است، باطن جسم چگونه است؟ یک فرض این است که باطن جسم را یک جوهر متصل بدانیم که ظاهرش هم همین است. فرض دیگر این است که باطن جسم متصل نیست، که در این صورت باید به این سؤال پاسخ دهیم که چگونه جسم درحالی که باطنش متصل نیست در ظاهر متصل به نظر می‌رسد؟ حالا این فرض که باطن جسم متصل نیست به چه معناست؟ کسانی که در برابر فیلسوفان قرار گرفته‌اند معتقدند که باطن جسم از ذرات تشکیل شده است. من قصد احصاء تفصیلی اقوال را ندارم و فقط برای ورود به بحث ذکر می‌کنم. قائلان به

ابن سینا بحث فصل و وصل را هم در شفا و هم در اشارات مطرح نموده است، اما بیان وی در اشارات چه بسا بهتر و دقیق‌تر باشد. برخی می‌گویند که بایستی طبیعیات ارسطویی را کلاً دور بریزیم که به اعتقاد من این اظهارنظر را باید دور انداخت و چنین اظهارنظری ناشی از بی‌اطلاعی گوینده بوده است. طبیعیات ارسطو، که بعداً مسلمانان بسیاری از آن را پذیرفته‌اند، البته مثل هر یافته بشری دیگری، شامل نکات خوب و بد است. درآمیختگی علوم در آن زمان و فقدان وسایل پژوهشی که دانشمندان هنوز هم در حوزه‌های علمی درگیر آن هستند باعث شده که در مورد برخی از مسائلی که جایگاهش در تجربه بوده چیزهایی بگویند؛ زیرا که وسایل فعلی در آن زمان موجود نبوده و انسان هم نمی‌تواند با نمی‌دانم کار خود را پیش ببرد. عطش انسان برای درک حقیقت ذاتی اوست. به همین جهت فیلسوفان ما در مورد بخش‌های مختلف طبیعیات و طبیعیات ارسطو گفته‌اند که باید اینها را کنار گذاشت، چنان‌چه بسیاری از نظرات علمی فعلی حاصل کنار گذاشتن نظرات علمی کهن است. این مسئله تازه‌ای نیست، اما استدلال‌هایی هم در طبیعیات هست که نمی‌توان بحث‌نکرده از کنار این استدلال‌ها گذشت و ما باید نسبت به اینها دائماً تعیین وضع کنیم. بحث‌هایی در مورد زمان، مکان، تناهی ابعاد و همچنین هیولا هست که خطاست اگر بدون اینکه اینها را بررسی کنیم کنارشان بگذاریم. اما نکته دیگری که می‌خواهم عرض کنم این است که اثبات هیولا یا نفی آن اصلاً چه سود و زیانی برای ما دارد؟ هیولا اساس عالم مادی است، یعنی اگر کسی بگوید هیولا وجود ندارد، تبیین حرکت و تحولات در این عالم بی‌پاسخ خواهد ماند. شما اصلاً بدون اثبات هیولا نمی‌توانید هیچ حرکت و تبدیلی را در عالم مادی تبیین کنید و چون مادی و مجرد در برابر هم قرار دارند، وقتی مرز عالم مادی پیدا نبود، عالم مجردات هم همین وضع را خواهند داشت. بنابراین به‌رغم اینکه به نظر می‌رسد هیولا لاشه و ضعیف است اما قوام عالم ماده به همین هیولاست. نکته سومی که می‌خواهم ذکر کنم این است که اگر هیولا با این برهان اثبات شود یک موجود عینی است، یعنی مثل ماست. ما مثل هیولا نیستیم، ولی هیولا مثل ماست، به این معنا که موجودی عینی است. برخی از فضلا اظهارنظر کرده‌اند که هیولا معقول ثانی نیستن و جوهر است و یک امر عینی است، با این تفاوت که لازم نیست هر چه که موجود عینی باشد، حتماً شبیه من و شما باشد. بسیاری از موجودات عینی هم اکنون هستند که شما اگر دو بیست سال پیش از باهوش‌ترین مردان آن روزگار سؤال می‌کردید که چنین موجودی هست یا خیر، پاسخ منفی می‌دادند یا دست‌کم شک می‌کردند که هست یا نه. اما حالا ما

است، یعنی جسم را این‌گونه تعریف می‌کنند و این چیز جدیدی نیست. البته ممکن است کسی اصلاً جوهر را نپذیرد و فیلسوف تجربی مسلک باشد و فقط قائل به اعراض باشد، این سخن به کنار. اما با فرض قبول نظام جوهر و عرض، در اینکه جسم‌ها جوهرند سخنی نیست. درختی که شما می‌بینید بنا نیست که در چیزی حلول کند یا میز و صندلی لازم نیست که در چیزی حلول کنند مثل رنگ که در چیزی حلول می‌کند و آنها جسم را جوهر می‌دانستند. کلمه قابل در «قابل ابعاد» اخراج می‌کند اجسامی را که یا مثل کره ارتفاع ندارند ولی قابلند یعنی شما اگر از درون کره یک یا دو محور رد کنید، طول و عرض و ارتفاع را برای آن ایجاد می‌کنید، اما بالفعل کره ابعادی ندارد و جوهر قابل ابعاد ثلاثه به خاطر طول و عرض و ارتفاع است. واژه دیگری که لازم است توضیح داده شود جسم تعلیمی و جسم طبیعی است. جسم طبیعی جوهری است که اندازه در آن ملحوظ نشود. ما می‌دانیم که هیچ جسمی بدون اندازه نیست، اما درعین حال عقل انسان می‌تواند از اندازه صرف نظر کند و جوهر را همین‌طور در نظر بگیرد. یعنی اصل همین جوهر قابل ابعاد سه‌گانه را جسم طبیعی می‌گویند. جسم تعلیمی کمیتی ساری در جسم طبیعی بوده است، یعنی این جسمی که الان ما داریم، یعنی جسمی که اندازه‌های متعدد در آن هست، این اندازه‌ها را به خاطر اینکه جزء تعلیمات و ریاضیات بوده است به آن جسم تعلیمی می‌گفتند. پس جسم طبیعی جوهر است و جسم تعلیمی عرض است و اطلاق جسم به این دو معنا به اشتراک لفظی است و به یک معنا به کار نرفته‌اند. واژه‌هایی که در برهان به کار رفته است توضیح زیادی دارد و من از این توضیحات صرف نظر می‌کنم؛ زیرا که بر آن هستم تا اصل مطلب را سریع‌تر بیان کنم. یکی از این واژه‌ها، کلمه اتصال است. اتصال را چند معنا کرده‌اند و معنای فنی اتصال در این بحث عبارتست از: کمیتی که دارای حد مشترک باشد. حد مشترک را هم بیان نمی‌کنم و فقط ذکر می‌کنم که اتصال در اینجا یعنی امتداد. پس ما حالا اتصال را فارغ از آن بحث‌های فنی به معنای امتداد می‌گیریم. شکی نیست که هر جسمی امتدادی دارد.

برهان بر اساس این مطلب است که انفصال برپدیده عارض می‌شود. انفصال یعنی پاره شدن و گسیختن. شما به سادگی کاغذ را به دو نیم قسمت می‌کنید. وقتی که این را دو نیم می‌کنید، انفصال بر کاغذ عارض شده است. عارض شدن به این معناست که از ابتدا این کاغذ پاره نبوده است و شما الان آن را به دو نیم قسمت کرده‌اید و به همین دلیل انفصال عارض شده است. اساس برهان این است که عرض به موضوع احتیاج دارد. موضوع انفصال چیست؟ یعنی چه چیزی انفصال را قبول کرده است؟

این گفته که این باطن از ذرات تشکیل شده است برخی متکلمین بودند که بر این باور بودند که جسم از اجزای لایتجزی تشکیل شده است، یعنی جزءهایی هستند که این جزءها طول، عرض و ارتفاع ندارند و نشکن هستند، یعنی نمی‌توان انقسامی در آنها اجرا کرد؛ نه انقسام خارجی به وسیله قطع و نه انقسام به وسیله فک و جدا کردن و نه حتی انقسام وهمی در ذهن. از کنار هم قرار گرفتن این اجزایی که به هیچ‌روی قسمت شدن را بر نمی‌تابند جسمی ذو مفاصل تشکیل می‌شود. یک جسمی تشکیل می‌شود که این جسم دارای کمیت است. فیلسوفان این سخن را به شدت انکار کرده‌اند و اقل دلیل برای انکار این است که شما از چیزهایی که هیچ بعدی ندارند، نمی‌توانید به شیئی که دارای بعد است دست پیدا کنید. این دلیل بسیار ساده است و جزو بدیهیات است که وقتی شما آن را تصور می‌کنید، تصدیقش می‌کنید.

رای دیگر در برابر اینها این است که اجسام از اجزاء لایتجزی تشکیل شده‌اند اما عدد این اجزاء نامتناهی است. این رای را نظام معتزلی بیان کرده است. علاوه بر اینکه محذور رای اول را داشته، این محذور را هم داشته است که جسم نمی‌تواند از اجزای نامتناهی تشکیل شود و درعین حال اندازه متناهی داشته باشد. در برابر این دو قول، رای حکمای ما قرار داشته است که آنها معتقد بودند که جسم در ذات خود کمیت متصلی است. توجه کنید که اتصال در اینجا در برابر این دو رای قرار داشته است.

رای دیگر منسوب به ذی مقرطیس بوده است. البته نه این است که حکمای ما از این رای غفلت کرده باشند، بلکه در عداد آراء ابتدایی نیآورده‌اند. چون این رای را دموکریتوس در مورد اجسام مؤلف به کار برده است. اینان یک نوع تقسیمی داشته‌اند که اجسام را یا مفرد و یا مؤلف می‌دانستند. این چهار رای گفته شده در مورد اجسام مفرد است، ولی رای دموکریتوس درباره اجسام مؤلف بوده است. اینکه در برخی کتاب‌ها، مثل آثار مرحوم علامه طباطبایی، همه این آراء در کنار هم آورده شده به این دلیل است که ایشان این تفکیک را قائل نشده و یکسره این آراء را ذکر کرده است و آن رای دموکریتوس را خواهیم گفت که همان نظریه اتمی بوده است. (۱۰)

البته گمان نکنید نظریه اتمی فعلی با آن نظریه اتمی یونان واقعاً مثل هم بوده‌اند. نظریه اتمی یونان مثل بقیه مطالب آن زمان، بر اساس شواهد علمی فراهم نشده بود و فقط یک فرضیه‌ای بوده که دموکریتوس این‌گونه فکر می‌کرده. پس بحث حکمای این بوده است که آیا باطن جسم متصل است یا منفصلی است که از اجزاء کنار هم تشکیل شده است. از آنجا که حکمای ما به اتصال جسم قائل هستند، جسم نزد آنان جوهر قابل ابعاد ثلاثه



بعد به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ یک دسته می‌گویند که جسم فقط از همین جوهر تشکیل شده است، یعنی فقط از همین امر ممتد تشکیل شده است که نظر اشراقیون است و دسته دیگر معتقدند که جسم علاوه بر این جوهر که یک امر ممتد است یک جزء دیگری دارد که حکمای مشایی به این مطلب اعتقاد دارند. اکثر حکمای پیرو ملاصدرا هم به همین مطلب اعتقاد دارند. قلیلی از اهل نظر از گذشته تا الان هستند که هیولا را نمی‌پذیرند. بنابراین در اینجا استدلال این می‌شود که ما باید چیزی غیر از آن جوهر اتصالی جسم داشته باشیم که این هم بتواند اتصال را بپذیرد و هم بتواند انفصال را قبول کند و این همان هیولاست و استدلال در اینجا تمام می‌شود.

خواجه می‌گوید ما این استدلال را می‌توانیم بر روی جسم طبیعی اجرا کنیم؛ زیرا که خواجه می‌خواهد از طریق جسم طبیعی بگوید که نهاد و باطن جسم اشیا یک جوهر دیگر دارند ولی من عرض می‌کنم و خواجه هم در عباراتش این مطلب را اشاره کرده است، شما اگر این استدلال را در جسم تعلیمی هم جاری کنید، فرقی نمی‌کند؛ زیرا که حد وسط استدلال این است که انفصال عرض است و عرض موضوع می‌خواهد. حالا اگر شما بگویید که موضع همین جسم تعلیمی است، دوباره همین مطلب پیش می‌آید که جسم تعلیمی، اندازه‌هایش رفت، چگونه می‌شود قابل، مقبول خود را از بین ببرد و مقبولی، قابل خود را از بین ببرد؟ ناچار هستیم که از اینجا به سراغ جسم طبیعی برویم. پس استدلال به حال خودش معتبر است. از اینجا به بعد چند اشکال بر استدلال وارد شده است که مهمترین اشکال آن، اشکالی است که شیخ اشراق وارد کرده است. سهروردی، اشکالی است که به نظر بنده وضع عجیبی داشته است. به دیدگاه من، سهروردی در مسائل نظری ضعیف بوده است، یعنی استدلال‌های سهروردی اکثراً، چه در منطق و چه در فلسفه، رد شده است و به خوبی هم رد شده است و در عین حال نتایجی که سهروردی به دست آورده است، عجیب است. یعنی تأثیر سهروردی در ملاصدرا اگر بیشتر از این سینا نبوده است، کمتر هم نیست که اعتقاد به عالم مثل و امکان اشرف و خیلی مسائل دیگر، باینکه استدلال‌های غلط است اما ملاصدرا به وجود اینها اعتقاد دارد و حالا شاید داشته کشف می‌کرده یا واقعاً این طوری بوده است و من در این مسئله اظهار نظر نمی‌کنم. فقط این را عرض می‌کنم که دلایل سهروردی اغلب در برابر مشائیان ضعیف هستند. سهروردی ذکر می‌کند که در اینجا مغالطه اشتراک لفظ به کار رفته است. شما می‌گویید جسم در حد ذات خود متصل است و متصل انفصال را نمی‌پذیرد. پس ما چیز دیگری را لازم داریم که انفصال را هم بپذیرد. من سهروردی می‌گویم که متصل دو معنا دارد؛ یک معنای

موضوع انفصال بنا بر برهان فصل و وصل، نمی‌تواند خود انفصال باشد، یعنی مثلاً شما اگر یک کاغذ ده سانتی متری را دو نیم کرده و کاغذ به دو پنج سانت تبدیل شد، این انفصال و پارگی نمی‌تواند بر خود آن ده سانت وارد شده باشد؛ زیرا قابل و مقبول باید با هم موجود باشند. قابل یک چیز با خود یک چیز باید موجود به یک وجود باشند. عرض و موضوع موجود به یک وجودند.

و از آنجایی که اتصال و انفصال ضد همنند، با همدیگر جمع نمی‌شوند. بنابراین همین که اتصال آمد انفصال خواهد رفت و انفصال بیاید اتصال خواهد رفت. الان زمانی که شما کاغذ را به دو نیم پاره می‌کنید می‌بینید که اندازه کاغذ یعنی آن ده سانت رفت. این طور نیست که بگوییم ده سانت در جای خود باقی ماند و دوتا پنج سانت هم روی آن آمد. ده سانت از بین می‌رود. بنابراین موضوع انفصال نمی‌تواند عیناً همان اتصال باشد؛ چون اتصال از بین رفته است. پس موضوع انفصال و اتصال باید چیزی باشد که در هر حد ذات خود لا بشرط از اتصال و انفصال است؛ زیرا اگر بشرط اتصال می‌بود انفصال را نمی‌پذیرفت و اگر بشرط انفصال بود اتصال را قبول نمی‌کرد؛ در حالی که کاغذ قبلاً اتصال داشته است، آورندگان برهان نتیجه می‌گیرند که این کاغذ اتصالی داشته که بعداً انفصال یافته است. چیزی باید در این کاغذ وجود داشته باشد که این چیز از اتصال و انفصال لا بشرط است، یعنی نه مقید به اتصال و نه مقید به انفصال است. بنابراین این چیز باید همان هیولا باشد؛ چون اینها هیولا را همین طور تعریف می‌کنند که یک امر بی‌تعینی که در پرتو صورت‌ها موجود می‌شود. برهان این است. پس حد وسط اصلی برهان این است که انفصال باید قائم و وارد به یک چیزی شود و قابل و پذیرنده آن نمی‌تواند خود همان اتصال باشد. پس باید یک چیزی باشد که گاهی اتصال و گاهی انفصال را بپذیرد و این همان هیولاست. این استدلالی است که گفته شده است. این استدلال را می‌توان هم در جسم تعلیمی و هم در جسم طبیعی اجرا کرد. خواجه نصیر می‌گوید که اتصال استدلال در جسم طبیعی اجرا شد. زیرا که شما می‌خواهید ببینید که نهاد جسم چگونه است؟ البته من این نکته را باید می‌گفتم که زمانی که آن رأی اجسام را کنار گذاشتید، یعنی اگر ما گفتیم که باطن جسم دارای اجزاء لاینجزی نیست، پس باید باطن جسم تجزیه شود. چون ما گفتیم باطن جسم مشتمل بر اجزای تجزیه‌ناپذیر نیست. پس باطن جسم باید تجزیه شود و اگر باید تجزیه شود حالا تجزیه شده است یا نه؟

جسم پیوسته است که می‌تواند تقسیم بشود ولی الان تقسیم بالفعل نشده است. قائلان به این رأی که حکمای ما (مشائیان، اشراقیان و ملاصدرایان) هستند از اینجا به



عرضی و معنای دیگر جوهری. معنای عرضی متصل یعنی همین ابعادی که گسیخته شده‌اند. شما کاغذ ده سانتی را وقتی دو نیم می‌کنید، در این صورت عرض ده سانت از بین رفت، ولی معنای جوهری متصل یعنی اینکه شیء ابعاد داشته باشد، حالا هر ابعادی می‌خواهد داشته باشد. شما یک کاغذ داشتید که این کاغذ جسم ده سانتی بود و الان این کاغذ دوپاره شده و تبدیل به دو تا پنج سانت شده اما باز هم جسم است. پس اینکه شما می‌گویید متصل نمی‌تواند منفصل را بپذیرد، مراد کدام متصل است؟ اگر متصل به معنای عرض را می‌گویید که بله نمی‌تواند و اگر بگویید اصل جسم همین است آن متصل به معنای جوهر است.

خواجه نصیر این بیان شیخ اشراق را ذکر می‌کند و می‌گوید این بیان اوهام متکلمین است و شیخ اشراق را ذکر نمی‌کند؛ چون خواجه نصیر بعد از شیخ اشراق است، ولی ذکر نمی‌کند، اما شیخ اشراق این را گفته است. خواجه می‌گوید عمده در این مطلب این است که توجه کنید که بر طبق استدلال گفتیم که این جسم در نهان خود باید متصل باشد و اتصال ذاتی جسم است، این موجودی که دارد هم اتصال و هم انفصال را قبول می‌کند، همان طور که عرض کردم، باید لایشرط از اتصال و انفصال باشد. پس آنکه قابل است باید لایشرط از اتصال و انفصال باشد. این اتصالی که شما می‌گویید، اتصال ذاتی اش است و نمی‌تواند انفصال را قبول کند. بنابراین شما نمی‌توانید موضوع انفصال را اتصال قرار دهید. من برای اینکه پاسخ خواجه را بیشتر توضیح بدهم و بیان را قوی‌تر کنم این مطلب را عرض می‌کنم. فرض کنید بنده به جای سهروردی به خواجه پاسخ دهم که این حرفی است که شما می‌گویید ولی من می‌گویم که متصل دو معنا دارد، یک معنا همین اندازه و عرضی است که از بین رفت که در اینجا حق با شماست و یک معنای دیگر آن متصل دارای بعد است و معلوم است که هر بعدی اتصالی دارد و متصل دارای بعد است و با بعد ده سانت جمع می‌شود، چرا می‌گویید نمی‌تواند قبول کند. اگر سهروردی این را بگوید باید چه پاسخی به آن داده شود؟ دقت کنید که الان در بیان سهروردی که فرمود اتصال دو معنا دارد، و برخی از فضلا هم همین را گفته‌اند، این حرف بدین معناست که شما یک چیزی به نام اتصال جوهری دارید که تعیین ندارد، چون طبق بیان سهروردی اتصالی که به معنای جوهر است با پنج سانت هم سازگار است، با ده سانت هم سازگار است و با هر اندازه‌ای سازگار است. بنابراین سهروردی ممکن است بگوید که این اتصال مانند کلی طبیعی شما فیلسوفان است؛ چون شما در کلی طبیعی می‌گویید که انسان یا زید، یا عمر یا حسن و یا حسین است و شما،

انسانی که هیچ‌کدام از اینها نباشد را نداریم. من هم می‌گویم اتصال یک معنای جوهری دارد که این معنای جوهری یا در ده سانت و یا در پنج سانت و یا در اندازه‌ای دیگر است. اتصالی که هیچ‌کدام از اینها نباشد نیست ولی یکی از آنها هست. این حرف خطاست؛ زیرا که در همان کلی طبیعی هم می‌گوییم که تشخیص کلی طبیعی به آن اشیای بیرون است. انسانی که هیچ‌یک از حسن و حسین و... نباشد، این انسان وجود ندارد؛ ولی دقت کنید که ما اگر همین حرف را در مورد جسم به معنای جوهر بگوییم چه اتفاقی می‌افتد؟ معنایش این می‌شود که چون این جوهر فی حد ذات خودش، تعیین خاصی ندارد هم با ده سانت و هم با پنج سانت جمع می‌شود. سؤالی که مطرح می‌شود این است که وقتی با پنج سانت و با ده سانت جمع می‌شود، زمانی که شما کاغذ ده سانتی را پاره کردید، آن جوهر بدون تعیین چه شد؟ ما گفتیم که شیء تا مشخص نشود موجود نمی‌شود. آن جوهر شما الان یک بعد ده سانتی را قبول کرده است و وقتی شما این را پاره کردید معنایش این است که این تعیین رفت؛ یعنی آن جسم نابود شد. جسم دیگری که الان روبروی شماست دو جسم دیگر است که ایجاد شده است و شما نمی‌پذیرید. یعنی سهروردی قائل به این نیست که وقتی که شما یک کاغذ را پاره می‌کنید کاغذ اولی معدوم می‌شود و دو کاغذ دیگر از کتم عدم موجود می‌شود که این حرف را نمی‌توان پذیرفت. بنابراین نمی‌توان گفت شما یک چیز بی‌تعیین را دارید که این می‌تواند ابعاد را قبول کند. حال ممکن است بگویید همین اشکال به هیولا وارد می‌شود؟ جواب این است که هیولا را بی‌تعیین می‌دانند و غیر از او به صورت جسمیه هم قائلند، یعنی حکمایی که هیولا را قبول دارند می‌گویند در آن کاغذ ده سانتی شما یک هیولا و یک ده سانت دارید، این ده سانت که از بین رفت، همان طور که در استدلال گفتیم، ابعاد شخصی از بین رفت و دو تا پنج سانت پدید آمد، یعنی آن جسم از نظر صورت از بین رفت ولی باطن آن برجاست و همین مجوز ارتباط حال با گذشته شماست و اگر بخواهیم هیولا را انکار کنیم دیگر میان گذشته و حال ارتباطی باقی نمی‌ماند، یعنی با انکار هیولا انکار ارتباط میان گذشته و آینده، انکار زمان، انکار حرکت پیش می‌آید؛ یعنی زمان به اجتماع آفات تبدیل می‌شود، حرکت به اجتماع سکونات تبدیل می‌شود. غیر از اینکه فیلسوفان ما قاعده دارند که کل حادث مسبوق به قوه و ماده، شما نمی‌توانید بگویید خلق الساعه این جسم از بین رفت و دو جسم دیگر پدید آمد. پس استدلال سهروردی صحیح نیست و جسم طبیعی را نمی‌توان ماده و موضوع انفصال قرار داد. حالا نکته دیگر این است که این حرف‌ها با این علوم جدید سازگار است یا نه؟ بنده



عرض می‌کنم که اگر کسی درست به منطق نگاه کند درک می‌کند که این بحث‌ها هیچ ناسازگاری با علوم جدید ندارند. حد وسط استدلال امتداد است.



## ارتباط نفس با بدن از دیدگاه بوعلی سینا

### محمدعلی قربانی

مجمع عالی حکمت اسلامی

عنوان بحث عبارتست از ارتباط نفس با بدن از دیدگاه بوعلی سینا.

طبیعیة سختم این خواهد بود که از یک طرف، یکی از شریف‌ترین مباحث حکمی و معرفتی بحث نفیس نفس است. مطلب دیگر آن است که خود ابن سینا در میان حکما و صاحب‌نظران اندیشه یک موقف و موقعیت خاص و ویژه‌ای دارد و یک شخصیت معمولی نیست و از یک برجستگی و نبوغ خاصی در زمینه حکمت برخوردار است. ابن سینا یکی از نوابغ بزرگ در دنیای حکمت و معرفت است. لذا صحبت کردن از این بحث و مطرح کردن این بحث در این مدت کوتاهی که در خدمت شما عزیزان هستیم، کاری بس دشوار خواهد بود، اما سعی خواهیم کرد مطالبی را با فهرست کردن در این راستا عرضه کنم.

بیاناتم را با دو مقدمه و چند مطلب به انجام خواهم رسانید:

### مقدمه اول:

**حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا (حجه الحق، شرف الملک، شیخ الرئیس، ابوعلی سینا)**  
مقدمه اول در رابطه با خود بوعلی سینا (حجه الحق) است. چنانچه مستحضر هستید، فلسفه مشاء در حوزه اندیشه اسلامی توسط کندی در اوائل قرن سوم آغاز شده و توسط فارابی رشد پیدا کرده و به وسیله اخوان الصفا توسعه پیدا کرده و بی تردید باید اعتقاد پیدا کرد که توسعه و رشد و کمال حکمت اسلامی توسط بوعلی سینا در اوائل قرن پنجم بوده است. لذا این شخص حق عظیمی بر گردن حکمت اسلامی و اندیشه اسلامی دارد. این شخصیت ظاهراً متولد سال ۳۷۰ هجری در افشنه بخارا است و از مادری بخارایی و پدری بلخی که در حوزه

ایران گسترده قدیم بوده، متولد شده است و در شهرهای مهمی آموزش دیده و آموزش داده؛ از جمله بخارا، گرگان، ری، همدان، اصفهان و جاهای دیگر. علوم متعددی را از جمله ریاضیات، طبیعیات، الهیات، طب، فلسفه، منطق، حکمت، روانشناسی و علم النفس کسب کرده است. بیش از ۲۰۰ کتاب و رساله در مدت عمر کمتر از ۶۰ سال خود، تألیف کرده و در زمینه‌های حکمی و فلسفی نیز کتاب‌های متعددی، مانند شفاء، نجات، تعلیقات، اشارات و دانشنامه علایی و غیره تألیف نموده است.

### مقدمه دوم:

#### علاقه جدی ابن سینا به مباحث نفس

ابن سینا به مبحث شریف نفس، علاقه جدی نشان داده است. البته تنها علاقه ایشان نیست. ما می‌بینیم که بزرگان فلاسفه خصوصاً فلاسفه یونان مثل افلاطون، سقراط، ارسطو توجه ویژه‌ای به مقوله نفس نشان داده‌اند. سقراط در ارتباط با جاودانگی نفس استدلال می‌کند و دلیل می‌آورد. افلاطون در بسیاری از آثار خود به هیبوط نفس، قدم نفس و بقای آن سخن رانده و بحث کرده است. ارسطو در کتاب مستقلی به نام «درباره نفس» مطالبی را در ارتباط با نفس بیان کرده است.

ابن سینا هم آثار و تألیفات متعددی به مبحث نفس اختصاص داده مانند اختلاف الناس فی امر النفس، بحث بقاء النفس الناطقه، تعلق النفس بالبدن، رساله فی علم النفس و بحث طبیعیات شفاء از مقاله پنجم. در اشارات نمط سوم و در نجات رساله تحفه، اضحویه، احوال النفس الناطقه، معرفه النفس الناطقه و احوالها و غیر اینها. از این رو معلوم می‌شود که دغدغه فکری زیادی در زمینه نفس و احوالات آن داشته است. اما سر این علاقه جدی بوعلی سینا به مباحث نفس ممکن است این باشد که ابن سینا به علم طب اشراف داشته و در ارتباط با بدن، مرگ، حیات و کیفیت نشو و نمای بدن می‌اندیشیده و

نمی‌تواند باشد. هر دو قدیم نبوده و حادث هستند. هر دو جوهرند. اینها اشتراکاتی است که لابه‌لای مباحث شفا و اشارات می‌توان برای نفس و بدن بر شمرد.

اما ایشان افتراقات و امتیازاتی را هم میان نفس و بدن پیدا کرده است که در ادامه بر می‌شماریم.

ایشان به غیریت نفس و بدن باور دارد و معتقد است که نفس غیر از بدن است. همچنین به این نتیجه رسیده که نفس مادی و جسمانی نیست و جوهری مجرد و ملکوتی است. نفس مجرد است. نفس باقی است. نفس بسیط است و اقوال مختلفی هم درباره‌ی نفس وجود دارد. این مباحث که در لابه‌لای مطالب ابن سینا موجود است ایشان را بر آن داشته که در این زمینه قلم‌فرسایی کند و استدلال‌های مفیدی را عرضه کند و جایگاه بحث ما در رابطه با مباحث نفس، اشتراکات و افتراقاتی است که بین این دو مقوله وجود دارد.

در ادامه ابن سینا به پیروی از ارسطو و فارابی این‌گونه استدلال می‌کند و معتقد است که انسان با حیوان و نبات در سه قوه‌ی غذایی، نامیه و مولده شریکند. انسان با حیوان در قوه‌ی محرکه و مدرکه شریک است؛ چون انسان و حیوان فعال درآک هستند و حیوان به معنای کثیرالفعل و کثیرالدرك است. اما انسان را متمیز در قوه‌ی ناطقه و نفس ناطقه می‌داند و می‌فرماید این قوه، مخصوص انسان است و نفس‌های حیوانی و نباتی از آن محرومند. ابن سینا قوه‌ی ناطقه را هم به دو قوه‌ی عالمه و عامله تقسیم می‌کند که از این دو قوه با عنوان عقل نظری و عقل عملی تعبیر می‌کند. آنچه گفته شد تبیین مواضع مورد نظر ابن سینا در رابطه با نفس انسانی است. آنچه باعث تمایز نفس انسانی با حیوان و نباتی خواهد بود همان نفس ناطقه است که محل بحث ایشان خواهد بود که جایگاه بحث ما را مشخص می‌کند.

### مطلب دومی که مورد نظر ماست، نظریات و اقوال

**در رابطه با حدوث و قدم نفس است.** در این ارتباط فقط فهرست مهمترین اقوال در این زمینه را خدمت شما عزیزان ذکر می‌کنم.

یکی از اقوال، متعلق به افلاطون است. وی معتقد است که نفس موجود جوهری قدیمی است که قبل از بدن موجود بوده و نفس انسانی را قدیم زمانی دانسته که به صورت عقلی و کلی در مرتبه‌ی وجود علت، یعنی عقل فعال، موجود است. بنابراین نفس قبل از وجود بدن موجود است و آن را قدیم به قدمت علتش می‌داند.

قول دیگر متعلق به دهریون است. اینها معتقدند که حدوث و بقای جسمانی در رابطه با جسم است و روحی در بین امتداد ندارد.

قول سوم مربوط به مذهب ارسطو، مشائین و ابن سینا

طبعاً در رابطه با جاودانگی نفس و دنیای پس از این عالم هم اندیشه و دغدغه داشته است. لذا چون به طب می‌پرداخته به تشریح می‌پرداخته است. جهت دیگر اعتقاد او به مبحث معاد و جاودانگی نفس است و طبعاً باید مبحث معاد و جاودانگی را با بیان و اسلوب دیگری ورود کرد که ایشان هم بدین مقام پرداخته است. یا آیاتی از قرآن که به این بحث پرداخته‌اند مثل آیه‌ی آل عمران که می‌فرماید «ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون» اینکه حیات بعد از مرگ چگونه است دغدغه‌ی فکری او بوده است، لذا باید بدان پرداخت. یا آن حدیث معروف نبوی (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، اینکه عرفان نفس باعث عرفان حق تعالی می‌شود، ابن سینا را وادار کرده که در این مسمار بیشتر بتازد و باز هم از جمله باعث‌ها و وادارکننده‌های ابن سینا در این مسئله می‌تواند اقوال باطل و اقوال مختلفی باشد که در رابطه با نفس در آن زمانه رایج بوده است. لذا ابن سینا در مقام پاسخگویی و تحلیل آن مباحث نفس به مقوله‌ی نفس بیشتر پرداخته است. این دو مقدمه‌ای بود که پیش از ورود به بحث مطرح کردم.

این دو مقدمه‌ای بود که بحث شد. اما به مطالب اصلی بپردازیم.

### مطلب اولی را که در ارتباط با نفس آماده کردیم،

#### جایگاه بحث نفس است. یکی از دغدغه‌های بشر در

تمامی ایام، از گذشته تاکنون، دستیابی به جاودانگی و ابدیت است. بشر این را می‌دانست که بدن و جسم فانی است و از بین می‌رود. طبعاً باید دنبال یک نگرش جدیدی می‌بود تا به جاودانگی و ابدیت دست پیدا کند و آن دستیابی به لایه‌ای نورانی و ملکوتی به نام نفس یا روح بوده است که او را در این زمینه فهم و رسیدن به مقوله‌ی بقا کمک می‌کرده است. از جمله کسانی که در رابطه با مقوله‌ی نفس ورود پیدا کرده و مباحث خوبی را مطرح کرده است، ابن سیناست. ایشان در کتاب «شفا» به پیروی از ارسطو در مباحث طبیعیات از مبحث پنجم به بعد به مقوله‌ی نفس پرداخته. در طبیعیات شفا به انسان توجه کرده است، هم از نظر فیزیولوژیکی و مادی و هم از لحاظ متافیزیکی و ملکوتی. در آنجا نفس و بدن را با هم مقایسه کرده است. در مقایسه‌ی نفس با بدن به نتایج خوبی دست یافته است که به صورت فهرستی از این نتایج نام خواهیم برد و برخی از مطالب را تذکر خواهیم داد. چون به این نتیجه رسیده است که نفس باقی است و باید باقی بماند و بدن فانی است و از بین خواهد رفت و به اشتراکاتی بین نفس و بدن دست یافته است. اشتراکاتی از جمله این که نفس و بدن هر دو در خارج به یک وجود موجودند و مطلب دیگر اینکه نفس قبل از بدن نبوده و بالعکس بدن هم قبل از نفس



**قبل از بدن موجود باشد.** خلاصه استدلال ایشان بدین صورت است که اگر نفس قبل از بدن موجود باشد این وجودش یا به نحو کثرت است یا به نحو وحدت. توجه کنید که استدلال‌های بوعلی سینا نوعاً حول محور برهان می‌چرخد، یعنی ایشان سعی می‌کند استدلال‌هایش را برهان یعنی صناعی بکند و اگر سبر و تقسیم می‌کند باز هم سبر و تقسیم صناعی را مطرح می‌کند. لذا ایشان در مقام استدلال بیان می‌کند که اگر نفس قبل از بدن بخواهد موجود شود یا به نحو وحدت است یا به نحو کثرت. کثرت هم یا کثرت نوعیه است و یا کثرت بدنی است و معتقد است که این دو نوع کثرت نمی‌توانند با هم باشند که در اینجا استدلال آن را عرض نمی‌کنم و یا باید به نحو وحدت باشد. به نحو وحدت هم نمی‌تواند باشد که نفوس بدن‌های متعدد را تدبیر بکند. لذا از دیدگاه ایشان نفس نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد. ایشان بین نفس و بدن ارتباط قائل است و سه نظریه عمده در این باره وجود دارد که آیا نفس با بدن یعنی جوهر مجرد با جوهر جسمانی ارتباط دارند یا خیر؟

یکی نظریه افلاطون است. ایشان معتقد است که نفس یک جوهر مجرد قدیم ازلی است و ایشان ارتباط بین نفس و بدن را ارتباط سطحی می‌بیند. اما بر اساس دیدگاه ابن سینا و ارسطو، وابستگی بین نفس و بدن هست؛ زیرا که نفس را صورت بدن می‌داند و نمی‌شود صورت از بدن در عملیات جدا باشد. البته ترکیبی که در نظر افلاطون مد نظر است، ترکیب انضمامی - به تعبیر صدرالدین دشتکی در قرن نهم که این اصطلاح را جعل کرده - است، یعنی دو شی ناهمگون در کنار هم جمع شده‌اند، یکی مجرد علوی و دیگری مادی سفلی. از این رو، از دیدگاه افلاطون ترکیب بین نفس و بدن، ترکیب انضمامی است؛ مثل یک خانه‌ای از در و خشت و چوب و امور دیگر که ناهمگون هستند اما به صورت واحد نمایش داده می‌شوند.

اما از دیدگاه ابن سینا، ترکیبی که بین نفس و بدن است، به تعبیر صدرالدین دشتکی، ترکیب اتحادی است؛ همانند اتحاد ماده و صورت.

نظریه سوم هم به یگانگی نفس و بدن قائل است. ملاصدرای شیرازی معتقد است نفس در همان آغاز با بدن به وجود آمده است و در ادامه تحولاتی در ماده ایجاد می‌شود که او را به سمت عقلانیت سوق خواهد داد.

مبحث بعدی که در امتداد همین بحث است، رابطه و تقابل نفس و بدن است. ابتکاری که ابن سینا در اینجا برخلاف ارسطو دارد این است که ارسطو معتقد است که نفس و بدن همانند ماده و صورت هستند، اما ابن سینا در اینجا اعتقاد به تقابل تأثیر و تأثر بین نفس و بدن دارد و مواردی را برمی‌شمرد که در اینجا ذکر نخواهم کرد.

است که به تعبیر ملاصدرا اعتقاد به روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقا دارند. اینها معتقدند نفس همراه حدوث بدن حادث می‌شود و نفس در ادامه حیاتش، امری مجرد و روحانی و عقلانی می‌تواند باشد. البته در آغاز هم مجرد هم است، اما مجرد ذاتی است و مجرد فعلی و بالفعل نخواهد بود؛ چون نفس را محتاج به بدن و صورت بدن می‌دانند.

ملاصدرای شیرازی و تابعینش به حدوث نفس باور دارند و معتقدند به واسطه حدوث بدن نفس حادث می‌شود و حدوث نفسانی است، اما در ادامه نفس می‌تواند بقای روحانی پیدا کند و به مرحله مجرد دست یابد و به قول ایشان روح عالی‌ترین مرحله و محصول ماده خواهد بود.

برخی هم قائل به تناسخ هستند. اینان معتقدند که حدوث نفس روحانی است ولی بقای نفس را جسمانی می‌دانند. اینها معتقدند که روح قدیم به بدن تعلق گرفته است و در بدن‌های دیگر امتداد پیدا می‌کند. این هم نظریات مختلفی بود که برخی به قدم نفس و برخی به حدوث نفس معتقدند.

**مطلب سوم درباره تجرد نفس و عدم نیاز آن در برخی افعال به ابزار است.** ابن سینا ادله‌ای را برای تجرد نفس اقامه کرده است و این مسئله، یکی از موارد افتراق نظریه ابن سینا و دیگران است. از ادله ایشان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

**استدلال اول:** ایشان معتقد است آنکه مدرک صورت کلیه مجرد است عقل نظری است و مدرک کلیات عقلی نمی‌تواند امر مادی باشد و حتماً باید مجرد باشد.

اما یکی از نوآوری‌های ابن سینا در بخش تجرد نفس و یکی از براهین ایشان، برهان انسان معلّق در هواست. ایشان هر چند در مبحث نفس از ارسطو پیروی کرده است، اما در برخی از استدلال‌های خود منحصر به فرد ظاهر شده است. به ویژه در این استدلال خاص خود که انسان معلّق در هوا خواهد بود و بر این اساس ایشان توانسته است که تجرد نفس را اثبات کند و او این برهان را در مقابل کسانی که قائل به نظریه جوهر فرد هستند، همانند باقلانی و اشعریون، بیان کرده است؛ چون آنها به جوهر فرد معتقدند و برای انسان دو جوهر قائل نیستند و هر چه هست همین بدن است و فقط یک جوهر بدنی و جسد و پیکره بیشتر نخواهد بود. در مقابل اینها، ابن سینا برهان «انسان معلّق در فضا» را ارائه کرده است که به جهت ضیق وقت آن را توضیح نخواهم داد.

**مطلب دیگری که در مبحث افتراقات وجود دارد این است که ایشان معتقد است نفس نمی‌تواند**

**مسئله بعدی در رابطه با بقای نفس است.** این نکته را باید تذکر بدهم که این سینا در رابطه با بقای نفس، نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقا می داند. اگر این گونه است یک بحثی مطرح می شود که نفس پس از مفارقت از بدن باقی است و حکما و فلاسفه قائل به روحانیه البقا بودن نفس خواهند شد. ببینید شیخ الرئیس بر اساس استدلال عقلانی و حکمی خود به روحانیه البقا بودن نفس می رسد، اما زیرکی ای برخلاف ملاصدرای شیرازی به خرج می دهد، ایشان در اینجا برای اینکه متهم نشود، معاد جسمانی را به شرع مستند می سازد؛ چنانچه در نجات اینگونه می فرماید: «ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته الا من طریق الشریعه و تصدیق خبره النبوه»، ایشان معتقد است که اگر بخواهیم معاد جسمانی را اثبات کنیم فقط از راه شرع می توان اثبات کرد و ایشان از راه عقل نتوانسته همچون ملاصدرای شیرازی اثبات کند.

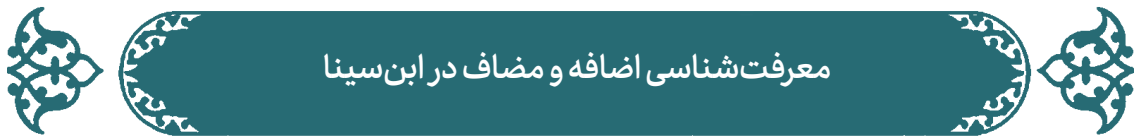
**مطلب هشتمی که باید به آن اشاره کرد تعارضی است که در کلام ابن سینا در رابطه میان نفس و بدن مشاهده می شود.** در واقع شعری منسوب به ابن سینا است و معروف است:

«هَيَّطتْ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ / وَرَقَاءَ ذَاتِ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ»  
 ماحصل این گفتار عبارتست از اینکه نفس از یک مقام علوی آمده و به این بدن تعلق گرفته است. حالا اگر این گونه باشد، در واقع حرف افلاطون صحیح خواهد شد. ملاصدرا هم به همین شعر استدلال می کند، اما در مقام دفع تهافت برمی آید و معتقد است که ما سه نحو وجود را باید مورد بررسی قرار بدهیم:

۱. وجودی که قبل از این عالم هستی و عالم ماده هست
۲. وجودی که متعلق به این عالم هستی است.
۳. و یک هستی و وجودی که بعد از این عالم هست و مثالی است.

و ملاصدرا «هبطت» را بر اساس مثل افلاطونی قبول دارد و می فرماید این بحث و این شعر مربوط به حیات و وجود قبل از حیات مادی است. اگر این را در نظر گرفته باشیم، در این صورت این شعر صحیح خواهد بود.

نتیجه بحث هم آن است که موارد بسیاری از تجرد نفس، از تأثیر و تأثر نفس، از استدلال بر دوئیت اینها و کامل شدن نفس در امتداد بدن و تدبیر بدن به وسیله نفس در کلمات بوعلی سینا دیده می شود که به جهت ضیق وقت از بیان آنها صرف نظر می کنم.



## معرفت شناسی اضافه و مضاف در ابن سینا

### حنیف امین پیدختی

دانشگاه لودویگ ماکسیمیلیان مونیخ

می دانیم که مقولات، اجناس برین هستند و جنس برین تعریف ندارد؛ چون نه جنس و نه فصل دارد، اما چیزی که ابهام آفرین است این است که ارسطو در رساله مقولات، چندین بار از اصطلاحی تکنیکی برای تعریف استفاده می کند و آن پوزیتسُمس است و این استفاده از چشم مفسران ارسطو پنهان نمانده است و آنچه مشهور است و در رساله مقولات خوانده اید ارسطو در تعریف از مقوله مضاف ارائه می کند. تعریف اول، تعریفی است که مضاف به همه چیزهایی گفته می شود که ماهیت آنها یا چنان هستی آنها در تعلق به چیزهایی دیگر گفته می شود (يقال فی الاشیا أنها من المضاف متی كانت ماهيتها فی القیاس أو غيرها علی نحو الآخر) این «علی نحو الآخر» چیزی است که در عربی استفاده شده تا یک ساختار یونانی را که در اغلب زبان های امروزی هندواروپایی هنوز وجود ندارد، بتواند انتقال دهد. این تعریف اول، تعریفی است که در سنت لاتینی به سنت لفظی معروف شد یا تعریف

برحسب نفس. مفسران ارسطو در دوران باستان و باستان متأخر تأکید کرده اند که این تمایز یادآور تمایز افلاطون از هستی مطلق و هستی اضافه در سوفیست است. جایی که افلاطون میان چیزی که بنفسه است و چیزی که در نسبت و اضافه با چیز دیگری وجود دارد تفاوت قائل شده است. البته برخی از مفسران ارسطو، آنهایی که گرایش های افلاطونی قوی تری داشته اند، این انتساب را انکار کرده اند و گفته اند که در واقع شأن افلاطون بالاتر از این بوده است که مضاف را براساس زبان تعریف کند. تعریف اصلی افلاطون را باید در رساله گرگیاس پیدا کرد که در آنجا مضاف را برحسب وجود تعریف می کند. مثال های ارسطو برای این تعریف مثلاً چیز بزرگ تر یا چیز دو برابر است. مثلاً بزرگ تر، بزرگ تر از چیزی است و دو برابر همیشه دو برابر چیزی دیگر است و البته مثال های دیگر مثل ملکه، حال، ادراک حسی، علم، وصف، همه در قیاس یا اضافه با چیز دیگر دیده می شوند یا مثلاً برده در نسبت و اضافه با ارباب گفته می شود و ارباب هم همیشه ارباب یک برده است. ارسطو بعد از اینکه این تعریف را معرفی می کند

شروع می‌کند به شمردن مهم‌ترین خصیصه‌ها یا نشانه‌های مضاف و در مجموع ۶ خصیصه را بر می‌شمرد. من این خصیصه‌ها را نمی‌خوانم، ولی در حین برشمردن این خصیصه‌ها، ارسطو به این نتیجه می‌رسد که یک تنشی در تعریف اول است که چیزهایی را وارد مقوله مضاف می‌کند که در واقع مضاف نیستند.

خصیصه سوم برای بحثی که من بعداً خواهم کرد مهم است و این عبارتست از اینکه همه مضاف‌های متضایف‌ها، یک متضایف متناظری دارند که این دو نسبت برگشت‌پذیر یا معکوس شدنی می‌سازند و بعداً می‌گوید اگر البته لفظشان به درستی وضع شود مضاف‌ها به هم برمی‌گردند. مثلاً فرض کنید در مثال علم و معلوم، اینها به هم عکس می‌شوند. اغلب مضاف‌ها بالتبع، همزمان یا با متضایف‌های خودشان وجود دارند. اما تعریف اول چیزهایی را وارد مضاف می‌کند که از نظر ارسطو اینها نمی‌توانند مضاف باشند؛ مثل حس و محسوس و علم و معلوم. چرا؟ چون حس و محسوس یا علم و معلوم همزمان با هم وجود ندارند. ای بسا معلوم پیش از علم وجود داشته باشد و بعد با از بین رفتن معلوم، علم از بین نرود و مورد دیگری که حساسیت ارسطو را برمی‌انگیزاند این است که اجزای جوهر که جوهر هستند وارد مقوله مضاف می‌شوند. در نتیجه ارسطو سعی می‌کند به سراغ بازنگری در تعریف جوهر برود. او قبل از اینکه تعریف بازنگری شده خودش را ارائه کند می‌گوید که هیچ جوهری مضاف نیست. بنابراین هر تعریفی که جوهر را وارد مقوله مضاف کند، تعریف نایسندۀ ای است و بعد تعریف دوم را ارائه می‌کند و می‌گوید که اگر تعریف اول پسندۀ نباشد، آنگاه می‌گوییم که چیزهایی مضاف هستند که در مورد آنها بودن همان است که به‌گونه‌ای با چیزی نسبت داشته باشند، یعنی مضاف‌ها چیزهایی هستند که وجودشان به این صورت است که در قیاس با چیز دیگری هستند.

بعد از اینکه این تعریف را ارائه داد، تعریفی که در سنت لاتینی معروف به مضاف برحسب وجود شد، یک خصیصه ششمی را بر شمرد که این خصیصه را معاصرین، تقارن‌شناختی می‌گویند. اما در تعریف دوم ارسطو، دو مؤلفه مهم وجود دارد که برای ما جلب توجه می‌کند و آن یکی مؤلفه وجود یا بودن است که به جای مؤلفه گفته شدن در تعریف اول آمده است و دیگری مؤلفه به‌گونه‌ای با چیزی نسبت داشتن است که جایگزین تعبیر گفته شدن از یا از آن چیزی در تعریف اول شده است. امروز اکثر مفسران و فیلسوفانی که روی متافیزیک ارسطو کار کرده‌اند معتقدند که تعریف دوم اخص از تعریف اول است، یعنی تعریف اول خیلی تعریف گسترده‌ای است و تعریف دوم محدودتر است.

خصیصه ششمی که ارسطو برشمرد این است که اگر کسی یکی از مضاف‌ها را به صورت قطعی یا محصل بشناسد، آنگاه چیزی که آن مضاف در نسبت با آن گفته می‌شود را هم به صورت قطعی و محصل می‌شناسد. این محصل و نامحصل برای ابن سینا خیلی مهم می‌شود. اما این خصیصه ششم، دو دشواری به وجود می‌آورد: یکی این است که مثلاً در مورد اعداد، ارسطو فکر می‌کند، دست‌کم ظاهر متن ارسطو این طور نشان می‌دهد، که اگر ما عددی را بشناسیم و بدانیم که دو برابر عددی است و شناخت ما از این عدد قطعی است، آنگاه به طور قطع می‌دانیم که این عدد دو برابر چه عددی است و این خیلی عجیب است. مثلاً یک عدد خیلی بزرگ را تصور کنیم مثل عدد ۱۳۹۲۸ که دو برابر آن می‌شود ۲۷۸۵۶. وقتی ما ۱۳۹۲۸ را می‌بینیم بلافاصله با دیدن ۸ به عنوان یکان می‌گوییم زوج است و دو برابر یک عددی است، اما بدون محاسبه نمی‌توانیم بگوییم دو برابر چه عددی است. همین‌طور اگر برده‌ای را در میدان دیدیم، فرض کنید که این برده اسپارتاکوس باشد و یک نشانه‌ای داشته باشد که ما بلافاصله بفهمیم که این برده است، آنگاه از نظر ارسطو باید بدانیم که ارباب او کیست و اربابش را به صورت قطعی بشناسیم و اینها مشکل‌ساز است. چه بسا که ما یک برده‌ای را در میدان ببینیم و به صورت قطعی بدانیم که برده است و ندانیم اربابش کیست. یا فرض کنید ارباب اسپارتاکوس او را به ارباب دیگری بفروشد و ما اسپارتاکوس را می‌شناسیم و می‌دانیم که برده است، اما متضایفش را نمی‌شناسیم. حالا ابن سینا با این دو مسئله تعریف اضافه یا تعریف مضاف و اصل تقارن‌شناختی چگونه برخورد می‌کند؟ همان‌طور که اساتید می‌دانند، مفصل‌ترین پرداخت ابن سینا در کتاب مقولات شفا یافت می‌شود و بعد در الهیات شفا و سپس بعد از مقولات، به بحث تعریف‌های دوگانه و خصیصه‌های مضاف پرداخته و یک فصل را در الهیات به پایگاه هستی‌شناختی مضاف اشاره کرده است که در موردش حرف نمی‌زنیم. اما دو پرسشی که مطرح می‌شود، یکی تعریف مناسب مضاف‌های مقولی است و نسبتش با تعریف‌های ارسطویی و دیگری پاسخ ابن سینا به معمای شناخت قطعی متضایف است. من امروز بر روی دو متن تمرکز می‌کنم، یکی کتاب مختصر الاوسط فی المنطق، که هنرمندانه توسط استاد یوسف ثانی تصحیح شده است و این تصحیح کمک بسیاری به ابن سینا پژوهی کرده است، و دیگری روی مقولات شفا. دلیل اینکه روی این دو متن تمرکز می‌کنم این است که پرداخت ابن سینا در مختصر الاوسط اطلاعات جالبی از نظر تاریخ فلسفه به ما می‌دهد و گرنه از نظر محتوای نظریه چندان با هم متفاوت نیستند.



ابن سینا در مختصرالاوسط، دو تعریف از مضاف ارائه کرده است و هر دو تعریفی که ارسطو در رساله مقولات آورده را ذکر می‌کند. تعریف اول را با بیانی مشابه ارسطو می‌گوید که مضاف به چیزی گفته می‌شود که ماهیتش در قیاس با دیگری گفته می‌شود و بعد تعریف دوم را هم ارائه می‌کند که به آن مضاف حقیقی می‌گوید و در تعریف مضاف حقیقی مؤلفه وجود را وارد تعریف می‌کند و مضاف حقیقی را از این طریق تعریف می‌کند که چیزی که وجودش در اضافه با دیگری باشد نه فقط ماهیت و شناخت آن. در مقولات شفا این قبیل مضاف‌ها را مضاف علی الاطلاق می‌خواند. نکته‌ای که به لحاظ تاریخ فلسفه جالب است این است که ابن سینا تعریف دوم خودش را به تعریف دوم ارسطو ربط می‌دهد و می‌گوید این معنای قول فیلسوفان است آنجا که گفت «لها بما هی مضاف» و آقای دکتر یوسف ثانی به درستی این بند را در تصحیح خودش مشخص کرده است. این عیناً نقل قولی از رساله مقولات ارسطو است و بعد می‌گوید تعریف اول، تعریف افلاطون است و می‌گوید این تعریف، تعریف مشهوری است و بعد سعی می‌کند به مشکلی پاسخ دهد که در دوران باستان متأخر مطرح شده و آن اتهام دوری بودن تعریف مضاف است. کسانی مانند آندریانکوس گمان کرده‌اند که ارسطو در تعریف مضاف، تعریفی ارائه کرده که دوری و باطل است. ابن سینا در دفاع از تعریف ارسطو می‌گوید که آن اضافه اولی یا مضاف اولی که در تعریف آمده، مضاف مشهوری است و این مطابق با تعریف افلاطون است. دلیل اینکه ارسطو از تعریف افلاطونی استفاده کرده این بوده که مضاف مشهوری، مشهورتر از مضاف حقیقی بوده و شناختش بهتر از مضاف حقیقی است و به این ترتیب از نظر ابن سینا به ارسطو، دو شرط را به هم متصل می‌کند تا مضاف حقیقی را معرفی کند، نه اینکه یک چیزی را بر اساس خودش تعریف کند.

در فصل پنجم از مقاله چهارم مقولات شفا، ابن سینا تعریفی ارائه می‌کند. دفاع ابن سینا از این تعریف ارسطویی از این قرار بود که مضاف اولی که در تعریف مضاف حقیقی استفاده شده مضاف به معنای افلاطونی یا مضاف مشهوری است و بنابراین آن چیزی که باید تعریف می‌شده در خود تعریف اخذ نشده است؛ چون شناختش راحت‌تر است. چون ما می‌دانیم که یکی از شروط تعریف این است که تعریف شیء الف باید بر اساس چیزی باشد که از خود شیء الف اعرف است وگرنه تعریف ما تعریف مشکل‌داری خواهد بود. این دفاع در شفا حذف شده و به جای آن ابن سینا تعریف خودش را در مقولات شفا مطرح می‌کند که می‌توان گفت بازسازی شده تعریف اول در کتاب مختصرالاوسط است. ولی ضمناً جویری عرضه

شده که از اتهام تعریف دوری پیشگیری می‌کند و از این قرار است که مضاف حقیقی (هو الذی ماهیته وجودها مضاف) و این تعریف هم از تمایز وجود و ماهیت عزیمت کرده و هم تأکید می‌کند بر اینکه مضافی که در مقولات مدنظر است و جنس برین است مضاف به حسب وجود است. بعد از آن ابن سینا خصیصه‌های مضاف را، مشابه خصیصه‌هایی که ارسطو برشمرده است برمی‌شمرد، و ما در ابن سینا شش خصیصه داریم، ولی خصیصه ششم در ارسطو ذکر نشده است و آن این است که مضاف بر مقوله‌های دیگر عارض می‌شود. اما خصیصه‌ای که برای من جالب است خصیصه چهارم است که به نحوی متناظر با خصیصه ششم ارسطویی است. خصیصه ششم ارسطویی که بعد از تعریف دوم مطرح شد می‌گفت اگر نسبت مندی یا مضافی بسان قطعی و محصل دانسته شود، آنگاه مضاف متناظر آن نیز به صورت محصل دانسته می‌شود و ابن سینا می‌گوید اگر یکی از متضایف‌ها به طور قطعی شناخته شد، دیگری نیز به طور قطعی شناخته می‌شود و بعد سعی می‌کند توضیح بدهد که این یعنی چه. من باید یادآوری کنم که دو مثال زدم که در هر دو مورد ما شناخت قطعی از یکی از متضایفین داریم، بدون اینکه متضایف متناظر شی را بشناسیم؛ مثلاً اینکه می‌دانیم اسپارتاکوس برده است، اما نمی‌دانیم ارباب آن کیست و اینکه یک عددی را می‌دانیم چون زوج است دو برابر چیزی است، ولی نمی‌دانیم دو برابر چه چیزی است. ابن سینا در اینجا از دو ایده کمک می‌گیرد؛ یکی ایده تعادل و دیگری ایده تحصیل یا محصل بودن.

ایده تعادل جایگزین ایده عکس‌پذیری یا متعکس بودن است. ارسطو می‌گوید اگر لفظ‌ها درست انتخاب شوند آنگاه متضایفین به هم عکس‌پذیر می‌شوند. مثلاً حس و محسوس، علت و معلول یا علم و معلوم. البته این دشواری‌زاست؛ چون تقریباً این سه تا زوج مثالی که من گفتم مثال‌هایی‌اند که به نظر ابن سینا جزء مضاف‌ها نیستند. برای اینکه ابن سینا این مشکل را حل کند به جای عکس‌پذیری از تعادل استفاده می‌کند و می‌گوید مضاف‌ها و متضایفین در تعادلند. من فکر می‌کنم که دو دلیل خوب وجود دارد که ابن سینا ایده تعادل را جایگزین ایده تعکس کند. یکی این است که از دست متعکس‌هایی که به دلایل زبانی برمی‌گردند خلاص می‌شود و به همین دلیل راه اضافی بودن مقولاتی مثل متی، این، جده و وضع را مسدود می‌کند چرا؟ چون می‌گوید آن چیزی که در این متمکن است را ما می‌توانیم به مکان متعکس برگردانیم. در واقع با متمکنش در تعادل نیست، یعنی مکان می‌تواند با یک متمکن دیگر وجود داشته باشد و همین‌طور علت می‌تواند وجود داشته باشد بدون اینکه معلول از آن بیاید یا معلول



وجود داشته باشد و ما بتوانیم معلول را بشناسیم بدون اینکه علت را بشناسیم و دیگر اینکه به کمک ایده تعادل بتوانیم دو جنبه قوه و فعل را وارد بحث مقولات کنیم.

می توان گفت که از نظر ابن سینا به کمک ایده تعادل، مضاف های حقیقی در قوه و فعل هم متعادلند. این را شاید بهتر است که یادآوری کنم که غلبه ارسطو شناسان معتقدند که ارسطو وقتی رساله مقولات را نوشت احتمالاً هنوز نظریه قوه و فعل را نپروانده بود یا مثلاً پرورش نهایی آن در آن زمان رخ نداده بود. یا بسیاری از افراد معتقدند وقتی ابن سینا رساله مقولات را نوشت هنوز ایده ماده و صورت گرایی را هم نپرداخته بود.

ایده دومی که ابن سینا خیلی جدی به آن می پردازد، ایده تحصیل یا محصل بودن است و این در واقع به توجیه دومی که من ذکر کردم هم برمی گردد. توجیه دوم، خاصیت چهارم ابن سینا را به خاصیت ششم ارسطویی وصل می کند و ابن سینا می گوید این تحصیل که ارسطو گفته و من در اینجا آن را بازسازی می کنم نه تنها در علم و ادراک است، بلکه در وجود هم هست و من فکر می کنم که این ایده تحصیل که ابن سینا آن را تأکید می کند پاسخی هم فراهم می کند به همان پارادوکس تقارن شناختی یا شناخت قطعی متضایفین.

ابن سینا مقصود خودش را با مثال سر و سردارنده نشان می دهد. به دیدگاه ابن سینا اگر سر به طور مطلق گرفته شود آنگاه رأس یک جوهر ثانی یا یک جوهر کلی است و علم محصل و قطعی به آن لزوماً مستلزم آن است که سر، سر یک سردارنده به طور کلی باشد، یعنی هم سر و هم سردارنده، هر دو در سطح کلیات باشند، چون اینها باید با هم متعادل باشند. اما اگر سر به عنوان این سر یا سر کسی گرفته شود، آنگاه وقتی که به طور محصل و جزوی در قطعیت خودش شناخته شد باید متضایف آن لزوماً محصل و قطعی در جزویت خودش معلوم شود، یعنی مثلاً اگر سر من که یک سر جزوی است برای شما به صورت محصل شناخته می شود آنگاه شما من را که به عنوان دارنده سر هستم به صورت محصل و قطعی می شناسید و البته این تحصیل در وجود هم هست، یعنی وقتی شما سر مرا می بینید و می دانید که من وجود دارم یا وجود من برای شما محصل می شود، وجود سر من هم برای شما محصل خواهد شد. از نظر ابن سینا این معنای تحصیل در متضایفین می شود.

ممکن است کسی اشکال کند که مثلاً اگر ما یک دست بریده را در یک بیابان پیدا کنیم که رها شده است، این دست بریده یک دست جزوی است و ما می دانیم که این یک دست است، در این صورت شناخت ما از آن چطور است؟ ابن سینا به این مسئله پاسخ هوشمندانه ای می دهد

و به زیبایی یکی از ایده هایی که ارسطو در کتاب النفس مطرح کرده را برای توضیح این اشکال به کار می برد. می گوید اگر دست یا سر بریده و منفصل باشد، آنگاه کارکرد خود را از دست داده و از این رو، آن را به صورت اشتراک اسم و مبهم دست یا سر می نامیم. دست یا سر به معنای حقیقی همیشه دست یا سر یک فرد یا یک موجود است و کارکرد دست و سر را دارد و دست و سری که بریده یا منفصل باشد فقط به اشتراک اسم دست یا سر خوانده می شود. چرا؟ چون اضافه ای که به عنوان سر یک سردارنده به آن مختص بوده از بین رفته است و البته سر و سردارنده به این معنا فقط بنا بر تعریف اول و مشهوری مضاف هستند؛ چون به این معنا سر و سردارنده هر کدام یک جوهر جزوی هستند و هیچ جوهری نمی تواند مضاف باشد.

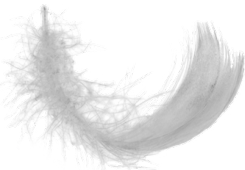
در مورد دو برابری و نیم (نصف) می توان همین استدلال را جاری بدانیم. اگر دو برابری و نیم به طور مطلق گرفته شوند، آنگاه علم محصل و قطعی آور مستلزم علم قطعی به نصف است و بالعکس. اما اگر آنها را اعدادی خاص و جزوی در نظر بگیریم، مثلاً این دو عددی را که من نوشته ام و یکی نصف دیگری است، تا زمانی که هر دو متضایف به طور قطعی شناخته نشده باشند، صفت اضافی دو برابری و نیمی به درستی و محصل شناخته نمی شوند. وقتی ما یک عدد زوج را می بینیم طبعاً می دانیم که این عدد دو برابر یک عدد دیگری است. در این لحظه ای که می دانیم دو برابری، دو برابر یک عدد دیگری است ولی نمی دانیم دو برابر چه عددی است وضعیت به چه صورت است؟ به دیدگاه من، از نظر ابن سینا، ما در اینجا دو برابر کلی را می شناسیم، نه دو برابر جزوی و خاصی که بین این دو عدد وجود دارد. به محض اینکه ما عدد نیم را شناختیم و عدد نصف عدد بزرگتر را شناختیم، آنگاه ما این اضافه خاص را هم می شناسیم و در واقع در آن زمان است که آن مضاف جزوی شناخته می شود و احتمالاً ابن سینا دارد هوشمندانه تفکیک عرض کلی و عرض جزئی را وارد این بحث می کند و از فصل چهارم مقولات الهام می گیرد تا این ویژگی تقارن شناختی را توضیح دهد. ابن سینا می گوید جایز نیست هیچ عدد دو برابری که دو برابر محصل است دو برابر هر عدد دلخواهانه ای باشد. کسی که معترض به خصیصه ارسطویی است و همین طور به بازسازی ابن سینا، ممکن است بگوید این عدد بزرگتری که شما روی صفحه می بیند، یک عدد محصل و جزوی است و من آن را می شناسم. پس چرا من متضایف آن را نمی شناسم؟ ابن سینا می گوید اگر قرار بود تو متضایفین را بشناسی چون می دانی که این زوج است، آن وقت این می تواند مجاز کند که هر عدد زوجی دو برابر هر عدد





نمی‌شود مگر به واسطه موضوع‌های مضاف، پس نمی‌توان نتیجه گرفت که به ضرورت هرگاه موضوع‌های مضاف به تحصیل موجود شوند آنگاه خود اضافه به تحصیل موجود می‌شود. یک مثال دیگری که شاید بتواند دوباره کمک کند همان مثال رأس و رأسیت است. اگر سر بودن اضافی خاص یک عنصر باشد و عبارت باشد از اضافه با صاحب سر یا سردارنده، آنگاه با وقوع محصل و قطعی این عضو، یک سر جزوی وقوع قطعی می‌یابد که یک جوهر جزوی بودن یکی از ویژگی‌های آن است ولی هنوز ویژگی اضافه به سر تعلق نگرفته است. علم محصل و قطعی به این سر به عنوان یک جوهر مستلزم علم قطعی به آن به عنوان این سر نیست؛ زیرا سر بودن به حال خود رها شده است و فقط از حیث ادراک حسی تحصیل شده است نه در عقل. بنابراین وقوع محصل و قطعی و دانش محصل و قطعی اضافه سر بودن مستلزم دانش محصل و قطعی هر دو متضایف است. علاوه بر این، همان‌طور که ایده تعادل نشان می‌دهد، اگر یکی از دو متضایف بالفعل باشد، دیگری نیز باید بالفعل باشد و همین امر در مورد بالقوه نیز صدق می‌کند. ابن سینا این را به صراحت نگفته است ولی من فکر می‌کنم که ابن سینا پیشگام تفسیر نوارسطویانی مثل اکريل از اصل تقارن شناختی است و احتمالاً این اصل تقارن شناختی، برای اولین بار توسط دیوید سدلی استفاده شده است.

دیگری باشد ولی این درست نیست. برداشت من از این تفکیک ابن سینا یا در واقع ایده ابن سینایی که بخشی از این را در حین ارائه عنوان کردم این است که ابن سینا می‌گوید که زوجیت دلیل کافی برای وقوع صفت دو برابری نیست، بلکه برای وقوع قطعی صفت دو برابری به آن باید به طور قطعی دانست که ۱۳۹۲۸ دو برابر ۶۹۲۴ است. به عبارت دیگر، دو برابر مخصوص ۱۳۹۲۸ و ۶۹۲۴ مصداقی خاص و جزوی از دو برابری است که وقوع آن مستلزم وقوع مصداق جزئی و محصل و معین هر دو متضایف و نیز علم محصل به آنهاست. در غیر این صورت ما فقط علمی کلی و اجمالی داریم به اینکه ۱۳۹۲۸ یک دو برابر است، یعنی فقط می‌دانیم که فقط یک دو برابری کلی، دو برابر یک نیمی کلی است. ما یک دو برابری کلی را وصف ۱۳۹۲۸ می‌دانیم و بنا بر اصل تقارن شناختی می‌گوییم که یک نیمی کلی هم متناظر با این دو برابری کلی وجود دارد. در واقع ابن سینا چند صفحه بعدتر، اواخر بحث مضاف، چیزی می‌گوید که می‌توان گفت که از این تفسیر پشتیبانی می‌کند. ابن سینا می‌گوید در چنین مواردی طبیعت اضافه به طور محصل و قطعی وقوع نیفتاده است، بلکه تنها موضوع یکی از متضایف هاست که به صورت قطعی و محصل واقع شده است. واقعیت اضافه در ذهن و در عقل واقع می‌شود و برای چنین وقوعی نیاز به دو موضوع قطعی است که به طور قطعی معلوم باشند و بعد می‌گوید که از گزاره صادق اضافه به تحصیل واقع





محمدجواد اسماعیلی  
مؤسسۀ پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## حرکت در مقولات؛ ابن سینا و مفسران

تنوع ادبیات که تا قطب‌الدین رازی هم ادامه پیدا می‌کند (قطب‌الدین شیرازی و میرسید شریف‌الدین جورجانی هم تعلیقات دارند) نشان می‌دهد که این کتاب تا چه اندازه مورد توجه قرار گرفته و تا چه اندازه شرح و تفسیر بر آن نگاشته شده است. المحاکمات اثر قطب‌الدین رازی غیر از المحاکمات اثر بدرالدین تستری یا المحاکمات اثر علامۀ حلی است.

این تنوع در آثار به جایگاه و ارزش مباحث فلسفی و طبیعت‌شناسی در اشارات توجه می‌کنند. ما عمدتاً در ایران با شرح فخررازی و شرح خواجه نصیرالدین طوسی و محاکمات قطب‌الدین رازی که هر سه اثر چاپ شده و مورد توجه قرار گرفته است، آشنایی داریم، در صورتی که برخی از این آثار هنوز به صورت مطبوع یا مکتوب به صورت چاپ امروزی در نیامده است و مخطوط هستند و کسانی هم که التفات می‌کنند به مخطوطات می‌پردازند ولی این تعداد اندک‌اند. در این فرصت می‌خواستم به این موضوع اشاره کنم که با کتاب شفا چه تحولی در سنت پساسینوی ایجاد شده، یعنی تا چه اندازه‌ای اهل فضل و فن کتاب شفا را می‌خواندند یا برخی از مباحث را شرح و تفصیل می‌دادند، اما کتاب اشارات مانند یک کتاب درسی نبوده است که هر کسی که وارد علوم عقلی می‌شده، در یک دوره خاصی مطالعه می‌کرده و شرح و تفسیرهایی که در این زمینه نوشته می‌شده را مورد مطالعه قرار می‌داده است. تا اینجا صرفاً به شرح و تفسیرها اشاره شد، در حالی که حواشی فراوانی هم به صورت مکتوب در فهرست کتابخانه‌های مختلف ثبت شده است که هویت

خیلی سپاسگزارم از همه دوستانی که چه به نحو حضوری چه به نحو مجازی در روز بزرگداشت ابن سینا حضور بهم رسانند. آخرین بحثی که در این روز ارائه می‌شود بحثی است در ارتباط با حرکت در مقولات. بحث حرکت در مقولات، بحثی است ناظر به یک رساله، که حکیم تنکابنی مشهور به فاضل سراب، که در روزگار صفوی می‌زیسته، در اثری مستقل به صورت مکتوب منتشر کرده است. دلیل پرداختن به این اثر و تحلیل و ارزیابی این موضوع را عرض خواهم کرد. در واقع کتاب طبیعیات شفا نسبت به مباحثی که در طبیعیات اشارات به نگارش درآمده کمتر مورد توجه قرار گرفته است و عمدۀ شارحان و مفسران ابن سینا به شرح و تفسیر کتاب اشارات پرداخته‌اند که شاید به خاطر دلایلی همچون باور برخی بر نگارش آن در اواخر عمر ابن سینا و موجز بودن آن باشد؛ چون اولاً نسبت به کتاب شفا موجزتر است و ثانیاً نکاتی که شیخ در آثار گوناگونش به آن توجه کرده در این اثر به صورت کامل‌تر بیان شده است.

از نخستین تعلیقه‌هایی که بر اشارات نوشته شده، تعلیقه مسعودی است که بعدها فخر رازی به این تعلیقه پاسخ داده است. این تعلیقه هم به تلخیص کتاب اشارات پرداخته است، اثری با عنوان الانارات فی شرح الإشارات نیز به شرح کتاب اشارات اهتمام ورزیده است و بعد دیگر شارحان مثل سیف‌الدین آمدی، سمرقندی و نخجوانی، علامه حلی و بدرالدین تستری شرح نوشته‌اند و یا میان شرح فخررازی و شرح خواجه نصیرالدین طوسی با عنوان «حل مشکلات الإشارات» داوری کرده‌اند. بنابراین، این

حاشیه‌نگاران همچنان مشخص نیست و نیاز به تحقیق و ارزیابی دارد.

بحث حرکت در مقولات مربوط به جمله است، به طبیعیات جمله گفته می‌شد. جمله اول منطق، جمله دوم طبیعیات، جمله سوم ریاضیات و جمله چهارم الهیات بود. جمله دوم که طبیعیات باشد دارای فنون مختلف است. فن اول آن سماع طبیعی است که دارای چهار مقاله است و مقاله دوم آن به‌طور خاص به بحث حرکت می‌پردازد. در مقاله دوم، فصل دوم و فصل سوم بحث از حرکت در مقولات است، البته فصل سوم به‌طور خاص مربوط به حرکت در مقولات است و فصل دوم نسبت حرکت با مقولات است که در واقع بحث نسبت حرکت با مقولات شاید یکی از فلسفی‌ترین بحث‌هایی است که در طبیعیات فن سماع طبیعی مطرح می‌شود و در اینجا با همان شیوه ابن سینا در آموزه منطق خود، که به بررسی آرای گوناگون می‌پردازد، به نقل و ارزیابی اقوال می‌پردازد. چراکه درباره ارزیابی حرکت یا نحوه سنجش آن و اینکه با چه مقوله‌ای می‌تواند در ارتباط باشد و اینکه اساسا حرکت چیست؟ سرشت آن چیست؟ ماهیت آن چیست؟ اقوال گوناگونی مطرح شده است.

یک قول این است که حرکت از مقوله آن ینفعل یا انفعال است، یک قول بر این است که به‌نحو اشتراک لفظی یا اسمی می‌توانیم از حرکت صحبت کنیم، یا قول دیگری که مدعی است به‌نحو تشکیکی می‌توانیم از حرکت صحبت کنیم. ابن سینا این آراء را بیان می‌کند و به نقد و ارزیابی آن‌ها می‌پردازد. یکی دیگر از ویژگی‌هایی که در طبیعیات و دیگر آثار با آن‌ها مواجه می‌شویم و از ویژگی‌های آثار ابن سینا، به‌ویژه کتاب شفاست، این است که ابن سینا ارزیابی خودش را از هر مسئله‌ای محدود به ارزیابی ارسطو نمی‌کند بلکه آراء مفسران مثل اسکندر افرویدیسی یا فیلوپونوس را که، به‌صورت شرح یا به‌صورت برگزیده شروح در اختیار داشته است، مورد توجه قرار می‌دهد. اما ویژگی نگارشی ابن سینا این است که در موارد نادری به نام اشخاص اشاره می‌کند. حتی در برخی موارد به‌جای اشاره به نام ارسطو، عبارت مفید هذه الصناعة را به کار می‌برد که با این عبارت می‌خواهد بیان کند آنکه این صنعت یا این فن طبیعیات را وام‌دار او هستیم ارسطو است، یا تعبیر دیگری استفاده می‌کند و سعی می‌کند کمتر فردی را نام ببرد یا از کلمه قیل استفاده می‌کند؛ می‌گوید چنین قولی هم هست، چنین سخنی هم هست، که در واقع هدف او پرداختن نقادانه به آن کلام است.

در بحث سرشت حرکت، سؤال این است که حرکت چیست؟ چون امری است که تا بخواهیم به آن اشاره کنیم از آن نقطه گام فراتر گذاشته است. شما مثلاً حرکت

پرنده‌ای روی یک درخت را چطور بیان می‌کنید؟ در کدام نقطه، کدام ساعت، در کدام لحظه؟ به محض اینکه شما اشاره کنید آن پرنده به‌نحو وجودی و هستی‌شناسانه حرکت خودش را آغاز کرده و فوراً از نقطه الف به نقطه ب رفته است؛ از زمان الف به زمان ب رفته است. پس یک پیچیدگی در ذات حرکت و در سرشت حرکت وجود دارد. شما وقتی می‌خواهید از چیزی سخن بگویید می‌خواهید آن را تعریف کنید، وقتی می‌خواهید چیزی را تعریف کنید، دارید به ماهیت آن اشاره می‌کنید، مثلاً می‌خواهید بگویید انسان، می‌گویید حیوان ناطق، نگاه شما در اینجا به‌نحو ایستا است. یک محدوده و قلمروی برای آن تعیین می‌کنید و توضیح می‌دهید و توصیف می‌کنید. ولی آنچه از آن به‌عنوان حرکت یاد می‌کنیم، یک امر پویاست و به تعبیر ابن سینا یک امر سیال است، که می‌خواهید آن را مقوله‌بندی کنید و چهارچوبی برای آن تعیین کنید که بسیار دشوار به‌نظر می‌رسد. به‌نظر می‌رسد ابن سینا تک‌تک این آراء را نقد و ارزیابی می‌کند و در نهایت به‌گونه‌ای دیگر وارد بحث می‌شود؛ به‌جای اینکه بگوید حرکت از سنخ زمان یا کمیت یا کیفیت است و به پیامدهایی که می‌تواند ناقض و نافی رأی خودش یا رأی فلسفی‌ای که دارد از آن دفاع می‌کند باشد بپردازد، به‌گونه‌ای دیگر عمل می‌کند. در ابتدا به مقوله انفعال و چیستی آن می‌پردازد. او بعد از اینکه اقوال گوناگون را نقد و ارزیابی می‌کند می‌گوید حالا چه قولی می‌ماند؟ به‌جای اینکه بگوید حرکت از سنخ انفعال است، می‌گوید انفعال به چه چیزی قرابت و نزدیکی دارد و انفعال را به معنای اثرپذیری در نظر می‌گیرد. وقتی از حرکت صحبت می‌شود به‌نوعی از متضایفان صحبت می‌شود، به‌بیان دیگر از محرک و متحرک صحبت می‌شود. پس حرکت وقتی معنا دارد که یک طرف محرک و یک طرف متحرک باشد. پس ما متحرک را در نسبت مندی میان محرک و متحرک تحلیل یا ارزیابی می‌کنیم؛ پس متحرک چیزی است که اثر یا مهر یا نشان محرک را بر خودش دارد، پس آن چیزی که نقش و نگار و مهر محرک را در خودش دارد، یعنی اثرپذیر است، یعنی متأثر است.

از میان مقولات، آنچه که می‌تواند متأثر و شبیه به آن باشد، انفعال است. با مراجعه به آثار مفسران ابن سینا مشاهده می‌شود که فخررازی در مباحث المشرقیه یا فاضل هندی در کتاب عون إخوان الصفاء فی فهم کتاب الشفاء وارد بحث و بررسی درباره چیستی حرکت و حرکت در مقولات می‌شود. دو نفر دیگر نیز، یکی آقاجمال خوانساری و دیگری هم حکیم تنکابنی مشهور به فاضل سراب که به این بحث می‌پردازند. با این تفاوت که حکیم تنکابنی و آقاجمال به‌صورت تعلیقه و حاشیه به ارزیابی سخن شیخ

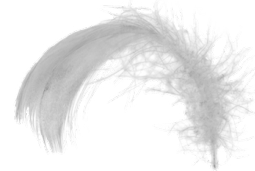
آثار ابن سینا به عنوان یک داور حضور دارد، یعنی ضمن پرداختن به آراء فلسفی آراء ابن سینا را مطرح می‌کنند. حکیم تنکابنی در ذیل این بحث به شرح قوشچی و همین‌طور به ملاحظات یا آرائی که جلال‌الدین دوانی نسبت به آراء قوشچی داشته مراجعه می‌کند. چون اثر قوشچی حدود تقریباً ۲۱ سال مقدم است بر تاریخ درگذشتش نسبت به اثر جلال‌الدین دوانی. توضیح کامل این بحث را می‌توانید با مراجعه به مقاله‌ای که در وبسایت مجله حکمت معاصر و همین‌طور ensani.ir منتشر شده است، مشاهده کنید و اگر نکته یا نقدی باشد خوشحال می‌شوم استفاده بکنم. پرداختن به اینکه چه درنگ‌ها و تأملاتی نسبت به طبیعیات شفا صورت گرفته است می‌تواند جالب باشد؛ چون از طبیعیات اشارات شرح‌ها و تفسیرهای گوناگونی در اختیار است. در شرح طبیعیات شفا با اندکی از آثار روبه‌رو هستید و بیشتر از عصر صفوی به بعد مورد توجه قرار گرفته است.

در باب سرشت حرکت در شفا در فصل دوم مقاله دوم مطرح شده است اما حکیم تنکابنی اسم فصل سوم مقاله دوم را برای عنوان رساله خود به کار برده است. ولی تحلیل او بیشتر درباره فصل دوم است نه فصل سوم. بحث حرکت در مقولات در این باره است که با نظر به اینکه حرکت نیازمند قلمرو و فضایی است و مسافتی را باید پیماید، در کدام یک از مقولات ارسطویی که می‌شناسیم، کمیت و کیفیت و مکان و وضع و البته مقولات دیگر مثل متی یا فعل، انفعال و اضافه، قابلیت پذیرش حرکت مقدور و میسور است؟ در این مرحله شیخ وارد بحث می‌شود و تک تک مقولات را بررسی می‌کند و پیامد این قول که حرکت در کدام یک از این‌ها قابلیت حضور داشته باشد را بررسی می‌کند و درنهایت بیان می‌کند که حرکت در کمیت، کیفیت، وضع و مکان می‌تواند اطلاق یا جاری شود.

پرداخته‌اند و کوشش کرده‌اند که به شیوه خاص ابن سینا که به نحو اجمال طرح می‌کند و بدون اشاره به نام اشخاص آرای باطل را کنار می‌گذارد عمل کنند و به آراییی که به بیان ابن سینا ارزش توجه و التفات دارند می‌پردازند، اما در فهم اقوالی هم که شیخ به آن‌ها عزل نظر می‌کند، تلاش می‌کنند تا به مقصود آن‌ها پی ببرند. اینکه چرا از اشتراک لفظی حرکت یا از تشکیکی بودن حرکت صحبت می‌کنند و اینکه چرا هر کدام از این اقوال طرح شده‌اند و پیامدهای پذیرش هر یک از این اقوال چیست.

خوشبختانه شرح آقا جمال چند سال پیش به کوشش جناب آقای رضا استادی در مجموعه کنگره مرحوم خوانساری منتشر شده است. اما رساله مرحوم تنکابنی که به صورت مستقل و تک رساله است منتشر نشده است که من با گردآوری این نسخه‌ها از کتابخانه‌های مختلف از سراسر ایران و مقابله آن‌ها این رساله را تصحیح کردم و با نگارش یک مقدمه مفصل سعی در بیان این داشتم که مرحوم تنکابنی ضمن بررسی رأی شیخ می‌خواهد ارزیابی سخنان کسانی مثل علاء‌الدین قوشچی و جلال‌الدین دوانی، که بر اشارات شرح ننوشته‌اند اما بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی شرح نوشته‌اند، پردازد و همین‌جا خوب است اشاره کنم که به همان اندازه که ما به آثار فلسفی توجه و التفات می‌کنیم، آثار کلامی هم متضمن مباحث مهم فلسفی هستند که ارزش التفات دارند، هم مباحث دقیق‌الکلام و هم مباحث لطیف‌الکلام؛ قسمت‌هایی که مربوط می‌شود به الهیات بالمعنی الاعم و نیز مباحثی که مربوط می‌شود به الهیات بالمعنی الاخص که در کتاب‌های کلامی مطرح شده است؛ از جمله کتاب تجرید الاعتقاد خواجه که شروع گوناگونی دارد.

یادآوری این نکته شاید جالب باشد که در کارزار میان شارحان و نقدهایی که نسبت به همدیگر داشتند





بخش پنجم

کرسی



کرسی های نوآوری

رویکردی تازه به عقلانیت سیاسی در اسلام

سلسله کرسی های فلسفه  
 نظریه پردازانه  
 نقد و مناظره  
 کرسی نوآوری  
 پیشی اجلاس

عنوان:

رویکردی تازه به عقلانیت سیاسی در اسلام

ارائه کننده:

حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا غلامی  
 عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دوران:

حجت الاسلام والمسلمین دکتر نجف لک زایی  
 حجت الاسلام والمسلمین دکتر محسن رضوانی  
 دکتر علیرضا صدرا

ناقدان:

حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد رضا یزدانی مقدم  
 دکتر شریف لک زایی  
 دکتر مجتبی زارعی

زمان: شنبه ۲۸ خرداد ساعت: ۱۰

مکان: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

حضور و مجازی

لینک شرکت در جلسه: [www.irip.ac.ir/u/136](http://www.irip.ac.ir/u/136)



رضا غلامی (ارائه دهنده)  
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دین هم عقل شانه به شانه وحی و البته با درک منزلت و رتبه والای آن، به بسط و تعمیق دینداری و ساخت جامعه دینی مطلوب می پردازد. با آمدن وحی تبعاً عقل به حاشیه نمی رود بلکه شکوفاتر می شود و فرصت های بیشتری برای بروز و ظهور پیدا می کند. اما در قلمرو و منطقه ای که در درجه اول خودش فتوا می دهد مناسب آن است، و در جاهایی که دین منطقه ای را باز می کند و برای حضور عقل وجاهت و مشروعیت کامل قائل می شود.

عقل در دو عرصه مشخص در کنار وحی کاربرد دارد: ۱- فهم و تفسیر دین که بدون عقل قادر به فهم و تفسیر متون دینی نخواهیم بود؛ ۲- در حوزه تولید انواع قواعد و احکام، که دین اجازه می دهد عقل در آن ساحت و منطقه صاحب قلمرو باشد و برای ما تعیین تکلیف کند. در واقع از نظر دین عقل صرفاً مربوط به حوزه عمل نیست، و هم در ساحت نظر در کنار قرآن و سنت ایفای نقش می کند و هم در ساحت عمل و کاربردی سازی.

سرگذشت عقل در تاریخ اسلام نشان می دهد آن میزان توجه که اسلام به عقل داشته و دارد در طول تاریخ با تفاسیر متنوع و متکثر روبه رو شده است. نسبت عقل با دین، جایگاه عقل در دین و نحوه استفاده از آن همواره تفاسیر و قرائت های متکثری داشته است. به تبع آن خود حضور عقل در متن دین هم با فراز و فرودهای زیادی مواجه بوده است.

گذشته از عقل نظری که در فضای خودش سیر تقریباً روشنی داشته و به همین دلیل ادبیات نسبتاً فربهی هم پیدا کرده است. بیشتر توجه و تمرکز بر حوزه عقل مربوط به ساحت عقل نظری است. عقل عملی به دلیل محصور شدن در دایره حکمت عملی، کم توجهی به عقل ابزاری

سلام و عرض ادب دارم خدمت استادان بزرگوار. سپاسگزاری می کنم که به رغم مشغله های بسیار باز هم قبول زحمت فرمودند، بر من منت نهادند و در این اجلاسیه شرکت کردند. از برادر ارجمندم، استاد گرامی، جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر شریفی و همکاران عزیزشان که محبت داشتند و مقدمات برگزاری این جلسه را مهیا کردند، و از برادر ارجمندم، جناب آقای دکتر سیاهپوش که لطف کردند دبیری نشست را بر عهده گرفتند صمیمانه قدردانی می کنم.

جلسه گذشته تا آنجایی که فکر می کردم لازم است توضیحاتی را محضرتان تقدیم کردم و تصور می کردم که این توضیحات کافی باشد. بعد که استادان بزرگوار ابهام ها و نقدهایی را مطرح کردند و فرصتی دوباره در اختیار من قرار گرفت که هم مباحث را تدقیق کنم و هم مواردی که کمتر توجه شده بود را باز کنم و به آنها بپردازم. به نظرم فرصت خوبی در اختیارم قرار گرفت که این ایده و دیدگاه جدید را از حالت اجمال در بیاورم و ابعاد آن را باز کنم.

همان طور که مستحضر هستید مهمترین نقطه تمایز مذهب شیعه از سایر مذاهب اسلامی بها دادن به عقل و مواجهه عقلانی با دین و دینداری است. چه بسا دلیل اصلی گسترش حکمت و فلسفه در متن تشیع، همین عنایت منحصر به فرد شیعه به عقل و عقل ورزی باشد. مواجهه اسلام با عقل یک مواجهه توأمان بنیادی-تداومی است. اصطلاح «تداومی» را بنده جعل کردم و شاید بتوان برای آن واژه بهتری پیدا کرد.

به بیان دیگر نه تنها اصل گرایش به دین و ایمان الهی مستلزم تحقیق عقلی است و در واقع باب دین را عقل فطری به روی انسان باز می کند، بلکه پس از پذیرش

۱. بر قید «تقریباً» تأکید می کنم چون خود عقل نظری هم محل اختلاف و دیدگاه های متنوع است ولی به نظر من نسبت به عقل عملی وضعیت به مراتب روشن تری داشته و سیر آن به اندازه عقل عملی مبهم نبوده.



و محاسباتی، و کم توجهی به دانش در مقام عینیت، رشد قابل قبولی نداشته است. من هم در جلسه پیش توضیحاتی در این زمینه تقدیم کردم و هم در این نوشته جدید که محضر استادان رسیده منظوم را خیلی روشن و واضح توضیح داده‌ام.

به نظر می‌رسد یکی از دلایل اصلی ناتوانی جهان اسلام در احیای تمدن شکوهمند اسلامی در قرون چهارم و پنجم هجری قمری، جایگاه عقل عملی و طرز سامان یافتن آن در جامعه اسلامی است. اگر این طرز سامان دهی و نوع نگاه و تلقی نسبت به عقل عملی عوض نشود و در حد حکمت عملی به آن نگاه شود، من مطمئن هستم همچنان در احیای تمدن اسلامی ناکام خواهیم بود.

احیای تمدن بستگی دارد به اینکه ما تمدن را چگونه ببینیم. گروهی هستند که اصلاً تمدن سازی را رسالت دین نمی‌دانند و حتی دین و تمدن سازی را در تناقض با هم تلقی می‌کنند، دین را صرفاً برای آبادسازی آخرت می‌دانند و پیشرفت، توسعه و تمدن سازی را مغایر با آخرت سازی تلقی می‌کنند. اما ما برای تمدن دو وجه مادی و معنوی قائل هستیم به مثابه دو روی یک سکه که از هم قابل تفکیک نیستند. ایجاد تمدنی که دو وجه مادی و معنوی را توأمان داشته باشد به مراتب سخت‌تر از تمدن سازی صرفاً مادی است؛ یعنی پیچیدگی کار ما در تمدن سازی این است که می‌خواهیم بین وجه مادی و معنوی گره و پیوند ایجاد کنیم. اگر نمی‌خواستیم این کار را بکنیم اولاً ایجاد تمدن مادی شبیه آنچه غرب انجام داده سرنوشت محتوم ما تلقی می‌شد، ثانیاً کار دشواری نبود چرا که الگوها و تجارب موجود را در اختیار داشتیم و همان مسیر را طی می‌کردیم. دشواری کار این است که می‌خواهیم این دو وجه را به هم پیوند بزنیم و پیوند اینها یک تحول بنیادین در نظریه و الگوی تمدن سازی به وجود آورده است.

اگر بخواهیم به تمدن این‌گونه بنگریم و نظر کسانی که تمدن سازی را خلاف ماموریت دین می‌دانند را رد کنیم باید به بحث عقلانیت عملی توجه ویژه داشته باشیم و در این عرصه دست به یک نواندیشی بزنیم.

مهمترین دغدغه عالم اسلام نسبت به توسعه عقل ابزاری و دانش تجربی افتادن در میدان این جهانی و عرفی‌گرایی است. آنچه باعث شده که احتیاط شود و عطای اش به لقای اش بخشیده شود این است که بسیاری از متفکران، نخبگان، علما و دلسوزان تاریخ اسلام نگران این بودند که ما از مرز خودمان عبور کنیم یا مرزهای مان را از دست دهیم و عملاً در ورطه این جهانی‌گری و عرفی‌گرایی بیفتیم. در حالی که بنده توضیح داده‌ام که ما می‌توانیم عقلانیت عملی را بسط و توسعه دهیم و مرز آن را از حکمت عملی فراتر ببریم و در عین حال در وادی این جهانی‌گری و

عرفی‌گرایی نیفتیم.

همان‌طور که مستحضر هستید ساحت بحث من فلسفه سیاسی است و توضیح دادم که نخواستم بحثم را از گستره فلسفه سیاسی خارج کنم. تعریف روشنی از فلسفه سیاسی تقدیم حضورتان کردم و توضیح دادم که چرا و چگونه در سراسر این دیدگاه به فلسفه سیاسی وفادار ماندم؟

نگاه من در حوزه نظریه پردازی نگاه صدرایی است. البته در بعضی موارد این نگاه را کافی ندیدم و به سمت نگاه نوصدرایی رفتم. هرچند که نگاه نوصدرایی قدری با ابهام روبه‌روست و هنوز معنا و مبنای روشنی پیدا نکرده، من بر اساس تلقی خودم از فلسفه نوصدرایی تلاش کردم به سمت حکمت و فلسفه نوصدرایی بروم و چارچوب نظریه خود را از این طریق سامان دهم.

روش بحثم هم فلسفی است از نوع قیاسی، برهانی، لمی مبتنی بر منطق صوری، و هم اجتهادی. از این جهت اجتهادی است که برای رسیدن به این جمع‌بندی سیر نسبتاً خوبی در آیات و روایات داشتم و تلاش کردم که حداقل بحثم مغایر نباشد. ادعا دارم و توضیح داده‌ام که قسمت‌هایی از بحثم منطبق بر آیات و روایات است، کلیت آن را هم مغایر با آیات و روایات نمی‌دانم و این کار را با روش اجتهادی انجام داده‌ام.

مفاهیم اصلی بحث در مواردی ابهام داشت. خود عقلانیت برای دوستان مبهم بود که به چه معنا در نظر گرفته‌ام. عقلانیت را هم تکوینی-ساختاری در نظر گرفته‌ام و هم کارکردی-سنجی. به عبارت دیگر، دو تعریف از عقلانیت ارائه دادم اما دیدگاهی که تقدیم حضورتان کردم نگاهش تکوینی-ساختاری است نه سنجی. البته من معتقد هستم که عقلانیت تکوینی-ساختاری و کارکردی-سنجی‌ای دو روی یک سکه هستند به طوری که اگر به عقلانیت تکوینی-ساختاری برسیم به طور طبیعی به عقلانیت سنجی‌ای هم می‌رسیم. اما در اینجا بیشتر روی عقلانیت ساختی تمرکز کرده‌ام.

عقل و عقلانیت را توضیح داده‌ام و برای عقلانیت اسلامی تعریفی ارائه کرده‌ام. لازم است عرض کنم که بسیاری از اینها برآمده از مطالعات و استنباطات شخصی بنده بوده است. ممکن است از مباحث بزرگان این عرصه الهام گرفته باشم ولی در راستای هماهنگی و انسجام بحثم تغییراتی در آنها داده‌ام.

یکی از مزایای این بحث، انسجامی است که از ابتدا تا انتها تلاش شده رعایت شود. ناهماهنگی و عدم انسجام را کمتر مشاهده می‌فرمایید.

منظور از عقلانیت سیاسی و نظام عقلانیت سیاسی را توضیح داده‌ام. حکمت نظری و به خصوص حکمت عملی را به طور کامل تعریف کرده‌ام تا روشن شود که

بیشتر تمرکز کردم و تلاش کردم نگاه مرحوم فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، ابن رشد، خواجه نصیر و ملاصدرا را پررنگ تر کنم و یک مقدار جسورانه عرض کردم که با اتکاء به دیدگاه فارابی و خواجه نصیر نمی توانیم در حوزه عمل و کاربرد، آن هم در رقابت با تمدن پیچیده غرب توفیقات بزرگی به دست آوریم.

من حکمت عملی ای که فارابی مطرح می کند و خواجه نصیر بسط می دهد را در حد شالوده عقلانیت عملی تلقی می کنم و نه بیشتر. چرا که عمدتاً در باید‌ها و نبایدهای اخلاقی منحصر می شود که این اصلاً برای ما کفایت نمی کند. بسیاری از پیچیدگی ها و ظرایف تمدن سازی در این عصر در حکمت عملی فارابی ملحوظ نیست و طبیعی هم است؛ چون ما از فارابی ای صحبت می کنیم که هر قدر هم نبوغ داشته مربوط به دوران گذشته بود و الان از تمدن سازی ای صحبت می کنیم که مهمترین رقیب آن غرب است که بحث پایان تاریخ را مطرح می کند.

حتی در خصوص ملاصدرا هم که باب های جدیدی در حکمت عملی گشوده است ما مجبوریم به سمت فلسفه نو صدراایی برویم تا برخی خلاءها و کمبودهای موجود در جزئیات حکمت عملی او را جبران کنیم.

راجع به علوم انسانی هم توضیح داده ام که برخلاف اینکه برخی قصد دارند آن را از فارابی تداوم دهند، آنچه فارابی یا خواجه نصیر در این حوزه مطرح کرده اند با علوم انسانی ای که ما امروز به دنبال آن هستیم ارتباطی ندارد. ما علوم انسانی را تبیین، توصیف و پیش بینی آینده تلقی می کنیم و این با علوم انسانی ارزشی و هنجاری مد نظر فارابی تفاوت جدی دارد. ضمن اینکه معلوم نیست بتوانیم بگوییم که علوم انسانی و اجتماعی مد نظر آنها بوده است. این خطایی است که ما امروز مرتکب می شویم و انتظار داریم با مراجعه به دیدگاه بزرگان مان علوم انسانی را متحول کنیم. به نظر من این دیدگاه ها در ساخت پایه های علوم انسانی قابل اتکا و الهام گرفتن است اما جلوتر که می رویم نمی توانیم از آنها بهره بگیریم.

ثمرات نواندیشی درباره عقل اسلامی و اینکه چرا عقلانیت سیاسی را انتخاب کردم را توضیح داده ام. در نهایت هم جمع بندی کرده ام.

نکات را تکرار نکردم که کسل کننده نباشد. تقاضا می کنم متن تهیه شده را در سایت موسسه قرار دهند تا حضاران در فضای مجازی در صورت تمایل مطالعه کنند. سپاسگزاری می کنم. نظرات استادان در بسط، تعمیق و رفع اشکالات مؤثر است و بنده با جان و دل آماده ام که بشنوم و بهره مند شوم.

چرا نمی توانیم به حکمت عملی بسنده کنیم. منظور از کاربردی سازی را توضیح داده ام. مفهوم عقلانیت فرامعرفتی را با جزئیاتش تعریف و مبنای آن را مشخص کرده ام. حتی به روایاتی در این زمینه پرداخته ام. از مجموعه روایاتی که از مولی الموحدین راجع به عقل آمده مفاهیمی را استخراج کرده ام که بیشترین توجه به عقل مربوط به حوزه عقل عملی است. فراحکمی و فرامعرفتی بودن که واژه های کلیدی دیدگاه بنده است را کاملاً توضیح داده ام.

جلسه گذشته استاد رضوانی تاکید کردند که ما مرز خودمان را با عقلانیت مدرن مشخص کنیم. تلاش کردم این مرز را شفاف توضیح بدهم. یکی از نگرانی های من این است که بعضی ما به غرب گرایی را متهم کنند. به همین دلیل تلاش کردم که تفاوت های مان با غرب را دقیقاً مشخص کنم و توضیح دهم که چگونه می توانیم از مرزهای ترسیم شده صیانت کنیم.

کارکردهای عقلانیت فرامعرفتی را توضیح داده ام. جناب استاد شریف لک زایی به این نکته ظریف اشاره کردند که این موارد هم برای فرهنگ قابل استفاده است و هم برای اقتصاد؛ سیاسی بودن آن به چه معناست. نسبت بحثم را با حوزه سیاست مشخص کردم. البته این مطلب را در متن نیاورده ام که اگر این نظام عقلانیت سیاسی اسلام قوام پیدا کند می تواند در معماری سیاسی، نظام بخشی سیاسی، مشارکت سیاسی، حوزه شفافیت و نظارت همگانی، امر به معروف و نهی از منکر، محاسبات اجتماعی و رصد اجتماعی، و تولید هزاران هزار قواعد سیاسی به ما کمک کند. این امر می تواند وضعیت جامعه را کاملاً متحول کند و حتی تأثیرات عمیقی در حوزه اقتصاد و فرهنگ تأثیر بگذارد.

من خودم فرهنگ را مقدم بر سیاست می دانم اما سیاست لازمه تغییر و بسط فرهنگ است. جامعه ای که شکل می گیرد تا زمانی که سامان سیاسی نیابد نمی تواند از فرهنگ و هویت خود پاسداری کند.

در بحث تمدن، آن زمان که من سامان دهی نظری مباحث را آغاز کردم عمده مباحث راجع به تمدن نوین اسلامی تبلیغی و ترویجی بود و تقریباً هیچ بحث علمی دانشگاهی وجود نداشت. تلاش کردم تعریف دقیقی از تمدن نوین اسلامی ارائه دهم و تفاوت و نسبت آن را با تمدن تاریخی روشن کنم. در اینجا توضیح داده ام که منظورم از تمدن اسلامی چیست و مؤلفه های اصلی آن کدام است. تبیین تمدن اسلامی روشن کرده است که اگر عقلانیت عملی را با نواندیشی مواجه کنیم چطور می توانیم توفیقات بزرگی در تمدن سازی کسب کنیم.

توصیه جناب آقای دکتر صدرا این بود که نسبت این بحث با تراث اسلامی روشن شود. بنده روی این بحث



مجتبی زارعی (ناقد)  
دانشگاه تربیت مدرس

می‌زنیم باید توجه بدهیم که حکمت عملی چه بوده. بنده پرسشی دارم. شما می‌خواهید بحث اجتهادی بکنید و همان‌طور که جناب دکتر صدرا در جلسه قبل فرمودند بحث شما بر پایه تراث اسلامی است. سنت یونانی درباره حکمت عملی هم می‌خواست بحث کند کتاب می‌نوشت؛ یعنی حکمت عملی نداشتند و درباره حکمت عملی بحث‌های نظری می‌کردند. آیا در سنت اسلامی این‌طور بوده است؟ آیا ما در فارابی توقف کردیم؟ آیا سنت اشراقی آنگاه که می‌خواست در سیاست مداخله کند کتاب نظری نوشت؟ مهم‌تر از همه اینکه نقطه عزیمت شما حکمت متعالیه است، آیا صدرالمتهلین که قهرمان حکمت متعالیه است در خصوص حکمت عملی بایی جداگانه دارد یا اینجا جمع کرده؟ امام خمینی (ره) که قهرمان جدید حکمت متعالیه است با استفاده از تراث صدرایی و مهارت نظری و حکمی جمع‌شده در اسفار اربعه وارد سیاست می‌شود و در آن مداخله می‌کند. بنابراین در واقع ممکن است صدرا با چنین عنوان و مدخلی ورود مستقیم نکرده باشد اما اینها را جمع کرده است. آن‌گونه که حکیم آملی می‌فرماید جمع بین سیاست، فلسفه، عرفان و فقه کرده است.

به همین خاطر، به نظر حقیر بیشتر وجاهت دارد که از «فقیه حکیم» سخن بگوییم. ما در سنت‌های شرقی وقتی اصطلاح «حکیم» را به کار می‌بریم، حکیم کار نظری و عملی را جدا نمی‌کرد، خودش مدیر جامعه بود. امام خمینی (ره) مدیر جامعه بود و وارد سیاست شد. این متعلق به سنتی غیر از ما است. آیا ما با توجه به این حقیقت‌های دوگانه و مضاعف حکمت عملی را نارسا می‌دانیم یا در پرتو مسائل مستحدثه می‌گوییم حکمت عملی کفایت نمی‌کند.

پس حکمت متعالیه حکمت عملی و حکمت نظری را

عرض سلام و ادب و احترام دارم حضور استادان و سروران گرامی. از ارائه تکمیلی جناب آقای دکتر غلامی تشکر می‌کنم.

من روی نکاتی که در جلسه اول عرض کردم قدری تاکید دارم. البته توضیحات تکمیلی کار را بهتر کرده است ولی نوآوری کار هنوز روشن و منقح نیست. آنجا که یک رساله دکتری در دست نگارش داریم باید اجازه دهیم که کار با تحقیق روشن شود. البته همان‌جا هم استادان فن می‌گویند موضوع را ناظر به مسئله انتخاب کنید. اما برداشت بنده این است که آنجا که موضوع ما کرسی نظریه‌پردازی است حوزه اجتهادی باید منقح، معلوم و روشن باشد. من خودم به عنوان دانشجوی سیاست نمی‌توانم با موضوع نسبت برقرار نکرده. «رویکردی تازه» رسایی ندارد. در کرسی نظریه‌پردازی باید رسایی را معلوم کنیم.

قرار بود طرح مسئله را صریح کنند که به نظر من باز هم صراحت ندارد. مسئله را باید روشن کنیم. در ارتباط با حکمت عملی فکر می‌کنم توضیحات هم در متن و هم در بیان کافی نیست یا دقیق مطرح نشده است. جناب آقای دکتر غلامی فرمودند «اگر وضع به همین منوال باشد» این حاکی از آن است که به حکمت عملی تعریض دارند اما نزاع اصلی در حکمت عملی را در سنت‌های مختلف روشن نکردند و معلوم نیست موقف‌شان کجاست. بله، بنده قبول دارم که تصور موقعیت تاریخی و مسائل مستحدثه در حکمت عملی موجب تصدیق نارسایی آن است. حتی می‌پذیرم که بحث صدرالمتهلین هم کفایت نمی‌کند اما می‌گویم مبانی اجتهادی باید در جای خودش به درستی استدلال شود.

درست است که عقل عملی و حکمت عملی از اصطلاحات رایج است و حکمت عملی در تفکر اسلامی و سنت مشایی شهرت یافته اما وقتی با مخزن حکمت حرف

سوا نمی‌کند بلکه جمع می‌کند. صدرای شیرازی امکان مداخله در سیاست نیافت اما امام یافت. اینها از اول مدیر جامعه بودند.

در پایان، این مطلب را ناظر به اشکال خودم مطرح می‌کنم. حکیم آملی در توضیح اندیشه امام راه‌های عمل را هم توضیح می‌دهند. می‌فرمایند بعضی با نظر و فکر حرکت می‌کنند، اینها صاحب نظر هستند. برخی با بصر و دل حرکت می‌کنند، اینها صاحب دل هستند. برخی با مهندسی حرکت می‌کنند، برخی با معماری حرکت می‌کنند، برخی دانش دارند، برخی معمار هستند. تعبیر ایشان که به اعتقاد بنده از حکمت صدرایی بیرون می‌آید جالب است، می‌فرمایند امام مهندس-معمار هستند؛ یعنی هم دانش نزد ایشان موجود است و هم معماری بلد است.

این بوده و ما به چشم دیده‌ایم. بنابراین ما وقتی می‌گوییم حکمت عملی آیا می‌خواهیم همان سنت ارسطویی را ادامه دهیم که اخلاق نیکوماخوس نوشته شد اما درباره آن اقدامی نشد؟ آیا اخلاق ناصری هم این‌گونه است؟ آیا کتاب‌هایی که امام به قول حکیم آملی در دهه غیرخودش نوشت برای عمل نکردن بود؟ اتفاقاً چون عمل کردند در سیاست مداخله و تصرف کردند. اسفار اربعه این مدل را به ما می‌دهد.

نکته آخر این است که ما اگر می‌گوییم بحث صدرایی است باید این بحث را با بعضی از فرمول‌های ایشان نشان دهیم. به هر تقدیر من یک مثال از یک فقیه حکیم تمدنی زدم که فقاقت حکیمانه داشت، آن‌گونه که باید می‌دید و آن‌گونه که باید عمل می‌شد سفارش کرد.



نجف لک‌زایی (ناقد)  
رئیس پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

از منظر صدرایی ارائه می‌شود کفایت می‌کند یا خیر؟ به نظر من این بحث نیاز به تأمل بیشتر دارد. باید بحث‌های مطرح شود که مبتنی بر مباحث صدری باشد. مثلاً باید ببینیم که در موضوع عقلانیت سیاسی که آقای دکتر غلامی مطرح کردند ناظر به حرکت جوهری کدام بحث قابلیت گفت‌وگو دارد. یا اصالت وجود و اصالت ماهیت، تفکیک تمایز اینها و تأثیری که می‌تواند در تبیین عقلانیت سیاسی اسلامی داشته باشد. به نظرم هم در متن جدید و هم در کتاب همچنان جای بحث دارد. برخی استنادات و ارجاعات به آثار آیت‌الله جوادی آملی وجود دارد ولی لازم است که استنادات پررنگ‌تر شود تا متن صدرایی بودنش را نشان دهد.

تلقی و انتظار ما از مفهوم حکمت چیست؟ در آثار ملاصدرا این نگاه ارسطویی به یک معنا پذیرفته شده که حکمت به نظری و عملی تقسیم می‌شود و هر کدام به چه معناست. در حکمت نظری در پی «اللهم ارنا الاشیا کما

به سهم خودم تقدیر و تشکر می‌کنم از دوستانی که نشست را ترتیب دادند، همین‌طور از آقای دکتر غلامی که تلاش خوبی به عمل آوردند تا مباحث مطرح شده در جلسه قبل را تصحیح و تکمیل کنند. بنده در جلسه گذشته نکات را مطرح کردم. در متن اخیری که آقای دکتر ارائه دادند برخی از این نکات توضیح داده شده است و به نظرم می‌تواند رافع ابهام باشد. کتاب ایشان دیروز ظهر به دستم رسید و نتوانستم آن را بخوانم. با توجه به مرور اجمالی که روی فهرست آن داشتم به نظرم رسید که می‌تواند بخشی از مباحث را کامل کند. دو نکته که می‌خواهم عرض کنم ناظر به فرمایش‌های دکتر زارعی هم است:

بستر بحث صدرایی تلقی می‌شود و آقای دکتر بحث را از این منظر مطرح می‌کنند. ممکن است این پرسش به ذهن برسد که ما از کجای این بحث صدرایی بودن آن را استنباط کنیم. آیا به صرف اینکه تصریح کنیم بحث

اما اینها به معنای وجود یک دستگاه جدید نیست. انتظار از متفکران ما چیست؟ خوانش ما از فارابی، ملاصدرا و دیگر متفکران باید چگونه باشد؟ آیا حل مسائل و مشکلات امروزی مان را مد نظر داریم و با رجوع به آثار متفکران پیشین می‌خواهیم مسائل امروزی را حل کنند؟ مثلاً در بحث آقای دکتر غلامی تمدن نوین را برای ما پایه‌ریزی کنند. به نظر من این توقع توقع درستی نیست. ولی به لحاظ ایجاد یک بستر نظری و یک فضای تأمل و گفت‌وگو بسیار حائز اهمیت است. از این جهت که این متفکران بنیان‌ها و مبانی نظری بحث را برای ما ایجاد می‌کنند ما خودمان را مدیون آنها می‌دانیم، با آنها و آثارشان گفت‌وگو می‌کنیم و براساس آراء آنها می‌توانیم به بحث و شناخت جدید و راه حل مشکلات مان دست یابیم. از این منظر است که نوآوری به وجود می‌آید. رابطه وحی و فلسفه سیاسی و محدودۀ فعالیت عقل، بحثی است که شاید آقای دکتر خیلی کم‌رنگ مطرح کرده‌اند و به گفت‌وگو و اتخاذ موضع نیاز دارد. البته این بحث در حوزه تخصص آقای یزدانی مقدم است و در این زمینه کتاب هم دارند. اشاراتی که در این متن آمده است می‌تواند با نگاهی نظام‌مندتر مورد توجه قرار گیرد. به نظرم در نگاه به اندیشه اسلامی و حکومت دینی می‌تواند بسیار کمک کند. متفکران ما از فارابی تا ابن سینا، سهروردی، خواجه، ملاصدرا و در نهایت حضرت امام و علامه جوادی آملی در نگاه تمدنی خیلی به ما کمک می‌کنند. از جنابعالی تشکر می‌کنم که بحث را مجدد تکمیل کردید. البته باب بحث و گفت‌وگو همیشه باز است. اگر کتاب زودتر به دستم می‌رسید تصور دقیق‌تری از بحث جناب آقای دکتر غلامی داشتم. به همین چند نکته عرض شد اکتفا می‌کنم و السلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

«هی» هستیم و در حکمت عملی در پی «تخلّقوا باخلاق الله». در ابتدای اسفار هم ملاصدرا اشاره فرموده است. این طبق عرف رایج و معمولی بوده و ملاصدرا خواسته این ادبیات را توضیح دهد از این بیان استفاده کرده است. نگاه کامل‌تر ملاصدرا به حکمت این است که وقتی شما می‌گویید «حکمت» نظری و عملی آن توأمان خواهد بود و تفکیکی وجود ندارد. حتماً یک بخش نظری خواهد داشت و بخش عملی هم با آن حضور و وجود دارد و از آن جدایی‌ناپذیر است.

به نظرم خوب است که روی بحث حکمت از منظر ملاصدرا تأمل شود. چرا که بعد از ملاصدرا و در دستگاه حکمت صدرایی مفهوم حکمت، و تلقی و انتظار از آن خوب تقریر نشده است. حداقل من خودم در متون متفکران بعدی ندیدم که بحث مستوفایی در این زمینه صورت گرفته باشد که به پیشرفت آن کمک کند. خود ملاصدرا ابعاد مختلف بحث را بسیار دقیق‌تر مطرح کرده است و توأمان بودن نظری و عملی را به خوبی توضیح داده است. البته به نظر من کار آقای دکتر غلامی از این جهت پیشرفت داشته است که ایشان خواسته‌اند این بحث را با بحث تمدن و نظام عقلانیت سیاسی اسلام (نظام عقلانیت سیاسی در اسلام)<sup>۱</sup> تطبیق دهند که می‌تواند در پایه‌ریزی و بنیاد تمدن نوین اسلامی کمک کند.

در بحث نوصدرایی نگاه من با آقای دکتر غلامی همراه است. می‌پذیرم که نوصدرایی ابهام دارد ولی نمی‌توان آن را یک دستگاه فلسفی جدید تلقی کرد. به رغم آنچه که مطرح است، نوصدرایی‌ها هم در دستگاه صدرایی تنفس می‌کنند. دستگاه جدید در حوزه فلسفه اسلامی شکل نگرفته است که ما آن را متمایز کنیم. بله، برخی مباحث و موضوعات جدید از منظر دستگاه صدرایی ارائه می‌شود

۱. این تعبیر هم نیاز به توضیح دارد چون در متن‌های ایشان هر دو تعبیر به کار رفته است.



احمدرضا یزدانی مقدم (ناقد)  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

خدمت همهٔ دوستان، عزیزان و استادان حاضر در جلسه سلام عرض می‌کنم. از دوست عزیز و فاضل محترم جناب آقای دکتر غلامی و زحماتی که در رابطه با این نوآوری کشیدند تقدیر و تشکر می‌کنم.

در گام اول فکر می‌کنم خوب است بین هدف جناب آقای دکتر غلامی، و مبانی نظری و نحوهٔ استدلال ایشان تفاوت بگذاریم. اگر درست متوجه شده باشم هدف آقای دکتر غلامی این است که ما هیچ اجبار و الزامی نداریم که فکر کنیم عقل یعنی فقط ادراک کلیات و مباحث نظری، بلکه عقل می‌تواند معنای جامع‌تر و وسیع‌تری داشته باشد و مباحث مختلفی را که برهان‌پذیر هستند شامل شود. به این ترتیب از عقل با این معنای گستره می‌توان در ادارهٔ کشور استفاده کرد. هیچ معنی وجود ندارد که دانش‌های انسانی که قابل استدلال عقلی هستند را کنار بگذاریم و بگوییم چون مشمول اصطلاحات مربوط به عقل نظری یا عقل عملی نیستند برای ما فایده‌ای ندارند و یا خارج از چارچوب‌های شناخته شدهٔ نظری ما هستند.

اگر برداشت من از هدف و مقصدی جناب آقای دکتر غلامی در این فعالیت علمی‌شان درست باشد، هدف، ایده و نظر خوبی است. همین ایده و نظر را در کارهای فارابی هم می‌بینیم؛ از جمله در المله، احصاء العلوم، الحروف، فصول منتزعه و تحصیل السعادت که فارابی می‌گوید ما یک کشور و مدینه را چطور باید اداره کرد. او می‌گوید علاوه بر حکمت نظری (مبدأ، معاد و...) به حکمت عملی هم نیاز داریم که خوب و بد را به ما می‌فهماند و به ما می‌گوید که چطور باید انتخاب کنیم. در عین حال اینها برای ادارهٔ کشور کفایت نمی‌کنند. ادارهٔ کشور به چیز دیگری هم نیاز دارد که فارابی از آن گاه با عنوان تعقل، گاه با عنوان قوهٔ فکری و گاهی با عنوان فضیلت فکری یاد می‌کند و می‌گوید با ملاحظهٔ تجارب و نمونه‌های فراوان می‌توانیم متوجه شویم که این مدینهٔ فاضله (کشور) را چگونه باید اداره کنیم. این امر در حیطهٔ حکمت نظری و یا حکمت عملی نیست بلکه مهارت دیگری ناشی از مشاهده و تجربه است که پیش‌بینی آینده هم از لوازم آن به حساب می‌آید؛ مثلاً اگر فلان برنامهٔ اقتصادی را در این کشور اجرا کردیم به چه نتایجی می‌رسد. البته فارابی تذکر می‌دهد که اگر این تعقل و قوهٔ فکری در مسیر به سعادت رساندن جامعه باشد ما به آن فضیلت فکری هم می‌گوییم اما اگر در آن جهت نباشد به آن فضیلت فکری نمی‌گوییم.

بنابراین اگر هدف و مقصد این باشد در مبانی و مطالبی که فارابی در آثارش بیان کرده است پیشینه‌ای دارد؛ البته جناب فارابی این مطلب را هزار سال پیش گفته‌اند، امروز هم یک اندیشمند و پژوهشگری با بیان و تفسیری جدید بر

اساس مطالب پیشین و زحمات خودش می‌تواند مطالب را نوآورانه مطرح کند؛ کار بسیار خوبی هم است.

سوابق و نمونه‌های این دیدگاه را در فرمایش‌های استاد معظم، حضرت آیت‌الله جوادی آملی هم می‌توان دید. برای نمونه در بحث «منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی» در صفحات ۸۳ و ۸۴ به عقل جمعی و تجربی استناد می‌کنند و می‌فرمایند اگر عقل جمعی و تجربی به این نتیجه رسید که تنها راه برقراری نظام جامعهٔ اسلامی یا حفظ استقلال و آزادی یا هر چیز دیگری فلان روش است ایشان روش جمهوری را نام می‌برند، در آن صورت باید گفت که این هم ادراک عقلی و حجت الهی است. بعد به آیهٔ شریفه هم استناد می‌کنند و این مباحث را پیش می‌برند. اگر فرمایش ایشان را در ادارهٔ جامعه و برای جمهوری اسلامی بسط دهیم نتایج بسیار وسیعی بر دیدگاه ایشان مترتب خواهد بود.

بنابراین فرمایش جناب آقای دکتر غلامی می‌تواند از دیدگاه فارابی و آیت‌الله جوادی آملی پشتیبانی بگیرد و دیدگاهی است که سابقه دارد و قابل دفاع است.

در عین حال که ایشان قدمی به جلو برداشته‌اند ابهام‌هایی در متن ایشان وجود دارد که شاید در جای دیگری توضیح داده باشند. مثلاً در صفحات ۲ و ۱۷ به دیدگاه علامه طباطبایی در بحث نظریه ادراکات اعتباری استناد می‌کنند، اما این نظریه در هیچ جای این نوشته خودش را نشان نمی‌دهد. البته لازم نیست که آن نظریه را در اینجا مطرح کنند بلکه می‌توانند به هر جایی که علامه در این مورد بحث کرده است ارجاع دهند. اما به هر حال باید بفرمایند که چطور می‌خواهند از نظریهٔ ادراکات اعتباری استفاده کنند و نظریه‌پردازی ایشان با نظریهٔ ادراکات اعتباری چه ارتباطی دارد.

در عین حال این توجه را هم بدهم که عقل عملی در نظر علامه طباطبایی جایگاه خاصی دارد و با برخی تعاریف ذکر شده در این نوشته متفاوت است.

اصل مطلب که آقای دکتر غلامی در صفحهٔ ۱۰ به آن اشاره کرده‌اند این است که این امر چگونه واقعیت عینی پیدا کند. ما می‌توانیم این مطالب را از فارابی، بوعلی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی استفاده کنیم اما مسئلهٔ جدی این است که چطور می‌خواهیم آنها را پیاده کنیم. صرف مقاصد و ایده‌های خوب در جای خودشان خوب هستند اما لازم است که در جامعه عینیت پیدا کنند. در صفحهٔ ۱۲ به دیدگاه عابد الجابری اشاره فرموده‌اند.

به نظرم اگر از استناد به این نویسنده صرف نظر کنند بسیار مناسب‌تر باشد؛ چون معلوم نیست که عابد الجابری تصور درستی از فلسفه اسلامی یا فلسفهٔ سیاسی و یا حتی عقل عملی داشته باشد. همچنین آن‌طور که از کارش معلوم



نظر ایشان ما در استفاده از تمام توانایی‌ها، ظرفیت‌ها و داشته‌های عقلانی چه در منابع عقلی و فلسفی و چه در علوم انسانی تا آنجا که با مبانی نظری و اعتقادی مان سازگار باشد معنی نداریم. الزامی نداریم که عقل را به ادراک کلیات محدود کنیم بلکه می‌توانیم هر امری که قابل بحث و استدلال باشد را مورد تایید عقل بدانیم. اگر برداشت بنده درست باشد اندیشمندانی هم هستند که چنین نظری دارند. البته این از نوآوری جناب آقای دکتر غلامی نمی‌کاهد بلکه اساساً معنای نوآوری این است که ما ابعاد و دیدگاه‌های جدیدی از یک مطلب که چه بسا دیگران هم گفته‌اند را با استدلال و بیانی دیگر مطرح کنیم.

اگر این را بپذیریم تنها مسئله‌ای که باقی می‌ماند این است که نوشته ایشان باید به لحاظ انسجام و استدلال تقویت شود تا به سطح مطلوب برسد.

می‌شود اطلاع درستی از متون و منابع ندارد و آنها را مطالعه نکرده است.

علاوه بر اینکه فارابی و حضرت آیت‌الله جوادی آملی در منابعی که عرض کردم به صراحت متعرض این مقصد و هدف خوب آقای دکتر غلامی شده‌اند، برخی جامعه‌شناسان غربی نیز بحثی را مطرح کرده‌اند. ما از عقلانیت ابزاری سخن می‌گوییم و دائماً هم روی آن تأکید می‌کنیم اما آنها می‌گویند عقلانیت ابزاری در تمدن غرب ما را از انسانیت دور کرده است. در مقابل این عقلانیت ابزاری، آنها مفهوم فراعقلانیت را مطرح می‌کنند. به احتمال زیاد آقای دکتر غلامی هم همین مفهوم را در نظر دارند؛ یعنی از تمام توانایی‌های موجود در منابع عقلی انسانی که با مبانی نظری ما قابل تایید است در راستای حل مشکلات و گرفتاری‌های اجتماعی استفاده کنیم. به عنوان جمع‌بندی عرض می‌کنم که برداشت بنده از هدف خوب جناب آقای دکتر غلامی این است که به



### رضا غلامی (ارائه‌دهنده):

بحثم با آنها را عرض خواهم کرد.  
**دو)** ارائه تعریفی دقیق‌تر و چندجانبه از عقلانیت اسلامی و عقلانیت سیاسی اسلام؛ عرض کردم که هم یک تعریف ساختی ارائه دادم و هم یک تعریف سنجه‌ای که چنین تعریفی را حداقل در حوزه ادبیات عقلانیت سیاسی اسلام (اسلامی) پیدا نکردم. غربی‌ها به‌وفور بحث کرده‌اند اما در مباحث ما کمتر به آنها پرداخته شده است.

**سه)** قرار دادن همه علوم اسلامی و نیز علوم انسانی اسلامی که از نظر من با علوم اسلامی مساوی نیست و رابطه عموم و خصوص من وجه با آن دارد در دل عقلانیت بدون سلب نقش محوری از فلسفه اسلامی؛ اگر گفتم در همه علوم اسلامی و نیز در علوم انسانی اسلامی می‌توان دنبال عقلانیت گشت، محوریت فلسفه اسلامی را نفی نکرده‌ام. این یکی از تفاوت‌های بحث من با دیگران است که آن را عقلانیت فرافلسفی می‌نامم، در بطن یک نظام و دستگاه و افزایش قدرت شناختی عقلانیت در ساحت اجتماعی با رویکرد عمدتاً رئالیستی. بنابراین، اینکه از قرار دادن همه علوم اسلامی و علوم انسانی اسلامی در سبب عقلانیت سخن می‌گویم بحثم، بحث ادراکی و شناختی است نه بحث عملی. منتها از نگاه ایده‌آلیستی که در تمدن‌سازی به کار نمی‌آید و باب توهم (توهم گسترگی) را باز می‌کند به سمت نگاه رئالیستی از جنس انتقادی رفته‌ام.

**چهار)** بحث و گسترش حضور عقل ابزاری و محاسباتی

از استادان محترم و ناقدان بزرگوار تشکر می‌کنم. مطالب بسیار مهمی را فرمودند و بنده بسیار استفاده کردم. همان‌طور که جناب دکتر شریف لک‌زایی به‌درستی اشاره فرمودند این بحث‌ها بحث‌هایی است که تمامی ندارد و هر چه روی آنها وقت بگذاریم و گفت‌وگو کنیم باعث تکمیل و تغییر می‌شود. بنده سقفی را برای این بحث در نظر نگرفته‌ام. هر بار که توفیق حاصل می‌شود که در خدمت استادان بزرگوار باشم درس می‌گیرم و زمینه غنی‌سازی و تقویت این بحث هم به تبع فراهم می‌شود. متنی را که تقدیم حضورتان کردم با حوصله نوشتنم تا پخته شود. خیلی مقدمه‌چینی نکردم و سعی کردم نوآوری رخ داده را کاملاً روشن بیان کنم. وارد مباحث کلی نشدم چون در شأن این جلسه نبود و من هم قرار نبود مقاله ارائه دهم یا از رساله دکتری دفاع کنم. تلاش کردم مباحثی که ارائه می‌دهم از وضوح کافی برخوردار باشد و خیلی وارد حاشیه‌ها نشوم که از اصل مطلب دور بمانم.

در صفحه ۱۸ نوشته‌ام: در این صورت ثمرات این نواندیشی درباره عقلانیت سیاسی عبارت خواهد بود از: **یک)** توسعه حکمت عملی از صرف بایدها و نبایدهای اخلاقی به مکانیزم جامعه عمل؛ البته نکته‌ای که جناب استاد یزدانی مقدم اشاره فرمودند در ذهنم بود و قطعاً از مباحث فارابی و سایر متفکران الهام گرفته‌ام اما تفاوت



در ساختار عقلانیت سیاسی و ارتقاء کارآمدی؛  
**پنج** ایجاد جایگاه وسیع‌تر برای دانش تجربی و حتی تفسیری در عقلانیت سیاسی و ارتقاء کارآمدی؛

**شش** قرار دادن عقلانیت در ساحت شناختی و فراشناختی (ظهور جنبه‌های روشی، ابزاری و تکنیکی در عقلانیت عملی که به ارتقاء کارآمدی منجر می‌شود)؛  
**هفت** پیوند روشن عقلانیت سیاسی اسلام با تمدن جدید اسلامی با تعریف دقیقی که از تمدن جدید اسلامی تقدیم حضورتان کردم.

بنابراین در صفحه ۱۸ دقیقاً بیان کرده‌ام که به دنبال چه هستم، و فکر می‌کنم در این مطلب قدری نوآوری وجود دارد؛ هم به لحاظ فرافلسفی بودن، هم به لحاظ فرامعرفتی بودن و هم به لحاظ گنجاندن ظرفیت‌هایی از عقل که مغفول مانده است.

نکته‌ای که جناب استاد یزدانی مقدم اشاره فرمودند درست است. ما محدودیتی نداریم که از همه ظرفیت‌های عقل در عقلانیت عملی استفاده کنیم. اما آیا چنین چیزی در تاریخ اتفاق افتاده، و محدودیت‌هایی که به اعتقاد ایشان وجود ندارد آیا در عمل هم وجود نداشته است؟ در بسیاری از مقاطع تاریخی جریان‌هایی وجود داشتند که قدرت هم در اختیارشان بود اما چنین اعتقادی نداشتند. در حال حاضر، چند درصد از علمای ما نظرات آیت‌الله جوادی آملی را قبول دارند؟ گروهی ممکن است درکی درست از فرمایش ایشان نداشته باشند و گروهی دیگر هم حتماً قبول ندارند. این تفسیری که آیت‌الله جوادی از دانش اسلامی ارائه می‌دهد حتماً مورد تایید خیلی‌ها نیست.

بنابراین نکته اصلی این است که موانع تاریخی و فرهنگی قابل توجهی وجود داشته که ما اجازه پیدا نکردیم این ظرفیت‌ها را در عقلانیت عملی مورد استفاده قرار دهیم.

اینکه حکمت نظری و حکمت عملی غیرقابل تفکیک هستند کاملاً مد نظر حقیر بوده است، منتها برای مطالعه و تحقیق مجبوریم که تجزیه کنیم و این تجزیه به معنا جدا بودن آنها از هم نیست. این دو کاملاً با هم پیوند دارند و غیرقابل تفکیک هستند.

مطلبی که جناب آقای دکتر زارعی فرمودند بسیار مهم است. اتفاقاً بنده امام خمینی (ره) را یکی از شخصیت‌هایی می‌دانم که بیشترین الهام را از ایشان گرفتم. امام با تأسیس جمهوری اسلامی و شکل‌دهی به مردم‌سالاری دینی در عمل نشان داد که می‌توان از ظرفیت‌های عقل نظری و عقل عملی به شکل حداکثری استفاده کرد. امام کار بسیار بزرگی کردند، کاری کردند که سابقه نداشت و چه بسا کسی

جرات آن را هم نداشت. من کار امام را تداوم کار صدراتی و حرکتی می‌دانم که می‌تواند در عقلانیت عملی تحول ایجاد کند. منتها ایشان نه در مقام نظریه‌پردازی بودند و نه فرصت داشتند که این بحث را باز کنند. امام هم در بحث فقه، عرف و مصلحت شجاعانه تحول ایجاد کرد و هم در حوزه حکمرانی و سیاست. همین جمهوری اسلامی کم چیزی نبود که امام ایجاد کرد، سپس آن را بسط داد و در نهایت به شکل مردم‌سالاری دینی به آن تداوم بخشید. من واقعاً خودم را از این جهت مدیون امام می‌دانم و تلاش ایشان را یک حرکت تاریخی تلقی می‌کنم.

نحوه استفاده‌ام از بحث صدراتی را در چارچوب تئوریک قدری توضیح دادم. بخش قابل توجهی از مطالبی که در این قسمت آورده‌ام صدراتی است. تصریح کرده‌ام که از جمع بین قرآن، برهان و عرفان استفاده می‌کنم. نحوه بهره‌گیری از اسفار اربعه را توضیح داده‌ام. وارد مباحثی نظیر وحدت وجود، تشکیک و... نشده‌ام. البته به حرکت جوهری اشاره کرده‌ام و یکی از بندهایی که در چارچوب تئوریک آورده‌ام همین بحث است. بحث تکامل جمعی مبنی بر اینکه جامعه در رشد، تکامل و تعالی نقشی مستقل از فرد دارد را از ملاصدرا گرفتم و تلاش کردم که آن را در چارچوب تئوریک به بروز و ظهور برسانم. اما قبول دارم که نیازمند تقویت و شفاف‌سازی است و حتماً توصیه حضرتعالی را دنبال می‌کنم.

فلسفه نوصدراتی را به هیچ وجه یک فلسفه مستقل نمی‌دانم بلکه معتقدم امتداد فلسفه صدراتی است. حضرت آیت‌الله جوادی آملی در کتابی که در بزرگداشت مرحوم علامه طباطبایی نوشتند فهرستی از نوآوری‌ها را ذکر می‌کنند که فقط توسط علامه صورت گرفته است. علاوه بر نوآوری‌ها، مهمترین مسئله ما در فلسفه نوصدراتی امتداد فلسفه صدراتی به مسائل اجتماعی متناسب با عصر خودمان است که به ویژه در آثار علامه طباطبایی کاملاً مشهود است.

فرمایش‌های استاد یزدانی مقدم بسیار مهم بود. من از مباحث فارابی و آیت‌الله جوادی الهام گرفتم. به هیچ وجه نمی‌گویم که بحث من مغایر با تراث اسلامی است بلکه ادعا می‌کنم که آن را توسعه داده‌ام. به دنبال این هم نبودم که در آراء فارابی چیزهایی را بینم که الان باید در تمدن اسلامی آنها را ببینیم؛ چرا که این ظرائف و پیچیدگی‌ها در دوره فارابی اصلاً مطرح نبود. حتی در دوره ملاصدرا هم که نزدیک‌ترین عصر به ما است چنین چیزهایی مطرح نبوده؛ با اینکه او در متن یک شبه تمدن زیست کرده و ما صفویه را یک نقطه عطف تمدنی در نظر می‌گیریم. منتها صفویه هم در قیاس با تمدن قرون چهارم و پنجم هجری جزئی از کل تلقی می‌شود. افزون بر این با مشکلات خاص



و دانش تجربی استفاده کرد اسمش را حکمت عملی نمی گذارند. درجه پایینی از دانش است که می توان از آن استفاده کرد و برایش تاییدات دینی آورد ولی از قلمرو حکمت عملی بیرون کشیده شده.

**سه** فرامعرفتی بودن؛ یعنی به دنبال عقلانیتی هستیم که کارش فقط دانش نیست. می توان به آن پرداخت و راجع به آن کتاب نوشت؛ کما اینکه غربی ها در حوزه عقلانیت عملی و حکمت عملی ده ها و صدها کتاب نوشته اند. اما به اعتقاد بنده ما به چیزی فراتر از دانش نیاز داریم که از آن به تکنیک، ابزار، سیستم، دستگاه و گفتمان تعبیر می کنیم. چیزهایی که غربی ها به آنها رسیده اند و بخشی از این توسعه مادی که در غرب اتفاق افتاده به خاطر آزاد کردن ظرفیت عقل در این عرصه ها است. ما این کار را نکردیم. ممکن است بفرمایید ما محدودیتی نداشتیم. بنده عرض می کنم که به لحاظ تاریخی و فرهنگی تا کنون این امکان برای ما به وجود نیامده بود. اینکه چرا این امکان برای ما به وجود نیامده هم محل بررسی است. دلیل اصلی آن نوع تلقی ای است که نسبت به عقل و عقلانیت در طول تاریخ وجود داشته.

تشکر می کنم. امیدوارم بتوانم از مباحث ارزشمند دوستان در عمق دهی به این بحث حد اکثر استفاده را ببرم.

خودش روبه روست، به طوری که برخی حتی ابا دارند که به عنوان یک نقطه عطف تمدنی به آن بپردازند.

به هر حال با اینکه درک ملاصدرا از پیچیدگی های اجتماعی بالاتر از پیشینیان خود بوده و در متن یک شبه تمدن زیست کرده است، توقع نداریم که ظرائف مورد نیاز امروز را از ایشان اخذ کنیم.

نظر آقای عابد الجابری را نقد کرده ام. تلقی ایشان را بیان کرده ام و توضیح داده ام که بنده اصلاً چنین تلقی ای ندارم. در واقع تعریضی به بحث ایشان داشتم و اصلاً به دنبال این نبودم که آن را مبنای کارم قرار دهم.

تلقی جناب استاد یزدانی مقدم از بحث خودم را تأیید می کنم. منتهای تفاوت های بحث بنده را باید مد نظر قرار دهند؛ به ویژه در بسط و توسعه و ذکر اموری که امروز در عقلانیت عملی به آنها نیاز داریم. ایشان هدف بنده را به خوبی متوجه شدند و بخشی از اشکالاتی که مطرح کردند هم با توضیحی مختصر قابل رفع است.

تأکید می کنم که شاه بیت حرف بنده دو چیز است: **یک** به دنبال یک عقلانیت عملی هستیم که فرافلسفی باشد؛ به این معنا که به فلسفه و حکمت پشت نمی کند اما در فلسفه هم منحصر نمی شود.

**دو** حکمت عملی را به معنای تاریخی و رایج آن توسعه دادم و از بایدها و نبایدهای اخلاقی جلوتر بردم. اینکه مرحوم فارابی و دیگران معتقدند می توان از عقل ابزاری



(مرحوم) علیرضا صدرا (داورا)  
دانشگاه تهران

و به ما نگرش می دهد: هر آنچه دیده بیند دل کند یاد؛ وجه دیگر آن عرفان تولید می کند. آن معنا می دهد و این معنویت؛ آن معنانگر است و این معنویت گرا (گروش به ما می دهد). ابن سینا در النجاه می گوید وقتی نفس انسان به درونش نگاه می کند و از عین به ذهن می رود به آن تعقل می گوئیم، وقتی از ذهن به عین برمی گردد یک قوس ایجاد

### تا چه عالم هاست در سودای عقل تا چه بایهناست این دریای عقل

البته عشق هم همین طور است؛ اما به جایی می رسد که عقل و عشق یکی می شود. تا ملاصدرا هم تقریباً عقل و عشق جدا است اما به امام که می رسد عقل و عشق یکی می شود. یک فطرت داریم که وجه آن عقلی است

است که طبق نظر کانت گویا ما سه عقل داریم. بنابراین تعیین نوع رابطه اینها بحث بسیار مهمی است. مثلاً پیامبر فرمودند: الملك یقی مع الکفر ولا یقی مع الظلم. این حدیث را به هر انسان عادی ای هم بگوییم بلافاصله نتیجه می‌گیرد که ظلم بد است. پیامبر خوب و بد و باید و نباید تعیین نکرد، فقط توصیف و تحلیل کرد و تعلیم داد. حدیث پیامبر حکمت نظری را مطرح می‌کند اما ذهن ما این قدرت را دارد که بلافاصله آن را به تجویز تبدیل می‌کند و می‌گوید پس ظلم بد است و ظلم نباید. بعد هم بلافاصله مفهوم مخالف آن را نتیجه می‌گیریم که پس عدل خوب است و عدل باید. همه اینها را نتیجه می‌گیریم و یقین هم داریم. اما اینکه بر اساس چه ساز و کاری این اتفاق می‌افتد بحث بسیار مهمی است. حکمت عملی

گرچه موضوعیت دارد و مهم است، آنچه مهمتر است رابطه و نسبت میان اینها است و اینکه این نتیجه‌گیری‌ها چطور صورت می‌گیرد. اگر این مسئله حل نشود در بسیاری از مسائل گسست ایجاد می‌شود.

سوم) رابطه بحث با حکمت متعالیه است. حکمت واقعاً متعالی است اما ملاصدرا در حقیقت تبیین و تئوریزه کرده. نه اینکه فارابی و ابن سینا متعالی نباشند، همه متعالی هستند؛ چون حکمت هستی و وجود است و وجود متعالی است «انا لله و انا الیه راجعون» رو به تعالی است. حکمت اساساً حقیقت است و حقیقت متعالی است. توضیحات آقای دکتر کامل نیست ولی به اصل بحث بسیار نزدیک است. ان شاء الله به تدریج ابعاد مختلف بحث باز و تبیین می‌شود.

دلیل این مسئله این است که اساساً عقل قابل تعریف نیست. عقل از سنخ وجود (وجود ذهنی) است. همان‌طور که امنیت، نظم، پیشرفت و... را نمی‌توان تعریف کرد. هر طور تعریف بکنیم شرح لفظ کرده‌ایم. اینها همه از سنخ وجود هستند و وجود مثل نور است. همه چیز را با نور می‌توان دید اما خود نور را نمی‌توان دید یا به آن اشاره کرد. بعضی مانند پوزیتیویست‌ها از اینجا نتیجه می‌گیرند که بنابراین نیست و قابل درک هم نیست. در حالی که هم هست و هم قابل درک است فقط قابل اشاره و تعریف نیست.

تلاش آقای دکتر این است که ببینند چطور می‌توان این دو وجود را به هم نزدیک و وجود ذهنی را به وجود عینی تبدیل کرد.

ابهام‌هایی که دوستان مطرح کردند هم در متن و هم در بیان ایشان وجود دارد. اما تا حدود زیادی مشکل از بحث است نه ایشان. ما با دو عنوانی مواجهیم که سهل ممتنع هستند. سیاست سهل ممتنع است و نمی‌توان آن را تعریف

می‌شود که از عین به ذهن، از حقیقت به ماهیت و بعد به واقعیت می‌رسیم که می‌گوید دین عین سیاست است. دوستان روی چند نکته مشترک بودند:

یک) بعضی از ابهام‌ها و ابهام‌ها در اصل نوآوری؛ دو) رابطه و نسبت میان عقل، علم و حکمت نظری و عملی، از این جهت که اساساً این تقسیم‌بندی اصل نیست و از سوی دیگر چه رابطه‌ای میان اینها وجود دارد. رابطه رابطه تولیدی است یا جعلی و قراردادی؟ راسل این رابطه را صرفاً جعلی می‌دانست و می‌گفت من مرغ همسایه را نمی‌دزدم که گاوم را نذرزد. علامه جعفری به او نامه نوشت که اگر این رابطه تولیدی نیست شما مرغش را بدزد تا او گاوش را هم به شما هدیه بدهد. اینکه شما سراغ دزدی می‌روی نشان می‌دهد که بعضی چیزها حسن و قبح ذاتی و نظری دارد و در عمل هم خودش را نشان می‌دهد. بنابراین این بحث بسیار مهم است. مهمترین بحث رابطه بین حکمت نظری و عملی یا وجه نظری حکمت و وجه عملی آن است؛ یعنی عقل یک پدیده است.

قرآن کلمه فواد را به کار برده است که دو وجه دارد؛ گاهی به آن عقل می‌گویند و گاهی قلب. آنجا که بحث نگرش است از عقل استفاده می‌کنند آنجا که بحث گروه است از قلب. اما فواد دو وجه را دربرمی‌گیرد. حتی در ملاصدرا هم از نظر زبانی (و نه ذهنی) تردید و ترددی وجود دارد. اما وقتی به امام می‌رسد کاملاً توحیدی می‌شود. ملاصدرا جمع می‌کند. قرآن تبیین می‌کند و تفصیل می‌دهد، فارابی همین مطلب فارابی تئوریزه و تفسیر می‌کند. در حقیقت فلسفه فارابی چیزی جز حکمت مدنی قرآنی نیست؛ قرآن را تفسیر کرده است منتها در حد بشری، به قدر مقدور و متیقن و بر اساس مقتضیات زمان.

فارابی بنیادها را افکند، ابن سینا بُعد عقلانی و برهانی را تشریح کرد و سه‌رودی بُعد شهودی و قلبی را. اینها تقسیم کردند نه اینکه نظر و عمل را از هم تجزیه کرده باشند. نظر ابن سینا در اشارات و شرح آن کاملاً روشن است و رابطه بین اینها با هم را می‌پذیرد. خواجه نصیر نظر و عمل را به هم تقرب و ملاصدرا با هم جمع می‌کند. امام خمینی (ره) حکمت و عقلانیت را تحقق بخشیده ضمن اینکه بعد عملی آن را تفصیل داده است.

بنابراین این بحث واقعاً مهم است، و از آن مهمتر اینکه چگونه بر اساس چه ساز و کاری نظر به عمل تبدیل می‌شود. البته انتظار ما این نیست که جناب آقای دکتر غلامی به این بحث می‌پرداختند. این بحث کردن کلفت‌هایی نظیر کانت را زمین زده است. کانت عقل محض، عقل زیبایی‌شناسی و عقل نظری را مطرح کرد ولی نتوانست آنها را با هم جمع کند. اینکه امام در شرح جنود عقل و جهل به آقای کانت هجمه می‌کند به خاطر همین

کرد. در سیاست اختلاف صفر تا صد در صدی وجود دارد به طوری که برخی معتقدند اصلاً سیاست وجود ندارد. زیرا سیاست از قبیل صورت است. این بنایی که ما در آن نشسته‌ایم سازه دارد یا ندارد؟ سازه آن را می‌بینیم یا نمی‌بینیم؟ اما آیا می‌توان به آن اشاره کرد؟ به هر چه اشاره کنیم به اجزا اشاره کرده‌ایم نه به سازه. صورت این است.

سیاست صورت است، همان‌طور که عقل صورت است. صورت انسانیت عقل است. تفاوت انسان با حیوان در همین عقل است. صورت به معنای حقیقت نه به معنای شکل و هیئت. صورت و حقیقت انسانیت عقل است. جالب است که مذاهب شرق و غرب و مادی و الهی دربارهٔ عاقل و متفکر بودن انسان هیچ اختلافی ندارند. انسان مدنی است؛ یعنی هم سیاست ایجاد می‌کند و هم جامعه می‌سازد. خدا انسان را خلق کرده که با عقل و تفکرش جامعه را ایجاد کند. انسان مختار و متخلق است و خودش خودش را اراده می‌کند. حیوان این‌طور نیست. حیوان تابع غریزه است ولی انسان با تدبیر و اراده کار می‌کند. تدبیر ناشی از عقلانیت است؛ اساساً اراده بدون عقلانیت اراده نیست غریزه است.

ما با این مفاهیم سر و کار داریم ایشان تا حدود زیادی وارد آنها شدند. به نظر من در این زمان برای ما هیچ چیزی مهمتر از عقلانیت نیست. خروجی آن علم و حکمت است. اگر این را درست حل کنیم می‌توانیم حکومت را حل کنیم.

البته در تأیید فرمایش بعضی از دوستان عرض کنم که از پیشینه نه به عنوان گذشته بلکه به عنوان پشتوانه استفاده کنید. ما دو چیز داریم: قرآن و سنت که پشتوانه ما هستند و منابع که باید آنها را به عنوان پایه در نظر بگیریم. فارابی در گذشته نیست، فارابی زیرساخت ماست. همچون یک ساختمان ده طبقه که وقتی در طبقهٔ دهم آن می‌ایستیم اگر لایه‌ها و طبقات پایین آن از بین بروند ما هم از بین می‌رویم. مصباح الهدایهٔ امام کاملاً بر پایهٔ فصول فارابی است.

بنابراین، نوآوری، رابطهٔ حکمت نظری و حکمت عملی و رابطهٔ بحث با حکمت متعالیه را اگر روشن‌تر بیان کنید خیلی کمک می‌کند.

این نکته را هم توجه داشته باشید که رابطهٔ بحث با گذشته قطع نکنید. در جهت روزآمدی آن بکوشید. نه اینکه فارابی را حلال مشکلات مدرن بدانیم و نه اینکه بگوییم او به گذشته تعلق دارد. این متفکران و آراءشان بنیادها و مبادی بحث هستند. مبادی زنده هستند.

بحث‌های جانبی دیگری هم وجود دارد؛ از جمله اینکه ما عقل اقتصادی، سیاسی و فرهنگی داریم و رابطهٔ عقل و

سیاست چیست. در جلسهٔ گذشته عرض کردم که شیخ نصیر الدین طوسی در الاقتصاد می‌فرماید: الانسان هو الحيوان الناطق اى عاقل (ناطق یعنی عاقل) اى مدبّر اى سادس. اساساً عقل سیاست است. عقل غیر از هوش است. هوش علم تولید می‌کند، عقل و خرد راهنما هستند. در فرهنگ خودمان وقتی می‌گوییم فلانی باسیاست است منظورمان این است که عاقل است یا اینکه گفته شده الامام هو الاعقل اى اعلم بآراء السياسى نشان می‌دهد که عقل سیاست و آراء سیاسی است.

بنابراین اینکه می‌گویند عقل حجت درون است و وحی حجت برون به این معناست که عقل امام و رهبر درون است و امام عقل برون. دین و سیاست هم به همین ترتیب به هم پیوند می‌خورند و به قول فارابی رئیس اول و حکیم مطلق یکی می‌شوند؛ چون عقل درون و عقل برون یکی می‌شوند. عقل امام درون‌مان است و امام عقل برون‌مان؛ کما اینکه عقل حجت درون است و وحی که راهنما است حجت برون.

نکتهٔ آخر اینکه عقل مولد نیست. اموری نظیر امنیت، نظم، عدالت و آزادی ذاتی و تکوینی هستند نه اینکه عقل آنها را ایجاد کند. فطرت عقلی آنها را درک می‌کند و فطری قلبی به آنها گرایش می‌یابد، نقل و وحی آنها را تبیین می‌کند و عرف و تجربه سازوکارهای عملی و اجرای آنها را نشان می‌دهد. دین در تعبیر آیت‌الله جوادی آملی جامع اینها است؛ هم سنت‌های الهی و فطریات را تذکر می‌دهد، هم تبیین می‌کند و هم تعلیم می‌دهد که برای ارائهٔ سازوکار اجرایی از تجارب دنیایی استفاده کنید: قل سیروا فی الارض فانظروا فاعتبروا. بنابراین دین غیر از شرع است؛ دین جامعه اینها است. فارابی می‌گوید علم ادراک به عقل است و خیال (وحی) و حس. ملاصدرا هم اینها را تکرار می‌کند و می‌گوید اینها مراتب علم هستند. عقل هم سه مرتبه دارد: عقل فلسفی، عقل دینی (شرعی)، عقل عرفی (حسی یا تجربی یا علمی). منظومهٔ اینها به ما علم می‌دهد. همان‌طور که جناب استاد یزدانی مقدم فرمودند وقتی می‌گوییم عقل فلسفی عقل برهانی مد نظرمان است.

اما در تجربه هم به استدلال تبدیل می‌شود ولی ابزار است. ان شاء الله با رفع ابهام از مباحث مطرح شده بتوانیم از عقل، علم و حکمت معطوف و ناظر به حکومت استفاده کنیم. عقلانیت در حقیقت گرانیگاه بحث‌های ما است، هر قدر بحث عقلانیت را روشن‌تر کنیم سایر مباحث هم روشن می‌شود. تلاش جناب دکتر غلامی و نظرات استادان می‌تواند به شکل‌گیری عقلانیت و حکمت در حکومت کمک کند. اگر این گفتمان شکل بگیرد ما تمدن را خواهیم ساخت وگرنه هباء منثورا است، اما ان شاء الله می‌شود.





محسن رضوانی (داوری)  
مؤسسه امام خمینی (ره)

علمی فارابی نسبت به ابن سینا و ملاصدرا چطور است؟ علامه فرمودند مقام علمی فارابی بالاتر از هر دوی آنهاست و جمع میان ابن سینا و ملاصدرا می شود فارابی.

این فرمایش جناب علامه طباطبایی قابل تأمل است. بنده به عنوان یک طلبه و شاگرد کوچک این مکتب، این فرصت برایم فراهم شد که در زمینه مباحث فارابی و توجه دنیای غرب به مباحث ایشان کار کنم. پروفیسور محسن مهدی که از متفکران معاصر و یک فارابی شناس برجسته است، در زمینه فارابی به صورت متمرکز هم کار علمی و قلمی انجام داده و هم برخی از آثار فارابی که در دسترس ما نبوده را احیا کرده است. نظیر کتاب المله که واقعاً جزء کتاب های بسیار خوب است و خود جناب محسن مهدی این تعبیر را به کار می برد که بدون مطالعه کتاب المله شما حتی نمی توانید مدینه فاضله و سیاست مدینه فارابی را بفهمید. این بسیار مهم است؛ چون ما معمولاً وقتی می خواهیم مباحث سیاسی فارابی را بررسی کنیم فوراً سراغ مدینه فاضله و سیاست مدینه می رویم.

آخرین کتابی که جناب محسن مهدی نوشتند و بعد از فوت ایشان در سال ۲۰۱۰ منتشر شد فارابی و بنیان فلسفه سیاسی اسلامی است که خوشبختانه اواخر سال گذشته توسط نشر حکمت منتشر شد. بنده در رساله دکتری از متن اصلی این کتاب استفاده کردم. کتابی بسیار پربار و مرتبط با موضوع بحث جناب دکتر غلامی است.

جناب محسن مهدی هم در آثار قلمی شان و هم شاگردان متعددی که در دانشگاه هاروارد پرورش داده که تعداد زیادی از آنها از فارابی شناسان برجسته هستند در باب فارابی آنقدر کارهای علمی ریز، دقیق و به روز انجام می دهند که واقعاً انسان شگفت زده می شود. به عنوان مثال یکی از شاگردان شان که در دومین جشنواره فارابی

بنده در مقام داوری نکته خاصی ندارم فقط چند مطلب را عرض می کنم. کار ارزشمندی که جناب آقای دکتر غلامی انجام دادند شاید برای برخی استادان و مخاطبان در دو وجه ابهام هایی داشته باشد:

یک وجه آن نسبت بحث عقلانیت سیاسی اسلامی با عقلانیت سیاسی غربی است که باید وجه نوآورانه آن مشخص شود. این وجه نوآورانه قطعاً در ذهن آقای دکتر غلامی هست، در کتاب هم مطرح شده است و در مطالب نشست هم اشاره کردند ولی هنوز یک مقدار مبهم است. وجه دیگر نسبت و رابطه عقلانیت سیاسی اسلامی با عقلانیتی که در تراث، سنت و منابع اسلامی اعم از آثار فارابی و ملاصدرا مطرح شده است. آنچه در کار اصلی و نوشتاری در این مورد آمده آن مقدار که باید نیست اشاره شود نشده و به دلیل ذهنیتی که نسبت به عقلانیت وجود دارد با ابهام مواجه است. البته دکتر صدرا فرمودند که بحث عقلانیت بحث آسانی نیست که در دو جمله بتوان توضیح داد. همین امر باعث ایجاد ابهام هایی در مقام بحث و نظر می شود.

نکته ای را خارج از مقام داوری و در مقام دفاع از سنت تراث اسلامی عرض می کنم. در محضر حضرت آیت الله جوادی آملی بودیم که ایشان خاطره ای از حضرت علامه طباطبایی نقل کردند. ایشان می فرمودند در محضر علامه طباطبایی بودیم و عزیزی هم در آن جلسه حضور داشتند. یکی از عزیزان این پرسش را مطرح کرد که مقام علمی ابن سینا بالاتر است یا مقام علمی ملاصدرا؟ حضرت علامه فرمودند مقام علمی ملاصدرا بالاتر از مقام علمی ابن سینا است. بعد همان عزیز یا عزیزی دیگر این پرسش را راجع به فارابی مطرح کردند. شاید تصور پرسش کننده هم این بود که ایشان باز هم می فرمایند ملاصدرا. پرسیدند مقام

## 1. Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy

به ایران دعوت شد خانم میریام گالستون بود که کتاب سیاست و فضیلت: فلسفه سیاسی فارابی را نوشته است. این کتاب و نحوه ورود ایشان به مباحث واقعاً یک نوع نوآوری خاص در زمینه مباحث فارابی است. این کتاب در کشورمان ترجمه شده و زحمت و تلاش خوبی روی آن صورت گرفته اما نیازمند ویرایش است. بنده از متن اصلی استفاده کردم که خوشبختانه در اینترنت و فضای کتابخانه‌های دیجیتالی در دسترس است.

شاگرد دیگر محسن مهدی که کار بسیار جزئی تری انجام داده جناب جاشوا پرنس است که دو کتاب به طور ویژه درباره فارابی نوشته اند. یک کتاب که رساله دکتری ایشان بود که در آن با استفاده از کتاب تلخیص النوامیس فارابی متافیزیک هایدگر را نقد کرد. این مسئله برای ما خیلی مهم است که یک رساله ۱۵ صفحه‌ای تلخیص النوامیس چه چیزی دارد که می‌تواند متافیزیک هایدگر را نقد کند. چون به هر حال هایدگر در فلسفه امروز غرب و به ویژه در مباحث متافیزیک یک غول است. فهم هایدگر دنیایی از بحث دارد؛ چه رسد به اینکه از رساله ۱۵ صفحه‌ای فارابی که در حد یک مقاله است در نقد متافیزیک او استفاده کنیم! معلوم می‌شود که ظرفیتی وجود دارد. من آن کتاب را مطالعه کرده‌ام. متأسفانه به ترجمه این کتاب‌ها توجه نمی‌شود. خوب است مؤسساتی نظیر این مؤسسه مبارک این کتاب‌ها را شناسایی و ترجمه کنند.

ایشان کتاب دیگری هم نوشته‌اند که در آن با استفاده از رساله تحصیل السعاده فارابی، پلورالیسم دینی مطرح در دنیای غرب را مورد نقد قرار می‌دهد. پرسش این است که آیا این ظرفیت در کتاب تحصیل السعاده وجود دارد که یکی از جدیدترین مباحث فلسفه دین امروز مثل بحث پلورالیسم دینی را نقد کند؟! اینها کارهایی است که انجام شده؛ آن هم توسط متفکران دنیای غرب و کسانی که قطعاً مثل محققان اسلامی به انبوهی از منابع اسلامی دسترسی نداشته باشند ولی با هدایت استاد برجسته‌ای مثل جناب محسن مهدی کارهای بزرگ این چنینی را انجام داده‌اند. این بدان معنا نیست که بخواهم قضاوت کنم کارهای انجام شده کاملاً صحیح است. ولی معلوم است که در مباحث جناب فارابی و حکمای دیگر ظرفیت بسیار عمیقی وجود دارد که مورد کم توجهی قرار گرفته. شایسته است موسسات در قم و تهران و به ویژه موسساتی که در عرصه علوم انسانی فعال هستند به تراث مان بیشتر توجه کنند. به ویژه مسائلی که امروز به لحاظ فکری و علمی با آنها مواجه هستیم را در دستگاه فلسفی فارابی، ملاصدرا، ابن سینا، شیخ اشراق و دیگران که بنیان‌های ما را شکل می‌دهند ببریم و بتوانیم از آنها برای پاسخ‌های امروز استفاده کنیم.

از همه استادان محترم و به ویژه از جناب آقای دکتر غلامی که زمینه گفت‌وگوشود این مباحث را فراهم کردند بسیار تشکر می‌کنم.



### رضا غلامی (ارائه‌دهنده):

کاملاً استفاده کردم. مطالب مهمی مطرح شد که حتماً در بحث من قابل استفاده است. بعضی نکات را هم شاید باید بیشتر توضیح می‌دادم. مثلاً این طور به نظرم رسید که رابطه حکمت نظری و حکمت عملی را کم توضیح دادم. می‌توانستم آن را بیشتر باز کنم ولی فکر می‌کردم نیازی نیست و در همین حد کفایت می‌کند که به عنوان یک اصل اشاره کنم که حکمت عملی را بر حکمت نظری کاملاً استوار می‌دانم.

همان‌طور که جناب استاد رضوانی اشاره فرمودند این بحث بسیار دشوار است و بنده ادعا ندارم که توانسته‌ام بحث را کامل از آب درآورم. آنچه به عنوان نوآوری مطرح شده در واقع نواندیشی و نگرش تازه به عقلانیت در حوزه عمل و سیاست است. دنیایی از بحث وجود دارد؛ یک

پازل هزار قطعه‌ای است و هر کس باید قطعاتی را کنار هم بگذارد تا در نهایت بتوانیم به یک دستگاه عقلانی جدید متناسب با شأن و مقصد جمهوری اسلامی دست یابیم. من تلاش کردم بخشی از این راه را بروم، و آن باز کردن یک باب جدید و توجه دادن به موضوعی است که کمتر مورد توجه بوده؛ یک گره تاریخی و فرهنگی که فکر می‌کردم از این طریق می‌توان آن را باز کرد. این بحث آنقدر پیچیده و دشوار است که قطعاً امثال بنده از عهده آن بر نمی‌آییم و لازم است یک جریان فکری در کشور و در جهان اسلام ایجاد شود.

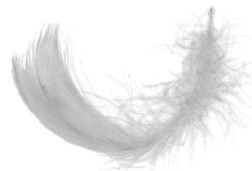
به فرمایش جناب استاد رضوانی هم حتماً توجه می‌کنم. اگر در مواردی بعضی از بزرگان را نقد کردم به هیچ وجه نخواستم ارزش و منزلت آنان را نادیده بگیرم. خواستم بگویم متناسب با اقتضای عصری و شرایطی بوده است که در آن قرار داشتند. البته فارابی قرن‌ها جلوتر از زمان

عرض می‌کنم که امسال پیش‌بینی کرده‌ایم با کمک موسسات دیگر یک کنگره جهانی برگزار کنیم. بنده خودم در تلاشم که از شخصیت‌های بزرگ خارجی که راجع به فارابی کار کرده‌اند دعوت کنیم. ان شاء الله یک حرکت بزرگی شکل بگیرد؛ چون از پیش از پیروزی انقلاب کاری راجع به فارابی در ایران صورت نگرفته است. ظاهراً سال ۵۵ کنگره‌ای در ایران برگزار شده و غیر از آن کاری صورت نگرفته؛ مگر کارهای جزئی در قالب کتاب، پژوهش، رساله دکتری، مقاله و... که حق یک کار بزرگ را هیچ‌وقت ادا نکرده است. ان شاء الله در این زمینه توفیق داشته باشیم و بتوانیم از این میراث گرانقدرمان به عنوان پایه‌های تفکر اسلامی کمال استفاده را ببریم.

به خاطر برگزاری این جلسه بسیار خوب و سودمند تشکر می‌کنم. ان شاء الله شاگرد خوبی باشم و در جهت تداوم این حرکت کمال استفاده را از این مباحث ببرم.

خودش فکر کرده و ظرفیتی که حضرت‌عالی اشاره کردید نشان دهنده زنده بودن اندیشه‌های او است. ولی ما امروز در شرایط واقعاً منحصربه‌فردی قرار داریم. در حال رقابت با تمدن غرب هستیم که به لحاظ مادی بسیار پیشرفته است، و نمی‌توانیم تمدن اسلامی را بدون توجه به تمدن غرب بنا کنیم و بدون تجهیزات وارد این عرصه شویم.

یکی از جاهایی که باید خودمان را تجهیز کنیم در موضوع عقلانیت است. باید به این نکته توجه کنیم که چرا ما یک عقب‌ماندگی گسترده تاریخی داریم. حتی در این چهل و سه سال که از انقلاب اسلامی گذشته می‌بینیم که نمی‌توانیم تکان بخوریم و هر قدر تلاش می‌کنیم در جاهایی در جا می‌زنیم. یکی از موضوعاتی که باید در آن تجدید نظر کنیم تا باب حرکت به روی مان باز شود همین بحث عقلانیت در حوزه عمل است. من ارزش بزرگان و به ویژه مرحوم فارابی را کاملاً در نظر دارم. جهت اطلاع‌تان





کرسی های ترویجی



مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،  
با همکاری پژوهشگاه مطالعات اسلامی تقدیم می کند:






# سلسله کرسی های

# ترویجی

«علامه طباطبایی،  
حکمت عملی و علوم انسانی»

**کرسی اول:**

تقریر علامه طباطبایی از اختیاری بودن اراده  
با توجه به نظریه ادراکات اعتباری

**سخنران:**

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمد حسین زاده  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

**ناقد:**

حجة الاسلام والمسلمین دکتر سید احمد غفاری  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه

**مدیر جلسه:**

حجة الاسلام والمسلمین دکتر ابوالحسن غفاری  
عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

زمان: سه شنبه ۲۴ خرداد ساعت: ۱۸  
مکان: شعبه قم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
حضور و مجازی

لینک شرکت در جلسه: [www.irip.ac.ir/u/136](http://www.irip.ac.ir/u/136)



## محمد حسین زاده

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

در آثار علامه طباطبایی دو رویکرد متفاوت نسبت به مسئله اختیار ارائه شده است: رویکرد سازگارگرایانه و رویکرد اختیارگرایانه. رویکرد اختیارگرایانه علامه طباطبایی دیدگاه ابتکاری اوست که از طریق اعتبار و جوب، به عنوان یکی از اعتبارات قبل از اجتماع، در سطح فردی و شخصی - نه اجتماعی - ترسیم می‌گردد. هابرماس نیز در یک رویکرد اختیارگرایانه از طریق جدا کردن ساحت علیت در جهان طبیعی از ساحت دلایل در جهان اجتماعی، اختیار انسان را ترسیم می‌کند. مقاله حاضر در صدد پاسخ به این پرسش‌هاست: دیدگاه اختیارگرایانه علامه طباطبایی با دیدگاه اختیارگرایانه هابرماس چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی دارد؟ هر یک از این دو دیدگاه در مقایسه با دیدگاه دیگر چه مزیت‌ها و چه نقاط ضعفی دارد؟ آیا این دیدگاه‌ها قابل پذیرش‌اند و می‌توانند اختیار انسان را تبیین کنند؟ در این مقاله این دو دیدگاه درباره اختیار، با یکدیگر مقایسه و بررسی شده‌اند. دیدگاه اختیارگرایانه هابرماس از این جهت که اختیار را از طریق یک جهان نمادین و اعتباری - که مشمول قانون علیت و ضرورت علی نیست - تبیین می‌کند، شبیه دیدگاه اختیارگرایانه علامه طباطبایی است؛ با این تفاوت که در رویکرد علامه طباطبایی امر اعتباری، یک اعتبار وابسته به شخص اعتبارکننده و از اعتبارات قبل از اجتماع است؛ اما در تقریر هابرماس، امر اعتباری، یک جهان اجتماعی است که مستقل از شخص مستقر است و شخص آن را اعتبار نکرده است. بررسی دیدگاه‌ها به این مطلب انجامید که هر دو دیدگاه دچار اشکالاتی هستند و نمی‌توانند رویکردی قابل قبول در تبیین مسئله اختیار به شمار آیند.

سازگاری یا ناسازگاری ضرورت علی با اختیار، مسئله «سازگاری» (Compatibility) نامیده می‌شود. فیلسوفان به تناسب پاسخ‌هایی که به این مسئله داده‌اند، به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. بیشتر فیلسوفان ضرورت علی را با اختیار سازگار می‌دانند. این گروه «سازگارگرایان» (Compatibilists) هستند. اما برخی دیگر به نظریه ناسازگاری ضرورت علی و اختیار گراییده‌اند. این گروه «ناسازگارگرایان» (Incompatibilists) نامیده می‌شوند. گروهی از ناسازگارگرایان به هیچ وجه اختیار را قابل تبیین نمی‌دانند. این گروه که اختیار را انکار می‌کنند، جبرگرایان یا قائلان به «موجبیّت علی افراطی» (Hard determinism) هستند. در نقطه مقابل، گروهی از ناسازگارگرایان بر اختیار انسان تأکید می‌کنند. این گروه «اختیارگرایان» (Libertarians) نامیده می‌شوند. بنابراین نباید به اشتباه همه کسانی را که به اختیار اعتقاد دارند، اختیارگرا دانست؛ چراکه اختیارگرایان علاوه بر اختیار، به ناسازگاری ضرورت علی و اختیار نیز معتقدند.

همچنین باید توجه داشت که ممکن است یک اختیارگرا علاوه بر اینکه به اختیار انسان معتقد است، به ضرورت علی نیز باور داشته باشد، اما به دلیل ناسازگاری ضرورت علی با اختیار، هر یک از اختیار و ضرورت علی را در موطنی خاص و جدا از موطن دیگر تبیین کند تا این دو مقوله ناسازگار از یکدیگر جدا باشند و با هم مواجه نشوند، یا اینکه در زنجیره علت‌ها شکاف و فضایی ایجاد کند که در آن قانون ضرورت حضور نداشته باشد و در آن فضا اختیار را تبیین کند.

علامه طباطبایی در آثار متعدد خود، دو رویکرد مختلف به مسئله اختیار دارد؛ رویکرد سازگارگرایانه و رویکرد اختیارگرایانه. عمده تقریرهایی که علامه طباطبایی از اختیار بیان کرده، با رویکرد سازگارگرایانه است؛ اما علاوه بر آن تقریر دیگری را هم ارائه کرده که می‌توان آن را در زمره رویکردهای اختیارگرایانه قرار داد. این تقریر اختیارگرایانه - که از ابتکارات علامه طباطبایی است و کمتر به آن توجه شده - بر پایه نظریه او درباره «ادراکات اعتباری» بنا شده و در صدد است نقص تقریرهای سازگارگرایانه از اختیار را برطرف سازد. در این تقریر، اختیار در فضای عالم اعتبار ترسیم می‌شود که ضرورت علی در آن حضور ندارد.

یورگن هابرماس (Jürgen Habermas)، فیلسوف و نظریه‌پرداز اجتماعی معاصر دیدگاه خود را درباره اختیار در مقاله‌ای با عنوان «آزادی و تعیین‌گرایی» (Freedom and Determinism) ارائه کرده است. او تبیین اختیارگرایانه‌ای ارائه کرده که در آن اختیار در یک فضای غیرعلی و از طریق برخی امور اعتباری نظیر نشانه‌های زبانی و فرهنگ ترسیم می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که این دو فیلسوف - در عین حال که تقریری متفاوت از اختیار دارند - از یک راهبرد برای تبیین اختیار استفاده می‌کنند و آن استفاده از فضای اعتبار و عاری از تعیین و ضرورت تکوینی برای تبیین اختیار است. در این مقاله پس از ترسیم فضای بحث، دو رویکرد اختیارگرایانه علامه طباطبایی و هابرماس را بیان و ضمن بررسی آنها این دو رویکرد را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم. پیش از آنکه به تبیین دو رویکرد اختیارگرایانه فوق بپردازیم، لازم است ابتدا فضایی را که رویکردهای اختیارگرایانه ناظر به آن هستند، تبیین کنیم.

**در نگرش سازگارگرای،** تعارض واقعی میان ضرورت علی و اختیار وجود ندارد. این نگرش اغلب سعی می‌کند از طریق ارائه تعریفی از اختیار - که در مورد افعال متعین شده نیز صادق است - سازگار بودن ضرورت علی را با اختیار تبیین کند. در این رویکرد بر مبنای تعریفی که از اختیار ارائه می‌شود، حتی اگر اراده و فعل از جانب علت متعین شده باشند و تعلق آنها به طرف دیگر ممکن نباشد، باز هم شخص نسبت به آنها مختار است و متعین بودن یک طرف، لطمه‌ای به اختیاری بودن اراده و فعل وارد نمی‌کند. چالش مهمی که این رویکرد با آن مواجه است، ناتوانی از

[زیرا اراده به امر موجود تعلق نمی‌گیرد، بلکه موجب می‌شود تا شیء معدوم ایجاد شود]. بنابراین انسان - و بلکه نوع حیوان - برای اراده کردن و به دنبال آن به کمال رسیدن، به اذعان غیرحقیقی احتیاج دارد.

در **مرحله دوم** علامه طباطبایی تعریفی از اختیار انسان ارائه می‌کند که متقوم به امکان بدیل است و درحقیقت تبیین دقیق تعریف متکلمان از اختیار می‌باشد:

اختیار وصف انسان است، اما نه [یک وصف] مطلق، بلکه نسبت به فعلی [از افعال انسان]؛ بنابراین اگر فعل را در نظر بگیریم، اختیاری نیز در کار نیست. اینکه می‌گوییم اختیار وصف انسان نسبت به فعل است، مقصود خصوص [طرف] فعل نیست، بلکه هم نسبت به [طرف] فعل و هم نسبت به [طرف] ترک است؛ بنابراین لازم است نسبت انسان به فعل و ترک مساوی باشد؛ یعنی هر دو طرف برای انسان ممکن باشند و انسان بتواند نسبت به فعل و ترک اقدام کند. [باید به این نکته نیز توجه داشت که] مقصود از ترک [فعل] معنای عدمی نیست، بلکه مقصود افعالی است که متضمن عدم این فعل خاص هستند. از آنجاکه تساوی دو طرف جزء معنای اختیار است، اگر یکی از دو طرف از حد امکان خارج شود یعنی یکی از دو طرف ممتنع گردد و دیگری واجب اختیاری باقی نخواهد ماند.

در **مرحله سوم** علامه طباطبایی سعی می‌کند بر اساس این تعریف از اختیار که مستلزم امکان بدیل است با استفاده از نقش ادراکات اعتباری در فرایند اراده، تقریری از اختیار ارائه کند که در عین پذیرش قانون ضرورت علی، امکان بدیل و تساوی فاعل نسبت و فعل و ترک را نیز تبیین کند. این مرحله را می‌توان در ضمن محورهای زیر بیان کرد:

- همان‌طورکه در مرحله اول بیان شد، انسان و بلکه نوع حیوان برای اراده کردن محتاج اذعان اعتباری است.
- این اذعان اعتباری که برای صدور اراده و تحقق فعل ارادی لازم است، اذعان به این امر است که واجب است

تبیین مناسب مسئولیت‌پذیری انسان است. یکی از شرایط مسئولیت‌پذیری، توانایی انتخاب فعل یا ترک فعل است که از آن به اصل امکان بدیل «PAP Principle of Alternative Possibilities» تعبیر می‌شود. طبق این اصل، برای اینکه شخص مسئول اعمال خود باشد، باید بتواند به‌گونه‌ای دیگر - جز آنچه بدان عمل نموده - عمل کند؛ زیرا پرسش از چرایی فعل، بازخواست، سرزنش، تشویق و در یک کلمه مسئولیت در مورد فعل، در جایی که بیش از یک طرف امکان تحقق ندارد، معقول نیست. دیدگاه‌های اختیارگرا در چنین فضایی مطرح می‌شوند تا تبیینی از اختیار ارائه کنند که امکان بدیل و مسئولیت‌پذیری را به همراه داشته باشد. علامه طباطبایی در آثار متعددی با رویکرد سازگارگرایانه اختیار را تبیین کرده و به اشکال معروف «تسلسل اراده‌ها»<sup>۱</sup> پاسخ گفته است؛ اما در برخی آثار دیگر، به‌ویژه رساله اعتباریات - اختیار انسان را در فضایی اعتباری و جدا شده از ضرورت علی ترسیم می‌کند تا در نتیجه آن، امکان بدیل و قدرت فاعل بر انجام هر یک از دو طرف فعل و ترک فراهم شود. می‌توان گفت علامه طباطبایی این رویکرد را در ضمن سه مرحله تبیین می‌کند:

در **مرحله اول** علامه طباطبایی اهمیت و نقش ادراکات اعتباری در فرایند اراده را بیان می‌کند که صورت‌بندی آن چنین است:

- نوع انسان - و بلکه سایر حیوانات که دارای ادراک هستند - با افعال ارادی به کمال می‌رسد.
- اراده به علم به حسن فعل یا همان تشخیص کمال برای نفس وابسته است.
- این علم با قطع نظر از اذعان نفس، علت اراده نیست؛ زیرا این علم چه بسا توسط دو شخص ادراک شود، اما یکی فعل را انجام دهد و دیگری انجام ندهد، بلکه چه بسا شخصی در یک حالت فعل را انجام دهد و همان شخص در حالت دیگر فعل را انجام ندهد.
- اذعان به نسبت ضروری و حقیقی موجب اراده نمی‌شود

۱. این چالش موجب شده است برخی فیلسوفان غربی سازگارگرا تلاش کنند مسئولیت اخلاقی را بدون امکان بدیل تبیین کنند. آنها برای نشان دادن این مطلب که امکان بدیل برای مسئولیت‌پذیری معتبر نیست، مثال‌هایی را مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین آنها مثالهایی است که هری فرانکفورت فیلسوف آمریکایی مطرح کرده است (ر.ک: Frankfurt, ۱۹۶۹, pp. ۸۲۹-۸۳۹). نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «رابطه سرشت انسان و مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا» که در شماره ۸۷ فصلنامه خردنامه صدرا به چاپ رسیده، ناکارآمدی این راهکار را نشان داده است.

۲. طبق این اشکال هنگامی که ما افعال خود - و از جمله اراده و قصدمان - را به عنوان یک پدیده ریشه‌یابی می‌کنیم و سلسله علی را که ضرورتاً منجر به پیدایش اراده و فعل می‌شوند پی می‌گیریم، منشأ اراده و فعل خود را در اموری می‌یابیم که در اختیار ما نیستند. گاه در اشکال تسلسل اراده‌ها این نکته نیز مطرح می‌شود که اگر اراده انسان یک امر اختیاری باشد، به اراده دومی احتیاج داریم تا ملاک اختیاری بودن اراده اول باشد؛ درحالی‌که اگر اراده دوم هم امر اختیاری باشد، به اراده سومی نیاز داریم که ملاک اختیاری بودن اراده دوم باشد و این امر در نهایت به تسلسل می‌انجامد. بنابراین اراده انسان یک امر غیراختیاری برای انسان است و این اراده توسط یک عامل بیرونی - که تمام کننده علت اراده است - در نفس انسان ایجاد می‌شود (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۱/ ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۴۳۷ و ۴۳۹/ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۷۳/ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۸۸).

به فعل جوارحی و هم نسبت به خود اراده تبیین می‌کند؛ زیرا وجوب اعتباری در سلسله علل، پیش از تحقق اراده قرار می‌گیرد و همان‌طور که فعل جوارحی به خاطر این وجوب متعین نمی‌شود، اراده نیز که در رتبه متأخر از این وجوب است متعین نمی‌شود و از امکان بدیل برخوردار است. با توجه به تعریفی که از دیدگاه‌های اختیارگرا در مقدمه بیان کردیم، این تقریر علامه طباطبایی یک رویکرد اختیارگرایانه به حساب می‌آید؛ زیرا اختیار را در فضایی (عالم اعتبار) تبیین می‌کند که ضرورت علی در آن حضور ندارد و آن را پوشش نمی‌دهد.

در نقد این رویکرد علامه طباطبایی باید گفت که این تبیین نمی‌تواند مشکل عدم امکان بدیل را که از جانب ضرورت علی لازم می‌آید حل کند؛ زیرا اگرچه در فرایند اعتبار، معتبر (امر اعتبارشده) یک امر غیرحقیقی است، خود اعتبار یک امر حقیقی و تکوینی است و یکی از افعال نفس است که می‌توان از جبری بودن یا اختیاری بودن آن سؤال کرد. بنابراین همین فرایند ذکرشده در تقریر علامه طباطبایی درباره خود اعتبار به عنوان یکی از افعال نفس نیز مطرح می‌شود و با توجه به قانون ضرورت علی، در نهایت به تسلسل، یا حدوث بدون امکان بدیل می‌انجامد. اشکال دیگر این است که آنچه حقیقتاً در سلسله علل فعل قرار دارد و سبب حدوث اراده می‌شود، خود این ادراک اعتباری به عنوان یکی از افعال تکوینی نفس است و این امر موجب می‌شود تا بین تمام حلقه‌های این سلسله یک ارتباط تکوینی و ضروری برقرار باشد. برقراری یک ارتباط ضروری میان تشخیص کمال نفس (ادراک حُسن فعل)، تقاضای قوای عمل‌کننده و عمل تکوینی اعتبار، موجب ضروری شدن حدوث اراده می‌شود و حدوث اراده نیز ضرورتاً حرکت اعضا را به دنبال دارد؛ بنابراین نه در جانب اراده و نه در جانب فعل جوارحی، گزینه بدیل امکان تحقق ندارد.

اشکال دیگری که می‌توان درباره این رویکرد علامه طباطبایی مطرح کرد، راهیابی تسلسل در فرایند اعتبار است. بنا بر آنچه علامه طباطبایی در محور سوم از مرحله سوم دیدگاه خود بیان کرده است، اذعان به وجوب اعتباری فعل، واسطه میان انسان و حرکات جوارحی است. در برقراری این ارتباط، ابتدا انسان نسبت وجوب را میان خود و غایت - مثلاً سیراب شدن - برقرار می‌کند؛ اما چون فعل جوارحی (نوشیدن آب) این غایت (سیراب شدن) را برآورده می‌کند، در مرحله بعد انسان نسبت وجوب را بین خود و فعل جوارحی اعتبار می‌کند.

این بیان علامه طباطبایی را می‌توان به این صورت ادامه داد که همان‌طور که غایت نهایی (سیراب شدن) از طریق فعل جوارحی (نوشیدن آب) برآورده می‌شود، این فعل جوارحی

کمال نفس (فعل حُسن و نیکو)، بدون هیچ قید و شرطی محقق شود (اذعان به وجوب مطلق).

۳. این اذعان به وجوب فعل، واسطه میان انسان و حرکات جوارحی او برای انجام فعل است. بیان مطلب چنین است که تشخیص کمال نفس یا همان حُسن فعل، مستلزم تقاضای قوای عمل‌کننده نفس است. نفس انسان یا حیوان [با اذعان به وجوب اعتباری فعل]، تقاضای قوای عمل‌کننده خود را با ماده خارجی مرتبط می‌کند؛ به این نحو که صورت آن تقاضا را بر ماده خارجی منطبق می‌کند تا از این طریق قوای عمل‌کننده را به وسیله حرکات گوناگون با ماده خارجی مرتبط کند؛ مثلاً هنگامی که آب می‌نوشیم، ابتدا صورت احساس تشنگی را مشاهده می‌کنیم، پس از آن تقاضای سیراب شدن برای ما جلوه می‌کند، آن‌گاه نسبت وجوب را میان خود و سیراب شدن به کار می‌بریم و چون ویژگی سیراب‌کنندگی را از طریق تجربه یا فراگرفتن از دیگران در آب می‌یابیم، صورت امر خواسته شده (سیراب‌کننده) را به آب می‌دهیم. پس از آن بار دیگر نسبت وجوب را میان خود و حرکت ویژه‌ای که فعل آب خوردن را پدید می‌آورد، قرار می‌دهیم. در این هنگام است که قوای عمل‌کننده، کار مخصوص (عمل آب خوردن) را انجام می‌دهد.

۴. پس از اذعان اعتباری وجوب فعل، انسان، بدون توقف فعل را انجام می‌دهد؛ اما چون این وجوب، یک امر اعتباری است، تکویناً موجب تعیین یک طرف فعل نمی‌شود؛ به همین دلیل در مقام تکوین، امکان تحقق هر یک از دو طرف فعل به حال خود باقی است؛ درست مانند شخصی که در مکان مرتفعی روی مکانی باریک ایستاده است، اما مهارت کافی برای حفظ تعادل و حرکت روی آن را ندارد. در این هنگام به خاطر ترس مفرد، تنهایی تصویری که در ذهن او نقش می‌بندد، تصور افتادن است؛ از این رو راهی جز افتادن در مقابل خود نمی‌بیند و همین راه را نیز قصد می‌کند؛ درحالی‌که در واقع و نفس الامر هر دو طرف فعل برای او امکان داشته است. بنابراین برای تحقق تمام افعال اختیاری انسان، نسبت وجوب اعتباری - در عالم اعتبار - جایگزین دوطرفه بودن فعل می‌شود؛ اما در واقع امکان بدیل به حال خود باقی است و شخص از روی اختیار، فعلی را که دارای امکان بدیل است، انتخاب می‌کند و آن را انجام می‌دهد. علامه طباطبایی در این رویکرد از یک طرف ضرورت علی را می‌پذیرد و اصل ضرورت را برای تحقق فعل اختیاری لازم می‌داند و از طرف دیگر با جایگزین کردن وجوب اعتباری به جای وجوب حقیقی در سلسله علل تحقق فعل، گزینه بدیل در جانب فعل را امکان‌پذیر می‌سازد. وجه امتیاز این رویکرد نسبت به رویکرد سازگارگرایانه از مسئله اختیار این است که این تقریر در صورتی که تمام باشد اختیار و امکان بدیل را هم نسبت



۴. با توجه به نادرست بودن تحویل‌گرایی و دوگانه‌انگاری وجودشناختی از یک طرف و ناسازگاری تعیین علی با اختیار از طرف دیگر، تمسک به نوعی دوگانه‌انگاری معرفت‌شناختی موجه به نظر می‌رسد.

### گام سوم: تبیین اختیارگرایی مبتنی بر دوگانه‌انگاری معرفت‌شناختی

۱. شکافی دستور زبانی در مجموعه واژگان تبیینی ما وجود دارد. یک گروه از واژگان توجه ما را به علل مشاهده‌پذیر (فرایندهای مغزی اراده) و گروه دیگر توجه ما را به دلایل فهم‌پذیر (دلایل اراده) جلب می‌کنند. تبیینی که از طریق علل مشاهده‌پذیر صورت می‌گیرد، یک چشم‌انداز تجربه‌گرایانه است؛ درحالی‌که تبیین از طریق دلایل فهم‌پذیر، یک چشم‌انداز مشارکت‌کننده در شیوه‌های عمل مفاهمه‌ای و اجتماعی است.

۲. با توجه به مطالبی که در گام دوم درباره نادرست بودن تحویل‌گرایی و دوگانه‌انگاری وجودی بیان شد، تحمیل و انطباق این دو مجموعه واژگان و دو چشم‌انداز تبیینی بر جهان خارجی، گریزناپذیر است.

۳. ذهنی‌زا که در جسم ریشه دارد، تنها تا زمانی می‌توانیم به صورت هویتی در جهان تصور کنیم که از نسبت دادن نوعی اعتبار پیشینی به این دو نوع معرفت‌مکمل یکدیگر اجتناب کنیم. بنابراین دوگانه‌انگاری معرفتی نباید مانند جداسازی عالم نومن (شیء فی نفسه) از عالم فنومن (پدیدارها)، از میان ابرهای استعلا ظاهر شود، بلکه باید در جریان نوعی فرایند یادگیری تکاملی ظهور کند.

۴. در این فرایند تکاملی، چشم‌اندازهای معرفتی مکمل که عمیقاً در ماهیت انسان ریشه دارند، همراه با خود زندگی اجتماعی فرهنگی ظهور می‌کنند. آسیب‌پذیری نوزاد، انسان‌ها را از همان لحظه تولد به تعاملات اجتماعی وابسته می‌کند که عمیق‌تر از هر چیز، در سازمان و ظرفیت‌های شناختی ما نفوذ می‌کند. بر این اساس مواجهه شناختی کودکان با محیط فیزیکی آنها، به تعامل شناختی آنها با یکدیگر وابسته می‌شود. درهم‌تنیده شدن دو چشم‌انداز یعنی چشم‌انداز مشاهده‌گر وقایع جهان و چشم‌انداز مشارکت‌کننده و تعامل‌کننده شناخت کودک را اجتماعی می‌کند.

۵. همان‌طور که ذهن اشخاص با بدنشان این‌همانی دارد، چیزی شبیه به ذهن نیز تنها به واسطه تجسدش در نشانه‌های به لحاظ صوتی و بصری ادراک‌پذیر یعنی در اعمال مشاهده‌پذیر و اظهارات مفاهمه‌ای و در اشیا یا مصنوعات نمادین، وجود دارد. همراه با زبان به لحاظ گزاره‌ای تمایز یافته یعنی قلب شکل‌های زندگی فرهنگی اشکال، رسانه‌ها و نظام‌های قواعد نمادین متعدد دیگری نیز وجود دارند که محتوای معنایی آنها به نحوی بین‌الذاتانی

نیز توسط فعل جوانحی اراده‌کردن برآورده می‌شود و انسان باید از میان دو طرف اراده‌کردن نوشیدن آب و اراده‌نکردن آن، یک وجوب هم برای اراده‌کردن نوشیدن آب اعتبار کند. این مطلب نسبت به اراده‌کردن نوشیدن آب نیز مطرح می‌شود و به این ترتیب در نهایت برای برقراری ارتباط میان انسان و فعل جوارحی، همان اشکال تسلسل اراده‌ها دوباره مطرح می‌گردند؛ بنابراین مشکل تبیین امکان بدیل برای فاعل مختار از طریق این راه حل برطرف نمی‌شود.

### گام دوم: تبیین رابطه دلایل و علل

۱. رابطه دلایل و علل تحویل‌گرایانه نیست. رابطه تحویل‌گرایانه یک رابطه یگانه‌انگارانه وجودشناختی است که در آن دلایل و علل، دو جنبه از پدیده‌ای واحدند. بر اساس این دیدگاه، دلایل وجه ذهنی (صورت تجربه‌ای) فرایندهای به لحاظ عصب‌شناختی مشاهده‌پذیرند؛ به عبارت دیگر دلایل جنبه درونی و علل جنبه عصبی فیزیولوژیک بیرونی امر واحدی هستند که به نحوی تعیین‌گرایانه آشکار می‌شوند. دلیل بطلان این رابطه تحویل‌گرایانه این است که تبیین‌های عقلانی بر خلاف تبیین‌های علی رایج اجازه این استنتاج را نمی‌دهد که شخصی در شرایط مقدم مشابه، به تصمیم مشابه خواهد رسید. مشخص کردن انگیزه‌های عقلانی عمل، برای تبدیل شدن تبیین به پیش‌بینی کافی نیست. همچنین دلایل، شرایط فیزیکی مشاهده‌پذیر نیستند که مطابق با قوانین طبیعی تغییر کنند؛ بنابراین دلایل و علل نوعی دوگانگی دارند که یکی به دیگری قابل تحویل نیست.

۲. دوگانگی دلایل و علل، یک دوگانگی وجودی مانند دوگانگی دکارتی که هر یک کاملاً مستقل از دیگری باشد نیز نیست؛ زیرا کنشگری مسئولانه صرفاً موضوعی از جنس برانگیخته شدن توسط دلایل نیست؛ بلکه نوعی خودانگیختگی است که کنشگر قابلیت عمل‌کردن را به خودش نسبت می‌دهد و شخص را مرجع اعمالش می‌سازد. چنین چیزی مستلزم این‌همانی شخص با جسم زنده است که شخص آن را به عنوان منشأ قابلیت‌هایش تجربه می‌کند. ۳. این این‌همانی، شخص را برای عمل‌کردن توانا و قدرت‌مند می‌سازد. کنشگر می‌تواند اجازه دهد که خودش توسط کالبدی زنده متعین شود، بدون اینکه از آزادی‌اش کاسته شود. از چشم‌انداز این تجربه بدنی، همه فرایندهای مغزی که عصب‌شناسان آنها را ناخودآگاه می‌دانند، نزد کنشگر، از متعین‌کننده‌های علی، به شرایط تواناساز تبدیل می‌شوند. از آنجا که بدن، بدن خود فرد است، آنچه فرد می‌تواند انجام دهد، بدن متعین می‌سازد. این‌همانی شخص با جسم موجب می‌شود تمام عواملی که بر شکل‌گیری اراده تأثیر می‌گذارند، درون خود شخص باشند و به عنوان علل بیرونی، حس آزادی او را مختل نکنند.

این «ساحت دلایل» روی می دهند و از قواعد منطقی، زبانی و عملی ای پیروی می کنند که به قوانین طبیعی تحویل پذیر نیستند. بنابراین اختیار و اراده آزاد به حوزه ذهن عینی تعلق دارد؛ یعنی در فضایی شکل می گیرد که تعیین علی آن را پوشش نمی دهد

هابرماس تعیین علی را ناسازگار با اراده آزاد می داند و اراده آزاد را در ساختار غیرعلی دلایل جستجو می کند. او برای اراده علاوه بر وجه غیرعلی دلایل، یک وجه علی - معلولی نیز در نظر می گیرد و اراده را معلول تعیین یافته فرایندهای مغزی به شمار می آورد. او ساحت دلایل را یک ساحت اجتماعی به نام ذهن عینی می داند که از طریق برخی امور غیرفیزیکی نظیر نشانه های زبانی و فرهنگ، مغز را برنامه ریزی کرده و به نحو غیرمستقیم از طریق تأثیر بر فرایندهای مغزی متعین کننده اراده - در تحقق اراده اثر می گذارد و حیث اختیاری بودن اراده را تأمین می کند. این ذهن عینی - که به تعبیر هابرماس شکلی نمادین دارد و در نشانه های فرهنگی و اجتماعی متجسد شده، از قواعد زبانی و عملی ای پیروی می کند که به قوانین طبیعی تحویل پذیر نیستند - در واقع نوعی عالم اعتبار است و همان آثار و خواص عالم اعتبار علامه طباطبایی را دارد، با این تفاوت که عالم اعتباری که هابرماس آن را ترسیم و از آن در تبیین اختیار در ساحت دلایل استفاده می کند، یک جهان اجتماعی و از اعتبارات پس از اجتماع است؛ اما عالم اعتباری که در رویکرد علامه طباطبایی به کار گرفته شده، مربوط به فرد انسان و از اعتبارات پیش از اجتماع است.

با توجه به این مطلب، دیدگاه هابرماس از این جهت که اختیار را از طریق یک امر غیرفیزیکی نمادین - و به تعبیر دیگر اعتباری - که مشمول قانون علیت و ضرورت علی نیست، تبیین می کند، شبیه تبیین اخیر و ناسازگارگرا نه علامه طباطبایی است؛ با این تفاوت که در دیدگاه علامه طباطبایی امر اعتباری یک اعتبار وابسته به شخص اعتبارکننده بود و این اشکال درباره آن مطرح می شد که خود این اعتبار یک امر حقیقی و تکوینی و یکی از افعال اختیاری شخص اعتبارکننده است و چون این اعتبار معلول علتی تعیین بخش است، موجب می شود بین تمام حلقه های سلسله علل، یک ارتباط تکوینی و ضروری برقرار باشد و فضایی خالی از ضرورت برای تحقق امکان بدیل و اراده آزاد فراهم نشود؛ اما در تقریر هابرماس امر اعتباری، یک امر اجتماعی و از اعتبار پس از اجتماع است که در ذهن عینی و مستقل از شخص مستقر است و شخص آن را اعتبار نکرده است؛ به همین دلیل اشکال فوق بر تقریر هابرماس وارد نمی شود.

به اشتراک گذاشته و بازتولید می شوند. ما می توانیم این نظام های نمادین را به عنوان ویژگی های نوحاسته ای که در مسیر پیشرفت تکاملی به سوی «اجتماعی شدن شناخت» تکامل یافته اند، بفهمیم؛ بنابراین می توان گفت که ما یک ذهن سوپرکتیو داریم که کالبد طبیعی آن مغز است و یک ذهن عینی که معرفتی جمعی است که به نحوی نمادین ذخیره شده است.

۶. شأن وجودشناختی ذهن عینی - یا ذهن به عنوان امری به لحاظ نمادین متجسد در نشانه ها و شیوه های عمل و اشیا - چنین است که این ذهن در برابر افراد، استقلال نسبی دارد؛ زیرا عالم معانی به لحاظ بین الذهانی به اشتراک گذاشته شده که مطابق با دستور زبان خاص خود سازمان یافته و شکلی نمادین به خود گرفته است. این نظام های معنایی می توانند مغزهای مشارکت کنندگان را از طریق کاربرد به لحاظ دستور زبانی تنظیم شده نمادها، تحت تأثیر قرار دهند.

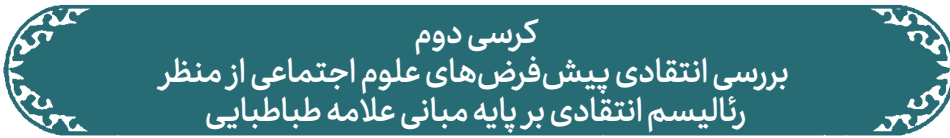
۷. ذهن سوپرکتیو این مشارکت کنندگان منفرد در شیوه عمل مشترک، تنها در مسیر اجتماعی شدن ظرفیت های شناختی شان توسعه می یابد؛ به عبارت دیگر تنها مغزهای اجتماعی شده مرتبط با محیط فرهنگی، حامل فرایندهای یادگیری تکامل طبیعی هستند و از سازوکارهای ژنتیکی جدا شده اند.

۸. ذهن عینی بر خلاف ذهن سوپرکتیو می تواند توان ساختار دادن به مغز منفرد را به دست آورد. فهم های فرهنگی و تعاملات اجتماعی - همانند همه عوامل دیگری که ارتباطات عصبی و الگوهای تحریکی مبتنی بر آن را تحت تأثیر قرار می دهند - بر کارکردهای مغز اثر می گذارند و می توان گفت که ذهن عینی در ساحت دلایل، مغز را برای انجام برنامه های فرهنگی برنامه ریزی می کند.

۹. در فرایند برنامه ریزی مغز در ساحت دلایل، تماس مغز با محتوای گزاره ای نشانه ها - که به نحو نمادین صورت بندی شده - مواجهه مستقیم با محیط فیزیکی نیست، بلکه مواجهه با محیط فیزیکی با وساطت معرفت جمعی صورت می گیرد که به نحوی نمادین ذخیره شده و از دستاوردهای شناختی مشترک نسل های مشترک پیشین حاصل شده است. خصوصیات فیزیکی علایم دریافت شده، معانی به لحاظ دستور زبانی سازمان یافته ای را برای مغز که اکنون به ذهنی سوپرکتیو جهش یافته است - آشکار می کند. این معانی، فضای عمومی جهان زندگی به لحاظ بین الذهانی مشترکی را از محیط اطراف که از این پس عینیت می یابد، جدا می سازد. شکل گیری قضاوت، انگیزش عقلانی اعتقادات و اعمال - که مقوم آگاهی و احساس ما از آزادی هستند - در

۱. شبیه آنچه در علم اصول فقه از آن به وضع تعینی تعبیر می شود.





«گروه حکمت عملی»  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،  
با همکاری پژوهشگاه مطالعات اسلامی تقدیم می کند:






# سلسله نشست‌ها

## ترویجی

### «علامه طباطبائی، حکمت عملی و علوم انسانی»

**کرسی دوم:**

بررسی انتقادی پیش فرض های علوم اجتماعی از منظر رئالیسم انتقادی بر پایه مبانی علامه طباطبائی

**سخنران:**  
دکتر حسن عبدی  
عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

**ناقد:**  
دکتر هادی بیگی  
عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

**مدیر جلسه:**  
حجة الاسلام و المسلمین دکتر مهدی عبداللہی  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

زمان: چهارشنبه ۸ تیر ماه ساعت: ۱۰:۰۰ الی ۱۲:۰۰  
مکان: شعبه قم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
حضور و مجازی  
لینک شرکت در جلسه: [www.irip.ac.ir/u/136](http://www.irip.ac.ir/u/136)



**حسن عبدی (ارائه‌دهنده)**

دانشگاه باقرالعلوم

خدمت عزیزان، سروران و شرکت‌کنندگان در جلسه سلام عرض می‌کنم. امیدوارم که مطالبی که ارائه می‌شود مفید واقع شود و مورد توجه عزیزان قرار بگیرد.

محور اصلی بحثی که در خدمت‌تان هستیم علامه طباطبایی و علوم انسانی است. در راستای این محور اصلی با یک مسئله اساسی مواجهیم با عنوان «اسلامی‌سازی علوم از منظر علامه طباطبایی». ذیل این مسئله کلی با یک مسئله جزئی تحت عنوان «بررسی انتقادی پیش‌فرض‌های علوم اجتماعی از منظر رئالیسم انتقادی با تأکید مبانی علامه طباطبایی» در خدمت‌تان هستیم.

همان‌طور که می‌دانید بحث اسلامی‌سازی علوم انسانی و احیاناً مواجهه ما با علوم انسانی موجود می‌تواند ابعاد مختلفی داشته باشد. یکی از این ابعاد تلاش برای تولید نظریه و ارائه راهکارها در علوم مختلف است. مواجهه دیگر می‌تواند به صورت نقد نظریه‌های موجود در فضای علوم انسانی باشد. مواجهه‌های دیگری نیز متصور است؛ نظیر تکمیل نظریه‌های موجود بر پایه بازخوردی که در سطح اجتماع دارد.

یکی از راهبردهایی که ما در اسلامی‌سازی علوم می‌توانیم دنبال کنیم نقد نظریه‌های موجود است. در حقیقت با این کار تلاش می‌کنیم موضع خودمان را نسبت به نظریه‌هایی که در سطح محافل علمی و حتی در سطح عمل و کنش اجتماعی فعال شده‌اند بر پایه مبانی و اصول فکری و عقلانی تبیین کنیم.

همان‌طور که می‌دانید باب نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی بسیار گسترده است و هر مکتب و متفکری نسبت به طرح نظریه‌های جدید اقدام می‌کند. از این رو شاهد آن هستیم که هر روز نظریه‌هایی وارد فضای علمی می‌شوند. اما به این مسئله هم باید توجه داشته باشیم که صرف نو بودن یک نظریه، حتی اینکه احیاناً تا حدودی کاربردی یا مشتمل بر یک نگرش جامع باشد به تنهایی و به خودی خود نمی‌تواند توجیهی برای ترجیح آن بر سایر نظریه‌ها باشد. مادامی که مبانی و پیش‌فرض‌های یک نظریه را مورد بررسی و ارزیابی قرار ندهیم نمی‌توانیم به درستی و معتبر بودن این دست نظریه‌ها حکم کنیم.

از سوی دیگر هر گونه نقد، ارزیابی و مواجهه انتقادی فرع بر این است که ما پیشتر موضعی را اتخاذ کنیم و از موضع خاصی که اتخاذ کرده‌ایم به مواجهه انتقادی بپردازیم. چنین نیست که تصور شود می‌توان با یک نظریه از هر موضعی حتی یک موضع شکاکانه مواجهه انتقادی

داشت. باید میان موضع نقد و ملاحظات وارد بر یک نظریه تناسبی وجود داشته باشد. موضعی که ما در این بحث دنبال می‌کنیم عبارت است از اندیشه‌های علامه طباطبایی، و عمدتاً اندیشه‌های عقلانی و فلسفی ایشان. با این توضیحات مقدمی تلاش داریم تا محور بحث‌مان را شفاف کنیم. ما با اتخاذ یک موضع به عنوان پایگاه و مبتنی بر نظریه‌های مرحوم علامه طباطبایی می‌خواهیم یکی از نظریه‌های نسبتاً جدید فضای علوم اجتماعی با عنوان رئالیسم انتقادی را نقد کنیم. از آنجایی که نظریه علوم اجتماعی ابعاد، پیش‌فرض‌ها و دلالت‌های مختلفی دارد، ما برای جزئی و مشخص کردن بحث خودمان تلاش می‌کنیم محور بحث را پیش‌فرض‌های این مکتب (نظریه) قرار دهیم و به دلیل اینکه مجال اندکی در اختیار داریم از پرداختن به پیش‌فرض‌ها و دلالت‌های این نظریه اجتناب می‌کنیم.

تا مدت‌ها تقابل و شکافی میان مباحث فلسفی از یک سو، و مباحث علوم طبیعی و اجتماعی از سوی دیگر تصور نمی‌شد. متفکران معمولاً هم در فضای علوم عقلی و فلسفی ورود می‌کردند و هم وارد فضای علوم طبیعی و اجتماعی می‌شدند. اگر به آثار حکیمان بزرگی مانند افلاطون، ارسطو و دیگران مراجعه کنیم می‌بینیم آثار عمده اینها ابعاد مختلفی را شامل می‌شود؛ از فلسفه گرفته تا انسان‌شناسی، علوم اجتماعی و حتی علوم تربیتی.

اما از یک زمان به بعد نوعی شکاف و دوگانگی میان علوم به وجود آمد و رفته‌رفته به جایی رسید که نگاه متفکران نسبت به بخشی از علوم منفی شد. اگر در نظر بگیریم که فرانسویس بیکن با نگارش کتاب نوارغنون تلاش کرد نشان دهد که روش مناسب برای مطالعه طبیعت اساساً یک روش حسی-تجربی است، می‌بینیم آثار این دیدگاه رفته‌رفته منجر به پیدایش جریان تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی در فضای علوم طبیعی و اجتماعی شد. وقتی هیوم بر مبانی حسی-تجربی تأکید کرد دیدگاه‌های او در دو شاخه مختلف بسط یافت؛ در ناحیه علوم طبیعی شاهد ظهور و بروز مکتب پوزیتیویزم منطقی بودیم، و در ساحت علوم اجتماعی دیدگاه‌های آگوست کنت مطرح شد.

به رغم رواج و گسترش مکتب پوزیتیویزم، آقای ریموند پوپر در مواجهه با نواقص و کاستی‌های موجود در نگرش‌های تجربی و نگاه‌های اثبات‌گرایانه، با طرح نظریه ابطال‌گرایی سعی کرد صفحه جدیدی در فضای علوم بگشاید و نشان دهد که ما توان اثبات یک نظریه را نداریم و نهایت چیزی که می‌توانیم به دست آوریم این

است که با توجه به موارد نقض، باطل بودن برخی قوانین و حدس های کلی را شناسایی کنیم. در ادامه، دیدگاه آقای ریموند پوپر مورد نقادی قرار گرفت و با چالش هایی مواجه شد. از سوی دیگر شاهد جریانانی هستیم که تحت عنوان تفهیمی یا تفسیری تلاش می کنند بر ابعاد انسانی علوم مختلف و عنصر فهم در این علوم تأکید کنند. افرادی مثل ویلهلم دیلتایی، گادامر و ماکس وبر از جمله کسانی هستند که جریان تفهیمی را پیش بردند. همان طور که می دانید جریان تفهیمی هم خالی از ایراد و اشکال نبود و برخی تلاش کردند نقص ها و کاستی های این جریان را هم گوش زد کنند.

بعد از این دو جریان شاهد بروز و ظهور مکتبی هستیم که تلاش کرده است ضمن اخذ نقاط قوت هر دو جریان پوزیتیویزم و تفهیمی، نقاط و ضعف های این دو جریان را از خود دور کند و به نگاه نسبتاً جامعی در فضای علوم دست یابد. بنابراین رئالیسم انتقادی یک نظریه اساسی و کلان نظریه در باب چیستی علم است و از آنجایی که به تدریج برگستره این نظریه افزوده شده شاهد بسط این نظریه در فضای علوم طبیعی و علوم اجتماعی هستیم. اما در این بحث بر حوزه علوم اجتماعی تمرکز خواهیم کرد. به اختصار، رئالیسم انتقادی عبارت است از این نگرش که آنچه در علوم تجربی اجتماعی بیان می کند معرفتی است اکتشافی، سرشار از نظریه، در معرض خطا و ناظر بر سطح تجربی از عالم که ممکن است با سطح واقعی آن هم خوانی داشته باشد یا نداشته باشد. چنین اکتشافی امری اجتماعی است. این عصاره این دیدگاه است و بسط و گسترش آن در فضای علوم اجتماعی به طرح خرده نظریه هایی می انجامد. مواردی از پیش فرض های این مکتب یا نظریه را ذکر می کنیم و در مرحله بعد به نقادی آن خواهیم پرداخت.

یکی از پیش فرض های نظریه رئالیسم انتقادی مسئله هستی است. مدعی هستند که جهان مستقل از معرفت ما وجود دارد. اصل حرف شان این است که فائده شناسان باشند یا نباشند، و اگر هستند معرفت داشته باشند یا نداشته باشند حقیقت هستی تحقق دارد. در واقع این پیش فرض می خواهد یک نحوه نسبی گرایی را در نگاه به هستی کنار بزند. در این راستا معتقدند که تفکر غربی برای مدت ها دچار یک مغالطه معرفتی شده است. مغالطه معرفتی عبارت است از اینکه آنچه که مورد شناسایی قرار گرفته است را به عنوان آنچه که هست در نظر بگیریم.

خواهیم گفت که از منظر رئالیسم انتقادی هستی تحقق دارد اما ممکن است ما به برخی از سطوح این هستی معرفت پیدا کنیم و ممکن است به سطحی از آن معرفت پیدا نکنیم. این نکته مهم نشان می دهد که رئالیسم انتقادی ادعای بسیار سترگی را مطرح کرده و تلاش می کند حتی از مبانی فکری ایمانوئل کانت فیلسوف برجسته آلمانی هم گذر کند؛ یعنی نمی خواهد این پیش فرض را بپذیرد ما یک امر واقعی به نام نومن داریم که هیچ منفذ و راهی به شناخت آن وجود ندارد.

دومین پیش فرض رئالیسم انتقادی این است که هر گونه معرفتی در معرض خطا و سرشار از نظریه است. بنابراین همه معرفت ها را واجد دو ویژگی می داند:

**الف)** در معرض خطا بودن: به این معنا که ممکن است در ادامه تحقیقات و پژوهش ها نادرست بودن آن معرفت آشکار شود.

**ب)** سرشار از نظریه بودن: البته این نکته در متفکران پیشین هم سابقه داشته است. امثال پوپر معتقدند وقتی مشاهده ای را به دست می آوریم شاید ظاهر آن به ما این گونه القا کند که صرف یک مشاهده ساده و بسیط و عاری از هر گونه نظریه است؛ در حالی که واقعیت چنین نیست. نظریه های مختلفی در باب چیستی ابصار یا دیدن مطرح شده است و مادامی که ما یکی از این نظریه ها را به عنوان پایه و اساس محتوای مشاهده خودمان مطرح نکنیم نمی توانیم درباره این مشاهده قضاوت درست و معتبری داشته باشیم.

پیش فرض سومی که رئالیسم انتقادی مطرح می کند و ظرفیت خوبی برای مدافعان این نظریه به وجود آورده تا بتوانند خلأهای نظریه های قبلی را جبران کنند عبارت است از اینکه جهان لایه مند است و ما می توانیم سطوح مختلفی از جهان را از یکدیگر متمایز کنیم. اینها مشخصاً سه سطح از جهان را در آثارشان مطرح می کنند:

۱- **لایه واقعی**<sup>۱</sup> عبارت است از مجموعه ای از مکانیسم ها که بدون تعلق به معرفت انسانی با هم در تعامل اند و تأثیر و تأثر دارند.

۲- **لایه بالفعل**<sup>۲</sup> عبارت است از سطحی که نتایج این مکانیسم ها ظهور و بروز پیدا می کند؛ یعنی جدای از معرفت انسانی، خود آن رخدادهایی که وجود دارند لایه دوم را شکل می دهند.

1. real

2. factual



۳- لایه تجربی عبارت است از آن سطحی از جهان که فاعل شناسا می‌تواند نسبت به آن معرفت پیدا کند. در توضیح این مطلب می‌توان گفت مکانیسم‌های مختلفی وجود دارد و این مکانیسم‌ها فعال‌اند، اما فعالیت برخی از مکانیسم‌ها نسبت به برخی دیگر خنثی می‌شود و آنچه به عنوان رخداد تحقق پیدا می‌کند فقط و فقط محصول آن دسته از مکانیسم‌ها است که خنثی نشده‌اند. وقتی به رخدادها توجه کنیم فاعل شناسا ظهور و بروز پیدا می‌کند که نسبت به رخدادها شناخت و تجربه پیدا خواهد کرد و معرفت او به رخدادها تعلق می‌گیرد. چه بسا از خلال این رخدادها بتواند حدس‌ها و شناخت‌هایی نسبت به مکانیسم‌ها پیدا کند. ولی در واقع خود فاعل شناسا به طور مستقیم با مکانیسم‌ها در ارتباط نیست.

پیش‌فرض چهار این نظریه یا مکتب همین کنش و واکنش و تفاعل و تعاملی است که میان مکانیسم‌ها وجود دارد که ظرفیت بسیار خوبی را برای این نظریه فراهم می‌کند تا از برخی نقدهای وارد بر آقای پوپر بگریزد. از جمله اینکه آقای پوپر مسئله نقض را مطرح می‌کرد و می‌گفت ما می‌توانیم به یک مثال نقض دست پیدا کنیم و آن را شاهدی بر ابطال یک حدس در قالب کلی خودش قرار دهیم. چنانکه در مباحث منطقی نیز گفته می‌شود موجب کلیه نقیض سالبه کلیه است یا سالبه جزئیه نقیض موجب کلیه؛ از راه تناقضی که میان این دو دسته از گزاره‌ها وجود دارد می‌توانیم قضایای کلی را بی‌اعتبار نشان دهیم. پرسشی که اینجا مطرح می‌شود این است که این مورد نقض آیا یک قضیه جزئیه (قضیه فی واقعیه) است یا نه. آقای پوپر به این نکته توجه نداشته و می‌گوید همین که من یک مورد نقض پیدا کنم نشان می‌دهد که قانون کلی مخدوش است. اگر کسی ادعا کرد «آب در صد درجه به جوش می‌آید» و من یک مورد آبی را پیدا کنم که در دمای کمتر یا بیشتری به جوش آمده است این می‌تواند نشان دهد که سخن کلی ذکر شده بی‌اعتبار است.

اما رئالیسم انتقادی در اینجا نکته و ملاحظه‌ای دارد و بر اساس همین پیش‌فرض‌اش ظرفیت خوبی را فعال می‌کند. آن نکته و ملاحظه عبارت است از اینکه آنچه که ما به عنوان نقض به شمار می‌آوریم می‌تواند حاصل تقابل و برخورد مکانیسم‌های مختلف باشد. درست است که یک مکانیسم اقتضا می‌کرده آب در صد درجه به جوش آید ولی در عرض چنین مکانیسمی مکانیسم دیگری وجود دارد که مثلاً اگر املاح در درصد خاصی از آب وجود داشته باشند این درصد خاص از املاح در آب خودش یک مکانیسم و قانون است که بر اساس آن می‌توانیم

قانون کلی دیگری هم شناسایی کنیم. ولی آقای پوپر صرفاً به مشاهده یک مورد اکتفا کرده بود و آن را مورد نقض قرار می‌داد. لو بحث را این‌گونه پیش نبرد که خود همین مورد نقض می‌تواند یکی از موارد مشاهده شده یک مکانیسم دیگر باشد. چه اینکه می‌توان گفت در سطح مساوی دریا آب در صد درجه به جوش می‌آید. ولی اگر آب از سطح دریا بالاتر رفت دمای جوشیدن آن کاهش پیدا می‌کند و ممکن است در شصت درجه به جوش آید. این هم می‌تواند یک قانون باشد. پس صرف مشاهده یک مورد را نمی‌توان حمل بر مورد نقض کرد بلکه ممکن است آن مورد نقض مصداق یک قانون کلی باشد.

بنابراین کنش و واکنش میان مکانیسم‌ها نکته مهمی است که مورد غفلت متفکران قبلی بوده و ما باید به آن توجه کنیم.

یکی از پیش‌فرض‌های مهم رئالیسم انتقادی این است که اصل علیت را می‌پذیرد و آن را به سطح واقع اختصاص می‌دهد؛ آنچه که به اسم علیت و رابطه علیت وجود دارد در سطح واقع (مکانیسم‌ها) است. این امر حاکی از آن است که طبق این نظریه وابستگی علیت و معلولیت به ذهن انسان امری مردود شمرده می‌شود اعم از اینکه آن‌گونه که هیوم می‌گفت آن را بُعد روانشناختی بدانیم یا بنا به گفته کانت آن را کانال ذهنی و مقولات فاهمه تلقی کنیم. رئالیسم انتقادی کنش‌های انسانی را مفهوم‌محور می‌داند. کنش‌ها مفهوم‌محور هستند و ما در مواجهه با یک کنش نباید به قالب و صورت آن بسنده کنیم بلکه باید در پی کشف مفهومی باشیم که درون آن وجود دارد. این امر نشان می‌دهد که این نظریه در پی استفاده از ظرفیت‌های جریان تفهومی است. ذکر یک مثال می‌تواند به توضیح بیشتر مطلب کمک کند.

خودرویی که برای حمل و نقل استفاده می‌کنیم وسیله‌ای به نام بوق دارد. بوق خودرو ویژگی‌های فیزیکی‌ای دارد که کل حقیقت آن را تشکیل نمی‌دهند. در زندگی اجتماعی و در معاشرت با دیگران این بوق می‌تواند دلالت‌های مختلفی داشته باشد. با کمی بررسی می‌توانیم بیش از پنج شش نوع بوق زدن را شناسایی کنیم. بوقی که دلالت دارد بر هشدار دادن به خودرو مقابل هنگامی که چراغ قرمز به چراغ سبز تبدیل شده است و ما از او می‌خواهیم که به حرکت خود شتاب دهد و از چهارراه عبور کند. نوع دیگر بوق ابراز علاقه و سلام نسبت به فردی است که کنار خیابان ایستاده یا عبور می‌کند. این هم نوع خاصی از مفهوم را به ذهن مخاطبان منتقل می‌کند.



می تواند نقطه آغاز تفکر و اندیشه، و نظریه پردازی در ساحت علوم باشد و چنین چیزی را در رئالیسم انتقادی نمی بینیم. به بیان دیگر، صرف اینکه نظریه ای را ارائه کنیم که نسبتاً جامع باشد بدون اینکه مبانی فکری-فلسفی و عقلی آن را تبیین کنیم نمی تواند معرفت معتبری را به ما ارائه کند.

نکته دیگر این است که رئالیسم انتقادی هر گونه معرفتی را در معرض خطا می داند. حال آن که چنین چیزی نیست. بر اساس تمایزی که میان معرفت حضوری و معرفت حصولی مطرح می کنیم معتقدیم معرفت های حضوری یافت خود واقعیت هستند؛ اساساً فراتر از این است که بخواهیم آن را با واقعیت مقایسه کنیم تا دریابیم مطابق با واقع است یا نیست. حتی در خود ساحت معرفت حصولی هم راه گشوده است برای اینکه معرفت حصولی را به نحوی به معرفت حضوری بازگردانیم و ارزش و اعتبار آن را احراز کنیم. بنابراین نباید تصور کرد که هر گونه معرفتی در معرض خطاست.

اگر بخواهیم در یک بحث منطقی با مدافعان رئالیسم انتقادی مواجه شویم می توانیم این پرسش را مطرح کنیم که آیا خود همین پیش فرض ها معرفت است یا نه. اگر این پیش فرض ها را معرفت بدانید هر آنچه در باب معرفت می گوئید درباره آنها هم قابل تطبیق است. همچنین این پیش فرض ها امر اجتماعی است و ممکن است از یک جامعه به جامعه دیگر تغییر کند و متفاوت باشد.

اما اینکه معرفت علمی را آکنده از نظریه بدانیم به تسلسلی می انجامد که نشان می دهد اساساً سخن سخن باطلی است. دلیل آن این است که یک نظریه ممکن است نظریه های پیش فرضی داشته باشد و باید به سراغ آنها برویم. معرفت ها را همین گونه یک به یک بررسی می کنیم. شما می گوئید معرفت ها آکنده از نظریه ها هستند، خود این معرفت هم آیا آکنده از نظریه است یا نه؟ نخستین معرفت ما چگونه می تواند آکنده از نظریه باشد در حالی که فرض ما این است که نخستین معرفت است؟

گذشته از این اشکال نقضی، ما می توانیم به عنوان نخستین عنصر معرفتی از اصولی نظیر اصل عدم تناقض، اصل واقعیت، اصل هو هویت یا سایر اصول نام ببریم که مبتنی بر هیچ گونه نظریه ای نیستند و اساساً اعتبار هر نظریه ای وابسته به مفروض و مسلم گرفتن این اصول است. اینجا هم یکی از بزنگاه هایی است که به نظر می رسد رئالیسم انتقادی از عهده تبیین آن به خوبی بر نیامده.

مرحوم علامه طباطبایی، گرچه به صورت ضمنی، تمایز معرفت ها به پیشینی و پسینی را می پذیرند. معرفت پیشینی

میزان ارتعاش و صدایی که از بوق خارج می شود در انتقال پیام تأثیر مستقیم دارد. بوق ممتد می تواند حالت اعتراض را منعکس کند و اگر بخواهیم به یک دوست قدیمی سلام کنیم هیچگاه از بوق ممتد استفاده نمی کنیم. بوقی که در مراسم جشن و پایکوبی از آن استفاده می شود، بوقی که برای ایجاد هشیاری و مراقبت زده می شود و... به طور کلی پیش فرض رئالیسم انتقادی این است که کنش ها مفهوم محور هستند. اگر به این حقیقت توجه نکنیم و سعی کنیم با انجام تحقیقات میدانی پوزیتیویستی به صورت عمل بسنده کنیم دچار مغالطه خواهیم شد.

پیش فرض دیگر رئالیسم انتقادی بحث اجتماعی بودن کنش ها است. هنگامی که فاعل شناسا وارد شناسایی سازوکارها می شود عملاً وارد یک سیستم می شود و در آن تأثیر می گذارد. آن سیستم خواسته یا ناخواسته یک بعد اجتماعی هم پیدا می کند و هر گونه معرفتی واجد بعد اجتماعی می شود. اساساً خارج از اجتماع چیزی به نام معرفت نداریم. در ارزیابی ارزش و اعتبار معرفت باید این نکته را در نظر بگیریم که معرفت امری اجتماعی است. آخرین پیش فرض رئالیسم انتقادی این است که مواجهه ما با همه نظریه ها باید نوعی مواجهه انتقادی و رو به تکامل باشد. در جازدن و اینکه فکر کنیم یک نظریه پس از کشف و ثبت در یک منبع معرفتی دیگر دچار هیچ تغییر و تحولی نخواهد شد سخن درستی نیست.

اگر بخواهیم یک نگاه انتقادی از منظر مرحوم علامه طباطبایی به این پیش فرض ها داشته باشیم خوب است به این نکته توجه کنیم که وقتی از واقعیت صحبت می کنیم و معتقدیم که هستی هست اعم از اینکه فاعل شناسا باشد یا نباشد و معرفت داشته باشد یا نداشته باشد این ادعای کلی در حد پیش فرض، باعث می شود که کل نظریه ما مشروط به پذیرش این پیش فرض باشد. اگر کسی این پیش فرض را نپذیرد نظریه مطرح شده هم می تواند مورد پذیرش قرار نگیرد.

اما آیا برای این هستی فی نفسه تبیینی داریم یا نه؟ اینجا نقطه بزنگاهی است که به سادگی نمی توان از آن عبور کرد. مرحوم علامه طباطبایی با ارائه اصل واقعیت نشان می دهند که اصل واقعیت ضرورت ازلی دارد، به گونه ای که حتی اگر یک فاعل شناسا در صدد انکار آن باشد واقعیت را من حیث لا یشرع پذیرفته است. اگر از او پرسید آیا واقعیت وجود دارد یا نه می گوید «واقعیت وجود ندارد واقعاً»؛ یعنی در واقع نگاه خودش را به واقعیت منتسب می کند.

همین نکته اصلی که تبیین مناسب اصل واقعیت است



## هادی بیگی (ناقد)

دانشگاه آزاد اسلامی

با کسب اجازه از محضر استادان بزرگوار، و عرض سلام خدمت عزیزانی که از طریق فضای مجازی بحث را دنبال می‌کنند. از استاد خودم جناب آقای دکتر عبدی تشکر می‌کنم که بسیار روان و شیوا به بحث رئالیسم انتقادی پرداختند. نمی‌دانم ارزیابی خودم را بیشتر ناظر کنم به نحوه ارائه ایشان یا وارد بحث نقد رئالیسم انتقادی شوم یا اینکه در هر دو زمینه صحبت کنم!

من هر چه فکر می‌کردم که آیا قلمرو انگلیسی‌زبان توان حل معضلات دارند یا نه، واقعاً به نظرم بعید می‌رسید. قد و قواره فلسفه یا مباحث فکری در انگلستان بسیار ضعیف است. به طوری که شما ندیده، از پیش می‌توانید بدانید که این مسئله و راه حلی که اینها می‌خواهند طرح کنند به هیچ وجه ریشه‌ای نیست. همین مسئله در کار جناب آقای باسکار به رغم اینکه ریشه‌های شرقی دارد دیده می‌شود.

در ایران هم بعضی از استادان ما بحث رئالیسم انتقادی را مطرح می‌کنند. ضمن احترام به همه تلاش‌هایی که آنها انجام داده‌اند و ما در محضرشان درس پس می‌دهیم؛ با کسب اجازه از محضر ایشان، مجبورم این واژه را به کار ببرم که هر چه نگاه می‌کنیم رئالیسم انتقادی را یک التقاط می‌دانیم. به این معنا که ضعف‌های موجود در شاخه‌ها و رویکردهای مختلف را می‌بینید و بسیار زیرکانه و رندانه سعی می‌کنید بگویید من این را نمی‌پذیرم و آن را می‌پذیرم پس مسئله حل شد.

چطور می‌توان رئالیسم استعلایی و طبیعت‌گرایی انتقادی را در کنار هم قرار داد؟ ما به واقع معتقد هستیم ولی اولاً که صدق و کذب‌بردار نیست و ثانیاً چطور توانستید از کانت عبور کنید؟ رئالیسم انتقادی خود را در برابر اثباتی‌ها قرار می‌دهند. اثباتی‌ها فقط بر مسائل آزمایشگاهی تأکید می‌کنند، روندها را در نظر می‌گیرند و می‌گویند این انتقادها مطرح است، رئالیسم انتقادی هم علیه آنها موضع می‌گیرند. یا مواجهه‌ای که با پست مدرن‌ها و به ویژه با نوکانتی‌ها دارند. گاهی انسان احساس می‌کند منطق نوکانتی‌ها که ما آنها را با عنوان پساساختارگرا می‌شناسیم کمتر از التقاطی است که جناب باسکار به آن دست زده است. این نکته کلی را آقای دکتر هم فرمودند ولی من واژه التقاط را درباره آن به کار می‌برم.

آقای دکتر عبدی زمینه‌ها را بیان کردند ولی من انتظار داشتم که ریشه‌های چپ جناب باسکار را هم مطرح کنند. شاید به دلیل ضیق وقت وارد این بحث نشدند. آقای باسکار یک متفکر چپ است و حتی تلاش می‌کند که

یعنی معرفتی که جامعه از آن مطلع باشد یا نباشد و با آن موافق باشد یا نباشد معتبر است. بنابراین اینکه فکر کنیم تمام معرفت‌ها واجد عنصر اجتماعی بودن است ادعایی است کلان که دلیلی معتبر برای آن اقامه نشده. اگر در حد پیش فرض مطرح شود خود نظریه هم مشروط و معلق بر آن می‌شود و چه بسا کسی با رد این پیش فرض نظریه مذکور را نپذیرد.

طرح مراتب و سطوح مختلف برای عالم سخن خوبی است و می‌تواند ظرفیت مناسبی برای علوم اجتماعی فراهم کند. ولی نباید از یاد برد که اینها میان مراتب معرفتی و مراتب هستی‌شناختی خلط کردند. یک سطح از عالم را تجربه می‌دانند و سطوح دیگر را عالم واقعی و عالم بالفعل. اینها معیار واحدی ندارند که این اقسام سه‌گانه بر اساس آن تقسیم شوند و در نتیجه وحدت تقسیم متزلزل می‌شود.

مسئله دیگری که می‌توان آن را به عنوان نقطه عطفی در علوم اجتماعی در نظر گرفت توجه مرحوم علامه طباطبایی به معرفت‌های اعتباری است حال آن که این امر در فضای رئالیسم انتقادی مغفول مانده. در حالی که با تمایز میان معرفت‌های حقیقی و معرفت‌های اعتباری می‌توانستند ظرفیت نظریه خودشان را افزایش دهند.

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که رئالیسم انتقادی به رغم ظرفیت‌های خوبی که در فضای علوم اجتماعی و بلکه به خاطر توسعه‌اش در فضای علوم طبیعی دارد، به نظر می‌رسد فاقد یک پشتوانه عقلی و فلسفی استوار و محکم است. صرف اینکه ما ادعا کنیم می‌خواهیم از کانت عبور کنیم و نومن به تقریر کانتی را کنار بزنیم و فنومن محور باشیم، به تنهایی کافی نیست تا یک نظریه از اتقان کافی برخوردار باشد.



جریان مارکسیزم را احیا و در برابر انتقاداتها از آن دفاع کند. اما آثارش را به گونه‌ای می‌نویسد رگه‌های مارکسیستی‌اش را پنهان می‌کند. ولی همه او را به عنوان یک متفکر چپ‌گرا می‌شناسند.

آقای دکتر عبدی به نسبت این ریشه‌ها و مبانی با دیدگاه‌های پوپر پرداختند ولی من انتظار داشتم که بحث را بیشتر باز کنند. درست است که پوپر هم از همان قلمرو اندیشه‌ای است ولی تفکرات او بیشتر شیوع و بروز یافته. گویا منطق مفاهمه پوپر بسیار برجسته‌تر از جناب باسکار است. پوپر به لحاظ زمانی متقدم باسکار بوده و باید بررسی کنیم که آیا واقعاً باسکار از او تأثیر گرفته است یا نه؛ چون مشابهتی عجیب بین ابطال‌گرایی پوپر و اندیشه باسکار که راه انتقاد را باز گذاشته وجود دارد. ما برخلاف پوپر با اولین مورد کذب حکم به ابطال نمی‌کنیم بلکه احتمال می‌دهیم که در این میان مکانیسم‌هایی مانع شده باشد. اما نتیجه چه می‌شود؟ ما می‌خواهیم مسئله علم را حل کنیم و ارجاع به آینده خارج از مثنی علمی است. لازم است نسبت دقیق کار باسکار با کار پوپر مشخص شود و معلوم شود که ابداعات جناب باسکار کجاست. اینکه بگوییم با مشاهده اولین مورد کذب ابطال نمی‌کنیم چون مکانیسم‌هایی وجود دارد، ثمره‌اش چیست و کجاست. چون پوپر هم می‌توانست همین را بگوید.

مطلب دیگر مفروض گرفتن لایه واقعی است که باید باز شود. واقع آنها چه نسبتی با هستی ما دارد؛ آن را به مثابه نیرو می‌بینند یا جواهر. نیروهای سرگردان هستند که روی هم جریان دارند و مکانیسم‌ها را ایجاد می‌کنند. این با نومن کانت چه فرقی دارد؟ کانت حداقل جوهر را در ساحت ابژه می‌پذیرد؛ یعنی نومن وقتی به ما می‌رسد به ابژه تبدیل می‌شود و ابژه‌ها جواهر هستند. اما این تبیین‌ها در کار باسکار وجود ندارد و من انتظار داشتم جناب استاد عبدی با تسلطی که دارند نسبت لایه واقعی را با ما بیشتر باز کنند.

کانت با اینکه به شدت مورد انتقاد قرار گرفته است سعی می‌کند معرفت را از ابتدا تا انتها به طور کامل تبیین کند و نسبت ما با نومن‌ها را به خوبی بیان می‌کند. اما رویکرد باسکار به گونه‌ای است که گویا از میانه بازی وارد شده؛ مثل برخی از متفکران عربی که مدرن نشده پست مدرن می‌شوند. به نظر من آقای باسکار هم یک دفعه وارد میدان شده است و نمی‌دانیم او را فیلسوف بنامیم یا متافیزیسین یا فیلسوف علم الاجتماع یا فیلسوف علوم طبیعی.

من خودم چند نقد به رئالیسم انتقادی داشتم که از آنها

صرف نظر می‌کنم و وارد انتقادات استاد عبدی می‌شوم. به نظرم ایشان نقدهای ریشه‌ای مطرح کردند.

مسئله مطابقت یکی از مسائلی است که ما می‌توانیم یک مواجهه بسیار تهاجمی با رئالیسم انتقادی داشته باشیم. اساساً معنی خطا چگونه شکل می‌گیرد؟ ما از کجا می‌دانیم که چه چیزی خطا است و چه چیزی خطا نیست؟ اگر مطابقت را نپذیریم چرا و چگونه از خطا صحبت می‌کنیم؟ به نظر من این عدم برخورد ریشه‌ای با مسائل است. شما نمی‌توانید مطابقت را نپذیرید و از خطا صحبت کنید.

این مغالطه معرفت‌شناختی است که من چیزهایی که می‌دانم را به چیزهایی که نمی‌دانم سرایت دهم. استاد ما از غیب صحبت می‌کرد؛ اینکه بالاخره هر معقولی موجود است و موجودی معقول است ریشه‌های هگلی دارد. اینکه هر چه می‌دانیم همان وجود دارد اما از قلمرویی که نمی‌دانیم صرف نظر می‌کنیم؛ گویا علم ما مساوی با وجود است.

برخی از دانشجویان که درباره رئالیسم انتقادی مطالعه می‌کنند تصورشان این است که این نظریه چون از لایه واقعی سخن می‌گوید و قلمروی از امور نادیده را مفروض می‌گیرد کافی است. اما این چه کمکی می‌تواند به ما بکند؟ در پست مدرن هم بحث غیب مطرح است. اما این غیب وجودی است نه غیب الهی. مثلاً اینکه من پشت دیوار را نمی‌بینم برایم غیب است. این غیب غیر از آن غیب است. اینکه من مجهولاتم را غیب نام‌گذاری کنم غیر از آن قداستی است که امر غیبی برای ما دارد. امر غیبی همواره برای ما استعلا داشته و حالتی از تعالی در آن بوده است. اینکه امور بسیار پیش‌پاافتاده و چیزهایی که نمی‌دانیم را غیب بنامیم گمراه کردن مخاطب است.

آقای دکتر عبدی به بحث ضرورت اشاره کردند. جناب باسکار ضرورت را در لایه واقعی می‌داند. این به چه معنا است؟ من می‌گویم چیزی وجود دارد اما باید معلوم شود که مکانیسم آن چگونه است و سنخیت علی آن را چگونه می‌توانیم درست کنیم. انتظار داشتم جناب آقای دکتر عبدی بیشتر توضیح دهند. اینکه من بگویم اینها وجود دارند و ضرورت هم در لایه واقعی است نتیجه چه می‌شود؟ میان رویدادها و وقایع با سازوکار علی چه نسبتی وجود دارد؟ چگونه می‌توان آن را تبیین کرد؟

آیا می‌توانیم ادعا کنیم که اندیشه‌های جناب باسکار ریشه‌های شرقی دارد و بگوییم چون پدرش هندی بوده از عرفان هندی متأثر است؟ آیا زمینه‌های عرفان شرقی وجود داشته و می‌توانیم علقه و علاقه‌ای بین اندیشه‌های او و



## حسن عبدی (ارائه‌دهنده)

تشکر می‌کنم از جناب آقای دکتر بیگی که نکات خوب و مغتنمی را مطرح فرمودند. همچنین تشکر می‌کنم از دبیر محترم جلسه تشکر می‌کنم.

وقتی با یک نظریه مواجه می‌شویم سطوح مختلفی از تحلیل را می‌توانیم اخذ کنیم و بر اساس آن مواجهه انتقادی داشته باشیم:

- یکی از سطوح تحلیل می‌توان سطح تمدنی باشد؛ به این معنا که یک نظریه در چارچوب تمدنی که در آن شکل گرفته است چه قابلیت‌ها و کارکردهایی دارد. کم نبودند نظریه‌هایی که زمینه افول برخی تمدن‌ها را به وجود آوردند.

- سطح دیگر تحلیل سطح فرهنگی است؛ یعنی گذشته از تمدن در یک لایه پایین‌تر، نظریه وقتی در یک فرهنگ خاص نظیر فرهنگ انگلوساکسون مطرح می‌شود موقعیتی را در یک محور مختصات دارد و با چالش‌هایی مواجه است. در این سطح هم می‌توان تجزیه و تحلیل کرد و برای خودش ارزشمند است.

- سطح دیگر تحلیل، تحلیل در فضای دانشی و در علوم مختلف است. ممکن است نظریه‌ای مثل ساختارگرایی و ابطال‌پذیری در چند شاخه علمی تأثیراتی داشته باشد. این هم می‌تواند ساحتی از بحث و بررسی باشد.

ما در این بحث به دنبال این بودیم که پیش‌فرض‌های علوم اجتماعی را از منظر باسکار و دیگر متفکرانی که مدافع رئالیسم انتقادی هستند مورد توجه قرار دهیم. البته پرداختن به آن سطوح هم می‌تواند بسیار خوب و مفید باشد و احیاناً در فرصت‌های دیگر می‌توان به آن بحث‌ها پرداخت. چه بسا بتوان گفت نظریه‌هایی که از ساحت فرهنگ انگلوساکسون وارد فضای علمی می‌شود قوت لازم را ندارد و این امر عمدتاً ناشی از پشتوانه تجربه‌گرایی و پوزیتیویستی آنها است.

نکته دیگر بحث توجه به زمینه‌های وجودی در کنار بررسی مبانی نظری است. زمینه‌های وجودی در یک رویکرد و مواجهه انتقادی می‌تواند بحث بسیار مهم و تأثیرگذاری باشد. در عرائض بنده به این نکته توجه نشده بود. البته از ابتدا هم بنا نبود وارد زمینه‌های وجودی و بسترهایی شویم که نگاه امثال آقای باسکار در آن شکل گرفته است از اندیشه شرقی گرفته که تعلق خاطر هم به آن دارد تا اندیشه‌های مارکسیستی که ظرفیتی را برای این نظریه در جهت بسط آن در فضای توده در جامعه به وجود می‌آورد به طوری که علاوه بر فضای آکادمیک وارد مرزهای گفتمان توده مردم هم می‌تواند شود. در حد یک

این عرفان پیدا کنیم؟ به نظرم این لایه واقعی ناشناخته تودرتویی که مکانیسم‌های مختلفی دارد و برخی از دیگری ممانعت می‌کنند و بعضی به فعلیت می‌رسند به ویژه برای ما ایرانی هستیم بسیار مهم است. اذعان شده به اینکه جناب باسکار ریشه‌های شرقی دارد منتها من ندیدم دقیقاً نشان داده شود که در چه مواردی متأثر بوده است. یکی از مواردی که به نظرم لازم است روی آن بیشتر تمرکز کنیم بحث گشودگی انتقاد جناب آقای باسکار است. این حالت گشودگی در پوپر و کانت هم وجود دارد. این گشودگی‌ها چه نسبتی با هم دارند؟ مطلب دیگر این است که ما بر اساس مبانی مان نمی‌توانیم از خطا سخن بگوییم؛ چون نمی‌توانیم از مطابقت یا هیچ اصل اولی‌ای سخن بگوییم. همه معرفت را به نحوی به جامعه تقلیل می‌دهیم و آن را نوعی برساخت اجتماعی می‌دانیم. انتقاد چه معنایی دارد و گشودگی به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ اینها نکاتی بود که من خدمت استاد عبدی درس پس دادم. این نکته را هم خدمت‌تان عرض کنم که یکی از دلایلی که باعث شده دیدگاه باسکار را خیلی جدی نگیرند این است که این بحث لیز و پرشی دارد و ما آن را هر طور مطرح کنیم طرف مقابل ادعا می‌کند که من هم این را می‌گویم. ایشان مواجهه با متفکران پست مدرن اصطلاح رئالیسم استعلایی را به کار می‌برد. باید مشخص شود که معنای استعلا چیست و با تجربه چه نسبتی دارد. شما که کل معرفت را به جامعه تقلیل می‌دهید استعلا را از کجا می‌آورید؟ به نظر من مقصود او بیشتر برهان خلف است؛ به این معنا که مسائل را در سطح جامعه می‌بیند و یک دفعه برهان خلفی ترتیب می‌دهد و به نحو استعلایی راجع به هستی صحبت می‌کند.

اما کسی که معرفت را به جامعه تقلیل می‌دهد و یک یا چند اصل اولی ندارد که بنیان‌های معرفت او را شکل دهد، چگونه می‌تواند اصطلاح استعلایی در برابر تجربی را به کار برد. وقتی به پست مدرن نگاه می‌کنیم می‌بینیم که منطق آنها قوی‌تر از جناب باسکار است که یک دفعه از رئالیسم استعلایی و طبیعت‌گرایی انتقادی سخن گفته. عذرخواهی می‌کنم. از محضر استاد عبدی استفاده کردم و خدمت ایشان درس پس دادم.



حدس، به نظر من خود تفکر غربی حداقل در سه مرحله مواجهه‌ای با تفکر شرقی و به ویژه تفکر هندی داشته است. البته این هنوز در حد حدس است و باید شواهد و قرائنی را برای اثبات آن پیدا کنیم. این سه مرحله عبارت است از:

- یونان باستان که به گسترش نگاه رواقی‌گری انجامید.  
- دوره هیوم که بسیار از حرف‌های او رنگ شرقی و نگاه هیچ‌انگاری که در برخی مکاتب شرقی و هندی وجود دارد را منعکس می‌کند.

- دوره‌ای که مستشرقان به آثار تفکری شرق توجه کردند. این سه دوره از مراحل است که به نظر می‌رسد تفکر شرقی در تمدن غربی تأثیرگذار بوده است. در این خصوص باید در فرصتی دیگر بحث کنیم و شواهد مربوط به آن را مورد بررسی قرار دهیم. ما منکر این نیستیم که آقای باسکار تحت تأثیر برخی از آموزه‌های شرقی بوده است ولی باید شواهد و قرائن متقنی را بر این مطلب اقامه کنیم.

درباره روابط میان سه سطح عالم باید این نکته را عرض کنم که آقای باسکار وقتی می‌بیند یک نظریه اجتماعی آسیب‌هایی دارد سعی می‌کند با این تمایز نشان دهد که ما در لایه‌ای از واقعیت اموری داریم به نام مکانیسم‌ها. اینکه این مکانیسم‌ها نیرو هستند یا انرژی جای بحث دارد. این مکانیسم‌ها ما بخواهیم یا نخواهیم، بدانیم یا ندانیم و اساساً باشیم یا نباشیم تأثیر و تأثر خودشان را دارند. حرارت باعث به جوش آمدن آب می‌شود؛ این مکانیسمی است که در سطح واقعی وجود دارد. سطح بالفعل برون‌داد این مکانیسم است؛ یعنی نتایجی که این مکانیسم‌ها به دنبال دارند رخدادهایی را سبب می‌شوند؛ نظیر اینکه آبی بجوشد. در کنار این دو سطح سطح سوم هم داریم و آن جایی است که تجربه‌های ما به این رخدادها تعلق می‌گیرد و از خلال آنها ممکن است به مکانیسم‌ها پی ببریم.

وقتی تلاش می‌کنیم رخدادها را شناسایی کنیم با یک سیستم بسته به سراغ طبیعت و اجتماع می‌رویم. به این معنا که یک محیط آزمایشگاهی در نظر می‌گیریم که متغیرهای وابسته و مستقل را در آن تحت سلطه و کنترل خودمان درمی‌آوریم و سعی می‌کنیم از میان متغیرهای مختلف تأثیر و تأثر میان یکی دو متغیر خاص که مورد توجه ما قرار گرفته است را واکاوی کنیم. بنابراین در این محیط بسته دیگر آن مکانیسم‌هایی که قرار است تأثیر و تأثر داشته باشند مورد توجه ما قرار نگرفته و به همین دلیل است که تعبیر «بسته» را در اینجا به کار می‌برد.

ما راهی جز این نداریم و از طریق مشاهده در یک محیط آزمایشگاهی است که می‌توانیم بر میزان معرفت‌های تجربی خودمان بیفزاییم. ولی از سوی دیگر، همین مداخله و ورود به فضای تأثیر و تأثرها باعث می‌شود که یافته‌های ما جنبه انسانی و اجتماعی پیدا کند و یک معرفت فی‌نفسه و به خودی خود محسوب نشود. کنش‌ها و معرفت‌ها همه ابعاد اجتماعی دارند.

عرض کردم که آقای باسکار و سایرین در تدوین این نظریه بسیار ناظر به نظریه‌هایی بودند که پیش از آنها مطرح شده بود؛ از این جهت نقاط قوت آنها را بگیرند و از نقاط ضعف آنها بپرهیزند و آنها را رفع کنند. چه بسا همین مطلب باعث شده است که نوعی التقاط بر این نظریه حاکم شود.

اساساً مفهوم استعلایی که اینها مطرح می‌کنند بیشتر ناظر به این است که وجود علوم اجتماعی و علوم طبیعی را مسلم می‌گیرند و به سراغ شرایطی می‌روند که امکان چنین علمی را فراهم ساخته. این در واقع مشابه رویه‌ای است که کانت در نقد عقل محض دنبال می‌کند. کانت فیزیک نیوتنی را یک دانش محقق می‌داند و دنبال این است که امور، معرفت‌ها، مبانی و پیش‌فرض‌هایی که باعث تحقق چنین علمی شده را تجزیه و تحلیل کند و به آنها دست یابد. به این ترتیب سرانجام به مقولات فاهمه می‌رسد.

بنابراین استعلایی خواندن رئالیسم انتقادی تا حدودی به خاطر راهبردی است که اینها در تولید علم اتخاذ کردند از طریق مفروض گرفتن اصل وجود علم. البته خود همین هم جای بحث گسترده دارد و می‌توان دید که رئالیسم انتقادی به خاطر همین سطوح و لایه‌های سه‌گانه عالم به این سمت رفته است که از ارزش پیش‌بینی بکاهد. معتقدند که وقتی در علم تجربی و پوزیتیویستی به دنبال پیش‌بینی هستیم به پیش‌بینی چنان ارزش می‌دهیم که اگر یک نظریه علمی قادر به پیش‌بینی باشد اعتبار علمی پیدا می‌کند و اگر فاقد این توانایی باشد ارزش و اعتبار علمی ندارد.

ولی ما این‌گونه نمی‌اندیشیم؛ چون سازوکارهای موجودی که فراتر از معرفت ما است می‌توانند همدیگر را خنثی کنند و چه بسا ما نتوانیم یک پیش‌بینی متقن و دقیق و حتی در حد بالایی از تخمین را داشته باشیم. بنابراین اگر فردی سخنی گفت و نظریه‌ای را مطرح کرد که از دل آن پیش‌بینی در نمی‌آمد نباید فوراً او را به غیرعلمی سخن گفتن متهم کنیم. شاید بُعدی از ابعاد آن مکانیسم‌ها بر او آشکار شده و او خواسته است آن را بیان کند. از سوی

۱. اینکه می‌گوییم ممکن است به دلیل خطاپذیر بودن معارف بشری است.

دیگر، اگر در جایی سخن از پیش‌بینی به میان می‌آوریم نباید غفلت کنیم که مکانیسم‌های موجود در عالم واقع ممکن است یکدیگر را خنثی و توقع و انتظار ذهنی ما از تحقق پدیده‌ها را منتفی کنند.

جامعه ما با این نظریه‌ها مواجه شده است و ما می‌توانیم دو راه در نظر بگیریم: یکی اینکه در مقابل این نظریه‌های وارداتی تسلیم محض شویم و هر چه اینها گفتند بپذیریم؛ دیگر اینکه چشم‌مان را کاملاً ببندیم، همچون کبک سر در برف کنیم و بگوییم این نظریه‌ها خودشان را مطرح کنند و به کار بست برسند ما هم هیچ یافته‌ای نداریم که بتوانیم بر اساس آن نگاه انتقادی داشته باشیم. اگر در ساحت نظریه‌پردازی ورود نمی‌کنیم حداقل کاری که از دست‌مان برمی‌آید این است که بر اساس یافته‌ها و داشته‌های خودمان نسبت به این نظریه‌ها مواجهه انتقادی داشته باشیم.

خوب است در اینجا عرض کنم طبق اطلاعاتی که بنده دارم قرار است کتابی منتشر شود که تقریر اسلامی از رئالیسم انتقادی ارائه می‌دهد. خوب است قبل از اینکه این آثار وارد بازار نشر شود ما نگاه صحیح مبتنی بر دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی را خدمت عزیزان عرض کنیم.. درباره اصطلاح رئالیسم باید به این نکته توجه شود که در مغرب‌زمین این کلمه به گونه‌های مختلفی به کار می‌رود. در یک بررسی و استقرای اجمالی که انجام شد چیزی حدود بیش از بیست معنا برای رئالیسم به دست آمد. از رئالیسم علمی پاتنم گرفته تا رئالیسم مورد ادعای کانت، رئالیسم انتقادی مورد ادعای باسکار و رئالیسم‌های مختلفی که وجود دارد؛ حتی رئالیسم خام. اینها همه از عنوان رئالیسم برای اشاره به دیدگاه خودشان استفاده کردند. پوپر هم در بسیاری از نوشته‌هایش تأکید می‌کند که من دارم یک نگاه رئالیستی را ارائه می‌کنم.

آقای ایمانوئل کانت در ویراست دو نقد عقل محض وقتی فاصله خودش را با ایده‌آلیست‌های مطلق یک مقدار بیشتر می‌کند با حدت و شدت بیشتری از اینکه نگاه او یک نگاه رئالیستی است دفاع می‌کند. او می‌خواهد بگوید همین که من ایده‌آلیست نیستم یعنی رئالیست هستم. وجه رئالیستی او این است که نومی را قبول دارد و بلافاصله اعلام می‌کند که ما هیچ کانال معرفتی به آن نداریم. اگر در فرهنگ غربی اینها را سطح واقعی سطحی است که هیچ‌گونه وابستگی به فاعل شناسا و مشاهده‌گر ندارد. اینها همه باعث می‌شود که آنها خودشان را محقق بدانند که ولو به بهانه این عناصر نظریه‌شان را رئالیستی بدانند. بلکه رئالیسم انتقادی است و به آینده نظر دارد.

درباره بحث زبان و امر اجتماعی عرض کنم که خود رئالیست‌های انتقادی یک مناظره مکتوبی با آقای پیتر وینچ دارند. پیتر وینچ کتاب درباره عمل اجتماعی را منتشر کرده است که ترجمه آن از سوی انتشارات سمت منتشر شده است. در واقع می‌خواهد بگوید درست است که ما به عنصر زبان توجه داریم ولی این طور نیست که بخواهیم همه افکار و اندیشه‌های ویتگنشتاین را وارد فضای علوم اجتماعی کنیم؛ کما اینکه پیتر وینچ این کار را در کتابش انجام داده. علت آن این است که خود آقای وینچ وقتی می‌خواهد حرف اصلی و آخراش را مطرح کند می‌گوید زبان در کاربرد اجتماعی است که معنای خودش را پیدا می‌کند. ولی ما لایه‌های مختلف واقعیت، بالفعل بودن و تجربه را از هم متمایز کردیم. بنابراین آب ما با امثال آقای وینچ در یک جوی نخواهد رفت.

البته این کار دقت آنها را می‌رساند. آنها با این کار می‌خواهند ظرفیت‌هایی در علوم اجتماعی به وجود آورند که اگر تحقیقات ما در جایی با موارد نقض مواجه شد مفری داشته باشیم و همه چیز در بحث کاربرد متمرکز نباشد آن‌گونه که آقای وینچ می‌گوید. اگر آقای وینچ بگوید معنا کاملاً در کاربرد محقق می‌شود باید دید این کاربرد از قواعدی پیروی می‌کند یا نه. خود این قواعد از کجا به وجود آمده است؟ آیا دچار تغییر و تحول می‌شود که نگاه انتقادی به آنها داشته باشیم یا نه؟ می‌بینیم که در آثار وینچ چندان روشن به اینها پرداخته نشده است. از این رو اگر می‌بینیم که روی عنصر زبان چندان تأکید نشده است به این دلیل است که می‌خواهند تمایز دیدگاه خودشان را با دیدگاه ویتگنشتاینی و پیتر وینچی روشن کنند.

در غرب هستند کسانی که با رئالیسم انتقادی مقابله کردند؛ از جمله آن دسته از متفکرانی که نگاه ابزارگرایانه به نظریات علمی را دارند به این معنا که اینها وسیله برای تمشیت و پیشبرد امور هستند و کاشفیت و انکشاف از واقعیت را ندارند که بخواهیم برای آنها سطحی از واقعیت را در نظر بگیریم و مکانیسم‌هایی را در آنها بگنجانیم. همچنین آقای هابرماس در این زمینه ورود می‌کند و با طرح عقلانیت گفتمانی می‌خواهد بگوید که آن نگاه گفتمانی که می‌بینیم در جوامع وجود دارد مورد غفلت مدافعان رئالیسم انتقادی قرار گرفته است. البته ما خودمان هم عقلانیت گفتاری را به طور کامل می‌پذیریم نه عقلانیت ابزاری ولی این گفت‌وگو بین آنها وجود داشته است.

در بحث بازسازی این نظریه، در ابتدا عرض کردم که گاهی مواجهه ما از نوع تولید نظریه است و گاهی با



نظریه‌های موجود مواجهه انتقادی داریم. در این جلسه بیشتر مواجهه انتقادی با نظریه‌ها را در نظر گرفتیم. اقتضای این مواجهه این است که از کلی‌گویی‌های بدون دلیلی که در مکتب رئالیسم انتقادی شاهد هستیم دست برداریم. ما قبول نداریم که هر معرفتی خطاپذیر است. اما آیا رد این مطلب به این معنا است که ما همه معرفت‌ها را مطابق با واقع و ارزشمند می‌دانیم؟ نه این چنین هم نیست. سعی مان بیشتر بر این است که آن پیش فرض‌های مطلق‌گرایانه بدون دلیلی که در رئالیسم انتقادی شاهد هستیم بر ملاحظه شود تا احیاناً اگر تمایلی به سمت این سنخ نظریه‌ها وجود دارد با توجه و آگاهی نسبت به نقایص آنها باشد.

عزیزان مطرح کرده‌اند که ما می‌بینیم کسانی که دغدغه‌های دین و تدین را داشتند به این دیدگاه روی آوردند. بله، بنده هم عرض کردم که یک کتاب در زمینه منطبق ساختن اندیشه‌های اسلامی بر رئالیسم انتقادی در شرف انتشار است. این امر حاکی از آن است که در این نظریه چیزی دیده‌اند که می‌خواهند آن را اسلامی سازی کنند. در این بحثی نیست. تمام بحث در این است که امثال آقای ایان باربور اگر به این نظریه روی آورده‌اند آیا توجه داشته‌اند که چه پیش فرض‌های ناموجهی در بن‌مایه و اساس این نظریه وجود دارد یا نه.

این عرائض بنده صرفاً به این خاطر نیست که ما به فرهنگ و علوم اسلامی تعلق خاطر داریم. اگر فردی کاملاً سکولار باشد و هیچ دینی را قبول نداشته باشد وقتی درباره پیش فرض‌های رئالیسم انتقادی وارد گفت‌وگو شویم او هم اذعان خواهد کرد که دیدگاه‌های بدون دلیل، کلی‌گویی‌ها و حتی تناقض‌گویی‌هایی بسیاری در این نظریه وجود دارد

که باید چاره‌ای برای آن اندیشید. خاستگاه اصلی این چالش‌ها این است که امثال باسکار و یک نگاه فلسفی، حتی در حد کانت، نداشتند که وارد این بحث شدند. یکی از چالش‌هایی که در فضای فلسفه علوم اجتماعی با آن مواجه هستیم همان سخن سعدی است که می‌فرماید:

### دِرَم داران عالم را گرم نیست

### گرم داران عالم را دِرَم نیست

اگر کسی می‌خواهد وارد فضای فلسفه علوم اجتماعی شود، نظریه‌پردازی کند و مشکلات و مسائل کلان را حل کند بدون اتکا به یک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متقن این کار از عهده‌اش برنخواهد آمد. شواهد و قرائن هم نشان می‌دهد که نتوانسته‌اند مواجهه‌ای معقول با این مسائل داشته باشند.

مسئله وضع و رفع در فضای علوم اجتماعی هم تاحدودی قابل بررسی است. در یک مثال جزئی اگر بخواهیم میزان تأثیر وسایل کمک آموزشی را بر سطح کیفیت آموزش بررسی کنیم می‌توانیم با لحاظ عوامل دخیل و مدیریت آنها، به سطح تأثیرگذاری این وسایل پی ببریم و تعلیم و تربیت را در یک نگاه تجربی هم پیش ببریم؛ کما اینکه در علوم طبیعی این کار صورت می‌گیرد.





علامه طباطبائی، حکمت عملی و علوم انسانی

رئالیسم و ایدئالیسم از منظر علامه طباطبائی  
کرسی سوم



سازمان عالی تحقیقات و پژوهش‌های فلسفه و عقاید

گروه حکمت عملی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران،  
تقدیم می‌کنند:

# سلسله کرسی های ترویجی

«علامه طباطبائی،  
حکمت عملی و علوم انسانی»

## کرسی سوم:

رئالیسم و ایدئالیسم از منظر علامه طباطبائی

## ارائه دهنده:

حجة الاسلام و المسلمین دکتر مهدی عبداللہی  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## ناقد:

حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمد سربخشی  
عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

## مدیر جلسه:

حجة الاسلام و المسلمین دکتر عبدالله محمدی  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

زمان: چهارشنبه ۲۲ تیر ماه ساعت: ۱۰:۰۰ الی ۱۲:۰۰

مکان: شعبه قم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

حضور و بجای

لینک شرکت در جلسه: [www.irip.ac.ir/u/136](http://www.irip.ac.ir/u/136)

مهدی عبداللہی

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مقدمات:

بنده در ابتدا چند نکته را به عنوان مقدمه بحث بیان می‌کنم و آن، اینکه مسئله رئالیسم یا واقع‌گرایی از جمله مسائل بنیادی فلسفه در قلمرو معرفت‌شناسی است. برای توجه بیشتر به جایگاه حضرت علامه طباطبایی رحمه الله علیه در این مسئله ابتدا باید توجه داشته باشیم که دانش معرفت‌شناسی در قلمرو علوم فلسفی، یکی از دانش‌های نوپدید و نوبنیاد است؛ هر چند مسائل معرفت‌شناسی در لا به لای مباحث فیلسوفان و منطق دانان ما به طور جسته و گریخته در باب‌های مختلف وجود داشته است، اما معرفت‌شناسی به مثابه یک دانش که به طور تفصیلی و آگاهانه، مسائلی طرح و بررسی شود، ریشه در کلام علامه طباطبایی دارد. در واقع، علامه طباطبایی، نخستین اندیشمند مسلمان است که در مواجهه با فلسفه‌های جدید غربی احساس نیاز کرد که به تفصیل و به طور مشخص وارد مباحث معرفت‌شناختی بشود؛ و در بخشی از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به این مباحث پرداختند و همچنین در سایر آثارشان؛ اعم از آثار فلسفی و تفسیری هم به مناسبت وارد این بحث شدند.

در نگارش رئالیستی، دو مدعای اساسی داریم: یک مدعای هستی‌شناختی و انتولوژیک و یک مدعای معرفت‌شناسی و اپیستمولوژیک. مدعای هستی‌شناختی این است که بیرون از ما واقعیات و جهانی وجود دارد که هستی و چیستی آنها وابسته به من فاعل شناسا و علم و جهل من نیست، اما مدعای معرفت‌شناختی این است که من فاعل شناسا فی‌الجمله می‌توانم این واقعیات را بشناسم و نه تنها امکان معرفت به آنها را دارم، بلکه این امکان به مرحله وقوع هم رسیده و من فاعل شناسا به برخی از این واقعیات‌های خارجی معرفت دارم.

علامه طباطبایی تاکید بسیاری بر مسئله واقع‌گرایی دارند. ورود علامه به فلسفه و تعریف فلسفه، موضوع و ضرورت آن، در کتاب بدایه و نهایه، از دریچه واقع‌گرایی است. ایشان مسئله واقع‌گرایی را مطرح کرده و توضیح می‌دهند که ما انسان‌ها با امور بیرونی و خارجی با اعیان خارجی مواجه هستیم که از آنها تاثیر می‌پذیریم و بر آنها تاثیر می‌گذاریم و در رفتارهای اختیاری خودمان به دنبال امور واقعی و اعیان خارجی هستیم.

در مرحله دوم نشان می‌دهند که گاهی اوقات در تشخیص و معرفت به این امور خارجی به خطا می‌رویم؛ بنابراین، نیازمند دانشی هستیم که از احکام کلی وجود

و از احکام موجود و واجب‌الوجود بحث کند تا ما به وسیله این دانش بتوانیم موجودات حقیقی را از معدومات و موجودات و اعتباریات تشخیص بدهیم. به همین جهت، عنوان کتاب بدیعی که نگارش کردند، اصول فلسفه و روش رئالیسم است و آنچه که به نام اصول فلسفه و روش رئالیسم شناخته می‌شود، در واقع، شرح و تفصیل استاد مطهری بر متن علامه است، اما اصل متن علامه، عنوان اصول فلسفه رئالیسم است. به تعبیر عربی، این فلسفه رئالیسم، اضافه بیانیه است؛ یعنی رئالیسم، فلسفه را بیان می‌کند. علامه می‌خواهد بگوید نوع فلسفه ما، فلسفه رئالیستی است. پس مدعای اساسی رئالیسم این است که واقعیاتی وجود دارند مستقل از ما و ما می‌توانیم به واقعیت‌ها به صورت فی‌الجمله معرفت پیدا کنیم.

مسئله بعدی که باید بدان توجه کرد، اهمیت مسئله واقع‌گرایی است. در اندیشه غربی از دوره رنسانس به بعد، دو اتفاق مهم در دنیای اندیشه رخ داد: اتفاق اول، چرخش معرفت‌شناختی است. به تعبیر بنده، چرخش از رئالیسم به سوپراکتیویسم است که در ایمانوئل کانت به صراحت بیان می‌شود. با اینکه پارادایم معرفت‌شناختی اندیشمندان اسلامی به طور کلی؛ اعم از فیلسوفان و متکلمان رئالیسم است، ولی در دنیای غرب، از دوره رنسانس و در فلسفه مدرن با رویگردانی از رئالیسم مواجه هستیم که در کانت به صراحت، مدعا بیان می‌شود. بعد از وی، اتفاقی که رخ می‌دهد، چرخش زبان‌شناختی است که در جای خودش نیاز به بحث و بررسی مستقلی دارد. همین تفاوت نگرش و پارادایم معرفت‌شناختی، ما رو مجاب می‌کند که به بررسی و بحث پیرامون این مسئله بپردازیم تا ببینیم کدام یک از این نگرش‌ها در واقع، قانع‌کننده‌تر و منطقی‌تر است. از طرف دیگر، این مسئله، جوانب و در واقع لایه‌ها و جزئیات متعددی دارد و قاعدتا در یک جلسه نمی‌توان به همه این مسائل پرداخت. نکته بعدی که در مواجهه با مسائل و اندیشه‌های مربوط به رئالیسم باید بدان توجه کرد، این است که بسیاری از اوقات به خصوص در کلام اندیشمندان غربی، وقتی سخن از رئالیسم به میان می‌آید، مقصود از رئالیسم صرفاً جهان خارج مادی است و این رئالیسم در واقع مساوی با ماتریالیسم در نظر گرفته می‌شود، همان رئالیسمی که توضیح اجمالی آن بیان شد و علامه طباطبایی، فلسفه خودشان را با تاکید بر آن شروع می‌کنند. در اینجا قلمرو و گسترش، بدون تردید عام‌تر است و محدود به موجودات جهان جسمانی نمی‌شود.

رئالیسم ناظر به جهان جسمانی:

آنچه به عنوان اصل بحث مد نظر است و قرار است



در این جلسه روی آن تاکید شود، رئالیسم ناظر به جهان جسمانی هست؛ چرا که رئالیسم مطلق که اعم از جهان اعیان مادی و غیر مادی است، در اندیشه و فلسفه اسلامی به راحتی قابل دفاع است و با چالش زیادی مواجه نیست. اگر براهین اثبات وجود خدا و سایر مجردات را تام بدانیم، در این صورت با آن براهین اثبات می شود که موجودات غیر مادی؛ اعم از خداوند و سایر مجردات که مستقل از فاعل شناسا هستند، در جهان و در عالم وجود تحقق دارند.

بحث بنده ناظر به قلمرو جهان مادی است که در دنیای غرب از طرف عده ای مورد تردید قرار گرفته و برخی مثل کانت هم بر این باور است که ایدئالیسم این عده درست نیست و می خواهند از آن فرار کنند. هرچند جای بحث است که آیا کانت توانسته از این نوع ایدئالیسم فرار یا نجات پیدا کند یا خیر. بحث بنده، بیشتر ناظر به این بخش است. در این بخش از کلمات علامه ما می توانیم استدلال و تبیینی را استنباط بکنیم و با این استدلال می توانیم به اعیان خارجی و مای مستقل از فاعل شناسا به وصف مادیت پی ببریم. آنچه که ما در اینجا با آن مواجه هستیم، در واقع استدلالی است که بر اساس ادبیات فلسفه یا منطق کلاسیک می توانیم آن را جزء بدیهیات فطری به معنای قضایا قیاساتها معها بدانیم.

علامه در جاهای مختلف در همان مقدمه مدخل بدایه و نهاییه و در المیزان و جاهای دیگر با تعبیر اینکه هیچ شکی در این مسئله نیست، مسئله را مطرح می کند؛ بدین صورت که هیچ شکی نیست که وقتی ما با اشیاء خارجی یا بیرون از خودمان مواجه می شویم، اشیایی در بیرون از ما وجود دارد که بر ما تاثیر می گذارند. ما وقتی تشنه و گرسنه می شویم؛ در این صورت، دنبال آب واقعی می گردیم؛ چرا که با تصور صورت ذهنی آب، هیچ وقت سیراب نمی شویم؛ لذا دنبال آب واقعی می گردیم. اما از طرف دیگر وقتی دنبال آب واقعی می گردیم، به خود بطن واقع آب دسترسی نداریم. به تعبیر فلسفه اسلامی به آن اشیاء جسمانی خارجی، علم حضوری نداریم، بلکه علم حصولی داریم. این هم به دقت در کلام علامه مطرح شده است. ما با صورت های ذهنی پی به عالم واقع می بریم و وقتی تشنه می شویم دنبال آب واقعی می گردیم ولی به خود بطن آن آب واقعی معرفت نداریم بلکه با واسطه صورت ذهنی و به تعبیر فلسفه اسلامی با علم حصولی به آن واقع دست پیدا می کنیم و به همین جهت هم اگر یک چیزی را آب بپنداریم و به دنبالش برویم، اما پس از یک آزمون ساده یا پیچیده متوجه بشویم که آنچه آب می پنداشتیم آب نبود، بلکه سراب بود، باز به آن هدف و مقصود خودمان نرسیدیم و دوباره بحثمان را فحص و

جستجوی خودمان را ادامه می دهیم. وقتی در پی آب به سراب می رسیم، باز ما را قانع نمی کند و همچنان به دنبال آب واقعی می گردیم تا به آب واقعی دسترسی پیدا کنیم. همین طور است وقتی از یک امر ترسناکی فرار می کنیم. ما هیچ گاه از تصویر شیری که در ذهن خودمان می سازیم، فرار نمی کنیم. وقتی تصویری از شیر در ذهن ما می آید، و برداشت ما این است که این تصویر بر آمده از یک عین خارجی است؛ در این صورت، ما از آن شیر فرار می کنیم. در واقع، فرار ما از آن صورت ذهنی شیر نیست، بلکه از آن شیر خارجی است که این صورت ذهنی در حال نشان دادن آن شیر است. علامه در اغلب جاها در واقع با همین تعبیر و بیان، بحث خود را پیش برده و تصریح می کند بین این دو گونه علم تفاوت وجود دارد. یک علمی به صورت ذهنی که من از خودم می سازم همین الان اینجا نشستیم در کمال آرامش و امنیت شیر تصور می کنیم و هیچ عکس العملی از این تصور از خودمان نشان نمی دهیم. با آن تصویری که در ذهن ما شکل می گیرد، گمان بر این است که این تصور در واقع ناشی از یک امری خارج از ماست. به تعبیر سایر اصطلاحاتی که می توانیم به کار ببریم، یک قیاس ارتکازی در این عملکرد ما نهفته است و اینکه در خارج ما به ازاء و محکی برای این صورت ذهنی وجود دارد. در واقع از قضایای بدیهیات به اصطلاح قدما و از قضایای فطریه قضایا قیاساتها معها است که فیلسوفان بعد از علامه، این استدلال را پیش بردند که خلاصه استدلال این است که ما وقتی با یک صورت جدیدی مواجه می شویم در آن فرض دومی که می دانیم آن صورت را خودمان ایجاد نکردیم، این صورتی که در ما به وجود می آید، در واقع، پیش از این و در یک زمان متقدم وجود نداشت؛ پس این صورت حادث است.

از طرف دیگر، ما در اصل علت، طرفدار دیدگاه امکان هستیم یا امکان ماهوی یا امکان وجودی و معتقدیم هر ممکن الوجودی نیازمند علت است؛ با اینکه در مناط احتیاج به علت، امکان را مناط احتیاج به علت می دانیم، ولی هر حادثه ای را هم ممکن می دانیم لذا این صورت حادثه هم ممکن است؛ در نتیجه نیازمند علت است. در مرحله بعد در مقدمه بعد بیان می شود که علت این صورت ذهنی به نحو قیاس در واقع استثنایی حقیقی یا خودم هستم یا غیر از من خود من که نیستم چون میدانم که من آن صورت را ایجاد نکردم؛ پس باید امری بیرون از من باشد. شاگردان علامه طباطبایی به ویژه استاد مصباح در کتاب آموزش فلسفه بحث ر تا اینجا پیش آوردند؛ ولی اشاره به یک نکته مهم کردند و فرمودند این مقدر از استدلال، فقط ما را به علتی بیرون از فاعل شناسا می رساند اما اینکه آن علت مادی و جسمانی باشد، نیاز به تکمیل



و تتمیم دارد.

تا جایی که بنده اطلاع دارم مفصل ترین جایی که می شود این استدلال را پیدا کرد، در کتاب هستی و چیستی در حکمت صدرایی استاد فیاضی است هرچند بحثشان بحث رئالیسمی نیست، ولی در اوایل کتاب به مناسبت در پاورقی مقدمات را بیشتر از جای دیگه توضیح داده است. پس تا اینجا ما با یک استدلال ارتکازی می توانیم نشان بدهیم که این صورت های ذهنی که در ما به وجود می آید، علتی بیرون از ما دارد، اما تا اینجا با یک چالش مواجه هستیم. به چه دلیل ما اثبات می کنیم این علت بیرونی یک موجود مادی است چون گفتیم بحث ما در رئالیسم، مربوط به جهان جسمانی است. با آن استدلال تا این مرحله به این نتیجه رسیدیم که این صورت های ذهنی، علتی و سببی بیرون از من دارد اما به چه دلیل آن علت و سبب یک موجود جسمانی است حتما وقتی من تصویری از یک شیر می بینم با چه استدلالی می توانم قانع بشوم که یک شیر جسمانی خارجی در خارج است که آن سبب شده این علت صورت در من به وجود بیاید. ممکن است یک موجود مجردی این صورت را ایجاد کرده باشد؛ همانطور که جرج بارکلی ادعا می کرد که این صورت های محسوسات محسوس در خارج، ما به ازاء حسی ندارند و این صورت ها همگی معلول خداوند متعال هستند. در اینجا این استدلال قطعاً نیاز به تکمیل و تتمیم دارد که می توانیم از سنت فلسفی خودمان بهره بگیریم.

فیلسوفان ما در بحث علت جسمانی، به تفصیل وارد نشدند، ولی در ویژگی های علت مادی و علت جسمانی بر این باور بودند که علت جسمانی تاثیرش نیازمند به وضع است. اگر یک علت جسمانی می خواهد در یک شی دیگر اثر بگذارد، باید بین آن دو علت و معلول، یک وضع و نسبت خاصی برقرار شود. برای نمونه، آتشی که در خانه ماست هیچ وقت آب موجود در این اتاق را گرم نمی کند. این آب فقط توسط آتشی می تواند گرم بشود و حرارت تغییر بکند که یک نسبت مکانی و زمانی متناسبی بینشان برقرار باشد.

به نظر می رسد ما از این بحث فیلسوفان اسلامی می توانیم کمک بگیریم و این استدلال را تکمیل بکنیم. با این بیان که وقتی در اتاقی نشستیم، در واقع صورتمان را می چرخانیم. من وقتی روبروی خودم را نگاه می کنم تصویر دیوار در ذهنم مشاهده می کنم، اما وقتی سر به زیر می اندازم تصویر این میز و این میز قهوه ای رنگی که کنارش هستم این تصویر به ذهن می آید. اینکه این صورت های ذهنی حادث با تغییر نسبت من تغییر می کند، نشانگر این است که یک امری متناسب با صورت های ذهنی در خارج وجود دارد. وقتی نسبت ها تغییر می کند

آن صورت های ذهنی هم تغییر می کند. به تعبیر فیلسوفان اسلامی، نسبت موجود مجرد با موجودات مادی یکسان است؛ لذا فیلسوفان اسلامی اثبات می کنند مجرد مستقیماً در عالم جسمانی تاثیر نمی گذارد؛ به همین جهت هم مسئله ربط ثابت به متغیر از مشکلات فلسفه بود. مسئله آنها همین بود که نسبت موجود ثابت یا مجرد با متغیرات یکسان است؛ به همین دلیل، مستقیماً در یک ماده دیگر تاثیر نمی گذارد. به نظر بنده ما می توانیم از این زاویه از اندیشه فلسفه اسلامی کمک بگیریم و برهانی را که به عنوان برهان ارتکازی در کلمات فیلسوفان ما هست و در کلمات شاگردان علامه به صورت آگاهانه بیان شده است را از این جهت (جهت مادی اش) را تکمیل و تتمیم بکنیم؛ اما از جهت دیگری در این مسئله ابهاماتی وجود دارد که بحث نیاز به تکمیل دارد.

به دو نکته در این زمینه اشاره می کنم. نکته اول که مسئله مهمی است مسئله وجود ذهنی است. مسئله وجود ذهنی هرچند فقط صبغه وجودشناختی و هستی شناختی دارد، اما به زعم بسیاری از بزرگان، صبغه معرفت شناختی دارد. در مسئله وجود ذهنی، نکته این بود که این صورت های ذهنی که ما از اشیاء خارجی می گیریم، چه نسبتی بین برقرار است. دیدگاه هایی مثل نظریه اضافی فخر رازی، با تفسیر و تحلیلی که از نسبت این صورت با شی خارجی ارائه می کردند به اعتقاد فیلسوفان اسلامی نمی توانستند واقع نمایی را تأمین بکنند. فیلسوفان اسلامی برای تأمین واقع نمایی و تأمین رئالیسمی که به دنبالش بودند، بر این باور بودند که این صورت های ذهنی با آن محدودیت های خارجی شان وحدت ماهوی دارد. در این زمینه، مشکلات و اشکالاتی وجود داشت و فیلسوفان تلاش کردند این اشکال را پاسخ بدهند. خود ملاصدرا هم تا حد زیادی به این اشکالات پرداخته و در جلد اول اسفار و جلد های دیگر با تفکیک معروف میان حمل شایع و حمل اول، دشوارترین مشکل مسئله وجود ذهنی را هم حل کرده است، اما به نظر می آید ملاصدرا در نهایت، دیدگاه دیگری دارد و آن نظریه تطابق عوالم است.

### ابهام کلام علامه:

ابهامی که به اعتقاد بنده در این زمینه در کلام علامه وجود دارد، این است که علامه در مرحله یازده نهایه مسئله بسیار مهمی را مطرح می کنند که پس از ایشان شاگردانشان به خصوص استاد مصباح از آن استفاده شایانی کرده است و آن، مسئله بازگشت و ارجاع علم حصولی به علم حضوری است. علامه می فرمایند ما در مواجهه با اشیای خارجی به یک موجود ماورایی، علم حضوری پیدا



عوامل باشد، اما اگر اینجا این برداشت بنده از فرمایشات علامه و تفسیر از فرمایش ایشان درست باشد، ابهاماتی وجود دارد. شاید یکی از ابهامات که به نوعی مهمترین ابهام هم باشد این است که علت فاعلی با همه معلول های خودش و با همه اشخاص افراد معلول خودش اتحاد حقیقت و رقیقت دارند؛ بنابراین، وقتی ما به یک علت فاعلی، علم حضوری پیدا می‌کنیم، آن علم حصولی که از آن علم حضوری بناست اخذ بکنیم، نه تنها بر این معلول خاصی که من الان با آن مواجهه جسمانی دارم صادق است بلکه بر افراد مشابه آن هم قابل صدق است و این ابهام پیش می‌آید که ما چطور می‌توانیم آن علم حصولی که مشترک بین همه این افراد است را فقط به یک موجود خاص تطبیق بدهیم و ابهام دوم هم این است که این تبیین صرفاً علم در واقع می‌تواند برای تبیین رئالیسم در عرصه مفاهیم ماهوی به کار بیاید، ولی برای مفاهیم فلسفی نمی‌توانیم از این تبیین استفاده بکنیم؛ در نتیجه، اگر این تفسیر ما از فرمایش علامه درست باشد، به نظر می‌رسد که همچنان نیازمند این هستیم که این استدلال و تبیین را تکمیل و متمیم بکنیم.

می‌کنیم و از علم حضوری به آن موجود غیر مادی، عقل ما به یک اعتبار علم حصولی اعتبار پیدا می‌کند. ایشان تعبیر اعتبار می‌آورد؛ یعنی ما از علم حضوری به یک موجود مجرد، علم حصولی اخذ می‌کنیم. علامه این مسئله را توضیح ندادند که منظورشان همان تطابق عوالم است. ولی به نظر می‌رسد از دیدگاه ملاصدرا استفاده می‌کنند. به نظر ملاصدرا بر اساس تشکیک طولی ما می‌توانیم بین علت و معلول حمل برقرار کنیم؛ اما حتماً باید توجه داشته باشیم حمل حقیقت است. به تعبیر دیگر ملاصدرا معتقد است هر ماهیتی یک وجود خاص دارد و موجودات که در عالم طبیعت و جسمانی هستند یک ماهیت خاصی دارند و چون همه کمالات معلول در علت فاعلی خودش وجود دارد؛ در این صورت، این ماهیت، وجود دیگری (وجود برتری) در عالم بالاتر دارد و علت حقیقت وجود معلول است و معلول رقیقت وجود علت و به جهت این مطابقت و تطابق علت و معلول بر هم دیگر قابل حمل و حمل حقیقت برحقیقت در اینجا برقرار است. به نظر می‌آید علامه در اینجا که می‌فرمایند ما به موجود به علت فاعلی علم حضوری پیدا می‌کنیم و از آن علم حصولی اتخاذ می‌کنیم، باید بر اساس نظریه تطابق



### محمد سربخشی (ناقد):

نیست که ما می‌خواهیم مسئله معرفت را حل کنیم مسئله این است که ما می‌خواهیم به حساب اینکه علامه واقع گرا بوده است؛ آن هم در یک حوزه خاص واقع گرایی (در حوزه موجودات مادی)؛ این نشان می‌دهد که این مسئله، به درستی طراحی و چیده نشده است و انگار با عجله کنار هم آمده است.

بعد در ادامه گفتگو می‌شود که مقابل رئالیسم چون می‌خواهیم واقع گرایی را از منظر علامه بحث بکنیم مقابلش می‌شود ایدئالیسم. حال سوال این است که نسبت شکاکیت و نسیت با رئالیسم و ایدئالیسم چیست؟ در اینجا پای شکاکیت و نسیت وسط کشیده شده و گفته شده حضرت علامه، شکاکیت و نسیت را حل می‌کنند و اصلاً رویکرد هم همین است. در ابتدای بدایه و نهاییه سفسطه را انکار می‌کنند و قصد دارند بگویند که شکاکیت درست نیست. آیا حل مسئله شکاکیت و نسیت اساساً ربطی به رئالیسم دارد یا روی بحث معرفت شناختی است. جناب آقای عبداللهی در ضمن نوشته خودشان، شکاکیت و نسیت را به ایدئالیسم که مقابل رئالیسم است، ملحق کرده اند. بعد می‌فرمایند علامه ایدئالیسم را رد می‌کند؛ بعد

موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) بنده چند نکته را به عنوان نقد بیان می‌کنم. اولین مسئله مربوط به عنوان پژوهش است. اینکه از منظر علامه طباطبایی آیا واقع گرایی پذیرفته می‌شود یا خیر و اینکه چگونه. پس عمده بحث‌ها باید پیرامون این موضوع صورت بگیرد و بحث‌های حاشیه‌ای و مباحثی که کمتر ارتباط دارند، وارد موضوع نشود و همچنین سیستم و مرحله‌ای که برای ارائه مطلب طراحی می‌کنیم باید کاملاً به لحاظ منطقی ما را به طرف این مسئله ببرد و نشا دهد که ما به درستی داریم نظر علامه را در باب این موضوع بیان می‌کنیم ولی وقتی وارد نوشته می‌شویم و من بر اساس همین نوشته ایشان قضاوت می‌کنم، اولین عنوانی که در ابتدای این نوشته آمده این است که علامه طباطبایی بنیانگذار معرفت شناسی در فلسفه اسلامی است. وقتی انسان با این عنوان مواجه می‌شود و بعد مطالبی که ذیل این امور آمده است را مرور می‌کند، احساس می‌کند که در این نوشته قرار است ببینیم که حضرت علامه در باب معرفت شناسی، مسئله معرفت را حل کرده است. اصلاً بحث بر سر این

شکاکیت و نسبیت که ملحق به ایدئالیسم هستند، این هم رد می شود ولی واقعا این سوال است و به نظر می رسد که این طور نیست. و نمی شود شکاکیت و نسبیت را به ایدئالیسم ملحق کرد و عجله ای که اینجا رخ داده، این است که آیت الله مصباح رحمه الله علیه در آموزش فلسفه می خواهند بحث شکاکیت را مطرح کنند. در آنجا هم دو نوع شکاکیت را از هم تفکیک می کنند می فرمایند یک شکاکیت در حوزه واقعیت داریم یعنی کسی می گوید آیا واقعیت هست یا نیست. این می شود شکاکیت مربوط به واقعیت شکاکیت. آیا ما معرفت داریم یا نداریم این می شود شکاکیت معرفت شناختی. آنچه به مسئله رئالیسم مربوط است شکاکیت هستی شناختی است و شکاکیت معرفت شناختی ربطی به این مسئله ندارد؛ گرچه بالاخره اینها با هم ارتباط پیدا می کنند ولی وقتی ما می خواهیم مسئله رئالیسم را حل کنیم شکاکیت هستی شناختی را باید حل کنیم که البته روشن است کسی که می خواهد شکاکیت هستی شناختی را حل کند وقتی سراغ حل آن می رود، مشاهده می کند که اول باید مشکل معرفت را حل کند؛ آن گاه، بحث هستی شناختی را کنار می گذارد و سراغ بحث معرفت شناختی می رود. اینجا در واقع اصلا مسئله رئالیسم کنار گذاشته می شود. حتی غربی ها هم این طور با مسئله مواجه شدند؛ یعنی می خواستند مسئله رئالیسم را حل کنند که آیا واقعیت وجود دارد یا وجود ندارد؛ منتهی بعد دیدند اگر بخواهند این را حل کنند باید اول مسئله معرفت را حل کنند؛ بنابراین، به سراغ مسئله معرفت رفتند و البته همان جا ماندند و دیگر نتوانستند از آنجا بیرون بیایند و آنجا بود که یک عده شکاک شدند و عمدتا نسبیت گرا شدند. اینکه می گویم اینجا مباحث به خوبی به هم ربط پیدا نکرده و کنار هم چیده نشده است، یک وجهش همین شکاکیتی است که با نسبیت ارتباط دارد. که شکاکیت معرفت شناختی است نه شکاکیت هستی شناختی. اصلا در هستی شناختی، نسبیت مشکل نیست. اصلا در بحث رئالیسم و ایدئالیسم، در مرحله اول، ما کاری به شکاکیت معرفت شناختی نداریم. اینها دلایلی است که معتقدم این پژوهش باید با تامل بیشتری انجام می گرفت. اما چند نکته و اشکال جزئی هم به مباحث شما دارم و آن اینکه شما فرمودید که حضرت علامه، بنیانگذار معرفت شناسی بودند. به نظرم این تعبیر خیلی دقیق نیست؛ چون معرفت شناسی در کتاب های فلسفه ما وجود داشته و تازه بنیاد گذاشته نشده و می توانید این گونه بفرمایید که حضرت علامه بحث های معرفت شناختی را به نحو منسجم تدوین کرد و با رویکرد پاسخ به شبهاتی که امروزه مطرح شده است، سعی کرد در فلسفه به اینها پاسخ بدهد و قبل از ایشان چنین چیزی به طور مدون وجود نداشت.

نکته بعدی، عدم تمیز بین موجود مادی و جسمانی است. ما وقتی می خواهیم در رئالیسم سراغ اثبات واقعیت غیر ایده آل برویم، آیا منظورمان واقعیت مادی است یا جسمانی است؟ منظور واقعیت مادی است؛ زیرا ما در فلسفه اسلامی جسم مثالی هم داریم. تقریباً از مسلمات فلسفه اسلامی است. در فلسفه اسلامی، واقعیت جسمانی لزوماً مادی نیست. فلذا حتی با تکیه بر وضع که ما با تکیه بر وضع می تونیم موجود مادی را اثبات کنیم، نمی شود این کار را کرد؛ چون وضع برای موجود جسمانی است نه مادی. موجود جسمانی هم وضع داره و موجود جسمانی هم می تواند مثالی باشد؛ در نتیجه، شما نمی تونید با تکیه بر وضع داشتن حتی با تکیه بر زمان داشتن و مکان داشتن و این ویژگی هایی که معمولاً در بحث ها مورد اشاره قرار می گیرد که این ویژگی های موجود مادی است، موجود عالم ماده را اثبات کنید. این دعوای یک مقدار در فلسفه اسلامی جدید است و به هر حال رخ داده است.

نکته بعدی که یکی از بحث های خیلی مهم است، این است که خب ما می خواهیم سراغ اثبات واقعیت مادی از منظر حضرت علامه برویم و استدلال های علامه و بیانات ایشان را بیاریم. جناب آقای عبداللهی دو بیان آوردند و هر دو را هم نقد و به آن اشکال وارد کردند. به هر دو هم اشکال وارد کردند. کسی که متن شما را می خواند به این نتیجه می رسد که پس علامه نمی توانست این کار را بکند؛ چون نقد هایی که شما وارد کردید اگر وارد است که برخی از آنها انصافاً همین طور است وارد است بیان علامه این طور نیست. خب پس چه بگوییم؟ حالا بگوییم علامه در حوزه ماده، مدعی رئالیسم بود ولی نتوانست این را تبیین کند یا نقدهای شما وارد نیست. این متن چون کامل نیست و مشخص نیست موضع نهایی شما چیست، نمی توان خیلی خوب قضاوت کرد. البته بنده ابتدائاً از این نوشته برداشت کردم که علامه طرفدار رئالیسم است ولی بیانش مشکل دارد؛ خب اینکه رد رئالیسم از منظر علامه می شود! مثل اینکه کسی یک ادعای باطلی بکند؛ بعد یک استدلال باطلی را هم برای ادعای خود بیاورد؛ خب وقتی شما نشان دادید که این استدلال باطل است خیلی راحت می توانید بر روی آن ادعا زوم کنید و بگویید پس بین! موقعی که می گفتیم آن ادعا باطل است، واقعا باطل است؛ چون استدلال هم باطل است. کاش تصریح و روشن بشود که شما با استدلال های علامه چکار می کنید؟ آیا می پذیرید یا رد می کنید. اینجا که رد کردید. حداقل در نوشته ها من این طور برداشت کردم.

به نظر من رئالیسمی که حضرت علامه نسبت به عالم ماده دارد، راهش آن چیزهایی نیست که علامه در بیان همین نفی سفسطه خودشان دارند و هم در بحث طالع



نکته دیگر، استدلالی است که برای اثبات عالم ماده گفته شد. دائم تکرار می شود که به صورت ارتکازی در ذهن ما وجود دارد و ما با تکیه بر آن استدلال، وجود عالم ماده را می پذیریم. به نظرم اولین بار حضرت آیت الله مصباح استدلال کردند. و آن اینکه واقعیت این است که ادعای خیلی بزرگی است. شما فرمودید فطری است. واقعیت این است که این طور نیست. اغلب انسان ها هیچ استدلالی نسبت به وجود عالم ماده ندارند. اغلب انسان ها یا قریب به اتفاق آنها عالم ماده را مواجهه مستقیم تلقی می کنند؛ بدین معنا که می گوید من دارم مستقیم این را نگاه می کنم و این میز را لمس می کنم. اصلا چنین تصویری ندارد که تصویری که من از میز دارم باید بینم که این تصور مطابق با واقعیت است. این ادعا ادعایی است که از آنچه که مردم به آن مبتلا هستند، فرسنگ ها فاصله دارد. اصلا می شود این طور ادعا کرد که مردم، علم به موجودات مادی را حضوری تلقی می کنند. یعنی اگر بخواهیم بر مباحث فلسفی تطبیق بدهیم؛ قریب به اتفاق مردم؛ حتی آنهایی که تحصیل کرده هستند؛ حتی فلسفه خوان ها تا زمانی که با این مسئله مواجه نشدند که علم ما به موجودات مادی از طریق صورت ذهنی است اصلا چنین تصویری ندارند و می گویند ما مستقیما اشیاء مادی را می بینیم. این علم حضوری است یعنی آگه بخواهیم اسمی روی آن بگذاریم، می شود علم حضوری. آن وقت چطور شما می گویند این یه استدلال دارد؛ آن هم ارتکازی در ذهن است این استدلال اصلا ارتکازی نیست، بلکه باید فیلسوف باشی؛ آن هم فیلسوفی مثل آیت الله مصباح که قبول داره ما به موجودات مادی علم حضوری داریم. بنابراین به نظر می رسد این استدلال اصلا درست نیست. اینکه فطری هم بنامیم؛ به نظر من این خیلی فاصله دارد. خلاصه کلام اینکه این استدلال هم به نظرم استدلال درستی نیست.



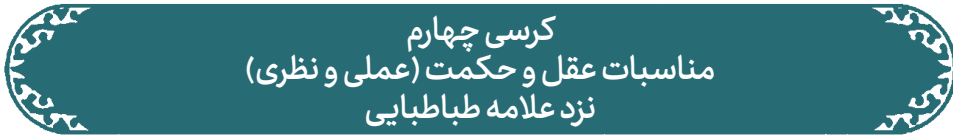
مادون و معدومشان دارند. هردو انصافا دچار مشکل است یعنی نمی شود به صرف اینکه بگوییم ما اگر موجود مادی رو نپذیریم سفسطه می شود؛ پس موجود مادی و واقعیت مادی وجود دارد. کسی می تواند اشکال کند که خب خب سفسطه می شود! چه اشکالی دارد؟! اصلا ادعا همین است: سفسطه درست است یا درست نیست. اینکه بگوییم ما از شیر واقعی فرار می کنیم یا از شیر توهمی؛ خب به چه دلیل ما از شیر واقعی فرار می کنیم هیچ کس از شیر توهمی فرار نمی کند. این از کجا می آید. خلافتش حتی وجود دارد. اول این ادعا که هیچ کس از شیر توهمی فرار نمی کند، یک ادعای بی دلیل است. ثانيا اتفاقا عکسش وجود دارد. آنها که دچار توهم می شوند کافست یک عدد قرص اکستازی مصرف کند، می بینید که آیا از شیر توهمی فرار می کنه یا نه! خب پس خیلی نمی شود روی این تکیه کرد.

نکته بعدی اینکه شما بر چه اساسی می گویند که ما وقتی با موجود مادی مواجه می شویم؛ موجود مثالی یا عقلی او رو می یابیم. خب به چه دلیل؟ بعد هم بعدش که به فرض آن را یافتیم، آیا ما به این علم پیدا می کنیم؟ ممکن است کسی بتواند به این پاسخ بدهد. ولی به هر حال در این کلمات علامه، چنین چیزی درست تعبیر نشده است. نکته دیگری هم اینجا در ضمن اشاره به این نکته گفته شد که به نظرم باز درست نبود. فرمودید حضرت آیت الله مصباح هم این دیدگاه را قبول دارد یا من این طور برداشت کردم. به نظر بنده، این جور نیست؛ چرا که حضرت آیت الله مصباح با صراحت منتقد این دیدگاه است.

اگر من می خواستم واقع گرایی از منظر علامه در حوزه جهان مادی را استخراج و استنتاج بکنم، شاید می رفتم سراغ این مسئله و آن اینکه حضرت علامه با صراحت تمام در همان اصول فلسفه رئالیسم می فرماید که ما به بدن خودمان علم حضوری داریم. این تصریح دارد و منظورشان بدن مادی است. اگر علم حضوری به بدن مادی را بپذیرید، این همه تبیین و توجیه و حرف ها لازم نیست که سراغ مشکلات معرفت شناختی بروی تا این مسئله را حل کنی و یا مفاهیم هستی شناختی را حل کنی که آیا تطابق عوالم هست یا نیست.

در بحث علم معارف که حضرت علامه می خواهد از طریق وجود مثالی عقلی مشکل را حل کند؛ در آنجا بحث تطابق عوالم مطرح می شود. خیلی چیزها مثل وجود عالم مثال باید اثبات بشود؛ همچنین عالم عقل. در حالی که هیچ کدام از اینها اثبات نشده است و شما می خواهید در ابتدای کار، عالم مادی را اثبات کنید. به هر حال، علم حضوری و بدن مادی را بپذیریم هیچ چیزی لازم نیست.









پژوهشگاه مطالعات اسلامی  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری  
گروه «حکمت عملی»  
پژوهشگاه مطالعات اسلامی  
برگزار می کند:

# سلسله نشست‌ها

## ترویجی

### «علامه طباطبایی، حکمت عملی و علوم انسانی»

**کرسی چهارم:** مناسبات عقل و حکمت (نظری و عملی) نزد علامه طباطبائی

**ارائه دهنده:** حجة الاسلام و المسلمین دکتر جمال سروش  
عضو هیئت علمی دانشگاه ملایر

**ناقد:** حجة الاسلام و المسلمین دکتر مجید ابوالقاسم زاده  
رئیس پژوهشگاه مطالعات اسلامی

**مدیر جلسه:** حجة الاسلام و المسلمین دکتر عبدالله محمدی  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

زمان: پنجشنبه ۱۰ شهریور ماه ساعت: ۹:۰۰  
مکان: قم، سالاریه، جامعه الزهرا، پژوهشگاه مطالعات اسلامی  
حضور و مجازی  
لینک شرکت در جلسه: [www.irip.ac.ir/u/136](http://www.irip.ac.ir/u/136)



## جمال سروش

دانشگاه ملایر

و عقل عملی) دارد که به خاطر معانی و اصطلاحات گوناگونی که هر کدام آنها (یعنی عقل و حکمت) دارند منشأ خلط و مغالطه می شوند و مثلاً حکمت عملی که مانند حکمت نظری محصول عقل نظری است به اشتباه به عقل عملی نسبت داده می شود و یا به عقل عملی گاهی ادراک را نسبت می دهند و گاهی به صراحت از آن نفی می کنند؛ از این رو ضرورت دارد که معانی اقسام این دو (یعنی معانی عقل نظری و عقل عملی و حکمت عملی و حکمت نظری) تبیین شود و مشخص گردد حکمت عملی که یکی از علوم مهم و حیاتی در رشد و تعالی جامعه و تأمین کننده خیر و سعادت انسان هاست در چه جایگاهی از علوم قرار دارد و نسبتش با اخلاق و علم اخلاق چیست. بحث را از حکمت عملی و اصطلاحات آن آغاز می کنیم.

### حکمت عملی

ملاصدرا برای حکمت عملی چند معنا ذکر می کند: گاهی مقصود از حکمت عملی، خلق است که یکی از فضایل سه گانه و حد وسط جریزه و غباوت است و مابین با دو فضیلت دیگر است؛ یعنی جزئی از فلسفه نیست<sup>۱</sup> بلکه خلقی نفسانی است که افعال متوسط بین جریزه<sup>۲</sup> و غباوت<sup>۳</sup> از آن صادر می شود و افراط و تفریطش ردیلت است. گاهی مقصود، علم به خلق (مذکور یا اعم از آن است؛ یعنی علم به همه خلقیات) و گاهی مقصود افعالی است که از خلق (مذکور یا همه خلقیات) صادر می شود. آن حکمت عملیه ای که قسیم حکمت نظری است عبارت است از علم به خلق و آنچه از خلق صادر می شود؛ این معنا افراطش هم فضیلت است<sup>۴</sup> و از سنخ خلق نیست بلکه از سنخ علم و معرفت است که جزئی از فلسفه است. ناگفته نماند حکمت عملی (خلقی) تقریباً یک سوم اخلاق<sup>۵</sup> است همان طور که حکمت عملی

حکمت عملی یکی از مهم ترین علوم است که همواره مورد توجه فلاسفه بوده است و از مبادی و پایه های اخلاق نیز به شمار می رود. سوال این است که حکمت عملی دقیقاً به چه معناست و چه نسبتی از یک طرف با عقل (نظری و عملی) دارد و از طرف دیگر با اخلاق؟ آیا حکمت عملی مانند حکمت نظری محصول عقل نظری است یا محصول عقل عملی؟ آیا حکمت عملی همان اخلاق و همه اخلاق است یا بخشی از آن و یا اساساً بیگانه از آن؟ اجمالاً در این پژوهش که به روش توصیفی و تحلیلی است معلوم می شود که از نظر ملاصدرا حکمت عملی (علمی) اعم از علم اخلاق است که شامل اخلاق فردی، منزلی و مدنی می شود و مانند حکمت نظری محصول عقل نظری است و عقل عملی در یکی از مهم ترین معانی خود، اخلاق (و نه علم اخلاق) است و حکمت عملی (خلقی) بخش یا مرتبه ای از آن به شمار می رود.

### مقدمه: حکمت و اقسام آن

حکمت در کلمات ملاصدرا به معانی لغوی بسیاری اطلاق شده است که برخی از معانی مذکور تداخل دارند یا تعبیری متفاوت از دیگری هستند. اما در اصطلاح، حکمت عبارت است از ادراک کلیات و عقلیاتی که ثبات وجودی دارند؛ و این معنا برای انسان کمال است و هر قدر بیشتر باشد ارزشمندتر است.<sup>۱</sup> فلاسفه از قدیم حکمت را تقسیم می کردند به نظری و عملی و حکمت نظری را نیز تقسیم می کردند به طبیعیات، ریاضیات و الهیات و حکمت عملی را به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. بنابراین حکمت قلمرو وسیعی دارد که همه علوم حقیقی را دربرمی گیرد و از طرفی رابطه تنگاتنگی با عقل (اعم از عقل نظری

۱. «و اعلم أن الحکمه بمعنی إدراک الکلیات و العقلیات الثابته الوجود کمال للإنسان بما هو إنسان کما زاد کان أفضل.»

۲. ر.ک: همان: «فإن هذه الحکمه العمليه خلق نفسانی یصدر منه الأفعال المتوسط بین أفعال الجریزه و الغباوه... لیس جزءاً من الفلسفه»

۳. یعنی زیرکی و استعداد فریفتن و گول زدن. جریزه موجب آن است که فکر از حد شایسته بیرون رود و ذهن از راه راست منحرف شود، بلکه با این صفت همواره موشکافی می کند که با واقع مطابق نیست و از حق فراتر می نهد و بر حقیقت ثبات و استقرار ندارد، و چه بسا که در مسائل عقلی کارش به الحاد و فساد عقیده، بلکه به نفی خود حقایق کشانده شود - همانند سوفسطائیان - و در امور شرعی به وسواس بینجامد. ر.ک: مهدی نراقی، علم اخلاق اسلامی، ترجمه جامع السعادات، مترجم، جلال الدین مجتبوی، تهران، حکمت، آبان ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۵۱.

۴. غباوت یعنی کودنی و کوتاهی و ناتوانی نظر و اندیشه از درک مقدار ضروری، مانند جاری ساختن احکام محسوسات بر مجزئات و معقولات. ر.ک: همان، ص ۱۴۵.

۵. و بالجمله إن الحکمه العمليه قد یراد بها نفس الخلق و قد یراد بها العلم بالخلق و قد یراد بها الأفعال الصادره عن الخلق فالحکمه العمليه التي جعلت قسیمه للحکمه العلميه النظریه هی العلم بالخلق مطلقاً و ما یصدر منه و إفراطه أيضاً فضیله کما مر و الحکمه العمليه التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هی نفس الخلق المخصوص المباین لسائر الأخلاق و إفراطه کتفریطه رذیله فظهر الفرق بین الباینین. ۶. اخلاق جمع خلق است و ملاصدرا خلق را این گونه توضیح می دهد: خلق به ضم خاء عبارت از ملکه ای است که به وسیله آن از نفس

علمی تقریباً سه برابر علم اخلاق. توضیح اینکه حکمت عملی خلقی عبارت است از حد وسط در یکی از قوای سه گانه انسان؛ یعنی حد وسط قوه عالمه که دو حد افراط و تفریطش جریزه و غباوت است و این معنا در عرض دو حد وسط دیگر است که اخلاق فردی را کامل می‌کند؛ یکی حد وسط قوه شهویه و جاذبه که عفت است و افراط و تفریطش شره و خمود نامیده می‌شود و دیگری حد وسط قوه غضبیه و دافعه که شجاعت است و افراط و تفریطش تهور و جبن خوانده می‌شود. این سه حد وسط هنگامی که در یک انسان جمع شود وی به صفت عدالت متصف می‌گردد؛ یعنی عادل (در فلسفه و اخلاق و نه در فقه) کسی است که در خود سه ویژگی حکمت عملی، عفت و شجاعت را تحصیل کرده باشد. این معنای از حکمت عملی (=حکمت عملی خلقی و اطراف آن) مانند دو فضیلت دیگر (=عفت و شجاعت و اطراف آن دو) در عین اهمیتی که دارد اما چون علمی کلی به شمار نمی‌رود و بلکه علم و علوم می‌باید باشند تا با کاربست آنها زمینه تحصیل آن فراهم گردد و انسان متخلق به فضایل اخلاقی گردد، در عداد سایر علوم مطرح نیست و آنچه که مهم و مطرح است حکمت عملی علمی است که جامع علم اخلاق فردی و منزلی و مدنی است و در این نوشتار رابطه آن را با عقل و اقسام آن برمی‌رسیم. بدین سان هرگاه حکمت عملی اطلاق می‌شود آنچه مهم است و آنچه به ذهن تبادر می‌کند و در عداد علوم است و در عرض حکمت نظری و قسیم آن است حکمت عملی علمی است و نه حکمت عملی خلقی.

حکمت عملی<sup>۱</sup> نزد ملاصدرا سه قسم است: الف. شناخت ملکات اخلاقی؛ بدین معنا که این ملکات چند تا هستند و نامشان چیست و کدامشان برتر و با ارزش است و کدامشان پست و بی ارزش. ب. نیز در این علم چگونگی تحصیل و اکتساب آن ملکات برای نفس یا ازاله و اخراجشان از نفس معلوم می‌شود. ج. شناخت سیاست

منزلیه. د. شناخت سیاست مدنی. حکمت عملی در سه شاخه مذکور (اخلاق فردی و منزلی و مدنی) اولاً از سنخ شناخت و دانش و آگاهی است (و نه وصفی خلقی که در معنای دیگر حکمت عملی یعنی حکمت خلقی بود) و ثانیاً متعلق آن آگاهی به نحوی است که ما انسان‌ها می‌توانیم آنها را به وجود بیاوریم یا از بین ببریم؛ برخلاف متعلق آگاهی در حکمت نظری که انسان و اراده او نقشی در اعدام و ایجادش ندارد و ثالثاً شناخت و آگاهی مذکور امری فطری و بدیهی نیست که در همه انسان‌ها وجود داشته باشد بلکه انسان می‌تواند آن آگاهی را کسب کند (در این ویژگی نیز حکمت عملی متفاوت از حکمت نظری است؛ چرا که در حکمت نظری برخی امور بدیهی و غیر اکتسابی هستند) و رابعاً با کسب آگاهی مذکور انسان متخلق به اخلاق و صفات نفسانی نمی‌گردد بلکه چه بسا آگاهی به حکمت عملی باشد بدون اینکه فرد متصف به صفات اخلاقی گردد و بدون اینکه رفتاری اخلاقی از او صادر شود؛ در این ویژگی نیز حکمت عملی متفاوت از حکمت نظری است؛ چرا که حکمت نظری تنها حکمت و معرفتی است برای دانستن و همان دانستن برای انسان کمال می‌آورد و قرار نیست بعد از آن دانستن انسان به چیزی عمل کند و با اراده خویش متعلق آن آگاهی را تحصیل یا ایجاد کند؛ چنین چیزی در حکمت نظری اساساً معنا ندارد و به تعبیر دیگر این امر در حکمت نظری سالبه به انتفاء موضوع است.<sup>۲</sup>

حال که معنای حکمت عملی برایمان معلوم شد باید به بررسی نسبت آن با عقل نظری و عملی بپردازیم. برای این منظور ابتدا لازم است معانی عقل و عقل نظری و عقل عملی نزد ملاصدرا مشخص گردد.

## عقل

معنای اصلی «عقل» در لغت عرب، منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است.<sup>۳</sup> و در اصطلاح حکمای اسلامی

۱. افعالی (نیکو) به سهولت صادر می‌شود بدون سابقه رؤیت و فکر... و عبارت از بودن نفس است به حالی که صادر شود از او افعال و صناعات بدون رؤیت و فکر مانند کسی که می‌نویسد بدون این‌که رؤیت و فکر کند و نوازنده سازی که بدون فکر و رؤیت تک تک نقرات را می‌نوازد. و بالجمله خلق از ملکات است و چیزی است متوسط بین طبیعت و اراده فکری. (اسفار، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵)

۲. در ادامه هرگاه مفهوم حکمت عملی را به کار می‌بریم مقصودمان حکمت عملی علمی است و نه خلقی.

۳. و أما إذا قالوا الحكمه منها ما هو نظری و منها ما هو عملی لم یبریدوا به الخلق لأن ذلك لیس جزءاً من الفلسفه بل التي هي إحدى الفلسفتین أرادوا بها معرفه الإنسان بالملکات الخلقیه أنها کم هي و ما هي و ما الفاضل منها و ما الردي منها و معرفه كيفه تحصيلها و اکتسابها للنفس أو ازلتها و إخراجها عن النفس و معرفه السياسات المنزلیه و المدنیه- و بالجمله معرفه الأمور التي لنا مدخلیه فی إدخالها فی الوجود و إخراجها عن الوجود بوجه و هذه المعرفه لیست غریزیه بل متی حصلنا کانت حاصله لنا من حیث هي معرفه و إن لم نفعّل فعلاً و لم نتخلق بخلق فلا یكون أفعال الحكمه العملیه الأخری موجوده لنا من حیث هي معرفه.

۳. الجوهري، اسماعیل بن حمّاد، الصحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۳۹۹ ه.ق. و: شیر، السید اَدی، معجم الالفاظ الفارسیه المعربه، مکتبه لبنان، ساحه ریاض الصلح، بیروت، ۱۹۹۰ م.

عهده دارد که مرادف با قوه عالمه است و اصطلاحاً به آن عقل نظری می‌گویند.<sup>۴</sup> از نظر ملاصدرا عقل نظری واسطه ارتباط بین نفس و مفارقات است تا بدین وسیله نفس از آنها منفعل گردد و علوم و حقایق را از آنها دریافت کند.<sup>۵</sup> به تعبیر دیگر عقل نظری جهتی از نفس ناطقه است که بدین جهت نفس از مافوق خود امور کلیه و مجردات و تصورات و تصدیقات و صور معارف و معقولات را قبول می‌کند یعنی آنها را درک می‌کند و فرامی‌گیرد.<sup>۶</sup> بنابراین همه علوم و معارف مدون، که از آن به حکمت یاد می‌کنند، با این قوه درک می‌شوند؛ به تعبیر دیگر عقل نظری، هم حکمت نظری را درک می‌کند و هم حکمت عملی را.

### عقل عملی

قوه عمّاله که به آن عقل عملی نیز می‌گویند، کارهای ویژه انسان را انجام می‌دهد که فوق کارهای حیوانی است، بسان ایثار، اخلاص و عبادت آگاهانه.<sup>۷</sup> درباره ماهیت عقل عملی بین فلاسفه اختلاف است و سه قول عمده درباره آن وجود دارد:

**الف.** قوه ای است که احکام مربوط به اعمال را درک می‌کند در مقابل عقل نظری که سایر احکام را درک می‌کند. به تعبیر دیگر عقل عملی احکام اعتباری مربوط به عمل را درک می‌کند احکامی که برهان ناپذیر است و تنها می‌توان قیاس جدلی مبتنی بر آراء محموده و مفاهیم عاریت گرفته از حقایق نظری بر آنها اقامه کرد. ویژگی این تفسیر این است که تأکیدی بر احکام جزئی ندارد؛ این تفسیر از کلام فارابی به دست می‌آید.

**ب.** قوه ای است که احکام جزئی (و نه کلی) مربوط به عمل را درک می‌کند و این تفسیر از برخی کلمات ابن سینا

به معانی مختلفی به کار رفته است. صدرالمتألهین در شرح اصول کافی<sup>۱</sup> و اسفار<sup>۲</sup> و مفاتیح الغیب<sup>۳</sup> شش معنای مختلف به نحو اشتراک لفظی برای عقل آورده است:

۱. غریزه‌ای که به وسیله آن انسان از سایر حیوانات متمایز می‌شود (معنای مورد اشاره حکما در کتاب البرهان).

۲. امر عقلانی که قبول همه یا اکثریت مردم است. اصطلاحاً به این مقبولات، مقدمات مقبوله و آراء محموده می‌گویند که حسن و قبح امور از آنها استنباط می‌شود (معنای مورد نظر متکلمین و معتزله).

۳. ملکاتی که منشأ افعال اختیاری است (= عقل عملی و مورد اشاره در کتب اخلاقی).

۴. جودت ذهن و موقع‌شناسی و سرعت انتقال و بهره‌برداری بهتر از نیروی فکر در انجام یا اجتناب از فعلی (مورد نظر نوع مردم).

۵. ادراک عقلی ویژه نفس انسانی: نفس انسانی علاوه بر ادراک حسی، خیالی و وهمی که با حیوانات مشترک است، دارای ادراک خاصی به نام ادراک عقلی است که دیگر حیوانات آن را ندارند (= عقل نظری و مورد نظر حکماء در کتاب النفس).

۶. مجرد محض (مورد نظر حکماء در الهیات). از معانی مذکور تنها معنای پنجم (عقل نظری) و سوم (عقل عملی) مورد نظر این نوشتار است که در ادامه به توضیح آن دو می‌پردازیم.

### عقل نظری

قوای اصلی نفس انسانی عبارت است از عمّاله و عمّاله که البته این دو قوه غیر از عمّاله و عمّاله‌ای هستند که در حیوان گفته شود. قوه عمّاله، ادراکات خاص انسانی را بر

۱. ر.ک: صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، شرح اصول الکافی، تصحیح و ترجمه محمد خواجوی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۲۴.

۲. ر.ک: اسفار، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۱۹ و ص ۵۱۳-۵۱۴.

۳. ر.ک: صدرالدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، مفاتیح الغیب، مع تعلیقات علی النوری، صححه و قدم له محمد خواجوی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۶۳۱۳. ص ۱۳۵-۱۳۷.

۴. ر.ک: علم النفس فلسفی، ص ۱۱۸-۱۲۰. برای مطالعه بیشتر ر.ک: محمد حسین زاده، کاوش در ژرفای معرفت شناسی؛ منابع معرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) رحمه الله؛ چ اول؛ پاییز ۱۳۸۶، فصل دوم از بخش اول، ص ۶۳-۱۰۴.

۵. ر.ک: اسفار، ج ۸، ص ۱۳۰؛ و أما العالمه فهی القوه النظریه و هی التي بسببها صارت العلاقه بین النفس و بین المفارقات لتتفاعل عنها- و تستفید منها العلوم و الحقائق.

۶. ر.ک: ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۲۵۸؛ و هی کمال اول لجسم طبیعی [من] جهة ما تدرك الأمور الکلیه و المجرّدات و تتفاعل الأفعال الفکریه. فلها باعتبار ما یخصها من القبول عما فوقها و الفعل فیما دونها قوتان: قوه عالمه و قوه عامله، فیالأولی تدرك التصورات و التصدیقات و تسمى بالعقل النظری و القوه النظریه. نیز ر.ک: ر.ک: شرح الهدایه الاثیریّه، ص ۲۴۰-۲۴۱. نیز ر.ک: مفاتیح الغیب، ص ۵۱۵؛ أما العلامه فهی التي تقبل النفس بها صور المعارف و المعقولات مما فوقها و يتعلمها.

۷. ر.ک: علم النفس فلسفی، ص ۱۱۸-۱۲۰. برای مطالعه بیشتر ر.ک: محمد حسین زاده، کاوش در ژرفای معرفت شناسی؛ منابع معرفت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) رحمه الله؛ چ اول؛ پاییز ۱۳۸۶، فصل دوم از بخش اول، ص ۶۳-۱۰۴.



و ملاصدرا استفاده می‌شود.

ج. قوه ای نفسانی است که چیزی را درک نمی‌کند بلکه در قوای بدنی تصرف می‌کند و این تفسیری است که بهمینار به آن تصریح می‌کند.<sup>۱</sup>

ملاصدرا در سه کتاب خود (اسفار، شرح اصول کافی و مفاتیح الغیب) به تعاریفی مشابه درباره عقل عملی می‌پردازد که به نظر می‌رسد تعریف ایشان در اصول کافی جامع‌تر باشد:

سومین معنا از معانی عقل آن معنایی است که در کتاب اخلاق ذکر می‌شود و مقصود از آن جزئی از نفس است که با مواظبت بر اعتقاد و در طول تجربه امور ارادی حاصل می‌شود؛ اموری که می‌توانیم آنها را اختیار کنیم یا از آنها اجتناب کنیم. این جزء از نفس عقل نامیده می‌شود و قضایایی که بدین طریق برای انسان و در آن جزء حاصل می‌شود مبادی آراء در امور ارادی است. نسبت قضایای مذکور به عقل عملی مانند نسبت قضایای ضروری به عقل نظری است؛ قضایایی که غایتش فقط دانستن است و نه عمل کردن. و این عقل (عملی) در طول عمر انسان زیاد شده و شدت می‌یابد،... و مردم نیز در آن تفاوت و تفاضل بسیار دارند.<sup>۲</sup>

حال با توجه به توضیحاتی که داده شد، ملاصدرا قائل به کدام یک از سه تفسیر فوق درباره عقل عملی است؟ پاسخ به این سوال کمی دشوار است اما با توجه به مبانی ملاصدرا در ملاک تعدد قوا نمی‌توان قوه ای ادراکی جهت ادراک کلیات یا جزئیات غیر از عقل نظری برای نفس قائل شد. بررسی ادعای مذکور مجال دیگری می‌طلبد که نگارنده در مقاله ای دیگر به تبیین آن پرداخته است.

بدین سان شاید بتوان این گونه بین انتساب ادراک (کلی یا جزئی) به عقل عملی و نفی مطلق ادراک از آن در کلمات فلاسفه و مخصوصا ملاصدرا این گونه جمع بندی کرد که اصطلاح عقل عملی مشترک لفظی است.

بین قوه عالمه (یا عقل نظری) که به افعال انسانی تعلق می‌گیرد و طبق آن باید مدرک کلیات (مربوط به افعال اختیاری انسان) باشد و بین قوه عامله (یا عقل عملی) به آن معنایی که بهمینار گفته و ادراک را صراحتا از آن نفی می‌کند.

با پذیرش تحلیل مذکور، عقل عملی با هیئات و ملکات اخلاقی منطبق بوده و نسبت و تعاملش با حکمت عملی

(علمی) نسبت تمهیدی است و نه تولیدی (که لازمه تفسیر اول عقل عملی است که منسوب به فارابی است). توضیح بیشتر اینکه:

## نسبت حکمت عملی با عقل نظری و عقل عملی

با روشن شدن تعاریف عقل نظری و عقل عملی رابطه حکمت عملی نیز با آنها روشن می‌شود. حکمت عملی (علمی که شامل علم اخلاق، علم تدبیر منزل و علم سیاست مدن می‌شود) مانند حکمت نظری محصول عقل نظری است و نه محصول عقل عملی (آن گونه که برخی گمان می‌کنند). اما عقل عملی با توجه به اینکه عقل عملی را خود اخلاق (و نه علم اخلاق) دانستیم می‌توان گفت که حکمت عملی که همان علم اخلاق در سه حوزی فردی، منزلی و مدنی است مقدمه و لازمه عقل عملی است. به تعبیر دیگر یک عقل عملی فطری و غریزی داریم که در هر انسانی درجه ای از آن هست و در ادامه اگر انسان بخواهد در عقل عملی و خلیات اکتسابی مراتب بالاتر و عالی تری را کسب کند نیازمند به علم اخلاق یا حکمت عملی است. حکمت عملی شرط لازم و نه کافی برای تخلق به ملکات و خلیات نفسانی است؛ چه بسا افرادی که متبحر در حکمت عملی و علم اخلاق هستند اما حظ و بهره ای از ملکات و فضائل اخلاقی ندارند. به تعبیر دیگر عقل عملی مدرک و مولد حکمت عملی نیست (آن گونه که عقل نظری مدرک و مولد حکمت نظری است) بلکه این حکمت عملی است که دانش و علمی است در خدمت انسان تا بدان عمل کند و با عمل به آن ابتدا حالات و سپس ملکات نفسانی را سخ در نفس تحت عنوان عقل عملی شکل گیرد.

## جمع بندی و نتیجه گیری

در ضمن تحقیق فوق مشخص شد که حکمت عملی اطلاعات متعددی دارد که مهم ترین آنها عبارت است از حکمت عملی (علمی) که قسیم حکمت نظری است و هر دو محصول عقل نظری هستند. و حکمت عملی خلقی اساسا علم نیست بلکه خلقی در عرض عفت و شجاعت است و حد وسط جریزه و غباوت است و از فلسفه به شمار نمی‌رود. حکمت عملی علمی بر خلاف حکمت عملی

۱. عبارت بهمینار بدین قرار است: هیئه تقبل علی البدن و يتصرف فی قواها، و یسمی عقلا عملیاً لأن بها تعمل النفس و إنما یسمی عقلا لأنها هیئه فی ذات النفس لا فی مادّه، و هی العلاقه بین النفس و البدن، و لیس من شأنها أن تدرک شیئاً بل هی عماله فقط ولا یمتنع أن تكون العلاقه بین النفس و البدن بقوه لها بدنیّه. (التحصیل/ ۷۸۹)

۲. ر.ک: شرح اصول کافی، ص ۲۲۳-۲۲۴. و نیز ر.ک: العرشیه، ص ۲۶۳-۲۶۵.

خلقی افراطش هم فضیلت است و مشتمل بر علم اخلاق فردی، منزلی و مدنی است و با تجهیز به این علم است که انسان در مراحل بعد از اخلاق فطری نیازمند آن علم است تا بتواند فضایل خلقی اکتسابی را در خود احیا کند. عقل عملی برخلاف تصور برخی که آن را مدرک (کلیات یا جزئیات مربوط به افعال اختیاری انسان) می دانند، همان طور که بهمنیار می گوید عقلی مانند عقل نظری و در عرض آن نیست؛ چرا که هر امری را که لازم باشد انسان درک کند توسط عقل نظری و قوای تحت امرش درک می شود و صرف نظر از این که در برخی کلمات فلاسفه عقل عملی به قوه عامله هنگامی که به افعال اختیاری انسان تعلق می گیرد اطلاق می شود، و چنین اطلاقی امری غیرواقعی و اعتباری است؛ آن عقل عملی که هویتی مستقل از عقل نظری دارد عبارت است قوه ای در انسان که ابتدا به صورت فطری و ضعیف وجود دارد و سپس با انجام افعال اختیاری (خوب یا بد) به صورت حال و هیات عرضی و سپس بعد از تکرار و ممارست همان افعال به صورت ملکه و ملکات راسخه در نفس و هیات جوهری محقق می شود. این معنای از عقل عملی در صریح کلمات بهمنیار آمده و مؤیداتی نیز در کلمات فلاسفه بر آن وجود دارد.





این همانی شخصی؛ بررسی نظریه حیوان انگاری



«هسته پژوهشی فلسفه ذهن»  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
برگزار می کند:

# سلسله کارگاه‌ها ترویجی

## عنوان:

این همانی شخصی؛ بررسی نظریه حیوان انگاری

## ارائه دهنده:

دکتر احمد لهراسبی  
پژوهشگر وابسته به مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## ناقد:

دکتر رضا درگاهی فر  
پژوهشگر وابسته به مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## مدیر جلسه:

دکتر هادی قهار  
پژوهشگر وابسته به مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

زمان: سه شنبه ۱۹ مهر ماه ۱۴۰۱ ساعت: ۱۶:۰۰

مکان: قم، بلوار شهید صدوقی، خیابان حضرت ابوالفضل (ع)، خیابان دانش، کوچه دانش ۳، پلاک ۷۱.

حضور و مجازی

لینک شرکت در جلسه: [www.irip.ac.ir/u/136](http://www.irip.ac.ir/u/136)

## مسئله این همانی شخصی

## احمد لهراسبی

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

در این همانی شخصی این مسئله باید توضیح داده شود که چه تبیینی برای این واقعیت وجود دارد که یک شخص علی‌رغم تغییرات فراوانی که در طول زمان بر او عارض می‌شود، همان خودش باقی می‌ماند و تبدیل به شخصی دیگر نمی‌شود یا از بین نمی‌رود. مسئله این همانی شخصی در فلسفه، مسئله هویت اشخاص و تداوم آنها در طول زمان است. هنگامی که کسی می‌گوید شخصی که در زمانی وجود دارد، همان شخصی است که در زمان دیگر موجود بوده است یا موجود خواهد بود، درباره این همانی شخصی حکم کرده است؛ مثل این که گفته شود نایب قهرمان مسابقات کشتی آزاد در وزن ۸۶ کیلوگرم در المپیک ۲۰۲۰ توکیو (یعنی حسن یزدانی) همان قهرمان مسابقات کشتی آزاد در وزن ۷۴ کیلوگرم در المپیک ۲۰۱۶ ریو است. اگر این همانی حسن یزدانی در فاصله زمانی بین مسابقات المپیک ۲۰۱۶ تا مسابقات المپیک ۲۰۲۰ حفظ نشده باشد، این گزاره کاذب خواهد بود که نایب قهرمان مسابقات کشتی آزاد در وزن ۸۶ کیلوگرم در المپیک ۲۰۲۰ توکیو همان قهرمان مسابقات کشتی آزاد در وزن ۷۴ کیلوگرم در المپیک ۲۰۱۶ ریو است. سؤال اساسی این است که آنچه بین دو دسته از تغییرات در ما مرزبندی می‌کند و آنها را از یکدیگر متمایز می‌سازد چه چیزی است: تغییراتی که ما در آن تغییرات می‌توانیم باقی بمانیم و تغییراتی که سبب نابودی و از بین رفتن کامل ما می‌شوند.

## حیوان‌انگاری

از جمله نظریات مطرح شده در باب این همانی شخصی، حیوان‌انگاری<sup>۱</sup> است. طرفداران دیدگاه حیوان‌انگاری بر این باورند که برای یافتن جواب مناسب به سؤال از این همانی شخصی باید این سؤال را به دو سؤال تبدیل کنند: سؤال از چیستی افراد انسان، و سپس سؤال از ملاک این همانی.

هنگامی که می‌پرسیم ما چیستیم، با توجه به اینکه دایره شمول ما تا چه اندازه باشد، پاسخ‌های مختلفی می‌توان داد: ما پزشک هستیم، ما ورزشکار هستیم، ما مرد هستیم، ما زن هستیم و... بسیاری از این پاسخ‌ها، پاسخ به سؤال با در نظر گرفتن مجموعه‌ای خاص از انسان‌ها

است و پاسخ داده شده همه انسان‌ها را در بر نمی‌گیرد. اما مقصود حیوان‌انگاران از این سؤال چنین پاسخ‌هایی نیست. آنها به دنبال یافتن بنیادی‌ترین پاسخ هستند تا در آن پاسخ بتوان هویت اصلی من، تو و اشخاص دیگری که کاملاً به ما شبیه هستند را پیدا کرد. یعنی، آنها به دنبال یافتن پاسخی متفاوتی که به این سؤال هستند. بنابراین از همه این پاسخ‌هایی که اصنافی خاص از ما را در بر می‌گیرد باید عبور کنیم و به پاسخی وری آنها برسیم که همه نوع ما را در بر بگیرد.

با این نگاه متفاوتی، پاسخ حیوان‌انگاران به زبان ساده و بدون از پیچیدگی این است که ما حیوان هستیم. به بیان اسنودن: «هر یک از ما با یک حیوان این همان است، یعنی هر یک از ما یک حیوان است».

اولسون نیز به سؤال مطرح شده همین پاسخ را داده است: «تو و من حیوان هستیم». نخست لازم است درباره این مطلب توضیح داده شود که مقصود از «ما» در «هر یک از ما یک حیوان است» چیست. مقصود از «ما» همه اشخاص انسانی است. با این توضیحات معلوم می‌شود که جمله «ما حیوان هستیم» به این معنا است که «هر یک از ما با یک حیوان این همان است». متعارف‌ترین و ساده‌ترین شکل حیوان‌انگاری همین تقریر از حیوان‌انگاری است و مدافعان اصلی حیوان‌انگاری یعنی اریک اولسون و پاول اسنودن از همین تقریر دفاع کرده‌اند:

«طرفداران آن [حیوان‌انگاری] این ادعای سراسر است را دارند: ما حیوان هستیم. بر اساس خوانش مورد نظر از این ادعا، «هستیم» منعکس‌کننده «است» در این همانی عددی (نه «است» در قوام بخشی/یابی غیر این همانی) است؛ در «ما» چنین قصد شده است که تو، من و دیگران از نوع ما را شامل شود؛ و معنای «حیوانات انسانی» به اندام‌واره‌های زیستی از گونه آدم‌سانان اندیشه‌ورز بازمی‌گردد.»

حال وقت آن است که دیدگاه حیوان‌انگاران درباره بقای شخص و تداوم آن در طول زمان توضیح داده شود: شرایط لازم و کافی برای این همان بودن یک شخص موجود در زمان حاضر با شخصی در گذشته یا آینده همان شرایط لازم و کافی برای این همان بودن یک حیوان موجود در زمان حاضر با حیوانی در گذشته یا آینده است.

## 1. animalism

حیوان‌انگاران در گزاره ذکرشده با یکدیگر اختلافی ندارند و بر اساس پذیرش همین ادعا است که می‌توان دیدگاه همه آنها را تحت عنوان حیوان‌انگاری در کنار یکدیگر قرار داد. اما با اندکی دقت می‌توان دریافت که گزاره مزبور حاوی اطلاعات چندانی نیست. تنها شرایط بقا در طول زمان را از شخص انسان به حیوان انتقال داده و درباره چستی این شرایط چیزی نگفته است.

در بیان چستی این شرایط، حیوان‌انگاران خود به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند. اختلاف این دو گروه درباره نقش زنده بودن در این بحث است. گروهی از آنها حفظ ساز و کارهای حیاتی را برای بقای ما ضروری و مرگ را پایان کار ما می‌دانند که با نام حیوان‌انگاران آلی شناخته می‌شوند.

در مقابل این دسته از فیلسوفان حیوان‌انگار، گروهی از فیلسوفان قرار دارند که مرگ را پایان کار ما نمی‌دانند. این گروه زنده ماندن را شرط لازم و کافی برای بقای حیوان انسانی نمی‌دانند. آنها بر این باورند تنها در صورتی مرگ سبب نابودی کامل یک اندام‌واره مانند انسان حیوانی می‌شود که سبب از بین رفتن کامل سازمان آن اندام‌واره بشود. بلاتی ترکیب این دیدگاه درباره تداوم اندام‌واره با دیدگاه ساده آنها درباره هر شخص ما را «حیوان‌انگاری کالبدی»<sup>۱</sup> می‌نامد.

## دفاع از حیوان‌انگاری

مدافعان حیوان‌انگاری چند استدلال برای دفاع از دیدگاه خود آورده‌اند. در این قسمت مشهورترین استدلال آنها بررسی خواهد شد.

- **بی‌نیاز از استدلال:** نخستین راهبرد برخی از حیوان‌انگاران برای دفاع از موضع خویش این است که حیوان‌انگاری را بی‌نیاز از استدلال دانسته، بار استدلال را بر دوش گروه‌های رقیب می‌اندازند:

«همین که پذیرفته شود که ما نوعی موجود مادی هستیم، کاملاً روشن به نظر می‌رسد که ما چه نوع موجودات مادی هستیم: ما حیوانات زنده هستیم.»

- **استدلال حیوان اندیشنده:** استدلال حیوان اندیشنده در اصل برای ابطال این‌همانی هر یک از ما انسان‌ها با یک هویت روانی (شخص) و اثبات این‌همان بودن هر یک از ما با یک حیوان اقامه شده است:

(۱) یک حیوان انسانی وجود دارد که اکنون روی صندلی تو نشسته است.

(۲) حیوان انسانی که اکنون روی صندلی تو نشسته است در حال اندیشیدن است...

(۳) تو آن موجود اندیشنده‌ای هستی که اکنون روی صندلی ات نشسته‌ای. کسی که روی صندلی تو نشسته و تنها موجود اندیشنده‌ای که روی صندلی تو نشسته است هیچ‌کس غیر از تو نیست.

در نتیجه، تو آن حیوان هستی. آن حیوان تو است. و هیچ چیز خاصی درباره تو وجود ندارد: ما همه حیوان هستیم.

بر اساس ادعای اریک اولسون، این استدلال مهم‌ترین استدلال حیوان‌انگاری است

## نقد حیوان‌انگاری

برای رد کردن حیوان‌انگاری نخست نشان داده می‌شود که این دیدگاه هیچ استدلال خوبی ندارد، یعنی به یک ادعای بدون دلیل شبیه است. سپس ادله‌ای بر نادرستی آن اقامه خواهد شد.

## رد استدلال‌های حیوان‌انگاران

**بی‌نیاز از استدلال:** این ادعای حیوان‌انگاران که حیوان بودن ما مطابق فهم عرفی و در نتیجه از مفروضات پیشافلسفی ما است به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. درست است که هرکس در آینه نگاه کند یک شمایل حیوان‌سان می‌بیند و حتی بدون نیاز به آینه مشابتهای ظاهری خود با سایر انواع حیوانات را به راحتی مشاهده می‌کند، اما با کمی دقیق‌تر نگاه کردن و بدون نیاز به ورود به بحث‌های فلسفی، تفاوت‌های مهم خود با سایر انواع حیوانات را نیز مشاهده می‌کند. همان‌طور که مشابتهای ظاهری انسان با حیوانات دیگر قابل انکار نیست، تفاوت‌های مهم او نیز با سایر حیوانات به هیچ‌وجه قابل انکار نیست.

همان‌طور که مدافع حیوان‌انگاری از مشاهده مشابتهای ما می‌تواند نتیجه بگیرد که ما حیوان هستیم، ما نیز از مشاهده تفاوت‌ها می‌توانیم نتیجه بگیریم که ما حیوان نیستیم. یعنی ما می‌توانیم بر اساس مفروضات پیشافلسفی خود چنین بفهمیم که با سایر انواع حیوانات تفاوت اساسی داریم و در نتیجه ما حیوان نیستیم. در اینجا با دو گزاره مواجهیم:

- **ما حیوان هستیم.**

- **ما حیوان نیستیم.**

هر یک از این دو گزاره به وسیله شواهدی حمایت می‌شوند و تاحدی پذیرفتنی به نظر می‌رسند. اما بدیهی است که نمی‌توان این دو گزاره را با یکدیگر صادق و پذیرفتنی دانست. راه جمع بین این دو این است که در

## 1. somatic animalism



حیوان بودن آن)، شخص روان شناختی، صرف یک توده ماده. وجود این موارد رقیب برای نشستن در جای حیوان نشان از آن دارد که این استدلال نمی تواند درست باشد. چون من نمی توانم با همه اینها این همان باشم. او با طرح استدلال های رقیب نقاط ضعف استدلال اولسون و نادرست بودن آن را نشان می دهد.

## استدلال بر ضد حیوان انگاری

استدلال های متعددی ضد حیوان انگاری بیان شده است (ابهام این نظریه، بی مایه یا خلاف شهود بودن و...). برای پرهیز از طولانی شدن مطلب به بیان دو استدلال بسنده می شود.

- **چرا ملاک زیستی:** یکی از اشکالات این دیدگاه این است که ملاکی که آنها برای این همانی معرفی کرده اند، بی فایده است. آنها در پاسخ به این پرسش که ملاک این همانی هر شخص انسان چیست، پاسخ داده اند که ملاک این همانی حیات است. حیات بر اساس تعریف حیوان انگاران، یک امر مرکب و نتیجه حفظ ترکیب اندام واره فعلی است. از یک سو این همانی اندام واره به حیات وابسته است، و از سوی دیگر حیات به حفظ اندام واره. اگر بتوانیم از مشکل دور در اینجا صرف نظر بکنیم و آن را به نحوی حل کنیم، یک مشکل مهم تر خودنمایی می کند. از آنجا که اندام واره به طور مرتب در حال تغییر است، و حیات در هر لحظه ای به معنای حفظ ترکیب همان لحظه اندام واره است، این سؤال پیش می آید که ملاک این همانی حیات چه چیزی است. حیوان انگاران در پاسخ به این پرسش خواهند گفت که حیات ملاک این همانی ندارد و به طور اولی باید این همانی آن را بپذیریم. اما چرا درباره اندام واره این را نگوئیم؟ اقتضای صرفه جویی و اقتصاد این است که بدون جهت وجودشناسی خود را فربه نکنیم. اگر قرار است حکم به اولی و غیرقابل تحلیل بودن بکنیم، یک مرحله قبل از رسیدن به حیات اعلام کنیم که نمی توان برای این همانی ملاک معرفی کرد. لازم به ذکر است که این اشکال با توجه به این مبنای طرفداران حیوان انگاری مطرح می شود که حیات را امری مرکب می دانند. اگر آنها حیات را امری بسیط و فاقد اجزا معرفی کنند، این نقد مرتفع می شود. اما ادعای بسیط بودن حیات با مبانی اولیه نظریه آنها سازگار نیست. زیرا در این صورت باید حیات را امری غیرمادی بدانند و این خروج از فرض نخستین آنها است که در پی جایگزین کردن زیست شناسی به جای روان شناسی هستند.

معنای آنها تصرف بشود. ما «حیوان هستیم» صادق است، اما نه به معنای مورد نظر حیوان انگاران. ما حیوان هستیم چون بدن ظاهری ما از همان اجزایی تشکیل شده است که اجزای بدن ظاهری سایر حیوانات هستند. ما با حیوان این همان نیستیم، بلکه حیوان بخشی از هویت ما است.

**حیوان اندیشنده:** ظاهراً اولسون با دیدن شباهت های ظاهری بین انسان و سایر حیوانات، تفاوت های بین آنها را ناچیز انگاشته، حکمی کرده است که چندان جدایتی برای بسیاری از اهالی فلسفه ندارد و از همین روی انتقادات جدی بدان شده است. در ادامه یک نقد جدی به این دیدگاه بررسی خواهد شد: رقیبان جدی حیوان برای این همانی با من.

قبل از بیان این استدلال نقض یادآوری این نکته ضروری است که آنچه می توان به عنوان اشکال اساسی در استدلال اولسون بر آن انگشت نهاد مقدمه دوم استدلال او است. اندام واره (حیوان) این قابلیت را ندارد که به خودش ارجاع بدهد، این قابلیت را ندارد که بیندیشد. بنابراین این ادعا را نمی توان پذیرفت که حیوانی که روی صندلی تونشسته است در حال اندیشیدن است. یعنی در حقیقت من به عنوان شخص (که مشخصه اصلی ام ذهن مندی و ویژگی های روانی است) به هیچ وجه هم مکانی با یک حیوان ندارم تا این مشکل پیش بیاید که در یک مکان بیش از دو اندیشنده وجود دارد و اساساً حیوان قابلیت اندیشیدن ندارد. اما فعلاً با نادیده گرفتن این اشکال مهم، پاسخ معروف به این اشکال بیان خواهد شد.

زیمرمن<sup>۱</sup> با طرح صورت استدلال اولسون، بیان می کند که در این صورت استدلالی می توان به جای حیوان چیزهایی دیگری گذاشت و به این نتیجه رسید که من با هر یک از آنها این همان هستیم. زیمرمن می نویسد:

«استدلال اولسون نمونه ای از استدلال با صورت ذیل

است:

(الف) یک F به شکل انسان در اتاق وجود دارد.

(ب) اگر یک F با شکل انسان در اتاق وجود داشته

باشد، آن گاه آن چیز می اندیشد.

(ج) تو آن موجود اندیشنده و تنها موجود اندیشنده

در اتاق هستی.

نتیجه:

(د) تو یک F هستی.»

سپس موارد متعددی را برمی شمرد که می توان در این استدلال به جای F گذاشت و به نتیجه ای مشابه با استدلال حیوان اندیشنده رسید. مواردی که زیمرمن ذکر می کند عبارتند از: صرف بدن (بدون در نظر گرفتن



- **ناسازگار با شهود پیوند:** حیوان‌انگاران بقای ما را در گرو بقای حیوان ما می‌دانند که در بدن حیوانی ما تمثیل می‌یابد. اما این آزمایش فکری را در نظر بگیرید: بدن من و مغز ویلیامز به یک بیماری کشنده مبتلا شده‌اند، به نحوی که بدن من از بین رفته، اما مغز سالم مانده و همچنین مغز ویلیامز به طور کامل از بین رفته اما بدن او سالم مانده است. چون ما در بین خود فقط یک مغز و یک بدن سالم داریم، جراحان مغز من را در جمجمه ویلیامز قرار می‌دهند و این پیوند مغز با موفقیت انجام می‌شود.

بر اساس نظر حیوان‌انگاران هنگامی که شخص جدید با مغز من و بدن ویلیامز به هوش می‌آید، از حیث روانی کاملاً مانند من است و به اشتباه باور دارد که من است. اما این باور حیوان‌انگاران با شهود متعارف ما سازگار نیست. شهود متعارف شاهدهی قوی بر این امر است که هنگامی که این شخص به هوش می‌آید و خودش را من می‌داند، او واقعاً من است و نه ویلیامز.

اولسون این مطلب را انکار نمی‌کند که شهود متعارف در چنین مواردی این است که شخص به همراه مغز یا به عبارت دقیق‌تر به همراه مخ خود می‌رود، اما معتقد است که معقول بودن این شهود متعارف نباید اشکالی بر حیوان‌انگاری تلقی بشود. طبق ادعای او حیوان‌انگاران توضیح خوبی برای چرایی معقول بودن این شهود دارند و با توجه به این توضیح معلوم می‌شود که نباید این موارد را چندان جدی بگیریم. اولسون در توضیح می‌گوید شهود مزبور در امثال چنین پیوندهایی دو خاستگاه دارد. نخست اینکه در همه موارد بالفعل، هنگامی که با توجه به ویژگی‌های روانی یک شخص در زمان حال حاضر استمرار شخصی است که در زمان گذشته بوده است، همین را می‌توان شاهدهی قوی بر این دانست که شخص زمان حال و شخص زمان گذشته دارای یک بدن هستند. یعنی بین شخص و بدن تمایزی نیست. چون در موارد عادی و بالفعل این‌گونه است، اذهان انسان‌های عادی به همین شیوه خو کرده است و از این روی هیچ جای تعجب ندارد که ما در مواردی مانند آزمایش فکری بالا نیز به اشتباه تصور بکنیم شخص با ویژگی‌های روانی و مغز خود می‌رود و به همراه بدن نمی‌ماند.

در پایان می‌توان به این جمع‌بندی رسید که طرفداران حیوان‌انگاری نتوانسته‌اند دلایل خوبی برای اثبات آن بیاورند و نیز از عهده پاسخ‌دهی به استدلال‌های مخالفان نیز برنیامده‌اند. شاید به همین دلیل باشد که اقبال به این نظریه در میان فیلسوفان ذهن کم‌رنگ بوده است

۱. این آزمایش فکری را درک پارفیت مطرح کرده است.



بررسی نسبت علم الهی با معلوم از منظر عرفانی و صدرايي



«گروه ادیان و عرفان»  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
تقديم می کند:

# سلسله کارهای علمی ترویجی

## عنوان:

بررسی نسبت علم الهی با معلوم از منظر عرفانی و صدرايي

## ارائه دهنده:

حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید احمد غفاری  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## ناقد:

حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمد جواد رودگر  
عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

## مدیر جلسه:

حجت الاسلام و المسلمین دکتر مسلم گریوانی  
پژوهشگر فلسفه و عرفان اسلامی

زمان: دوشنبه ۱۳ تیر ماه ساعت: ۱۸:۰۰ الی ۲۰:۰۰

مکان: شعبه قم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

حضور و مجازی

لینک شرکت در جلسه: [www.irip.ac.ir/u/136](http://www.irip.ac.ir/u/136)

## سیداحمد غفاری قره‌باغ

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

### ۱. جایگاه علم نسبت به معلوم در اندیشه عرفانی

بطور کلی به اعتقاد ابن عربی علم تأثیری در معلوم ندارد و به همین جهت، علم کاملاً تابع معلوم است؛ طبق اعتقاد ابن عربی نسبت به هویت علم، علم به تعلق عالم و معلوم تفسیر شده است. وی به همین جهت، به بی تأثیری علم در معلوم و تبعیت علم حکم می‌کند:

مسمای علم، چیزی سواى تعلقى خاص از عینى که عالم به این تعلق محسوب می‌شود، نیست. علم نسبتی است که از ناحیه معلوم برای این ذات، حادث شده است. بر این اساس، علم، متأخر از معلوم است، چرا که تابع او است. پس حضرت علم بنا بر تحقیق، همان حضرت معلومات است و حقیقتی در میان عالم و معلوم است و برایش اثری در معلوم نیست، چرا که متأخر از او است.

ابن عربی، در ادامه همین عبارت، تمثیلی به ادراک امر محال می‌آورد که ما به هنگام ادراک امر محال، با علم به او، باعث استحاله او نشده‌ایم، بلکه این، استحاله نفس الامری امر محال است که باعث علم ما به استحاله او شده است؛ وی در ادامه بر این نکته تأکید می‌ورزد که از این تمثیل و سخنان، بر همگان معلوم می‌شود که علم، تأثیری در معلوم ندارد. در این مقام، ابن عربی به صراحت به مخالفت رأیش با رأی فیلسوفان در خصوص فعلی نبودن علم، اشاره نموده و می‌نویسد: **از اینجا دانسته می‌شود که بر خلاف رأی علمای اهل نظر و بحث، علم نقشی در معلوم ندارد.**

ممکن است که این‌گونه انگاشته شود که این سخنان، صرفاً مربوط به حوزه علم ممکنات است و ارتباطی به علم حق تعالی ندارد که بطور بنیادی، متفاوت از علم ممکن بالذات است؛ لیکن ابن عربی آن قدر صریح و شفاف در این خصوص سخن رانده است که امکان چنین سوء برداشتی را منتفی نموده است؛ وی در خصوص جاری بودن رأیش در خصوص علم الهی، می‌نویسد:

بر اساس سخن فوق (نفی تأثیر علم در معلوم)، ایجاد ممکنات ناشی از قول الهی و قدرت الهی بوده و ناشی از علم نیست؛ بر این بیان، ممکن بالذات در تحقق عینی اش موجود می‌شود و پس از آن، علم ذات عالم، به ظهور آن، تعلق می‌گیرد، همچنانکه سابق بر این، علم حق تعالی بر این تعلق یافته بود که او غیر ظاهر است؛ بنابراین، ظهور و عدم ظهور معلوم است که سبب وجود علم است؛ لذا حضرت معلوم است که سبب تنوع علم می‌گردد...

ابن عربی بر اساس همین ایده به تفسیر متفاوتی از آیه شریفه سی و یکم سوره محمد (ص) پرداخته، که در آن آمده است «و لنبلوکم حتى نعلم المجاهدین منکم و الصابرين»؛ او برخلاف تفسیر رایج از این آیه، که مقصود از علم در آن را علم در مقام فعل و علم پسین دانسته‌اند، این تعبیر را صرفاً اشاره به تابعیت علم نسبت به معلومات در اقتضائات ناشی از استعداد آنها و نیز تابعیت قضا و حکم الهی درباره اشیاء می‌داند و بر همین اساس، تفسیر متکلمان از این آیه را که متمرکز بر حدوث تعلق علم گشته‌اند، امری مغایر با شیوه اهل کشف معرفی می‌کند.

در این میان، پرسش و ابهام بسیار مهمی پیش خواهد آمد و آن اینکه آیا این سخن، به معنای تبعیت وجودی علم از معلوم است؟ به عبارت دیگر، آیا ابن عربی همانند برخی فیلسوفان مانند شیخ اشراق، علم پیشین خداوند را انکار می‌کند و علم را به حسب تحقق، متأخر از معلوم می‌داند؟ مسلماً این‌گونه نیست؛ این انکار به دلیل ساختاری است که در عرفان اسلامی برای مقام عین و علم، وجود دارد؛ به عبارت دیگر، همگان می‌دانیم که از منظر عرفان اسلامی، مقام احدیت و واحدیت، دو مقام علمی هستند و فیض اقدس نامیده می‌شوند، و مقدم بر جلوه عینی ممکنات، که فیض مقدس نامیده شده‌اند، موجود هستند. از این رو، این تعبیر که تصریح به تبعیت علم از معلوم دارند، باید معنای دیگری داشته باشند. برای تبیین معنای تبعیت علم از معلوم، به سه دیدگاه در معناشناسی این تبعیت، باید التفات نمود:

### ۳-۱. تبعیت علم از معلوم به معنای عدم دخالت علم در چگونگی معلوم

یکی از معانی مندرج در تبعیت علم از معلوم در نگرش برخی از عارفان مسلمان، عدم تأثیر علم در معلوم، و علم حضرت حق به معلوم، آن‌گونه که هست، می‌باشد؛ بدین توضیح که چنین نیست که علم خداوند متعال نقشی در چگونگی اعیان ثابت داشته باشد، بلکه خداوند به اعیان ثابت همان‌گونه که هستند، علم می‌یابد، بدون اینکه جعل و تغییری در آنها داشته باشد. این نحوه از تبعیت علم از معلوم، دقیقاً مانند تبعیت علم ما انسانها از معلومات ما است؛ ما انسانها با معلوم خویش، علم را محقق در خود می‌یابیم، و به واسطه علم، تغییری در معلوم ایجاد نمی‌کنیم. به این عبارت ابن عربی دقت کنیم:

از منظر محققان، علم هیچ نقشی در معلوم ندارد؛ چرا که متأخر از او است؛ (به عنوان نمونه) تو محال را محال می‌دانی، حال آنکه نه عالم بودن تو به آن محال و نه علمت به آن محال، هیچ نقشی در محال بودن امر محال ندارد و آنچه محال است خودش سبب شده است که تو بدانی او محال است؛ از اینجا متوجه



می‌شوی که علم نقشی در معلوم ندارد. این عربی در عبارت فوق، با تمثیل به مورد علم به محال، به خوبی به معنای مقصود از تبعیت علم از معلوم، اشاره نموده و نشان داد که علم، سبب محال شدن امر مستحیل نشده است، و نیز، علم نمی‌تواند امر محال را از استحاله خارج کند. صدرالدین قونوی نیز، تبیین تبعیت را در همین راستا نموده است، لیکن این تبعیت را از منظر ازلیت و حدوث، یا ذاتیت و انفعالیّت علم و معلوم، مورد اقبال خود قرار داده است:

آنچه من از رویه شیخ و استادمان -خدا از او راضی شود و راضی‌اش کند- مشاهده بودم و چشیدم و تجربه نمودم، عظیم‌تر و عالی‌تر از آن است که فهم‌ها و عقول متعارف به آن دست یابند یا بر آن اشراف پیدا کنند؛ شیخ به دنبال تبیین چگونگی تبعیت علم از معلوم و بی‌اثر بودن علم در معلوم بود؛ بلکه بر آن بود که معلوم، تعیین‌کننده چگونگی تعلق علم عالم به او است، که اگر علم عالم، علمی ذاتی و ازلی بود، عطاء از ناحیه معلوم نیز، عطائی ذاتی و ازلی است، چرا که تعیین معلوم در علم الهی ازلی، تعیینی ازلی و ابدی است. همچنین، اگر علم عالم، علمی انفعالی و حادث باشد، تعلق بر معلوم نیز تعلقی حادث و انفعالی است. این نکته را همراه با تدبیر در تبعیت علم از حیث تعلق به معلوم در هر حالتی، باید مورد تدقیق قرار داد.

قونوی در کتاب المراسلات نیز، به همین تبیین فوق در توضیح تبعیت علم از معلوم، اشاره نموده است، و عدم مجعولیت اعیان ثابت، که معلومات الهی در مقام حضرت علم هستند، را به عنوان یکی از عوامل عدم دخالت علم در معلوم، تشخیص داده است.

### ۲-۳. تبعیت علم از معلوم به معنای مطابقت علم و معلوم

یکی از معانی مقصود در اصطلاح عرفانی تبعیت علم از معلوم نزد برخی از عرفای اسلامی، این است که علم باری تعالی مطابق با معلوم است و قابل خطا نیست؛ به نظر می‌رسد که کلام سید حیدر در این خصوص، در همین راستا است؛ وی در مقام رفع این اشکال که اگر بگوییم موجود کونی، بر حسب علم الهی موجود شده است، باید ملتزم به جبر گردیم، حال آنکه مخلوقات، مختار هستند، همانند ابن عربی، فعلی بودن علم و نقش داشتن علم در آفرینش عین را نفی نموده و تعبیر به تبعیت علم از معلوم می‌نماید؛ سپس این تبعیت را معنا نموده و آن را به تبعیت به معنای مطابقت، معنا می‌کند:

اگر چنین اشکال بگیری که لازمه سخن شما این است که بنده، مجبور در فعل خویش شود، حال آنکه چنین نیست؛ چنین پاسخ می‌دهیم که چنین لازمه‌ای

به دلایل مختلف در میان نیست؛ از جمله اینکه علم نقشی در معلوم ندارد؛ همچنین، بدین دلیل که علم تابع معلوم است؛ یعنی خداوند متعال نمی‌داند و علم ندارد مگر طبق آنچه که معلوم در نفس الامر بر آن وجه است، و بر این اساس، مجبوریّت نیز منتفی است.

به عبارت دیگر، آنچه اصل و مطابق - به فتح باء - است، معلوم حاضر در عین ثابت است و علم، مطابق با آن است؛ هر چند ترتب وجودی معلوم نسبت به علم، از مسلمات عرفان اسلامی است؛ به همین جهت، سید حیدر در موضع دیگری تصریح می‌کند که تبعیت علم از معلوم، در عینیت و مطابقت علم با معلوم است؛ هر چند از حیث دیگر، معلوم تابع علم است:

نقص معلومات و کمالاتشان که نفس اعیان و وقابل و مألوهات و مربوبات هستند، به خود آنها بازمی‌گردد نه به عالم به آنها، و همچنین است شقاوت و سعادت اعیان؛ چرا که عالم به اعیان، این چنین نیست که جعل معلوم کند و سپس بدانها عالم شود؛ بلکه بدانها همانگونه که ازلا و ابتدا بر آن وضعیت هستند، عالم است؛ زیرا همچنانکه گذشت، علم تابع معلوم است. پس عالم به شیء معلوم، علم بدان ندارد مگر بر همان وجوه کمال و نقص و غیر آن، که معلوم بر آن، استوار است.

بنابراین، مقصود از تبعیت علم از معلوم، مطابقت علم با معلوم است؛ با این بیان، این عبارت ابن عربی به خوبی قابل درک است:

علم خداوند به اشیاء، طبق آن وجهی است که خود معلومات بر اساس آنچه که در نفس خود بر آن وجه هستند، ابراز می‌کنند.

جناب شمس الدین محمد فناری نیز از جمله عرفای مسلمان است که دلالت به مقصود فوق نموده است؛ وی تصریح می‌کند که مقصود عارفان مسلمان از تبعیت علم از معلوم، به هیچ عنوان به معنای تأخر علم از معلوم نیست، بلکه صرفاً به معنای مطابقت علم با معلوم است:

... و خداوند متعال همه حقایق را طبق آنچه که بر آن هستند، عالم است و معنای تبعیت علم از معلوم، همین است، نه اینکه بدین معنا باشد که علم پس از معلوم محقق می‌شود.

این سخن از جناب فناری، در تنافی آشکار با نگرش اول است که در معناشناسی تبعیت علم از معلوم، به تأخر علم از معلوم تصریح می‌کند و همین تفاوت‌ها در معناشناسی تبعیت، نشانه عدم اتفاق نظر در معنای تبعیت علم از معلوم و غیر لفظی بودن این اختلاف است.

علامه حلی نیز در کتاب تسلیک النفس الی حظیره القدس، در معناشناسی تبعیت علم از معلوم، دقیقاً به



همین معنا از تبعیت اشاره نموده است.

### ۳-۳. تبعیت علم از معلوم به معنای تأخر صفت ذات اضافه از طرف اضافه

یکی از معانی تبعیت علم از معلوم، تأخر وجودی اضافه از طرف اضافه است، که برخاسته از نحوه رابطه وجودی اوصاف ذات اضافه و طرف اضافه است؛ برای تبیین این سخن، باید توجه نمود که مقصود از معلوم، معلوم بالذات است که عبارت از عین ثابت یا همان صورت علمی است؛ بر این اساس، علم بودن علم، منوط به تعلق علم به معلوم است، و تعلق، اضافه ای است که محتاج طرف اضافه است، و متأخر از او است؛ هرچند این تأخر، تأخر رتبی است و تأخر زمانی نیست تا موجب حدوث حوادث در ذات حضرت حق شود؛ عبارت قیصری در تبیین تفریح علم حضرت حق بر معلوم، در آیه شریفه ۳۱ سوره محمد (ص)، دلالت بر این نحوه از معنای تبعیت دارد:

العلم تابع للمعلوم من وجه، يقول الحق تعالى في كلامه: «حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ وَ تَبَلَّوْا أَخْبَارَكُمْ». أي، يتعلق علمه بالأعيان الثابتة التي للمجاهدين والصابرين، فيحصل العلم بأن الأشخاص الإنسانية من يكون منهم مجاهد، أو من يكون منهم صابر، أو من لا يكون كذلك.

لا يقال: يلزم منه الحدوث لحصول علمه بعد ما لم يكن حينئذ.

لأننا نقول: تعلق العلم بالمعلوم أزلي وأبدى، فلا يلزم ذلك. غاية ما في الباب أنه يلزم تقدم المعلوم على تعلق العلم به، وعلى العلم أيضاً، تقدماً ذاتياً لا زمانياً ليلزم الحدوث الزماني. وهو حق. لأن العلم من حيث إنه مغاير للذات نسبة ذاته، فيقتضى العالم والمعلوم، وكل منهما لا بد وأن يكون مقدماً بالذات عليها.

### ۴. بررسی مشابهت دیدگاه عرفانی با دیدگاه خواجه نصیر در تبعیت علم الهی از معلوم

در باره شباهت آنچه که تاکنون در خصوص تبعیت علم از معلوم در نگاه عرفانی طرح شد، با دیدگاه حکیم خواجه نصیر در همین خصوص، اختلاف نظر وجود دارد. توضیح اینکه خواجه نصیر در کتاب تجرید الاعتقاد و در بخش مقصد سوم، که مبحث مرتبط با خداشناسی کلامی است، میبختی تحت عنوان «المسألة الخامسة: في أنه تعالى يربيد الطاعات و يكره المعاصي» گشوده است؛ در این بخش، وی به مراد بودن طاعات از سوی خداوند متعال، و عدم تمایل حضرت حق به منکرات و معاصی پرداخته است؛ در ذیل همین عنوان، خواجه نصیر به نقض مدعیات مخالفین پرداخته و به استدلال از سوی آنها پاسخ داده است؛ در اشکال سوم، چنین آمده است که هر آنچه را

خداوند بدان عالم است، لازم الوقوع است، و هر آنچه که خداوند، عالم به عدم وقوع آن است، ممتنع الوقوع است؛ پس اگر خداوند متعال بداند که طاعت از کافر، واقع نخواهد شد، محال است آن را اراده کند، وگرنه مرید چیزی شده است که ممتنع الوجود است، و این از حکیم، سر نمی زند. خواجه نصیر در پاسخ به این اشکال، چنین واکنشی دارد که «العلم تابع»، و علامه حلی در شرح این عبارت، چنین نگاشته است: و الجواب: أن العلم تابع لا يؤثر في إمكان الفعل.

در عبارت خواجه نصیر، تصریح روشنی بر فهم مقصود ایشان از تبعیت علم از معلوم وجود ندارد، لیکن آنچه که در کلام علامه حلی در مقام شرح عبارت خواجه آمده است، نشانگر تبعیت علم از معلوم در حوزه امکان و امتناع فعل است؛ یعنی علم نقشی در ممکن الوجود و ممتنع الوجود و واجب الوجود بودن فعل ندارد، و اگر فعل فی حدنفسه یکی از این اوصاف را دارد، علم به امکان یا امتناع یا وجوب، تابع وضعیت ثبوتی این اوصاف در فعل است؛ این توضیح نیز، به خوبی توانسته است ترسیم کننده مقصود از عبارت خواجه باشد، و همچنان این ابهام وجود دارد که آیا مقصود خواجه از تبعیت علم از معلوم، تبعیت به یکی از معانی سه گانه مطرح در دیدگاه عرفای مسلمان است، یا تبعیت در علم انفعالی است.

لیکن عبارت دیگری از خواجه در مقصد دوم تجرید الاعتقاد، در خصوص همین تبعیت آمده است که هم در متن خواجه و هم در شرح علامه، تصریحات مفیدی وجود دارد؛ خواجه نصیر می نویسد:

و او (علم) تابع است، بدین معنی که موازی و محاذی او، اصیل در تطابق است.

علامه حلی در شرح عبارت فوق، مدققانه به تفکیک این معنا از تبعیت، از تبعیت به معنای انفعال توجه نموده است:

آگاه باش که واژه «تابع» گاه بر چیزی اطلاق می شود که متأخر از متبوع است، و گاه بر حقیقتی تعبیر می شود که مستفاد از متبوع است، ولی این دو معنا در تبعیت علم از معلوم، مقصود نیستند؛ چرا که گاه چنین است که علم به لحاظ زمان، تقدّم بر معلوم دارد و گاه چنان است که منشأ تحقق معلوم است؛ بلکه مقصود از تبعیت در این مقام، متطابق بودن علم و معلوم و حکم عقل به اصالت معلوم در این تطابق و حاکیت علم از معلوم است و فرعیت محتوای علم از محتوای معلوم است؛ بر این تقدیر، تأخر زمانی معلوم از تابعش امکان دارد، چرا که عقل تجویز می کند که حکایت، تقدّم بر تحقق محکی داشته باشد.

آنچه در عبارت فوق، از سوی علامه حلی نفی شده



است، تأخر علم الهی از معلوم، و مستفاد بودن علم الهی از شیء خارجی است؛ در عین حال، همچنان به تقدم معلوم بر علم و تبعیت علم از معلوم، تأکید شده است؛ حتی بر فعلی بودن علم الهی در عین تبعیت علم از معلوم نیز، تصریح شده است؛ آنچه مقصود از تبعیت، دانسته شده است، این است که علم بودن علم، منوط به مطابقت آن با معلوم است، لیکن آنچه در این نسبت، اصل است و دیگری فرع آن است، معلوم است نه علم. یعنی برای فهم ارزشمندی علم، تحلیل خود علم، چاره درک مطابقت نیست، بلکه باید به معلوم مراجعه نمود تا فهم کرد که مطابقت میان علم و معلوم، فراهم است یا فراهم نیست. بنابراین، معلوم از آن حیث که اصل در مطابقت است، مقدم بر علم است، و علم از آن حیث که منشأ تحقق معلوم و کمال علم است، پیش از معلوم و مقدم بر او، موجود است.

بر اساس تبیین فوق از کلام خواجه نصیر، علم همواره تابع معلوم است، و فرقی نمی‌کند که مقصودمان از علم، علم فعلی باشد یا علم انفعالی؛ زیرا مقصود، اصالت معلوم در مطابقت است، که هم در علم فعلی، صادق است، و هم در علم انفعالی. لیکن استاد سبحانی برخلاف تبیین فوق، به دیدگاه خواجه طوسی اعتراض نموده و آن را به خلط میان علم انفعالی و فعلی، منتسب نموده است:

در خودت ملاحظه کن که تو حقیقتی را به واسطه صورتش تعقل می‌کنی - که یا تصوّرش می‌کنی و یا استحضارش می‌کنی؛ این صورت معقول، صادر از تو شده است، لکن نه به تنهایی ات، بلکه با مشارکت غیر؛ لکن تو آن صورت را به واسطه غیر آن صورت، تعقل نکرده‌ای، بلکه تعقل آن صورت، به نفس آن صورت است بدون اینکه تضاعف صورت رخ دهد... و چنانچه حال تو با آنچه که صادر از تو شده است با مشارکت غیر، چنین حالی باشد، چه گمان داری به به حال آن عاقل نسبت به معلولش که از او بدون مداخله غیر صادر شده است.

اشکالی که بر این سخن، وارد است، خلط میان علم انفعالی... و علم فعلی... است... و علم خداوند سبحان علم منفعل از خارج نیست وگرنه لازم می‌آید که آنچه در خارج، معدوم است، معلوم خداوند متعال نباشد.

آنچه در بیان استاد سبحانی آمده است، چه بسا با ابهامی که در عبارت خواجه نصیر و علامه در مقصد ثالث تجرید وجود دارد، قابل توجیه باشد، ولی با تصریحاتی که در عبارت خواجه در مقصد دوم و ذیل مبحث کیف بودن علم، طرح شده است، و نیز با عبارات شارحین این عبارت، سازگار نیست. بنابراین، آنچه که از تبعیت از معلوم، در کلام عارفان مسلمان آمده است، هم طراز دیدگاه خواجه طوسی است.

در همین راستا، خواجه طوسی علم خداوند متعال به عقول مجرده تأمه را علم حضوری می‌داند، و بر این اساس، هیچ طریقی برای اثبات علم پیشین، مگر در همان حد و اندازه علم اجمالی که شیخ اشراق می‌پذیرد، باقی نمی‌گذارد. همچنین، علم الهی به مادیات را از طریق صورت‌های علمی آنها که در نزد عقول، حاضر هستند، تجویز می‌کند. طبق این بیان، علم خداوند متعال به اشیاء، نه فعلی است و نه انفعالی، و داخل در قسم سوم از تقسیمات علم می‌شود که ملاحظه در تبیین علم فعلی و انفعالی تبیین نموده است. اما اینکه علم فعلی نیست، به این دلیل که علم حضرت حق به اشیاء از منظر خواجه نصیر، به این دلیل که این علم، به صورت علم حضوری است و تقدم علم حضوری بر وجود معلوم، متصور نیست، متقدم بر اشیاء عینی نیست؛ اما اینکه علم انفعالی نیست، به این دلیل که علم انفعالی به علم متأثر از شیء خارجی گفته می‌شود، حال آنکه علم خداوند متعال به اشیاء عینی، عین آن اشیاء است، نه متأثر از آنها.

حال که از معناشناسی تبعیت، فارغ شدیم، تذکر این نکته، ضروری می‌نماید که نفی معنای انفعال از تبعیت از منظر خواجه نصیر، صرفاً نکته‌ای معناشناختی در خصوص معنای «تبعیت علم از معلوم» است و ارتباطی به نوع دیدگاه خواجه نصیر در خصوص فعلی یا انفعالی بودن علم الهی ندارد؛ توضیح اینکه خواجه نصیر همچون شیخ اشراق، از معدود فیلسوفانی است که علم پیشین را در خصوص علم الهی نپذیرفته است؛ وی معتقد است که خداوند متعال بنابر محدودرات متعدد، ممکن نیست که علم حصولی داشته باشد، چرا که علم حصولی در ساختار

بنابراین، در تبیین دیدگاه خواجه نصیر در علم الهی، همانگونه که نباید با تعبیر وی به تبعیت علم از معلوم، منتقل به نظریه علم الهی انفعالی شویم، نیز نباید به صرف



اینکه او نافی انفعال در علم الهی است، خواجه نصیر را به فعلی بودن علم الهی معتقد بدانیم.

### 5. تفاوت نگرش عرفانی و نگرش اشراقی در مسأله

#### تبعیت علم از معلوم

از منظر حکیمان اشراقی، علم به معلوم خارجی لزوماً تقدّم بر وجود آن معلوم ندارد؛ به عبارت دیگر، حکیمان حکمت اشراق، از منکران علم پیشین تفصیلی خداوند متعالی هستند و علم تفصیلی خداوند به حقائق امکانی را عین وجود خارجی آن حقائق، تعبیر نموده‌اند. لکن تبعیت علم از معلوم در نگرش عرفانی، یقیناً به معنایی که نزد حکمای اشراقی است، نمی‌باشد؛ چرا که نه با ساختار هستی از منظر عرفانی، مبنی بر تقدّم ساحت ظهورات علمی بر ظهورات عینی سازگار است، و نه با اصول بدیهی اولی در عدم امکان انتساب نقص به حضرت ربوبی تناسب دارد. ابن عربی در غالب کتب خویش، به این نکته دلالت می‌کند که خداوند متعال برای علم به ماسوا، محتاج موجودیت آنها نیست؛ او بر این نکته تأکید می‌ورزد که شهود و رؤیت، مقید و مشروط به وجود نیست و معدومات نیز ممکن است که متعلق رویت قرار گیرند؛ بر این اساس، ممکنات در عین معدومیت، استعداد تعلق به رویت را دارند و از وجود علم حق تعالی به اشیاء از ازل، نمی‌توان وجود خارجی متعلق آن علم را اثبات کرد. از جمله ادله‌ای که ابن عربی برای اثبات تقدّم علم الهی بر وجود خارجی اشیاء طرح کرده است، اختصاص بعضی از اشیاء به وجود و ایجاد است؛ وجود بعضی اشیاء در عالم و عدم وجود بعضی دیگر، حکایت از معلومیت آنها برای خداوند از ازل دارد، چرا که تخصیص وجود به بعضی از ممکنات نامتناهی، مستلزم علم به آنها است و خداوند بدون آگاهی، ممکن نیست که موجودیت را به بعضی از آن‌ها اختصاص دهد. لیکن زاویه‌ای دیگر در خصوص رابطه علم و معلوم وجود دارد که نباید مورد غفلت قرار گیرد، و آن، رابطه میان علم و «معلوم در مقام حضرت علمی» است؛ به عبارت دیگر، علم حقیقی است که متأخر از معلوم بالذات یا همان عین ثابت موجود در حضرت علمی است، و منعکس‌کننده اقتضائات ذاتی اعیان ثابته است؛ بر همین اساس، به ممتنع الوجودی مثل اجتماع نقضین تمثیل شد تا فهمیده شود که استحاله اجتماع نقیضین، حقیقی نیست که متأثر از علم عالم به آن شود، بلکه استحاله ذاتی اجتماع نقیضین، سبب شده است که در مقام علم به آن، استحاله‌اش درک شود. لیکن این علم، مقدّم بر وجود عینی و کونی ممکنات است، چرا که ساحت علم، مقدّم بر ساحت عین خلقی است؛ برای تفکیک همین دو حیث است که ابن عربی می‌نویسد: برادر! تفاوت است بین اینکه شیء، موجود باشد و

علم به آن شیء، بر وجود آن شیء تقدّم داشته باشد، و بین اینکه بر همین صورت‌ها در حال عدم ازلی‌اش باشد؛ در این صورت، مساوق با علم الهی و حائز تقدّم رتبی است، چرا که معلوم در این فرض، بخاطر ذاتش علم به او را اعطا کرده است.

### 6. ارتباط نظریه تبعیت علم از معلوم با نظریه قدر و

#### سزّالقدر در عرفان

در اصطلاح عرفانی، قدر به معنای اندازه‌گذاری وجودی و تخصیص موجود به سبب خاص و وقت معین است. بر این اساس، قدر قرابت فراوانی با عین ثابت متعین دارد؛ چرا که قضاء، حکم کلی و فرازمانی است، برخلاف قدر که تعین زمانی و سببی دارد، و همین قرابت قدر به عین ثابت متعین، سبب می‌شود که قضاء الهی که برخاسته از علم الهی به عین ثابت است، مشروط به تعینات و تقیدات قدریه باشد.

در این میان، اصطلاح سزّالقدر به عنوان واژه مبین در ریشه‌شناسی علمی قدر، در خور توجه است؛ عین ثابت در مقام تعین ثانی که مقام تفصیل معلومات است، منشأ تعیناتی است که هویت امکانی در مقام خلق به همراه دارد؛ در حقیقت، این تعینات خلقی، برخاسته از نحوه استعدادها و اقتضائاتی هستند که در مقام عین ثابت، نهادینه شده‌اند. در عبارات عرفانی، از اقتضاء و استعداد نهفته در ذات عین ثابت برای شکوفایی و تعین در مقام خلق، با تعبیر «سؤال» و مسألت عین ثابت یاد شده است، که اگر این اقتضائات و استعدادات نبود، هیچ‌گاه مواجه با عالم خلق نمی‌شدیم.

بنابراین، تبیین عارف مسلمان از نظام پیش از خلق، مقتضی این معنا است که سزّالقدر یا همان اقتضائات و استعدادات عین ثابت، نقش محوری و اصلی را در نحوه تکوّن در عالم خلق ایفا می‌کند، بگونه‌ای که بهره‌مندی از هستی، برخاسته از استعدادی است که در عین ثابت وجود دارد. توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که استعداد و اقتضاء در مقام عین ثابت، ذاتی عین ثابت محسوب می‌شود و قابل رفع و وضع نیست و حضرت حق جلّ و علا صرفاً مفیض در مقام عینیت بخشی به این استعدادها است.

تبعیت علم حضرت حق از معلوم، برخاسته از همین احکام هستی‌شناختی‌ای است که غیر قابل زوال، و غیر قابل تغییر است، و عدم امکان تخلف علم حضرت حق از مقتضیات حاضر در معلوم یا همان عین ثابت، موهّم حکومت وجودی یا برتری وجودی هیچ موجودی بر حضرت حق نیست؛ مشابه این سخن را بطور فراوان در میان قواعد هستی‌شناختی می‌توان یافت؛ به عنوان نمونه، می‌توان به عدم اشتغال قدرت الهی بر ممتنعات اشاره



### الف. تفکیک دو اعتبار صفت ذات بودن و نسبت به اشیاء داشتن

صدرالمتألهین در برخی آثارش، به هنگام مواجهه با مسأله تقدم یا تأخر علم از معلوم، میان اعتبارات علم تفکیک می‌کند. به بیان ملاصدرا، علم همچون قدرت و اراده، از حقائق مضاف به اشیاء است، و بدین جهت، دارای دو اعتبار است؛ از این جهت که مغایر با ذات الهی نیست و از صفات الهی است، عین ذات حضرت حق بوده و مقدم بر اشیاء است؛ لیکن از این حیث که مضاف به اشیاء است، نسبتی با آنان دارد، و بدین جهت تابع اشیاء است.

بیان فوق مبهم است؛ چرا که صراحتاً معلوم نمی‌کند که آیا مقصود ملاصدرا از اشیایی که در اعتبار دوم، مضاف الیه علم هستند، اشیاء خارجی و عینی هستند یا اشیاء حاضر در مقام علم. به خاطر همین ابهام است که برخی از پژوهش‌گران محترم، ملاصدرا را در مسأله تبعیت علم از معلوم، به این قول منسوب نموده‌اند که علم در مقام فعل، تابع معلوم است و علم در مقام ذات، متبوع معلوم. ملاصدرا خود واقف به اجمال این عبارت است و لذا وعده تبیین تفصیلی به مباحث آتی داده است.

### ب. تفکیک علم فعلی و انفعالی

ملاصدرا در برخی از مواجعات خویش با مسأله تبعیت علم از معلوم، علم فعلی و انفعالی را از یکدیگر تفکیک نموده و پاسخ پرسش تبعیت علم از معلوم را منوط به اقسام این تقسیم نموده است؛ بدین بیان که در علم فعلی، از آنجا که علم، منشأ تحقق معلوم خارجی است، چنین علمی ممکن نیست که متأخر از معلوم باشد؛ ولی در علم انفعالی، اساساً به جهت هویت انفعال، چنین علمی ضرورتاً متأخر از معلوم خارجی است.

بر اساس این تبیین از تبعیت، ملاصدرا به مصاف دیدگاه خواجه نصیر در رفع معضل جبر از ناحیه علم پیشین الهی رفته است. خواجه معتقد است که علم پیشین الهی سبب جبر نیست، چرا که علم الهی تابع فعل است، نه متبوع آن. ملاصدرا بر این دیدگاه اعتراض می‌کند که ظاهر این دیدگاه، منصرف به علم انفعالی است و بر علم حضرت حق، که علم قضایی و فعلی است، منطبق نمی‌شود.

### ج. تفکیک از حیث ثبوت علمی و عینی معلوم

صدرالمتألهین در تحقیق نفیسی که ناظر به تفاوت رأی عرفای مسلمان و متکلمان معتزلی در مسأله ثبوت نموده است، به تفاوت‌های این دو دیدگاه پرداخته و در ذیل این تبیین، به ثبوت علمی و عینی به عنوان دوگونه ثبوت اشاره می‌کند، و مقصود عارفان مسلمان از تحقق اعیان ثابت به پیش از موجودیت به وجود عینی، را به ثبوت علمی

نمود، که این عدم اشتغال، به جهت نقص در قدرت الهی نیست، بلکه به علت ضعف و استحالته حاکم بر ممتنعات است؛ در مبحث کنونی نیز، تبعیت علم الهی از معلوم را به حقیقت، می‌توان به تبعیت علم الهی از تعیناتی دانست که شئون حضرت حق بوده، و برخاسته از حضرت ربوبی‌اند.

بنابراین، برای استحالته اجتماع نقیضین، و یا برای وصف امکان در ممکنات، لزومی ندارد تا جعل امتناع یا امکان از ناحیه خداوند متعال برای آن اعیان ممتنع یا ممکن، صورت بگیرد، و یا علم حضرت حق، سبب امتناع یا امکان آن اعیان شود، بلکه ذات همان اعیان برای اوصاف خودشان کفایت می‌کند:

از منظر محققان، علم هیچ نقشی در معلوم ندارد؛ چرا که متأخر از او است؛ (به عنوان نمونه) تو مُحال را مُحال می‌دانی، حال آنکه نه عالم بودن تو به آن محال و نه علمت به آن مُحال، هیچ نقشی در مُحال بودن امر محال ندارد و آنچه مُحال است خودش سبب شده است که تو بدانی او مُحال است؛ از اینجا متوجه می‌شوی که علم نقشی در معلوم ندارد.

از منظری دیگر، می‌توان تبعیت علم از معلوم را عبارت از التفات حضرت حق به سزالقدر اشیاء دانست؛ بدین توضیح که هر چیزی، اعم از ممتنع و ممکن، ویژگی‌های ذاتی‌ای دارد که نمی‌تواند از آنها تعدی نماید؛ مثلاً اجتماع نقیضین، با حفظ ویژگی خودش، نمی‌تواند اجتماع نقیضین نباشد، و اگر اجتماع نقیضین است، نمی‌تواند محال نباشد؛ یا سنگ سنگ است، و اگر چیزی سنگ باشد، نمی‌تواند ویژگی‌های ذاتی سنگ بودن را نداشته باشد. بر این اساس، زبان استعداد و قابلیت اشیاء است که ویژگی‌های درونی و عوارض ذاتی شیء را بروز داده و خداوند جواد و حکیم، بی‌کم و کاست، آن ویژگی‌ها را به آن شیء افاضه نموده است، و هیچ شیء‌ای از استعداد خویش، عقب نمانده است.

### جایگاه علم نسبت به معلوم در حکمت متعالیه

از جمله نکات ظریف در مباحث علم شناسی صدرایی، تبیین جایگاه وجودی علم در رابطه با جایگاه وجودی معلوم است؛ پرسش معطوف به این مسأله، این چنین است که آیا علم منشأ تحقق معلوم است، یا معلوم است که دخیل در علم است؟ به عبارت دیگر، آیا علم تابع معلوم است، یا معلوم تابع علم است؟ ملاصدرا در آثار مختلف و در مواقع بحثی متفاوت، پاسخ‌ها و واکنش‌های گوناگونی به این پرسش نشان داده است، که در ذیل آمده است:



حضرت ربوبی تناسب دارد.

### تفاوت تلقیات عرفای مسلمان در معنای تبعیت علم از معلوم

در معناشناسی این تبعیت، سه بیان متفاوت در سخنان عرفا قابل مشاهده است؛ اولین معنا از تبعیت، ناظر به عدم مجعولیت معلوم توسط علم است؛ معنای دوم تبعیت، مطابقت علم با معلوم و عدم خطاپذیری علم الهی است؛ معنای سوم از تبعیت را باید در سنخ‌شناسی اضافه و رابطه‌اش با طرف اضافه جستجو کرد.

#### جایگاه تبعیت علم از معلوم

تبعیت علم از معلوم، مربوط به ساحت تعین ثانی است، نه تعین اول. توضیح اینکه حضرت علمی حضرت حق، بر حسب دو اعتبار علم الهی به خود و علم الهی به غیر، با دو نام تعین اول و ثانی یاد می‌شود؛ در خصوص تعین اول یا همان علم حضرت حق در مقام وحدانیت، علم حضرت حق عین وحدت او است، و اعیان ممکنات در این حضرت علمی، به علم اجمالی معلوم خداوند متعال هستند؛ بر این اساس، آنچه مشهود خداوند در تعین اول است، جمعیت وجودی‌ای است، که اعیان ممکنات در او مستهلک هستند؛ در این مقام، تبعیت علم حضرت حق از معلوم و حکومت اقتضائات موجود در مقام عین ثابت بر علم حضرت حق، منتفی به انتفاء موضوع است؛ بنابراین، تنها زمانی می‌توان از این تبعیت، سخن به میان آورد که ظهور تفصیلی حضرت حق، موجود باشد، که این تفصیل صرفاً در تعین ثانی رخ می‌نماید:

تبیین نمودیم که علم در مرتبه احدیت، عین ذات است بطور مطلق، و در مقام واحدیت که همان حضرت اسماء و صفات است، نسبتی است مغایر با ذات؛ از این رو، هیچ در علم، از آن حیث که نسبت است، یافت نمی‌شود مگر اینکه اعیان آن را اعطا کرده باشند. پس علم به این اعتبار، تابع معلوم است.

#### ارتباط نظریه تبعیت علم از معلوم با نظریه قدر و سزّالقدر در عرفان

می‌توان تبعیت علم از معلوم را عبارت از التفات حضرت حق به سزّالقدر اشیاء دانست؛ بدین توضیح که هر چیزی، اعم از ممتنع و ممکن، ویژگی‌های ذاتی‌ای دارد که نمی‌تواند از آنها تعدی نماید؛ مثلاً اجتماع نقیضین، با حفظ ویژگی خودش، نمی‌تواند اجتماع نقیضین نباشد، و اگر اجتماع نقیضین است، نمی‌تواند محال نباشد؛ یا سنگ سنگ است، و اگر چیزی سنگ باشد، نمی‌تواند ویژگی‌های ذاتی سنگ بودن را نداشته باشد. بر این اساس، زبان استعداد و قابلیت اشیاء است که ویژگی‌های درونی و عوارض ذاتی شیء را بروز داده و خداوند جواد و

تفسیر می‌کند. وی در همین زمینه به نحوه موجودیت اعیان ثابت اشاره می‌کند؛ اعیان ثابت طبق دیدگاه ملاصدرا، از آنجا که به وجود حضرت حق، موجود هستند، مخلوق حضرت باری نیستند؛ این برخلاف وضعیت وجودی هویات وجودی و عینی است که مخلوق و مجعول حضرت حق‌اند. سپس، ملاصدرا به نکته ظریفی در تفکیک حیث ماهیت عین ثابت، از وجود علمی او اشاره می‌کند، بدین بیان که هویت عین ثابت بما هو هو، هویت ماهوی است و حضورش در حضرت علم الهی، حیث وجودی او را شکل می‌دهد، و روشن است که تعلق وجود علمی به عین ثابت، عین ثابت را تغییر نمی‌دهد. بلکه وجود علمی به همان عین ثابتی تعلق می‌گیرد که هویتش بما هو هو، متعین و ثابت است. پس طبق این زاویه از التفات به علم و معلوم، روشن است که علم تابع معلوم است. لیکن اگر مقصود از معلوم، تحقق عین ثابت در خارج و وعاء عین باشد، بدیهی است که علم، که مربوط به مقام ذات احدی است، متقدم بر مقام چنین معلومی است، و در چنین فرضی، باید سخن از متبوعیت علم از معلوم طرح کرد:

از آنجا که ثابت گردید که اعیان، قبل از وجود خارجی، موجود به وجود اسماء و صفات الهی، و بلکه موجود به وجود حق متعالی بوده‌اند، پس دانسته می‌شود که این اعیان نه به لحاظ ماهیت و نه به لحاظ وجود، در آن مقام، مجعول نبوده‌اند، هر چند در خارج، مجعول هستند. منشأ مجعولیت آنها در وجود خارجی بازگشت به لزوم مجعولیت حقائق امکانی دارد، همچنانکه عدم مجعولیت آنها در مقام اسماء و صفات و ذات، به عدم مجعولیت وجود واجب بالذات برمی‌گردد. پس به جهت تفاوت این دو جهت، هم شایسته است که گفته شود علم تابع معلوم است و هم شایسته است که گفته شود معلوم تابع علم است؛ چرا که اعیان در ثبوت فی‌نفسه خود، از حیث تفاوت ماهیت از وجود، متفاوت با اعیان در وجودشان در علم الهی به وجود ذات حضرت حق هستند، و اولی معلوم است و دومی علم. همچنین، وجود اعیان در علم احدی، مقدم بر وجود خارجی آنها است. از این حیث، معلوم تابع علم است.

#### تفاوت نگرش عرفانی و نگرش اشراقی در مسأله تبعیت علم از معلوم

تبعیت علم از معلوم در نگرش عرفانی، یقیناً به معنایی که نزد حکمای اشراقی است، نمی‌باشد؛ چرا که نه با ساختار هستی از منظر عرفانی، مبنی بر تقدم ساحت ظهورات علمی بر ظهورات عینی سازگار است، و نه با اصول بدیهی اولی در عدم امکان انتساب نقص به

### تبعیت علم از معلوم بر اساس تفکیک حیث وجودی و ماهوی عین ثابت در اندیشه صدرایی

صدرالمتألهین در بیان سوم خویش درباره تبعیت علم از معلوم، به تفکیک هویت ماهوی و وجودی عین ثابت اشاره می‌کند؛ هویت عین ثابت بما هو هو، هویت ماهوی است و حضورش در حضرت علم الهی، حیث وجودی او را شکل می‌دهد، و روشن است که تعلق وجود علمی به عین ثابت، عین ثابت را تغییر نمی‌دهد. بلکه وجود علمی به همان عین ثابتی تعلق می‌گیرد که هویتش بما هو هو، متعین و ثابت است. پس طبق این زاویه از التفات به علم و معلوم، روشن است که علم تابع معلوم است. لیکن اگر مقصود از معلوم، تحقق عین ثابت در خارج و وعاء عین باشد، بدیهی است که علم که مربوط به مقام ذات احدی است، متقدم بر مقام چنین معلومی است، و در چنین فرضی، باید سخن از متبوعیت علم از معلوم طرح کرد.

### تلاقی دو دیدگاه عرفانی و صدرایی در عدم مجعولیت عین ثابت

تیین‌های عرفانی و صدرایی در این نکته با یکدیگر التقاء می‌کنند که عین ثابت در هر دو اندیشه، حقیقتی متعین بالذات و غیرمجموعول است؛ از این رو، علم الهی در هیچکدام از دو نگرش، مؤثر و فاعل در عین ثابت موجود در صقع ربوبی نیست. بر این اساس، اعیان ثابته حقایقی هستند که بالعرض در صقع ربوبی موجود هستند و موجود به وجود حضرت حق، نه به ایجاد حضرت حق، می‌باشند. نکته ظریفی که ملاصدرا در این خصوص بدان اشاره نموده است، عدم مجعولیت در حیث ماهوی عین ثابت است؛ بر این اساس، حتی اگر بر مجعولیت حیث نفس‌الامری و وجودی عین ثابت نیز حکم شود، ضرری به عدم مجعولیت حیث ماهوی آن نمی‌رساند.

حکیم، بی‌کم و کاست، آن ویژگی‌ها را به آن شیء اضافه نموده است، و هیچ شیء‌ای از استعداد خویش، عقب نمانده است.

### ارتباط دیدگاه عرفانی در این مسأله با دیدگاه خواجه نصیر

دیدگاه خواجه نصیر طوسی در خصوص تبعیت علم از معلوم، مطابق با معنای عرفانی دوم از تبعیت است و در عین حال، مخالف با دیدگاه آنان در مسأله فعلی و انفعالی بودن علم است.

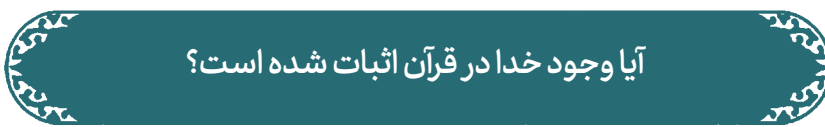
### نگرش اجمالی ملاصدرا به مسأله تبعیت علم از معلوم

در برخی از عبارات، ملاصدرا به تبعیت علم از معلوم بر اساس معنای سوّم، یعنی تأخر اضافه از طرف اضافه، تمایل نشان داده است. لکن این عبارات از حیث دلالت بر تأخر از معلوم بالذات، یعنی معلوم حاضر در صقع ذات، و بالعرض، یعنی معلوم حاضر در عالم خلق، مبتلا به ابهام هستند.

### تبعیت علم از معلوم بر اساس تفکیک علم فعلی و انفعالی در اندیشه صدرایی

ملاصدرا در برخی از مواجهاات خویش با مسأله تبعیت علم از معلوم، علم فعلی و انفعالی را از یکدیگر تفکیک نموده و پاسخ پرسش تبعیت علم از معلوم را منوط به اقسام این تقسیم نموده است؛ بدین بیان که در علم فعلی، از آنجا که علم، منشأ تحقق معلوم خارجی است، چنین علمی ممکن نیست که متأخر از معلوم باشد؛ ولی در علم انفعالی، اساساً به جهت هویت انفعال، چنین علمی ضرورتاً متأخر از معلوم خارجی است. بر اساس این تبیین از تبعیت، ملاصدرا به مصاف دیدگاه خواجه نصیر در رفع معضل جبر از ناحیه علم پیشین الهی رفته است.





آیا وجود خدا در قرآن اثبات شده است؟



«گروه فلسفه اسلامی»  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
برگزار می کند:

# سلسله نشست‌های ترویجی

## عنوان:

آیا وجود خدا در قرآن اثبات شده است؟

## ارائه دهندگان:

دکتر احسان کردی اردکانی  
عضو هیئت علمی دانشگاه اردکان  
دکتر احمد شه‌گلی  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

## ناقد:

دکتر محمد جواد فلاح  
عضو هیئت علمی دانشگاه معارف اسلامی

## مدیر جلسه:

دکتر روح‌الله سوری  
عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی

زمان: شنبه ۲۱ آبان ماه ۱۴۰۱ ساعت: ۱۳:۰۰

مکان: قم، بلوار شهید صدوقی، خیابان حضرت ابوالفضل (ع)، خیابان دانش، کوچه دانش ۳، پلاک ۷۱.

حضور و مجازی

لینک شرکت در جلسه: [www.rip.ac.ir/u/136](http://www.rip.ac.ir/u/136)

## احسان کردی

## احمد شه‌گلی

دانشگاه اردکان مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران مسئله وجود خداوند از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته است. در این مسیر برخی معتقد به وجود خدا، برخی به عدم وجود او و برخی نیز راه شک را پیش گرفته اند. موافقان و مخالفان و شکاکان هر یک بر مدعای خود دلایلی آورده‌اند که تا امروز نیز این مباحث ادامه دارد و خواهد داشت.

قرآن به عنوان مهمترین منبع معرفتی مسلمانان چه رویکردی را نسبت به اصل وجود خدا دارد. به تعبیری دیگر خداوند اصل وجود خود را چگونه در کتابش (قرآن) معرفی و اثبات کرده است؟ جواب به این پرسش آورده های متفاوتی را برای اندیشمندان اسلامی و غیر اسلامی دارد. واضح است که دانشمند مسلمان وجود خدا و حجیت قرآن را پذیرفته است. فهم چگونگی مواجهه قرآن با این موضوع می‌تواند به مثابه الگویی برای اندیشمندان اسلامی با منکرین وجود خدا و تفکرات الحادی باشد. قرآن از آن جا که تنها کتاب تحریف ناپذیر خدا در بین بشر است، از این رو متن این کتاب مطابق با واقع و کاشف قطعی از مواجهه حق تعالی با این موضوع اثبات خود است خداوند بشر را خلق کرده است و بهتر از همه آگاه از درون و سرشت و ساختار وجودی اوست.

طرح این بحث برای اندیشمندان غیر مسلمان که به حجیت قرآن باور ندارند نیز سودمند خواهد بود. آنان با مراجعه به متون مقدس مسلمانان می‌توانند دیدگاه قرآن را در مورد وجود خدا دریابند و به عنوان یک احتمال (نه یک اصل قطعی) دیدگاه قرآن را با عقل و یافته های دین خود بسنجند و با این رویکرد تطبیقی به یافته های جدیدی دست پیدا کنند

با توجه به نکات بیان شده مسئله اصلی تحقیق آن است که شیوه مواجهه قرآن نسبت به اصل وجود خدا چگونه است؟

در زمینه فطری بودن وجود خداوند در قرآن و اثبات یا عدم اثبات وجود خدا در قرآن مقالات گوناگونی نگارش یافته است. مقاله بررسی و تحلیل رویکردهای فلسفی، عرفانی و قرآنی بر همین اثبات وجود خدا اثبات خدا در قرآن کریم استدلال های صریح عقلی بر وجود خدا در قرآن کریم بررسی نظریه برهان پذیری وجود خدا در قرآن چگونگی انعکاس بر همین اثبات وجود خداوند در قرآن و... آنچه در این مقالات بیشتر مشاهده می‌شود رویکردی انتقادی بر دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر عدم اثبات وجود خدا در قرآن است. علامه طباطبایی معتقد به فطری بودن وجود خدا در قرآن و عدم ذکر دلیل بر این موضوع شده است. این دیدگاه علامه مورد انتقاداتی واقع شده است. در این

مقاله ضمن پذیرش دیدگاه علامه در مورد فطری دانستن وجود خدا و عدم اثبات وجود حق تعالی در قرآن، دیدگاه علامه تایید و تقویت می‌شود. در این صورت رویکرد قرآن به مسئله وجود حق تعالی دارای دلالت ها و نتایجی است که برخی از آنها اشاره می‌شود.

## ۱- مسئله اثبات خدا در قرآن

قرآن کریم برنامه جامع هدایت انسان به سوی کمال از ناحیه خداوند حکیم برای انسان ها است. بر همین اساس پرداختن به خصوصیات مبدا و معاد و رسالت از جمله موضوعات اساسی است که در قرآن این موضوعات توجه خاصی بر روی آن شده است. به طور طبیعی در برابر منکران توحید، نبوت و معاد نیز مباحث مختلفی ذکر شده است. در آیه ۲۲ سوره انبیاء در بحث نفی شرک و برای اثبات توحید آیه لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا بَيَان شده است. مطابق این بیان دو خدایی سبب فساد عالم می‌شود و از آن جا که منظم و برقرار است لذا عالم تحت مدبری حکیم است. همچنین برای مسئله معاد نیز دلایل و شواهد متعددی در قرآن ذکر کرده است و شبهات منکرین نیز پاسخ داده شده است. منکرین معاد که امکان معاد را منتفی می‌دانند خداوند متعال آنها را به خلقت اولیه آنها ارجاع می‌دهد. می‌فرماید همان کسی که اولین بار انسان ها را خلق کرده است می‌تواند انسان را زنده کند اگر خلقت انسان ها نیز ممکن است احیای آن نیز بعد از مرگ ممکن است. قُلْ يَخِيْبُهُمُ الَّذِي اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ (یس/ ۷۹) در آیه دیگر در برابر منکرین معاد می‌فرماید همان خدایی که آسمان ها و زمین را خلق کرده است، قادر است همانند آنها را خلق کند. اَوْ لَمْ يَرَوْا اَنْ اِذَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ قَادِرٌ عَلٰى اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ (آیه ۹۹ سوره اسراء) در بحث ضرورت وجود انبیا و رسولان الهی خداوند در بیانات متعددی از این موضوع دفاع می‌کند. هر منظر قرآن هر قومی دارای نذیر و راهنمایی است فاطر/ ۲۴) که از آن به رسولان الهی تعبیر می‌شود. از منظر قرآن کسانی که معتقدند خداوند بر هیچ کس از بشر کتابی نفرستاده و هیچ پیامبری مبعوث نکرده در حقیقت خدا را نشناختند وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ اِذْ قَالُوا مَا اَنْزَلَ اللَّهُ عَلٰى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ وَّلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا اِنْ اَعْبَدُوا اللَّهَ وَاجْتَنَبُوا الطَّاغُوْتِ اِنْعَامٌ ۶. خداوند برای اتمام حجت بر بشر و نیز برای اموری نظیر اقامه عدل و... رسولان الهی را برگزیده است و فلسفه نبوت در امتداد تکمیل هدف خلقت آفرینش انسان های امری ضروری است. رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِيَسْلُبَ لِكُلِّ نَفْسٍ لِّئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلٰى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا» نساء / ۱۶۵ بنابراین قرآن در مسائل بنیادین مربوط به انسان به طور مکرر ( و نه به صورت محدود و

کم) با استدلال ها و بیانات مختلفی به آن پرداخته است. اکنون این سوال مطرح می شود آیا اصل وجود خداوند در قرآن به آن پرداخته شده است؟ ادعا این است که در قرآن اصل وجود خداوند اثبات نشده است. بین وجود خداوند و اثبات صفات برای او تفاوت وجود دارد در قرآن به طور متعدد در مورد صفات خداوند بحث شده است اما در مورد اصل وجود خداوند بحث نشده است.

علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان ادعایی دارد که این ادعا مورد نقد و اثبات قرار گرفته است. آن بزرگوار ادعا کرده است در قرآن به مسئله اثبات خدا پرداخته نشده و هر آنچه در قرآن آمده است مربوط به صفات حق تعالی است. عبارت علامه چنین است:

المعارف المتعلقة بأسماء الله سبحانه وصفاته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والوحده وغيرها، وأما الذات فستطلع أن القرآن يراه غنيا عن البيان.

علامه این ادعا را در جای دیگری از المیزان بیان می کند:

قوله تعالى: «و في الأرض آيات للموقنين» الاستنتاج الآتي في آخر هذه الآيات في قوله: «ففرؤا إلى الله إلى أن قال و لا تجعلوا مع الله إلها آخر» الآية، يشهد على أن سوق هذه الآيات والدلائل لاثبات وحدانيته تعالى في الربوبية لا لاثبات أصل وجوده أو انتهاء الخلق إليه و نحو ذلك.

بر اساس این دیدگاه وجود خداوند در قرآن بدیهی و فطری تلقی شده و آیه ای برای اثبات آن ذکر نشده است و آنچه در آیات قرآن در مورد خداوند دیده می شود مربوط به صفات اوست. مشرکین زمان نزول قرآن گرچه برای خدا در ربوبیت شریک قائل بودند و عبادت غیر خدا انجام می دادند لکن در اصل وجود خدا شکی نداشتند حتی در اینکه خداوند خالق آسمان و زمین است نیز تردیدی نداشتند: وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ (زمر: ۳۸) با توجه به این نکته اساس استدلال های قرآنی در زمینه توحید بر محور توحید در ربوبیت و عبودیت و اطاعت شکل گرفته است و اصل وجود خداوند به عنوان یک اصل فطری که سرشت پاک بشر بدان اذعان دارد و به سوی او گرایش دارد مفروض گرفته شده است.

واضح است که مسأله بدیهی بودن و فطری بودن وجود خدا با عدم اثبات وجود خداوند دو مسأله متفاوت است. از این رو ممکن است کسی معتقد به بداهت وجود خداوند از دید قرآن باشد ولی در عین حال معتقد باشد وجود خدا در قرآن اثبات شده است. (جمع بین بداهت وجود خدا و اثبات او) آنچه از دیدگاه برخی معاصرین برداشت می شود آن است که گرچه وجود خدا فطری و بدیهی است ولی در قرآن دلایلی بر وجود خداوند اقامه شده است و قرآن در این زمینه ساکت نیست. ولی علامه طباطبایی معتقد است

وجود خداوند فطری و بدیهی است و در قرآن نیز آیه ای در زمینه اثبات وجود خداوند یافت نمی شود. به نظر می رسد در این مسئله حق با علامه طباطبایی است و قرآن به مسئله اثبات خدا پرداخته است. این موضوع، موضوعی از جهاتی متمایز از سایر امور فطری است و خداوند متعال به عنوان خالق عالم مواجهه خاصی با مسئله وجود خود در کتاب قرآن داشته است.

علامه طباطبایی ذیل آیه اَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (ابراهیم: ۱۰) بدین نکته توجه می دهد که بر خلاف دیدگاه برخی از مفسرین این آیه در صدد اثبات وجود خدا یا اثبات وجود خالق نیست. بلکه توحید ربوبیت را اثبات می کند. زیرا بت پرستان وجود خالق را منکر نیستند بلکه توحید ربوبی را منکرند. و در مقابل کسی که توحید ربوبی را منکر است اثبات خالق فایده ای ندارد. از دید علامه طباطبایی آیه اَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يدعوکم لیغفر لکم من ذنوبکم در پاسخ به کلام مشرکین بوده که معتقد بودند اِنَا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ (ابراهیم: ۹) مشرکین در این عبارت دو چیز را منکر بوده اند نخست رسالت انبیا را و دیگری توحید ربوبی. جواب قرآن نیز در پاسخ به این دو انکار است بدین صورت که اَفِي اللَّهِ شَكٌّ بَرِهَانَ بَرَايَاتِ تَوْحِيدِ رَبُوبِيَّةِ اسْتِ وَجَمَلُهُ يَدْعُوكُمْ لِيُغْفَرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ (ابراهیم: ۱۰) برهان بر اثبات رسالت انبیا است. همچنین وصف «فاطر» برای این است که شک در ربوبیت را از بین ببرد.

## ۲- فطری بودن اعتقاد به وجود خداوند

واژه فطرت از ماده فطر به معنای شکافتن چیزی از جانب طول آن است. فطرت بر وزن فعله به معنای نحوه خاصی از آفرینش است. در قرآن مشتقات کلمه «فطر» به صورت های گوناگون به کار رفته است ولی کلمه فطرت تنها یکبار استعمال شده است. (روم: ۳۰) هنگامی که در دین صحبت از فطرت می شود مقصود آفرینش انسان به گونه ای است که سرشت او اقتضائات خاصی را می طلبد: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (روم: ۳۰)

امور فطری اموری هستند که الف) **تحمیلی نیستند**، یعنی در نهاد انسان تعبیه شده از این رو از طریق علم حصولی به دست نمی آید بلکه شهودی و حضوری اند؛ ب) **فراگیر و همگانی هستند**؛ ج) **ملاک تعالی و کمال انسان اند**؛ د) **تبدیل ناپذیرند**، یعنی از آنجا که فطرت ودیعه الهی است هیچ گاه از بین نمی رود ممکن است دچار ضعف و کاستی و غفلت شود اما زوال ناپذیرند. فطرت در برابر دو مسیر کمال و ضعف قرار دارد برخی امور



گونه ای خلق شده‌اند که متناسب با هدفشان است: قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه: ۵۰) انسان نیز دارای فطرتی است که او را هدایت می‌کند به سوی راه معینی که باید پیش گیرد.

۲- بر اساس آیات سوره مومنون اگر از مشرکان پرسیده شود، مالک آسمان و زمین کیست؟ می‌گویند الله. اگر پرسیده شود چه کسی رب آسمان و زمین است می‌گویند الله. اگر پرسیده شود چه کسی ملکوت هر چیزی در دست اوست؟ می‌گویند الله. قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۸۴) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (۸۵) قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (۸۶) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (۸۷) قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۸۸) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُشْحَرُونَ (۸۹) این شاهد بر این است منکران انبیا و مشرکان با اینکه وجود شرک و انکار رسل، اصل خالقیست و وجود خدا را قبول داشته‌اند. بنابراین نزاع آنها با انبیا علیهم السلام نیز به جهت اصل وجود خدا نبوده است.

۳- نمونه دیگر بر فطری بودن اعتقاد به خدا آیه ۹ سوره زخرف است. در این آیه شریفه بیان می‌دارد اگر از آنها پرسیده شود چه کسی آسمان و زمین را خلق کرده است که جواب می‌دهند الله وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (۹ زخرف) ۴- در آیه ۱۰ سوره ابراهیم سوال می‌شود آیه در وجود خداوند متعال شکی است؟ به بیان دیگر این موضوع به جهت وضوح و آشکارگی آن جای شک و تردید در آن راه ندارد تا چه رسد به اینکه کسی به انکار آن پردازد. أَفِي اللَّهِ شَكٌّ (ابراهیم: ۱۰)

۵- همچنین آیات گوناگون دیگری نیز وجود دارد که دلالت بر فطرت توحیدی انسان دارد. برخی این آیات را بدین گونه تقسیم بندی کرده‌اند:

۱- آیات تذکره: که پیامبر را مذکر می‌داند: فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (غاشیه: ۲۱)

۲- آیات نسیان: که به نسیان عهد الهی از سوی بشر اشاره می‌کند: نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ (حشر: ۱۹)

۳- آیات میثاق: که برمیثاق ازلی خدا با انسان اشاره دارد: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (اعراف: ۱۷۲)

۴- آیات التجا: که دلالت بر پناه بردن انسان به سوی خدا در شرایط اضطرار دارد: فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَاؤُا اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ (عنكبوت: ۶۵)

### ب) شواهد روایی

احادیث گوناگونی بر فطری بودن اعتقاد به خدا دلالت

سبب شکوفایی فطرت و برخی سبب تضعیف و غبار بر روی فطرت انسان می‌شود. تقوا و گناه دو عامل شدت و ضعف فطرت انسان می‌شود. از آنجا که فطرت ناظر و مشرف بر سایر ابعاد است فطرت، مخدوم و سایر ابعاد انسانی خادم است.

بر اساس دیدگاه فطرت خداوند انسان را به گونه ای آفریده است که ذات او شناخت‌ها و گرایش‌های خاصی را اقتضا می‌کند و اگر عوامل بیرونی دخالت نکند و تاثیر منفی نگذارد سیر وجودی انسان به سمت آن بینش‌ها و گرایش‌هاست. حدیث کُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَيَنْصَرَانِهِ وَيَمَجْسَانِهِ: هر نوزادی بسرشت یگانه پرستی است و پدر و مادرش او را یهودی و ترسا و گبر کنند. بیانگر سیر وجودی انسان به سمت خاصی است و جامعه و محیط نامطلوب و نیز افکار ناصحیح انسان را از آن مسیر منحرف می‌کند.

مصادیق امور فطری متعددند. حقیقت جویی، زیبایی جویی، گرایش به خیر و خوبی، میل به جاودانگی از جمله امور فطری است. یکی از بنیادین ترین امور فطری، باور به وجود خداوند در انسان‌ها است که از این میل به خداجویی، حس پرستش موجود مقدس و از این قبیل به آن اشاره می‌شود. در نهاد همه انسان‌ها باور خالق واحد و کامل برای عالم وجود دارد. فطری بودن باور به خداوند متعال مستظهر به شواهد دینی، عقلی و تجربیات شخصی افراد و نیز یافته‌های علوم تجربی نظیر روان شناسی است. در اینجا صرف نظر از ادله فطری بودن این موضوع از جهت عقلی و تجربی، به رویکرد قرآنی موضوع توجه می‌کنیم.

### الف) شواهد قرآنی

برخی از آیات الهی بیانگر فطری بودن اعتقاد به وجود خداوند است. بر اساس این آیات فطرت انسان‌ها به وجود خالق برای عالم باور دارد. در این بخش به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- آیه فطرت یکی از رایج ترین آیات دلالت بر فطری بودن اعتقاد به خداوند است. بر اساس آیه ۳۰ سوره روم، دین الهی امری فطری در درون انسان‌ها است. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (روم: ۳۰): این آیه از فطری بودن دین الهی سخن می‌گوید که شامل اموری نظیر خالقیست الله تعالی و نبوت نیز می‌شود در حقیقت یکی از اساسی ترین شئون فطری بودن دین الهی فطری بودن اعتقاد به خالقیست حق تعالی است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید دینی که اقامه وجه به سوی آن واجب است همان دینی است که فطرت الهی (فطرتی که تبدیل پذیر نیست) به سوی آن هدایت می‌کند. زیرا دین راهی است که انسان را به سعادت می‌رساند. همانطور که سایر مخلوقات به



دارد مطابق به این احادیث، معرفت انسان به خدا و مسئله توحید امری فطری است که خداوند در سرشت همه انسان ها آنها را با آن آشنا کرده است. برخی از این روایات عبارت است از:

۱- در کتاب کافی بابی با عنوان: **بَابُ فِطْرَةِ الْخَلْقِ عَلَي التَّوْحِيدِ** آمده است که به احادیث مربوط به فطرت توحیدی بشر اشاره شده است. از زراره نقل شده است که از امام باقر علیه السلام تفسیر قول خدا عز و جل «حنفاء لله غیر مشرکین به» را پرسیدم؟ فرمود: حنیف بودن همان فطرتی است که خدا مردم را بدان سرشته و آفرینش خدا دگرگونی ندارد، فرمود: آنها را بر شناسائی سرشته. زراره گفت: پرسیدمش از قول خدا عز و جل «و چون برگرفت پروردگارت از آدمیزاده‌ها» (فرمود نژاد آدم را تا روز رستاخیز از پشت او در آورد و چون مورچه در آمدند و خود را بدانها شناساند و اگر آن نبود کسی پروردگارش را نشناخت، فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده: هر نوزاد بر فطرت زاده شود که شناسد خدا عز و جل آفریننده است که خدا فرموده و اگرشان پرسی که آفریده آسمان‌ها و زمین را البته می‌گویند خدا.

۲- در کتاب توحید صدوق بابی با عنوان: **باب فطره الله عز و جل الخلق علی التوحید** وجود دارد که احادیث گوناگونی در زمینه فطرت توحیدی بشر ذکر شده است از ابو عبد الله صادق (ع) پرسیدم: کلام خداوند که می‌گوید: «سرشت الهی که مردم را بر آن سرشت آفریده است» یعنی چه؟ ابو عبد الله گفت: یعنی همه مردم را سراسر بر سرشت توحید و یکتاشناسی الله آفریده است.

۳- همچنین در حدیث دیگری در کافی آمده است: کسی که بر فطرت توحید بدنیا آید و در باره خدا شك کند هرگز بخیر باز نگردد. **مَنْ شَكَّ فِي اللَّهِ بَعْدَ مَوْلِدِهِ عَلَي الْفِطْرَةِ لَمْ يَفِيْ اِلَى خَيْرٍ اَبَدًا**

۴- در حدیث مشهور دیگری از پیامبر اسلام نقل شده است که هر نوزادی بر اساس فطرت به دنیا می‌آید و پدر و مادرش او را یهودی و ترسا و گبر کنند. **كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُّوْلَدُ عَلَي الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُوْنَ اَبَوَاهُ يَهُودًا نَحْوَهُ نَسْرَانِيَةً وَ يَمَجْسَانِيَةً**

۵- در روایتی معرفت ربوبی معرفتی فطری تلقی می‌شود. **الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُلْهَمِ عِبَادَةَ الْحَمْدِ وَ فَاطِرِهِمْ عَلَي مَعْرِفَةِ رَبُّوْبِيَّتِهِ**

۶- بخش های از دعای عرفه نیز شاهد آشکاری بر ظهور و اشکار خدا برای عالمیان است. **كَيْفَ يَسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُوْدِهِ مُتَقَرِّرٌ اِلَيْكَ اَيْكُوْنُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُوْنَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ اِلَى دَلِيْلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُوْنَ الْاَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوَصِّلُ اِلَيْكَ** (دعا عرفه)

### ۳- مخالفان دیدگاه علامه و پاسخ آنها

دیدگاه علامه طباطبایی و برخی دیگر از علما مبنی بر بدیهی بودن و عدم اثبات وجود خدا در قرآن مورد مناقشه برخی قرار گرفته است. برخی معتقدند قرآن به صراحت وجود خدا را اثبات کرده است و برخی معتقدند قرآن به نحو تلویحی و ضمنی خداوند را اثبات کرده است.

برخی معتقدند اگر وجود خدا بدیهی بوده، صرف تصور آن برای تصدیقش کافی باشد ارائه برهان کاری لغو خواهد بود. بر همین اساس علامه طباطبایی رهیافت برهان بر وجود خداوند در قرآن را از اساس انکار نموده است. (چگونگی انعکاس براهین اثبات وجود خدا در قرآن، ص ۱۱۶) سپس بر این دیدگاه ایراد گرفته اند که اگر وجود خدا بدیهی باشد چرا در طول تاریخ ملحدانی بوده اند که خدا را انکار کرده اند و نیز ائمه در برابر ملحدین اقامه برهان کرده اند. همچنین علامه طباطبایی خود نیز در کتابهای خود بر اثبات وجود خدا برهان اقامه کرده است همه این موارد نشان دهنده این است که وجود خدا بدیهی نیست و باید بر وجود او برهان اقامه کرد و خداوند در قرآن این کار را انجام داده است.

در جواب باید گفت بین بدیهی دانستن وجود خدا و عدم اثبات او تلازمی وجود ندارد. اینگونه نیست که اگر کسی معتقد باشد وجود خدا بدیهی است لازمه اش این باشد که خدا را نمی‌توان اثبات کرد. از این رو منطق دانان در بحث بدیهیات بیان کرده اند که امور بدیهی به دلایل گوناگون ممکن است مورد غفلت و انکار عده ای قرار بگیرد و اقامه دلیل بر امور بدیهی ممکن است. به همین دلیل علامه طباطبایی با اینکه معتقد است وجود خدا بدیهی است ولی در کتاب های فلسفی خود بر وجود او اقامه برهان کرده است. در واقع اگر فطری بودن گرایش به مبدأ آفرینش را در قرآن بپذیریم طبعاً ادله ای که برای اثبات وجود خدا ذکر می‌شود جنبه تبیین، تنبیه و تذکره دارد و نه تعلیل. (توحید در قرآن، ص ۳۲) همچنین امور فطری دو بخش دارد. بخشی از آن به دانشها مربوط است در این صورت امور فطری به معنای امور بدیهی است و امور بدیهی برهان بردار است (فطرت در قرآن، صص ۳۲-۳۳) پس با اینکه قضایایی مانند خدا وجود دارد فطری انسان است اما چنین نیست که در مقام اثبات احتیاج به دلیل نداشته باشد بلکه در مقام اثبات باید آن را با برهان اثبات کرد. همچنین اینکه فرموده اند «اگر وجود خدا بدیهی بوده، صرف تصور آن برای تصدیقش کافی باشد ارائه برهان کاری لغو خواهد بود» قابل پذیرش نیست. چون بدیهی اولی یکی از اقسام بدیهیات است و آنچه علامه طباطبایی بدان اذعان کرده است بداهت وجود خداوند است: نه اینکه اعتقاد به وجود خداوند جزو بدیهیات اولیه است.

### اشکال اول: وجود منکران خدا در زمان نزول قرآن



به باور معتقدان به عدم اثبات وجود خدا در قرآن (مانند علامه طباطبایی) چون در زمان نزول وحی مخاطبان قرآن، خدا را قبول داشته اند و انحراف آنها در زمینه شرک بوده است لذا قرآن به بحث اثبات وجود خدا پرداخته است. مخالفان دیدگاه علامه طباطبایی بر این سخن ایراد گرفته اند که عدم وجود منکران خدا در میان مخاطبان قرآن امر مسلمی نیست زیرا ادعای دهریان در قرآن طبق آیه وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (جاثیه: ۲۴) انعکاس یافته است. این آیه در پاسخ به مدعیات دهریان بوده که وجود خدا را منکر بوده اند. بنابراین در زمان نزول وحی دیدگاه دهریان که منکر وجود خدا بوده اند مطرح بوده و قرآن نیز به این دیدگاه واکنش نشان داده است. همچنین مناظراتی میان ائمه و برخی از ملحدین (مانند ابن ابی العوجاء) صورت گرفته که نشان دهنده وجود ملحدین در آن زمان بوده است.

در جواب به این ایراد باید گفت که هر چند از دید برخی مفسرین مقصود از این سخن که «و ما یهلکنا الا الدهر» دیدگاه دهریون و انکار وجود خدا بوده است ولی بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی مقصود انکار معاد بوده است؛ زیرا سیاق آیه احتجاج علیه وثنی مذهبیان است که صانع را قبول دارند ولی منکر معادند. بنابراین آیه در جواب به دیدگاه مشرکین است که منکر معادند نه دهریون که هم مبدا را منکرند و هم معاد را. زیرا در آیات قبل سخنی از دهریان به میان نیامده است تا بگوییم آیه مربوطه در پاسخ به آنان است. همچنین تفاسیری مانند مجمع البیان که این آیه در زمینه انکار صانع میدانند دلیلی بر دیدگاه خود ارائه نداده اند.

در پاسخ به وجود مناظرات بین ائمه و ملحدین باید گفت که گسترش الحاد در جامعه اسلامی بیشتر در زمان خلفای عباسی و ورود افکار انحرافی در شبه جزیره عربستان بوده است و به تدریج گروه های الحادی شکل گرفته اند. ولی در زمان نزول قرآن اینکه گروه های قابل توجهی از ملحدین باشند به چشم نمیخورد و پیامبر اسلام بیشتر با اهل کتاب و مشرکین که همه آنها خدا را قبول داشتند مواجه بوده است. اگر هم افراد ملحدی بوده اند بسیار اندک بوده اند و نیازی به ذکر آنان در قرآن نبوده است. از آیات قرآن چنین استفاده می شود که اصل وجود آفریدگار در محیط نزول قرآن مورد قبول همگان بوده است (توحید در قرآن، ص ۲۵) هر چند افراد معدودی به عنوان ملحدین در زمان اهل بیت (مانند ابن ابی العوجا و...) بوده اند. ولی این افراد آن چنان در اقلیت بوده اند که مصداق النادر کالمعدوم اند؛ دلیل این امر نیز بیشتر ورود افکار و اندیشه های گوناگون به شبه جزیره عربستان. بخصوص در زمان خلفای بنی عباس بوده است. ولی

قبل از آن و بخصوص در زمان پیامبر گروهی به نام منکران وجود خداوند و ملحدین وجود نداشته است. در واقع در زمان نزول قرآن پیامبر با چندین گروه مواجه بود: ۱- وثنیون: که به خدای واحد اعتقاد داشتند ولی بت ها را به عنوان شفیع و واسطه در تدبیر جهان موثر می دانستند و به عبادت آنها می پرداختند. ۲- اهل کتاب: که بیشتر یهودیان مدینه و مسیحیانی که در شبه جزیره عربستان سکنی داشتند. ۳- دهریون: که معتقد بودند دهر آن ها را هلاک می کند و معادی وجود ندارد. (همان، ص ۲۴۷) این پاسخ می باشد که برخی به شبهه فوق داده اند اما با توجه به اینکه قرآن کتابی برای همه دوره ها و همه انسان ها است، آیا چون در زمان نزول قرآن کسی منکر وجود خداوند نبوده دلیل بر عدم ذکر این مسئله به این مهمی که اصل وجود دین، ارسال رسل و معاد بر آن مبتنی است می شود؟ به نظر می رسد این پاسخ صحیح نیست و جاودانگی قرآن و جهانی بودن رسالت قرآن سازگار نیست. خصوصا در مسئله اثبات خدا که همه محور دین بر آن مبتنی است. پاسخ نهایی این قسمت در موضوع علت سکوت قرآن روشن خواهد شد.

### اشکال دوم: جاودانگی قرآن و فرازمانی و فرامکانی بودن آن

طبق این دلیل نمی توان گفت قرآن صرفا برای اعراب زمان پیامبر نازل شده است بلکه قرآن کتابی فرازمانی و فرامکانی است و نمی توان گفت قرآن در برابر چالش اعتقاد به عدم وجود خدا در میان پیروان به تفکر الحادی با بی اعتنایی گذشته باشد. به تعبیر دیگر بر فرض اینکه بپذیریم در زمان نزول وحی گروهی بنام ملحدین وجود نداشته است ولی از آنجا که قرآن پاسخگوی نیازهای هدایتی بشر است و مسئله الحاد برای بشر مطرح بوده و هست، پس قرآن نسبت به این مسئله سکوت نمی کند و قطعا به این امر مهم نیز توجه داشته است.

در جواب باید گفت عدم اثبات وجود خدا در قرآن به معنای سکوت در این زمینه نیست. بلکه خداوند در آیات گوناگون گوشزد می کند که دین (که بخش مهم آن توحید است) امر فطری است و فطرت بشر بر اساس نگاه توحیدی سرشته شده است. در واقع اصل وجود خدا آشکار و بدیهی است و نیازی به استدلال و جدل ندارد. اگر بشر به فطرت توحیدی خود رجوع کند اصل وجود خدا را می یابد. بنابراین عدم استدلال بر وجود خدا دلیل بر بی توجهی به وجود خداوند نیست؛ بلکه شاهد بر بدیهی انگاشتن وجود اوست. همانگونه که در کتب عرفا خداوند را ظاهرترین اشیاء می دانند و نیازی به ورود به برهین گوناگون بر اصل وجود خدا نمی بینند. به نظر میرسد در بین شاخه های علوم اسلامی (کلام، فلسفه و عرفان) تنها



عرفا هستند که با الگو قرار دادن قرآن اصل وجود خدا را بدیهی انگاشته اند و وارد مباحث اثبات وجود خدا نشده اند. البته نمی توان بر کسانی که به بحث اثبات وجود خدا و دفع شبهات منکرین او پرداخته اند ایراد گرفت؛ زیرا اقتضای وجود دلایل ملحدین این است که بدان ها پاسخ گفته شود و دلایل گوناگونی بر اثبات وجود خدا اقامه شود. ولی برای کسانی که شبهه ای ندارد اثبات اصل وجود خدا چندان نیازی نیست و فطرت توحیدی بشر برای شناخت و گرایش به میدا هستی کافیست.

در واقع رسالت پیامبر اسلام جهانی است: همچنین پیامبر بعنوان مذکر است و تذکر مخصوص مومنان یا اهل کتاب نیست بلکه شعاع مذکر بودن به گستره شعاع رسالت اوست یعنی همه انسان ها را در بر می گیرد. پس همگان نسبت به اصول کلی دین سابقه آشنایی دارند و وحی الهی برای شکوفایی آن معارف آمده است. بنابراین روح تعلیمات الهی درباره اصول دین توجه دادن به فطرت انسانی است و این شامل حال همه انسانها می شود. خواه مومن و خواه ملحد. خلاصه آنکه قرآن برای همگان نازل شده است و بعنوان تذکر و یادآوری برای همه می باشد. پس همگان در نهاد خویش بینش ها و گرایش های خدایی را دارند و به معارف کلی دین سابقه آشنایی دارند.

### اشکال سوم: وجود براهین اثبات خدا در قرآن

یکی دیگر از دلایل معتقدان به اثبات وجود خدا در قرآن این است که آیات متعددی در قرآن وجود دارد که دلالت بر اثبات وجود خداوند دارد. مانند آیه اَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (ابراهیم: ۱۰) اَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ. و... حتی برخی از نویسندگان معتقدند خداوند در قرآن به برهان نظم، برهان وجوب و امکان، برهان حدوث، برهان حرکت، برهان صدیقین، برهان فطرت و... به نحو صریح و یا ضمنی اشاره کرده است. (اثبات خدا در قرآن کریم، ص ۶۷)

شاهد بهیشتی معتقد است آیه اَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مربوط به شک در اصل هستی خداست. و در جواب مرحوم علامه طباطبایی که معتقد است این آیه در جواب بت پرستان است که وجود خدا را قبول دارند بنابراین اثبات وجود خدا در این آیه بی فایده خواهد بود، می گوید بر فرض که این مطلب (اعتقاد به وجود خدا توسط بت پرستان) در مورد همه بت پرستان عربستان در عصر پیامبر اسلام قابل اثبات باشد ولی آیا در مورد همه بت پرستان در همه ادوار تاریخ نیز قابل اثبات هست تا بتوانیم در فهم این آیه که به عاد و ثمود و اقوام گذشته دیگر مربوط است بدان استناد کنیم؟

در جواب به ایراد شاهد بهیشتی باید گفت که همانگونه که علامه طباطبایی بیان کرده اند سیاق آیه در جواب به

انکار بت پرستان است که گفتند اِنَّا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُوْنَا اِلَيْهِ مُرِيْبٍ. و بت پرستان اصل وجود خدا را قبول داشتند و در توحید ربوبی و... مشرک بودند. اما اینکه این سخن را نمی توان در مورد بت پرستان زمان قوم نوح و عاد و ثمود و... سرایت داد باید در جواب گفت که از سیاق سایر آیات قرآن بر می آید که دعوی پیامبران با بت پرستان بر سر اثبات اصل وجود خدا نبوده است بلکه در مورد توحید ربوبی، توحید اطاعت، توحید در عبادت و... بوده است. مثلاً با نگاهی به آیات سوره هود بخصوص آیات ۲۵ به بعد بیشتر بحث انبیا با قوم خود بر سر عبادت خدا و نه اثبات اصل وجود خدا بوده است. بنابراین با جستجویی که در آیات قرآن شد می توان نتیجه گرفت که بت پرستان زمان انبیا گذشته نیز اصل وجود خدا را قبول داشته اند و محاجه انبیا با آنان در این زمینه نبوده است. چنانکه در آیه ۳۶ سوره یس اصل وجود خدا را می پذیرند اما ارسال رِسْلِ از ناحیه خداوند متعال را انکار می کنند. قَالُوْا مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَيْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ (یس/۳۶)

همچنین شاهد بهیشتی آیه ام خلقوا من غیر شیء را ناظر به شک احتمالی انسان در مورد اصل وجود خدا می داند. از دید ایشان آیات ۳۵ و ۳۶ سوره طور نخست این شبهه را طرح کرده است که در پیدایش جهان و انسان آفریدگی دخالته نداشته و اینها خودبخود خلق شده اند آنگاه برای جواب به این اشکالات قرآن با سوالات گوناگونی فطرت انسان را بیدار میکند که همه اینها کار خداست. پس طرح مسئله شک در اصل هستی خدا از این آیات بخوبی نمایان است. (خدا از دیدگاه قرآن، ص ۴۷-۴۵) اما سیاق آیات سوره طور نشان دهنده پاسخ به مشرکین است که با نبوت پیامبر و دعوت او مخالفت می ورزیدند و او را شاعر و ساحر و... می دانستند. بنابراین سیاق آیات نفی عذر تکذیب کنندگان است. و معنای آیه اَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ چنین است: «بلکه می پرسیم: آیا این تکذیب کنندگان از غیر آن چیزی که سایر افراد بشر از آن آفریده شده اند، خلق شده اند؟ و در نتیجه سایر افراد بشر صلاحیت دارند که خدا رسولانی به سویشان بفرستد و آن رسولان به سوی حق دعوتشان بکنند و ایشان با عبودیت خدا به کمال مطلوب خود برسند، و اما این تکذیب کنندگان به خاطر اینکه خلقتشان از چیزی دیگر است اصلاً تکلیفی ندارند، و امر و نهی متوجهشان نمی شود و ثواب و عقابی در کارشان نیست؟»

در نتیجه گرچه ممکن است این آیات و آیات دیگر الهام بخش براهینی برای اثبات وجود خداوند باشد مانند آیه سُرِّيْهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِيْ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اِنَّهُ الْحَقُّ اَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اِنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. که



برای آن پی می برد و این موضوع کمتر تاملی برای هر انسانی که بهره ای از عقل دارد قابل اثبات است. آن گونه که هیچ انسان عاقلی وجود ساختمان کوچک بدون بنا را نمی پذیرد ساختمان با عظمت جهان آفرینش نیز این خصوصیت مستثنی نیست. مراد از سطح عالی این مسئله امری نیست که مشکوک، ضعیف یا اختلافی باشد، بلکه با اندک تامل قابل اثبات است. برخی از دانشمندان نیز بر بدهات وجود خدا سخن گفته اند. ایشان بیان مناسبی در این مورد دارد که متن عبارت وی در ادامه می آید:

أَنْ وَجُودَ اللَّهِ: إِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ بَدِيعِي لَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَحَدَّثَ فِيهَا الْمُؤْمِنُونَ نَفِيًّا أَوْ إِثْبَاتًا وَلَا سَلْبًا وَلَا إِيجَابًا، وَ يَرُونَ أَنَّ وَجُودَ اللَّهِ مِنَ الْقَضَايَا الْمَسْلُومَةِ الَّتِي لَا تَوْضِعُ فِي الْأَوْسَاطِ الدِّينِيَّةِ مَوْضِعَ الْبَحْثِ، لِأَنَّهَا فَطْرِيَّةٌ. وَ أَنَّ كُلَّ شَخْصٍ يَحَاوِلُ وَضْعَهَا مَوْضِعَ الْبَحْثِ إِنَّمَا هُوَ شَخْصٌ فِي إِيمَانِهِ دَخَلَ وَ فِي دِينِهِ انْحِرَافٌ فَمَا خَفِيَ اللَّهُ قَطُّ حَتَّى يَحْتَاجَ إِلَى أَنْ يَثْبُتَ الْبَشَرُ تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عَلَوًا كَبِيرًا وَ مِنْ الْمَعْرُوفِ أَنَّ الدِّينَ الْإِسْلَامِيَّ لَمْ يَجِئْ لِإِثْبَاتِ وَجُودِ اللَّهِ وَ إِنَّمَا جَاءَ لِتَوْحِيدِ اللَّهِ. وَ الْقُرْآنُ يَتَحَدَّثُ عَنِ بَدَاهَةِ وَجُودِ اللَّهِ حَتَّى عِنْدَ ذَوِي الْعُقَايِدِ الْمُنْحَرِفَةِ يَقُولُ سُبْحَانَهُ: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ. إِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنْ الْخَالِقُ هُوَ اللَّهُ مَعَ أَنَّهُمْ مُشْرِكُونَ أَوْ مُنْحَرِفُونَ بَوَاحٍ مِنْ الْوَجْهِ فِي إِيمَانِهِمْ بِاللَّهِ. سَأَلَ أَحَدَ الْعَارِفِينَ عَنِ الدَّلِيلِ عَلَى اللَّهِ. فَقَالَ: اللَّهُ. فَقِيلَ لَهُ فَمَا بِالْعَقْلِ...؟ فَقَالَ الْعَقْلُ عَاجِزٌ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى عَاجِزٍ مِثْلِهِ. رَاجِعِ الْإِسْلَامَ وَ الْعَقْلَ وَالطَّرِيقَ.

### ب) فطری بودن مسئله وجود خدا در سطح عالی

آن: علاوه بر اینکه انسان به لحاظ عقلی وجود آفریدگار برای عالم را ضروری می داند به لحاظ فطری نیز در درون انسان ها گرایش به حق تعالی وجود دارد. این گرایش در مقابل سایر گرایش های فطری، شدت و قوت آن بیشتر است. بر اساس این دو مطلب انکار خدا جایگاهی ندارد. اگر هر عقل سلیمی که مطابق اصول اولی عقل حرکت کند و هر انسانی به صورت فطری وجود خداوند در عالم را می پذیرد و با تمام وجود به آن گرایش دارد در این صورت کسانی که خداوند متعال را انکار می کنند، در حقیقت با آشکارترین واقعیت های جهان را انکار می کنند. اینان همانند کسانی هستند که روشنی خورشید را انکار می کنند. این افراد با حکم صریح عقلی و فطری خود مبارزه کرده اند، چون مسئله انکار حق تعالی بدهات عقلی و گرایش فطری آن بیشتر است شدت انکار آن نیز آثار منفی بیشتری دارد. برای این افراد دلیل آوردن تاثیری ندارد بلکه عوامل دیگری سبب شده است که آنها وجود حق تعالی را در عالم انکار کنند برای اصلاح رای و نظر آنها باید آن عوامل را بررسی کرد. بنابراین به نظر می رسد دلیل این مسئله از

ارائه دهندگان برهان صدیقین این آیه را الهام بخش برهان صدیقین می دانند. ولی باید تفاوت گذاشت بین ارائه برهان بر اثبات وجود خدا در قرآن و الهام بخش بودن قرآن در زمینه ارائه براهین بر وجود خداوند. در واقع قرآن در طرح مسائلی مانند شناخت صفات خدا و... روشی را انتخاب کرده که در اثبات وجود خدا نیز به کار می آید.

### اشکال چهارم: علت سکوت قرآن در مسئله اثبات خدا

پس از بررسی ادله مخالفان اثبات خدا در قرآن به تبیین چرایی این موضوع پرداخته می شود. پرداختن یا نپرداختن قرآن به موضوعی از روی حکمت است. کتاب شریف قرآن که الفاظ و معانی آن از سوی خداوند متعال است، گزاره ها، مسائل، اهداف و کمیت و کیفیت مباحث در آن از روی حکمت بالغه الهی تنظیم شده است. طرح مباحث فرعی فقهی در قرآن حکایت از جامعیت این کتاب دارد. با این حال مسئله اثبات خداوند یکی از بنیادی ترین موضوعات است که مسائل دین بر آن مبتنی است از این رو در نگاه اول پرداختن به این موضوع ضروری می نماید خصوصاً اینکه انکار آن سایر مسائل دین نیز منتفی می شود. بر فرض اینکه در برخی از آیات به آن پرداخته شده است، (که اصل آن مورد تردید است) میزان آن بسیار محدود است و با دلالت های التزامی و غیر مستقیم است. در این صورت این سوال پیش می آید که موضوع به این مهمی چرا به آن پرداخته نشده (بر اساس دیدگاه مختار) یا اگر پرداخته شده بسیار محدود، یا اشاره ای بوده است؟ با توجه به اینکه به طور طبیعی اقلیتی منکر وجود خداوند هستند و طبیعی است که خداوند در قرآن برای این موضوع باید حجت را این افراد تمام کند. خصوصاً در مسئله ای که رکن دین است و فقدان آن سبب زوال حجیت دین و رسل الهی می شود. از طرف دیگر شیوه قرآن این نیست که هر مسئله فطری به آن نپردازد. مسئله توحید و نفی شرک در ربوبیت نیز امری فطری است که ما می بینیم قرآن فراوان به این موضوع می پردازد. بنابراین به نظر می رسد این موضوع یک خصوصیت خاصی دارد که با وجود مبنایی بودن آن به آن پرداخته نشده است.

سکوت قرآن در مسئله اثبات خدا ابتدا به این موضوع مرتبط است که مسئله وجود خدا در عالم امری دو خصوصیات خاص دارد که در هر یک از این دو خصوصیت، میزان برخورداری از آن خصوصیت در منها درجه است. این دو خصوصیت عبارت است از:

### الف) بدهات عقلی مسئله وجود خدا در سطح

عالی آن: ذهن هر انسان عاقلی از وجود نظم در عالم به ناظم و از وجود شگفتی های جهان آفرینش به وجود خالق



ناحیه حق تعالی شدت اشکارگی آن است همان طور که هیچ انسان عاقلی برای روشنی روز دلیل ذکر نمی کند بحث وجود خدا برای عالم از روشنی خورشید نیز روشن تر است زیرا این حکم روشنی خوشید به وسیله حس است و وجود خدا با عقل و فطرت درک می شود و حس نیز مقدمات تایید آن را فراهم می کند.

#### ۴- دلالت های معرفتی و تربیتی مسئله عدم اثبات وجود خدا در قرآن

۱- یکی از نتایج این موضوع، توجه به تاثیر عوامل غیر معرفتی در الحاد است. توضیح آنکه معرفت و باورهای انسان گاه حاصل مجاهدت های علمی و پیروی از استدلال است به این صورت که شخص با ترتیب دادن براهین و شواهد به سمت یک نظریه گرایش پیدا می کند اما در برخی برخاسته از یک عامل غیر معرفتی می باشد. عوامل غیر معرفتی متعدد هستند. بر اساس این رویکرد ریشه انکار خدا بیش از اینکه ناشی از قصور فهم و وجود شبهه باشد، ریشه در در امور غیر معرفتی دارد. عوامل غیر معرفتی آن دسته از عواملی هستند که از جنس معرفت و اندیشه نیستند اما می توانند در جهت، محتوا، ساختار و نظریات علمی تاثیر گذار باشند. بحث از عوامل غیر معرفتی در روند شکل گیری باورها، اندیشه ها و علوم که امروزه شواهد زیادی بر این موضوع اقامه شده است، این موضوع می تواند درک ما را از معرفت و عوامل آن تعمیق بخشد و از آسیب های ناشی از این موضوع بکاهد. پیوند دادن اندیشه با مسائلی نظیر: تعصب، تقلید، مزاج، تغذیه و... آثار و لوازم مهمی در بر دارد که می تواند زمینه های طرح مسائل دیگری را فراهم کند. در غرب این مباحث جایگاه مهمی دارد اگر چه در جامعه ما هنوز چنین مباحثی به شایستگی شکل نگرفته است. ویلیام جیمز از جمله دانشمندانی است که به این مسئله التفات خاصی داشته و معتقد است که باورها و بینش های ما بیش از آنکه تابع عملیات فکری و عقلانی باشد تا حد زیادی متأثر از اموری نظیر تلقین، القائات، عشق، نفرت، منفعت فردی و گروهی است. بر همین اساس در روایتی گناه را عامل انکار ولایت و توحید ذکر کرده است. گناه از مقوله های عملی است که انجام آن سبب پیدایش باورها و گرایشات منفی در انسان می شود.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَا عِبَادَ اللَّهِ اخذروا الإنهَمَاكَ فِي الْمَعَاصِي وَ التَّهَاؤْنَ فَإِنَّ الْمَعَاصِي يَسْتَوْلِي بِهَا الْخِذْلَانُ عَلَي صَاحِبَهَا حَتَّى تُوقِعَهُ فِي رَدِّ وَ لَآئِيهِ وَصِي رَسُولِ اللَّهِ ص وَ رَفَعُ نُبُوهُ نَبِيِّ اللَّهِ وَ لَا يَزَالُ أَيْضاً بِدَلِيكَ حَتَّى تُوقِعَهُ فِي دَفْعِ تَوْجِيدِ اللَّهِ وَ الْإِلْحَادِ فِي دِينِ اللَّهِ

گناهان کاری با انسان می کند که او را تا وادی کفر و بی دینی پیش می برد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در

ضمن گفتاری فرمودند: «همانا گناهان، گمراهی را بر گنهکار مسلط می نماید تا آن جا که او را به رد ولایت و امامت وصی رسول خدا و انکار نبوت پیامبر و به همین منوال انکار یکتایی خدا و الحاد و کفر در دین خدا، آلوده می گرداند». (۸) در تعداد قابل توجهی از آیات قرآن شرط پذیرش آیات الهی را سلامت نفس و تعقل ذکر کرده است. (یونس/۶، بقره/۱۶۴ آل عمران/۱۹۰) از نگاه قرآن انکار خدا و معاد بیش از آنکه حاصل شبهه علمی و جهل معرفتی باشد، نتیجه طغیان و عصیان انسان است. (قیامت/۵) علامه طباطبایی معتقد است اگر انسان با نهادی پاک و دلی آرام نگاهی به جهان هستی نماید، در هر گوشه و کنار آن آثار و دلایل وجود پاک آفریدگار را مشاهده خواهد کرد، و از هر در و دیواری به ثبوت این حقیقت گواهی خواهد شنید.

۲- با مراجعه به ملحدان تاریخ می بینم اینان بیش از اینکه مسئله علمی داشته باشند چالش های علمی و شخصی سبب انکار خدا شده است. و به تعبیر یکی از محققان غربی «بعضی از افراد، مانند مارکس، نیچه، سارتر و کامو، پیش از آنکه به شرح و بسط نظریه ای بپردازند که هدف از آن صرفاً تایید ایمان الحادی شان بود، ملحد بودند» ساتریکی از فیلسوفان ملحد قرن ۱۹ ریشه الحاد را ناپسانی ها و بحران های اجتماعی می داند: «هیچ کفر و الحادی نیست که در نهایت نتوان کلیدش را در نابسامانی اجتماعی یافت. بر همین اساس او می گوید من مسئله را در دوازده سالگی یک بار برای همیشه حل کردم. مدت ها بعد براهین دینی و استدلال های الحادی را مطالعه کردم». همچنین می نویسد در هستی و نیستی دلایلی را برای رد وجود خدا بیان کردم که به راستی دلایل واقعی نبودند.

۳- تقدم روش ساده بر پیچیده در وصول به حق تعالی در فرایند تبدیل علم حضوری انسان به خداوند به علم حصولی، ابتدا براهین ساده شکل می گیرد و هر چه از این علم حضوری فاصله گرفته شود تاملات در زمینه علم حصولی بیشتر و براهین نیز پیچیده تر می شود. در احادیث نیز به این مطلب اشاره شده است که ان الراحل الیک قریب المسافه. (بحار الانوار، ج ۹۵، ص ۸۲) کسی که در جستجوی خداست نیاز به مسافت طولانی و براهین فلسفی پیچیده ندارد. براهین ساده بیشترین سنخیت را با علم حضوری به خداوند دارند. و انسانی که فطرت پاکش همچنان بی آرایش باقی مانده است به صرف تذکر، تنبه و دلیل ساده متوجه علم حضوری خود به خدا می شود و به وجود آن حقیقت برتر اذعان می کند.



آیا نفس و بدن بعد از مرگ با یکدیگر ارتباط دارند؟



«گروه فلسفه اسلامی»  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
برگزار می کند:

# سلسله کرسی های ترویجی

**عنوان:**

آیا نفس و بدن بعد از مرگ با یکدیگر ارتباط دارند؟

**ارائه دهنده:**

دکتر احمد شه گلی  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

**ناقد:**

دکتر رضا درگاهی فر  
پژوهشگر وابسته به مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
دکتر محمد میری  
عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

**مدیر جلسه:**

دکتر هادی قهار  
پژوهشگر وابسته به مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

زمان: یکشنبه ۱ آبان ماه ۱۴۰۱ ساعت: ۱۳:۰۰

مکان: قم، بلوار شهید صدوقی، خیابان حضرت ابوالفضل (ع)، خیابان دانش، کوچه دانش ۳، بلاک ۷۱.

حضور و مجازی

لینک شرکت در جلسه: [www.irip.ac.ir/u/136](http://www.irip.ac.ir/u/136)

## مسئله ارتباط نفس با بدن مادی بعد از مرگ (با رویکرد فلسفی-دینی)

احمد شه‌گلی

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

در مورد ارتباط نفس با بدن بعد از مرگ مسائل مختلفی مطرح است، یکی از این موضوعات، مسئله ارتباط نفس با بدن مادی بعد از مرگ است. ارتباط نفس و بدن صورت های مختلفی دارند. مانند ارتباط پیش از دنیا، ارتباط در دنیا، ارتباط در بعد از مرگ و ارتباط در قیامت. محل بحث رابطه نفس با بدن بعد از مرگ است. آیا بعد از مرگ، بدن کاملاً بیگانه با روح خود می شود، به گونه ای که هیچ تفاوتی در نسبت با بدن ندارد یا چنین نیست؟ در اینجا سعی بر آنست که وضعیت ارتباط نفس با بدن بعد از مرگ از دیدگاه فلسفه و آموزه های دینی تبیین شود و ابعاد این موضوع روشن گردد. در این موضوع با این مسئله خاص پژوهش مستقلی نوشته نشده است؛ اما در ضمن آثار حکما و مضمون پاره ای از روایات مختصراً اشاراتی به آن شده است. آقا علی مدرس، در رساله «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد» به لحاظ فلسفی نوعی ارتباط نفس با بدن بعد از مرگ دارد. قبل از ایشان غیاث الدین دشتکی این موضوع را به صورت اشاره ای در ضمن بحث معاد دارد. وی این موضوع را رای برخی از متکلمین می داند. ایشان از بعضی از اعلام اهل کلام نقل می کنند که روح بعد از مفارقت از بدن، نوعی نظر و توجه به آن دارد. در جلد دوم کتاب «درخشان پرتوی از اصول کافی» از آیت الله سید محمد حسینی همدانی رویکرد آقا علی مدرس را به تفصیل بیشتر بیان کرده است. مرحوم آیت الله محمد شجاعی نیز در کتاب «معاد» جلد دوم نیز همان دیدگاه آقا علی مدرس با توضیح بیشتری مطرح کرده است. این اشارات در عین حالی که مباحث مغتنمی مطرح کرده، مسئله را به صورت مستقل و منقح با ذکر دلایل و شواهد صورت بندی نکرده است لذا مسئله هنوز صورت بندی منقحی پیدا نکرده است.

### ۱- ارتباط نفس با بدن مادی بعد از مرگ از منظر فلسفی

انسان دارای دو ساحت است: ساحت نفس و ساحت بدن. این دو ساحت دو موجود مستقل و مجزای از یکدیگر نیستند، بلکه یک وجود واحد دارای دو مرتبه مادی و مجرد است. این دو ساحت تا زمانیکه در نشئه مادی قرار دارند با یکدیگر تعامل دو جانبه دارند. نفس بر بدن و حالات بدن بر نفس نیز تاثیر می گذارد. با قطع این ارتباط (وقوع مرگ) رابطه تاثیر و تاجر آن دو نیز منتفی می شود. با مرگ

نفس به عالم برزخ رجوع می کند و بدن نیز به عالم خاکی که سرشت اولیه که با آن آمیخته شده، بر می گردد و بعد از گذشت سالیانی پوسیده می شود. در تقسیم بندی های رایج مرگ دو قسم است: الف) مرگ ارادی؛ ب) مرگ اضطراری. مرگ ارادی در اثر مبارزه با هوای نفس و ترک شهوات به وجود می آید. در مرگ اضطراری که محل بحث این پژوهش است. تعلق نفس از بدن به طور اضطراری و اجباری قطع می شود (خواه منشا این اضطرار نفس یا بدن باشد). مرگ اضطراری نیز دو قسم تقسیم می شود: الف) مرگ اخترامی؛ ب) مرگ طبیعی. مرگ اخترامی عبارتست از خاموش شدن حرارت غریزی به وسیله عوارض و آفات ناگهانی. در این نوع مرگ بدن به واسطه عامل خارجی و به طور ناگهانی تعلق آن از بدن به واسطه فساد بدن از دست می دهد. مرگ طبیعی نیز مرگی است که صرف نظر از عامل بیرونی محقق می شود. بر اساس رویکرد ابن سینا و اطبا قدیم، علت موت، علت حیات است و ایشان علت حیات را در «حرارت غریزی» جستجو می کنند؛ لذا علت مرگ را نیز حرارت غریزی می دانند، در فلسفه ملاصدرا علت مرگ طبیعی، کمال نفس و استقلال ذاتی آن است. بدین ترتیب بر اساس دو رویکرد سینوی و صدایی، حقیقت مرگ قطع تعلق کامل نفس از بدن است و بعد از مرگ رشته تعلق نفس به بدن به طور کلی از بین می رود. در رویکرد ابن سینا اسباب این قطع تعلق از ناحیه بدن است و در رویکرد ملاصدرا، به دلیل به کمال رسیدن انسان، نفس از بدن قطع تعلق می کند. تلقی که فلاسفه از رابطه نفس با بدن دارند، به گونه ای است که با قطع این رابطه به طور کلی ارتباط نفس با بدن قطع می شود. در فلسفه منشا همه حرکات ارادی و غیر ارادی بدن نفس است. فعالیت هایی مانند: تغذیه، تنمیه، حفظ سلامتی و رفع مرض در انسان در فلسفه منسوب به طبیعت است و طبیعت نیز در نهایت تحت تدبیر نفس است. بر اساس این رویکرد نفس وقتی از بدن قطع تعلق می کند آن بدن را رها می کند و بدن جسدی بیش نیست، در این وضعیت نسبت نفس با جسدی که خاک شده و می پوسد، مثل نسبت نفس با سایر اجسام دیگر است. به این معنا که هیچ نسبت خاصی وجود ندارد.

### ۲- قائلین به ارتباط نفس با بدن مادی بعد از مرگ

این مسئله چنانکه گفته شد مسئله مستقلی نیست، اما به مناسبت بحث معاد به این موضوع پرداخته شده است. در

دارد که باعث بقای شخص می شود؛ همان طور که بدن زید در دنیا از کودکی تا پیری تغییر می کند؛ اما هیچ کس شک نمی کند که آن بدن، عیناً و شخصاً بدن زید است. وی اعتقاد دارد این اصل ثابت، ماده مطلق نیست؛ چون نسبت آن با همه یکسان است، بلکه ماده تخصص یافته به عنوان ماده بدن زید است که تخصص آن به صورت است. پس در ماده، اصلی باقی از سنخ صورت، وجود دارد؛ هر چند که درجات آن تغییر کند. بنابراین حکیم مؤسس بر این باور است که تشخیص ماده به صورت آن است؛ اما چون با مرگ، ارتباط صورت که همان نفس باشد، با ماده، یعنی بدن، قطع می شود، تعینات موجود در ماده که ناشی از تعلق قبلی صورت به ماده است، در شخصیت و تخصص آن، مؤثر و دخیل است؛ بنابراین آن چه در دو حال باقی می ماند، از سنخ صورت است و صور اعضا و جوارح انسان در قوس صعود همان صور اعضا و جوارح در قوس نزول است. علامه رفیعی قزوینی نیز در تقریری مشابه دیدگاه آقا علی مدرس معتقد است: روح علاقه تامی با بدن عنصری دارد و با بقای نفس این علاقه باقی می ماند و به بیان دیگر مرگ سبب از بین رفتن این علاقه نمی شود. در موت طبیعی محسوس هر چند که مشهور است علاقه نفس به بدن بکلی باطل می شود. اما این سخن صحیح نیست، زیرا که این علاقه همان قوه وجود نفس ناطقه و استعلای وجود نفس نسبت به بدن و ضعف و مقهوریت بدن تحت نفوذ نفس است و این قسم از علاقه چون به شوون ذاتیه نفس برمی گردد. بعد از موت و بقا نفس زایل نمی شود. در حالت طبیعی نفس بر اساس همین علاقه و ارتباط ذاتی، افعال مخصوص دارد که در حقیقت اعمال و به کار انداختن همان علاقه است و بعد از موت بروز افعال حیاتی وجود ندارد، نه اینکه اصل علاقه وجود نداشته باشد. آیت الله سید محمد حسینی همدانی مولف کتاب «درخشان پرتوی از اصول کافی» نیز در تقریری مشابه معتقد است: رابطه روح با بدن عنصری رابطه ذاتی و ناگسستنی است. روح که در آغاز امر قوه محض بوده و هنگام نوزادی در اثر بکار بردن نیروهای ظاهری، فکری و درونی خود ملکاتی بدست آورده و اعضا و جوارح خود را در مدت زندگی دامنه دار بشعار عبودیت معرفی نموده است در نتیجه آن رابطه ذاتی ناگسستنی میان روح و جوارح است و این رابطه ذاتی سبب تمایز با سایر اعضا افراد دیگر یکسان خواهد بود. هم چنان که شهداء و مقتولین در راه اسلام ابدان طاهره آنان پس از سالها ایمن از هرگونه تغییرات جوی و درونی از نظر قدرت روح و صفاء آنها است که بدن عنصری خود را نیز تدبیر می نمایند و از فساد و زوال تا حدی جلوگیری می نمایند. در اثر ارتباط خاصی است که ارواح قویه و کامله اهل ایمان

مسئله معاد برخی از حکما که دغدغه عقلانی کردن معاد جسمانی مطابق با آموزه های قرآنی را دارند، تلاش کرده اند تا از رهگذر اثبات کنند که بدن مادی در معاد محسوس می شود. غیاث الدین دشتکی در بحث معاد معتقد است، اجزاء بدن معدوم نمی شود، بلکه تغییر حالت می دهند. از نظر ایشان روح دو نوع تعلق به بدن دارد: اول: تعلق به روح حیوانی، دوم: تعلق به اعضا متکاثف بدن. از نظر وی در مرگ، تعلق نفس به روح حیوانی قطع می شود، ولی تعلق آن نسبت به اعضا قطع نمی شود و در قیامت با اتصال تفرق اعضا، روح مجدد به آن بر می گردد. در بین حکما آقا علی مدرس تلاش دارد که این موضوع را بر اساس مبانی فلسفی تبیین کند. ایشان معتقد است که، نفس به جهت تعاکس ایجابی و اعدادی آن با بدن از جهات ذاتی و ملکات جوهری نفس، آثار و وادعی در عناصر بدن بر جا می گذارد و به همین جهت بعد از مرگ نیز نوعی ارتباط تکوینی بین نفس و بدن وجود دارد. به اعتقاد آقا علی مدرس این ارتباط چنان قوی است که با مرگ از بین نمی رود و ودایع و آثار به جا مانده از نفس، موجب تمایز بدن و عناصر آن از دیگر ابدان و عناصر می شود. بر اساس دیدگاه وی، بدن مانند سایر اشیاء متحرک عالم مادی به غایت ذاتی خود به سوی آخرت در حرکت است و نفس کلی از طریق نفس جزئی محرک بدن است. نفس بعد از مفارقت از بدن به نفس کلی مناسب با ذات و ملکات خود می پیوندد. نفس ناطقه از مجرای همین نفس کلی به وسیله علایق ایجابی، بدن را به سوی خود جذب می کند؛ بدن با حرکت خود به سوی آخرت در واقع به سمت نفس حرکت می کند. بدین ترتیب بدن محسوس در آخرت همان بدنی است که در دنیا به حرکت خود ادامه و به سوی آخرت حرکت می کند. به نظر ایشان نفس پس از جدایی از بدن در عالم برزخ فاعلیت خود را نسبت به بدن حفظ می کند و همواره به نوع خاصی متصرف در بدن است، هر چه نفس قوی تر باشد، ارتباط شدیدتر است. شاهد بر این مطلب بدن اولیا و انبیاء است که هئیت آنها با گذر زمان متلاشی نمی شود. آقا علی مدرس تکلم بدن برخی از اولیا و صحبت کردن سر امام حسین (علیه السلام) حاکی از این ارتباط می داند و از طرف دیگر بدن بر جای مانده نیز پس از مفارقت از نفس همواره به سوی نفس رهسپار می شود؛ بنابراین در عالم برزخ ارتباط نفس با بدن مادی از دو طرف برقرار است. آثار نفس بر بدن سبب تمایز آن از سایر ابدان می شود و افراد صاحب کشف بر حضور بر بالین جسد می توانند خصوصیات فرد مذکور را بیان کنند «بحیث اذا شاهدته نفس قویه مکاشفه شاهدته علی صفة هذا الاستخلاف و یحکم بانه بدن فارقت عنه نفس کذا و کذا». حکیم مؤسس معتقد است اصل ثابتی وجود



نسبت به بدن عنصری خود دارند. این موضوع همانند سیر خاک است، بسوی طلا و فیروزج نه سیر و تحول خاک بدن اهل ایمان بصورت نباتی و حیوانی که سیر طبیعی است، بلکه غرض از سیر و حرکت در اثر جاذبه روح بآنست که بدن یا خاک بدن طریق صفاء و نورانیت را می پیماید مانند سنگ و خاک که در اعماق زمین در اثر فشارها بصورت نقره، سیم، زر، طلا و سایر فلزات قیمتی درمی آید. بنابراین هیچگاه علاقه ذاتی روح با اعضاء و جوارح و هم چنین با خاک و ذرات بدن خود قطع نشده است؛ بلکه پیوسته رابطه تدبیر و علاقه ذاتی و سیر وجودی محفوظ است. این دیدگاه فقط در مورد تاثیر اعمال و افعال عبادی مومنان و متقیان بر بدن و بقای این تاثیر بر اجزاء و عناصر بدن بعد از مرگ است. شاهد مثال ایشان نیز بقای اجساد برخی از اولیا الهی بعد از طول سالیان سال تایید دیدگاه مولف برای ادعای او است، اما انحصار این ادعا در گروه خاصی خصوصاً با رویکرد عقلی قابل مناقشه است. در صورت پذیرش این ارتباط به حکم قاعده عقلی باید به طور کلی اعم از مومن و کافر این ارتباط را پذیرفت. استمرار تاثیر ملکات و رفتارها بر بدن بعد از مرگ نیز در مورد هر فردی صادق است و اختصاص دادن آن به گروه خاصی نیاز به دلیل دارد. آیت الله شجاعی مولف کتاب «معاد یا بازگشت به سوی او» نظیر در دیدگاهی مشابه معتقد است نقطه ای که بدن مادی در آن قرار دارد (قبر خاکی) روح در عالم برزخی با آن ارتباط دارد بطوری که با سایر مکان های دیگر چنین ارتباطی ندارد. روح هر انسانی در عین اینکه در عالم برزخ در عالمی که فوق ماده و زمان و مکان است به یک نظر نسبت آن به همه نظام مادی یکی است، در عین حال به لحاظ همین سنخیت، ارتباط بخصوص با بدن مادی دارد. بر این اساس با انقطاع روح از بدن ارتباط روح با بدن بکلی از بین نمی رود، بلکه بعد از انقطاع روح هم ارتباط در حد پائین تری به صورت یک نوع سنخیت و رابطه تکوینی بین روح و بدن وجود دارد. البته این ارتباط در حد زندگی دنیوی با همان کم و کیف نیست بلکه در حد ضعیف تر و با کم و کیف و صورت دیگر ارتباط وجود دارد. این ارتباط و سنخیت تکوینی حتی با تبدیل بدن مادی به ذرات خاکی و ارضی هم از بین نمی رود و بین روح و ذرات بدنی او هم این ارتباط و سنخیت وجود دارد.

### ۳- روش شناسی مسئله

برخی از حکما در عین حالی که بر اساس مبانی رایج فلسفی امکان ارتباط را منتفی دانسته اند، اما در برخی از آثار خود اشاراتی به ارتباط بین آن دو بعد از مرگ داشته اند. آن ها در مباحث دین شناسی به نفی ارتباط این دو پرداخته اند و در مباحث دینی از نوعی ارتباط بین آن دو

سخن گفته اند. به نظر می رسد علت آن ناشی از تفاوت روش علمی در هر یک این دو موضع است. در فلسفه به لحاظ روش و مبانی فلسفی متعارف احتمالاً ارتباط نفس با بدن بعد از مرگ دشوار است؛ اما در آموزه های دینی شواهد و روایاتی وجود دارد که این موضوع را تأیید می کند. برای فهم دقیق تر مسئله نامبرده باید بین دو موضوع تفکیک شود. اول اینکه: آیا به لحاظ عقلی راهی برای اثبات ارتباط بین نفس و بدن بعد از مرگ وجود دارد؟ به نظر می رسد به لحاظ فلسفی راهی برای اثبات ارتباط نفس با بدن بعد از مرگ نیست. زیرا موضوع تعیین کننده روش مسئله است. موضوع در اینجا خارج از محدوده حکم عقلی است. از طرف دیگر بر اساس مبانی فلسفی، مرگ قطع تعلق تدبیری نفس نسبت به بدن است. به این معنا که با وقوع مرگ، فعالیت های ارادی و غیر ارادی بدن مثل ضربان قلب و عملکرد سایر اعضا متوقف می شود و تعلق تدبیری نفس به بدن بطور کلی زایل می گردد بر این اساس اثبات وجود رابطه نیازمند دلیل است؛ دوم اینکه: آیا وادیع از نفس به بدن منتقل می شود؟ این ادعای غیر از اولی است و می توان گفت انتقال وادیع از نفس به بدن به لحاظ فلسفی امری ممکن است، اما مستلزم ارتباط بین نفس و بدن بعد از مرگ نیست. در توضیح انتقال وادیع از نفس به بدن از مبانی مختلفی می توان بهره گرفت که در اینجا طرح این موضوع مورد نظر نیست.

نکته دیگر اینکه ارتباط نفس با بدن بعد از مرگ حتی با گذشت قرون متمادی و پوسیده شدن بدن، زمانی قابل پذیرش است که یک جزء اصلی برای بدن قائل شویم. اگر برای بدن جزء اصلی باقی نماند، سخن از ارتباط بی معنا خواهد بود. ارتباط مستلزم وجود طرفین رابطه است. جزء ثابت بدنی شرط لازم برای وجود ارتباط بین نفس و بدن بعد از مرگ است؛ زیرا در صورت فقدان این جزء، با متلاشی شدن اجزاء بدن، چیزی باقی نمی ماند تا متعلق ارتباط و علاقه قرار بگیرد. با این وجود این موضوع شرط کافی نیست؛ آیا بدن دارای جزء اصلی است؟ این جزء در کجای بدن است؟ دلیل و روش اثبات این موضوع چیست؟ در پاسخ به همین سوال که مربوط به روش شناسی مسئله است، لازم است گفته شود، به لحاظ عقلی نمی توان جزء ثابت برای بدن اثبات کرد، به بیان دیگر از آن جا که موضوع و روش اثبات این حکم تجربی یا آموزه های دینی است، با روش عقلی نمی توان جزء ثابت برای بدن از جهت مادی آن اثبات کرد، کسانی که در این مسئله ورود پیدا کرده اند یا بر اساس آموزه های دینی یا با استفاده از دستاوردهای تجربی به اثبات این موضوع پرداخته اند.

### ۴- وجود جزء ثابت در بدن

برخی از متکلمین برای تبیین مسئله معاد، از جزء اصلی





بدن استفاده کرده اند، که معتقدند اجزاء و ارکان بدن بعد از مرگ یا بعد از مدتی از هم گسیخته می شود. علامه حلی بدن را دارای اجزاء اصلی می داند که در هنگام حشر روح، روح به اجزاء اصلی تعلق می گیرد و بر اساس همان اجزاء اصلی بدن بازسازی می شود. «منها: قول جماعه من المحققین أن المكلف هو اجزاء الاصلیه فی هذا البدن لا يتطرق اليها الزیاده و النقصان و إنما تقع فی اجزاء المضاف اليها».

علامه حلی در کشف الفوائد همین دیدگاه را انتخاب می کند. «ذهب الآخرون من المتکلمین و هو الذی اخترناه بأنه عبارة من اجزاء اصلیه فی هذا البدن، باقیه من اول العمر الی آخره» فاضل مقداد نیز این قول را پذیرفته و آن را نزدیک به حق معرفی کرده است. بر اساس نظر برخی دیگر از متکلمین، بدن انسان از اجزاء ذره ای کوچک تشکیل شده است که با از بین رفتن بدن از بین نمی رود. اگرچه تعلق نفس به اجزاء اصلیه بدن دنیوی برای حفظ هویت انسانی لازم است؛ اما تبیین وقایع عالم برزخ محتاج بدن مثالی است. آراء متکلمین در این زمینه مبتنی بر مستندات دینی است. با این حال در منابع کلامی و فلسفی شیعه نیز مورد استناد قرار گرفته است. برخی از حکما قول به اجزاء اصلی را فاقد مبنا دانسته اند. در برخی روایات که عمده آنها روایات منقوله از اهل سنت است، معتقد به بقا «عجب الذنب» در انسان است. «عجب الذنب» جزء باقی انسان بعد از مرگ است. در روایت نقل شده «یا کل التراب کل شیء من الإنسان إلا عجب ذنبه، قیل: وما عجب ذنبه یا رسول الله؟ قال: مثل حبه خردل منه نشأ» در روایت دیگری در موضوع «عجب الذنب» آمده است: «تمام شخص متلاشی می شود، مگر عجب الذنب؛ که شخص از آن پدید آمده و دوباره از آن ساخته خواهد شد» اصل این روایات به لحاظ سندی مورد تردید است. دیدگاه های مختلفی در این زمینه مطرح می شود در ماهیت «عجب الذنب» اختلاف وجود دارد. برخی معتقدند مراد از «عجب الذنب» اجزاء اصلی بدن است. بر اساس روایات زیادی که در مورد طینت در آموزه های دینی ذکر شده است، هر یک از انسان ها خلقت آنها از طینت خاصی خلق شده است. بنابر حدیثی که کلینی نقل کرده است، جسم انسان پس از مرگ متلاشی می شود و فقط «طینت» که از آن خلق شده است به جای می ماند. با مراجعه به روایات مسئله ای به نام طینت وجود دارد. طینت که روایات آن در حد تواتر معنایی است، اشاره به خلقت انسان ها از طینت سجینی و علیینی دارد. بر اساس این موضوع خداوند متعال سرشت هر یک از افراد و گروه های انسانی از سرشت خاصی خلق کرده است که اهل جهنم و اهل بهشت از سرشت متناسب با خود خلق

شده اند. در برخی از مجامع روایی موضوع بحث طینت با محوریت بدن و قلوب مطرح شده است: «باب فیهِ خَلْقُ أبدانِ الأئمه ع و قلوبهم و أبدانِ الشیعه» بنابر حدیثی که کلینی نقل کرده است، جسم انسان پس از مرگ متلاشی می شود و فقط طینت که از آن خلق شده است، باقی می ماند. در روایت دیگری امام باقر (علیه السلام) اشاره به خلقت قلوب شیعیان از خلقت اهل بیت (علیهم السلام) و خلقت ابدان شیعیان از درجه پایین تر دارد: در روایت دیگری اشاره به خلقت مومن از طینت جنت و خلقت کافر از طینت نار اشاره کرده است. روایات طینت با اختلافاتی که با یکدیگر دارند حاوی این نکته است که طینت مربوط به جسم انسان است، مراد روح نیست، زیرا روح از سنخ انشاه خلقاً آخر و نفخه الهی است که سنخ آن با بدن متفاوت است. بر این اساس طینت مربوط به بدن و از سنخ امور مادی است و نفس تعلق تدبیری به بدن دارد. در تعلق تدبیری همه فعالیت های ارادی و طبیعی هر یک از اجزاء بدن به نفس وابسته است. با مرگ تعلق نفس با بدن از بین می رود. ارتباط نفس با بدن به این معنا زائل می شود. بر همین اساس مسئله وجود اجزاء اصلی برای انسان هم دیدگاه برخی از متکلمین شیعی مانند علامه حلی و روایات «عجب الذنب» در اهل سنت پذیرفته شده است و برخی از روایات طینت نیز مشعر به این مضمون است.

یکی از موضوعاتی که تصویر جزء ثابت بدنی را تسهیل می کند، مسئله شبیه سازی است. شبیه سازی، باوری و تکثیر ژن موجود زنده است. در شبیه سازی هر موجودی زنده ای از جمله انسان دارای ژن مخصوص است که از طریق، با سایر افراد متفاوت است. این ژن منحصر به فرد، که از آن به دی ان ای (DNA) یاد می شود و در شبیه سازی نیز همان شبیه سازی می شود. در هر فرد متمایز از دیگری است. این مولکول در درون هسته قرار دارد و از کروموزوم ها تشکیل شده است. هر کروموزوم بخشی از دی ان ای (DNA) است که خود حاوی هزاران ژن است. ژن ها حامل دستورات لازم برای ساخت پروتئین هستند. اختلال در دی ان ای (DNA) سبب پیدایش بیماری می شود. مشخصات ظاهری انسان مانند: رنگ، پوست، چشم کیفیت اندام ها، خصوصیات اجزاء بدن و ویژگی های ساختاری بدن در آن وجود دارد. دی ان ای (DNA) حاوی مشخصات و دستورات شیمیایی برای فعالیت و عملکرد بدن است. بنابر یافته های امروز در علم تجربی هر انسانی (DNA) ژن منحصر فرد دارد که او را از دیگران متمایز می کند. این تمایز در همه افراد بشر حتی دو قلوها نیز یافت می شود. در معاد نیز با باقی ماندن اجزاء اصلی بدن انسان، امکان عقلی معاد جسمانی از این جهت قابل



طرح است. این اجزاء اصلی با قدرت الهی ترکیب می شود، سپس اسباب و زمینه ها روح به بدن فراهم می شود. بنابراین اگر امکان بازسازی انسان براساس سلول افراد از منظر علمی ممکن و محتمل است، قدرت نامتناهی الهی قادر است اجزاء اولیه انسان را بر اساس (DNA) به همان صورت اولیه ایجاد کند.

### 5- تفاوت حکم از جهت افراد و زمان

یکی از نکاتی که در فهم این موضوع موثر است توجه به تفاوت حکم افراد به جهت تفاوت مرتبه و جایگاه وجودی آن ها است. حکم ارتباط نفوس با ابدان بعد از مرگ در انسان های مختلف، متفاوت است. همان گونه که حاجی سبزواری در مورد قدرت و قداست؛ بدن پیامبر (صلی الله علیه و اله) معتقد است: بدن آن حضرت خواص و آثاری متفاوت از سایر ابدان انسانی دارد، مثلاً حضرت پشت سر خود را نیز می بیند، جسد وجود قدسی نبی اکرم (صلی الله علیه و اله) عین روح و نور است. این موضوع صرفاً اختصاص به آن حضرت ندارد، اولیا الهی به مراتب هر یک بدنی مادی آنها از جهت لطافت و مجاورت بدن آنها با روح قدسی و ملکوتی، خواص و توانمندی های خاصی دارد. بدن اولیا الهی از لطافت خاصی برخوردار است و جهت ارتباط آن با قدرت و قداست روح با بدن مردم عادی تفاوت دارد، بطوریکه فارغ از بسیاری از شوائب مادی است. بر همین اساس موارد فراوانی ابدان اولیا الهی دیده شده که بعد از گذشت سالیان متمادی از دفن سالم مانده اند. سالم ماندن بدن اولیا الهی پس از قرون متمادی شاهدهی از انتقال قدرت معنویت روح به جسم است. سالم ماندن بدن مطهر امام حسین (علیه السلام)، شیخ صدوق، قطب راوندی و امین الاسلام طبرسی به روایت تاریخ و نیز سالم بودن برخی از اجساد مطهر شهدا در جنگ تحمیلی بعد از گذشت سال ها، شاهدهی بر وجود نوعی ارتباط بین نفس و بدن بعد از مرگ است. بنابراین نفوس کاملین و اولیاء الهی که بدن آنها با گذشت قرون متمادی باقی می ماند با نفوس عادی که با گذر زمان پوسیده می شود، متفاوت است. این افراد به جهت قداست روح، بدن آنها باقی می ماند و به طور طبیعی این ارتباط قوی تر است و گذشت سالها و قرن ها در کاهش ارتباط تأثیری ندارد. همان طور که این افراد در زمان حیات دنیا تسلط و غلبه آن بر بدن بیش از عموم مردم است. بدن آنها به جهت قوت و قدرت نفس تابع خواسته و اقتضائات نفس آن ها است. آنها می توانند بر اقتضائات بدنی و خواسته های بدنی مانند گرسنگی و تشنگی تا مدت زیادی غلبه کنند. بر همین اساس بعد از موت نیز احاطه و غلبه آنها بر بدن زیادتر است و این موضوع سبب جلوگیری از پوسیده شدن بدن آنها می شود. به بیان دیگر؛ قداست و شرافت رتبه

نفس آنها از پوسیده شدن بدن آنها جلوگیری می کند نکته دیگر در فهم این موضوع توجه به تفاوت زمان قطع تعلق نفس از بدن است. در زمان اولیه قطع تعلق نفس از بدن، به جهت انس نفس با بدن، این ارتباط شدیدتر و قوی تر است. اوج این توجه در ساعت ها و روز های اولیه توجه نفس به بدن خیلی شدید است. مانند زغال داغی که تازه شعله آن فرو نشسته است، اما با این حال همچنان حرارت دارد. نفس نیز اگر چه از بدن مهاجرت کرده، اما انس سالیان طولانی با بدن سبب توجه وی به بدن مادی می شود. با گذر زمان و پوسیده شدن بدن این ارتباط کمتر می شود. هر چه از این زمان می گذارد، اتصال و ارتباط کمتر می شود تا زمانیکه که بدن بطور کلی می پوسد. حاجی سبزواری در پاورقی اسفار در ضمن عبارتی معتقد است: همان گونه که حرارت آفتاب بر دیوارها بعد از غروب آفتاب تدریجی از بین می رود، زوال ارتباط نفس با بدن نیز به جهت شدت ارتباط و اتصالی که سالیان طولانی با همدیگر داشته اند، بعد از مرگ نیز این ارتباط تدریجی قطع می شود:

«و الحق أن يقال لا يقطع علاقه النفس بالکلیه بل ما دام أثر البدن باقیا باقیه - و علی هذا یحمل ما ورد من زیاره المقابر و هذا أوفق بمذهب المصنف قده فکما أن مقام الطبع البدنی فی الحدوث من مراتب النفس وإشراق و طلیعه لها کسخونه و تحمر یحصلان من نار عظیمة فی فحم کذلک فی الزوال کحراره بقیت فی الجدران من الشمس بعد الغروب و لیؤخذ النار و الشمس فی مثالنا هذا لا بشرط بحيث یکون الشعاع و السخونه من صقعهما و ظهورهما لهما لا شیئا علی حیا لهما»

این رویکرد مورد تأیید آموزه های دینی نیز هست. در قسمت رویکرد دینی به این موضوع نیز اشاره می شود که بر اساس برخی از روایات میزان رجوع نفس به بدن مادی در ماه های اولیه مرگ بیشتر است. بر اساس شدت اتصال نفس به بدن در ساعات اولیه، که عملیات احیا در همان ساعات اولیه ممکن است و هر چه زمان می گذرد، بازگشت روح دشوارتر می شود. در روایتی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و اله) نقل شده است که انسان سه روز بعد از مفارقت روح از بدن، از خدا اجازه می خواهد تا جسد خود را مشاهده کند، خداوند اذن می دهد: روح کنار قبر می آید و از دور نظر می کند و برای وضعیت اسفبار جسد خود گریه می کند. پنج روز بعد از دفن میت نیز از خداوند اذن می گیرد تا جسد خود را ببیند و اذن داده می شود و وقتی می بیند بدن پیر از کرم شده است باز گریه طولانی می کند و حسرت می خورد روز هفتم و نیز یک ماه بعد همچنین به ملاقات بدن خود می آید. روح تا یک سال به اطراف قبر می گردد کسانی که برای او گریه می کنند

دارد. بین بذر و نوع بوته سنخیت وجود دارد. بذر گندم مثلاً تعیین برای گندم شدن تعیین دارد، نه جو شدن. در همین مثال، بذر تعیین کننده مشخصات و نوع و نژاد درخت است. در جزء اصلی انسان نیز اجزاء اصلی چنین کارکردی برای انسان دارند. بین بدن و نفس بعد از مرگ نیز سنخیت وجودی، وجود دارد و هر بدنی تعیین خاصی دارد که با نفس خاص خود تناسب دارد. این ارتباط بعد از هم پاشیده شدن بدن به ذرات اصلی برقرار می شود و ذرات اصلی بدن با نفس سنخیت وجودی دارند. علاوه بر سنخیت بین نفس و بدن بعد از مرگ می توان گفت بعد از مرگ، نفس نوعی تعلق، توجه و التفات به بدن دارد. در ابتدای قطع تعلق این تعلق بسیار شدید است. با گذر زمان، این ارتباط کمتر می شود، اما آنچه لازم است به آن توجه داشته باشیم این است که به لحاظ عقلی نمی توان سخن از تعلق به بدن بعد از فروپاشیدن اجزاء بدن داشت؛ زیرا راه عقلی برای اثبات این موضوع نیست، اما بر اساس اینکه در متون دینی از اجتماع ارواح در سر قبر خود در زمان های خاصی اشاره دارد و تأکید شرع مقدس بر زیارت قبور می توان از نوعی توجه نفس به بدن بعد از فروپاشی اجزاء آن پذیرفت که این موضوع مقتضای شواهد دینی است نه ادله عقلی.

#### ۷- رویکرد دینی

در متون دینی به مسئله مرگ توجه زیادی شده است. عمده رویکرد آموزه های دینی بر مرگ اندیشی و عبرت گیری از این واقعیت انکار ناپذیر، سکرته و شدائد احوال نزدیک به مرگ است و در عین حال بحث رابطه نفس با بدن در هنگام مرگ نیز اشاره شده است. بر اساس رویکرد دینی، نفس پس از مرگ ارتباط خود را به طور کلی با بدن قطع می کند. علامه طباطبایی در توصیف دیدگاه رایج از قطع تعلق و ارتباط نفس از بدن می نویسد:

«روح و بدن در نظر اسلام دو واقعیت مخالف همدیگر می باشند. بدن به واسطه مرگ، خواص حیات را از دست می دهد و تدریجاً متلاشی می شود ولی روح نه اینگونه است بلکه حیات بالاصاله از آن روح است و تا روح به بدن متعلق است، بدن نیز از وی کسب حیات می کند و هنگامی که روح از بدن مفارقت نمود و علقه خود را برید (مرگ) بدن از کار می افتد و (روح) همچنان به حیات خود ادامه می دهد»

در کنار این تلقی در آموزه های دینی نفس با بدن دنیوی بعد از مرگ نوعی ارتباط دارد. این ارتباط اگر چه از نوع ارتباط نفس با بدن در دنیا نیست؛ اما اجمالاً می توان از نوعی ارتباط ضعیف بین آن دو سخن گفت. با مراجعه به متون دینی برخی از شواهد وجود دارد که از دیدگاه آموزه های دینی نوعی ارتباط نفس با بدن بعد

و طلب استغفار می کنند، می بیند بعد از اتمام سال روح به محل اجتماع ارواح برده می شود تا زمانی که قیامت برپا شود. مفاد این روایات نوعی ارتباط بین بدن مادی با بدن برزخی بعد از مرگ است. بطوریکه حضور در کنار قبر مومن، روح او آگاه می شود و با رفتن روح او احساس وحشت می کند. این روایات اختصاص به مومن ندارد و به طور عام در مورد هر فردی گفته شده است.

#### ۶- نوع ارتباط نفس با بدن بعد از مرگ

بعد از اینکه وجود نوعی رابطه بین نفس و بدن پذیرفت، این سوال مطرح می شود که نحوه این ارتباط چگونه است؟ عده ای از تعبیر «اشتقاق و التفات به اجزاء بدنی» سخن به میان آورده اند. علامه رفیعی قزوینی معتقد است: اصل علاقه نفس به بدن بعد از مرگ از بین نمی رود، اگر چه بدن بروز افعال حیاتی وجود ندارد، این قسم از علاقه چون به شئون ذاتیه نفس برمی گردد، بعد از موت و بقا نفس زایل نمی شود. در این بیان علامه رفیعی قزوینی اصل علاقه را اثبات می کند، امت نوع این ارتباط و علاقه را توضیح نمی دهد. استاد علی عابدی شاهرودی در توضیح دیدگاه علامه رفیعی قزوینی می نویسد: تعلق نفوس به ابدان، تعلق ذاتی وجودی است و ابدان از مراتب وجود شخصی نفوس هستند. به همین جهت گسست یکسره نفس و بدن محال است و در موت فقط تعلق تصرفی و تدبیری خاص نفس از بین می رود و تعلق وجودی فاقد تصریف و تدبیر خاص همچنان باقی میماند؛ اما تعلق نفوس یکسان نیست؛ زیرا فرق است بین تعلق نفس کلی به بدن و تعلق نفس جزئی به بدن. این بیان نیز همچنان نوع این ارتباط و چگونگی آن را توضیح نمی دهد. بعد از زوال و از هم فروپاشیدن بدن، تبیین این ارتباط دشوار می نماید. امام خمینی (ره) در بیانی به نقل از مرحوم شاه آبادی احتمال طرح موضوع علاقه نفس با بدن بعد از مرگ باقی می داند. زیرا بدن سرای نشو، نما، قرار و سکون نفس است. امام با اشاره به سخن میرداماد معتقد است: نفس دو نوع ارتباط با بدن دارد: ارتباط صوری و ارتباط مادی، مرگ سبب سلب ارتباط صوری می شود و ارتباط مادی به جای خود باقی می ماند.

بر اساس مباحثی که ذکر شد می توان گفت نوعی سنخیت تکوینی بین نفس و بدن بعد از مرگ وجود دارد. زیرا بدن - بر اساس مبانی اتخاذ شده - دارای یک جزء اصلی است و از طرف دیگر به جهت انس با نفس و انتقال آثار و ودایع از نفس به بدن، تشخص خاصی پیدا کرده است. بر همین اساس این امور وجه مصحح سنخیت تکوینی آن دو با یکدیگر است. این سنخیت تکوینی با از بین رفتن بدن نیز از بین نمی رود و باقی است؛ همانند رابطه بذر و بوته. بذر تعیین خاصی برای تبدیل به بوته



تشبیه و تنظیری که بین مرگ و خواب در متون دینی بیان شده نیز می توان وجود نوعی ارتباط بین نفس و بدن بعد از مرگ استفاده کرد. توضیح آنکه بر اساس آموزه های دینی خواب نمودار، نمونه و مثالی برای فهم مرگ است. خواب همان مرگ است با این تفاوت که در مرگ مدت طولانی قطع تعلق می شود و در خواب کوتاه مدت. در مرگ تصرف و تعلق نفس به بدن در ظاهر و باطن است، اما در خواب، فقط ظاهر قطع شده است. بنابراین مرگ همان خواب است، جزء آنکه مدت آن کوتاه تر است. بر این اساس مرگ و خواب تشابهاتی با یکدیگر دارند از طریق فهم این تشابهات ماهیت این دو بهتر روشن می شود. بر همین دلیل در روایات آمده است: «عن النبی صلی الله علیه و - سلم قال:» کما تنامون فکذلک تموتون و - کما توقظون فکذلک تبعثون.». یکی از جهات این تشابه احتمالاً این است که همان گونه که ارتباط نفس با بدن در خواب بطور کامل قطع نمی شود و ارتباط ضعیفی بین نفس و بدن می ماند، ارتباط نفس با بدن بعد از مرگ بطور کامل قطع نمی شود و نحوه ای از ارتباط بین نفس و جزء اصلی بدن باقی می ماند. در قرآن کریم نیز از خواب زمستانی درختان تعبیر به مرگ شده است. اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا (حدید/۱۷) همچنین در آیه ۹ سوره فاطر خداوند متعال می فرماید او است که بادها را می فرستد تا ابرها را به حرکت در آورد، پس ما آن را به سوی سرزمین مرده حرکت می دهیم و زمین را پس از مردگی اش به وسیله آن زنده می کنیم. و زنده شدن مردگان نیز هم این گونه است. در این آیه و آیات مشابه از نوعی مرگ برای زمین و روئیدنی های آن سخن می گوید، با توجه به اینکه در این وضعیت درختان خشک نمی شود و ارتباط ضعیفی هنوز برقرار است و بر اساس اینکه برانگیختن انسان نیز چنین است، لذا احتمال دارد تناظر در آیات شریفه شامل رابطه نفس با بدن مادی خود نیز بشود.

از مرگ دارد. زیارت قبور، احکام مربوط به دفن و کفن، تطهیر بدن میت، تلقین و خطاب، شاهدی بر پیوند ارواح با اجسام بعد از مرگ است. اگر روح نسبت آن با بدن خود کاملاً یکسان باشد یا هیچ گونه رابطه ای حقیقی و تکوینی بین نفس و بدن بعد از مرگ وجود نداشته باشد، تاکید و تشویق به زیارت قبور چندان وجهی ندارد. به نظر می رسد تاکید فراوان بر حضور بر قبور اموات مطلب دلالت بر این مطلب دارد که بین روح با بدن مادی شخص مرده، نوعی ارتباط وجود دارد.

علامه طباطبایی معتقد است: در برخی از اخبار آمده است که بهشت برزخ در وادی السلام و دوزخ آن در وادی برهوت و صخره بیت المقدس محل اجتماع ارواح است. این روایات حمل بر این مطلب می شود که علقه مادی عالم ارواح به طور کامل قطع نمی گردد. در روایات دیگری آمده است که ائمه ارواح را در مکان های مختلفی مشاهده کرده اند. چنین مطلبی در مورد کرامات اولیای صالح بیش از حد حصر نقل شده است. همه این مطالب امور ممکنه ای هستند که کاشف از نوعی علقه ارواح به خاطر شرافت مکان یا زمان یا حال است.

استاد مطهری از ماجرای مکالمه رسول خدا در جنگ بدر با کشتگان قریش، ارتباط روح با بدن را نتیجه می گیرند. پس از فتح مسلمین و کشته شدن گروهی از سران متکبران قریش و انداختن بدن های آنها در یک چاه حوالی بدر، سر به درون چاه برد و به آنها رو کرد، گفت: ما آنچه را خداوند به ما وعده داده بود محقق یافتیم، آیا شما نیز وعده های راست خدا را به درستی دریافتید؟ بعضی از اصحاب گفتند: یا رسول الله! شما با کشته شدگان سخن می گوید! مگر اینها سخن شما را درک می کنند؟! فرمود: آنها اکنون از شما شنواترند. از این حدیث و امثال آن استفاده می شود که با آنکه با مرگ میان جسم و جان جدایی واقع می شود، روح علاقه خود را با بدن که سالها با او متحد بوده و زیست کرده، به کلی قطع نمی کند. از





بازنگری در معقول ثانی فلسفی



گروه «فلسفه اسلامی»  
مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران  
برگزار می کند:

# سلسله کاری بازمی ترویجی

**عنوان:**

بازنگری در معقول ثانی فلسفی

**ارائه دهنده:**

حجة الاسلام والمسلمین دکتر سیداحمد غفاری  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

**ناقد:**

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمد سربخشی  
عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

**دبیر علمی:**

حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمد حسین زاده  
عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

زمان: دوشنبه ۱۹ دی ماه ۱۴۰۱ ساعت: ۱۴:۰۰

مکان: قم، بلوار شهید صدوقی، خیابان حضرت ابوالفضل (ع)، خیابان دانش، کوچه دانش ۳، بلاک ۲۱.

حضور و مجازی

لینک شرکت در جلسه: [www.irip.ac.ir/u/136](http://www.irip.ac.ir/u/136)

## سید احمد غفاری قره باغ

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

به نظر می‌رسد شناخت اصل در تحقق، می‌تواند نتایج شگفت‌آوری را در فلسفه به بار آورد و حتی باعث تأسیس مکتب جدید در مباحث فلسفی گردد؛ این امر، جزو مبانی دانش فلسفه محسوب می‌گردد و در همه استدلالاتها و مباحث تابع، حضور واضح خواهد داشت و باعث ایجاد ساختار جدید برای این علم خواهد شد؛ چرا که تنها عامل تفرقه مکتبها و نحله‌های مرتبط با یک علم، استفاده از مبانی متفاوت و مبادی تصدیقی متمایز است. در فلسفه مشاء و فلسفه اشراق، تقدّم هستی‌شناختی ماهیت بر وجود، حاکم بر استنتاجات فلسفی است؛ صدق این سخن را آنگاه در می‌یابیم که جایگاه ماهیت و وجود را در چینش فلسفی این مکاتب در یابیم؛ در حکمت مشاء و اشراق، وجود، عرض می‌باشد و ماهیت، موضوع عرض است؛ در حکمت مشاء و اشراق، برای تأمین مطابقت علم و معلوم خارجی، به عینیت ماهوی که ستون خیمه نظریه وجود ذهنی است، اعتنا شده است؛ علم الهی به اشیاء خارجی، از طریق علم به صور علمی که خارج از صقع الهی بوده و زائد بر ذات حضرت اله می‌باشد، محقق می‌شود که طبعاً علم به ماهیت اشیاء می‌باشد و نه به وجود آنها؛ این نظریات و نتایج، نتیجه نگاه اصالت محورانه به ماهیت می‌باشد؛ البته نباید منکر وجود عبارات مخالف این نگاه بود؛ لیکن به نظر می‌رسد که در معرفی ساختار یک مکتب، باید به قالبهای اصلی و شاخص مراجعه نمود و نباید صرفاً به وجود عباراتی موهوم و مبهم اعتنا کرد؛ گویی در فلسفه صدراره نیز ممکن است عباراتی مخالف اصالت وجود یافت شود که هیچگاه باعث تردید در انتساب اصالت وجود به ملاصدرا ره نمی‌گردد. با توجه به اینکه این پژوهش در صدد بررسی جایگاه معقول اول و معقول ثانی فلسفی در حکمت متعالیه می‌باشد، لذا تحلیل نظریه اصالت وجود و گزینش رأی و تفسیر صحیح در این باره، ضروری می‌نماید که در ادامه بدان می‌پردازیم.

### تفاسیر اصالت وجود:

#### تفسیر اول:

در خارج، آنچه محقق است، هم وجود است و هم ماهیت؛ لیکن آنچه تقدم در تحقق دارد و در تحقق، نیاز به حیثیت تقییدی ندارد، وجود است و ماهیت به وجود موجود است.

در این تقریر، ماهیت و وجود در خارج، دو واقعیت موجود به وجود واحد هستند و متحد هستند و واقعیت، امری وسیعتر از وجود تلقی می‌شود و ماهیت را نیز شامل است؛ اصل در تحقق، «وجود» است و ماهیت به تبع وجود،

«موجود حقیقی» است؛ اصالت در این تقریر، به معنی تقدم داشتن و حیثیت تقییدی نداشته است. صدرار در عبارتی که مؤید این برداشت است، می‌نگارد: «از آنجا که حقیقت هر شیء، همان خصوصیت تحقق شیء است، از این رو وجود از هر چیزی برای حقیقی بودن، اولویت دارد.

#### تفسیر دوم:

آنچه در خارج محقق است وجود است و ماهیت - از آنجا که حد وجود است - واقعیت خارجی ندارد؛ زیرا حد، امری عدمی است و امور عدمی واقعیت خارجی ندارند.

علامه طباطبایی ره می‌نویسد: «ذات هر ماهیت موجود، حد آن وجود است که وجود آن شیء از آن حد، تعدی نمی‌کند».

در این تقریر، واقعیت و عینیت خارجی، مساوی وجود است و ماهیت حقیقتاً موجود خارجی نیست و لذا اسناد موجودیت به ماهیت، اسناد مجازی است و از همین رو با تعبیر «موجود بالعرض» از او یاد می‌شود. در این تقریر، اصالت به معنی واقعیت داشتن و عینیت خارجی داشتن است.

#### تفسیر سوم:

آنچه در خارج محقق است وجود است و ماهیت - از آنجا که ظهور وجود برای ذهن است - واقعیت خارجی ندارد؛ به عبارت دیگر، وجود، تنها واقعیت خارجی است و ذهن ما با نگاه به واقعیت خارجی، ماهیت می‌فهمد، بدون اینکه ماهیت، واقعیت خارجی داشته باشد.

در این تقریر، واقعیت و عینیت خارجی، مساوی وجود است و ماهیت حقیقتاً موجود خارجی نیست و لذا اسناد موجودیت به ماهیت، اسناد مجازی است؛ در این تقریر، اصالت به معنی واقعیت داشتن و عینیت خارجی داشتن است.

علامه طباطبائی در برخی آثار خویش، از کسانی است که ماهیت را سراب وجود می‌داند و آن را ظهور وجود برای ذهن تلقی می‌کند. ایشان می‌نویسد:

از اینجا معلوم می‌شود که تحقق ماهیات، تحقق سرابی است و ظهوری است که در مظاهر ماده استقرار یافته؛ چنان که صورت آب در سراب و صورت مرئی در مرآت، صورتی است که به راستی مشهود است، ولی از سراب و مرآت نیست. سراب، که زمین شوره‌زار است و مرآت که جسم صیقلی است، محل ظهور صورت است. ماهیات نیز عین وجود خود نیستند، بلکه صورت غیر هستند که در آنها به ظهور پیوسته است. پس، ماهیات، همان حدود وجودیه هستند که در مراتب و منازل وجود ساکن‌اند و عقل آنها را از جای خود بیرون می‌آورد و در منازل زیرین می‌نشانند و سپس در همه منازل می‌گرداند و چون تنها حد را، که ما به



الامتیاز است، برداشته و محدود را، که ما به الاتفاق است، ترک گفته و فراموش کرده است، از حکم وحدت دور و پیوسته با کثرت محشور است. از اینجا معلوم می شود که مسئله الماهیات حدود الوجودات لیس علی ما ینبغی، الّا بطریق التجوز، بل الماهیات اعتبار حدود الوجودات.

تفاوت تفسیر دوم و تفسیر سوم در این است که در تفسیر دوم، ماهیت عبارت از حد وجود است و علت عدم تحقق آن در خارج، عدمی بودن آن است؛ لیکن در تفسیر سوم، ماهیت حتی حد وجود هم نیست، بلکه ماهیات ساخته ذهن و یا انعکاس ذهنی خارج اند.

### تفسیر برگزیده:

به نظر می رسد که تفسیر اول تفسیر صحیحی باشد؛ زیرا:  
۱. ماهیت بر وجود شیء خارجی صدق می کند یعنی بر وجود شیء خارجی حمل می شود و هر چیزی که بر شیء خارجی صدق نماید متحد با آن شیء در همان ظرف تحقق آن شیء خواهد بود؛ پس ماهیت متحد با وجود خارجی در همان ظرف خارج است.

ممکن است گفته شود که حمل بر شیء خارجی، علامت خارجی بودن محمول نیست؛ بلکه صرفاً علامت صدق بر شیء خارجی است و امور اعتباری با آنکه صادق - یعنی محمول - بر شیء خارجی هستند، خارجیت ندارند.

لیکن این اشکال، اشکال نادرستی است؛ زیرا خاصیت و وظیفه بدیهی حمل، ارائه گزارش از محکمی خود است؛ اگر در ظرف محکمی، بین موضوع و محمول، اتحاد نباشد، حمل مجازی خواهد بود؛ زیرا ادعایی نموده است که خلاف واقع و ظرف محکمی است. به عبارت دیگر اگر محمولی بر موضوعی حمل گردد و محمول، در وعاء تحقق آن موضوع، موجود نگردد، پس حقیقتاً چنین محمولی متحد با موضوع خود نگشته است و لذا چنین حملی، حمل حقیقی نخواهد بود؛ حال آنکه مجازی بودن حمل ماهیت بر وجودش، خلاف ارتکاز و خلاف فرض مؤلف حمل است.

۲. اساساً ماهیت، وصف وجود شیء خارجی است و هر وصفی در همان ظرف تحقق موصوف، موجود است؛ ممکن نیست که وجود در خارج موجود باشد و ماهیت، به عنوان وصف وجود، پذیرفته شود، لیکن این وصف، در وعاء موصوف محقق نگردد. پس ماهیت در همان ظرف تحقق شیء خارجی موجود است.

### تعریف معقولات

برای ارائه تبیینی دقیق از مقصود فیلسوفان از معقولات، ابتدا باید به ملاک اولی و ثانوی بودن معقولات مراجعه نمود: فلاسفه اسلامی مفاهیم کلی را به سه قسم، منقسم می دانند:

۱: **معقول اول:** معقولاتی که هم تحقق خارجی و هم تحقق ذهنی دارند.

برخی از فلاسفه اسلامی، معقول اول را مصداق مساوی با مفاهیم ماهوی می دانند

۲: **معقول ثانی منطقی:** معقولاتی که تنها حظ آنها از تحقق عینی، وصفیت آنها برای موجود ذهنی - بما هو ذهنی - می باشد مثل نوعیت برای مفهوم انسان.

۳: **معقول ثانی فلسفی:** صفاتی که به هنگام حضور در حمل و قضیه، ابراز اتصاف نسبت به شیء خارجی می نمایند، لکن مصداق و ما به ازاء خارجی ندارند.

در برخی از عبارات، به جای تعابیر فوق از اصطلاح دیگری به توضیح ذیل استفاده می گردد که اگر عروض و اتصاف معقول، خارجی باشد به آن معقول، معقول اول اطلاق می گردد؛ اگر عروض معقول، ذهنی و اتصاف آن، در خارج باشد، به آن معقول، معقول ثانی فلسفی گفته شود و اگر عروض و اتصاف معقول، ذهنی باشد، به آن معقول، معقول ثانی منطقی اطلاق می شود.

با توجه به تعاریف فوق، مشخص می گردد که بحث از تقسیم معقولات به اقسام فوق، ناشی از تفکیک نوع تحقق مفاهیم در خارج و ذهن است؛ چرا که همانطور که مشاهده می شود، در این تقسیم، گاهی سخن از تحقق خارجی مصداق برخی از مفاهیم و گاهی سخن از تحقق ذهنی مصداق برخی از مفاهیم - اعم از وصفیت آن برای امر خارجی یا ذهنی - است؛ پس اینکه برخی در طرح این مسأله، آن را یک بحث معرفت شناختی معرفی می نمایند، نادرست می نماید.

### تفکیک ظرف عروض و ظرف اتصاف:

در توضیح این اقسام، آنچه بیش از همه، ذهن را متوجه خود می سازد، امکان تفکیک بین «وصف برای امر خارجی بودن» و «واقعیت خارجی داشتن» است؛ به عبارت دیگر ممکن دانسته شده است که مفهومی داشته باشیم که هر چند مصداق خارجی ندارد، لیکن صفت برای شیء خارجی باشد.

اما به نظر می رسد که اگر ظرف اتصاف یک قضیه، همان واقع موضوع، باشد (که البته واقع موضوع، اعم از خارج و ذهن و نفس الامر است)، قطعاً محل عروض نیز در همان واقع می باشد؛ بنابراین، تفکیک ظرف اتصال از ظرف عروض، امر غریبی می نماید.

صدرا تصریح می کند که گروهی بر آن بوده اند که ظرف اتصاف ممکن است مغایر با ظرف تحقق وصف باشد:

«برخی از فلاسفه، معدوم بودن صفت را با وجود اتصاف خارجی شیء به آن صفت را مجاز می دانند.»

وی سپس به صراحت به مردود بودن چنین سخنی



می پردازد و معتقد است که حقیقی دانستن موصوف بدون اعتقاد به تحقق صفت، وجهی ندارد. وی در ضمن مثالی، به اتصاف آسمان به فوقیت اشاره نموده و تصریح می کند که اعتقاد به اینکه آسمان بگونه ای است که فوقیت از آن فهمیده می شود، مستلزم تحقق فوقیت در همان وعاء تحقق آسمان است. یعنی اگر آسمان، تحقق خارجی دارد، حتماً وصف فوقیت نیز تحقق خارجی دارد.

به عبارت دیگر از دیدگاه صدرا، معقولات ثانی فلسفی در خارج وجود دارند؛ اما به نحو وجود رابط یعنی نه معدومند و نه وجود مستقل دارند.

### دیدگاه شهید مطهری درباره تفکیک عروض و اتصاف

استاد شهید مطهری در کلامی متفاوت، دیدگاه دیگری دارد؛ وی معتقد است که آنجا که محمولی عارض بر موضوعی می شود و موضوع، متصف به آن محمول می گردد دو نسبت متصور است: یکی عروض محمول بر موضوع، و یکی اتصاف موضوع به محمول؛ وی در این موقعیت، به چهار وضعیت متفاوت، اشاره می نماید:

۱. عروض عارض بر معروض خودش و اتصاف آن معروض به عارض هر دو در خارج است؛ مانند اینکه می گوئیم: «زید آمد.» در این مورد، متصف شدن زید به «آمدن» هم در خارج عارض زید شده است؛ زیرا «آمدن» عرضی است که حال در موضوع خودش است و این حلول و عروض، در خارج واقع شده است.

۲. عروض عارض بر معروض خودش و اتصاف آن معروض به عارض، هر دو در ذهن است؛ مانند اینکه می گوئیم: «انسان، کلی است» واضح است که کلیت عارض انسان شده است. پس انسان معروض و کلیت، عارض است. استاد شهید، در بررسی محل تحقق و ظرف عروض و اتصاف برای چنین حمل هایی تصریح می نماید که اولاً واضح است که ظرف اتصاف انسان به کلیت، در ذهن است. انسان خارجی یک امر جزئی و خاص است و البته انسان خارجی، هیچگاه کلی نیست، بلکه انسان در ظرف ذهن و از نظر وجود ذهنی، متصف به کلیت می شود. ثانیاً، ظرف عروض کلیت بر انسان نیز در ذهن است؛ زیرا کلیت صفتی است که فقط بر وجود ذهنی انسان اطلاق می شود؛ یعنی محمولی است که موضوعش در ذهن وجود دارد و نه در خارج.

۳. ظرف عروض عارض بر معروض، «ذهن» و ظرف اتصاف معروض به عارض، «خارج» است؛ مانند اینکه می گوئیم: «انسان، ممکن است» یا «انسان، واحد است.» در اینگونه موارد از دیدگاه استاد شهید، البته مقصود این است که انسان در ظرف خارج، متصف به امکان یا وحدت است؛ یعنی مقصود، بیان حالت انسان خارجی

است. ولی از سوی دیگر به اعتقاد شهید، مسلم است که خود امکان یا وحدت در خارج، وجودی مستقل ندارند تا عارض غیر بشوند پس «امکان» در عین اینکه صفت انسان است، ولی در خارج، عارض انسان نیست. این است که به نظر استاد مطهری، تعبیر صحیح آن است که گفته شود ظرف اتصاف، «خارج» و ظرف عروض، «ذهن» است.

۴. ظرف عروض عارض بر معروض، «خارج» و ظرف اتصاف معروض به عارض، «ذهن» است. از این چهار قسم، قسم چهارم فقط فرض محض است و محال و غیرممکن است. از سه قسم باقیمانده، قسم اول را «معقولات اولیه»، قسم دوم را «معقولات ثانیه منطقی» و قسم سوم را «معقولات ثانیه فلسفی» می نامند.

### نقد دیدگاه شهید مطهری ره:

استاد مطهری در این بیان، عروض را با دو مولفه تبیین می نمایند؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه شهید مطهری در مفهوم عروض، دو گزینه دخیل هستند: الف. لحوق و حلول ب. وجود جداگانه داشتن عارض.

از دیدگاه ایشان اصطلاح عروض در این مبحث، ربطی به مفهوم عروض به معنی حمل و یا عروض به معنی عارض شدن عرض بر جوهر نخواهد داشت. چراکه یقیناً مقام تحقق حمل فقط در ذهن است و اگر مراد از عروض، حمل بود، عروض خارجی معنا دار نمی شد.

همچنین اگر مراد از عروض، عروض عرض بر جوهر بود بحث، متمرکز بر معقولاتی می شد که عرض هستند؛ حال آنکه روشن است که چنین نیست. بلکه مراد از عروض، اتحاد موضوع و محمول و مصداق داری آنهاست همانگونه که از تعبیر «لحوق» در کلام استاد شهید فهمیده می شود. از سوی دیگر، از نظر استاد شهید، در عروض، لازم است که عارض، وجودی جداگانه از معروض خود داشته باشد، وگرنه عنوان عروض شکل نمی گیرد؛ وی به صراحت می نگارد که اگر وصفی در خارج، تحقق مستقل و منحاز نداشته باشد، نمی توان گفت که آن وصف، عارض بر موصوفش در خارج گشته است.

به نظر می رسد که این گزینه دوم قابل توجیه نیست؛ زیرا اتحاد وجودی موضوع و محمول، لازمه منطقی هر قضیه ای است و از اینرو، هر جا قضیه ای شکل گرفت، باید این خصیصه نیز با آن همراه گردد؛ نمی توان قضیه ای را پیدا کرد که در آن، محمول، لاحق و عارض بر موضوع خود نگشته باشد.

از سوی دیگر، معنا ندارد که تحقق موضوع، تحقق خارجی باشد، اما اتحاد محمول با همان موضوع، ذهنی باشد. پس به تناسب ظرف و تحقق موضوع، محمول نیز متحد با موضوع می گردد و اگر موضوع، وجود خارجی بود، محمول نیز متحد خارجی، و اگر موضوع قضیه وجود ذهنی





داشت، محمول نیز متحد ذهنی خواهد بود. بنابراین، معقول ثانی فلسفی با تصویر مزبور، اساساً متضمن تناقض درونی است؛ زیرا معنا ندارد که محمول در قضیه، عین موضوع آن قضیه و حاضر در فضای تحقق موضوع نباشد؛ چرا که خاصیت حمل، ابراز عینیت موضوع و محمول در فضای واقع موضوع است؛ همانگونه که علامه حلی ره - و همینطور سائر منطقیین - در تعریف قضیه حملیه به این نکته اشاره می نمایند که قضیه قول مرکبی است که در آن حکم شده است بر اینکه دومی (محمول) بر آن چیزی صدق می کند که اولی (موضوع) بر آن صدق نموده است. پس همان مصداقی که واقع و مصداق برای موضوع گردیده است، به ناچار و بر طبق قانون حمل، باید مصداق و واقع محمول نیز باشد، و اینکه یک وجود، مصداق معانی متفاوت گردد، هیچگونه منع عقلی و واقعی ندارد و نباید آن را با اجتماع معانی متضاد اشتباه نمود.

به عبارت دیگر، برخلاف دیدگاه استاد شهید که عروض را مشروط به تحقق جداگانه می دانند، اساساً تحقق جداگانه سخن بی معنایی برای تبیین عروض و دقیقاً بر ضد خاصیت عروض می نماید؛ چرا که شرط عروض عارض بر معروض، این نیست که عارض، وجود مستقلی داشته باشد، بلکه برعکس اگر عارض، وجود مستقلی داشته باشد، عروض، صادق نخواهد بود. لذا آنچه شرط عروض، باید انگاشته شود، دقیقاً نقیض این شرط است، یعنی باید گفته شود که عارض نباید تحقق منحاز از معروض خود داشته باشد.

### «نفی عروض در معقول ثانی فلسفی» به مثابه مقصود از عروض ذهنی

استاد مطهری بر برخی عبارات دیگر، کمی صریح تر نسبت به تبیین و توضیح تفکیک بین ظرف عروض و ظرف اتصاف اقدام می نماید؛ وی معتقد است که مفاد قضیه حملیه تنها بیان انطباق و اتحاد دو مفهوم با یکدیگر در ذات یا در وجود نیست، بلکه در قضیه حملیه، ما یکی از آن دو را به عنوان موضوع، «اصل» قرار می دهیم و دیگری را به عنوان محمول، بر آن متفرع می کنیم. این اتحاد «اصل» با «فرع» هرچند یک نسبت بیشتر نیست، ولی اعتبار دو نسبت است: از ناحیه موضوع، دارا بودن و متصف شدن به محمول است، و از ناحیه محمول، ملحق شدن و عارض گردیدن بر موضوع است. اسم آن واجد بودن «اتصاف» و اسم این ملحق شدن «عروض» است؛ در این صورت اگر صفتی در خارج، وجودی علی حده و جدا از موصوف خود نداشته باشد، بلکه در خارج موجود باشد به عین وجود موصوف خود، در این صورت، به اعتقاد استاد، می توان گفت که آن موصوف در خارج، متصف به آن صفت

می گردد، اما معروض آن واقع نمی شود. علت این امر هم، یا از جهت اعتباری بودن آن صفت است و یا از باب این است که صفت و موصوف در خارج مفهوماً کثرت دارند، ولی ذاتاً یکی هستند، لذا صفت، وجودی مستقل و جدا از موصوف خود ندارد، بلکه با به وجود آمدن موصوف، آن هم به وجود می آید. استاد شهید به مثال «زید ممکن الوجود است اشاره نموده و معتقد است صفت امکان، یک امر اعتباری و انتزاعی است، نه یک امر حقیقی؛ زیرا اگر یک امر حقیقی بود و وجودی علی حده از وجود زید داشت، یا عارض بر زید می شد و یا معروض آن.

به اعتقاد شهید مطهری، این مفاهیم انتزاع شده از یک شیء، گاهی به این صورت است که یکی حقیقی و دیگری اعتباری است، و گاهی به صورت یک کثرت مفهومی است که ذهن ما به اعتبارات مختلف، صفات مختلفی را انتزاع می کند. «حیات» و «علم» و «قدرت» برای ما صفاتی هستند که بر ذات ما عارض می شود، اما «علم» حق تعالی عین ذات او است، «قدرت» حق تعالی عین ذات او است. در اینجا، عروضی وجود ندارد. پس رمز اساسی در اعتقاد شهید مطهری که می گوید ظرف عروض، «ذهن» و ظرف اتصاف، «خارج» است این است که در واقع، عروضی نیست؛ یعنی حقیقت امر این است که اساساً چیزی به چیزی ملحق نشده است تا بگوییم: ظرف عروض چیست و ظرف اتصافش کجاست: خارج است یا ذهن؟ لذا از دیدگاه شهید مطهری وقتی که می گوییم: ظرف عروض «امکان» بر زید، «ذهن» است، اما ظرف اتصاف زید به «امکان»، «خارج» است، به این معنی نیست که همانگونه که «کلیت» در ذهن عارض انسان شده، «امکان» نیز در ذهن عارض زید شده است؛ زیرا «کلیت» خود یک صفت ذهنی است برای انسان، اما «امکان» یک صفت ذهنی برای زید نیست. پس مقصود از «عروض» در اینجا، صرفاً حمل کردن دو مفهوم مغایر است بر یکدیگر و لا غیر. پس در مثال «زید ممکن الوجود است»، در حقیقت، محمول یعنی «امکان» بر موضوع یعنی «زید» عارض نشده است. درست است که محمول مثل همه قضایای حملیه بر موضوع حمل شده است، اما محمول در اینجا، وجودی علی حده و جدا از موضوع خود ندارد. پس چون محمول نه در ذهن و نه در خارج وجودی علی حده و جدا از موضوع خود ندارد، عارض بر موضوع نشده است.

از این رو به نظر استاد شهید، اینکه فیلسوفان، حمل محمول بر موضوع را عروض نامیده اند، نوعی مسامحه در تعبیر به کار برده اند و بهتر بود که به این صورت تعبیر می کردند: محمول یا عارض بر موضوع باشد و یا عارض بر موضوع نیست (از باب اینکه وجودی جدا از موضوع خود ندارد). اگر عارض بر موضوع باشد یا ظرف عروض



اما باید توجه نمود که اتفاقاً چون عروض خارجی صورت گرفته است، نباید وجود کتاب و وجود شیئیت، دو وجود باشند، وگرنه تعبیر عروض با چالش مواجه خواهد شد.

### اشتراک لفظی در اصطلاح عروض در کلام شهید مطهری

ایشان در ادامه، در یک بیان تکمیلی به یک اشتراک لفظی در اصطلاح «عروض» اشاره می‌نماید:

اینکه در قسم سوم یعنی معقولات ثانیه فلسفی گفته می‌شود که ظرف عروض «ذهن» و ظرف «اتصاف» خارج است، درست نیست؛ زیرا آن چیزی که موضوع در خارج به آن متصف است، مصداق «محمول» است و آن چیزی که در ذهن به موضوع ملحق می‌شود، مفهوم «محمول» است (دقت شود!) به علاوه، کلمه «عروض» در اینجا به دو معنای مختلف به کار رفته است: آنجا که گفته می‌شود ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو خارج است، از «عروض»، حلول وجودی قصد شده است (عروض به اصطلاح باب مقولات)، و آنجا که گفته می‌شود ظرف عروض، ذهن و ظرف اتصاف، خارج است، از «عروض» معنای حمل شیء خارج از ذات قصد شده است.

به عبارت دیگر استاد شهید در پی اینکه در فقرات قبلی، ویژگی عروض را از معقول ثانی فلسفی نفی نمودند، آن را به یک معنی دیگر - یعنی به معنی حمل - در معقول ثانی فلسفی بکار بردند که البته چندان تفاوتی با عدم عروض نخواهد داشت.

با توجه به همه این تفاسیل، به نظر می‌رسد که واژه «عروض» در مبحث «تقسیم معقولات»، نمی‌تواند به معنای حمل باشد؛ زیرا در این صورت، به خاطر اینکه حمل، دائماً ذهنی است، فارق اقسام نخواهد بود و از اینرو، به کارگیری آن در تقسیم، غیر معقول خواهد گردید؛ مشروط نمودن عروض به تحقق جداگانه نیز سخنی ناصواب می‌نماید.

### معقول ثانی و قاعده «فرعیت»

دکتر دینانی در کتاب وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی با طرح پرسشی به بحث فوق ورود می‌نمایند؛ به این بیان که اگر ظرف اتصاف موضوع به محمول، جهان خارج به شمار آید، چگونه ممکن است عروض محمول بر موضوع تنها در عالم ذهن انجام پذیرد؟ به عبارت دیگر، گفته می‌شود: اگر قانون «فرعیت» معتبر شناخته شود و ثبوت یک شیء برای شیء دیگر مستلزم ثبوت مثبت له بوده باشد، چگونه ممکن است ظرف عروض و اتصاف در یک قضیه، متفاوت به شمار آید؟

ایشان در مقام پاسخ به این پرسش، ضمن اعتراف

و ظرف اتصاف هر دو «خارج» است و یا ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو «ذهن» است. اگر ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو «خارج» باشد محمول از معقولات اولیه است، و اگر ظرف عروض و ظرف اتصاف هر دو «ذهن» باشد محمول از معقولات ثانیه منطقی است؛ اما اگر محمول از باب اینکه نه در خارج و نه در ذهن وجودی جدا از موضوع خود ندارد عارض بر موضوع نباشد، در این صورت، محمول از معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌رود.

### نقد:

استاد شهید در این بند، تفکیکی بین محمولات و صفاتی که وجودی جدای از وجود موضوعات خود ندارند و صفاتی که وجودی جدای از وجود موضوع خود دارند، ایجاد می‌کند و می‌فرماید عنوان عروض، فقط در محمولاتی صدق می‌کند که می‌توانند وجودی منحاز و مستقل از موضوع داشته باشند و از این رو، بر آنها «عروض» صدق می‌کند.

لکن باید گفت آیا اصولاً ما می‌توانیم محمولی پیدا کنیم که وجودی جدا از موضوع خود داشته باشد؟ آیا منطقی‌تر است حمل و قضیه حملیه، اتحاد مصداقی نیست؟ پس چگونه با این حال، در جست‌وجوی محمولی باشیم که برخلاف مقتضای قانون حمل، وجودی منحاز از موضوع داشته باشد؟ از این رو، بنابر تحقیق، این تقسیم و تفکیک با این نوع از تبیین، اساساً با روح قضیه حملی، که اتحاد و هوهویت مصداقی است، منافات دارد و ما نمی‌توانیم مثالی برای محمولاتی بیابیم که از یک سو حمل شوند و از سوی دیگر، همچنان وجودی منحاز از موضوع خود داشته باشند. به عبارت دیگر، با ملاکی که شهید مطهری برای صدق عنوان عروض ارائه می‌کند، هیچ محمولی را نخواهیم یافت که عارض بر محمول گردد؛ چرا که در همه قضایای حملیه، سخن از عینیت وجودی موضوع و محمول است. تعجب برانگیز است که ایشان بین صفات الهی و انسانی از جهت عینیت و عدم عینیت، تفکیک می‌کند؛ حال آنکه - با پذیرش تفاوت محدودیت و عدم محدودیت بین صفات الهی و انسانی - هر دو در این گزینه مشترکند که صفت - بعد از تحقق در موصوف - عین موصوف می‌گردد به عینیت وجودی و منطقیاً به چیزی که وجود جدای از موصوف داشته باشد، نمی‌توان صفت اطلاق نمود. این فراز از کلام استاد شهید، فضای ذهنی ایشان را بیشتر آشکار می‌کند:

اگر «شیئیت» معقول اول باشد باید عروض شیئیت بر کتاب و اتصاف کتاب به شیئیت هر دو در خارج باشد (همانطور که در «زید قائم»، که قیام را بر زید حمل می‌کنیم، چنین است) و چون عروض باید در خارج باشد، پس لازم می‌آید که در خارج دو «وجود» باشد: یکی وجود کتاب و یکی وجود شیئیت.



لیکن سخن در این است که اساساً تعبیر به «وجود جداگانه» یا «تحقق جداگانه» تعبیر غلطی است؛ زیرا اساساً ما واقعیتی سراغ نمی‌توانیم داشته باشیم که فقط و فقط مصداق یک مفهوم بوده باشد و از مصداق بودن برای مفهومی دیگر، برائت بجوید؛ اگر منظور از «نداشتن ما بازا» در تعریف معقول ثانی، «ما بازای مستقل و منحاز» باشد، هیچ معنایی حتی معقولات اولی و ماهوی، نیز ما بازای مستقل و جدا و خالص از هر معنای دیگر ندارند و تمام مصداقها، حتی ذات حضرت حق نیز مصداق معانی متفاوت است؛ چرا که ذات حق تعالی مصداق معانی و صفات متعدد مانند علم و قدرت و حیات و عدالت و... می‌باشد و صدق هیچکدام از این معانی بر ذات حق تالی، منافی با صدق معنای دیگر نیست.

هیچ مصداقی در خارج نیست که فقط مصداق یک مفهوم باشد. اصلاً محال است چیزی در خارج، فقط مصداق یک مفهوم باشد. هر چیزی را که در خارج نشان دهید، مصداق مفاهیم متکثر است. ولی می‌دانیم که هر مفهومی همه آنچه را مصداق است، نشان نمی‌دهد؛ هیچ مفهومی نیست که هر چه در خارج مصداق هست، خودش به تنهایی بتواند نشان دهد. برای نمونه، «عقیق» هم عقیق است و هم وجود، ولی مفهوم وجود، فقط بودنش را نشان می‌دهد، عقیق هم هست. ولی اگر شما فهم عقیق را نداشته باشید؛ یعنی تصویری از آن نداشته باشید، عقیق بودن آن را در نمی‌یابید، هر چند مفهوم «وجود» را به وضوح داشته باشید.

مفهوم «وجود» فقط بودن را نشان می‌دهد و مفهوم «عقیق» هم فقط عقیق را، و هیچ کدام هم نمی‌توانند به حیثه دیگری دخالت کنند؛ یعنی هیچ‌گاه مفهوم «وجود» نمی‌تواند علاوه بر «هستی»، «عقیق» بودن را نشان دهد، همچنین مفهوم «عقیق» نمی‌تواند علاوه بر عقیق بودن، هستی را نشان دهد.

نکته مهم در تبیین سخن فوق تفکیک بین تمایز مفاهیم و تمایز محکمی مفاهیم و تمایز وجودات است؛ اگر مفاهیم تمایز از هم داشته باشیم، حتماً این مفاهیم، محکمی متفاوت خواهد داشت، ولی لزوماً این محکمی‌ها وجودات متعدد نخواهند داشت؛ مفهوم وجود شخص الف، غیر از مفهوم قدرت شخص الف است؛ این مفاهیم، محکیات متفاوتی دارند، زیرا مفهوم وجود، نمی‌تواند از قدرت خارجی حکایت کند و همینطور مفهوم قدرت شخص الف، نمی‌تواند از وجود خارجی شخص الف حکایت نماید؛ البته این محکمی‌ها وجود واحدی داشته و عینیت وجودی دارند.

### محل انتزاع و نحوه فهم معقولات فلسفی

صریح و آشکار به اعتبار قانون «فرعیت»، اینگونه حلّ ابهام می‌کنند که ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، مستلزم ثبوت مثبت له می‌باشد، ولی مستلزم ثبوت ثابت نمی‌باشد. به طور مثال، وقتی گفته می‌شود: «احمد پدر علی است»، ثبوت صفت «پدر» بودن برای شخص «احمد» مستلزم این است که شخص احمد در خارج موجود بوده باشد، ولی ثبوت این صفت برای شخص احمد مستلزم این نیست که حقیقت پدری یا ابوت نیز در جهان خارج به طور مستقل و به نحو وجود محمولی، وجود داشته باشد. در مورد مثال «انسان ممکن الوجود است» نیز وضع به همین منوال است.

### نقد:

عجیب است که بپذیریم که ثبوت شیء بر شیء (قاعده «فرعیت») بر ثبوت واقعی موضوع دلالت می‌نماید، اما معتقد شویم که بر ثبوت محمول در فضای ثبوت موضوع دلالت نمی‌کند، و حال آنکه دلالت این قاعده بر امر دوم (ثبوت محمول در واقع موضوع)، مطابقی و دلالتش بر امر اول (ثبوت واقعی موضوع)، استلزامی است. البته این قسمت از عبارت استاد دینانی، ذهن را به تأمل وامی‌دارد که برای اینکه «ابوت» در خارج موجود باشد، باید به دنبال وجود مستقل بود.

به نظر می‌رسد اساساً وجود محمولی با استقلال مصداقی و منحاز بودن به طور منطقی، منافی و متضاد است. چرا که محمول بر حسب دلالتی که جایگاه محمولیت، بیان‌کننده آن است، به صراحت از تحقق وابسته و متحد و غیر منحاز خود از موضوع خبر می‌دهد، در چنین حالتی، متناقض خواهد بود که محمولیت محمول و اتحاد آن با موضوع را بپذیریم و همچنان، به تحقق منحاز محمول از موضوع، پافشاری کنیم.

البته چه بسا منحاز بودن تحقق محمول از موضوع را بتوان از اقتضائات حکمت حکیمان مشائی دانست؛ ولی مسلماً در حکمت متعالیه نمی‌توان از وجود محمولی به عنوان امر محقق متمایز سخن گفت.

### عروض و «مصداق جداگانه»

همانطور که مشاهده گردید در کلمات برخی از بزرگان که به بحث از معقول ثانی فلسفی پرداخته‌اند، تعبیر به مصداق جداگانه خودنمایی می‌کرد؛ یکی از محققین مباحث معرفت شناختی چنین می‌نویسد:

«برغم آنکه مفاهیم ماهوی، ما بازای جداگانه ای دارند...، مفاهیم فلسفی و منطقی ما بازای جداگانه ای ندارند، بلکه صرفاً یک وجود را می‌توان به مفاهیم بسیاری متصف کرد؛ نظیر وجود انسان که قابل اتصاف به واحد، بالفعل، حادث، ممکن، معلول و مانند آنهاست.»



در باب «چگونگی فهم معقول ثانی»، سخنی ذکر کرده‌اند که شاید همین طرز نگاه، باعث تفرقه بین مقام «عروض» و مقام «اتصاف» گردیده است و آن اینکه در انتزاع معانی فلسفی، التفات به یک معنای ماهوی کافی نیست، بلکه عقل فقط با مقایسه دو معنا می‌تواند پی به معنای فلسفی ببرد.

استاد مصباح می‌نویسد: دسته دیگر (مفاهیم فلسفی) مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر می‌باشد؛ مانند مفهوم «علت» و «معلول» که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، انتزاع می‌شوند... و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد، هرگز اینگونه مفاهیم به دست نمی‌آیند.

آنچه به عنوان نقطه آشکار نقض می‌توان بدان استناد نمود که خود قایلان به این سخن نیز بر آن معتقدند این است که معنای «وجود»، که قطعاً جزو معنای ماهوی نیست، از راه مقایسه با «عدم» دریافت نمی‌شود، بلکه مستقیماً از راه علم حضوری و وجدان به دست می‌آید. همچنین فهم معلولیت معلول، که همان فقر وجودی آن است، اولین بار به صورت وجدانی درک شده است، بی‌آنکه تصور علت شده باشد.

البته قبول داریم که فهم وجود از راه سلب عدم و همچنین فهم معلول از راه فهم علت که همان فهم تضایفی است نیز امکان‌پذیر است، اما سخن در انحصاری بودن طریق شناخت مفاهیم فلسفی و غیرماهوی در مقایسه‌ای بودن فهم آنهاست.

### پیوند نظریه اصالت وجود و مسأله معقول ثانی فلسفی

حقیقت این است که تعیین اصیل در تحقق، در این بحث نقش محوری دارد؛ زیرا اگر فیلسوف ماهیت محور بخواهد در این بحث نظری ارائه بدهد، چون واقع را به ماهیت تطبیق می‌دهد و وجود را امری اعتباری می‌داند، پس فقط ماهیت نزد او معقول اول است و البته پرواضح است که در این صورت، «وجود» معقول اول نمی‌گردد؛ زیرا در این صورت است که مصداق خارجی برای مفهوم هستی، موجود نیست. اما آنچه جالب توجه است ابراز نظر بر اساس اصالت وجود است.

علامه طباطبائی معتقد است آنچه از معنای «وجود» در ذهن حاضر می‌شود، معقول ثانی فلسفی است.

چه بسا بتوان سخنان استاد مصباح را در این باب، توضیح مفصلی بر آنچه استاد علامه فرموده‌اند، تلقی نمود. در کتاب تعلیقه علی نه‌ایة الحکمه آمده است: «وجود» گاهی تعبیر می‌شود و معنای حرفی که رابط

بین قضایا (مواد قضیه) است اراده می‌گردد که مرادف «است» فارسی است... و گاهی «وجود» تعبیر می‌شود و از آن معنای مصدری اراده می‌گردد که مرادف «بودن» فارسی است و این معنا می‌تواند فقط به صورت محمول اشتقاقی حمل گردد. و گاهی از «وجود»، معنای اسم مصدری اراده می‌شود که معنای انتساب به فاعل در آن گنجانده نشده که مرادف «هستی» است و هنگام حمل، به صورت معنای ثانوی فلسفی حکایتگری می‌کند. و گاهی نفس حقیقت واقع در عین از آن اراده می‌شود که توسط معنای اسم مصدری عام از آن حکایت می‌شود... و اما معنای سوم (معنای اسم مصدری حاکی از حقیقت عینی) جزو معقولات ثانی فلسفی است که عروض آنها در ذهن و اتصافشان در خارج است.»

اما به روشنی واضح است که بنابر اصالت وجود، اولی‌ترین مفاهیم برای مصداق دار بودن، مفهوم «وجود» است و غیر وجود به برکت وجود، مصداق خارجی می‌یابد؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، مفهوم «وجود» تنها مفهومی است که در مقام حکایت‌گری از واقع، نسبت به سایر مفاهیم، اولویت دارد و اگر سایر مفاهیم ماهوی می‌توانند از واقع حکایت کنند، به مدد وجود است. البته بارها گفته شده است که موجود بودن یک امر خارجی در خارج، به معنای وجود مستقل داشتن آن نیست.

صدرالمتألهین در عبارتهای گوناگون تصریح کرده است که اساساً اعتقاد به «معقول ثانی بودن وجود»، از لوازم اعتقاد به اصالت ماهیت است؛ همانگونه که تبیین گردید: وجود - همانگونه که در محلهای متعدد گذشت - غیر از مفهوم وجود عام و بدیهی و انتزاعی و متصور ذهنی است که معقول ثانی بودن و مفهوم اعتباری بودن آن بر تو ظاهر گردید و این نکته‌ای است که بر بیشتر اصحاب بحثها مخفی مانده است.

...انکار نمود که وجود نزد حکما، حقیقتی در خارج دارد و گمان نمود که آنان معتقدند به اینکه وجود از معقولات ثانی است که مصداقی در خارج ندارد.

وجود در هر شیء، اصل در موجودیت است... و وجود بر خلاف آنچه که بیشتر متأخران گمان برده‌اند معقول ثانی و جزو امور انتزاعی نیست که چیزی در خارج، محاذی آن نباشد. برخی، بلکه بیشتر متأخران معتقدند که وجود، حقیقتی در خارج ندارد، بلکه آنچه واقع خارج است فقط ماهیت است و وجود صرفاً امری اعتباری، ذهنی و از معقولات ثانی و مفهومات ذهنی است و حصولی در خارج ندارد، وگرنه برای حصولش، به حصول دیگری نیاز است و تسلسل پیش می‌آید.

همانگونه که مشاهده گردید، صدرالمتألهین در اسفار به مناسبتهای گوناگون و نیز در کتب دیگر خویش نیز بدان



«وجود» است و البته همانگونه که ملاحظه در تصریح نموده، معنای مصدری «وجود» همانند تمام معانی مصدری، معقول ثانی است.

### دیدگاه برگزیده در تقسیم معقولات

با توجه به نکات مذکور، به نظر می‌رسد رویکرد صحیح در تقسیم معقولات اینچنین باشد که معقول موجود در ذهن، یا دارای مصداق ذهنی است که در این صورت، وصف برای امری ذهنی خواهد بود (عروض و اتصاف ذهنی) و یا دارای مصداق خارجی است که در این صورت، وصف برای امری خارجی خواهد بود.

در این تقسیم جدید، ملاک برای تعیین ظرف عروض، مصداق داری است و نه مصداق جداگانه داشتن؛ چرا که اساساً واقعیتی به صورت جداگانه ممکن التحقق نیست؛ همچنین ظرف اتصاف در این تقسیم جدید، تابع ظرف عروض معرفی گردیده است.

### معقول اول بودن مفاهیم ماهوی

بنابر آنچه گذشت باید گفت، «وجود» احق مفاهیم برای معقول اول بودن است و البته این سخن، منافاتی با معقول اول بودن مفاهیم ماهوی ندارد؛ زیرا علت و سرّ معقول اول بودن، مصداق داشتن در عالم عین است و مصداق خارجی، هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت؛ همانگونه که در مبحث عینیت صفات وجود با وجود عینی محقق است، و بر همین اساس است که ملاحظه در بابی مستقل را برای اثبات اتحاد خارجی وجود و ماهیت در حکمت متعالیه گشوده است.

البته مخفی نیست که مصداقیت واقع برای وجود، بالذات و برای ماهیت، به تبع وجود است و همین، معنای «اصیل بودن وجود» است، و اینکه یک مصداق می‌تواند در زمان واحد، مصداق معانی متفاوت و البته نه متضاد باشد، نه تنها استبعادی ندارد، بلکه اساس فلسفه صدرایی و بلکه اساس تمامی فلسفه‌ها، همین نکته است و این روش، چقدر متفاوت است با روش کسانی که ماهیت را از عرصه عالم عین، خارج می‌دانند.

حال که معقول اول بودن مفهوم «وجود» معلوم گردید، واضح گردیده است که صفات وجود نیز چون تابع وجودند، حال متبوع خود را دارند. بنابراین، صفاتی از قبیل علیّت و معلولیت، صفاتی فلسفی و جزو معقولات اولی هستند. البته صحبت از معنای علیّت، صحبت از آن معنای ذهنی است که مشیر به واقع علیّت است (معنای اسم مصدر)، نه مفهومی که در ذهن آغشته به تعلقات فاعلی و مفعولی است که در این صورت، مفهوم مصدری بوده و قطعاً معقول ثانی فلسفی است.

عنایت داشته است. البته تأکید اصلی ملاحظه در این نکته نیز می‌باشد که باید بین معنای مصدری «وجود»، که مطلقاً در مبحث اصالت مورد نظر نیست، و مفهوم «حقیقت وجود» که همان معنای اسم مصدری است، تفکیک نمود و همین نکته، سرّ انحراف در برخی از مقالات و نوشتارها می‌باشد که می‌گویند: «ملاحظه در معتقد به معقول ثانی بودن وجود است» و در مقام استناد، این سخن را به میان می‌آورند که وی، بابی را به عنوان معقول ثانی بودن وجود در اسفار معتقد نموده است.

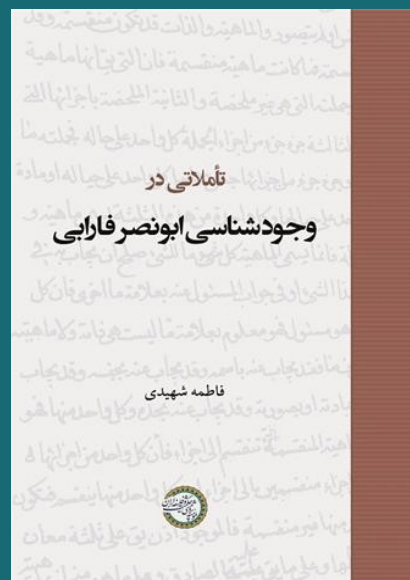
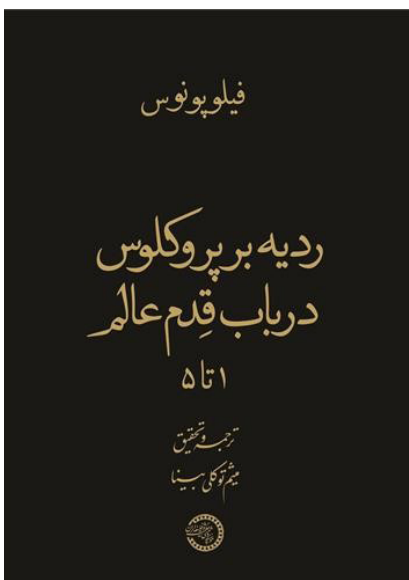
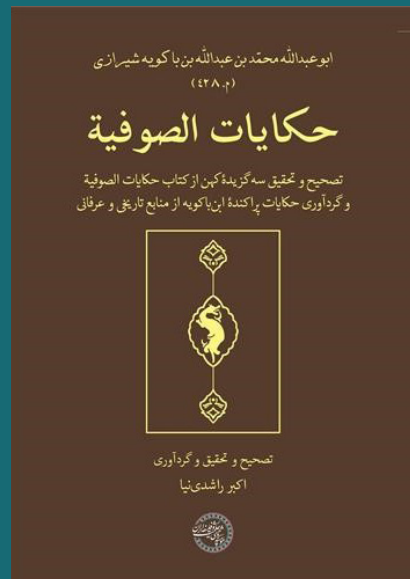
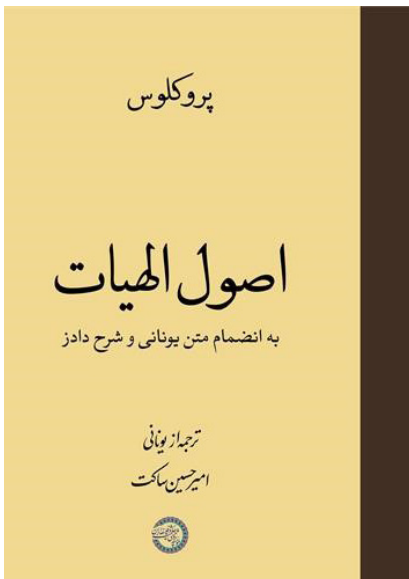
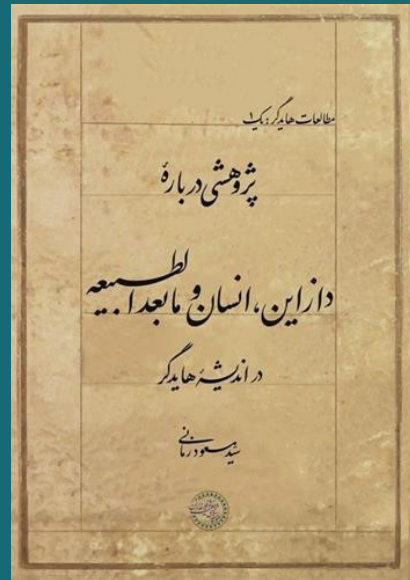
سخن فوق، محصول بی‌توجهی به عبارت صریح ایشان در همان مبحث است که می‌نگارد: پس «وجود» به معنای مصدری نه آنچه حقیقت و ذات اوست و همینطور شیئیت و امکان و وجوب... از معقولات ثانی است.

آنچه محل بحث است «وجود» به معنای اسم مصدر است؛ یعنی «هستی»، نه «وجود» به معنای مصدری؛ یعنی «بودن» که فاعل می‌خواهد؛ چون این معنا به نظر ملاحظه در امری است که در خارج موجود نیست. ملاحظه در نیز با اینکه قایل به اصالت وجود است، ولی معتقد است: معنای مصدری «وجود» در خارج موجود نیست. نکته این سخن در این جاست که معنای مصدری اگر بخواهد در خارج موجود شود، باید علاوه بر اینکه هستی در خارج هست، نسبت هم باشد، و برای اینکه نسبت در خارج باشد همانگونه که ملاحظه در مکرر فرموده است باید طرفین آن در خارج غیر از هم باشند. بنابراین، اگر کسی بخواهد بگوید معنای مصدری وجود در خارج هست، باید ملتزم گردد که هستی هست، ماهیت هم هست و در خارج هم مغایر هستند؛ زیرا شرط وجود نسبت در جایی، تغایر طرفین آن در همان ظرف است؛ یعنی اگر نسبت بخواهد در خارج موجود باشد، باید طرفینش در همان خارج متغایر باشند. اگر معنای مصدری وجود مشتمل بر نسبت است، و اگر معنای «موجود بودن معنای مصدری» این است که هم حدث هست و هم نسبت هست و هم به ناچار آن طرف نسبت هست، پس اگر بخواهد معنای مصدری در خارج وجود باشد، باید در خارج، هم وجود باشد و هم ماهیت و هم این دو غیر هم باشند و آنگاه بین آنها ارتباط باشد. بنابراین، معنای مصدری «وجود» محال است که در خارج موجود باشد؛ اما معنای اسم مصدری «وجود» یعنی «هستی»، به هیچ وجه، محذوری ندارد و محال نیست، و آن معنا همان است که ما به آن «موجود» اطلاق می‌کنیم. ادله ملاحظه در برای اینکه وجود در خارج موجود است، این است که هستی در خارج موجود است، نه هست بودن؛ یعنی هرگز نمی‌خواهد این مطلب را بیان کند که «هستی» یک چیز و «ماهیت» یک چیز و ارتباطش هم موجود سومی است. بنابراین، آنچه محل بحث است، معنای اسم مصدری

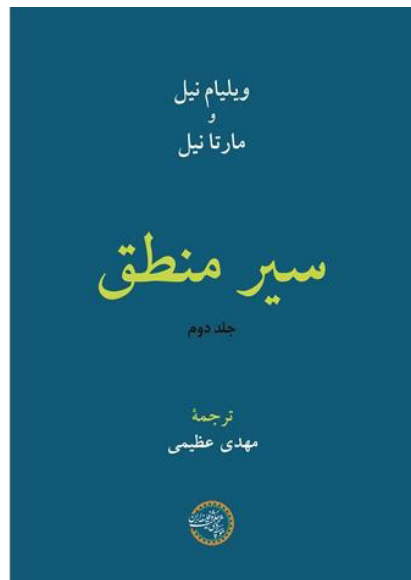
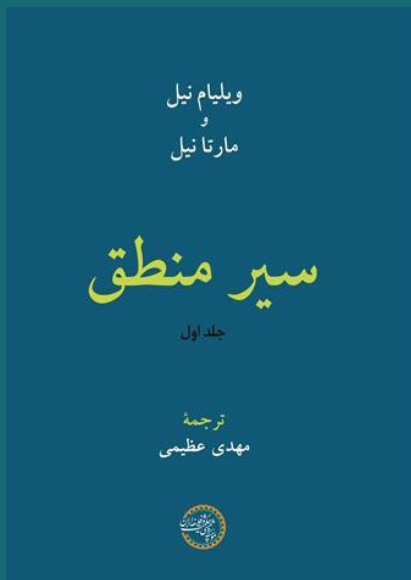
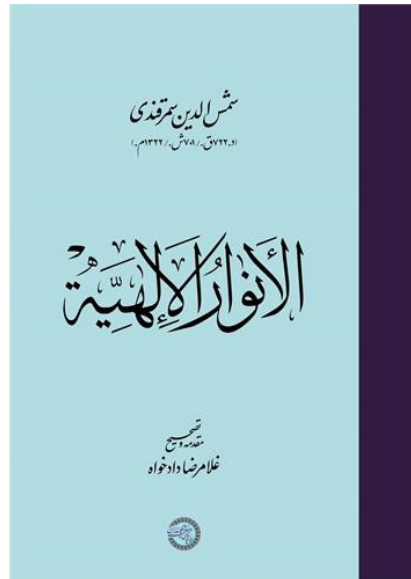
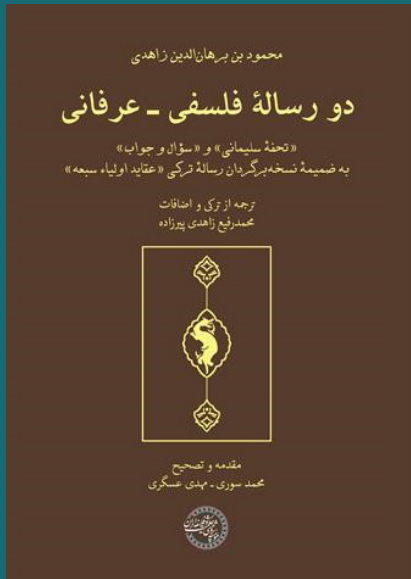
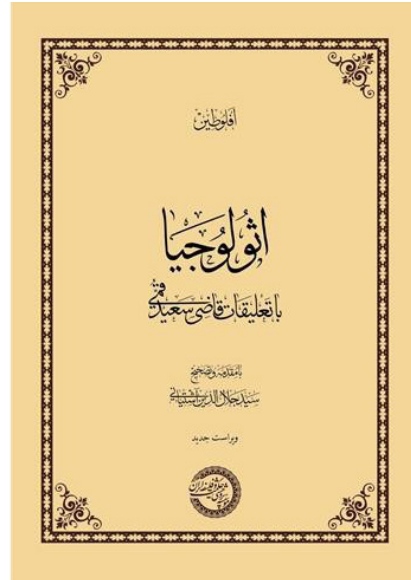
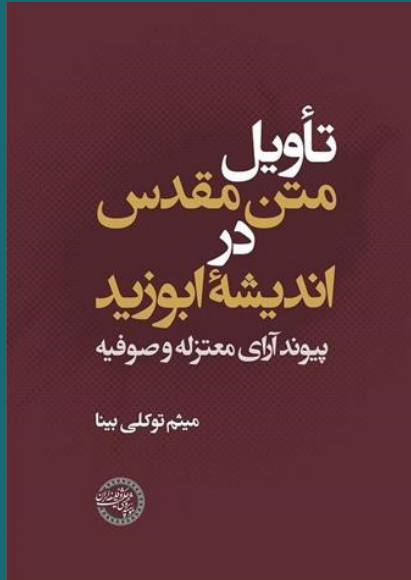




آثار منتشرشده  
۱۴۰۱









# سیرت پیغمبر اکرم